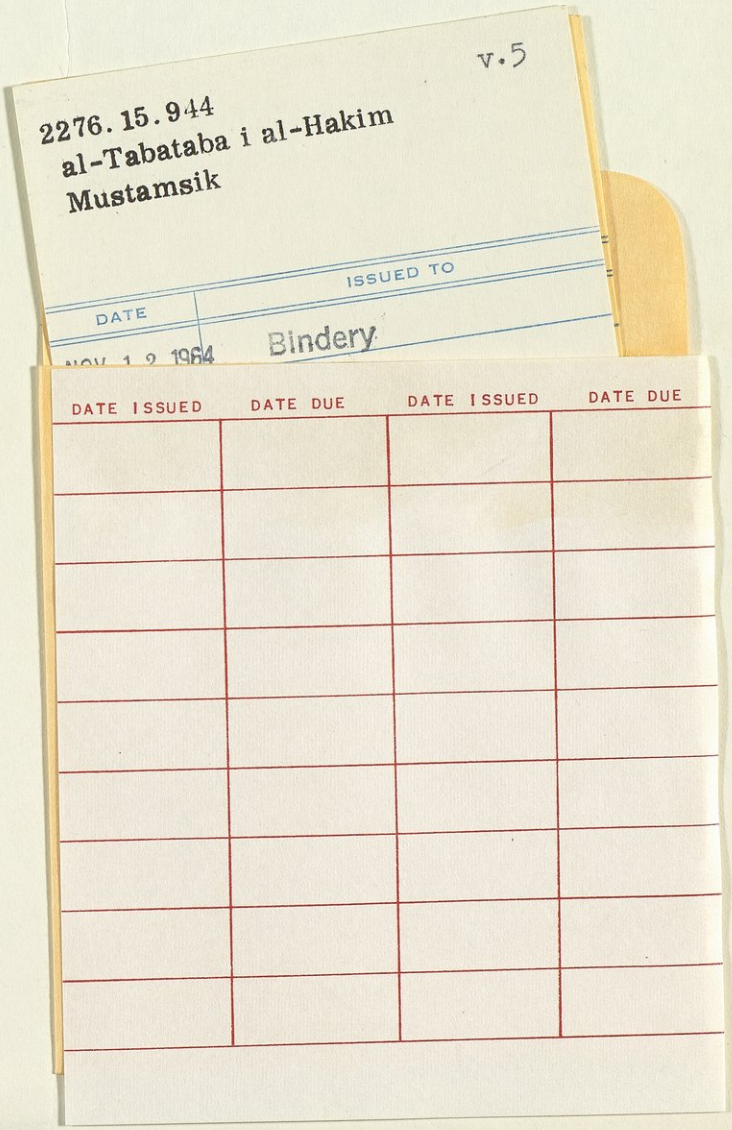
2276
.15
.944
V.5



Princeton University Library
32101 077680138

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

قرآن كريم

مُستمسَك العُروة الوُثقى

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

مد ظله العالي

الجزء الخامس

الطبعة الثانية

مطبعة النجف - النجف

١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م

al-Tabāṭabā'ī al-Ḥakīm, Muḥsin ibn Mahdī

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

قرآن كريم

Mustamsik

مُستمسَك العُروة الوُثقى

صبح

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

مد ظله العالي

الجزء الخامس

مطبعة النجف

١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلاة

﴿ مقدمة في فضل الصلاة اليومية وأنها أفضل الأعمال الدينية ﴾ .

إعلم أنّ الصلاة أحب الأعمال إلى الله تعالى ، وهي آخر وصايا الأنبياء (ع) وهي عمود الدين إذا قُبلت قُبل ما سواها ، وإن رُدّت ردّ ما سواها ، وهي أول ما يُنظر فيه من عمل ابن آدم فان صحّت نُظر في عمله ، وإن لم تصح لم ينظر في بقية عمله ، ومَثَلها كمثل النهر الجاري ، فكما أن من اغتسل فيه فى كل يوم خمس مرات لم يبق في بدنه شيء من الدرن ، كذلك كلما صلى صلاة كفّر ما بينهما من الذنوب ، وليس ما بين المسلم وبين أن يكفر إلا أن يترك الصلاة ، وإذا كان يوم القيامة يُدعى بالعبد فأول شيء يُسأل عنه الصلاة فاذا جاء بها تامة وإلا زُخّ في النار ، وفي الصحيح قال مولانا الصادق عليه السلام : « ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة ألا ترى إلى العبد الصالح عيسى بن مريم عليه السلام قال : وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً » وروى الشيخ فى حديث عنه (ع) قال : « وصلاة فريضة تعدل عند الله ألف حجة وألف عمرة مبرورات متقبلات » وقد استفاضت الروايات في الحث على المحافظة عليها في أوائل الأوقات ، وأن من استخف بها كان فى حكم التارك لها ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « ليس مني من استخف بصلاته » وقال : « لا ينال شفاعتي من استخف بصلاته » وقال:

« لاتضيّعوا صلاتكم فان من ضيّع صلاته حشر مع قارون وهامان وكان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين » وورد : « بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام فصلى فلم يتم ركوعه ولا سجوده فقال (ع): نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهكذا صلاته ليموتن على غير ديني » وعن أبي بصير قال : « دخلت على أم حميدة أعزيها بأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ فبكت وبكيت لبكائها ، ثم قالت : يا أبا محمد لو رأيت أبا عبد الله عند الموت لرأيت عجباً فتح عينيه ثم قال : اجمعوا كل من بيني وبينه قرابة ، قالت فما تركنا أحداً إلا جمعناه فنظر إليهم ثم قال : إن شفاعتنا لا تنال مستخفاً بالصلاة » وبالجملة ما ورد من النصوص في فضلها أكثر من أن يحصى ، ولله در صاحب الدرة حيث قال :

تنهى عن المنكر والفحشاء أقصر فهذا منتهى الثناء

فصل في أعداد الفرائض ونوافلها

الصلوات الواجبة ست (١) ، اليومية ـ ومنها الجمعة ـ والآيات ، والطواف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد النبيين محمد وآله الطاهرين .

كتاب الصلاة

فصل في أعداد الفرائض ونوافلها

(١) وعدها بعضهم سبعاً ، كالشهيد في كتبه الثلاثة وغيره ، وهي : اليومية ،

2276
.15
944 v.5

الواجب ، والملتزم بنذر أو عهد أو يمين أو إجارة ، وصلاة الوالدين على الولد

والجمعة ، والعيدان ، والآيات ، والطواف ، والجنائز ، وما يوجبه الانسان على نفسه بنذر وشبهه . وبعضهم عدها تسعاً ، قال في المعتبر : « فالواجب تسع : الصلوات الخمس ، وصلاة الجمعة ، والعيدين ، والكسوف ، والأموات ، والزلزلة ، والآيات ، والطواف ، وما يلتزمه الانسان بنذر وشبهه » ونحوه ما في القواعد ، وفي كشف اللثام : « انها تسع ، الفرائض اليومية ـ ومنها الجمعة ـ والسادسة العيدان ، والسابعة صلاة الكسوف والزلزلة والآيات ، والثامنة صلاة الطواف ، والتاسعة المنذور وشبهه » والاختلاف في ذلك ناشيء من اختلاف أنظارهم في دخول بعض وخروجه ، وإدخال بعضها في بعض وإخراجه ، ولا يهم التعرض لذلك . نعم لم يتعرض المصنف (ره) لذكر العيدين ، ولعله لبنائه على دخولها في اليومية كالجمعة ، لكن ـ مع أنه غير ظاهر الوجه ـ كان اللازم التنصيص على ذلك ، فانه أخفى من دخول الجمعة فيها ، ويحتمل أن يكون نظره إلى تعداد ماهو واجب في زمان الغيبة ، والعيدان ليس منه ، بخلاف الجمعة على مذهبه ، والأمر سهل . ثم إن الدليل على وجوب كل واحدة من المذكورات موكول إلى محله في بابه ، وأما عدم وجوب ماعداها فهو إجماع ، حكاه جماعة كثيرة منهم الشيخ ، والمحقق ، والعلامة ، والشهيد ، وصاحب المدارك ، وفي المعتبر : « هو مذهب أهل العلم » وقال أبو حنيفة : « الوتر واجب » وهو عنده ثلاث ركعات بتسليمة واحدة لايزادعنها ولاينقص ، وأول وقته بعدالمغرب والعشاء مقدمة وآخره الفجر ، ويشهد له خبر زرارة عن أبي جعفر (ع) : « الوتر في كتاب علي واجب وهو وتر الليل ، والمغرب وتر النهار » لكنه لا يصلح لمعارضة الاجماع والنصوص التي منها صحيح الحلبي ، قال أبو عبد الله (ع) في الوتر : « إنما كتب الله الخمس وليست الوتر مكتوبة إن شئت صليتها وتركها قبيح » .

الأكبر (١) ، وصلاة الأموات . أما اليومية فخمس فرائض (٢) الظهر أربع ركعات ، والعصر كذلك ، والمغرب ثلاث ركعات ، والعشاء أربع ركعات ، والصبح ركعتان ، وتسقط في السفر (٣) من الرباعيات ركعتان ، كما أن صلاة الجمعة أيضاً ركعتان . وأما النوافل فكثيرة آكدها الرواتب اليومية (٤) ، وهي في غير يوم الجمعة أربع وثلاثون ركعة (٥)

---

(١) يعني صلاة القضاء عن الوالدين التي تجب على الولد الأكبر على ما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في مبحث صلاة القضاء .

(٢) إجماعاً ، بل ضرورة من الدين ، والنصوص بذلك متواترة .

(٣) إجماعاً ، بل ضرورة عندنا كما سيأتي ، وكذا ما بعده .

(٤) وعن جماعة كثيرة التصريح به ، وفي الجواهر : أنه لا ريب فيه . وفي كلام بعض : أنه من المسلمات بين الأصحاب . ولم أقف على ما يدل عليه صريحاً . نعم قد يستفاد مما ورد من كثرة الحث على فعلها ومزيد الاهتمام بها ، وأنها من علامات المؤمن ، وأنها مكملات للفرائض ، وما ورد في بعضها كصلاة الليل والوتر وركعتي الفجر : أنها واجبة ، بل في الصحيح الآتي : « إن ترك الست والعشرين منها معصية » لكنّ في ثبوت الأفضلية بهذا المقدار ـ لولا ظهور الاجماع عليه ـ تأملا ظاهراً ، ولذلك احتمل كون مثل صلاة جعفر (ع) أفضل منها . وأما ما رواه محمد بن أبي حمزة عن أبي عبدالله (ع) : « عن أفضل ما جرت به السنة من الصلاة . قال (ع) : تمام الخمسين » . فالمراد به أفضلية التمام لا كل صلاة منها ونحوه ما رواه يحيى بن حبيب : « سألت الرضا (ع) عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى الله تعالى من الصلاة ، قال (ع) : ست وأربعون ركعة فرائضه ونوافله قلت : هذه رواية زرارة . قال : أو ترى أحداً كان أصدع بالحق منه ؟ » .

(٥) إجماعاً صريحاً وظاهراً ادعاه جماعة كثيرة ، والأخبار الدالة عليه

مستفيضة . نعم في بعضها : أنها ثلاث وثلاثون ، باسقاط الوتيرة كموثق حنان : « سأل عمرو بن حريث أبا عبد الله (ع) وأنا جالس ، فقال له : جعلت فداك أخبرني عن صلاة رسول الله (ص) ، فقال (ع) : كان النبي (ص) يصلي ثمان ركعات الزوال ، وأربعاً الاولى ، وثمانياً بعدها ، وأربعاً العصر ، وثلاثاً المغرب ، وأربعاً بعد المغرب ، والعشاء الآخرة أربعاً ، وثماني صلاة الليل ، وثلاثاً الوتر ، وركعتي الفجر ، وصلاة الغداة ركعتين . قلت جعلت فداك : وإن كنت أقوى على اكثر من هذا أيعذبني الله تعالى على كثرة الصلاة ؟ قال (ع) : لا ولكن يعذب على ترك السنة » ويوافقه خبر محمد بن أبي حمزة المتقدم ، وفي بعضها : أنها تسع وعشرون ـ باسقاط أربع من نافلة العصر مع الوتيرة ـ ، كخبر أبي بصير : « سألت أبا عبد الله (ع) عن التطوع بالليل والنهار ، فقال (ع) : الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند الزوال ، وبعد الظهر ركعتان ، وقبل العصر ركعتان ، وبعد المغرب ركعتان ، وقبل العتمة ركعتان ، وفي السحر ثمان . . . » الحديث ، ويطابقه خبر يحيى بن حبيب المتقدم وغيره . وفي بعضها : أنها سبع وعشرون ـ باسقاط ركعتين من نافلة المغرب مع ذلك ـ كصحيح زرارة : « قلت لأبي جعفر (ع) : « إني رجل تاجر أختلف وأتجر فكيف لي بالزوال والمحافظة على صلاة الزوال وكم نصلي ؟ قال (ع) : تصلي ثمان ركعات إذا زالت الشمس ، وركعتين بعد الظهر ، وركعتين قبل العصر فهذه اثنتا عشرة ركعة ، وتصلي بعد المغرب ركعتين ، وبعدما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة ـ منها الوتر ـ ومنها ركعتا الفجر ، وذلك سبع وعشرون ركعة سوى الفريضة ، وإنما هذا كله تطوع وليس بمفروض ، إن تارك الفريضة كافر ، وإن تارك هذه ليس بكافر ، ولكنها معصية ، لأنه يستحب إذا عمل الرجل عملا من الخير أن يدوم عليه » هذا ولكنه لامجال للعمل بهذه النصوص في قبال ما عرفت من الاجماع والنصوص

ثمان ركعات (١) قبل الظهر ، وثمان ركعات قبل العصر ، وأربع ركعات بعد المغرب ، وركعتان بعد العشاء من جلوس تعدان بركعة (٢) ، ويجوز فيهما القيام (٣) ، بل هو الأفضل (٤) ،

فلا بد إما من حملها على اختلاف مراتب الفضل ـ كما عن جماعة ـ أو على الجعل الأولي والثانوي ـ كما يشير اليه موثق سليمان الآتي بالنسبة إلى سقوط الوتر ـ ، أو على اختلاف الجهات المزاحمة العرضية ـ كما يشير إليه خبر عبيد الله بن زرارة عن أبي عبدالله (ع) . قال في حديث طويل : « وعليك بالصلاة الست والأربعين وعليك بالحج أن تهل بالافراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة ، ثم قال : والذي أتاك به أبو بصير من صلاة الاحدى وخمسين ، والاهلال بالتمتع إلى الحج ، وما أمرناه به من أن يهل بالتمتع ، فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ، ما يسعنا ويسعكم ولايخالف شيء منه الحق ولايضاده » أوعلى غيرذلك ، والله سبحانه أعلم

(١) بهذا الترتيب استفاضت النصوص لو لم تكن قد تواترت .

(٢) ففي مصحح الفضيل عن أبي عبد الله (ع) قال : « الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدان بركعة » وفي حسن البزنطي عن أبي الحسن (ع) : « وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام » ونحوهما غيرهما .

(٣) كما عن جماعة التصريح به ـ منهم الشهيدان والمحقق الثاني والأردبيلي ـ لموثق سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) : « وركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائماً أو قاعداً والقيام أفضل ولا تعدهما من الخمسين » وفي خبر الحرث بن المغيرة : « وركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما وهو قاعد وأنا أصليهما وأنا قائم » .

(٤) كما عن الروض ، ويقتضيه موثق سليمان ، بل ظاهر خبر الحرث ،

وإن كان الجلوس أحوط (١) ، وتسمى بالوتيرة ، وركعتان قبل صلاة الفجر ، وإحدى عشرة ركعة صلاة الليل، وهي ثمان ركعات، والشفع ركعتان، والوتر ركعة واحدة . وأما في يوم الجمعة فيزاد على (٢) الست عشرة أربع ركعات ، فعدد

ولا ينافيه ما فيه من مواضبة أبيه (ع) على الجلوس فيهما ، لقرب حمله على العذر ، كما يشير إليه خبر سدير : « قلت لأبي جعفر (ع) : أتصلي النوافل وأنت قاعد ؟ فقال (ع) : ما أصليها إلا وأنا قاعد عندما حملت هذا اللحم وبلغت هذا السن » نعم قد ينافي ذلك ما دل على أنها تعدان بركعة ، فان ذلك إنما يكون مع الجلوس فيهما . اللهم إلا أن يقال : إنها في حال القيام أيضاً تعدان بركعة مع غض النظر عن فضل القيام فان القيام له فضل في نفسه لا يرتبط بالركعتين ، لأنه مستحب نفسي ، وليس كالقيام المشروع في غيرهما من النوافل ، فانه مستحب غيري . أو يراد أن ذلك إنما هو في أصل التشريع ، فلا ينافي أفضلية القيام بدلاً عن الجلوس ، وإن عدت بالقيام ركعتين ، وتكون النوافل حينئذ خمساً وثلاثين ، فان ذلك العدد بالعرض لا بالأصل ، كما أن جواز الجلوس في عامة النوافل يوجب رجوع النوافل إلى سبع عشرة ركعة بالعرض فلاحظ .

(١) لما قد يظهر من كلام جماعة ـ حيث اقتصروا على فعلها جالساً ـ من تعين الجلوس فيهما ، ومثله ظاهر بعض النصوص .

(٢) على المشهور شهرة عظيمة ، ويشهد به النصوص ، فقد روى ذلك الفضل بن شاذان والبزنطي ويعقوب بن يقطين ومراد بن خارجة وغيرهم . وعن الاسكافي : أنها تزيد ست ركعات . ويشهد له صحيح سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع) : « سألته عن الصلاة يوم الجمعة كم ركعة هي قبل الزوال ؟ قال (ع) : ست ركعات بكرة ، وست بعد ذلك اثنتي عشرة ركعة ، وست ركعات بعد ذلك ثماني عشرة ركعة ، وركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة ، وركعتان

الفرائض سبع عشرة ركعة ، وعدد النوافل ضعفها بعد عدّ الوتيرة بركعة ، وعدد مجموع الفرائض والنوافل إحدى وخمسون . هذا ويسقط في السفر نوافل الظهرين (١) والوتيرة على الأقوى (٢) .

بعد العصر فهذه ثنتان وعشرون ركعة » وعن الصدوقين أنه كسائر الأيام ، ويشهد له صحيح الأعرج : « عن صلاة النافلة يوم الجمعة فقال (ع) : ست عشرة ركعة قبل العصر ثم قال (ع) : وكان علي (ع) يقول : ما زاد فهو خير » وقريب منه صحيح سليمان بن خالد ، لكنّ الأول مهجور ، فلا مجال للعمل به إلا أن يبنى على قاعدة التسامح ، والأخيرين لا ينافيان دليل الزيادة ، كما لعله ظاهر .

(١) إجماعاً صريحاً وظاهراً حكاه جماعة كثيرة ، وتشهد به النصوص المتجاوزة حدّ الاستفاضة ، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): « عن الصلاة تطوعاً في السفر قال (ع) : لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً .

(٢) كما هو المشهور ، وعن المنتهى نسبته إلى ظاهر علمائنا (رض)، بل عن السرائر الاجماع عليه ، لاطلاق مثل صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(ع): « الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلها ولا بعدها شيء إلا المغرب ثلاث » ونحوه صحيح أبي بصير إلا أنه قال : « إلا المغرب فان بعدها أربع ركعات لا تدعهن في سفر ولا حضر » وفي خبر أبي يحيى الحناط : « سألت أبا عبد الله (ع) عن صلاة النافلة بالنهار في السفر فقال : يابني لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة » وعن النهاية والمهذب البارع جواز فعلها ، ونسب إلى ظاهر الفقيه والعلل والعيون والروضة أنه قوي . وعن الذكرى : أنه قوي إلا أن ينعقد الاجماع على خلافه ، وعن مجمع البرهان : أنه جيد لولا الاجماع . لرواية الفضل عن الرضا (ع) : « وإنما صارت العتمة مقصورة وليست تترك ركعتاها لأن الركعتين ليستا من الخمسين وإنما هي زيادة في الخمسين تطوعاً ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من

« مسئلة ١ » يجب الاتيان بالنوافل ركعتين ركعتين (١)

التطوع » وطريق الفقيه إلى الفضل عبد الواحد بن محمد بن عبدوس ، وعلي بن محمد بن قتيبة ، والأول من مشايخ الصدوق المعتبرين الذين أخذ عنهم الحديث ـ كما في المدارك ـ والثاني من مشايخ الكشي وعليه اعتمد في رجاله ـ كما في النجاشي والخلاصة ـ وفي الثاني ـ في ترجمة يونس بن عبد الرحمن ـ روى الكشي حديثاً صحيحاً عن علي بن محمد القتيبي . . . إلى أن قال : وفي حديث صحيح عن علي ابن محمد القتيبي . . . الخ ، وقد ذكره في الخلاصة في قسم الموثقين ، فالرواية معتبرة يمكن الخروج بها عما عرفت ـ كما تقدم عن الشهيد وغيره ـ ، وأما نقل الاجماع فموهون بمخالفة من عرفت ، وعن كشف الرموز : أنه ممنوع . وإعراض المشهور عنها لا يقدح بعد احتمال بنائهم على كون المقام من التعارض بين الرواية وغيرها ، وأن الترجيح مع الثاني لصحة السند وكثرة العدد ، فالتأمل يقضي بعدم سقوط الرواية عن الحجية لاسيما مع تأيدها أو اعتضادها بصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): « عن الصلاة تطوعاً في السفر قال (ع) : لا تصل قبل الركعتين ولا بعدها شيئاً نهاراً » وبقاعدة التسامح ، ولا يعارضها ما دل على السقوط ، إذ به لا يخرج المورد عن صدق كونه مما بلغ عليه الثواب . نعم لو كان مناط أدلة السقوط الحرمة الذاتية اقتضت خروجه عن ذلك لاختصاصها بما بلغ المكلف عليه الثواب محضاً ، لكن أدلة السقوط لا تفيد ذلك . وبما في رواية رجاء بن أبي الضحاك المروية عن العيون : « ان الرضا (ع) كان يصلي الوتيرة في السفر » وفي مفتاح الكرامة : « الرواية معتمد عليها مقبولة مشتهرة مشتملة على أحكام معلومة مفتى بها عند الفقهاء » وبامكان دعوى انصراف نصوص السقوط عن الوتيرة لعدم كونها من الرواتب ، بل إنما زيدت ليتم بها عدد النوافل كما في بعض النصوص فلاحظ .

(١) كما هو المشهور ، وعن ظاهر الغنية وصريح إرشاد الجعفرية الاجماع عليه ، ويشهد له خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال :

« سألته عن الرجل يصلي النافلة أيصلح له أن يصلي أربع ركعات لا يسلّم بينهن ؟ قال (ع) : لا إلا أن يسلّم بين كل ركعتين » ورواية أبي بصير المروية عن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز : « قال أبو جعفر (ع) ـ في حديث ـ : وافصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم » لكنهما لا يدلان على عدم مشروعية صلاة ركعة ، بل في عمومهما لما عدا الرواتب تأمل ، ولذلك قال في محكي مجمع البرهان : « الدليل على عدم الزيادة والنقيصة غير ظاهر وما رأيت دليلا صريحاً صحيحاً على ذلك ، نعم ذلك مذكور في كلام الأصحاب ، والحكم به مشكل لعموم مشروعية الصلاة ، وصدق التعريف المشهور على الواحدة والأربع . . . الخ » لكن عموم المشروعية ليس وارداً لبيان الكيفية ، فلا مجال للتمسك باطلاقه وإن صدق التعريف على الواحدة والأكثر ، وحينئذ لا بد في إثبات الكيفية من الرجوع إلى دليل آخر ، والأصل عدم المشروعية .

﴿ فان قلت ﴾ لا إشكال في أصل مشروعية الركعة ، وإنما الشك في مشروعيتها مفصولة بالتشهد والتسليم وموصولة بركعة أخرى فيرجع الشك إلى الشك في جزئية الركعة الثانية ، والشك في مانعية التشهد والتسليم ، والأصل البراءة .

﴿ قلت ﴾ لا مجال للرجوع إلى البراءة في هذه المقامات ، لا العقلية للعلم بعدم العقاب ، ولا مثل حديث الرفع الامتناني ، لعدم الامتنان في الرفع المذكور ، بل هو خلاف الامتنان ، نظير رفع الاستحباب الحرجي ـ مع أنهما لا يثبتان مشروعية المقدار المعلوم ، ولأجل ذلك أيضاً لا يجري استصحاب العدم ، فلا يمكن التعبد بالمقدار المعلوم مع التشهد والتسليم .

﴿ فان قلت ﴾ أدلة المشروعية وإن لم تكن واردة في مقام بيان الكيفية ، لكن عدم بيان الكيفية فيها يقتضي الاعتماد على بيان الكيفية في غيرها ، وحيث أن الكيفية في غيرها مختلفة لكونها بعضها وتراً ، كصلاة الوتر وصلاة الاحتياط ،

إلا الوتر فإنها ركعة (١) ، ويستحب في جميعها القنوت ،

وبعضها ثنائية كالصبح ، وبعضها ثلاثية كالمغرب ، وبعضها رباعية كالظهرين والعشاء ، كان الظاهر هو التخيير بين الكيفيات المذكورة .

﴿قلت﴾ هذا الظهور ممنوع ، إذ من الجائز - قريباً - أن يكون قد اعتمد على خصوص الثنائية ، لأنها الغالب الشائع ، لكون النوافل الرواتب كذلك ، وكذا الفرائض في أصل التشريع ، والصبح ، والجمعة ، والعيدان ، والآيات ، ولا سيما بملاحظة أن محل الكلام النوافل غير الرواتب ، وحملها على خصوص الرواتب أولى من حملها على غيرها ، فالاطلاق المقامي يوجب البناء على كون النوافل غير الرواتب ثنائية كالرواتب . هذا كله مضافاً إلى رواية الفضل عن الرضا (ع) بالسند المتقدم في المسألة السابقة الذي قد عرفت اعتباره قال (ع) : « الصلاة ركعتان ركعتان فلذلك جعل الأذان مثنى مثنى » .

(١) يعني مفصولة عن الشفع بالتسليم ، إجماعاً صريحاً وظاهراً ، كما عن الخلاف والمنتهى والتذكرة وغيرها . وتدل عليه النصوص كصحيح معاوية بن عمار : « قال لي : اقرأ في الوتر في ثلاثتهن بـ قل هو الله أحد ، وسلّم في الركعتين ، توقظ الراقد ، وتأمر بالصلاة » ومصحح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) : « الوتر ثلاث ركعات وتفصل بينهن » ومصحح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « الوتر ثلاث ركعات ثنتان مفصولة وواحدة » ونحوها غيرها . لكن في خبر كردويه الهمداني : « سألت العبد الصالح عن الوتر . فقال (ع) : صله » وفي صحيح يعقوب بن شعيب قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن التسليم في ركعتي الوتر . فقال (ع) : إن شئت سلمت وإن شئت لم تسلم » ونحوه صحيح معاوية ابن عمار ، ولأجلها قال في محكي مجمع البرهان : « الجمع بالتخيير حسن كما هو مذهب العامة » وفي المدارك : « لو قيل بالتخيير بين الفصل والوصل واستحباب

حتى الشفع على الأقوى (١) في الركعة الثانية ، وكذا يستحب في مفردة الوتر .

الفصل كان وجهاً قوياً » . إلا أنه لامجال للعمل بهذه النصوص بعد حكاية الاجماع على خلافها ، فيتعين حملها على التقية أو غيرها .

(١) كما عن جماعة التصريح به ، بل عن بعض نفي الخلاف فيه ، إلا من شيخنا البهائي – فى حواشي مفتاح الفلاح – وبعض من تبعه ، لعموم ما دل على مشروعيته في كل صلاة فرضاً ونفلا ، وخصوص خبر رجاء بن أبي الضحاك فى حكاية فعل الرضا (ع) فى طريقه إلى خراسان قال : « ثم يقوم فيصلي ركعتي الشفع إلى أن قال : ويقنت في الثانية قبل الركوع » لكن شيخنا البهائي قال فى محكي حواشيه : « القنوت في الوتر إنما هو فى الثالثة ، وأما الأوليان المسماتان بالشفع فلاقنوت فيهما » واستدل على ذلك بصحيح ابن سنان عن أبي عبدالله (ع): « القنوت في المغرب فى الركعة الثانيـة وفي الغداة والعشاء مثل ذلك وفى الوتر فى الركعة الثالثة » وناقشه جماعة ممن تأخر عنه بحمل الصحيح على محامل كلها خلاف الظاهر ، مثل الحمل على التقية ، أو على كون : « في المغرب » خبر المبتدأ ، وقوله (ع) : « في الركعة الثانية » بدل بعض من كل ، وكذا ما بعده ، فلا يدل على حصر قنوت الصلوات المذكورة فى الركعات المزبورة ، وإنمـا يدل على حصر مواضع القنوت فى الصلوات المذكورة الذي لا إشكال في وجوب الخروج عنه ، بالحمل على مزيد الاهتمام بها والأفضلية ، أو على كون المراد بالوتر الموصولة للتقية لا المفصولة ، أو نحو ذلك ، والذي دعاهم إلى هذه المحامل ظهور التسالم على ثبوت القنوت فى الشفع ، وفى كفاية ذلك في جواز رفع اليد عن ظاهر الصحيح تأمل . نعم لو بني على قاعدة التسامح والاكتفاء بها بفتوى الفقيه أمكن الفتوى بالاستحباب ، لكن ثبوت القاعدة محـــل إشكال أو منع كما سبق ، وأما عموم مشروعية القنوت في كل صلاة فلايكفي فى تطبيق قاعدة التسامح – لو بني عليها –

« مسألة ٢ » الأقوى استحباب الغفيلة (١) وهي ركعتان بين المغرب والعشاء ـ ولكنها ليست من الرواتب ـ يقرأ فيها في الركعة الأولى بعد الحمد :

إذ بعد التقييد بالصحيح يكون المراد من العام ما عدا الشفع ، فلا يتحقق البلوغ ، نظير التخصيص بالمتصل فتأمل جيداً .

(١) التي تدل عليها رواية هشام بن سالم المروية في محكي مصباح الشيخ ، وفي محكي فلاح السائل عن الصادق (ع) : « من صلى بين العشاءين ركعتين قرأ في الأولى الحمد ، وقوله تعالى : « وذا النون . . إلى قوله : وكذلك ننجي المؤمنين » وفي الثانية الحمد وقوله تعالى : « وعنده مفاتح الغيب .. إلى قوله تعالى : إلا في كتاب مبين » فاذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال : « اللهم إني أسألك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت ، أن تصلي على محمد وآل محمد وأن تفعل بي كذا وكذا » ثم تقول : « اللهم أنت ولي نعمتي والقادر على طلبتي تعلم حاجتي فأسألك بحق محمد وآل محمد إلا (لما) قضيتها لي » ويسأل الله جل جلاله حاجته أعطاه الله تعالى ما سأل » وظاهر الأكثر ما في المتن من كونها غير نافلة المغرب ، ويشهد له ـ كما في الجواهر ـ « عدم رجحان قراءة الآيتين في نافلة المغرب لخلو النصوص والفتاوى عنها ، بل الموجود فيها قراءة غير ذلك من السور كما لا يخفى على من لاحظها » . وعن بعض إنكار ذلك ، لقاعدة توقيفية العبادة ، ولحرمة التطوع في وقت الفريضة ، ولما ورد من أنهم (ع) ما كانوا يصلون غير نافلة المغرب ، والجميع كما ترى ، إذ الأولان لا مجال لهما مع الدليل ، فان طريق الشيخ إلى هشام صحيح كما يظهر من ملاحظة الفهرست ، والثالث يمكن أن يكون وارداً لبيان عدد النوافل المتعلقة بالفرائض لا غير ، وإلا فقد ورد أنهم (ع) يصلون في اليوم والليل ألف ركعة ، فالعمدة ملاحظة الرواية المذكورة ، وأنها ظاهرة في صلاة أخرى مباينة لها خارجاً ، أو مفهوماً ـ مع إمكان اتحادها خارجاً ـ

« وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك ، إني كنت من الظالمين فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين » ، وفي الثانية بعد الحمد : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » .

أو واردة لتشريع خصوصية في نافلة المغرب لا غير ، ولازم الأول جواز فعلها معاً قدم الغفيلة أو النافلة ، ولازم الأخير عدم جواز فعلها معاً مطلقاً ، إذ مع تقديم الغفيلة يكون قد جاء بالنافلة ، فلا مجال لفعلها ثانياً لسقوط الأمر بها ، ومع تقديم النافلة لا مجال لفعل الغفيلة لسقوط مشروعية الخصوصية بسقوط الأمر بذات النافلة ، والمفروض أن دليل الغفيلة لا يشرع أصل الصلاة ، وإنما يشرع الخصوصية في صلاة مشروعة ، فتسقط الخصوصية بسقوط الأمر بالصلاة ، ولازم الوسط جواز احتسابها من نافلة المغرب وعدمه ، إذ المفروض عليه إمكان اتحادها خارجاً ، مع قصد الأمرين بفعل الغفيلة يكون امتثالا لأمرها ولأمر نافلة المغرب ، ومع قصد أمرها لا غير يشرع الاتيان بالنافلة بعدها . وأظهر الوجوه أوسطها ، لاطلاق كل من دليلي النافلة والغفيلة الموجب لجواز اتحادها خارجاً فيسقط الوجه الأول . ولأن ظاهر دليل الغفيلة تشريع الصلاة المقيدة بالخصوصية لا تشريع الخصوصية فقط في ظرف مشروعية الصلاة فيسقط الوجه الأخير . هذا وقد أرسل الصدوق في الفقيه عن النبي (ص) أنه قال : « تنفلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين فانهما يورثان دار الكرامة قيل : يارسول الله ومامعنى الخفيفتين ؟ قال (ص) : الحمد وحده قيل : وماساعة الغفلة ؟ قال (ص) : بين المغرب والعشاء » ورواه مسنداً في العلل ، وثواب الأعمال ، ومعاني الأخبار ، ورواه الشيخ وغيره بتفاوت يسير ، وفي الذكرى قال : « تستحب ركعتان ساعة الغفلة وقد رواها الشيخ » ثم نقل الرواية المذكورة

ويستحب أيضاً بين المغرب والعشاء صلاة الوصية (١) ، وهي أيضاً ركعتان

ثم قال : « ويستحب أيضاً بين المغرب والعشاء ركعتان » وروى رواية هشام السابقة ، وظاهره أن هذه هي صلاة الغفيلة ، وما سبق صلاة أخرى غيرها ، وكأنه لاختلافهما ذاتاً بالاشتمال على الآيتين وعدمه ، وأثراً بكون الاولى لقضاء الحاجة ، والثانية لزيادة الثواب ، لكن من المحتمل أن يكون الاختلاف بينهما من قبيل الاختلاف بين المطلق والمقيد ، لعدم اعتبار الخفة في هذه كما تشهد به (لو) الوصلية ، ومن الجائز أن يكون للمقيد خصوصية موجبة لقضاء الحاجة زائداً على الأثر الأخروي ، وحينئذ فمقتضى إطلاق دليل هذه أنها عين الاولى منطبقة عليها قهراً انطباق المطلق على المقيد ، ويشهد بذلك أنه زاد في محكي فلاح السائل على رواية هشام المتقدمة قوله : « فان النبي (ص) قال : لا تتركوا ركعتي الغفيلة وهما ما بين العشاءين » ـ بناء على أنه من تتمة الحديث لا من كلام ابن طاووس ـ ثم إن الظاهر من قولهم (ع) : « ما بين العشاءين » ما بين الفرضين ، فانه المتعارف في إطلاق اللفظ المذكور في النصوص والفتاوى ، لا ما بين الوقتين ، كما يشير اليه أيضاً ما في بعض أخبار الباب من قوله (ع) : « ما بين المغرب والعشاء الآخرة » لكن في جواز الاتيان بها ـ ولو مع تأخير العشاء عن وقتها الفضيلي ـ تأملا ، لامكان دعوى انصراف النصوص إلى المتعارف في ذلك الزمان من إيقاع المغرب عند غروب الشمس والعشاء وقت الشفق ، ولا سيما بملاحظة أن في بعض النصوص توقيتها بما بين المغرب والعشاء ، ومن المحتمل ـ قريباً ـ إرادة ما بين الوقتين ، فالأحوط عند تأخير العشاء عن وقتها المذكور الاتيان بالغفيلة برجاء المطلوبية .

(١) روى ذلك الشيخ في المصباح مرسلا عن الصادق (ع) كما في المتن وزاد : « فان من فعل ذلك في كل شهر كان من الموقنين ، فان فعل ذلك في كل

يقرأ في أولاهما ـ بعد الحمد ـ ثلاث عشرة مرة سورة إذا زلزلت الأرض . وفي الثانية ـ بعد الحمد ـ سورة التوحيد خمس عشرة مرة .

« مسألة ٣ » الظاهر أن الصلاة الوسطى (١) التي تتأكد المحافظة عليها هي الظهر ، فلو نذر أن يأتي بالصلاة الوسطى في المسجد ، أو في أول وقتها ـ مثلاً ـ أتى بالظهر .

سنة كان من المحسنين فان فعل ذلك في كل جمعة كان من المخلصين ، فان فعل ذلك في كل ليلة زاحمني في الجنة ولم يحصر ثوابه إلا الله تعالى » والكلام فى أنها نافلة مستقلة غير نافلة المغرب ، أو أنها يمكن احتسابها منها ، هو الكلام فى صلاة الغفيلة ، بل يمكن الاتيان بالآيتين السابقتين فتحتسب صلاة الغفيلة فلاحظ .

(١) كما هو المشهور ، بل عن الخلاف إجماع الطائفة عليه . ويشهد به جملة من النصوص ، منها صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) ـ في حديث ـ قال (ع): « وقال تعالى : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ وهي صلاة الظهر » ونحوه صحيحه الآخر ، ومصحح أبي بصير وغيرها ، وعن السيد أنها العصر مدعياً إجماع الشيعة أيضاً ، ويشهد له ما رواه الصدوق عن الحسن بن علي عليهما السلام قال (ع) : « وأما صلاة العصر فهي الساعة التي أكل آدم . . إلى أن قال: وأوصاني أن أحفظها من بين الصلوات » ونحوه مرسل علي بن إبراهيم . لكن الاجماع ممنوع جداً ، كيف ولم يعرف القول بذلك لغيره ؟ والخبران ضعيفان في نفسهما لا يقاومان ما سبق ، وعن العامة أقوال كثيرة ، فعن بعض أنها الظهر ، وعن آخر أنها المغرب ، وعن ثالث أنها العشاء ، وعن رابع أنها الصبح ، وعن خامس أنها مجموع الصلوات ، ومستند الجميع اعتبارات لا تستحق ذكراً ولا رداً فراجع المطولات .

« مسألة ٤ » النوافل المرتبة وغيرها يجوز إتيانها جالساً (١) ولو في حال الاختيار ، والأولى حينئذ عد كل ركعتين (٢) بركعة ، فيأتي بنافلة الظهر مثلاً ست عشرة ركعة ، وهكذا في نافلة العصر ، وعلى هذا يأتي بالوتر مرتين كل مرة ركعة .

---

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ، بل عن الخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى وغيرها دعوى الاجماع عليه ، ويشهد به النصوص الكثيرة كصحيح سهل بن اليسع : « سأل أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يصلي النافلة قاعداً وليست به علة في سفر أو حضر ، فقال (ع): لا بأس به » ، وخبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع) : « إنا نتحدث نقول : من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلاته ركعتين بركعة وسجدتين بسجدة ، فقال (ع) : ليس هو هكذا هي تامة لكم » ونحوها غيرها ، وعن الحلي (ره) منع ذلك إلا في الوتيرة وعلى الراحلة مدعياً خروجها بالاجماع ، للأصل مع شذوذ الرواية المجوزة ، لكن في الذكرى قال : « دعوى الشذوذ هنا مع الاشتهار بيننا عجيبة » ، وهو كما ذكر ، لاستفاضة النصوص المعتبرة بذلك مع تكثر دعوى الاجماع على العمل بها .

(٢) ففي خبر محمد بن مسلم : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكسل أو يضعف فيصلي التطوع جالساً ، قال (ع) : يضعّف كل ركعتين بركعة » وفي صحيح ابن جعفر عن أخيه (ع) قال : « سألته عن المريض إذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلي ؟ قال (ع) : يصلي النافلة وهو جالس ويحسب كل ركعتين بركعة ، وأما الفريضة فيحتسب كل ركعة بركعة وهو جالس إذا كان لا يستطيع القيام » وفي خبره عنه (ع) : « عن رجل صلى نافلة وهو جالس من غير علة كيف يحتسب صلاته ؟ قال (ع) : ركعتين بركعة » وقريب منها غيرها .

فصل فى أوقات اليومية ونوافلها

وقت الظهرين ما بين الزوال (١)

فصل فى أوقات اليومية ونوافلها

(١) باجماع المسلمين ، ـ كما عن الخلاف ، والمعتبر ، والتذكرة ، ونهاية الأحكام ـ . وبلا خلاف بين أهل العلم ، ـ كما عن المسائل الناصرية ، والمنتهى ، ومجمع البرهان ، وشرح رسالة صاحب المعالم ـ وإجماعاً كما عن الغنية ، والذكرى . نعم عن ابن عباس والحسن والشعبي إجزاء صلاة المسافر لو صلى قبل الزوال ، وخلافهم ـ لو ثبت ـ لا يعول عليه ، لمخالفته لقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل . . . الآية » والدلوك هو الزوال ، كما عن جماعة من أهل اللغة ، ولو ثبت أن معناه غير ذلك فلا ينطبق على ما ذكروه . ويدل على ذلك أيضاً جملة من النصوص كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر » ومصحح عبيد بن زرارة : « سألت أبا عبدالله (ع) عن وقت الظهر والعصر ، فقال (ع): « إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً ، إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس » وخبر مالك الجهني : « سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر ، فقال (ع) : إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين » . . إلى غير ذلك . نعم قد يظهر من جملة من النصوص خلاف ذلك كصحيح إسماعيل بن عبد الخالق : « سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر ، فقال (ع) : بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك ، إلا في يوم الجمعة أوفى السفر فان وقتها حين تزول الشمس » ونحوه موثق سعيد الأعرج وخبر زرارة : « وقت الظهر على ذراع » ونحوها غيرها . وقد سرد في الجواهر

والمغرب (١)

جملة كثيرة استظهر منها المنافاة لما سبق ، لكن بعضها ظاهر فى تحديد الآخر كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر(ع) وأبي عبد الله (ع) أنهما قالا : « وقت الظهر بعد الزوال قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان » ونحوه فى ذلك صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : « سألته عن وقت الظهر فقال : ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس» ... الحديث، ونحوهما مضمر ابن أبي نصر وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) ، وبعضها محتمل لذلك كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) وإسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (ع)، وموثق زرارة الحاكي رواية عمر بن سعيد، وبعضها ظاهر فى أفضلية الصلاة على القدم ، والقدمين من الصلاة على القدمين ، والأربعة أقدام ، كصحيح ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (ع) ، وبعضها ظاهر فى نهاية وقت الفضيلة كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) ، وبعضها محتمل لأول وقت الفضيلة . كخبر ابن بكير الحاكي قصة دخول عمه زرارة على الصادق (ع) وخروجه عنه من غير أن يجيبه ، إذ لم يعلم أن الذراع والذراعين اللذين سبق ذكرهما لزرارة كانا تحديداً لأول وقت الفضيلة أو الاجزاء . وبالجملة : أكثر النصوص المذكورة في الجواهر غير ظاهرة المنافاة لما سبق ، أو ظاهرة فيما هو أجنبي عنه (وكيف كان) يجب حمل النصوص المنافية على وجه لا ينافي ماعرفت، لما عرفت من دعوى الاجماع على التوقيت بالزوال ، بل ادعي عليه ضرورة المذهب أو الدين .

(١) على المشهور شهرة عظيمة . بل فى الجواهر نفي الخلاف المعتد به عندنا . ويشهد له جملة من النصوص كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) : « إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلا أن هذه قبل

هذه » وخبره : « لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس ولا تفوت صلاة الليل حتى يطلع الفجر . ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس » وخبر زرارة عن أبي جعفر (ع) : « أحب الوقت إلى الله عز وجل أوله حين يدخل وقت الصلاة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك فى وقت منهما حتى تغيب الشمس » ومرسل داود بن فرقد الآتي . وعن المبسوط : انتهاء وقت الظهر للمختار بصيرورة الظل مثل الشاخص . وعن القاضي ذلك أيضاً حتى للمضطر ، وعن ابن أبي عقيل : انتهاء وقت المختار بالذراع . ونحوه عن المقنعة ، وعن أبي الصلاح : انتهاء وقته بأربعة أسباع . ونحوه ما عن نهاية الشيخ وعمل يوم وليلة ، وعن التهذيب ذلك مطلقاً ، كما أنه عن المقنعة : انتهاء وقت العصر للمختار باصفرار الشمس . وعن أكثر كتب الشيخ والقاضي والحلبي والطوسي : انتهاء وقته إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه . وعن ابن أبي عقيل : انتهاء وقته بالذراعين . ومستند هذه الأقوال أخبار غير ظاهرة ، أو ظاهرة ، لكنها محمولة على وقت الفضيلة جمعاً — كما يشير اليه بعضها — وغيره ، ففي صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) : « لكل صلاة وقتان وأول الوقتين أفضلهما ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ولكنه وقت — من شغل أو نسي أوسها أو نام وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة » ومرسل الفقيه : « أوله رضوان الله وآخره عفو الله » والعفو لا يكون إلا عن ذنب ، ومصحح الحلبي : « ان رسول الله (ص) قال : الموتور أهله وماله من ضيع صلاة العصر . قلت : وما الموتور أهله وماله ؟ قال (ص) : لا يكون له فى الجنة أهل ولا مال يضيعها فيدعها متعمداً حتى تصفر الشمس وتغيب » وخبر ربعي : « إنا لنقدم ونؤخر وليس كما يقال : من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك ، وإنما الرخصة للناسي والمريض والمدنف والمسافر والنائم فى تأخيرها » فان ملاحظة مجموع النصوص المذكورة ونحوها توجب الجزم بامتداد الوقت إلى الغروب غير أن الأفضل التقديم على ما سيأتي إن شاء الله فى الوقت الفضيلي ، فلاحظ وتأمل .

ويختص الظهر بأوله مقدار (١) أدائها بحسب حاله ، ويختص العصر بآخره كذلك

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ، بل عن المنتهى نسبته إلى علمائنا ، وعن نجيب الدين أنه نقل الاجماع عليه جماعة ، وعن العلامة والشهيد نسبة الخلاف إلى الصدوق ، وعن جامع المقاصد والمدارك نسبته إلى الصدوقين ، ونوقش في النسبة المذكورة ، وكيف كان فيدل على المشهور مرسل داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع) : « إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي أربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس » وصحيح الحلبي ـ في حديث ـ قال : « سألته عن رجل نسي الأولى والعصر ثم ذكر عند غروب الشمس، قال (ع) : إن كان في وقت لايخاف فوت إحداها فليصلّ الظهر ثم يصلي العصر وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها ثم ليصلّ الأولى بعد ذلك على أثرها » فان الظاهر من تأخير العصر المنهي عنه هو فعل الظهر أولاً ثم فعلها ، وحينئذ فالحكم بفوتها حينئذ معاً لا بد أن يكون لبطلان الظهر من جهة وقوعها في غير الوقت .

وهذان الحديثان هما العمدة في أدلة الاختصاص . أما صحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع) : « إن نام رجل أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة فان استيقظ قبل الفجر قدر مايصليهما كلتيهما فليصلهما وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة » ونحوه موثق أبي بصير عن أبي عبدالله (ع)، فالأمر بفعل العشاء فيهما أعم من خروج وقت المغرب ، لجواز أن يكون لأهمية العشاء حينئذ ، ونحوه الأمر بفعل العصر في جملة من النصوص الواردة في الحائض إذا طهرت في وقت

العصر ، ولعل هذا هو الوجه في نسبة الوقت إلى العصر فيها وفي غيرها ، ومن ذلك يظهر حال صحيحة اسماعيل بن أبي همام عن أبي الحسن الرضا (ع) في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر : « أنه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر » هذا ويعارض هذه النصوص مصحح عبيد المتقدم : « إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس » ودلالتها على الاشتراك ظاهرة ، بل متكررة ومتأكدة ، فانه ظاهر الجزاء مؤكداً بقوله (ع) : جميعاً . وبالاستثناء أيضاً ، فان الاستثناء مما يؤكد العموم ، ولا سيما إذا كان منقطعاً ـ كما في الرواية ـ فان الظاهر من قوله (ع) : إلا أن هذه ... الخ مجرد الترتيب ، فلايكون الاستثناء متصلا لعدم منافاة ماقبله حينئذ له بوجه ، وقوله (ع) : ثم أنت . . . الخ ظاهر في أنه إذا دخل وقتهما جميعاً تكون في وقت منهما جميعاً إلى الغروب ، فتكون نسبة جميع أجزاء الوقت المذكور إلى كل واحدة من الصلاتين نسبة واحدة بلا فرق بين الصلاتين أصلا ، وصحيح زرارة المتقدم : « إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر ، فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء » ورواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله (ع) : « إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين » ونحوها رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح (ع) ومالك الجهني عن أبي عبد الله (ع) واسماعيل بن مهران عن الرضا (ع) ، والجمع بين رواية ابن فرقد وبينها كما يكون بحمل دخول الوقتين على دخول مجموعهما على الترتيب فلا ينافي الاختصاص نظير رواية عبيد في قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » قال (ع) : « إن الله تعالى افترض أربع صلوات أول وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل » يكون أيضاً بحمل رواية ابن فرقد على دخول الوقت الفعلي بملاحظة اعتبار الترتيب بين الصلاتين نظير خبر زرارة : « إذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة »

ورواية ابن أبي منصور : « إذا زالت الشمس فصليت سبحتك فقد دخل وقت الظهر » وخبر مسمع : « إذا صليت الظهر فقد دخل وقت العصر » ورواية ذريح : « متى أصلي الظهر ؟ فقال (ع) : صلّ الزوال ثمانية ثم صلّ الظهر » واستضعاف هذا الحمل فى الجواهر من أجل أنه لا يختص بمقدار الأربع ، بل هو مطرد في عامة الوقت ، ضعيف من أجل أن مقدار أداء الظهر بعد الزوال لا يمكن فيه فعل العصر أصلا ، بخلاف ما بعده فانه يمكن فعلها فيه ولو من جهة فعل الظهر في أول الوقت ، ولا تبعد دعوى كون الحمل الثاني أقرب ، بل لعله مراد جماعة من القائلين بالاختصاص كما يظهر من أدلتهم عليه ، مثل ما عن المختلف من أن الاجماع واقع على أن النبي (ص) صلى الظهر أولاً وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » وما عنه أيضاً من أن القول بالاشتراك حين الزوال مستلزم إما للتكليف بمالا يطاق أو خرق الاجماع ، وما عن الروض من أن ضرورة الترتيب تقتضي الاختصاص ، وما عن المدارك : « من أنه لا معنى لوقت الفريضة إلا ما جاز إيقاعها فيه ، ولا يجوز إيقاع العصر عند الزوال لا عمداً ولا مع النسيان لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعدم مايدل على الصحة ». ونحو ذلك ، فان ملاحظة أمثال هذه الأدلة تقضي بأن مراد القائلين بالاختصاص ما يكون ملازماً لاعتبار الترتيب لا مايكون بالمعنى الملازم للتوقيت ، ولعله إلى هذا يشير الحلي في محكي كلامه : « من أن الاختصاص قول المحصلين من أصحابنا الذين يلزمون الأدلة والمعاني لا العبارات والألفاظ » . يعني أن الاشتراك غير معقول مع البناء على اعتبار الترتيب .

نعم يبقى الاشكال فى صحيح الحلبي المتقدم لظهوره في فوت الظهر إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار أداء العصر وإن صليت الظهر فيه الذي لا يكون ذلك إلا لوقوعها فى غير وقتها (وحمله) على كون تطبيق الفوت على الظهر من جهة سقوط الأمر بها ولو من جهة مزاحمتها بالعصر التي هي أهم منها ، لا من جهة خروج

وقتها (بعيد) لـكنه لا يدل على بطلان الظهر الذي جعلوه من ثمرات الاختصاص، وأيضاً يتوقف الاستدلال به على الاختصاص على القول بعدم الفصل ، وإلا أمكن الاقتصار على مورده لا غير ، لـكن ظاهر الجماعة عدم الفصل للاستدلال به على الاختصاص مطلقاً . وعليه فلابد من التصرف في رواية عبيد وغيرها بالحمل على دخول مجموع الوقتين ولو بنحو الترتيب ويكون المراد من قوله (ع) : إلا أن هذه . . . الخ ، أن وقت هذه قبل وقت هذه ، ويكون الاستثناء متصلا ـ كما هو الأصل في الاستثناء ـ لا منقطعاً ، كما لو حمل على الترتيب لا غير حسبما عرفت، وهذا مؤيد آخر للحمل المذكور ، وعلى هذا فالجمع العرفي بين مجموع الأدلة يساعد الاختصاص وإن كان في النفس منه شيء ، والله سبحانه أعلم .

ثم إن المذكور فى رواية ابن فرقد تحديد وقت الاختصاص بمقدار أربع ركعات ، ومثله ما عن المبسوط والخلاف والجمل والناصريات وغيرها ، قال العلامة في التحرير : « يدخل وقت الظهر بزوال الشمس . . . إلى أن قال : إلى أن يمضي مقدار أربع ركعات ثم يشترك الوقت بينها وبين العصر إلى أن يبقى لغروب الشمس مقدار أربع ركعات فيختص بالعصر روى ذلك داود بن فرقد » . والمحكي عن جماعة كثيرة التعبير بمقدار الأداء ، قال العلامة فى الارشاد : « وقت الظهر إذا زالت الشمس . . . إلى أن قال : إلى أن يمضي مقدار أدائها ثم تشترك مع العصر إلى أن يبقى للمغرب مقدار أداء العصر » ، بل هو المحكي عن معقد إجماع الغنية وجملة من معاقد الشهرة ، ولا ينبغي التأمل في أن مراد الجميع واحد لعدم تحرير الخلاف المذكور من أحد ، ولم يتعرض لاثبات أحد الوجهين ورد الآخر ، والظاهر أن المراد هو الثاني بل ربما قيل : إنه مقطوع به . حملا للمرسل على الغالب ، ويشهد له التعبير في صحيح الحلبي المتقدم بالفوت ، فان الظاهر منه أن وقت الاختصاص عبارة عن المقدار المحتاج اليه في أداء الصلاة ، فلابد حينئذ من ملاحظة

أحوال المكلف التي يختلف مقدار الصلاة باختلافها سواء أكانت مأخوذة موضوعات للأحكام المختلفة في لسان الشارع مثل السفر والحضر والخوف ونحوها أم لا كطلاقة اللسان وعيّه ، والابطاء فى الحركات ، والاستعجال ، وغير ذلك ، فيقدر الوقت بقدر الصلاة الذي يختلف بلحاظها ، كما لا فرق أيضاً بين أن تكون حاصلة قبل الصلاة وطارئة في أثنائها ، فلو صلى الظهر فى أول الوقت فنسي بعض الأجزاء غير الركنية فقد دخل الوقت المشترك بالفراغ ، وكذا لو طرأ له فى الأثناء ما يوجب خفة اللسان أو الحركات الصلاتية ، ولو عرض له ما يوجب الابطاء كالعي فى اللسان ، أو الثقل في الحركات الصلاتية ، أو نسي فقرأ بعض السور الطوال ، أو نحو ذلك ، كان التقدير بتلك الصلاة ، ولو كان التطويل مستنداً إلى الاختيار كما لو اختار قراءة السور الطوال أو القنوت ببعض الأدعية كذلك أو نحو ذلك كان ذلك خارجاً عن التقدير ، لأن الظاهر من رواية الحلبي التقدير بأداء صرف الطبيعة الحاصل بأداء أقل المقدار الواجب ، ولو لم يصلّ الظهر لكن علم بأنه لو صلى طرأ عليه ما يوجب له الابطاء أو السرعة كنسيان بعض الأجزاء أو نحوه لم يبعد دخول ذلك في التقدير ، لأن تقدير النسيان مثلا أو نحوه لا بد أن يكون راجعاً إلى حالة فعلية للمكلف لا فرق بينها وبين سائر الحالات الفعلية من السفر والحضر ونحوهما ، كما لعله ظاهر بالتأمل ، ولو صلى قبل الوقت فدخل الوقت قبل التسليم فدخول وقت الاشتراك بمجرد الفراغ مبني على ما سيأتي في نظيره من وقوع العصر قبل الظهر (ودعوى) دخول الوقت المشترك من جهة الضابط المتقدم لأن نسيان الوقت أو الجهل به من قبيل الحالات التي يختلف مقدار الصلاة باختلافها ـ كما في الجواهر ـ (غير ظاهرة) إذ لا يرتبط ذلك باختلاف الصلاة بالمرة وإنما يرتبط بعدم اعتبار الوقت فى تمام الصلاة لا غير ، وأيضاً الظاهر من المرسلة أن التقدير بلحاظ نفس الفعل دون مقدماته ، فاعتبار المقدمات في التقدير ـ كما عن

المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما بل عن بعض أنه مفروغ عنه ـ غير ظاهر الوجه ، والفوت في رواية الحلبي وإن كان يتحقق بترك بعض الشرائط إلا أن الشرائط في آخر الوقت لازمة التحصيل على كل حال لكل واحدة من الفريضتين ، فلم يثبت كون زمانها ملحوظاً زماناً للعصر فقط . فتأمل جيداً . كما أن دخول الأجزاء المنسية وركعات الاحتياط وسجود السهو في التقدير مبني على اعتبارها جزءاً في الصلاة ، ولو بني على خروجها عنها كان اللازم البناء على خروجها عن مورد التقدير.

هذا وثمرة الخلاف أنه لو صلى العصر غفلة في أول الزوال فعلى الاشتراك تصح إذ لم تفقد إلا الترتيب وهو غير معتبر في حال النسيان لحديث : لا تعاد الصلاة . وعلى الاختصاص تبطل ، لفوات الوقت المستثنى في حديث (لا تعاد). ولو دخل الوقت المشترك في الأثناء لحقه حكم الصلاة في الوقت على الاختصاص فتصح كما تصح على الاشتراك لما سبق ، ولو ذكر في الأثناء أنه لم يصل الظهر عدل على الاشتراك وأشكل ذلك على الاختصاص ، لاختصاص العدول بصورة وقوع الصلاة صحيحة لولا الترتيب ، فالتعدي إلى غيرها محتاج إلى دليل وهو مفقود ، ولو صلى العصر قبل الظهر لاعتقاد فعل الظهر ، أو لاعتقاد ضيق الوقت عنهما فانكشف سعة الوقت لهما فلا ينبغي التأمل في صحة العصر ـ بناء على عموم لا تعاد لمثل الفرض ـ كما هو الظاهر ، وحينئذ فهل يجب عليه فعل الظهر فوراً أداء أو يجوز فعلها قضاء في الوقت وخارجه ، أو لا يصح فعلها إلا في خارج الوقت ؟ وجوه ، إذ على الاشتراك يتعين الأول كما هو ظاهر ، أما على الاختصاص فقد قيل أيضاً بالأول، لاختصاص أدلة الاختصاص بصورة اشتغال ذمة المكلف بالعصر ، فمع فراغها عنه يكون المرجع أدلة الاشتراك . وفيه أن النسبة بين أدلة الاختصاص وأدلة الاشتراك ليست من قبيل النسبة بين الخاص والعام كي يرجع إلى أدلة الاشتراك عند عدم صلاحية أدلة الاختصاص للمرجعية ، بل هما متباينتان لورودهما معاً في مقام

التحديد للوقت ، فاذا جمع بينهما بحمل أدلة الاشتراك على ما يوافق الاختصاص فاذا فرض قصور أدلة الاختصاص عن شمول المورد كانت أدلة الاشتراك كذلك وكان المرجع الأصل .

﴿ فان قلت ﴾ : مقتضى أدلة الاشتراك أن كل حصة من الزمان بين الزوال والغروب مشتركة بين الفرضين ، وأدلة الاختصاص إنما تنافيها فى الجزء الأول والأخير لا غير ، فنسبتها اليها نسبة الخاص إلى العام ، فاذا أجمل الخاص فى بعض الأحوال كان المرجع العام ، وكذا في المقام .

﴿ قلت ﴾ : قد عرفت أن أدلة الاشتراك واردة فى مقام تحديد الوقت للفرضين ، وأن مقتضى الجمع بينها وبين أدلة الاختصاص حملها على معنى لا ينافي الاختصاص ، لا تخصيصها بأدلته كما يظهر ذلك بملاحظة ما سبق فى وجه الجمع ، فلو اختصت أدلة الاختصاص بغير الفرض كانت أدلة الاشتراك كذلك فلابد من الرجوع إلى الأصل ، وليس هو استصحاب بقاء الوقت المشترك ، لأنه من الاستصحاب الجاري في المفهوم المردد الذي تكرر فى هذا الشرح التنبيه على عدم حجيته ـ مع أنه يتوقف على البناء على أنه يكفي فى صحة الصلاة ـ أداءً ـ بقاء الوقت بنحو مفاد كان التامة ، أما لو اعتبر وقوعها فى وقت هو وقتها بنحو مفاد كان الناقصة فلا يجدي الأصل المذكور ، إلا بناء على الأصل المثبت . ومنه يظهر الاشكال في استصحاب بقاء الاشتراك ، أما إثبات كون الوقت المعين وقتاً لها بالأصل فغير ممكن ، لعدم الحالة السابقة له ، اللهم إلا أن يلحظ بعضاً مما سبق فيقال: كان مشتركاً فهو على ما كان . فتأمل جيداً . وأما استصحاب وجوب الأداء فلا يثبت القدرة على الأداء وصحتها أداءً ، ولو فرض سقوط الاستصحاب عن المرجعية كان المرجع أصل البراءة من وجوب الفعل في الوقت المعين . هذا إذا جوزنا فعلها قضاءً على تقدير القول بالاختصاص ، وإلا كان من الدوران بين المتباينين

للعلم بوجوب فعلها في باقي الوقت أداءً أو في خارجه قضاءً فيجب الاحتياط ، ثم إنه لو بني على الاختصاص حتى في الفرض ، لم يبعد جواز إيقاع الظهر قضاء ، ودعوى أن الظاهر من الاختصاص عدم صحة الشريكة مطلقاً ولو قضاء ـ كما في الجواهر ـ غير مجدية ـ وان سلمت ـ إذ لم يقع لفظ الاختصاص في لسان الأدلة ليرجع إلى ظهوره ، وإنما المرجع أدلة القول به وليس مقتضاها إلا خروج وقت الظهر إذا بقي من الوقت مقدار أداء العصر ، وهذا المقدار لا يقتضي بطلانها قضاء ، وقد عرفت أن مضمر الحلبي المتقدم في أدلة الاختصاص لا يقتضي ذلك أيضاً ، فاطلاق مادل على جواز القضاء محكم ، ومما ذكرنا تعرف حكم الفرع السابق وهو : ما لو صلى الظهر قبل الوقت وقد دخل وهو في الصلاة . وأنه لو صلى العصر بعدها لم يكن دليل على صحتها ، للشك في وقوعها في وقتها مع العلم بأنها موقتة بوقت ، فقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الاعادة . ولو بقي من الوقت مقدار خمس ركعات وجب فعل الظهر أولاً لعموم : من أدرك . ولا يزاحمه وجوب فعل العصر في وقتها ، لاعتبار الترتيب في العصر الموجب لفعل الظهر قبلها ليحصل الترتيب فضلا عن اقتضاء وجوب فعل الظهر ذلك . ومما ذكرنا يظهر أنه لاحاجة إلى إثبات أهمية صلاة الظهر لكونها الصلاة الوسطى ، كما أنه لا يختلف القول بالاختصاص والقول بالاشتراك في ذلك ، نعم يختلفان ـ بناء على التفكيك ـ في تطبيق : من أدرك . بين العصر والظهر ، فيطبق في الأول للنص ، ولا يطبق في الثاني لعدمه ، إذ على الاختصاص لاوجه حينئذ لفعل الظهر لعدم صحتها لعدم وقوعها في وقتها ، فلا يعتبر الترتيب بينها وبين العصر ، نعم لو بقي من وقت العشاءين مقدار أربع ركعات يختلف القولان ، إذ على الاختصاص يتعين فعل العشاء ولا يجوز فعل المغرب لخروج وقتها ، وعلى الاشتراك يتعين فعل المغرب لما سبق من اعتبار الترتيب في العشاء بعد تطبيق : من أدرك . بالنسبة اليها ، كما يختلفان أيضاً لو حاضت المرأة

وما بين المغرب ونصف الليل وقت المغرب (١)

بعد مضي مقدار إحدى الفريضتين ، فعلى الاختصاص لا تقضي إلا الظهر ، وعلى الاشتراك يكون قضاؤها بعينها موقوفاً على بقاء شرطية الترتيب في العصر ، ولو بني على سقوطه بقاعدة الميسور ونحوها ، أو دعوى انصراف دليله عن مثل الفرض كما يشير اليه بناؤهم على الاقتصار على العشاء إذا لم يبق من الوقت إلا أربع ركعات كان اللازم قضاء واحدة من الفريضتين تخييراً ، ولو طهرت الحائض في آخر الوقت ، لزم فعل العصر لا غير ، للنصوص الخاصة المتقدمة في مبحث الحيض ولا يرجع إلى ما ذكرنا ، كما أنه مما ذكرنا تعرف ـ بعد التأمل ـ حكم ما لو أفاق المجنون الادواري في أول الوقت ، أو في آخره ، أو في وسطه بمقدار أداء إحدى الفريضتين . فتأمل جيداً .

(١) أما دخول وقت صلاة المغرب بالغروب في الجملة فمما لا خلاف فيه ، كما عن جماعة ، أو لا ريب فيه كما عن آخرين ، أو اتفاقي كما عن جماعة أخرى ، أو إجماعي كما عن غيرهم ، وفي الجواهر : هو من ضروريات الدين . ويدل عليه النصوص المتواترة التي منها صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) « وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة » وأما انتهاء وقتها بانتصاف الليل مطلقاً فهو المشهور كما عن جماعة ، ويشهد له جملة من النصوص كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) في قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك . . . الآية » « ومنها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه » وروايته الأخرى : « إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلا أن هذه قبل هذه » وصحيح زرارة : « سألت أبا جعفر (ع) عما فرض الله عز وجل من الصلوات فقال (ع) : خمس صلوات في الليل والنهار ... إلى أن قال (ع) : وفيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات ، سماهن وبينهن

ووقتهن ، وغسق الليل : هو انتصافه » ومرسل ابن فرقد : « إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات ، فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء إلى انتصاف الليل » وعن الخلاف : انتهاء وقتها مطلقاً بذهاب الشفق ، وكأنه لاطلاق مثل صحيح زرارة والفضيل قالا : قال أبو جعفر (ع) : « ان لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها ، ووقت فوتها سقوط الشفق » ونحوه غيره ، وعن المقنعة والنهاية : ذلك للحاضر ويجوز تأخيرها للمسافر إلى ربع الليل لمثل مصحح عمر بن يزيد : وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل » وعن جماعة من أساطين القدماء منهم الشيخ في المبسوط وغيره والسيد في المصباح والاصباح : ذلك للمختار ، وأما للمعذور فيجوز تأخيرها إلى ربع الليل . وكأنه لمثل خبر عمر بن يزيد : « أكون مع هؤلاء وأنصرف من عندهم عند المغرب فأمرّ بالمساجد فاقيمت الصلاة فان أنا نزلت معهم لم أستمكن من الأذان والاقامة وافتتاح الصلاة ، فقال (ع) : إئت منزلك وانزع ثيابك وإن أردت أن تتوضأ فتوضأ وصلّ فانك في وقت إلى ربع الليل » وفي جميع الأقوال الثلاثة طرح لنصوص النصف لأنها نص في جواز التأخير في الجملة إلى النصف ، كما أن في أولها طرحاً أيضاً لنصوص الأخيرين ، وفي كل من الأخيرين أيضاً طرح لنصوص الآخر ، والجميع غير ظاهر ، مضافاً إلى منافاتها لنصوص أخرى كمصحح عمر بن يزيد قال : « قال أبو عبد الله (ع) : وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل » وصحيح أبي همام إسماعيل بن همام : « رأيت الرضا (ع) - وكنا عنده - لم يصلّ المغرب حتى ظهرت النجوم ثم قام فصلى بنا على دار ابن أبي محمود » وخبر داود الصرمي : « كنت عند أبي الحسن الثالث (ع) يوماً

والعشاء (١)

فجلس يحدث حتى غابت الشمس ثم دعا بشمع وهو جالس يحدث فلما خرجت من البيت نظرت وقد غاب الشفق قبل أن يصلي المغرب ثم دعا بالماء فتوضأ وصلى » ودعوى كون الأخيرين حكاية فعل مجمل يمكن لذلك حملها على العذر . مما لا يصغى اليها ، فان عدم إبدائه للعذر في التأخير ، وعدم أمره للحاضرين بالمبادرة إلى الصلاة مانع عن الحمل المذكور . واحتمال اطراد العذر في الحاضرين أيضاً مما لا مجال له وإلا كان على الراوي بيانه . وبالجملة: ظهور النصوص المذكورة في جواز التأخير اختياراً مما لا ينبغي التأمل فيه . مع أن في ظهور نصوص الأخير في العذر الذي هو ظاهر القائل تأملاً ظاهراً . ولأجل ذلك كله يتعين حمل نصوص ذهاب الشفق على وقت الفضيلة أو كراهة التأخير عنه ، ونصوص الربع ، والثلث ، على نفي الكراهة في التأخير في السفر أو العذر ، فان ذلك مقتضى الجمع العرفي بين جميع النصوص المذكورة . فلاحظ .

(١) (أما) أن أول وقت العشاء المغرب في الجملة ـ على الخلاف الآتي في الاختصاص والاشتراك ـ فهو المشهور والمنسوب إلى السيد ، والتقي ، والقاضي ، وابني زهرة وحمزة ، وسائر المتأخرين . ويشهد له كثير من النصوص ، منها ما تقدم في وقت المغرب من روايات زرارة وابنه وابن فرقد ، ونحوها غيرها ، وبعضه وإن لم يكن ظاهراً في دخول الوقت بالغروب أو بعده بمقدار أداء المغرب ، لكنه صريح في دخوله قبل ذهاب الشفق كموثق زرارة عن أبي عبد الله (ع) : « صلى رسول الله (ص) بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة ، وإنما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته » ورواية إسحاق بن عمار : « سألت أبا عبد الله (ع) : يجمع بين المغرب والعشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علة ؟ قال (ع) لا بأس » وخبر زرارة : « سألت أبا جعفر (ع) وأبا عبدالله

عن الرجل يصلي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق . فقال (ع) : لا بأس به » وعن المقنعة والمبسوط والخلاف وغيرها : أول وقتها غروب الشفق ، لظاهر جملة من النصوص كصحيح بكر بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : « وأول وقت العشاء ذهاب الحمرة وآخر وقتها إلى غسق الليل » وخبره : « ثم سألته عن وقت العشاء فقال «ع» : إذا غاب الشفق » وصحيح الحلبي : « سألت أبا عبدالله «ع» متى تجب العتمة ؟ قال «ع» : إذا غاب الشفق والشفق الحمرة » ونحوها غيرها . الواجب حمل الجميع على الفضل جمعاً عرفياً بينه وبين ماسبق . هذا ، ومن موثق زرارة ورواية إسحاق يظهر ضعف ماعن النهاية من أنه يجوز للمسافر والمعذور تقديمها على ذهاب الشفق ولايجوز لغيرهما ومثله ماعن التهذيب من أنه يجوز تقديمها إذا علم أو ظن بعدم التمكن منها لو أخرها (وأما) أن آخر وقتها مطلقاً نصف الليل فهو المشهور ، ويشهد له النصوص المتقدمة في المغرب وغيرها . وعن المقنعة وجملة من كتب الشيخ وغيره : أن آخره ثلث الليل مطلقاً ، ويشهد له جملة من النصوص كرواية زرارة : « وآخر وقت العشاء ثلث الليل » وخبر معاوية بن عمار : «وقت العشاء الآخرة الى ثلث الليل» ونحوها غيرها . لكن لا مجال للاخذ بظاهرها ، لما سبق ، فلابد من الجمع بينها بالحمل على اختلاف مراتب الفضل لصراحة تلك في جواز التأخير الى النصف . وأما ماعن التهذيب والاستبصار والمبسوط والوسيلة من التفصيل بين المختار فالى الثلث ، وبين غيره فالى النصف جمعاً بين النصوص فغير ظاهر ، لعدم الشاهد للجمع . والمتعين ماذكرنا كما يشير اليه موثق الحلبي : « العتمة إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل وذلك التضييع » وخبر أبي بصير عن أبي جعفر «ع» قال رسول الله (ص) : « لولا اني أخاف أن أشق على أمتي لأخرت العتمة الى ثلث الليل وأنت في رخصة إلى نصف الليل » نعم يبقى الاشكال في ظاهر مثل هذا الخبر ، حيث أنه يقتضي استحباب إيقاع العشاء بعد الثلث وهو مما

ويختص المغرب بأوله (١) بمقدار أدائه ، والعشاء بآخره كذلك . هذا للمختار وأما المضطر لنوم أو نسيان أو حيض أو نحو ذلك من أحوال الاضطرار فيمتد وقتها الى طلوع (٢) الفجر ، ويختص العشاء من آخره بمقدار أدائها دون المغرب من أوله ـ أي ما بعد نصف الليل ـ والأقوى أن العامد فى التأخير الى نصف الليل أيضاً كذلك ـ أي يمتد وقته الى الفجر ـ وإن كان آثماً بالتأخير ، لكن

لا يمكن الالتزام به . ويمكن حمله على إرادة جعل آخر وقتها ثلث الليل لا أكثر فيطابق ماسبق ، أو على إرادة أن ذلك ـ أعني استحباب التأخير ـ بحسب العناوين الأولية لا الثانوية ، وإلا فمقتضاها عدم الفضل في التأخير اليه ـ كما يقتضيه الشرط ـ بل الفضل فى التقديم ـ كما يشهد به مواظبته (ص) على ذلك ، ومرسلة الكليني ـ بعد أن روى عن أبي بصير أنه إلى ثلث الليل ـ قال : وروي الى ربع الليل » المحمول على الفضل جزماً ، فيكون للعشاء ثلاثة أوقات ربع الليل ، وثلثه ، ونصفه والله سبحانه أعلم .

(١) الكلام هنا هو الكلام فى الظهرين قولا ، وقائلا ، ودليلا ، فقد ورد فى مرسلة ابن فرقد نحو ماورد هناك ، كما ورد فى رواية عبيد وغيرها مثل ماورد ، والجمع في المقامين بنحو واحد . فلاحظ .

(٢) كما عن المعتبر ، وفي المدارك : انه المعتمد ، ويشهد له جملة من النصوص كموثق أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) : « إن نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء الآخرة أو نسي فان استيقظ قبل الفجر قدر مايصليها كلتيهما فليصلهما وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وإن استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس » . . . الحديث . ونحوه صحيح ابن سنان المروي فى التهذيب ، أو ابن مسكان المروي في الاستبصار وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) ـ في الحايض ـ : « وإن طهرت

في آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء » ونحوه خبر داود الدجاجي عن أبي جعفر (ع) وخبر عمر بن حنظلة عن الشيخ (ع) قال : « إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء » والمناقشة في دلالتها على امتداد الوقت في غير محلها ، ولا سيما ما ورد في الحائض . (والاشكال) عليها بأنها خلاف ماورد في تفسير قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس . . . الآية » وأنها موافقة للعامة ، ومخالفة لما دل على ذم النائم عن الصلاة ، وأمره بالقضاء بعد الانتصاف ، وصوم اليوم الذي بعده عقوبة ، وأن مضمونها مما لم يتعرض له في غيرها من النصوص (سهل الاندفاع) فان المخالفـــة بين الأدلة اللفظية لاتقدح ـ مع إمكان الجمع العرفي ، وكذا الموافقة للعامة ، وذم النائم إنما يقتضي الاثم فلا ينافي مادل على بقاء الوقت ولا سيما لو خص الثاني بالعذر ، إذ لاذم حينئذ ولا إثم ، والتعبير بالقضاء في مرفوعة ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع) : « من نام قبل أن يصلي العتمة فلم يستيقظ حتى يمضي نصف الليل فليقض صلاته وليستغفر الله » وفي مرسل الفقيه : « يقضي ويصبح صائماً عقوبة » غير ظاهر في القضاء بالمعنى المصطلح مع أن الخبرين ضعيفان ومختصان بغير المعذور ، وليس من شرط حجية الحجة تعرض غيرها لمضمونها . نعم قد يخدش في الأخبار المذكورة إعراض المشهور عنها ، لكنه لم يثبت كونه بنحو يوهن الحجية لجواز أن يكون وجهه بعض ما سبق ممـا عرفت اندفاعه . نعم في التعدي عن موردها الى مطلق المعذور تأمل وإن كان غير بعيد ، إذ بعد إلغاء خصوصية مورد كل منهـا يكون الانتقال الى جامع الاضطرار أولى من الانتقال الى الجامع بين مواردهـا . وأشكل منه التعدي الى غير المعذور مع الالتزام بالاثم كما يقتضيه الأمر بالاستغفار وبالصوم عقوبة ، وإن كان يساعده إطلاق رواية عبيد عن أبي عبد الله «ع» : « لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة ، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر ، ولا

الاحوط أن لا ينوى الأداء والقضاء ، بل الأولى ذلك في المضطر أيضاً . وما بين طلوع الفجر الصادق إلى طلوع الشمس وقت الصبح (١) ، ووقت الجمعة من الزوال

صلاة الفجر حتى تطلع الشمس » فالاحتياط فيه متعين والله سبحانه أعلم .

(١) ﴿ أما ﴾ أن أول وقت الصبح طلوع الفجر فلا خلاف فيه ـ كما عن جماعة ـ وإجماع ـ كما عن آخرين ـ وإجماع أهل العلم أو العلماء ـ كما عن غيرهم ـ ويشهد له كثير من النصوص المعتبرة . ففي مصحح زرارة عن أبي جعفر «ع» ـ في حديث ـ : « إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة » وخبره عنه «ع» : وقت صلاة الغداة ما بين طوع الفجر إلى طلوع الشمس » ونحوهما غيرهما . ﴿ وأما ﴾ انتهاؤه بطلوع الشمس فهو مذهب الأكثر ـ كما عن جماعة ـ والأشهر ـ كما عن آخرين ـ والمشهور بين الأصحاب ـ كما عن غيرهم ـ بل في الجواهر وصف الشهرة بالعظيمة ، وعن السرائر والغنية الاجماع عليه ، ويشهد له خبرا زرارة وعبيد المتقدمان . وعن الشيخ في كثير من كتبه : أن ذلك للمضطر ، أما المختار فوقته إلى أن يسفر الصبح لمصحح الحلبي عن أبي عبد الله «ع» : « وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ولكنه وقت لمن شغل أو نسي أو نام » وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» : « لكل صلاة وقتان وأول الوقتين أفضلهما ووقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ولكنه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام » وفيه أن الظاهر من الصحيح كون قوله «ع» : ووقت الفجر . . . الخ من قبيل الصغري للكبرى التي تضمنها الصدر كما يشهد بـه قوله «ع» في ذيله : « ووقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة » إذ لا ريب في كونه من قبيل الصغرى لا من قبيل الاستثناء ، وحينئذ يتعين

إلى أن يصير الظل مثل الشاخص (١) ، فان أخرها عن ذلك مضى وقته ووجب

حمل : لا ينبغي ، فيه على الكراهة ، وكذا قوله «ع» في ذيله : وليس لأحد ..الخ فيكون الصحيح المذكور قرينة على إرادة بيان الوقت الأول الأفضل في المصحح . وكذا موثق عمار عن أبي عبد الله «ع» : « في الرجل إذا غلبت عينه أو عاقه أمر من أن يصلي المكتوبة من الفجر ما بين أن يطلع الفجر إلى أن تطلع الشمس» لا أقل من وجوب الحمل على ذلك ، ولو بقرينة إطلاق رواية زرارة وعبيد ، وبقرينة وجود مثل هذا التعبير في بقية الصلوات . فتأمل جيداً . ثم إن الظاهر أنه لا إشكال ولا خلاف ظاهر في أن الفجر الذي هو أول وقت الصبح هو الفجر الصادق كما تدل عليه النصوص الآتية إن شاء الله في التميز بينه وبين الكاذب .

(١) كما عن الاكثر ، أو اكثر أهل العلم ، أو المشهور ، أو عليه المعظم على اختلاف عبارات النسبة ، وعن المنتهى الاجماع عليه ، ومستنده غير واضح كما عن المسالك والروض والذخيرة ، وعن الروضة : « لا شاهد له » ، بل قد يقال : إن النصوص الدالة على أن وقتها حين تزول الشمس تشهد بخلافه ، كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر «ع» قال : « إن من الاشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقة فالصلاة مما وسع فيه تقدم مرة وتؤخر اخرى والجمعة مما ضيق فيها ، فان وقتها يوم الجمعة ساعة تزول ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها » ونحوه صحيح زرارة وصحيح ابن مسكان أو ابن سنان وغيرهما . ولذلك اختار الحلبيان أن وقتها أول الزوال . لكن فيه أن أكثر النصوص الواردة بهذا اللسان موردها صلاة الظهر يوم الجمعة أو ما يعمها والجمعة ، ففي خبر ابي سيار قال : « سألت أبا عبد الله «ع» عن وقت الظهر في يوم الجمعة في السفر . فقال «ع» : عند زوال الشمس وذلك وقتها يوم الجمعة في غير السفر » . وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله «ع» أنه قال : « وقت الجمعة زوال الشمس ووقت صلاة الظهر في

السفر زوال الشمس ووقت العصر يوم الجمعة في الحضر نحو من وقت الظهر في غير يوم الجمعة » ومصحح ابن سنان : « إذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة » وخبر إسماعيل بن عبد الخالق : « سألت أبا عبد الله «ع» عن وقت الصلاة فجعل لكل صلاة وقتين إلا الجمعة في السفر والحضر فانه قال : وقتها إذا زالت الشمس » ونحوها غيرها . والمتعين حمل الجميع على استحباب المبادرة الى الصلاة من جهة عدم المزاحمة بالنافلة لتقديمها على الزوال ، مع أن التضييق الحقيقي ـ كما هو ظاهرها ـ مما لا يمكن الالتزام به ، والتضييق العرفي ـ مع أنه خلاف ظاهرها وأنه مما يصعب جداً الالتزام به أيضاً ـ مناف لبعض النصوص . ففي رواية زرارة عن أبي جعفر «ع» ـ المحكية عن المصباح ـ : « قال : أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي ساعة فحافظ عليها فان رسول الله ﴿ ص ﴾ قال : لا يسأل الله عز وجل عبد فيها خيراً إلا أعطاه الله » ونحوها غيرها . فان التحديد بالساعة فيها ظاهر في كون الوقت أوسع من الفعل بنحو معتد به ـ مع أن ظاهر التعليل فيها استحباب إيقاعها في الساعة لا وجوبه . ومن ذلك يشكل أيضاً جعلها سنداً لفتوى المشهور ، مضافاً الى عدم ظهور كون المراد بالساعة المثل . وربما توجه فتوى المشهور بأن النصوص المشار اليها آنفاً قد تضمنت أن الجمعة لها وقت واحد ، وأنها من الامر المضيق ، وتضييقها كما يحتمل أن يكون من جهة تحديدها بالزوال يحتمل أن يكون من جهة أن ليس لها إلا الوقت الأول من الوقتين المجعولين لغيرها ، والأول مما لا يمكن الالتزام به لأنه حرج غالباً فيتعين الثاني وهو المثل . وفيه أن هذه النصوص لم تهمل تحديد ذلك الوقت الواحد ليتردد الأمر بين الاحتمالين ، وإنما حددته بالزوال فاذا امتنع البناء عليه كان اللازم حمله على الاستحباب ، ولا سيما بملاحظة ما عرفت من كون مورد تلك النصوص الظهر ، ولا سيما مع صراحة بعضها بلزوم المبادرة اليها بمجرد الزوال والمنع

عليه الاتيان بالظهر ، ووقت فضيلة الظهر (١) من الزوال الى بلوغ الظل الحادث بعد

من فصلها منه بركعتين . فلاحظها . ولأجل ذلك كله اختار الحلي والشهيد في الدروس والبيان أن وقتها وقت الظهر فضيلة وإجزاء . قال في الدروس : « ووقت الجمعة وقت الظهر بأسره » ، لعدم دليل على توقيتها بعينها فيرجع في توقيتها الى ما دل على توقيت الظهر ، لأنها عين الظهر جعل فيها الخطبتان بدل الركعتين ، وهذا وإن كان الأوفق بالقواعد الأولية ، لكنه بعيد جداً ، لعدم الاشارة الى ذلك فى السنة قولا ولا فعلا ، بل هو خلاف المرتكز بين المسلمين من توقيتها بوقت دون ذلك ، ولذلك لم يعهد وقوعها من النبي ﴿ ص ﴾ ولا من غيره من أئمة المسلمين «ع» في آخر وقت الظهر مع كثرة الطوارىء والعوارض التي تكون عذراً في تأخير الظهر كالسفر والمرض وغيرهما . بل الانصاف يقتضي القطع بأن لها وقتاً معيناً أقل من ذلك ، وحينئذ نقول : حيث أجمل كان المرجع في غير المتيقن من وقتها عموم العام ، أو استصحاب حكم المخصص ، فان المقام من صغريات تلك المسألة . وبالجملة : عموم ما دل على وجوب الظهر قد خصص في يوم الجمعة بما دل على بدلية الجمعة ، والفعل في أول الزوال متيقن البدلية ، وفيما بعده من الاوقات المشكوكة ، يشك فى بدلية الجمعة إذا وقعت فيها ، فيحتمل الرجوع الى استصحاب البدلية ، ويحتمل الرجوع الى عموم وجوب الظهر . لكن المختار فى مسألة استصحاب حكم المخصص هو الرجوع الى عموم العام ، والله سبحانه أعلم .

(١) قد اختلفت الأخبار الدالة على وقت الفضيلة اختلافاً كثيراً (فبعضها) دال على انتهائه بالقدمين والأربعة أقدام كصحيح الفضلاء : « ووقت الظهر بعد الزوال قدمان ، ووقت العصر بعد ذلك قدمان » ورواية عبيد بن زرارة قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن أفضل وقت الظهر . قال (ع) : ذراع بعد

الزوال . قلت : في الشتاء والصيف سواء ؟ قال (ع) : نعم » . ومكاتبة محمد بن الفرج : « اذا زالت الشمس فصلّ سبحتك وأحب أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين ثم صلّ سبحتك وأحب أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على أربعة اقدام » .

(وبعضها) ظاهر في دخوله بعد القدمين والأربعة كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : « سألته عن وقت الظهر فقال (ع) : ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس . ثم قال (ع) : إن حائط مسجد رسول الله (ص) كان قامة وكان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر وإذا مضى منه ذراعان صلى العصر ، ثم قال (ع) : أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعين ؟ قلت لِمَ جعل ذلك ؟ قال (ع) : لمكان النافلة ، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع فاذا بلغ فيؤك ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة وإذا بلغ فيؤك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة » فان الصدر وإن كان ظاهراً في كونه من القسم الاول لكن الذيل يوجب حمله على القسم الثاني كرواية اسماعيل الجعفي عن ابي جعفر (ع) : « كان رسول الله (ص) إذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر وإذا كان ذراعين صلى العصر . قلت : إن الجدران تختلف منها قصير ومنها طويل فقال (ع) : كان جدار مسجد رسول الله (ص) يومئذ قامة وإنما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون تطوع في وقت فريضة » ونحوها غيرها .

(وبعضها) ظاهر في انتهائه بالقامة كصحيح البزنطي : « سألته عن وقت الظهر والعصر . فكتب : قامة للظهر وقامة للعصر » وخبر محمد بن حكيم : « سمعت العبد الصالح يقول : إن أول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال وأول وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتان . قلت : في الشتاء والصيف سواء ؟

قال (ع) : نعم » وحسنة أحمد عن أبي الحسن (ع) : « قال : سألته عن وقت الظهر والعصر . فقال (ع) : وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظل قامة ، ووقت العصر قامة و نصف الى قامتين » .

(وبعضها) ظاهر في دخوله بعد المثل كموثق زرارة : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن وقت الظهر فى القيظ فلم يجبني فلما كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد ابن هلال : إن زرارة سألني عن وقت الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك فاقرأه مني السلام وقل له : إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر وإذا كان ظلك مثليك فصل العصر » ونحوها رواية ابن بكير غير أنها صريحة فى الفرق بين الصيف وغيره ، وأن في غيره تكون الصلاة على ذراع وذراعين .

(وبعضها) ظاهر في دخول وقت الظهر بعد القدم أو نحوه كخبر إسماعيل ابن عبدالخالق قال : « سألت أبا عبدالله (ع) عن وقت الظهر . فقال (ع) : بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة أو في السفر فان وقتها حين تزول » ونحوه موثق سعيد الاعرج .

(وبعضها) ظاهر في أن وقت الظهر الى أربعة أقدام كخبر إبراهيم الكرخي « قال : سألت أبا الحسن موسى (ع) : متى يدخل وقت الظهر ؟ قال (ع) : إذا زالت الشمس . فقلت : متى يخرج وقتها ؟ فقال (ع) : من بعد ما يمضي من الزوال أربعة أقدام إن وقت الظهر ضيق ليس كغيره . قلت : فمتى يدخل وقت العصر ؟ فقال (ع) : إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر . فقلت : فمتى يخرج وقت العصر ؟ فقال (ع) : وقت العصر الى أن تغرب الشمس » ... الحديث وهناك نوع أو أنواع أخرى نشير اليها ان شاء الله تعالى . والاختلاف فيما بين هذه الانواع يرجع الى جهتين : (أولاها) الاختلاف في المقدار من القدم والقدمين والأربعين ، والذراع والذراعين فى الصيف والشتاء ، أو فى خصوص

الشتاء ، والمثل والمثلين في الصيف والشتاء ، أو فى خصوص الصيف . (وثانيتهما) اختلافها من حيث أن وقت الفضيلة يدخل بعد القدم أو القدمين أو المثل أو يدخل بالزوال الى نهاية القدم أو القدمين أو المثل أو مع زيادة مقدار أداء الفعل (أما الكلام) في الثانية فهو أن الظاهر من رواية القدم نفسها دخول الوقت بعدها لا كونها وقتاً ، بقرينة دخول الباء ، كما تقول : بعد الزوال بساعة . وأما روايات القدمين والذراع فبعضها ظاهر ـ في نفسه ـ فى ذلك مثل صحيح زرارة : وقت الظهر على ذراع . وفي مكاتبة عبدالله بن محمد : وقت الظهر على قدمين ووقت العصر على اربعة أقدام . ونحوهما غيرهما ، وبعضها محمول على ذلك وإن كان ظاهراً في أن الذراع نفسه وقت . والمقتضي لهذا الحمل التعليل بقوله (ع) ـ فى رواية اسماعيل الجعفي ـ : « لئلا يكون تطوع في وقت فريضة » والاستدلال على ذلك بفعل النبي (ص) في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : وأنه كان إذا صار في مسجده ذراعا صلى الظهر فان ذلك قرينة على أن المراد من قوله (ع) : ذراع أو قدمان . أنه على ذراع وعلى قدمين ، أو بذراع وبقدمين . وكأن إرادة هذا المعنى من هذه العبارة كان شائعاً رائجاً ، ولذلك عبر فى صدر صحيح زرارة بالذراع ثم استشهد بفعل النبي (ص) . ومن ذلك ربما يسهل الجمع بين روايتي المثل والقامة فتحمل رواية القامة على إرادة أنه على قامة ، إلا أنه لا مجال للالتزام به لمخالفته لصريح حسنة أحمد بن عمر ، ورواية محمد بن حكيم المتقدمتين المعتضدتين بخبر إبراهيم الكرخي المتقدم الذي يرويه عنه ابن محبوب ، فانه صريح أيضاً فى دخول وقت الفضيلة بالزوال . فلا بد من حمل جميع ما دل على تأخر وقت الفضيلة بذراع أو بقامة أو نحو ذلك على إرادة الوقت الذي يجوز الانتظار فيه والتأخير اليه ، ويكون المراد من قوله « ع » فى التعليل : « لئلا يكون تطوع فى وقت فريضة » لئلا يكون تزاحم بين النافلة والفريضة . فالمراد من وقت الفريضة وقتها الذي لا يمكن أن تتأخر عنه .

(واما الكلام) فى الجهة الاولى فيمكن أن يكون الوجه اختلاف مراتب الفضيلة ، فيكون غاية الوقت الفضيلي المثل ، وأفضل منه ثلثا القامة ـ عدا وقت الفعل ـ ففي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) : « الصلاة فى الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك وبين أن يذهب ثلثا القامة ، فاذا ذهب ثلثا القامة بدأت بالفريضة ، وأفضل منه أربعة أقدام كما في رواية الكرخي ، وأفضل منه القدمان عدا وقت الفعل ، وأفضل منه أن يكون الفراغ من الفريضة والشمس على قدمين كما فى مكاتبة محمد بن الفرج . وأفضل منه القدم عدا وقت الصلاة . ففي رواية ذريح المحاربي « سأل أبا عبدالله (ع) أناس وأنا حاضر . . . الي أن قال : فقال بعض القوم : إنا نصلي الاولى إذا كانت على قدمين والعصر على أربعة أقدام . فقال أبو عبدالله (ع) : النصف من ذلك أحب إلي » ونحوها روايتا سعيد الأعرج عن أبي عبدالله (ع) وإسماعيل بن عبدالخالق عنه (ع) ، وأفضل منه ما قبل ذلك بمجرد الفراغ من النافلة ، كما يقتضيه مرسل الفقيه : « قال الصادق (ع) : أوله رضوان الله » وما دل على حسن المسارعة والاستباق الى الخيرات . وصحيح زرارة قال : « قال أبو جعفر (ع) : إعلم أن أول الوقت أبداً أفضل ، فعجل الخير ما استطعت » ورواية أبي بصير : « ذكر أبو عبدالله (ع) أول الوقت وفضله ، فقلت : كيف أصنع بالثمان ركعات ؟ فقال (ع) : خفف ما استطعت » ونحوها . وأما مواظبة النبي (ص) على الصلاة على الذراع كما في كثير من النصوص ، وانتظاره الوقت المذكور ، فيمكن أن يكون الوجه فيه انتظار فراغ المسلمين من نوافلهم ، ولعله لا يتيسر لهم ـ أجمع ـ فعلها في أول الوقت ، ولعله على ذلك أيضاً يحمل ما في « نهج البلاغة » في كتاب أمير المؤمنين (ع) إلى الامراء : « صلوا بالناس الظهر حين تفيء الشمس مثل مربض العنز » وأما رواية زرارة : « قلت لأبي عبدالله (ع)

أصوم فلا أفيل حتى تزول الشمس فاذا زالت الشمس صليت نوافلي ثم صليت الظهر ثم صليت نوافلي ثم صليت العصر ثم نمت وذلك قبل أن يصلي الناس . فقال (ع): يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت ولكني أكره لك أن تتخذه وقتاً دائماً » فيمكن أن يكون الوجه فيه جهة راجحة الى زرارة خوفاً عليه . وأما موثق زرارة عن أبي عبدالله (ع) الدال على الأمر بايقاع الصلاة بعد المثل والمثلين ، ونحوه خبر ابن بكير . فهو مختص بالصيف فيمكن الأخذ به فيه ولو من جهة استحباب الابراد فى الصلاة ، لحفظ الاقبال عليها ، أو لغير ذلك لا من جهة خصوصية الوقت . ولكنه خلاف المشهور بين الفقهاء (رض) . بل فى رواية القاسم بن عروة : « ولم أسمع أحداً من أصحابنا يفعل ذلك غيره » ـ يعني زرارة وغير ابن بكير ـ وحينئذ لا يخلو الأخذ به عن اشكال ، وقد تقدم فى خبر محمد بن حكيم التصريح بعدم الفرق بين الصيف والشتاء . ويدل على عموم الحكم موثق معاوية بن وهب عن أبي عبدالله (ع) الوارد في إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة . إذ فيه : « أنه أتاه (ص) حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر .. إلى أن قال : ثم أتاه في الغد حين زاد في الظل قامة فأمره فصلى الظهر . . إلى أن قال : ثم قال : ما بينهما وقت » فهو غير مختص بالصيف ، لكن في بعض أسانيد الرواية المذكورة ، وفى بعض الروايات ، التعبير بالذراع والذراعين والقدمين والاربعة أقدام وهذا مما يهون الأمر .

ثم إنه ورد فى روايتى علي بن حنظلة وعلي بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام : « إن القامة هي الذراع » ولعل مثلهما مرسل يونس عن بعض رجاله عن أبي عبدالله (ع) : « سألته عما جاء فى الحديث : أن صلّ الظهر إذا كانت الشمس قامة وقامتين وذراعاً وذراعين وقدماً وقدمين من هذا ومن هذا فمتى هذا وكيف هذا ؟ وقد يكون الظل في بعض الاوقات نصف قدم ، قال (ع) :

الانعدام ، أو بعد الانتهاء مثل الشاخص ، ووقت فضيلة العصر من المثل الى المثلين على المشهور (١)

إنما قال : ظل القامة . ولم يقل قامة الظل وذلك أن ظل القامة يختلف مرة يكثر ومرة يقل ، والقامة قامة أبداً لا تختلف ثم قال : ذراع وذراعان وقدم وقدمان . فصار ذراع وذراعان تفسيراً للقامة والقامتين في الزمان الذي يكون فيه ظل القامة ذراعاً ، وظل القامتين ذراعين فيكون ظل القامة والقامتين والذراع والذراعين متفقين في كل زمان ، معروفين مفسراً أحدهما بالآخر ، مسدداً به ، فاذا كان الزمان يكون فيه ظل القامة ذراعاً ، كان الوقت ذراعا من ظل القامة ، وكانت القامة ذراعا من الظل ، وإذا كان ظل القامة أقل أو أكثر كان الوقت محصوراً بالذراع والذراعين ، فهذا تفسير القامة والقامتين والذراع والذراعين » لكن الجميع مخالف لصريح النصوص المتقدمة وغيرها فلا بد من طرح الجميع ، ولا سيما مع ما عليه الاخير من الاشكال من جهات أخرى تظهر بالتأمل . ومن العجيب أنه اعتمد عليه جماعة في قولهم بأن المماثلة بين الظل الباقي والفيء الزائد ، لا بين الشاخص والفيء كما نسب إلى المشهور ، وعن الخلاف نفي الخلاف فيه ، وهو ظاهر النصوص .

(١) ونسبه في مفتاح الكرامة إلى جمع منهم المحقق في المعتبر ، والعلامة في المنتهى والتذكرة ، والشهيدان في الدروس ، واللمعة ، وحواشي القواعد ، والروضة ، والمسالك ، وغيرها ، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ، وغيرهم ، وفي الحدائق : « والمشهور في كلام المتأخرين أفضلية تأخير العصر الى أول المثل الثاني » . ويشهد له جملة من النصوص كخبر يزيد بن خليفة : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إن عمر بن حنظلة أتانا منك ، فقال (ع) : إذن لا يكذب علينا قلت : ذكر أنك قلت : إن أول صلاة ... إلى أن قال : فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر ، ثم لم تزل في وقت حتى يصير الظل قامتين » وصحيح البزنطي

ولكن لا يبعد أن يكون (١) من الزوال اليهما ، ووقت فضيلة المغرب

وخبر محمد بن حكيم المتقدمان في المسألة السابقة ، وموثق معاوية بن وهب عن أبي عبدالله (ع) المشار اليه آنفاً : « أتى جبرئيل رسول الله (ص) بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد الظل قامة فأمره فصلى العصر ... إلى أن قال : ثم أتاه في اليوم الثاني حين زاد في الظل قامة فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد في الظل قامتان فأمره فصلى العصر . . . إلى أن قال : فقال : ما بينهما وقت » وما في رواية المجالس لعهد أمير المؤمنين عليه السلام الى محمد بن أبي بكر من قول النبي (ص) : « ثم أراني وقت العصر وكان ظل كل شيء مثله » وما ورد في المستحاضة : انها تؤخر الظهر وتعجل العصر وقريب منه ما ورد في الحائض .

(١) لمعارضة تلك النصوص بما دل على دخول وقتها بالذراع ، وموثق سليمان بن خالد عن أبي عبدالله « ع » : « قال « ع » : العصر على ذراعين فمن تركها حتى يصير ستة أقدام فذلك المضيع » وخبر منصور عن أبي عبدالله « ع » « صل العصر على أربعة أقدام » وفي خبر سليمان بن جعفر : « قال الفقيه « ع » : آخر وقت العصر ستة أقدام ونصف » ورواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام : « قال : سألته عن صلاة الظهر . فقال « ع » : إذا كان الفيء ذراعاً . قلت : ذراعاً من أي شيء ؟ قال « ع » : ذراعاً من فيئك . قلت: فالعصر . قال « ع » الشطر من ذلك . قلت : هذا شبر . قال « ع » : وليس شبر كثيراً » ورواية ذريح عن أبي عبدالله « ع » المتقدمة المتضمنة لكون فعل صلاة الظهر والعصر على القدم والقدمين أحب اليه « ع » من فعلها على القدمين والأربعة أقدام ، وروايته الأخرى : « متى أصلي الظهر ؟ فقال « ع » : صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت أو قصرت ثم صل العصر »

ونحوها جملة اخرى ذكرها في الوسائل ـ فى باب استحباب الصلاة في أول وقتها وما بعده من الأبواب ـ بضميمة ما دل على فضل المبادرة الى الصلاة في أول وقتها والمسارعة إلى المغفرة المسابقة الى الخيرات ، مما هو آب عن التخصيص . ولذا قال في المدارك : «ويستفاد من رواية ذريح وغيرها أنه لا يستحب تأخير العصر عن الظهر إلا بمقدار ما يصلي النافلة ، ويؤيده الروايات المستفيضة الدالة على أفضلية أول الوقت ... إلى أن قال : وذهب جمع من الأصحاب الى استحباب تأخير العصر الى أن يخرج وقت فضيلة الظهر وهو المثل أو الاقدام ، وممن صرح بذلك المفيد في المقنعة ... إلى أن قال : إن أكثر الروايات يقتضى استحباب المبادرة بالعصر عقيب نافلتها من غير اعتبار للاقدام والأذرع » ، وفى البحار استظهر حمل أخبار المثل والمثلين على التقية ، وفى الحدائق : أنها أظهر ظاهر فى المقام ، وكأنه من جهة بناء المخالفين فى عملهم على ذلك . لكن لو تم يبقى الاشكال فى وجع الجمع بين نصوص دخول وقت العصر بالذراع وغيرها مما دل على دخوله بالزوال . ومثله في ذلك حمل القامة فى النصوص الأول على الذراع ـ كما فى جملة من النصوص المتقدمة آنفاً ـ فانه يأباه ما فى ذيل رواية يزيد بن خليفة عن عمر بن حنظلة من قوله (ع) : فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وذلك المساء . وكذلك غيرها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً . ويحتمل الجمع بينها بحمل التأخير في نصوص المشهور على كونه مبنياً على فعل الظهر في آخر وقت فضيلتها ، وإلا فوقت الفضيلة للعصر لا من حيث الترتيب قامتان من الزوال ، ولكن يأباه جداً ما ورد فى المستحاضة من أنها تؤخر الظهر وتعجل العصر ، وغيره مما ورد فيها وفى الحائض إذا نقت بعد الزوال إلا أن يحمل على ما يتعارف من التفريق بين الصلاتين ، وأما التعيين في كتبه (ع) الى الأمراء فيجوز أن يكون لمصلحة اقتضت ذلك ، إذ لا ريب فى أن التعيين في جزء معين من وقت الفضيلة لا بد أن يكون لذلك . فان التصرف بنحو

من المغرب الى ذهاب الشفق أي الحمرة (١) المغربية ووقت فضيلة العشاء من ذهاب الشفق الى ثلث الليل (٢) فيكون لها وقتا إجزاء ، قبل ذهاب الشفق ، و بعد الثلث الى النصف ، ووقت فضيلة الصبح من طلوع الفجر الى حدوث الحمرة فى المشرق (٣)

ذلك أهون من التصرف فيما هو صريح فى رجحان التعجيل . ويحتمل أن يكون استحباب التعجيل في النصوص الثانية لا لخصوصية راجعة للوقت ـ كما يقتضيه ظاهر التوقيت ـ بل لجهات ثانوية مثل خوف الفوت ، وحصول الشواغل المانعة عن فعلها في وقت الفضيلة أو نحو ذلك ، فيكون المقام من باب التزاحم وترجيح الأهم أو نحو ذلك مما لا ينافي استحباب التأخير عن القامة لخصوصية الوقت الذي قد عرفت أنه مفاد النصوص السابقة . كما يشير الى ذلك صحيح سعد بن سعد عن الرضا (ع) : «قال يا فلان إذا دخل الوقت عليك فصلها فانك لا تدري مايكون» وبالجملة : الجمع بين النصوص فى المقام بنحو تطمئن به النفس من أشكل المشكلات . لكن الذي تقتضيه قواعد العلم حمل أخبار المثل على التقية لمعارضتها بأخبار الذراع وكلاهما فى مقام التقدير المانع من الجمع العرفي والاولى موافقة للعامة . أما أخبار التقدير بالذراع فالجمع بينها و بين أخبار التعجيل هو حمل الأول على العنوان الأولى والثانية على العنوان الثانوي ـ كما هو المشار اليه أخيراً في وجوه الجمع ـ لكن الانصاف أن رفع اليد عن أخبار التأخير عن القدمين على كثرتها ورواية الأجلاء والأعيان لها في غاية الاشكال ، فالعمل عليها متعين ، وحمل أخبار التعجيل على الطوارىء الاتفاقية لا غير ـ والله سبحانه ولي التوفيق .

(١) كما سبق بيانه في وقت المغرب فراجع .

(٢) كما سبق ايضاً .

(٣) كما سبق إلا أن التحديد بالحمرة لم يعثر على نص فيه ، وإنما المذكور

« مسألة ١ » يعرف الزوال بحدوث ظل (١) الشاخص المنصوب معتدلا

فى النصوص أن يتخلل الصبح السماء ـ كما في مصحح الحلبي وصحيح عبد الله بن سنان المتقدمين ـ وفي موثق معاوية بن وهب : « ثم أتاه حين نور الصبح » وفي رواية معاوية بن ميسرة : « فقال : أسفر بالفجر فأسفر » . وهذه العناوين لا تخلو من إجمال فى نفسها ، فضلا عن ملازمتها لحدوث الحمرة المشرقية ، ولذلك خلت جملة من العبارات عنها ، واشتملت على التعبير بالاسفار والتنوير ، ومع ذلك فقد صرح جماعة ـ كما فى مفتاح الكرامة ـ بأن المراد بالاسفار في الكتاب والأخبار ظهور الحمرة » . ويشهد لهم فى الاول عدم تحرير الخلاف فى ذلك مع اختلاف تعبيرهم كما عرفت ، ولكن فى استفادة ذلك من الأخبار تأملا ظاهراً . بل قد يظهر من صحيح ابن يقطين : « عن الرجل لا يصلي الغداة حتى يسفر وتظهر الحمرة . . . الحديث » عدمه ، وحمل العطف على التأكيد خلاف الاصل . إلا أن يقال : الاستعمال أعم من الحقيقة . فالعمدة فى ذلك ظهور الاجماع عليه .

(١) من الواضح أنه إذا طلعت الشمس حدث لكل شاخص على سطح الافق ـ أي على وجه الأرض ـ ظل طويل الى جهة المغرب ، ثم لا يزال ينقص ذلك الظل كلما ارتفعت الشمس حتى تبلغ وسط السماء وتصل الى دائرة نصف النهار ـ وهي دائرة عظيمة موهومة ، مارة بقطبي الشمال والجنوب ، قاطعة لدائرة الأفق قاسمة للعالم نصفين متساويين شرقي وغربي ـ فاذا وصلت الشمس الى الدائرة المذكورة ، فان كانت مسامتة لذلك الشاخص ، واقعة فوق رأسه انعدم الظل بالمرة ، وإن لم تكن مسامتة له بل مائلة عنه جنوبا أو شمالا بقي له ظل شمالي في الأول وجنوبي فى الثاني ، والمسامتة إنما تكون في الاماكن الواقعة فيما بين الميل الجنوبي الى الميل الشمالي فى زمان يكون مدار الشمس مساويا لذلك المكان في البعد عن خط الاستواء والى جهته ، فان لم يكن مدار الشمس مساويا لذلك المكان فى

في أرض مسطحة بعد انعدامه ، كما في البلدان التي تمر الشمس على سمت الرأس

البعد عن خط الاستواء ، أو لم يكن الى جهته ، لم ينعدم الظل ، بل كان له ظل جنوبي إن كان المدار شمالياً لذلك المكان ، وشمالي إن كان جنوبياً له ، وأما الأماكن الخارجة عما بين الميلين فالظل لا ينعدم فيها أصلا ، بل يكون للشاخص ظل شمالي إن كان المكان في شمال الميل الشمالي ، وجنوبي إن كان في جنوب الميل الجنوبي ، فاذا زالت الشمس عن دائرة نصف النهار ، وصارت في قوس المدار الغربي فان كان الظل منعدماً حدث إلى جهة المشرق وإن كان باقياً قد انتهى نقصه زاد اليها ، ثم لا يزال يزيد كلما قربت الشمس الى المغرب حتى يرجع الظل في المقدار الى ما كان عليه حين الطلوع الى أن تغيب . هذا ولأجل أن صورة انعدام الظل عند الزوال نادرة لم يتعرض في النصوص ولا في كلمات الأكثر لذكر حدوث الظل بعد عدمه علامة للزوال ، بل ذكر زيادة الظل بعد نقصه . ففي مرفوع أحمد بن محمد بن عيسى عن سماعة : « قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك متى وقت الصلاة ؟ فأقبل يلتفت يميناً وشمالا كأنه يطلب شيئاً فلما رأيت ذلك تناولت عوداً فقلت : هذا تطلب ؟ قال «ع» : نعم ، فأخذ العود ونصبه بحيال الشمس ثم قال : إن الشمس إذا طلعت كان الفيء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول فاذا زالت زاد فاذا استبنت الزيادة فصل الظهر ، ثم تمهل قدر ذراع وصل العصر » وفي رواية علي بن أبي حمزة : « تأخذون عوداً طوله ثلاثة أشبار وإن زاد فهو أبين فيقام فما دام ترى الظل ينقص فلم تزل فاذا زاد الظل بعد النقصان فقد زالت » وفي مرسل الفقيه : « فاذا نقص الظل حتى يبلغ غايته ثم زاد فقد زالت الشمس وتفتح أبواب السماء وتهب الرياح وتقضى الحوائج العظام » .

كمكة فى بعض الاوقات (١) . أو زيادته بعد انتهاء نقصانه كما فى غالب البلدان ، ومكة فى غالب الأوقات . ويعرف أيضاً بميل الشمس الى الحاجب (٢) الأيمن لمن واجه نقطة الجنوب ، وهذا التحديد تقريبي (٣) كما لا يخفى .

(١) وهو ـ كما عن المقاصد العلية حاكياً له عن أهل الفن ـ يكون عند الصعود إذا كانت الشمس في الدرجة الثامنة من الجوزاء ، وعند الهبوط إذا كانت في الدرجة الثالثة والعشرين من السرطان ، لمساواة الميل فى الموضعين لعرض مكة

(٢) كما عن جماعة من الأصحاب ، وعن جامع المقاصد نسبته اليهم مع التقييد بقولهم : « لمن يستقبل القبلة » وقيده بعض بقبلة العراق ، وآخر بما إذا كانت القبلة نقطة الجنوب . وكأنه مراد من أطلق ، وإلا ففساده أظهر من أن يحتاج الى بيان . لكن التقييد بالأول لا يخلو من مساهلة ، لاختلاف القبلة في العراق باختلاف البلدان فيمتنع أن يكون الجميع بنحو واحد ، كما هو ظاهر ـ ولذلك قيده في المتن بالثاني ـ كظهور الوجه في كونه علامة على الزوال حينئذ إذ المواجهة لنقطة الجنوب توجب كون دائرة نصف النهار مسامتة لما بين الحاجبين فاذا مالت الشمس عن دائرة نصف النهار الى المغرب فقد مالت الى الحاجب الأيمن فيكون أحدهما عين الآخر .

(٣) كونه تقريبياً إنما هو بلحاظ مقام الاثبات ، لأن ظهور ميل الشمس للمستعلم لا يكون بمجرد تحققه ، بل يحتاج الى مضي زمان ، فان الحس لا يقوى على إدراك أول مراتبه ، فلا يدرك منه إلا المرتبة المعتد بها ، وهي إنما تكون بعد الزوال لا معه . وأما فى مقام الثبوت فهو تحقيقي لما عرفت من ملازمة الميل للزوال . نعم بناء على الاكتفاء بتقييده بمن يستقبل القبلة في العراق يكون تقريبياً حتى فى مقام الثبوت بالنسبة الى أكثر بلاد العراق الذي تكون قبلته منحرفة عن نقطة الجنوب الى المغرب ، إذ تحقق الميل الى الحاجب الأيمن لمن يستقبل

ويعرف أيضاً بالدائرة الهندية (١)

نقطة القبلة يدل على تحقق الزوال قبله مدة قليلة تارة وكثيرة أخرى . ويمكن أن يقال بكونه تقريبياً مع التقييد بما فى المتن حتى بلحاظ مقام الثبوت من جهة أن قوس المواجهة الحقيقيـــة غير منضبط كقوس الاستقبال على ما يأتي فى محله إن شاء الله تعالى .

(١) وكيفيتها : أن تساوي موضعاً من الارض بحيث لا يكون فيه انخفاض وارتفاع ، وتدير عليه دائرة بأي بعد ، وتنصب على مركزها مقياساً مخروطاً محدد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيما ، بحيث يحدث عن جوانبه أربع زوايا قوائم متساوية ، وعلامة استقامته أن يقدر ما بين رأس المقياس ومحيط الدائرة من ثلاثة مواضع فان تساوت الأبعاد فهو عمود ، فاذا طلعت الشمس وحدث لذلك المقياس ظل الى جهة المغرب ، تنتظر حتى ينقص الظل ويصل طرفه الى محيط الدائرة للدخول فيها فتعلم عليه علامـــة ، ثم تنتظر خروجه بعد الزوال ، فاذا وصل طرفه الى محيط الدائرة من جهة المشرق تعلم عليه علامة أخرى ثم تصل ما بين العلامتين بخط مستقيم ، ثم تنصّف ذلك الخط ، ثم تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخط بخط آخر فهو خط نصف النهار . فاذا أردت معرفت الزوال فى غير يوم العمل تنظر الى ظل المقياس فمتى وصل الى هـذا الخط كانت الشمس في وسط السماء ، فاذا مال رأس الظل الى جهة المشرق فقد زالت . وأسهل من هذا الطريق طريق آخر : وهو أن ينصب مقياساً في الارض بعد تسويتها فاذا طلعت الشمس وحدث له ظل رسم خطا على ذلك الظل الى جهة المغرب مبدؤه من قاعدة المقياس ، ثم ينتظر الى حين الغروب فيرسم خطاً على ظله الى جهة المشرق مبدؤه من قاعدته أيضاً . فان كان الخطان خطاً واحداً مستقيما كما في يومي الاعتدالين نصّف ذلك الخط بخط مستقيم على نحو تحدث من تنصيفه زوايا ، وإن

وهي اضبط وأمتن (١)

كان الخطان خطين متقاطعين ـ كما في غير اليومين المذكورين ـ فلابد من أن يحدث من تقاطعهما زاوية ، فلينصفها بخط آخر نصفين متساويين ، وهذا الخط المنصف في الصورتين هو خط نصف النهار ، فاذا مال ظل الشاخص عنه الى المشرق فقد زالت الشمس ، ولا يعتبر فى صحته أن يكون رسم الخط المنطبق على الظل عند الطلوع والغروب ، بل يكفي فيه أن يكون الرسم في زمانين متساوي النسبة الى الطلوع والغروب في البعد والقرب .

(١) لكونه أقرب الى الاحساس مما سبق ، ومع ذلك ربما لا يستقيم هذا الطريق فى بعض الأحيان ، بل يحتاج الى تعديل حتى يستقيم ـ كما عن الوافي ـ لاختلاف مداري الشمس حال مدخل الظل الغربي ومخرج الظل الشرقى . نعم يستقيم لو اتفق الميل حال الزوال فيتحد المداران حينئذ في الوقتين ، لكن الأمر سهل لأن اختلاف المدار كذلك يوجب الاختلاف بزمان يسير جداً . هذا وفى الجواهر : « إنما الكلام في اعتبار مثل هذا الميل فى دخول الوقت بعد أن علقه الشارع على الزوال الذي يراد منه ظهوره لغالب الافراد حتى أنه أخذ فيه استبانته ـ كما سمعته فى الخبر السابق ـ وإناطته بتلك الزيادة التي لا تخفى على أحد على ما هي عادته في إناطة أكثر الأحكام المترتبة على بعض الأمور الخفية بالامور الجلية كي لا يوقع عباده في شبهة . . . » الى آخر كلامه ﴿ وفيه ﴾ : أن مفهوم الزوال كسائر المفاهيم المأخوذة موضوعا للاحكام الشرعية يترتب عليه حكمه واقعاً بمجرد وجوده كذلك ، ولا يعتبر فيه ظهوره لأحد ، فضلا عن ظهوره لغالب الأفراد ، والاستبانة لم تؤخذ في موضوعيته للحكم وإنما أخذت طريقاً اليه جمعاً بين الخبر المتقدم وما دل على كون الوقت هو الزوال الواقعي ، وإناطته بالزيادة لا تنافي ذلك ، بل تثبته لأن الزيادة الواقعية ملازمة للزوال واقعاً وإن كان

ويعرف المغرب بذهاب الحمرة المشرقية (١)

المحسوس منها يكون بعد الزوال بقليل . فلاحظ . هذا وفي صحيح عبد الله ابن سنان المروي عن الفقيه عن أبي عبد الله «ع» : « تزول الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم ، وفي النصف من تموز على قدم و نصف ، وفي النصف من آب على قدمين و نصف ، وفي النصف من ايلول على ثلاثة أقدام و نصف ، وفي النصف من تشرين الأول على خمسة أقدام و نصف ، وفي النصف من تشرين الآخر على سبعة و نصف وفي النصف من كانون الأول على تسعة و نصف ، وفي النصف من كانون الآخر على سبعة و نصف ، وفي النصف من شباط على خمسة و نصف ، وفي النصف من آذار على ثلاثة و نصف ، وفي النصف من نيسان على قدمين و نصف ، وفي النصف من أيار على قدم و نصف ، وفي النصف من حزيران على نصف قدم » وعن الخصال والتهذيب روايته أيضاً ، وإطلاقه ليس مراداً قطعاً ، لاختلاف الأمكنة في ذلك اختلافا فاحشاً ، ولذا قال في محكي التذكرة والمنتقى : « إن النظر والاعتبار يدلان على أن هـــذا مخصوص بالمدينة » وعن المنتهى وشيخنا البهائي : « أنه مختص بالعراق وما قاربها لأن عرض البلاد العراقية يناسب ذلك ، ولأن الراوي لهذا الحديث وهو عبد الله ابن سنان عراقي » . هذا وقد يشكل الحديث لما فيه من اختلاف الشهور الثلاثة الاول بزيادة القدم والثلاثة التي بعدها بزيادة القدمين ، وكذا نقصان الثلاثة الأخيرة عن التي قبلها ، مع أن الاختلاف بالزيادة والنقصان إنما يكون تدريجياً وحمله على كونه تقريبياً ـ فلا ينافيه ذلك ـ كما ترى خلاف الظاهر ، والله سبحانه أعلم

(١) إجماعا كما عن السرائر ، وعليه عمل الأصحاب كما في المعتبر ، ونسبه جماعة الى المشهور ، وآخرون الى الأكثر ومنهم السيد في المدارك . ومقتضى

الجمود على ما يفهم من العبارة وملاحظة سياقه مساق علامات الزوال الاتفاق على كون المراد من غروب الشمس غروبها عن أفق المصلي فتكون العلامة المذكورة مرجعاً عند الشك في غروبها عن الافق لاحتمال حجبها بضباب أو سحاب أو جبل أو غير ذلك ، فاذا علم بغروبها عن الافق جاز ترتيب الأثر وإن لم تذهب الحمرة فيكون مراد المخالف الاكتفاء في ترتيب الأثر بمجرد الغياب عن النظر وإن احتمل ذلك . لكن ليس مرادهم ذلك بل تحديد الغروب بذهاب الحمرة ، فيكون المراد من غروب الشمس وصولها تحت الافق الى درجة تقارن ذهاب الحمرة ، كما يظهر بأدنى تأمل في كلماتهم . وفي المدارك عن المبسوط والاستبصار وعلل الشرائع والاحكام وابن الجنيد والمرتضى في بعض مسائله : « انه يعلم باستتار القرص وغيبته عن العين مع انتفاء الحائل بينهما » ، وحكي عن المنتقى والاثنا عشرية وشرحها ، وفي المدارك : « انه لا يخلو من قوة » وعن ظاهر حاشيتها والوافي والبحار والكفاية والمفاتيح والمستند وعن الحبل المتين : نفي البعد عنه . ونسب الى معتمد الزاقي أيضاً ، بل عنه نسبته الى أكثر الطبقة الثالثة ، وربما نسب الى غيرهم أيضاً . واستدل للأول بأخبار كثيرة

﴿ منها ﴾ مصحح بريد بن معاوية عن أبي جعفر «ع» : « إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت من شرق الأرض وغربها » وفيه أن الترتيب في القضية ليس بلحاظ الوجود الخارجي إذ لا ترتب للجزاء على الشرط بل بلحاظ الوجود العلمي ، وترتب العلم بالجزاء على العلم بالشرط لا يقتضي اقترانهما حدوثاً بل يجوز أن يتقدم حدوث الجزاء على حدوث الشرط كما تقول : إذا استطعمك زيد فهو جائع .

﴿ ومنها ﴾ مرسل علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام : « وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق وتدري كيف ذلك ؟

قلت : لا . قال «ع» : لأن المشرق مطل على المغرب هكذا ـ ورفع يمينه فوق يساره ـ فاذا غابت ههنا ذهبت الحمرة من ههنا » فان ظهور صدره في إرادة الغروب بالمرتبة المقارنة لذهاب الحمرة مما لا مجال لانكاره . وكذا التعليل ، إذ الذي يصح أن يكون علة لذهاب الحمرة ليس إلا الغروب بتلك المرتبة لا غير . ومثله مرسل ابن أبي عمير عمن ذكره عن أبي عبد الله «ع» : وقت سقوط القرص ووجوب الافطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق فاذا جازت قمة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص » .

﴿ ومنها ﴾ خبر أبان : « قلت لأبي عبد الله «ع» : أي ساعة كان رسول الله (ص) يوتر ؟ فقال «ع» : على مثل مغيب الشمس الى صلاة المغرب» وفيه أن ذكر نفس الصلاة لا وقتها يمكن أن يكون من جهة فصل الصلاة عن المغيب غالباً بالسعي الى المسجد والأذان والاقامة ، ولا يدل على تأخر وقتها عن المغيب .

﴿ ومنها ﴾ مصحح بكر بن محمد عن أبي عبد الله «ع» : « سأله سائل عن وقت المغرب . فقال «ع» : إن الله تعالى يقول : « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي » هذا أول الوقت وآخر ذلك غيبوبة الشفق ، وأول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة ، وآخر وقتها الى غسق الليل . يعني نصف الليل » وفيه أن رؤيه الكوكب قد تكون قبل الغروب ، وقد تكون معه ، وقد تكون بعده ، وقد تكون بعد ذهاب الحمرة ، والغالب رؤية الكوكب قبل ذهاب الحمرة بكثير ، والبناء عليه أو على إطلاق الرواية مخالف للقولين ، مضافا الى أن سوق الأول مساق الآخر يقتضي عدم ظهورها في الوجوب . كرواية شهاب بن عبد ربه : « قال أبو عبد الله (ع) : يا شهاب إني أحب إذا صليت المغرب

أن أرى فى السماء كوكباً » مع معارضتهما بما رواه الصباح وأبو أسامة قالا : « سألوا الشيخ (ع) : عن المغرب فقال بعضهم : جعلني الله فداك ننتظر حتى يطلع كوكب ؟ فقال (ع) : خطابية إن جبرائل نزل بها على محمد حين سقط القرص »

﴿ ومنها ﴾ خبر محمد بن علي : « صحبت الرضا «ع» في السفر فرأيته يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق . يعني السواد » وفيه أن العمل مجمل لا يدل على التوقيت الوجوبي ، وحكايته ليست من المعصوم لتدل عليه كما لا يخفى .

﴿ ومنها ﴾ خبر عمار عن أبي عبد الله (ع) : « إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس فجعل هو الحمرة التى من قبل المغرب وكان يصلي حين يغيب الشفق » وفيه أنه لا يظهر منها كون أمره (ع) لأبي الخطاب بالصلاة حين زوال الحمرة كان للوجوب أو للاستحباب أو للاحتياط كما قد يشهد للأخير خبر عبد الله بن وضاح الآتي ، وللثاني مرسل الفقيه : « ملعون ملعون من أخر المغرب طلباً لفضلها » ونحوه مرسل محمد بن ابي حمزة . فافهم .

﴿ ومنها ﴾ مكاتبة عبدالله بن وضاح الى العبد الصالح (ع) : « يتوارى القرص ويقبل الليل ، ثم يزيد الليل ارتفاعا ، وتستتر عنا الشمس ، وترتفع فوق الجبل حمرة ، ويؤذن عندنا المؤذن ، أفأصلي وأفطر ان كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل ؟ فكتب الي : أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك » وفيه أن التعبير بالاحتياط شاهد بأن التأخير إنما هو لاحتمال عدم سقوط القرص لا لوجوبه تعبداً ، فهي على خلاف المشهور أدل ﴿ ودعوى ﴾ أن اختياره (ع) للتعبير عن وجوب التأخير واقعاً تعبداً بقوله (ع) : أرى . وقوله (ع) : بالحائطة : لاجل التقية . لا داعي اليها ولا شاهد عليها . مضافا الى عدم ظهور الحمرة التي ترتفع فوق الجبل في الحمرة المشرقية . بل ظاهر

قوله (ع) : « ويقبل الليل ويزداد الليل ارتفاعا » تبدل الحمرة المشرقية بالسواد وزوالها عن الافق الشرقي ، فتكون الرواية مناسبة لمذهب الخطابية .

﴿ ومنها ﴾ خبر جارود : « قال لي أبو عبد الله (ع) : يا جارود ينصحون فلا يقبلون وإذا سمعوا بشيء نادوا به أو حدثوا بشيء أذاعوه . قلت لهم : مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص » وفيه أن الظاهر أن قوله (ع) : مسوا . . . الخ بيان لصغرى قوله (ع) : ينصحون فلا يقبلون . وحينئذ تكون صلاته (ع) : عند سقوط القرص ردعا لما قد يختلج في اذهان الشيعة من رجحان الانتظار الى أن تشتبك النجوم ، وحينئذ تكون على خلاف المشهور أدل ، لامتناع ردعهم عن ذلك التوهم بفعل الصلاة قبل وقتها ، فان ذلك إيقاع لهم بخلاف الواقع على وجه أعظم إذ ليس في التأخير إلا فوات الفضل وفي التقديم على الوقت فوات الصحة كما لا يخفى . وحمله على كونه من صغريات الاذاعة لتكون الصلاة عند سقوط القرص من باب التقية من العامة والفرار من خطر الاذاعة فتدل على المشهور ـ كما في الوسائل ـ لا وجه له ، لاختصاص ذلك بصورة إذاعة الحق الذي سمعوه لا الباطل الذي شرعوه كما هو ظاهر الرواية . فقوله (ع) : قلت . . . الخ راجع الى قوله (ع) : ينصحون فلا يقبلون ، وصغرى له ، لا صغرى لما بعده . وليس في قوله «ع» : قلت . . الخ إشارة الى الاذاعة بوجه .

﴿ ومنها ﴾ صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» : « قال لي : مسوا بالمغرب قليلا ، فان الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا » وفيه أنه إن كان المراد من التعليل أنها تغيب عن الافق حقيقة قبل أن تغيب من عندهم فهو كاف في جواز الصلاة ولا يعتبر غيابها عن جميع الآفاق بالضرورة ، ففي رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله «ع» قال : « سمعته يقول : صحبني رجل

كان يمسي بالمغرب ويغلس بالفجر وكنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس وأصلي الفجر إذا استبان لي الفجر . فقال لي الرجل : ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فان الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا وهي طالعة على آخرين بعد . قال «ع» : فقلت : إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا وإذا طلع الفجر عندنا وليس علينا إلا ذلك ، وعلى اولئك أن يصلوا إذا غربت عنهم » وإن كان المراد أنها تغيب بحسب النظر الخطئي لوجود حائل ونحوه عنها فوجوب الانتظار لا يدل على المشهور بوجه كما لا يخفى .

﴿ ومنها ﴾ خبر محمد بن شريح عن أبي عبد الله «ع» : « سألته عن وقت المغرب فقال «ع» : إذا تغيرت الحمرة في الافق وذهبت الصفرة وقبل أن تشتبك النجوم » وفيه أن تغير الحمرة غير زوالها ، ومدعى المشهور هو الثاني دون الأول فلم يبق ما يصلح دليلا للمشهور غير المرسلتين لابني أشيم وأبي عمير . مع أن التعليل في أولتهما ظاهر في كون الحكم جاريا على المعنى العرفي في الغياب ـ أعني الغياب عن دائرة الافق ـ لا الغياب عن دائرة أخرى تحتها ، وزوال الحمرة إنما يقارن وصول الشمس تقريباً الى الدرجة الرابعة تحت الأرض . فلا يبعد الحمل على إرادة أن زوال الحمرة طريق قطعي الى غياب الشمس عن دائرة الأفق ، بحيث لا يبقى احتمال كونها طالعة وأنها محجوبة بحائل من جبل أو غيره ، ولاسيما وأن تصرف الشارع الاقدس في الغروب وفي الليل ونحوهما مما جعل مبدأ الوقت ، لو كان ثابتاً ، لاشتهر النقل عنه ، لتوفر الدواعي اليه ، للابتلاء به في كل يوم فحمل لزوم الانتظار على كونه حكما ظاهريا عند الشك أولى من حمله على كونه حكما واقعياً لتصرف الشارع الأقدس في مفهوم الغروب ، ولا سيما مع معارضته تلك النصوص بنصوص أخرى ـ مضافا الى ما تقدم ﴿ منها ﴾ صحيح عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله «ع» : « وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»

وصحيح زرارة : « قال أبو جعفر «ع» : وقت المغرب إذا غاب القرص فان رأيت بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك وتكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً » وخبر جابر عن أبي جعفر «ع» : قال رسول الله (ص): إذا غاب القرص أفطر الصائم ودخل وقت الصلاة » وصحيح داود بن فرقد : « سمعت أبي يسأل أبا عبد الله «ع» متى يدخل وقت المغرب ؟ فقال «ع» : إذا غاب كرسيها . قلت : وما كرسيها ؟ قال «ع» : قرصها . قلت : متى يغيب ؟ قال «ع» إذا نظرت اليه فلم تره » ونحوه صحيح علي بن الحكم عمن حدثه عن أحدهما «ع» . ورواية إسماعيل بن الفضل : «كان رسول الله (ص) يصلي المغرب حين تغيب الشمس حين يغيب حاجبها » وخبر عمرو بن أبي نصر : « سمعت أبا عبد الله «ع» يقول في المغرب : إذا توارى القرص كان وقت الصلاة وأفطر » وخبر الربيع بن سليمان وأبان بن أرقم وغيرهم : « قالوا : أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلي ونحن ننظر الى شعاع الشمس فوجدنا في أنفسنا ، فجعل يصلي ونحن ندعو عليه حتى صلى ركعة ونحن ندعو عليه ونقول : هذا من شباب أهل المدينة . فلما أتيناه إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام . فنزلنا فصلينا معه وقد فاتتنا ركعة فلما قضينا الصلاة قمنا اليه فقلنا : جعلنا فداك هذه الساعة تصلي ؟ فقال «ع» : إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت » وحمله على التقية ـ مع أنه لا داعي اليه ـ بعيد جداً ، ولا سيما بالنسبة الى الجماعة الذين اقتدوا به مع عدم ظهور ذلك لهم بوجه . نعم صدرها ظاهر في اعتقادهم عدم دخول الوقت بغياب القرص ، ولعله لأنهم من أهل الكوفة الذين دخلت عليهم الشبهة من أبي الخطاب «لع» . ومصحح محمد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبد الله «ع» انه قال : «كان رسول الله (ص) يصلي المغرب ، ويصلي معه حي من الانصار يقال لهم بنو سلمة ، منازلهم على نصف ميل ، فيصلون معه ،

ثم ينصرفون الى منازلهم وهم يرون موضع سهامهم » فان الظاهر أنه لا ينطبق على ما هو المشهور . ورواية صفوان بن مهران : « قلت لأبي عبد الله «ع» : إن معي شبه الكرش فأؤخر صلاة المغرب حتى غيبوبة الشفق ثم أصليهما جميعاً يكون ذلك أرفق بي . فقال «ع» : إذا غاب القرص فصل المغرب فأنت وما لك لله سبحانه » ورواية الشحام : « قال رجل لأبي عبد الله «ع» : أؤخر المغرب حتى تستبين النجوم . فقال «ع» : خطابية ، إن جبرئيل نزل بها على محمد (ص) حين سقط القرص » وصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله «ع» ـ في حديث ـ قال: « وقت المغرب حين تجب الشمس الى أن تشتبك النجوم » ورواية أبي بصير : « وقت المغرب حين تغيب الشمس » ورواية الفضل : « إنما جعلت الصلاة في هذه الأوقات ولم تقدم ولم تؤخر لأن الأوقات المشهورة المعلومة التي تعم أهل الأرض فيعرفها الجاهل والعالم أربعة : غروب الشمس مشهور معروف تجب عنده المغرب » الى غير ذلك مما هو كثير . (وترجيح) الأولى على الاخيرة بأنها أقرب الى الاحتياط ، وأن فيه جمعاً بين الأدلة ، وأنه من حمل المجمل على المبين ، والمطلق على المقيد ، ولاحتمال الثانية للتقية لموافقتها للعامة ، وللنسخ ، ولأن الاولى أشهر فتوى بين الأصحاب ، ولكونها أوضح دلالة إذ لم يصرح فى الثانية بعدم اشتراط ذهاب الحمرة ، فما دل على اعتباره أوضح دلالة وأبعد عن التأويل ـ كما في الوسائل ـ (كما ترى) . إذ الترجيح بالأحوطية ـ لو سلم ـ إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفي ، والأخبار الثانية ليست من قبيل المجمل أو المطلق ، لأن قولهم «ع» : حين تغيب الشمس ، أو قرصها ، أو نحو ذلك ، لما كان وارداً في مقام التوقيت فهو ظاهر فى أول وجود الغياب لا غير ، وبعضها نص فى ذلك ، واحتمال الثانية للتقية أو للنسخ لا يكفي فى رفع اليد عنها ، ولا سيما مع بعد الثاني جداً ، بل لعله ممتنع ، لصدورها من المعصوم في مقام البيان للحكم الأولي ، والأولى وإن

عن سمت الرأس (١) ، والأحوط زوالها من تمام ربع الفلك (٢) من طرف المشرق ، ويعرف نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب إذا مالت عن دائرة نصف النهار الى طرف المغرب ، وعلى هذا

كانت أشهر فتوى ، لكن الثانية أشهر رواية وأصح سنداً ، وكون الثانية لم يصرح فيها بعدم اشتراط ذهاب الحمرة - مع أنه لا يسلم بالنسبة الى بعضها - فالأولى لم يصرح فيها بكون الانتظار على نحو الوجوب ، فيمكن الحمل على الاستحباب ، كما جرى عليه العمل فى كثير من تحديدات الأوقات المتقدمة التي استفيد منها وقت الفضيلة ، لكونه أوفق بالاحتياط ، لاحتمال عدم الغياب ووجود الحائل ، كما يشير اليه اختلافها في التعبير عنه ، تارة بزوال الحمرة ، وأخرى بتغيرها ، وثالثة بالتأخير قليلا كما فى رواية يعقوب بن شعيب المتقدمة وملاحظة التعليلات الواردة فيها . وعليه فتجوز الصلاة بمجرد عدم رؤية القرص إذا لم يعلم أنه خلف جبل أو نحوه ، ويدل عليه صحيح حريز عن أبي اسامة أو غيره قال : « صعدت مرة جبل أبي قبيس أو غيره والناس يصلون المغرب ، فرأيت الشمس لم تغب إنما توارت خلف الجبل عن الناس ، فلقيت أبا عبد الله « ع » فاخبرته بذلك فقال لي : ولم فعلت ذلك ؟ بئس ما صنعت ، إنما تصليها إذا لم ترها خلف جبل غابت أو غارت ما لم يتجللها سحاب أو ظلمة تظلها ، وإنما عليك مشرقك ومغربك ، وليس على الناس أن يبحثوا » لكن مجرد مانع عن العمل به فيتعين طرحه ، وعليه فيجب الانتظار الى أن يعلم بغيبوبة القرص ، والظاهر حصوله بمجرد تغير الحمرة وميلها الى السواد . فلاحظ . والله سبحانه أعلم .

(١) كما في مرسل ابن أبي عمير .

(٢) لاحتمال أن يكون المراد من جانب المشرق النصف الشرقي المقابل للنصف الغربي ، بل في الجواهر ادعى أن ارادته ضرورية ، ولا يخلو من تأمل

فيكون المناط نصف ما بين غروب الشمس وطلوعها (١) ، لكنه لا يخلو عن إشكال لاحتمال أن يكون نصف ما بين الغروب وطلوع الفجر - كما عليه جماعة (٢) - والأحوط مراعاة الاحتياط هنا في صلاة الليل التي أول وقتها بعد نصف الليل ، ويعرف طلوع الفجر

---

(١) كما نسب الى شرذمة - منهم الأعمش - وظاهر محكي الكفاية اختياره ، ونسب أيضاً الى ظاهر الذكرى والمفاتيح وشرحها ، واستدل له بما عن بعض أهل اللغة من تفسير النهار بما بين الطلوع والغروب ، والليل بما بين الغروب والطلوع ، وبما ورد في جملة من النصوص من استعمال النهار بذلك ، فيدل على أن ما عداه ليل لانتفاء الواسطة ، مثل ما ورد أن النبي (ص) كان لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس ، وبما رواه الصدوق عن عمر بن حنظلة: « سأل أبا عبد الله «ع» فقال له : زوال الشمس نعرفه بالنهار فكيف لنا بالليل ؟ فقال «ع» : لليل زوال كزوال الشمس . قال : فبأي شيء نعرفه ؟ قال «ع» : بالنجوم إذا انحدرت » ، وبخبر أبي بصير عن أبي جعفر « ع » : « دلوك الشمس زوالها وغسق الليل بمنزلة الزوال من النهار » .

(٢) إما بناء منهم على أن ما بين طلوع الشمس وطلوع الفجر لا من الليل ولا من النهار ، كما يشهد به جملة من النصوص ، مثل خبر أبي هاشم الخادم : « قلت لأبي الحسن الماضي «ع» : لِمَ جعلت صلاة الفريضة والسنة خمسين ركعة لا يزاد فيها ولا ينقص منها ؟ قال (ع) : إن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة ، وفيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ساعة ، وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة ، فجعل لكل ساعة ركعتين ، وما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق غسق » وخبر أبان الثقفي : « عن الساعة التي ليست من الليل ولا من النهار . فقال (ع) : ساعة الفجر . » أو بناء منهم على أنها من النهار كما هو المنسوب الى اكثر أهل اللغة ،

والمفسرين ، والفقهاء ، والمحدثين ، والحكماء الالهيين ، والرياضيين ، وفي الجواهر : « لا ينبغي أن يستريب عارف بلسان الشرع والعرف واللغة أن المنساق من إطلاق اليوم والنهار والليل في الصوم والصلاة ومواقف الحج والقسم بين الزوجات وأيام الاعتكاف وجميع الابواب أن المراد بالاولين من طلوع الفجر الثاني الى الغروب ومنه الى طلوعه بالثالث كما قد نص عليه غير واحد من الفقهاء والمفسرين واللغويين فيما حكي عن بعضهم . . . الى أن قال - بعد نقل كلام جماعة من الفقهاء والمفسرين واللغويين والاستدلال عليه بجملة وافرة من الآيات والنصوص - : وتفصيل الكلام فيها ، بل وفيما ذكرنا من الآيات يفضي الى إطناب تام ، لا يناسب وضع الكتاب كما أنه لا يناسب أيضاً ذكر جميع ما يدل على ذلك ، أو يشعر به من النصوص ، ولا سيما وهي أكثر من أن تحصى ، وأوسع من أن تستقصى ، وقد جمع المجلسي في البحار شطراً منها يقرب الى المائة من كتب متفرقة ، كالكافي ، والتهذيب ، والفقيه ، وفقه الرضا ، وقرب الاسناد ، ودعائم الاسلام ، والاحتجاج ، والعلل ، والخصال ، وتفسير علي بن ابراهيم ، والعياشي ، ومعاني الاخبار ، وتحف العقول ، وإرشاد القلوب ، وثواب الاعمال ، وعدة الداعي ، ومجالس الصدوق ، والتوحيد ، والعيون ، والمصباح للشيخ ، ومسار الشيعة للمفيد ، والاقبال ، والمقنعة ، ومجالس الشيخ والخلاف له ، والمعتبر ، والذكرى ، وغياث سلطان الورى ، ومصباح الكفعمي ، ودعوات الراوندي ، والسرائر في مقامات متشعبة ، كالصلاة الوسطى ، والصوم ، وصلاة الليل ، والحج ، وتفسير بعض الآيات ، والأذان ، والقسم بين الزوجات ، والاغسال للجمعة والعيدين وغير ذلك ، وإن كان في جملة مما تخيل دلالته على المطلوب مناقشة ، لكن في الجملة الاخرى ووضوح الامر مغناة . . . الخ » هـذا ومرجع الاستدلال بأكثر الآيات والروايات الى الاستدلال باستعمال الليل فيما بين الغروب وطلوع الفجر ، والنهار

واليوم فيما بين طلوع الفجر والغروب ، والمحقق في محله عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة ، خلافا للسيد المرتضى (ره) . نعم لا تبعد دعوى كون الاستعمال في المقامات المذكورة بلا ملاحظة علاقة ومناسبة ، بل جريا على حقيقة اللفظ . نعم بعضها تام الدلالة مثل المروي عن الفقيه من جواب أبي الحسن الاول «ع» ليحيى بن اكتم القاضي حين سأله عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلاة النهار ، وإنما يجهر فى صلاة الليل ؟ فقال «ع» : « لأن النبي (ص) كان يغلس بها لقربها لليل » ونحوه ما عن العلل ناسباً الجواب الى علي بن محمد (ع) . إذ لولا كون ما بين طلوعي الفجر والشمس من النهار لم يكن للسؤال المذكور معنى لتعين الجواب عنه بالنفي لا بما ذكر . ومثل ما ورد فى الصلاة الوسطى أنها وسطى بين صلاتين بالنهار ، لكن وضوح المعنى أغنى عن الاستدلال له بما ذكر وغيره ومنه يظهر ضعف القول بالواسطة تمسكا بالنصوص السابقة ، إذ هي مع عدم صلاحيتها لمعارضة ما ذكر لا تصلح للاثبات ، إلا بناء على إثبات الاستعمال للحقيقة . كما أنه لذلك يظهر ضعف القول الاول ، وأما نقل بعض أهل اللغة فمعارض بنقل اكثرهم المعتضد بما عرفت ، بل لا مجال للرجوع الى النقل بعد وضوح المعنى ، وأما خبر ابن حنظلة فان كان الاستدلال بقوله (ع) فيه : « لليل زوال كزوال الشمس » فهو لا يدل على اكثر من أن لليل دائرة كدائرة نصف النهار تنصفه نصفين ، فاذا مال الكوكب عنها الى الغروب تحقق الزوال ، فاذا كان آخر الليل الفجر ـ كما هو المفهوم منه عرفا ولغة ـ فالدائرة الموهومة لابد أن تكون مفروضة بنحو يتحقق تنصيف المقدار المذكور عند وصول الكوكب اليها، ولا يدل على أن الآخر هو الفجر . ومن ذلك تعرف الخدش فى الاستدلال برواية ابي بصير . وإن كان بقوله (ع) : « بالنجوم إذا انحدرت » فاجماله مانع عن الاستدلال به ، إذ لا ريب في أنه لا يراد مطلق النجوم ، لاختلافها

باعتراض البياض (١) الحادث فى الأفق المتصاعد في السماء ، الذي يشابه ذنب

بالطلوع والغروب . وإرادة خصوص النجوم التي تطلع عند الغروب بعيد جداً ، لتعسر تعيينها غالباً ، ولا سيما بملاحظة عدم ظهور النجوم حول الافق غالباً ، وإنما تظهر مرتفعة مقدار قامة أو اكثر . والأولى الحمل على إرادة الاشارة الى ما يعرف به النصف في الجملة ولو بعد تحققه بمقدار ساعة أو أكثر ، فلا ينافي كون الآخر الفجر كما لا يخفى ، والله سبحانه أعلم .

(١) إجماعاً كما عن جماعة كثيرة . ويشهد له صحيح ليث المرادي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) فقلت : متى يحرم الطعام والشراب على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر ؟ فقال (ع) : إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء ، فثم يحرم الطعام على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر . . . الحديث » وخبر علي ابن عطية عن أبي عبد الله (ع) : « الصبح هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهر سوراء » وخبر هشام بن الهذيل عن أبي الحسن الماضي (ع) قال : « سألته عن وقت صلاة الفجر . فقال (ع) : حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء » وخبر علي بن مهزيار : « كتب أبو الحسن بن الحصين الى أبي جعفر الثاني (ع) : جعلت فداك ، قد اختلف موالوك في صلاة الفجر ، فمنهم من يصلي إذا طلع الفجر الأول المستطيل فى السماء ، ومنهم من يصلي إذا اعترض في أسفل الافق واستبان ، ولست أعرف أفضل الوقتين فاصلي فيه ، فان رأيت أن تعلمني أفضل الوقتين ، وتحدّه لي ، وكيف أصنع مع القمر ، والفجر لا يتبين معه حتى يحمر ويصبح ، وكيف أصنع مع الغيم وما حد ذلك في السفر والحضر ؟ فعلت إن شاء الله . فكتب (ع) بخطه ـ وقرأته ـ : الفجر ـ يرحمك الله تعالى ـ هو الخيط الأبيض المعترض وليس هو الأبيض صعداء ، فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تتبينه ، فان الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة

السرطان ، ويسمى بالفجر الكاذب (١) ، وانتشاره على الافق وصيرورته كالقبطية البيضاء ، وكنهر سوراء بحيث كلما زدته نظراً أصدقك بزيادة حسنه ، وبعبارة أخرى انتشار البياض على الأفق بعد كونه متصاعداً فى السماء

« مسألة ٢ » المراد باختصاص أول (٢) الوقت بالظهر وآخره بالعصر ، وهكذا في المغرب والعشاء ، عدم صحة الشريكة في ذلك الوقت مع عدم أداء صاحبته ، فلا مانع من إتيان غير الشريكة فيه ، كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت في أول الزوال ، أو في آخر الوقت . وكذا لا مانع من اتيان الشريكة إذا أدى صاحبة الوقت ، فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت في أثنائها ـ ولو قبل السلام حيث أن صلاته صحيحة ـ لا مانع من إتيان العصر أول الزوال ، وكذا إذا قدّم العصر على الظهر سهواً ، وبقي من الوقت مقدار أربع ركعات ، لا مانع من إتيان الظهر في ذلك الوقت ولا تكون قضاءً ، وإن كان الاحوط عدم التعرض للأداء والقضاء ، بل عدم

من هذا ، فقال تعالى : ﴿ كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود من الفجر ﴾ فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الاكل والشرب فى الصوم ، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة » .

(١) ففي مرسلة الكليني : « وأما الفجر الذي يشبه ذنب السرطان فذلك الفجر الكاذب ، والفجر الصادق هو المعترض كالقباطي » . هذا والضمير في قوله : ويسمى . راجع الى المتصاعد الذي هو صفة للبياض ، فالبياض المعترض المتصاعد هو الفجر الصادق ، وخصوص المقدار المتصاعد هو الكاذب . وقوله : وانتشاره . معطوف على اعتراض .

(٢) تقدم الكلام فى هذه المسألة فى ثمرة الاختصاص والاشتراك . فراجع

التعرض لكون ما يأتي به ظهراً أو عصراً ، لاحتمال احتساب (١) العصر المقدم ظهراً و كون هذه الصلاة عصراً .

« مسألة ٣ » يجب تأخير العصر (٢) عن الظهر ، والعشاء عن المغرب فلو قدم إحداهما على سابقتها عمداً بطلت ، سواء كان في الوقت المختص أو المشترك ، ولو قدم سهواً فالمشهور على أنه إن كان في الوقت المختص بطلت (٣) وإن كان في الوقت المشترك ، فان كان التذكر بعد الفراغ صحت (٤) ، وإن كان في الاثناء عدل بنيته الى (٥) السابقة إذا بقي محل العدول ، وإلا ـ كما إذا

---

(١) كما سيأتي فى المسألة اللاحقة .

(٢) بلا خلاف ، لما يستفاد من قولهم (ع) فى النصوص المتقدمة : « إلا أن هذه قبل هذه » الظاهر في اعتبار الترتيب بينهما ، فلو تركه عمداً بطلت الصلاة لفوات المشروط لفوات شرطه .

(٣) لفوات الوقت الذي هو شرط مطلقاً ، كما تقتضيه الأدلة الاولية ، ورواية أبي بصير عن أبى عبد الله (ع) : « قال : من صلى في غير وقت فلا صلاة له » وحديث : لا تعاد الصلاة . . . الخ

(٤) إذ ليس الفائت إلا الترتيب وليس هـو بشرط مع السهو ، لاطلاق حديث : « لا تعاد الصلاة » وعن كشف اللثام الاجماع على عدم قدح مخالفة الترتيب نسياناً .

(٥) وجوبا إجماعاً كما عن حاشية الارشاد للمحقق الثاني وغيرها ، ويشهدله جملة من النصوص كصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع) ـ في حديث ـ : « وإن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الأولى ، ثم صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر . . الى أن قال : وإن كنت

دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء بطلت (١) وإن كان الاحوط الاتمام والاعادة بعد الاتيان بالمغرب ، وعندي فيما ذكروه إشكال ، بل الاظهر في العصر المقدم على الظهر سهواً صحتها واحتسابها ظهراً إن كان التذكر بعد الفراغ لقوله « ع » : « إنما هي أربع مكان أربع »

ذكرتها ـ يعني المغرب ـ وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين ، أو قمت في الثالثة فانوها المغرب سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة » وحسن الحلبي : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أم قوماً في العصر فذكر وهو يصلي بهم أنه لم يكن صلى الأولى . قال (ع) : فليجعلها الأولى التي فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلاتهم » وخبر الحسن بن زياد الصيقل : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي الأولى حتى صلى ركعتين من العصر . قال (ع) : فليجعلها الأولى وليستأنف العصر . قلت : فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر . قال (ع) : فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب . قال : قلت له : جعلت فداك قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر : يجعلها الاولى ثم يستأنف ، وقلت لهذا : يتم صلاته بعد المغرب . فقال (ع) : ليس هذا مثل هذا إن العصر ليس بعدها صلاة ، والعشاء بعدها صلاة » وما فيه من حكم نسيان المغرب مطروح ، لضعفه في نفسه ، ومعارضته لما سبق ، وهجره عند الاصحاب فلا بد من تأويله ـ إن أمكن ـ أو إيكال معرفة المراد منه الى قائله « ع » كما أمرنا بذلك .

(١) كما هو ظاهر الجواهر ـ في مبحث قضاء الصلوات ـ لاختصاص اغتفار فوات الترتيب بما بعد الفراغ . وفيه أن النصوص المتقدمة وإن كانت مختصة بما ذكر . لكن حديث : « لا تعاد الصلاة » شامل لصورة الذكر في الأثناء ، ولا مانع من التعويل عليه . ويأتي في المسألة السادسة من ختام خلل الصلاة ماله نفع

في النص الصحيح (١) ، لكن الاحوط الاتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمة من دون تعيين أنها ظهر أو عصر ، وإن كان في الاثناء عدل ، من غير فرق في الصورتين بين كونه في الوقت المشترك أو المختص (٢) ، وكذا في العشاء إن كان بعد الفراغ صحت ، وإن كان في الاثناء عدل مع بقاء محل العدول ـ على ما ذكروه ـ لكن من غير فرق بين الوقت المختص والمشترك ايضاً ،

في المقام ، ثما في محكي كشف اللثام من الجزم بالصحة في محله ، وإن كان في بعض أدلته عليها نظر .

(١) وهو بعض ما اشتمل عليه صحيح زرارة السابق عن أبي جعفر (ع): « قال : إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فانما هي أربع مكان أربع » ونسب في الجواهر القول به الى نادر لا يقدح خلافه ، وفي غيرها الى المفاتيح . وعن الاردبيلي : « انه حسن لو كان به قائل » ويظهر منه عدم العثور على قائل به ، بل عن بعض دعوى الاتفاق على خلافه . وعليه يشكل الاعتماد عليه ، بل لو بني على العمل بما أعرض عنه الأصحاب لحصل لنا فقه جديد ، فالمتعين تأويله أو طرحه ، وإن كان يعضده مضمر الحلبي : « قال : سألته عن رجل نسي أن يصلي الأولى حتى صلى العصر . قال (ع) : فليجعل صلاته التي صلى الأولى ثم ليستأنف العصر » وربما يتوهم معارضته بصحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن (ع) قال : « سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر . قال : كان أبو جعفر (ع) ، أو كان أبي يقول : إن أمكنه أن يصليها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها وإلا صلى المغرب ثم صلاها » وفيه أن مورده الذكر خارج الوقت

(٢) لاطلاق الأدلة . مضافا ـ في الصورة الثانية ـ الى أن نية العدول في الأثناء تكشف عن كونها السابقة في وقت اختصاصها ، فلا فوات للوقت

وعلى ما ذكرنا يظهر فائدة الاختصاص فيما إذا مضى من أول الوقت مقدار اربع ركعات فحاضت المرأة ، فان اللازم حينئذ قضاء خصوص الظهر (١) ، وكذا إذا طهرت من الحيض ولم يبق من الوقت إلا مقدار اربع ركعات فان اللازم

على تقدير القول بالاختصاص . وفيه أن موضوع الأدلة المتقدمة هو الصلاة الصحيحة من جميع الجهات عدا حيثية الترتيب ، فاذا كانت باطلة لفقد شرط الوقت - ولو بوقوعها بتمامها فى الوقت المختص بصاحبتها - لا تكون مشمولة للأدلة ، كما لو كانت باطلة لفقد جزء أو شرط ركني غير الترتيب ، أو وجود مانع . فالتمسك بالاطلاق في غير محله كدعوى كون نية العدول تكشف عن كونها المعدول اليها من أول الأمر ، لعدم الدليل عليها ، بل ظاهر الأدلة خلافها ، وأنها بالنية تنقلب الى المعدول اليها كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر ضعف ما فى الشرائع من التفصيل بين الصورتين ، حيث بنى على بطلان اللاحقة لو أتى بها في الوقت المختص بالسابقة ، وإطلاق جواز العدول لو ذكره فى الاثناء .

(١) المرأة إما أن تعلم حين الزوال بطروء الحيض عليها بعد مضي مقدار أربع ركعات ، وإما أن تجهل ذلك فيفاجئها الحيض في الوقت المذكور . فان علمت ذلك فلا إشكال فى وجوب أداء خصوص الظهر - بناء على الاختصاص - لدخول وقتها ، وعدم دخول وقت العصر إلا في حال الحيض ، وكذا على الاشتراك - لو بني على اعتبار الترتيب فى العصر - فانه حينئذ لا يجب فعل العصر لعدم صحتها لفقد الشرط . أما بناء على سقوط اعتباره فيها لقصور ادلة اعتباره عن شمول الفرض ، أو لقاعدة الميسور ، فيقع التزاحم بين الفريضتين فيحتمل التخيير بينهما ، ويحتمل تعين الظهر لاحتمال أهميتها ، ولا سيما لو كان المستند فى عدم اعتبار الترتيب قاعدة الميسور ، إذ يبعد أن تكون العصر الناقصة مساوية في الاهمية للظهر التامة كما لا يخفى . وعلى كل حال فاذا أدت الظهر لم يبعد وجوب قضاء العصر حينئذ ، لأن

حينئذ إتيان العصر فقط (١) ، وكذا إذا بلغ الصبي ولم يبق إلا مقدار اربع ركعات ، فان الواجب عليه خصوص العصر فقط ، وأما إذا فرضنا عدم زيادة الوقت المشترك عن اربع ركعات فلا يختص باحداهما ، بل يمكن أن يقال بالتخيير بينهما (٢) ، كما إذا افاق المجنون (٣) الادواري في الوقت المشترك مقدار

وجوبها في أول الوقت يوجب صدق الفوت على تركها ، وإن كان المكلف معذوراً في تركها من جهة المزاحمة بالظهر . نعم لو قلنا ببقاء اعتبار الترتيب في هذه الحال لم يجب القضاء ، لاستناد فوات العصر حينئذ الى وجود الحيض ، ومثله لا يوجب القضاء كما تقدم . ومن ذلك تعرف حكم ما لو فاجأها الحيض بعد مضي مقدار أداء الظهر ، ولم تكن قد صلتها ، وأنه على تقدير اعتبار الترتيب في العصر تقضي الظهر لا غير سواء أقلنا بالاختصاص أم الاشتراك . وكذا على تقدير عدم اعتباره ـ بناء على الاختصاص ـ أما بناء على الاشتراك فلا يبعد وجوب قضائهما معاً ، لصدق الفوت بالنسبة الى كل منهما في عرض الأخرى ، ومجرد عدم إمكان فعلهما معاً لا يوجب كون الصدق عليهما على البدل ، كي يلزم قضاء إحداهما تخييراً . وكذا الحكم فيما لو علمت قبل الوقت بالحيض في الوقت المذكور ولم تؤد عصياناً .

(١) هذا على الاختصاص ، وأما على الاشتراك فيجري فيه الكلام السابق في أول المسألة ، إلا أن يستفاد من النصوص الواردة في الحائض لو طهرت في آخر الوقت ، فيكون عليها أداء العصر ، وقضاؤها على تقدير تركها ، وليس عليها قضاء الظهر .

(٢) قد عرفت وجهه كما عرفت وجه تعيين الظهر .

(٣) يعرف حكم ما لو أفاق المجنون بمقدار أربع ركعات أول الزوال ، أو قبل الغروب ، أو فيما بينهما ، مما سبق ، وكذا حكم ما لو بلغ الصبي أول الوقت

أربع ركعات ، أو بلغ الصبي في الوقت المشترك ثم جنّ أو مات بعد مضي مقدار أربع ركعات ونحو ذلك .

﴿ مسئلة ٤ ﴾ إذا بقي مقدار خمس ركعات الى الغروب قدم الظهر (١) ، وإذا بقي أربع ركعات أو أقل قدم العصر (٢) ، وفى السفر إذا بقي ثلاث ركعات قدم الظهر ، وإذا بقي ركعتان قدم العصر ، و إذا بقي الى نصف الليل خمس ركعات قدم المغرب ، وإذا بقي أربع أو أقل قدم العشاء (٣) ، وفى السفر إذا بقي أربع ركعات قدم المغرب (٤) ، وإذا بقي أقل قدم العشاء (٥) ، ويجب المبادرة الى المغرب بعد تقديم العشاء إذا بقي بعدها ركعة أو أزيد ، والظاهر أنها حينئذ

أو فى الأثناء ، ثم جُن أو مات . فلاحظ وتأمل .

(١) قد عرفت سابقاً أنه يكفي فى إثبات ماذكر كون أداء الظهر من قبيل سائر الشرائط المعتبرة فى العصر التي يجب مزاحمتها بها عند إمكان ركعة منها ، لكنه لايخلو من تأمل ، لاحتمال سقوط الشرطية فى الضيق ، فالعمدة في ذلك وقوع المزاحمة بين فعل الظهر مع إدراك ركعة من العصر ، و بين فعل العصر بتمامها في الوقت ، والأول أهم فيجب .

(٢) ولو قلنا بالاشتراك ، لاستفادة ذلك من نصوص الاختصاص بعد حملها على الاشتراك .

(٣) لأنه بخروج الوقت المشترك صارت المغرب قضاء وفعلها قضاء ليس شرطاً فى صحة العشاء فلا وجه لمزاحمتها بالمغرب ، فدليل وجوب إيقاع تمام العشاء فى وقتها لامعارض له .

(٤) لما تقدم فى أول المسألة .

(٥) لأن فعل المغرب يوجب تفويت العشاء بالمرة ، ولايكون مقدمة لها ، كي يجري فيه ما سبق .

أداء (١) وإن كان الأحوط عدم نية الأداء والقضاء .

﴿ مسئلة ٥ ﴾ لايجوز العدول من السابقة الى (٢) اللاحقة ، ويجوز العكس ، فلو دخل فى الصلاة بنية الظهر ثم تبين له في الأثناء أنه صلاها ، لايجوز له العدول الى العصر ، بل يقطع ويشرع فى العصر ، بخلاف ما إذا تخيل أنه صلى الظهر فدخل في العصر ، ثم تذكر أنه ما صلى الظهر فانه يعدل اليها .

﴿ مسئلة ٦ ﴾ إذا كان مسافراً وقد بقي من الوقت أربع ركعات ، فدخل فى الظهر بنية القصر ثم بداله الاقامة فنوى الاقامة بطلت صلاته ، ولايجوز له العدول الى العصر فيقطعها ويصلي العصر ، وإذا كان في الفرض ناوياً للاقامة فشرع بنية العصر لوجوب تقديمها حينئذ ثم بداله فعزم على عدم الاقامة ، فالظاهر أنه يعدل (٣) بها الى الظهر قصراً .

---

(١) هذا مبني على ماسبق من أن اختصاص الآخر باللاحقة يختص بصورة عدم أدائها ، ومع أدائها بوجه صحيح يكون الوقت مشتركا بينهما ، فمع أداء العشاء فى الفرض ، يكون مقدار الركعة وقتاً للمغرب ، فتجب المبادرة إلى فعلها فيه أداء . ومنه يظهر أنه لم يتضح الوجه فيما قديظهر من العبارة من جزمه بوجوب المبادرة الى المغرب فى الفرض وعدم جزمه بكونها أداء .

(٢) لأن صحة العدول مطلقاً على خلاف القاعدة ، لأن في انقلاب الصلاة المأتي بها لأمرها الى صلاة أخرى غير منوية ، ولا نوي أمرها ، مخالفة لما دل على اعتبار نية الفعل عن أمره في العبادات ، فاذا دل عليه دليل في مورد وجب الاقتصار عليه ، والرجوع في غيره الى القاعدة المقتضية للمنع . ومورد نصوص جواز العدول هو العدول من من اللاحقة الى السابقة ، فلا يجوز العدول من السابقة الى اللاحقة . ومن ذلك يظهر وجه الحكم في المسألة اللاحقة .

(٣) هذا لايخلو عن إشكال ، لقصور الدليل عن شموله واختصاصه

﴿ مسئلة ٧ ﴾ يستحب التفريق بين الصلاتين المشتركتين (١) فى الوقت كالظهرين والعشاءين ، ويكفي مسماه ، وفى الاكتفاء به بمجرد فعل النافلة وجه إلا أنه لايخلو عن إشكال .

بغيره ، مما كان المعدول اليه مكلفا به قبل الشروع في المعدول منه . اللهم إلا أن يستفاد العموم بالغاء خصوصيته عرفا . فلاحظ .

(١) كما نسب الى المشهور ، بل في الذكرى : « انه كما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً ، علم منه استحباب التفريق بينهما ، بشهادة النصوص والمصنفات بذلك » . ويدل عليه مافي الذكرى نقلا عن كتاب عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام : « إن رسول الله (ص) كان في السفر يجمع بين المغرب والعشاء ، والظهر والعصر ، وإنما يفعل ذلك إذا كان مستعجلا ، قال : وقال « ع » : وتفريقهما أفضل » ورواية معاوية بن ميسرة : « قلت لأبي عبد الله « ع » : إذا زالت الشمس في طول النهار للرجل أن يصلي الظهر والعصر ؟ قال « ع » : نعم وما أحب أن يفعل ذلك في كل يوم » ورواية زرارة : « أصوم فلا أقيل حتى تزول الشمس ، فاذا زالت صليت نوافلي ، ثم صليت الظهر ، ثم صليت نوافلي ، ثم صليت العصر ، ثم نمت ، وذلك قبل أن يصلي الناس . فقال « ع » : يازرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت ، ولكني أكره لك أن تتخذه وقتاً دائماً » لكن ظاهر الروايتين الأخيرتين كراهة المداومة على ذلك لافضل التفريق في كل يوم ، وحينئذ فمن القريب أن تكون تلك الكراهة لجهة راجعة إلى معاوية وزرارة خوفا عليهما ، ففى رواية سالم أبي خديجة عن أبي عبد الله « ع » : « قال : سأله إنسان ـ وأنا حاضر ـ فقال : ربما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلون العصر وبعضهم يصلي الظهر . فقال « ع » : أنا أمرتهم بهذا ، لو صلوا على وقت عرفوا

فأخذوا برقابهم » ولو سلمت دلالتها كانت مع الأول معارضة لما دل على استحباب التعجيل والمسارعة ، مما تقدمت الاشارة اليه في مسألة وقت فضيلة الظهرين ، فرفع اليد به عنها لايخلو من إشكال لولا الشهرة المحكية على العمل بها . إلا أن يقال : « إن نسبتها الى ذلك نسبة الخاص الى العام فيخصص بها » بل قد يقال : بحكومتها عليه ، لأنها تجعل الخير هو الصلاة المفرقة لا الموصولة . فتأمل . وعليه فلا بأس بالاكتفاء في حصول التفريق بمجرد فعل النافلة ، لما دل على أن الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع ، فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع . نعم لو كان المستند في استحباب التفريق رواية زرارة كان اللازم عدم الاكتفاء به .

﴿ والتحقيق ﴾ أن نصوص التفريق المذكورة ـ عدا رواية ابن سنان المتقدمة عن الذكرى ـ وكذلك النصوص الكثيرة التي عقدها في الوسائل بابين : باب جواز الجمع بين الصلاتين في وقت واحد جماعة وفرادى لعذر ، وباب جواز الجمع بين الصلاتين بغير عذر أيضاً . فانها بأجمعها تدل على أن الجمع خلاف الوظيفة الأولية جاز لعذر ولغير عذر ، بل لمجرد التوسيع على الامة ، لكن لامن حيث كونه جمعاً يقابل التفريق ، بل من حيث كونه إيقاعا للصلاة الثانية قبل وقت فضيلتها . وبالجملة : مفهوم الجمع مقابل التفريق ، غير مفهوم التعجيل مقابل انتظار وقت الفضيلة ، والنصوص إنما تدل على مرجوحية الثاني لا الأول ، فمن شرع في الصلاة الأولى في أول وقتها وجاء بها على الوجه الأكمل حتى دخل وقت الفضيلة للثانية فشرع فيها ، كان مؤديا للأفضل ، وإن كان قد جمع بين الصلاتين ، ولم يفرق بينهما ، فالجمع المفضول هو التعجيل بالثانية قبل وقت فضيلتها ، لامجرد الوصل بين الصلاتين . ومن ذلك تعرف أنه بناء على دخول وقت فضيلة العصر بالزوال ـ كما اختاره المصنف (ره) ـ لامجال للحكم باستحباب التفريق في الظهرين بهذا المعنى ولا بد له من حمل النصوص المذكورة على المعنى الاول ،

﴿ مسئلة ٨ ﴾ قد عرفت أن للعشاء (١) وقت فضيلة ، وهو من ذهاب الشفق الى ثلث الليل ، ووقتا إجزاء من الطرفين ، وذكروا أن العصر أيضاً كذلك فله وقت فضيلة وهو من المثل الى المثلين ، ووقتا إجزاء من الطرفين ، لكن عرفت نفي البعد في كون ابتداء وقت فضيلته هو الزوال نعم الأحوط فى إدراك الفضيلة الصبر الى المثل (٢) .

﴿ مسئلة ٩ ﴾ يستحب التعجيل في (٣) الصلاة فى وقت الفضيلة وفى وقت الاجزاء ، بل كلما هو أقرب الى الأول يكون أفضل ، إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعة (٤) أو نحوه .

﴿ مسئلة ١٠ ﴾ يستحب الغلس بصلاة (٥) الصبح ، أي الاتيان بها

كما انه بناء على تأخر فضيلة العصر يمكن حمل رواية ابن سنان المتقدمة على المعنى الثاني . لكنه بعيد فيكون استحباب التفريق غير استحباب المحافظة على وقت الفضيلة .

(١) قد تقدم الكلام في هذه المسألة والمسألة اللاحقة فراجع .

(٢) كون الأحوط ذلك غير ظاهر ، لما عرفت من القول بالتقدير بالذراع والذراعين الذي سبق أنه أقرب فى مقام الجمع بين النصوص ، فان انتظار المثل يوجب خروج وقت الفضيلة .

(٣) قد تقدم مايدل على ذلك في مبحث وقت الفضيلة للعصر ، وقد عقد فى الوسائل باب استحباب الصلاة فى أول الوقت ، وذكر فيه روايات كثيرة دالة على استحباب التعجيل ، ذكرنا بعضها فى المبحث المتقدم .

(٤) كما سيأتي وجهه في المسألة الثالثة عشرة .

(٥) كما يقتضيه ظاهر النصوص ففي مصحح إسحاق بن عمار : « قال : قلت

قبل الاسفار فى حال الظلمة .

﴿ مسئلة ١١ ﴾ كل صلاة أدرك من وقتها فى آخره مقدار ركعة فهو أداء ، ويجب الاتيان (١) به ، فان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت ، لكن لايجوز التعمد فى التأخير الى ذلك .

لأبي عبد الله « ع » : أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر . فقال « ع » : مع طلوع الفجر . . الحديث » ورواية زريق عن أبي عبد الله « ع » : « أنه كان يصلي الغداة بغلس عند طلوع الفجر الصادق أول مايبدو قبل أن يستعرض . . . الحديث » ونحوها غيرها .

(١) كما هو المعروف ، وعن التذكرة والمدارك أنه إجماعي وعن المنتهى : لاخلاف فيه بين أهل العلم . وقد يستشعر الخلاف فى ذلك أو يستظهر من الحلي في السرائر أو غيره . لكنه ـ لو سلم ـ لايقدح فى دعوى الاجماع ، ولاسيما مع شهادة النصوص به . ففي خبر الأصبغ بن نباتة : « قال أمير المؤمنين « ع » : من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة » وموثق عمار : « فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته » ونحوه حديثه الآخر مع زيادة قوله « ع » : « وإن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة ، ولايصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها » والنبوي المرسل فى الذكرى : « من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر » والآخر : « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » .

نعم قد يستشكل في دلالة النصوص المذكورة . أما فى الأخير فلأن الظاهر منه إدراك المأموم ركعة من صلاة الامام ، فلاحظ آخر الباب المعقود في الوسائل لهذا العنوان في كتاب الجماعة . وأما ماقبله ـ ولا سيما الموثق ـ فظاهر في من صلى ركعة بقصد الاتيان بالصلاة تامة ثم خرج الوقت ، لا من لم يصل وقد بقي

فصل فى أوقات الرواتب

﴿ مسئلة ١ ﴾ وقت نافلة الظهر من الزوال الى الذراع ، والعصر (١)

من وقت صلاته مقدار ركعة ، لأن الظاهر من إدراك الصلاة : فعلها . مضافا الى اختصاصها بالغداة والعصر . نعم لو كانت العبارة : « من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت » كان المراد مقدار ركعة منه ، فيصدق قبل تحقق الركعة . لكن الروايات التي ذكرناها لفظها الاول لاغير . نعم روى العبارة الثانية فى المدارك ولم تثبت . اللهم إلا أن يقال : المراد من الادراك مايقابل الفوت ، ومع بقاء مقدار ركعة من الوقت يصدق الفوت بالاضافة الى مازاد على الركعة ، ولا يصدق بالاضافة اليها . وإذ لم يصدق لابد أن يصدق الادراك فيكفي فى تحقق الادراك القدرة على المدرك لاغير . فتأمل . فاذا ثبت الحكم في الغداة ثبت في غيرها ، لعدم القول بالفصل ، ولايهم حينئذ دفع المناقشات الباقية . ثم إن الظاهر من النص والفتوى تنزيل الصلاة الواقع منها في الوقت ركعة منزلة الصلاة الواقع تمامها فيه ، ومقتضاه ترتيب أحكامها عليها ، لا تنزيل خارج الوقت المساوي لثلاث ركعات مثلا منزلة نفس الوقت ليكون مفاده ترتيب أحكامه عليه . فلاحظ .

فصل فى أوقات الرواتب

(١) كما هو المشهور ، لما فى رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر « ع » : « أتدري لم جعل الذراع والذراعان ؟ قال : قلت : لم ؟ قال « ع » : لمكان الفريضة لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه » وقريب منها روايته الأخرى ، وصحاح زرارة ، وموثق عمار : « فان مضي قدمان قبل أن يصلي

ركعة بدأ بالأولى ولم يصل الزوال إلا بعد ذلك ، وللرجل أن يصلي من نوافل العصر ما بين الاولى الى أن يمضي أربعة أقدام فاذا مضت الاربعة أقدام ولم يصل من النوافل شيئاً فلا يصل النوافل » . . الى غير ذلك . وعن جماعة من الأساطين منهم الشيخ في الخلاف ، والفاضلان في المعتبر والتبصرة ، والمحقق والشهيد الثانيان في جامع المقاصد والروض والروضة ، : الامتداد الى المثل والمثلين . واستدل لهم باطلاق أدلة النوافل ، وبما استفاض : من أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر ، إلا أن بين يديها سبحة ، وذلك اليك إن شئت طولت وإن شئت قصرت ، بل في بعضها التصريح بنفي القدم والقدمين ، وبما دل على أن حائط مسجد النبي (ص) قامة ، فاذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر ، وإذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر . بناء على أن المراد من القامة الذراع ، كما في جملة من النصوص ، وبالمنقول عن المعصومين « ع » من فعل نافلة العصر متصلة بها . بناء على أن وقت الفضيلة بعد المثل . وبأنه الحكمة في توسعة وقت الفضيلة الى المثل والمثلين . والجميع لايخلو من إشكال . إذ الاطلاق ـ مع أنه مقيد بأخبار الذراع ـ يقتضي الامتداد الى الأكثر من المثل والمثلين ، وكذا حال المستفيض ، مع أن التأمل فيه يقتضي أن يكون مساقا لنفي الانتظار الى القدم والقدمين ، لا امتداد وقت النافلة . فلاحظ ما في رواية ابن مسكان : « كنا نقيس الشمس في المدينة » . . الخ ، بل قد يشعر به قوله « ع » : « إن شئت طولت وإن شئت قصرت » ، ولم يعبر بقوله : « إن شئت قدمت وإن شئت أخرت » . وقد عرفت الاشكال في حمل القامة على الذراع ، وأنه مما تشهد القرائن القطعية بخلافه ، فلاحظ ما في رواية يعقوب بن شعيب من قوله « ع » : « ذراعا من فيئك » ، وقوله « ع » في رواية زرارة : « فاذا بلغ فيؤك ذراعا » ، وغيرهما ، وما أبعد ما بين هذا ، وبين إرجاع أخبار القامة والقامتين الى الذراع والذراعين من ظل قامة الانسان كما هو ظاهر خبر علي بن حنظلة : « القامة

والقامتان الذراع والذراعان ، ونحوها رواية علي بن أبي حمزة ، وإن كان هو ايضاً لا يتم في جملة من النصوص التي جمعت بين التعبير بالقامة والذراع مثل صحيح زرارة وغيره : « إن حائط مسجد رسول الله ﴿ص﴾ كان قامة فاذا مضى منه ذراع . . . الخ » وفعل المعصوم ـ مع أنه لا يثبت الامتداد الى نهاية المثل قد عرفت ضعف مبنى الاستدلال به ، بل الثابت من فعل النبي ﴿ص﴾ خلافه . ومنه يظهر الاشكال في الاخير كما سبق في مسألة تعيين وقت الفضيلة للعصر . فالقول المذكور غير ظاهر . وأما القول الاول المشهور فالظاهر من نصوصه ان المنع من فعل النافلة عند انتهاء الذراع والذراعين عرضي من جهة المزاحمة بفضيلة الفريضة لا انتهاء وقت النافلة ومن المعلوم أن التعليل بذلك لا يقتضي انتفاء المشروعية بانتهاء الوقت فليس في فعل النافلة عند انتهاء القدر المعين إلا تفويت فضيلته ، وذلك لا يقتضي المنع عن فعل النافلة ، ولا عدم صحتها أداء . ولعل هذا هو المراد من القول الثالث المنسوب الى الحلبي ـ وإن قال في المدارك : « انه مجهول القائل » ـ من امتداد وقت النافلة بامتداد وقت إجزاء الفريضة ، وحينئذ لا حاجة الى التمسك لاثباته بما دل على أن النافلة بمنزلة الهدية متى أتي بها قبلت . مع أنه لا يصلح لاثبات كونها أداءً ، وإنما يصلح لاثبات صحتها لا غير ، وهو مما لا يحتاج في إثباته الى التمسك بهذا ونحوه ، بل هو من الوضوح بمكان ـ بناء على جواز التطوع في وقت الفريضة ـ مع أن في تلك النصوص ما يظهر منه كون الصحة لا بعنوان الأداء ، مثل رواية القاسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله «ع» : « قلت له : جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي ؟ قال «ع» : ست عشرة ركعة في أي ساعات النهار شئت أن تصليها صليتها إلا أنك إذا صليتها في مواقيتها أفضل » .

(وبالجملة) : إن كان الكلام في تعيين الوقت الذي يفضل فيه فعل النافلة

سبعي الشاخص وأربعة أسباعه ، بل الى آخر وقت إجزاء الفريضتين على الأقوى وإن كان الاولى بعد الذراع تقديم الظهر ، وبعد الذراعين تقديم العصر ، والاتيان بالنافلتين بعد الفريضتين ، فالحدان الاولان للافضلية ، ومع ذلك الاحوط بعد الذراع والذراعين عدم التعرض لنية الاداء والقضاء في النافلتين

﴿ مسألة ٢ ﴾ المشهور عدم جواز تقديم (١) نافلتي الظهر والعصر

على الفريضة ، فلا ينبغي التأمل في تعين أخبار الذراع والذراعين للمرجعية ، وإن كان الكلام في تعيين الوقت الذي يجوز فيه فعل النافلة عما لا يجوز ، فالمرجع فيه أيضاً تلك الاخبار بضميمة ما دل على جواز التطوع في وقت الفريضة وعدم جوازه ، وإن كان الكلام في تعيين ما تكون فيه أداء عما تكون فيه قضاءً فالمرجع إطلاق أدلتها أو استصحاب بقاء الوقت . نعم في إحدى روايتي اسماعيل الجعفي التعليل بقوله «ع» : « لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه » والظاهر منه خروج وقت النافلة في الذراع ، لكن لابد من حمله على غيره ، فيراد من الوقت الوقت الذي يرجح فيه فعل النافلة على الفريضة ، فتأمل جيداً .

(١) كما يقتضيه ظاهر كثير من النصوص ، كصحيح ابن أذينة عن عدة انهم سمعوا أبا جعفر «ع» يقول : « كان أمير المؤمنين «ع» لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس ، ولا من الليل بعدما يصلي العشاء حتى ينتصف الليل » وصحيح زرارة عنه «ع» : « كان رسول الله ﴿ص﴾ لا يصلي من الليل شيئاً ، إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل ، ولا يصلي من النهار حتى تزول الشمس » بل دلالة النصوص عليه في غاية من الوضوح ، حتى عبر عنها فيها بالزوال وصلاة الزوال . وعن جماعة جوازه مطلقاً ، منهم الشهيد في الذكرى والاردبيلي والسيد في المدارك لجملة من النصوص كرواية محمد بن عذافر : « قال أبو عبد الله «ع» : صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتي بها قبلت فقدم منها ما شئت وأخر منها ما شئت » ورواية

في غير يوم الجمعة (١) على الزوال وإن علم بعدم التمكن من إتيانهما بعده ، لكن الاقوى جوازه فيهما خصوصاً في الصورة المذكورة .

﴿ مسألة ٣ ﴾ نافلة يوم الجمعة عشرون ركعة (٢) ، والاولى تفريقها بان يأتي ستاً عند (٣) انبساط الشمس ، وستاً عند ارتفاعها ، وستاً قبل الزوال ، وركعتين عنده .

عمر بن يزيد عن أبي عبد الله «ع» : « قال : إعلم أن النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتي بها قبلت » ونحوها غيرها ، وعن التهذيب الجواز لمن خاف الفوت ، لرواية محمد بن مسلم : « قال سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجل من أول النهار ؟ قال «ع» : نعم إذا علم أنه يشتغل فيعجلها في صدر النهار كلها » ورواية اسماعيل بن جابر : « قلت لأبي عبد الله «ع» : إني أشتغل. قال «ع» : فاصنع كما نصنع صل ست ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر ، يعني ارتفاع الضحى الأكبر ، واعتد بها من الزوال » . هذا ولولا إعراض المشهور عن النصوص الأول تعين العمل بها ، ولا مجال للبناء على تقييدها بالنصوص الأخيرة لابائها عن ذلك ، اللهم إلا أن يحتمل كون الاعراض للبناء على معارضتها لما سبق فلا يكون قادحا في الحجية ، هذا ولو بني على العمل بها كان اللازم البناء على كون التقديم من باب التعجيل لا أداء وقضاء ، فلاحظها وتأمل .

(١) فانه يجوز فيه التقديم ، للنصوص المصرحة به .

(٢) كما تقدم .

(٣) هذا ذكره المشهور وليس عليه دليل ظاهر ، بل ظاهر النصوص خلافه ، ففي صحيح البزنطي عن ابي الحسن ﴿ع﴾ : « قال في النوافل في يوم الجمعة ست ركعات بكرة ، وست ركعات ضحوة ، وركعتين إذا زالت الشمس

﴿ مسألة ٤ ﴾ وقت نافلة المغرب من حين الفراغ من الفريضة الى زوال الحمرة المغربية (١)

وست بعد الجمعة » ونحوه غيره . نعم في رواية سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا ﴿ع﴾ : « ست ركعات بكرة ، وست بعد ذلك اثنتا عشرة ركعة وست ركعات بعد ذلك ثمان عشرة ركعة ، وركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة » وفي دلالتها على ما ذكر خفاء .

(١) كما هو المشهور عن جماعة ، وعن المعتبر نسبته الى علمائنا ، وفى المدارك : « انه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً . » ، وليس عليه دليل ظاهر. نعم استدل له بالأخبار المتضمنة أن المفيض من عرفات إذا صلى العشاء بالمزدلفة يؤخر النافلة الى مابعد العشاء . وبما ورد من أن النبي ﴿ص﴾ كان يصلي المغرب ثلاثاً وبعدها أربعاً ، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق ، فاذا سقط صلى العشاء الآخرة ، وبأن سائر النوافل لا يمتد وقتها بامتداد وقت الفريضة ، فمن المستبعد أن لا تكون نافلة المغرب كذلك ، والجميع كما ترى ، إذ الاول لعله لاستحباب الجمع بين الصلاتين في خصوص المورد ، وفعل النبي ﴿ص﴾ ـ لو تم دليلا ـ لدل على أن وقتها بعد المغرب بلا فصل قبل ذهاب الشفق ، والاستبعاد ـ مع أنه ليس بحجة ـ لا يقتضي التحديد بذلك ، والاعتماد على تحديد الأصحاب ـ لو صح ـ لم يحتج الى التمسك بالاستبعاد ، ولذلك اختار أو مال الى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة فيما عن الذكرى ، والدروس ، والحبل المتين ، وكشف اللثام ، والذخيرة ، وغيرها ، وفي المدارك : « انه متجه ، تمسكا باطلاق أدلة المشروعية » اللهم إلا أن يتمسك للاول بما دل على النهي عن التطوع فى وقت الفريضة ، بناء على أن المراد من وقت الفريضة وقت الفضيلة كما هو غير بعيد ، لكنه لا يدل على التوقيت ، بل على مجرد المنع من النافلة أو ترجيح الفريضة

﴿ مسألة ٥ ﴾ وقت نافلة العشاء وهي الوتيرة يمتد بامتداد وقتها (١) ، والاولى كونها عقيبها من غير فصل معتد (٢) به ، وإذا أراد فعل بعض الصلوات الموظفة في بعض الليالي بعد العشاء جعل الوتيرة خاتمتها (٣)

﴿ مسألة ٦ ﴾ وقت نافلة الصبح بين الفجر الاول وطلوع (٤) الحمرة المشرقية .

لا غير على الخلاف الآتي .

(١) وهو مذهب علمائنا كما عن المعتبر ، وفي المنتهى بزيادة : أجمع . وعن الحدائق : « ان ظاهرهم الاجماع عليه » ، لاطلاق دليلها .

(٢) ففي الجواهر : « قد يقال بالبعدية العرفية في الوتيرة بالنسبة الى صلاة العشاء لأنه المنساق بل المعهود فلا يجوز صلاة العشاء مثلا في أول الوقت وتأخير الوتيرة من غير اشتغال بنافلة الى قريب النصف أو طلوع الفجر بناء على امتداد الوقت اليه . . الخ » وحيث لم يتضح ما ذكر كان الاولى العمل على الاطلاق . نعم قد يستفاد من قولهم ﴿ ع ﴾ : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر » أفضلية المبادرة اليها قبل صدق البيتوتة ، واستفادة التوقيت منه بذلك لا يخلو من إشكال .

(٣) كما عن الشيخين وأتباعهما ، وعن جماعة أنه المشهور . وليس له دليل ظاهر . نعم استدل له ـ كما عن الحدائق ـ برواية زرارة : « وليكن آخر صلاتك وتر ليلتك » وفيه أن الظاهر من الوتر صلاة الوتر لا الوتيرة ، كما انه قد يستدل له بصحيح زرارة وغيره : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا بوتر » وفيه ان الظاهر منه مجرد فعل الوتر سواء أكان المراد من البيات النوم أم الأعم .

(٤) أما أن المبدأ الفجر الأول فهو المحكي عن جماعة منهم السيد والشيخ

ويجوز دسها في صلاة الليل (١) قبل الفجر

والمحقق ، وليس له دليل ظاهر إلا خبر ابن مسلم : « سألت أبا جعفر ﴿ع﴾ عن أول وقت ركعتي الفجر فقال ﴿ع﴾ : سدس الليل الباقي » بناء على أن أول السدس هو الفجر الأول ، وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج : « قال أبو عبد الله ﴿ع﴾ : صلهما بعدما يطلع الفجر » وصحيح يعقوب بن سالم البزاز : « قال أبو عبدالله ﴿ع﴾ : صلهما بعد الفجر » بناء على رجوع الضمير الى ركعتي الفجر ، وكون المراد من الفجر ، الأول ، لئلا يلزم حمل الامر على الرخصة أو التقية وكلاهما خلاف الأصل ، لكن البناء الاول لا دليل عليه ، وحمل الأمر على الرخصة قد يقتضيه الجمع العرفي بين الامر المذكور وبين مثل مصحح زرارة : « قال : قلت لأبي جعفر ﴿ع﴾ : الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما ؟ فقال ﴿ع﴾ : قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة » كما ان الحمل على التقية قد يقتضيه ما فى رواية أبي بصير : « قلت لأبي عبد الله ﴿ع﴾ : متى أصلي ركعتي الفجر ؟ فقال لي : بعد طلوع الفجر ، قلت له : إن أبا جعفر ﴿ع﴾ أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر ، فقال لي : يا أبا محمد إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين فافتاهم بمر الحق وأتوني شكاكا فأفتيتهم بالتقية » وأما انتهاء وقتها بطلوع الحمرة المشرقية ـ كما هو المشهور وعن ظاهر الغنية والسرائر الاجماع عليه ـ فقد يستدل عليه بصحيح علي بن يقطين : « قال سألت أبا الحسن ﴿ع﴾ عن الرجل لا يصلي الغداة حتى يسفر وتظهر الحمرة ولم يركع ركعتي الفجر أيركعهما أو يؤخرهما ؟ قال ﴿ع﴾ : يؤخرهما » وفى دلالته على التوقيت تأمل ظاهر . نعم هو ظاهر فى المنع عنهما أو رجحان الفريضة على ما يأتي من الخلاف في التطوع في وقت الفريضة .

(١) كما هو المشهور ويدل عليه النصوص كصحيح البزنطي : « سألت

ولو عند النصف (١) ، بل ولو قبله إذا (٢) قدم صلاة الليل عليه إلا أن الافضل إعادتها في وقتها .

﴿ مسألة ٧ ﴾ إذا صلى نافلة الفجر في وقتها (٣) أو قبله ونام بعدها يستحب إعادتها .

الرضا ﴿ع﴾ عن ركعتي الفجر فقال ﴿ع﴾ : احش بهما صلاة الليل » ونحوه المكاتبة التي رواها علي بن مهزيار الى أبي جعفر ﴿ع﴾ ، وفى صحيح زرارة عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « انهما من صلاة الليل » .

(١) ففي رواية زرارة : « إنما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصلي جملة واحدة ثلاث عشرة ركعة ، ثم إن شاء جلس فدعا ، وإن شاء نام ، وإن شاء ذهب حيث شاء » ويقتضيه إطلاق ما دل على أنهما من صلاة الليل وجواز دسهما فيها .

(٢) للاطلاق المذكور ، ولخبر ابي حريز بن ادريس القمي عن أبي الحسن موسى ﴿ع﴾ : « صلّ صلاة الليل في السفر من أول الليل في المحمل والوتر وركعتي الفجر » هذا ولا إطلاق في النصوص يقتضي جواز تقديمها على النصف وإن لم يقدم صلاة الليل ، كما أن إطلاق ما دل على جواز تقديمها وحدها على الفجر مقيد برواية ابن مسلم المتقدمة الدالة على أن أول وقتها السدس الاول . فلاحظ

(٣) كما عن الشيخ وجماعة ، لصحيح حماد بن عثمان : « قال لي أبو عبد الله ﴿ع﴾ : ربما صليتها وعلي ليل فان قمت ولم يطلع الفجر اعدتها » ، وموثق زرارة : « سمعت أبا جعفر (ع) يقول : اني لأصلي صلاة الليل وأفرغ من صلاتي وأصلي الركعتين وأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر فان استيقظت عند الفجر أعدتها » لكن مورد الروايتين النوم فاستحباب الاعادة مطلقاً لا يخلو من إشكال ، إلا أن يعتمد فيه على الفتوى ، وتكون الروايتان هما الوجه فى المسألة

﴿ مسألة ٨ ﴾ وقت نافلة الليل ما بين نصفه (١) والفجر الثاني ، والافضل إتيانها في وقت السحر (٢) ، وهو الثلث الاخير (٣) من الليل ،

الآتية ، فان إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين أن يصليها بعد الفجر وقبله .

(١) إجماعا كما عن الخلاف والمعتبر والمنتهى ، وعن جماعة نسبته الى الاصحاب ، وعن غيرهم نفى الخلاف فيه ، ويشهد له مرسل الفقيه : « قال ابو جعفر « ع » : وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل الى آخره » وأما ما تضمن حكاية فعل النبي (ص) وأنه كان يصلي بعدما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة أو أنه كان لا يصلي من الليل شيئاً حتى ينتصف الليل ، فلا يدل على أن ما قبل النصف ليس وقتاً ، لجواز كون الحكاية في مقام بيان الأفضل ، وأما رواية سماعة : « لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله الى آخره إلا أن الأفضل ذلك بعد انتصاف الليل » ومكاتبة الحسين بن علي بن بلال : « كتبت اليه في وقت صلاة الليل . فكتب : عند زوال الليل وهو نصفه أفضل » ومكاتبة محمد بن عيسى : « روي عن جدك (ع) أنه قال : لا بأس بأن يصلي الرجل صلاة الليل في أول الليل . فكتب (ع) : في أي وقت صلى فهو جائز » فهي ما بين مطروح أو محمول على العذر ، لما عرفت من الاتفاق على خلافها

(٢) كما هو المستفاد من النصوص الموقتة به ، كرواية الأعمش المروية في الخصال عن جعفر بن محمد (ع) قال (ع) فيها : « وثمان ركعات في السحر وهي صلاة الليل » وفي رواية الفضل عن الرضا (ع) المروية عن العيون : « وثمان ركعات السحر » وقريب منها ما في المروية عن العلل عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع)

(٣) كما عن بعض ، وكأنه لأنه مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة وبين ما دل على أن وقت صلاة الليل الثلث الأخير ، كرواية المروزي : « فاذا بقي ثلث من آخر الليل وظهر بياض . . . الى أن قال (ع) : وهو وقت صلاة الليل »

وأفضله القريب من (١) الفجر .

وقد يستفاد أيضاً من صحيح اسماعيل : « وسألته عن أفضل ساعات الليل . فقال «ع» : الثلث الباقي » لكن ـ مع أن الأخير قاصر الدلالة ، والأول قاصر السند ـ لا موجب للجمع بذلك ، بل من الجائز أن يكون السحر أقل من الثلث ويكون أفضل الثلث . فالعمدة الرجوع الى كلمات اللغويين وغيرهم في معناه ، وكلماتهم لا تخلو من إجمال ، ففي بعضها أنه آخر الليل ، وفى آخر أنه قبيل الصبح ، وفي آخر أنه قبل الصبح . نعم المحكي عن جماعة من الاكابر أنه السدس الأخير ، بل عن بعض نسبته الى ظاهر الاكثر ، وأنه لم يوجد أحد من المعتبرين من حدده باكثر من ذلك . انتهى . فاذن العمل على ذلك متعين

(١) إجماعا كما عن الخلاف ، والمعتبر ، وظاهر التذكرة ، وحاشية المدارك ، وغيرها ، ويدل عليه مافي رواية مرازم عن أبي عبد الله «ع» : « قال : قلت له : متى أصلي صلاة الليل ؟ قال «ع» : صلها آخر الليل » وما في موثق سليمان بن خالد عن أبي عبد الله «ع» : « وثمان ركعات فى آخر الليل » المحمولة كلها على الفضل ، كما تشهد به رواية أبي بصير : « وأحب صلاة الليل اليهم آخر الليل » نعم ما ذكره الاصحاب ﴿ رض ﴾ من اختلاف مراتب الفضل باختلاف القرب من الفجر كما يقتضيه ظاهر قولهم : « كلما قرب من الفجر كان أفضل » ليس عليه دليل ظاهر ، إلا ما قد يستشعر من الأخبار المذكورة ، وكأنه لذلك عدل المصنف الى مافى المتن . نعم ينافيها جميعاً ما تقدمت الاشارة اليه مما تضمن أن النبي ﴿ص﴾ كان يصلي بعدما ينتصف الليل ، أو انه كان لا يصلي من الليل شيئاً حتى ينتصف الليل ، لظهوره ، في أنه ﴿ ص ﴾ يصلي عند النصف ومثله ما في صحيحي الحلبي ومعاوية بن وهب عن أبي عبد الله «ع» : « من أنه ﴿ ص ﴾ كان يصلي أربعاً ثم ينام ما شاء ، ثم يقوم فيصلي أربعاً ثم ينام ماشاء

﴿ مسألة ٩ ﴾ يجوز للمسافر والشاب (١) الذي يصعب عليه نافلة الليل في وقتها تقديمها على النصف ،

ثم يقوم فيوتر ، ثم يصلي الركعتين » واحتمال كون ذلك من خصائصه ـ مع انه ينافيه ظاهر الحكاية من الامام « ع » ـ مخالف لما فى صحيح الحلبي من قوله « ع » : « لقد كان لكم في رسول الله ﴿ ص ﴾ أسوة حسنة » فلعل الاولى في الجمع ما ذكره غير واحد من كون الأفضل التفريق على النحو الذي يصنعه النبي ﴿ ص ﴾ ، ولو أريد الجمع فالأفضل أن يكون في آخر الليل ، والله سبحانه أعلم .

(١) كما نسب الى الأشهر والاكثر والمشهور ، وعن الخلاف الاجماع عليه ويشهد له كثير من النصوص كموثق سماعة بن مهران : « انه سأل أبا الحسن الاول « ع » عن وقت صلاة الليل فى السفر . فقال « ع » : من حين يصلي العتمة الى أن ينفجر الصبح » ورواية أبي حريز بن إدريس عن أبي الحسن موسى بن جعفر « ع » قال : « قال : صل صلاة الليل في السفر أول الليل في المحمل والوتر وركعتي الفجر » ورواية محمد بن حمران عن أبي عبد الله « ع » : « عن صلاة الليل أصليها أول الليل ؟ قال « ع » : نعم إني لأفعل ذلك ، فاذا أعجلني الجمال صليتها في المحمل » وصحيح ليث : « قال : سألت أبا عبد الله « ع » عن صلاة الليل في الصيف في الليالي القصار ، صلاة الليل في أول الليل ؟ فقال « ع » : نعم نعم ما رأيت ونعم ما صنعت » ونحوه صحيح يعقوب الأحمر بزيادة قوله : « ثم قال عليه السلام : ثم إن الشباب يكثر النوم فأنا آمرك به » نعم فى جملة من النصوص التقييد بخوف الفوت ، أو خوف البرد ، أو كانت به علة ، ومقتضى الجمع التقييد بذلك لا بما في المتن من الصعوبة إلا أن يكون سبباً في خوف الفوت أو حمل التقييد على غير المسافر والشاب وحينئذ لا وجه للتقييد بالصعوبة فلاحظ .

وكذا كل ذي عذر (١) كالشيخ ، وخائف البرد أو الاحتلام ، والمريض ، وينبغي لهم نية التعجيل لا الأداء (٢)

﴿ مسألة ١٠ ﴾ اذا دار الامر بين تقديم صلاة الليل على وقتها أو قضائها فالارجح القضاء (٣) .

---

(١) كما هو المشهور كما عن الذكرى وجامع المقاصد . ويشهد له ما في صحيح ليث عن أبي عبد الله «ع» : « قال : وسألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو في البرد فيعجل صلاة الليل والوتر في أول الليل ؟ فقال «ع» : نعم » وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله «ع» إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل ، أو كانت بك علة ، أو أصابك برد ، فصلّ وأوتر من أول الليل » ونحوه صحيح ابي بصير عن أبي عبدالله «ع» . . الى غير ذلك . ثما عن الحلي في السرائر من المنع ضعيف .

(٢) كما هو الظاهر من النصوص ، كرواية ليث ، ويعقوب بن سالم ، وغيرهما المعبر فيها بالتعجيل ، فتكون الصلاة فاقدة لمصلحة وقتها ، شرعت كذلك لمصلحة أخرى ، لا أنها واقعة في وقتها ، وواجدة لمصلحته ، لتكون أداءً ، كما يظهر من رواية سماعة المتقدمة ، فالمراد من الوقت فيها مجرد الزمان الذي يصح فيه الفعل لا غير ، إذ حملها على بقية النصوص أولى من العكس فلاحظ .

(٣) اتفاقا كما عن كشف اللثام ، والرياض ، وظاهر المدارك ، والمفاتيح ، ويشهد له جملة وافرة من النصوص ، كصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله «ع» : « انه قال : قلت له : إن رجلا من مواليك من صلحائهم شكى إلي ما يلقى من النوم . وقال : إني أريد القيام بالليل فيغلبني النوم حتى أصبح فربما قضيت صلاتي في الشهر المتتابع والشهرين أصبر على ثقله . فقال «ع» : قرة عين والله قرة عين والله ، ولم يرخّص في النوافل أول الليل وقال «ع» : القضاء بالنهار أفضل » وزاد

﴿ مسألة ١١ ﴾ إذا قدمها ثم انتبه في وقتها ليس عليه الاعادة (١)

﴿ مسألة ١٢ ﴾ اذا طلع الفجر وقد صلى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمها مخففة (٢)

في رواية الشيخ : « قلت : فان من نسائنا ابكاراً . . . الى أن قال : فرخص لهن في الصلاة أول الليل إذا ضعفن وضيعن القضاء » وفي صحيح محمد عن أحدهما: « الرجل من أمره القيام بالليل تمضي عليه الليلة والليلتان والثلاث لا يقوم فيقضي أحب اليك أم يعجل الوتر أول الليل ؟ قال «ع» : لا بل يقضي وإن كان ثلاثين ليلة » وفي روايته الأخرى : « عن الرجل لا يستيقظ من آخر الليل حتى يمضي لذلك العشر والخمس عشرة فيصلي أول الليل أحب اليك ؟ قال «ع» : بل يقضي أحب إلي ، إني أكره أن يتخذ ذلك خلقاً » وكان زرارة يقول : كيف يقضي صلاة لم يدخل وقتها إنما وقتها بعد نصف الليل .

(١) لظهور النصوص في كون المعجل أداءً للمأمور به ، وامتثالا لأمره ، فلا مجال للاعادة . ودعوى انصراف النصوص عن هذه الصورة ممنوعة .

(٢) كما هو المشهور ، وعن المدارك أنه مذهب الأصحاب ، وعن المصابيح الاجماع عليه ، ويشهد له خبر أبي جعفر الاحول محمد بن النعمان : « قال ابو عبد الله «ع» : إذا كنت أنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر فأتم الصلاة طلع أو لم يطلع » وضعفه ـ لو تم ـ مجبور بالعمل . هذا وظاهر النص والفتوى الاتمام على الترتيب الموظف ، لكن في خبر يعقوب البزاز : « قال : قلت له : أقوم قبل الفجر بقليل فأصلي أربع ركعات ثم أتخوف أن ينفجر الفجر أبدأ بالوتر أو أتم الركعات ؟ فقال «ع» : لا بل أوتر وأخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار » ولعل الامر بفعل الوتر لأن يدركها في وقتها فلا يكون منافياً لما قبله . نعم ما في ذيله من تأخير قضاء الباقي الى صدر النهار مناف له ،

وإن لم يتلبس بها قدم ركعتي الفجر (١) ، ثم فريضته وقضاها ، ولو اشتغل بها

ومقتضى الجمع تقييد الاول بغير الصورة المفروضة . ثم إن اعتبار التخفيف محكي عن الاكثر ، بل مقتضى تقييد معقد الاجماع أو نفي الخلاف به عدم الخلاف فيه ، والنص المتقدم خال عن التقييد به . نعم استدل له برواية اسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان : « قلت لابي عبد الله «ع» : إني أقوم آخر الليل وأخاف الصبح . قال ﴿ع﴾ : اقرأ الحمد واعجل واعجل » ولذلك فسر التخفيف ـ كما عن الدروس وغيره ـ بالاقتصار على الحمد . وفيه أن مورد الرواية غير ما نحن فيه .

(١) كما هو المشهور ، وفي المعتبر : « هو مذهب علمائنا » . ويقتضيه مفهوم الشرط في خبر الاحول المتقدم ـ بناء على ظهوره في المنع ـ المعتضد بغيره كصحيح إسماعيل بن جابر « قلت لأبي عبدالله ﴿ع﴾ : أوتر بعدما يطلع الفجر ؟ قال ﴿ع﴾ لا » ونحوه صحيح سعد بن سعد . نعم صريح جملة من النصوص خلاف ذلك كصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله ﴿ع﴾ : « قال : سألته عن صلاة الليل والوتر بعد طلوع الفجر . فقال ﴿ع﴾ : صلها بعد الفجر حتى تكون في وقت تصلي الغداة في آخر وقتها ولا تعمد ذلك كل ليلة . وقال ﴿ع﴾ : أوتر أيضاً بعد فراغك منها » ونحوه روايته الأخرى عن أبي عبد الله ﴿ع﴾ ، وصحيح سليمان ابن خالد عنه ﴿ع﴾ ، وخبر إسحاق بن عمار عنه ﴿ع﴾ ، وعن الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر العمل بها ، والجمع بينها وبين ما سبق بالحمل على التخيير قال في المعتبر بعد ذكر الروايتين : « واختلاف الفتوى دليل التخيير » وعن جماعة من متأخري المتأخرين متابعتهم في ذلك ، والحمل على الرخصة قريب جداً ، بل لعل سياقها لا يقتضي اكثر من ذلك ، لورودها مورد توهم المنع ، وصحيح إسماعيل ونحوه محمول على كون المنع لادراك الافضل ، نظير أخبار المنع عن التطوع في وقت الفريضة على ما سيأتي ان شاء الله وحملها على الفجر الاول بعيد

أتم ما في يده (١) ، ثم أتى بركعتي الفجر وفريضته ، وقضى البقية بعد ذلك

﴿ مسألة ١٣ ﴾ قد مرّ أن الافضل (٢) في كل صلاة تعجيلها ، فنقول يستثنى من ذلك موارد : ﴿ الاول ﴾ الظهر والعصر لمن أراد الاتيان بنافلتهما (٣) وكذا الفجر إذا لم يقدم (٤) نافلتها قبل دخول الوقت ﴿ الثاني ﴾ مطلق الحاضرة لمن عليه فائتة (٥)

جداً كحملها على صورة التلبس بأربع ركعات ، وكثرة النصوص المعارضة لها ـ لو سلمت ـ لا تقدح في حجيتها بعد إمكان الجمع العرفي ، وكذا الشهرة العظيمة على خلافها ، لامكان أن يكون الوجه فيها اعتقاد التعارض وتعذر الجمع العرفي ، ومن ذلك أيضاً تعرف عدم قدح الموافقة للعامة والمخالفة للاحتياط ، ومما ذكرنا تعرف مواقع التأمل في كلام شيخنا في الجواهر فلاحظ .

(١) هذا ظاهر إذا كان قد صلى ركعة لعموم : من أدرك . أما لو لم يصل ركعة فينبغي أن يكون حكمه حكم ما لو لم يتلبس أصلا .

(٢) قد مر الاستدلال له ، بما دل على حسن المسارعة والاستباق الى المغفرة والخير ، وبصحيح زرارة : « أول الوقت أبـــداً أفضل ، فعجل الخير ما استطعت » وغير ذلك .

(٣) إجماعا ، ولما دل على الأمر بنافلتها قبلها .

(٤) أما لو قدمها ، أو كانت الفريضة ليست بذات نافلة ، كالظهرين في السفر ، أو قدمها على الوقت كالظهرين يوم الجمعة ، فالافضل أول الوقت ، كما يقتضيه العموم المتقدم ، والنصوص الخاصة بيوم الجمعة المعللة بذلك .

(٥) للنصوص التي لأجلها قيل بالمضايقة في القضاء مثل صحيح زرارة عن أبي جعفر ﴿ ع ﴾ : « إذا دخل وقت صلاة ولم يتم ما قـد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت » ونحوه غيره . ويعارضها

وأراد اتيانها (١) ﴿ الثالث ﴾ في المتيمم مع احتمال (٢) زوال العذر أو رجائه ، وأما في غيره من الاعذار فالأقوى وجوب التأخير وعدم جواز البدار

صحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله ﴿ ع ﴾ : « قال : إن نام رجل أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة . . . الى أن قال ﴿ ع ﴾ : وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس » ونحوه صحيح ابن سنان ، وصحيح أبي بصير عنه ﴿ ع ﴾ ، وما في المتن مبني على حمل الأول على الفضل ، والثانية على الجواز ، وهو غير ظاهر ، وسيأتي الكلام فيه في مبحث القضاء إن شاء الله تعالى .

(١) لأن المستحب البدأة بالفائتة لا مجرد تأخير الحاضرة ، فاذا لم يرد فعل الفائتة استحب له المبادرة الى الحاضرة .

(٢) تقدم وجهه في مبحث التيمم فى مسألة جواز التيمم في السعة ، كما تقدم فيها وفي غيرها أيضاً الوجه في أصالة عدم جواز البدار لأولي الأعذار .

(ومحصله) : أن المفهوم عرفا من أدلة الأحكام الاضطرارية ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ هو كون الحكم الاضطراري ثابتاً فى ظرف عذر المكلف عقلا عن الحكم الاختياري ، وسقوطه عن مقام الفعلية أصلا ، وهو إنما يكون كذلك في ظرف استمرار العجز ، ولا يكفي في سقوطه مجرد العجز آناً ما ، ولاجل ذلك لا يكون حال دليل الحكم الاضطراري بالاضافة الى دليل الحكم الاختياري حال سائر الأدلة المخصصة للعمومات ، كي يكون في عرضه ، ولأجل منافاته يجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد ، نظير دليل حكم المسافر بالاضافة الى عمومات الاحكام ، بل المفهوم عرفا أنه فى طوله فلا يكون منافياً له أصلا ، بل يكون مثبتاً لبدله في ظرف العجز عنه وسقوطه عن الفعلية ، ولأجل ذلك لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه عن الواجب الأولي ، لان فيه تفويت الواجب وهو محرم عقلا ، (وبالجملة) حرمة

﴿ الرابع ﴾ لمدافعة الاخبثين ونحوهما ، فيؤخر لدفعهما (١) ﴿ الخامس ﴾ إذا لم يكن له إقبال فيؤخر الى حصوله (٢) ﴿ السادس ﴾ لانتظار الجماعة (٣)

التعجيز واعتبار استمرار العذر في مشروعية البدل ، كلاهما ناشئان عما ذكرنا : من ان المفهوم عرفا من دليل البدلية ثبوتها في ظرف سقوط المبدل منه عن الفعلية بالمرة ، ووجود العذر عقلا عنه ، وذلك إنما يكون في ظرف استمرار العجز ، فلو بادر المكلف الى فعل البدل في أول آنات العجز كان الاكتفاء به مراعى باستمرار العجز ، فان كان مستمراً صح البدل من أول الامر ، وإلا بطل كذلك ، ولا فرق بين صورتي رجاء زوال العذر وعدمه ، وقد تكرر بيان ذلك في مواضع من كتاب الطهارة .

(١) لما في صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ﴿ ع ﴾ : « لا صلاة لحاقب ولا حاقن وهو بمنزلة من هو في ثوبه » المحمول على الكراهة ، لدلالة غيره على الجواز كما يأتي ان شاء الله في محله .

(٢) لما في رواية عمر بن يزيد : « قلت لابي عبد الله ﴿ ع ﴾ : أكون في جانب المصر فتحضر المغرب وأنا أريد المنزل ، فان أخرت الصلاة حتى أصلي في المنزل كأن امكن لي وأدركني المساء ، أفأصلي في بعض المساجد ؟ قال ﴿ ع ﴾: صل في منزلك » .

(٣) لما في رواية جميل بن صالح : انه سأل أبا عبد الله ﴿ ع ﴾ : أيهما أفضل يصلي الرجل لنفسه في أول الوقت أو يؤخرها قليلا ويصلي بأهل مسجده إذا كان إمامهم ؟ قال ﴿ ع ﴾ يؤخر ويصلي بأهل مسجده إذا كان الامام » وموردها الامام والتأخر قليلا ، ولا يبعد التعدي منه الى المأموم ، والى التأخير كثيراً ، لما ورد في فضل الجماعة من الحث عليها مما يدل على زيادة فضلها على مثل الصلاة في أول الوقت .

إذا لم يفض الى الافراط (١) في التأخير ، وكذا لتحصيل كمال آخر كحضور المسجد (٢) ، أو كثرة المقتدين ، أو نحو (٣) ذلك ﴿ السابع ﴾ تأخير الفجر عند (٤) مزاحمة صلاة الليل إذا صلى منها أربع ركعات ﴿ الثامن ﴾ المسافر المستعجل (٥) ﴿ التاسع ﴾ المربية للصبي تؤخر الظهرين (٦) لتجمعهما مع العشاءين بغسل واحد لثوبها ﴿ العاشر ﴾ المستحاضة الكبرى ،

---

(١) كأنه لخروجه عن مورد النص ، لكن عرفت أن ما ورد فى فضل الجماعة يصلح للتعدي به الى المقام .

(٢) لم نقف على ما يدل عليه بالخصوص . نعم قد يستفاد مما دل على أن الصلاة في المسجد وحده أفضل من الصلاة في المنزل جماعة ، بضميمة رواية جميل السابقة .

(٣) هذا لم أقف على دليله . نعم يتم لو استفيد من دليل المكمل أهميته من التعجل فلاحظ .

(٤) للأمر باتمام صلاة الليل في خبر الأحول المتقدم

(٥) كما يظهر من جملة من النصوص الموقتة للمغرب فى السفر بربع الليل ، أو ثلثه ، أو الى أن يغيب الشفق ، أو الى خمسة أميال من بعد غروب الشمس ، أو نحو ذلك ، ولا يبعد أن يكون منصرفها المستعجل الذي لا يسهل عليه النزول بل قد يظهر مما في رواية عمر بن يزيد المتقدمة من قوله «ع» : « إذا كان أرفق بك وأمكن لك فى صلاتك وكنت في حوائجك فلك أن تؤخرها الى ربع الليل » استثناء مطلق المستعجل في حاجته .

(٦) ليس عليه دليل . نعم ذكر جماعة أن الأولى لها ذلك ، واحتمل بعض وجوبه ، وإطلاق الدليل الوارد فى المربية ينفيه كما تقدم في محله .

تؤخر الظهر والمغرب (١) الى آخر وقت فضيلتهما لتجمع بين الأولى والعصر ، وبين الثانية والعشاء بغسل واحد ﴿ الحادي عشر ﴾ العشاء تؤخر (٢) الى وقت فضيلتها وهو بعد ذهاب الشفق ، بل الاولى تأخير العصر (٣) الى المثل ، وإن كان ابتداء وقت فضيلتها من الزوال ﴿ الثاني عشر ﴾ المغرب والعشاء لمن أفاض من عرفات (٤) الى المشعر ، فانه يؤخرهما ولو الى ربع الليل (٥) ، بل ولو الى ثلثه ﴿ الثالث عشر ﴾ من خشي الحر يؤخر (٦) الظهر الى المثل ليبرد بها ﴿ الرابع عشر ﴾ صلاة المغرب في حق من

---

(١) كما تقدم في حكم المستحاضة .

(٢) كما تقدم .

(٣) كأنه للخروج عن شبهة الخلاف كما سبق فتأمل .

(٤) ففي صحيح ابن مسلم : « لا تصلّ المغرب حتى تأتي ﴿ جمعاً ﴾ وإن ذهب ثلث الليل » وفي موثق سماعة : « عن الجمع بين المغرب والعشاء الآخرة بـ ﴿ جمع ﴾ فقال «ع» : لا تصلها حتى تنتهي الى ﴿ جمع ﴾ وان مضى من الليل ما مضى . . . الحديث .

(٥) كما في الخبر المروي عن مقنع الصدوق .

(٦) قال في الذكرى : « يستحب تأخير صلاة الظهر إذا اشتد الحر » واستدل عليه من طريق الاصحاب بما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبدالله «ع» « قال : كان المؤذن يأتي النبي في صلاة الظهر فيقول له رسول الله ﴿ ص ﴾ : أبرد أبرد . . . الخ ، ومقتضى الرواية التأخير بمقدار ما يحصل الابراد ، وفي المبسوط عبر بالتأخير قليلا ، وخصه بالجماعة والمسجد ، والتخصيص غير ظاهر ولعل المراد بالقليل ما يحصل به الابراد .

تتوق نفسه الى (١) الافطار ، أو ينتظره أحد (٢)

﴿ مسألة ١٤ ﴾ يستحب التعجيل في قضاء الفرائض (٣) وتقديمها على الحواضر ، وكذا يستحب التعجيل في قضاء النوافل (٤) إذا فاتت في أوقاتها الموظفة . والافضل قضاء الليلية (٥) في الليل والنهارية في النهار

﴿ مسألة ١٥ ﴾ يجب تأخير الصلاة (٦) عن أول وقتها لذوي الاعذار مع

---

(١) ففي رواية الفضل وزرارة : « وإن كنت ممن تنازعك نفسك للافطار وتشغلك شهوتك عن الصلاة . فابدأ بالافطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة » غير أن ذلك مشروط بأن لا يشتغل بالافطار قبل الصلاة الى أن يخرج وقت الصلاة .

(٢) ففي صحيح الحلبي : « سئل عن الافطار أقبل الصلاة أو بعدها ؟ قال «ع» : إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وإن كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر » .

(٣) لما اشرنا اليه من النصوص التي اعتمد عليها أهل القول بالمضايقة ، وفي صحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار » مضافا الى ما دل على حسن المسارعة والاستباق الى المغفرة والخير .

(٤) لبعض ما سبق .

(٥) ففي موثق اسماعيل الجعفي : « قال : قال ابو جعفر «ع» : أفضل قضاء النوافل قضاء صلاة الليل بالليل وقضاء صلاة النهار بالنهار » .

(٦) قد عرفت الاشارة الى أنه لو بادر الى فعل الصلاة الناقصة برجاء استمرار العذر صحت إذا انكشف استمرار العذر ، ولو ظن بارتفاعه إذا أمكنت نية القربة كما هو الظاهر .

رجاء زوالها . أو احتماله في آخر الوقت ما عدا التيمم ، كما مر هنا وفي بابه ، وكذا يجب التأخير (١) لتحصيل المقدمات غير الحاصلة كالطهارة والستر وغيرهما وكذا لتعلم أجزاء الصلاة (٢) وشرائطها ، بل وكذا لتعلم أحكام الطوارىء من الشك والسهو ونحوهما مع غلبة الاتفاق ، بل قد يقال مطلقاً ، لكن لا وجه له وإذا دخل في الصلاة مع عدم تعلمها بطلت إذا كان متزلزلا (٣) ، وإن لم يتفق وأما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة وقصد امتثال أمر الله فالاقوى الصحة نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته ، لكن (٤) له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ والاعادة إذا خالف الواقع ، وأيضاً يجب التأخير إذا زاحمها واجب آخر مضيق كازالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدين المطالب به مع القدرة على أدائه ، أو حفظ النفس المحترمة ، أو نحو ذلك . وإذا خالف واشتغل بالصلاة عصى في ترك ذلك الواجب لكن صلاته صحيحة على الاقوى (٥) وإن كان الأحوط الاعادة

---

(٧) كما يقتضيه وجوب الصلاة التامة .

(٨) ليس تعلم الاجزاء من قبيل المقدمات الوجودية ، بل إنما هو مقدمة للجزم بالنية ، فاذا لم نعتبره فى صحة العبادة ـ كما هو الظاهر ـ لم يكن واجباً . نعم يجب عقلا العلم بالفراغ ، وهو يحصل بالتعلم ولو بعد الصلاة كما يحصل بالاحتياط وكذا حال تعلم أحكام السهو والشك .

(٩) قد عرفت الاشكال فيه ، وأنه لا يعتبر في صحة العبادة الجزم بالنية مع إمكان تحصيله ، بل إنما يجب عقلا العلم بالفراغ ولو بالسؤال بعد الصلاة

(٤) قد عرفت اشكاله ، بل لا يناسب قوله : لكن له أن يبني . . . الخ

(٥) لعدم الدليل على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، ولا

﴿ مسألة ١٦ ﴾ يجوز الاتيان بالنافلة (١) ولو المبتدأة في وقت الفريضة

على بطلان الترتب ـ مع أنه يكفي في صحة العبادة التقرب بالملاك ، وقد تقدم الكلام في ذلك في أحكام النجاسات ، وقد عرفت في نية الوضوء أن المصحح لباً لجميع العبادات هو ذلك فراجع ، ومن هنا يظهر أن وجوب التأخير المذكور في المتن عَرَضي لا حقيقي ، بل ليس الواجب إلا فعل الضد الأهم لاغير فلاحظ

(١) كما عن الذكرى ، والدروس ، وجامع المقاصد ، وحاشية الارشاد والمسالك ، والروض ، ومجمع الفائدة ، والمدارك ، والذخيرة ، والمفاتيح ، وغيرها ، وفي الدروس : « ان الاشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة أداءً كانت أو قضاءً » ، ونسب المنع الى الشيخين وأتباعهما . وعن جامع المقاصد والروض : أنه المشهور . بل عن الوحيد : وصف الشهرة بالعظيمة ، وفي الذكرى : « اشتهر بين متأخري الأصحاب منع صلاة النافلة لمن عليه فريضة » ، وفي ظاهر المعتبر : « أن المنع مذهب علمائنا . واستدل له ـ مضافا الى أصالة عدم مشروعية العبادة لأنها توقيفية ـ بجملة من النصوص كصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» ـ في حديث ـ : « أتدري لمَ جعل الذراع والذراعان ؟ قلت : لا . قال «ع» : من أجل الفريضة إذا دخل وقت الذراع والذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة » ورواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر «ع» : « وإنما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون تطوع في وقت فريضة » ونحوه روايته الأخرى ، وفي موثقته عن أبي جعفر «ع» : « لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه» وصحيح زرارة الثاني عن أبي جعفر «ع» : « قال : سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر ؟ فقال «ع» : قبل الفجر إنها من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل ، أتريد أن تقايس ؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوع ؟ إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة » وصحيحه الثالث المروي عن الروض

وفي المدارك وغيرها : « قلت لأبي جعفر «ع» : أصلي النافلة وعلي فريضة أو في وقت فريضة ؟ قال «ع» : لا إنه لا يصلي نافلة في وقت فريضة ، أرأيت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تتطوع حتى تقضيه ؟ قال : قلت : لا ، قال «ع» : فكذلك الصلاة » وصحيحه الرابع المحكي عن السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر «ع» : « لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة فانه لا تقضى نافلة في وقت فريضة ، فاذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة » وموثق ابن مسلم عن أبي جعفر «ع» : « قال : قال لي رجل من أهل المدينة : يا أبا جعفر مالي لا أراك تتطوع بين الأذان والاقامة كما يصنع الناس ؟ فقلت : إنا اذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا في غير وقت فريضة ، فاذا دخلت الفريضة فلا تطوع » وخبر أبي بكر الحضرمي عن جعفر بن محمد «ع» : « قال : إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع » وخبر أديم بن الحر : « سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة » وقال «ع» : « إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها » وخبر زياد بن أبي غياث عن أبي عبد الله «ع» : « قال : سمعته يقول : إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها فلا يضرك أن تترك ما قبلها من النافلة » وخبر نجية : « قلت لأبي جعفر ﴿ع﴾ : تدركني الصلاة ويدخل وقتها فأبدأ بالنافلة ؟ فقال أبو جعفر ﴿ع﴾ : لا ولكن ابدأ بالمكتوبة واقض النافلة »

﴿ هذا ﴾ والجميع لا يخلو الاستدلال به من إشكال ﴿ أما ﴾ أصالة عدم مشروعية العبادة فينفيها إطلاق دليل المشروعية ﴿ وأما ﴾ صحيح زرارة الأول ونحوه فلا يدل على المنع ، إذ يكفي في مصلحة التشريع مرجوحية التطوع في وقت الفريضة وإن كان بنحو الكراهة ـ مضافا الى أن ما تقدم من دخول وقت الفضيلة بالزوال ـ كما يقتضيه الجمع بين النصوص ـ يوجب حملها على إرادة المنع عن التطوع في آخر وقت الفضيلة ، لا وقت الاجزاء ، ولا مطلق وقت الفضيلة ،

فيكون المراد من وقت الفريضة الوقت الذي يتعين إيقاعها فيه لتحصيل الفضيلة وأين هذا من دعوى المشهور ؟ ﴿ وأما ﴾ صحيح زرارة الثاني فلأجل أنك قد عرفت جواز إيقاع نافلة الفجر بعده في وقت فريضته ، فلابد أن يحمل الأمر بايقاع النافلة قبله على الرخصة أو الرجحان ، ويكون الغرض من المقايسة تعليم زرارة كيفية المناظرة مع المخالفين الذين يرون أن نافلة الفجر بعده ، تنبيهاً لهم إما على فساد قياسهم الذي جعلوه من أصولهم ، أو على فساد مذهبهم في وقت ركعتي الفجر . ومن ذلك يظهر الاشكال في صحيحه الثالث ، لقرب دعوى كونه عين الثاني ، ولذا لم يعثر عليه فى كتب الحديث ـ كما اعترف به بعض ـ مضافا الى إمكان حمله على وقت فوات الفضيلة بقرينة ما سبق . ومنه يظهر الاشكال في الرابع ولا سيما بقرينة قوله ﴿ ع ﴾ : « فابدأ بالفريضة » المناسب جداً للرواتب اليومية وإن كان لا يناسبه التعبير بالقضاء ﴿ وأما ﴾ موثق ابن مسلم ـ مع إمكان دعوى منافاته لما دل على استحباب الفصل بين الأذان والاقامة بركعتين ﴿ فتأمل ﴾ ليس ظاهراً في المنع ظهوراً يعتد به . أما قوله ﴿ ع ﴾ : « إنا إذا أردنا أن...الخ فعدم ظهوره ظاهر ، وأما قوله ﴿ ع ﴾ : « فلا تطوع » فمن القريب جداً أن يكون المراد منه : « فلا تطوع منا » ، الذي هو اعم من الحرمة والكراهة ، ومما ذكرنا بتمامه يظهر إمكان حمل الباقي من النصوص على خصوص فوت الفضيلة ، ويكون ذلك حكما أدبياً محافظة على فضل الوقت للفريضة التى هي أهم في نظر الشارع الأقدس ـ مضافا الى موثق سماعة الذي رواه المشايخ الثلاثة ـ قدس سرهم ـ : « قال : سألته ﴿ وفى التهذيب سألت أبا عبد الله ﴾ عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله أيبتدىء بالمكتوبة أو يتطوع ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضي من الوقت فليبدأ بالفريضة ، وهو حق الله ، ثم ليتطوع ما شاء » وزاد

فى الكافي والتهذيب : « الأمر موسع أن يصلي في أول دخول وقت الفريضة النوافل إلا أن يخاف فوت الفريضة ، والفضل إذا صلى الانسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ، ليكون فضل أول الوقت للفريضة ، وليس بمحضور عليه أن يصلي النوافل من أول الوقت الى قريب من آخر الوقت » ﴿ودعوى﴾ اختصاصه بالرواتب فلا يعم غيرها ﴿ مندفعة ﴾ بقوله ﴿ع﴾ : والفضل . . . الخ لعدم إمكان حمله على الرواتب . كما أن دعوى أن قوله : الأمر موسع . . . الخ من كلام الكليني بقرينة عدم روايته في الفقيه ، مندفعة بروايته فى التهذيب عن كتاب محمد بن يحيى العطار الذي هو فى طريق الكليني ﴿ره﴾ أيضاً ـ مع أن فتح هذا الباب يوجب سد باب الاستنباط . كما لا يخفى ، وعدم روايته في الفقيه أعم من ذلك ، كما هو ظاهر ، فهذه الرواية الشريفة توجب حمل النواهي المذكورة على كونها عرضية للاهتمام بفضيلة الفريضة ، لصراحتها في ذلك . ومثلها في الاشكال في دعوى المشهور صحيحة عمر بن يزيد : « أنه سأل أبا عبدالله ﴿ع﴾ عن الرواية التى يروون أنه لا يتطوع في وقت فريضة ما حدّ هذا الوقت ؟ قال ﴿ع﴾ : إذا أخذ المقيم فى الاقامة . فقال : إن الناس يختلفون في الاقامة . فقال «ع» : المقيم الذي يصلى معه » فهي وإن كانت غير صالحة للحكومة على جميع نصوص النهي لصراحة جملة منها فى عموم الحكم للمنفرد ، لكنه لابد من حمل الحكم فيها على من يريد الصلاة جماعة . فتدل على جواز تطوعه في وقت الفريضة مالم يأخذ المقيم فى الاقامة . ولعل مناسبة الحكم والموضوع تساعد على حمل النهي على كونه عرضياً من جهة فضيلة الجماعة في أول الصلاة لا ذاتياً ، ولا إرشاديا الى نفي المشروعية ، ولا الى نقص في الماهية . ويؤيد ذلك أو يعضده صحيح سليمان بن خالد : « عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذّن المؤذن وأقام الصلاة قال «ع» : فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة

ما لم تتضيق ، ولمن عليه فائتة (١) على الاقوى ، والاحوط الترك بمعنى تقديم

مع الامام » وقد يدل على الجواز في الجملة جملة من النصوص الواردة في قضاء النوافل كموثق أبي بصير : « قال أبو عبد الله «ع» : إن فاتك شيء من تطوع الليل والنهار فاقضه عند زوال الشمس وبعد الظهر وعند العصر وبعد المغرب وبعد العتمة ومن آخر السحر » وخبر علي بن جعفر «ع» عن أخيه موسى بن جعفر «ع» « عن رجل نسي صلاة الليل والوتر فيذكر إذا قام في صلاة الزوال فقال «ع» : يبدأ بالنوافل فاذا صلى الظهر صلى صلاة الليل وأوتر ما بينه وبين العصر أو متى أحب » ومصحح الحلبي : « سأل أبا عبد الله «ع» عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها ؟ قال «ع» : متى شاء إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء » ونحوه صحيح ابن مسلم بناء على أن المراد من صلاة النهار نوافله كما يظهر من ملاحظة غيرها من النصوص فلاحظ .

(١) كما عن الصدوق ، والاسكافي ، والشهيدين ، والاردبيلي ، وتلميذه في المدارك ، والكاشاني ، وغيرهم ، خلافا للفاضلين وجماعة ، وقد تقدم عن الذكرى : أنه المشهور بين المتأخرين . وعن الرياض : أنه الأشهر الأقوى . بل عن المختلف وغيره : أنه المشهور . للمرسل المروي عن المبسوط والخلاف : « لا صلاة لمن عليه صلاة » وفي الذكرى قال : « للمروي عنهم (ع) : « لا صلاة لمن عليه صلاة » وصحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع) : « عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها فقال (ع) : يقضيها إذا ذكرها . . . الى أن قال (ع) : لا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة » وصحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس أيصلي حين يستيقظ أو ينتظر حتى تنبسط الشمس ؟ فقال (ع) : يصلي حين يستيقظ . قلت : يوتر أو يصلي الركعتين ؟ قال (ع) : بل يبدأ بالفريضة »

وصحيح زرارة الثالث المتقـــدم فى التنفل فى وقت الفريضة ، والجميع لا يخلو من خدش ، أما الأخير فقد عرفت الاشكال عليه . والتفكيك بين موردي السؤال فيه غير ممكن عرفا . وأما صحيح يعقوب فيعارضه فى مورده موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس . فقال(ع) يصلي ركعتين ثم يصلي الغداة » وما دل على قضاء النبي (ص) ركعتي الفجر قبل صلاته الذي ذكر فى الذكرى: « أنه لم يقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح فى العصمة » . لكن التحقيق وجوب قبولها في الدلالة على جواز التنفل لمن عليه فريضة وإن لم يجز قبولها فى الدلالة على نومه ﴿ ص ﴾ عن الصلاة ، المخالف لأصول المذهب ، وأن نومه من الشيطان الذي دل على فساده العقل والكتاب والاخبار كما عن الوحيد ﴿ ره ﴾ ، فيحمل الأمر بالبدأة في الفريضة على الرخصة (وأما) صحيح زرارة الأول فيعارضه صحيحه عن أبي جعفر (ع) المروي عن ابن طاووس فى كتاب (غياث سلطان الورى) : « قال : قلت له : رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح ولم يصل صلاة ليلته تلك . قال (ع) : يؤخر القضاء ويصلي صلاة ليلته تلك » المؤيد بوحدة سياق النهي المذكور في الصحيح الاول مع النهي عن التطوع فى وقت الفريضة الذي قد عرفت المراد منه ـ مضافا الى ما في الذكرى من قوله : « روى زرارة فى الصحيح عن أبي جعفر «ع» قال : قال رسول الله (ص) : إذا دخل وقت صلاة المكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة . قال : فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك مني ، فلما كان في القابل لقيت أبا جعفر «ع» فحدثني أن رسول الله (ص) عرّس في بعض أسفاره وقال : من يكلؤنا ؟ فقال بلال : أنا ، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس فقال : يا بلال ما أرقدك ؟ فقال : يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم . فقال رسول الله (ص) : قم ،

الفريضة وقضائها .

« مسألة ١٧ » إذا نذر النافلة لا مانع من اتيانها في وقت الفريضة ولو على القول بالمنع . هذا إذا أطلق (١) فى نذره . وأما إذا قيده بوقت الفريضة فاشكال على القول بالمنع وإن أمكن القول بالصحة ، لأن المانع إنما هو وصف

(قوموا) فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة ، وقال : يا بلال أذّن ، فأذن ، فصلى رسول الله (ص) ركعتي الفجر وأمر أصحابه فصلوا ركعتي الفجر ثم قام فصلى بهم الصبح ، ثم قال : من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها إذا ذكرها فان الله عز وجل يقول : وأقم الصلاة لذكري . قال زرارة : فحملت الحديث الى الحكم واصحابه فقال : نقضت حديثك الأول ، فقدمت على أبي جعفر «ع» فأخبرته بما قال القوم فقال : يا زرارة ألا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً وأن ذلك كان قضاءً من رسول الله (ص) » . هذا ومقتضى الصحيح المذكور الفرق بين الأداء والقضاء ، وإذ قد بنينا على جواز التطوع فى الأداء فلا بد أن يحمل وجه الفرق على كون التفويت فى الأول أعظم منه فى الثاني ، ولعله لأن خصوصية وقت الفضيلة في الفضل للاداء اكثر من خصوصية المبادرة في القضاء (وأما) المرسل ففيه ـ مع إرساله ـ أنه غير ظاهر في التنفل ، وحمله عليه ليس بأولى من حمله على غيره ، فاجماله مانع من الاستدلال به . هذا والمتحصل من ملاحظة مجموع النصوص في المسألتين أن خصوصية وقت الفضيلة في الأداء والمبادرة في القضاء أهم من التنفل ، فملاحظتها أولى ، إلا أن يؤدي الى فوات النافلة بالمرة كصلاة الليل كما في رواية (غياث سلطان الورى) أو كون النافلة من شؤون الفريضة المقضية كركعتي الفجر بالنسبة الى قضاء صلاته ، والله سبحانه أعلم

(١) لا فرق بين صورتي الاطلاق والتقييد في ورود الاشكال وعدمه ، لأنه إذا امتنع نذر المقيد من جهة عدم الرجحان فلا بد أن يمتنع نذر المطلق أيضاً ،

النفل ، وبالنذر يخرج عن هذا الوصف ، ويرتفع المانع ولا يرد أن متعلق النذر لا بد أن يكون راجحاً ، وعلى القول بالمنع لا رجحان فيه فلا ينعقد نذره ، وذلك لأن الصلاة من حيث هي راجحة ، ومرجوحيتها مقيدة بقيد يرتفع بنفس النذر ولا يعتبر في متعلق النذر الرجحان قبله (١) ، ومع قطع النظر عنه حتى يقال بعدم تحققه في المقام .

﴿ مسألة ١٨ ﴾ النافلة تنقسم الى مرتبة وغيرها : ﴿ والاولى ﴾ هي النوافل اليومية التي مرّ بيان أوقاتها ﴿ الثانية ﴾ إما ذات السبب كصلاة الزيارة والاستخارة والصلوات المستحبة في الايام والليالي المخصوصة ، وإما غير ذات السبب ، وتسمى بالمبتدأة ،

لعدم الرجحان ، لأن الجامع بين ما يكون راجحاً وما يكون غير راجح يمتنع أن يكون راجحاً . وبعبارة أخرى الجامع بين الراجح والمرجوح لا راجح ولا مرجوح ، فالمطلق الراجح لا بد أن يكون جميع أفراده كذلك ، كما لعله ظاهر

(١) فيه ـ مع أنه خلاف ظاهر الأدلة ـ أنه خلاف مضمون صيغة النذر فان الظاهر من اللام في قول الناذر : « لله علي أن افعل كذا » أنها لام الملك ـ والظرف مستقر ـ فيكون الناذر قد جعل الفعل لله سبحانه ، وملكا له تعالى ، نظير قول المخبر : « لزيد علي أن أفعل كذا » لما تحقق في محله من أن معنى الكلام الانشائي عين معنى الكلام الاخباري ، وإنما يختلفان في قصد الحكاية عن ذلك المعنى في الخبر وقصد إنشائه وجعله في الانشاء ، فاذا كان معنى اللام التمليك وجب أن يكون متعلقها محبوبا للمجعول له الملك ، ولا يجوز أن يكون مرجوحاً أو مباحاً . ولذا لا يصح أن يقول : « لزيد علي أن أهتك عرضه ، أو أن اشتمه ، أو أن اغصب ماله » إذا كانت هذه الامور المذكورة مبغوضة

لزيد ، كما لا يصح أن تقول : « لزيد علي أن أتنفس في كل يوم مائة الف نفس » إذا لم يتعلق غرض لزيد بذلك يوجب كونه محبوباً له ، فاذا لم يكن المنذور راجحاً امتنع إنشاء معنى صيغة النذر ، بل لو سلم كون اللام لام الصلة والظرف لغواً ، فتكون اللام متعلقة بـ ﴿ التزمت ﴾ يعني : « التزمت لله سبحانه أن أفعل كذا » فالواجب في الملتزم به أن يكون محبوباً للملتزم له ، فلو لم يكن كذلك لا معنى لجعل الالتزام له ، فلا يصح أن تقول : « التزمت لزيد أن أتنفس مائة الف نفس » فضلا عن أن يصح قولك : « التزمت لزيد أن أهتك عرضه » وبالجملة : لازم مفاد صيغة النذر أن يكون المنذور راجحاً سواء أكان الظرف مستقراً أم لغواً ، واللام للملك أو الصلة . نعم يختلفان من جهة أخرى وهي قصر سلطنة الناذر على الاول وعدمه على الثاني ، لكنها لو تمت لا ترتبط بما نحن فيه .

(هذا) وقد يقال في دفع الاشكال ، بأن الصلاة فى نفسها راجحة يصح نذرها ، وإنما المنهي عنه هو التطوع في وقت الفريضة ، وهو أمر آخر زائد على نفس الصلاة ، بل هو متأخر رتبة عن الأمر بها كعنوان الاطاعة ، بل هو هو ، والنذر لم يتعلق بالتطوع ، وإنما تعلق بنفس الصلاة التي هى موضوع الأمر ، فاذا تعلق بها النذر كانت إطاعة الأمر النذري ليست من التطوع ، لاختصاصه بالنفل ولا يشمل الواجب .

(وفيه) أن التطوع كالطاعة يمتنع تعلق النهي به ـ حتى لو قلنا بكون أوامر الاطاعة مولوية شرعية لا إرشادية عقلية ـ لأن حكم العقل بحسن الاطاعة من المستقلات العقلية التي لا يمكن تعلق النهي على خلافها ، ويلزم منه التناقض ـ مع أن التحقيق أن أوامر الاطاعة إرشادية الى حكم العقل بحسنها ، ولا يجوز أن تكون مولوية ، كما اشرنا الى وجهه فى ما علقناه على مباحث الانسداد من الكفاية فراجع ، فالنهي عن التطوع لابد أن يكون راجعاً الى النهي عن الصلاة

لا إشكال في عدم كراهة المرتبة (١) في أوقاتها وإن كان (٢) بعد صلاة العصر أو الصبح ، وكذا لا إشكال فى عدم كراهة قضائها فى (٣) وقت من الاوقات

إما لمفسدة فيها لو قلنا بالحرمة الذاتية أو لعدم المصلحة لو قلنا بمجرد الحرمة التشريعية . فتأمل جيداً ، والله سبحانه أعلم .

(١) كما قد يستفاد ـ في الجملة ـ من محكي ظاهر الاجماع عن الناصريات على نفي الكراهة فى مطلق ماله سبب من النوافل ، ومن محكي الخلاف من الاجماع على عدم البأس والكراهة فى ذوات الأسباب من قضاء نافلة ، أو تحية مسجد ، أو صلاة زيارة ، أو صلاة إحرام ، أو طواف فى ما كره لأجل الفعل ، يعني بعد صلاة الصبح وبعد العصر ، ومما فى المنتهى من قوله : « لا بأس بقضاء السنن الراتبة بعد العصر ذهب اليه علماؤنا أجمع » . لكن نصوص الكراهة شاملة للرواتب فى اوقاتها ، كموثق الحلبي عن أبي عبد الله «ع» : « قال : لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ، فان رسول الله ﴿ ص ﴾ قال : إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان ، وتغرب بين قرني الشيطان ، وقال «ع» : لا صلاة بعد العصر حتى المغرب » ونحوه غيره ، وتوقيتها بالوقت المعين لا ينافى الكراهة بلحاظ الوقوع بعد الصبح والعصر كما لا يخفى . نعم يستفاد نفى الكراهة مما يأتي في عدم كراهة قضائها في أي وقت .

(٢) الأمر منحصر بالصورتين المذكورتين ، وليس هناك صورة ثالثة ، إذ لا تنطبق أوقات الرواتب على المشهور مع الاوقات الثلاثة . نعم بناء على امتداد وقت نافلة الظهرين بامتداد وقت إجزائها تكون لها صورة ثالثة .

(٣) كما يستفاد مما سبق من دعوى الاجماع صريحاً وظاهراً . لكن فى محكي المقنعة : « ولا يجوز ابتداء النوافل ، ولاقضاء شيء منها عند طلوع الشمس ولا عند غروبها » ، وعن النهاية : كراهة صلاة النوافل وقضائها في هذين الوقتين

وكذا في الصلوات ذوات (١) الاسباب . وأما النوافل المبتدأة التى لم يرد فيها نص بالخصوص ، وإنما يستحب الاتيان بها لأن الصلاة خير موضوع ، وقربان كل تقي ، ومعراج المؤمن ،

ولا ينبغي التأمل في عموم مستند الكراهة مما مضى ويأتي لما نحن فيه . نعم يدل على نفى الكراهة مثل رواية عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله «ع» : « في قضاء صلاة الليل والوتر تفوت الرجل أيقضيها بعد صلاة الفجر وبعد العصر ؟ فقال «ع» : لا بأس بذلك » ونحوها رواية جميل بن دراج : « سألت أبا الحسن الأول «ع» عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس فقال : نعم وبعد العصر الى الليل فهو من سر آل محمد ﴿ ص ﴾ المخزون » ومثلها غيرها . نعم هذه الطائفة ـ مع انها معارضة بمثل مكاتبة علي بن بلال : « في قضاء النافلة من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ، ومن بعد العصر الى ان تغيب الشمس . فكتب : لا يجوز ذلك إلا للمقتضي فاما لغيره فلا » ـ مختصة بنفى الكراهة بعد الصبح والعصر ، وليس ما يدل على نفيها في بقية الموارد سوى رواية حسان بن مهران : « قال : سألت ابا عبد الله ﴿ ع ﴾ عن قضاء النوافل قال «ع» : ما بين طلوع الشمس الى غروبها » ونحوها غيرها ، لكن في دلالتها على نفى الكراهة تأمل ، وإن اشتمل بعضها على التعبير بقوله «ع» : « كل ذلك سواء » لقرب دعوى كون الجميع وارداً مورد الاجزاء في مقابل تعيين وقت للقضاء . نعم يمكن ان يستفاد نفى الكراهة عند غروب الشمس مما في رواية جميل الواردة في قضاء صلاة الليل قال (ع) : « وبعد العصر الى الليل » كما أنه يمكن أيضاً استفادة نفي الكراهة عند قيام الشمس في وسط السماء من رواية أبي بصير : « إن فاتك شيء من تطوع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس » .

(١) كما يستفاد من إجماع الناصريات والخلاف ، لكن عن الخلاف ثبوت

فذكر جماعة أنه يكره (١) الشروع فيها في خمسة أوقات .

﴿ احدها ﴾ بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس .

﴿ الثاني ﴾ بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس .

الكراهة لأجل الوقت وقد تقدم ما عن المقنعة والنهاية ، ودليل نفي الكراهة فيها الذي يخرج به عن عمو م ما دل على ثبوتها غير ظاهر . مع أن في بعض أخبار الاستخارة بالرقاع ما يظهر منه كراهة إيقاع صلاتها بعد الفجر الى أن تنبسط الشمس و بعد العصر .

(١) إجماعا صريحاً وظاهراً محكياً عن الناصريات والخلاف والغنية والتذكرة والمنتهى وجامع المقاصد وغيرها ، ويدل عليه ـ مضافا الى ما سبق ـ خبر معاوية ابن عمار عن أبي عبد الله «ع» : « لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس » ومكاتبة علي بن بلال المتقدمة ، وما في حديث المناهي : « نهى رسول الله (ص) عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استوائها » وخبر سليمان بن جعفر الجعفري : « قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : لا ينبغي لأحد أن يصلي إذا طلعت الشمس لأنها تطلع بقرني شيطان فاذا ارتفعت وصفت فارقها ، فتستحب الصلاة ذلك الوقت والقضاء وغير ذلك فاذا انتصف النهار فارقها ، فلا ينبغي لأحد ان يصلي فى ذلك الوقت لأن أبواب السماء قد غلقت ، فاذا زالت الشمس وهبت الريح فارقها » ونحوها أو قريب منها غيرها ، وظاهر النفي في بعضها وان كان هو التحريم ـ كما عن السيد (ره) ـ لكنه محمول على الكراهة كما يظهر من التعبير بـ (لا ينبغي) و (يكره) ومن التعليل فى بعضها الآخر ، فلا مجال لاحتمال الحرمة ، ولا سيما بملاحظة دعوى مخالفته للاجماع ـ كما عن المختلف ـ او الاتفاق ـ كما عن كشف الرموز ـ نعم يعارض النصوص المذكورة التوقيع المروي عن الحجة ـ عجل الله تعالى فرجه ـ

﴿ الثالث ﴾ عند طلوع الشمس حتى (١) تنبسط .

﴿ الرابع ﴾ عند قيام الشمس حتى (٢) تزول .

كما عن إكمال الدين وفي غيره ، عن محمد بن عثمان العمري (قده) : « وأما ماسألت عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلئن كان كما يقول الناس : « إن الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة وأرغم انف الشيطان » وعن الصدوق العمل به وطرح ماسبق ، وفي الوسائل : « أنه الأقرب » . لكن رفع اليد عن تلك النصوص الكثيرة ، التي هي مابين صريح ، وظاهر ، وملوح الى الكراهة ، المتفرقة في أبواب كثيرة ، كقضاء الفرائض ، والنوافل ، وصلاة الطواف ، والاستخارة ، وصلاة الجنائز ، وتعداد الصلوات وغير ذلك ـ مع اعتماد أساطين الفرقة عليها ، ودعوى الاجماع المتكررة على العمل بها ـ صعب جداً ، بل الأولى التصرف في التوقيع إما بحمله على إرادة مجرد إبطال المنع ، أو الكراهة من جهة التعليل المذكور ، كما هو غير بعيد . ولذا حكي عن المفيد (ره) في كتاب (إفعل ولا تفعل) مايوافق التوقيع ، ومع ذلك بنى على العمل بالنصوص كما عرفت ، وإما بحمله على إرادة إبطال الأخذ بظاهر التعليل ، وأن المراد منه معنى آخر كني بظاهر التعليل عنه ، أو نحو ذلك مما يظهر بالتأمل .

(١) وفي رواية الجعفري المتقدمة التحديد بالصفاء ، وفي روايتي أبي بصير وزرارة الواردتين في قضاء الفريضة التحديد بذهاب الشعاع ، ونحوهما رواية عمار الواردة في سجود السهو ، والجميع متقارب المفاد .

(٢) كما يقتضيه التعبير عنه بالاستواء في رواية المناهي ، وعبر عنه في رواية الجعفري بانتصاف النهار ، وبقرينة قوله ﴿ ع ﴾ : فاذا زالت . . . الخ لايراد منه انتصاف مابين الطلوع والغروب فلا يبعد ان يكون المراد نصف مابين

﴿ الخامس ﴾ عند غروب الشمس (١) أي قبيل الغروب . وأما إذا شرع فيها قبل ذلك فدخل أحد هذه الأوقات وهو فيها فلا يكره إتمامها (٢) ، وعندي في ثبوت الكراهة في المذكورات إشكال .

فصل في أحكام الاوقات

﴿ مسألة ١ ﴾ لايجوز الصلاة قبل دخول الوقت ، فلو صلى بطلت (٣) وإن كان جزء منها قبل الوقت . ويجب العلم بدخوله (٤) حين الشروع فيها .

الفجر والغروب .

(١) المعبر عنه بالاصفرار والاحمرار في روايات صلاة الطواف .

(٢) كما صرح به في الجواهر وحكاه عن بعض ، لأن المتساق من الادلة كراهة الشروع في النافلة في هذه الأوقات ، وفيه أن مقتضى الاطلاق ـ ولاسيما بملاحظة التعليل في بعضها ـ كراهة صرف وجود الصلاة فيها لامجرد الشروع . نعم قد يزاحم ذلك كراهة قطع النافلة . فتأمل جيداً .

فصل في أحكام الاوقات

(٣) بلاخلاف ولا إشكال ، ويقتضيه ـ مضافا الى مادل على اعتبار الوقت ـ رواية أبي بصير عن أبي عبدالله ﴿ ع ﴾ : « من صلى في غير وقت فلا صلاة له » وحديث : « لاتعاد الصلاة إلا من خمسة » التي هو أحدها ، وإطلاق الجميع يقتضي عدم الفرق بين الكل والجزء .

(٤) لقاعدة الاشتغال العقلية الموجبة لتحصيل العلم بالفراغ ـ مضافا الى رواية عبدالله بن عجلان : « قال أبو جعفر ﴿ ع ﴾ : إذا كنت شاكا في الزوال فصلّ ركعتين فاذا استيقنت أنها قد زالت بدأت الفريضة » وما في رواية علي

ولا يكفي الظن (١) لغير ذوي الأعذار . نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على (٢)

ابن مهزيار عن أبي جعفر ﴿ع﴾ الواردة في الفجر : « فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تتبينه . . . الحديث » ورواية علي بن جعفر ﴿ع﴾ عن أخيه موسى ﴿ع﴾ : « في الرجل يسمع الأذان فيصلي الفجر ولا يدري طلع أم لا غير أنه يظن لمكان الأذان أنه قد طلع ، قال ﴿ع﴾ : « لا يجزئه حتى يعلم أنه قد طلع »

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة ، بل عن مجمع الفائدة والمفاتيح وكشف اللثام الاجماع عليه ، ويقتضيه ماتقدم من القاعدة والنصوص . نعم حكي عن ظاهر الشيخين في المقنعة والنهاية الاكتفاء به ، ومحكي عبارة الأولى غير ظاهر قطعاً ومحكي عبارة الثانية لا يبعد فيه ذلك . نعم عن الحدائق اختياره للصحيح عن اسماعيل بن رباح عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « إذا صليت وانت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد اجزأت عنك » والاخبار المستفيضة الدالة على جواز الاعتماد على أذان المؤذنين وإن كانوا من المخالفين ، إذ غاية مايفيده الأذان هو الظن وإن تفاوت شدة وضعفاً باعتبار اختلاف المؤذنين ومامهم عليه من زيادة الوثاقة والضبط في معرفة الأوقات وعدمه ، وفيه أن الرؤية في الصحيح غير ظاهرة في الظن ، ولو سلم فلا إطلاق لها لورود الكلام مورد بيان حكم آخر ، ولو سلم فهو مقيد بالظن الخاص جميعاً بينه وبين ماتقدم مما دل على اعتبار العلم ، اللهم إلا أن يدعى أنه حاكم عليه فيقدم ويؤخذ باطلاقه ، لكنه لا يتم بالاضافة الى خبر ابن جعفر ﴿ع﴾ . وأما أخبار الأذان فلو وجب العمل بها لم يمكن أن يستفاد منها جواز العمل بالظن مطلقاً .

(٢) كما عن جماعة ، بل عن الذخيرة : عليه الاكثر ، وكأنه لما عن الاكثر من عموم حجية البينة في الموضوعات الذي يمكن استفادته من النصوص الخاصة الداله على حجيتها في موارد كثيرة جداً ـ مضافا الى رواية مسعدة بن صدقة

الاقوى . وكذا على أذان العارف (١)

التي قد تقدم في المياه تقريب استفادة عمـــوم الحجية منها فراجع . والى مادل على حجية خبر الثقة حتى في الموضوعات من بناء العقلاء . نعم لو تم الاستدلال على العموم برواية مسعدة كان ـ بمقتضى الاستثناء الموجب للحصر ـ رادعاً عن البناء المذكور ، كما تقدمت الاشارة الى ذلك في المباحث السابقة ، وعليه فحجية البينة لابد من الالتزام بها إما لرواية مسعدة أو لبناء العقلاء . نعم على الثاني لاتكون خصوصية للبينة بما هي بل بما أنها خبر ثقة .

(١) قال في المعتبر : « لو سمع الأذان من ثقة يعلم منه الاستظهار قلده لقوله ﴿ع﴾ : « المؤذن مؤتمن » ولأن الأذان مشروع للاعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به » وعن الذخيرة الميل اليه . ويشهد له صحيح ذريح المحاربي قال : « قال لي أبو عبدالله ﴿ع﴾ : صل الجمعة بأذان هؤلاء فانهم أشد شيء مواظبة على الوقت » وصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ ـ في حديث ـ قال : « فقال النبي (ص) إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل فاذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان بلال » فانه وإن كان وارداً في الصوم إلا ان الظاهر منه أن أذان بلال حجة على دخول الوقت مطلقاً ، ولا سيما بملاحظة أنه وارد في مقام الردع عن أذان ابن أم مكتوم ، ونحوه غيره ، وصحيح حماد ابن عثمان عن محمد بن خالد القسري : « قلت لأبي عبـدالله ﴿ع﴾ : أخاف أن نصلي يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس فقال ﴿ع﴾ : إنما ذلك على المؤذنين » وخبر سعيد الأعرج المحكي عن تفسير العياشي : « دخلت على أبي عبدالله ﴿ع﴾ وهو مغضب وعنـده جماعة من أصحابنا وهو يقول : يصلون قبل أن تزول الشمس قال ـ وهم سكوت ـ قال : فقلت : أصلحك الله مانصلي حتى يؤذن مؤذن مكة قال ﴿ع﴾ : « فلا بأس أما إنه إذا أذن فقد زالت الشمس » ورواية

العدل (١)

الهاشمي عن علي ﴿ع﴾ : «المؤذن مؤتمن والامام ضامن» ومرسل الفقيه في المؤذنين : « انهم الامناء » ورواية عبدالله بن علي عن بلال - في حديث - : « سمعت رسول الله (ص) يقول : المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم لايسألون الله عزوجل شيئاً إلا أعطاهم . . . الحديث» ودلالتها على حجية أذان المواظب على الوقت مما لاينبغي إنكاره ، وإطلاق بعضها محمول عليه جمعاً بينه وبين رواية ابن جعفر المتقدمة في مسألة اعتبار العلم ، والظاهر من التعليل بالمواظبة على الوقت هو الموثوق به في معرفة الوقت ، وكون أذانه فيه لاقبله ، والخدش في النصوص من جهة إعراض المشهور عنها لايهم ، لامكان كون المنشأ فيه بناءهم على معارضتها برواية ابن جعفر ﴿ع﴾ المتقدمة المعتضدة بمادل على اعتبار العلم مما تقدمت الاشارة اليه الموجب لحملها على التقية ، أو على صورة العذر ، أو على صورة حصول العلم ، وقد عرفت أن الجمع العرفي يقتضي ماذكرنا من اعتبار أذان الثقة ولاتنتهي النوبة الى ماذكر ، وأما خبر علي بن جعفر ﴿ع﴾ عن أخيه : « عن رجل صلى الفجر في يوم غيم أو بيت وأذن المؤذن وقعد وأطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر أم لا ؟ فظن أن المؤذن لايؤذن حتى يطلع الفجر قال ﴿ع﴾ : أجزأه أذانهم » فلا يبعد ظهوره في حصول اليقين بدخول الوقت من الأذان وطروء الشك بعدذلك ، فلا يكون مما نحن فيه من الاعتماد على الأذان وإلا كان مورده مورد روايته السابقة .

(١) لم يظهر وجه لاعتبار العدالة لاطلاق النصوص المتقدمة ، بل ظاهر صحيح المحاربي العدم ، لأن الظاهر أن المراد من (هؤلاء) المخالفون ، وفي الجواهر : « ان المصنف (ره) وصاحب الذخيرة يريدان من الثقة الموثوق به لاالعدل الشرعي لعدم نصبه للأذان في تلك الأزمان غالباً فتأمل » . نعم

وأما كفاية شهادة العدل الواحد فمحل إشكال(١) ، وإذا صلى مع عدم اليقين بدخوله ، ولا شهادة العدلين ، أو أذان العدل بطلت (٢) ، إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها في الوقت مع فرض حصول قصد القربة منه .

﴿ مسألة ٢ ﴾ إذا كان غافلا عن وجوب تحصيل اليقين أو ما بحكمه فصلى ثم تبين وقوعها في الوقت بتمامها صحت (٣) ، كما أنه لو تبين وقوعها قبل الوقت

في موثق عمار : «عن الأذان هل يجوز أن يكون من غير عارف ؟ قال ﴿ ع ﴾ : « لا يستقيم الأذان ولا يجوز أن يؤذن به إلا رجل مسلم عارف فان علم الأذان وأذن به ولم يكن عارفا لم يجزىء أذانه ولا إقامته ولا يقتدى به » لكن الظاهر من العارف المؤمن لا خصوص العادل ، ولو سلم فمن المحتمل أن يكون المراد بعدم إجزاء أذانه عدم الاكتفاء به في سقوط الأذان لا عدم الاعتماد عليه .

(١) للاشكال في تمامية دلالة آية النبأ وغيرها على عموم حجية خبر العادل . نعم قد عرفت الاشارة الى استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة فلا بأس بالبناء عليه الا أن يتم الاستدلال على عموم حجية البينة برواية مسعدة فتكون رادعة عنه ، وأما دعوى استفادة حجية خبر الثقة من أخبار الأذان ، لأن الأذان خبر فعلي والخبر القولي أولى بالحجية منه ، فهي وإن كنا قد بنينا عليها في شرح التبصرة لكن في النفس منها شيء ، لأن الأذان عبادة مبنية على الاعلان غالباً ويتحقق الاستظهار فيه بنحو لا يحصل في الاخبار بالوقت .

(٢) يعني ظاهراً لقاعدة الاشتغال ، أو استصحاب عدم دخول الوقت ، وهو المراد من النصوص المتقدمة المتضمنة لاعتبار العلم ، جمعاً بينها وبين مادل على كون شرط الصلاة واقعاً هو الوقت لا غير .

(٣) لمطابقتها للواقع ، وقد عرفت أن العلم بالوقت ليس شرطاً لها واقعاً شرعاً بل ظاهراً عقلا .

بتمامها بطلت ، وكذا لو لم تتبين (١) الحال ، وأما لو تبين دخول الوقت في أثنائها ففي الصحة إشكال (٢) فلا يترك الاحتياط بالاعادة .

﴿ مسألة ٣ ﴾ إذا تيقن دخول الوقت فصلى أو عمل بالظن المعتبر كشهادة العدلين وأذان العدل العاوف فان تبين وقوع الصلاة بتمامها قبل الوقت بطلت(٣) ووجب الاعادة ، وإن تبين دخول الوقت في أثنائها ولو قبل السلام صحت (٤)

---

(١) لكن البطلان هنا ظاهري عقلي لا واقعي كما في الصورة السابقة .

(٢) ينشأ من أن مقتضى اعتبار الوقت في تمام أجزاء الصلاة هو البطلان وليس ما يوجب الخروج عنها الا رواية ابن رباح ، والموضوع فيها من يرى أنه في وقت ، وهو غير حاصل إذ المفروض كون الصلاة في حال عدم اليقين بالوقت ، غاية الأمر أنه صلى غافلا عن وجوب تحصيل اليقين فاذا لم يدخل الفرض في الرواية بقي داخلا تحت القاعدة الموجبة للبطلان ، ومن احتمال كون المراد من قوله ﴿ع﴾ : وأنت ترى . . . الخ مجرد الاتيان بالصلاة بقصد الامتثال وتفريغ الذمة ، ولو لاجل الغفلة عن وجوب تحصيل اليقين بلا خصوصية لرؤية أنه في وقت ، لكن الاحتمال المذكور خلاف الظاهر ، فلا مجال للاعتماد عليه .

(٣) إجماعا محصلا ومنقولا ـ كما في الجواهر ـ ويقتضيه مضافا الى مادل على اعتبار الوقت ، وحديث : لا تعاد ـ صحيح زرارة عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « في رجل صلى الغداة بليل غرّه من ذلك القمر ونام حتى طلعت الشمس فأخبر أنه صلى بليل قال ﴿ع﴾ : يعيد صلاته » وصحيحه الآخر : « قال أبو جعفر ﴿ع﴾ : « وقت المغرب إذا غاب القرص فان رأيت بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك » ومن ذلك يظهر أنه لامجال في المقام للاعتماد على قاعدة الاجزاء في الامتثال الظاهري ـ لو تمت في نفسها ـ مع أنها في نفسها غير تامة .

(٤) على الأشهر بل المشهور ـ كما في الجواهر ـ لصحيح ابن أبي عمير

وأما إذا عمل بالظن غير المعتبر فلا تصح وإن دخل الوقت في أثنائها ، وكذا إذا كان غافلا على الأحوط - كما مر - (١) ولافرق في الصحة (٢) في الصورة الاولى بين أن يتبين دخول الوقت في الاثناء بعد الفراغ أو في الاثناء ، لكن بشرط أن يكون الوقت داخلا حين التبين . وأما إذا تبين أن الوقت سيدخل قبل تمام الصلاة فلا ينفع شيئاً (٣) .

عن اسماعيل بن رباح المتقدم : « إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك » وعن المرتضى والاسكافي والعماني والعـــلامة في أول كلامه في المختلف وابن فهد في موجزه والصميري في كشفه والأردبيلي وتلميذه وغيرهم البطلان ، بل عن المرتضى نسبته الى محققي أصحابنا ومحصليهم ، للقاعدة المتقدمة ، وضعف النص لجهالة إسماعيل ، وفيه أن عمل الأصحاب وكون الراوي عن إسماعيل ابن أبي عمير الذي قيل : « إنه لا يروي إلا عن ثقة » وكون الخبر مرويا في الكتب الثلاثة ، وفي بعض أسانيده أحمد ابن محمد بن عيسى المعروف بكثرة التثبت ، وجميع أسانيده مشتملة على الأعيان والأجلاء ، كاف في إدخال الخبر تحت القسم المعتبر ، وظاهر قوله ﴿ ع ﴾ : « وأنت ترى » وإن كان هو العلم إلا أن دليل حجية الظن وتنزيله منزلة العلم يوجب إلحاقه به حكما كما في سائر أحكام العـــلم الموضوع على نحو الطريقية حسبما حرر في محله ، أما الظن غير المعتبر فحيث لادليل على تنزيله منزلة العلم لاوجه لالحاقه بالعلم في الحكم المذكور .

(١) ومر وجهه .

(٢) لاطلاق النص الشامل للصورتين .

(٣) إذ في الفرض المذكور يكون بعض الصلاة واقعاً منه ولا يرى أنه في وقت ، وظاهر النص كون موضوع الحكم خصوص ما إذا كانت الصلاة بقصد

« مسألة ٤ » إذا لم يتمكن من تحصيل العلم أو ما بحكمه لمانع في السماء من غيم أو غبار ، أو لمانع في نفسه من عمى أو حبس أو نحو ذلك ، فلا يبعد كفاية الظن (١) ، لكن الاحوط التأخير حتى يحصل اليقين ، بل لا يترك هذا الاحتياط .

« مسألة ٥ » إذا اعتقد دخول الوقت فشرع ، وفي أثناء الصلاة تبدل

---

(١) كما هو المشهور ، بل في المدارك وعن غيرها : « قيل : إنه إجماع » بل عن التنقيح : « إنه إجماع » واستدل له بالأصل الذي لا أصل له ، وبنفي الحرج الذي لا مجال له في المقام ، لامكان الصبر الى أن يعلم الوقت كما هو محل الكلام . وبتعذر اليقين الذي لا يوجب الانتقال الى الظن إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد . لكنها غير تامة لأن الشك في الوقت يوجب الشك في أصل التكليف بناء على أنه شرط الوجوب ، ومن جملة المقدمات أن يكون التكليف معلوماً ، ولو كان شرطاً للواجب ، فالاحتياط ممكن بالصبر والانتظار ، ومن جملة المقدمات عدم التمكن من الاحتياط ، وبالاجماع المحكي عن التنقيح الممنوع حصوله لتحقق الخلاف ، وبقبح التكليف بما لا يطاق الذي لا موضوع له في المقام ، لما سبق من الشك في التكليف ، وإمكان الاحتياط . وبنصوص الأذان المتقدمة التي لا طريق للتعدي عن موردها ، وبالمرسل في بعض الكتب : « المرء متعبد بظنه » الذي لا دليل على حجيته ، ولا سيما مع عدم العمل به في أكثر موارده ، وكون لسانه شاهداً بأنه عبارة فقيه لا معصوم ، وبنصوص الدكة التي لو وجب العمل بها كانت كنصوص الأذان يقتصر على موردها ـ مع أن اعتبار ارتفاع أصواتها وتجاوبها أو الصياح ثلاثة أصوات ولاء يأبى عن استفادة الكلية المذكورة منها ، لظهورها في الطريقية التعبدية . وبموثق سماعة : « سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم . فقال «ع» : تجتهد رأيك وتعمد القبلة جهدك » الظاهر في وروده في القبلة كما قد

يظهر من السؤال أيضاً ، لا أقل من عدم ظهوره في المقام . وبخبر إسماعيل بن جابر عن الصادق «ع» عن آبائه عن أمير المؤمنين «ع» ـ في حديث ـ : « إن الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلا على أوقات الصلاة فوسع عليهم تأخير الصلاة ليتبين لهم الوقت . . . » الحديث الذي هو ـ مع ضعفه لجهالة سنده ـ غير ظاهر في حجية الظن ، وقوله «ع» : فوسع عليهم . . . الخ لو سلمت دلالته على جواز التقديم وليس هو حتماً على التأخير ، فلا إطلاق له يدل على جواز العمل بالظن ، وبموثق ابن بكير : « ربما صليت الظهر في يوم غيم فانجلت فوجدتني صليت حين زوال النهار فقال «ع» : لا تُعد ولا تَعد » الذي هو على خلاف المطلوب أدل ، فان النهي عن العود وإن كان يدل على أن ابن بكير كان قد عمل بالظن يدل على عدم جواز ذلك منه لا جوازه ، وأما نفي الاعادة فهو لوقوعها في الوقت . نعم يدل على الاكتفاء بالموافقة الظنية مع المطابقة للواقع وإن أمكنت الموافقة الجزمية . وبصحيح زرارة : « قال أبو جعفر «ع» : وقت المغرب إذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك » ، الذي لا يظهر منه كون الصلاة كانت بظن الغياب إلا من جهة بعد الخطأ مع العلم به وهو كما ترى ، ولو سلم فهو غير ظاهر في جواز العمل . وبخبر الكناني : « عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت وفي السماء علة فأفطر ثم إن السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب قال «ع» : قد تم صومه ولا يقضيه » الذي ـ مع أن الاستدلال به مبني على عدم الفصل بين الصوم والصلاة ، وهو غير ظاهر ، للاتفاق على حجية الظن في الاول والاختلاف في الثاني ـ لا إطلاق له يشمل كل ظن ، لجواز أن يكون المراد من الظن فيه ظناً خاصاً تثبت حجيته عند السائل ، بشهادة ترتب الافطار عليه بقرينة فاء الترتيب الظاهر في الترتيب الطبيعي لا الزماني فلاحظ . وبخبر القروي الحاكي عن الامام موسى بن جعفر «ع» : « انه كان في حبس

يقينه بالشك لا يكفي في الحكم (١) بالصحة إلا إذا كان حين الشك عالماً بدخول الوقت (٢) ، إذ لا أقل من أنه (٣) يدخل تحت المسألة المتقدمة من الصحة مع دخول الوقت فى الاثناء

« مسألة ٦ » إذا شك بعد الدخول فى الصلاة في أنه راعى الوقت وأحرز دخوله أم لا ؟ فان كان حين شكه عالماً بالدخول فلا يبعد الحكم بالصحة (٤) وإلا وجبت الاعادة (٥) بعد الاحراز

الفضل بن الربيع يقوم للصلاة إذا أخبره الغلام بالوقت » ، الذي فيه ـ مع ضعف السند ـ أنه لم يعلم كون الحاصل من قول الغلام هو الظن ، كما لا يظهر منه «ع» أنه كان عاجزاً عن العلم بالوقت ، بل الظاهر خلافه ، لأنه كان تحت السماء في صحن السجن .

(١) لعدم الدليل على كفاية الاعتقاد الزائل بالشك .

(٢) يعني بكونه في الوقت ، أما لو كان عالماً بأنه يكون في الوقت قبل الفراغ فالظاهر البطلان كما تبين فى آخر المسألة الثالثة

(٣) إذ هنا يحتمل دخول الوقت حين الشروع ، وهناك يعلم بعدمه حينه

(٤) لقاعدة الصحة التى استقر عليها بناء العقلاء في كل مايحتمل فيه الصحة والفساد ، عبادة كان أو معاملة ، بعضاً كان أو كلاً ، مضافا الى دخوله تحت قوله «ع» في رواية ابن مسلم : « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعادة عليك فيه » بناء على عمومه للبعض والكل كما هو الظاهر .

(٥) لقاعدة الاشتغال الموجبة لتحصيل اليقين بالامتثال . نعم له المضي على الشك برجاء دخول الوقت وبعد الفراغ لا تجب الاعادة إن أحرز دخوله ولو في أثناء الصلاة قبل حدوث الشك ، وتجب إن لم يحرز ذلك . نظيره مالو شك

﴿ مسألة ٧ ﴾ إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو لا ، فان علم عدم الالتفات الى الوقت حين الشروع وجبت الاعادة (١) ، وإن علم أنه كان ملتفتاً ومراعياً له ومع ذلك شك في أنه كان داخلا أم لا بنى على الصحة (٢) ، وكذا إن كان شاكا في أنه كان ملتفتاً أم لا . هذا كله إذا كان حين الشك عالماً بالدخول وإلا لا يحكم بالصحة مطلقاً ، ولا تجري قاعدة الفراغ ، لأنه لا يجوز له حين (٣) الشك الشروع في الصلاة فكيف يحكم بصحة ما مضى مع هذه الحالة ؟

في الوقت قبل الشروع في الصلاة فشرع فيها برجاء دخوله ، وبعد الفراغ تبين دخوله ، فانه لا حاجة الى الاعادة .

(١) لقاعدة الاشتغال ، ولا تجري قاعدة الصحة أو قاعدة الفراغ ، لعدم جريانها مع إحراز الغفلة وعدم الالتفات ، لكن عرفت فى الوضوء الاشكال فى ذلك ، وإمكان دعوى عموم الدليل لصورة الغفلة ، وخصوص حسن الحسين ابن أبي العلاء .

(٢) لقاعدة الفراغ ، وكذا في الفرض الآتي لعموم دليلها له أيضاً .

(٣) هذا غير كاف في المنع عن القاعدة بعد عموم دليلها ، كما لو شك فى الطهارة بعد الفراغ من الصلاة ، فانه يبني على صحة الصلاة ولا يجوز له الدخول في صلاة أخرى ، نعم هنا شيء وهو أنه بناءً على كون الوقت شرطاً للوجوب لا للوجود يمكن أن يستشكل في جريان قاعدة الفراغ ، لاختصاص دليلها بالشك فى تمامية الوجود في ظرف الفراغ عن تعلق الأمر به ، وكونه فى عهدة المكلف فلا تشمل صورة ما لو كان الشك فى الصحة من جهة تعلق الأمر به ، وكونه موضوعا للغرض مع إحراز تماميته في نفسه ، ولأجله لم تجر القاعدة في جميع الفروض

﴿ مسألة ٨ ﴾ يجب الترتيب بين (١) الظهرين بتقديم الظهر ، و بين العشاءين بتقديم المغرب ، فلو عكس عمداً بطل ، و كذا لو كان جاهلا بالحكم (٢) . وأما لو شرع في الثانية قبل الأولى غافلا أو معتقداً لاتيانها ، عدل بعد التذكر إن كان محل العدول باقياً ، وإن كان في الوقت المختص بالأولى على الأقوى - كما مر(٣)- لكن الاحوط الاعادة في هذه الصورة ، وإن تذكر بعد الفراغ صح و بنى على أنها الأولى في متساوي العدد - كالظهرين تماماً أو قصراً - وإن كان في الوقت المختص على الأقوى ، وقد مر أن الأحوط أن يأتي بأربع ركعات أو ركعتين بقصد ما في الذمة ، وأما في غير التساوي كما إذا أتى بالعشاء قبل المغرب ، وتذكر بعد الفراغ فيحكم بالصحة ويأتي بالأولى ، وإن وقع العشاء (٤) في الوقت المختص بالمغرب ، لكن الأحوط في هذه الصورة الاعادة

المذكورة في هذه المسألة فلاحظ .

(١) تقدم الكلام فيه في المسألة الثالثة من فصل الأوقات فراجع

(٢) هذا مبني على إلحاق الجاهل بالحكم بالعامد في عدم شمول حديث : لاتعاد - كما هو ظاهر المشهور - إذ حينئذ لا بد من البناء على البطلان فيه ، لعموم ما دل على اعتبار الترتيب ، لكن في المبنى المذكور إشكال ، لعموم الحديث ، وتخصيصه بالناسي مما لا قرينة عليه ، كما أشرنا الى ذلك فى مبحث الخلل . نعم يختص بمقتضى الانصراف بمن صلى بانياً على صحة صلاته ، وأنه فى مقام الامتثال فلا يشمل العامد ولا المتردد سواء أكان تردده للجهل بالحكم أم الموضوع

(٣) في المسألة الثالثة من فصل أوقات اليومية ، وقد مر الاشكال فيه ، وكذا ما بعده .

(٤) لا بأس بهذا التعميم هنا لدخول الوقت قبل الفراغ فتصح معه الصلاة

﴿ مسألة ٩ ﴾ إذا ترك المغرب ودخل في العشاء غفلة أو نسياناً أو معتقداً لاتيانها فتذكر في الاثناء عدل إلا إذا دخل (١) في ركوع الركعة الرابعة فان الاحوط حينئذ إتمامها (٢) عشاء ثم اعادتها بعد الاتيان بالمغرب

---

(١) أما جواز العدول قبل الركوع - وإن قام الى الرابعة وجاء بالتسبيح الواجب - فنسبه في الجواهر الى ظاهرهم ، والعمدة فيه إطلاق خبر عبد الرحمن ابن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى . فقال «ع» : إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها فان ذكرها وهو في الصلاة بدأ بالتي نسي وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلى المغرب . . . » الحديث ، بناء على ظهور قوله « ع » : بدأ . . الخ في العدول ، وإطلاقه شامل لصورتي تجاوز القدر المشترك وعدمه ، كاطلاق قوله «ع» : أتمها بركعة ، الشامل لصورة كونه في التشهد . نعم قد يمنع من العمل به ضعف سنده أو ظهور الفقرة الاولى - بقرينة السؤال - في إرادة وقت الصلاة لا فيها نفسها ، وفيه أن المعلى بن محمد معتبر الحديث ، والفقرة الاولى ظاهرة في إرادة نفس الصلاة . والسؤال لا يصلح قرينة كما يظهر من ملاحظة الفقرة الثانية . مع أن فيها كفاية في إثبات المطلوب ، وظاهر الحديث العدول بتمام ما هو موضوع المعدول اليه ، فلا عدول بالزيادة ، بل تبقى زيادة غير قادحة ، وبذلك يندفع الاشكال بأنه إن أريد منه العدول بتمام المأتي به حتى الزيادة فهو مما لا يلتزم به ، وإن اريد العدول ببعض ما أتي به ، لزم أيضاً ما لا يمكن الالتزام به ، فلا بد أن يكون المراد العدول بتمام المأتي به في ظرف الامكان ، فيختص بصورة عدم تجاوز القدر المشترك ، إذ مع التجاوز لا يمكن العدول بالجميع فلاحظ .

(٢) قد تقدم منه في المسألة الثالثة من فصل أوقات اليومية الجزم بالبطلان

﴿ مسألة ١٠ ﴾ يجوز العدول في قضاء الفوائت أيضاً من اللاحقة الى السابقة (١) بشرط أن يكون فوت المعدول عنه معلوماً ، وأما إذا كان احتياطياً فلا يكفي العدول في البراءة من السابقة وإن كانت احتياطية أيضاً ، لاحتمال اشتغال الذمة واقعاً بالسابقة دون اللاحقة فلم يتحقق العدول من صلاة الى أخرى وكذا الكلام في العدول من حاضرة الى سابقتها فان اللازم أن لا يكون الاتيان باللاحقة من باب الاحتياط ، وإلا لم يحصل اليقين بالبراءة من السابقة بالعدول لما مر .

﴿ مسألة ١١ ﴾ لا يجوز العدول من السابقة (٢) الى اللاحقة في الحواضر

في الفرض ، وتقدم وجهه وضعفه ، وأن الأوجه صحتها عشاءً لحديث : لا تعاد الصلاة . ويمكن القول بجواز العدول أيضاً ، لأن الركوع حين ما وقع وقع صحيحاً للاتيان به بقصد العشاء ، وبالعدول لا دليل على قدح مثله ، والاجماع - لو تم - إنما قام على قدح زيادة الركوع بقصد الصلاة الخارج هو عنها لا مطلقاً .

(١) بلا خلاف أجده فيه . - كما في الجواهر - بل عن حاشية الارشاد للمحقق الثاني الاجماع عليه ، والنصوص غير وافية به وإنما تضمنت العدول من الحاضرة الى الحاضرة أو الى الفائتة . نعم ربما استفيد المقام بالأولوية ، أو بالغاء خصوصية موردها ، أو لأن القضاء عين الأداء فيجري عليه حكمه ، ولكن الجميع غير ظاهر - ولا سيما الأخير - فان إطلاق دليل القضاء إنما يقتضي مماثلته للأداء موضوعا لا حكما ، فيجوز أن يكون الشيء الواحد باختلاف كونه في الوقت وفي خارجه مختلف الحكم . فالعمدة فيه ظهور الاجماع عليه ، المؤيد بما ذكر فافهم .

(٢) لما عرفت من أنه خلاف الأصل ، ولا دليل عليه في الموارد المذكورة

ولافي الفوائت ، ولا يجوز من الفائتة الى الحاضرة ، وكذا من النافلة الى الفريضة ولا من الفريضه الى النافلة ، إلا في مسألة إدراك (١) الجماعة ، وكذا من فريضة إلى أخرى إذا لم يكن بينهما ترتيب ، ويجوز من الحاضرة الى الفائتة (٢) ، بل يستحب في سعة وقت الحاضرة

﴿ مسألة ١٢ ﴾ إذا اعتقد في أثناء العصر أنه ترك الظهر فعدل اليها ثم تبين أنه كان آتياً بها ، فالظاهر جواز العدول منها الى العصر ثانياً ، لكن لا يخلو عن إشكال (٣) ، فالاحوط بعد الاتمام الاعادة أيضاً

لما تقدم من اختصاص نصوصه بالعدول من الحاضرة الى السابقة الحاضرة أو الفائتة لا غير . والتعدي منهما الى هذه الموارد المذكورة في المتن يحتاج الى إلغاء خصوصيتهما عرفا وهو غير ثابت .

(١) ففي صحيح سليمان بن خالد قال : « سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن وأقام الصلاة . قال «ع» : فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الامام وليكن الركعتان تطوعا» ونحوه موثق سماعة .

(٢) بلا خلاف لخبر عبدالرحمن المتقدم ، وصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع»

(٣) أما إذا تبين له ذلك قبل الاتيان ببعض الافعال بقصد الظهر ، فلا ينبغي الاشكال في الصحة ، إذ لا دليل على قدح هذه النية المحضة في بطلان العصر وعدم إمكان إتمامها ، وأما إذا تبين ذلك بعد الاتيان ببعض الافعال بقصد الظهر فلاينبغي الاشكال في الفساد ، بناء على ما عرفت من عدم إمكان التعدى عن مورد نصوص العدول الى غيره الا أن يقال بعد بطلان العدول الى الاولى لم يكن مايوجب القدح في الصلاة المعدول عنها إلا وقوع بعض الاجزاء بنية الاولى فيها

« مسألة ١٣ » المراد بالعدول ، أن (١) ينوي كون ما بيده هي الصلاة السابقة بالنسبة إلى ما مضى منها وما سيأتي .

« مسألة ١٤ » إذا مضى من أول الوقت مقدار أداء الصلاة بحسب حاله في ذلك الوقت من السفر ، والحضر ، والتيمم ، والوضوء ، والمرض ، والصحة ، ونحو ذلك ، ثم حصل أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة ، كالجنون ، والحيض ، والاغماء ، وجب عليه القضاء ، وإلا لم يجب . وإن علم بحدوث العذر قبله وكان له هذا المقدار وجبت المبادرة إلى الصلاة ، وعلى ما ذكرنا فان كان تمام المقدمات حاصلة في أول الوقت يكفي مضي مقدار أربع ركعات للظهر ، وثمانية للظهرين ، وفي السفر يكفي مضي مقدار ركعتين للظهر وأربعة للظهرين ، وهكذا بالنسبة إلى المغرب والعشاء وإن لم تكن المقدمات أو بعضها حاصلة لابدّ من مضي مقدار الصلاة ، وتحصيل تلك المقدمات (٢) ، وذهب بعضهم إلى كفاية مضي مقدار الطهارة والصلاة في الوجوب ، وإن لم يكن سائر المقدمات حاصلة ، والأقوى الأول . وإن كان هذا القول أحوط

وفي بطلان الصلاة بذلك إذا وقع سهواً إشكال كما يأتي في مبحث القواطع .

(١) كما هو الظاهر من قوله (ع) في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « فانوها الأولى » ، وقوله (ع) : « فانوها العصر » وقوله (ع) : « فانوها المغرب » وقوله (ع) : « فانوها العشاء » ، وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) « فليجعلها الأولى » وغير ذلك .

(٢) قد عرفت في مبحث الحيض الاشكال في اعتبار مضي مقدار من الوقت يسع المقدمات في وجوب القضاء . وان الظاهر وجوبه بمجرد سعة الوقت لنفس الفعل ، لأن الظاهر من دليل نفي القضاء على الحائض والمجنون والمغمى عليه

اختصاصه بصورة استناد الفوت إلى الأعذار المذكورة ، فلو استند إلى أمور أخرى لم يكن مجال لتحكيمه ، بل كان المرجع فيه عموم وجوب قضاء الفائت ، وإذا مضى من الوقت مقدار أداء الصلاة التامة الأجزاء ، ثم طرأ أحد الأعذار المذكورة فقد تحقق الفوت مستنداً إلى غيرها لا اليها ، ولذا لو هيأ المقدمات قبل الوقت فصلى عند دخوله لم تفته ، ففواتها عند عدم فعل المقدمات قبل الوقت لم يكن مستنداً إلى العذر ، والحكم حينئذ دليل وجوب قضاء الفائت ، لا دليل نفي القضاء عن المعذورين ، وهذا ظاهر ـ بناء على كون دليل نفي القضاء عنهم مخصصاً لدليل وجوب قضاء ما فات ـ بأن يكون الفوت متحققاً بالنسبة اليهم وغير موجب للقضاء ، أما إذا كان مخصصاً لدليل التكليف بالصلاة ـ بأن كان كاشفاً عن عدم المصلحة في صلاتهم ، ومانعاً عن صدق الفوت بالاضافة اليهم ، فيكون وارداً على دليل قضاء الفائت ، رافعاً لموضوعه ـ فقد يشكل وجوب القضاء ، لعدم إحراز الفوت فى الفرض المذكور .

ويندفع الاشكال بأنه إذا كان دليل نفي القضاء مختصاً بصورة استناد الترك إلى أحد الأعذار المذكورة ، ولم يكن مجال لتطبيقه في الفرض المذكور ، فلا بد أن يكون المرجع عموم التكليف ، ومقتضاه ثبوت المصلحة فيه حينئذ ، فلا بد من صدق الفوت ، لأنه منوط وجوداً وعدماً بوجود المصلحة وعدمها ، فاذا صدق وجب القضاء ، لعموم وجوب قضاء الفائت ، ولا فرق فيما ذكرنا بين المقدمات المطلقة كالطهارة ، والمختصة بحال الاختيار ، لجريان ماذكرنا فى الجميع بنحو واحد . كما لا فرق أيضاً فيه بين القول بوجوب تحصيل المقدمات شرعاً أو عقلا قبل الوقت إذا علم بعدم التمكن منها بعده للبناء على الوجوب المعلق ، أوللبناء على حرمة التفويت عقلا ، وبين القول بعدمه ، إذ عدم حرمة التفويت لا يلازم عدم صدق الفوت الذي هو موضوع القضاء . نعم لو ثبت توقيت المقدمات بالوقت

« مسألة ١٥ » إذا ارتفع العذر المانع (١) من التكليف في آخر الوقت فان وسع للصلاتين وجبتا ، وإن وسع لصلاة واحدة أتى بها ، وإن لم يبق إلا مقدار ركعة وجبت الثانية فقط ، وإن زاد على الثانية بمقدار ركعة وجبتا معاً ، كما إذا بقي إلى الغروب في الحضر مقدار خمس ركعات ، وفي السفر مقدار ثلاث ركعات ، أو إلى نصف الليل مقدار خمس ركعات فى الحضر ، وأربع ركعات فى السفر ، ومنتهى الركعة تمام الذكر الواجب (٢) من السجدة الثانية ، وإذا كان ذات الوقت واحدة ـ كما فى الفجر ـ يكفي بقاء مقدار ركعة

كأصل الواجب ، كان اللازم الحكم بنفي القضاء ، لاستناد العدم الى العذر لا غير فيرتفع موضوع القضاء ـ أعني الفوت أو حكمه ـ لكنه يختص حينئذ بالمقدمات المعتبرة مطلقاً كالطهارة ، لا غيرها مما يسقط فى حال الاضطرار ، فان اعتبار سعة الوقت له مما ليس له وجه ظاهر . ومن ذلك تعرف وجه القول باعتبار سعة الوقت للطهارة . فلاحظ وتأمل .

(١) تقدم الكلام في هذه المسألة فى فصل الأوقات . فراجع .

(٢) لأن الظاهر من الركعة في لسان الشارع مجموع الأفعال حتى السجدتين لا واحدة الركوع ـ كما قد يتوهم من الهيئة ـ ولا ما ينتهي بمسمى السجود ، لأن الذكر وإن كان خارجاً عن السجود ، غير خارج عن الركعة ، ولا يدخل فيها رفع الرأس من السجود ، لكونه من المقدمات العقلية لما بعده من الأفعال ، لا من الواجبات الصلاتية ، ولا تتوقف على إتمام السجود وإن قلنا بالوجوب التخييري بين السجود القصير والطويل ، لأن الظاهر من إدراك الوقت بادراك الركعة إدراك أقل الواجب منها لا غير . وقد تعرضنا فى الخلل لتحديد الركعة فراجعه فان له نفعاً في المقام .

« مسألة ١٦ » إذا ارتفع العذر فى أثناء الوقت المشترك بمقدار صلاة واحدة ، ثم حدث ثانياً كما فى الاغماء والجنون الادواري ، فهل يجب الاتيان بالأولى ، أو الثانية ، أو يتخير ؟ وجوه (١) .

« مسألة ١٧ » إذا بلغ الصبي في أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا (٢) أدرك مقدار ركعة أو أزيد ، ولو صلى قبل البلوغ ، ثم بلغ في أثناء الوقت فالأقوى كفايتها (٣) ، وعدم وجوب إعادتها وإن كان أحوط ، وكذا الحال لو بلغ فى أثناء الصلاة .

« مسألة ١٨ » يجب في ضيق الوقت الاقتصار على أقل الواجب إذا استلزم الاتيان بالمستحبات وقوع بعض الصلاة خارج الوقت ، فلو أتى بالمستحبات

---

(١) قد تقدم في فصل الأوقات ترجيحه للأخير ، كما تقدم أيضاً بيان وجهه و وجه الأول ، ولم يتضح لي وجه الثاني إلا ما ربما يمكن أن يقال : بأن وقت الاختصاص بالعصر يراد به آخر وقت بعد الوقت الأول يمكن فيه فعل العصر ، فيكون الوقت المذكور وقت اختصاص العصر يتعين فعلها فيه .

(٢) لعموم دليل التكليف بالصلاة من غير مخصص ـ مع عموم : من أدرك ركعة . . . الخ .

(٣) لما عرفت غير مرة من أن عموم حديث : رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم . بمناسبة وروده في مقام الامتنان ، إنما يرفع التكليف والالزام ، لأنه الذي في رفعه الامتنان لا غير ، فيكون فعل الصبي كفعل البالغ من جميع الجهات إلا من حيث الالزام ، فانه غير ملزم به وإن كان واجداً لملاك الالزام كفعل البالغ ، فاذا جاء به الصبي فى حال صباه فقد حصل الغرض ، وسقط الأمر ، فلا مجال للامتثال ثانياً ، وكذا الحال فيما لو بلغ في أثناء الصلاة .

مع العلم بذلك يشكل صحة صلاته ، بل تبطل على الأقوى (١) .

«مسألة ١٩» إذا أدرك من الوقت ركعة أو أزيد يجب ترك المستحبات(٢) محافظة على الوقت بقدر الامكان . نعم فى المقدار الذي لا بدّ من وقوعه خارج الوقت لا بأس باتيان المستحبات .

« مسألة ٢٠ » إذا شك ـ فى أثناء العصر ـ في أنه أتى بالظهر أم لا ، بنى على عدم الاتيان وعدل اليها إن كان فى الوقت المشترك ، ولا تجري قاعدة التجاوز (٣) . نعم لو كان فى الوقت المختص بالعصر يمكن البناء على الاتيان

---

(١) إن كان البطلان من جهة النهي فهو ـ مع أنه مبني على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ـ إنما يقتضي بطلان ذلك المستحب لا أصل الصلاة وإن كان من جهة الزيادة ، فهو مبني على أن الأجزاء الاستحبابية مأتي بها بقصد الجزئية ، وقد أشرنا في مبحث الخلل إلى أن التحقيق خلافه ، وإلا لم تكن مستحبة ، بل كانت واجبة ، فان جزء الشيء عينه فلا بد أن يكون له حكمه . وإن كان من جهة التشريع لعدم استحباب ما يفوت به الوقت فالاتيان به بقصد العبادة تشريع محرّم ، فهو مبني على إبطال التشريع ، والتحقيق خلافه ، لعدم الدليل عليه ، ولا ينافي التعبد بالصلاة ، وإن كان من جهة كونه من الكلام المبطل عمداً ، فهو ـ مع أنه مختص بالمستحب الكلامي ، ولا يجري في الفعل المستحب كجلسة الاستراحة ونحوها ـ لا يتم ، لأن المستحبات الكلامية كلها من قبيل الذكر والدعاء ، ومثله غير مبطل ، وقد عرفت أن تحريمه غير ثابت كي تمكن دعوى الابطال به بناء على إبطال الدعاء والذكر المحرمين .

(٢) قد عرفت أن هذا الوجوب عَرضي جاء من وجوب إيقاع الركعة فى الوقت .

(٣) إما لأن الترتيب شرط ذكري لا واقعي ، والمفروض في الشك

باعتبار كونه من الشك بعد الوقت .

أن الظهر على تقدير تركها متروكة نسياناً فلا ترتيب ولا تجاوز . وإما لأن الترتيب كما يعتبر في الأجزاء السابقة على الشك يعتبر فى الأجزاء اللاحقة له أيضاً فاجراؤها لاثبات صحة الأجزاء السابقة لا يجدي في إحراز صحة الأجزاء اللاحقة

(وفيه) أنه يكفي فى جريان قاعدة التجاوز شرطية الترتيب بلحاظ الجعل الأوّلي وإن انتفت بلحاظ الجعل الثانوي الثابت من جهة النسيان ، وقد صرح في صحيح زرارة بجريانها إذا شك في القراءة وهو في الركوع ـ مع أن القراءة ليست جزءاً فى حال النسيان ، وأن الترتيب منتزع من فعل العصر بعد الظهر ، والبعدية للظهر وإن كانت معتبرة فى جميع أجزاء العصر ، ولا تختص بجزء دون جزء ، إلا أن الظهر لما كان لها موضع معين ، ومحل مخصوص يصدق التجاوز عنها بالاضافة إلى جميع الأجزاء بمجرد التعدي عن موضعها ، والشروع فى العصر ولا يحتاج إلى الدخول في جميع الأجزاء والفراغ من العصر بتمامها ، فالأقوى إذن صحة جريان قاعدة التجاوز وإتمام الصلاة بعنوان العصر ، ولا يجوز العدول منها إلى الظهر ، بل لا تبعد دعوى عدم الحاجة إلى فعل الظهر بعد إتمام العصر ، لأن الظاهر من دليل القاعدة إثبات الوجود المشكوك فيه بلحاظ جميع الآثار العلمية لا خصوص صحة ما بعد المشكوك ، كما قد يظهر ذلك من إجرائها في صحيح زرارة في الشك فى القراءة وهو في الركوع ، فان إثبات القراءة إنما يكون بلحاظ وجوب سجود السهو الذي هو أثر عملي خارج عن الصلاة وإلا فالركوع صحيح فى ظرف ترك القراءة نسياناً ، بل يمكن أن يكون إجراؤها فى صحيح زرارة في الشك في الأذان والاقامة إذا كبّر من ذلك القبيل ، بأن يكون المقصود إثباتها بلحاظ سقوط الأمر بها ، لا بلحاظ تصحيح الصلاة ، لصحتها ولو علم ترك الأذان والاقامة ، ولا بلحاظ كمالها ، لامكان دعوى كون

فصل فى القبلة

وهي المكان الذي وقع فيه البيت ـ شرفه الله تعالى ـ من تخوم الأرض إلى (١) عنان السماء ، للناس كافة ، القريب والبعيد ، لا خصوص البنية ،

استحبابها لذاتها لا لتكميل الصلاة . فتأمل .

(فان قلت) لازم ذلك أنه لو شك بعد الفراغ من الصلاة وهو في التعقيب في كون الصلاة فى حال الطهارة تجري قاعدة التجاوز لاثبات الطهارة ، ولايحتاج الى تجديدها بالاضافة الى صلاة أخرى .

(قلت) الدخول في صلاة أخرى ليس من الآثار العملية لثبوت الطهارة حال الصلاة التي فرغ منها ، وإنما هو أثر عملي لكونه على طهارة في حال الدخول في الصلاة الثانية ، وكونه على طهارة في تلك الحال ملازم لكونه على طهارة فى حال الصلاة الأولى ، فاثباتها بقاعدة التجاوز موقوف على القول بالأصل المثبت . هذا ولا بأس بمراجعة ما كتبناه في مبحث الخلل فان له نفعاً فى المقام .

فصل فى القبلة

(١) بلا خلاف ، كما عن المفاتيح ، وعن المنتهى : « لا نعرف فيه خلافاً بين أهل العلم » وفي كشف اللثام : « إنه إجماع من المسلمين » ويشهد له مرسل الفقيه : « قال الصادق (ع) : أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة (كذا) العليا » وخبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « سأله رجل ، قال : « صليت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزىء ذلك والكعبة تحتي ؟ قال (ع) : نعم إنها قبلة من موضعها إلى السماء » وخبر خالد بن أبي إسماعيل : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يصلي فوق أبي قبيس مستقبل القبلة ؟

ولا يدخل فيه شيء من حجر إسماعيل (١) وإن وجب إدخاله (٢) في الطواف ويجب استقبال عينها (٣) لا المسجد أو الحرم ولو للبعيد

فقال (ع) : لا بأس » .

(١) كما عن الأكثر ، لصحيح معاوية بن عمار : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الحجر أمن البيت هو أم فيه شيء من البيت ؟ قال (ع) : لا ولا قلامة ظفر ، ولكن إسماعيل دفن فيه أمه فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً وفيه قبور أنبياء » ومثله في الدلالة على أن فيه قبر إسماعيل ، أو عذارى بناته ، أو قبور أنبياء . جملة وافرة من النصوص مذكورة في أبواب الطواف من الوسائل . ومنه يظهر ضعف ما عن نهاية الأحكام والتذكرة : « من جواز استقباله لأنه عندنا من الكعبة » وما في الذكرى : « من أن ظاهر الأصحاب أن الحجر من الكعبة بأسره ، وأنه قد دل النقل على أنه كان منها في زمن إبراهيم وإسماعيل إلى أن بنت قريش الكعبة ، فأعوزتهم الآلات فاختصروها بحذفه ، وكذلك كان في عهد النبي (ص) ونقل عنه (ص) الاهتمام بادخاله في بناء الكعبة ، وبذلك احتج ابن الزبير حيث أدخله فيها ثم أخرجه الحجاج بعده ورده إلى ما كان ، ولأن الطواف يجب خارجه وللعامة خلاف في كونه من الكعبة بأجمعه أو بعضه أو ليس منها وفي الطواف خارجه ، وبعض الأصحاب له فيه كلام أيضاً مع إجماعنا على وجوب إدخاله في الطواف » . وعن جماعة من علمائنا الاعتراف بعدم الوقوف على النقل الذي ادعاه من طريق الأصحاب . قال في المدارك : « وما ادعاه من النقل لم أقف عليه من طرق الأصحاب » . وفي كشف اللثام قال : « وما حكاه إنما رأيناه في كتب العامة وتخالفه أخباره » ثم ذكر صحيح معاوية بن عمار المتقدم وغيره .

(٢) لعدم الملازمة بين الطواف وما نحن فيه .

(٣) كما عن السيد ، وابن الجنيد ، وأبي الصلاح ، وابن ادريس ، والمحقق

فى النافع ، ونسب الى المتأخرين بل الى الأكثر والمشهور ، وكلام أكثرهم وإن كان : « الكعبة قبلة القريب وجهتها قبلة البعيد » لكن مرادهم من الجهة ما سيأتي فيرجع الى انها قبلة مطلقاً . ويشهد له النصوص المستفيضة بل المتواترة التي عقد لها في الوسائل باباً وإن لم يستوفها فيه . فراجعه . وفي حاشية المدارك : « إن كون الكعبة قبلة من ضروريات الدين والمذهب حتى أن الاقرار به يلقن الأموات فضلا عن الأحياء كالاقرار بالله تعالى » ونحوها غيرها . وفى الجواهر : « يعرفه الخارج عن الاسلام فضلا عن أهله » ومع ذلك حكي عن الشيخين وجماعة من القدماء وبعض المتأخرين : « أن الكعبة قبلة لمن في المسجد ، وهو قبلة لمن في الحرم ، وهو قبلة لمن خرج عنه » وفي الشرائع : انه الاظهر . وفي الذكرى : نسبه الى اكثر الأصحاب ، وعن الخلاف : الاجماع عليه . واستدل له ـ مضافا الى الاجماع المذكور ، وما عن مجمع البيان من نسبته الى أصحابنا ـ بمرسل عبد الله بن محمد الحجال عن بعض رجاله عن أبي عبد الله «ع» : « إن الله تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد ، وجعل المسجد قبلة لأهل الحرم ، وجعل الحرم قبلة لأهل الدنيا » ونحوه مرسل الفقيه عن الصادق «ع» ، وخبر بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمد «ع» ، بل لا يبعد اتحاد الأولين ، ويعضدهما خبر أبي عزة « قال لي أبو عبد الله «ع» : البيت قبلة المسجد ، والمسجد قبلة مكة ، ومكة قبلة الحرم ، والحرم قبلة الدنيا » ويشير اليهما ما ورد فى استحباب التياسر لأهل العراق ولكن الجميع كما ترى ، إذ الاجماع لا مجال للاعتماد عليه مع ظهور الخلاف . ولذا قال فى المعتبر ـ فى الجواب عن احتجاج الشيخ (ره) في الخلاف باجماع الفرقة ـ : « أما الاجماع فلم نتحققه لوجود الخلاف من جماعة من أعيان فضلائنا » ، وأما الأخبار فمع ما هي عليه من الضعف بالارسال وغيره واختلافها فيما بينها ، بل قيل بعدم القائل بمضمون الأخير منها . لا تصلح لمعارضة ما سبق ، لكثرة العدد ،

ولا يعتبر اتصال الخط (١) من موقف كل مصل بها ، بل المحاذاة العرفية كافية غاية الامر أن المحاذاة تتسع مع البعد ، وكلما ازداد بعداً ازدادت سعة المحاذاة ، كما يعلم ذلك بملاحظة الاجرام البعيدة كالنجوم ونحوها ، فلا يقدح زيادة عرض الصف المستطيل عن الكعبة في صدق محاذاتها كما نشاهد ذلك بالنسبة الى الاجرام البعيدة . والقول بأن القبلة للبعيد سمت الكعبة وجهتها راجع فى الحقيقة الى ما ذكرناه ، وإن كان مرادهم الجهة العرفية المسامحية فلا وجه له ،

وصحة السند ، والاعتضاد بما عرفت ، فلا يبعد حملها على إرادة بيان اتساع جهة المحاذاة للبعيد كما يشير اليه بعض القائلين بمضمونها ، فعن المقنعة : « القبلة هي الكعبة ، ثم المسجد قبلة لمن نأى عنها ، لأن التوجه اليه توجه اليها » أو على إرادة المواجهة من الاستقبال ، فمن كان خارج المسجد إنما يواجه المسجد ، ومن كان خارج مكة إنما يواجه مكة ، ومن كان خارج الحرم إنما يواجه الحرم ، ولعل ترك مكة في الخبرين الأولين لامكان مواجهة المسجد لمن بعد عن البلد لارتفاع جدرانه وإلا فالالتزام بظاهرها : من جواز استقبال أي طرف من المسجد وإن لزم الانحراف عن الكعبة كثيراً ، وكذا فى استقبال طرف الحرم . غريب فى مذاق المتشرعة ، ولا يظن من أهل القول المذكور التزامهم به وإن كان هو المحكي عن ظاهر جملة من كتبهم . فالبناء على أن الكعبة قبلة مطلقاً هو المتعين

(١) قد عرفت الاشارة الى أن الموجود في كلام المتأخرين والمنسوب اليهم القول بأن الكعبة هى القبلة أن جهتها قبلة البعيد . قال فى المعتبر : « القبلة هي الكعبة مع الامكان وإلا جهتها » ، وقد اختلفت عباراتهم في تفسير الجهة ففى المعتبر : « انها السمت الذى فيه الكعبة » وعن التذكرة والنهاية : « انها ما يظن أنها الكعبة » وفي الذكرى وعن الجعفرية : « انها السمت الذي يظن كون الكعبة

فيه » وعن المقداد : « انها خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة ، فالمصلي يفرض من نظره خطاً يخرج الى ذلك الخط ، فان وقع على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال ، وإن كان على حادة أو منفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب » ونحوه ما عن شرح الألفية للمحقق الثاني ، وعن المسالك والروضة والروض وغيرها : « انها القدر الذي يجوز على كل جزء منه كون الكعبة فيه ، ويقطع بعدم خروجها عنه لامارة شرعية » ومثله ـ باسقاط القيد الأخير ـ ما عن جامع المقاصد وفوائد الشرائع . . . الى غير ذلك من العبارات التي لا يخلو ظاهرها عن الاشكال ، فان الظن والاحتمال مما لا دخل لهما في مفهوم الجهة أصلا ، بل ماهو جهة الكعبة جهتها سواء أظن أو احتمل كون الكعبة فيه أم لا وما لا يكون جهة الكعبة ليس جهتها سواء أظن أو احتمل كون الكعبة فيه أم لا فان الظن والاحتمال ـ على تقدير دخلهما ـ دخيلان فى الجهة الظاهرية التي تجوز الصلاة اليها ظاهراً لا في ماهو جهة الكعبة واقعاً . وأما ما ذكره المقداد فهو غريب (أولاً) من جهة أن الخط الخارج ما بين المشرق والمغرب الاعتداليين يمتنع أن يكون ماراً بسطح الكعبة ، لانحرافها عنه الى الشمال (وثانياً) بأن لازم ما ذكره أن يكون جميع البلاد الشمالية بالاضافة الى مكة قبلتها نقطة الجنوب ، فان الخط الخارج من موقف المصلي الى الخط المذكور المقاطع له على زوايا قوائم هو خط نصف النهار المفروض ما بين نقطتي الجنوب والشمال ، وهذا إن لم يكن خلاف الضرورة من الدين فلا أقل من كونه خلاف ضرورة الفقه ، ومنافياً لجعل العلامات المختلفة باختلاف الأقاليم المخالفة طولا وعرضاً لمكة (وثالثاً) بأنه خال عن التعرض للجهة بالاضافة الى البلاد الشرقية بالاضافة الى مكة ، أو الغربية الواقعة فى ذلك الخط المفروض بين المشرق والمغرب الاعتداليين . نعم تعريف المعتبر لا بأس به بناء على أن يكون المراد من السمت خصوص نقطة من الأفق يكون الخط الخارج من موقف المصلي اليها مسامتاً للكعبة . والسبب في عدول الاصحاب عن التعبير

بما في النصوص من كون الكعبة الشريفة قبلة مطلقاً ، الى التعبير بأن قبلة البعيد الجهة ، هو امتناع مقابلة البعيد للكعبة بناء على كروية الارض ، بل الخط الخارج من موقف البعيد الى الكعبة إنما هو شبه القوس المختلف كبراً وصغراً باختلاف بعدالمصلي عنها وقربه ، لا ما قد يظهر من المصنف (ره) من أن الوجه في العدول الاشارة منهم الى اتساع المحاذاة مع البعد ، إذ الاتساع المذكور لا يختص بالبعد بل يكون مع القرب والمشاهدة للبيت الشريف ، كما أشرنا اليه فى محمل نصوص المسجد والحرم . نعم الاتساع المذكور ليس برهانياً واقعياً بل هو حسي وجداني ولا ينبغي التأمل في كون موضوع أدلة وجوب الاستقبال هو الاستقبال على النحو المذكور أعني الاستقبال الحسي الوجداني لا العقلي البرهاني . ونظيره تغير لون الماء وريحه وطعمه الذي أخذ موضوعا لأدلة الانفعال . ومنه يظهر كون الصف المستطيل المنعقد بعيداً عن الكعبة ـ ولو مع مشاهدتها ـ كله مستقبل الكعبة حساً ووجداناً ، وإن كان بعضه منحرفا عنها واقعاً وبرهاناً . نعم يختلف ذلك باختلاف مراتب البعد ، فان كان بعيداً عن الكعبة بمقدار ميل أمكن أن يكون تمام الصف مستقبلا لها ، وإن كان يزيد طوله على طولها بمقدار نصفه أو مثله ، وإن كان عشرة أميال يكون كذلك وإن كان يزيد بأمثاله . . . وهكذا . ومعيار الاستقبال على النحو المذكور أن ينظر المصلي الى قوس من دائرة الافق يكون بحسب حسه ونظره ـ بعد التأمل والتدقيق ـ مستقبلا لجميع أجزائه ، ثم يفرض خطين يخرجان من جانبيه الى طرفي القوس ، فكل ما يكون فى هذا الانفراج فهو مستقبل ـ بالفتح ـ ولما كان هذا الانفراج يضيق من جانب المصلي ويتسع من جانب القوس ، فكلما يكون المستقبل ـ بالفتح ـ من جانب المصلي أقرب تكون المحاذاة أضيق ، وكلما كان أبعد كانت المحاذاة أوسع . ولعل مراد المصنف (ره) من المحاذاة العرفية يعني المحاذاة الحسية لا المحاذاة المسامحية (هذا) وقد ذكر

بعض مشايخنا هـذا المعنى ـ دام تأييده ـ في درسه : « إن قوس الاستقبال من دائرة الأفق نسبته اليها نسبة قوس الجبهة الى مجموع دائرة الرأس ، ولما كان الغالب أن قوس الجبهة خمس من دائرة الرأس تقريباً ، فقوس الاستقبال من دائرة الأفق خمس تقريباً الذي يبلغ اثنتين وسبعين درجة . وعليه فلا يضر الانحراف ثلاثين درجة تقريباً . وما ذكره مما لا يشهد به عرف ولا لغة ، ولا تساعده كلماتهم ، فاستظهاره من الأدلة غير ظاهر الوجه . ومثله فى الاشكال ما عن المحقق الاردبيلي من عدم اعتبار التدقيق في أمر القبلة ، وما حاله إلا كحال أمر السيد عبده باستقبال بلد من البلدان النائية الذي لاريب فى امتثاله بمجرد التوجه الى تلك البلد من غير حاجة الى رصد وعلامات وغيرها ، مما يختص بمعرفته أهل الهيئة ، المستبعد والممتنع تكليف عامة الناس من النساء والرجال ـ خصوصاً السواد منهم ـ بما عند أهل الهيئة الذي لا يعرفه إلا الاوحدي منهم ، واختلاف العلامات التي نصبوها ، وخلو النصوص عن التصريح بشيء من ذلك سؤالا وجوابا ، عـدا ما ستعرفه مما ورد في الجدي من الأمر تارة بجعله بين الكتفين . وأخرى بجعله على اليمين ، مما هو مع اختلافه ، وضعف سنده ، وإرساله خاص بالعراقي ، مع شدة الحاجـة لمعرفة القبلة فى أمور كثيرة ، خصوصاً في مثل الصلاة التي هي عمود الأعمال وتركها كفر ، ولعل فسادها ولو بترك الاستقبال كذلك أيضاً ، وتوجه أهل مسجد قبا في أثناء الصلاة لما بلغهم انحراف النبي (ص) وغير ذلك ، مما لا يخفى على العارف بأحـكام هذه الملة السهلة السمحة ، اكبر شاهد على شدة التوسعة في أمر القبلة وعدم وجوب شيء مما ذكره هؤلاء المدققون » ، ونحوه ما فى المدارك وعن غيرها . إذ فيه ما عرفت من أن ظاهر أدلة الاستقبال وجوب الاستقبال بالمعنى المتقدم ، والخروج عنه مما لا موجب له . وكذا الحال فى المثال الذي ذكره ، والاكتفاء فيه بمجرد التوجه في الجملة ممنوع إلا أن تقوم قرينة

ويعتبر العلم بالمحاذاة (١) مع الامكان ، ومع عدمه يرجع (٢) الى العلامات والامارات ، المفيدة للظن ، وفي كفاية شهادة العدلين مع إمكان تحصيل العلم إشكال (٣) ، ومع عدمه

عليه . نعم تعذر العلم بها غالباً أو صعوبته يجوّز الرجوع الى الظن ـ كما سيأتي ـ لا أنه يكون دليلا على التوسع فى معنى الاستقبال . فلاحظ . والله سبحانه أعلم .

(١) لأن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ كذلك .

(٢) استظهر فى الجواهر جواز العمل بالأمارات الشرعية ولو مع التمكن من العلم ، لاطلاق دليل العمل بها ، وظهور اتفاق الأصحاب على إرادتها من العلم المأمور به للقبلة . وفيه أنه إن كان المراد من الأمارات الشرعية ما ورد به النص مثل وضع الجدي على المنكب أو بين الكتفين . ففيه أن ظاهر السؤال فى المرسل الآتي صورة العجز ، وكذا ظاهر المسند ـ مع أن فى جعل الجدي من الأمارات الشرعية ـ بناء على استفادته من النص ـ إشكالا ، لأنه إذا كان علامة في صقع معين يمتنع أن يكون مخالفاً ، لأنه يلزم من الامر بالعمل به الامر بمخالفة الواقع دائماً . مع أنه خلاف كونه علامة على القبلة ، فيتعين كونه مصيباً لها دائماً ويكون من الامارات المفيدة للعلم . نعم لو بني على عدم استفادة كونه علامة من النص من جهة قصور دلالته ، وأن ذلك مأخوذ من قول أهل الخبرة خرج عن كونه من الأمارات الشرعية ويكون حاله حال غيره مما يفيد الظن . وإن كان المراد مثل قبلة البلد ومحاريب المسلمين وإخبار ذي اليد ، فالحكم باطلاق أدلتها غير ظاهر ، إذ هى مستفادة من السيرة والاجماع . ودعوى شمولها لصورة التمكن من العلم محتاجة الى تأمل ، وسيأتي التعرض لذلك ان شاء الله

(٣) وجهه : أن دليل حجية البينة وإن كان شاملا للمقام ـ على ما عرفت من إمكان استفادة عموم الحجية من رواية مسعدة بن صدقة ـ إلا أن في شمولها

لا بأس بالتعويل (١) عليها إن لم يكن اجتهاده على خلافها (٢) ، وإلا فالأحوط تكرار الصلاة (٣) ، ومع عدم إمكان تحصيل الظن يصلي الى أربع جهات (٤) إن وسع الوقت وإلا فيتخير بينها

للاخبار عن حدس تأملا ، لقرب دعوى انصرافها الى الاخبار عن حس أوظهورها فيه . وأما مافي الجواهر من أنه بين دليل اعتبارها وما دل على وجوب الاجتهاد عموم من وجه . ففيه أن دليل اعتبارها حاكم على ما دل على وجوب الاجتهاد عند تعذر العلم ، لأن دليل اعتبارها يجعلها علماً تنزيلا فلا مجال للاجتهاد معه . ومنه يظهر أن الأقوى التفصيل بين إخبارها عن حس فتكون حجة ، وعن حدس فلا تكون حجة .

(١) لدخولها حينئذ في التحري الواجب عند عدم إمكان العلم بالقبلة

(٢) إذ حينئذ يكون العمل على اجتهاده ، لأنه أقرب الى مطابقة الواقع فيدخل في التحري دونها . هذا إذا كان إخبار البينة عن حدس ، أما إذا كان عن حس فالبينة مقدمة على اجتهاده كما عرفت .

(٣) فيصلي مرة على طبق اجتهاده ، وأخرى على طبقها ، وظاهره التوقف لكن عرفت الاجتزاء بالعمل باجتهاده

(٤) الترتيب المذكور هو المشهور ، وعن ظاهر الشيخين في المقنعة والنهاية والمبسوط وغيرها : أنه مع فقد الأمارات السماوية لا يجوز العمل بالظن ، بل يصلي الى أربع جهات مع الامكان ، ومع عدمه يصلي الى جهة واحدة . وفيه أنه مخالف لصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « يجزىء التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة ؟ » وموثق سماعة : « سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم ير الشمس والقمر ولا النجوم . قال «ع» : اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهدك » بناء على ظهورها في الاجتهاد في القبلة لا في الوقت ، ضرورة صدق

التحري والاجتهاد على مطلق الظن . نعم يعارضهما مرسل خراش عن بعض أصحابنا عن ابي عبد الله «ع» : « إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون : إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا وأنتم سواء فى الاجتهاد . فقال «ع» : ليس كما يقولون ، إذا كان كذلك فليصلّ لأربع وجوه » إلا انه لا مجال للعمل به لارساله وإعراض المشهور عنه . وكيف كان فالمشهور شهرة عظيمة أنه مع فقد العلم والظن يصلي الى أربع جهات ، بل في المعتبر وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا ، وعن صريح الغنية الاجماع عليه ويشهد له مرسل خراش المتقدم ، ومرسل الكافي : « روي أن المتحير يصلي الى أربعة جوانب » ومرسل الفقيه : « روي في من لا يهتدي الى القبلة فى مفازة أن يصلي الى أربعة جوانب » وضعفها منجبر بما عرفت . نعم يعارضها صحيح زرارة ومحمد عن أبي جعفر «ع» : يجزىء المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة » ومرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة : « قال : سألت أبا جعفر «ع» عن قبلة المتحير . فقال «ع» : يصلي حيث يشاء » وصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله «ع» : « قلت : الرجل يقوم فى الصلاة ثم ينظر بعدما يفرغ فيرى أنه قد انحرف يميناً أو شمالا . فقال «ع» : قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة ، ونزلت هذه الآية فى قبلة المتحير : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » والمناقشة فى الأول سنداً بجهالة طريق الصدوق الى زرارة ومحمد مجتمعين ، ومتناً من جهة أن فى بعض النسخ ذكر (التحري) بدل (المتحير) مع أنه مناف لما دل على وجوب التحري عند عدم العلم . وفي الثاني بالارسال . وفي الثالث بأنه قد احتمل جماعة من المحققين كون قوله : نزلت . . . الخ ، من كلام الصدوق لا من الرواية . مندفعة بأن نص الصدوق على طريقه الى زرارة والى محمد مع عدم تعرضه لطريقه اليهما مجتمعين ، يقتضي أن طريقه اليهما مجتمعين هو طريقه الى كل منهما

﴿ مسألة ١ ﴾ الامارات المحصلة للظن التى يجب الرجوع اليها عند عدم إمكان العلم ، كما هو الغالب بالنسبة الى البعيد كثيرة « منها » الجدي (١)

منفرداً ، وما في بعض النسخ لا يعول عليه بعد كون النسخة الشائعة ما ذكرنا ، ولا سيما مع عدم مناسبة المتن لما في بعض النسخ . والجمع بينه وبين ما دل على وجوب التحري ممكن بالتقييد ، بل لعل ما دل على وجوب التحري يدل على حجية الظن ، ويكون بمنزلة العلم ، فيكون حاكما على الرواية المذكورة ، ومرسل ابن أبي عمير كمسنده حجة عند المشهور فانه لا يرسل إلا عن ثقة . فتأمل . واحتمال جملة من المحققين لا مجال للاعتماد عليه في رفع اليد عن الظاهر . وكأن الوجه في مناسبته لصدر الرواية هو التنظير ، وأنه كما لا يضر الانحراف عن القبلة خطأ كذلك لا يضر مع التحير . وورود جملة من النصوص في نزول الآية الشريفة المذكورة في النافلة لا ينافي نزولها أيضاً في المتحير . وكأنه لذلك اختار جماعة من المتأخرين الاكتفاء بالصلاة لجهة واحدة منهم المحقق الأردبيلي . وعن المختلف والذكرى الميل اليه ، ونسب أيضاً الى العماني والصدوق ، وهو في محله لولا شبهة إعراض الأصحاب عن النصوص المذكورة وإن لم يكن متحققاً ، لاحتمال كون الوجه في بنائهم على الصلاة للجهات الأربع كونه أوفق بقاعدة الاحتياط وأما ماعن السيد ابن طاووس (ره) في (أمان الأخطار) من الرجوع الى القرعة ففيه أنه طرح لنصوص الطرفين من غير وجه ظاهر

(١) بفتح الجيم وسكون الدال المهملة كما ضبطه جماعة ، منهم الحلي في السرائر ، وحكاه عن إمام اللغة ببغداد ابن العطار ، واستشهد له بقول مهلهل :

كأن الجدي جدي بنات نعش يكب على اليدين فيستدير

وعن المغرب : « أن المنجمين يصغرونه فرقا بينه وبين البرج » وفي القاموس « أن الجدي بمعنى البرج لا تعرفه العرب » . وعليه يكون مختصاً بالكوكب عندهم

الذي هـو المنصوص في الجملة (١) ، بجعله في أواسط العراق كالكوفة ، والنجف ، وبغداد ، ونحوها

---

(١) ففي موثق محمد بن مسلم عن احدهما «ع» : « سألته عن القبلة ، فقال «ع» : ضع الجدي فى قفاك وصله » ومرسل الفقيه : « قال رجل للصادق عليه السلام : إني أكون في السفر ولا أهتدي الى القبلة بالليل ، فقال (ع) : أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي ؟ قلت : نعم . قال (ع) : اجعله على يمينك وإذا كنت فى طريق الحج فاجعله بين كتفيك » وما عن تفسير العياشي عن اسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر (ع) : « قال رسول الله (ص) : « وبالنجم هم يهتدون » قال (ص) : هو الجدي لأنه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة وبه يهتدي أهل البر والبحر » ونحوه خبره الآخر . ولا يخفى أنه لا يمكن الأخذ باطلاق النصوص المذكورة ، وحملها على صقع معين تناسبه مما لا قرينة عليه . ومجرد كون السائل فى الأول من أهل الكوفة غير كاف في القرينية على إرادتها بالخصوص ، ولا سيما لو ثبت مخالفتها لبلد السؤال ـ مع أن ذلك مناف لما ذكره المحققون من انحراف قبلة الكوفة عن نقطة الجنوب الى المغرب ، وأنه مما يبعد السؤال عن قبلة الكوفة التي هي من أعظم الأمصار الاسلامية المشتملة على كثير من المساجد ـ ومنها المسجد الأعظم ـ فانه مما يبعد جداً جهل محمد بن مسلم بقبلتها الى زمان السؤال ، فتأمل جيداً . فالبناء على إجمال النصوص المذكورة متعين . نعم يستفاد منها ومن غيرها ـ كموثق سماعة المتقدم فى وجوب التحري والاجتهاد ـ جواز الاعتماد على الكواكب في معرفة القبلة ، وليس هو محلا للاشكال . فلابد في معرفة قبلة كل بلد بعينه من الرجوع الى قواعد الهيئة وغيرها .

ولا بأس بالاشارة الى شيء مما ذكره مهرة الفن ـ على ما حكاه جماعة ـ فنقول : إن تساوى البلد ومكة ـ شرفها الله تعالى ـ طولا ـ بأنه يكون الخط

الواقع بين الشمال والجنوب المار بأحدهما ماراً بالآخر ـ فان زاد عليها عرضاً فقبلته نقطة الجنوب ، وإن نقص عنها عرضاً فقبلته نقطة الشمال ، وإن تساوى معها عرضاً ـ بأن يكون خط المشرق والمغرب المار بأحدهما ماراً بالآخر ـ فان نقص طولا فقبلته نقطة المشرق ، وإن زاد طولا فقبلته نقطة المغرب ، وإن اختلف معها طولا وعرضاً ، فبعد تسوية الارض ورسمه دائرة عليها وتقسيم الدائرة أقواساً أربعة متساوية باخراج خطين متقاطعين على زوايا قوائم أربع (أحدهما) من نقطة المشرق الى نقطة المغرب (والآخر) من نقطة الجنوب الى نقطة الشمال ، يسمى الأول خط المشرق والمغرب والآخر خط نصف النهار ، ثم تقسيم كلاً من تلك الاقواس الاربعة الى تسعين قسما متساوية يسمى كل منها درجة ، ليكون مجموع الدائرة ثلاثمائة وستين درجة ، ثم ينظر فان زاد البلد على مكة المشرفة طولا وعرضاً يحسب من نقطتي الجنوب والشمال الى المغرب بقدر التفاوت بين الطولين ويوصل بين النهايتين بخط ، ومن نقطتي المشرق والمغرب الى الجنوب بقدر التفاوت بين العرضين ويوصل بين النهايتين بخط ، ثم يخرج خط مستقيم من مركز الدائرة الى محيطها ماراً بنقطة التقاطع بين الخطين ، فما بين نقطة تقاطع الخط المذكور والمحيط ، وبين نقطة الجنوب هو مقدار انحراف قبلة البلد عن نقطة الجنوب الى المغرب ، وإن نقص طولا وعرضاً يحسب من نقطتي الجنوب والشمال الى المشرق ومن نقطتي المشرق والمغرب الى الشمال ... الى تمام العمل السابق . فمقدار انحراف قبلة البلد عن نقطة الشمال هو مقدار ما بين نقطة التقاطع ونقطة الشمال ، وإن نقص طولا وزاد عرضاً ، يحسب من نقطتي الجنوب والشمال الى المشرق ومن نقطتي المشرق والمغرب الى الجنوب الى آخر العمل ، وإن زاد طولا ونقص عرضاً يحسب من نقطتي الشمال والجنوب الى المغرب ، ومن نقطتي المشرق والمغرب الى الشمال الى آخر العمل . ولعل الاولى من ذلك أن ترسم الدائرة المذكورة

وتفرض مكة المشرفه فى مركزها ، ثم يوضع البلد في موضعها من الدائرة من حيث الطول والعرض ، ثم يرسم خط مستقيم من البلد ، الى مكة ، الى المحيط ، ثم ينظر مقدار ما بين موضع تقاطع الخط مع المحيط ، وبين إحدى النقاط الاربع فذلك المقدار هو مقدار الانحراف .

وهناك طريق آخر ومحصله : استقبال قرص الشمس عند زوالها فى مكة في اليوم الذي تكون فيه فوق رؤوس أهلها ، فخط الاستقبال المذكور هو خط القبلة ، وهو يتوقف على معرفة أمرين : أحدهما الوقت الذي تكون فيه الشمس فوق رؤوس أهل مكة ، وثانيهما وقت زوال مكة . وطريق الاول : أن تحسب درجات العرض للمكان الذي يكون فيه الميل الشمالي فتوزع عليه درجات الميل الشمالي التي هي تسعون . فاذا كان عرض المكان اثنتين وعشرين درجة وثلاثين دقيقة ، كان لكل درجة أربع درجات من دائرة معدل النهار التي فيها مدارات الشمس ، ثم يعرف عرض مكة فاذا كان خمس عشرة درجة كانت الشمس مسامتة لرؤوس أهلها عندما تبعد من نقطة الاعتدال الى الميل الشمالي ستين درجة ، ويكون ذلك عندما تكون في نهاية برج الثور صاعدة ، ونهاية برج السرطان هابطة . والمذكور فى كلامهم أن الشمس تسامت رؤوس أهل مكة عندما تكون فى الدرجة الثامنة من الجوزاء صاعدة ، وفى الثالثة والعشرين من السرطان هابطة وطريق الثاني : هو أنه لما كانت الشمس تدور في كل يوم - الذي هو أربع وعشرون ساعة - ثلاث مائة وستين درجة كان لكل ساعة خمس عشرة درجة ، فاذا كان المكان اكثر من مكة طولا بخمس عشرة درجة كان زواله قبل زوال مكة بساعة ، وزوال مكة بعد زواله بساعة ، فقبلته على خط مواجهة قرص الشمس بعد ساعة من زواله . وإذا كان المكان انقص من مكة طولا بخمس عشرة درجة كان زوال مكة قبل زواله بساعة ، فقبلته خط مواجهة قرص الشمس قبل ساعة

خلف المنكب الايمن (١) ، والأحوط أن يكون (٢) ذلك في غاية ارتفاعه وانخفاضه والمنكب ما بين الكتف والعنق (٣) ﴿ والاولى ﴾ وضعه خلف الأذن

من زواله . وإذا كان طول المكان اكثر من طول مكة بعشر درجات فقبلته خط مواجهة قرص الشمس بعد زواله بأربعين دقيقة . وإذا كان أنقص من طول مكة بعشر درجات فقبلته خط مواجهة قرص الشمس قبل زواله بأربعين دقيقة ، وعلى هذا القياس . وما ذكره الأصحاب فى المقام مبني على الرجوع الى الطريقين المذكورين وغيرهما .

(١) لزيادتها على مكة طولا الموجب لانحراف قبلتها عن نقطة الجنوب الى المغرب . والمذكور في كلام جماعة ـ اعتماداً على بعض المحققين من علماء الهيئة ـ أن انحراف قبلة الكوفة عن نقطة الجنوب الى المغرب يساوي اثنتي عشرة درجة وإحدى وثلاثين دقيقة ، وانحراف قبلة بغداد يساوي اثنتي عشرة درجة ، وخمساً وأربعين دقيقة والذي يقتضيه الاختبار أن انحرافها يكون عشرين درجة تقريباً

(٢) هذا الاحتياط غير ظاهر ، إذ لا يوجب ذلك قوة الظن بالقبلة الدقيقة الحقيقية حينئذ ، والاحتمالات كلها متساوية . نعم يمكن أن يكون الوجه التسالم على صحة كونه علامة حينئذ لتقييد أماريته بالحال المذكورة في كلام بعض .

(٣) كما عن نسخة من مختصر النهاية الأثيرية وصريح جامع المقاصد ، وربما نسب الى ظاهر نهاية الأحكام والتنقيح وإرشاد الجعفرية ، وفى القاموس ومجمع البحرين وعن الصحاح : أنه مجمع عظمي العضد والكتف ، وعن جماعة من الفقهاء الجزم به ، بل نسب الى اكثر من تعرض لتفسيره من الفقهاء ، ويشهد له مافي كلام جماعة من جعل العلامة لأهل العراق جعل الفجر أو المشرق على المنكب الأيسر ، والمغرب أو الشفق على المنكب الايمن . إذ لا يتأتى ذلك إلا على

وفي البصرة وغيرها من البلاد الشرقية في الأذن اليمنى (١) ، وفي الموصل ونحوها من البلاد الغربية بين الكتفين (٢) ، وفي الشام خلف الكتف (٣) الايسر ،

التفسير الثاني ، ويناسبه جداً ملاحظة مادة الاشتقاق . ولعل مراد من فسره بالاول أنه المراد منه فى خصوص المقام بملاحظة القواعد التي أعملها في تعيين القبلة لا أنه معناه لغة أو عرفا ، وإلا فمعناه الثاني لا غير .

وكيف كان فلا مجال لحمله في المقام على الاول ، إذ عليه يكون الانحراف خمس درجات تقريباً ، وهو خلاف ما عرفت الذي ذكره المحققون في كتب الهيئة على ما حكاه عنهم في البحار وغيره . ومنه يظهر الاشكال في جعله خلف الأذن اليمنى . إلا أن الشأن في صحة الاعتماد على ما ذكره المحققون - مع أن فيه من الغرائب مالا يخفى على من له ادنى خبرة بالبلاد . فقد ذكر فيه أن انحراف البحرين من الجنوب الى المغرب بسبع وخمسين درجة وثلاث وعشرين دقيقة ، مع أن الاختبار يقضي بان منامة عاصمة البحرين تنحرف عن الجنوب الى المغرب ست وستين درجة تقريباً ، وأن التفاوت بين المدائن وبغداد يكون بأربع درجات تقريباً ، فان ذلك أمر غريب ، لأن المدائن تبعد عن بغداد بفراسخ لا تزيد على العشرة فلاحظه .

(١) يعني في ثقب الأذن اليمنى . والمذكور في الجدول : أن انحراف البصرة من الجنوب الى المغرب ثمان وثلاثون درجة وهما متقاربان .

(٢) ومقتضاه أن قبلته نقطة الجنوب والاختبار يقضي بأن انحراف الموصل عن الجنوب الى المغرب باثنتي عشرة درجة ومنه يظهر الاشكال ايضاً فيما ذكر في الجدول : من أن انحراف الموصل من الجنوب الى المشرق أربع درجات واثنتان وخمسون دقيقة .

(٣) المذكور في الجدول : أن انحراف دمشق من الجنوب الى المشرق

وفي عـدن بين العينين (١) ، وفي صنعاء على الاذن اليمنى ، وفي الحبشة والنوبة صفحة الخد . الايسر (٢)

﴿ ومنها ﴾ سهيل وهو عكس الجدي.

﴿ ومنها ﴾ الشمس لاهل العراق إذا زالت عن الانف الى الحاجب الايمن (٣) عند مواجهتهم نقطة الجنوب .

﴿ ومنها ﴾ جعل المغرب على اليمين والمشرق على الشمال لاهل العراق أيضاً في مواضع يوضع الجدي بين الـكتفين كالموصل

ثلاثون درجة وإحدى وثلاثون دقيقة ، وهو مخالف لما فى المتن ، والاختبار يقتضي أن انحرافه من الجنوب الى المشرق خمس عشرة درجة .

(١) مقتضاه أن القبلة في عدن ، نقطة الشمال والمذكور فى الجـدول : أن انحراف عدن من الشمال الى المشرق خمس درجات وخمس وخمسون دقيقة ، وهو مخالف لما ذكر ، وكلاهما مخالف للاختبار ، فان انحراف (عدن) عن الشمال الى المغرب بتسع وعشرين درجـة وأن انحراف صنعاء أقل من ذلك أعني درجة وخمس عشرة دقيقة ، وفي المتن جعل الانحراف فيها من الشمال الى المغرب بقدر انحراف الـكوفة والذي يقتضيه الاختبار أن الانحراف فيها من الشمال الى المغرب ثلاث وثلاثون درجة .

(٢) المذكور فى الجدول : أن جرم دار ملك الحبشة تنحرف من الشمال الى المشرق سبعاً وأربعين درجة وخمساً وعشرين دقيقة والذي يقتضيه الاختبار أن انحراف اديس (ابابا) عاصمة الحبشة اربع درجات من الشمال الى المشرق ولعله يخالف ما ذكر .

(٣) مقتضي ما سبق أن تجعل الشمس مقابل الأذن اليمنى فتخرج عن

﴿ ومنها ﴾ الثريا والعيوق لاهل المغرب يضعون الاولى (١) عند طلوعها على الايمن والثانى على الايسر .

﴿ ومنها ﴾ محراب صلى فيه معصوم فان علم أنه صلى فيه من غير تيامن ولا تياسر كان مفيداً للعلم وإلا فيفيد الظن (٢) .

﴿ ومنها ﴾ قبر المعصوم فاذا علم عدم تغيره وأن ظاهره مطابق لوضع الجسد أفاد العلم وإلا فيفيد الظن (٣) .

﴿ ومنها ﴾ قبلة بلد المسلمين (٤) في صلاتهم وقبورهم ومحاريبهم إذا لم يعلم بناؤها على الغلط . . . الى غير ذلك كقواعد الهيئة وقول أهل خبرتها .

« مسألة ٢ » عند عدم إمكان تحصيل العلم بالقبلة يجب الاجتهاد في تحصيل

مقابلة الحاجب الأيمن بالمرة .

(١) ذكر ذلك أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمي (ره) في رسالة (إزاحة العلة في معرفة القبلة) وكأن المراد أن يكون موقف المصلي بينهما

(٢) حملا للفعل على الصحة .

(٣) وذلك لأجل أن بناء المسلمين على الاستقبال في شق القبر وبنائه.

(٤) إجماعا كما عن التذكرة وكشف الالتباس ، وتقتضيه السيرة القطعية ، وهو في الجملة مما لا إشكال فيه . إنما الاشكال في اختصاصه بحال عدم التمكن من تحصيل العلم بالقبلة كما هو ظاهر المنتهى ، بل ظاهر قولهم : فان جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظن . واختاره في المدارك ، أو يعم صورة التمكن منه كما اختاره في الجواهر . قولان أولهما أقوى ، لعدم الدليل على الثاني بعد عدم ثبوت إطلاق الاجماع والسيرة ، بل لا يبعد الاختصاص بصورة عدم التمكن من تحصيل الظن الأقوى ، وإن كان عموم الحكم لذلك لا يخلو من قوة لأن الظاهر

الظن ، ولا يجوز الاكتفاء بالظن (١) الضعيف مع إمكان القوي ، كما لا يجوز

ثبوت السيرة فيهما معاً كاطلاق معقد الاجماع . نعم لو اتفق حصول الظن الأقوى على الخلاف تعين العمل به دونها ، لاطلاق ما دل على وجوب التحري من دون مقيد . وما في الذكرى وجامع المقاصد : من أنه لا يجوز الاجتهاد في الجهة قطعاً . غير ظاهر بعد ماعن المبسوط والمهذب من وجوب الرجوع الى الأمارات إذا ظن بعدم صحة قبلة البلد ، ولا فرق بين أن يكون الظن على خلافها بالجهة أو بمجرد التيامن والتياسر . والفرق بينهما بالعمل بالظن المخالف في الثاني كما في الذكرى وجامع المقاصد وغيرهما دون الأول غير ظاهر . قال في الذكرى : « ولا يجوز الاجتهاد في الجهة قطعاً ، وهل يجوز في التيامن والتياسر ؟ الأقرب جوازه لأن الخطأ في الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع ، أما الخطأ في التيامن والتياسر فغير بعيد » ونحوه ما في جامع المقاصد . وقال في المدارك : « قد قطع الأصحاب بعدم جواز الاجتهاد في الجهة - والحال هذه - لأن استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع ، أما في التيامن والتياسر فالأظهر جوازه لعموم الأمر بالتحري . وربما قيل بالمنع منه ، لأن احتمال إصابة الخلق الكثير أقرب من احتمال إصابة الواحد ، ومنعه ظاهر » . لكن ظاهر الكلمات المذكورة أن نزاعهم في الموضوع ، وهو إمكان حصول الظن الأقوى من الظن الحاصل من استقرار سيرة المسلمين . وعليه فلا يبعد اختلاف ذلك باختلاف الموارد ، ولا نزاع في الحكم حينئذ . هذا كله في قبلة بلد المسلمين ، أما غيرها من الأمارات فسيأتي الكلام فيه في المسألة الآتية .

(١) لمنافاته لما في صحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : يجزىء التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة » ولما في موثق سماعة : « اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهدك » .

الاكتفاء مع إمكان الاقوى ، ولا فرق بين أسباب حصول الظن ، فالمدار على الاقوى فالأقوى ، سواء حصل من الأمارات المذكورة ، أو من غيرها ولو من قول فاسق ، بل ولو كافر ، فلو أخبر عدل ولم يحصل الظن بقوله ، وأخبر فاسق أو كافر بخلافه وحصل منه الظن من جهة كونه من أهل الخبرة يعمل به

﴿ مسألة ٣ ﴾ لا فرق في وجوب الاجتهاد بين (١) الاعمى والبصير ، غاية الامر أن اجتهاد الاعمى هو الرجوع الى الغير في بيان الامارات (٢) ، أو في تعيين القبلة .

« مسألة ٤ » لا يعتبر إخبار صاحب المنزل إذا لم يفد الظن (٣) ولا يكتفى

---

(١) لاطلاق أدلته الشامل للأعمى والبصير . وما في كلامهم من أن الاعمى يعول على غيره ، إن أريد منه التعويل الذي هو نوع من الاجتهاد والتحري ففي محله ، وإن أريد منه التعويل الذي هو من باب التقليد نظير رجوع الجاهل الى العالم في الأحكام تعبداً وإن لم يحصل منه ظن أو كان الظن على خلافه ، فهو مما لا دليل عليه ، ولا وجه للمصير اليه ، وما دل على جواز الائتمام بالأعمى إذا كان له من يوجهه ، أجنبي عن إثباته لوروده مورد حكم آخر ـ مع أن الظاهر منه التوجيه على سبيل اليقين بالاستقبال لا مجرد التوجيه تعبداً ولو مع الظن بالخلاف وبذلك يظهر سقوط البحث عن وجوب كونه مؤمناً ، عادلا ، ذكراً ، بالغاً ، حراً ، طاهر المولد ، غير مفضول لغيره . . . الى غير ذلك من شرائط التقليد ، كما يظهر منه أيضاً ضعف ما عن الخلاف من وجوب الصلاة على الأعمى الى أربع جهات ، وربما استظهر من غيره أيضاً ، فان ذلك أيضاً خلاف إطلاق صحيح زرارة

(٢) يعني فاذا عرفها من الغير توصل الى القبلة بنفسه .

(٣) لعدم صدق التحري حينئذ ، وكذا الوجه فيما بعده ، وأما ما دل

بالظن الحاصل من قوله إذا أمكن تحصيل الاقوى

﴿ مسألة ٥ ﴾ إذا كان اجتهاده مخالفاً لقبلة بلد المسلمين في محاريبهم ومذابحهم وقبورهم ، فالاحوط تكرار (١) الصلاة إلا إذا علم بكونها مبنية على الغلط

﴿ مسألة ٦ ﴾ إذا حصر القبلة في جهتين بأن علم أنها لا تخرج عن إحداهما وجب عليه تكرار الصلاة (٢) إلا إذا كانت إحداهما مظنونة والاخرى موهومة فيكتفي بالاولى ، وإذا حصر فيهما ظناً فكذلك يكرر فيهما (٣) ، لكن الاحوط

على حجية إخبار ذي اليد من النصوص المعتضدة بالسيرة فهو مختص بصورة عدم ما يوجب اتهامه ـ مع أنه مختص باحكام مافي اليد مثل الطهارة والنجاسة والملكية ونحوها ، وفي شموله للمقام منع ، إذ الحكم في المقام راجع الى أن القبلة في النقطة الكذائية من الافق وليس هو حكما للدار أو البيت فتأمل جيداً

(١) لما تقدم من دعوى الجماعة القطع بعدم جواز العمل بالاجتهاد ، ولكن قد عرفت لزوم العمل على اجتهاده إذا كان الظن الحاصل منه أقوى عملا بما دل على وجوب التحري والاجتهاد .

(٢) عملا بالعلم الاجمالي . هذا إذا ترددت القبلة بين نقطتين معينتين بحيث يعلم بأن الصلاة اليهما صلاة الى القبلة ، أما إذا ترددت القبلة بين تمام نقاط الجهتين فقد يشكل الاكتفاء بالصلاة مرتين ، بل لابد من تكرار الصلاة مرات كثيرة الى أن يعلم بالصلاة الى القبلة ما لم يلزم الحرج (اللهم) إلا أن يستفاد الاكتفاء بالصلاتين مما دل على الاكتفاء بالصلاة الى أربع جهات عند الجهل بالقبلة كما هو غير بعيد ، لكن في المستند : « لو اشتبهت القبلة فى نصف الدائرة أو أقل من النصف وجبت الصلاة الى أربع لشمول دليل الأربع لذلك » وهو كما ترى لمنع الشمول .

(٣) هذا إنما يتم لو ثبتت حجية الظن مطلقاً كالعلم ، إذ حينئذ يكون

إجراء حكم المتحير فيه بتكرارها الى أربع جهات

﴿ مسألة ٧ ﴾ إذا اجتهد لصلاة وحصل له الظن لا يجب تجديد الاجتهاد لصلاة أخرى ما دام الظن باقياً (١)

﴿ مسألة ٨ ﴾ إذا ظن بعد الاجتهاد أنها في جهة فصلى الظهر ـ مثلا ـ اليها ثم تبدل ظنه الى جهة أخرى وجب عليه أتيان العصر الى الجهة الثانية (٢) وهل يجب

الفرض كالفرض السابق فى الحكم ، لكن الثابت حجية الظن التفصيلي الذي به يحصل التحري فغيره يرجع فيه الى ما دل على وجوب الصلاة الى أربع جهات كما هو ظاهر الجواهر ولذلك جعل الأحوط إجراء حكم التحير .

(١) كما لعله المشهور لان المقصود من الاجتهاد هو الظن وهو حاصل ، وفيه أنه يتم لو لم يعلم أو يحتمل تجدد الاجتهاد المخالف ، إذ مع ذلك لا يحرز تحقق التحري وتعمد القبلة حسب الجهد كما فى الصحيح والموثق المتقدمين ، ومن هنا قال في محكي المبسوط : « يجب على الانسان أن يتبع أمارات القبلة كلما أراد الصلاة عند كل صلاة (الاهم) إلا أن يكون قد علم أن القبلة فى جهة بعينها أو ظن ذلك بامارات صحيحة ثم علم أنها لم تتغير جاز حينئذ التوجه اليها من غير أن يجدد الاجتهاد » . بل مقتضى ذلك أنه لو طرأ في الأثناء ما يوجب احتمال تغير الاجتهاد احتمالا معتداً به وجب التجديد ، فاذا لم يمكن إلا بابطال الصلاة أبطلها ، ولا مانع من هذا الابطال مع الشك في كون الفعل موضوعا للامتثال بلا محرز حقيقي ولا تعبدي وكذا لو طرأ قبل الدخول فلا يدخل فيها إلا بعد تجديد الاجتهاد ، ولا مجال لاستصحاب حكم الاجتهاد الأول ، لمنافاته لدليل وجوب التحري ، ولا لدعوى صدق الصلاة بالاجتهاد لقيام الدليل على خلافها ، إذ الظاهر من قوله «ع» « وتعمد القبلة جهدك » حال الصلاة لا آناً ما كما لا يخفى .

(٢) بلا خلاف ظاهر فانه مقتضى التحري ، وتعمد القبلة بحسب الجهد ،

إعادة الظهر أو لا ؟ الاقوى وجوبها (١) إذا كان مقتضى ظنه الثانى وقوع الاولى مستدبراً ، أو الى اليمين ، أو اليسار ، وإذا كان مقتضاه وقوعها ما بين اليمين واليسار لا يجب الاعادة (٢)

﴿ مسألة ٩ ﴾ إذا انقلب ظنه في أثناء الصلاة الى جهة أخرى انقلب الى ما ظنه إلا اذا (٣) كان الأول الى الاستدبار أو اليمين واليسار بمقتضى ظنه الثانى فيعيد .

والاجتهاد لأول بعد زواله زال حكمه .

(١) لا لحجية الظن حتى بالنسبة الى إثبات صحة الاولى وعدمها ليكون الظن الثاني بمنزلة العلم بالاستدبار في الاولى ، أو كونها الى اليمين أو اليسار ، فانه يتوقف على إطلاق يقتضي حجيته كذلك ، وهو مفقود ، إذ لا تعرض فى الموثق والصحيح السابقين لذلك ، بل لأن المكلف لما لم يجز له إلا العمل بالاجتهاد الثاني صار عالماً إجمالا ببطلان إحدى الصلاتين ، فلابد له من إعادة الأولى فراراً عن مخالفة العلم المذكور ، وعليه فوجوب الاعادة مدلول التزامي لما دل على وجوب الاجتهاد لا لنفس الاجتهاد ، ولو كانت الصلاتان مترتبتين كان الحال أوضح ، لأنه يعلم ببطلان الثانية على كل حال إما لفوات الترتيب ، أو لفوات الاستقبال . نعم يتوقف ذلك على البناء على طريقية الاجتهاد ، إذ لو بني على موضوعيته فلا علم لصحة كل من الصلاتين واقعاً ، لكنه خلاف ظاهر الأدلة ، بل لعله خلاف ما دل على الاعادة لو تبين الخطأ .

(٢) لصحتها واقعاً كما يقتضيه الاجتزاء بها لو تبين ذلك على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

(٣) لما تقدم في المسألة السابقة ، بل الاعادة فى الفرض الثاني أولى للعلم

﴿ مسألة ١٠ ﴾ يجوز لأحد المجتهدين المختلفين في الاجتهاد الاقتداء بالآخر إذا كان اختلافهما (١) يسيراً بحيث لا يضر بهيئة (٢) الجماعة ، ولا يكون بحد الاستدبار (٣) أو اليمين واليسار

﴿ مسألة ١١ ﴾ إذا لم يقدر على الاجتهاد أو لم يحصل له الظن بكونها في جهة وكانت الجهات متساوية صلى الى أربع جهات ان وسع (٤) الوقت والا فبقدر ما وسع (٥) ، ويشترط أن يكون التكرار على وجه يحصل معه

بفساد الثانية هنا على كل حال .

(١) لصحة صلاة الأمام واقعاً بحسب نظره ونظر المأموم ، فلا مانع من صحة الاقتداء ، اللهم إلا أن يشكك في صحة الاقتداء حينئذ ، ولا إطلاق في باب الجماعة يرجع اليه لنفي الشك في الشرطية والمانعية ، ومقتضى الاصل الفساد لكن الشك من هذه الجهة بالخصوص منفي بالنص الدال على صحة الاقتداء كما سيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الجماعة ، في مسألة حكم الاقتداء مع اختلاف الامام والمأموم اجتهاداً أو تقليداً .

(٢) وإلا فسدت الجماعة لفوات الهيئة المعتبرة فيها .

(٣) لبطلان صلاة الامام بنظر المأموم ، بل لبطلان إحدى الصلاتين الموجب لبطلان الجماعة .

(٤) تقدم وجهه .

(٥) قد أشرنا في تعليقتنا على الكفاية الى أن العمدة في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عند الاضطرار الى ارتكاب بعض غير معين من الاطراف ـ كما إذا علم بنجاسة أحد إناءين واضطر الى ارتكاب أحدهما لا بعينه ـ هو أن دليل نفي الاضطرار يقتصر في تقييده لاطلاق الأحكام على القدر اللازم في رفع

الاضطرار ، ولا يجوز التعدي عن المقدار اللازم الى ما هو أوسع منه ، وحيث أنه يكفي فى رفع الاضطرار تقييد وجوب الاجتناب عن النجس بحال ارتكاب الآخر المشتبه به يكون التكليف فى حال الاضطرار الى أحدهما باقياً بحاله ، غايته أنه لا يجب الاجتناب عنه مطلقاً ، بل فى خصوص حال ارتكاب الآخر فان مثل هـذا التكليف المقيد على النحو المذكور لا يوجب الوقوع في الضرر فيبقى بحاله وإنما الموجب له بقاؤه على إطلاقه فيرفع إطلاقه ، وحينئذ فلا يجوز ارتكابهما معاً ، إذ في ذلك مخالفة للتكليف المعلوم بالاجمال ، إذ المفروض ثبوت التكليف في ظرف ارتكاب الآخر وقد ارتكبه فيكون معصية قطعية ، هذا وقد أشرنا فى التعليقة الى أن الارتكاب المأخوذ شرطاً لثبوت التكليف ليس مطلق الارتكاب ، بل خصوص الارتكاب الرافع للاضطرار ، ولذا لو ارتكب أحدهما ثم ارتفع الاجمال فتبين ارتكاب النجس وبقاء الطاهر لم يحرم الطاهر حينئذ لئلا يلزم مخالفة التكليف المشروط بشرط حاصل ، بل يجوز ارتكابه ، لأن ارتكابه حينئذ ليس ارتكاباً رافعاً للاضطرار ، لارتفاع الاضطرار بارتكاب الأول النجس ، فلا يكون ارتكاب الطاهر الشرط في ثبوت التكليف بالنجس .

(والعمدة) فى ذلك أن الارتكاب إنما أخذ شرطاً للتكليف من جهة أنه رافع للاضطرار ، فلا مانع من ثبوت التكليف معه ، بخلاف الارتكاب غير الرافع للاضطرار ، فانه إذا فرض غير رافع للاضطرار لا يجدي التقييد به في كون التكليف غير اضطراري ، بل هو على حاله اضطراري فلا يمكن ثبوته ، وعليه فالتقريب المذكور إنما يقتضي المنع من ارتكابهما دفعة لتحقق الارتكاب الرافع للاضطرار فيتحقق معه التكليف كما عرفت ، ولا يمنع من ارتكابهما تدريجاً فانه إذا ارتكب أحدهما ارتفع اضطراره حينئذ فلا يكون ارتكاب الثاني ارتكاباً رافعاً للاضطرار ، فتكون المخالفة فيه احتمالية ، من أجل احتمال كونه النجس

لا قطعية ، لاحتمال كون النجس هو الذي ارتكبه أولاً ، والتكليف باجتنابه منتف لعدم تحقق شرطه وهو ارتكاب غيره الرافع للاضطرار كما لا يخفى بالتأمل ولازم ذلك وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية إذا اضطر المكلف الى ترك الاحتياط في واحد منها ، لأن رفع اليد عن العمل في غير المقدار المضطر الى ترك العمل فيه مخالفة للتكليف المعلوم ، لتحقق شرطه وهو الارتكاب الرافع للاضطرار ، فلو وجب عليه إعطاء درهم لزيد وتردد زيد بين أربعة أشخاص ، وكان عنده ثلاثة دراهم وجب عليه أن يدفعها الى ثلاثة منهم من باب الاحتياط ، ويقتصر على المقدار المضطر اليه ، وهو ترك إعطاء واحد منهم فقط ، ولا يجوز له أن يعطي إثنين منهم درهمين ، ويترك إثنين منهم ، لأن ترك إعطاء أحد الاثنين ارتكاب يندفع به الاضطرار ، فيثبت التكليف لثبوت شرطه ، فترك إعطاء ثاني الاثنين يحتمل أنه مخالفة للتكليف المنجز فيحرم عقلا ، فلابد حينئذ من الاحتياط التام في أطراف الشبهة الوجوبية الا بالمقدار المضطر الى تركه ، ومما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المقنعة ، وجمل السيد ، والمبسوط ، والوسيلة ، والسرائر ، : من الاكتفاء بواحدة لقولهم : « فان لم يقدر على الأربع فليصل الى أي جهة شاء » أو ما يقرب منه .

(اللهم) الا أن يكون مرادهم ما اذا لم يقدر الا على واحدة ، أو أنهم اعتمدوا على الصحاح المتقدمة الدالة على الاكتفاء بواحدة مطلقاً مع الاقتصار في الخروج عنها على خصوص صورة التمكن من الاربع .

(وفيه) أن ظاهر المرسل وجوب الصلاة الى القبلة مع الاشتباه الذي لا فرق فيه بين التمكن من الاربع وعدمه كسائر أدلة الاحكام . هذا وظاهر الاصحاب الاكتفاء بالممكن من غير حاجة الى القضاء بلا فرق بين وجود العذر في التأخير وعدمه ، بل في الجواهر عدم وجدان الخلاف الصريح في الاول . نعم

عن المقاصد العلية النظر في الاجتزاء في الثاني ، وعن نهاية الأحكام احتماله مطلقاً أو في صورة ظهور الخطأ فيقضي الفائت ، واستشكله في الجواهر بعدم شمول أدلة القضاء للمقام ولقاعدة الاجزاء . ويمكن الخدش فيه بأن دليل قضاء الفائت لا قصور فى عمومه إلا من جهة الشبهة الموضوعية للشك فى الفوت ، لكن يمكن إثباته بأصالة عدم الاتيان بالواجب ، وقاعدة الشك بعد الوقت لا تشمل المقام قطعاً ، وبأن قاعدة الاجزاء لا مجال لها لا بالنسبة الى دليل وجوب الصلاة الى القبلة الواقعية للشك في الامتثال ، ولا بالنسبة الى دليل المقام الدال على وجوب الأربع للعلم بعدمه . نعم لو فرض الاستناد فى وجوب المقدار الممكن الى نص بالخصوص كان ظاهراً في الاجتزاء به كظهور دليل الأربع فى الاجتزاء بها ، لكنه مفقود بل المستند ما عرفت من حكم العقل بوجوب الاحتياط مهما أمكن ولا حكم للعقل بالاجزاء ، إلا أن يقال : أصالة عدم الاتيان بالصلاة الى القبلة من قبيل الاصل الجاري في الفرد المردد بين معلوم الثبوت ومعلوم الانتفاء ، لأن الواجب إن انطبق على المتروك كان معلوم الانتفاء وإن انطبق على المأتي به كان معلوم الثبوت .

(والفرق) بين المقام وبين سائر موارد الشك فى الأجزاء والشرائط ـ حيث يجري فيها أصالة عدم الاتيان بالواجب بلا تأمل ـ : هو أن القبلة التي يجب استقبالها في الصلاة جهة معينة في الخارج ، وليست من قبيل الكليات التي تنطبق على الخارجيات كسائر الشرائط والأجزاء ، فالشك في الصلاة اليها لا يمكن أن يتعلق بها بما أنها خارجية متعينة ، لأن المفروض كون بعض الجهات المعينة علم بتحقق الصلاة اليها ، وبعضها علم بعدم تحققها اليها ، وإنما يصح تعلق الشك فيها بلحاظ انتزاع عنوان مردد بين الجهتين الخارجيتين أو الجهات كذلك ، وذلك المفهوم المردد لا يجري الاصل فيه ، ولا فى كل فعل مفروض التعلق به ، لعدم كونه موضوعا للاحكام الشرعية ، إذ المفاهيم إنما تكون موضوعا لها بما هي منطبقة

اليقين بالاستقبال (١) في إحداها ، أو على وجه لا يبلغ الانحراف الى حد اليمين واليسار ، والأولى أن يكون على خطوط متقابلات (٢) .

على الخارج ، والمفهوم المردد غير صالح لذلك .

(وبالجملة) : إن أخذنا ذلك المفهوم عنواناً لاحدى الجهتين الخارجيتين تعييناً لم يكن مشكوكا ، بل هو إما معلوم الثبوت أو معلوم الانتفاء ، وإن أخذناه عنواناً لاحداهما على الترديد كان مشكوكا ، إلا انه غير موضوع لحكم شرعي ، ولأجل ذلك لو صلى المكلف الى الجهات الاربع ثم علم بفساد إحدى الصلوات تعييناً لا تجري قاعدة الفراغ في الصلاة الى القبلة المرددة ، لا من جهة العلم التفصيلي بفساد إحداها إذ لا أثر للعلم مع الجهل بكون متعلقه الصلاة الى القبلة ، بل لما ذكرنا من أن الصلاة الى القبلة التي تجعل موضوعاً لقاعدة الفراغ مرددة بين معلوم الصحة ومعلوم الفساد ، ولو علم بفساد إحداها إجمالا من دون تعيين للفاسدة جرت قاعدة الفراغ في كل واحدة منها تعييناً على تقدير كونها الى القبلة ، ولا يقدح العلم الاجمالي بفساد إحداها لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء ، ولا تجرى أيضاً قاعدة الفراغ في الصلاة الى القبلة المرددة ، لما سبق ، فلا مجال للبناء على القضاء من جهة أصالة عدم الاتيان . نعم لو بني على كون الأمر بالقضاء عين الأمر الأول بالأداء أمكن القول بوجوبه للاستصحاب ، أو لقاعدة الاشتغال ، إلا أن ينعقد إجماع على خلافه كما هو غير بعيد فلاحظ

(١) كما لو علم بأن القبلة فى إحدى نقاط أربع فى الجهات .

(٢) كما يقتضيه منصرف النص والفتوى ، ولأجله صرح فيما عن حاشيتي الميسي والروضة والروض والمسالك وغيرهـا بأن الجهات تكون متقاطعة على زوايا قوائم . قال في المدارك : وعلى المشهور فيعتبر فى الجهات الاربع كونها على خطين مستقيمين وقع أحدهما على الآخر بحيث يحدث عنهما زوايا قائمة لأنه المتبادر من النص

﴿ مسألة ١٢ ﴾ لو كان عليه صلاتان فالاحوط ان تكون الثانية (١) الى جهات الاولى .

﴿ مسألة ١٣ ﴾ من كان وظيفته تكرار الصلاة الى اربع جهات او اقل وكان عليه صلاتان يجوز له ان يتمم جهات الاولى ، ثم يشرع فى الثانية ،

وربما قيل بالاجتزاء بالاربع كيف اتفق وهو بعيد جداً . انتهى ، لكن لما كان الغرض من التكرار هو اليقين بالامتثال لم يعتبر فى المتن ـ تبعاً لما في نجاة العباد وغيرها ـ ذلك ، بل اكتفى بمجرد حصول اليقين بالصلاة الى القبلة أو الانحراف بنحو لا يبلغ اليمين واليسار ، وفيه ـ مع أنه يتوقف على عموم دليل جواز الانحراف الى ما لا يبلغ الحد المذكور للمقام إذ مورده غيره كما سيأتي فى أحكام الخلل ـ انه لو كفى الانحراف المذكور لم يحتج الى أربع صلوات بل اكتفى بالثلاث الى زوايا مثلث مفروض فى دائرة الافق إذ القوس الذي يكون بين كل زاويتين مائة وعشرين درجة يكون الانحراف معه ستين درجة تقريباً وهو أقل من الانحراف الذي لا يبلغ اليمين واليسار لأنه تسعون درجة تقريباً . نعم لو كان المراد باليمين واليسار ربع المحيط تسعين درجة كان غاية الانحراف اليهما خمساً وأربعين درجة تقريباً ولا يمكن اليقين بالامتثال حينئذ إلا بالاربع إلا انه لابد أن تكون على نقاط متقابلة وإلا تعذر العلم بالاستقبال أو بالانحراف الى ما لا يبلغ اليمين واليسار كما هو ظاهر .

(١) بناء على ما سبق لا ينبغي التأمل فى جواز إيقاع الثانية الى غير جهات الاولى لتحقق اليقين بالاستقبال فى كل منهما على كل حال . نعم لو كان مفاد الدليل الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بالاربع الذي لازمه جواز إيقاعها أجمع الى نصف المحيط تعين إيقاع الثانية الى جهات الاولى إذ لولا ذلك يعلم اجمالا ببطلان إحدى الصلاتين ، بل لو كانتا مرتبتين يعلم تفصيلا ببطلان الثانية كما سبق فى المسألة الثامنة

ويجوز ان يأتى بالثانية فى كل جهة صلى اليها الاولى الى ان تتم ، والاحوط اختيار الاول (١) ، ولا يجوز أن يصلي الثانيـة (٢) الى غير الجهة التى صلى اليها الاولى . نعم إذا اختار الوجه الاول لا يجب أن يأتي بالثانية (٣) على ترتيب الاولى

﴿ مسألة ١٤ ﴾ من عليه صلاتان كـالظهرين مثلا مع كون وظيفته التكرار الى أربع إذا لم يكن له من الوقت مقدار ثمان صلوات ، بل كـان مقدار خمسة ، أو ستة ، أو سبعة ، فهل يجب إتمام جهات الاولى (٤) وصرف بقية الوقت في

---

(١) فقد عينه ابن فهد والشهيد الثاني والصيمري ـ على ما حـكي عنهم ـ ونسب الى ظاهر بعض الاجماعات . وجعله فى الجواهر أقوى ، لتوقف الجزم الذي هو من مقومات النية عليه وسقوط اعتبار الجزم من جهـة اشتباه القبلة لا يوجب سقوطه من حيث شرطية الترتيب ، وفيه ما عرفت غير مرة من عـدم الدليل على اعتبار الجزم فى النية ، والرجوع الى العقلاء يقضي بعدم اعتباره ، اذ هم لا يفرقون فى تحقق الاطاعة والعبادة بين صورتي الجزم وعدمه ، بل ربما تكون الاطاعة في الثاني أعلى وأعظم ، ولو سلم فلا دليل على اعتباره من حيثية اذا تعذر من حيثية أخرى مع تلازم الحيثيتين فى الخارج كما في المقام حيث أنه لو صلى احدى صلوات الظهر الى جهة ، ثم صلى أولى العصر اليها فان كانت الظهر الى القبلة فالعصر اليها أيضاً ، والترتيب حاصل ، وان كانت الظهر الى غير القبلة فالعصر باطلة من جهتي القبلة والترتيب معاً ، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث التقليد .

(٢) للعلم بفساد الثانية حينئذ اما لفقد الترتيب أو لفقد الاستقبال .

(٣) لأن الاتيان بها أربعاً على كل حال يوجب اليقين بالفراغ منها فيجوز له أن يجعل أولى الثانية الى جهة رابعة الأولى كما له أن يجعلها الى جهة الأولى منها

(٤) كما عن الموجز والحاوي وكشف الالتباس ، لان الاولى متقدمـة

الثانية أو يجب إتمام جهات الثانية وإيراد النقص على الاولى ؟ الاظهر الوجه الاول ويحتمل وجه ثالث وهو التخيير وإن لم يكن له إلا مقدار أربعة أو ثلاثة

في الرتبة على الثانية ، فلا وجه لرفع اليد عن محتملاتها والاشتغال بالثانية بلا ضرورة تدعو الى ذلك ، فرفع اليد عنها مخالفة للتكليف بها من غير عذر ، ولا مجال لمعارضة ذلك بمثله فى العصر ، لأنه إذا تمم محتملات الظهر مثلا فاشتغل بمحتملات العصر فعدم إتمامها يكون لعذر وهو ضرورة ضيق الوقت

﴿ فان قلت ﴾ إذا فعل بعض محتملات الظهر مثلا حتى لم يبق إلا مقدار أربع صلوات يكون قد اجتمع على المكلف وجوبان وجوب الظهر ووجوب العصر مع تزاحمهاوعدم الأهمية لاحداهما من الأخرى يحكم العقل بالتخيير ، وتقدم الظهر رتبة لا أثر له في ترجيح امتثال وجوبها على امتثال وجوب العصر ، بل ترجيح إحديهما على الأخرى يتوقف على تقدم وجوبها رتبة على وجوب الاخرى ، وحيث لا تقدم لأحد الوجوبين رتبة على الآخر وكونهما فى رتبة واحدة لابد من البناء على التخيير بين امتثالها ، وحينئذ فان اختار الظهر صلاها الى غير جهات السابقة ، وإن اختار العصر صلاها الى إحدى الجهات السابقة ، فلو صلاها الى غيرها علم ببطلانها إما لانتفاء القبلة أو لانتفاء الترتيب

﴿ قلت ﴾ وإن لم تحرز أهمية إحدى الصلاتين من الأخرى ، إلا أن الظهر لما كانت شرطاً فى صحة العصر فوجوب العصر يدعو الى فعلها كما يدعو الى فعل العصر ، ففعل الظهر امتثال لأمرها ولأمر العصر معاً ، فكيف مع ذلك يجوز العقل فعل العصر وترك الظهر وليس في فعلها إلا امتثال وجوبها لا غير ؟ فهذه الجهة كافية في ترجح فعل الظهر على فعل العصر في نظر العقل (وأما دعوى) كون وقت الاختصاص يراد منه الوقت الذي تفعل فيه الفريضة بمقدماتها العلمية (فساقطة) جداً وان احتملها بعض الأساطين ، أو جعلها الاقرب ، لظهور

فقد يقال بتعين الاتيان (١) بجهات الثانية وتكون الاولى قضاء ، لكن الأظهر وجوب الاتيان بالصلاتين ، وإيراد النقص على الثانية ـ كما في الفرض الاول ـ وكذا الحال في العشاءين ، ولكن في الظهرين يمكن الاحتياط (٢) بأن يأتي بما يتمكن من الصلوات بقصد ما في الذمة فعلا بخلاف العشاءين ، لاختلافهما في عدد الركعات .

﴿ مسألة ١٥ ﴾ من وظيفته التكرار الى الجهات إذا علم أو ظن بعد الصلاة الى جهة أنها القبلة لا يجب عليه الاعادة (٣)

أدلته في غير ذلك قطعاً ، ومما ذكرنا يظهر لك وجه ما استظهره في المتن وضعف الوجهين الآخرين .

(١) وقد عرفت مبناه وضعفه ، وأن اللازم البناء على بقاء الاشتراك الى أن يبقى مقدار أداء إحدى الصلاتين ، فيختص بالعصر ، وعليه فلا ينبغي التأمل في فساد الأولى من الاربع أو ما دونها لو جيء بها بعنوان العصر ، للعلم بفوات الترتيب ، فيتعين عليه إتيانها بعنوان الظهر ، وحينئذ يجري ما تقدم فيما يمكنه من غير الاخيرة من الصلوات من ترجيح فعله بعنوان الظهر ، لما فيه من جهتي الامتثال ، ويتعين في الاخيرة فعلها بعنوان العصر ، وكأن هذا هو ما جعله في المتن أظهر وإن كانت العبارة غير ظاهرة فيه

(٢) يعني الاحتياط في موافقة القولين المذكورين ، فيصلي الاربع مثلا الى أربع جهات ويقصد ما في ذمته المردد عنده ـ لأجل القولين المذكورين ـ بين الظهر والعصر ، وكذا في الفرض الاول ، يأتي بما هو مكمل للأولى أربعاً مرددا بين الصلاتين خروجا عن شبهة الخلاف .

(٣) لموافقتها للتحري المأمور به الجاهل ـ مع أنه لو أعاد لاعاد اليها بلا فائدة

ولا إتيان البقية (١) ، ولو علم أو ظن بعد الصلاة الى جهتين أو ثلاث أن كلها الى غير القبلة ، فان كان فيها ما هو ما بين اليمين واليسار كفى (٢) وإلا وجبت الاعادة

﴿ مسألة ١٦ ﴾ الظاهر جريان حكم العمل بالظن مع عدم إمكان العلم والتكرار الى الجهات مع عدم إمكان الظن في سائر الصلوات (٣) غير اليومية بل غيرها مما يمكن فيه التكرار كصلاة الآيات (٤)

---

(١) لقصور الدليل حينئذ عن اقتضاء ذلك .

(٢) قد عرفت اختصاص دليل الاجزاء مع الانحراف الى ما دون اليمين واليسار بغير المقام ، فالتعدي منه الى المقام ـ مع أنه غير ظاهر ـ مناف لما دل على وجوب الصلاة الى أربع جهات مع عدم إمكان الاجتهاد كما تقدم في المسألة الحادية عشرة .

(٣) لاطلاق دليل الحكمين الشامل لليومية وغيرها من الصلوات التي منها صلاة الاموات ، والمناقشة في ذلك ضعيفة ، فان الظاهر أن تطبيق الصلاة عليها كتطبيقها على غيرها أيضاً . نعم قد يستشكل في عموم الحكم لها ، وللأجزاء المنسية ، وسجدتي السهو ، من جهة قصور الدليل عن الشمول لها ، لكن قوله (ع): « يجزىء التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة » شامل للصلاة وغيرها ، فالبناء على حجية الاجتهاد في الجميع في محله ، وأما رواية خراش فدعوى القصور فيها بالنسبة الى غير الصلاة ظاهرة ، إلا أن يستفاد الحكم فيه منها بالغاء خصوصية المورد ، بأن يكون المراد بيان كيفية تحصيل العلم بالاستقبال المعتبر في أي مقام كان ، وذكر الصلاة لانها الفرد الغالب ، ولا يخلو من تأمل ، ولو بني على عدم ثبوت ذلك فالمرجع قاعدة الاحتياط .

(٤) تمثيل لسائر الصلوات

وصلاة الاموات ، وقضاء الاجزاء المنسية ، وسجدتي السهو ، وإن قيل في صلاة (١) الاموات بكفاية الواحدة عند عدم الظن مخيراً بين الجهات أو التعيين بالقرعة ، وأما فيما لا يمكن فيه التكرار كحال الاحتضار والدفن والذبح والنحر فمع عدم الظن يتخير (٢) والاحوط القرعة

﴿ مسألة ١٧ ﴾ إذا صلى من دون الفحص عن القبلة الى جهة غفلة أو مسامحة يجب إعادتها إلا إذا تبين (٣) كونها القبلة مع حصول قصد القربة منه .

---

(١) ضعفه ظاهر لما عرفت من كونها داخلة في إطلاق الصلاة في رواية خراش . اللهم إلا أن يمنع أصل الاطلاق فيها لورودها مورد حكم آخر ، وحينئذ فلا وجه لرفع اليد عن قاعدة الاحتياط .

(٢) كما هو الاصل في الاولين للدوران مع عدم المرجح لولا أدلة القرعة ، لكن وجوب العمل بها في المقام كغيره مما لم يتعرض له الاصحاب مشكل ، لاعراض الاصحاب عنها في غالب الموارد الكاشف عن اقترانها بما يمنع عن العمل باطلاقها ، وأما في الاخيرين فالاصل المنع ، لكن الظاهر من دليل اعتبار الاستقبال فيهما غير الفرض كما يظهر من ملاحظة ذلك المقام فلاحظ .

(٣) سيأتي في أحكام الخلل الصحة في الغفلة مع تبين الانحراف الى مادون اليمين واليسار . وأما في المسامحة فالظاهر عدم دخوله في ذلك الدليل والمرجع فيه القواعد الاولية المقتضية للبطلان إلا إذ انكشفت المطابقة للواقع .

فصل فيما يستقبل له

يجب الاستقبال فى مواضع :

﴿ أحدها ﴾ الصلوات اليومية (١) أداء ، وقضاء ، (٢) وتوابعها من صلاة الاحتياط (٣) للشكوك ، وقضاء الاجزاء (٤) المنسية ، بل وسجدتي

فصل فيما يستقبل له

(١) إجماعا من المسلمين كما قيل . بل لعله من ضروريات الدين ، ويشهد له ـ بعد الكتاب العزيز كقوله تعالى : «فول وجهك شطر المسجد الحرام... الآية» بضميمة ماورد فى تفسيره من النصوص الكثيرة المتجاوزة حد التواتر كما قيل ـ صحيح زرارة : « لاصلاة الا الى القبلة » وصحيح : « لاتعاد الصلاة » وغيرهما مما سيمر عليك بعضه .

(٢) بلا شبهة للاطلاق .

(٣) الاطلاق المتقدم ، ولا ينافيه احتمال كونها نفلا ـ بناء على عدم وجوب ذلك فيه ـ لأن الظاهر من قوله ﴿ ع ﴾ فى بعض أخبارها : « وان ذكرت أنك نقصت كان ماصليت تمام مانقصت » أنها لابد أن تقع على نحو يجوز أن تكون واجبة فيجب فيها مايجب فى الصلاة الواجبة .

(٤) لأن الظاهر من دليل قضائها وجوب الاتيان بها بما أنها جزء صلاتي ، ومقتضى ذلك مطابقتها لما فات فى جميع الخصوصيات التي يكون عليها حال امتثال أمره سواء أكان جزءاً له ، أم شرطاً ، أم واجباً مقارناً له ، ومن ذلك الاستقبال ، فانه وإن لم يكن شرطاً للسجود ، بل هو شرط للصلاة ، لكنه واجب مقارن للسجود فيجب كما في الأداء .

السهو ، (١) وكذا فيما لو صارت مستحبة بالعارض كالمعادة (٢) جماعة أو احتياطاً (٣) وكذا في سائر الصلوات (٤) الواجبة كالآيات ، بل وكذا في صلاة الأموات ، ويشترط فى صلاة النافلة في (٥) حال الاستقرار .

---

(١) لما في بعض الأخبار المتضمنة لسهو النبي (ص) قال ﴿ ع ﴾ : « فاستقبل القبلة وكبر وهو جالس ثم سجد سجدتين » وقد تنظر المصنف (ره) فى مبحث الخلل في وجوب ذلك وغيره ويأتي ان شاء الله تعالى الكلام فيه فانتظر .

(٢) لأن إعادة الشيء فعله ثانياً كفعله أولا .

(٣) إذ لامعنى للاحتياط إلا رفع احتمال عدم الاتيان بالواقع ، ولايكون ذلك إلا بالاتيان بالفعل واجدا لجميع ما يعتبر فيه .

(٤) لاطلاق الأدلة المتقدمة في اليومية .

(٥) كما عن غاية المراد نسبته الى الاكثر ، وفي كشف اللثام : انه المشهور ، وفى مفتاح الكرامة : « وبه صرح في جميع كتب الأصحاب إلا ما قل » انتهى ، والعمدة فيه أمران (أحدهما) ارتكاز المتشرعة ، فانهم يقطعون ببطلان صلاة من يستدبر القبلة ويصلي جالساً أوقائماً مستقراً بنحو لايمكن ردعهم عن ذلك ، وبذلك يفترق عن سائر المرتكزات المستندة الى السماع من أهل الفتوى التي لامجال للاعتماد عليهم فى إثباتها . (وثانيهما) صحيح زرارة عن أبي جعفر ﴿ ع ﴾ : « قال : لاصلاة إلا إلى القبلة » الشامل للفريضة والنافلة .

﴿ ودعوى ﴾ اختصاص ذيله بالفريضة : « قلت : أين حد القبلة ؟ قال ﴿ ع ﴾ : ما بين المشرق والمغرب قبلة كله . قلت : فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم فى غير الوقت . قال ﴿ ع ﴾ : يعيد »

﴿ ضعيفة ﴾ لتوقفها على كون : يعيد . للوجوب المولوي كي يختص بالفريضة ، والظاهر أنه إرشادي الى فساد الصلاة ، فلا يختص بالفريضة ـ مع

أن تخصيص الذيل بدليل منفصل لا يقتضي تخصيص الصدر به ، ومثلها دعوى أن قيام الأدلة الآتية على عدم وجوب الاستقبال في النافلة في حالي الركوب والمشي يقتضي خروج النافلة عن عموم الصحيح المذكور بالمرة ، لأن بقاءها في غير الحالين المذكورتين تحته يقتضي حمله على العموم الأفرادي حتى يكون له إطلاق أحوالي - مضافا الى العموم الأفرادي ، فيكون مادل على عدم اعتبار الاستقبال في الحالتين المذكورتين مقيدا لذلك الاطلاق فقط ، بلا تصرف في العموم ، لوجوب الاستقبال في النافلة في الجملة ، ولو حمل على الجنس كان موضوعه صرف طبيعة الصلاة بلا تكثر فيه ولا عموم ، فاذا خرج الحالان المذكوران أدى ذلك الى خروجها في الفريضة أيضاً ، وحيث أنه لا يمكن الالتزام به فلابد أن يخص موضوع النفي بخصوص الفريضة لا مطلق الصلاة ، والحمل على العموم الأفرادي خلاف الأصل في أسماء الأجناس ، لا يرتكب إلا عند قيام القرينة وهي مفقودة .

ووجه الضعف أن ثبوت خلاف حكم المطلق لفرد في بعض الأحوال يصلح أن يكون قرينة على ملاحظة المطلق بنحو الطبيعة السارية لا صرف الماهية ، فلا يكفي التقريب المذكور لرفع اليد عن حكم العام للفرد في غير حال التقييد ، فالعمل بالصحيح متعين ، ولاسيما مع اعتضاده بقاعدة الحاق النوافل بالفرائض التي استقر بناء الأصحاب على العمل بها في أكثر المقامات ، وقد اشرنا الى وجهها غير مرة ، وربما تشير اليه النصوص الواردة في جواز ترك الاستقبال في النوافل في السفر أو المشي ، لسوقها مساق الاستثناء من حكم وجوب الاستقبال في الصلاة فلاحظها ، وأما حديث : لا تعاد الصلاة . . . الخ فلا يصلح دليلا على الاعتبار في النافلة ، لأنه ليس وارداً في مقام تشريع الاعتبار ، ليكون له إطلاق يقتضي عموم الاعتبار للنافلة ، بل في مقام سقوطه المتفرع على ثبوته - على إجماله من عموم وخصوص - ومثله خبر زرارة : « عن الفرض في الصلاة فقال ﴿ ع ﴾ :

« الوقت ، والطهور ، والقبلة » إذ الظاهر منه الفرض في قبال السنة بعد الفراغ عن موضوع الاعتبار ، فلا إطلاق له في موضوعه ، وقد يستدل على القول بعدم الوجوب بالأصل ، وبما في صحيح زرارة عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « أنه قال : استقبل القبلة بوجهك ، ولا تقلب وجهك من القبلة فتفسد صلاتك ، فان الله عز وجل يقول لنبيه في الفريضة : «فول وجهك شطر المسجد الحرام» لظهوره في اختصاص الحكم بالفريضة ، وبما عن قرب الاسناد عن علي ﴿ع﴾ : «عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته ؟ فقال ﴿ع﴾ : إذا كانت الفريضة والتفت الى خلفه فقد قطع صلاته ، فيعيد ما صلى ولا يعتد به ، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود » ونحوه ما عن جامع البزنطي عن الرضا ﴿ع﴾ ومصحح الحلبي عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً » وما عن تفسير العياشي : « في الصلاة في السفر في السفينة والمحمل فأتوجه نحوها في كل تكبيرة . فقال ﴿ع﴾ : أما النافلة فلا ، انما تكبر على غير القبلة : الله أكبر ، ثم قال ﴿ع﴾ : كل ذلك قبلة للمتنفل : أينما تولوا فثم وجه الله » والجميع لا يخلو من اشكال ، اذ الاصل لا مجال له مع الدليل ، وأن مقتضى صحيح الحلبي اختصاص الآية بالفريضة لا اختصاص الحكم بها ، وما عن قرب الاسناد مع ضعفه انما يدل على عدم قدح الالتفات في الاثناء ، وهو أعم من جواز الصلاة الى غير القبلة ، كما ورد في جواز الالتفات الى أحد الجانبين في الفريضة كما يشير اليه التقييد بالخلف فيه . ومنه يظهر الحال فيما بعده ، وأما ما عن تفسير العياشي ، فمع ضعفه في نفسه ، لا اطلاق له ، لاختصاص مورده بالسفينة . والاستشهاد بالآية بعد عدم امكان الاخذ باطلاقها لا بد من الاقتصار فيه على مورده ، ولا يبعد أن يكون المراد من قوله تعالى : تولوا ، تذهبوا فتختص بحال السعي ، سواء أكان في سفينة ، أم على دابة ، أم ماشياً ، كقوله تعالى : ولوا الى قومهم منذرين ، وليس

لا في حال المشي أو الركوب (١)

المراد : تولوا وجوهكم ، ومنه يظهر عدم صحة الاستدلال بما عن تفسير العياشي أيضاً عن حريز قال أبو جعفر ﴿ع﴾ : « أنزل الله تعالى هذه الآية في التطوع خاصة » مضافا الى ظهور وروده لنفي عمومها للفريضة فلا اطلاق له أيضاً . وماقيل من استفاضة النقل في تفسير الآية الشريفة بأنها نزلت في النافلة مطلقاً غير ثابت سوى ما ذكر مما عرفت اشكاله ـ مع معارضته بما في الوسائل عن نهاية الشيخ ، ومجمع البيان ، وما في الجواهر عن تفسير القمي : من أنها نزلت في النافلة في السفر والجمع بينها يقتضي حمل الاول على الاخير ، والله سبحانه أعلم .

(١) بلا خلاف فيه ظاهر في السفر ، بل عن المعتبر والمنتهى الاجماع عليه في الثاني ، وعن الثاني نفي الخلاف في الاول . ويشهد له صحيح الحلبي : « سأل أبا عبدالله ﴿ع﴾ عن صلاة النافلة على البعير والدابة فقال ﴿ع﴾ : نعم وحيث كان متوجهاً وكذلك فعل رسول الله (ص) » والصحيح عن ابراهيم الكرخي عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « أنه قال له : اني أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل فقال ﴿ع﴾ : هذا الضيق أما لكم في رسول الله أسوة ؟ » وصحيح معاوية ابن عمار عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « قال : لا بأس بأن يصلي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي ، ولا بأس ان فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي ، يتوجه الى القبلة ثم يمشي ويقرأ ، فاذا أراد أن يركع حول وجهه الى القبلة وركع وسجد ثم مشى » وصحيح يعقوب بن شعيب : « قال سألت أبا عبدالله « ع » . . . الى أن قال : قلت : يصلي وهو يمشي ؟ قال « ع » : نعم يومىء إيماء وليجعل السجود أخفض من الركوع » ونحوها غيرها مما هو متجاوز حد التواتر وان كان أكثرها غير ظاهر في وروده لتشريع عدم الاستقبال في النافلة ، بل في مجرد عدم مانعية المشي والركوب فراجعها . لكن قد يستفاد

ذلك من غلبة كون طرق المسير على غير القبلة ، بل الغالب انحراف مايكون منها على القبلة عنها يميناً وشمالا ولو في الأثناء ، بل تمكن دعوى عدم وجود مايكون منها على القبلة مستقيما من أوله الى آخره ، فيكون عدم التعرض لذكر الاستقبال فيها دليلا على عدم اعتباره - مع أن في التصريح في بعضها كفاية ، واطلاق جملة منها يقتضي الحاق الحضر بالسفر كما هو المشهور - مضافا الى تصريح بعضها كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن « ع » : « في الرجل - أو أنه سأل أبا عبدالله عن الرجل - يصلي النوافل في الامصار وهو على دابته حيث ماوجهت به ؟ قال « ع » : نعم لابأس » وصحيح حماد بن عثمان عن أبي الحسن الاول « ع » : « في الرجل يصلي النافلة وهـــو على دابته في الامصار ؟ قال « ع » : لابأس » والصحيح الآخر لابن الحجاج عن أبي الحسن « ع » : « قال : سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة . . . الى أن قال ﴿ ع ﴾ : فان صلاتك على الأرض أحب الي » نعم ليس فيها مايدل صريحاً على سقوط الاستقبال في حال المشي في الحضر بالخصوص ، بل فيها ماهو مطلق في جواز الصلاة ماشياً ، لكنه يمكن أن يستفاد ذلك منه كما عرفت ، أو يستفاد مما ورد في الركوب في الحضر بالاولوية .

(وكيف كان) فما عن ابن أبي عقيل وغيره من اعتبار الاستقبال مطلقاً في الحضر غير ظاهر ، الا من جهة ذكر السفر في جملة من نصوص الجـواز ، وما في بعض الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى : « أينما تولوا . . . الآية » في النافلة في السفر . لكن الاول لايصلح لتقييد غيره ، لعدم التنافي فضـلا عن أن يصلح لمعارضة الصريح كصحيح ابن الحجاج وغيره ، ومن ذلك يظهر اندفاع الثاني ، فيكون ذكر السفر لأجل كونه الغالب في مواد الابتلاء ، أو أنه مورد النزول لامورد اختصاص الحكم فلاحظ . ثم إن المحكي عن الشيخ الاجماع

على عدم اعتبار الاستقبال فى الركوع والسجود ، وما في صحيح معاوية المتقدم من تحويل الوجه الى القبلة فيهما محمول على الاستحباب ، كما قد يشهد به صحيح يعقوب المتقدم ، وصحيح عبد الرحمن بن أبي نجران الآتي ، وغيرهما مما أهمل فيه ذلك فتأمل . وكذا مادل على عدم لزومه في التكبير ، كما هو ظاهر المشهور أيضاً ، ويقتضيه اطلاق النصوص وخصوص خبر الحلبي المتقدم المروي عن الكافي بزيادة : « قلت : على البعير والدابة ؟ قال ﴿ ع ﴾ : نعم حيث ما كان متوجهاً ، قلت : استقبل القبلة اذا أردت التكبير ؟ قال ﴿ ع ﴾ : لا ، ولكن تكبر حيث ما كنت متوجهاً وكذلك فعل رسول الله (ص) » ومنها يظهر ضعف ماعن جماعة من وجوبه فيه لما في صحيح معاوية المتقدم ، وما في صحيح عبدالرحمن بن أبي نجران : « قال : سألت أبا الحسن ﴿ ع ﴾ عن الصلاة بالليل في السفر فى المحمل قال ﴿ ع ﴾ : اذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بعيرك . . . الحديث » اذ يجب - بقرينة ماذكر - حملها على الاستحباب - مضافا الى كون المورد من المندوبات التي اشتهر فيها عدم وجوب حمل المطلق على المقيد فتأمل . ثم ان المحكي عن صريح الصيمري ، وظاهر العلامة في جملة من كتبه وجماعة : أن قبلة الراكب طريقه ومقصده ، وصريح البيان وغيره : أن قبلته رأس دابته . والظاهر أن المراد واحد وهو وجوب استقبال الجهة التي يمشي اليها ، سواء أكان فيها المقصد أم لا ، وكأنهم فهموا مما في النصوص من قولهم ﴿ ع ﴾ : حيث ذهب بعيرك ، وحيث ما كان متوجهاً ، وحيث ما توجهت به ، ونحوها : أنه يجب استقبال الجهة التي تتوجه اليها الدابة ، ولايجوز الانحراف عنها ، ولايخفى بعد التأمل أن المراد أنه لايحتاج الى أن يوجه دابته الى القبلة ، بل يصلي مطلقاً أينما توجهت الدابة ، ولو أريد بيان المعنى المدعى كان اللازم التعبير بقولهم ﴿ ع ﴾ : يصلي الى حيث توجهت ، لتدل كلمة (الى) على أن مدخولها مستقبل (بالفتح)

ولايجب فيها الاستقرار (١) والاستقبال وإن صارت واجبة بالعرض (٢) بنذر ونحوه

﴿ مسألة ١ ﴾ كيفية الاستقبال في الصلاة قائماً أن يكون وجهه ومقاديم بدنه

ويشهد بذلك مافي خبر الكرخي المتقدم : « هذا الضيق . . . الخ » اذ لو كان يجب استقبال رأس الدابة كان أيضاً ضيقاً . فتأمل ، لاأقل من الاجمال الموجب للرجوع الى أصالة البراءة من وجوب استقبال الجهة التي توجهت اليها الدابة ، وأما قوله تعالى : أينما تولوا . . . الآية » بناء على أن معناها : أينما تذهبوا ، فالمراد منه بيان أن وجه الله تعالى يكون في كل جهة ، لا أنه مختص بخصوص الجهة التي تتوجهون اليها لاغير ، وعلى هذا فلا بأس بالصلاة الى أحد جانبي الدابة أو خلفها ، كما قواه في الجواهر والنجاة ، وأمضاه المحققون من أهل الحواشي عليها .

(١) لوفاء النصوص المتقدمة .

(٢) لأن النذر والاجارة ونحوهما لايصلحان لتشريع أحكام في النافلة غير أحكامها الثابتة لها لولاها ، فاذا كان من احكامها جواز ايقاعها اختياراً ماشياً أو راكباً فهي على ذلك بعد النذر ، لكن عن بعض التصريح بثبوت حكم الفريضة بعد النذر ، بل في الجواهر : « لاخلاف اجده فيه » وكأنه لاطلاق مادل على المنع من ذلك في الفريضة ، ولايعارضه اطلاق مادل على الجواز في صلاة الليل والوتر الشامل لحال النذر ، للانصراف الى حال كونها نفلا كما هو الغالب ، ولو سلم فالمرجع عموم وجوب الاستقبال ، وفيه ـ مضافا الى ما قيل من ان عنواني الفريضه والنافلة قد غلب عليهما المعنى الاسمي فيتبادر منهما ذوات الصلوات المخصوصة لابقيد وصفي النفل والفرض ـ خبر علي بن جعفر « ع » عن اخيه موسى « ع » : « سألته عن رجل جعل لله عليه ان يصلي كذا وكذا هل يجزئه ان يصلي ذلك على دابته وهو مسافر ؟ قال « ع » : نعم » والتوقف فيه لأن في سنده محمد

الى القبلة حتى أصابع رجليه (١) على الأحوط ، والمدار على الصدق العرفي ، وفي الصلاة جالساً أن يكون رأس ركبتيه اليها مع وجهه وصدره وبطنه ، وإن جلس على قدميه لابد أن يكون وضعهما على وجه يعد مقابلا لها ، وإن صلى مضطجعاً (٢) يجب أن يكون كهيئة المدفون ، وإن صلى مستلقيا فكهيئة المحتضر .

﴿ الثاني ﴾ في حال (٣) الاحتضار وقد مر كيفيته .

ابن أحمد العلوي غير ظاهر ، لتصحيح العلامة حديثه فيما عن المختلف والمنتهى وعدم استثناء القميين حديثه من كتاب نوادر الحكمة ، ووصف الصدوق له فيما عن إكمال الدين بالدين والصدق ، وروايـة جملة من الأجلاء عنه ، وكفى بهذا المقدار دليلا على الوثاقة ـ مضافا الى ما في الجواهر من رواية الشيخ الحديث أيضاً من كتاب ابن جعفر «ع» وطريقه اليه صحيح ، ويؤيده أو يعضده ماروي من صلاة النبي ﴿ص﴾ صلاة الليل وهو على راحلته مع ما اشتهر من وجوبها عليه ﴿ص﴾ هـذا لو نذر الصلاة الصحيحة ، أما لو نذر فعلها على الأرض اتبع قصد الناذر وهو غير محل الكلام .

(١) بل الظاهر عـدم توقف الاستقبال على ذلك ، وليس الرجلان إلا كاليدين ، وكذا الركبتان في استقبال الجالس ، والقيام والجلوس لا يختلفان في هذه الجهة ولا في غيرها ، ولا فرق بين أن يكون الجلوس على الرجلين وعلى الأرض ، فقوله : لابد أن يكون الخ . محل تأمل .

(٢) العرف يقصر عن إثبات هـذه الحدود للاستقبال ، وإنما تستفاد من النصوص ، والـكلام في ذلك كله يأتي ان شاء الله في مبحث القيام .

(٣) قد تقدم دليل وجوبه في أحكام الاحتضار ، وكذا الثالث والرابع فان محلها مبحث الصلاة والدفن ، والمراد وجوب الاستقبال بالميت حال الاحتضار وحال الصلاة عليه ، وحال الدفن .

﴿ الثالث ﴾ حال الصلاة على الميت يجب أن يجعل على وجه يكون رأسه الى المغرب (١) ورجلاه الى المشرق .

﴿ الرابع ﴾ وضعه حال الدفن على كيفية مرت .

﴿ الخامس ﴾ الذبح والنحر (٢) بأن يكون (٣)المذبح والمنحر ومقاديم بدن الحيوان الى القبلة ، والاحوط كون الذابح أيضاً مستقبلا ، وان كان الاقوى عدم وجوبه .

﴿ مسألة ٢ ﴾ يحرم الاستقبال حال التخلي بالبول أو الغائط ، والاحوط(٤) تركه حال الاستبراء والاستنجاء كما مر .

﴿ مسألة ٣ ﴾ يستحب الاستقبال فى مواضع ، حال الدعاء ، وحال قراءة القرآن ، وحال الذكر ، وحال التعقيب ، وحال المرافعة عند الحاكم ، وحال سجدة

---

(١) يعني اذا كانت القبلة في ذلك المكان فى الجنوب ، أما إذا كانت في الشمال ـ كما في المكان الذي يكون في جنوب مكة ـ فيجب الاستقبال بالميت بأن يكون رأسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب ، والمدار فى استقباله أن يكون رأسه الى يمين المصلي حينما يستقبل القبلة ورجلاه الى يساره فراجع .

(٢) إجماعاً بقسميه ، كما في الجواهر ، للنصوص المستفيضة كحسن ابن مسلم : استقبل بذبيحتك القبلة ، ونحوه غيره

(٣) لأنه الظاهر من الاستقبال بها .

(٤) لما عن جماعة من وجوب استقبال الذابح ، بدعوى كون الباء فى الحسن للمصاحبة : أي استقبل مع ذبيحتك القبلة . ولما عن دعائم الاسلام : « إذا أردت أن تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة حد الشفرة واستقبل القبلة » بناء على كون المراد استقبال الذابح ، لكن الدعوى ممنوعة ـ مع أن مصاحبة المستقبل

الشكر وسجدة التلاوة ، بل حال الجلوس مطلقاً .

﴿ مسألة ٤ ﴾ يكره الاستقبال حال الجماع ، وحال لبس السراويل ، بل كل حالة تنافي التعظيم .

فصل فى أحكام الخلل

﴿ مسألة ١ ﴾ لو أخل بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً (١) وان أخل بها جاهلا (٢) أو ناسياً أو غافلا (٣) أو مخطئاً فى اعتقاده أو في ضيق الوقت فان كان منحرفاً عنها الى مابين اليمين واليسار صحت صلاته (٤) ولو كان فى الاثناء

لاتقتضي استقبال الصاحب ، وإنما اقتضته فى مثل : ذهبت بزيد . لخصوصية المادة ، والظاهر أن الباء هنا للتعدية ، مثل قوله تعالى : « ذهب الله بنورهم » وحديث الدعائم ـ مع ضعفه فى نفسه ولا جابر له ـ يلزم حمله على الاستقبال بالبهيمة لئلا يلزم عدم التعرض له مع وجوبه ، وتعرضه لما ليس بواجب ، والله سبحانه أعلم .

فصل فى أحكام الخلل

(١) إجماعا محققاً ومستفيضاً ـ كما في المستند ـ لفوات المشروط بفوات شرطه ، ولحديث : « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود » ونحوه غيره ، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الاستدبار وغيره

(٢) يعني بالحكم قاصراً أو مقصراً .

(٣) متعلقها أعم من الحكم والموضوع ، وسيجيء التعرض لحكمها إن شاء الله .

(٤) كما هو المشهور ، بل عن جماعة الاجماع عليه ، لصحيح معاوية بن عمار : « أنه سأل الصادق «ع» عن الرجل يقوم فى الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ

فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالا . فقال «ع» له : قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة » وخبر الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي «ع» : « أنه كان يقول : من صلى على غير القبلة وهو يرى أنه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب » المعتضدين بصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : « لا صلاة إلا الى القبلة ، قال : قلت أين حد القبلة ؟ قال «ع» : ما بين المشرق والمغرب قبلة كله » لكن عن الناصريات والمقنعة والمبسوط والخلاف والنهاية والمراسم والوسيلة والغنية والسرائر ، إطلاق وجوب الاعادة في الوقت إذا صلى لغير القبلة باجتهاده ، بل عن الخلاف الاجماع عليه ، وعن السرائر نفي الخلاف فيه ، ويشهد لهم إطلاق جملة من النصوص ، كصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري عن أبي عبد الله «ع» : « إذا صليت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنك صليت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد وإن فاتك الوقت فلا تعد » وصحيح يعقوب بن يقطين : « سألت عبداً صالحاً «ع» عن رجل صلى في يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت أيعيد الصلاة إذا كان قد صلى على غير القبلة وإن كان قد تحرى القبلة بجهده أتجزئه صلاته ؟ فقال «ع» : يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه » ونحوها غيرها ، والجمع بين هذه النصوص وما قبلها كما يمكن بحمل هذه النصوص على غير ما بين المشرق والمغرب يمكن بحمل تلك على نفي الاعادة في خارج الوقت ، ومع تعارض وجوه الجمع يرجع الى عموم ما دل على اعتبار القبلة ووجوب الاعادة بتركها . ولذلك استشكل في الحدائق في نفي الاعادة مطلقاً ، هذا والتأمل يقضي بأنه لا وقع لهذا الاشكال لا لحكومة قوله «ع» : ما بين المشرق . . . الخ على هذه النصوص ، لأن لفظ القبلة مستعمل في اكثر هذه النصوص في كلام السائل لا في كلام الامام « ع » وإرادة السائل

عن القبلة تمام ما بين المشرق والمغرب بعيد جداً ، ولا لكون المرجع بعد التعارض قاعدة الاجزاء أو اطلاق الصلاة أو أصالة البراءة لمنع ذلك ، بل المتعين للمرجعية إطلاقات الشرطية ووجوب الاعادة ، بل لأن الجمع الأول بالتصرف فى الموضوع أظهر من الثاني بالتصرف في متعلق الحكم لظهور النصوص الأول ، فى كون ما بين المشرق والمغرب ذا خصوصية يمتاز بها عن غيره ، ولا يتم ذلك على الجمع الآخر ، وقد مر لذلك نظائر ، وكيف كان فالنصوص المتقدمة بنوعيها متفقة على نفي القضاء . ومع ذلك فقد حكي عن بعض وجوبه ، ويشهد له خبر معمر ﴿ عمرو خ ل ﴾ بن يحيى قال : « سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت القبلة وقد دخل وقت صلاة أخرى قال «ع» : يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها » وفيه ـ مع الغض عن إشكال سنده وإعراض الأصحاب عنه ـ أنه لا يصلح لمعارضة ما هو صريح فى نفيه ، إذ مقتضى الجمع العرفى الحمل على الاستحباب ـ مضافا الى قرب دعوى إرادة وقت الفضيلة من وقت الأخرى ، كما يشير اليه عدم تصريح السائل بخروج وقت الاولى ، أو دعوى كون الغرض مشروعية القضاء قبل ذات الوقت لا وجوب القضاء في نفسه فتأمل جيداً

ثم إن ظاهر قول السائل فى الصحيح : « ثم ينظر فيرى . . . » الخ أن العلم بكون الصلاة الى غير القبلة لم يكن حال الصلاة ، وإنما حدث بعد ذلك ، فلا يدخل في عموم الصحيح الناشيء عن ترك الاستفصال ، الجاهل بالحكم قاصراً كان أو مقصراً ، وكذا الناسي له مع علمها بجهة القبلة ، كما لا يدخل العالم العامد وأما الجاهل بالقبلة إذا كان متردداً كما اذا بنى على الصلاة الى جهة ثم يسأل بعد ذلك ففي دخوله في الصحيح اشكال ، لانصرافه الى من صلى بانياً على كون صلاته فرداً للمأمور به ، ومثله ما لو صلى الى إحدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة وبعد الفراغ انكشف له الانحراف كذلك ، فيمكن دعوى وجوب الاعادة

مضى ما تقدم واستقام (١) في الباقي من غير فرق بين بقاء الوقت وعدمه لكن الأحوط الاعادة في غير المخطىء (٢) في اجتهاده مطلقاً ، وإن كان منحرفا

على الأول عملا بمقتضى الشرطية ، وكذا في الثاني إذا تبين كون الانحراف اكثر من ثُمن الدائرة ، أما إذا لم يكن انحرافه كذلك فيمكن الاجتزاء بصلاته عملا بدليل الاجتزاء بالاربع ، بناء على ما عرفت من ظهوره في حصول اليقين بالاستقبال لو اقتصر عليها ، فان ذلك لازم لاغتفار الانحراف المذكور واقعاً . وكذا حكم من صلى الى واحدة في ضيق الوقت بناء على وجوب إيقاع الثلاث بعد الوقت ، أما بناء على الاجتزاء بها ، فليس مما نحن فيه لأن حكمه الواقعي ذلك في اعتقاده في الدخول تحت عموم الصحيح ، وأما ناسي القبلة والغافل فلا ينبغي التأمل في دخولهما تحت عموم الصحيح أيضاً كالمخطىء والله سبحانه أعلم

(١) بلا خلاف كما صرح به جماعة ، بل عليه الاجماع في جملة من كلماتهم ، كما في المستند ، ويشهد له موثق عمار عن أبي عبد الله «ع» : « في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته قال «ع» : إن كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة ساعة يعلم وإن كان متوجهاً الى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلاة » وخبر القاسم بن الوليد قال : « سألته : رجل تبين له وهو في الصلاة أنه على غير القبلة . قال «ع» : يستقبلها إذا ثبت ذلك وإن كان فرغ منها فلا يعيدها » بناءً على أن المراد : يستقبل القبلة . كما هو الظاهر لا الصلاة ـ مضافا الى إمكان استفادته من ذيل صحيح معاوية ، بناء على ظهوره في عدم الخصوصية للفراغ ، إلا أن يشكل من جهة فوات الاستقبال حين الالتفات في الاثناء الى حين الاستقامة فتأمل .

(٢) لاقتصار جماعة كثيرة على المجتهد ، بل في كلام بعض نسبته الى الاصحاب ، ولكونه القدر المتيقن من النصوص .

الى اليمين واليسار ، أو الى الاستدبار ، فان كان مجتهداً مخطئاً أعاد في الوقت دون خارجه (١)

---

(١) أما الاعادة فى الوقت فما لا إشكال فيه ولا خلاف ، إذ يقتضيها ـ مضافا الى أدلة الشرطية ـ والى حديث : لا تعاد الصلاة . ونحوه الاخبار الكثيرة المتقدم بعضها ، وأما عدم وجوب القضاء في الاولين فهو المشهور ، ويشهد له النصوص المتقدم بعضها الصريحة فى نفى الاعادة بعد خروج الوقت ، وحكي عن بعض أصحابنا أو قوم منهم إطلاق وجوب الاعادة ، وليس صريحاً فى المخالفة لذلك ، ولا دليل عليه ظاهراً إلا خبر معمر بن يحيى الذي قد تقدم الكلام فيه ، وأما عدم وجوبه في الاستدبار فهو المحكي عن كثير ، منهم السيد والحلي وابن سعيد والصدوق والشهيد في جملة من كتبهما ، وابن فهد والميسي والشهيد الثاني وولده وسبطه والخراساني والاصبهاني وغيرهم ، أخذا باطلاق النصوص النافية للاعادة فى خارج الوقت ، وعن الشيخين وسلار وابن زهرة ، والصدوق فى جملة أخرى من كتبه ، واللمعة والتنقيح وجامع المقاصد وغيرهم ، بل عن الروضة نسبته الى المشهور وجوب القضاء ، وليس لهم شاهد ظاهر ، نعم استدل له بخبر معمر بن يحيى ، وذيل موثق عمار المتقدمين ، بناء على إطلاق الثاني الشامل لما بعد الوقت وعدم الفصل بين الأثناء وما بعد الفراغ ، ومرسل الشيخ في النهاية : « وردت رواية بأنه إذا صلى الى استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب إعادة الصلاة » ونحوه ما عن الناصريات والجمل والسرائر ، وقد عرفت الاشكال في الاول ـ مع أن حمله على الاستدبار مما لا قرينة عليه ، وأما الثاني فعلى تقدير عدم ظهوره فى الوقت فلا أقل من إمكان حمله عليه بقرينة تلك النصوص لقرب حمله عليه جداً ، لا أنه يرجع الى ادلة الشرطية من جهة كون التعارض بالعموم من وجه ـ مع أن الظاهر من الاستدبار فيه ـ بقرينة المقابلة ـ ما يعم

وإن كان الأحوط الاعادة (١) مطلقاً ، لا سيما في صورة الاستدبار ، بل لا ينبغي أن يترك (٢) في هذه الصورة . وكذا إن كان في الاثناء (٣) وإن كان جاهلا

اليمين واليسار ، فلو كان له إطلاق يشمل ما بعد الوقت كانت تلك النصوص السابقة ـ بعد حملها على غير ما بين اليمين واليسار ـ أخص فيتعين التصرف فيه بالحمل على الوقت ، لئلا يلزم طرح تلك النصوص بالمرة فتأمل جيداً ـ مع أن عدم الفصل بين الأثناء وبعد الفراغ محل تأمل ، وأما الثالث فضعيف جداً حيث أنه نقل بالمضمون لرواية مجهولة العين لم يعتمد ناقلها عليها ، إذ ما عدا النهاية من كتب الشيخ يحكي عنه العدم ، وأما هي فالمحكي عنها قوله : « وهذا هو الأحوط وعليه العمل » ، وهو غير ظاهر في الاعتماد إلا من جهة الاحتياط ، كما أنه قد يظهر من استدلاله في التهذيب والاستبصار والخلاف برواية عمار أنها المراد بالمرسل في النهاية ، كما أن استدلال بعض أهل هذا القول بخبر معمر وآخر بأدلة الشرطية عدم الاعتماد على المرسل بنحو يكون جابراً لضعفه فلاحظ .

(١) خروجا عن شبهة الخلاف الأول المحكي عن بعض أصحابنا أو قوم منهم

(٢) لقوة شبهة الخلاف المحكي عن المشهور .

(٣) يعني إذا التفت في الوقت أعاد إذا كان الانحراف الى اليمين أو اليسار أو الاستدبار كما هو المعروف ، وتقتضيه أدلة الشرطية وحديث : لا تعاد . وموثق عمار ، والنصوص المتقدمة بناء على الأولوية أو عدم الفصل ، وأما خبر القاسم بن الوليد المتقدم فلابد أن يكون محمولا على غير الفرض ، بقرينة ما فيه من نفي الاعادة بعد الفراغ ، ولعله أيضاً هو المراد من إطلاق ابن سعيد الانحراف إن تبين الخطأ في الاثناء ، وكذا ما عن المبسوط من قوله : « فان كان في حال الصلاة ثم ظن ان القبلة عن يمينه أو شماله بنى عليه واستقبل القبلة ويتمها ، وان كان مستدبراً للقبلة أعادها من أولها بلا خلاف » ، ويشير الى الحمل المذكور نفيه

أو ناسياً أو غافلا فالظاهر وجوب الاعادة في (١) الوقت وخارجه

الخلاف بناء على رجوعه الى الأول أيضاً ، فيكون ذلك منه فتوى بمضمون موثق عمار ، والا فهو محجوج بما عرفت . نعم يشكل حال الالتفات في الاثناء إذا كان في آخر الوقت بحيث لو استأنف كان قضاء فهل يستقيم ويتم صلاته ؟ كما عن المدارك والذخيرة والرياض واختاره في الجواهر ، بل عن الاول حكايته عن الشهيدين ، إما لاستفادته من النصوص النافية للقضاء المتقدمة فيما لو تبين الخطأ بعد الفراغ ، إما لاطلاق بعضها الشامل لصورة التبين في الأثناء أو للاولوية ، لأن فوات الاستقبال في بعض الصلاة أولى بنفي القضاء من فواته في جميعها ، وإما لأن فوات الوقت أولى من مراعاة الاستقبال ، أو يقطع صلاته ويستأنف ، إما لمنع الاطلاق في النصوص المتقدمة ، وكذا الاولوية فيكون المرجع إما إطلاق موثق عمار على تقدير تماميته ، أو إطلاق أدلة الشرطية وحديث لا تعاد . وإما لتسليم الاطلاق في النصوص المتقدمة مع البناء على معارضته باطلاق موثق عمار ، فيكون المرجع الادلة الاولية ، وعن الشهيد في الذكرى التردد في الحكم . لعدم ظهور المباني المذكورة . والأقرب الى الذهن عاجلا هو الأول كما يظهر بعد التأمل في وجهه ، ولا يعارضه إطلاق الموثق ، فانه لو سلم يسهل حمله على خصوص صورة إمكان الاعادة في الوقت والمسألة محل تأمل .

(١) لاختصاص نصوص نفي القضاء بالمجتهد المخطىء في اجتهاده كما يظهر من ملاحظة ما فيها من ذكر الغيم والسحاب والعمى ، وقوله «ع» : « فحسبه اجتهاده » وفيه أن بعضها مطلق كصحيح عبد الرحمن المتقدم وصحيح زرارة : « إن صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنك صليت على غير القبلة فأعد صلاتك » إذ لا فرق بينها وبين صحيح معاوية المتقدم في المسألة السابقة فالبناء على إطلاقه الشامل لجميع الأحوال دون إطلاقها غير ظاهر ، وحينئذ لا بد

من الرجوع الى ما ذكرناه من عدم الشمول للجاهل بالحكم ، والناسي له ، والغافل عنه ، والشمول لناسي الموضوع والغافل عنه حسبما سبق .

تنبيه

المذكور في النصوص لفظ المشرق والمغرب كما سبق في صحيح معاوية وموثق عمار وغيرهما ، وقد عبر غير واحد - منهم الفاضلان في جملة من كتبهما - بهما والاكثر عبروا باليمين واليسار ، بل في كشف اللثام : « لم أر ممن قبل الفاضلين اعتبار المشرق والمغرب » . والأخير هو المتعين لاختصاص الأول بمن قبلته نقطة الجنوب أو الشمال ، أما من كانت قبلته نقطة المشرق فقوس الاجزاء في حقه يكون ما بين الشمال والجنوب من جانب المشرق ، ومن كانت قبلته نقطة المغرب فقوس الاجزاء في حقه يكون ما بين الشمال والجنوب من جانب المغرب ، وقد يكون غير ذلك في البلدان الأخر على اختلافها في الطول والعرض ، وكأن التعبير بالمشرق والمغرب في كلام الجماعة اتباعاً للنصوص ، والتعبير فيها كان لأن الراوي قبلته في جهة الجنوب ، لكن متابعة النصوص مع لزوم الابهام المخل ليس كما ينبغي .

(وكيف كان) فالظاهر من المشرق والمغرب في النصوص والفتاوى ، وكذا اليمين واليسار النقطتان المتقابلتان من دائرة الافق القاسمتان لها قسمين متساويين ، فالقوس الذي يكون من جانب القبلة هو قوس الاجزاء ، وأما الاستدبار فالبحث عن المراد منه غير مهم ، إذ لا حكم له بالخصوص ، وليس له تعرض في النصوص سوى موثق عمار ومرسل النهاية ، والأول قد عرفت أن الظاهر منه - بقرينة المقابلة - إرادة ما يعم اليمين واليسار ، لئلا يلزم إهمال الجواب وهو خلاف الظاهر جداً ، والثاني لا ينبغي التأمل في ظهوره فيما يقابل القبلة ، ولو بني على

﴿ مسألة ٢ ﴾ إذا ذبح أو نحر الى غير القبلة عالماً عامداً حرم المذبوح(١) والمنحور ، وإن كان ناسيا أو جاهلا أو لم يعرف جهة القبلة لا يكون حراما (٢) وكذا لو تعذر استقباله كأن يكون

متابعة الأصحاب الذين خصوه بحكم الاعادة والقضاء فالظاهر منهم أنهم يريدون به ما يقابل القبلة كما عن الشهيد الثاني في الروض والمسالك والروضة وفوائدالقواعد كالمرسل الذي ذكر مستنداً لهم ، وما بينه وبين اليمين والشمال ملحق بهما ، لا به لأنهم إنما ذكروا اليمين واليسار تحديداً لقوس الاجزاء ولم يذكروها موضوعا لحكم التفصيل ، كي يشكل إلحاق ما بينهما وبين الاستدبار بهما ، وإنما ذكروا الاستدبار فقط ، فخصوه بوجوب القضاء وجعلوا ما عداه وما عدا الانحراف فيما بين اليمين واليسار موضوعا للتفصيل بينه وبين الاعادة ، فراجع كلماتهم وتأمل تجد في تحرير الخلاف فى معنى الاستدبار ما لا ينبغي والله سبحانه الموفق .

(١) بلا خلاف ولا إشكال ، وتقتضيه نصوص الشرطية كصحيح الحلبي « عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال «ع» : لا بأس إذا لم يتعمد » ونحوه صحيحا ابن مسلم وابن جعفر «ع» .

(٢) أما فى الأول فموضع وفاق ، وفي الجواهر : « بلا خلاف أجده فيه بل حكى الاجماع عليه غير واحد » ، ويقتضيه نفي البأس في الصحاح المشار اليها آنفاً ، وأما في الأخيرين فهو المحكي عن تصريح كثير من الأصحاب ، وعن الأردبيلي نسبته الى الأصحاب ، وهو فى الاخير ظاهر ، لصدق عدم العمد الذي أخذ في النصوص موضوعا للحل ، ولذا قال في كشف اللثام : « لا نعرف خلافا في أن من أخل بالاستقبال بها ناسياً أو جاهلا بالجهة حلت ذبيحته » لكنه يشكل في الأول لعدم ظهور صدقه فيه ، ورواية الدعائم في من ذبح لغير القبلة : « إن كان خطأ أو نسي أو جهل فلا شيء عليه وتؤكل ذبيحته . . . » الحديث

عاصياً أو واقعاً في بئر أو (١) نحو ذلك مما لا يمكن استقباله ، فانه يذبحه وإن كان الى غير القبلة

﴿ مسألة ٣ ﴾ لو ترك استقبال الميت وجب نبشه (٢) ما لم يتلاش ولم يوجب هتك حرمته ، سواء كان عن عمد أو جهل أو نسيان كما مر سابقاً .

(ضعيفة) غير مجبورة ، ومجرد الموافقة لفتوى الجماعة غير كاف في الجبر ما لم يظهر الاعتماد عليها ، وهو غير ثابت أو معلوم العدم . نعم استدل له بصحيح ابن مسلم « عن رجل ذبح ذبيحة فجهل أن يوجهها الى القبلة . فقال «ع» : كل منها . فقلت له : فانه لم يوجهها . فقال «ع» فلا تأكل منها » بناء على ظهوره في أن المقابلة بين السؤالين مع اشتراكهما في عدم الاستقبال هو فرض الجهل في الأول والعلم في الثاني ، كما هو غير بعيد ، لا هو الاستقبال في الأول والعدم في الثاني مع الاشتراك في الجهل .

(١) بلا خلاف فيه ظاهر ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، لكثير من النصوص كصحيح الحلبي : « في ثور تعاصى فابتدره قوم باسيافهم وسمّوا فأتوا علياً «ع» فقال : هذه ذكاة وحية ولحمه حلال » وخبر زرارة : « عن بعير تردى في بئر ذبح من قبل ذنبه فقال «ع» : لا بأس إذا ذكر اسم الله تعالى » وحسن الحلبي : « في رجل ضرب بسيفه جزوراً أو شاة في غير مذبحها وقد سمى حين ضرب : أما إذا اضطر اليه واستصعب عليه ما يريد أن يذبح فلا بأس بذلك » ونحوها غيرها .

(٢) يعني مقدمة للاستقبال الواجب ، وحرمة النبش ليس لدليلها إطلاق يشمل المقام ، فاطلاق دليل وجوب الاستقبال بالميت محكّم . نعم لو تلاشى انتفى موضوع الاستقبال ، كما أنه لو لزم هتكه حرم النبش ، لأن حرمة الهتك أهم من وجوب الاستقبال به وأعظم ، والله سبحانه أعلم .

فصل فى الستر والساتر

اعلم أن الستر قسمان ستر يلزم في نفسه ، وستر مخصوص بحالة الصلاة ﴿ فالأول ﴾ يجب ستر العورتين (١) القبل والدبر ، عن كل مكلف من الرجل والمرأة ، عن كل أحد من ذكر أو انثى ، ولو كان مماثلا محرما أو غير محرم ويحرم على كل منهما أيضاً النظر الى عورة الآخر ، ولا يستثنى من الحكمين إلا الزوج والزوجة والسيد والأمة إذا لم تكن مزوجة ولا محللة ، بل يجب الستر عن الطفل المميز خصوصاً المراهق ، كما أنه يحرم النظر الى عورة المراهق ، بل الاحوط ترك النظر الى عورة المميز ويجب ستر المرأة (٢) تمام بدنها عمن

فصل فى الستر والساتر

(١) تقدم الكلام فى وجوب ستر العورتين وحرمة النظر اليهما في أحكام التخلي فراجع .

(٢) إجماعا ، بل ضرورة من الدين ويشير اليه قوله تعالى : ﴿ وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن . . . الآية ﴾ وقوله تعالى : « والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة » وصحيح الفضيل : « عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التى قال الله تعالى : ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن ؟ قال «ع» : نعم» وصحيح البزنطي : « لا تغطي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ الحلم » ونحوها غيرها مما ورد في هذه الأبواب ، وما ورد في حرمة النظر الى الأجنبية بناء على الملازمة بين حرمة النظر ووجوب الستر المفروغ عنها في ظاهر النص والفتوى ،

عدا الزوج والمحارم (١) ، إلا الوجه والكفين (٢) مع عدم التلذذ والريبة

ولأجل وضوح الحكم فى وجوب التستر وحرمة النظر لم يتعرض اكثر النصوص لها إلا عرضاً بملاحظة حكم موارد الاستثناء أو توهمه ، كالقواعد ، والمملوك ، والخصي ، والأعمى ، وعند العلاج ، والصبي ، والصبية ، والوجه ، والكفين ومن يريد تزويجها ، ونساء أهل تهامة ، ونحوهن ممن لا ينتهين إذا نهين ، والمرأة التي تموت ليس معها محرم ، وغير ذلك من الموارد المتفرقة التي يعثر المتتبع على مقدار وافر منها جداً فلاحظ .

(١) أما استثناء الأول فواضح ، وأما الثاني فسيأتي الكلام فيه .

(٢) كما عن الشيخ فى النهاية والتبيان والتهذيب والاستبصار واختاره جماعة ممن تأخر عنه ـ ومنهم شيخنا الأعظم (ره) في شرح كتاب النكاح من الارشاد ـ ويشهد له خبر علي بن جعفر «ع» المروي في قرب الاسناد : « عن الرجل مايصلح له أن ينظر من المرأة التي لا تحل له ؟ قال «ع» : الوجه والكفان وموضع السوار » وخبر مسعدة بن زياد : « سمعت جعفراً «ع» ـ وسئل عما تظهر المرأة من زينتها ـ قال «ع» : الوجه والكفين » ومرسل مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله «ع» : « قلت له : ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرما ؟ قال «ع» : الوجه والكفان والقدمان » وخبر زرارة عن أبي عبد الله «ع» : « فى قول الله عز وجل : إلا ما ظهر منها . قال «ع» : الزينة الظاهرة الكحل والخاتم » ونحوه خبر أبي بصير ، إلا أن فيه الخاتم والمسكة وهي القلب (والقلب بالضم السوار) وخبر المفضل بن عمر : « فى المرأة تموت في السفر مع رجال ليس فيهم ذو محرم قال «ع» : ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي أمر الله سبحانه بسترها . قلت : فكيف يصنع بها ؟ قال «ع» : يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها » وفى صحيح داود بن فرقد : يغسلون كفيها ، وقريب

منه خبر جابر وخبر أبي سعيد : « في الرجل يموت مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال أبو عبد الله «ع» : بل يحل لهن أن يمسسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن منه اليه وهو حي » بناء على عدم الفصل بين الرجل والمرأة المؤيد ذلك كله أو المعتضد بما ورد من نظر سلمان (ره) لكف الزهراء «ع» دامية ، ونظر جابر (رض) وجهها أصفر تارة وأحمر أخرى . وتعرض جملة من النصوص الواردة في باب حكم النظر في جملة من الموارد التي هي مظنة الاستثناء للذراعين والشعر والرأس دون الوجه والكفين مع أنها أولى بالتعرض ، لغلبة الابتلاء ، فالسكوت عنه يوجب الاطمئنان بوضوح حكمه وهو الجواز ، ومثلها ما تضمن كشف المرأة وجهها في الاحرام . وبذلك كله يمكن الخروج عن عموم أدلة التحريم ـ لو تم ـ كيف لا وقوله تعالى : « وليضربن بخمرهن على جيوبهن » مشعر باختصاص الحكم بالجيوب فلا يعم الوجوه ، وقوله تعالى : « ولا يبدين زينتهن . . . الآية » مخصص بغير الظاهرة ، وإجماله مانع عن العموم ، والأمر بالغض لا عموم في متعلقه ، وحذفه لا يقتضيه ، إذ حمله على العموم لكل شيء ممتنع ، ولا سيما بملاحظة التعبير بقوله تعالى : « من أبصارهم » أو بقوله تعالى : « أبصارهم » فان كلمة ﴿ من ﴾ ظاهرة في التبعيض ، والظاهر كونه بلحاظ المتعلق ، وتقدير كل شيء من بدن المرأة لا قرينة عليه ، بل المناسب جداً بقرينة ما بعده أن يكون متعلقه الفروج ـ مع أن كون المراد من الغض الغمض غير ظاهر ، وما دل على أن المرأة عي وعورة ، ظاهر في كونها عورة ولو كانت متسترة ، ولذا أمر بسترهن في البيوت ، وعموم غير ما ذكر مما هو ضعيف السند غير مجد . نعم يحتمل في خبر ابن جعفر «ع» كون المراد من المرأة التي لا تحل له ، المحرم لا الأجنبية ، إلا أنه ـ لو تم ـ كفى غيره في الاثبات ، والاشتمال على السوار والقدمين التي لا قائل بالجواز فيها لا يقدح في حجيتها في غيرها ، ومن ذلك

يظهر ضعف ما عن التذكرة وغيرها من المنع ـ وقواه في الجواهر ـ لاطلاق آية الغض ، ومعلومية كون المرأة عورة ، وعن كنز العرفان دعوى إطباق الفقهاء عليه ، ولسيرة المتدينين على التستر ، ولما ورد من أنه ما من أحد إلا يصيب حظاً من الزنا فزنا العين النظر ، ولما ورد في مكاتبة الصفار الى أبي محمد «ع» : « في الشهادة على المرأة هل تجوز أن يشهد عليها من وراء الستر وهو يسمع كلامها إذا شهد عدلان بأنها فلانة بنت فلان أو لا تجوز له الشهادة حتى تبرز من بيتها بعينها؟ فوقع (ع) : تتنقب وتظهر للشهود » ولما ورد : من أن النظر سهم من سهام إبليس مسموم . ولخبر سعد الاسكاف عن أبي جعفر (ع) المتضمن أن شابا من الأنصار استقبل امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن ، فنظر اليها وهي مقبلة ، فلما جازت نظر اليها فدخل في زقاق ، وجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه ، فلما مضت المرأة رأى الدماء تسيل على صدره وثوبه ، فجاء الى النبي (ص) فأخبره ، فهبط جبرئيل (ع) بالآية ، ولأن الستر أبعد عن الوقوع في الزنا والافتتان ، ونحوهما ، المعلوم من الشارع الأقدس إرادة عدمها ، ولذا حرم ما يحتمل من النظر ايصاله اليها ، وتقييد المجوز بعدم خوف الفتنة والريبة قاض بعدم الجواز غالباً ، ودليله قاض بالاطلاق على وجه لو حمل على الافراد غير الغالبة كان من المؤول الذي لا حجية فيه ، وتفسير ما ظهر منها بما عرفت كاف في عدم الوثوق به ، لاختلافه اختلافا لا يرجى جمعه ـ مع ضعف السند في جملة منها ، ولما ورد من صرف النبي (ص) وجه الفضل بن العباس عن الخثعمية .

هذا وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك وجه المناقشة في جميع ما ذكر . إذ إطلاق آية الغض غير معلوم ، وكذا كون جميع بدن المرأة عورة بالمعنى الذي هو محل الكلام ، والاطباق عليه ممنوع ، وسيرة المتدينين أعم من وجوب الستر ، وزنا

العين النظر ، مجمل المتعلق ، مع أن من القريب إرادة النظر بالتلذذ ، ومثله ما ورد من أنه سهم من سهام إبليس لعنه الله ، وكذا ماهو مورد خبر سعد الاسكاف - مع أن النظر فيه كان الى مايزيد على الوجه ، ومكاتبة الصفار غير ظاهرة فى وجوب التستر شرعاً ، فلعله لدفع الحزازة العرفية - مع أن النقاب لايستر تمام الوجه . فجواز النظر الى بعض الوجه مع إمكان العلم بها بطريق غير النظر شاهد بالجواز ، ويكفي في البعد عن الزنا حرمة النظر مع التلذذ والريبة لامطلقاً . وكونه الغالب ممنوع جداً . ولو سلم فحمل دليل الجواز على غيره لايجعله من المؤول ، لوروده من حيث النظر ذاته لامن حيث آخر من تلذذ أو ريبة ، واختلاف الأخبار فى بيان الزنية لأجل ورودها مورد بيان التمثيل ولو ببعض الأفراد . وضعف السند ممنوع ، إذ الأول صحيح - كما في المستند - لكن الذي وجدته فيه روايته بتوسط عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر (ع) وعبدالله مهمل لم يذكره إلا بعض المتأخرين . ولم يعرف بقدح ولامدح غير اعتماد الحميري عليه فى رواية كتاب جده ، ولعل هذا المقدار كاف فى اعتباره فى المقام عندهم ، والثاني فيه هارون بن مسلم ومسعدة وكلاهما ثقة كما عن النجاشي والخلاصة ، والثالث فيه (مروك) الذي قيل فيه : إنه شيخ صدوق . وإرساله ربما لايهم لأن فى سنده أحمد بن محمد بن عيسى الذي أخرج البرقي من (قم) لانه يعتمد الضعفاء ويروي المراسيل . والثالث ليس فيه من يخدش فيه إلا القاسم بن عروة وقد صحح حديثه فى المواقيت المعدود من أدلة الاشتراك . والخامس ليس فيه من يتوقف فى روايته إلا سعدان بن مسلم . ورواية كثير من الاجلاء عنه توجب اعتبار حديثه ، وخبر المفضل فيه عبد الرحمن بن سالم . إلا أن في السند أحمد ابن محمد بن عيسى الذي عرفت حاله . والبزنطي الذي هو من أصحاب الاجماع وممن قيل في حقه : إنه لايروي إلا عن ثقة . ولعل الاعتبار بهذا المقدار من الاخبار

وأما معهما فيجب الستر (١) ويحرم النظر حتى بالنسبة الى المحـــارم ، وبالنسبة

فى المسألة كاف في الحكم عندهم ، وصرف النبي (ص) وجه الفضل لكون نظره مما يخاف منه الفتنة كما يظهر من تعليله (ص) بخوف دخول الشيطان بينهما فهو من أدلة الجواز لا المنع . وقد يستدل على الجواز أيضاً بصحيح علي بن سويد : « قلت لابي الحسن الرضا (ع) : اني مبتلى بالنظر الى الامرأة الجميلة فيعجبني النظر اليها فقال (ع) : ياعلي لا بأس إذا عرف الله سبحانه من نيتك الصدق . واياك والزنا » وفيه أن ظاهر التعبير بالابتلاء هو الاضطرار ، وكأن الوجه فى السؤال مايدخله بعد النظر المعبر عنه بقوله : فيعجبني . . . الخ وفى الشرائع وعن العلامة في اكثر كتبه التفصيل بين النظرة الاولى فيجوز والثانية فتحرم ، وكأنه للجمع بين مادل على المنع والجواز ، وللنبوي : « لاتتبع النظرة بالنظرة فان الاولى لك والثانية عليك » وقريب منه مرسلتنا الفقيه ، وخبر الكاهلي : « النظرة بعد النظرة تزرع فى القلب الشهوة وكفى بها لصاحبها فتنة » وفيه أنك عرفت مايقتضيه التأمل فى الجمع بين أدلتي المنع والجواز . والنظر في النبوي ومابعده مجمل المتعلق . ولا يبعد أن يكون المراد من النظرة الاولى النظرة غير العمدية ، وماذكرناه من تقريب القول بالجواز ، والمناقشة فى دليل المنع وإن كان اكثره مذكوراً في كلام شيخنا الاعظم فى كتاب النكاح ـ ولأجله اختار القول بالجواز ـ لكن الخروج به عن مرتكزات المتدينين ، بل مرتكزات المتشرعة فى غير النساء المتبذلات لايخلو من إشكال فلاحظ وتأمل . والله سبحانه أعلم .

(١) إجماعا محققاً ادعاه جماعة كثيرة ـ على ما حكي عن بعضهم ـ ويشير اليه ماتقدم من خبر سعد الاسكاف ، وخبر الكاهلي ، وماتضمن صرف النبي (ص) وجه الفضل عن الخشعمية بملاحظة التعليل بخوف أن يدخل الشيطان بينهما ، وغيرها ، وفيما عن العلل والعيون : « وحرم النظر الى شعور النساء المحجوبات بالأزواج

الى الوجه والكفين ، والاحوط سترها عن المحارم (١) من السرة الى الركبة مطلقاً ، كما أن الأحوط ستر الوجه والكفين عن غير المحارم مطلقاً .

﴿ مسألة ١ ﴾ الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر (٢) سواء كان

والى غيرهن من النساء لما فيه من تهييج الرجال وما يدعو اليه التهييج من الفساد والدخول فيما لايحل ولا يجمل وكذلك ما أشبه الشعور إلا الذي . . . » الحديث ، هذاوفسرت الريبة ـ كما في المسالك ـ بخوف الوقوع فى الحرام ، وجعل خوف الفتنة عبارة عن ذلك ، وحكي عن التذكرة مااستظهر منه : أن الريبة غير خوف الافتتان . وفي كشف اللثام : فسر الريبة بما يخطر بالبال عند النظر . وجعل الفرق بينها وبين خوف الافتتان ظاهراً ، والتعليل فى خبر الفضل مع الخثعمية كاف في إثبات الجميع ، إذ في جميعها يخاف من الشيطان ، والعمدة التسالم على التحريم المعتضد بارتكازات المتشرعة على وجه لايقبل الشك والارتياب .

(١) لما عن التحرير من أنه ليس للمحرم التطلع في العورة والجسد عاريا ، وعن ظاهر التنقيح المنع عنه إلا الثدى حال الارضاع ، وعن بعض المنع فى غير المحاسن وهو مواضع الزينة ، ودليل الجميع غير ظاهر بعد مادل الكتاب الشريف على جواز إبداء الزينة غير الظاهرة ، ورواية السكوني الدالة على جواز النظر الى شعر الأم والأخت والبنت ، والجواز في غير ذلك مقتضى الاصل ـ مضافا الى التسالم عليه فيما بينهم . هذا ولا يظهر الوجه في تخصيص الاحتياط بما بين السرة والركبة حيث لاينقل قول بذلك في المقام . نعم عن بعض تحديد العورة بذلك مطلقاً حتى بالنسبة الى الرجل ، وعن بعض تحريم نظر المرأة الى الرجل في خصوص مابين السرة والركبة ، وعليه فالأحوط وجوب ستره مطلقاً ، هذاومما سبق يظهر لك وجه الاحتياط الآتي والله سبحانه أعلم .

(٢) لايخلو من إشكال لأن ماورد من النهي عن النظر الى الشعر والأمر

من الرجل أو المرأة ، وحرمة النظر اليه ، وأما القرامل من غير الشعر ، وكذا الحلي ففي وجوب سترها وحرمة النظر اليهما مع مستورية البشرة إشكال (١) وإن كان أحوط .

﴿ مسألة ٢ ﴾ الظاهر حرمة النظر الى مايحرم النظر اليه في المرآة والماء الصافي (٢) مع عدم التلذذ ، وأما معه فلا إشكال في حرمته .

بستره ظاهر في الشعر الاصلي فلا يعم الموصول . نعم إذا كان من المرأة وكانت أجنبية أمكن القول بحرمة النظر اليه لاستصحاب حرمة النظر الثابتة قبل الانفصال ، لكن في وجوب ستره على المرأة الواصلة له بشعرها إشكال لاختصاص وجوب الستر بالمرأة ذات الشعر لا غيرها ، ووجوبه عليها من باب الأمر بالمعروف لايختص بها ، بل يعم كل مكلف كما لايخفى ، لكن في محكي كشف الغطاء : « والزينة المتعلقة بما لايجب ستره في النظر على الأصح ، والصلاة من : خضاب أو كحل أو حمرة أو سوار أو حلي أو شعر خارج وصل بشعرها ولو كان من شعر الرجال و قرامل من صوف ونحوه يجب ستره عن الناظر دون الصلاة على الأقوى » ، وظاهره تحريم إبداء مطلق الزينة حتى الظاهرة ولكنه غير ظاهر .

(١) يظهر عدم البأس من النظر الى القرامل مما سبق في الشعر الموصول ، وأما الحلي فقد يقتضي ظهور الآية وجوب ستره ، لانها من الزينة المحرم إبداؤها ، وما يظهر من النصوص من تفسيرها بمواضع الزينة لاينافي ذلك ، لجواز أن يكون المراد من الزينة مايعم الذاتية والعرضية ، وما ورد من ذكر المواضع غير ظاهر في الحصر فيها بالتأمل .

(٢) خلافا لما في المستند حيث استظهر الجواز فيهما ، لانصراف النظر الى الشائع المتعارف ، ولعدم العلم بكونه نظراً الى المرء والمرأة لجواز كون الرؤية

﴿ مسألة ٣ ﴾ لا يشترط في الستر (١) الواجب في نفسه ساتر مخصوص ، ولا كيفية خاصة ، بل المناط مجرد الستر ولو كان باليد وطلي الطين ونحوهما .

﴿ وأما الثاني ﴾ أي الستر حال الصلاة فله كيفية خاصة (٢) ، ويشترط فيه ساتر خاص ، ويجب مطلقاً سواء (٣) كان هناك ناظر محترم أو غيره أم لا ،

فيها بالانطباع . وفيه أنه لو سلم فالظاهر من الأدلة عدم الخصوصية لغير الفرض ، وأن موضوع الحكم هو الاحساس الخاص ، وإلا جاز النظر بالآلة النظارة ، ولا يمكن الالتزام به . نعم قد يشكل الحكم في الماء الصافي من جهة عدم تمامية حكايته . فتأمل .

(١) لاطلاق الادلة .

(٢) كما سيأتي ان شاء الله تعالى .

(٣) إجماعا كما عن المنتهى والتذكرة والذكرى وظاهر المعتبر والتحرير وغيرها ، وفي الجواهر : « الاجماع بقسميه منا ومن اكثر العامة على اشتراط الصحة معه » . وقد يستدل له بصحيح محمد بن مسلم ـ في حديث ـ قال : قلت لابي جعفر (ع) : « الرجل يصلي في قميص واحد ؟ فقال (ع) : اذا كان كثيفاً فلا بأس » وبنصوص العاري المشتملة على إبدال الركوع والسجود بالايماء ، والقيام في بعض الاحوال بالجلوس . فلو لاشرطية التستر لما جاز ذلك عند فقده ، وبالنهي عن عن الصلاة فيما شف أو صف ، وبالامر بغسل الثوب من النجاسة والصلاة فيه مع الامكان ، وبالصلاة فيه معها مع عدم الامكان . وبما ورد من أمر المرأة بالتستر وبيان ما تستتر به . لكن الاول ليس وارداً في مقام تشريع شرطية التستر ، بل في مقام الاجتزاء بالواحد في مقابل اعتبار التعدد كما يظهر من رواية أبي مريم : « صلى بنا أبو جعفر (ع) في قميص بلا أزار ولا رداء فقال عليه السلام : إن قميصي كثيف فهو يجزىء أن لايكون على أزار ولا رداء »

ويتفاوت بالنسبة الى الرجل والمرأة أما الرجل فيجب عليه ستر العورتين اي (١) القبل من القضيب والبيضتين وحلقة الدبر لاغير ، وإن كان الأحوط ستر العجان (٢) اي مابين حلقة الدبر الى اصل القضيب ، واحوط من ذلك ستر مابين السرة والركبة (٣) ،

فلا يقتضي اطلاق الشرطية حتى مع عدم الناظر . ونصوص العاري مضطربة . وسيأتي القول من بعض بجواز الصلاة تامة مع أمن المطلع . والنهي عن الصلاة فيما شف أو صف مقتضى اطلاقه الشامل لصورة التعدد أن يكون محمولا على الكراهة ، كما يشهد به خبر الخصال عن علي (ع) : « عليكم بالصفيق من الثياب فان من رق ثوبه رق دينه ، ولا يقو من أحدكم بين يدي الرب جل جلاله وعليه ثوب يشف » والامر بغسل النجاسة ارشادي الى مانعيتها ، والامر بالصلاة فيه مع امكان تطهيره لم يثبت البناء عليه منهم كما تقدم في أحكام النجاسات ، فالاستدلال به يتوقف على القول بذلك ، ولا يتم بناء على القول بالآخر . والامر للمرأة بالتستر مختص بموردة ، فاثبات عموم الحكم لصورتي وجود الناظر وعدمه بالنصوص ، غير ظاهر ، والعمدة فيه الاجماع المحقق .

(١) هذا هو المتيقن من الادلة إجماعا وغيره .

(٢) لما عن حاشية الارشاد للكركي : « من أن الأولى الحاق العجان بذلك في وجوب الستر » . وأصل البراءة يقتضي عدمه بعد عدم الدليل عليه أو على كونه عورة ، بل صريح النصوص الآتية خروجه من العورة كما هو كذلك عرفا .

(٣) لما عن القاضي والتقي : من أن العورة من السرة الى الركبة . وكأنه لما عن الخصال عن علي (ع) : « ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم » وخبر الحسين بن علوان عن أبي جعفر (ع) : « اذا زوج الرجل أمته فلا ينظر الى عورتها والعورة مابين السرة الى الركبة » والأول ضعيف الدلالة ـ

والواجب ستر لون البشرة (١) ، والأحوط ستر الشبح (٢) الذي يرى من خلف الثوب من غير تميز للونه ، واما الحجم - اي الشكل - فلا يجب ستره ، واما

مضافا الى قصور السند كالثاني - مضافا الى معارضته بغيره كمرسل أبي يحيى الواسطي : « العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة » وخبر محمد بن حكيم عن الصادق (ع) : « الفخذ ليست من العورة » ونحوه مرسل الصدوق ، وفي خبر محمد بن حكيم الآخر : « ان الركبة ليست من العورة » مما هو معول عندهم دونه .

(١) إجماعا .

(٢) لم يتعرض الجماعة لذكر الشبح بخصوصه ، وانما تعرضوا لذكر الحجم في مقابل لون البشرة ، فعن المعتبر والتذكرة والمهذب البارع وكشف الالتباس والمدارك وغيرها عدم وجوب ستره ، وفي الذكرى : « لو كان الثوب رقيقاً يبدو منه الحجم لا اللون فالاكتفاء به أقوى لأنه يعد ساتراً » . وعن البحار أنه أظهر . وفي جامع المقاصد وفوائد الشرائع وفوائد القواعد الوجوب ، لقاعدة الاحتياط وتبادره من الستر الواجب ، ولمرفوع أحمد بن حماد الى أبي عبدالله (ع) : « لا تصل فيما شف أو وصف » بناء على ضبطه بواوين كما هو المعروف ، مأخوذ من الوصف كما عن الذكرى ، ومعنى (وصف) حكى الحجم ، وفصل في المستند بين صورة رؤية الشبح بنفسه كما يرى الشيء من وراء الزجاجة الكثيفة أو من وراء ثوب قريب من العين وان لم يتميز لونه ، وبين عدم رؤيته وانما يرى الحائل لا غير وان حكى حجم الشيء ، ففي الاول يجب الستر وفي الثاني لا يجب ، ومرجعه الى التفصيل بين الشبح فيجب ستره والحجم فلا يجب ، وهو كلام متين . وقاعدة الاحتياط غير جارية في أمثال المقام ، وتبادر ستر الحجم من أدلة وجوب الستر ممنوع . ومرفوع أحمد بن حماد - مع ضعفه وامكان حمله على الكراهة

المرأة فيجب عليها ستر جميع بدنها (١)

كما عرفت ـ لا يقتضي وجوب ستر الحجم ، كيف والحجم يرى مع التستر بالجلد الذي لا ريب في كفايته . نعم اذا كانت رؤية الشبح ناشئة من حيلوله ذي الشبح بين الناظر والنور المرتسم بالساتر فلا بأس بعدم ستره ، اذ لا رؤية له في الحقيقة وانما هو يمنع من ارتسام النور المحجوب به . هذا والمصنف (ره) في المقام توقف في وجوب ستر الشبح ، وفي باب التخلي جزم بوجوبه ، لانه يرجع في الحقيقة الى ستر اللون . ولا يخلو من تدافع . اللهم الا أن يقال : لا دليل في المقام يدل على وجوب هذه المرتبة من ستر اللون اذ هو اما اطلاق معقد الاجماع على وجوب التستر ، أو ما دل على وجوب كون الثوب كثيفاً ، والأول لا يجدي بعد تحقق الخلاف منهم في وجوب ستر الشبح ، وكذا الثاني لأن الكثافة الغلظ وهو قد لا ينافي حكاية الشبح ، فاصاله البراءة عن وجوب ستره محكمة فافهم .

(١) فعن المنتهى : « بدن المرأة البالغة الحرة عورة بلا خلاف بين كل من يحفظ عنه العلم » وعن المعتبر والمختلف والتذكرة : « عورة المرأة الحرة جميع بدنها الا الوجه باجماع علماء الاسلام » وكأن عدم استثناء الوجه في الاول اعتماداً على ما ذكره بعد ذلك من عدم وجوب ستره الدال بالالتزام على أنه ليس بعورة ، اذ احتمال كونه عورة ولا يجب ستره ساقط ، وان استظهره في مفتاح الكرامة للاتفاق القطعي على وجوب ستر العورة في الصلاة .

(وكيف كان) فلا خلاف ولا اشكال في وجوب ستر بدن المرأة في الجملة ، وتشهد له جملة من النصوص كصحيح علي بن جعفر (ع) : « انه سأل أخاه موسى بن جعفر (ع) عن المرأة ليس لها الا ملحفة واحدة كيف تصلي ؟ قال (ع) : تلتفت فيها وتغطي رأسها وتصلي فان خرجت رجلها وليس تقدر

على غير ذلك فلا بأس » وقريب منه غيره ، وما عن ابن الجنيد من اتحاد الرجل والمرأة في العورة ضعيف جداً لو ثبت . (إنما) الاشكال فى مواضع .

(منها) الشعر ، فعن القاضي عدم وجوب ستره ، وعن الكفاية التأمل فيه ، وعن ألفية الشهيد ما ظاهره التوقف فيه . وفي المدارك وعن البحار : « ليس في كلام الاكثر تعرض لذكره » بل في المدارك : « ربما ظهر منها - يعني من عبارات أكثر الأصحاب - أنه غير واجب » ، واستدل على وجوب ستره بصحيح الفضيل عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « صلت فاطمة ﴿ع﴾ فى درع وخمار على رأسها ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها وأذنيها » بناء على ظهوره في تحديد الواجب لا مجرد نفي وجوب الزائد على ماذكر فتأمل ، وصحيح زرارة : « سألت أبا جعفر ﴿ع﴾ عن أدنى ما تصلي فيه المرأة . فقال ﴿ع﴾ : درع وملحفة تنشرها على رأسها وتجلل بها » ونحوه غيره مما دل على وجوب تغطية الرأس ، بناء على شموله للشعر ولو للتبعية ، بل ظاهر التجلل فى الصحيح ذلك . اللهم إلا أن يكون الأمر محمولا على الاستحباب لعدم اعتبار تجليل الجسد ، والتبعية فى اطراف الشعر الطويل النازل عن الرأس ممنوعة ، وربما استدل عليه أيضاً بما دل على وجوب الصلاة فى الخمار ، بناء على ظهور الخمار فيما يستر جميع الشعر ، وفيه تأمل ظاهر ، وأما خبر عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « لا بأس بالمرأة المسلمة الحرة أن تصلي وهي مكشوفة الرأس » فهجره مانع عن العمل به ، وعدم تقييد المقنعة بالكثيفة فى صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « المرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان كثيفاً - يعني ستيراً - » من جهة أن المتعارف طي المقنعة بحيث تكون ستيرة وإن كانت رقيقة .

(ومنها) الرأس فعن ابن الجنيد عدم وجوب ستره . ويشهد له خبر ابن بكير المتقدم ، وإطلاق خبره الآخر الذي لم يقيد بالحرة . لكن الأول قد عرفت

حتى الرأس والشعر ، إلا الوجه (١) المقدار الذي يغسل (٢) في الوضوء ،

أنه مهجور ، والثاني يمكن حمـــله على غير الحرة جمعاً ، ثما دل على لزوم تغطية الرأس والاختمار كاف فى وجوب ستره .

(ومنها) العنق ، فعن الألفية ماظاهره التوقف في وجوب ستره لجعـله الأولى ، ولعله غير مراد منه الخلاف ، ففي الذكرى : « أما العنق فلا شك في وجوب ستره من الحرة » . ويشهد له صحيح زرارة الآمر بالتجلل بالملحفة ، فتأمل ، ومادل على لزوم الخمار بناء على أن المتعارف فى استعماله ستر العنق كالرأس ، ولاينافيه مصحح الفضيل السابق من جهة الاقتصار فيه على الشعر والاذنين ، لقرب حمله على إرادة نفي وجوب ستر الوجه لغلبة ستر العنق بالخمار .

(١) فقد استثنى في معاقد جملة من الاجماعات ، وعن المنتهى والروض والتنقيح الاجماع على عدم وجوب ستره ، وفى الذكرى : « أجمع العلماء على عدم وجوب ستر وجهها إلا أبا بكر بن هشام » . ويشهد له ـ مضافا الى مصحح الفضيل السابق ونحوه مادل على الاكتفاء فى الساتر بالدرع والخمار أوالمقنعة اللذين لايستران الوجه بحسب المتعارف ـ موثق سماعة قال : « سألته عن المرأة تصلي متنقبة . قال ﴿ع﴾ : إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به وإن أسفرت فهو أفضل » ثما عن الغنية والجمل والعقود : من وجوب ستر جميع البدن عن غير استثنائه . وعن الوسيلة : من الاقتصار في الاستثناء على موضع السجود . ضعيف أو غير مراد الظاهر .

(٢) إذ الظاهر من دليل التحديد في الوضوء هو التحديد للموضوع العرفي ، لا لبيان المراد الشرعي ليقتصر فيه على مورده لاغير ، وفي الذكرى : « وفي الصدغين وما لم يجب غسله من الوجه نظر لتعارض العرف اللغوي والشرعي » . ومرجعه الى مخالفة الموضوع العرفي للتحديد الشرعي ، وعليه فلاوجه للتعدي عن مورده ،

وإلا اليدين الى الزندين ، (١) والقدمين الى الساقين (٢)

لعدم إطلاق دليل التحديد بحيث يشمل المقام ـ مضافا إلى أن الوجه لم يذكر إلا فى معاقد الاجماع ، والنصوص خالية عن ذكره ، وإنما تضمنت الاكتفاء بستر الشعر والأذنين ، أو بما يكون تحت الخمار أو المقنعة إذا استعملا على النحو المتعارف ، وما يستفاد منها عدم وجوب ستره غير مطابق للوجه الواجب الغسل في الوضوء ، فاللازم الرجوع فى غير ما قام الاجماع على وجوب ستره الى أصالة البراءة .

(١) فلا يجب سترهما عندنا كما عن المختلف ، أو عند علمائنا كما عن المعتبر والمنتهى ، أو إجماعا كما عن التذكرة وجامع المقاصد والروض ، بل في الذكرى : « إجماع العلماء إلا أحمد وداود » . وكفى بهذا دليلا على العدم . أما نصوص الاكتفاء بالدرع والخمار فاثبات العدم بها موقوف على عدم ستر الدرع للكفين وهو غير ثابت ، بل في الحدائق : « إن من الجائز كون دروعهن فى تلك الأزمنة واسعة الاكمام طويلة الذيل كما هو المشاهد الآن في نساء أهل الحجاز بل أكثر بلدان العرب فانهم يجعلون القمص واسعة الأكمام مع طول زائد بحيث يجر على الأرض ففى مثله يحصل ستر الكفين والقدمين » . ولو شك كفى في البناء على العدم أصالة البراءة ، أما صحيح زرارة المتقدم الآمر بالتجلل فلا يصلح لمعارضة مادل على الاكتفاء بالدرع في ستر الجسد ولا يقتضي وجوب ستر مازيد على ما يستره الدرع ، فالأمر به إما لستر الرأس والشعر والعنق أو محمول على الاستحباب ، وأصالة وجوب التستر غير ثابتة كما أشرنا اليه آنفاً .

(٢) كما نص عليه جماعة كثيرة على ماحكي عنهم ، وفي الذكرى وعن جامع المقاصد والروض وغيرها : انه المشهور . والعمدة فيه أصل البراءة بعد عدم مايدل على وجوب سترهما ، ونصوص الدرع غير صالحة لاثباته لعدم ثبوت كون المتعارف منه مايكون ساتراً لهما ، ولاسيما ماكان مستعملا فى البيوت لاعند الخروج ،

ظاهرها وباطنها (١) ، ويجب ستر شيء من أطراف هذه المستثنيات من باب المقدمة (٢)

وصحيح زرارة الآمر بالتجلل قد عرفت إشكاله كاصالة وجوب الستر . نعم في صحيح ابن جعفر ﴿ع﴾ : « عن المرأة ليس لها إلا ملحفة واحدة كيف تصلي ؟ قال ﴿ع﴾ : تلتف فيها وتغطي رأسها وتصلي فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس » ومقتضى مفهوم ذيله وجوب ستر الرجل ، وكأنه لذلك تردد في الشرائع اللهم (١) إلا أن يكون الاعراض موجباً لسقوطه عن الحجية ، فيتعين العمل على المشهور . وأما دعوى عدم الفصل بين الكفين والقدمين ، فغير ثابتة ، ولاسيما بملاحظة دعوى الاجماع من جماعة على العدم في الأولين وعدم دعواه من أحد فيما أعلم عليه في الأخيرين ، بل ظاهر نسبة العدم الى المشهور في الثاني وجود الخلاف فيه ، بل في الذكرى نسبته الى الشيخ فيه ، وإن كان قد نسب الخلاف اليه في الكفين أيضاً . لكن في صدر كلامه دعوى إجماع العلماء في الكفين كما تقدم ، والتردد من المحقق في العدم فيه دون الكفين شاهد بذلك أيضاً .

(١) كما نص على ذلك في الدروس ، وعن السرائر والتذكرة والتبصرة والارشاد والتلخيص ونهاية الاحكام : استثناء القدمين . وظاهره العموم للباطن ، وفي القواعد وعن المبسوط والمعتبر والاصباح والجامع التخصيص بظهر القدمين . ومقتضى الأصل عموم الحكم ولا دليل يقتضي التفصيل . نعم لو كان المستند في عدم وجوب الستر الاجماع لاغير كان التخصيص بالأول في محله لعدم انعقاده في الثاني كما هو ظاهر .

(٢) تقدم الكلام فيه في نظائر المقام .

---

(١) أو يحمل على غير القدم لعدم الاطلاق فيه لعدم وروده في مقام وجوب ستر الرجل كما يظهر بالتأمل . « منه مدظله »

﴿ مسألة ٤ ﴾ لا يجب على المرأة (١) حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الأسنان واللسان ولا ماعلى الوجه من الزينة كالكحل والحمرة والسوادوالحلي ولا الشعر الموصول بشعرها والقراميل وغير ذلك وإن قلنا بوجوب (٢) سترها عن الناظر .

﴿ مسألة ٥ ﴾ إذا كان هناك ناظر ينظر بريبة الى وجهها أو كفيها أوقدميها يجب عليها سترها ، لكن لامن حيث الصلاة فان أتمت ولم تسترها لم تبطل الصلاة ، وكذا بالنسبة الى حليها وما على وجهها من الزينة وكذا بالنسبة الى الشعر الموصول والقراميل في صورة حرمة النظر اليها .

﴿ مسألة ٦ ﴾ يجب على المرأة (٣) ستر رقبتها حال الصلاة وكذا تحت ذقنها حتى المقدار الذي يرى منه عند اختمارها على الأحوط ، (٤)

---

(١) للاصل بل عدم التعرض في النصوص له دليل على عدمه ، ومافي كشف الغطاء : من احتمال إلحاق مافي باطن الفم من اللسان والأسنان ونحوها بعورة الصلاة للمرأة في وجه قوي . ضعيف .

(٢) لعدم الملازمة بين المقامين . وكم من واجب نفسي لايكون شرطاً في الصلاة أو غيرها ، وما يظهر من كشف الغطاء من قوله : « ومع كشفها للناظر في غير محل الرخصة عمداً لايبعد البطلان » غير ظاهر . ومنه يظهر الحال في المسألة الآتية .

(٣) تقدم الكلام فيه .

(٤) لاطلاق كلماتهم وجوب الستر لما عدا الوجه والكفين والقدمين المقتضية لوجوب ستر العنق من دون فرق بين مايظهر عند الاختمار وعدمه لكن اقامة الدليل عليه لاتخلو من صعوبة كما سبق .

﴿ مسألة ٧ ﴾ الأمة كالحرة في جميع ماذكر (١) من المستثنى والمستثنى منه ، لكن لايجب عليها ستر رأسها (٢) ولاشعرها ولا عنقها (٣) من غير فرق بين (٤) أقسامها من القنة ، والمدبرة ، والمكاتبة ، والمستولدة ،

---

(١) لاطلاق أدلة المستثنى والمستثنى منه الشاملة للحرة والأمة ، نافي محكي المبسوط من وجوب ستر الأمة ماعدا رأسها ضعيف أو غير مراد الظاهر ، ولعله في قبال بعض الشافعية وأحمد من أنها بمنزلة الرجل في جواز كشف ماعدا العورة كما احتمله في الجواهر وعن كشف اللثام .

(٢) إجماعا محصلا ومنقولا مستفيضاً عنا وعن غيرنا من علماء الاسلام ، عدا الحسن البصري فأوجبه على الأمة إذا تزوجت أو اتخذها لنفسه وقد سبقه الاجماع ولحقه . كذا في الجواهر ، ويشهد له كثير من النصوص كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر ﴿ ع ﴾ - في حديث - قال : « قلت له : الأمة تغطي رأسها إذا صلت ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : ليس على الامة قناع » وصحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن أبي الحسن ﴿ ع ﴾ - في حديث - قال : « ليس على الاماء أن يتقنعن في الصلاة » ونحوهما غيرهما .

(٣) كما يقتضيه سقوط التقنع عنها نصاً وفتوى ، إذ قد عرفت أن استفادة وجوب سترها إنما كانت بما دل على وجوب الصلاة بالقناع أو الخمار ، ولم يعرف في ذلك خلاف ، نعم عن الروض احتمال عدم دخول الرقبة في الرأس ووجوب سترها ، ولكنه ضعيف جداً ، ولاسيما بملاحظة مادل على أنه لا بأس أن تصلي في قميص واحد .

(٤) كما يقتضيه إطلاق النص والفتوى ، بل استثناء الحسن البصري في الزوجة والسرية كالصريح في عموم الاجماع للجميع ، وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﴿ ع ﴾ قال : « ليس على الأمة قناع في الصلاة ، ولاعلى المدبرة قناع

وأما المبعضة فكالحرة (١) مطلقاً ، ولو اعتقت في أثناء الصلاة وعلمت به ولم

في الصلاة ولا على المكاتبة إذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة وهي مملوكة حتى تؤدي جميع مكاتبتها : الى أن قال : وسألته عن الأمة إذا ولدت عليها الخمار ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : «لو كان عليها لكان عليها إذا حاضت وليس عليها التقنع في الصلاة » نعم في صحيحه عن أبي عبدالله ﴿ ع ﴾ قال : « قلت له : الأمة تغطي رأسها ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : لا ولا على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد » ومفهومه يقتضي إلحاق أم الولد إذا كان لها ولد بالحرة ، ومعارضته بخبره السابق بالعموم من وجه المقتضية لترجيح حمله على غير الصلاة على تقييد الخبر به بحمل الخبر على صورة فقد الولد موقوفة على كون المراد من قوله ﴿ ع ﴾ ـ في الخبر ـ : إذا ولدت . أنها ولدت من مولاها . وهو غير ظاهر ، بل قيل ذيله يشهد بأن المراد مجرد الولادة في مقابل عدمها ، لتوهم السائل أن الولادة دخيلة في إجراء أحكام الحرة لأنها من أمارات البلوغ ، ولذا أجاب ﴿ ع ﴾ بأنه لو كان عليها الخمار إذا ولدت لكان عليها إذا حاضت . فالعدة في رفع اليدعن ظاهر الصحيح ظهور الاجماع الذي هو كالصريح في عدم الفرق بين أنواع الأمة ، بل عن الخلاف الاجماع على أن أم الولد كغيرها . إذ مع ذلك كيف يمكن الاعتماد على الصحيح ؟

(١) اتفاقا ظاهراً لاختصاص الأمة في النص والفتوى بغير المبعضة ، فتبقى هي داخلة تحت إطلاق وجوب التستر على المرأة ، وما في بعض النصوص من التقييد بالحرة لايوجب تقييد غيره بها كي يرجع في المبعضة الى الأصل ، بل إنما يوجب سقوط اطلاق ذلك النص بالخصوص . هذامضافا الى مصحح حمزة بن حمران عن أحدهما ﴿ ع ﴾ قلت : « فتغطي رأسها حين أعتق نصفها ؟ قال ﴿ ع ﴾ : نعم وتصلي وهي مخمرة الرأس» وقد يظهر أيضاً من صحيح ابن مسلم السابق فلاحظ .

يتخلل بين عتقها وستر رأسها زمان صحت صلاتها (١) ، بل وإن تخلل زمان (٢)

---

(١) بلا اشكال لوقوعها على وجهها بلا خلل فيها .

(٢) بلا خلاف يعرف كما اعترف به في الجواهر . نعم في كشف اللثام عن ابن ادريس البطلان ، لكن في محكي السرائر : « ان بلغت الصبية بغير الحيض وجب عليها ستر رأسها وتغطيه مع قدرتها على ذلك ، وكذلك حكم الأمة اذا اعتقت في أثناء الصلاة » . وهو ظاهر في المشهور ، والعمدة فيه ، اما أصالة البراءة عن شرطية التستر في الآن المتخلل ، اذ الادلة اللفظية الدالة عليها انما تدل على شرطيته الافعال الصلاتية لا مطلق الاكوان الصلاتية حتى ما يكون بين الافعال ، والاجماع وان قام على قدح التكشف في أثناء الصلاة الا أنه لا يشمل المقام ، لما عرفت من انعقاد الشهرة على الصحة فيه ، واما حديث : لا تعاد الصلاة . بناء على شموله لمطلق الخلل وان كان عن غير سهو مالم يكن عن عمد واختيار ، وعلى جواز تطبيقه ولو في أثناء الصلاة فلا يقدح فوات التستر في الزمان المتخلل بين عتقها وبين وقوعه . واما صحيح ابن جعفر ﴿ ع ﴾ عن أخيه ﴿ ع ﴾ قال : « سألته عن الرجل صلى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه اعادة أو ما حاله ؟ قال ﴿ ع ﴾ : « لا إعادة عليه وقد تمت صلاته » بناء على اطلاقه الشامل لصورة الالتفات في الاثناء الدال بالملازمة العرفية على عدم قدح التكشف من زمان العلم الى زمان وقوع التستر منه ، فيتعدى منه الى المقام . ويمكن المناقشة في جميع ماذكر ، بأن الظاهر من النصوص الناهية عن الصلاة بغير خمار قدح ترك الاختمار حال الصلاة أعني مابين المبدأ والمنتهى ، لا خصوص حال الأفعال فتأمل . وبأن منصرف حديث : لا تعاد . خصوص الفعل المأتي به بعنوان الامتثال ، فلا يشمل صورة مالو كان الفعل في نظر المكلف ليس مصداقا للمأمور به ، فلو علم في أثناء الصلاة أنه مضطر الى ترك جزء أو شرط لا يجوز له اتمام الصلاة اعتماداً على حديث : لا تعاد .

من صلاتها ، بلا فعل مناف ، وأما إذا تركت سترها حينئذ بطلت (١) ، وكذا إذا لم تتمكن من الستر إلا بفعل المنافي (٢) ، ولكن الاحوط الاتمام ثم الاعادة .

والملازمة العرفية بين الصحة من حيث فوات التستر حال الجهل به وبينها من حيث فواته من حين العلم به الى زمان التستر إنما تسلم لو كان مورد الصحيح خصوص صورة الالتفات في الاثناء ، أما لو كان مورده مطلقاً ، فاطلاقه إنما يقتضي الصحة من حيث فوات التستر حال الجهل ولو كان في الاثناء ، ولا يقتضي الصحة من حيث فواته حال العلم .

(١) لتفويت التستر عمداً وهو قادح نصاً وفتوى ، لكن عن الخلاف : « إذا اعتقت فأتمت صلاتها لم تبطل صلاتها » ثم نسب التفصيل بين التستر فتصح وتركه فتبطل الى الشافعي ، وظاهره الصحة مطلقاً ، وهو غير ظاهر ، بل مناف لما دل على اعتبار التستر في غير الامة ، ولأجله لامجال لجريان استصحاب الحكم الاول قبل العتق ، لأن الدليل المذكور حاكم على الاستصحاب ، وعن المدارك : « ان التستر إنما ثبت وجوبه إذا توجه التكليف قبل الشروع في الصلاة » وهو كما ترى .

(٢) كما في الشرائع والقواعد وغيرهما ، إذ حينئذ يدور الامر بين فوات التستر وفعل المنافي وكلاهما قادح بمقتضى الاطلاق ، ولا دليل على الصحة حينئذ ، وعن جامع المقاصد والمنتهى التردد من ذلك ، ومن تساوي المانع الشرعي والعقلي مع انعقاد الصلاة صحيحة ، وعموم : لا تبطلوا أعمالكم ، وأصالة البراءة . وفيه مالا يخفى ، إذ المراد من المانع العقلي ان كان ما كان في تمام الوقت فلا وجه لالحاق المانع الشرعي به ، لكون المفروض إمكان التدارك بلا فعل مناف ، وان كان ما كان في خصوص تلك الصلاة فالحكم فيه ممنوع ، ولو ثبت بدليل فلا وجه للتعدي منه الى المقام ، وعموم : لا تبطلوا . غير منطبق للابطال ، وأصالة

نعم لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت صحت صلاتها على الاقوى (١) ، بل وكذا لو علمت لكن لم يكن عندها ساتر (٢) ، أو كان الوقت ضيقاً (٣) ، واما إذا علمت عتقها لكن كانت جاهلة بالحكم وهو وجوب الستر فالاحوط إعادتها (٤) .

﴿ مسألة ٨ ﴾ الصبية غير البالغة حكمها حكم الامة (٥) في عدم وجوب

البراءة لامجال لها مع الدليل ، ومنه يظهر ماعن المبسوط والمعتبر من أنها تستمر على صلاتها وتصح ، ولاجل ذلك تعرف وجه الاحتياط الآتي .

(١) كما عن المعتبر والمنتهى والبيان وغيرها . وعن شرح الوحيد : أنه لاتأمل فيها . واستدل له بامتناع تكليف الغافل وهو كما ترى ، لايقتضي صحة الناقص وإجزاءه . فالأولى الاستدلال له بحديث : لاتعاد الصلاة . الحاكم على إطلاق دليل وجوب التستر ، وبه ترتفع مناقشة الجواهر في الصحة بانها خلاف الاخذ بالاطلاق .

(٢) بأن كان يشرع لها الصلاة ابتداء ، فانها تستمر على صلاتها باجماع علماء الاعصار كما في المنتهى ، أما لو كان الساتر مفقوداً في ذلك الآن لاغير ، أشكل الحال بناء على عدم جواز البدار لذوي الأعذار .

(٣) فعن التذكرة والتحرير ونهاية الأحكام الاستمرار ، لسقوط الشرطية مع الضيق ، واختاره في كشف اللثام لسقوط الستر مع ضيق الوقت .

(٤) لما يظهر من محكي التذكرة والمنتهى من المفروغية عن البطلان حينئذ ، فانهم ذكروه من دون ذكر خلاف فيه ، وتوقف المصنف لذلك ، ولدخوله في حديث : لاتعاد . الذي لامانع من شموله للجاهل بالحكم ، والاجماع على عدم معذوريته اذا كان عن تقصير ممنوع الشمول لما نحن فيه ، والمتيقن منه حيثية العقاب لاغير . وسيأتي في مبحث الخلل ان شاء الله ماله نفع في المقام .

(٥) إجماعا محققاً ، وتشير اليه مصححة يونس بن يعقوب : « أنه سأل

ستر رأسها ورقبتها ، بناء على المختار (١) من صحة صلاتها وشرعيتها ، واذا بلغت في أثناء الصلاة فحالها حال الأمة (٢) المعتقة في الأثناء في وجوب المبادرة الى الستر والبطلان مع عدمها إذا كانت عالمة بالبلوغ .

« مسألة ٩ » لافرق في وجوب الستر وشرطيته بين أنواع الصلوات(٣)

أبا عبدالله ﴿ع﴾ عن الرجل يصلي في ثوب واحد ؟ قال ﴿ع﴾ : نعم . قلت : فالمرأة ؟ قال ﴿ع﴾ : لا ، ولا يصلح للحرة إذا حاضت إلا الخمار » وخبر أبي البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي ﴿ع﴾ : « إذا حاضت الجارية فلا تصلي إلا بخمار » وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار » بناء على إرادة شرطيته للصلاة بقرينة تخصيص الخمار بالذكر ، كما أن الاستدلال بها جميعاً يتوقف على إرادة البلوغ من الحيض كما يشير اليه تعليق وجوب الصيام عليه في الخبر الثاني ، وبذلك كله يخرج عن عموم شرطية التستر ، وإنكار العموم من جهة أن أدلة الشرطية موضوعها المرأة غير الصادقة على الصبية ليس على ما ينبغي ، إذ يكفي في عموم الحكم للصبية قاعدة الالحاق التي يعول عليها في أمثال المقام ، ومثله في الضعف الاستدلال على الحكم المذكور بحديث : رفع القلم عن الصبي . ووجه الضعف ظهور الحديث في رفع الالزام لا رفع الشرطية والجزئية للعبادة المشروعة ولو ندبا فتأمل .

(١) إلحاق الصبية بالأمة لايتوقف على شرعية عبادة الصبي ، بل يتم ولو بناء على كونها تمرينية ، لاطلاق النص والفتوى . هذا وقد تقدمت الاشارة الى وجه كونها شرعية لا تمرينية مراراً .

(٢) لاتحاد الأدلة بأنواعها في البابين فراجع .

(٣) بلا خلاف ظاهر ، بل حكي عليه الاجماع ، ويقتضيه إطلاق الأدلة .

الواجبة والمستحبة ويجب أيضاً في توابع الصلاة من قضاء الأجزاء (١) المنسية ، بل سجدتي السهو على (٢) الأحوط . نعم لايجب في صلاة الجنازة (٣) وإن كان هو الأحوط فيها أيضاً ، وكذا لايجب فى سجدة التلاوة وسجدة الشكر .

« مسألة ١٠ » يشترط ستر العورة في الطواف أيضاً (٤) .

« مسألة ١١ » إذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أوغفلة لم تبطل الصلاة (٥) ،

---

(١) لاعتبار المطابقة بين القضاء والمقضي في جميع الخصوصيات ، فاذا كان التستر شرطاً فى سجود الصلاة كان شرطاً فى قضائه .

(٢) يأتي في الخلل إن شاء الله الاشارة الى وجهه ، وقد سبق مكرراً أيضاً فى القبلة وغيرها .

(٣) لعدم ثبوت شمول الادلة لها ، والاصل يقتضي البراءة فيها ، كما يقتضيها أيضاً فى سجدة التلاوة ، كما يقتضيها الاطلاق فيها وفي سجدة الشكر .

(٤) كما عن جماعة للنبوي : « لايطوف في البيت عريان » وعن المختلف : « للمانع أن يمنعه والرواية بالاشتراط غير مسندة من طرقنا » لكن عن كشف اللثام : « إن الخبر يقرب من التواتر من طريقنا وطريق العامة » وفى الجواهر : « قد تمنع دلالة ذلك على اعتبار الستر فيه للرجل والمرأة على حسب اعتباره فى الصلاة ضرورة أعمية النهي عن العراء منه ، اللهم إلا أن يكون المراد من العراء ستر العورة للاجماع ـ على الظاهر ـ على صحة طواف الرجل عاريا مع ستر العورة » . وتمام الكلام فيه موكول الى محله .

(٥) يعني مع الجهل الى الفراغ أو الى حصول التستر له من باب الاتفاق ، والظاهر أنه لاإشكال فيه ولا خلاف إلا مايحكى عن ابن الجنيد (ره) حيث قال : « لو صلى وعورتاه مكشوفتان غير عامد أعاد في الوقت فقط » . ويدل عليه صحيح ابن جعفر ﴿ع﴾ : « عن الرجل صلى وفرجه خارج لايعلم به هل عليه

لكن ان علم به في أثناء الصلاة وجبت المبادرة الى سترها وصحت (١) أيضاً ، وإن كان الأحوط الاعادة بعد الاتمام ، خصوصاً إذا احتاج سترها الى زمان معتد به .

« مسألة ١٢ » إذا نسي ستر العورة ابتداء أو بعدالتكشف في الاثناء فالأقوى صحة الصلاة (٢) ، وإن كان الأحوط الاعادة ، وكذا لو تركه

إعادة ؟ أو ماحاله . قال ﴿ ع ﴾ لاإعادة عليه وقد تمت صلاته » .

(١) أما وجوب المبادرة فالظاهر أنه من القطعيات ، وإن كانت استفادته من الأدلة موقوفة على شرطية التستر في جميع الاكون الصلاتية ، التي لايخلو إثباتها بالادلة اللفظية من تأمل ـ كما أشرنا اليه فيما لو أعتقت الأمة في أثناء الصلاة ـ وإن كان غير بعيد . وأما صحة الصلاة حينئذ فالظاهر أنه المشهور . وفي الجواهر نفي وجدان مخالف صريح فيه . نعم ظاهر التحرير احتمال البطلان لاطلاق صحيح ابن جعفر ﴿ ع ﴾ السابق ، لكن عرفت الاشارة الى أن الصحيح وإن كان شاملا لصورة الالتفات في الأثناء إلا أنه غير متعرض إلا لحكم التكشف حال الجهل فلا يمكن استفادة حكمه من حال الالتفات الى زمان التستر ، والملازمة العرفية بين الحكمين إنما تسلم لو كان وارداً في خصوص صورة الالتفات في الاثناء لا مالو كان شاملا لها باطلاقه ، كما عرفت أيضاً الاشكال في التمسك بحديث : لاتعاد الصلاة . فلابد في البناء على الصحة من عدم ثبوت إطلاق لفظي لأدلة وجوب التستر كي يكون المرجع عند الشك أصالة البراءة من الشرطية وقد عرفت المناقشة في ثبوت الاطلاق المذكور في صدر المبحث . نعم في النصوص مايدل باطلاقه على وجوب الاختمار ولم يثبت في غيره . فلاحظ .

(٢) كما عن المدارك والرياض وشرح الوحيد وعن الشهيد وغيره البطلان ، وعن ظاهر التذكرة والمنتهى والمحكي عن المعتبر الاجماع عليه ظهوراً كالصريح .

من (١) أول الصلاة أو في الأثناء غفلة . والجاهل بالحكم كالعامد على الأحوط(٢)

« مسألة ١٣ » يجب الستر من جميع الجوانب ، بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها إلا من جهة التحت فلا يجب (٣) . نعم إذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شباك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر فالأقوى والأحوط وجوب(٤) الستر من تحت أيضاً ، بخلاف ما إذا كان واقفاً على طرف بئر ، والفرق

كذا في الجواهر ، ولم يتضح وجهه بعد عموم حديث : لاتعاد الصلاة . ومن الغريب عدم التعرض للاستدلال على الصحة به والاستدلال عليها بصحيح ابن جعفر ﴿ع﴾ المتقدم ، إما بدعوى شموله للناسي ، أو بتنقيح المناط المشترك بينه وبين مورده ، مع وضوح منع الوجهين جميعاً أو خفائهما ، وأضعف من القول بالبطلان ما يظهر من عبارة ابن الجنيد المتقدمة من التفصيل بين الوقت وخارجه .

(١) لكونه حينئذ من الجاهل الذي هو مورد صحيح ابن جعفر ﴿ع﴾ ومشمول لحديث : لاتعاد الصلاة . أيضاً .

(٢) كما هو المشهور بناء منهم على عدم عموم حديث : لاتعاد . فتشمله أدلة الشرطية ، وقد ذكرنا في مبحث الخلل ما يمكن اقتضاؤه لمنع الشمول له فراجع .

(٣) إجماعاً أو ضرورة ، ويقتضيه مادل على الاكتفاء بالدرع والقميص اللذين لايستران العورة من جهة التحت ، وخلو النصوص عن الامر بلبس السراويل أو الاستئفار ونحوه .

(٤) فان مقتضى الجمود على مأتحت عبارة النصوص وإن كان عدم الوجوب ، لخلوها عن التعرض لذلك ، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع تساعد على أن موضوع الشرطية أن لايكون المكلف على حالة ذميمة مهتوكا ستره وحجابه ، ومقتضى ذلك أنه لافرق في اعتبار الستر بين الجهات ، والاكتفاء في النصوص بالقميص إنما هو لكون الصلاة على الأرض غالباً الذي لايكون معه المصلي في معرض النظر من تحت ،

من حيث عدم تعارف وجود الناظر في البئر فيصدق الستر عرفاً ، وأما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر إذا كان بحيث يرى فلو لم يستر من جهة التحت بطلت صلاته ، وإن لم يكن هناك ناظر فالمدار على الصدق العرفي ومقتضاه ماذكرنا .

« مسألة ١٤ » هل يجب الستر على نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه ايضاً ، ام المدار على الغير قولان ، الأحوط الأول وإن كان الثاني

فلو كان في معرض النظر كالأمام والخلف بأن وقف على مخرم أو على طرف سطح ، فلا بد من التستر من تحت بالسراويل أو الاستئفار مثلا ، وإلا بطلت الصلاة ، كما عن غير واحد ـ منهم العلامة في التذكرة والنهاية والوحيد في حاشية المدارك ـ فما في الذكرى من التردد في الحكم فيما لو وقف على طرف سطح والجزم بالصحة فيما لو قام على مخرم غير ظاهر ، والمراد من كونه في معرض النظر صلاحيته لان ينظر اليه بلحاظ خصوصية المكان وان علم بعدم وجود الناظر أو امتناع النظر عقلا ، فلا تجوز الصلاة بلا ساتر لمن كان في سجن قد بنيت أبوابه بحيث يمتنع عقلا دخول الناظر فيه ، فالمدار في صدق التستر الواجب عرفاً كونه غير مكشوف في مكان من شأنه أن يكون فيه ناظر وان امتنع وجوده فيه من جهة أنه لا باب له ، ولا فرق بين التحت وغيره من الجهات . وبذلك يظهر الفرق بين طرف السطح وشفير البئر فان خصوصية البئر مانعة من وجود الناظر . نعم اذا كانت البئر قريبة القعر ومن شأنها أن يكون فيها ناظر كان شفيرها كطرف السطح ، لكن يشكل ذلك بأن مقتضاه جواز الصلاة عاريا في الحفيرة التي يساوي فراغها بدن المصلي ، وجواز الصلاة عاريا في المكان اذا كان فيه جدار وكان المصلي متصلا بالجدار حال القيام ومكشوف القبل وهكذا ، وذلك كله مما لا يمكن الالتزام به ،

لايخلو عن قوة (١) ، فلو صلى في ثوب واسع الجيب بحيث يرى عورة نفسه عند الركوع لم تبطل على ما ذكرنا ، والاحوط البطلان . هذا اذا لم يكن بحيث قد يراها غيره ايضاً والا فلا اشكال في البطلان .

« مسألة ١٥ » هل اللازم ان يكون ساتريته في جميع الأحوال حاصلا من اول الصلاة الى آخرها ؟ او يكفي الستر بالنسبة الى كل حالة عند تحققها ، مثلا اذا كان ثوبه مما يستر حال القيام لاحال الركوع فهل تبطل الصلاة فيه ؟ وان كان في حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً ، ويتستر عنده بساتر آخر او لاتبطل ، وجهان اقواهما الثاني (٢) ، واحوطهما الأول ، وعلى ماذكرنا فلو كان ثوبه مخرقا بحيث تنكشف عورته في بعض الأحوال لم يضر اذا سد ذلك

ولعل ذلك يقوي ماتقدم عن الذكرى من صحة الصلاة على المخرم ، وينبغي إلحاق طرف السطح به . فلاحظ .

(١) لعدم الدليل على اعتبار التستر بلحاظ نفسه ، ومنصرف النص والفتوى التستر بلحاظ الغير .

(٢) لصدق الصلاة متستراً في جميع الاحوال وعدم التستر على تقدير مفقود لادليل على قدحه .

(٣) ينشأ من ظهور النص والفتوى في اعتبار التستر بما هو خارج عن المصلي ، ومن أن المتيقن اعتبار التستر بالخارج في الجملة ، أما وجوب استقلاله في الستر به فما لادليل عليه ، والأصل البراءة ، واستقرب في محكي الذكرى البطلان ، وظاهر محكي نهاية الاحكام الصحة ، وهو الأقوى ، ولذا لايظن الاشكال من أحد في الاكتفاء بوضع خرقة فوق القبل إذا كان مستوراً من الجانبين بالفخذين ولا يتوقف حصول التستر الواجب على لفه بالخرقة .

الخرق في تلك الحالة بجمعه أو بنحو آخر ولو بيده على إشكال في الستر بها .

﴿ مسألة ١٦ ﴾ الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر (١) ، ولو كان بيده ، أو يد زوجته ، أو أمته كما أنه يكفي ستر الدبر بالاليتين (٢) ، وأما الستر الصلاتي فلا يكفي فيه ذلك (٣) ولو حال الاضطرار ، بل لايجزئ الستر بالطلي بالطين أيضاً حال الاختيار . نعم يجزئ حال الاضطرار على الأقوى وإن كان الأحوط خلافه . وأما الستر بالورق والحشيش فالأقوى جوازه حتى حال الاختيار ، لكن الأحوط الاقتصار على حال الاضطرار ، وكذا يجزئ مثل القطن والصوف غير المنسوجين ، وإن كان الأولى المنسوج منهما أو من غيرهما مما يكون من الالبسة المتعارفة .

---

(١) هذا مما لااشكال فيه بأقل تأمل فى أدلته .

(٢) كما في النص .

(٣) بلا خلاف ولا إشكال ، لما يظهر من النصوص من اعتبار التستر بشيء من ثوب أو نحوه ، وقد اختلفت كلماتهم في تعيينه اختياراً واضطراراً ، ففي محكي المبسوط : « إن لم يجد ثوبا يستر العورة ووجد جلداً طاهراً أو قرطاساً أوشيئاً يمكنه أن يستر به عورته وجب عليه ذلك فان وجد طيناً وجب أن يطين به عورته » ونحوه ماعن السرائر والمنتهى والتحرير والنهاية والبيان . وظاهرها - كما عن المحقق الثاني وجماعة الاعتراف به - أنه لايجوز التستر بالحشيش والطين إلا عند الضرورة وفقد الثوب ، لكن عن البحار : « ذهب الاكثر ومنهم الشيخ والفاضلان والشهيد في البيان الى أنه مخير بين الثوب والورق والطين » فاستظهر من العبارات المذكورة التخيير وعدم الترتيب ، وتبعه عليه في مفتاح الكرامة والجواهر ، بقرينة ذكر الجلد والخرق في جملة منها ، وعن الدروس وغاية المرام وحاشية الارشاد

وحاشية الميسي والروض والمسالك التصريح بأنه لايجوز التستر بالحشيش والورق إلا عند تعذر الثوب ، وأنه إذا تعذر الحشيش تعين الطين ، ونحوه ما عن المدارك إلا انه : « إذا تعذر الحشيش انتقل الى الايماء » فلم يجعل الطين ساترا أصلا بتاً في جميع المراتب ، وعن المهذب البارع والموجز : أن الحفيرة مقدمة على الماء الكدر وهو مقدم على الطين . وعن المسالك وغيرها : تقدم الماء الكدر على الحفيرة . وعن جامع المقاصد احتمال التخيير ، واحتمال تقدم كل على الآخر . وفي غيرها غير ذلك .

(وملخص) ما ينبغي أن يقال في المقام : إن نصوص اعتبار الساتر المشتملة على الثوب والقميص والدرع والملحفة والقناع والخمار ونحوها مما لامجال لأن يستفاد منها جواز التستر بمثل الحشيش والورق اختياراً ، بل لايستفاد منها كونها ساتراً صلاتياً ولو في بعض الأحوال ، لخروجها عن العناوين المذكورة فيها ، والتعدي منها اليها محتاج الى قرينة مفقودة ، كما لايستفاد منها عدم الجواز أيضاً ، لعدم ظهورها في التقييد بغيرها ، لقرب احتمال كون العناوين المذكورة فيها مثالا لمطلق الساتر ، فلا تصلح دليلا لنفي ساتريتها ، ومثلها صحيح ابن جعفر ﴿ع﴾ : « عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي ؟ قال « ع » : إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بركوع وسجود وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم » فان فقد الثوب ونحوه فيه لم يؤخذ قيداً لجواز التستر بالحشيش في كلام الامام « ع » وإنما ذكر في مفروض السؤال ، وذلك إنما يقتضي الاجمال ، وحينئذ فالمرجع في جواز التستر بالحشيش والورق الأصل . ولأجل أن الظاهر أن منشأ الشك هو الشك في اعتبار هيئة مخصوصة للساتر منها ، لاالشك في جواز التستر بمادتها ، إذ لايظن الاشكال من أحد في جواز التستر بالثوب المصنوع من الحشيش أو الورق كالمنسوج من

سعف النخل ونحوه ، يكون المقام من الشك في الشرطية الذي يكون المرجع فيه أصل البراءة ، ومقتضاه جواز التستر بها اختياراً ، لامن الشك فى التعيين والتخيير ليكون المرجع فيه أصالة الاحتياط ، بناء على ماهو المشهور من أنها المرجع فيه . وأما الطين والوحل ونحوهما فلا دليل على كونها ساتراً صلاتياً فضلاعن كونها ساتراً في حال الاختيار . ولأجل أن الشك هنا في تعيين ماعداهامن أنواع الساتر يكون المقام من الشك في التعيين والتخيير ، لافي اعتبار خصوصية فيها ليكون من الشك في الشرطية كما في الحشيش والورق ، فالمرجع فيه أصالة الاحتياط لاأصالة البراءة ، فلا يجوز التستر بها في حال الاختيار . وأما في حال الاضطرار فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب التستر بها لأجل الصلاة . نعم لما كان التستر بها موجباً للأمن من المطلع الموجب للصلاة قائماً مومئاً أو راكعاً وساجداً ، فلا بأس بدعوى وجوبه مقدمة للقيام الواجب وحده ، أو مع الركوع والسجود ، وهو واضح بناء على وجوب إتمام الركوع والسجود على العاري إذا أمن المطلع ، أما بناء على أنه يومىء لهما وإن أمن المطلع ، فقد يقال بوجوب الجمع عليه ، للعلم الاجمالي بوجوب أحد الأمرين من إتمامها والايماء لهما ، إذ على تقدير كونها ساترا صلاتياً يتعين الأول ، وعلى تقدير عدمه يتعين الثاني ، وحيث لا دليل على أحد الأمرين يجب الجمع بينهما ، ولافرق بين أمن المطلع من جهة التستر بها ، وأمنه من غير جهته كما اذا كان في بيت وحده . نعم على الأول يعلم بوجوب التستر بها تفصيلا ، إما لأنه ستر صلاتي ، أو لأنه مقدمة للقيام ، وفى الثاني لايعلم بذلك ، بل يتردد بين لزوم التستر بها وإتمام الصلاة ، وبين الصلاة مومئاً ولو بدون تستر بها ، لكن فرض إمكان إتمام الصلاة في الوحل ونحوه بعيدجداً ، بل من جهة ذكر الركوع والسجود ممتنع . هذا وقد يدعى انحلال العلم الاجمالي بأن الايماء فى صلاة العاري على تقدير القول به يمكن إثباته باثبات موضوعه ،

فصل فى شرائط لباس المصلى

وهي أمور :

﴿ الاول ﴾ الطهارة فى جميع لباسه عدا مالا تتم فيه الصلاة منفرداً ، بل وكذا في محموله على ماعرفت (١) تفصيله في باب الطهارة .

سواء أكان موضوعه عدم وجود الساتر الشرعي أم عدم ساترية الموجود شرعا ، فان كلا من العدمين مما يمكن اثباته بالاصل ، فاذا ثبت وجوب الايماء انحل العلم الاجمالي على ماتقرر فى محله : من أنه إذا ثبت التكليف في أحد أطراف العلم الاجمالي يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية ، فيرجع في الطرف الآخر إلى أصالة البراءة ، فلا يجب التستر به ولا إتمام الركوع والسجود .

(وفيه) أن حكم العاري ليس موضوعه عدم ساترية الموجود ، بل موضوعه عدم وجوده ، وأصالة عدم وجوده لاتجري لأنها من قبيل الأصل الجاري فى الفرد المردد بين معلوم البقاء ومعلوم الانتفاء . نعم قد يقال إن مقتضى إطلاق قول الكاظم « ع » في صحيح ابن جعفر « ع » : « وإن لم يجد شيئاً يستر به عورته . . . » الخ كون الطين ساتراً صلاتياً ، لأنه مما يستر به العورة فيكون موضوعا لاتمام الركوع والسجود ، ولا مجال للرجوع إلى أصالة عدم ساتريته شرعا . اللهم إلا أن يدعى انصرافه الى مثل الحشيش - ولو بقرينة غلبة وجود الطين لمن غرق متاعه - لكنها غير ظاهرة ، فدعوى ساترية الطين في حال الاضطرار غير بعيدة ، لكن في ثبوت ذلك في الوحل والماء الكدر تأملا ، لانصراف الصحيح عنها جداً ، والله سبحانه أعلم .

فصل فى شرائط لباس المصلى

(١) وعرفت أيضاً الاستدلال له فراجع .

﴿ الثاني ﴾ الاباحة وهي أيضاً شرط (١) في جميع لباسه من غير فرق بين الساتر وغيره .

---

(١) إجماعا في الجملة - كما عن الناصريات والغنية ونهاية الاحكام والتذكرة والذكرى وكشف الالتباس وغيرها - واستدل له (تارة) بعدم الدليل على الصحة بدونها كما عن السيد (ره) (وأخرى) بأن التصرف في الثوب المغصوب قبيح ولا تصح نية القربة فيما هو قبيح كما عن الخلاف (وثالثة) بأنه مأمور بابانة المغصوب ورده الى مالكه فاذا افتقرا الى فعل كثير كان مضاداً للصلاة ، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، والنهي يقتضي الفساد كما حكاه في المدارك عنهم (ورابعة) برواية إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي عبد الله « ع » : « لو أن الناس أخذوا ما أمرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو أخذوا ما نهاهم الله تعالى عنه فانفقوه فيما أمرهم الله تعالى به ما قبله منهم » وبما عن تحف العقول المحكي عن بعض نسخ النهج عن أمير المؤمنين « ع » في وصيته لكميل : « يا كميل انظر فيم تصلي وعلى م تصلي ، إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول » (وخامسة) بأن النهي عن المغصوب نهي عن وجوه الانتفاع به ، والحركات فيه انتفاع فتكون محرمة منهياً عنها ، ومن الحركات القيام والقعود والركوع والسجود ، وهى أجزاء الصلاة فتكون منهياً عنها فتفسد ، كذا ذكر فى المعتبر . وهذه الوجوه لا تخلو بظاهرها من الاشكال ، إذ يكفي في الحكم بالصحة الظاهرية أصالة البراءة عن الشرطية ، ونية القربة المعتبرة في الصلاة إنما هى في أفعال الصلاة لا فى التصرف في الثوب والتستر بالثوب وإن كان تصرفا فيه ، إلا أنه ليس من أفعال الصلاة ، بل من شرائطها ، ولذا لا إشكال ظاهر فى صحة الصلاة مع الغفلة عن التستر أصلا ، والقصد شرط في صحة العبادة ، وقد تحقق في محله أن الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده - مع أن النهي على تقديره غيري ، وفي اقتضاء النهي الغيري للفساد إشكال معروف - مع أن

الرد قد لايجب لتعذره فتأمل . أو يجب ولا يكون ضداً منافياً للصلاة لحضور المالك أو الواسطة في الايصال اليه ـ مع أنه لايختص هذا الحكم بالساتر ولا بالملبوس ، بل كل مغصوب يمكن رده الى مالكه لاتجوز الصلاة مع الابتلاء به ، والانفاق في رواية اسماعيل ظاهر في غير مانحن فيه ـ مع أنها لاتدل على أكثر من كون الاباحة شرطاً في القبول ، وكذا رواية تحف العقول ـ مع أنها ضعيفة غير مجبورة بالعمل ، ومجرد موافقة المشهور غير جابرة ، وكون القيام والقعود والركوع والسجود من قبيل الحركات لايخلو عن تأمل أو منع ، فان المفهوم منها عرفاً أنها من قبيل الهيئة القائمة بالجسم فتكون من مقولة الوضع ، لامن قبيل الحركة لتكون من مقولة الفعل . نعم الحركة من قبيل المقدمة لوجودها ، وحرمة المقدمة لاتوجب النهي عن ذيها ولافساده ، وماذكرنا هو المطابق للمرتكز العقلائي : فان التذلل والخضوع واستشعار مشاعر العبودية إنما يكون بالهيئة الخاصة التي يكون عليها العبد في مقام عبادة مولاه لابالحركة المحصلة لها كما لايخفى .

﴿ فان قلت ﴾ الظاهر من أدلة وجوب الركوع والسجود ونحوهما كون الحدوث بخصوصه واجباً لامايعم الحدوث والبقاء ، ومن المعلوم أن الحدوث لايكون دفعياً بل تدريجي ، فلو هوى من القيام الى الركوع لابقصد الصلاة لم يجزء ، وإذا كان الهوي صلاة جاء ماسبق من امتناع كونه محرماً مبعداً .

﴿ قلت ﴾ لو سلم ذلك فانما يقتضي كون أول مراتب الانحناء جزءاً صلاتياً ، وكذا ماهو أقوى منه من مراتب الانحناء الى المرتبة الخاصة التي هي حد الركوع الواجب ، ولا يقتضي كون الحركة المحصلة لجميع المراتب المذكورة صلاة ليجيء الاشكال ، فالانحناء من أوله المتصل بالانتصاب الى آخره المنتهى الى حد الركوع أجزاء صلاتية ، إلا أنه ليس عين الحركة المحصلة له في الخارج بل غيرها ، فلا مانع من التعبد به ، والتقرب بفعله مع العصيان بالحركة والبعد بها . ثم إنه لو

تنزلنا عن ذلك وقلنا : إن الواجب الصلاتي نفس الحركة من أول الانحناء عن القيام الى أن ينتهي الى حد الركوع وهكذا في غير الركوع . فلا وجه للالتزام بأن المقام من صغريات مسألة الاجتماع ، ضرورة أن الحركة الصلاتية الواجبة قائمة بالبدن ، والحركة الغصبية المحرمة قائمة بالمغصوب ، فتكون إحداها غير الأخرى في الخارج ، ضرورة أن تباين المغصوب وبدن المكلف يستلزم تباين الحركة القائمة بأحدهما والحركة القائمة بالآخر ، فيمتنع أن تكون الحركة الصلاتية عين التصرف في المغصوب في الخارج كي يكون المقام من صغريات مسألة الاجتماع . نعم حركة البدن الصلاتية علة لحركة المغصوب والتصرف فيه نظير حركة اليد التي هي علة لحركة المفتاح .

(فاذا قلنا) بأن علة الحرام حرام ، تكون الحركة الصلاتية محرمة بالتحريم الغيري ، لكن في كون مخالفة التكليف الغيري موجبة للبعد والعقاب إشكال ، بل هو الذي منعه جماعة من المحققين ، وإن كان التحقيق أنه يوجب العقاب لانه تمرد على المولى نظير التجرؤ الذي ذكرنا أنه يوجب العقاب أيضاً ، بل لعله أولى منه .

(وعليه) فهذا هو العمدة في البناء على بطلان الصلاة في المغصوب ، لكن عرفت أنه لا تنتهي النوبة اليه إذ لا ملزم به . وكأنه لذلك قال في المعتبر : «والاقرب إن كان ستر به العورة أو سجد عليه أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة ، لان جزء الصلاة يكون منهياً عنه وتبطل الصلاة بفواته ، أما إذا لم يكن كذلك لم تبطل وكان كلبس خاتم مغصوب» . وفي المدارك أنه المعتمد . وعن الذكرى وجامع المقاصد وارشاد الجعفرية والمقاصد العليه والروض وكشف اللثام أنه قوي . وظاهر عبارة المحقق بناؤه على الجزئية في الموارد الثلاثة المذكورة . ولاجل ذلك تفسد الصلاة إذا كانت محرمة وهو في الثاني في محله ، وفي الأول والأخير لا يخلو من إشكال ، فان مجرد وجوب التستر في الصلاة في الجملة لا يقتضي جزئيته ، بل

وكذا في محموله (١) ، فلو صلى في المغصوب ولو كان خيطاً (٢) منه عالماً بالحرمة

ظاهر بعض المفروغية عن عدم اعتبار النية فيه ، ومقتضاه عدم جزئيته كما سبق ، وإذا كان التستر شرطاً لم يكن تحريمه مانعاً من التقرب بالصلاة كسائر شرائط العبادة . إذ التعبد اللازم فيها إنما يكون في أجزائها الداخلة فيها لا الشرائط الخارجة عنها ، بل لو شك في كونه جزءاً يجب التقرب به أو شرطاً لا يجب التقرب به ، فالأصل البراءة من وجوب التقرب - بناء على ماهو التحقيق من أصالة التوصل في الواجبات الشرعية - وكذا الكلام في الأخير ، فان الظاهر أن وجوب القيام على شيء وإن كان مما لا إشكال فيه ، إلا أن في اعتبار هذه الخصوصية على وجه الجزئية منعاً ظاهراً .

ثم إنه قد يدعى فساد الصلاة في الساتر المغصوب من جهة انصراف أدلة وجوب الساتر الى المباح ، أو عدم إطلاقها الموجب للرجوع الى أصالة الاحتياط ، أو لأن فعلية الحرمة تمنع من الامر بالصلاة المقيدة به ، فلا أمر بالصلاة المقيدة بالمغصوب ، بل الأمر يختص بالصلاة بالفرد المقيد بالمباح .

(وفيه) أن دعوى الانصراف ممنوعة كدعوى الاجمال ، ولو سلمت فأصالة البراءة من اشتراط الساتر بالاباحة جارية كسائر موارد الشك في الشرطية . وانتفاء الامر الفعلي بالمقيد بالمغصوب لا يقدح في امكان التقرب ، لجواز التقرب بالملاك ، فيسقط الامر بالمقيد بالمباح قهرا لحصول الغرض ، فالبناء على عدم الفرق بين الساتر وغيره في الحكم بالصحة في محله ، لولا ظهور الاجماع على البطلان فيه وان كان في الاعتماد على مثل هذا الاجماع تأمل ، للعلم بالمستند الذي قد عرفت حاله .

(١) قد ألحق جماعة من المتأخرين - أو لهم العلامة كما يظهر من الجواهر - المحمول بالملبوس في البطلان ، واستدلوا له بما تقدم في الملبوس مما عرفت اشكاله .

(٢) كما نص عليه بعض لاطلاق دليل حرمة التصرف في المغصوب .

عامداً بطلت ، وإن كان جاهلا بكونه (١) مفسداً ، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً ، وإن كان الحكم بالصحة لايخلو عن قوة (٢) وأما مع النسيان أو الجهل بالغصبية فصحيحة (٣)

---

(١) لأن الجهل بالمفسدية لايرفع المبعدية الحاصلة من العلم بالغصب والحرمة .

(٢) كما هو ظاهر جامع المقاصد وارشاد الجعفرية والروض والمقاصد العلية ومجمع البرهان والمدارك على ماحكي ، لامتناع تكليف الغافل . وفي القواعد وعن المنتهى والتحرير البطلان مع جهل الحكم ، لأن التكليف لايتوقف على العلم والا لزم الدور المحال ، ومقتضى اطلاقهم الصحة والبطلان ، عدم الفرق بين القاصر والمقصر ، والتحقيق أن الالتفات والغفلة والعلم والجهل مما لادخل لها في التكليف لتأخرها عنه رتبة ، بل التكليف مشترك بين الملتفت والغافل ، والعالم والجاهل ، فانه يغفل عنه مرة ويلتفت اليه أخرى ، ويعلم به تارة ويجهل أخرى ، وانما العناوين المذكورة دخيلة في تنجز التكليف وعدمه ، واستحقاق العقاب على مخالفته وعدمه ، ولكن لما كان الوجه في بطلان العبادة المحرمة هو المبعدية المنافية للمقربية اختص الحكم بصحة صلاة الجاهل بالقاصر لعدم مبعدية فعله ، والحكم بالبطلان بالمقصر لمبعدية فعله ، ولا وجه للاطلاق صحة وفساداً ، ودعوى أن عقاب الجاهل إنما هو على ترك التعلم لاعلى نفس الفعل ، اذ ليس فعله مبعداً ، قد تحقق في محله بطلانها ، وان كان هو مذهب بعض من نسب اليه القول بالصحة مطلقاً ، ومثلها دعوى عدم اعتبار صلاحية الفعل للمقربية في صحة العبادة ، وأن المعتبر صدوره عن داعي القربة ، وهو حاصل في الجاهل ولو كان مقصراً ، اذ هي مخالفة لبناء العقلاء في العبادية ، وأنه لابد أن تكون العبادة واقعة على وجه غير مبعد فلاحظ .

(٣) أما ناسي الغصب فمقتضى حكم العقل إلحاقه بجاهل الحكم تصح صلاته

مع القصور وتفسد مع التقصير ، لكن مقتضى إطلاق حديث الرفع الصحة مطلقاً ، وتقييد الحديث بالقاصر بالنسبة الى الجهل لقيام الأدلة القطعية على عدم معذورية الجاهل المقصر لا يقتضي تقييده بالنسبة الى الناسي ، لأنه قياس محرم ، فالبناء على الصحة مطلقاً ولو كان مقصراً عملا بالحديث الشريف في محله ، خلافا لاطلاق جماعة كالعلامة في جملة من كتبه وولده ، والشهيد الثاني في الروض ، وغيرهم على ما حكي عنهم : من الحكم بالبطلان مطلقاً ، لأن هذا الستر كالعري ، وكالتستر بالظلمة وباليد ، ولأنه مفرط بالنسيان لأنه قادر على التكرار الموجب للتذكار ، ولأنه لما علم كان حكمه المنع والأصل بقاؤه ولم يعلم زواله بالنسيان ، وفيه المنع من الأول لأنه خلاف إطلاق الدليل ، ومجرد الحرمة الواقعية لا يقتضي تقييده ، والتفريط بالنسيان - مع أنه ممنوع في بعض الأحوال - لا يقدح في حصول العذر به بعد دلالة حديث الرفع عليه كما في جهل الموضوع ، والاستصحاب لا مجال له ، للعذر بملاحظة حكم العقل ، وحديث الرفع ، وإن علم بعدم العذر حال العلم قبل النسيان - مع أن استصحاب حكم العقل قد تحقق في محله بطلانه ، وعن الدروس وظاهر الذكرى وغيرهما الاعادة في الوقت ، لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه ، لا في خارجه لان القضاء محتاج الى أمر جديد وهو غير ثابت ، وفيه أنه لا نقص في المأتي به لا في موضوع الأمر لعدم اعتبار الاباحة شرطاً في الصلاة ، ولا في نية القربة لحصول التقرب به بلا مانع ، وعلى تقديره يكفي في وجوب القضاء إطلاق ما دل على وجوب قضاء الفائت ، ومما ذكرنا تعرف ما في كلمات الجماعة من الاضطراب ، ولا سيما مايظهر منهم : من أن المقصود من تطبيق حديث الرفع رفع شرطية الاباحة ، فان المقصود منه رفع الحرمة ليصح وقوع الفعل عبادة ، ولو كان المقصود ماذكروه لكان التمسك بحديث : لا تعاد الصلاة . متعيناً فراجع وتأمل ، ومما ذكرنا تعرف حكم نسيان الحرمة فانه يجري

والظاهر عدم الفرق (١) بين كون المصلي الناسي هوالغاصب أو غيره ، لكن الأحوط الاعادة بالنسبة الى الغاصب (٢) خصوصاً إذا كان (٣) بحيث لا يبالي على فرض تذكره ايضاً .

﴿ مسألة ١ ﴾ لافرق في الغصب (٤) بين ان يكون من جهة كون عينه للغير او كون منفعته له ، بل وكذا لو تعلق به حق الغير (٥) بأن يكون مرهوناً

ماسبق بعينه فيه ، وأما الجاهل بالغصب فالظاهر أنه لا إشكال فى صحة صلاته مطلقاً .

(١) لاشتراك المناط المصحح في القسمين معاً .

(٢) خروجا عن شبهة الخلاف المتقدم ، فان مورده خصوص الغاصب على مايظهر من الجواهر وإن كان ماذكر من وجه البطلان مشتركا بينه وبين غيره كما لا يخفى .

(٣) إذ يشكل الحال في كونه معذوراً بالمخالفة ، لعدم جريان حديث الرفع في حقه لاختصاصه بما إذا كانت المخالفة ناشئة من النسيان والمفروض خلافه ، وأنه مقدم عليها على كل حال . وكذا الحال فى حكم العقل ، بل حكمه بعدم معذورية المقصر كما هو الغالب قطعي .

(٤) لاطلاق دليل حرمة التصرف في مال الغير وكون المناط الحرمة الموجودة فى الجميع .

(٥) يعني إذا كان ذلك الحق يستتبع حرمة التصرف ولو كان بالمقدار الذي يحصل بالصلاة فيه ، مثل حق الرهانة ، لا ما لا يقتضي الحرمة لعدم منافاة التصرف للحق كما لو شرط عليه أن يبيعه الثوب يوم الجمعة فان الشرط استتبع حقاً للشارط في الثوب ، فملك عليه أن يبيعه ، لكن الصلاة فيه يوم الخميس لما لم تكن منافية للحق المذكور ، لم تكن محرمة ، بل لعل الصلاة فيه يوم الجمعة كذلك ، لعدم

﴿ مسألة ٢ ﴾ إذا صبغ ثوب بصبغ مغصوب ، فالظاهر انه لايجري عليه حكم المغصوب (١) ، لان الصبغ يعد تالفاً ، فلا يكون اللون لمالكه لكن لايخلو

كونها تصرفاً في الحق وإن كان ترك البيع حينئذ حراما . فلابد من التأمل في مقتضى الحق ، وأن التصرف فى الثوب بالصلاة فيه تصرف في الحق الثابت فيه أم لا ؟

(١) من الظاهر وضوح كون المرتكز العرفي العقلائي أن تولد شيء من شيء يوجب إلحاقه به فى الاضافة الى مالكه ، فثمرة الشجرة لمالكها ، وولد الحيوان لمالكه ، والحصيد لمالك البذر ، ولافرق فى ذلك بين العين والأثر ، عيناً خارجيا كان ، مثل اللون كالبياض والسواد ، أو واقعياً خارجياً مثل طحن الحنطة ، وغزل الصوف ، ونسج الغزل ، وصياغة النقرة ، ونحو ذلك ، ومقتضى ذلك أن يكون اللون الحاصل في الثوب ملكا لمالك الصبغ ، والهيئة الحاصلة للحنطة بالطحن ، وللصوف بالغزل ، وللثوب بالنسج ، وللنقرة بالصياغة ، ملكا للطاحن والغازل والناسج والصائغ ، لكن يمنع من العمل بالارتكاز المذكور ظهور الاتفاق على عدم الاستحقاق مع عدم زيادة قيمة العين - كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فى كتابي الغصب والفلس - فقد ذكروا أن الغاصب إذا أحدث في العين صفة محضة كانت كالصياغة ، أو عينية كاللون فليس له مطالبة المالك بشيء ، وكذا المفلس إذا اشترى عيناً فاحدث فيها صفة محضة أو عينية ثم فلس ، جاز للبائع أخذها ، وليس للغرماء فيها شيء ، بل عدم الاستحقاق بمجرد إحداث صفة لاتزيد مالية العين ينبغي أن يعد من الضروريات ، وليس فرض عدم زيادة المالية خارجا عن محل الكلام ، لأن صحة الاضافة لاتتوقف على المالية ، فان حبة الحنطة مملوكة لمالك البذر وإن لم تكن ذات مالية ، فالاتفاق على عدم صحة الاضافة عند عدم زيادة مالية المحل بالصفة مانع عن العمل بالارتكاز المذكور ، بل الذي يظهر

من الجواهر الاتفاق على عدم استحقاق الغاصب شيئاً وإن زادت المالية من دون فرق بين الصفة المحضة كالصياغة والعينية كاللون ، ويختص استحقاقه بصورة كون الزيادة عيناً محضة كالزرع والشجر والصبغ الذي يكون عينا لامجرد تمويه ونحو ذلك ، بل قيل بعدم استحقاق المفلس في مثل الصفة المحضة ، مثل النسج والغزل وإن زادت المالية ، وقد اختاره فى الجواهر حاكياً له عن العلامة في القواعد خلافا لما فى الشرائع من الاستحقاق معللا له في الثاني بأنها زيادة حصلت بفعل متقوم محترم ، فوجب أن لايضيع عليه ، ولعل هذا الخلاف جار في اللون أيضاً ، واطلاقهم استحقاق المفلس للزيادة في الصبغ الموجب لزيادة المالية لايبعد أن يكون المراد من الصبغ فيه الصبغ الذي هو من قبيل العين لامثل اللون فلاحظ كلماتهم . مع أنه لو بني على ملك هذه الصفات لاشكل التخلص عنه إلا بالمصالحة عليه ، إذ البناء على الشركة في العين غير ظاهر الوجه ، إذ لادليل على مثل هذه الشركة ، ومثلها الشركة في القيمة لأن القيمة مجعولة في مقابل العين لافي مقابل الذات والصفة معاً كما في بيع الصفقة ، وأشكل منه الشركة في المالية ، إذ مالية الشيء من الاعتبارات القائمة بالعين المنتزعة من حدوث الرغبة الموجبة لبذل المال بازاء العين ، فليست مملوكة لمالك العين فضلا عن صلاحيتها لوقوع الاشتراك فيها ، والاشتراك إنما يكون في المال لافي المالية — مع أن تعليل الاستحقاق الذي ذكره في التذكرة إنما يقتضي ضمان العمل لااستحقاق مايتولد منه كما يشير اليه أيضاً بناؤهم على الفرق بين الغاصب والمفلس لبنائهم على احترام عمل الثاني دون الأول ، فلو بني على استحقاق العامل شيئاً ، فالبناء على كون المضمون هو العمل أولى من البناء على استحقاق نفس الصفة — مع أن في البناء على استحقاق العامل لقاعدة الاحترام إشكالا ، لظهور أدلة احترامه في حرمة اغتصابه ، لاوجوب تدارك ماليته في ظرف تلفه . ولو سلم فقد تختلف قيمة العمل مع المقدار الزائد

عن إشكال ايضاً . نعم لو كان الصبغ ايضاً مباحا لكن اجبر شخصاً على عمله ولم يعط اجرته لاإشكال فيه ، بل وكذا لو اجبر على خياطة ثوب او استأجر ولم يعط اجرته إذا كان الخيط له ايضاً ، واما إذا كان للغير فمشكل وإن كان يمكن ان يقال : إنه يعد تالفاً فيستحق مالكه (١) قيمته خصوصاً إذا لم يمكن رده بفتقه ، لكن الأحوط ترك الصلاة فيه قبل إرضاء مالك الخيط خصوصاً إذا امكن

من المالية الذي ذكر أنه راجع الى العامل ، فاذا كان أقل لم تقتض القاعدة ضمان الزائد ، وإذا كان اكثر كان مقتضاها ضمان الزيادة . فتأمل ، ولازم ماذكرنا أنه لو أجبر غاصب العين صائغاً على صياغتها جاز للمالك التصرف فيها الأن عمل الصائغ متدارك بضمان الغاصب ، كما أن الغاصب لو صبغ العين بصبغ مغصوب جاز للمالك التصرف فيها ، لضمان الغاصب لقيمة الصبغ ، ولو صبغ الثوب مالكه بصبغ مغصوب جاز أيضاً له التصرف فيه لضمانه للصبغ التالف بالصباغة (وبالجملة) قاعدة احترام مال المسلم وعمله لو اقتضت الضمان في المقام فانما تقتضي ضمانها لاغير كان هناك ضامن لهما غير المالك كما إذا اغتصب غاصب الثوب صبغاً فصبغه به أو أجبر شخصاً على خياطته فليس على المالك ضمان أصلا ، وجاز له التصرف فيه ، أو كان الضمان على المالك كما لو أجبر المالك شخصاً على خياطة ثوبه أو غصب صبغاً فصبغ به ثوبه كان هو ضامناً لقيمة الخياطة والصبغ ولا مانع من تصرفه في الثوب أيضاً ، وكذا الحال في الجبر على مثل الصياغة .

(١) يعني وإن استحق القيمة كان الخيط ملكاً للضامن كما استجوده في الجواهر في هذه المسألة من كتاب الغصب ، وحكاه عن مجمع البرهان ، معللا له باقتضاء ملك المالك القيمة خروج المغصوب عن ملكه لكونها عوضاً شرعياً عنه ، وحكي ذلك عن ظاهر الدروس فيما لو غصب ساجة فادخلها في بنائه أو لوحا فأثبته

في سفينة بنحو لا ينتفع باخراجها ، وكذا عن صريح المبسوط ، بل عن المسالك نسبته الى ظاهرهم وأن العين تنزل منزلة المعدومة ، لكن عن المسالك : « ولو قيل بوجوب إعطائها كان حسناً وإن جمع بين القيمة والعين » قال في الجواهر : « لكنه مناف لقاعدة : لا ضرر ولا ضرار . ومناف أيضاً لملك القيمة التي هي عوض شرعي يقتضي ملك معوضه للدافع . (اللهم) إلا أن يقال : « إنها عوض ماليته وإن بقي هو مملوكا لكنه كما ترى » . وقال في مسألة الخيط المغصوب : « وقد تقدم سابقاً في وطء حيوان الغير الموجب لدفع القيمة ما يؤكد ذلك في الجملة بل قد تقدم ايضاً ان من كان في يده المغصوب لو رجع المالك عليه وغرمه كان له الرجوع على من استقر التلف في يده على وجه يملك ما كان في ذمته للمالك عوض ما أداه بل ستسمع ملك الغاصب المغصوب إذا أدى قيمته للحيلولة وإن كان متزلزلا بل كأن ذلك مفروغ عنه عند التأمل في كلماتهم في مقامات متعددة ظاهرة أو صريحة في أن المؤدى عن المضمون عوض شرعي عنه على وجه يقتضي الملك للطرفين من غير فرق بين الموجود من العين مما لا قيمة له وبينها إذا كانت كذلك لو انتزعت كما في الفرض الذي يتعذر فيه الرد لنفس العين المغصوبة بل لعل قول المصنف (ره) وغيره : « وكذا لو خاط بها جرح حيوان له حرمة لم تنزع إلا مع الأمن عليه تلفاً وشيناً وإلا ضمنها » مؤيد لذلك ضرورة اقتضائه جواز التصرف للآدمي بما خيط به جرحه وليس ذلك إلا للخروج عن ملكه بضمان القيمة له بتعذر الرد لاحترام الحيوان ، وحكي نحو المقام عن جامع المقاصد والمسالك عدم الخروج عن ملك المالك بضمان القيمة . وربما ينافيه ماذكراه في مسألة ضمان الحيلولة قال أولهما : « إعلم أن هنا إشكالا فانه كيف تجب القيمة ؟ ويملكها بالاخذ ويبقى العبد على ملكه ؟ وجعلها في مقابل الحيلولة لا يكاد يتضح معناه » وقال ثانيهما - بعد أن ذكر بقاء العين المغصوبة على ملك المالك وأن ملك القيمة للحيلولة - :

« ولا يخلو من إشكال من حيث اجتماع العوض والمعوض على ملك المالك من غير دليل واضح » ، بل ربما ينافي ما تقدم من الجواهر في مسألتي وضع الساجة المغصوبة في البناء والخيط المغصوب ماذكره في مسألة ضمان الحيلولة حيث قال - بعد حكاية الاشكال المتقدم عن جامع المقاصد والمسالك - : « لكنه مخالف لما عرفته من الاتفاق المؤيد بمعلومية عدم اعتبار توقف ملكية المالك القيمة على الغاصب على خروج المغصوب عن قابلية التملك . . . الى أن قال : فالقيمة المدفوعة حينئذ مملوكة والعين باقية على الملك للأصل ، ولأنها مغصوبة وكل مغصوب مردود ، وأخذ القيمة غرامة للدليل الشرعي لاينافي ذلك . . . الى أن قال في الاستدلال على ذلك : مضافا الى أصالة بقائه على ملكه والى ماعرفته من الاتفاق عليه ولذا لم يذكروا خلافا بل ولا إشكالا في ملك نمائه المنفصل له ، ودعوى أنه من الجمع بين العوض والمعوض عنه الممنوع عنه شرعا واضحة الفساد » ، وكيف كان فمقتضى الاصل بقاء الخيط على ملك مالكه ، والقاطع لهذا الأصل إن كان أدلة نفي الضرر ففيه أنها لاتقتضي الخروج عن الملك أو جواز التصرف فيه بغير إذن المالك ، وإن كان أدلة الضمان بالقيمة من جهة ظهورها في أنها عوض عن العين شرعا ففيه أن الملحوظ في الضمان عوضية القيمة عن العين من حيث المالية فهي جبر للخسارة المالية الواردة على المالك ، لاعوض عن العين في اضافة الملكية ليقتضي خروج العين عن ملك المالك ، ولا معاوضة من الطرفين فيها ليقتضي دخول كل من الطرفين في ملك مالك الآخر ، إذ العين قد تخرج عن صلاحية التملك بالتلف والاستهلاك ، وان كان الاجماع ، ففيه أنه لامجال لدعواه مع مخالفة الاساطين ، لكن الانصاف أن دعوى كون المرتكز العرفي في باب الضمان ذلك قريبة جداً ، وماذكر في كلام الجماعة - ومنهم شيخنا الأعظم - من أن وجوب البدل من باب الغرامة يقصد به تدارك التالف لاينافي ذلك ، لأن تدارك التالف كما يكون بنحو المعاوضة

رده بالفتق صحيحاً ، بل لا يترك فى هذه الصورة (١) .

﴿ مسألة ٣ ﴾ إذا غسل الثوب الوسخ او النجس بماء مغصوب فلا إشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف غاية الامر ان ذمته تشتغل بعوض الماء ، واما مع رطوبته فالظاهر انه كذلك (٢) ايضاً وإن كان الأولى تركها حتى يجف .

﴿ مسألة ٤ ﴾ إذا اذن المالك للغاصب او لغيره فى الصلاة فيه مع بقاء الغصبية صحت (٣)

يكون بنحو العوضية ولا يتعين أن يكون على النحو الثاني .

﴿ فان قلت ﴾ العين التالفة لا تقبل الملك ولا غيره من العناوين التي يقصد قيام البدل مقامها فيه فكيف يمكن اعتبار البدلية فيها ؟ وكيف تمكن دعوى كون ذلك مقتضى الارتكاز العرفي ؟

﴿ قلت ﴾ المدعى هو المعاوضة من الطرفين على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية ، نظير شراء من ينعتق على المشتري ، فانه لا يستوجب معاوضة فعلية من الطرفين - مع أن البيع من أظهر المعاوضات كما ذكرنا ذلك فى حاشيتنا على مكاسب شيخنا الاعظم (ره) فى مبحث بدل الحيلولة . فراجع .

(١) بل الظاهر أنه لا خلاف بيننا فى وجوب الرد حينئذ ، وإن تعسر ولا يلزم المالك بالقيمة . نعم عن أبي حنيفة والشيباني القول بملك الغاصب للعين فلا يجب عليه ردها ، ولكن يلزمه قيمتها ، وفي الجواهر : « لا ريب فى مخالفة ذلك قواعد الاسلام »

(٢) إذا كانت الرطوبة معدودة عرفاً من قبيل العين فالكلام فيها هو الكلام فى الخيط ، وإن كانت من قبيل العرض واللون فالكلام فيها هو الكلام فى الصبغ فتأمل جيداً .

(٣) بلا أشكال لارتفاع الحرمة الموجبة للبعد .

خصوصا بالنسبة (١) الى غير الغاصب وإن اطلق الاذن ففي جوازه بالنسبة الى الغاصب إشكال ، لانصراف الاذن (٢) الى غيره . نعم مع الظهور في العموم لا إشكال .

« مسألة ٥ » المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات (٣) الصلاة يوجب البطلان وإن كان شيئاً يسيراً .

« مسألة ٦ » إذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه او لحفظ المغصوب عن التلف صحت صلاته فيه (٤)

« مسألة ٧ » إذا جهل او نسي الغصبية وعلم او تذكر في اثناء الصلاة ، فان امكن نزعه فوراً (٥) وكان له ساتر غيره صحت الصلاة ، وإلا ففي سعة

---

(١) هذه الخصوصية غير ظاهرة .

(٢) في دعوى الانصراف كلية منع ، بل لايختلف الحال باختلاف المقامات من حيث اقترانها بما يوجب صرف الاذن إلى غير الغاصب ، بل قد يكون فيها مايوجب انصراف الاذن عن خصمه أو عدوه أو غيرهما .

(٣) لايبعد عدم الفرق بين السكون والحركة ، فاذا حمله في حال القيام وألقاه قبل الركوع بطلت صلاته أيضاً ، لأن كونه في النقطة الخاصة من الفضاء في حال القيام مستند أيضاً الى قيام المصلي ، فيكون منهياً عنه ، ولا يصح قياسه بما لو وضعه في الصندوق ، فان الكون في الصندوق في الآن الثاني مستند الى استعداد ذات المغصوب لا الى المكلف ، فلا يكون متصرفاً إلا بالوضع والأخذ لاغير وليس كذلك في المقام .

(٤) لارتفاع الحرمة .

(٥) بناء على أن القادح خصوص حركة المغصوب بحركة المصلي ، لايعتبر

الوقت ولو بادراك ركعة يقطع الصلاة (١) ، وإلا فيشتغل بها فى حال النزع .

« مسألة ٨ » إذا استقرض ثوباً وكان من نيته عدم اداء عوضه او كان من نيته الأداء من الحرام ، فعن بعض العلماء انه (٢) يكون من المغصوب ، بل عن بعضهم انه لو لم ينو الأداء اصلا لا من الحلال ولا من الحرام ايضاً كذلك ، ولا يبعد ماذكراه ولا يختص بالقرض ولا بالثوب ، بل لو اشترى او استأجر او نحو ذلك ، وكان من نيته عدم اداء العوض ايضاً كذلك .

نزعه فوراً فى صحة الصلاة ، فلو بقي عليه ولم يتحرك بحركته ، كما لو التفت اليه فى حال القيام ثم نزعه قبل أن يهوي الى الركوع لم يكن وجه لبطلان صلاته ، لأنه يكون كالمحمول الذي لا يتحرك بحركة المصلي .

(٥) لبطلان الصلاة بامتناع إتمامها صحيحة .

(٦) كأنه لما فى خبر أبي خديجة عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « أيما رجل أتى رجلا فاستقرض منه مالا وفي نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادي » وفي مرسل ابن فضال عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ قال : « من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق » وظاهرهما بطلان القرض ، قال في الجواهر ـ فى المسألة الثالثة من أحكام القرض ـ : « قد يستفاد من نصوص السرقة أن عدم نية القضاء حال القرض مفسدة لعقده فيحرم على المقترض التصرف بالمال حينئذ . . . الى أن قال : لكن لم أجده محرراً فى كلامهم بل ربما كان ماينافيه كعدم ذكرهم له فى الشرائط وجعلهم وجوب العزم هنا كالواجب الموسع وغيرذلك ، وعليه فينبغي الاقتصار فيه على خصوص القرض أما الابتياع مع عدم نية الوفاء فلا يقتضي فساد البيع » .

﴿أقول﴾ قد تقدم في غسل الجنابة أن نية الأداء من قبيل نية الوفاء بالعقد

« مسألة ٩ » إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس او الزكاة مع عدم ادائها من مال آخر حكمه حكم المغصوب (١) .

« الثالث » ان لا يكون من اجزاء الميتة(٢) سواء كان حيوانه محلل اللحم او محرمه

ليست من مقومات العقد بحيث ينتفي بانتفائها ، فاعتبارها في صحته موقوف على دليل ، والاخبار المذكورة لاتخلو من إشكال فى السند ، ولا يظهر لها جابر ، بل قد يظهر من عدم تعرض الفقهاء (رض) لذلك فى شروط القرض إعراضهم عنها فيكون موهناً لها - كما أشار اليه فى الجواهر - فالاعتماد عليها فى القرض لا يخلو من إشكال فضلا عن التعدي منه الى غيره من أنواع المعاملات . نعم نية الوفاء في القرض واجبة عندهم كما صرح به جماعة ، وفي الجواهر : « إجماعا محكياً إن لم يكن محصلا » واستدل عليه في الجواهر بالنصوص الدالة على أن من استدان ديناً فلم ينو قضاءه فهو سارق . ولم أعثر على هذا المضمون إلا فى المرسل المتقدم الذي عرفت الاشكال فى سنده ، فلا يبعد كون نية الوفاء كنية أداء سائر الواجبات من الواجبات الأخلاقية فتأمل .

(١) يأتي التعرض لذلك فى المسألة الثالثة عشرة من مبحث مكان المصلي والله سبحانه أعلم .

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر ، بل ولا إشكال ، فقد حكي الاجماع عن الخلاف ، والغنية ، والمعتبر ، والمنتهى ، والتذكرة ، والذكرى ، وكشف الالتباس ، وجامع المقاصد ، والروض ، ومجمع البرهان ، والمدارك ، والمفاتيح ، وغيرها على عدم جواز الصلاة فى جلدها ، والظاهر بل المعلوم منهم عدم الفرق بينه وبين غيره من أجزاء الميتة ، وما عن الذكرى من استثناء من شذ منا لم يعلم المراد منه ، بل عن المجمع الاجماع على المنع حتى ممن قال بالطهارة ، وهو الذي تشهد

به النصوص المدعى تواترها كصحيح محمد بن مسلم قال : « عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة اذا دبغ ؟ قال ﴿ ع ﴾ : « لاولو دبغ سبعين مرة » وفى صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله ﴿ ع ﴾ فى الميتة : « لاتصل فى شيء منه ولا شسع » وظاهرهما كغيرهما كون الميتة مانعاً من صحة الصلاة ، كما أن ظاهر مافي موثق ابن بكير عن أبي عبدالله ﴿ ع ﴾ الوارد في عـــدم جواز الصلاة فيما لايؤكل لحمـه من قوله ﴿ ع ﴾ : « إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح » ورواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبدالله وأبي الحسن ﴿ ع ﴾ : « عن لباس الفراء والصلاة فيها قال ﴿ ع ﴾ : لاتصل فيها إلا ما كان منه ذكياً ، قلت : أوليس الذكي ماذكي بالحديد ؟ قال ﴿ ع ﴾ : إذا كان مما يؤكل لحمه » اشتراط التذكية ، وحيث أن الظاهر من النصوص الواردة فى استعمال الجلود وفى بعض شرائط التذكية كون التقابل بين الميتة والمذكى تقابل العدم والملكة ، فما دل على بطلان الصلاة فى الميتة يراد منه البطلان لفقد الشرط . نعم لوكان التقابل بينهما تقابل الضدين أشكل الأمر في المراد من مجموع النصوص ، وهل هو كون التذكية شرطاً حينئذ ؟ ويكون النهي عن الصلاة فى الميتة عرضياً ، فيتصرف في ظـاهر الطائفة الاولى ، أو أن الموت مانع ويكون الأمر بالصلاة في المذكى عرضيا ، فيتصرف في الثانية ، أو تكون التذكية شرطاً والموت مانعا فيؤخذ بظاهر كل من الطائفتين ، فعلى الثاني يكون مقتضى الأصل الصحة لاصالة عدم الموت ، وعلى الأول يكون مقتضى الاصل الفساد لاصالة عدم التذكية ، وكذا على الاخير ، ولايعـارضها أصالة عدم الموت لعدم التنافي بينهما ، إذ لاعلم إجمالي منجز بكذب إحداهما كي ينافيانه معـا فيسقطان بالمعارضة ، ولو سلم التساقط ، فلا أصل يحرز التذكية التي هي الشرط الذي لابد من إحرازه ، ويشهد بجريان أصالة الصحة موثق سماعـــة : « عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت ؟ فقال ﴿ ع ﴾ : « لابأس مالم يعلم أنه ميته» ونحوه غيره ، ويشهد لأصالة الفساد ماتقدم من رواية ابن بكير ،

بل لافرق بين ان يكون (١) مما ميتته نجسة اولا كميتة السمك ونحوه مما ليس له

لكن لما عرفت من أن التقابل تقابل العدم والملكة ، فلابد من حمل الموثق ونحوه على صورة وجود أمارة على التذكية من سوق وغيره ، كما يشير اليه بعض النصوص الآتية .

(١) كما عن البهائي ووالده لاطلاق النصوص ، وطهارة ميتة مالا نفس له سائلة لاتمنع من العمل بها ، لأن ظاهر النصوص اعتبار التذكية من حيث هي لامن حيث النجاسة ، ولذا قال باعتبارها من قال بطهارة الجلد بالدبغ ، كما أن مافي بعض النصوص من ذكر الدبغ الذي يعتاد في خصوص ذي النفس لايوجب انصراف غيره الى ذي النفس ، وما في مكاتبة علي بن مهزيار الى أبي محمد ﴿ع﴾ : من جواز الصلاة في القرمز - وهو صبغ أرمني من عصارة ورد يكون في آجامهم - ليس مما نحن فيه ، لجواز كون الصبغ من قبيل اللون لاالعين ، وإلا فهو مما لايؤكل لحمه ، والسيرة على جواز الصلاة في القمل والبق والبرغوث تختص بمواردها ، وما عن المعتبر من دعوى الاجماع على الجواز غير ثابت النسبة ، بل قيل : إنه توهم ، ولو سلم فالاعتماد عليه مع إطلاق الفتوى بالمنع ، وعدم تعرض الأساطين لاستثناء غير ذي النفس غير ممكن . نعم الاشكال كله في ثبوت هذا الاطلاق الشامل لغير ذي النفس ، فان أكثر النصوص وارد في مقام الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية من دون نظر فيه الى موضوع الحكم الواقعي ، والوارد منها لبيان الحكم الواقعي لم نعثر على شيء منه إلا على ماسبق من صحيحي أبي مسلم وابن أبي عمير ، ورواية ابن أبي حمزة ، وإطلاقها غير ظاهر ، إذ الصحيح الأول إنما ورد للسؤال عن حال الدابغ ، وأنه يرفع حكم الميتة أم لا ؟ ، والثاني وارد في مقام تعميم الحكم لاجزاء الميتة . نعم ظاهر الرواية أن كلامه ﴿ع﴾ السابق على القول كان في أمور تتعلق بالميتة ، ولايدرى أن الميتة أي ميتة هي ؟

نفس سائلة على الاحوط ، وكذا لافرق بين ان يكون مدبوغا اولا (١) ، والمأخوذ من يد المسلم (٢) وما عليه اثر

فلعله كان في حمار ميت أو نحوه كما يشهد له الضمير المذكر ، ورواية ابن أبي حمزة مشتملة على التذكية بالحديد المختص به أيضاً ، وعلى خبر أبي ثمامة قال : « قلت لأبي جعفر الثاني ﴿ع﴾ : إن بلادنا بلاد باردة فما تقول في لبس هذا الوبر ؟ قال ﴿ع﴾ : ألبس منها ما أكل وضمن » إلا أنه لو فرض كون المراد السؤال عن اللبس في الصلاة ، وأن المراد من الضمان ضمان التذكية ، فموضوع السؤال فيه هذا الوبر ، والمراد منه غير ظاهر ، ولم أعثر على غيرها مما هو مظنة الاطلاق ، وعليه فالتخصيص بذي النفس هو الموافق لاصالة البراءة عن شرطية التذكية في غيره .

(١) بلا خلاف ظاهر للصحيح السابق وغيره .

(٢) قد أشرنا سابقاً ، وفي كتاب الطهارة إلى أن النصوص قد اختلفت في حلية لبس الجلد في الصلاة مع الشك في كونه من مذكى أو ميتة ، فبعضها يظهر منه الجواز كموثق سماعة : « عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت . فقال ﴿ع﴾ : لا بأس مالم يعلم أنه ميتة » ومصحح علي ابن أبي حمزة : « إن رجلا سأل أبا عبدالله ﴿ع﴾ ـ وأنا عنده ـ عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه . قال ﴿ع﴾ : نعم . فقال الرجل : إن فيه الكيمخت . قال ﴿ع﴾ : وما الكيمخت ؟ قال : جلود دواب منه مايكون ذكياً ومنه مايكون ميتة . فقال ﴿ع﴾ : « ماعلمت أنه ميتة فلا تصل فيه » ورواية جعفر بن يونس : « ان أباه كتب الى أبي الحسن ﴿ع﴾ يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولاأعلم انه ذكي ؟ فكتب : لابأس به » وبعضها يظهر منه المنع كموثق ابن بكير السابق ، والجمع العرفي بينها يتعين بحمل الأول على ماإذا كان أمارة على التذكية أو أصل يحرزها ، والثانية على ماعدا ذلك بشهادة النصوص الواردة

فى جواز الصلاة في الجلد إذا اشتري من سوق المسلمين كصحيح الحلبي : « عن الخفاف التي تباع فى السوق . فقال ﴿ ع ﴾ : «اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه » وصحيح البزنطي : « عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لايدري أذكية هى أم غير ذكية ؟ أيصلي فيها ؟ قال ﴿ ع ﴾ : نعم ليس عليكم المسألة إن أباجعفر ﴿ ع ﴾ كان يقول : «إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ، إن الدين أوسع من ذلك » ونحوه صحيح ابن جعفر « ع » ومصحح اسحاق : « لا بأس فى الصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام . قلت : فان كان فيها غير أهل الاسلام ؟ قال « ع » ; إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» وصحيح البزنطي الآخر : « عن الخفاف يأتي الى السوق فيشتري الخف لايدري أذكي هو أم لا ؟ ماتقول في الصلاة فيه ؟ قال « ع » : نعم أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس عليكم المسألة » وخبر إسماعيل بن موسى : ﴿ عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال « ع » : « عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه » وخبر الحسن بن الجهم : « أعترض السوق فأشتري خفاً لاأدري أذكي هو أم لا ؟ قال « ع » : « صل فيه . قلت : فالنعل ؟ قال « ع » : مثل ذلك . قلت : إني أضيق عن هذا . قال « ع » : أترغب عما كان أبو الحسن « ع » يفعله »... الى غير ذلك .

والمتحصل من مجموع النصوص المذكورة هو أن تصرف المسلم تصرفا يتوقف شرعا على التذكية كالصلاة والبيع - بناء على عدم جواز بيع الميتة - أو بحسب الدواعي النوعية كاللبس ونحوه - بناء على جواز الانتفاع بالميتة - يكفي في الحكم بالتذكية وترتيب آثارها وإن لم تعلم ، ويشهد للاول قوله « ع » في رواية

إسماعيل : « إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه » وغيره من النصوص الدالة على الاكتفاء بمجرد الشراء من المسلمين . ويشهد للثاني مادل على الاكتفاء بصنع المسلم كما في صحيح البزنطي ورواية اسحاق ، أما مجرد كونه تحت يد المسلم أو استعماله له في شيء ما ولو لم يكن مقتضى الدواعي النوعية طهارته ، مثل أن يتخذ ظرفا للنجاسة أو فراشاً لموضعها كالكنيف . أو كونه في يد المسلم مع العلم بانه يقصد إلقاءه في المزبلة ، أو يشك في ذلك ، فلا دليل على الحكم معه ، وليس في النصوص إطلاق يشمل ذلك ، وقوله « ع » في رواية إسحاق : وفيما صنع في . . . الخ مورده خصوص الفراء ونحوه مما يصلى فيه ، فاطلاق ما في المتن من الاكتفاء بكونه في يد المسلم أو كونه عليه أثر استعماله محل إشكال ، وأشكل منه مافي كلام بعض من الاكتفاء بمجرد الأخذ من سوق المسلمين ولو أخذ من يد الكافر في قبال الأخذ من يد المسلم ، إذ السوق الموجود في النصوص إن بني على الجمود على ماتحت لفظه كان اللازم إطلاق السوق وإن كان سوقا للكافرين ، وإن بني على انصرافه الى سوق المسلمين فالظاهر منه خصوص مالو كان البائع مسلماً كما يشهد به قوله « ع » : إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك . . . الخ بل الظاهر أن الداعي لذكره كونه الموضع المعتاد لوقوع المعاملة فيه ، لا لخصوصية فيه ، في قبال الدار ، والصحراء ، ونحوها ، فالمراد من الشراء من السوق الشراء من المسلم الذي هو أحد التصرفات الدالة على التذكية ، ولا خصوصية له ، فهو راجع الى الاستعمال المناسب للتذكية . ثم إن مقتضى رواية محمد بن الحسين الأشعري : « كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني « ع » ماتقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال « ع » : إذا كان مضموناً فلا بأس » اعتبار إخبار البائع بالتذكية في الحكم بها ، لكنه يتعين حملها على الاستحباب بقرينة مادل على عدم وجوب السؤال من النصوص المتقدمة ، ثم إنه حكي عن بعض جواز

استعماله بحكم المذكى ، بل وكذا المطروح في أرضهم وسوقهم (١) ، وكان عليه أثر الاستعمال وإن كان الاحوط اجتنابه ، كما أن الأحوط اجتناب (٢) مافي يد

الحكم بالتذكية بمجرد الشك فيها اعتماداً على قوله « ع » : « كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه »

(وفيه) أنه لو سلم كون ظاهر الحديث جعل الحل المقابل للحرمة ولو كان من جهة أنه مفاد أصل موضوعي يقتضيه من استصحاب أو تصرف المسلم - كما يساعده ذكر الأمثلة - لوجب الخروج عن عمومه بما دل على الحكم بالميتة حتى تعلم التذكية ، فانه أخص منه ، ولو بني على معارضته بما دل على الحكم بالتذكية إلا أن يعلم أنه ميتة ، فقد عرفت أن الجمع العرفي ماذكرنا .

(١) قد يستدل له برواية السكوني : « أن أمير المؤمنين « ع » سئل عن سفرة وجدت فى الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين . فقال أمير المؤمنين « ع » : « يقوم مافيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء ، فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن . قيل له : ياأمير المؤمنين لايدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى . فقال « ع » : هم فى سعة حتى يعلموا » لكن لايبعد كون الرواية في مقام بيان أصالة الطهارة للشك في نجاسة مافى السفرة من جهة ملاقاة المجوسي ، وليست مما نحن فيه ، فالأولى الاستدلال له بصحيح إسحاق المتضمن جواز الصلاة في أرض يكون الغالب عليها المسلمين ، كما منه أيضاً يعلم وجه الحكم بالتذكية إذا أخذ الجلد من مجهول الحال فى بلاد يكون الغالب عليها المسلمين .

(٢) فعن العلامة (ره) التوقف في طهارة مافى يد مستحل الميتة بالدبغ ، بل عنه وعن المحقق الثاني الجزم بالنجاسة ، وربما يستفاد من خبر أبي بصير قال : « سألت أبا عبدالله « ع » عن الصلاة في الفراء فقال « ع » : كان علي بن الحسين « ع » رجلا صرداً لاتدفئه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ فكان يبعث

المسلم المستحل للميتة بالدبغ ، ويستثنى من الميتة صوفها وشعرها ووبرها وغير ذلك مما مر في بحث النجاسات (١) .

﴿ مسألة ١٠ ﴾ اللحم أو الشحم او الجلد المأخوذ من يد الكافر (٢) أو

الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه ، فاذا حضرت الصلاة ألقاه . وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسأل عن ذلك فقال « ع » : « إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته »

(وفيه) ـ مع أنه غير صريح في اللزوم وأن الشراء إنما يصح مع الحكم بالتذكية ولو ظاهراً ، وكذا اللبس ـ بناء على عدم جواز الانتفاع بالميتة ـ أنه لايقوى على تقييد تلك النصوص بالحمل على غير المستحل ، ولاسيما مع ندرة العلم بمذهبه ، وكيف يصح حمل : (ماصنع فى أرض الاسلام) على أرض يكون أهلها لايستحلون الميتة بالدبغ ، وكذا خبر ابن الجهم ، فان الظاهر أن الضيق الذي حكاه السائل بقوله قلت : إني اضيق من هذا . إنما هو من مثل هذه الجهة ، فلاحظ . مع أن الخبر ضعيف لايصلح للاعتماد عليه .

(١) مر هناك الكلام فيه .

(٢) لاينبغي التأمل في وجوب الحكم بعدم تذكية مافي يد الكافر لعدم الدليل على الحكم بها ، أذ لوسلم شمول أخبار السوق للكافر ، فما فى رواية إسماعيل ابن عيسى من قوله « ع » : « عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك » وقريب منه خبر إسحاق المتقدم ، مقيد له ، بل استظهر فى الجواهر منها كون يد الكافر أمارة على عدم التذكية ، وجعل الحكم بطهارة مافي يد المسلم المسبوقة بيد الكافرين من باب تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى لأقوائيتها أو أقوائية دليلها . وإن كان ماذكر في غاية الاشكال ، إذ مجرد الحكم بعدم تذكية مافي يده لايدل على كونه لطريقية يده ، بل يجوز أن يكون لاصالة عدم

المطروح في بلاد الكفار ، او المأخوذ من يد مجهول الحال ، في غير سوق المسلمين (١) ، او المطروح في ارض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر (٢) الاستعمال محكوم بعدم التذكية ، ولا يجوز الصلاة فيه ، بل وكذا المأخوذ من يد المسلم إذا علم انه أخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه (٣) من ميتة او مذكى .

التذكية ، بل ظاهر الأمر بالسؤال هو عدم كونها أمارة على شيء ، لأن السؤال يناسب الجهل ، وعدم الامارة فلاحظ ، ومما ذكرنا يظهر أن ما يشترى من الكافر مع العلم بسبق تصرف المسلم فيه محكوم بالتذكية ، وكذا المطروح في بلاد الكفار والمأخوذ من يد مجهول الحال إذا لم تكن غلبة تلحقه بالمسلمين ، فانه مع العلم بسبق تصرف المسلم فيه أيضاً محكوم بالتذكية .

(١) أما لو كان المجهول في سوق المسلمين حكم عليه بالاسلام ظاهراً . فيحكم بتذكية الجلد المأخوذ منه ، ومستنده رواية إسحاق ، لكن المستفاد منها كون المعيار أرض المسلمين ولو كان السوق الخاص لغيرهم ، فمجهول الاسلام إذا وجد في سوق اليهود في بغداد مثلا التي يغلب عليها الاسلام فهو محكوم بالاسلام ولو كان الغالب في السوق غيره فتأمل .

(٢) لما عرفت من اختصاص دليل الحكم بالتذكية بما كان عليه أثر استعمالهم ، فيرجع في غيره الى أصالة عدم التذكية .

(٣) كأنه لانصراف النصوص المتقدمة عن الفرض ، أو لأن عمومها له بترك الاستفصال ، ومن الجائز أن تكون أسواق المسلمين فى عصر صدور هذه النصوص تباع فيها الجلود غير المأخوذة من أيدي الكافرين ، وحينئذ لايحسن الاستفصال لظهور الحال فلا مجال للعموم .

(وفيه) أن الانصراف ممنوع ، واحتمال ظهور ذلك بنحو يكون قرينة بحيث لايحسن الاستفصال غير كاف في رفع اليد عن العموم الناشيء من تركه ، نظير

﴿مسألة ١١﴾ استصحاب جزء من أجزاء الميتة فى الصلاة موجب لبطلانها (١) ، وإن لم يكن ملبوساً .

﴿مسألة ١٢﴾ إذا صلى في الميتة جهلا لم يجب الاعادة . نعم مع الالتفات والشك لاتجوز ولاتجزىء ، واما إذا صلى فيها نسياناً فان كانت ميتةذي النفس اعاد في الوقت وخارجه وان كان من ميتة مالا نفس له فلا تجب الاعادة .

﴿مسألة ١٣﴾ المشكوك في كونه من جلد الحيوان او من غيره لامانع

احتمال وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة ، فانه لايوجب رفع اليد عن أصالة الحقيقة ، مع أن هذا الاحتمال ساقط ، بل غير حاصل لكثرة وجود الكفار في بلاد الاسلام من اليهود والنصارى وغيرهم ، ولاسيما مع البناء على كفرالخوارج والنواصب والغلاة ، وتداول ذبحهم للحيوانات وأكلهم لها ، وبيع جلودها . فاحتمال عدم اتفاق العلم بسبق يد الكافر على يد المسلم ساقط جداً ـ مضافا الى أن عموم بعض النصوص ليس بترك الاستفصال ، بل بالاطلاق مثل : « ما صنع في أرض الاسلام » ولاسيما مع فرض السائل وجود الكفار فيها ، ولاريب في أن ماصنع في أرض الاسلام يشمل مالو أخذ من الكافر وغيره ، وكذا مبالات المسلم المأخوذ منه وعدمها ، ولايكاد يظهر الفرق بين غير المبالي وبين المستحل للميتة بالدبغ فى الدخول تحت إطلاق الأدلة ، وبالجملة : البناء على التذكية فيما هو محل تصرف المسلم نظير البناء على صحة عمل المسلم لايفرق فيه بين حصول الظن بالصحة ، وحصول الظن بالفساد ، وبين عدم حصول الظن بشيء ، فالبناء على عموم الحكم لازم ، وقد تقدم في مبحث نجاسة الميتة التعرض لجملة من هذه الأحكام فراجع .

(١) تقدم الكلام في المحمول النجس في أحكام النجاسات ، كما تقدم الكلام أيضاً في المسألة الآتية فراجع .

من الصلاة فيه (١)

﴿ الرابع ﴾ ان لايكون من اجزاء مالا يؤكل لحمه (٢) وإن كان مذكى او حياً ، جلداً كان او غيره (٣) ، فلا يجوز الصلاة فى جلد غير المأكول ،

---

(١) لأصالة البراءة عن اشتراط تذكيته أو عن مانعيته .

(٢) بلا خلاف فيه ولاإشكال ، وقد استفاض فيه نقل الاجماع ، ويدل عليه موثق عبدالله بن بكير : « سأل زرارة أبا عبدالله « ع » عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر ، فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله (ص) : « إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لاتقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله تعالى أكله . ثم قال : يازرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك يازرارة ، فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح ، وإن كان غير ذلك مما نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكه » وقريب منه غيره ، وفي المدارك قال : « والروايات لاتخلو من ضعف في سند أوقصور في دلالة ، والمسألة محل إشكال » .

(وفيه) أن الموثق حجة في نفسه ، ولاسيامثل الموثق المذكورالمشتمل سنده على عظيمين من أصحاب الاجماع ، ومن أعيان أصحاب الحديث ، ولاسيما مع اعتضاده بغيره مما ورد في مطلق غير المأكول ، أو في قسم منه كالسباع ، ودعوى الاجماع عن جماعة على الحكم المذكور على ماذكره ، فلا ينبغي التأمل في المسألة .

(٣) إجماعا في الجملة كما عن غير واحد ، ويشهد له الموثق السابق .

ولا شعره وصوفه وريشه ووبره ولا في شيء من فضلاته ، سواء كان ملبوساً ، او مخلوطاً به ، او محمولا ، حتى شعرة واقعة (١) على لباسه ، بل حتى عرقه

(١) كما نسب الى الاكثر والمشهور وظاهر الفقهاء وإطلاق كلامهم. ويقتضيه الموثق المتقدم ، ودعوى أن صدق الصلاة فيه يتوقف على تحقق اشتماله على المصلي ـ ولو على بعضه ـ مثل الخاتم والقلادة فلا صدق مع عدم الاشتمال . وإن كانت صحيحة في نفسها ـ كما اشرنا الى ذلك في احكام النجاسة من كتاب الطهارة ـ لكنها مندفعة في المقام بذكر البول والروث اللذين لايتصور فيهما الاشتمال ، فيراد من الصلاة فيه الملابسة التي تشمل الظرفية والمعية ، والتفكيك بين البول والروث ، وبين الصوف والشعر ، خلاف الظاهر ـ مضافا إلى خبر إبراهيم ابن محمد الهمداني كتبت اليه : « يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولاضرورة . فكتب « ع » : لاتجوز الصلاة فيه » وليس في سنده من يتوقف منه عدا عمر بن علي بن عمر ، وفي رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه مع عدم استثناء القميين روايته من كتاب نوادر الحكمة نوع شهادة على وثاقته . نعم يعارض ذلك صحيح محمد بن عبد الجبار : « كتبت الى ابي محمد « ع » أسأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر مالا يؤكل لحمه او تكة حرير محض او تكة من وبر الأرانب ؟ فكتب « ع » : لاتحل الصلاة في الحرير المحض ، وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه ان شاء الله » لكن في تقييد الوبر بالذكي إشكالا ، فانه إن اريد منه ذكى الجلد فلا اشكال في عدم اعتبار ذكاة الجلد في حل الوبر ، وإن اريد منه الطاهر فلا اشكال في جواز الصلاة في النجس الذي لاتتم فيه الصلاة ، وإن أريد ما كان من محلل الاكل كما يحتمله ما في رواية علي بن أبي حمزة قلت : « أوليس الذكي ماذكي بالحديد ؟ قال « ع » : بلى إذا كان مما يؤكل لحمه » فهو يتوقف على كون الأرانب قسمين محلل الاكل ومحرمه ، وليس كذلك ،

وريقه وإن كان طاهراً مادام رطباً ، بل ويابساً إذا كان له عين ، ولا فرق في الحيوان بين كونه ذا نفس ، أولا (١) كالسمك الحرام أكله .

وحمل التقييد على كونه تقييداً لمطلق الوبر ، لا لمورد السؤال خلاف الظاهر ، وحيث يدور الامر بين هذه الاحتمالات التي لايخلو كل واحد منها من إشكال ، فلا يبعد الحمل على الاخير جمعاً بين الصحيح وموثق ابن بكير المتقدم .

(وبالجملة) رفع اليد عن الموثق بمثل هذا الصحيح لايخلو من إشكال . فلا يبعد إذاً وجوب العمل عليه . نعم يقع الاشكال في دلالة الموثق على المنع عن مثل الشعرات والمحمول ، فان الظاهر - كما عرفت في مبحث النجاسات - من قوله : لاتصل في كذا . المنع عن خصوص مالو كان مدخول (في) ظرفا للمصلي ، ولو لاشتماله على بعضه كالقلنسوة والخاتم والجورب ، وتعميمه لغيره مثل الشعرات الواقعة على الثوب فضلا عن مثل قبضة السكين وقاب الساعة وأمثالها من المحمولات المحضة يحتاج الى قرينة ، وذكر البول والروث لايصلح قرينة على إرادة معنى المصاحبة من (في) لامكان فرض الاشتمال فيها على المصلي ، ولو بلحاظ بعضه ، أو بلحاظ محلها من الثوب المشتمل عليه إذا كان ملوثاً بها ، فان المشتمل على المشتمل مشتمل ، ولا ملجيء الى حمل (في) على معنى المصاحبة . مع أن الحمل على ذلك يستلزم المنع عن الصلاة في محل أجزاء مالا يؤكل لحمه مثل المخازن والسفن الحاملة له . وفي المكان المفروش بها لصدق المصاحبة قطعاً بذلك ونحوه . اللهم إلا أن يراد مصاحبة خاصة نظير مافي بعض روايات مالاتتم به الصلاة من قوله « ع » : كل ما عليه أو معه مما لاتجوز فيه الصلاة . . . الخ . لكن يبقى الاشكال من جهة عدم الملزم به ، فالبناء على المنع في مطلق المحمول لايخلو من إشكال ، والأصل يقتضي البراءة .

(١) كما هو ظاهر الفتوى ، واستدل له باطلاق النصوص . وفيه أن

﴿ مسألة ١٤ ﴾ لا بأس بالشمع والعسل ، والحرير الممتزج ، ودم البق والقمل والبرغوث ، ونحوها من فضلات امثال هذه الحيوانات مما لا لحم لها(١)

الاطلاق الذي يصح الاعتماد عليه غير متحصل ، إذ العمدة فى النصوص الموثق وما في ذيله من قوله «ع» : ذكاه الذبح أو لم يذكه . يصلح قرينة على اختصاصه بما له نفس لاختصاصه بتذكية الذبح . واحتمال كون المراد التعميم لغير ذي النفس يعني سواء كانت تذكيته بالذبح أم بغير ـ مندفع بأن الظاهر من مقابلة هذه الفقرة بما قبلها من قوله «ع» : إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح . أن يكون المراد : ذبح أم لم يذبح ، فظهور اختصاص هـذه الفقرة بما يكون ذكاته بالذبح لا ينبغي أن ينكر ، فلا يصلح ما قبلها لاثبات عموم الحكم . ومثله رواية علي بن أبي حمزة . وأما رواية إبراهيم الواردة فى الشعر فلا إطلاق فيها ، لورودها في حكم الشعر مفروغا عن حكم ذي الشعر . وبقية النصوص لا يخلو من ضعف فى سند أو قصور فى دلالة . فالبناء على التعميم فى غاية الاشكال .

(١) فان الموثق الذي هو عمدة النصوص لا إطلاق له يشمله لقوله «ع» فيه : « فان كان مما يؤكل لحمه » فانه يصلح قرينة على اختصاص قوله «ع» : حرام أكله . وقوله «ع» : مما قد نهيت عن أكله . بما كان له لحم ـ هذا مضافا الى ما عرفت من عدم الاطلاق فيه بنحو يشمل مالا نفس له فضلا عما لا لحم له ، وبقية النصوص مختص بذي اللحم لا غير . مضافا الى الاجماع المحقق فى الحرير الممتزج ودم البق والبراغيث والقمل ، والى صحيح الحلبي : « عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ قال «ع» : لا وإن كثر » وصحيح ابن مهزيار : « عن الصلاة فى القرمز وأن أصحابنا يتوقفون فيه . فكتب «ع» : لا بأس به » وعن نوادر الراوندي : « عن الصلاة في الثوب الذي فيه أبوال الخنافس ودماء البراغيث فقال «ع» : لا بأس » .

وكذا الصدف لعدم معلومية كونه (١) جزءاً من الحيوان ، وعلى تقديره لم يعلم كونه (٢) ذا لحم ، واما اللؤلؤ فلا إشكال فيه (٣) اصلا ، لعدم كونه جزءاً من الحيوان .

﴿ مسألة ١٥ ﴾ لا بأس بفضلات الانسان (٤) ولو لغيره ، كعرقه ، ووسخه ، وشعره ، وريقه ، ولبنه ، فعلى هذا لا مانع في الشعر الموصول بالشعر ، سواء كان من الرجل أو المرأة . نعم لو اتخذ لباساً من شعر الانسان فيه إشكال ، سواء كان ساتراً أو غيره ، بل المنع قوي خصوصاً الساتر .

---

(١) وما فى صحيح علي بن جعفر «ع» عن أخيه أبي الحسن الأول «ع» « سألته عن اللحم الذي يكون فى أصداف البحر والفرات أيؤكل ؟ قال «ع» : ذلك لحم الضفادع لا يحل أكله » لا يدل على أنه جزء من الحيوان ، بل الظاهر أنه خارج عنه ظرف لتولده فيه ، ومجرد انعقاد الحيوان فيه لا يستلزم جزئيته له كما هو ظاهر .

(٢) بل ظاهر الصحيح السابق أنه ذو لحم .

(٣) بل عن بعض الاشكال فيه لكونه جزءاً من الصدف ، لكن عرفت حال الصدف ، وأما اللؤلؤ فهو مخلوق في الصدف لا جزؤه . ولو سلم فصدف اللؤلؤ غير صدف الحيوان ـ مع أن الظاهر تحقق السيرة على لبسه فالاشكال فيه في غاية الوهن .

(٤) هو ظاهر بناء على ما عرفت من قصور الموثق ورواية ابن أبي حمزة المتقدمة عن شمول ما لم يذك بالذبح ، إذ غيرها قد عرفت عدم صلاحيته لاثبات المنع فى غير الانسان مما لا يؤكل لحمه فضلا عن الانسان . أما بناء على عموم الموثق لكل مالا يؤكل لحمه وإن لم يذك بالذبح فقد يشكل خروج الانسان إلا

﴿ مسألة ١٦ ﴾ لا فرق في المنع بين (١) أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه أو واقعاً عليه أو كان فى جيبه بل ولو في حقة هي في جيبه .

بدعوى الانصراف عنه ، وبالسيرة على مص ريق الزوجة . ومباشرة النساء لفضلات الأطفال بالرضاع وغيره ، والصلاة في ثياب بعضهم بعضاً وإن كان فيها من العرق وغيره ، وبالصحيح : « هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان وأظفاره من قبل أن ينفضه من ثوبه ؟ فقال «ع» : لا بأس » وبالخبر : « عن البزاق يصيب الثوب . قال (ع) : لا بأس به » وبموثق الساباطي: « لا بأس أن تحمل المرأة صبيها وهى تصلي أو ترضعه وهي تشهّد » وبالخبر : « عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه . قال «ع» : لا بأس » وبالآخر : « عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن قال «ع» : لا بأس به على المرأة ما تزينت به لزوجها » وبالآخر : « يكره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر غيرها » وبالآخر : « إن كان صوفا فلا بأس وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة » لكن بعض هذا لا يخلو عن إشكال إما لأنه ممنوع من أصله ، أو غير متعرض للمقام أصلا ، أو متعرض لما لا يصدق معه الصلاة فيه ، ويكفى في خروج الانسان ما ذكرناه أولا ، ولأجله لا بأس بالقول بجواز الصلاة فى لباس متخذ من شعر الانسان ساتراً كان أم غيره . نعم ـ بناء على كون المرجع قاعدة الأشتغال عند الشك فى جنس الساتر الواجب للاجماع على وجوبه ، ولا إطلاق يرجع اليه عند الشك فيكون الشك فيه من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير ـ يكون مقتضى الأصل المنع فى الساتر منه لا غير ، والله سبحانه أعلم .

(١) قد تقدم الكلام في هذه المسألة في حكم الشعرات الملقاة فراجع .

﴿ مسألة ١٧ ﴾ يستثنى مما لا يؤكل الخز الخالص ، (١)

(١) إجماعا في الوبر - كما هو المراد من المتن - حكي عن المعتبر ، ونهاية الأحكام ، والتذكرة ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، وحاشية الارشاد ، والروض والمسالك ، وغيرها . وعن التنقيح نفي الخلاف فيه ، ويشهد له النصوص الكثيرة الظاهرة أو الصريحة فيه ، كصحيح البزنطي عن الرضا «ع» : « إن علي بن الحسين «ع» كان يلبس الجبة الخز بخمسمائة درهم والمطرف الخز بخمسين ديناراً » ومصحح زرارة : « خرج ابو جعفر ﴿ ع ﴾ يصلي على بعض أطفالهم وعليه جبة خز صفراء ومطرف خز أصفر » وصحيح العيص عن ابراهيم بن يوسف : « دخلت على أبي عبد الله ﴿ ع ﴾ وعلي عباءة خز وبطانته خز وطيلسان خز مرتفع فقلت : إن علي ثوباً أكره لبسه . فقال ﴿ ع ﴾ : وما هو ؟ قلت : طيلساني هذا . فقال: وما بال الطيلسان ؟ قلت : هو خز . قال : وما بال الخز ؟ قلت : سداه إبريسم قال : وما بال الابريسم ؟ قال : لا تكره أن يكون سدا الثوب ابريسم . . . » الى غير ذلك ﴿ وأما ﴾ الجلد فالأكثر - كما عن جماعة - استثناؤه أيضاً . وفي البحار نسبته الى المشهور بين المتأخرين ، وعن كشف الالتباس أنه المشهور ، لم ينقل التصريح بالمنع عنه إلا من الحلي والمنتهى والتحرير . نعم استفيد المنع من اقتصار جماعة في الاستثناء على الخز الخالص الظاهر في خصوص الوبر . وكيف كان فيدل على الجواز فيه خبر ابن أبي يعفور : « انه كان عند أبي عبد الله ﴿ ع ﴾ فدخل عليه رجل من الخزازين فقال له : جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخز ؟ فقال «ع» : لا بأس بالصلاة فيه . فقال له الرجل : جعلت فداك إنه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه . فقال ﴿ ع ﴾ له : أنا أعرف به منك . فقال له الرجل : إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني . فتبسم أبو عبد الله «ع» ثم قال : أتقول إنه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات ؟ فقال له

الرجل : صدقت ـ جعلت فداك ـ هكذا هو . فقال أبو عبد الله (ع) : فانك تقول : إنه دابة تمشي على أربع وليس هو على حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء . فقال الرجل : إي والله هكذا أقول . فقال أبو عبد الله (ع) : فان الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها » فان تعليل الحل بتحقق التذكية فيه كالصريح في أن موضوع السؤال هو الجلد ، فانه الذي يعتبر في جواز الصلاة فيه التذكية دون الوبر . وفي الجواهر الاستدلال عليه بموثق معمر بن خلاد : « سألت أبا الحسن الرضا «ع» عن الصلاة فى الخز . فقال : صلّ فيه » فان ترك الاستفصال قرينة على عموم الحكم للجلد والوبر . ويشكل بأن ذلك إنما يتم لو كان المراد من الخز فيه الحيوان وهو غير ظاهر ، بل من المحتمل إرادة المنسوج من وبره ، فانه من معانيه أيضاً كما يظهر من مكاتبة جعفر بن عيسى الى الرضا «ع» : يسأله عن الدواب التى يعمل الخز من وبرها . . . الحديث . ونحوه خبر إبراهيم بن يوسف . ومنه يظهر الاشكال في استدلاله بخبر يحيى بن عمران : « كتبت الى أبي جعفر الثاني «ع» في السنجاب والفنك والخز . قلت : جعلت فداك أحب أن لا تحيبني بالتقية في ذلك فكتب إلي بخطه : صل فيها » اللهم إلا أن تكون قرينة السياق تقتضي كون المراد منه الحيوان . وأما الاستدلال بصحيح سعد بن سعد : « سألت الرضا «ع» عن جلود الخز فقال (ع) : هو ذا نحن نلبس . فقلت : ذاك الوبر ـ جعلت فداك ـ فقال (ع) : إذا حل وبره حل جلده » بناء على أن المراد : نحن نلبس الجلود ، و (هو ذا) كلمة واحدة مفادها الاستمرار والاتصال ، وأن استمرار لبسهم للجلود كالصريح فى شموله لحال الصلاة . ففيه أولا : أن قول السائل : ذاك الوبر وقوله «ع» : إذا حل وبره . . . الخ صريح فى أنهم «ع» كانوا يلبسون الوبر ، لا أنهم يلبسون الجلود . وثانياً : أن كون (هو ذا) كلمة

واحدة معناها الاستمرار إن صح في نفسه فهو غير ظاهر . وثالثاً : أن استمرار اللبس عرفا لا ينافيه النزع حال الصلاة . والاستدلال بقوله «ع» : إذا حل وبره . . . الخ بناء على إطلاقه الشامل للحل التكليفي والوضعي يتوقف على ثبوت هذا الاطلاق ، ولكنه محل تأمل أو منع ، فان السؤال عن الجلود وإن كان مجملا من حيث الجهة المسؤول عنها ، لكن قوله «ع» : نحن نلبس . شاهد بأن المراد السؤال عن حيثية اللبس ، وعن حكمه التكليفي النفسي لا غير . وتحليل اللبس من حيث هو مطلقاً حتى حال الصلاة لا يستلزم عدم المانعية . فتأمل . ومن ذلك يظهر لك ما في دعوى كون التعارض بين الصحيح وما دل على المنع عما لا يؤكل لحمه بالعموم من وجه ، والترجيح للاول ، إذ لا أصل لهذه المعارضة ولو سلمت فلا وجه لترجيح الصحيح ، بل إخراج حال الصلاة منه أولى من إخراج الخز من المعارض ، لظهوره في أن عنوان ما لا يؤكل لحمه من العناوين الاقتضائية للمنع التي يبعد عرفا التفكيك بين أفرادها ، فيكون دليله أظهر في شمول مورد المعارضة ـ كما مر في نظائره ـ مع أنه لا ملجىء الى التشبث بالترجيح بذلك أو بالشهرة لاثبات الجواز ، إذ يكفي فيه أصل البراءة بعد سقوط الدليلين عن الحجية في مورد المعارضة . والشهرة في الفتوى ليست من مرجحات الدلالة واستبعاد أن يكون السؤال عن اللبس من حيث هو لظهور عدم المنع من لبس ما لا يؤكل لحمه ، وإنما الشك في المنع عنه من حيث الصلاة ، لا يكفي في الترجيح لخروجه عن مدلول الكلام . ومن ذلك يظهر ضعف الاستدلال على المقام بصحيح ابن الحجاج : « سأل رجل أبا عبد الله «ع» عن جلود الخز . فقال «ع» : ليس بها بأس . فقال الرجل : إنها علاجي وإنما هي كلاب تخرج من الماء . فقال أبو عبد الله «ع» : إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء ؟ فقال الرجل : لا . فقال : ليس بها بأس » بدعوى كون السؤال عن حيثية الصلاة

نعم لا يبعد كون ترك الاستفصال عن الجهة المسؤول عنها يقتضي نفي البأس عن الجهتين معاً . واحتمال وجود قرينة تعين جهة اللبس لا الصلاة ، مدفوع بالأصل ـ كما أشرنا اليه آنفاً ـ فاذاً لا يبعد إلحاق الجلد بالوبر ـ كما هو المشهور ـ ولا سيما بضميمة خبر ابن أبي يعفور الذي لا تبعد دعوى انجبار ضعفه بالشهرة . وأما الاستدلال على المنع بالتوقيع المروي عن الاحتجاج : « كتبت اليه ﴿ع﴾ : روي لنا عن صاحب العسكر ﴿ع﴾ أنه سئل عن الصلاة في الخز الذي يغش بوبر الأرانب فوقع ﴿ع﴾ : يجوز ، وروي عنه أيضاً أنه لا يجوز فبأي الخبرين نعمل ؟ فأجاب ﴿ع﴾ إنما حرم في هذه الأوبار والجلود وأما الأوبار وحدها فكل حلال » ففيه أن مقتضى تنزيل الجواب على السؤال كون الموضوع خصوص المغشوش بوبر الأرانب وهو غير محل الكلام . ثم إن مقتضى أصالة عدم النقل هو كون ما يسمى خزاً في عرفنا اليوم هو موضوع الأحكام المذكورة . قال المجلسي (ره) في البحار : « فاعلم أن في جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخز وشعره ووبره إشكالا للشك في انه هل هو الخز المحكوم عليه بالجواز في عصر الأئمة (ع) ؟ أم لا ، بل الظاهر أنه غيره ، لأنه يظهر من الأخبار انه مثل السمك يموت بخروجه من الماء وذكاته إخراجه منه ، والمعروف بين التجار أن المسمى بالخز الآن دابة تعيش في البر ولا تموت بالخروج من الماء . إلا ان يقال : انها صنفان بري وبحري وكلاهما تجوز الصلاة فيه ، وهو بعيد . ويشكل التمسك بعدم النقل واتصال العرف من زماننا الى زمانهم (ع) إذ اتصال العرف غير معلوم إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين ايضاً (ر ض) وكون أصل عدم النقل في مثل ذلك حجة غير معلوم » . وفي الجواهر « يمكن حمل الأخبار على إرادة أنه لا يعيش خارج الماء زماناً طويلا كما يشهد به ما في خبر حمران من انه سبع يرعى في البر ويأوي في الماء » ثم إن الظاهر أن

غير المغشوش بوبر الأرانب والثعالب (١)

الحيوان المذكور كما يسمى بالخز يسمى بكلب الماء ، كما يشير اليه صحيح ابن الحجاج المتقدم ، وخبر ابن ابي يعفور : « سألت ابا عبد الله ﴿ع﴾ عن اكل لحم الخز . قال ﴿ع﴾ : كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه وإلا فاقربه » والله سبحانه اعلم .

(١) فلا تجوز الصلاة بالمغشوش بأحد الوبرين على المشهور ، بل في مفتاح الكرامة نقل الاجماع على اشتراط الخلوص من هذين عن التذكرة ونهاية الأحكام وكشف الالتباس وجامع المقاصد وغيرها ، وفي المعتبر قال : « والوجه ترجيح الروايتين الاولتين وإن كانتا مقطوعتين لاشتهار العمل بهما بين الأصحاب ودعوى اكثرهم الاجماع على العمل بمضمونهما » ، ونحوه ما عن المنتهى ، والمراد بالروايتين الأولتين مرفوعا أحمد بن محمد وأيوب بن نوح ، فالأول ما رواه الكليني (ره) عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه عن أبي عبد الله «ع» « الصلاة في الخز الخالص لا بأس به فاما الذي يخلط فيه وبر الأرانب وغير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه » ومثله مرفوع أيوب بن نوح . نعم في خبر داود الصرمي أنه سأل رجل أبا الحسن الثالث «ع» عن الصلاة فى الخز يغش بوبر الأرانب فكتب : يجوز ذلك . ورواه الشيخ أيضاً عن داود الصرمى عن بشر ابن بشار قال : سألته . . . الحديث بلفظه ، وكذا رواه الصدوق . ولكنه لا يصلح لمعارضة الخبرين المعتضدين بعمومات المنع لضعفه ، ودعوى الاجماع على خلافه . هذا ولم يعرف القول بالجواز إلا عن الصدوق (ره) في الفقيه فانه ـ بعد أن أورد الرواية المذكورة ـ قال : « وهذه الرخصة الآخذ بها مأجور ورادها مأثوم والأصل ما ذكره أبي في رسالته إلي : وصل في الخز ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرانب » .

وكذا السنجاب (١)

---

(١) يعني تجوز الصلاة فيه وإن لم يكن من مأكول اللحم ، وعن جامع المقاصد : عليه جمع من كبراء الأصحاب . ونسب الى الاكثر - ولاسيما بين المتأخرين - تارة ، والى المشهور أخرى ، والى عامتهم ثالثة ، بل عن أمالي الصدوق : « إن من دين الامامية الرخصة فيه وفي الفنك والسمور والاولى الترك » ، وفي الذكرى عن المبسوط : « لاخلاف في جواز الصلاة في السنجاب والحواصل الخوارزمية » ، ويشهد له جملة من النصوص كصحيح أبي علي الحسن ابن راشد : « قلت لأبي جعفر (ع) ماتقول في الفراء ؟ أي شيء يصلى فيه ؟ قال (ع) : أي الفراء ؟ قلت : الفنك والسنجاب والسمور . قال (ع) : فصل في الفنك والسنجاب وأما السمور فلا تصل فيه » وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) : «أنه سأله عن أشياء منها الفراء والسنجاب فقال (ع) : لا بأس بالصلاة فيه» وصحيحه الآخر عنه (ع) : « سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه قال (ع) : لا بأس بالصلاة فيه» ونحوها غيرها . ومع ذلك فقد حكي المنع عن الصدوق في الفقيه ، ووالده في الرسالة ، والشيخ في الخلاف ، وأطعمة النهاية ، والحلي في السرائر ، وجماعة من المتأخرين ومتأخريهم ، بل عن الروض نسبته الى الاكثر ، وفي الذكرى وعن غيرها نسبته الى ظاهر الاكثر لضعف جملة من نصوص الجواز ، واشتمال الصحيح منها على غيره مما لاتجوز الصلاة فيه ، ومعارضتها بموثق ابن بكير المتقدم المخالف للعامة المعتضد بغيره مما دل على عموم المنع عما لايؤكل لحمه ، وفيه أن اشتمال الصحيح على غير السنجاب لايقدح في العمل به ، ولو سلم فصحيح الحلبي الأول لم يذكر فيه معه إلا الفراء الذي هو حمار الوحش وهو مما يؤكل وتجوز الصلاة فيه ، وصحيح أبي علي لم يذكر معه فيه إلا الفنك ، ولا مانع من القول بجواز الصلاة فيه ، كما هو مذهب

وأما السمور ، والقاقم ، والفنك ، والحواصل ، فلا يجوز (١) الصلاة في أجزائها على الأقوى .

جماعة . والمعارضة بالموثق ممنوعة لامكان الجمع العرفي ، ومجرد ذكره في السؤال لا يقتضي المعارضة ، لامكان الجمع بين الكلامين بنحو الاستثناء المتصل بلا تدافع ولا تناقض ، كما هو المعيار في عدم المعارضة ، وحينئذ لا يصلح مخالفة العامة للترجيح . وعمومات المنع - لو تمت حجيتها في نفسها - صالحة للتخصيص ، وعليه فالبناء على الجواز فيه أنسب بقواعد العمل بالأدلة ، وإن كان في النفس منه شيء ، لعدم بناء أكثر القدماء عليه ، وللظن بورود الرخصة فيه مورد التقية كغيره . فلاحظ والله سبحانه أعلم .

(١) السمور كتنور دابة تشبه السنور - على ماقيل - وعدم الجواز فيه مشهور ، بل عن الشرائع عليه الاجماع ، ويشهد له - مضافا الى عموم موثق ابن بكير - صحيح ابن راشد المتقدم ، وخبر بشر بن بشار : « لا تصل في الثعالب والسمور » وفي صحيح سعد بن سعد عن الرضا ﴿ع﴾ : « سألته عن جلود السمور . قال ﴿ع﴾ : أي شيء هو ذاك الأدبس ؟ فقلت : هو الأسود ، فقال ﴿ع﴾ : يصيد ؟ فقلت : نعم يأخذ الدجاج والحمام . فقال ﴿ع﴾ : لا » ونحوها غيرها . وعن الصدوق في المقنع والأمالي والمجالس الجواز ، ويشهد له صحيح الحلبي المتقدم . وأما صحيح ابن يقطين قال : « سألت أبا الحسن ﴿ع﴾ عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال ﴿ع﴾ : لا بأس بذلك » فليس دالا على الجواز لظهوره في جواز اللبس تكليفاً . ومثله صحيح الريان بن الصلت قال : « سألت أبا الحسن الرضا ﴿ع﴾ عن لبس فراء السمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها . وفي الجواب قال ﴿ع﴾ : لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب » (اللهم) إلا أن يكون بقرينة الاستثناء . نعم في خبر علي بن جعفر ﴿ع﴾ عن أخيه موسى بن جعفر

قال : « سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك . فقال ﴿ ع ﴾ : لا يلبس ولا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً » إلا أنه لا مجال للعمل بها بعد هجرها عند الأصحاب ، وإعراضهم عنها مع صحة السند . ولأجله لا تصلح لمعارضة الموثق لسقوطها عن الحجية ، وما في المعتبر - بعد ذكر صحيحي الحلبي وابن يقطين - من قوله : وطريق هذين الخبرين أقوى من تلك الطرق ولو عمل بها عامل جاز ، ضعيف . (والقاقم) عن المصباح : « حيوان ببلاد الترك على شكل الفأرة إلا أنه أطول ويأكل الفأرة » والظاهر أنه لا إشكال في كونه من غير مأكول اللحم ، كما لا إشكال في عدم جواز الصلاة فيه ولم ينسب الى أحد القول بالجواز فيه . نعم عن قرب الاسناد وكتاب المسائل عن علي بن جعفر ﴿ ع ﴾ : « عن لبس السمور والسنجاب والفنك والقاقم . قال ﴿ ع ﴾ : لا يلبس ولا يصلي فيه إلا أن يكون ذكياً » إلا أني لم أجد الخبر المذكور في مسائل الرجال ، والذي حكاه في الوسائل عن قرب الأسناد خال عن ذكر القاقم . مع أنه لا مجال للعمل به بعد الاعراض عنه ومخالفته لعموم المنع . ألهم إلا أن لا يثبت كونه غير ماكول اللحم (والفنك) بفتحتين قيل نوع من الثعلب الرومي ، وقيل نوع من جراء الثعلب التركي ، وعن بعض أنه يطلق على فرخ ابن آوى . قيل جلده يكون أبيض وأشقر وأبلق وحيوانه أكبر من السنجاب . نسب المنع فيه الى المشهور ، وعن المفاتيح الاجماع عليه ، ويشهد له موثق ابن بكير ، وعن مجالس الصدوق وأماليه الجواز ، وعن المنتهى أنه استوجهه ، وهو في محله للتصريح به في جملة ومن النصوص كصحيحي ابن راشد ويقطين وخبر ابن جعفر ﴿ ع ﴾ المتقدمة ، وفي مكاتبة يحيى بن أبي عمران الى أبي جعفر الثاني ﴿ ع ﴾ التصريح بجواز الصلاة فيه وفي السنجاب والخز ، وفي خبر الوليد بن أبان : « قلت للرضا ﴿ ع ﴾ : أصلي في الفنك والسنجاب : قال ﴿ ع ﴾ : نعم » لولا أنها مهجورة ساقطة عن مقام الحجية ، كما سبق في السمور ،

﴿ مسألة ١٨ ﴾ الأقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول(١) أو من غيره فعلى

ووجود المعارض المعتد به هناك - غير الموثق - وعدمه هنا ، لايصلح فارقا بين المقامين (والحواصل) قيل طيور كبارها حواصل عظيمة ، وعن صريح النهاية والاصباح والمبسوط والجامع جواز الصلاة فيها ، وكذا عن ظاهر غيرها ، بل تقدم عن المبسوط أنه لاخلاف في جواز الصلاة فيه وفي السنجاب ، وكأنه لخبر بشر بن بشار : «صل فى السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصل فى الثعالب ولا السمور» ولصحيح الريان المتقدم في السمور . ولما في التوقيع المروي عن الخرائج : «وإن لم يكن لك ماتصلي فيه فالحواصل جائز لك أن تصلي فيه» وصحيح ابن الحجاج - على نسخة الاستبصار - : «عن اللحاف من الثعالب أو الخوارزمية أيصلي فيها أم لا ؟ قال ﴿ ع ﴾ : إن كان ذكياً فلا بأس به» لكن الأول ضعيف ، والثاني غير ظاهر في الصلاة كما عرفت ، والثالث مرسل ، مع أن الجواز فيه مشروط بفقدما يصلي فيه ، والرابع نسخة التهذيب (فيه الجرز ، منه) قيل : الجرز - بكسر الجيم وتقديم المهملة على المعجمة - من لباس النساء ، وكلمة (منه) ظرف ضميره راجع الى الثعالب ، ولامجال للعمل به مع اختلاف النسخ من ناسخ واحد ، مع أن في اقترانه بالثعالب نوعا من التوهين ، فلاحظ . وكأنه لذلك كان المشهور المنع اعتماداً على مادل باطلاقه على المنع عما لايؤكل لحمه . اللهم إلا أن يدعى كونها من ماكول اللحم ، كما يقتضيه إطلاق مادل على حلية ماله حوصلة ، فلاحظ .

(١) كما عن جماعة من المتأخرين منهم المحقق الأردبيلي ، وتلميذه في المدارك ، والمحقق الخوانساري ، والمحدثان المجلسي والبحراني ، والنراقيان فى المعتمد والمستند ، وهو المشهور بين المعاصرين خلافا للمشهور ، بل عن الشافية نسبته الى الأصحاب ، وعن المدارك نسبته الى قطعهم ، وعن الجعفرية وشرحها : «لو جهل من صلى

فى جلد أو ثوب من شعر حيوان أو كان مستصحباً فى صلاته عظم حيوان ولم يعلم كون ذلك الجلد وذلك الشعر والعظم من جنس مايصلى فيه فقد صرح الأصحاب بوجوب الاعادة مطلقاً ـ يعني أن الحكم بوجوب الاعادة اجماعي للاصحاب ـ » ، وفى الجواهر ـ بعد قول ماتنه في مبحث الخلل ـ : « إذا لم يعلم أنه من جنس مايصلى فيه وصلى أعاد » قال (ره) : « بلا خلاف معتد به أجده ، بل في المدارك : هذا الحكم مقطوع به بين الأصحاب » . هذا والذي يظهر من كلام الاكثر أن مبنى المنع والجواز هو القول بشرطية مأكولية اللحم في لباس المصلي والقول بمانعية محرمية الأكل فيه ، وفي المدارك عن المنتهى أنه قال : « لو شك في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه لأنها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك فى الشرط يقتضي الشك في المشروط » ، وموضوع كلامه وإن كان هو الساتر إلا أن عموم المنع مما لا يؤكل لحمه لما كان عاما لمطلق اللباس فاذا تأتت استفادة الشرطية منه بالنسبة الى الساتر جرى الكلام بعينه بالنسبة الى مطلق اللباس . فتأمل .

(وكيف كان) فالذي ينبغي هو التعرض في الجملة لما يستفاد من كلام الجماعة في المقام من نقض وإبرام فنقول : الكلام يقع في مقامات .

(المقام الاول)

ماهو مفاد النصوص من حيث الشرطية والمانعية فنقول : يمكن بدائياً استفادة الشرطية المذكورة من أمور :

(الأول) قوله ﴿ ع ﴾ في موثق ابن بكير المتقدم : « لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله تعالى أكله » فانه ظاهر في اناطة القبول بحلية الأكل ، وليست الشرطية الا عين الاناطة المذكورة ، والمراد بالقبول فيه الاجزاء بقرينة بقية الفقرات .

(الثاني) قوله ﴿ع﴾ في الموثق المذكور : «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز» فانه صريح في إناطة الجواز بكونه محلل اللحم كما سبق ، والمراد من الجواز فيه ماهو ملازم للصحة .

(الثالث) مافي رواية أبي تمامة : «أليس منها ما أكل وضمن ؟ » .

(الرابع) مافي رواية علي بن أبي حمزة : «لاتصل إلا فيما كان منه ذكياً قلت : أو ليس الذكي ماذكي بالحديد ؟ فقال ﴿ع﴾ : بلى إذا كان مما يؤكل لحمه » فان كونه من مأكول اللحم إما داخل في مفهوم الذكاة المقيد بها مايصلي فيه أو يكونن قيداً آخر كالذكاة .

(الخامس) ماتضمن النهي عن الصلاة في غير المأكول . فان المفهوم منه عرفاً تقييد الصلاة المأخوذة في موضوع الأمر بكونها في مأكول اللحم إذا صلي في حيوان ، كما ادعي ذلك في مثل قوله : أكرم العالم ، ولاتكرم الفاسق . حيث قيل ان المفهوم منه عرفا كون موضوع وجوب الاكرام العالم العادل (هذا) ويمكن أيضاً استفادة المانعية من أمور (منها) صدر موثق ابن بكير وهو قوله (ع) : « إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد » فانه ظاهر في إناطة الفساد بمحرمية الاكل التي هي عين إناطة العدم بالوجود التي من لوازم المانعية فان المانع مايلزم من وجوده العدم (ومنها) قوله (ع) : وإن كان غيرذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ، والاستفادة منها بعين ماسبق (ومنها) مافي رواية إبراهيم بن محمد الهمداني الواردة فيما يسقط على الثوب من وبر وشعر مالايؤكل لحمه . قال (ع) : « لاتجوز الصلاة فيه » فان الظاهر ممالايؤكل مايحرم أكله ، فترتب عدم الصلاة على حرمة الأكل من قبيل ترتب عدم الممنوع

على وجود المانع (ودعوى) أن مالا يؤكل هو مالا يحل لحمه فترتب عدم الصلاة عليه من قبيل ترتب العدم على العدم الذي هو من لوازم شرطية الوجود (فيها) أن مقتضى تسلط النفي على نفس الاكل كون الاكل ممنوعا محرما ، ولذا استفيد التحريم من الجمل المنفية الواردة في مقام الانشاء مثل : لايقوم ولايقعد ، وكما لايصح الحمل فيها على معنى : لايحل أن يقوم ، ولايحل أن يقعد . لايصح التقدير هنا أيضاً (ومنها) خبر أنس بن محمد : « لاتصل فيما لاتشرب لبنه ولايؤكل لحمه » بالتقريب المتقدم ، ومثله خبر محمد بن إسماعيل : « لاتجوز الصلاة فى شعر ووبر مالا يؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ » بل التعليل فيه صريح في المانعية لأنه من تعليل العدم بالوجود (ومنها) الاخبار الخاصة الناهية عن الصلاة في الثعالب والأرانب والسمور والفنك والسباع وغير ذلك (ومنها) تعليل جواز الصلاة في السنجاب بأنه دابة لاتأكل اللحم ، فان الظاهر أن المراد منه أنه ليس من السباع فيكون من قبيل تعليل الصحة بالعدم الذي هو من لوازم المانعية كتعليل الفساد بالوجود (هذا) وإثبات الشرطية من الأمور المتقدمة لايخلو من إشكال .

(أما الأول) فلأن الظاهر من قوله (ص) : لاتقبل تلك . . . الخ أنه خبر للصلاة بعد خبر ، ويكون بياناً لمضمون الخبر الاول ـ أعني قوله (ص) : فاسدة . ـ بقرينة كون موضوعه اسم الاشارة الراجع الى الصلاة فيما لايؤكل لحمه ، فكأنه قال (ص) : الصلاة فيما لايؤكل لحمه فاسدة غير مقبولة . وأين هو من الدلالة على الشرطية ، وإنما تتم الدلالة لوقيل ابتداء : لاتقبل الصلاة إلا فيما يؤكل لحمه . وحينئذ يكون الظاهر من قوله (ص) : حتى تصلي فى غيره ، أن الوجه فى القبول انتفاء المانع .

(وأما الثاني) فالظاهر أن قوله (ع) : فان كان مما يؤكل لحمه . . . الخ إنما سيق تمهيداً لبيان اعتبار التذكية وإناطة الجواز بها ، فيكون شرطاً لاناطة

الجواز بالتذكية ، لاشرطاً للجواز كالتذكية ، ويكون مقيداً للاطلاق المستفاد من قوله (ع) : حتى تصلي فى غيره . فهو أجنبي عن الدلالة على الشرطية .

(وأما الثالث) فمع أنه ضعيف السند ، وأنه لاتعرض فيه للصلاة . أن مفاده ـ بقرينة السؤال عن الجواز وعدمه ـ هو جواز لبس المأكول دون غيره ، وأين هو من الظهور فى الشرطية ؟

(واما الرابع) فمع الرمي بالضعيف . فيه أن مافي ذيله من قوله : قلت : ومالا يؤكل لحمه من غير الغنم ؟ قال (ع) : « لا بأس بالسنجاب فانه دابة لاتأكل اللحم » ، وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب » كالصريح في أن المنع إنما يكون من جهة أنه يأكل اللحم ، أو كونه ذا ناب ومخلب ، فالحديث ـ بملاحظة الذيل ـ مما يتمسك به على المانعية كما سبق .

(وأما الخامس) ففيه أن كون الخاص مما يوجب تقييد العام بقيد وجودي ممنوع جداً ، ولم يلتزم به فى غير المقام أهل القول بالشرطية . نعم لا بأس بدعوى تقييده بقيد سلبي وهو عدم الخاص ، على أنها لاتخلو من إشكال مذكور فى مبحث التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية . ومن ذلك يظهر أن دعوى دلالة النصوص على الشرطية ضعيفة جداً ، والبناء عليها في غير محله ، بخلاف دعوى المانعية فانها قوية جداً والبناء عليها متعين . ثم إنه قد يستشكل على الشرطية ـ بناء على تمامية دلالة النصوص عليها ـ بأنه لايمكن الأخذ باطلاق الشرطية ، ضرورة جواز الصلاة فى غير ما يؤكل لحمه من القطن والكتان وغيرهما من أنواع النباتات . فلابد إما من الالتزام بكون شرطية المأكول تخييرية ـ يعنى أن الشرط إما القطن أو الكتان أو مايؤكل لحمه من الحيوان أو غيرها عدا غير المأكول اللحم من الحيوان ـ أو تكون الشرطية منوطة بكون اللباس حيوانياً . والاول خلاف ظاهر الادلة . والثاني ـ مع أنه خلاف ظاهر الادلة ـ غير جائز ، لان اللباس الحيواني المفروض

وجوده منوطاً به الشرطية إن كان من مأكول اللحم ، فالشرط حاصل ، فالأمر به أمر بتحصيل الحاصل ، وإن كان من غير مأكول اللحم فالشرط ممتنع ، والأمر به أمر بالممتنع . وفيه أن المنوط به الشرطية ليس اللباس الحيواني المتشخص بل نفس اللباس الحيواني وهو يمكن أن يكون على نحوين وإن كان المتشخص منه لا يكون إلا على أحد النحوين بعينه . وكونه خلاف الأدلة ممنوع ، بل هو ظاهر الموثقة التي هي عمدتها وخبري علي بن أبي حمزة وأبي ثمامة المتقدمين . ثم إنه قد يبنى على المانعية فيدعى اختصاصها بصورة العلم (إما) لدعوى اختصاص أدلتها بصورة العلم باللباس وقصورها عن شمول صورة الجهل به (وإما) لدعوى كون الظاهر من العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام خصوص المعلوم منها دون نفس الطبيعة (وإما) لدعوى أن مقتضى الجمع العرفي بين إطلاقات المانعية في المقام وبين مثل صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال (ع) : إن كان لم يعلم فلا يعيد » تخصيص المانعية بصورة العلم فلا مانعية مع عدمه ، وفي الجميع ما لا يخفى ، إذ الدعوى الأولى خلاف ظاهر الأدلة ، فإن عمدتها الموثق ، والسؤال إنما كان فيه عن نفس الموضوعات الواقعية التي تكون موضوعاً للعلم والشك (وأما) الدعوى الثانية فغريبة جداً ، إذ الظهور المذكور إن كان مستنده الوضع فهو خلاف ضرورة العرف واللغة وإن كان مستنده الانصراف فلا منشأ له (وأما) الدعوى الثالثة ففيها أن العلم إنما يكون شرطاً في حسن العقاب عقلا لا في المصلحة ، وإلا فلا دليل عليه من عقل أو شرع (وأما) الدعوى الرابعة ففيها أن الصحيح إنما تضمن صحة الصلاة مع الغفلة أو اعتقاد العدم وليس له تعرض لما نحن فيه ـ أعني صورة الالتفات والشك ـ كما لا يخفى ، وقياس المقام عليه قياس مع الفارق .

(المقام الثاني)

فيما هو مقتضى الأصول العقلية فنقول : على تقدير استفادة الشرطية من النصوص يتعين الاحتياط بترك الصلاة في المشكوك كونه من محرم الأكل ومحلله وعلى تقدير استفادة المانعية تجوز الصلاة فيه ، ويكتفى بها في مقام الامتثال كما تقدم في كلام العلامة (ره) .

(أما الأول) فلأنه مع الشك في حل الأكل وحرمته يشك في حصول الشرط ، ومعه يجب الاحتياط ، للعلم باشتغال الذمة به الموجب عقلا للعلم بحصول الامتثال ، لما اشتهر من أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني . نعم يختص ذلك بما لو أحرز كون اللباس حيوانياً وعليه فاذا شك في كونه كذلك كانت الشرطية مشكوكة والأصل فيها البراءة . نعم لو قلنا بالشرطية التخييرية بمعنى أن الشرط إما القطن أو الكتان أو الحيواني المأكول مع الشك في حيوانيته وكونه من مأكول اللحم يجب الاحتياط لقاعدة الاشتغال لكن المبنى المذكور ضعيف ، وربما يتوهم عدم وجوب الاحتياط بناء على الشرطية ، بدعوى أن مقتضى تعلق الشرط بأمر خارجي هو إناطة التقييد به بوجود ذلك الخارجي قياساً على التكاليف النفسية مثل : أكرم العالم ، ونحوه ، فكما أنه ظاهر في إناطة وجوب الاكرام بوجود العالم ، كذلك في المقام يكون التقييد باللبس منوطاً بوجود وصف المأكول مع الشك فيه يكون الشك في الشرطية والأصل البراءة ، وضعفه ظاهر ، إذ وصف المأكول إذا أخذ منوطاً به الشرطية كيف يكون موضوعاً لها ؟ وثبوت ذلك في مثل : أكرم العالم ، و : أهن الفاسق . ليس مقتضى التركيب اللغوي ، بل هو مقتضى القرائن الخاصة ولذا لا يلتزم به في مثل : أعتق رقبة مؤمنة . نعم قد تقوم القرينة على ذلك في بعض الموارد مثل : أكرم العالم ، و : أهن الفاسق ، و : تصدق على الفقير ، ولا مجال لقياس غيره عليه ولاسيما مع امتناعه كما عرفت .

(وأما الثاني) فلأنه مع الشك في المأكولية يكون الشك في مانعية ذلك اللباس والأصل البراءة .

﴿فان قلت﴾ هذا يتم لو كان موضوع المانعية ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية بحيث يكون كل ما يفرض من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه مانعاً مستقلا فى قبال غيره من الأفراد ، إذ حينئذ يرجع جعل المانعية إلى جعل مانعيات متعددة بتعدد أفراد الحيواني المذكور ، فاذا علم بفردية اللباس للحيواني المذكور فقد علم بالمانعية ، وإذا شك فيها فقد شك في أصل مانعيته ، فيرجع إلى أصل البراءة كما يرجع اليه لو شك في المانعية للشبهة الحكمية ، أما لو كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود فلا يكون شك في المانعية ، إذ يعلم بجعل مانعية واحدة لصرف الوجود الصادق على القليل والكثير وإنما الشك في انطباق المانع عليه فلا مجال لأصل البراءة ، لاختصاص مجراه بالشك بالتكليف وهو مفقود ، وكما يفترق اللحاظان بما ذكر - أعني جواز الرجوع إلى البراءة في الشك في الأول وعدمه فى الثاني - يفترقان أيضاً في أنه لو اضطر إلى ارتكاب بعض الأفراد يجب الاجتناب عن بقية الأفراد على الاول لأن ارتكاب ما عدا المقدار المضطر اليه ارتكاب للمانع بلا ضرورة مسوغة ، وليس كذلك على الثاني ، إذ ليس للمقدار الزائد على المضطر اليه منع غير المنع الحاصل منه المفروض جوازه للضرورة . هذا وحيث يدور الأمر بين اللحاظين فمقتضى الاطلاق هو الثاني لأن اسم الجنس موضوع لنفس الماهية ، فملاحظة خصوصيات حصص الأفراد بحيث يكون كل واحد منها ملحوظاً في قبال غيره يحتاج إلى قرينة .

﴿قلت﴾ : أولاً أنه يمكن الرجوع إلى البراءة فيما لو كان الموضوع ملحوظاً على النحو الثاني أيضاً ، لأن صرف الوجود الملحوظ موضوعاً للمانعية لما كان يتحد مع تمام الأفراد ، فالفرد المشكوك على تقدير فرديته يكون موضوع

الانطباق فيكون موضوع الانطباق موضوعاً للمانعية ، وعلى تقدير عـــدمها لا يكون كذلك ، فالشك فى الفرد يستتبع الشك فى اتساع المانعية بنحو تشمله ، فيكون الشك فى التكليف به والعلم بوحدة المانعية لوحدة موضوعها ، لا يخرج المقام عن كونه من الشك في التكليف وعن كون العقاب عليه عقاباً بلا بيان ـ كما أشرنا إلى ذلك في تعليقتنا على الكفاية في مبحث الشبهة الموضوعية التحريمية ـ (وثانياً) أن مقتضى الاطلاق وإن كان هو الثاني إلا أن الظاهر فى النواهي النفسية والغيرية هو الأول لغلبة كون المفسدة الباعثة عليها موجودة فى كل فرد لنفسه في قبال غيره ، ولذا بني عليه في عامة النواهي النفسية مثل : لا تشرب الخمر ، و : لا تأكل النجس ، و : لا تكذب ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا تدخل تحت الحصر مع عـــدم البناء منهم على وجود قرينة خاصة كما يظهر بأقل تأمل فى الموارد .

(المقام الثالث)

فيما يقتضيه أصل الحل فنقول : قد يقال إن مقتضى جريان أصالة الحل فى الحيوان المأخوذ منه اللباس صحة الصلاة فيه سواء استفيد من النصوص الشرطية أم المانعية (أما على الأول) فواضح ، لأن الأصل المذكور يثبت الشرط فيترتب عليه صحة المشروط (وأما على الثاني) فلأن الحل وإن كان ضداً للحرمة ، وجعل أحد الضدين ظاهراً لا يستلزم نفي الآخر كذلك إلا أن الظاهر من دليل الأصل مثل صحيح ابن سنان : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه » ، وخبر مسعدة بن صدقة : « كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه » ، جعل الحل بلحاظ كل من أثر الحل وأثر الحرمة .

(وبعبارة أخرى) الظاهر منه جعل الحل بلحاظ أثره ونفي الحرمة بلحاظ أثرها فيقتضي نفي أثر الحرمة ، كما يقتضي ثبوت أثر الحل ، فاذا كان المنع عن

الصلاة من آثار حرمة الأكل كان منفياً بمقتضى الأصل ، وإذا انتفى المنع صحت الصلاة .

﴿ فان قلت ﴾ هذا يتم لو كان الحيوان محلا للابتلاء بالأكل ، أما إذا كان خارجاً عن الابتلاء كما هو الغالب من كون الحيوان مفقوداً منذ دهر طويل والابتلاء إنما هو باللباس المعمول من صوفه أو جلده مثلا فلا معنى لاصالة حل الأكل .

﴿قلت﴾ يكفي في صحة جريان الأصل المذكور في الحيوان الابتلاء باللباس المعمول منه ، فانه كاف فى رفع لغوية الجعل المذكور وصحته ، وهذا نظير مالو غسل الثوب بماء ثم شك في طهارة ذلك الماء ، فانه يكفي في صحة جريان أصالة الطهارة فى الماء الابتلاء بالثوب وإن كان الماء المغسول به معدوما .

﴿ أقول ﴾ الشك في الحل والحرمة ، (تارة) يكون من جهة الشبهة الموضوعية (وأخرى) من جهة الشبهة الحكمية مثل أن لا يعلم كون السمور مما يحل أكله أو لا ، (والأول) تارة يكون مع تعين الحيوان خارجاً وتردده بين عنوانين ، كأن لا يعلم أن الحيوان المعين أرنب أو غزال (وأخرى) مع تردده بين معلومين كأن لا يدري أن هذا الوبر أخذ من هذا الأرنب أو من ذلك الغزال . هذا ولا يخفى أن إجراء أصالة الحل فى الأول من نوعي الشبهة الموضوعية يتوقف (أولاً) على كون الأثر الشرعي فى المقام مترتباً على نفس حلية الأكل لا على نفس موضوعاتها (وثانياً) على كون المراد من الحلية الحلية الفعلية بمعنى الرخصة فعلا فى الأكل ، لا بمعنى الحلية الأولية الثابتة للموضوعات بالنظر اليها أنفسها من حيث كونها حيواناً .

(أما التوقف) على الأول فلأنه لو كان الأثر فى المقام ثابتاً لنفس موضوعات الحلية بحيث يكون في عرضها بلا دخل لها فيه ، فلا مجال للأصل المذكور ، لأن المقصود من إجرائه ترتب الأثر الذي هو محل الكلام عليه

وترتبه موقوف على كونه أثراً لمجراه ، فاذا فرض أنه ليس أثراً لمجراه لم يمكن أن يترتب باجرائه إلا على القول بالأصل المثبت .

(وأما التوقف) على الثاني فلأن الظاهر من الحل المجعول بالأصل المذكور هو الحلية الفعلية ـ أعني الرخصة فعلاً ـ فان كان الأثر المقصود إثباته في المقام أثراً لتلك الحلية ترتب باجراء الأصل ، أما إذا كان أثراً لغيرها أعني الحلية الأولية الثابتة للحيوان من حيث كونه حيواناً التي لا تنافي المنع الفعلي لأجل كون الحيوان مغصوباً أو مضراً للآكل مثلا امتنع أن يترتب باجراء الأصل المذكور حيث أنه لا يثبت موضوعه كي يترتب باجرائه ، وإنما يثبت موضوعاً آخر غير موضوعه . هذا وكلا الأمرين غير ثابت .

(أما الأول) فلأن جملة من نصوص المقام قد جعل فيها موضوع الأثر ذوات العناوين الأولية ، التي هي موضوع الحرمة مثل مادل على المنع عن الصلاة في الثعالب والأرانب والسمور والسباع ونحوها ، ولم يتعرض فيها لكون الحرمة دخيلة في موضوع الأثر ، وبعضها وإن تعرض لها مثل الموثق وغيره إلا أن التعليل في هذا البعض بمثل : إن اكثرها مسوخ ، وبمثل : انه دابة تأكل اللحم . يعين حمله على الطائفة الأولى بأن يكون عنوان محرم الأكل لوحظ مرآة إلى ذوات الموضوعات الأولية لا على أن يكون بنفسه موضوعاً للأثر في المقام .

(وأما الثاني) فلأنه لو كان المراد من الحلية في المقام الرخصة الفعلية لزم عدم جواز الصلاة فيما لا تحله الحياة من ميتة الغنم ، وجواز الصلاة فيما يؤخذ من الأرنب مثلا عند الاضطرار إلى أكله ، لعدم الرخصة الفعلية في الأول وثبوتها في الثاني ، وهو مما لا يمكن الالتزام به ، فدل على أن المراد من الحلية والحرمة الأوليتان الثابتتان للموضوعات الأولية من حيث كونها حيواناً ،

والأصل المذكور لا يصلح لاثبات الحلية بهذا المعنى ولا لنفي الحرمة كذلك ، لما عرفت من أن مفاده ليس إلا جعل الرخصة الفعلية ونفي المنع الفعلي ، ولذا لا يجري مع العلم بالحلية من جهة الاضطرار ولا مع العلم بالحرمة من جهة الاضرار بالنفس لا غير ، ومن ذلك كله تعرف عدم صحة إجرائه في الشبهة الحكمية لأجل ترتب الأثر المذكور ، فاذا شككنا فى الحواصل الخوارزمية أنها مما يؤكل لحمه أو لا ، لا مجال لجريان أصالة الحل لاثبات كونه حلال الأكل ليترتب عليه جواز الصلاة في اللباس المأخوذ منه وإن قلنا بجواز إجرائها لاثبات جواز أكله ظاهراً .

(وأما النوع الثاني) من الشبهة الموضوعية ـ أعني ما لو كان المأخوذ منه اللباس مردداً بين فردين من معلومي الحكم ـ فاجراء أصالة الحل فى الحيوان المردد لاثبات جواز الصلاة فى المأخوذ منه يشكل ـ مضافا إلى ما ذكر ـ بأن موضوع الأصل إن كان العنوان الذي له الأثر ، فليس هو بمشكوك ، لأن المفروض كون كل من الحيوانين المتعينين معلوم الحكم ، وإن كان عنواناً آخر مثل أن نقول في المقام : الحيوان الذي أخذ منه هذا اللباس ، فهو وإن كان مشكوكاً إلا أنه ليس موضوعاً للأثر ، كما أشرنا إلى ذلك في غير موضع من هذا الشرح مما يكون مجرى الأصل المفهوم المردد أو الفرد المردد ، وتوضيح ذلك موكول إلى محله من مبحث الاستصحاب .

(فتحصل مما ذكرنا كله) أنه لا مجال لاجراء أصالة الحل فى الحيوان لاثبات صحة الصلاة فى المأخوذ منه ، وهناك تقريبات أخرى لأصل الحل في المقام أوضح إشكالا مما سبق .

(منها) أن يقال إن الحل في دليل القاعدة يراد منه الحلية الوضعية بمعنى النفوذ وترتب الأثر مثل : أحل الله البيع ، فيقال الصلاة في المشكوك لا يعلم

أنها مما يترتب عليها الأثر المقصود من الصلاة فهي محكومة بأنها يترتب عليها الأثر إلى أن يعلم خلاف ذلك ، وفيه ـ مع أن حمل دليل القاعدة على هذا المعنى خلاف المقطوع به منه كما يشهد به قوله (ع) في رواية مسعدة : وذلك مثل الثوب . الخ الظاهر بل الصريح في أن موضوع تطبيق القاعدة نفس الثوب وإخوته ، وليس هو مما له أثر يشك في ترتبه عليه ، وكذا قوله (ع) : فتدعه . . . الخ ـ أنه يلزم من ذلك البناء على صحة كل عقد أو إيقاع يشك في ترتب الأثر عليه عند الشارع ، وكذا البناء على الصحة ظاهراً مع الشك في الشرط الذي لا إشكال في أنه مجرى لقاعدة الاشتغال ، فاذا شك في الطهارة من الحدث يجوز له أن يصلي للشك في ترتب الأثر على الصلاة المذكورة وكل ذلك مما لا يمكن الالتزام به .

(ومنها) أن الشك في اللباس يستلزم الشك في مشروعية التعبد بالصلاة فيه وحليته ، فاذا جرت القاعـــدة وثبتت حلية التعبد بها ثبت ظاهراً أنه ليس بمانع . وفيه « أولاً » أن الأثر المقصود في المقام ـ أعني إجزاء الصلاة وكونها فرداً من المأمور به ـ ليس من الآثار الشرعية لحلية التعبد كي يترتب باثباتها بالأصل ، بل هو من اللوازم الخارجية فاثباته بها مبني على القول بالأصل المثبت « وثانياً » أن موضوع أصالة الحل هو الشك في الحلية والحرمة وكون المقام منه موقوف على كون جواز التعبد وعدمه من أحكام ثبوت المشروعية واقعاً وعدمها حتى يكون الشك فيه شكا فيه ، وليس كذلك ، لأن التحقيق عدم جواز التعبد بما لم يُعلم تشريعه فتكون الحرمة ثابتة بنفس الشك في المشروعية فلا مجال لاصالة الحل لعدم الشك في الحل والحرمة .

« وبالجملة » المستفاد من أدلة حرمة التشريع عقليها ونقليها أن موضوعها عدم العلم بالمشروعية لا عدم المشروعية واقعاً ، فمع الشك في المشروعية يتحقق موضوع حرمة التشريع واقعـاً فتثبت ، لا أنه مع الشك في المشروعية يشك

في حرمة التشريع كي يتحقق موضوع قاعدة الحل وتكون هي المرجع ، ولو سلم كون موضوع حرمة التشريع هو عـــدم المشروعية واقعاً فالشك فى المشروعية وعدمها وإن كان يستوجب الشك في الحلية والحرمة إلا أنه لا مجال لاجراء أصالة الحل « أولاً » من جهة جريان أصالة عدم المشروعية ، فانه على هـــذا القول لا مانع من إجرائها لترتب الأثر على مجراها وهي حاكمة على أصالة الحل «وثانياً» من جهة أنه على هذا القول يتعين حمل ما دل على عدم جواز التعبد بما لم يعلم على كونه حكماً ظاهرياً لا واقعياً ـ كما هو مبنى القول الأول ـ وإذا ثبت مثل هـذا الحكم الظاهري وجب رفع اليد عن عموم أصالة الحل لتخصيص دليلها بدليله (وبالجملة) فهذا التقريب موهون جداً .

(ومنها) ما قيل من أن مرجع الشك فى المانعية إلى الشك في منع الشارع عن إيقاع الصلاة فيه وترخيصه فيه ، فاذا جرت أصالة الحل فقد ثبت ترخيص ظاهري فى جواز الصلاة فيه ، ولازم ذلك الترخيص الاكتفاء بالصلاة فيه (وتوهم) اختصاص قاعدة الحل بالحل النفسي (مدفوع) بأنه خلاف إطلاق دليلها ، ولا يجرى هذا التقريب على القول بالشرطية ، لعدم انتزاعها من المنع كي يكون الشك فيها شكاً في المنع والرخصة كي يكون من موارد قاعدة الحل .

« أقول » : التحقيق أن الشرطية والمانعية كلتيهما إما منتزعتان من الأمر بالمقيد بالوجود أو العدم ، أو من نفس التقييد بالوجود أو العدم فى رتبة سابقة على الأمر به ، ولا دخل للنهي فى انتزاع المانعية بوجه ، وما ورد فى النصوص مثل قولهم «ع» : لا تحل الصلاة فى حرير محض . وقوله «ع» في الحرير : حرم على الرجال لبسه والصلاة فيه . ونحوهما مما هو كثير محمول على النهي العرضي ، لأن الأمر بالصلاة بالمقيد بالعدم يستلزم النهي عن ضده العام ، وهو ترك الصلاة المقيدة بالعدم ، وهذا الترك لازم للصلاة المقيدة بالوجود كما هو الحال في

الضد الوجودي ، فانه ملزوم للضد العام الحرام كما هو محرر في محله من مسألة الضد ، ومن الغريب دعوى ثبوت هذا النهي فضلا عن دعوى كونه منشأ انتزاع المانعية - مع أنه لو سلم اقتضاء الأمر بالمقيد بالعدم النهي عن المقيد بالوجود لم يكن فرق بين الشرطية والمانعية في ذلك ، إذ يقال أيضاً : إن الأمر بالمقيد بالوجود يقتضي النهي عن المقيد بالعدم بعين الاقتضاء السابق ، فيكون الشك في وجود الشرط مستتبعاً للشك في حرمة الفاقد ، والترخيص فيه فيكون مجرى لقاعدة الحل أيضاً . نعم هنا شيء وهو أن الأمر بالمقيد بالعدم لما كان مستتبعاً للأمر الغيري بالقيد العدمي كان مستتبعاً للنهي الغيري عن نقيضه وهو الوجود لقاعدة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، ثم الشك في المانعية يشك في حرمة المشكوك وحليته فيكون من هذه الجهة مورداً لقاعدة الحل ، ولا يطرد ذلك على الشرطية لأن القيد الوجودي إذا كان واجباً ، ثم الشك في وجوده يكون الشك في فعل الواجب فيجب اليقين بالفراغ لا في حليته وحرمته ، ليرجع إلى قاعدة الحل ، لكن التقريب على النهج المذكور يتوقف على كون القيد العدمي للصلاة اختياريا للمكلف ، ليمكن تعلق الأمر الغيري به والنهي الغيري بنقيضه بأن يكون الموضوع الواجب الصلاة المقيدة بعدم لبس مالا يؤكل لحمه ، فان اللبس مما يمكن تعلق النهي به نفسياً أو غيريا ، أما إذا لم يكن كذلك مثل عدم مالا يؤكل لحمه ، فيكون الواجب الصلاة المقيدة بعدم مالا يؤكل لحمه ، فلا مجال لتعلق الأمر الغيري به والنهي الغيري بنقيضه ، ولا لأن يكون موضوعاً للشك في الحل والحرمة ليكون موضوعاً للقاعدة ، والمستفاد من أدلة الباب هو الثاني فانها إنما تضمنت الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لا الصلاة لابساً مالا يؤكل لحمه فحرف الظرفية هو حرف التقييد ومدخوله هو القيد لا غير - هذا مضافاً إلى أن نقيض القيد العدمي للواجب وإن كان موضوعاً للنهي الغيري إلا أنه لا ينطبق على مطلق الوجود ، بل خصوص

الوجود الذي يكون علة لعدم المأمور به ـ أعني المقيد ـ فلو صلى في أول الوقت فيما لا يؤكل لحمه لم يكن مثل هذا القيد حراماً ولا مبغوضاً ، لامكان أن يصلي بعد ذلك بما لا يكون مما لا يؤكل كما هو ظاهر . نعم يتم ذلك لو صلى في آخر الوقت فلاحظ .

(المقام الرابع)

فيما يقتضيه الاستصحاب فنقول : (تارة) يقصد إجراؤه في نفس الحيوان المأخوذ منه اللباس فيقال : الأصل عدم كونه محرم الأكل (وأخرى) في نفس اللباس فيقال : الأصل عدم كونه مأخوذاً من محرم الأكل (وثالثة) في نفس المصلي فيقال : الأصل عدم كونه لابساً مما يؤكل لحمه (ورابعة) في نفس الصلاة إما بأن يقال : كانت الصلاة قبل لبس هذا اللباس صحيحة فهي بعد لبسه باقية على ما كانت . أو بأن يقال : الأصل عدم تحقق الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، بنحو مفاد ليس التامة . أو بأن يقال : الأصل عدم كون الصلاة الواقعة كائنة فيما لا يؤكل لحمه (والأول) يجري فيه الاشكال المتقدم في جريان أصالة الحل في الحيوان من التوقف على كون التحريم ملحوظاً موضوعاً لا طريقاً ، إذ لو كان طريقاً إلى العناوين الأولية فاصالة عدم كون الحيوان الخاص أرنباً أو غيره لا تجري ـ ولو قلنا بجريان أصالة العدم الأزلي ـ لاختصاص ذلك بغير الذاتيات كما يأتي ، وأيضاً موقوف على كون الحيوان معيناً لا مردداً بين فردين معلومي الحال حسبما عرفت (والثاني) يتوقف على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي الذي قد اشتهر الاشكال فيه .

« فان قلت » لو قيل بصحة استصحاب العدم الأزلي فانما ذلك فيما كان من عوارض الوجود ، أما الذاتيات وعوارض الماهية فلا حالة لها سابقة ، إذ هي من الأزل إما متصفة بها أو غير متصفة ، فلا يقين سابق بعدم الاتصاف كي يصح

استصحابه ، وكون المقام من الأول يتوقف على كون الحرمة ملحوظة موضوعاً للمانعية أما إذا كانت ملحوظة مرآة إلى الذوات الخاصة وكأنه قيل : لا تصل في وبر الأرنب . مثلا فالوبرية ذاتية للأرنب فلا يصح أن يقال قبل أن يوجد هذا اللباس لم يكن وبراً للأرنب كي يستصحب هذا العدم .

« قلت » وبرية الوبر ذاتية ، لكن وصف وبرية الأرنب الناشىء من منشأ اعتبار الاضافة إلى الأرنب ليس ذاتياً للوبر ، ولا من لوازم ماهيته ، إذ ليس حقيقة وبر الأرنب غير حقيقة سائر أنواع الوبر ، بل الحقيقة واحدة ، وإنما الاختلاف في بعض الخصوصيات الزائدة على الذات الناشئة من نبات الوبر في جلده ، وهكذا الحال في بقية أجزاء الأرنب .

« فان قلت » موضوع الحكم يكون تارة الصلاة لا فيما يحرم أكله ، فيكون العدم قيداً للصلاة ، وأخرى الصلاة فيما لا يحرم أكله ، فيكون العدم قيداً للباس ، وأصالة عدم كون اللباس مما يحرم أكله إنما تنفع على الثاني لأنها تثبت قيداً للموضوع بلا واسطة ، أما على الأول - كما لعله ظاهر الأدلة - فانما تثبته بالملازمة بينه وبين مجراها ، لأنه إذا ثبت كون اللباس ليس مما يحرم فقد ثبت عدم كون الصلاة فيما يحرم ، فاجراؤها يتوقف على القول بالأصل المثبت .

« قلت » الحرمة على الأول أخذت قيداً للصلاة ، لأنها قيد للموصول الذي هو قيد للعدم ، الذي هو قيد للصلاة ، وإذا كانت كذلك صح جريان الأصل فيها وجوداً وعدماً ، فكما أنه لو جرى استصحاب الحرمة لم يكن من الأصول المثبتة ، كذلك استصحاب عدم الحرمة ، وقد عرفت أنه لم يستشكل أحد في جريان أصالة الحل في الحيوان من هذه الجهة ولا فرق بينها وبين أصالة عدم الحرمة كما هو ظاهر ، والمايز بين الأصل المثبت وغيره أن المثبت مالا يكون مجراه قيداً في القضية الشرعية وغيره ما يكون مجراه قيداً فيها ، بأن يكون واقعاً

في سلسلة التقييد (والثالث) يتوقف على كون القيد المذكور قيداً للمصلي ، وهو خلاف ظاهر الأدلة كما عرفت (والرابع) يختص بما لو كان اللبس في الأثناء لكن الاشكال في استصحاب الصحة مشهور . نعم لو كان المراد استصحاب عدم كونها فيما لا يحل أكله كان الاستصحاب في محله (والخامس) ليس مجراه موضوعا للأثر ، إذ العلم بعدم تحقق الصلاة فيما لا يحل أكله لا يجدي في حصول الفراغ عقلا فضلا عن استصحابه ، وإنما الذي يجدي في ذلك إحراز كون الصلاة الواقعة في الخارج لا فيما لا يؤكل ، وإثبات ذلك بالأصل المذكور يتوقف على القول بالأصل المثبت (والسادس) لا غبار عليه لأنه محرز للواجب كسائر الأصول المحرزة ، كاستصحاب الطهارة ، وقاعدة التجاوز ، وقاعدة الفراغ ، ونحوها ، إلا أنه من قبيل الأصل الجاري في العدم الأزلي الذي قد اشتهر الاشكال فيه ، وقد تعرضنا في كتاب الطهارة لجهات الاشكال فيه ودفعها ، وعليه فلا بأس بالبناء عليه فيما كان من عوارض الوجود والعرف لا يأباه وإن كان لا يخلو من خفاء ، وكذلك مذاق الفقه كما يظهر من كلماتهم فيما لو شك في المرأة أنها قرشية . فراجع ، فلا مانع في المقام من الرجوع إلى أصالة عدم كون الصلاة فيما يحرم أكله . ثم إن الأصول المذكورة على اختلافها لو سلم جريانها في نفسها فانما تجري بناء على المانعية ، ولا مجال لجريانها بناء على الشرطية ، لأن الأصل العدمي لا يحرز الشرط الوجودي . نعم استصحاب صحة الصلاة لو تم يجري على البناءين ، لأن الصحة تكون من حيث وجدان القيد الوجودي كما تكون من حيث وجدان القيد العدمي (هذا) وقد كنا عزمنا حين الشروع في هذه المسألة أن نخرج بها عن وضع هذا المختصر ، لكثرة الاهتمام بها ، غير أنه لم يساعدنا التوفيق ، لكثرة الشواغل الفكرية ، الداخلية والخارجية ، النوعية والشخصية ، ولذلك اعتمدنا في ترتيب في جملة مما ذكرنا على رسالة لبعض الأعيان في هذه المسألة ، نسأله سبحانه مزيد

هذا لا بأس بالصلاة في الماهوت ، وأما إذا شك في كون شيء من أجزاء الحيوان أو من غير الحيوان فلا إشكال فيه (١) .

(مسألة١٩) إذا صلى في غير المأكول جاهلا أو ناسياً فالأقوى صحة صلاته(٢)

العناية وكامل الرعاية ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الأكرم وآله الطاهرين .

(١) كأنه من جهة أن مبنى الاشكال هو القول بالشرطية ، وعلى القول بها فليست شرطية مطلقة ، بل منوطة بلباس الحيواني ، فمع الشك فيه يشك فى الشرطية ، وحينئذ يكون الأصل البراءة منها ، كما في سائر موارد الشك في الشرطية . لكن عرفت أنه بناءً على المانعية لا يكون جواز الصلاة فيه بذلك الوضوح ، لما عرفت من الاشكال فى جريان كل من أصل البراءة وأصل الحل والاستصحاب ، فليس مبنى الاشكال مختصاً بالقول بالشرطية ، كما عرفت أيضاً الاشارة إلى أنه على تقدير القول بالشرطية يحتمل كون الشرطية تخييرية لا منوطة وعلى هذا التقدير لا يفرق الحال فى وجوب الاحتياط ـ على تقدير القول به ـ بين إحراز حيوانية اللباس والشك فيها . فراجع ، ولو قال بدله : فالاشكال حينئذ أخف ، كان أولى . هذا والظاهر أن المراد مما فى المتن صورة الشك فى المأكولية على تقديرها ، ولو علم بعدم المأكولية على تقديرها فالحكم فيها كما سبق أيضاً ، ولو علم بالمأكولية على تقدير الحيوانية فلا إشكال أصلا .

(٢) أما فى الجاهل ـ يعني الجاهل بالموضوع ـ فلصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال (ع) : إن كان لم يعلم فلا يعيد » وأما في الناسي فلحديث : لا تعاد الصلاة ، بل بناء على عموم الحديث للجاهل يكون دليلا على عدم الاعادة فيه أيضاً . هذا وعن المشهور وجوب الاعادة في

الناسي ، واستدل له بما في موثق ابن بكير من قوله (ع) : « لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله » لظهور كونه في بيان حكم الصلاة الواقعة من المكلف كأنه قيل : إذا صلى فعليه الاعادة . وبينه وبين حديث : لا تعاد ، وإن كان هو العموم من وجه لاختصاص الحديث بالنسيان ، وعمومه للخلل من حيث لا يؤكل وسائر موارد الخلل ، وعموم الموثق للنسيان والجهل واختصاصه بالخلل من حيث لا يؤكل ، إلا أنه بعد خروج الجاهل عن الموثق بمقتضى الصحيح السابق يبقى مختصاً بالناسي فتنقلب النسبة بينه وبين حديث : لا تعاد ، ويكون أخص مطلقاً منه ، فيقدم عليه ، ولو فرض بقاء النسبة فمقتضى أصالة تساقط العامين من وجه فى مورد المعارضة الرجوع إلى أصالة الفساد لفوات المشروط بفوات شرطه .

(وتوهم) أن ظاهر السؤال كونه سؤالا عن أصل المانعية ، ومقتضى تنزيل الجواب على السؤال كون قوله (ع) : فاسدة لا تقبل . . . الخ وارداً فى مقام أصل تشريع المانعية بالجعل الأولي كأنه قال : لا تجوز الصلاة فيما يحرم أكله . فلا يكون منافياً لحديث : لا تعاد ... الخ الوارد في مقام التشريع الثانوي.

(مندفع) بأن السؤال وإن كان ظاهراً فيما ذكر إلا أن بيان المانعية لا ينحصر بلسان التشريع الأولي الدال بالمطابقة على المانعية أو بالالتزام مثل : صل لا فيما لا يؤكل لحمه ، أو : لا تصل فيما يحرم أكله ، بل يكون أيضاً بلسان التشريع الثانوي مثل : لو صلى فيما لا يؤكل فسدت صلاته ، وكم من مانعية استفيدت من مثل ذلك ، فتنزيل الجواب على السؤال لا يقتضي صرف ظهور قوله (ع) : فاسدة لا تقبل . . . الخ في التشريع الثانوي إلى كونه في مقام التشريع الأولي ، ليخرج عن صلاحية المعارضة لحديث : لا تعاد . . . الخ بل المعارضة بينهما محكمة . نعم يمكن أن يقال : الموثق شامل للجاهل بالموضوع

(مسألة ٢٠) الظاهر عدم الفرق (١) بين مايحرم أكله بالأصالة أو بالعرض كالموطوء والجلّال وإن كان لا يخلو عن إشكال .

وبالحكم ، قاصراً ومقصراً ، وللعالم بهما الناسي والملتفت والغافل ، وصحيح عبدالرحمن مختص بالغافل ، والجاهل بالموضوع ، فاذا بني على تخصيص الموثق به كان الباقي بعد التخصيص العالم الناسي ، والملتفت والجاهل بالحكم بقسميه ، وبينه وبين حديث : لا تعاد ـ بناء على اختصاصه بالناسي ـ أيضاً نسبة العموم من وجه ، فلو بني على العمل بالحديث في الناسي كان الموثق حجة فيما عداه ، وحينئذ لا وجه لدعوى أنه لو عمل بالحديث فى الناسي يبقى الموثق بلا مورد ، بل اللازم العمل بالحديث في الناسي لوضوح دلالته وتأكدها بالاستثناء وبذيله الذي هو كالتعليل ، ويبقى الموثق حجة فيما عداه . نعم بناءً على ما هو الظاهر من عموم الحديث لكل من هو في مقام تفريغ ذمته بالناقص ، لنسيان أو غفلة أو جهل يعذر فيه بالحكم أو الموضوع ـ كما هو الظاهر في الموثق أيضاً ـ يكون الموثق أخص مطلقاً من الحديث فيخصص به ، ولأجل أنه أعم مطلقاً من صحيح عبد الرحمن يخصص بالصحيح أيضاً ، ونتيجة ذلك الصحة مع عدم العلم بالموضوع والبطلان فيما عداه . ثم إنه ربما يتوهم دلالة صحيح عبد الرحمن أيضاً على البطلان في صورة العلم بالمفهوم الشامل للناسي والغافل والعامد ، وفيه أن المفهوم وإن دل على البطلان فيه ، لكن لا يظهر منه كونه لأجل النجاسة ، أو لأجل حرمة الأكل ، فاجماله مسقط له عن الحجية . فلاحظ .

(١) كما يقتضيه إطلاق الأدلة من غير فرق بين أن تكون الحرمة ملحوظة مرآة لموضوعاتها ، أو ملحوظة فى نفسها عنواناً وموضوعاً للحكم . (ودعوى) أنه على الأول تكون مرآة لخصوص العناوين الأولية ، ولا مجال حينئذ لدعوى المانعية فيما هو محرَّم بالعارض حتى جعل ذلك مبنى للاشكال في المسألة (غير ظاهر)

﴿ الخامس ﴾ أن لايكون من الذهب للرجال (١) ولا يجوز

فان المرآتية لاتلازم الاختصاص بالمحرم بالأصل ، إذ يمكن جعل الحرمة عنواناً للعنوان المحرم بالعارض مثل الموطوء ، كما يمكن جعلها عنواناً للمحرم بالأصل ، مثل الأرنب بعينه ، فالعمدة حينئذ في الاشكال فى المسألة الذي أشار اليه فى المتن دعوى الانصراف الآتية على الوجهين ، لكنها ممنوعة فالعمل بالاطلاق لازم ﴿ فان قلت ﴾ لازم البناء على الاطلاق المذكور بطلان الصلاة فيما كان محرما للضرر أو الغصب أو نحو ذلك ، ولايمكن الالتزام به ﴿ قلت ﴾ الظاهر من النصوص بطلان الصلاة فى الحيواني المحرم حيوانه بما أنه حيوان سواء أكانت جهة التحريم عنواناً أولياً أو ثانوياً ، والحيوان المضر أو المغصوب ليس تحريمه بما أنه حيوان ، بل بما أنه مضر أو مغصوب ملغى فيه جهة حيوانيته ، بخلاف الموطوء والجلال وشارب لبن الخنزيرة فلاحظ .

(١) كما هو المعروف ، بل فى الجواهر : « نفي وجدان الخلاف في الساتر منه ، بل ولا فيما تتم الصلاة به منه وان لم يقع الستر به » ، ويشهد له موثق عمار عن الصادق ﴿ ع ﴾ : « لايلبس الرجل الذهب ولايصلي فيه لأنه من لباس أهل الجنة » وخبر موسى بن أكيل عنه ﴿ ع ﴾ : « جعل الله الذهب فى الدنيا زينة للنساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه » وما في خبر جابر : « يجوز للمرأة لبس الديباج . . . الى أن قال : ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلي فيه وحرم ذلك على الرجال » والمناقشة في سند الاول ضعيفة ، لان التحقيق حجية الموثق ، وفى الاخيرين لاتهم لكفاية الاول ، ولاسيما مع اعتماد الاصحاب عليه ، كالمناقشة فى دلالته من جهة التعليل في ذيله ، إذ الظاهر أن المراد من التعليل فى ذيله : أن الله سبحانه خص لباس الرجال إياه في الجنة فلا يجوز لبسهم إياه في الدنيا . وهذا هو العمدة في إثبات المانعية ، أما حرمة لبس الذهب إجماعا أو ضرورة فلا

لبسه لهم فى غير الصلاة أيضاً (١) ولافرق بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً (٢) ،

تقتضي الفساد نظير حرمة النظر الى الاجنبية (وما)عن المنتهى من الاستدلال على البطلان بأن الصلاة فيه استعمال له فتحرم وحرمة العبادة تقتضي الفساد (مدفوع) بالمنع من حرمة استعمال الذهب كلية ، وإن أريد من الاستعمال خصوص اللباس فالحرمة مسلمة لكن اللبس ليس عين الصلاة ولاقيدها ، ولو كان قيدها ـ كما لو كان لبسا للساتر ـ فحرمة القيد لاتوجب فساد العبادة لعدم اعتبار العبادية في القيود ، إذ هي إنما تعتبر في الصلاة التي تتحد مع أجزائها دون قيودها ، ومثله فى الاشكال دعوى أن حرمة اللبس منافية لاطلاق الامر بالتستر ، فلابد من تقييد التستر الذي هو موضوع الأمر بغير الذهب ، فالتستر به كالعراء ، إذ فيها أيضاً أن المنافاة إنما تسلم بناء على الامتناع . وعليه فالساتر من الذهب إنما يكون خارجاعن موضوع الأمر الفعلي لاعن ملاكه ، ومع حصول الملاك الموجود في غيره من أنواع الساتر تصح الصلاة ، ولايكون التستر به كعدمه ، وقد عرفت أن التستر الصلاتي ليس عبادة حتى يكون النهي عنه مانعاً عن عباديته ـ مضافا إلى أن غاية مقتضى ماذكر المنع من التستر به ، لامطلق اللبس في الصلاة .

(١) إجماعا كما عن جماعة كثيرة ، وفى الجواهر : «إجماعا أو ضرورة» ، ويدل عليه ماسبق من النصوص ، ويستفاد أيضاً مما تضمن النهي عن التختم بالذهب كخبر جراح المدايني عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « لاتجعل في يدك خاتماً من ذهب » ونحوه غيره .

(٢) كأنه لصدق لبس الذهب فيشمله إطلاق التحريم ، لكنه يختص بما لو كان للذهب وجود ممتاز في الخارج مثل الثوب الذى يكون سداه أو لحمته ذهباً ، أما إذا كان المزج مانعاً من امتياز الوجود مثل مالو ميع الذهب بالنحاس ثم عمل منهما قلادة أو سوار أو درع أو نحوها ، فالمنع تابع للصدق العرفي ، فقد يسمى

بل الأقوى اجتناب الملحم به والمذهب بالتمويه (١) والطلي إذا صدق عليه لبس الذهب ، ولافرق بين ماتتم فيه الصلاة

نحاساً مذهباً ، وقد يسمى ذهباً مغشوشاً ، وقد يسمى شيئاً آخر ، على أنه في المستند استشكل في المنع في القسم الاول معللا بان مالبسه ليس ذهبا ، وما هو ذهب لم يلبسه ، وفيه أن عدم صدق الذهب على نفس اللباس لأنه جزؤه لاكله لايمنع من صدق لبس الذهب ، إذ يكفي في صدق اللبس تحقق الاشتمال ، وكل من السدا واللحمة مشتمل على البدن فهو ملبوس . هذا من حيث الحكم التكليفي وأما من حيث الحكم الوضعي فلا ينبغي التأمل في المانعية حينئذ لصدق الصلاة فيه.

(١) كما نسب الى العلامة والشهيدين وغيرهم ، وفي محكي كشف الغطاء : « الشرط الثالث أن لايكون هو أو جزؤه - ولو جزئياً - أو طليه مما يعد لباساً أو لبساً ولو مجازاً بالنسبة الى الذهب من المذهب ، إذ لبسه ليس على نحو لبس الثياب ، إذلا يعرف ثوب مصبوغ منه ، فلبسه إما بالمزج أو التذهيب أو التحلي ... » الخ وظاهر محكي الغنية والاشارة والوسيلة الجواز ، للتعبير فيها بالكراهة ، وهو الأقرب ، لعدم صدق لبس الذهب بمجرد ذلك ، ولاسيما في التمويه ، لأنه معدود عرفا من الألوان ، والوجه الذي ذكره كاشف الغطاء إنما يتم لو كان قد ورد : لاتلبس الثوب من الذهب . أما على ماورد في النصوص فلا يتم ، لامكان تحقق اللبس حينئذ في مثل السوار والقلادة والخاتم ونحوها . فلاحظ . نعم لو بني على حرمة التزيين بالذهب - كما ادعى في الجواهر في كتاب الشهادات الاجماع بقسميه عليه ويستفاد من بعض النصوص الآتية - أمكن المنع في الملحم إذا كان ذلك تزييناً عرفا ، أما المذهب بالتمويه ففيه إشكال ، لما عرفته من عدم صدق الذهب فيه لانه لون عرفا . هذا من حيث الحرمة النفسية . أما من حيث صحة الصلاة فسيأتي الكلام فيه .

ومالا تتم كالخاتم (١) والزر ونحوهما

(١) أما عدم الفرق في حرمة اللبس تكليفاً فالظاهر أنه لا إشكال فيه ، لصدق اللبس حقيقة على لبس مالا تتم به الصلاة ، كصدقه على ماتتم ، فاطلاق دليل حرمة لبس الذهب بلا معارض ، وأما بطلان الصلاة فيه فهو المشهور . لكن في المعتبر : « لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردد ، وأقربه أنها لا تبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب ، ومنشأ التردد رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ . . . » الخ ومقتضى كلامه عدم اختصاص القول بالصحة بمثل الخاتم ، بل يجري في مطلق اللباس غير الساتر ، لاطراد ماذكره من الوجه في الجميع من أن النهي عن لبسه لا يقتضي النهي عن الصلاة ، وفيه أنه إن بني على الاغماض عن النصوص المتضمنة للمانعية كان الوجه الصحة حتى في الساتر ـ كما أشرنا اليه آنفاً ـ وإن بني على العمل بها لم يكن فرق بين الجميع في البطلان لاطلاقها وحيث أن نص المانعية لا يختص بخبر موسى بن اكيل الضعيف كي يجوز الاعراض عنه ، بل فيه الموثق المتقدم الداخل تحت موضوع حجية خبر الثقة ، فلا وجه للتردد في المسألة فضلا عن جعل الأقرب عدم البطلان (وأما الأزرار) ونحوها مما يعد جزءاً من اللباس فالاشكال فيها هو الاشكال المتقدم في الملحم بالذهب (ومنشأ) الاشكال أن المحرم تكليفاً هو خصوص اللبس ، كما تضمنه موثق عمار ، أو مطلق التزين كما هو الظاهر ، وادعي عليه الاجماع ، ويستفاد من خبر حنان ابن سدير عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ قال : سمعته يقول : « قال النبي (ص) لعلي ﴿ع﴾ : إياك أن تتختم بالذهب فانه حليتك في الجنة » وخبر أبي الجارود عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « أن النبي (ص) قال لعلي ﴿ع﴾ . . . الى أن قال : لا تتختم بخاتم ذهب فانه زينتك في الآخرة » ونحوه خبر روح بن عبدالرحيم عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ وخبر أبي بصير الآتي في تحلية الصبيان بالذهب ـ بناء على أن المراد من الغلمان البالغون ـ

فان قيل بالثاني فالمنع فى محله ، لصدق التزين فى الموارد المذكورة ، وإن قيل بالأول لضعف سند النصوص المذكورة فلا وجه للمنع ، لعدم صدق اللبس فيها ، لفقد الاشتمال الذي يدور عليه صدق اللبس عرفا . ثم نقول : إن كان موضوع المانعية هو موضوع الحرمة النفسية - كما هو ظاهر الجواهر - كان الوجه صحة الصلاة أيضاً فى الموارد المذكورة ، وإن كان غيره فالبطلان تابع لصدقه ، وتحقيق ذلك ماأشرنا اليه آنفاً من أن حرف الظرفية في قولهم ﴿ع﴾ : يصلي في كذا أولا يصلي في كذا . هل يراد منه الظرفية أو المعية ؟ المحكي عن الوحيد (ره) الثاني لامتناع ظرفية مدخولها للفعل وهو الصلاة ، فيتعين حملها على المعية كماقيل في قوله تعالى : « فخرج على قومه في زينته » وعليه فالوجه البطلان حتى في المحمول لو لم يقم الدليل على الصحة فيه ، وظاهر غيره الأول على ماهو الأصل في معناه تجوزا ، ولو بلحاظ الظرفية للفاعل ، فلا يشمل المحمول ، بل يختص بما له نحو اشتمال على المصلي ولو على بعضه وهو الملبوس عرفا . وهذا هو الأظهر بل لو بنى على الأول ، فالظاهر من قوله ﴿ع﴾ فى الموثق : « لايلبس الرجل الذهب ولايصلي فيه لأنه من لباس أهل الجنة » تخصيص المانع بخصوص اللباس ، لامن جهة رجوع الضمير المجرور بحرف الظرفية إلى اللباس المتصيد من قوله ﴿ع﴾ : لايلبس . فان الظاهر رجوعه الى الذهب ، بل من جهة التعليل بأنه لباس أهل الجنة . الظاهر فى أن الله سبحانه خص لباسه بأهلها ، فان ذلك يوجب تقييد الضمير بخصوص اللباس فلا يعم غيره (والمتحصل) من ذلك كله هو حرمة لبس الذهب وحرمة التزين فيه تكليفاً ، وأما مانعيته عن الصلاة فتختص باللباس ، ولاتعم التزين ، لاختصاص الموثق باللباس ، فالتزيين بالذهب لايبطل الصلاة وإن كان حراماً تكليفاً ، وأما اللبس فيختص بما له نوع اشتمال على المصلي ولو بعضه ولايكون في غيره .

نعم لا بأس بالمحمول منه (١) مسكوكا أو غيره كما لا بأس بشد الأسنان (٢) ، به بل الاقوى أنه لا بأس بالصلاة فيما جاز (٣) فعله فيه ، من السلاح كالسيف والخنجر ونحوهما ، وإن أطلق عليهما اسم اللبس ، لكن الاحوط اجتنابه . وأما

---

(١) قيل : بلا ريب ولا إشكال سوى ماعن الوحيد (ره) في أول كلامه ، لاستظهاره من (في) معنى المعية لكن قيل : آخر كلامه ظاهر في الجواز . وهو الذي تقتضيه السيرة ، وما ورد من أمر الحاج بشد نفقته على بطنه المطابقين لمقتضى الأصل بعد قصور أدلة المنع عن شمول المحمول بل غير الملبوس كما عرفت .

(٢) للأصل وفي صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « إن أسنانه (ع) استرخت فشدها بالذهب » وقريب منه غيره .

(٣) أما جواز التحلية فلاخلاف فيه ظاهر ، ويشهد له مصحح ابن سنان : « ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة » وخبر ابن سرحان : « ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس » وأما جواز لبس المحلى بالذهب فهو مستفاد من النصوص المذكورة بالالتزام العرفي . وأما جواز الصلاة فيها فهو المحكي عن المحقق الخونساري في حاشية الروضة ، للأصل وضعف خبر الساباطي والنميري ، وفيه أن خبر الساباطي من الموثق الحجة ، فالبناء على الجواز لابد أن يكون إما لمنع صدق اللبس حقيقة - كما هو الظاهر - وما ورد من أن السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه مالم تر فيه دماً ، وما ورد من عدم جواز الصلاة في السيف إذا كان فيه (الكيمخت) الميت ، محمول على المجاز ، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة ، وإما لدلالة مادل على جواز التحلية لغلبة الابتلاء بذلك بنحو يغفل عن وجوب النزع حين الصلاة ، وإما لظهور الموثق في التلازم بين المنع تكليفاً ووضعاً ، لذكرهما في كلام واحد ، وتعليلهما بأمر واحد وهذا هو الأظهر .

النساء فلا إشكال فى جواز لبسهن وصلاتهن (١) فيه . وأما الصبي المميز فلا يحرم عليه لبسه (٢) ولكن الاحوط له عدم الصلاة فيه (٣)

---

(١) إجماعا كما عن التذكرة ، ويقتضيه الأصل وبعض النصوص ، وعن الصدوق المنع من صلاتهن لاطلاق النهي وهو كما ترى .

(٢) بلا خلاف ظاهر . ويشهد له صحيح أبي الصباح قال : « سألت أبا عبدالله ﴿ ع ﴾ عن الذهب يحلى به الصبيان فقال ﴿ ع ﴾ : كان علي ﴿ ع ﴾ يحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة » وصحيح داود بن سرحان قال : « سألت أبا عبدالله ﴿ ع ﴾ عن الذهب والفضة يحلى به الصبيان فقال « ع » : إنه كان أبي ليحلي ولده ونساءه الذهب والفضة فلا بأس به » وأما خبر أبي بصير : « عن الرجل يحلي أهله بالذهب ؟ قال « ع » : نعم النساء والجواري وأما الغلمان فلا » مع ضعفه غير صالح لمعارضة ماسبق ، فلا بد من طرحه أو حمله على مالا ينافي ذلك ، مثل كونه مظنة الضرر وفساد الأخلاق ، أو الغلمان البالغين ، وأما حمله على الكراهة فينفيه فعلهم « ع » له .

(٣) إذ دليل تشريع عبادته إن كان هو الأدلة الخاصة به فموضوعها عبادة البالغ كأنه قيل : فليصل الصبي صلاة البالغ ، وهكذا . فاذا فرض شرطية عدم الذهب فى صلاة البالغ فهو كذلك في صلاة الصبي ، وإن كان الأدلة العامة - بناء على شمولها للبالغ وغيره ، وأن حديث : رفع القلم ، إنما يرفع الالزام فقط كما هو الظاهر الذي أشرنا اليه مراراً فى هذا الشرح - فدليل المانعية يشمله ، وذكر الرجل فيه ، إنما هو فى قبال المرأة ، لافى قبال الصبي ، كأنه قيل : الذكر يصلي بلا ذهب ، وكأنه للاستشكال في ذلك واحتمال خصوصية الرجل مضافا الى مادل على جواز لبس الصبي بضميمة ماتقدم فى الصلاة في المحلي بالذهب توقف المصنف (ره) عن الفتوى بالمانعية .

﴿ مسألة ٢١ ﴾ لا بأس بالمشكوك كونه (١) ذهباً في الصلاة وغيرها .

﴿ مسألة ٢٢ ﴾ إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها (٢)

﴿ مسألة ٢٣ ﴾ لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب ، إذ لا يصدق عليه الآنية ولا بأس باستصحابها أيضاً في الصلاة إذا كان في جيبه حيث أنه يعد من المحمول . نعم إذا كان زنجير الساعة من الذهب وعلقه على رقبته أو وضعه في جيبه ، لكن علق على رأس الزنجير ، يحرم لانه تزيين بالذهب (٣) ولا تصح الصلاة فيه أيضاً .

---

(١) لاصالة البراءة من مانعيته .

(٢) لاطلاق حديث : لاتعاد الصلاة . والاستشكال فيه من جهة ظهور الحديث في الخلل الناشيء من فوات وجودي ، فلا يشمل الموانع . في غير محله لأنه خلاف إطلاقه ولاقرينة عليه ، وكون الخمسة المستثناة من الوجودي لايصلح قرينة عليه ، ومثلها دعوى الاختصاص بالنسيان فلا يشمل الجاهل بأنواعه فانه خلاف إطلاقه ، وما ادعى كونه قرينة عليه غير ظاهر كما سيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل . نعم الظاهر عدم شموله للجاهل بالحكم إذا كان شاكا حين الدخول في الصلاة مع عدم طريق شرعي أو عقلي يقتضي الاجزاء في نظره ، لظهور الحديث فيمن صلى بعنوان الامتثال وتفريغ الذمة ، لامطلق من صلى ولو كان بانيا على الاعادة ، أو غير مبال أصلا ، فالشاك المذكور خارج عنه كالعامد ، ويدخل فيه الناسي للموضوع أو الحكم ، والغافل ، والجاهل المركب والبسيط إذا كان له طريق يقتضي الاجزاء بالفعل ، قاصراً كان أو مقصراً .

(٣) قد عرفت دلالة النصوص على حرمة التزيين وضعفها منجبر بالاجماع ، بل مافي الجواهر في كتاب الشهادات من دعوى الاجماع بقسميه على حرمة التحلي

﴿ مسألة ٢٤ ﴾ لا فرق في حرمة لبس (١) الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً .

﴿ مسألة ٢٥ ﴾ لا بأس بافتراش الذهب (٢) ، ويشكل التدثر به

﴿ السادس ﴾ أن لا يكون حريراً محضاً للرجال (٣) سواء كان

به كاف في البناء على الحرمة . وأما على عدم صحة الصلاة فيه فلا تخلو من إشكال ، لما عرفت من أن التزيين بالذهب لا دليل على مانعيته من صحة الصلاة ، واختصاص المانعية باللبس ، واحتمال أن تعليق الزنجير لبس له ممنوع ، وإلا لزم كون الساعة الذهبية ملبوسة إذا علقت بقيطان ، بل يلزم أن يكون القيطان ملبوساً فاذا كان حريراً يحرم . نعم إذا وضعه في رقبته يكون ملبوساً وهو غير الفرض .

(١) لاطلاق الادلة . نعم الظاهر أن التزيين مختص بالظاهر ولا يكون بالمستور فتأمل .

(٢) لعدم صدق اللبس المحرم والاصل يقتضي البراءة ، ومنه يظهر ضعف ما عن التحرير من المنع من افتراشه ، وما عن المبسوط والوسيلة : من أن ما يحرم عليه لبسه يحرم فرشه والتدثر به . وأما التدثر به فان أريد منه معناه اللغوي الذي هو قريب من الالتحاف والالتفاف ، ومنه قوله تعالى : يأيها المدثر . وقال في القاموس : « تدثر بالثوب اشتمل به » ونحوه كلام غيره فالظاهر حرمته لصدق اللبس عليه ولا يحضرني كلام لهم في المقام ، وإن أريد معناه العرفي وهو التغطي بالغطاء الغليظ أو الكثير فصدق اللبس عليه غير ظاهر ، بل ممنوع فيكون جائزاً ، ولعله يأتي في الحرير ما له نفع في المقام فانتظر .

(٣) فتبطل صلاتهم به إجماعا كما عن الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى وغيرها ، ويشهد له مصحح إسماعيل بن سعد الاحوص ـ في حديث ـ قال : « سألت أبا الحسن الرضا «ع» : هل يصلي الرجل فى ثوب إبريسم ؟ فقال «ع» له : لا » ومكاتبة محمد بن عبد الجبار الى أبي محمد «ع» : « هل يصلي في قلنسوة

ساتراً للعورة ، أو كان (١) الساتر غيره ، وسواء كان مما تتم فيه الصلاة أو لا على الأقوى (٢) كالتكة والقلنسوة ونحوهما ،

حرير محض أو قلنسوة ديباج ؟ فكتب «ع» : لا تحل الصلاة في حرير محض » ونحوهما غيرهما . نعم يعارضها صحيح إسماعيل بن بزيع قال : «سألت أبا الحسن «ع» عن الصلاة في الديباج . فقال «ع» : ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس » إلا أنه بالاعراض ساقط عن الحجية ، فليحمل على بعض المحامل الصحيحة ، مثل حال الحرب ، أو حال الضرورة ، أو لغير الرجال ، أو على غير المحض ، أو نحو ذلك أو على التقية .

(١) صرح بذلك كثير من علمائنا ، بل يكاد يفهم من الروض وغيره : أنه مما انعقد عليه إجماعنا ، كذا في مفتاح الكرامة . ويقتضيه إطلاق الأدلة .

(٢) كما عن الفقيه ، والمنتهى ، والمختلف ، والبيان ، والموجز ، ومجمع البرهان ، والمدارك ، والكفاية ، وغيرها ، ويشهد له مكاتبة محمد بن عبد الجبار المتقدمة ومكاتبته الأخرى : « هل يصلي في قلنسوة عليها وبر مالا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرانب ؟ فكتب «ع» : لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى » .

﴿ وما قيل ﴾ من احتمال إرادة الثوب من الحرير إن لم نقل بأنه المنساق منه ـ كما عن المختلف والشهيد الاعتراف به ـ بل قيل : إن الحرير المحض لغة هو الثوب المتخذ من الابريسم . وعليه يكون الجواب عن السؤال متروكا ، ولعل ذلك لاشعار الحكم بالصحة فيه بالبطلان في غيره ، وهو مخالف للتقية لصحة الصلاة عندهم وإن حرم اللبس ، من غير فرق بين ما تتم الصلاة فيه وغيره ، فعدل الامام «ع» الى بيان حرمة الصلاة المسلمة عندهم وإن اقتضى ذلك الفساد عندنا دونهم ، بل في التعبير بنفي الحل دون نفي الصحة إيماء الى ذلك ﴿ كما ترى ﴾

إذ الاحتمال مخالف للظاهر بلا قرينة ، وكونه المنساق ممنوع ، وما قيل من معناه لغة مخالف لوصف القلنسوة والتكة فيها بالحرير المحض ، لا أقل من وجوب الحمل على الجنس الشامل لما يصنع منه الثوب وغيره ، بقرينة كونه جواباً عن القلنسوة والتكة ، واحتمال كون الجواب متروكا لا يؤبه به ، وإشعار الصحة فيه بالبطلان في غيره ـ وهو مخالف للتقية ـ ليس بأقوى من ظهور قوله «ع» : «لا تحل الصلاة في حرير محض» في حرمة نفس الصلاة زائداً على اللباس ، والذي يظهر أنهم يخصون الحرمة باللباس فتأمل ـ مع أن الظاهر من التحريم في المقام الارشاد الى المانعية الذي لا يفرق فيه بين أهل المذاهب . وحمل الحل على حل اللبس غير ظاهر ، ومثله حمل نفي الحل على نفي الاباحة المصطلحة فيكون أعم من الكراهة فانه بعيد جداً . وعن الشيخ والحلي والفاضلين والشهيدين والكركي وغيرهم الجواز ، ونسب الى الأشهر ، وإلى المتأخرين ، والى أجلاء الأصحاب لخبر الحلبي : «كل مالا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة الابريسم ، والقلنسوة ، والخف ، والزنار يكون في السراويل ويصلى فيه» فيقيد به إطلاق الصحيحين . ودعوى أنه من قبيل تخصيص المورد وهو مستهجن ممنوعة ، فان الاستهجان إنما يسلم لو كان بحيث لو ضم هذا المقيد الى المطلق لكان الكلام متدافعاً ، ولو قيل : لا تحل الصلاة فى حرير محض إلا فى القلنسوة ونحوها لم يكن كذلك ، فالتقييد هو مقتضى الجمع العرفي ﴿ وضعف ﴾ سند الخبر بأحمد بن هلال العبرتائي المذموم الملعون ـ كما عن الكشي ـ الغالي المتهم فى دينه ـ كما عن الفهرست ـ الذي رجع عن التشيع الى النصب ، ـ كما عن سعد بن عبد الله ـ الذي لا نعمل على ما يختص بروايته ، ـ كما عن التهذيب ـ أو روايته غير مقبولة ـ كما عن الخلاصة ـ (مدفوع) كما فى الجواهر بما عن الخلاصة : من أن ابن الغضائري لم يتوقف في حديثه عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب ، لأنه قد سمع

كتابيهما جل أصحاب الحديث واعتمدوه فيهما ، وبأن التأمل فى كلام الأصحاب هنا حتى بعض المانعين يرشد الى عدم الاشكال في حجيته ضرورة كونهم بين عامل به ، وبين متوقف متردد من جهته ، وبين مرجح لغيره والجميع فرع الحجية . اللهم إلا أن يقال : إن ما ذكره ابن الغضائري يختص بما رواه عن نوادر ابن أبي عمير ومشيخة ابن محبوب ، ولا يعم كل ما رواه عنهما ، وأن المتردد من الأصحاب لم يثبت أن تردده من جهة بنائه على حجيته ، بل البناء المذكور يمنع من التردد ، إذ اللازم تخصيص الصحيحين به ، بل المناسب للتردد هو التردد فى حجيته ، وكذا المانع ، فان الظاهر منه عدم الاعتداد به لا ترجيح الصحيحين عليه ، إذ ليس المقام مقام الترجيح . وبالجملة : ما أرشد اليه بعض الأصحاب غير ظاهر . نعم يمكن البناء على حجية الخبر المذكور ، أولا بما عن النجاشي ـ في ترجمة أحمد بن هلال المذكور ـ من : انه صالح الرواية يعرف منها وينكر . انتهى فان الظاهر من كونه صالح الرواية جواز الاعتماد على روايته ، وأنه ثقة في نفسه ، ولا ينافيه الطعن فيه بما سبق ، إذ يكون حاله حال جماعة من العامة ، والفطحية ، والواقفية وغيرهم من المخالفين للفرقة المحقة مع بناء الأصحاب على العمل برواياتهم ، وثانياً بأن الذي يظهر مما ذكر في ترجمته أنه كان في أول أمره مستقيما ، بل كان من أعيان هذه الطائفة ووجوهها وثقاتها ، حتى أن أصحابنا بالعراق لقوه وكتبوا عنه ولم يقبلوا ما ورد في ذمه ، حتى حملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع فى أمره مرة بعد أخرى ، فوردت فيه ذموم هائلة طاحنة شديدة . وكان ذلك في أواخر عمره حتى بتر الله سبحانه عمره بدعوة الحجة عجل الله تعالى فرجه . بل المصرح به فيما روي عن أبي همام أن ذلك كان بعد وفاة عثمان بن سعيد « ره » ومن البعيد جداً أن يرجع اليه أحد من الشيعة بعد ورود تلك الذموم ، ولا سيما الراوي عنه الحديث المذكور ـ أعني موسى بن الحسن الأشعري ـ الذي قيل في ترجمته إنه ثقة عين جليل وأن الراوي عن موسى المذكور سعد بن عبدالله الأشعري الذي هو

أحد الطاعنين فيه كما تقدم كلامه ، فذلك كله قرينة على كون رواية موسى عنه كانت في حال الاستقامة ، نظير ماعن إكمال الدين : « حدثنا يعقوب بن يزيد ، عن أحمد ابن هلال في حال استقامته ، عن ابن أبي عمير » على أن المذكور في ترجمته لا يخلو من تدافع ، فان المحكي عن النجاشي أن الذموم وردت عن العسكري «ع» ، وعن الكشي أنها من الناحية المقدسة ، وعن كتاب الغيبة أن ذلك كان بعد وفاة عثمان ابن سعيد ، وقد تقدم رميه بالغلو تارة ، وبالنصب أخرى ، ورمي بالرجوع عن الامامة الى القول بالوقف على أبي جعفر(ع) ، ومستند الأخير ما عن كتاب الغيبة من التوقف في وكالة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري «ره» وهو أجنبي عن النسبة المذكورة ، وكأن منشأ الاشتباه تكنية محمد بن عثمان بأبي جعفر . فلاحظ . هذا وقد خرجنا عن وضع الكتاب هنا مع أنا لم نؤد المسألة حقها من الفحص ، حيث لم يحضرنا تمام كلمات المجوزين تفصيلا ، لنعرف أنهم اعتمدوا على الخبر المذكور ، وكيف كان اعتمادهم عليه ؟ نعم في المعتبر قال : « وفي التكة والقلنسوة من الحرير تردد أظهره الجواز . . الى أن قال : وجه الجواز ما رواه الحلبي » وذكر الرواية المذكورة ، وقريب منه ما في الذكرى وفي جامع المقاصد قال : « فيه ـ أي فيما لا تتم به الصلاة ـ : قولان أقربهما الكراهة لرواية الحلبي » ثم ذكر الرواية ، ثم قال : « الثاني العدم لمكاتبة محمد بن عبد الجبار السالفة وحملها على الكراهة وجه جمع بين الأخبار » . والذي يظهر من نقل وجه القول بالجواز اعتماد القائلين به على الرواية المذكورة ، وعليه فلا بأس بالاعتماد عليها في المقام وإن كان لا يخلو من شبهة وإشكال والله سبحانه أعلم . ثم إنه لا ينبغي التأمل في عدم الفرق بين أفراد ما لا تتم به الصلاة سواء أقيل بالمنع أم الجواز ، لاطلاق الصحيحين وعموم خبر الحلبي ، فما عن بعض من الاقتصار على ذكر التكة والقلنسوة . وأخرى من زيادة الجورب والنعلين والخفين لعله من باب التمثيل ، وإلا فلا وجه له .

بل يحرم لبسه في غير حال (١) الصلاة أيضاً إلا مع الضرورة (٢) ، لبرد أو مرض وفى حال الحرب (٣) ، وحينئذ تجوز الصلاة فيه (٤) أيضاً وإن كان

---

(١) إجماعا كما عن جماعة ، بل عن كثير دعوى إجماع علماء الاسلام عليه بل قيل إنه من ضروريات الدين ، ويشهد له جملة من النصوص كمرسل ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله «ع» قال : « لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا فى حال الحرب » ونحوه فى المنع غيره .

(٢) إجماعا حكي عن جماعة كثيرة ويقتضيه قولهم «ع» : « ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر » وقولهم «ع» : « ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله الله لمن اضطر اليه » وحديث رفع التسعة المشهور ـ ومنها الاضطرار ـ ولو أريد من الاضطرار ما ترتفع به القدرة عقلا كفى حكم العقل بقبح التكليف كما هو ظاهر

(٣) إجماعا كما عن جماعة كثيرة أيضاً ، ويشهد له مرسل ابن بكير المتقدم وموثق سماعة : « عن لباس الحرير والديباج فقال «ع» : أما في الحرب فلا بأس به وإن كان فيه تماثيل » ونحوهما غيرهما .

(٤) أما في الضرورة فالظاهر أنه لا إشكال فيه ، لأن الصلاة لا تسقط حينئذ قطعاً ، وسيأتى التعرض له فى المسألة الثامنة والثلاثين ، وأما في حال الحرب فهو المعروف بل حكي الاجماع على عدم الفصل بين الجوازين ، ودليله غير ظاهر إذ النصوص المتضمنة لاستثناء الحرب ظاهرة في الحكم التكليفى ﴿وما في الجواهر﴾ من عمومها للوضعي المقدم على عموم المانعية وإن كان بينهما العموم من وجه ، بفهم الأصحاب ، ومناسبة التخفيف ﴿ في غير محله ﴾ فالبناء على نفي المانعية حينئذ إما لدعوى عدم الفصل أو لدعوى انصراف نصوصها الى غير حال الحرب ، أو خصوص المحرم من اللبس ولا عموم فيها للمحلل منه ، والأولان ـ ولا سيما الثانى ـ لا يخلوان من إشكال ، والاخير لا يخلو من وجه ولا سيما مع اعتضاده بدعوى كون

الاحوط أن يجعل ساتره (١) من غير الحرير . ولا بأس به للنساء (٢) ، بل تجوز صلاتهن فيه (٣)

نصوص الرخصة وإن اقتضت بمدلولها اللفظي رفع التكليف ، لكن باطلاقها المقامي - حيث لم تتعرض لوجوب النزع حال الصلاة مع أنه مما يغفل عنه - قد دلت على رفع المانعية أيضاً فتأمل .

(١) لاحتمال كون أدلة التحريم مقيدة لاطلاق أدلة وجوب الساتر ، وأدلة الرخصة لا إطلاق فيها يشمله . لكنه ضعيف لاتحاد اللسان فى المقامين . نعم ربما يتوهم من بعض تعليلات الرخصة الاختصاص بما كان بطانة للدرع ليدفع ضرر زره عند الحركة ، لكنه تخرص مخالف لاطلاق الأدلة .

(٢) إجماعا كما عن جماعة ، بل باجماع أهل العلم كافة كما عن المعتبر والمنتهى والتحرير وجامع المقاصد ، ويشهد له غير واحد من النصوص كخبر ليث : « قال أبو عبد الله «ع» : إن رسول الله ﴿ص﴾ كسا أسامة بن زيد حلة حرير فخرج فيها فقال (ص) : مهلا يا أسامة إنما يلبسها من لا خلاق له فاقسمها بين نسائك » اوخبر جابر الجعفي عن أبي جعفر «ع» - في حديث - : « يجوز للمرأة لبس لديباج والحرير في غير صلاة وإحرام » وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : « سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء ؟ قال «ع» : لا بأس » ونحوها غيرها .

(٣) كما نسب الى الاكثر ، والى المشهور ، والى فتوى الأصحاب ، والى عمل الناس في الاعصار والأمصار . وعن الفقيه المنع ، وعن مجمع البرهان أنه أولى . وعن البهائي في الحبل المتين أنه أوجه . وعن جماعة التوقف . واستدل للمنع باطلاق أدلة المانعية الشامل للنساء مثل : « لا تحل الصلاة في حرير محض » في صحيحي ابن عبد الجبار المتقدمين ، وذكر القلنسوة التي هي من لباس الرجل

في السؤال لا يوجب اختصاص الجواب به ، ومثل التوقيع : « لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن او كتان » وخصوص خبر جابر المتقدم ، وخبر زرارة : « سمعت أبا جعفر (ع) ينهي عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء » وما دل على أنه لا يجوز للمرأة الاحرام في الحرير بضميمة ما دل من النص والفتوى على ان ما تجوز الصلاة فيه يجوز الاحرام فيه .

بل وبما دل على أنه لا تجوز في الحرير للرجال ، بضميمة ما دل على قاعدة الاشتراك ، ويمكن الاشكال في الجميع ، اما في الأخير فلأن العمدة في قاعدة الاشتراك الاجماع وفهم عدم الخصوصية للرجل حين ما يؤخذ موضوعا للاحكام ، والاجماع في المقام منتف ، وفهم عدم الخصوصية بعد عدم مساواة الرجل والمرأة في جواز لبس الحرير تكليفاً غير حاصل ، بل قد عرفت أن مناسبة الحكم والموضوع ربما تساعد على فهم الاختصاص بالرجل ، وأن المانعية من جهة الحرمة النفسية وهي مفقودة في المرأة ، وأما فيما قبله فيتوقف أولا على المنع من لبسها الحرير في الاحرام ، وهو محل إشكال أو منع ربما يأتي في محله إن شاء الله تعالى ، وثانياً على أن القضية حجة في عكس نقيضها ـ اعني : كل مالا يجوز الاحرام فيه لا تجوز الصلاة فيه ـ وهو غير ظاهر كما حرر في محله في الاصول . وأما فيما قبله فظاهره المنع عن اللبس تكليفاً ، وحمله على المانعية عن الصلاة من المأول الذي ليس بحجة ، لجواز حمله على المرجوحية للبس تكليفاً ، وإن كان للرجال على نحو التحريم وللنساء على نحو الكراهة ، وأما خبر جابر فضعيف السند ، وأما إطلاق ادلة المانعية فقد يجاب عنه بمعارضته باطلاق ما دل على جواز لبسهن للحرير الشامل للصلاة بالعموم من وجه ، والترجيح له بفهم الأصحاب ، ولو فرض التساوي فالحكم التساقط والرجوع الى أصالة عدم المانعية ، وفيه أن إطلاق

أيضاً على الأقوى ، بل وكذا الخنثى المشكل (١) ،

جواز اللبس إنما يتعرض لحكم اللبس تكليفاً ـ كما أشرنا اليه سابقاً ـ فشموله لحال الصلاة لا ينافي المانعية ، نظير إطلاق ما دل على جواز لبس المذكى مما لا يؤكل لحمه ، فالعمدة حينئذ في رفع اليد عن الاطلاق الدال على المانعية هو التمسك بمرسل ابن بكير عن أبي عبد الله «ع» : « النساء تلبس الحرير والديباج إلا في الاحرام» فان استثناء الاحرام قرينة على إرادة الأعم من التكليف والوضع في المستثنى منه ، ولا يقدح إرساله لانجباره بالعمل ، ولأن المرسل من أصحاب الاجماع ، وفي السند أحمد بن محمد ، الظاهر في ابن عيسى الأشعري . فتأمل . ولعله مثله موثق سماعة : « لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة فاما في الحر والبرد فلا بأس » فانه لا يبعد أن يراد ما عدا حال الاحرام من سائر الأحوال ، وبينها وبين إطلاق أدلة المانعية وإن كان هو العموم من وجه ، لكنهما مرجحان عليها بقرينة مناسبة الحكم والموضوع ، وبما ربما قيل من الاطلاق المقامي لأدلة جواز اللبس المشار اليها آنفاً ، ولاسيما بملاحظة ما ورد في بعض النصوص من السؤال عن خصوص الرجال . إذ الظاهر أنه لوضوح حكم النساء ، ووضوح المانعية بعيد جداً ، فيتعين وضوح عدمها ـ مع أنه لو بني على التساقط فالمرجع أصالة عدم المانعية كما عرفت (وبالجملة) التأمل في نصوص الباب يشرف بالفقيه على القطع بالجواز . فتأمل جيداً .

(١) يعني يجوز لبسها للحرير ، وتصح صلاتها فيه ، كما اختاره في الجواهر معللا للأول باصالة براءة الذمة ، وللثاني بصدق الامتثال وعدم العلم بالفساد . وعن التذكرة المنع تغليباً لجانب الحرمة . وفي المستند جواز اللبس ، لاختصاص المنع بالرجال إجماعاً نصاً وفتوى ولا تصح صلاته فيه لاطلاقات المنع خرجت النساء فيبقى الباقي . إنتهى .

وكذا لا بأس بالممتزج بغيره (١)

﴿ أقول ﴾ لأجل أن المستفاد من الكتاب والسنة أن الخنثى ليست قسماً برأسه ، بل هو إما ذكر أو أنثى فاما مكلف بأحكام الرجال أو بأحكام النساء . وهذا العلم الاجمالي يقتضي الاحتياط بفعل كل ما يحتمل وجوبه على الرجال أو النساء ولا وجه للرجوع إلى أصالة البراءة ، أو صدق الامتثال ، أو تغليب الحرمة على الحل ، مع أن الأخيرين لا أصل لهما ، وأما ما ذكره في المستند من اختصاص المنع بالرجال فلا يجدي فى الجواز ، لاحتمال كونه رجلا ، كما أن إطلاق المنع عن الصلاة فيه لا يجدي في المنع مع احتمال كونه من النساء المعلوم خروجهن ، فلابد مع ذلك من الرجوع إلى الأصل . وقد عرفت أن المورد من موارد العلم الاجمالي بالتكليف التي لا يرجع فيها إلى الأصول النافية كما حرر في محله ، وكأن كلامهم في المقام مبني على ملاحظة التكليف بالحرير تكليفاً أو وضعاً مع الغض عن العلم الاجمالي الحاصل من ملاحظة التكليف بغيره ، لكن إطلاق الفتوى فى المتن يمتنع حمله على ذلك ، للابتلاء غالباً بالعلم الاجمالي ، لا أقل من العلم إما بوجوب ستر الجسد أو بوجوب الاجتناب عن الحرير ، ولذا قال فى الذكرى : يحرم على الخنثى لبسه أخذاً بالاحتياط .

(١) إجماعاً فى الجملة حكاه جماعة كثيرة . ويشهد له جملة من النصوص كصحيح البزنطي : « سأل الحسين بن قياما أبا الحسن (ع) عن الثوب الملحم بالقز والقطن والقز أكثر من النصف أيصلى فيه ؟ قال (ع) : لا بأس فد كان لأبي الحسن (ع) منه جبات » وخبر إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) : « فى الثوب يكون فيه الحرير فقال (ع) : إن كان فيه خلط فلا بأس » ونحوهما غيرهما . وإطلاق بعضها يقتضي الجواز بمطلق الممتزج وبما لم يكن حريراً محضاً ، ولو كان الخليط أقل من العشر . وربما يتوهم من كلام المعتبر حيث قال : ولو كان

من قطن أو غيره (١) مما يخرجه عن صدق الخلوص والمحوضة .

عشراً اعتبار أن لا يكون الخليط أقل من العشر . لكنه ضعيف مخالف لاطلاق الأدلة ، مع أن ظاهره كون المراد عدم الاستهلاك .

(١) يعني مطلق ما تجوز الصلاة فيه ، من دون فرق بين القطن ، والكتان ، والخز ، والصوف ، والوبر ، مما يؤكل لحمه وغيرها مما تجوز الصلاة فيه ، وعن المعتبر والتذكرة : نسبته إلى علمائنا . وهو الذي يقتضيه خبر إسماعيل بن الفضل المتقدم ، والاقتصار في المنع على الحرير المحض ، لانتفاء المحوضة بالخلط في جميع ذلك ، نعم ربما يوهم الاختصاص بالقطن والكتان خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال : « لا بأس بلباس القز إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتان » . والتوقيع الشريف عن صاحب الزمان (ع) ـ في حديث : « لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان » . أو الاختصاص بهما مع الخز خبر زرارة الآخر : « سمعت أبا جعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو قطن أو كتان » . لكنه محمول ـ كما في الجواهر وغيرها ـ على إرادة المثال ، لغلبة الخلط بها كما يشير اليه ـ مضافاً إلى اختلافها في نفسها ـ مافي ذيل خبر زرارة الأخير من قول أبي جعفر عليه السلام : « وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء » ونحوه ذيل خبر يوسف بن إبراهيم . وعلى هذا يحمل اختلاف كلماتهم في التعميم والتخصيص ، فعن بعضها الاقتصار على القطن والكتان كالمقنع والمراسم والنهاية والخلاف وغيرها وعن المقنعة والمبسوط إضافة الخز اليهما . وعن آخرين زيادة الصوف بدله . وفي الجواهر : « لا ريب في إرادة المثال بشهادة ظهور دعوى الاجماع من المعتبر والتذكرة على التعميم مع أن هذه الاقتصارات بمرأى منهم ومسمع » . وماذكره (ره) في محله كما يقتضيه أيضاً ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ عدم تحرير الخلاف ، وعدم

وكذا لا بأس بالكف به (١)

الاستدلال لكل من الأقوال ، ولو كان بينهم خلاف لم يكن وجه لاهمالهم ذلك كما لا يخفى .

(١) كما نسب إلى الأكثر ، والأشهر ، والمشهور ، وفتوى الاصحاب ، ومذهب الأصحاب ، وفى المدارك : « هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب » بل قيل : لا خلاف فيه إلا من القاضي . فقد حكي عنه أنه نص على بطلان الصلاة في المدبج بالديباج والحرير المحض . ولعل مراده غير ما نحن فيه .

(وكيف كان) فقد حكي المنع أيضاً عن السيد في بعض رسائله ، والميل اليه عن الأردبيلي وكاشف اللثام ، والتردد فيه عن المدارك والكفاية والمفاتيح . ويمكن أن يستدل له باطلاق ما دل على المنع من لبس الحرير والصلاة فيه ، وبموثق عمار عن أبي عبد الله (ع) ـ فى حديث ـ : « عن الثوب يكون علمه ديباجاً قال (ع) : لا يصلى فيه » . وخبر جراح المدايني عنه « ع » : « أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج ويكره لباس الحرير ولباس الوشي » ﴿ وفيه ﴾ أن عموم المنع من لبس الحرير لا يراد منه ـ بقرينة اتفاق النص والفتوى على جواز لبس المخلوط بغيره ـ إلا المنع عن لبس الموضوعات التي تلبس استقلالا إذا كانت حريراً محضاً مثل الثوب والقبا والسروال ونحو ذلك . إذ لا يمكن دعوى أن المراد من النهي عن لبس الحرير مطلق اللبس ، ويكون خروج السدا أو اللحمة إذا كان الآخر منهما غير حرير عنه من باب التخصيص ، فان ذلك مما لا يساعده المتفاهم العرفي في مقام الجمع بين الأدلة ، فلبس الثوب من القطن المكفوف بالحرير ليس لبساً لثوب حرير . نعم بالاضافة إلى الكف يصدق لبس الحرير ، لكن عرفت أن المراد من عموم المنع ما لا يشمل مثل ذلك ، وليس الكف إلا كالسدا أو اللحمة ، فالمرجع فيه أصل البراءة ، وأولى بالاشكال

المذكور عموم المنع من الصلاة فيه . إذ قد عرفت انحصاره بما في مكاتبة محمد ابن عبد الجبار من قوله (ع) : « لا تحل الصلاة في حرير محض » ، وجه الاشكال أن التوصيف بالمحض مانع من شموله لما نحن فيه ، فان انتفاء المحوضة كما يكون بالخلط بمثل السدا واللحمة ، يكون أيضاً باشتمال الثوب على القطع من الحرير ومن غيره ، إذ لا يكون مثل ذلك الثوب حريراً محضاً ـ مضافاً إلى خبر الحلبي المتقدم فيما لا تتم فيه الصلاة ، لكنه يختص بالكف بالمقدار الذي لا تتم الصلاة فيه وحده كما هو الغالب ، واحتمال التفكيك بين المستقل باللبس والتابع بعيد جداً ، فان الثاني أولى بعدم المانعية ـ مع أنه خلاف العموم المذكور في الخبر ـ ومضافاً أيضاً إلى خبر يوسف بن ابراهيم : « لا بأس بالثوب أن يكون سداه أو زره أو علمه حريراً ، وإنما اكره الحرير المبهم للرجال » . فان إطلاق نفي البأس فيه يشمل الصلاة وغيرها ، مع أنه لو فرض اختصاصه بغيرها ، فقد عرفت أن مناسبة الحكم والموضوع تمنع من عموم المانعية لما لا يحرم لبسه ، ومثله خبره الآخر : « لا يكره أن يكون سدا الثوب إبريسم ولا زره ولا علمه ، إنما يكره المصمت من الابريسم للرجال ولا يكره للنساء » فان ذيلها دال على عدم مانعية الحرير إذا كان جزءاً ، والمناقشة في سندها بجهالة يوسف بن ابرهيم ضعيفة ، لأن الراوي عنه الأول صفوان ، بل والثاني أيضاً بتوسط العيص بن القاسم ، وصفوان أحد الأعلام من أصحاب الاجماع على تصحيح مايصح عنهم ـ مضافاً إلى اختصاصه مع ابن أبي عمير والحسن بن محبوب بالنص عليهم بأنهم لا يروون إلا عن ثقة ، فلا مجال لذلك التشكيك في حجيتها بعد كون المظنون اعتماد الأصحاب عليها في المقام في الحكم بالجواز ، وأما موثق عمار فكفى موهناً له إعراض المشهور عن ظاهره ، بل قيل إنه خلاف اتفاقهم على جواز كون علم الثوب حريراً ـ مضافاً إلى أنه ظاهر في المنع ، فيمكن حمله على الكراهة بقرينة ما سبق ، والجمع

وإن زاد على أربع (١) أصابع ، وإن كان الأحوط ترك ما زاد عليها ولا بأس بالمحمول منه (٢) أيضاً وإن كان مما تتم فيه الصلاة .

« مسألة ٢٦ » لا بأس بغير الملبوس من الحرير ، كالافتراش (٣) ،

بينهما بالمنع في خصوص الصلاة موجب للتفكيك بين الصلاة ومطلق اللبس وهو بعيد جداً عن لسان المنع في الصلاة ، لما أشرنا اليه من ظهوره في خصوص ما يحرم لبسه ، وأما خبر جراح المدايني فالكراهة فيه غير ظاهرة في المنع ، بل ادعي ظهورها فى الجواز حتى جعل الخبر دليلا عليه فيما حكي عن المعتبر والتذكرة وغيرهما ، فالقول بالجواز أقوى .

(١) كما صرح به غير واحد ، ويقتضيه ظاهر ما عن الأكثر من خلو كلامهم عن التقييد بالأربع ، ولم نقف له على مستند في أخبارنا كما عن الروض وغيره . نعم روى العامة عن عمر : أن النبي (ص) نهى عن الحرير إلا في موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع . والاعتماد عليها مع عدم ظهور الجابر لها غير ظاهر ، وفتوى الجماعة بالمنع عن الزائد لا تصلح للجابرية ، لتعليل بعضهم له بالاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن دليل المنع ، لا بالاعتماد على الرواية ، والتعليل أيضاً كما ترى . نعم الأحوط الاقتصار عليها ولو بني على خلافه . فالأحوط الاقتصار على ما لا تتم به الصلاة . فلاحظ .

(٢) بلا خلاف ظاهر ، بل جواز حمله في غير الصلاة ينبغي عده من القطعيات . نعم عن بعض أنه بنى جواز حمله فى الصلاة على جواز حمل مالا يؤكل لحمه فيها ، لأن الحرير معدود من فضلات ما لا يؤكل لحمه ، وفيه أن المنع على تقديره مختص بما له لحم ، فلا يشمل مثل دود القز والابريسم ، ولو سلم فالنصوص الدالة على جواز لبس الحرير الممزوج بغيره ونحوه دالة على استثنائه .

(٣) كما هو المشهور ، وفي المدارك : أنه المعروف من مذهب الأصحاب .

والركوب عليه ، والتدثر به (١) ونحو ذلك في حال الصلاة وغيرها ولا بزّر الثياب واعلامها (٢) والسفائف والقياطين الموضوعة عليها وإن تعددت وكثرت

للأصل بعد عدم الدليل على حرمته ، إذ أدلة المنع مختصة باللبس صريحاً أو ظاهراً كما اعترف به غير واحد ، وإطلاق بعض النصوص منزل عليه للانصراف اليه ـ مضافاً إلى صحيح علي بن جعفر (ع) قال : « سألت أبا الحسن (ع) عن الفراش الحرير ، ومثله من الديباج ، والمصلى الحرير ومثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم عليه والتكاة والصلاة ؟ قال (ع) : يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه » . وفى خبر مسمع : « لا بأس أن يؤخذ من ديباج الكعبة فيجعله غلاف مصحف أو يجعله مصلى يصلي عليه » ، فما عن المبسوط : من المنع من فرشه والتدثر به والاتكاء وإسباله ستراً ضعيف ، ومن ذلك تعرف جواز الركوب عليه .

(١) فعن غير واحد ـ منهم جامع المقاصد والمسالك ـ جوازه ، وعن مجمع البرهان : « ان كان عموم يدل على تحريم اللبس حرم التدثر به والالتحاف » . وفى المدارك : « وفي حكم الافتراش التوسد عليه والالتحاف به ، أما التدثر فالأظهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه » . وفي حاشيتها : « هذا لا يخلو من تأمل ولذا حكم جده بأنه مثل الافتراش فتأمل » . ومنشأ الخلاف اختلافهم فى صدق اللبس وعدمه ، وفى الجواهر : « الظاهر عدم صدقه على الالتحاف والتدثر » . وهو في محله إن أريد منه التغطي بالدثار والالحاف حال الاضطجاع ولو أريد سائر الأحوال من جلوس وقيام ومشي فالظاهر صدق اللبس ، ولعل المراد مما في المتن الأول .

(٢) بلا خلاف ظاهر عدا ما عن الكاتب من المنع من كون علم الثوب حريراً ، وخلافه غير معتد به وإن كان يطابقه موثق عمار المتقدم ، لكن

« مسألة ٢٧ » لا يجوز جعل البطانة من (١) الحرير للقميص وغيره وإن كان إلى نصفه وكذا لا يجوز لبس الثوب الذي أحد نصفيه حرير وكذا إذا كان طرف العمامة منه إذا كان زائداً على مقدار الكف (٢) بل على أربع أصابع على الأحوط (٣) .

« مسألة ٢٨ » لا بأس بما يرقع به الثوب من الحرير إذا لم يزد

عرفت أنه لا مجال للعمل به بعد إعراض المشهور عنه على أنه معارض بخبر يوسف ابن إبراهيم المتقدم ، فيتعين حمله على الكراهة فانه أولى من تقييد خبر يوسف بغير الصلاة فلاحظ .

(١) كما نص عليه في الجواهر معللا له بأنها ملبوسة كالظهارة ، وقد عرفت أن المستفاد من العمومات حرمة مايكون ملبوساً مستقلا إذا كان حريراً ، وحلية ما يكون ملبوساً تبعاً أو بعض الملبوس . نعم قد يشكل الحكم في الثوب الذي يكون نصفه الأعلى قطناً والأسفل حريراً ، وقد صرح في الجواهر بالمنع عنه ، لكن الحل أظهر إذ لا يصدق على النصف الأسفل أنه ملبوس تام .

(٢) يعني كفة الثوب وهذا التقييد غير ظاهر إذ ليس جواز كون كفة الثوب حريراً مستنداً إلى دليل بالخصوص عليه كي يقتصر في الخروج عن عموم المنع عليه ، ويكون الحكم بالجواز فيما يساويه في المقدار مستفاداً من دليل جوازه لما عرفت من مجموع ما ذكرنا أن المستفاد من الأدلة حرمة الحرير المبهم لا غير ، ولأجل عدم انطباقه على كفة الثوب قلنا بالجواز فيها ، وبعين ذلك نقول في حكم أبعاض الثوب وإن كانت أكثر مقداراً من الكف ، فالتقييد بمقدار الكف في غير محله .

(٣) تقدم وجهه .

على مقدار الكف (١) ، وكذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير ، وبعضها غير حرير إذا لم يزد عرض الطرائق من الحرير على مقدار الكف . وكذا لا بأس بالثوب الملفق من قطع بعضها حرير وبعضها غيره بالشرط المذكور .

« مسألة ٢٩ » لا بأس بثوب جعل الابريسم (٢) بين ظهارته وبطانته

---

(١) قد عرفت الاشكال فى هذا التقييد .

(٢) كما عن التنقيح الجزم به . وفي الذكرى أنه غير بعيد ، وعن المجلسي الأول الميل اليه ونقله عن شيخه التستري . ويشهد له صحيح الريان أنه سأل الرضا (ع) عن أشياء منها المحشو بالقز . فقال (ع) : « لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب » . وعدم ظهوره فى الصلاة لا يقدح ، لما عرفت من إمكان دعوى اختصاص دليل المانعية بالمحرم بالخصوص ، وصحيح الحسين بن سعيد : « قرأت فى كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا (ع) يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قز فكتب اليه وقرأته : لا بأس بالصلاة فيه » . وقريب منه خبر سفيان ابن السمط ، ومصحح إبراهيم بن مهزيار : « كتبت إلى أبي محمد (ع) : الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزاً هل يصلي فيه ؟ فكتب (ع) : نعم لا بأس به » . وهذه النصوص وإن كان موردها القز ، لكن بعدم الفصل ، وبما دل على أنه والابريسم سواء ثبت الحكم في الابريسم ، وما فى المعتبر عن الصدوق من حمل القز على قز الماعز لا قز الابريسم خلاف الظاهر ، وعن الفقيه وفى المعتبر وعن المنتهى والتذكرة والدروس وجامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها المنع ، لعموم النهي عن لبس الحرير . اللهم إلا أن يستشكل فى صدق الحرير على غير المنسوج ، ولأنه سرف ، إلا أنه لو تم لا يقتضي حرمة اللباس بعد التحشية ، ولو سلم فلا يصلح لمعارضة النصوص المذكورة . اللهم إلا أن يكون إعراض المشهور مسقطاً لها عن الحجية ، بل لا يعرف القول بمضمونها إلى زمان الذكرى وإن

عوض القطن ونحوه ، وأما إذا جعل وصلة من الحرير بينهما فلا يجوز لبسه ولا الصلاة فيه .

« مسألة ٣٠ » لا بأس بعصابة (١) الجروح والقروح ، وخرق الجبيرة ، وحفيظة المسلوس والمبطون إذا كانت من الحرير .

« مسألة ٣١ » يجوز لبس الحرير لمن كان قملا (٢) على خلاف العادة

حكى فيها عن الصدوق أنه روى مصحح إبراهيم وأورده بصيغة الجزم ، إذ لا يجدي ذلك بعد حمله القز على قز الماعز ، كما تقدمت حكايته عنه في المعتبر ، لكن هذا المقدار غير كاف فى ثبوت الوهن ، فانه لم يُعرف القول بخلافها من القدماء ، والمحقق فى المعتبر لم يتعرض لغير مصحح إبراهيم ، وطعن فيه بالضعف ، لاسناد الراوي إلى ما وجده فى كتاب لم يسمعه من محدّث ، لكن الطعن كما ترى . وبالجملة الصحاح المذكورة لم يتحقق لنا إعراض موهن لها ، فالعمل بها متعين . نعم قد عرفت أن موردها القز ، وعدم الفصل بينه وبين الابريسم غير ثابت ، والرواية الدالة على مساواتهما ضعيفة ، فالتعدي إلى الابريسم غير ظاهر . اللهم إلا أن يكون الجواز فيه مقتضى الأصل بناءً على اختصاص أدلة المنع بالمنسوج ، أو لدعوى عدم صدق اللباس على الحشو . نظير ما في المسألة الآتية فتأمل .

(١) كما نص على ذلك في الجواهر ، لعدم صدق اللبس في جميع ذلك ، وقد عرفت أنه بالخصوص موضوع الحرمة .

(٢) كما عن المنتهى وفي الذكرى وجامع المقاصد وغيرها ، قال فى جامع المقاصد : « لما روي أن النبي ﴿ص﴾ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام فى لبس الحرير لما شكوا اليه القمل » وفي الذكرى رواها عن صحيح مسلم عن أنس . وعن الفقيه : « لم يطلق النبي ﴿ص﴾ لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف وذلك أنه كان رجلا قملا » ونحوه ما عن الراوندي في

لدفعه ، والظاهر جواز الصلاة (١) فيه حينئذ .

« مسألة ٣٢ » إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الاعادة (٢) وإن كان أحوط .

الشرائع . قال في المعتبر بعد نقله : « والمشهور أن الترخيص لعبد الرحمن والزبير ولم يعلم من الترخيص لهما بطريق القمل جوازه لغيرهما لفحوى اللفظ ، ويقوى عندي عدم التعدية » . ويظهر منه المفروغية عن ثبوت الترخيص كما يظهر من غيره أيضاً فالرواية وإن لم تكن من طرقنا كما اعترف به غير واحد ، لكنها منجبرة بتسالم الأصحاب على ثبوت مضمونها . نعم الذي ينبغي هو الاشكال فى دلالتها ، لأنها من قبيل حكاية الأحوال التي يتطرق اليها الاحتمال كما أشار اليه فى المعتبر ، فيجوز أن تكون الشكاية من جهة الاضطرار ، لا مجرد الزيادة على العادة ، ومعه لا مجال لرفع اليد عن العمومات زائداً على موارد الاضطرار التي تقدم جواز اللبس فيها . فلاحظ .

(١) وجهه يظهر مما تقدم في جواز صلاة المحارب والنساء في الحرير فراجع .

(٢) لعموم حديث : لا تعاد . الشامل للخلل بفقد الشرط العدمي شموله للخلل بفقد الشرط الوجودي ، وتخصيصه بالثاني لا قرينة عليه ، ومنه يظهر وجه القول بالاعادة ، ثم إن بني على عموم الحديث للناسي ، والجاهل بالحكم والموضوع ، والغافل عم الحكم بعدم وجوب الاعادة تمام الصور المذكورة ، وإن اختص بالناسي للموضوع اختص به ، ووجبت الاعادة في غيره عملا باطلاق أدلة الشرطية الموجبة لفوات المشروط بفوات شرطه ، وإن اختص بما لا يمكن ثبوت التكليف معه كالناسي للموضوع والغافل عنه اختص الحكم بالعدم به ، ولزمت الاعادة فى غيره ، وبالجملة : عموم الحكم بالاعادة وخصوصه تابع عموم الحديث وخصوصه على اختلاف الأذواق في ذلك فلاحظ .

« مسألة ٣٣ » يشترط في الخليط أن يكون مما تصح فيه الصلاة ، كالقطن والصوف مما يؤكل لحمه ، فلو كان من صوف أو وبر مالا يؤكل لحمه لم يكف في صحة الصلاة (١) وإن كان كافياً في رفع الحرمة ، ويشترط أن يكون بمقدار يخرجه عن صدق المحوضة فاذا كان يسيراً مستهلكاً بحيث يصدق عليه الحرير المحض لم يجز لبسه ولا الصلاة فيه ، ولا يبعد كفاية العشر في الاخراج عن الصدق .

« مسألة ٣٤ » الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الابريسم من القطن أو الصوف لكثرة الاستعمال ، وبقي الابريسم محضاً ، لا يجوز لبسه بعد ذلك .

« مسألة ٣٥ » إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل فالأقوى جواز الصلاة فيه (٢) ، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه .

« مسألة ٣٦ » إذا شك فى ثوب أنه حرير محض أو مخلوط جاز لبسه والصلاة (٣) فيه على الأقوى .

---

(١) بلا خلاف ظاهر ، لاطلاق دليل مانعية الخليط . هذا والحكم فى بقية المسألة والمسألة الآتية ظاهر .

(٢) الفرض من فروض الشك في كون اللباس مما يؤكل ولا يؤكل التي تقدم أن الأقوى فيها الجواز .

(٣) للشك في حرمته ومانعيته وذلك من موارد أصالة البراءة ، ولا فرق بين كون المانعية ملحوظة بنحو صرف الوجود أو بنحو الوجود الساري كما تقدم في اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل لحمه . نعم يمكن أن يقال : المرجع أصالة عدم الحرير ممزوجاً ومخلوطاً ، لأن المزج طارىء على الحرير فيستصحب عدمه ﴿ وفيه ﴾ أنك عرفت أن الذي يظهر من الأدلة أن موضوع المانعية كون تمام

« مسألة ٣٧ » الثوب من الابريسم المفتول بالذهب لايجوز لبسه ولا (١) الصلاة فيه .

« مسألة ٣٨ » إذا انحصر ثوبه في الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه (٢) ، وإلا لزم نزعه وإن لم يكن له ساتر غيره فيصلي حينئذ عارياً (٣) ، وكذا إذا انحصر فى الميتة أو المغصوب أو الذهب

الملبوس التام حريراً ، ومن الواضح أن الملبوس التام ـ أعني الثوب الخاص ـ مما ليس له حالة سابقة فى الحريرية وعدمها ، بل هو من الأزل إما حرير ، أو بعضه حرير وبعضه غيرحرير، وبعبارة أخرى المانع هوالحريرالمبهم . ولا أصل يحرزذلك في الثوب ، لأن الحريرية من الذاتيات التي لا يجري الأصل فى عدمها ولو قلنا بصحة استصحاب العدم الأزلي . نعم لوكان موضوع المانعية صرف وجود الحرير غير المنضم اليه شيء جرت أصالة عدم الانضمام ، لكنه ليس كذلك .

(١) لأنه لبس للذهب وصلاة فيه ، وأما الحرير فليس من المبهم المصمت بل من الممزوج فلا يقدح لبسه في الصلاة .

(٢) بلا خلاف ظاهر ، بل فى المستند : لا شك فيه . ونحوه ظاهر غيره ، بل ظاهر كلماتهم فى المقام أنه من الواضحات ، ويقتضيه ما أشرنا اليه من أن أدلة المانعية بقرينة مناسبة الحكم والموضوع منصرفة إلى اللبس المحرم ، ولولا ذلك اشكل انطباقه على القواعد ، لأن إطلاق دليل المانعية يقتضي البطلان حتى مع الاضطرار ، وما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر ، ونحوه إنما يقتضي ارتفاع الاثم لا ارتفاع المانعية ، فالعمدة ظهور الاجماع عليه .

(٣) عندنا كما في الذكرى ، وبلا خلاف أجده كما في الجواهر ، وعلله فى الذكرى بأن وجوده كعدمه ، وتنظر فيه في مفتاح الكرامة : بأن الصلاة

عارياً يستلزم فوات واجبات كثيرة ركن وغير ركن وترك الواجب حرام ﴿وفيه﴾ أن ما دل على كيفية صلاة العاري موضوعه من لم يجد ساتراً وعدم الوجدان كما يكون بفقد أصل الساتر يكون بوجدان الساتر المحرم اللبس كالحرير والمغصوب والذهب ـ مع أن لزوم فوات الركن وغيره مبني على أحد القولين في صلاة العاري ، وعلى القول الآخر لا يلزم ذلك إلا مع عدم الأمن من المطلع ، أما مع الأمن منه فلا يلزم إلا فوات التستر ، وعليه فالكلام ﴿ تارة ﴾ بالنظر إلى القواعد الأولية ﴿ وأخرى ﴾ بالنظر إلى القواعد الثانوية ، فعلى الأول يتعين البناء على حرمة لبس الحرير وسقوط الصلاة ، أما الأول فلاطلاق دليله : وأما الثاني فلتعذر الصلاة إما لفقد الشرط إن صلى عارياً ، أو لوجود المانع إن صلى لابساً للحرير . وعلى الثاني فمقتضى مادل على وجوب الصلاة الناقصة في هذه الحال يدور الأمر بين الصلاة عارياً والصلاة متستراً بالحرير ، والمتعين الصلاة عارياً ، إذ ليس في العراء إلا فوات التستر ، وفي الصلاة في الحرير خلل المانعية مضافاً إلى مفسدة الحرمة التكليفية ، وإلى احتمال عدم حصول التستر به فتكون الصلاة فاقدة للساتر ، والثاني إن لم يكن أهم فلا أقل من كونه محتمل الأهمية الواجب عقلا تقديمه كمعلوم الأهمية . نعم يشكل الحال لو استلزم العراء فوات الركوع والسجود ، فان أهميتها محتملة كأهمية مفسدة الحرير الوضعية والتكليفية ، ومع احتمال الأهمية في كل من المتزاحمين يجب الاحتياط بالجمع إن أمكن ، وإلا فالتخيير ، لكن ذلك كله مبني على الغض عما ذكرنا أولاً من أن أدلة حرمة لبس الحرير تستوجب العجز عن الساتر وإجراء حكم العاري عليه على الخلاف في حكمه ، إذ عليه لا مجال للعمل بالاحتمالات المذكورة ، ولا سيما بملاحظة ما عرفت من الاجماع على إجراء حكم العاري ، وهذا الكلام بعينه جار في الذهب والمغصوب والميتة بناءً على حرمة لبسها ، ولو بني على جوازه كان حكمه حكم مالا يؤكل .

وكذا إذا انحصر فى غير المأكول (١) ، وأما إذا انحصر في النجس

(١) ما سبق في الحرير ونحوه مما يحرم فى نفسه غير آت هنا ، لعدم حرمة لبس غير المأكول حتى تكون تلك الحرمة موجبة لسلب قدرة المكلف على لبسه ، كي يصدق عدم وجدان الساتر . وقد عرفت أن مقتضى القواعد الأولية سقوط الصلاة لتعذرها ، لكن الظاهر الاجماع على وجوب الناقصة ، قال فى المعتبر: « لا يسقط فرض الصلاة مع عدم الساتر وعليه علماء الاسلام » . وحينئذ يدور الأمر بين الخلل الحاصل من وجود المانع على تقدير لبس غير مأكول اللحم وبين الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط على تقدير نزعه ، أو مع فوات الركوع والسجود لو فرض أن حكم العاري الايماء ، فيرجع حينئذ إلى قواعد التزاحم من ترجيح الأهم المعلوم الأهمية ، وكذا محتمل الأهمية ، ومع التساوي يتخير ، ومع احتمال الأهمية فى كل منهما يحتاط بالتكرار مع الامكان ، ومع عدمه يتخير في الاقتصار على أحدهما في الوقت ويؤتى بالآخر بعد خروج الوقت إن لم يمكن الفرد التام ، وإلا قضى بفعله على إشكال في وجوب القضاء ، لعدم إحراز الفوت بفعل الناقص فى الوقت ، وأصالة عدم الاتيان بالواجب غير جارية ، لأنها من الأصل الجاري في المردد بين مايعلم الاتيان به وما يعلم عدمه . اللهم إلا أن يقال الواجب الأولي لم يؤت به قطعاً ، وما أتي به لم يعلم بدليته عنه شرعاً ، ويكفي في وجوب القضاء عدم الاتيان بالواجب الأولي مع عدم إحراز سقوط الأمر بفعل البدل فتأمل جيداً . هذا ويمكن أن يقال : حيث عرفت في المسألة السادسة عشرة من فصل الساتر أنه لا إطلاق يحرز به ساترية ما يشك في كونه ساتراً ، ففي المقام يدور الأمر بين لبسه فيعلم بالخلل من حيث وجوده ، وبين نزعه فلا يعلم بخلل من نزعه لاحتمال عدم كونه ساتراً صلاتياً فتكون الصلاة مختلة بفقد الساتر على كل حال نزعه أو لبسه ، ومع الدوران بين معلوم القادحية ومحتملها يترجح الاول عقلا ،

فالأقوى جواز الصلاة (١) فيه وإن لم يكن مضطراً إلى لبسه ، والأحوط تكرار الصلاة ، بل وكذا فى صورة الانحصار في غير المأكول فيصلي فيه ثم يصلي عارياً ،

« مسألة ٣٩ » إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس ، وغير المأكول ، والحرير ، والذهب ، والميتة ، والمغصوب ، قدم النجس على (٢) الجميع ثم غير المأكول (٣) ، ثم الذهب ، والحرير ،

ولازمه وجوب الصلاة عارياً . نعم لو فرض كون نزعه سبباً لفوات الركوع والسجود يدور الأمر بين فعل المانع وترك الجزء ، ولا ينبغي التأمل فى أهمية الثاني فى المقام لركنيته ، ومقتضاه لبسه والصلاة بالركوع والسجود إلا أن يدعى أن ظاهر دليل بدلية الايماء عن الركوع والسجود أن موضوعه عدم وجدان الساتر الذي تصح به الصلاة ، فيتحقق موضوع البدلية في حال انحصار الساتر بما لا تصح به الصلاة ، ويكون الحكم العراء والصلاة عارياً موميا ، لكنه بعيد .

(١) قد تقدم الكلام فى ذلك في أحكام النجاسات فراجع .

(٢) هذا ظاهر بناءً على جواز الصلاة في النجس عند الانحصار ، فان ذلك يدل على أهونية النجاسة من غيرها من الموانع التي لا تجوز الصلاة فيها مع الانحصار ، وأما بناءً على وجوب الصلاة عارياً فيشكل التقديم المذكور بعدم ما يوجب الأهمية أو احتمالها . نعم علله فى الجواهر ـ تبعاً لما في الذكرى ـ بأن النجاسة مانع عرضي بخلاف غير المأكول . وفيه أن هذا المقدار لا يوجب ذلك مع إمكان معارضته بصحة الصلاة في غير المأكول مع النسيان بخلاف الصلاة في النجس .

(٣) لجواز لبسه تكليفاً وحرمة لبس ما عداه ، ولا مسوّغ لمخالفة الحرمة . نعم بناءً على جواز لبس الميتة ـ كما تقدم اختياره من المصنف ﴿ره﴾ في أحكام النجاسات ـ يشكل وجه تأخيرها عن غير المأكول . اللهم إلا أن يكون مزيد

ويتخير بينهما (١) ، ثم الميتة (٢) فيتأخر المغصوب (٣) عن الجميع .

« مسألة ٤٠ » لا بأس بلبس الصبي (٤) الحرير فلا يحرم على الولي إلباسه إياه وتصح صلاته فيه (٥) ، بناء على المختار من كون عباداته شرعية .

التأكيد فى المنع عن لبسها في الصلاة منشأ لاحتمال أهمية مانعيتها .

(١) بناء على الترجيح باعتبار عرضية المانعية وذاتيتها قد يُرجح الحرير ، لأن مانعيته من جهة الابهام وهي جهة عرضية فان المقدار الخاص من الحرير المبهم لو فرض خلطه بالقطن لم يكن مانعاً من الصلاة .

(٢) يشكل تأخيرها عن الذهب والحرير لحرمة لبسها تكليفاً ، ومخالفتها بلا مسوغ غير جائزة .

(٣) لأنه مضافاً إلى حرمته تكليفاً من حقوق الناس المقدمة على حقوق الله تعالى ، وهذه الكلية وإن لم تكن صحيحة بعمومها إلا أنها في المقام غير بعيدة ، لكثرة التأكيد في حرمة الغصب والظلم والعدوان ، لا أقل من اقتضاء ذلك احتمال الأهمية .

(٤) أما عدم حرمته عليه فضروري ، وأما عدم الحرمة على الولي فهو الذي جزم به فى جامع المقاصد ، وجعله الأقرب فى الذكرى ، وحكاه عن التذكرة ، وجعله في المعتبر أشبه ، ويقتضيه أصل البراءة ، لعدم دليل على الحرمة ، وليس المقام من قبيل ماعلم من الشارع كراهة وجوده في الخارج حتى من الصبيان ليتوجه الخطاب إلى أوليائهم بمنعهم عنه كما أشار إلى ذلك في الجواهر ، وما عن جابر : « كنا ننزعه عن الصبيان ونتركه على الجواري » إن صح فهو محمول على التورع مع أنه لا يصلح للحجية ومنه يظهر ضعف القول بالحرمة كما حكي في المدارك .

(٥) يشكل بأنه خلاف إطلاق قوله (ع) : لا تحل الصلاة في حرير محض . نعم قد يدعى انصرافه - بقرينة مناسبة الحكم والموضوع - إلى خصوص اللبس

« مسألة ٤١ » يجب تحصيل الساتر للصلاة ولو باجارة أو شراء ، ولو كان بأزيد من (١) عوض المثل ما لم يجحف بماله ، ولم يضر بحاله ، ويجب قبول الهبة أو العارية ما لم يكن فيه حرج ، بل يجب الاستعارة والاستيهاب كذلك .

المحرم ، فاذا حـــل اللبس لم يكن مانعاً من الصلاة كما تقدم في صحة الصلاة في الحرير في الحرب وللنساء . لكن ذلك لو تم اختص بما إذا كان الحل لعدم مقتضي الحرمة ـ كما في الموردين المذكورين ـ لا لمزاحمتها بما يوجب الترخيص كالضرورة وللصبي ، فالبناء على البطلان أوفق باطلاق أدلة المانعية . نعم لو كان دليل بالخصوص على جواز لبسه أمكن التمسك باطلاقه المقامي على جواز لبسه في الصلاة فتأمل جيداً .

(١) فان ذلك كله مقتضى إطلاق دليل شرطيته للواجب المطلق الذي يجب تحصيل مقدماته على كل حال . نعم قد يقال : إن الشراء بأكثر من ثمن المثل ضرر مالي منفي بقاعدة الضرر فيسقط ويشكل بأنه يتم لو لم يكن وجوب التستر في الصلاة من الأحكام الضررية ، إذ حينئذ تكون قاعدة الضرر حاكمة على دليله ، مقتضية لتخصيصه بغير صورة لزوم الضرر المالي كما في سائر الموارد ، لكنه ليس كذلك ، فانه حكم ضرري فيكون دليله أخص مطلقاً من أدلة القاعدة ، فيقدم عليها ويؤخذ باطلاقه من حيث مراتب الضرر فيجب التستر بأي مرتبة كان لزوم الضرر . نعم إذا كان بحيث يجحف بحاله ويضر به يسقط لدليل نفي الحرج ، فيختص وجوب التستر بما إذا لم يكن حرجياً ، ويسقط إذا كان حرجياً . ومن ذلك تعرف الوجه في قوله (ره) : ويجب قبول . . . الخ . هـــذا ولكن الانصاف يقتضي المنع من كون وجوب التستر من الأحكام الضررية نوعاً ، فالعمدة في وجوب الشراء بأكثر من ثمن المثل دعوى الاجماع على وجوبه ، فتأمل جيداً .

« مسألة ٤٢ » يحرم لبس لباس الشهرة (١) بأن يلبس خلاف زيه من حيث جنس اللباس أو من حيث لونه أو من حيث وضعه وتفصيله وخياطته كأن يلبس العالم لباس الجندي أو بالعكس مثلاً وكذا يحرم على الأحوط لبس الرجال ما يختص بالنساء (٢) وبالعكس والأحوط ترك الصلاة فيهما وإن كان الأقوى

(١) للنهي عنه في جملة من النصوص كصحيح أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (ع) : « إن الله يبغض شهرة اللباس » . ومرسل ابن مسكان عنه (ع) : « كفى بالمرء خزياً أن يلبس ثوباً يشهره أو يركب دابة تشهره » . ومرسل عثمان بن عيسى عنه (ع) : « الشهرة خيرها وشرها في النار » . وخبر أبي الجارود عن أبي سعيد عن الحسين (ع) : « من لبس ثوباً يشهره كساه الله سبحانه يوم القيامة ثوباً من نار » . وخبر ابن القداح عن أبي عبد الله (ع) : « قال أمير المؤمنين (ع) : نهاني رسول الله (ص) عن لبس ثياب الشهرة » . والعمدة المصحح الأول ، والظاهر منه حرمة اللباس الموجب لشهرة لابسه بين الناس ، ولم أقف عاجلا على كلماتهم في المقام . نعم ظاهر الرياض ومفتاح الكرامة في مسألة تزيين الرجل بما يحرم عليه عدم الخلاف في حرمته ، لكن صريح الوسائل في أحكام الملابس الكراهة ، ولا بد من مراجعة كلماتهم فراجع .

(٢) على الأشهر الأظهر المحتمل فيه الاجماع كما في الرياض ، ويشهد له ما عن الكافي عن عمر بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (ع) : « قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المحلل والمحلل له ومن تولى غير مواليه ومن ادعى نسباً لا يعرف والمتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال . . . » الحديث . لكن استشكل فيه غير واحد بأن الظاهر من التشبه التذكر والتأنث ، كما يشير اليه ما عن العلل عن زيد بن علي عن علي (ع) : « أنه رأى رجلا به تأنيث في مسجد رسول الله (ص) فقال «ع» له : اخرج من مسجد رسول الله (ص) يا لعنة

عدم البطلان (١) .

« مسألة ٤٣ » إذا لم يجد المصلي ساتراً حتى ورق الأشجار والحشيش (٢)

رسول الله (ص) ثم قال علي «ع» : سمعت رسول الله (ص) يقول : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء » . لكن الاستظهار المذكور غير ظاهر ، وما عن العلل على تقدير حجيته غير ظاهر في تفسير الحديث المذكور بذلك . نعم تطبيقه على مورده يدل على عمومه له ، فالبناء على عمومه للتشبه باللباس في محله . نعم ظاهر التشبه فعل ما به تكون المشابهة بقصد حصولها ، فلبس الرجل مختصات النساء لا بقصد مشابهتهن ليس تشبهاً بهن ولا منهياً عنه ، بل يحتمل انصراف النص عن التشبه اتفاقاً في مدة يسيرة لبعض المقاصد العقلائية .

(١) لعدم الملازمة بين الحرمة النفسية والمانعية فلا يصلح دليلها لاثباتها ، وما عن كشف الغطاء من الحكم ببطلان الصلاة به ضعيف .

(٢) قد عرفت في المسألة السادسة عشرة من فصل الساتر تقريب جواز التستر بها اختياراً ، كما عرفت أن الطين ليس ساتراً حال الاختيار وإن كان ساتراً حال الاضطرار ، وأن في إلحاق الوحل والماء الكدر به إشكالا . نعم لا يبعد إلحاق الوحل به إذا أمكن الاطلاء به بنحو يستر البشرة وإن لم يستر الحجم ، بناء على ما عرفت من الاكتفاء بذلك في صحة الصلاة ، كما عرفت أن مقتضى الأصل فيما لم يثبت كونه ساتراً ولو اضطرارياً هو الاحتياط بتكرار الصلاة من جهة العلم الاجمالي فراجع ، وأن العمدة في ساترية ما ذكر صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى «ع» : « عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فيبقى عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي ؟ قال «ع» : إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود ، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم » . وأما الحفيرة فهي وإن يشملها عموم ذيل الصحيح المذكور يستفاد حكمها من مرسلة

فان وجد الطين أو الوحل أو الماء الكدر أو حفرة يلج فيها ويستتر بها أو نحو ذلك مما (١) يحصل به ستر العورة صلى صلاة المختار قائماً مع الركوع والسجود ، وإن لم يجد ما يستتر به العورة أصلاً ، فان أمن من الناظر بأن لم يكن هناك ناظر أصلاً ، أو كان وكان أعمى ، أو في ظلمه ، أو علم بعدم نظره أصلاً ، أو كان ممن لا يحرم نظره اليه كزوجته أو أمته ، فالأحوط تكرار الصلاة بأن يصلي (٢) صلاة المختار تارة ومومياً للركوع والسجود أخرى قائماً ، وإن لم يأمن من الناظر

أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» : العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع » . وإرسالها غير قادح لاعتماد جماعة من الأكابر عليها كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم .

(١) كل ذلك لاطلاق مفهوم ذيل الصحيح المتقدم .

(٢) المشهور كما عن جماعة كثيرة : أن من لا يجد ساتراً إن كان أمن من المطلع صلى قائماً مومياً وإلا صلى جالساً مومياً . ومستندهم في ذلك الجمع بين مادل على وجوب القيام والايماء مطلقاً كصحيح ابن جعفر «ع» المتقدم . وموثق سماعة ـ على رواية التهذيب : ـ « سألته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض فأجنب وليس عليه إلا ثوب واحد فأجنب فيه وليس يجد الماء ، قال «ع» : يتيمم ويصلي عرياناً قائماً يومىء إيماء » . وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ : « وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فيتقلد السيف ويصلي قائماً » . وبين ما دل على وجوب الجلوس والايماء مطلقاً كموثق سماعة المتقدم ـ على رواية الكافى حيث رواه ﴿قاعداً﴾ بدل ﴿قائماً﴾ ، ومصحح زرارة: « قلت لأبي جعفر «ع» : رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلي فيه ، فقال «ع» : يصلي إيماء وإن كانت امرأة جعلت يدها على

فرجها ، وإن كان رجلا وضع يده على سوأته ثم يجلسان فيومئان إيماء ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماء برؤوسهما . . . » الحديث وخبر أبي البختري عن جعفر بن محمد «ع» : « من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً فان لم يجد صلى عرياناً جالساً يومىء إيماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه » . وخبر محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله «ع» فيمن لا يجد إلا ثوباً واحداً فأجنب فيه قال «ع» : « يتيمم ويطرح ثوبه فيجلس مجتمعاً فيصلي فيومىء إيماء » بحمل الأول على من أمن المطلع والأخيرة على غيره بشهادة مرسل الفقيه الظاهر اتحاده مع مرسل ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة ، قال «ع» : « يصلي عرياناً قائماً إن لم يره أحد ، فان رآه أحد صلى جالساً » . ومسنده الحسن أو الصحيح عن أبي جعفر «ع» في رجل عريان ليس معه ثوب . قال «ع» : « إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً » . وما عن نوادر الراوندي : « قال علي «ع» في العاري : إن رآه الناس صلى قاعداً وإن لم يره الناس صلى قائماً » . وفي المعتبر احتمل التخيير بين القيام موميأ والجلوس كذلك ، وحكاه عن ابن جريح ، حملا لنصوصهما على التخيير ، لضعف ما يصلح لشهادة الجمع المشهور بينها ، إذ ما عدا مسند ابن مسكان ظاهر الضعف ، وأما هو فقد اعترف غير واحد بغرابة ما فيه من رواية ابن مسكان عن أبي جعفر «ع» فان المذكور في ترجمته أنه قليل الرواية عن أبي عبد الله «ع» وأنه من أصحاب الكاظم «ع» ، بل عن يونس أنه لم يسمع عن أبي عبد الله «ع» إلا حديث : من أدرك المشعر فقد أدرك الحج . ومرسله كان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام فالموثوق به أنه مرسل عن أبي جعفر «ع» ﴿ وفيه ﴾ أن المراسيل حجة إذا كانت مجبورة بعمل المشهور ، ولذا قال في الذكرى في المقام : وأما

المراسيل فاذا تأيدت بالشهرة صارت في قوة المسانيد . ومثله في الاشكال ما عن السرائر في بحث لباس المصلي من تعين القيام والايماء مطلقاً ترجيحاً لنصوصه على نصوص الجلوس بناء منه على تعارضها وعدم الشاهد على الجمع بينها ، وكذا ما عن الصدوق في الفقيه والمقنع والسيد في الجمل ، والمصباح ، والشيخين في المقنعة والتهذيب ، من تعين الجلوس والايماء مطلقاً لما ذكر ، هذا وعن ابن زهرة : أن العريان إذا كان بحيث لا يراه أحد صلى قائماً وركع وسجد وإلا صلى جالساً مومياً مدعياً عليه الاجماع . وجعله الأصح في نجاة العباد ، وقواه في الجواهر للأصل ، وخبر الحفيرة وموثق إسحاق : « قلت لأبي عبد الله «ع» : قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلاة كيف يصنعون ؟ قال «ع» : يتقدمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومىء إيماءً للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم » . وللاجماع المنقول ولأن الذي يسوغ له القيام المقتضي لانكشاف قبله الأمن من المطلع فليقتض أيضاً وجوب الركوع والسجود وإن استلزم أيضاً انكشاف العورة ، ولا سيما وظاهر نصوص التفصيل بين الأمن من المطلع وغيره جواز كشف العورة من جهة الصلاة ، وبذلك يظهر وهن الصحيح والموثق ، لاسيما وكان الثاني مرويا في الكافي ﴿قاعداً﴾ بدل ﴿ قائماً ﴾ كما عرفت . والأول موهون بعدم العمل باطلاقه من حيث الأمن من المطلع وعدمه ، وباحتمال إرادة أول مراتب الركوع من الايماء فيه ، وبظهوره في لزوم التشهد والتسليم قائماً ، ولم يعرف دليل عليه ولا مصرّح به ، وفي المنع من الايماء جالساً بدل السجود ولو مع عدم بدو العورة ، مع أنه أقرب إلى هيئة الساجد . ولذا حكى في الذكرى عن السيد العميدي وجوب الايماء جالساً ﴿وفيه﴾ أن الأصل لامجال له مع الدليل حتى لو كان المراد به إطلاق دليل وجوب الركوع والسجود ، فانه مقيد بالصحيح ، وخبر الحفيرة مختص بها ، وموثق إسحاق

مورده المأمومون لا المنفرد ، والاجماع لا حجية فيه مع العلم بمخالفته للواقع ، ولا ملازمة بين جواز بدو القبل وجواز بدو الدبر بحيث يرفع بها اليد عن ظاهر الدليل ، وسقوط اعتبار التستر مسلّم ، لكن لا يقتضي رفع اليد عن الصحيح فانه أيضاً يدل على ذلك وإن دل على عدم جواز بدو الدبر ، ومجرد ذلك لا يوجب وهن الصحيح ، وكذا الموثق ، ورواية الكافي ﴿ قاعداً ﴾ لا يمنع من التمسك به وإن كان الكافي أضبط ، لما حكي من نص الشيخ في الاستبصار على رواية الكافي له ﴿ قاعداً ﴾ والتفاته إلى ذلك ، وروايته ﴿ قائماً ﴾ الظاهر في اطلاعه على ما يوجب خطأ الكافي فتأمل ، مع أن في الصحيح كفاية ، ولا يقدح فيه عدم العمل باطلاقه ، واحتمال إرادة أول مراتب الركوع من الايماء فيه غريب ، ولاسيما بملاحظة كونه في مقابل ما ذكر في صدره من إتمام الركوع والسجود إذا أصاب حشيشاً ، وظهوره في الايماء للسجود الذي لا يمكن حمله على السجود التام أصلا ، وكفى به دليلا على لزوم التشهد والتسليم قائماً ، وعلى عدم جواز الايماء جالساً بدل السجود .

وبالجملة : دلالة الصحيح على وجوب الايماء قائماً لامدافع لها فالعمل عليها متعين ، وتوهينه بعدم ثبوت شهرة العمل به موهون ، فان الصحيح حجة وإن لم يعمل به المشهور . نعم لو ثبت إعراضهم عنه كان موهوناً ، لكنه غير ثابت ، بل عرفت شهرة القول بالايماء شهرة عظيمة وإن اختلف في القعود والقيام والتفصيل . هذا وربما يستشكل في التفصيل بين الأمن وعدمه مع أن نصوصه تضمنت الفرق بين أن يراه أحد ، وأن لا يراه أحد ، وبين العنوانين فرق ظاهر ، ويندفع بأن الظاهر من مسند ابن مسكان : إذا كان حيث لا يراه . . . الخ ، أن يكون في مكان هو في معرض أن يراه أحد ، فليحمل غيره عليه مع قرب احتمال إرادة ذلك منه ولا سيما بملاحظة ما دل على وجوب التحفظ في ستر العورة

المحترم صلى جالساً وينحني للركوع والسجود بمقدار لا تبدو عورته (١) وإن لم يمكن فيومىء برأسه ، وإلا فبعينيه (٢) ويجعل الانحناء أو الايماء للسجود أزيد من الركوع (٣) ، ويرفع ما يسجد عليه (٤) ويضع جبهته عليه ، وفي صورة

ـ يعني وجوب التستر مع عـــدم الأمن ـ فان ذلك الارتكاز كقرينة على صرف الكلام إلى ما ذكر ، كما أن مقتضى إطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين من يحرم نظره ومن يحل كالزوجة والأمة ، وبه جزم في كشف الغطاء على ما حكي ، لكن لا يبعد دعوى الانصراف إلى الأجنبي ، لأنه الذي يحرم نظره ويجب التستر عنه الملحوظان في وجوب الجلوس كما استوضحه في الجواهر ، وحكاه عن الرياض .

(١) كما في الذكرى وعن جامع المقاصد وفوائد الشرائع وغيرها ، لقاعدة الميسور ، وفيه أنه خلاف إطلاق النص ، بل لعله خلاف ظاهر قوله عليه السلام في مصحح زرارة : إيماء برؤوسهما . كما لا يخفى .

(٢) كما صرح به في الذكرى ونص عليه في الجواهر وغيرها ، لأنه من مراتب الايماء كما يظهر مما ورد في المريض إذا صلى مستلقياً قال «ع» فيه: « فاذا أراد الركوع غمض عينيه ثم سبح . فاذا سبح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع . . . » الحديث . بناء على اتحاد كيفية الايماء في كل مقام يجب ، أو أن المقام أولى من المريض كما في الذكرى .

(٣) كما في الذكرى نسبته إلى الأصحاب : ويشهد له خبر أبي البختري المتقدم لكنه ضعيف ، واعتماد الأصحاب عليه بنحو ينجبر غير ظاهر . وفي الذكرى علله بتحصيل الافتراق .

(٤) كما في الذكرى وغيرها ، لما ورد في المريض مما تضمن ذلك ، بل هنا أولى كما عن الذكرى . لكن في صحيح الحلبي في المريض : « وأن يضع جبهته على الأرض أحب إلي » . مما يظهر منه الاستحباب . مع أن في التعدي منه

القيام يجعل يده على قُبله (١) على الأحوط .

« مسألة ٤٤ » إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه ففي وجوب تقديم القبل أو الدبر أو التخيير بينهما وجوه أوجهها الوسط (٢) .

إلى المقام مع خلو الأخبار عنه إشكالا .

(١) فقد تضمن ذلك مصحح زرارة ، لكنه مع مخالفته لاطلاق النصوص والفتاوى ظاهر في الستر من جهة الناظر كما يقتضيه عطف قوله «ع» : يجلسان عليه بـ ﴿ ثم ﴾ الموجب لظهوره في كونه قبل الصلاة ، إذ حمله على كون الستر باليد حال القراءة قائماً ثم يجلسان بعدها للايماء للركوع والسجود غريب لا قائل به فاصالة البراءة من وجوب الستر باليد محكمة ، وبه يندفع احتمال كونه من الستر الصلاتي الواجب بعد عدم إطلاق دليل وجوب الساتر بنحو يشمله ، بل ظاهر النصوص عدمه .

(٢) كما عن البيان احتماله لاستتمام الركوع والسجود بستره ، وزاد في الجواهر بأن الدبر لم يسقط اعتبار مستوريته في حال من الأحوال ، بخلاف القبل . وعن الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم ترجيح القبل لبروزه وكونه إلى القبلة ، ولأن الدبر مستور بالاليتين . وعن حواشي الشهيد ﴿ره﴾ أنه احتمل كلا منهما ، وما عدا الأول من وجوه الترجيح غير ظاهر . والأول إنما يقتضي وجوب ستر الدبر حال الركوع والسجود لا غير ، فالبناء عليه متعين ويتخير في سائر الأحوال ، اللهم إلا أن يلزم من نقله من موضع إلى آخر التكشف فيتعين حينئذ عليه الوضع على الدبر في جميع الأحوال . ومنه يظهر ضعف إطلاق التخيير كما نسب إلى قوم وقد يظهر من محكي المبسوط .

« مسألة ٤٥ » يجوز للعراة الصلاة (١) متفرقين ويجوز بل يستحب (٢)

تنبيه

المرأة العارية حكمها حكم الرجل في بدلية الايماء عن الركوع والسجود مطلقاً، لأنها أولى من الرجل بالاحتفاظ على بدو العورة ـ مضافاً إلى مصحح زرارة المتقدم ولأجل اختصاصه بصورة عدم الأمن من المطلع بقرينة ما فيه من الأمر بوضع اليد على الفرج قبل الصلاة، ووحدة سياقها مع الرجل المحمول جلوسه على خصوص الصورة المذكورة، يكون حكمها القيام مع الأمن، لقاعدة الاشتراك المعول عليها عند الأصحاب، كما يظهر من إطلاقهم حكم العاري من دون تعرض لحكم المرأة بالخصوص، مما هو ظاهر في الاتفاق على إلحاقها بالرجل، بل لعل ذلك بنفسه كاف في وجوب القيام عليها مع الأمن كالرجل وإن كان مقتضى القواعد وجوب الجلوس عليها، حيث يجب كما في التشهد والتسليم مع التحفظ من بدو العورة، ومن ذلك يظهر أنها لو وجدت ما يستر العورتين وجبت عليها صلاة المختار إذ لا وجه لرفع اليد عن القواعد الأولية حينئذ والله سبحانه أعلم.

(١) بلا خلاف ولا إشكال في أصل مشروعية الصلاة فرادى لهم، بل عن ظاهر المقنع وصلاة الخوف والمطاردة من الخلاف وجوبها لهم، وكأنه لخبر أبي البختري المتقدم إذ في ذيله ـ عطفاً على ما سبق ـ : « فان كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلوا كذلك فرادى ». لكنه مع ضعفه وإعراض الأصحاب عنه محمول على إرادة أنهم : إذا أرادوا الصلاة فرادى فليتباعدوا ليأمنوا من المطلع فيتأتى لهم الصلاة قياماً. فتأمل.

(٢) إجماعاً كما عن المنتهى والمختلف والتذكرة وفي الذكرى، لاطلاق ما دل على استحباب الجماعة في الصلاة ـ مضافاً إلى النصوص الآتية التي بها يخرج

لهم الجماعة وإن استلزمت للصلاة جلوساً ، وأمكنهم الصلاة مع الانفراد قياماً فيجلسون ، ويجلس الإمام (١) وسط الصف (٢) ويتقدمهم بركبتيه ويومئون للركوع والسجود (٣) إلا إذا كانوا في ظلمة آمنين من نظر بعضهم إلى بعض ،

عما دل على وجوب القيام مع الامكان .

(١) المحكي عن النهاية والوسيلة والمعتبر والمنتهى والدروس وغيرها : أنهم يجلسون جميعاً ويتقدمهم إمامهم بركبتيه فيومىء للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه . ومقتضى إطلاقهم عدم الفرق بين الأمن من المطلع وعدمه ، اعتماداً منهم على إطلاق صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله «ع» : « عن قوم صلوا جماعة وهم عراة . قال «ع» : يتقدمهم الامام بركبتيه ويصلي بهم جلوساً وهو جالس » . وموثق إسحاق بن عمار : « قلت لأبي عبد الله «ع» : قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلاة كيف يصنعون ؟ فقال «ع» : يتقدمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومىء إيماءً بالركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم » . لكن لما كان بينهما وبين نصوص وجوب القيام على العاري مع أمن المطلع عموم من وجه ، دار الأمر بين التصرف فيهما بحملهما على صورة عدم الأمن من المطلع ، وبين التصرف فيها بحملها على خصوص المفرد ، ولأجل أن التصرف الأول أقرب ، لأن الاجتماع ـ غالباً ـ ملازم لعدم الأمن من المطلع كان التصرف فيهما أولى ، وكأنه لذلك اختار جماعة وجوب القيام مع الأمن لظلمة أو عمى أو نحوهما ، بل عن المدارك والذخيرة نسبته إلى الأكثر وهو فى محله .

(٢) كما يظهر من قوله «ع» في الصحيح : يتقدمهم الامام بركبتيه . ومنه يظهر وجه ما بعده .

(٣) كما عن الحلي ونسب أيضاً إلى المقنعة وغيرها . بل فى محكي السرائر

فيصلون قائمين صلاة المختار ﴿ تارة ﴾ ومع (١) الايماء ﴿ أخرى ﴾ على الأحوط .

« مسألة ٤٦ » الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن (٢) أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر ، واحتمل وجوده في آخر الوقت .

الاجماع عليه ، وأن قول الشيخ ﴿ ره ﴾ : إن الامام يومىء فقط والمأمومين يركعون ويسجدون جلوساً . مخالف للاجماع . انتهى ، وفي الجواهر نسبته إلى القواعد والبيان والمدارك وغيرها من كتب متأخري المتأخرين ، وكأنهم اعتمدوا في ذلك على إطلاق ما دل على وجوب الايماء على العاري المعتضد باجماع الحلي ، وفيه أن الاجماع لا يعول عليه مع شهرة الخلاف ، وإطلاق ما دل على الايماء مقيد بالموثق ، فانه أخص مطلقاً منه ، ولذا قال في المعتبر : وهذه ـ يعني الرواية ـ حسنة ولا يلتفت إلى من يدعي الاجماع على خلافها » . ومافى الذكرى من استبعاد أن يكون للمأمومين خصوصية عن غيرهم من العراة ، لا يسوغ رفع اليد عن الموثق ، ولاسيما بعد اعتماد جماعة من الأساطين عليه ، وما عن كشف اللثام من احتمال إرادة الايماء من قوله «ع» : وهم يركعون . . . الخ بعيد جداً مخالف للظاهر ، فالعمل على الموثق متعين .

(١) الوجه فى الجمع بين الصلاتين على النحو المذكور قد تقدم فى المسألة الثالثة والأربعين .

(٢) كما عن السيد وسلار ومال اليه في المعتبر ، وعن الشيخ في النهاية جواز الصلاة في سعة الوقت ، وقد أشرنا مكرراً إلى أن إطلاق أدلة البدلية يقتضي جواز البدار لذوي الأعذار . إلا أن مناسبة الحكم والموضوع ، وكون البدلية من جهة الاضطرار قرينة على إرادة جعل البدلية حيث يتعذر الامتثال الاختياري في تمام الوقت ، وعليه فالصحة فى أول الوقت أو فى أثنائه تدور على استمرار الاضطرار إلى آخر الوقت ، فان استمر صح الفعل الاضطراري أول الوقت ، وإن احتمل

« مسألة ٤٧ » إذا كان ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب والآخر مما تصح فيه الصلاة ، لا تجوز الصلاة (١) فى واحد منهما ، بل يصلي عارياً وإن علم أن أحدهما من غير المأكول والآخر من المأكول ، أوأن أحدهما نجس والآخر طاهر صلى صلاتين (٢) وإذا ضاق الوقت ولم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عارياً في الصورة الأولى (٣) ويتخير بينهما في الثانية .

حاله ارتفاع الاضطرار ، وإن لم يستمر لم يصح الاضطراري وإن علم حاله باستمرار الاضطرار .

(١) لأن العلم الاجمالي بالتكليف بالاجتناب عن الذهب أوالحرير أوالمغصوب بعد ما كان منجزاً للواقع موجب عقلا ترك كل من محتملات الواقع ، فلو صلى فى واحد منها لم يجتزىء بها ، لعدم العذر على تقدير الثبوت واقعاً . نعم إذا انكشف أن ما صلى فيه ليس مانعاً صحت صلاته ، لأن حرمة اللبس عقلا من جهة العلم الاجمالي وحصول التجرؤ به لا ينافي صحة العبادة وحصول التقرب بها .

(٢) ليحصل له اليقين بفعل الصلاة الصحيحة .

(٣) كما فى نجاة العباد ، وحكاه فى الجواهر عن بعض ، وكأنه لأن العلم الاجمالي بعد ما كان منجزاً للواقع يكون كل واحد من محتملاته بمنزلة المعلوم بالتفصيل فكما يصلي عارياً مع الانحصار في المعلوم كونه من غير مأكول اللحم ، كذلك مع الانحصار في محتملات المعلوم بالاجمال ، لكن قد يشكل بأن وجوب الصلاة عارياً مع الانحصار بالمعلوم من جهة أنه يصدق أنه لا يجد ساتراً يستر به عورته ، كما أشرنا اليه سابقاً ، ولا يصدق ذلك مع العلم الاجمالي ، للعلم بوجود الساتر الشرعي أيضاً فى المحتملات ، وحينئذ لوصلى فى واحد منها فقد احتمل الموافقة والمخالفة ، ولو تركهما وصلى عارياً قطع بالمخالفة فيتعين الأول ، وفيه أن المنع العقلي كالمنع

« مسألة ٤٨ » المصلي مستلقياً أو مضطجعاً ، لا بأس بكون فراشه (١) أو لحافه نجساً أو حريراً أو من غير المأكول إذا كان له ساتر غيرهما ، وإن كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما مما تصح (٢) فيه الصلاة .

الشرعي فى سلب القدرة ، فهو لا يقدر على الصلاة في الساتر الشرعي ، فقد تحقق المنع العقلي من جهة العلم الاجمالي . نعم في الصورة الثانية لما لم يكن منع عن الصلاة في واحد ، بل كان علم بوجوب الصلاة في واحد مردد ، وجب عليه أن يصلي في واحد من باب الاحتياط ، لكن فى الاكتفاء به عن القضاء إشكالا إذ لا دليل على سقوط التكليف بالصلاة التامة ، والجهل لا يوجب سلب القدرة عليها ، فيجب عليه بعد الوقت إتيان الصلاة بالثوب الآخر ، أو في ثوب معلوم أنه من مأكول اللحم ، أو معلوم الطهارة ، ليحصل له اليقين بالفراغ .

(١) لعدم صدق اللبس فيما ذكر ولا الصلاة فيه .

(٢) كأنه لاحتمال صدق الصلاة فيه لكنه غير ظاهر ، إذ الفارق بين الصورتين لا يقتضي الفرق بينهما فى ذلك . نعم يمكن أن يقال لما لم يكن إطلاق فى دليل الساتر يصلح أن يستدل به على ساترية مايشك فى ساتريته لا يجوز التستر بالحرير ، وما لا يؤكل لحمه في هذا الحال ، للشك في كونهما من الساتر ، وقاعدة الاشتغال تقتضي الاحتياط بالتستر بغيرهما ، وأما النجس فلما علم أنه ساتر فى نفسه لولا النجاسة ، فالشك يرجع إلى الشك فى مانعية النجاسة في هذه الحال ، والأصل البراءة ، وما دل على عدم جواز الصلاة في النجس لا مجال للتمسك به ، لأن الكلام مبني على عدم صدق الصلاة في النجس . اللهم إلا أن يدعى عدم وجوب التستر على المضطجع أو المستلقي مع وضع الغطاء عليه ، لا أن الغطاء ساتر له ، وإلا فلا يمكن دعوى كونه متستراً من تحته بالأرض التي افترشها ، فكما لا يجب عليه التستر من تحت لا يجب التستر من فوق مع التغطي ، وأدلة وجوب التستر غير

« مسألة ٤٩ » إذا لبس ثوباً طويلاً جداً وكان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو مما لا يؤكل ، فالظاهر عدم صحة الصلاة ما دام يصدق أنه لابس ثوباً (١) كذائياً . نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه ، بل يقال لبس هذا الطرف منه كما إذا كان طوله عشرين ذراعاً ، ولبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة ، وكان الطرف الآخر مما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس به .

« مسألة ٥٠ » الأقوى جواز الصلاة فيما (٢) يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق كالجورب ونحوه .

شاملة لمثله ، لكنه مجال تأمل ظاهر .

(١) هذا لا يتم في المغصوب ، إذ لا دليل على مانعيته بالخصوص ، وإنما هي على تقدير القول بها من جهة المنافاة لقصد التقرب ، وذلك يختص بما إذا كانت الصلاة فيه تصرفا فيه ، والواقع على الأرض الذي لا يتحرك بحركات المصلي لا يصدق على الصلاة فيه أنها تصرف فيه ، فلا وجه لبطلان الصلاة فيه وإن صدق أنه لابس له ، أو أنه صلى فيه . وأما في الذهب فقد عرفت أن موضوع المانعية هو موضوع الحرمة . فاذا كان مثله لبساً محرماً أبطل ، وأما مالا يؤكل لحمه والحرير فالمانعية دائرة مدار الصلاة فيه ، لا مدار اللبس له ، فجعل الجميع دائراً مدار اللبس غير ظاهر ، إلا أن يراد ما ذكرنا .

(٢) كما عن العلامة في المنتهى والتحرير ، والمحقق والشهيد الثانيين ، والميسي والمدارك والمفاتيح ، ونسب أيضاً إلى المبسوط والوسيلة وغيرها ، وعن المفاتيح نسبته إلى أكثر المتأخرين ، وعن البحار أنه أشهر . للأصل ، ولما عن الاحتجاج أن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري كتب إلى صاحب الزمان ـ عجل الله

فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة

وهي أمور : « أحدها » الثوب الأسود حتى للنساء عدا الخف والعمامة والكساء ، ومنه العباءة ، والمشبع منه أشد كراهة ، وكذا المصبوغ بالزعفران أو العصفر ، بل الأولى اجتناب مطلق المصبوغ « الثاني » الساتر الواحد الرقيق « الثالث » الصلاة في السروال وحده وإن لم يكن رقيقاً ، كما أنه يكره للنساء الصلاة فى ثوب واحد وإن لم يكن رقيقاً «الرابع» الاتزار فوق القميص «الخامس» التوشح وتأكد كراهته للامام ، وهو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى وإلقاؤه على المنكب الأيسر ، بل أو الأيمن « السادس » في العمامة المجردة عن السدل وعن التحنك ـ أي التلحي ـ ويكفي في حصوله ميل المسدول إلى جهة الذقن ، ولا يعتبر إدارته تحت الذقن وغرزه فى الطرف الآخر ، وإن كان هذا أيضاً إحدى الكيفيات له « السابع » اشتمال الصماء بأن يجعل الرداء على كتفه وإدارة طرفه تحت إبطه وإلقاؤه على الكتف « الثامن » التحزم للرجل «التاسع» النقاب للمرأة إذا لم يمنع من القراءة وإلا أبطل « العاشر » اللثام للرجل إذا لم يمنع من القراءة « الحادي عشر » الخاتم الذي عليه صورة « الثاني عشر » استصحاب الحديد البارز «الثالث عشر» لبس النساء الخلخال الذي له صوت «الرابع عشر» القباء المشدود بالزرور الكثيرة أو بالحزام «الخامس عشر» الصلاة محلول الأزرار « السادس عشر » لباس الشهرة إذا لم يصل إلى حد الحرمة ، أو قلنا بعدم حرمته « السابع عشر » ثوب من لا يتوقى من النجاسة خصوصاً شارب الخمر ، وكذا المتهم بالغصب « الثامن عشر » ثوب ذو تماثيل « التاسع عشر » الثوب الممتزج

بالابريسم « العشرون » ألبسة الكفار وأعداء الدين « الحادي والعشرون » الثوب الوسخ « الثاني والعشرون » السنجاب « الثالث والعشرون » ما يستر ظهر القدم من غير أن يغطي الساق « الرابع والعشرون » الثوب الذي يوجب التكبير « الخامس والعشرون » لبس الشائب مايلبسه الشبان « السادس والعشرون » الجلد المأخوذ ممن يستحل الميتة بالدباغ « السابع والعشرون » الصلاة فى النعل من جلد الحمار « الثامن والعشرون » الثوب الضيق اللاصق بالجلد « التاسع والعشرون » الصلاة مع الخضاب قبل أن يغسل « الثلاثون » استصحاب الدرهم الذي عليه صورة « الواحد والثلاثون » إدخال اليد تحت الثوب إذا لاصقت البدن « الثاني والثلاثون » الصلاة مع نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة كالخاتم والتكة والقلنسوة ونحوها « الثالث والثلاثون » الصلاة في ثوب لاصق وبر الأرانب أو جلده مع احتمال لصوق الوبر به

فصل فيما يستحب من اللباس

وهي أيضاً أمور : « أحدها » العمامة مع التحنك « الثاني » الرداء للإمام بل يكره له تركه « الثالث » تعدد الثياب ، بل يكره في الثوب الواحد للمرأة كما مر « الرابع » لبس السراويل « الخامس » أن يكون اللباس من القطن أو الكتان « السادس » أن يكون أبيض « السابع » لبس الخاتم من العقيق « الثامن » لبس النعل العربية « التاسع » ستر القدمين للمرأة « العاشر » ستر الرأس فى الأمة والصبية وأما غيرهما من الاناث فيجب كما مر « الحادي عشر » لبس أنظف ثيابه « الثاني عشر » استعمال الطيب ففي الخبر ما مضمونه الصلاة مع الطيب تعادل سبعين صلاة ، « الثالث عشر » ستر ما بين السرة والركبة « الرابع عشر » لبس المرأة قلادتها .

تعالى فرجه ـ : « هل يجوز للرجل أن يصلي وفي رجليه بطيط لا يغطي الكعبين أم لا يجوز ؟ فوقع «ع» : جائز » . والبطيط ـ كما فى القاموس ـ رأس الخف بلا ساق . لكن الاستدلال به يتوقف إما على كون المراد بالكعبين العظمين في جانبي الساق ، أو على كون المراد مما لا يستر ظهر القدم : مالا يستر تمامه ولا بعضه . هـذا والمنسوب إلى كبراء الأصحاب أو المشهور أو الأشهر أو مذهب الاكثر أو أكثر القدماء المنع ، وإن كانت النسبة إلى جماعة لا تخلو من خدشة ، لأن المنقول عنهم الاقتصار على خصوص الشمشك والنعل السندية . (وكيف كان) فاستدل للمنع بالمرسل عن الوسيلة : « روي أن الصلاة محظورة في النعل السندية والشمشك » . وخبر سيف بن عميرة : « لا يصلى على جنازة بحذاء » . بناءً على أن صلاتها أوسع ، وبما في المعتبر وعن التذكرة من عدم فعل النبي (ص) والصحابة والتابعين ، ولقوله (ص) : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . والجميع كما ترى ، أذ المرسل قاصر السند ، ولاسيما مع عدم عمل مرسله به ، ومجرد الموافقة لفتوى المشهور غير جابرة . واعتمادهم عليه غير ثابت ، مع أنه لا يظهر منه دلالة على المقام ، إذ من الجائز أن يكون وجه المنع فى مورده عدم التمكن من وضع الابهامين على الأرض ، وخبر سيف بن عميرة ـ مع قصوره سنداً ـ غير معمول بظاهره ـ كما فى الجواهر وغيرها ـ وعدم فعل النبي ﴿ص﴾ ـ مع أنه لا شاهد عليه ـ أعم من المنع ، والنبوي يختص بما يظهر أن فعله ﴿ص﴾ أو تركه له بعنوان كونه دخيلا في الصلاة ، فما لم يحرز ذلك لا مجال للتمسك به ، ومنه ما نحن فيه لو سلم تركه (ص) له كما هو ظاهر . فالبناء على الجواز قوي . نعم لا بأس بالقول بالكراهة بناء على تمامية قاعدة التسامح وجريانها بمجرد فتوى الفقيه ولو كان المفتى به الكراهة ، وإن كان الجميع محل إشكال ، والقول بالكراهة في خصوص الشمشك والنعل السندية لقاعدة التسامح يتوقف على عدم المانع من لبسهما ، وهو

فصل فى مكان المصلى

والمراد به ما استقر عليه (١) ولو بوسائط ، وما شغله من الفضاء فى قيامه ،

يتوقف على تحقيق المراد منهما وهو غير حاصل لنا فعلاً ، والله سبحانه العالم بحقائق الأمور .

فصل فى مكان المصلى

(١) حكي عن جماعة - منهم فخر الدين وجامع المقاصد والأردبيلي - التصريح بأن المكان في عرف الفقهاء مشترك بين معنيين أحدهما باعتبار إباحته والآخر باعتبار طهارته . قال فى جامع المقاصد ، « ومن شروط الصلاة المكان المخصوص بالاتفاق ويراد به باعتبار إباحة الصلاة فيه وعدمها الفراغ الذي يشغله بدن المصلي أو يستقر عليه بوسائط ، وباعتبار اشتراط طهارته وعدمه ما سنذكره بعد إن شاء الله » . والشارح الفاضل ولد المصنف عرّف المكان باعتبار الأول في نظر الفقهاء بأنه مايستقر عليه المصلي ولو بوسائط ، وما يلاقي بدنه وثيابه ، وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة ، كما يلاقي بدنه ويحاذي بطنه وصدره . وأورد عليه فيما عن جامع المقاصد والروض والمدارك وغيرها بأنه يقتضي بطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب - كما فى المدارك - وكذا واضع الثوب المغصوب الذي لا هواء له بين الركبتين والجبهة ، إذ الأول مما يلاقي بدنه ، والثاني مما يتخلل بين مواضع الملاقاة . ولأجل ذلك عدل الجماعة عن تعريفه بذلك إلى تعريفه بأنه الفراغ الذي يشغله بدن المصلي أو يستقر عليه ولو بوسائط ، الراجع اليه تعريف المتن ، وفيه أن الاشكال الأول غير ظاهر ، لأن المراد من اسم الموصول في التعريف المكان بما له من المفهوم العرفي ، وهو لا ينطبق على الجدار الملاصق لبدن المصلي

وقعوده ، وركوعه ، وسجوده ونحوها ويشترط فيه أمور : ﴿ أحدها ﴾ إباحته فالصلاة في المكان المغصوب باطلة (١)

وكان الأولى إبدال الاشكال المذكور بأن لازمه صحة الصلاة فى الفضاء المغصوب إذا كان القرار مباحاً مع المقدار الذي يتخلل بين مواضع الملاقاة . ثم إنه قد استشكل في التعريف الثاني في جامع المقاصد بأن لازمه صحة الصلاة تحت السقف والخيمة المغصوبين ونحوهما ، وأجاب بأن الفساد لو سلم ليس لعدم إباحة المكان ، بل لأنه تصرف في المغصوب .

﴿ أقول ﴾ سيأتي إن شاء الله منع صدق التصرف في الخيمة بالصلاة تحتها ، وكذا السقف وعدم بطلان الصلاة على سطح الجدار إذا كان فى أساسه حجر مغصوب ، لعدم صدق التصرف فيه ، فالتعريف المذكور أيضاً لا يخلو عن إشكال. هذا وعن الايضاح وفي المدارك تعريفه باعتبار الطهارة بما يلاقي بدنه وثوبه ، وربما فسر بما يكون مسقط كل البدن ، أو بما هو مسقط أعضاء السجود . وحيث أن لفظ المكان لم يقع في لسان دليل معتبر في المقامين - أعني شرطي الاباحة والطهارة - فلا يهم التعرض لتحقيق مفهومه ومعناه ، وذكره فى معاقد الاجماعات على اشتراط الاباحة لا يقتضي ذلك أيضاً ، للعلم بأن مراد المجمعين منه ما يكون التصرف فيه متحداً مع الصلاة ، ولو بلحاظ بعض أجزائها بحيث يكون تحريمه تحريماً لها ، فالعمدة حينئذ تشخيص مصاديق ذلك المفهوم ليترتب عليه الحكم بالبطلان . هذا من حيث الاباحة ، وأما من حيث الطهارة فالمرجع فى تحقيقه الأدلة الدالة على اعتبار الطهارة وأن الموضوع فيها خصوص مسجد الجبهة ، أو موضع المساجد ، أو موضع تمام بدن المصلي وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله .

(١) للاجماع بحكيه ومحصله ، صريحاً وظاهراً ، مستفيضاً إن لم يكن متواتراً - كما في الجواهر - وفي مفتاح الكرامة حكاية الاجماع عليه ظاهراً عن

نهاية الأحكام ، والناصرية ، والمنتهى ، والتذكرة ، والمدارك ، والدروس ، والبيان ، وجامع المقاصد ، والغرية ، قال فى جامع المقاصد : « تحرم الصلاة في المكان المغصوب باجماع العلماء إلا من شذ وتبطل عندنا وعند بعض العامة » . وقريب منه ما في المدارك ثم قال : « لأن الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها كما هو المفروض فلا تكون مأموراً بها ، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه » . ونحوه ما في غيرها .

﴿ أقول ﴾ امتناع اجتماع الأمر والنهي بمجرده غير كاف في بطلان العبادة لامكان التقرب بالملاك ، إذ المصحح للعبادة لا ينحصر بالأمر ، ولذا بني على صحة الضد المهم إذا زاحمه الضد الأهم بناء على امتناع الترتب مع أنه لا يعقل الأمر بالضدين المتزاحمين ، فليس الوجه في صحته إلا البناء على إمكان التقرب بالملاك ـ كما هو محرر في مسألة الضد من الأصول ـ فالعمدة فى بطلان العبادة فى مسألة الاجتماع عدم إمكان التقرب بما هو معصية ، لأن القرب والبعد ضدان لا يجتمعان ولأجل أن المعصية مبعدة يمتنع أن تكون مقربة ، ولو كان الملاك صالحاً لأن يتقرب به . نعم يبقى الكلام في المقدمة الاولى من أن أجزاء الصلاة تتحد مع الغصب في الخارج ، فتكون محرمة ، فانها لا تخلو من إشكال ، إذ الأقوال منها ـ مثل تكبيرة الافتتاح والقراءة والتسبيح والتشهد والتسليم ـ من قبيل الكيفيات القائمة بالصوت ، تحدث بواسطة حركات اللسان ، والكيفية ليست من التصرف في المغصوب فتحرم ، ولو سلم أنها عين حركات اللسان فشمول ما دل على حرمة التصرف في المغصوب لمثلها محل إشكال ، بل منعه غير واحد من المحققين ، وأما القيام والجلوس والركوع فقد عرفت فى مبحث اللباس أنها هيئات قائمة بالبدن نظير الاستقامة والانحناء ، وليست عبارة عن النهوض والهوي لتكون من التصرف فى المغصوب المحرم ، وأما السجود فهو الانحناء الخاص مع مماسة الجبهة

للأرض ، والانحناء من قبيل الهيئة التي قد عرفت أنها ليست متحدة مع التصرف المحرم ، وأما المماسة فانما هي تصرف فى المتماسين فاذا كانا مباحين كانت مباحـــة ﴿ ودعوى ﴾ أن المأخوذ في السجود الوضع ، وهو لا يصدق إلا بأن يكون رفع ، فمقدار من الهوي وهو ما يكون قبيل وصول الجبهة إلى الأرض داخل في حقيقة السجود ، فاذا كان حراما لأنه تصرف في المغصوب امتنع التعبد به . ﴿ مندفعة ﴾ بمنع ذلك جداً ، بل الوضع ليس إلا نفس المماسة للأرض على النحو المخصوص ، ولذا يصدق على البقاء بعين صدقه على الحدوث ، فلو وضع جبهته على الأرض ساعة فهو في كل آن ساجد بعين السجود الذي ينطبق في الآن الأول مع أنه في الآن الثاني لا يكون الوضع عن رفع ، وانسباق ذلك إنما يكون من جهة أن صرف الوجود مسبوق بالعدم ، ومنه يظهر الحال في دعوى ذلك في الركوع. نعم يعتبر في الركوع الواجب فى الصلاة أن يكون عن قيام ، وذلك لا يقتضي كون الهوي داخلا فى حقيقته ، ومن ذلك يظهر أن من سجد على أرض مغصوبة بطل سجوده وإن كان الفضاء مباحاً له ، ومن سجد على أرض مباحة صح سجوده وإن كان الفضاء مغصوباً ، فمن صلى في الدار المغصوبة لا تفسد صلاته إلا إذا كان وضع جبهته ومساجده على مواضعها تصرفاً في المغصوب .

﴿ فان قلت ﴾ يعتبر فى الصلاة القرار على شيء ولو كان مثل الطيارات الجوية الدائرة الاستعمال فى هـذه الأعصار ، فمن صلى فى الهواء بين السماء والأرض لا تصح صلاته لفقد القرار ، وحينئذ فالصلاة في الدار المغصوبة باطلة ، لاتحاد القرار على الأرض فى القيام والجلوس والركوع مع التصرف في المغصوب .

﴿ قلت ﴾ لو سلم اعتباره فلا دليل على كونه بنحو الجزئية ، ولِمَ لا يكون بنحو الشرطية ؟ وشروط العبادة من حيث هي شروط عبادة لا يعتبر فيها التقرب فكونه محرماً لأنه تصرف في المغصوب لا يقتضي فساد الصلاة كما هو ظاهر ،

سواء تعلق الغصب بعينه أو (١) بمنافعه كما إذا كان مستأجراً وصلى فيه شخص من غير إذن المستأجر ، وإن كان مأذوناً من قبل المالك ، أو تعلق به حق كحق الرهن (٢)

فينحصر الحكم ببطلان الصلاة في المغصوب بما لو كان وضع المساجد على محالها تصرفاً فيه ، فلو اتفق عدم كونه كذلك لم يكن وجه للفساد ، كما لو صلى على تخت مملوك مثبت في الدار المغصوبة بناءً على عدم كفاية الاعتماد على المغصوب في صدق التصرف فيه ، ولأجل ذلك قد يشكل إطلاق الاصحاب اعتبار إباحة المكان في صحة الصلاة ، والاعتماد على الاجماعات المنقولة أشكل ، لوضوح مستند المجمعين ، ولا سيما مع نقل الخلاف عن الفضل بن شاذان ، بل ظاهر محكي كلامه أن القول بالصحة كان مشهوراً بين الشيعة كما اعترف به في محكي البحار ، وأشكل منه الاستدلال عليه برواية إسماعيل الجعفي والمرسل عن تحف العقول المتقدمين في مبحث اللباس فراجع ، وبالمرسل عن غوالي اللئالي عن الصادق (ع) . وفيه : « بل نبيح لهم المساكن لتصح عبادتهم » . فان ضعف السند من غير جابر وقصور الدلالة مانع عن صلاحية الاستدلال كما لايخفى . هذا والانصاف أن التشكيك في الاجماع في غير محله ، كيف وقد اتفقوا على شرطية الاباحة مع اختلافهم في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه ، فأفتى بشرطية الاباحة من لا يقول بامتناع الاجتماع . ولا يعارض ذلك خلاف الفضل ولا نقله ، فلاحظ كلماتهم في شرطية الاباحة في الصلاة وكلامهم في مبحث الاجتماع ترهم متفقين على الأول مختلفين في الثاني .

(١) لعدم الفرق في حرمة التصرف بين المذكورات .

(٢) للدليل الدال على حرمة تصرف الراهن في العين المرهونة بدون إذن المرتهن ، والعمدة فيه الاجماع المستفيض النقل والنص ، وإلا فحق الراهن

وحق غرماء الميت (١) وحق الميت إذا أوصى (٢) بثلثه ولم يفرز بعد ولم يخرج منه ، وحق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى (٣) ونحو ذلك ، وإنما تبطل الصلاة

بنفسه لا اقتضاء له في ذلك .

(١) هذا بناءً على أن المال المقابل للدين باق على ملك الميت أو بحكم ملكه كما هو المنسوب إلى جماعة كثيرة ، ولعله الظاهر الذي يقتضيه مادل من النصوص على الترتيب بين الكفن والدين والوصية والميراث ، المقدم على عموم ما دل على إرث الوارث ما ترك الميت ظاهراً ، لأن التصرف فيه تصرف في مال الغير بغير إذنه ، وأما بناء على أنه مملوك للوارث ويتعلق به حق الغرماء كما هو مذهب جمع من المحققين واختاره في الجواهر فلا يخلو من إشكال ، لأن التصرف بمثل الصلاة ليس منافياً لحقهم ، إذليس هو أعظم من حق المرتهن الذي قد عرفت أنه لا اقتضاء له في نفسه للمنع عن التصرف لولا الدليل الخاص ، وتمام الكلام فى المسألة موكول إلى محله من كتاب الحجر .

(٢) فان المال الموصى به باق على ملك الميت فلا يجوز التصرف فيه بغير إذن وصيه . هذا لو أوصى بجزء مشاع ، ولو أوصى بنحو الكلي في المعين كعشرة دراهم من تركته لم يكن مانع من التصرف ، كما لو باع عشرة على النحو المذكور ، فانه يجوز للبائع التصرف فيما زاد على العشرة ، لعدم منافاة ذلك لحق المشترى .

(٣) كما هو ظاهر جماعة بل المشهور ، وعن جامع المقاصد والكفاية أنه الوجه . ويقتضيه ظاهر النص أيضاً ، ففي مرسل محمد بن إسماعيل عن أبي عبدالله عليه السلام قلت له : « نكون بمكة أو بالمدينة أو الحيرة أو المواضع التي يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجيء آخر فيصير مكانه . قال «ع» : من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه وليلته » . وخبر طلحة بن زيد : « قال

أمير المؤمنين «ع» : سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل » وعن التذكرة : « لو دفعه عن مكانه أثم وحل له مكثه فيه وصار أحق من غيره به » . وفي الجواهر : « أما حق السبق في المشتركات كالمسجد ونحوه ففي بطلان الصلاة بغصبه وعدمه وجهان بل قولان أقواهما الثاني وفاقاً للعلامة الطباطبائي في منظومته ، لاصالة عدم تعلق الحق للسابق على وجه يمنع الغير بعد فرض دفعه عنه ، سواء كان هو الدافع أم غيره وإن أثم بالدفع المزبور لأولويته ، إذ هي أعم من ذلك قطعاً . وربما يؤيده عدم جواز نقله بعقد من عقود المعاوضة ـ مضافاً إلى ما دل على الاشتراك الذي لم يثبت ارتفاعه بالسبق المزبور ، إذ عدم جواز المزاحمة أعم من ذلك فتأمل » . وفيه أن الأصل لا مجال له مع النص وعدم جواز النقل بعقد المعاوضة غير ثابت ، ولو سلم فهو أعم من نفي الحق ، إذ ليس من لوازم الحق جواز النقل إلى الغير إذ لا دليل عليه . نعم جواز الاسقاط من لوازمه وهو بلا مانع ـ مضافاً إلى أنه لم يتضح اقتضاء الأولوية لحرمة الدفع ، ولو علل الحرمة بأن الدفع عدوان على نفسه كان أولى ، والمناقشة في النص بضعف السند ـ لارسال الأول وضعف طلحة ـ يمكن اندفاعها أولا بظهور الاعتماد عليهما في الجملة ، وثانياً بأن الظاهر من محمد بن إسماعيل أنه ابن بزيع الذي هو أحد الأعيان ، والراوي عنه أحمد بن محمد الظاهر ـ عند الاطلاق ـ في أحمد بن محمد ابن عيسى الأشعري الذي أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقي من ﴿ قم ﴾ لأنه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ، وطلحة قيل إن كتابه معتمد ، والراوي عنه هذا الحديث جماعة من الأعيان ومنهم ابن عيسى المتقدم ، ولعل هذا المقدار كاف في إدخال الروايتين تحت خبر الثقة ، وأضعف من ذلك المناقشة في الدلالة من جهة أن الأحقية في المقام يراد منها مجرد الأولوية بقرينة صيغة التفضيل ، لا كما في موارد الحقوق مثل ملك الانتفاع كي يكون التصرف في المكان تصرفا

إذا كان عالماً عامداً ، وأما (١) إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل . نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة والغصبية كفى

في حق الغير ، إذ يدفعها أيضاً أن صيغة التفضيل تستعمل كثيراً مع عدم الاشتراك في المبدأ نظير ما ورد من أن الزوج أحق بزوجته والميت أحق بماله ما دام فيه الروح ونحو ذلك .

﴿ وبالجملة ﴾ دلالة الكلام على منع الغير من التصرف ظاهرة ومنعها مكابرة ، والحمل على الاستحباب محتاج إلى قرينة صارفة وهي مفقودة . نعم قد يوهنها عدم ظهور العمل بالتحديد المذكور فيها وتعارضها فيه ، وعدم ظهور القول باطلاقها من حيث وجود الرجل وعدمه بل وإطلاق الثاني من حيث نية العود وعدمها ، قال في الجواهر : « لا خلاف ولا إشكال في سقوط الحق لو قام مفارقاً رافعاً يده عنه » . وقال فيها أيضاً : « لا خلاف في سقوط حقه مع عدم الرجل وإن نوى العود وكان قيامه لضرورة من تجديد طهارة ونحوها » انتهى . نعم حكى بعد ذلك عن التذكرة القول بثبوته ، أما إذا كان القيام لغير ضرورة فلا ريب ولا خلاف في سقوط حقه كما في الجواهر أيضاً ، وبالجملة : مراجعة كلامهم في كتاب الاحياء تقتضي البناء على وهن الحديثين لو جمعا شرائط الحجية في أنفسهما فراجع . نعم لا خلاف ولا إشكال في أن من سبق إلى مكان من المسجد فهو أحق به ما دام جالساً ، وفي مفتاح الكرامة : إجماعاً محصلا بل كاد يكون ضرورياً . إلا أن كون معنى الأحقية ثبوت حق له في المكان بحيث يكون التصرف فيه غصباً للحق لو كان قد دفعه عنه ظالماً غير ظاهر فتأمل جيداً .

(١) تقدم الكلام في ذلك في مبحث اعتبار إباحة اللباس وأن المعيار في مبطلية الغصب للعبادة عدم المعذورية في مخالفة النهي ، فان كان معذوراً صحت العبادة فراجع .

في البطلان ، ولا فرق بين النافلة (١) والفريضة فى ذلك على الأصح

« مسألة ١ » إذا كان المكان مباحاً ولكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته وكذا (٢) العكس .

« مسألة ٢ » إذا صلى على سقف مباح وكان ما تحته من الأرض مغصوبا

---

(١) كما هو ظاهر الأصحاب حيث أطلقوا اعتبار الاباحة في الصلاة ، وعن المحقق صحة النافلة في المغصوب معللا بأن الكون ليس جزءاً منها ولا شرطاً فيها .

﴿ أقول ﴾ لولا تعليله بما ذكر لأمكن توجيهه بما عرفت من أن القول بفساد الصلاة فى المكان المغصوب ليس إلا من جهة أن وضع المساجد على محلها المغصوب تصرف فيه فيبطل وتبطل الصلاة ، والنافلة لا يعتبر فيها الوضع المذكور بل يجزىء أقل مراتب الانحناء الحاصل بالايماء الذي قد عرفت أنه ليس تصرفاً عرفاً فى المغصوب كالركوع ، لكن تعليله بذلك موجب لتوجه الاشكال عليه بأن غاية الفرق بين النافلة والفريضة أنه لا يعتبر فيها الاستقرار ، ولا الركوع والسجود ، فيجزىء فعلها ماشياً مومئاً ، والايماء أيضاً تصرف في المغصوب كالركوع والسجود ، اللهم إلا أن يمنع حرمته بخلاف الركوع والسجود كما هو ظاهر محكي كشف اللثام حيث اختار صحة فعل النافلة فى المغصوب ماشياً موميأ للركوع والسجود ، وبطلانها مع الركوع والسجود (وكيف كان) فالظاهر أن مراد المحقق من صحة النافلة فى المغصوب صحتها فى الجملة بأن يأتي بها ماشياً موميأ لا صحتها ولو ركع وسجد فيها فان بطلان الركوع والسجود موجب لبطلانها ، اللهم إلا أن يجتزىء بالايماء الحاصل فى ضمنها وإن لم يقصد منه البدلية فتأمل .

(٢) لأن السجود على الفراش تصرف فيه وفي الأرض معاً ، فاذا حرم أحدهما حرم السجود وبطل فتبطل الصلاة .

فان كان السقف معتمداً على تلك الأرض تبطل الصلاة (١) عليه ، وإلا فلا ،

(١) كأنه لصدق التصرف في المغصوب ـ ولو بالواسطة ـ نظير الصلاة على فراش مباح مفروش على أرض مغصوبة ، وفيه منع ذلك جداً ، فان الكون على السقف تصرف فيه وليس تصرفاً فيما يعتمد عليه السقف ، وإنما هو انتفاع به والانتفاع بالمغصوب غير محرم ، لعدم الدليل عليه ، فان أدلة التحريم ما بين مصرح فيه بحرمة التصرف مثل التوقيع الشريف : « لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا باذنه » . وبين ما هو محمول عليه مثل موثق سماعة : « لا يحل دم امرىء مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه » . إذ هو إما ظاهر في حرمة الاتلاف أو التصرف ، أو مجمل محمول على ذلك ، كيف وتحليل الانتفاع الحاصل بالمجاورة كالاصطلاء بنار الغير والاستظلال بجداره ، أو بالنظر كالتلذذ بالنظر إلى التماثيل الجميلة والصور الغريبة ، والبساتين والحدائق النظرة ، أو بالسماع كالتلذذ بالأصوات المفرحة ، أو بالشم كما في الطيب والرياحين أو بغير ذلك مما لا يحصى كثرة كاد أن يكون من الضروريات الشرعية والعقلائية ؟ وما دل على حرمة الظلم والعدوان غير شامل لذلك قطعاً ، ومن ذلك يظهر الاشكال فيما هو ظاهر الجواهر من حرمة الانتفاع بمال الغير كحرمة التصرف فيه ، وإن قوى الصحة في الفرض ونحوه بناءً منه على عدم اتحاد الانتفاع بمال الغير مع الأجزاء الصلاتية بخلاف التصرف بمال الغير ، قال (ره) ـ في مسألة الصلاة تحت الخيمة والسقف المغصوبين ـ : « قد تقوى الصحة وفاقاً للشهيدين في البيان والمحكي عن الروض والمحقق الجزائري في شافيته والعلامة المجلسي في البحار للفرق الواضح بين الانتفاع حال الصلاة وبين كون الصلاة نفسها تصرفاً منهياً عنه ، والمتحقق في الفرض الأول ، إذ الأكوان من الحركات والسكنات في الفضاء المحلل ويقارنها حالها الانتفاع بالمحرم وهو أمر خارج عن تلك الأكوان لا أنها أفراده ، ضرورة عدم حلول الانتفاع فيها حلول الكلي

لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء الفوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوباً بطلت فى الصورتين (١) .

« مسألة ٣ » إذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغصوب فان كان التصرف في ذلك المكان يُعد تصرفا في السقف بطلت الصلاة (٢) فيه ، وإلا فلا فلو صلى في قبة سقفها أو جدرانها مغصوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها إن لم يكن (٣) سقف أو جدار ، أو كان عسراً وحرجاً كما فى شدة الحر أو شدة

فى أفراده كما هو واضح بأدنى تأمل » . انتهى ، ونحوه كلامه بعد ذلك أيضاً ـ مضافاً إلى أن الانتفاع وإن لم يتحد مع الأفعال الصلاتية فهو متحصل بها وهي محصلاته ، فتحريمه تحريم لها لأن علة الحرام حرام فيرجع المحذور ، و بذلك أيضاً يندفع إشكاله على بعض الأعيان حيث اعتبر فى المكان الاباحة بحيث لا يتوجه اليه منع التصرف أو الانتفاع بوجه من الوجوه ، فالعمدة في وجه صحة الصلاة ما ذكرنا من عدم صدق التصرف المحرم ولا يجدي صدق الانتفاع لعدم كونه محرماً فلاحظ ، وتقدم فى شرائط الوضوء ماله نفع تام فى المقام فراجع .

(١) أما في الصورة الثانية فظاهر على ما سبق ، وأما فى الأولى فغير ظاهر إذ الأفعال الصلاتية ليست تصرفاً في الفضاء وإن كانت تصرفاً فى السقف ، فان مماسته بالجلوس عليه أو السجود عليه أو الركوع عليه أو نحوها تصرف فيه عرفاً ومماسة الفضاء ليست كذلك بل لا معنى لتطبيق المماسة بالنسبة اليه .

(٢) قد أشرنا سابقاً إلى أن الصلاة تحت السقف ليست تصرفاً فيه مطلقاً ، فالوجه الصحة مطلقاً كما في الجواهر وحكاه عن جماعة كما سبق .

(٣) ما ذكر إنما يناط به صدق الانتفاع ، فان تحقق صدق وإلا فلا ، لا صدق التصرف فانه غير صادق مطلقاً ، وكذا الحال فى الخيمة المغصوبة

البرد بطلت الصلاة ، وإن لم يعد تصرفاً فيه فلا . ومما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة فانها تبطل إذا عدت تصرفاً فى الخيمة ، بل تبطل على هذا إذا كانت أطنابها أو مساميرها غصباً كما هوالغالب إذ فى الغالب (١) يعد تصرفا فيها وإلا فلا .

« مسألة ٤ » تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة (٢) ، بل وكذا إذا كان رحلها أو سرجها أو وطاؤها غصباً ، ولو كان المغصوب نعلها .

« مسألة ٥ » قديقال ببطلان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب ولو بفصل عشرين ذراعاً ، وعدم بطلانها إذا كان شيء آخر مدفوناً فيها ، والفرق بين الصورتين مشكل (٣)، وكذا الحكم بالبطلان لعدم صدق التصرف فى ذلك

والأطناب والمسامير ولأجل ماعرفت من عدم الدليل على حرمة الانتفاع بالمغصوب إذا لم يكن تصرفاً فيه لا وجه للحكم بالبطلان فى جميع ذلك .

(١) لا تخلو العبارة من تشويش وكان الأولى أن يقال : إذا كان بحيث يتوقف الاستظلال بالخيمة على الطنب أو المسمار المغصوب بأن يكون محتاجاً اليه في نصبها ، ولو لم يكن كذلك بحيث لا يتوقف الاستظلال بها حال الصلاة عليه لا يقدح كونه مغصوباً فى صحة الصلاة .

(٢) إذا كان السجود بالايماء لا وجه للبطلان ، إذ لا تصرف فى الدابة ينطبق على أفعال الصلاة كما سبق . نعم لو قلنا بأن الجلوس الصلاتي ينطبق على الكون على الدابة ، وأن الاستقرار على شيء من أجزاء الصلاة التي يجب فيها التعبد كان البطلان متعيناً ، وكذا الحال في السرج والوطاء بل وكذا النعل وإن كان صدق التصرف فيه لا يخلو من خفاء .

(٣) يمكن أن يكون الفرق أن المدفون لا اعتماد عليه ـ ولو بالواسطة ـ

التراب أو الشيء المدفون . نعم لو توقف الاستقرار (١) والوقوف في ذلك المكان على ذلك التراب أو غيره يصدق التصرف ويوجب البطلان .

« مسألة ٦ » إذا صلى فى سفينة مغصوبة بطلت (٢) ، وقد يقال بالبطلان إذا كان لوح منها غصباً وهو مشكل على إطلاقه ، بل يختص البطلان بما إذا توقف (٣) الانتفاع بالسفينة على ذلك اللوح .

«مسألة ٧» ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب وهذا أيضاً مشكل لأن الخيط يعد تالفاً (٤) ويشتغل ذمة الغاصب بالعوض إلا إذا أمكن رد الخيط (٥) إلى مالكه مع بقاء ماليته .

« مسألة ٨ » المحبوس فى المكان المغصوب يصلي فيه قائماً مع الركوع والسجود (٦) إذا لم يستلزم تصرفاً زائداً على الكون فيه على الوجه المتعارف

بخلاف التراب المغصوب ، فاذا بني على صدق التصرف بالاعتماد ولو بالواسطة صدق فى التراب دون المدفون .

(١) قد عرفت أن هـذا ليس معياراً لصدق التصرف وإنما هو معيار لصدق الانتفاع .

(٢) بعين الوجه المتقدم في الأرض المغصوبة .

(٣) فيه الاشكال المتقدم من أن صدق الانتفاع لا يستلزم صدق التصرف والمحرم هو التصرف دون الانتفاع .

(٤) تقدم الكلام فيه في مبحث اللباس .

(٥) بل لو أمكن ذلك لا مقتضي للبطلان ، إذ ليس الركوع على الدابة تصرفاً فيه ، بل ولا انتفاعاً به إلا إذا امتنع سير الدابة بدون الخيط وحينئذ يتوقف البطلان على حرمة الانتفاع بالمغصوب .

(٦) لأن المحبوس مضطر إلى شغل مقدار من الفراغ يساوي بدنه لا يمكنه

كما هو الغالب ، وأما إذا استلزم تصرفاً زائداً فيترك ذلك الزائد ويصلي بما أمكن من غير استلزام

أن يشغل ما يزيد عليه ، كما لا يمكنه أن يقتصر على ما دونه سواء أكان قائماً ، أم قاعداً ، أم راكعاً ، أم ساجداً ، أم مضطجعاً ، أم مستلقياً ، أم مكبوباً على وجهه ، أم غير ذلك من الكيفيات ، فهو في جميع الحالات المذكورة شاغل مقداراً واحداً لا يزيد عليه بتمدد الجسم ولا ينقص عنه بتقلصه ، وحيث أنه لامعين لواحد من الاكوان المذكورة يتخير عقلا بينها ، فاذا أراد الصلاة وجوبا أو استحباباً لم يكن مانع من أن يصلي صلاة المختار . نعم لو كان ذلك يستلزم تصرفاً زايداً كما لو كان المكان ضيقاً يتوقف القيام فيه أو الركوع أو السجود على هدم موضع منه أو حفره أو نحوهما لم يجز له ذلك التصرف ، واقتصر على المقدار الممكن ، قال في الجواهر : « من الغريب ما صدر من بعض متفقهة العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين : من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه إن قائماً فقائماً ، وإن جالساً فجالساً ، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى فى غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه . ولم يتفطن أن البقاء على السكون الأول تصرف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف » .

﴿ أقول ﴾ ما ذكر إنما يتم بالاضافة إلى الفضاء ، أما بالاضافة إلى الارض فالتصرف فيها بالجلوس أكثر من التصرف فيها بالقيام ، وكذا التصرف فيها بالسجود ، وكذا الحال في الاستنجاء والوضوء والغسل فان إراقة الماء في الأرض تصرف فيها غير التصرف في الفضاء بنفس الفعل ، وعليه فلا يجوز له الوضوء ولا الغسل ولا الاستنجاء إذا استلزم إراقة الماء فى الأرض فتأمل جيداً . وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك في مباحث التيمم .

وأما المضطر إلى (١) الصلاة فى المكان المغصوب فلا إشكال في صحة صلاته .

« مسألة ٩ » إذا اعتقد الغصبية وصلى فتبين الخلاف فان لم يحصل منه قصد القربة بطلت وإلا صحت (٢) وأما إذا اعتقد الاباحة فتبين الغصبية فهي صحيحة (٣) من غير إشكال .

« مسألة ١٠ » الأقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم الشرعي وهي الحرمة وإن كان الأحوط البطلان خصوصاً في الجاهل المقصر (٤) .

« مسألة ١١ » الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها ولو بالصلاة (٥) ويرجع أمرها إلى الحاكم (٦) الشرعي ، وكذا إذا غصب

---

(١) لم يتضح الفرق بين المضطر والمحبوس مع أن المحبوس من أفراده عندهم فتخصيصه بأنه لا إشكال في صحة صلاته غير ظاهر ، بل هما واحد إشكالا ووضوحا .

(٢) حصول قصد القربة مع كون الفعل مبعداً غير كاف في صحة العبادة ، ولأجل ذلك بني على بطلان العبادة بناءً على الامتناع ولو حصلت نية القربة بلحاظ الملاك ، وعليه فان بني على قبح التجرؤ واستحقاق فاعله العقاب عليه يتعين القول بالبطلان وإن حصلت نية القربة ، وإن بني على غير ذلك تعين القول بالصحة إذا حصلت نية القربة .

(٣) لأن اعتقاد الخلاف يكون عذراً فى مخالفة النهي فلا يكون الفعل مبعداً ولا يكون مانع من صحة العبادة .

(٤) بل البطلان فيه متعين لعدم كونه معذوراً في مخالفة النهي فيكون فعله مبعداً فلا يمكن أن يصح عبادة ، وليس الحال كذلك في القاصر .

(٥) لاطلاق ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه .

(٦) لثبوت ولايته على مثل ذلك لقوله «ع» : قد جعلته قاضياً . أو : حاكماً .

آلات وأدوات من الآجر ونحوه وعمر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالك ، فانه لا يجوز التصرف ويجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي .

« مسألة ١٢ » الدار المشتركة لا يجوز لواحد من الشركاء التصرف (١) فيها إلا باذن الباقين .

« مسألة ١٣ » إذا اشترى داراً من المال غير المزكى أو غير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً (٢) فان أمضاه الحاكم ولاية على

بناءً على أن الولاية على مثل ذلك من وظائف القضاة والحكام في عصر الجعل المذكور ، وللتوقيع المشهور : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » . بناء على ظهوره في أمثال ذلك من الوقائع الخارجية التي يتحير في كيفية العمل فيها ، لا من حيث الحكم الكلي ، لكن المبنيين غير ظاهرين ، وقد تعرض لوجه الحكم المذكور في المتن في كتاب الخمس في مبحث الكنز فراجع .

(١) لاطلاق ما دل على حرمة التصرف في مال الغير الشامل للمشترك وغيره .

(٢) أما في الزكاة فلظاهر الاجماع على تعلقها بالعين وإن اختلف في كونه بنحو الشركة والاشاعة ، أو الكلي في المعين ، أو من قبيل حق الرهانة ، أو على نحو آخر ، وعلى كل فالتصرف في المال بالبيع أو غيره تصرف في مال الغير ، أو في موضوع حقه بغير إذنه يتوقف نفوذه على إذنه . ويشهد له مصحح عبد الرحمن بن الحجاج : « قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل لم يزك إبله أو شاءه عامين فباعها ، على من اشتراها أن يزكيها لما مضى ؟ قال (ع) : تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع » . وأما في الخمس فالمعروف أنه متعلق بالعين على سبيل الاشاعة ، ويقتضيه ظاهر أدلته . نعم قد يظهر من بعض النصوص جواز بيع المالك ويتعلق الخمس بثمنه ، ففي رواية الحرث بن حصيرة الأزدي

الطائفتين من الفقراء والسادات يكون لهم ، فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم وإذا لم يُمض بطل وتكون باقية على ملك المالك الأول .

«مسألة ١٤» من مات وعليه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكاة أو الخمس لا يجوز لورثته التصرف (١) في تركته ولو بالصلاة في داره قبل أداء ما عليه

قال «ع» لمن وجد كنزاً فباعه بغنم : « أدّ خمس ما أخذت ، فان الخمس عليك فانك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنه إنما أخذ ثمن غنمه » . وفي مصحح الريان بن الصلت : « ما الذي يجب عليّ يا مولاي في غلة رحى أرض في قطيعة لي ، وفي ثمن سمك وبردي وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة ؟ فكتب «ع» : يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله » . وفي رواية أبي بصير المروية عن السرائر فيمن يكون في داره البستان فيها الفاكهة ، منها ما يأكله العيال ، ومنها ما يبيعه ، هل عليه الخمس ؟ فكتب «ع» : « أما ما أكل فلا وأما البيع فنعم هو كسائر الضياع » . لكن الأولى ضعيفة السند ، والأخيرتان غير ظاهرتين في البيع بعد استقرار الخمس بكمال السنة ، بل ولا إطلاق لهما يقتضيه ، لعدم ورودهما لبيان هذه الجهة ، فالخروج عن عموم ما دل على عدم جواز التصرف بغير إذن المالك ، ومثل قولهم «ع» : « لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس حتى يصل الينا حقنا » . غير ظاهر . وتمام الكلام في كتاب الخمس وكتاب الزكاة .

(١) لوضوح أن الحقوق المذكورة من قبيل الدين كما تضمنه خبر عباد الآتي ، وهو مانع عن التصرف في التركة في الجملة بلا إشكال ولا خلاف . نعم في اقتضائه إطلاق المنع تأمل . ومحصل ما يقال في المقام : هو أنه لا خلاف ولا إشكال في انتقال التركة إلى الوارث بمجرد موت الموروث إذا لم يكن وصية ولا دين ، كما لا خلاف أيضاً في انتقال ما يزيد على الدين والوصية معهما ، ولكن اختلفوا في انتقالها اليه مع الدين المستوعب ، وفي انتقال تمامها مع الدين

غير المستوعب على قولين « أحدهما » أنها تنتقل وهو المحكي عن كثير من كتب العلامة وجامع المقاصد وغيرها ، وعن ظاهر التذكرة الاجماع عليه ، واختاره في الجواهر « وثانيهما » أنها لا تنتقل ونُسب إلى الحلي والمحقق والعلامة في الارشاد وغيرهم ، وعن المسالك والمفاتيح نسبته إلى الأكثر ، وقد استدل لكل من القولين بأدلة لا تخلو من خدش أو منع ، والأظهر الأخير ، والعمدة فيه النصوص المتضمنة للترتيب بين الكفن ، والدين ، والوصية ، والميراث ، مثل خبر محمد بن قيس : « قال أميرالمؤمنين «ع» : إن الدين قبل الوصية ، ثم الوصية على أثر الدين ، ثم الميراث بعد الوصية ، فان أول القضاء كتاب الله » . وخبر السكوني : « أول شيء يُبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث» . وخبر عباد بن صهيب : « في رجل فرّط في إخراج زكاته في حياته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاة ، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له . قال «ع» : جائز يخرج ذلك من جميع المال إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة » . ونحوها غيرها ، ولا ينافيها الاجماع على ملك الوارث للزائد على المقدار المساوي للوصية والدين ، بتوهم أنها ظاهرة في نفي أصل الميراث مع أحدهما كي يتصرف فيها بحملها على إرادة بيان أن سهام الوارث ليس مخرجها أصل المال ، بل مخرجها المقدار الزائد على الدين والوصية ، فلا تدل على حكم المقدار المساوي لهما ، وأنه باق على ملك الميت أو موروث للوارث ، فاذا خلت عن التعرض لذلك وجب الرجوع في تعيين حكمه إلى عموم : ما ترك الميت فهو لورثته . كما صنعه في الجواهر .

ووجه عدم المنافاة : أن ظاهر النصوص المذكورة ليس هو الترتيب الزماني ضرورة بطلانه ، بل الترتيب بمعنى الترجيح والأهمية فيختص بصورة التزاحم ، وهو إنما يكون في خصوص المقدار المساوي للدين أو الوصية ، فتدل على أن

مقدار الدين لا مجال للعمل بالوصية فيه ولا توارث ، فلا تنافي إرث الزائد على الدين ، ولا وجوب العمل بالوصية فيه ، كما أن مقدار الوصية لا توارث فيه ، فلا تنافي ثبوت التوارث فى الزائد عليه .

وبالجملة : لما كان مفاد النصوص هو الترجيح يختص نفي التوارث فيها بما كان فيه تزاحم وهو خصوص ما كان مساوياً للدين ، وبخصوص الثلث الذي هو مورد وجوب العمل بالوصية ، ولا تعرض فيها لنفي الارث فى الزائد على الدين والوصية كما لايخفى . وحملها على تحديد السهام - مع أنه يختص بما ذكر فيه السهام كالآية ، ولا يجري فى غيره كالنصوص المتقدمة - أنه يقتضي اختصاص الارث بمخرج السهام ، إذ لا إرث لغيره ، وذلك منـاف للبناء على موروثية الجميع ، ودعوى إهمالها من هذه الجهة ، وأنها متعرضة لحكم الزائد ، وأن توارثه على النحو المذكور من التسهيم فلا ينافي ثبوت الارث فى غيره - مع أنها خلاف الظاهر - لازمها البناء على كون إرث المقدار المساوي للدين لا على نحو التسهيم ، إذ لا دليل حينئذ على هذا التسهيم ، ومقتضى الرجوع إلى عموم : ماترك الميت فهو لوارثه . فى إثبات إرث المقدار المساوي للدين أن يكون ذلك على نحو الشركة فتأمل جيداً .

وبالجملة : ظاهر النصوص المذكورة عـدم إرث المقدار المساوي للدين والوصية والـكفن ، فالبناء عليه متعين ، ولأجل أنه لا مانع من البناء على ملك الميت عقلا ولا عقلائياً تعين البناء على كونه باقياً على ملك الميت ، وعليه فلا ينبغي التأمل في عدم جواز تصرف الورثة في التركة ، لأنه تصرف بغير الملك ، كما أنه على القول الأول لا إشكال فى تعلق الدين بالتركة فى الجملة . وفى الجواهر : الاجماع بقسميه عليه ، كما لا إشكال فى عدم جواز التصرف بالاتلاف ونحوه مما يوجب ذهاب موضوع الحق المذكور . ثم إن كان الحق قائماً بالتركة بماهي مملوكة للوارث لم يجز له التصرف الناقل للعين عن الملك ، لأن الحق كما يمنع عن إذهاب الموضوع

من الحقوق .

« مسألة ١٥ » إذا مات وعليه دين مستغرق للتركة لا يجوز للورثة ولا لغيرهم التصرف في تركته قبل أداء الدَّين ، بل وكذا فى الدَّين غير المستغرق(١)

يمنع عن إذهاب قيده ، وإن كان قائماً بذات العين لا بالقيد المذكور جاز التصرف الناقل ، وحينئذ فهل للديان حق الفسخ على تقدير تعذر الوفاء من غير العين كما هو المشهور في حق الجناية ؟ أولا ، وجهان ينشآن من كون الحق المملوك للديان هو أخذ العين من الورثة ، أو مطلقاً ، فعلى الأول يكون له الفسخ فيرجع المشتري بالثمن على الوارث ، وعلى الثاني لا يكون له الفسخ فيأخذ العين من كل من وجدها عنده .

﴿ وكيف كان ﴾ فلو قيل بالمنع من البيع ونحوه فلا وجه ظاهر للمنع عن مطلق التصرف ، ولاسيما إذا لم يكن له قيمة معتد بها عند العقلاء كالصلاة والوضوء بحيث تكون التركة كمال الغير لا يجوز مطلق التصرف فيها ، وتمام الكلام فى المسألة موكول إلى محله . ثم إنه قد ورد في صحيح ابن سنان : « في الرجل يموت وعليه دَين فيضمنه ضامن للغرماء . قال «ع» : إذا رضي الغرماء فقد برئت ذمة الميت » . وعليه فلا مانع من التصرف كما لو لم يكن دين من الأول .

(١) كما عن جامع الشرائع وميراث القواعد وحجر الايضاح ورهنه وغيرها فلم يفرق فيها بين الدين المستغرق وغيره فى المنع عن التصرف ، إذ لا أولوية لبعض من بعض في اختصاص التعلق به ، ولأن الأداء لا يقطع بكونه بذلك البعض لجواز التلف ، ولما دل على تعليق الارث على مطلق الدين . وعن جامع المقاصد وغيره الفرق بينهما ، ويشهد له صحيح البزنطي : « عن رجل يموت ويترك عيالاً وعليه دين أينفق عليهم من ماله ؟ قال «ع» : إن استيقن أن الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم ، وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال » .

إلا إذا علم رضا الديان (١) بأن كان الدين قليلاً والتركة كثيرة والورثة باذلين على أداء الدين غير متسامحين وإلا فيشكل حتى الصلاة في داره ولا فرق في ذلك بين الورثة وغيرهم وكذا إذا لم يكن عليه دين ولكن كان بعض (٢) الورثة قصيراً أو غائباً أو نحو ذلك .

« مسألة ١٦ » لايجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا باذنه الصريح أو(٣) الفحوى أوشاهد الحال والاول كأن يقول: أذنت لك بالتصرف في داري

ونحوه غيره . وموردهما التصرف المتلف فالتعدي إلى غيره أولى ، ولاسيما مع إمكان المناقشة فيما ذكر دليلاً للأول بالتأمل فيما ذكرنا آنفاً فتأمل .

(١) إذا بنينا على بقاء التركة على ملك الميت لم يجد رضا الديان في جواز تصرف الوارث ، لأن المانع كونه ملكا للميت ، وهو حاصل وإن رضي الديان بالتصرف . اللهم إلا أن يرجع رضاه إلى إبراء ذمة الميت من الدين ، فيكون المال حينئذ ملكا للوارث ، كما لو لم يكن دَين من الأول . نعم بناءً على انتقالها إلى الوارث يجدي رضا الديان في جواز التصرف ، إذ المانع حقه لا غير فيرتفع برضاه ، لكن عرفت أنه على هذا المبنى لا وجه للمنع عن التصرف بمثل الصلاة مما لا مجال فيه لتوهم المزاحمة مع الدين .

(٢) لما تقدم من عدم جواز التصرف في المشترك إلا باذن جميع الشركاء .

(٣) أقول : ظاهر التوقيع الشريف المروي عن الاحتجاج اعتبار الاذن الظاهر في الاذن الانشائية ، وعدم الاكتفاء بالرضا النفسي . وظاهر مثل موثق سماعة اعتبار الرضا النفسي ، ومقتضى الجمع العرفي اعتبارهما معاً ، لكن لما كانت الاذن من قبيل الطريق العرفي إلى الرضا كان الجمع العرفي بين الدليلين حمل الأول على الحكم الظاهري ، والثاني على الحكم الواقعي ، فيكون الموضوع للحكم الواقعي هو الرضا الباطني ، والموضوع للحكم الظاهري هو الاذن ، كما هو الحال في

بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها والظاهر عدم اشتراط حصول (١) العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء والثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام والقعود والنوم والأكل من ماله ففي الصلاة

كل ما كان من هذا القبيل مما علق فيه الحكم تارة على الطريق وأخرى على ذي الطريق ، فالمدار في الرخصة واقعاً هو الرضا الباطني ، فلو أذن المالك بالتصرف مع العلم بعدم الرضا لم يجز ، ولو علم الرضا مع عدم انشاء الاذن جاز التصرف ، ثم إن ظاهر النصوص اعتبار الرضا الفعلي فلا يكتفى بالرضا التقديري المتوقف على الالتفات ، لكن ظاهر الأصحاب التسالم على كفايته ، وكأنهم فهموا من النصوص أنها مسوقة مساق الارفاق بالمالك ، ولا إرفاق في المنع عن التصرف مع الرضا التقديري ، أو أنهم حملوها على ذلك اعتماداً على السيرة العملية على التصرف إذا أحرز الرضا التقديري ، أو السيرة الارتكازية على جوازه معه . نعم لو كان المالك ملتفتاً الى القضية الخارجية فلم يأذن بالتصرف غفلة عن أن التصرف صلاح له ، أو جهلا منه بذلك ، أو لاعتقاده كون المتصرف عدواً أو نحو ذلك من الأمور الزائدة على الالتفات في الجملة إلى القضية الخارجية ، لم يجز التصرف وإن كان راضياً تقديراً ، إذ لا دليل على الجواز حينئذ بحيث ترفع به اليد عن اطلاق دليل المنع .

(١) لما عرفت أن شرط جواز التصرف في مال الغير رضاه . فلا بد في جوازه عقلا من إحرازه ، إذ مع الشك فيه يكون المرجع أصالة عدم الرضا المترتب عليها عدم الجواز ، وإحراز الرضا إما بالعلم حقيقة أو حكما بقيام حجة عليه ، كالبينة أو خبر العادل ، بناء على حجيته في الموضوعات ، أو نحو ذلك ولو كانت حجيته في خصوص المورد .

بالأولى يكون راضياً (١) وهذا أيضاً يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفاً (٢) وإلا فلابدّ من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقاً والثالث كأن يكون هناك قرائن وشواهد تدل على رضاه كالمضائف المفتوحة الأبواب ، والحمامات والخانات ، ونحو ذلك ولابدّ في هذا القسم من حصول القطع بالرضا (٣) لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ ،

---

(١) يعني رضاً تقديرياً إذ قد لا يكون ملتفتاً الى الصلاة .

(٢) الاستفادة العرفية موقوفة على كون المستفاد إما تمام المعنى أو بعضه أو لازمه لزوما بيناً بالمعنى الأخص ، بحيث ينتقل الذهن اليه بمجرد حضور المعنى فيه ، والصلاة بالنسبة الى القيام والقعود والأكل والنوم ليست من هذا القبيل ، وعليه فلا تجوز الصلاة فى ملك الغير بمجرد إذنه فى النوم والقيام إذا كانت الاذن الانشائية غير موجبه للعلم بالرضا بالمأذون به . نعم إذا كانت موجبة للعلم به جازت الصلاة ، لاستلزام العلم المذكور العلم بالرضا بالصلاة من جهة الأولوية «فان قلت» إذا كانت الاذن بالنوم مثلا موجبة للظن بالرضا به استلزم الظن المذكور الظن بالرضا بالصلاة ، وكما يكفى الظن بالرضا بالنوم في جوازه لأنه مستند الى اللفظ ، فليكف الظن بالرضا بالصلاة لأنه مستند اليه أيضاً « قلت » حجية الدلالة اللفظية مختصة بالمداليل اللفظية - أعني مايكون باحدى الدلات الثلاث - لامطلق المدلول ولو كان عقلياً ، لأن حجية الدلالة اللفظية مستفادة من بناء العقلاء ولم يثبت بناؤهم عليها في مطلق المدلول فتأمل .

(٣) كما عن صريح المدارك وظاهر كثير ، لما في المتن من عدم الدليل على حجية الظن الحاصل من غير اللفظ ، ودلالة الأفعال ليست كدلالة الألفاظ ، إذ دلالة الألفاظ من أجل أنها مجعولة طرقاً إلى المعاني ، بخلاف الأفعال ، فان دلالتها من أجل المقارنة الغالبية بين الفعل والمدلول ، ولأجل أن الاقتران الغالبي غير كاف

ولا دليل على حجية الظن (١) غير الحاصل منه .

في البناء على وجود أحد المقترنين بمجرد العلم بوجود المقارن الآخر ، بل لا بد من الملازمة بينهما في ذلك ، لا يجوز البناء على وجود ما يقارن الفعل غالباً بمجرد العلم بوجود الفعل . نعم إذا كان الفعل مجعولا طريقاً إلى شيء كاللفظ كان الاعتماد عليه في محله ، لبناء العقلاء على الحجية فيه كالألفاظ ، ويختلف ذلك باختلاف العادات كاختلاف اللغات ، ولا يبعد أن يكون فتح أبواب المضائف والمسابل من هذا القبيل ، فيجوز الدخول في المضيف والصلاة فيه بمجرد فتح بابه ، كما يجوز الوضوء والاستقاء من السبيل بمجرد فتح بابه أيضاً ، ونحوها غيرها ، ولا يصح قياسها بسائر الأفعال الموجبة للظن بالرضا من جهة غلبة اقترانها به .

(١) قد عرفت بناء العقلاء على حجية الفعل المجعول طريقاً إلى الشيء كبنائهم على حجية اللفظ ، ولولا هذا البناء لكان الجعل لغواً كما في وضع اللفظ . هذا والمحكي عن الذخيرة والبحار جواز الصلاة في كل موضع لا يتضرر المالك بالكون فيه ، وكان المتعارف بين الناس عدم المضايقة في أمثاله وإن فرض عدم العلم برضا المالك ، إلا أن تكون أمارة على الكراهة ، وأيده في الحدائق بما دل على جعل الأرض مسجداً له (ص) ولأمته ، لمناسبة الامتنان للاكتفاء بالظن ، واستدل في محكي المستند ـ بعدما قواه ـ بأصالة جواز التصرف في كل شيء ، والاجماع على المنع غير ثابت في صورة الظن ، والتوقيع ضعيف السند ، ومثله خبر محمد ابن زيد الطبري : « لا يحل مال إلا من وجه أحله الله » . ولضعف الاستدلال بموثق سماعة المتقدم المتضمن عدم حل مال المسلم إلا بطيب نفسه . وفيه أن حرمة التصرف في مال الغير مما أجمع عليه جميع الأديان والملل ـ كما اعترف به ـ وكفى بذلك حجة عليه ، ولا حاجة إلى التمسك بالتوقيع ليورد عليه بضعف السند . مع أنه اعترف في محكي كلامه بانجباره بالشهرة ، والخلاف في المقام إنما كان في حجية

« مسألة ١٧ » يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة (١) اتساعاً عظيماً بحيث

الظن لا في تخصيص حرمة التصرف في مال الغير بغير رضاه ، بغير صورة الظن ، فان الخلاف في الحكم الظاهري لا يلازم الخلاف في الحكم الواقعي ، وموثق سماعة ظاهر في التصرف ، وحمله على خصوص الاتلاف غير ظاهر .

(وبالجملة) بعد الاتفاق على الحكم الواقعي - يعني حرمة التصرف في مال الغير بغير رضاه - يكون المرجع عند الشك في الرضا أصالة العدم ، إلا أن تقوم حجة عليه ، ومع الشك في الحجية يبنى على عدمها .

(١) كما صرح به جماعة ، والعمدة فيه السيرة القطعية على التصرف من دون استئذان من ملاكها ، وفي عموم الحكم لصورة العلم بالكراهية إشكال ، للشك في ثبوت السيرة فيها وإن كان غير بعيد ، أما أدله نفي الحرج والضرر فلا مجال للتمسك بها لاختصاصها بالحرج والضرر الشخصيين ، وهما غير محل الكلام ، ولو سلم فلا تصلح لاثبات الجواز لأنها امتنانية ، والأدلة الامتنانية لا تجري إذا لزم من جريانها خلاف الامتنان في حق الغير ، وأما ما يقال من أن أدلة نفي الحرج والضرر والضرار لا تصلح لتحليل أموال المسلمين المحرمة بالكتاب والسنة وفطرة العقل مجاناً بلا عوض ، وإلا لاقتضى ذلك إباحة كثير من المحرمات ، ولعله بعموم التحريم يستكشف أنه لا حرج لا يتحمل في الحرمة المزبورة . فضعيف أولاً بأن محل الكلام مجرد الجواز لا نفي العوض ، وثانياً بأنه لا محذور في تحليل المحرمات بأدلة نفي الحرج ، إذ لا يتضح فرق بين الواجبات والمحرمات ، فكما أنها تقتضي نفي الوجوب لو كان حرجياً كذلك تقتضي نفي التحريم لو كان حرجياً ، وثالثاً بأن تطبيق أدلة الحرج يتوقف على إحراز ثبوته كما هو المفروض ومعه لا مجال لأن يستكشف عدمه من عموم التحريم ، فالعمدة في عدم جواز تطبيق أدلة نفي الحرج ونحوها في المقام ما ذكرنا من لزوم خلاف الامتنان ،

يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها وإن لم يكن إذن من ملاكها بل وإن كان فيهم الصغار والمجانين بل لا يبعد ذلك وإن علم كراهة الملاك وإن كان الأحوط التجنب حينئذٍ مع الامكان .

«مسألة ١٨» تجوز الصلاة فى (١) بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم (٢) بالكراهة كالأب والأم والأخ والعم والخال والعمة والخالة ومن ملك الشخص مفتاح بيته والصديق وأما مع عدم العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضاً (٣) .

ولو جرت لم تصلح لاثبات كون التصرف مجانياً ، إذ لا حرج في ثبوت القيمة فعموم ضمان مال المسلم بحاله غير محكوم عليه بها ، هذا كله إذا فرض ثبوت الحرج في ترك التصرف لكنه ليس محل الكلام أيضاً ، بل محله ما يلزم من تركه حرج نوعاً ، فانه المراد مما في المتن من قوله (ره) : بحيث يتعذر أو يتعسر .

(١) لأن تجويز الشارع الأقدس للأكل مع عدم الاذن الثابت كتاباً وسنة بل وإجماعاً ـ كما في الجواهر ـ راجع إلى حجية ظهور الحال في الرضا من المالك بالأكل ، فيكون حجة على الرضا بالصلاة ، لأنها أولى فتأمل ، والآية الكريمة هي قوله تعالى : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أوما ملكتم مفاتحه أو صديقكم ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً » .

(٢) بلا خلاف أجده فيه ، كما في الجواهر .

(٣) بل ظاهر محكي كشف اللثام الاجماع على المنع معه ، لانصراف الآية

« مسألة ١٩ » يجب على الغاصب الخروج (١) من المكان المغصوب وإن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت

الشريفة عنه فيرجع إلى أصالة المنع ، لكن لا يظهر للانصراف وجه غير الغلبة ، وفي اقتضائها للانصراف المعتد به في رفع اليد عن الاطلاق إشكال أو منع ، فالاطلاق محكم المقتصر في الخروج عنه على خصوص العلم بالكراهة ، لظهور الاجماع الكاشف عن أن الحكم المذكور ظاهري ، والحكم الظاهري لا مجال له مع العلم بالواقع (فان قلت) إذا كان الحكم المذكور ظاهرياً فلا كه جعل الظهور الحالي طريقاً إلى الرضا ، فمع الظن بالكراهة لا طريق إلى الرضا ليثبت لأجله الترخيص .

(قلت) : الظهور الحالي المجعول طريقاً هو الظهور النوعي الذي لا ينافيه الظن بالخلاف ، وتخصيصه بالظهور الشخصي خلاف الظاهر ، ولو سلم كان اللازم اعتبار الظن بالرضا فلا يجوز الأكل مع الشك فيه كما لا يجوز مع الظن بالكراهة فلاحظ .

(١) الخروج عبارة عن الحركة إلى المكان المباح ، وهذه الحركة لما كانت في المغصوب كانت محرمة ، وحيث أنها بالاختيار الملازم لاختيار الدخول كانت معصية ـ كما ذهب اليه أبو هاشم ـ وما عن المنتهى من أن هذا القول باطل عندنا وما عن التحرير من أنه أجمع الفضلاء على تخطئة أبي هاشم في هذا المقام غير ظاهر ـ كما هو موضح في الأصول ـ وحينئذ فوجوب الخروج لا يراد منه الوجوب النفسي ، لما عرفت من أنه غصب كالدخول ، ولا الوجوب الغيري ، إذ ليس هو إلا مقدمة للكون في خارج المغصوب ، وليس هو بواجب ، بل الواجب ترك الكون في المغصوب ، لكن لما كان يلازمه الكون في المباح كان الكون المذكور واجباً بالعرض ، فتكون مقدمته ـ أعني الخروج ـ واجباً كذلك ، فوجوب الخروج ليس إلا مقدمي عرضي .

يجب قطعها (١) ، وإن كان فى ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال (٢) الخروج

(١) الصلاة المذكورة باطلة ، فكأن المراد وجوب قطعها بالخروج ، لكن الخروج قد لا يقتضي قطعها لعدم استلزامه لبعض المنافيات لها .

(٢) على المشهور بل قيل : يظهر من بعض أنه لا خلاف فيه . وكان ذلك منهم لبنائهم على كون التصرف بالخروج مباحاً ، وحينئذ لامانع من صحة الصلاة لامكان التقرب بها ، ولأجل أن الركوع والسجود يوجبان مزيد المكث في المغصوب وجب الانتقال إلى الايماء ، ولا يجب حينئذ القضاء لأنه فرع الفوت وهو غير حاصل بفعل الصلاة الناقصة ، لأن المراد من الفوت فوت أصل الفريضة لا الفريضة الكاملة ، لكن في اقتضاء الركوع المكث الزائد منع ظاهر ، لعدم استلزامه الاستقرار بخلاف السجود ، فالبناء على إطلاق بدلية الايماء عنه غير ظاهر . مضافاً إلى ما عرفت من فساد المبنى ، وأن الخروج محرم كالدخول ، فوقوعه من الغاصب مبعد له ، ويمتنع معه التقرب بالتصرف في حاله . اللهم إلا أن يمنع من شمول التحريم لمثل التصرف بالقراءة والايماء لكنه في غير محله كما سبق (فان قلت) : قد سبق أن الظاهر أن القراءة ليست تصرفاً في المغصوب ، لأنها كيفية قائمة بالصوت ، وكذلك الايماء يراد منه الهيئة القائمة بالجسم وليست من التصرف المحرم .

(قلت) هو مسلم لكنهما موقوفان على حركة الفم والرأس ويمتنع التكليف بما يتوقف على الحرام ، إلا أن ترفع اليد عن حرمته ، لكنه في المقام ليس كذلك قطعاً . وعلى هذا أيضاً يشكل الوجه في وجوب الصلاة بالكيفية المذكورة . إلا أن يقال بعد اضطراره إلى الغصب ولو بسوء الاختيار يجب عليه عقلا الصلاة بالقراءة والايماء فراراً عن محذور المعصية بترك الصلاة ، لأن المانع من وجوبها ليس عدم إمكان التقرب بها لكون المفروض عدم انطباق الواجب

مع الايماء للركوع والسجود ، ولكن يجب عليه قضاؤها أيضاً إذا لم يكن الخروج عن توبة وندم بل الأحوط القضاء وإن كان من ندم وبقصد (١) التفريغ للمالك .

على ما هو الحرام ، بل المانع توقفها على الحرام ، فاذا فرض الوقوع في الحرام على كل حال والاضطرار اليه ، وجب عقلا الوقوع في خصوص الفرد المترتب عليه الواجب تحصيلا لغرض الشارع . اللهم إلا أن يكون فرضه في مثل هذه الحال الصلاة بمحض الاخطار ، لأن كل ما عداها من المراتب يمتنع التكليف به ، والصلاة لا تترك بحال ، لكن لم يتحقق هذا الحديث ، فيشكل الاكتفاء بالصلاة الاخطارية ، والبناء على عدم وجوب القضاء . هذا ولأجل الاشكال في صحة الصلاة بالايماء لم يكتف بها في المتن ، بل ألزم بوجوب القضاء ، لكن كان المناسب أن يجعل وجوب الأداء أو القضاء من باب الاحتياط ، لامن باب الفتوى بالوجوب كما لعله ظاهر .

(١) ربما فصل بين كون الخروج صادراً عن توبة وندم ، وكونه لا عن ذلك ، فيحكم بوجوبه في الأول لعدم كونه محرماً ، ولا معصية بعد سبقه بالتوبة ، بخلاف الثاني فيكون محرماً لا غير - بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي - هذا بناء على كونه مقدمة للتخلص الواجب ، أما بناء على بطلان ذلك كما تقدم تحقيقه يكون حاصل التفصيل أنه حرام في الثاني دون الأول ، فتصح الصلاة فيه (وفيه) أن التوبة لا ترفع الحرمة ، ولا ترفع كونه معصية ، لأن كونه محرماً ومعصية من قبيل الموضوع لها ، فيمتنع ارتفاعها بها وإنما ترفع حسن العقاب وحينئذ فان كان المانع من صحة العبادة كون الخروج محرماً ومعصية فالتوبة لا تجدي في صحة العبادة ، وإن كان المانع كون الفعل يحسن العقاب عليه كانت التوبة مجدية في صحة العبادة ، وحيث أن الأظهر الثاني فالتفصيل في الصحة وعدمها بين التوبة وعدمها في محله . هذا وقد يظهر من الجواهر أن

« مسألة ٢٠ » إذا دخل في المكان المغصوب جهلاً أو نسياناً أو بتخيل الإذن ثم التفت وبان الخلاف ، فان كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل (١) بالصلاة ، وإن كان مشتغلاً بها وجب القطع (٢) والخروج ، وإن كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال (٣) الخروج سالكا أقرب الطرق ، مراعياً للاستقبال

التوبة إنما يترتب عليها الأثر إذا كانت بعد الفعل لا قبله ، ولكنه غير ظاهر في مثل الفرض ، أعني ما لو فعل ما هو علة تامة في الوقوع في المعصية .

(١) لمنافاته لوجوب التخلص عن التصرف في مال الغير بغير إذنه فيحرم عقلا ، لكن لو تشاغل بالصلاة أمكن القول بصحتها إذا كان زمانها مساوياً لزمان الخروج أو أقل منه ، لأن ذلك المقدار من التصرف مضطر اليه لا عن سوء الاختيار ، فلا يكون حراماً ، فلا مانع من صحته إذا كان معنوناً بعنوان الصلاة ، غاية الأمر أنه لو صلى كذلك وقع في التصرف في المغصوب زائداً على المقدار المضطر اليه ، لكن التشاغل بالصلاة ليس مقدمة لذلك ، بل هو ملازم له ، لأن الخروج مقدمة للكون في المكان المباح ، الملازم لترك الغصب ، فترك الخروج علة لعدم الكون في المكان المباح الملازم للتصرف في المغصوب ، والتشاغل بالصلاة ملازم لترك الخروج الملازم للحرام . نعم إذا كان زمان الصلاة يزيد على زمان الخروج فبعض الصلاة يكون تصرفاً غير مضطر اليه محرماً ، وكذا لو أذن له المالك بالخروج ونهاه عن التشاغل ، إذ الاذن المذكورة رافعة للاضطرار إلى الحرام فالتشاغل بالصلاة تصرف محرم .

(٢) بناءً على ما ذكرنا من إمكان دعوى صحة الصلاة فوجوب القطع للمزاحمة بين حرمة القطع وحرمة الغصب ، والثانية أهم . نعم على تقدير البطلان تكون الصلاة باطلة منقطعة .

(٣) ويسقط وجوب الاستقرار والسجود لمنافاتهما للخروج الواجب ،

بقدر الإمكان ، ولا يجب قضاؤها وإن كان أحوط (١) ، لكن هذا إذا لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة ، وإلا فيصلي ثم يخرج ، وكذا الحال إذا كان مأذوناً من المالك في الدخول ثم ارتفع الاذن (٢) برجوعه عن إذنه أو بموته والانتقال إلى غيره .

« مسألة ٢١ » إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها ، وجب الخروج في سعة الوقت (٣) ، وفي الضيق يصلي حال الخروج (٤) على ما مرّ وإن كان ذلك بعد الشروع فيها

المقدم دليله على دليلها ويومىء حينئذ إلى السجود ، وأما الركوع فان كان مستلزماً لزيادة المكث أومأ بدلا عنه وإلا وجب فعله .

(١) لما سيأتي عن ابن سعيد وغيره .

(٢) فان التصرف حينئذ يكون عن عذر فيجري عليه ما تقدم كما سيذكره في المسألة الآتية .

(٣) هذا القيد غير ظاهر ، لأن الخروج واجب في السعة والضيق ، غاية الأمر أنه في السعة يصلي بعد الخروج ، وفي الضيق يصلي حال الخروج ، فكأن السعة قيد لأمر مقدر .

(٤) كما هو المشهور لما سبق في المسألة السابقة ، وعن ابن سعيد أنه نسب صحة هذه الصلاة إلى القيل ، وقد يظهر منه التوقف فيها ، ومثله ما عن منظومة الطباطبائي . قال في الجواهر : « لعله لعدم ما يدل على صحتها ، بل قد يدعى وجود الدليل على العدم باعتبار معلومية اعتبار الاستقرار والركوع والسجود ونحو ذلك ولم يعلم سقوطها هنا ، والأمر بالخروج بعد الاذن في السكون وضيق الوقت وتحقق الخطاب بالصلاة غير مجد ، فهو كما لو أذن له في الصلاة وقد

فقد يقال بوجوب إتمامها (١) مستقراً ، وعدم الالتفات إلى نهيه ، وإن كان

شرع فيها ، وكان الوقت ضيقاً مما ستعرف عدم الاشكال في إتمام صلاته ، فالمتجه حينئذ عدم الالتفات إلى أمره بعد فرض كونه عند الضيق الذي هو محل الأمر بصلاة المختار والمرجح على أمر المالك بسبق التعلق فلا جهة للجمع بينهما بما سمعت بل يصلي صلاة المختار مقتصراً فيها على الواجب مبادراً في أدائها على حسب التمكن ، لكن لم أجد قائلا بذلك بل ولا أحد احتمله » . انتهى . ولا يخفى ما فيه لأن قاعدة حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه تقتضي عجزه عن كل شرط وجزء للصلاة منـاف للخروج ، فيسقط فان كان له بدل كالسجود انتقل إلى بدله وإلا سقط بلا بدل . وقياس المقام على مالو رجع في أثناء الصلاة ـ مع أنه قياس مع الفارق ـ لا يجدي للمنع في المقيس عليه ، وليس ذلك من باب ترجيح أمر المالك على الأمر بصلاة المختار ، ليرجح العكس للسبق ، بل هو لورود دليل النهي عن التصرف بغير إذن المالك على دليل الشرائط والأجزاء الذي عليه العمل في جميع الموارد ـ مع أن السبق الزماني من حيث هو ليس من المرجحات كما هو ظاهر ، ولا فرق بين أن يكون الأمر بالخروج رجوعاً عن الأمر السابق أولا ، لجريان ما ذكرنا في المقامين ، والفرق بينهما ـ كما يظهر من الجواهر في كلام له بعد ذلك ـ غير ظاهر .

(١) قال في الذكرى : « لو نهى الآذن في القرار عن الصلاة لم يصل فان نهى في الأثناء فالاتمام قوي للاستصحاب ، ولأن الصلاة على ما افتتحت عليه » . انتهى ، وحكي ذلك عن البيان ، وفي حاشية المدارك : « في شمول النهي ـ يعني نهي المالك ـ لهذه الصورة تأمل لأن المفروض أن المالك رخصه وأذن له بقدر الصلاة ويعلم قدر الصلاة ويعلم أنه يجب عليه إتمام الصلاة ويحرم عليه قطعها ، على أنه لعله في هذا القدر يدخل في أمر لا يمكن شرعاً قطعه ،

فى سعة الوقت إلا إذا كان موجباً لضرر عظيم على المالك ، لكنه مشكل ، بل الأقوى وجوب القطع (١) في السعة ، والتشاغل بها خارجاً في الضيق ،

كما لو كان مشغولا بجماع أو غيره مما لا يتيسر له القطع ، لأنه ربما يقتله أو يضره ضرراً عظيماً أو غير عظيم ، إذ لا ضرر ولا ضرار فيمكن أن تكون الصلاة أيضاً من قبيل الأمور المذكورة » . . . الخ

(١) كما عن كتب كثيرة منها جامع المقاصد والروض والمسالك ومجمع البرهان والمدارك عملا بما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه ، وعن الارشاد ونسب إلى جماعة أنه يصلي فى حال الخروج ولو في سعة الوقت .

« ومحصل الكلام » : أن المقام مورد طوائف ثلاث : إحداها ما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه . ثانيتها ما دل على حرمة قطع الصلاة . ثالثتها ما دل على وجوب صلاة المختار . وهذه الطوائف الثلاث لما لم يمكن العمل بها أجمع ، يدور الأمر بين طرح الأولى فيتعين القول الأول ، وطرح الثانية فيتعين القول الثاني ، وطرح الثالثة فيتعين القول الثالث . لكن الطائفة الثانية لا تصلح لمعارضة الطائفتين الأخيرتين لأن موضوع حرمة القطع العمل الصحيح ، ومع حرمة التصرف يمتنع التقرب فيبطل العمل ، وكذا مع وجوب صلاة المختار لاتكون الصلاة في حال الخروج موضوعاً للامتثال لتصح ويحرم قطعها . وعليه يتعين القول الثاني كما عرفت . نعم لو فرض حرمة القطع في المقام يتعين سقوط القاعدة الثالثة ، لأن حرمة التصرف توجب العجز عن صلاة المختار ، فيتعين القول الثالث ، وأما القول الأول المبني على سقوط القاعدة الأولى فما سبق من وجهه ضعيف جداً كما يظهر بأدنى تأمل فيما ذكرنا . وأما قياس المقام على الاذن فى الرهن والدفن حيث لا يجوز الرجوع فيهما عن الاذن ـ بمعنى أن لو رجع لا يترتب أثر عليه ـ ففيه أن الرهن يوجب حقاً للمرتهن فى العين ثابتاً

خصوصاً في فرض الضرر على المالك .

« مسألة ٢٢ » إذا أذن المالك في (١) الصلاة ، ولكن هناك قرائن تدل على عدم رضاه ، وأن إذنه من باب الخوف أو غيره لا يجوز أن يصلي ، كما أن العكس بالعكس .

« مسألة ٢٣ » إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي

باذن المالك ، فالرجوع لما لم يكن موجباً لزوال الحق ، إذ لا دليل عليه ، بل هو خلاف قاعدة السلطنة على الحقوق نظير السلطنة على الأموال ، لم يؤثر الرجوع أثراً . وثبوت حق الصلاة للمأذون في الصلاة غير ظاهر ، بل لا يظن التزامه من أحد . وفي الدفن قام الاجماع على حرمة نبش من دفن بوجه مشروع حال الدفن ولما لم يكن الرجوع عن الاذن رافعاً لذلك الموضوع ، لامتناع انقلاب ما وقع عما وقع عليه ، لم يؤثر الرجوع فى جواز النبش . وليس المقام كذلك ، لاعتبار الاباحة فى جميع أجزاء الصلاة ، ولا يختص اعتبارها بأول الأجزاء ، وأما قاعدة أن الاذن فى الشيء إذن في لوازمه ، فلو صحت فغاية ما تقتضيه أن لوازم الصلاة تكون بالاذن اللازم للاذن في الصلاة ، وأين هذا من إثبات جواز المضي في الصلاة بعد الرجوع عن الاذن فيها ؟ نعم لو كان إتمام الصلاة من لوازم الشروع فيها جاز بمجرد الاذن في الشروع ، لكن عرفت منع ذلك وأن إباحة المكان شرط فى الاتمام على نحو شرطيتها فى الشروع ، فمع انتفائها يمتنع الاتمام . فلاحظ وتأمل .

(١) تقدم أن موضوع الجواز واقعاً هو الرضا الواقعي ، وأن الجواز مع الاذن جواز ظاهري إنما يعمل عليه مع الشك فى الرضا الباطني ، لا مع العلم بالحال وجوداً أو عدماً . فراجع .

بتمامها في الوقت أوالصلاة بعد الخروج وإدراك ركعة أو أزيد ، فالظاهر وجوب الصلاة فى حال الخروج ، لأن مراعاة الوقت أولى (١) من مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الاختياريين ﴿ الثاني ﴾ من شروط المكان كونه قاراً فلا تجوز الصلاة على الدابة (٢)

---

(١) هذا في الجملة من القطعيات ، ويقتضيه جميع ما دل على لزوم الانتقال إلى الابدال الاضطرارية في الوقت عند عدم التمكن من الفرد الاختياري فيه وإن تمكن منه في خارج الوقت . نعم قد يشكل من جهة ما دل على أن من أدرك ركعة من الصلاة في الوقت فقد أدرك الصلاة فيه . لكن تقدم اختصاصه بصورة ما لو فات الوقت إلا مقدار ركعة فلا يدل على جواز التأخير إلى أن تبقى ركعة ، فعموم ما دل على وجوب إيقاع تمام الصلاة في الوقت بحاله ، ومقتضى الجمع بينه وبين ما دل على الابدال الاضطرارية وجوب البدل « فان قلت » المراد من الركعة الركعة التامة ومقدارها يسع الصلاة الاضطرارية ، وحينئذ فدليل : من أدرك ركعة . يقتضي تعين إيقاع ركعة تامة فى الوقت والباقي خارج الوقت ، وعدم الاكتفاء بالبدل الاضطراري وإن وقع تمامه في الوقت .

﴿ قلت ﴾ هذا مسلم لكنه يختص بخصوص مورد : من أدرك . وهو ما لو لم يبق من الوقت إلا مقدار ركعة تامة ، لا في مثل المقام مما بقي منه أكثر من ذلك . وقد تقدم نظير ذلك في بعض مسائل التيمم لضيق الوقت . فراجع .

(٢) لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز الصلاة على الدابة إذا كان يفوت بعض ما يعتبر فيها من استقبال أو قيام أو طمأنينة أو غيرها مما يعتبر في الصلاة ، بل ادعي عليه إجماع المسلمين ، ويقتضيه ما دل على اعتبار ذلك فى صحتها المعتضد بما دل بالخصوص على عدم جواز فعل الفريضة على الدابة ، كصحيح عبد الرحمن عن أبي عبدالله ابن أبي عبدالله «ع»: «لا يصلى على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به

أو الأرجوحة (١) أو في السفينة (٢) ونحوها مما يفوت معه استقرار المصلي

القبلة وتجزئه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ويومئ في النافلة إيماء » . ورواية عبد الله بن سنان : « قلت لأبي عبد الله «ع» : أيصلي الرجل شيئاً من المفروض راكباً ؟ قال «ع» : لا إلا من ضرورة » . ونحوها غيرها . هذا وليس في النصوص المذكورة دلالة على اعتبار الاستقرار في الصلاة بمعنى الطمأنينة ، فضلا عن اعتباره بمعنى آخر ، لأنه إن بني على الجمود على ما تحت العبارة فيها دلت على مانعية الكون على الدابة تعبداً من حيث هو ، فيكون عدم الكون على الدابة شرطاً في قبال سائر الشرائط ، فلا ربط له بالاستقرار ولا بغيره . وإن بني على ظهورها في كون وجه النهي كون الصلاة على الدابة فاقدة لما يعتبر فيها ، فالفقدان لا يختص بالاستقرار ، فان الصلاة على الدابة على النحو المتعارف فاقدة للاستقرار والقيام والاستقبال والسجود على المساجد السبعة ، ولا قرينة على كون النهي من جهة خصوص فقد الاستقرار ، كي تكون دليلا على شرطيته . فالعمدة في اعتبار الاستقرار - بمعنى الطمأنينة - ما دل على اعتباره بالخصوص من الاجماع والنص ، الآتي التعرض لها في محله من أفعال الصلاة فانتظر .

(١) لا إشكال أيضاً في عدم صحة الصلاة على الارجوحة إذا كان يفوت بعض ما يعتبر في الصلاة ، لأدلة الاعتبار كما في الدابة ، ويشير اليه خبر ابن جعفر «ع» عن أخيه «ع» : « عن الرجل هل يصلح له أن يصلي على الزف المعلق بين نخلتين ؟ فقال «ع» : إن كان مستوياً يقدر على الصلاة عليه فلا بأس » لظهوره في اعتباره تمامية الصلاة لو وقعت فوقه . نعم بناء على ظهوره في المسمر بالمسامير يدل على حكم الارجوحة بالأولوية .

(٢) المحكي عن جامع المقاصد والجعفرية وشرحها : أنه لا تجوز الصلاة

في السفينة مع عدم التمكن من استيفاء الأفعال . وعن ظاهر المبسوط والنهاية والوسيلة ونهاية الأحكام والمدارك الجواز مطلقاً . وكأنهم اعتمدوا على إطلاق بعض النصوص كصحيح جميل : أنه قال لأبي عبد الله «ع» : تكون السفينة قريبة من الجدد فاخرج وأصلي . قال «ع» : صل فيها أما ترضى بصلاة نوح «ع». وموثق المفضل بن صالح : « سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاة في الفرات وما هو أضعف منه من الأنهار في السفينة . فقال «ع» : إن صليت فحسن وإن خرجت فحسن » . ونحوهما غيرهما ﴿ وفيه ﴾ أن الظاهر منها السؤال عن حيثية الصلاة في السفينة ، وأن كونها في السفينة مانع عن صحتها أم لا ؟ كما يقتضيه القياس بنظائره ، كما لو سئل عن الصلاة ضاحكاً أو متكتفاً أو ملتفتاً أو نحو ذلك ، فالجواب بنفي البأس إنما يقتضي الصحة من هذه الجهة ولا يقتضي الصحة من الجهات الأخر كما لا يخفى ، فلا إطلاق فيها يقتضي الجواز ولو مع عدم استيفاء سائر الواجبات . نعم الظاهر من تخصيص السفينة بالسؤال دون سائر الأماكن التي يصلي فيها كون الحيثية المنظورة بالسؤال ملازمتها دائماً للحركة التبعية ، فمرجع السؤال عن الصلاة في السفينة إلى السؤال عن مانعية الحركة المذكورة ، فالجواب بنفي البأس يقتضي عدم قدحها في صحة الصلاة ولا تعرض في النصوص لسائر الجهات . هذا ـ مضافاً إلى معارضتها بغيرها مما دل على عدم جواز الصلاة في السفينة اختياراً مثل مصحح حماد بن عيسى : « سمعت أبا عبد الله «ع» يُسأل عن الصلاة في السفينة فيقول «ع» : إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فاخرجوا فان لم تقدروا فصلوا قياماً فان لم تستطيعوا فصلوا قعوداً وتحروا القبلة » . وما في خبر علي بن ابراهيم : « ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط » . فان الجمع بينهما يتعين إما بحمل الأخيرة على الاستحباب ، أو بالحمل على صورة عدم إمكان الصلاة تامة ، والثاني هو المتعين ، لأن الأول خلاف الترغيب عليها بمثل

نعم مع الاضطرار (١) ولو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع ، ويجب عليه حينئذٍ مراعاة الاستقبال والاستقرار بقدر الامكان ، فيدور حيثما دارت (٢) الدابة أو السفينة . وإن أمكنه الاستقرار في حال القراءة والأذكار والسكوت خلالها حين الاضطراب وجب ذلك مع عـــدم الفصل الطويل الماحي

قوله «ع» : أما ترضى بصلاة نوح «ع» ؟ بل لعل الترغيب المذكور بنفسه قرينة على إرادة خصوص الصلاة التامة فلاحظ ، وبالجملة دعوى جواز الصلاة في السفينة ولو ناقصة ضعيفة جداً .

(١) بلا خلاف ظاهر كما صرح به في خبر ابن سنان السابق ، ونحوه غيره مما هو مصرح بالجواز فيه ، أو ظاهر فيه ، مثل ما تضمن الجواز للمريض أو يوم الوحل أو المطر ، وأما خبر منصور بن حازم قال : « سأله أحمد بن النعمان فقال : أصلي في محملي وأنا مريض ؟ فقال (ع) : أما النافلة فنعم ، وأما الفريضة فلا . قال : وذكر أحمد شدة وجعه فقال (ع) : أنا كنت مريضاً شديد المرض فكنت آمرهم إذا حضرت الصلاة فينحوني بفراشي فأوضع وأصلي ثم أحتمل بفراشي فأوضع في محملي » . فمحمول على صورة عدم الضرورة بقرينة غيره مما عرفت ، ولا وجه لحمله على الاستحباب كما عن الشيخ .

(٢) لأن الضرورة تقدر بقدرها وخبر محمد بن عذافر : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل يكون في وقت الفريضة لا تمكنه الأرض من القيام عليها ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل أيجوز له أن يصلي الفريضة في المحمل ؟ قال «ع» : نعم هو بمنزلة السفينة إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً وكل ما أمكن من ذلك فالله أولى بالعذر ، يقول الله عز وجل : ﴿ بل الانسان على نفسه بصيرة ﴾ .

للصورة ، وإلا فهو مشكل (١) .

« مسألة ٢٤ » يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة (٢) أو على الدابة (٣) الواقفتين مع إمكان مراعاة جميع الشروط من الاستقرار والاستقبال

---

(١) بل الظاهر وجوب التشاغل بالذكر والقراءة ، لأن مانعية السكوت الماحي للصورة أهم من شرطية الاستقرار .

(٢) قال في جامع المقاصد : « أما السفينة الواقفة فيجوز اتفاقاً مع عدم الحركات الفاحشة » . وتقتضيه النصوص المتقدمة بالاطلاق أو بالأولوية لظهور بعضها في السائرة .

(٣) قال في القواعد : « وفي صحة الفريضة على بعير معقول أو أرجوحة معلقة بالحبال نظر » . وقال في مفتاح الكرامة : « منع من الصلاة عليها في المنتهى والايضاح والموجز الحاوي والجعفرية وشرحيها وحاشية الفاضل الميسي لكونه في الأول بمعرض الزوال كالدابة » . ويظهر من التعليل المفروغية عن المنع في الدابة الواقفة ، وكيف كان فالمنع إما لما ذكر الموجب لعدم الجزم بالنية ، أو لمخالفته لقوله تعالى : حافظوا على الصلوات . ـ كما عن الايضاح ـ لأن المراد بالمحافظة عليها المداومة وحفظها عن المفسدات والمبطلات ، وإنما يتحقق ذلك في مكان اتخذ للقرار ، وإما لقوله ﴿ص﴾ : « جعلت لي الأرض مسجداً » ـ أي مصلى ـ فلا يصح إلا فيما معناها ، وإنما عديناه اليه بالاجماع ، وغيره لم يثبت ـ كما عن الايضاح أيضاً ـ أو لاطلاق النصوص الناهية عن الصلاة على الدابة ، لكن الأول مبني على اعتبار الجزم بالنية ، والمبنى ممنوع ، مع أنه لا يقتضي المنع مطلقاً ، والثاني ممنوع ، لأن الظاهر منه الاتيان بها على الوجه الصحيح ، والثالث يراد من الأرض فيه ما يقابل المسجد ، فالمراد عدم اعتبار وقوع الصلاة في المساجد ، والرابع وإن كان مقتضى الجمود عليه هو مانعية السكون على الدابة عن صحة الصلاة

ونحوهما ، بل الأقوى جوازها مع كونهما سائرتين إذا أمكن مراعاة الشروط ولو بأن يسكت حين الاضطراب عن القراءة والذكر مع الشرط المتقدم ويدور إلى القبلة إذا انحرفتا عنها ، ولا تضر الحركة التبعية (١) بتحركهما وإن كان الأحوط القصر على حال الضيق والاضطرار .

كما أشرنا اليه سابقاً ، إلا أن التأمل في النصوص يشرف على القطع بأن المراد إيقاعها على الدابة على النهج المتعارف المستلزم لفوات كثير من الواجبات ، فان قوله «ع» في مصحح عبد الرحمن : « لا يصلي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة وتجزئه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ويومىء في النافلة إيماءً » . لا يراد منه عدم جواز إيقاع الفريضة تامة لغير المريض وجوازه له ، وكذا ما في خبر ابن سنان : « أيصلي الرجل شيئاً من المفروض راكباً ؟ قال «ع» : لا ، إلا من ضرورة » . لا يراد منه ذلك أيضاً ، ويشهد له ما ورد في جواز النافلة على الدابة والفريضة عند الضرورة من الثلج والوحل والماء والمطر وغير ذلك ، فانه صريح في الجواز على النحو الممكن وإن كانت ناقصة ، ولو لم يكن إلا غلبة وقوعها ناقصة لكفى بها قرينة على ما ذكر ، وليس ذلك من الانصراف للغلبة كي يقال : إن التحقيق عدم كون الغلبة موجبة للانصراف المعتد به في رفع اليد عن الاطلاق . بل هو من أجل أن الغلبة موجبة لتنزيل السؤال والجواب على كون الجهة المسؤول عنها هو صحة الصلاة من أجل النقص الوارد عليها من جهة الركوب على ما هو المتعارف ، وصرفها عن مقتضى الجمود عليها من الحمل على مانعية الكون على الدابة من حيث هو مع استيفاء تمام الواجبات فيها سائرة كانت أو واقفة .

(١) كما نص عليه غير واحد لعدم الدليل عليه حيث أنها لا تنافي الاطمئنان المعتبر نصاً وإجماعاً .

« مسألة ٢٥ » لا تجوز الصلاة على صبرة (١) الحنطة و بيدر التبن و كومة الرمل مع عدم الاستقرار ، وكذا ما كان مثلها «الثالث» أن لا يكون معرضاً (٢) لعدم إمكان الاتمام والتزلزل فى البقاء إلى آخر الصلاة كالصلاة في الزحام المعرض لإبطال صلاته ، وكذا فى معرض الريح أو المطر الشديد أو نحوها مع عدم الاطمئنان بامكان الاتمام لا يجوز الشروع فيها على الأحوط . نعم لا يضر مجرد احتمال عروض المبطل « الرابع » أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه (٣) كما بين

---

(١) مع عدم الاستقرار وجهه ظاهر .

(٢) كأنه لوجوب النية الجزمية ، وتوضيح ذلك أن إرادة الصلاة لما كانت متعلقة بالصلاة التامة ، والصلاة الناقصة ليست مرادة ، فمع كون الصلاة فى معرض النقصان تكون الارادة لها غير فعلية ، بل معلقة على تقدير عدم عروض المبطل ، ويعتبر في صحة العبادة الارادة الفعلية . نعم إذا كان احتمال النقصان غير معتد به عند العقلاء لكونه ضعيفاً لم يكن منافياً لتحقق الارادة الفعلية ﴿وفيه﴾ أولاً أنه مع وجود التقدير المعلق عليه الارادة واقعاً تكون فعلية وإلا كان خلفاً . وثانياً أنه لا دليل على اعتبار الارادة الفعلية فى حصول التعبد عند العقلاء ، فكما تكفي الارادة الفعلية فى حصوله تكفي الارادة الاحتمالية التقديرية فيه كما فى جميع موارد الاحتياط . ودعوى أن الاكتفاء بها إنما يكون فى ظرف امتناع الارادة الجزمية ممنوعة جداً ، والرجوع إلى العقلاء أقوى شاهد عليه ، وقد تقدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار وإن لم يكن عن اجتهاد أو تقليد فالشرط المذكور غير ظاهر .

(٣) هذا الشرط مبني على أن أفعال الصلاة وواجباتها من قبيل الأكوان لتتحد مع الكون المحرم ، ويمتنع التقرب بها وقد تقدم الكلام فيه .

الصفين من القتال ، أو تحت السقف أو الحائط المنهدم ، أو في المسبعة ، أو نحو ذلك مما هو محل للخطر على النفس «الخامس» أن لا يكون مما يحرم الوقوف (١) والقيام والقعود عليه كما إذا كتب عليه القرآن ، وكذا على قبر المعصوم «ع» أو غيره ممن يكون الوقوف عليه هتكاً لحرمته « السادس » أن يكون ممن يمكن أداء الأفعال (٢) فيه بحسب حال المصلي ، فلا تجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب ، أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر . نعم في الضيق والاضطرار يجوز ، ويجب مراعاتها بقدر الامكان ، ولو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومئاً ، وفي الآخر لا يقدر عليه ويقدر عليهما جالساً ، فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة وفي الضيق لا يبعد التخيير « السابع » أن لا يكون متقدماً على قبر معصوم (٣)

---

(١) هذا أيضاً مبني على كون الوقوف على شيء من واجبات الصلاة ، أما إذا كان من شرائطها فلا مقتضي لاعتبار الشرط المذكور ، لعدم اعتبار التقرب في شرائط الصلاة وإنما يعتبر في أجزائها لا غير ، وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك في اللباس والمكان المغصوبين .

(٢) هذا ليس شرطاً في قبال وجوب الأفعال كما هو ظاهر .

(٣) المحكي عن البهائي والمجلسي والكاشاني وبعض المتأخرين عنهم المنع من التقدم على قبر أحد الأئمة «ع» ومستندهم في ذلك صحيح محمد بن عبدالله الحميري : « كتبت إلى الفقيه «ع» أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا ؟ وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم «ع» أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه ورجليه ؟ وهل يجوز أن يتقدم القبر ويصلي ويجعله

خلفه أم لا ؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نسخت ـ : أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة ، بل يضع خده الأيمن على القبر ، وأما الصلاة فانها خلفه ويجعله الامام ، ولايجوز أن يصلي بين يديه لأن الامام لا يتقدم ويصلى عن يمينه وشماله » . لكن المنسوب إلى المشهور الكراهة ، بل عن بعض المحققين الظاهر اتفاقهم على ترك العمل بظاهر الصحيح ، بل عن بعض عدم وجدان الخلاف فيه ، وكأنه للخدش في الصحيحة من وجوه ، الأول أنها رواها الشيخ عن محمد بن أحمد بن داود ولم يذكر طريقه في مشيخته ، والثاني أنها مروية عن الفقيه «ع» والظاهر منه الكاظم «ع» ونظراً إلى أن الحميري متأخر عن زمانه عليه السلام فالسند فيه سقط ، فتكون مقطوعة ، الثالث أنها مضطربة المتن لأنها مروية في الاحتجاج للطبرسي هكذا : « هذا ولا يجوز أن يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله لأن الامام لا يتقدم ولا يساوى » . الرابع أنها مخالفة للمشهور . ويمكن دفع الأول بأن الشيخ ﴿ ره ﴾ ذكر في محكي الفهرست في ترجمة محمد بن أحمد بن داود أنه أخبرنا بكتبه وروياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون كلهم ، ولذا قال الأردبيلي في رسالة تصحيح الاسناد : إن طريقه اليه صحيح في الفهرست . لكن قال فيها : والمشيخة . وهو غير ظاهر ، لما عرفت من عدم ذكر طريقه اليه في المشيخة كما اعترف به غير واحد ، ويمكن أيضاً أن يستفاد طريقه اليه من ذكر طريقه إلى أبيه أحمد بن داود ، ولكونه فيه وان تنظر فيه في نهج المقال ، وكأنه لعدم الملازمة بين الطريقين ، ويدفع الثاني أن قول الحميري : كتبت إلى الفقيه «ع» . قرينة أن الفقيه من ألقاب الحجة ـ عجل الله تعالى فرجه ـ وسيأتي في مبحث السجود على التربة الحسينية ما يشهد به ، أوأن المراد منه معناه الوصفي ولم يقم دليل على عدم صحة استعماله إلا في الكاظم «ع» ليكون ذلك قرينة على السقط في السند ، ويدفع

ولا مساوياً له (١) مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط

الثالث أن رواية الاحتجاج مرسلة لا تصلح لمعارضة الصحيح مع احتمال كونهما روايتين عن واقعتين فتأمل ، ويدفع الرابع أن إعراض المشهور إنما يقدح في الحجية لو كان كاشفاً عن اطلاعهم على عدم الصدور ، أو على وجه الصدور أو على قرينة تقتضي خلاف الظاهر ، بحيث لو اطلعنا عليها لكانت قرينة عندنا ، والجميع غير ثابت في المقام ، لجواز كون الوجه في الاعراض عدم فهمهم منها الوجوب ، فالعمدة إذاً النظر في دلالة الصحيحة فنقول قوله «ع» : ولا يجوز أن يصلي بين يديه . ظاهر ظهوراً لا ينكر في المنع ، لكن قرينة مورد السؤال تعين حمل الامام في قوله «ع» : يجعله الامام على الامام المعصوم لا إمام الجماعة ، فيكون الضمير في قوله «ع» : يجعله . راجعاً إلى القبر ، وحينئذٍ يكون قوله «ع» : لأن الامام لا يتقدم . مراداً منه المعصوم ، وحيث أن التقدم على المعصوم في الموقف ليس حكماً إلزامياً ، بل أدبياً قطعاً ، يكون التعليل قرينة على الكراهة ﴿ ودعوى ﴾ أن التقدم على المعصوم في الموقف غير الصلاة وإن كان أدبياً ، لكن التقدم فيه في الصلاة غير ظاهر كونه أدبياً ﴿ مندفعة ﴾ بأن الظاهر من التعليل مطلق التقدم لا في خصوص الصلاة لعدم القرينة عليه ، وبالجملة ظهور التعليل في كونه أدبياً لا إلزامياً يوجب صرف قوله «ع» : لايجوز . . . الخ إلى الكراهة ، وأضعف من ذلك الاستدلال بما ورد من الأمر بالصلاة خلف القبر كما في رواية هشام ، أو خلفه وعند رأسه ، كما في غيرها فان ذلك كله وارد مورد آداب الزيارة فهو محمول على الفضل .

(١) كما عن بعض متأخري المتأخرين ، ولاوجه له بناء على كراهة التقدم ، أما بناء على المنع منه فوجهه إما قوله «ع» في الصحيح : أما الصلاة فانها خلفه . لظهوره في الحصر ولا ينافيه قوله «ع» : ويصلي عن يمينه ويساره . وإن بني

على كونه جملة مستأنفة لا منصوباً معطوفاً على ﴿يصلي﴾ ولا مبنياً للمفعول معطوفا على ﴿ يتقدم ﴾ لكونها خلاف الظاهر ، ووجه عدم المنافاة إمكان حمله على صورة عدم المحاذاة ، لأن المراد من الخلف ما يقابل التقدم والمحاذاة ، وأما رواية الاحتجاج لصراحتها في كون اليمين واليسار كالتقدم ، وفي الأول أن الاقتصار في نفي الجواز على خصوص التقدم ، والاقتصار في التعليل على أن الامام لا يتقدم ، وقوله «ع» : ويصلي عن يمينه ويساره . بقرينة تقدم السؤال عن الصلاة عند رأسه ورجليه قرينة على اختصاص المنع بصورة التقدم وعلى جواز المحاذاة ، وأن الحصر بالخلف إما إضافي في مقابل التقدم ، أو للفضل في قبال التقدم والمحاذاة ، والأخير هو الأظهر .

وبالجملة دلالة الصحيح على جواز المحاذاة مما لا ينبغي أن ينكر ، وتؤيدها رواية ابن فضال التي تأتي ، وأما رواية الاحتجاج فمع عدم صلاحيتها في نفسها لاثبات المنع من المحاذاة لضعفها ، معارضة بالصحيح الواجب تقديمه عليها عرفا . ثم إن ظاهر جماعة ممن قال بجواز المحاذاة عدم الكراهة فيها ، ويقتضيه أيضاً ما في رواية ابن فضال في وداع أبي الحسن «ع» لقبر النبي ﴿ص﴾ وفيها : فقام إلى جانبه يصلي فانزق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من الاسطوانة المخلّقة التي عند رأس النبي ﴿ص﴾ . وإطلاق جملة من النصوص الواردة في باب الزيارات مثل رواية جعفر بن ناجية : صل عند رأس الحسين ﴿ع﴾ . ورواية الثمالي : ثم تدور من خلفه إلى عند رأس الحسين ﴿ع﴾ وصل عند رأسه ركعتين وإن شئت صليت خلف القبر وعند رأسه أفضل . ورواية صفوان : فصل ركعتين عند الرأس إلى غير ذلك . اللهم إلا أن يحمل الجميع على صورة عدم المحاذاة ، لكنه لا يأتي في رواية فضال ، واحتمال أن المراد من المحاذاة : المحاذاة لوسط القبر غير ظاهرة ، بل هي خلاف ظاهر النص والفتوى ، اللهم إلا أن تحمل على أن ذلك

ولا يكفي في الحائل الشبابيك (١) والصندوق الشريف وثوبه ﴿ الثامن ﴾ أن لا يكون نجساً (٢) نجاسة متعدية الى الثوب أو البدن ، وأما إذا لم تكن متعدية فلا مانع إلا مكان الجبهة فانه يجب طهارته (٣) وإن لم تكن نجاسته متعدية لكن

من خواص النبي ﴿ ص ﴾ ، أو من خواص المعصوم كابي الحسن «ع» أو كون المقدار الذي ألزق منكبه الشريف به زائداً على مقدار القبر . نعم يبقى الاشكال في وجه الكراهة ، اللهم الا أن يكون رواية الاحتجاج بناء على التسامح في أدلة السنن . وعلى هذا كله فالمراد من الخلف في صحيح الحميري : خط الخلف . والصلاة الى جانب الرأس منه أفضل من الصلاة على بقيته ، والمحكي عن المشهور كراهة استقبال القبر ، وعن المفيد والحلبي المنع عنه ، لكن ظاهر ما عرفت من النصوص العدم ، غاية الأمر أن الصلاة عند الرأس أفضل ، وكذا رواية ابي اليسع في قبر الحسين «ع» : أجعله قبلة إذا صليت ؟ قال «ع» : تنح هكذا ناحية . وكأن منشأ المنع ما ورد من النهي عن اتخاذ القبر قبلة ، وفي صحيح زرارة : فان رسول الله ﴿ص﴾ نهى عن ذلك وقال ﴿ص﴾ : لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجداً . لكن الظاهر منها قصد كونه قبلة كالكعبة الشريفة لا مجرد جعل المصلي له أمامه ، وأما الكراهة فلا وجه لها ظاهر إلا فتوى الجماعة بناء على التسامح في أدلة السنن والله سبحانه أعلم .

(١) لكون الأمور المذكورة معدودة من توابع القبر فهي كثياب المصلي المعدودة من توابعه ، والجميع مشمولة لاطلاق النص والفتوى . نعم إذا كان الحائل مستقلا كجدار أو ستار كان خارجا عن النصوص ، ولا سيما بملاحظة كون العلة فيه ـ ارتكازاً ـ هو التأدب غير الحاصل منافيه مع الحائل على النحو المذكور .

(٢) هذا ليس شرطاً زائداً على شرطية طهارة البدن واللباس كما هو ظاهر .

(٣) سيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لذلك في مبحث السجود .

الاحوط طهارة ما عدا مكان الجبهة أيضاً مطلقاً خصوصاً اذا كانت عليه عين النجاسة ﴿ التاسع ﴾ أن لا يكون محل السجدة أعلى أو أسفل من موضع القدم بأربع اصابع مضمومات على ما سيجيء في باب السجدة (١) ﴿ العاشر ﴾ ان لا يصلي الرجل والمرأة (٢) في مكان واحد بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له

---

(١) ويجيء إن شاء الله تعالى التعرض لوجهه .

(٢) نسب المنع الى اكثر المتقدمين ، والى الشيخين وأتباعهما والى اكثر علمائنا ، والى المشهور . وعن الخلاف والغنية الاجماع عليه لصحيح إدريس بن عبد الله القمي : « سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يصلي وبحياله امرأة نائمة ﴿ قائمة خ ل ﴾ على فراشها جنباً ﴿ جنبه خ ل ﴾ فقال «ع» : إن كانت قاعدة فلا يضرك وإن كانت تصلي فلا » وخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يصلي والمرأة بحذاه عن يمينه ويساره . فقال «ع» : لا بأس إذا كانت لا تصلي » وصحيح ابن مسلم عن أحدهما «ع» : « عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصليان جميعاً ؟ قال «ع» : لا ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرأة » وصحيح ابن جعفر «ع» عن أخيه موسى «ع» : « عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي وهي تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على القوم ؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلت الظهر ؟ قال «ع» : لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة » بناء على أن الموجب للاعادة تقدمها على صفوف الرجال وقيامها بحذاء الامام ، لكنه غير ظاهر فيحتمل أن يكون لعدم تقدم الامام عليها الذي هو شرط في صحة الائتمام ، أو لعدم جواز الائتمام في العصر بالظهر ، ويحتمل غير ذلك ، وصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « عن المرأة تصلي عند الرجل فقال «ع» : لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدره » وموثق عمار عن أبي عبد الله «ع» ـ في حديث ـ : أنه سئل عن

الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي ؟ قال «ع» إن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه » ونحوها غيرها ، وقيل بالجواز مع الكراهة كما عن السيد والحلي واكثر المتأخرين ، بل عن شرح نجيب الدين أنه مذهب عامة المتأخرين ، واختاره في الشرائع والقواعد . أما الجواز فلصحيح جميل عن أبي عبدالله «ع» : « لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فان النبي﴿ص﴾ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد » . وخبر الحسن بن فضال عمن أخبره عن جميل عن أبي عبد الله «ع» في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاه قال «ع» : لا بأس . وصحيح الفضيل عن ابي جعفر : « إنما سميت مكة بكة لأنه يبتك فيها الرجال والنساء والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك وإنما يكره في سائر البلدان » بناء على عدم الفصل بين مكة وغيرها في المنع والجواز وإن فصل بينهما فى الكراهة . وأما الكراهة فلنصوص المنع بعد حملها عليها جمعاً بينها وبين نصوص الجواز (وقد) يستشكل في ذلك باضطراب الصحيح الأول ، واحتمال التصحيف فيه بقرينة التعليل لاستفاضة النصوص بالتفصيل بين كون المرأة مصلية وعدمه فى المانعية في الاول وعدمها فى الثاني ، وضعف المرسل بالارسال ، وعدم ثبوت عدم الفصل ليتم الاستدلال بالثالث ـ مع عدم صراحته فى كون مورده صلاة الرجل ، فمن المحتمل إرادة غير حال الصلاة فلا يكون مما نحن فيه. وبان الجمع بالكراهة ليس باولى من الجمع بنحو آخر لاستفاضة النصوص بالتفصيل بين صوري التباعد وعدمه ، فلتحمل نصوص الجواز على الأولى ونصوص المنع على الثانية بشهادة تلك النصوص (وفيه) أن احتمال التصحيف لا يعول عليه بعد جريان أصالة عدم السهو ، والتعليل لا يصلح قرينة عليه ، لامكان عدم الفصل واقعاً بين حالتي الصلاة وعدمها فى المانعية وإن كان بينهما فصل في الكراهة الذي

هو المراد بنصوص التفصيل ولو بقرينة الصحيح المزبور وغيره من نصوص الجواز والارسال غير قادح في الحجية بعد الانجبار بالعمل . فتأمل ، ولا سيما وكون الرواية من روايات بني فضال الذين قال العسكري «ع» في كتبهم : خذوا ما رووا وذروا ما رأوا . فتأمل ، وعدم الفصل يمكن أن يستفاد من إطلاق المانعين والمجوزين ، واحتمال إرادة غير حال الصلاة بعيد لا يعول عليه ، ولا سيما بملاحظة قوله «ع» : أو معك . ونصوص التفصيل بين التباعد وعدمه لا تصلح شاهداً للجمع لاختلافها فيه ، ففي بعضها الاكتفاء بالشبر كصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله «ع» : « انه سئل عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد قال «ع» : إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها وهو وحده لا بأس » وفي بعضها شبر أو ذراع كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : « سألته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاه ؟ قال «ع» : لا إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع » وفي روايته الأخرى : شبر أو ذراع أو نحوه . وفي بعضها موضع رحل كصحيح حريز عن ابي عبد الله «ع» في المرأة تصلي الى جنب الرجل قريباً منه . فقال «ع» : إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس . ونحوه صحيح زرارة المروي عن مستطرفات السرائر ، وفي بعضها ما لا يتخطى ، أو قدر عظم الذراع فصاعداً كصحيح زرارة المروي عن الفقيه عن أبي جعفر «ع» : « إذا كان بينها وبينه مالا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس » ونحوه صحيحه المروي عن المستطرفات ، وفي بعضها اكثر من عشرة أذرع كموثق عمار عن ابي عبد الله «ع» : « انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي ؟ قال «ع» : لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة أذرع وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا بأس » . . . الحديث ، وفي خبر علي بن

جعفر «ع» عن أخيه موسى بن جعفر «ع» : « عن الرجل يصلي ضحى وأمامه امرأة تصلي بينهما عشرة أذرع . قال «ع» : لا بأس ليمض في صلاته » وهـذا الاختلاف قرينة الكراهة ، بل لابد من الالتزام بها في الزائد على الشبر لصراحة نصوصه بارتفاع المانعية به ، فليحمل هو على الكراهة أيضاً لوحدة السياق ، ولا سيما فيما عطف عليه الذراع وحده أو مع (نحوه) بل يمكن أن تؤيد بالتعبير بـ ﴿ لا ينبغي ﴾ في رواية المحمدين الحلبي والثقفي ، وبـ (يكره) في صحيح الفضيل ، وبـ (لا يستقيم) في موثق عمار المتقدمين . (نعم) في الحدائق قرب حمل نصوص التقدير بما دون العشرة على صورة تقدم الرجل على المرأة لا المحاذاة بقرينة صحيح زرارة عن ابى جعفر «ع» : « عن المرأة تصلي خلف الرجل . فقال «ع» : لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدره » وموثق ابن فضال عمن أخبره عن جميل عن ابى عبـد الله «ع» : « في الرجل يصلي والمرأة بحذاه أو الى جنبه . فقال «ع» : إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس » بناءعلى أن المراد منه التقدير للتباعد في المكان لا في الزمان ، ونحوه مرسل ابن بكير عن ابى عبد الله «ع» فان ما ذكر فيها مما يقرب من الشبر (وفيه)أن نصوص التقدير آبية عن الحمل على ما ذكر فلتلحظ صحيحةمعاوية بن وهب ورواية أبى بصير المتقدمتين . فان لازم ذلك التصرف في المحاذاة الظاهرة في أن يكونا على خط واحد عرفا ، والتباعد بمقدار الشبر ينافيـه ـ مضافا الى التصرف في البينية الظاهرة في البينية في جميع الاحوال ، إذ على ما ذكره تكون البينية بين الموقفين لا غير ، ومع التباعد بدون العشرة تكون البينية بين خط موقفه وخط موقفها ، وكلاهما خلاف الظاهر . وأيضاً فان المقدار المذكور في النصوص التي اتخذها قرينـة على ما ذكر من التصرف اكثر من شبرين لا كما ذكر . وأبعد من ذلك ما حكي عن بعض من حمل أخبار الشبر ونحوه على إرادة

إلا مع الحائل (١)

تقدير الحائل بذلك ـ يعني إذا كان بينهما حائل ارتفاعه بمقدار شبر أو ذراع أو نحوهما ـ فان ذلك خلاف ظاهر النصوص المذكورة جداً ، ولا سيما مصحح حريز وصحيح زرارة المتقدمان . فاذاً لا معدل عما هو المشهور من البناء على الكراهة مع عدم التباعد ، وأنها تخف به وتختلف باختلاف مراتبه زيادة ونقيصة وأما ما عن الجعفي من المنع إلا مع الفصل بقدر عظم الذراع . ففيه أنه عمل ببعض النصوص وطرح لما سواه من غير وجه ظاهر . ثم إن صورة تقدم المرأة قد تعرضت لها نصوص المنع كموثق عمار ، بل وصحيح إدريس المتقدمين ، كما تعرضت لها نصوص الجواز كصحيح جميل ، فان المحاذاة فيه وإن كان الظاهر منها المساواة إلا أن الظاهر من التعليل فيه جواز تقدمها عليه . وكصحيح الفضيل بناء على عدم الفصل ، والجمع العرفي أيضاً يقتضي الحمل على الكراهة ـ مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين التقدم والمحاذاة ، والظاهر انحصار ارتفاع المنع أو الكراهة بالعشرة أذرع ـ كما في موثق عمار وصحيح ابن جعفر ـ ولا تكفي المقادير المذكورة في النصوص من الشبر وغيره لعدم شمولها لهذه الصورة . فلاحظ .

(١) قال في محكي المعتبر : « ولو كان بينهما حائل سقط المنع إجماعاً منا » . بل الظاهر أنه لا خلاف في زوال الكراهة على القول بها مع الحائل لاختصاص أدلتها بصورة عدمه ، ويشهد له صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» : « في المرأة تصلي عند الرجل . قال «ع» : إذا كان بينهما حاجز فلا بأس » وخبر محمد الحلبي : « لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر فان كان بينهما ستر أجزأه » وخبر ابن جعفر : « عن الرجل هل يصلح له أن يصلي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة تصلي بحياله وهو يراها وتراه ؟ قال «ع» : إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس » وصحيحه عن أخي موسى بن جعفر «ع» ـ في

أو البعد عشرة أذرع (١) بذراع اليد على الأحوط ، وإن كان الأقوى كراهته إلا مع أحد الأمرين ، والمدار على الصلاة الصحيحة لولا المحاذاة (٢) أو التقدم ، دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع ، والأولى في الحائل كونه مانعاً (٣) عن المشاهدة وإن كان لا يبعد كفايته مطلقاً كما أن الكراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع في الصلاة (٤) لاحقاً إذا كانا مختلفين في الشروع ومع تقارنهما تعمهما

حديث ـ قال : « سألته عن الرجل يصلي في مسجد حيطانه كوى كله قبلته وجانباه وامرأته تصلي حياله يراها ولا تراه . قال «ع» : لا بأس » .

(١) فيزول المنع معه إجماعاً كما عن المعتبر والمنتهى ، بل الكراهة على تقدير القول بها إجماعاً كما عن جامع المقاصد وإرشاد الجعفرية ، ويشهد له خبر ابن جعفر «ع» المتقدم . بل وموثق عمار بناء على أن المراد منه العشرة فما زاد نظير قوله تعالى : « فان كن نساء فوق اثنتين » . أو كون الزيادة لأجل الاحراز .

(٢) كما عن جماعة التصريح به ، بل نسب إلى الأكثر ، وعن الايضاح وجامع المقاصد والروض احتمال العموم للباطلة لصدق الصلاة على الفاسدة ، وفيه أنه لو سلم فالانصراف إلى الصحيحة يقتضي الاختصاص بها .

(٣) كما يقتضيه إطلاق الساتر في رواية الحلبي لكن عرفت التصريح بالاكتفاء بما لا يكون مانعاً عن الرؤية فالعمل عليه متعين . اللهم إلا أن يحمل الثاني على خفة الكراهة فتأمل .

(٤) كما عن جماعة الجزم به أو الميل اليه منهم الشهيدان والمحقق الثاني وابن فهد وسيد المدارك وكاشف اللثام ، وربما يستدل له ﴿ تارة ﴾ باستبعاد بطلان الصلاة التي انعقدت صحيحة بفعل الغير ﴿ وأخرى ﴾ بأن المتأخرة مختصة بالنهي المقتضي للفساد ومع عدم انعقادها فكيف تبطل بها صلاة انعقدت ؟ ولا كذلك

مع الاقتران لعدم الأولوية هنا بخلافه ثمة . كذا ذكر في جامع المقاصد ﴿وثالثة﴾ بأن المتأخرة ليست بصلاة لبطلانها بالمحاذاة فلا تصلح لابطال السابقة ﴿فان قلت﴾ الفساد الناشيء من قبل هذا الحكم لا يعقل أن يكون مانعاً من تحقق موضوعه كما في نهي الحائض عن الصلاة إذ ليس موضوعه إلا الصلاة الصحيحة من غير جهة مانعية الحيض ، ولو أريد الصلاة الصحيحة حتى من جهة المحاذاة امتنع البطلان في صورة الاقتران ﴿ قلنا ﴾ إنما يصار إلى التأويل المذكور بالنسبة إلى الصلاة الواقعة في حيز المنع بقرينة عقلية كما في صلاة الحائض وكذا في صورة الاقتران لا بالنسبة إلى الصلاة اللاحقة ، إذ لا مانع عقلا من أن يراد من قوله «ع» : وامرأته تصلي بحذائه . الصحيحة المبرئة لذمتها ، فيجوز أن يصرح الشارع بأنه يشترط في صحة صلاة الرجل أن لا تصلي امرأته بحذائه صلاة صحيحة مبرئة لذمتها من جميع الجهات كما أشار إلى ذلك في مصباح الفقيه ﴿ ورابعة ﴾ لصحيح ابن جعفر «ع» المتقدم في أدلة المنع ﴿ وفيه ﴾ أن الاستبعاد المحض لا يصلح لاثبات الحكم الشرعي ، وأن النهي لا يختص بالأخيرة ، وأن دليل مانعية المحاذاة إما أن يكون المراد منه المحاذاة في الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذاة أو حتى من جهة المحاذاة . فعلى الأول لا فرق بين صورتي الاقتران والترتيب في البطلان بالنسبة اليها ، وعلى الثاني لا فرق بينهما في عدمه كذلك ، وحيث يمتنع الثاني يتعين الأول ، واستفادة الأول منه في صورة الاقتران والثاني في صورة الترتيب غير ممكن ، ومثل ذلك دعوى اختصاص النصوص بصورة الاقتران ، إذ فيها ـ مع أنها خلاف الاطلاق ـ أن صورة الاقتران نادرة جداً فكيف يدعى اختصاص النصوص بها ؟ فالعمل بالاطلاق متعين ، وأما صحيح ابن جعفر «ع» فقد عرفت إجماله وتكثر محتملاته ، ولذلك حكي عن جماعة عدم الفرق بين صورتي الاقتران والترتيب في المنع أو الكراهة

وترتفع أيضاً بتأخر المرأة مكاناً بمجرد الصدق (١) وان كان الاولى تأخرها عنه في جميع حالات الصلاة بأن يكون مسجدها وراء موقفه

بالنسبة إلى الصلاتين معاً ، وعن بعض نسبته إلى المشهور وفي جامع المقاصد نسبته إلى إطلاق كلام الأصحاب وكذا في الحدائق والأولى أن يقال ـ ولعل فيه حل الاشكال ـ إن المانع من صحة الصلاة أو كمالها إن كان هو المحاذاة فنسبتها إلى السابق واللاحق نسبة واحدة نظير المنع عن الجمع بين الأختين ، وإن كان هو أن يصلي الرجل وبحذائه امرأة تصلي أو تصلي المرأة وبحذائها رجل يصلي اختص المانع باللاحق ، والنصوص قد اشتملت على المفادين معاً فلاحظها ، والجمع يقتضي الأخذ بالأول ، ولاسيما وأنه لو بني على الأخذ بالمفاد الثاني يلزم عدم تعرض النصوص لصورة الاقتران ، وهو كما ترى ، وما في المدارك من أنه ينبغي القطع بصحة الصلاة المتقدمة لسبق انعقادها وفساد المتأخرة خاصة ، فغير ظاهر ، إذ سبق الانعقاد لا يمنع من طروء الفساد إذا اقتضاه الدليل ، ولذا قال في الذكرى : « ولو سبقت إحداهما أمكن بطلان الثانية لا غير لسبق انعقاد الأولى فيمتنع انعقاد الثانية ويحتمل بطلانهما معاً لتحقق الاجتماع في الموقف المنهي عنه » .

(١) كأنه لاختصاص نصوص المنع أو الكراهة بصورة المساواة في الموقف لاشتمالها على التعبير بالمحاذاة وما يؤدي معناها فلا تشمل صورة التاخر ، وفيه أنه مناف لما في صحيح زرارة المتقدم من قوله «ع» : « إلا أن يكون قدامها ولو بصدره » وما في خبري جميل وابن بكير : « إذا كان سجودها مع ركوعه » بناء على إرادة تقدير التباعد بالمكان ـ كما هو ظاهر ـ وما في موثق عمار : « إن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه » . بناء على أن الظاهر منه إرادة كون موضع صلاتها بتمامه خلفه وإن كانت متصلة به بحيث تصيب ثوبه ـ كما هو الظاهر ـ لا أن موقفها خلف موقفه ، فالمتعين بناء على

كما ان الظاهر ارتفاعها أيضاً بكون (١) أحدهما في موضع عال على وجه لا يصدق معه التقدم أو المحاذاة وإن لم يبلغ عشرة أذرع .

الكراهة القول بخفة الكراهة بما في الصحيح ثم بما في الخبرين ، وترتفع بما فى الموثق ، وبناء على المنع ارتفاعه بالأول مع الكراهة وتخف بالثاني وترتفع بالثالث . ومن ذلك يظهر الاشكال فيما هو ظاهر جملة من كلمات الاصحاب ، ففي الشرائع : « ولو كانت وراءه بقدر ما يكون موضع سجودها محاذيا لقدمه سقط المنع » ونحوها عبارتا المقنعة واللمعة على ما حكي ، وفى القواعد : « ولو كانت وراءه صحت صلاتها » ونحوها غيرها ، وفي محكي المنتهى بعد حكاية الاجماع على صحة صلاتها مع الحائل والاذرع : « وكذا لو صلت متأخرة ولو بشبر أو قدر مسقط الجسد » وفي جملة الاقتصار على مسقط الجسد ، وفي غيرها غير ذلك ، وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ما فيها فلاحظ . نعم بناء على المانعية يكون ما دل على ارتفاعها بالشبر في المحاذاة دالا عليه مع التأخر حينئذ ولو قليلا ، فيكون الجمع بينه وبين ما دل على اعتبار التقدم بالصدر حمل الثاني على صورة عدم الانفصال بالشبر ، ومنه يعرف الحكم لو قلنا بالكراهة فلاحظ .

(١) حيث أن النصوص الدالة على المنع أو المحتملة الدلالة عليه مشتملة على التعبير بالامام وبين يديه وقدامه وحياله وحذاءه ويمينه ويساره ونحوها ، ويستفاد منه كون الموضوع للمانعية هو التقدم أو المساواة ، فاذا كان أحدهما في مكان مرتفع عن مكان الآخر بحيث لا يصدق معه أحد العنوانين لم يكن المورد داخلا في النصوص المذكورة ، بل يكون المرجع فيه الأصل الجاري في الشك في المانعية أو الكراهة . نعم إذا كان الارتفاع قليلا بمقدار ذراع ونحوه لم يكن مانعاً من صدق التقدم والمحاذاة ، فيكون المورد مشمولا للنصوص المذكورة فيثبت المنع أو الكراهة . نعم قد يشكل الحال فيما هو المعيار في صدق العنوانين

﴿ مسألة ٢٦ ﴾ لا فرق في الحكم المذكور (١) كراهة أو حرمة بين المحارم وغيرهم ، والزوج والزوجة وغيرهما ، وكونهما بالغين أو غير بالغين (٢) أو مختلفين بناء على المختار من صحة عبادات الصبي والصبية .

وعدمه ، فيمكن أن يقال : ان المعيار كون الارتفاع بمقدار قامة الآخر بحيث تكون الخطوط الخارجة من أحدهما مستقيمة الى جهة الآخر غير مارة به ، أو دونها بحيث تكون مارة ، ويحتمل أن يكون المعيار تعدد المكان عرفا ووحدته ولعل الأقوى الأول فتأمل .

﴿ وكيف كان ﴾ فلو صدق أحد العنوانين فالبعد الرافع للنقص هل يراد منه البعد ما بين موقف أحدهما وما يسامته من أساس موقف الآخر ، أو مجموع ما بين الموقف والأساس ، أو ما بين الاساس وموقف الآخر ، أو ضلع المثلث الخارج من موقف أحدهما وموقف الآخر ؟ وجوه أقواها الأخير ـ كما في الجواهر ـ وقبله محكي كشف اللثام لظهور البينية في المسافة بين الجسمين ، وفي محكي الروض استظهر ذلك مع إبرائه زاوية حادة ، ولو كانت قائمة ففيه الاحتمالات ، ولو كانت منفرجة ضعف الاحتساب الى الاساس لا غير . انتهى ، وضعفه يظهر مما ذكرنا .

(١) بلا خلاف ظاهر لاطلاق أكثر النصوص وخصوص بعضها المشتمل على التعبير بالزوجة والبنت .

(٢) وعن المشهور الاختصاص بالبالغين لاختصاص النصوص بالرجل والمرأة المختصين بها ﴿ وفيه ﴾ أن مقتضى الاطلاق المقامي لدليل تشريع عبادة الصبي مع عدم بيان كيفية عبادته الاعتماد على بيانها للبالغ ، فالعبادة المشروعة لغيره هي العبادة المشروعة له إلا أن يقوم دليل على الخلاف ، وحيث لا دليل في المقام على الخلاف يتعين البناء على العموم . اللهم إلا أن يقال : إنما يتم ذلك بناء على استفادة مشروعية عبادة الصبي بالادلة الخاصة مثل : مروهم بالصلاة . ونحوه ، أما لو كان

﴿ مسألة ٢٧ ﴾ الظاهر عدم الفرق أيضاً بين النافلة والفريضة (١) .

﴿ مسألة ٢٨ ﴾ الحكم المذكور مختص بحال الاختيار ففي الضيق والاضطرار لا مانع ولا كراهة (٢) نعم إذا كان الوقت واسعاً

دليل المشروعية منحصراً بالأدلة العامة المثبتة للتكاليف لعدم اقتضاء حديث رفع القلم عن الصبي اكثر من رفع الالزام ، فتبقى الدلالة الالتزامية للأدلة العامة على ثبوت الملاك في فعل الصبي الموجب لرجحانه ومشروعيته بحالها ، فيشكل ثبوت الاطلاق المقامي المذكور ، لأن الأدلة العامة حسب الفرض موضوعها الرجل والمرأة فلا تعم الصبي لا باطلاقها اللفظي ولا باطلاقها المقامي ، لعدم تمامية مقدمات الحكمة بالنسبة اليه ـ كما هو ظاهر ـ لكن حيث أن الظاهر تمامية الأدلة الخاصة بالصبي في الدلالة على مشروعية عبادته فالتمسك بالاطلاق المقامي في محله . نعم الاطلاق المقامي المذكور إنما يقتضي إلحاق الصبي بالرجل في قدح محاذاته للمرأة في صلاته وإلحاق الصبية بالمرأة في قدح محاذاتها للرجل في صلاتها أما قدح محاذاة الرجل للصبية في صلاتها ، أو قدح محاذاة المرأة للصبي في صلاتها ، أو قدح محاذاة كل من الصبي والصبية للآخر في صلاته ، فشيء لا يقتضيه الاطلاق المذكور ، إذ مقتضاه أن الكيفية المشروعة للبالغ تثبت للصبي ، فاذا كانت محاذاة المرأة مانعة من صحة عبادة البالغ كانت مانعة أيضاً من صحة عبادة الصبي . أما محاذاة البالغ للصبية فلم تثبت مانعيتها لصلاة البالغ فكيف يحكم بثبوتها لصلاة الصبي ؟ وهكذا الكلام في بقية الصور كما أشار اليه في الجواهر .

(١) للزوم سراية حكم الفريضة الى النافلة ـ كما قررناه في مواضع من هذا الشرح ـ مضافاً الى إطلاق جملة من نصوص المقام الشامل للفريضة والنافلة معاً .

(٢) كما نسب الى الاكثر ، بل الى الاصحاب ، لقاعدة الميسور المجمع عليها في المقام وأمثاله من موارد الاضطرار التي بها يقيد إطلاق المانعية ، وبها يظهر

يؤخر أحدهما صلاته (١) والاولى تأخير المرأة (٢) صلاتها

﴿ مسألة ٢٩ ﴾ إذا كان الرجل يصلي وبحذائه أو قدامه امرأة من غير ان تكون مشغولة بالصلاة لا كراهة ولا إشكال (٣) ،

الاشكال فيما ذكره فى جامع المقاصد ، فانه بعد ما حكى عن الشارح الفاضل أن هذا البحث إنما هو فى حال الاختيار ، أما في الاضطرار فلا كراهة ولا تحريم ، قال : « ويشكل بأن التحاذي إن كان مانعاً من الصحة منع مطلقاً لعدم الدليل على اختصاص الابطال بموضع دون آخر » . نعم يتم ما ذكره بناء على الكراهة ، إذ لا دليل على تقييد أدلتها فالبناء عليها في حال الاضطرار كحال الاختيار متعين اللهم إلا أن يستفاد نفيها من أدلة نفي الاضطرار بناء على شمولها لمثل المقام ، لكن شمولها للكراهة مشكل فضلا عن الكراهة العبادية فلاحظ .

(١) وجوبا أو استحباباً فراراً عن المانعية أو الكراهة .

(٢) لصحيح محمد بن مسلم : « عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصليان جميعاً ؟ فقال «ع» : لا ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرأة » ونحوه خبر أبي بصير المحمول معه على الاستحباب حتى بناء على المانعية جمعاً بينهما وبين صحيح ابن أبي يعفور : « أصلي والمرأة الى جنبي وهي تصلي ؟ قال «ع» : لا إلا أن تتقدم هي أو أنت » بناء على إرادة التقدم في الزمان بقرينة المنع عن تقدمها في المكان فيكون ظاهراً في التخيير وجواز كل منهما ـ مضافا الى ما عن المنتهى من الاجماع على صحة صلاتهما لو تقدمت المرأة ، ومن ذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ « ره » من الوجوب تعبداً أو شرطاً ، إذ الأول خلاف ظاهر الخبرين والثاني خلاف الاجماع المذكور فتأمل .

(٣) لصراحة النصوص في جواز ذلك منها ما تقدم فى أدلة المنع والجواز ومنها صحيح ابن أبي يعفور : « لا بأس أن تصلي والمرأة بحذاك جالسة أو

وكذا العكس (١) فالاحتياط او الكراهة مختص بصورة اشتغالها بالصلاة .

﴿ مسألة ٣٠ ﴾ الاحوط ترك الفريضة (٢) على سطح الكعبة وفى جوفها اختياراً ،

قائمة » . وغيره .

(١) يشير اليه والى ما قبله روايتا ابن مسلم وأبي بصير الواردتان فى المرأة تزامل الرجل وليس موردهما الضرورة ، لجواز إيقاع النافلة اختياراً على الراحلة

(٢) لصحيح محمد بن مسلم المروي فى الكافي عن أحدهما «ع» قال : « لا تصلي المكتوبة في الكعبة » . وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله «ع» قال : « لا تصلي المكتوبة في جوف الكعبة فان النبي ﴿ص﴾ لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها فى الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ومعه أسامة بن زيد » ولاجلها اختار فى الخلاف والتهذيب وحج النهاية والمهذب المنع مدعياً فى الأول الاجماع عليه ، وقد يقتضيه ظهور الاستقبال الواجب في الصلاة بالاجماع والضرورة فى غير ما يكون عليه المصلي في جوف الكعبة لا أقل من الانصراف عنه ، وفيه أن الصحيحين معارضان بموثق يونس بن يعقوب : « قلت لأبي عبد الله «ع» : حضرت الصلاة المكتوبة وأنا في الكعبة أفأصلي فيها ؟ قال «ع» : صل » والجمع العرفي يقتضي حمل الأولين على الكراهة ـ مضافا الى أن الصحيح الأول رواه الشيخ : « لا تصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة» ورواه أيضاً بطريق آخر : « تصلح صلاة المكتوبة جوف الكعبة ؟ » والاول لو لم يصلح دليلا على الجواز مع الكراهة فلا يصلح دليلا على المنع ، والثاني صريح في الجواز ، وأما حمل الموثق على صورة الاضطرار فبعيد عن مساق السؤال لا شاهد له ، والاجماع المدعى غير حجة بعد شهرة الخلاف بل عدم اعتماد ناقله عليه في المبسوط على ما حكي ، وما ذكر أخيراً لا يصلح لمعارضة الموثق ، وأما

ولا بأس بالنافلة (١) . بل يستحب ان يصلي فيها قبال كل ركن ركعتين (٢) ، وكذا لا بأس بالفريضة في حال الضرورة (٣) ، وإذا صلى على سطحها فاللازم ان يكون قباله في جميع حالاته

دفعه بعدم الدليل على وجوب الاستقبال لمن كان في جوف الكعبة ولا إجماع ولا ضرورة عليه ، ففيه أنه مخالف لاطلاق مثل : لا صلاة إلا الى القبلة . مع أن لازمه عدم وجوب استقبال جزء منها إذا صلى في جوفها ، ولا يظن التزامه من أحد فلاحظ ، هذا فالجواز ـ كما عن الاكثر بل نسب الى الاصحاب ـ أنسب بالعمل بالأدلة . وأما الصلاة على سطح الكعبة فلم يعرف الخلاف في جوازها اختياراً إلا من القاضي ، فخص الجواز بالاضطرار ، وكأن مستند الجواز أصالة البراءة من مانعية الكون على السطح ، وأما حديث المناهي : « نهى رسول الله ﴿ص﴾ عن الصلاة على ظهر الكعبة » فضعيف في نفسه مهجور عندهم فلا يصلح دليلا على المنع ، لكن عرفت أن ما دل على اعتبار الاستقبال في الصلاة ظاهر في غير ذلك أو منصرف عنه ، اللهم إلا أن يستفاد حكم المقام مما دل على جواز الصلاة في جوفها ، لعدم إمكان التفكيك بين الفوق والتحت من حيثية الاستقبال ، واحتمال مانعية الكون على السطح تعبداً منفي باصل البراءة .

(١) باجماع العلماء كافة ، كما عن المعتبر والمنتهى والمدارك .

(٢) ففي صحيح معاوية بن عمار : « إذا اردت دخول الكعبة . . . الى أن قال : ثم تصلي ركعتين بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء . . الى أن قال «ع» وتصلي في زواياه » . وصحيح إسماعيل بن همام : « قال أبو الحسن «ع» : دخل النبي ﴿ص﴾ الكعبة فصلى في زواياها الأربع وصلى في كل زاوية ركعتين » .

(٣) بلا خلاف كما عن البحار ، وإجماع أصحابنا كما عن الذكرى ، وإجماع العلماء كافة كما عن المعتبر والمنتهى والمدارك .

شيء من فضائها (١) ويصلي قائماً . والقول بأنه يصلي (٢) مستلقياً متوجهاً الى البيت المعمور او يصلي مضطجعاً ضعيف .

فصل في مسجد الجبهة ومكانه المصلى

يشترط فيه

---

(١) على المشهور ليتحقق الاستقبال الواجب باطلاق أدلة وجوبه .

(٢) هذا القول محكي عن الفقيه والخلاف والنهاية والمهذب والجواهر ، واستدل له برواية عبد السلام عن الرضا «ع» في الذي تدركه الصلاة وهو فوق الكعبة قال «ع» : « إن قام لم يكن له قبلة ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه الى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور ويقرأ فاذا أراد أن يركع غمض عينيه وإذا أراد أن يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه والسجود على نحو ذلك » وعن الشيخ دعوى الاجماع على العمل بمضمونه ، وعن المبسوط نسبة الحكم الى رواية أصحابنا ، والظاهر أنها عين المسند المذكور . لكن ضعفها في نفسها وإعراض المشهور عنها ، بل إعراض الصدوق والشيخ في باقي كتبهما ، بل عدم نسبة القول بمضمونها الى أحد فيما لو صلى في جوفها مع كون المقامين من باب واحد . بل عن الروض الاجماع على خلافها يمنع من الاعتماد عليها في تخصيص الأدلة القطعية على وجوب القيام والركوع والسجود والاستقبال ، ومن هنا كان الاقوى ما عليه المشهور ، وأما القول بأنه يصلي مضطجعاً فلم أقف على قائل به ، وكأن وجهه أن الوقوف مخالف للادب فيحرم ، وهو كما ترى صغرى وكبرى والله سبحانه أعلم .

مضافاً إلى طهارته (١) أن يكون من الأرض أو ما أنبتته (٢) غير المأكول والملبوس (٣) . نعم

فصل فى مسجد الجبهة

(١) يأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه في السجود .

(٢) إجماعاً مستفيض النقل ومتواتراً وقد حكى فى مفتاح الكرامة دعواه عما يزيد على ثلاثة عشر كتاباً للقدماء والمتأخرين من أصحابنا ﴿رض﴾ والنصوص الدالة عليه وافرة كصحيح هشام بن الحكم أنه قال لأبي عبدالله «ع» : « أخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز قال «ع» : لا يجوز السجود إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس . فقال له «ع» : جعلت فداك ما العلة في ذلك ؟ قال «ع» : لأن السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد فى سجوده فى عبادة الله عز وجل فلا ينبغي أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها » . وصحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس » . وخبر الأعمش عن جعفر بن محمد «ع» : « لا تسجد إلا على الأرض أوما أنبتت الأرض إلا المأكول والقطن والكتان » وخبر المفضل بن عبد الملك : « قال أبو عبد الله «ع» : لا يسجد إلا على الأرض أوما أنبتت الأرض إلا القطن والكتان » . وقريب منها غيرها .

(٣) بلا خلاف ، بل إجماعاً كما عن الخلاف والغنية والروض والمقاصد العلية وغيرها ، وعن الأمالي نسبته إلى دين الامامية ، وتدل عليه النصوص المتقدمة وغيرها ، وبالتأمل يظهر لزوم حمل ما لا ينافي بالدلالة على ذلك على ما هو

يجوز على القرطاس (١) أيضاً ، فلا يصح على ما خرج عن اسم الأرض كالمعادن مثل الذهب (٢) والفضة والعقيق والفيروزج

واف بها . نعم ورد فى القطن والكتان الرخصة في السجود ، ومقتضى الجمع العرفي بينه وبين ما دل على المنع عنه فيها حمل الثاني على الكراهة ، وحيث أنها الغالب فيما لبس يتعين حمل المنع فيما لبس على الكراهة . ويطرد ذلك فيما أكل ، لوحدة السياق ، ولاسيما مع مناسبة التعليل في صحيح هشام للكراهة جداً ، لكن لا مجال لذلك كله بعد الاجماعات المتقدمة ، والاشكال في نصوص الرخصة كما يأتي إن شاء الله فلاحظ .

(١) إجماعاً كما عن الجامع والمسالك والمفاتيح ، وعن التذكرة والروض والمدارك وكشف اللثام نسبته إلى علمائنا وإلى الأصحاب . ويشهد له جملة من النصوص كصحيح ابن مهزيار : « سأل داود بن فرقد أبا الحسن «ع» عن القراطيس والكواغد المكتوبة عليها : هل يجوز السجود عليها أم لا ؟ ، فكتب «ع» : يجوز » . وصحيح صفوان الجمال : « رأيت أبا عبدالله «ع» فى المحمل يسجد على القرطاس وأكثر ذلك يومىء إيماءً » . وصحيح جميل عنه «ع» : « أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة » . بناء على ظهوره في الكراهة المصطلحة ، بل بناء على مفهوم الوصف يدل على جواز السجود على غير المكتوب وإن حملت الكراهة فيه على الحرمة ، وسيجيء إن شاء الله بقية الكلام فيه .

(٢) حيث عرفت اتفاق النص والفتوى على عدم جواز السجود على ماليس بأرض ولا ما أنبتت الأرض تعرف عدم جواز السجود على المعادن التي لا يصدق عليها الأرض ولا ما أنبتته مثل الأمور المذكورة في المتن ، أما ما كان من المعدن يصدق عليه اسم الأرض فلا ينبغي التأمل فى جواز السجود عليه ، إذ لم يؤخذ في الدليل مفهوم المعدن موضوعاً لعدم جواز السجود كي يدور المنع مدار صدقه

والقير (١) والزفت ونحوها ، وكذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد (٢) والفحم (٣) ونحوها ولا على المأكول والملبوس كالخبز والقطن والكتان ونحوها

أو يحسن التعرض لتحقيق مفهومه كما صنعه جماعة فلاحظ .

(١) عن المدارك نسبة المنع فيه إلى قطع الأصحاب ، وعن البحار أنه المشهور ، بل لا يظهر فيه مخالف ويشهد له ـ مضافاً إلى ما دل على عدم جواز السجود على غير الأرض ـ صحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « قلت له : أيسجد على الزفت يعني القير ؟ قال «ع» : لا » . وخبر محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا ﴿ع﴾ : « لا يسجد على القير ولا على القفور ولا على الساروج » . نعم يدل على الجواز روايات معاوية بن عمار ورواية ابراهيم بن ميمون ، وفي رواية منصور بن حازم أنه من نبات الأرض ، لكن الجميع لامجال للعمل بها بعد وهنها باعراض الأصحاب فهي محمولة على التقية لاتفاق العامة على الجواز كما قيل ، أو على حال الضرورة ، والكلام في الزفت هو الكلام في القير لخروجه عن مفهوم الأرض ، بل قيل إنه نوع منه ، ويشهد له صحيح زرارة المتقدم .

(٢) كما عن غير واحد ـ منهم المبسوط والسرائر ـ التصريح بالمنع عنه ، وفي كشف اللثام : « كأنه لا خلاف في أنه لا يسجد على النبات إذا صار رماداً » . وفي مفتاح الكرامة : « يظهر من المعتبر ونهاية الأحكام والتذكرة والذكرى وكشف الالتباس التأمل في ذلك حيث اقتصروا فيها على حكايته عن الشيخ ﴿ره﴾ » . (وكيف كان) فالمتعين المنع عنه لعدم صدق الأرض عليه .

(٣) لما سبق في الرماد ولا أقل من الانصراف إلى غيره ، وفي الجواهر : « قد يقوى الجواز فيه للأصل وعدم طهارة المتنجس بالاستحالة اليه » وفيه أنه لا مجال للأصل بعد ما عرفت ، ولا ملازمة بين ارتفاع جواز السجود

ويجوز السجود على جميع الأحجار إذا لم تكن من المعادن (١) .

« مسألة ١ » لايجوز السجود فى حال الاختيار على الخزف (٢) والآجر (٣) والنورة والجص المطبوخين (٤) وقبل الطبخ لا بأس به .

بصيرورة الحطب فحما وعدم ارتفاع النجاسة بذلك ، إذ يكفي فى ارتفاع الأول ارتفاع موضوعه ولو بارتفاع صفته المقوّمة له ، ولا يكفي فى الثاني ذلك ، بل لا بد من صدق الاستحالة الموجبة لتعدد الموضوع ذاتاً وصفة عرفاً ، مثلا لو ثبت حكم للعجين ارتفع بمجرد صيرورته خبزاً وإن كانت نجاسته لا ترتفع بذلك .

(١) قد عرفت أن المعيار أن يصدق عليها اسم الأرض .

(٢) فى المدارك نسبة الجواز إلى قطع الاصحاب . وعن الروض : « لا نعلم في ذلك مخالفاً من الأصحاب » . وقد يظهر من محكي المعتبر والتذكرة المفروغية عنه ، وينبغي أن يكون كذلك لصدق الأرض عليه عرفاً ، كصدقها على العين وإن اختلفا في الوضوح وعدمه ، إذ الأجزاء الأرضية التي أخذت موضوعاً للسجود لم تتغير ولم تتحول ، وإنما تغير بعض صفاتها مثل التماسك وعدمه شدة وضعفاً ، وذلك لا يوجب اختلافاً فى موضوع الارض بشهادة انطباقه على التراب والصخر على نحو واحد ، وكون التماسك بعمل الله سبحانه أو بعمل العبد لا أثر له في الفرق - مع أن الشك كاف في الحكم بالجواز اعتماداً على استصحابه ، وأما استصحاب مفهوم الارض فلا مجال له لا نه من قبيل استصحاب المفهوم المردد بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع المحقق فى محله عدم صحته .

(٣) حكى في مفتاح الكرامة عن صريح النهاية والمبسوط وظاهر الأكثر جواز السجود عليه ، وعن التنقيح الميل اليه ، وعن البحار أنهم لم ينقلوا فيه خلافاً ، والكلام فيه هو الكلام في الخزف .

(٤) المحكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط التصريح بجواز السجود على

﴿ مسألة ٢ ﴾ لا يجوز السجود على البلور والزجاجة (١)

الجص . وعن جماعة من متأخري المتأخرين الميل اليه ، ويقتضيه صحيح الحسن ابن محبوب : « سأل ابا الحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب اليه بخطه : إن الماء والنار قد طهراه » فان السؤال يظهر منه المفروغية عن جواز السجود على الجص في نفسه ، وإنما كان الاشكال من السائل من جهة شبهة النجاسة فقوله «ع» : إن الماء . . . الخ ـ مهما كانت المناقشة فيه ـ ظاهر في تقرير السائل على اعتقاده من جواز السجود عليه في نفسه ، وفي رفع إشكاله فيه من جهة شبهة النجاسة ـ مع أن فيما دل على جواز السجود على الأرض كفاية لصدقها عليه كصدقها على الخزف والآجر ، بل هنا أظهر وكذلك الكلام في النورة . نعم في خبر محمد بن عمرو بن سعيد النهي عن السجود على الصاروج وهو ـ كما عن الكاشاني ـ النورة باخلاطها ، وفي الذكرى : أنه يستلزم المنع من النورة بطريق أولى . ﴿ وفيه ﴾ أنه يتوقف على كون الاخلاط أجزاء أرضية وهو غير ثابت ، بل الظاهر أن ما يسمى في زماننا بالصاروج من جملة أجزائه الرماد .

(١) لخروجها عن مفهوم الأرض عرفا ـ مضافا في الثاني الى صحيح محمد ابن الحسين : « إن بعض أصحابنا كتب الى أبي الحسن الهادي «ع» يسأله عن الصلاة على الزجاج قال : فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت : هو مما أنبتت الارض وما كان لي أن أسأل عنه . قال : فكتب الي : لا تصل على الزجاج وإن حدثتك نفسك أنه مما أنبتت الأرض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان » ولعل المراد أنهما ممسوخان بالمزج ، لا أن الرمل في نفسه ممسوخ ، إذ لا إشكال في كونه أرضاً ، ولا في جواز السجود عليه ، لكن عن الصدوق وعلي بن عيسى روايته : فانه من الرمل والملح والملح سبخ .

﴿ مسألة ٣ ﴾ يجوز على الطين الارمنى (١) والمختوم .

﴿ مسألة ٤ ﴾ فى جواز السجدة على العقاقير والادويـة مثل لسان الثور وعنب الثعلب والخبة وأصل السوس وأصل الهندباء إشكال ، بل المنع لا يخلو عن قوة (٢) نعم لا بأس بما لا يؤكل منها شايعاً ولو في حال المرض وإن كان يؤكل نادراً عند المخمصة أو مثلها .

---

(١) هو طين أحمر لم يخرج بحمرته عن كونه أرضاً يؤتى به من ايروان على ما في التحفة الفارسية ، وفي الجواهر في مبحث الربا : جزم بانه الذي يؤتى به من قبر ذي القرنين ، ويشهد له روايتا المصباح ومكارم الاخلاق والطين المختوم طين أبيض ـ على ما رأيته ـ لم يخرج عن كونه ارضاً ، وببالي أن في التحفة ذكر أنه يؤتى به من بعض جزائر الغرب وذكر وجهاً لتسميته بالمختوم فراجع .

(٢) نسبة الاكل واللبس في قوله «ع» : إلا ما أكل ولبس . إما أن يراد بها نسبة الاكل واللبس فعلا أو نسبتها استعداداً ، وعلى الأول لا يمكن أن يكون المراد من الموصول الشخص المتلبس بفعليـة المبدأ لامتناع ذلك عقلا بالنسبة الى ما أكل ، فيمتنع أيضاً عرفا بالنسبة الى ما لبس ، لبعد التفكيك بينهما ، بل المراد به إما الشخص بلحاظ قيام المبدأ بامثاله فالمعنى : إلا ما أكل أو لبس أمثاله . أو الجنس بلحاظ قيام المبدأ ببعض أفراده فالمعنى : إلا الجنس الذي أكل بعض أفراده أو لبس كذلك . وعلى الثاني فالاستعداد إما أن يكون بلحاظ نفسه بأن يكون فيه من خصوصيات الطعم والرائحة ما يحسن لأجله أن يؤكل في قبال ما لا يكون كذلك ، ضرورة اختلاف الاشياء في ذلك اختلافا بيناً ، وكذلك الحال فيما لبس ، أو يكون بلحاظ إعداد الناس إياه للأكل أو اللبس سواء أكان مستعداً في نفسه لذلك أم لا ، والظهور الاولي للجملة المذكورة إرادة الشخص المتلبس بالمبدأ . لـكن ـ حيث عرفت امتناعه ـ يدور الأمر بين

إرادة الفعلية بالمعنيين الأخيرين وبين إرادة الاستعداد ، والثاني منهما أيضاً أظهر كما أن الاظهر الحمل على الاستعداد الذاتي لا العرضي لاحتياج الثاني الى عناية زائدة لا قرينة عليها . نعم يساعده التعليل فى صحيح هشام : « لأن أهل الدنيا إنما يعبدون ما أعدوه لأكلهم ولبسهم » ولا يكفي فى كون الشيء معبوداً لهم كونه مستعداً للأكل أو اللبس في نفسه ، لكن التعليل لما لم يمكن الاخذ بظاهره لاقتضائه المنع فى غير المأكول والملبوس من المفروش وغيره من حاجياتهم التي يعبدونها عبادة المأكول والملبوس ، واقتضائه الجواز في المأكول والملبوس اللذين ما أعدوهما للأكل واللبس ، وإن أكل ولبس لغيرهم من صلحاء العباد يكون مجملا ، ويسقط عن مقام القرينية فتحمل الجملة على معناها الظاهر - أعني الاستعداد الذاتي - ولا سيما وقد وردت الجملة في صحيح حماد غير مقرونة بالتعليل المذكور ، وعلى هذا يجوز السجود على العقاقير والأدوية مثل المذكورة في المتن - كما قطع به في الجواهر - لخلوها عن الاستعداد المذكور . نعم بناء على إرادة ما أعده الناس لاكلهم أو لبسهم يكون المنع في محله ، لأنها معدودة للأكل ولو بملاحظ حال المرض . نعم إذا كان الاحتياج اليه نادراً لا يصدق الاعداد والاستعداد عرفا فلا بأس بالسجود عليه ولذا قال فى المتن : نعم لا بأس . . الخ ، ثم إن المرجع في تعيين الاستعداد الذاتي نوع الانسان الذي لا يقدح فيه مخالفة النادر ، إذ الاطلاق لا بد أن يكون منزلا على ذلك ، ولو فرض الاختلاف فالمرجع عموم جواز السجود على ما أنبتت الأرض الذي تضمنه صحيح الفضيل وبريد للشك في تخصيصه ، ولو شك في اختلاف النوع واتفاقه ، فلأجل أن الشبهة حينئذ مصداقية ، فالمرجع فيها إما عموم الجواز - بناء على الرجوع الى العام في الشبهة المصداقية - أو الاصل الجاري في الشك فى التعيين والتخيير من أصالة الاحتياط أو اصالة البراءة ، لكون المقام منه كما لا يخفى . لكن فرض الاختلاف غير ممكن

﴿ مسألة ٥ ﴾ لا بأس بالسجود على مأكولات الحيوانات (١) كالتبن والعلف .

﴿ مسألة ٦ ﴾ لا يجوز السجود على ورق الشاي ولا على (٢) القهوة وفي جوازها على الترياك إشكال .

﴿ مسألة ٧ ﴾ لا يجوز على الجوز واللوز (٣) نعم يجوز على قشرهما

كما نشير اليه فى المسألة الحادية عشرة .

(١) بلا إشكال ظاهر ، لأن المنصرف اليه مما أكل ما كان كذلك بالنسبة الى الانسان ولا سيما بقرينة اقترانه بما لبس .

(٢) بناء على أن المراد مما أكل ما أعده الناس لذلك لا ينبغي التأمل فى عدم جواز السجود على الشاي وعلى القهوة لاعدادهم إياهما للأكل ولو بالنحو الخاص لأن الظاهر أن المراد من الاكل فى المقام ما يعم استعماله ولو بنحو يكون به مائعاً أما بناء على ما عرفت من استعداده فى نفسه لذلك فغير بعيد بالنسبة الى الشاي ، اما بالنسبة الى القهوة فمحل إشكال أو منع ، لعدم كونها واجدة لذلك الاستعداد وشيوع استعمالها إنما نشأ من جهة وجود خواص أخرى فيها كما يشهد لذلك شدة التنفر منها فى الاستعمال الاول لها مع جهل المستعمل بها ، والحال في الترياك أظهر ولا يتضح الوجه في توقف المصنف فى عدم جواز السجود عليه مع تقويته العدم في مثل العقاقير والأدوية مع أن الترياك أشيع منها استعمالا واكثر اعتباراً ، فعلى ما يظهر منه من اعتبار الاعتياد يكون أولى بالمنع .

(٣) لأن الجبهة وإن كانت تلاصق القشر الذي ليس بمأكول ، إلا أن القشر عند اشتماله على اللب لما كان يلحظ تبعاً له عرفا يصدق السجود على المأكول . لكنّ فى تمامية التبعية المذكورة في مثل قشر اللوز والجوز إشكالا ظاهراً ، لاستقلال القشر في نفسه فهو كالصندوق من الخشب المملوء ذهباً . نعم يتم ذلك في

بعد الانفصال (١) ، وكذا نوى المشمش والبندق والفستق .

« مسألة ٨ » يجوز على نخالة الحنطة (٢) والشعير وقشر الأرز .

« مسألة ٩ » لا بأس بالسجدة على نوى التمر ، وكذا على ورق الأشجار وقشورها ، وكذا سعف النخل .

« مسألة ١٠ » لا بأس بالسجدة (٣) على ورق العنب بعد اليبس وقبله مشكل (٤) .

« مسألة ١١ » الذي يؤكل فى بعض الأوقات دون بعض

مثل قشر الحنطة والشعير الذي لا استقلال له ويرى جزءاً من اللب وإن حكى عن التذكرة والمنتهى ونهاية الأحكام والسرائر والموجز جواز السجود على الحنطة والشعير ، لأن القشر الذي ليس بمأكول حاجز بين المأكول والجبهة ، والسجود واقع عليه لكنه ضعيف .

(١) لعموم جواز السجود على ما لا يؤكل ، ولا مجال لاستصحاب المنع الثابت قبل الانفصال ، لأن ذلك المنع ليس تخصيصاً لعموم الجواز كي يندرج المورد في مسألة استصحاب حكم المخصص ، وإنما هو تخصص لأجل صدق السجود على المأكول ـ مع أن الرجوع إلى الاستصحاب مطلقاً فى تلك المسألة غير ظاهر .

(٢) لعدم إعدادها للأكل ولا استعدادها له ، ولا ينافيه أكلها مخلوطة بالدقيق كثيراً لعدم كونها مقصودة بالأكل أصالة فلاحظ .

(٣) وجهه ظاهر مما سبق .

(٤) بناءً على ما عرفت الأظهر عدم جواز السجود عليه لتحقق الاستعداد الأكلي فيه . بل يشكل الحكم مع اليبس لأنه من الطواريء المانعة من الأكل كما فيما وجد الاستعداد .

لا يجوز السجود عليه مطلقاً (١) ، وكذا إذا كان مأكولاً في بعض البلدان دون (٢) بعض .

---

(١) بناء على ما استظهرناه من اعتبار الاستعداد الذاتي فالمدار في جواز السجود وعدمه على فقدان الاستعداد ووجدانه ، فان فقد جاز وإن وجد لم يجز سواء أكان مأكولا دائماً أم في وقت أم لم يكن مأكولا أصلا ، وكذا بناء على اعتبار إعداد الناس إياه للأكل يكون المدار عليه ، وحينئذ ففي الوقت الذي لا يؤكل فيه إن كان فاقداً للاعداد لبعد الوقت جداً جاز السجود عليه ، وإن كان واجداً له لقرب الوقت امتنع السجود عليه ، فاطلاق المنع ـ كما في المتن ـ غير ظاهر على كل حال .

(٢) بناء على اعتبار الاستعداد يمتنع فرض اختلاف البلدان فيه لامتناع اختلاف مذاق النوع الانساني في الاستعداد المذكور . نعم يمكن اختلاف الناس في إدراك ذلك الاستعداد لأوهام تقليدية أو عادات جارية ، فترى قوماً لا يرون الجراد واجداً لوصف المأكولية ، وآخرين يرون الترياك واجداً له ، وهذا الاختلاف لا اعتبار به لأنه ناشيء عن أمور زائدة عن ملاحظة الذات ، والعبرة بأن يُعرض الشيء على الآكل مع جهله به وعدم أكله له قبل ذلك كي لا يتأثر بتقليد غيره ولا بعادة جارية له ، فان حكم بأنه مأكول أو لا مأكول جرى حكم المنع والجواز كما أشرنا اليه سابقاً . نعم بناء على اعتبار الاعداد يمكن فرض اختلاف البلدان ، لكن في الاكتفاء باعداد بعض البلدان إشكالا وإن حكي عن جماعة كثيرة أنه لو أكل شائعاً في قطر دون غيره عم التحريم ، والتمسك باطلاق ما أكل ، وإن كان يقتضيه إلا أنه يقتضي أيضاً الاكتفاء بالواحد والاثنين من الناس ، اللهم إلا أن يدعى الانصراف عن مثله ولاسيما مع ندرة ما لا يكون كذلك من النباتات فتأمل جيداً .

« مسألة ١٢ » يجوز السجود على الأوراد غير المأكولة .

« مسألة ١٣ » لا يجوز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها (١) .

« مسألة ١٤ » يجوز السجود على الثمار غير المأكولة (٢) أصلا كالحنظل ونحوه

« مسألة ١٥ » لا بأس بالسجود على التنباك (٣) .

« مسألة ١٦ » لا يجوز على النبات الذي ينبت على وجه الماء (٤) .

---

(١) لأن الظاهر مما أكل ـ ولو بقرينة ما دل على النهي عن السجود على كدس الحنطة والشعير والطعام ونحوه ـ أعم مما كان يحتاج في أكله إلى علاج بالطبخ والنضج بالنار أو بالشمس أولا .

(٢) كما يقتضيه النص والاجماع المتقدمان . نعم في صحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « قلت له : أسجد على الزفت ـ يعني القير ـ ؟ فقال «ع» : لا ، ولا على الثوب الكرفس ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الأرض ولا على شيء من الرياش » . وصحيح ابن مسلم : « لا بأس بالصلاة على البوريا والخصفة وكل نبات إلا الثمرة » . ونحوهما المرسل عن تحف العقول ، وإطلاق الثمرة فيها وإن كان يقتضي عموم الحكم لغير المأكول يجب تقييده بالمأكول للاجماع .

(٣) لعدم كونه من المأكول والملبوس .

(٤) لعدم كونه من نبات الأرض وظاهر النصوص المتقدمة اعتبار أن يكون على الأرض أو نباتها ، وما في بعض النصوص من إطلاق النبات كصحيح ابن مسلم المتقدم في الثمرة وخبر الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبدالله «ع» : « أن رجلا أتى أبا جعفر «ع» وسأله عن السجود على البوريا والخصفة والنبات . قال «ع» نعم » . مقيد بنصوص الحصر في الأرض ونباتها ، ولاسيما مع غلبة كون

« مسألة ١٧ » يجوز السجود على القبقاب والنعل المتخذ من الخشب مما ليس من الملابس المتعارفة ، وإن كان لا يخلو عن إشكال (١) ، وكذا الثوب المتخذ من الخوص (٢) .

« مسألة ١٨ » الأحوط ترك السجود على القنّب (٣) .

النبات الذي يُسأل عن السجود عليه من نبات الأرض .

(١) للاشكال فى عموم اللباس الممنوع من السجود عليه لمثل القبقاب . بل المنع أشبه وإن كان متعارفاً في لباس الرجل إذ هو أشبه بالموطوء لا بالملبوس ، ومثل القبقاب القلادة والسوار والخلخال من الخشب فان ذلك ليس منصرف اللبس المانع كما لا يخفى ، مع أنه بناء على ما استظهرناه من اعتبار الاستعداد لا إشكال لفقد ذلك في الخشب .

(٢) صدق اللبس على المنسوة الخوص وثوبه ليس فيه الاشكال المتقدم في القبقاب فهما أولى منه بالمنع ، فعلى ما ذكرنا من اعتبار الاستعداد الذاتي لا منع ، لانتفاء ذلك الاستعداد في الخوص ، أما بناء على كفاية الاعداد في المنع فقد يشكل حينئذ وجهه ، إلا أن لا يكتفى بهذا المقدار من الاعداد أو يتمسك بما ورد في جواز السجود على المروحة ، وكذا الخمرة والخصفة فانهما يعملان من الخوص ، بل والحصر فانه يعمل منه غالباً .

(٣) فقد حكى فى الذكرى عن الفاضل جواز السجود عليه ، لعدم اعتبار لبسه ، وتوقف فيما لو اتخذ منه ثوب ثم قال : « والظاهر القطع بالمنع لأنه معتاد اللبس في بعض البلدان » . وينبغي الجزم بالمنع بناء على ما ذكرنا من أن الاعتبار بالاستعداد للبس لكونه كذلك ، بل وكذا بناء على اعتبار الاعداد حيث أن الظاهر أن ما يسمى في زماننا بالشعري متخذ منه .

﴿ مسألة ١٩ ﴾ لايجوز السجود على القطن (١) لكن يجوز على خشبه وورقه

(١) على المشهور فيه شهرة عظيمة ، بل عن التذكرة والمهذب البارع والمقتصر نسبته الى علمائنا . بل عن الخلاف والمختلف والبيان الاجماع عليه ، ويشهد به ـ مضافا الى النصوص المانعة من السجود على ما لبس فانها كالنص في القطن والكتان لندرة غيرهما في ذلك الزمان أو عدمه ، والى خبري الفضل والأعمش المتقدمين في صدر المسألة ، والى صحيح زرارة المتقدم في الثمرة المتضمن للمنع عن السجود على الثوب الكرسف وهو القطن كما فى القاموس والمجمع ـ خبر ابن جعفر «ع» : « عن الرجل يؤذيه حر الارض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً ؟ قال «ع» : إذا كان مضطراً فليفعل » . وعن السيد في الموصليات والمصريات الثانية الجواز على الثوب المعمول منهما ، وظاهر محكي كلامه المفروغية عن صحة الصلاة لو سجد عليهما ، وهو غريب إلا أن يريد الصحة فى الجملة ولو عند الاضطرار . نعم يشهد للجواز خبر ياسر الخادم « مرَّ بي أبو الحسن «ع» وأنا أصلي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه فقال «ع» لي : مالك لا تسجد عليه أليس هو من نبات الأرض » وخبر داود الصرمي : « سألت أبا الحسن الثالث «ع» هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية ؟ فقال «ع» : جائز » وخبر الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني : « كتبت الى أبي الحسن الثالث «ع» أسأله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب «ع» إلي : ذلك جائز » لكن الطبري فى الأول مجمل وظهور كلمات جماعة فى أنه من القطن والكتان غير كاف في حجيته ولا سيما مع ما حكي عن المولى مراد من أنه الحصير الذي يعمله أهل طبرستان . وداود الصرمي لم يثبت اعتبار حديثه إذ لم ينص على توثيقه ، بل ولا على مدحه بنحو يعتد به . والصنعاني مهمل فلا يمكن التعويل على النصوص المذكورة في رفع

﴿ مسألة ٢٠ ﴾ لا بأس بالسجود على قراب السيف (١) والخنجر إذا كان من الخشب وإن كانا ملبوسين لعدم كونهما من الملابس المتعارفة .

﴿ مسألة ٢١ ﴾ يجوز السجود على قشر البطيخ والرقي والرمان بعد الانفصال على إشكال (٢) ، ولا يجوز على قشر الخيار والتفاح (٣) ونحوهما .

﴿ مسألة ٢٢ ﴾ يجوز السجود على القرطاس وإن كان متخذاً من (٤) القطن أو الصوف أو الابريسم والحرير وكان فيه شيء من النورة ، سواء كان أبيض أو مصبوغا بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً عليه إن لم يكن مما له جرم حائل مما لا يجوز السجود عليه كالمداد المتخذ من الدخان ونحوه ، وكذا لا بأس بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل .

اليد عن ظاهر ما سبق من المنع ولا سيما مع إعراض الأصحاب عنها ، وبنائهم على التصرف فيها بالحمل على التقية أو الضرورة ، ومقتضى إطلاق المنع عدم الفرق بين كونه مغزولا وغيره . نعم فى مرسل تحف العقول الجواز قبل الغزل ، وعن التذكرة والنهاية الاستشكال فيه حينئذ لكنه غير ظاهر لضعف المرسل .

(١) الكلام فيه مثل الكلام فى القبقاب والقلادة .

(٢) كأنه ينشأ من استصحاب المنع . لكن عرفت فى قشر الجوز واللوز الكلام فيه وحيث أن القشور المذكورة لا استعداد فيها للأكل ولا معدة له فلا إشكال .

(٣) حال قشر التفاح حال النخالة وقد تقدم منه الجواز فيها ، وأما قشر الخيار فلأجل أنه مستعد للأكل يكون المنع عنه متعيناً .

(٤) كما يقتضيه إطلاق الاكثر بدعوى إطلاق النصوص المتقدمة فى صدر المسألة . لكن فى القواعد وعن نهاية الأحكام واللمعة والبيان وحاشية النافع التقييد

بالمتخذ من النبات ، وعن حاشية الارشاد والجعفرية وإرشادها والغرية : التقييد بما إذا كان من جنس ما يسجد عليه ، قيل : وكلاهما غير ظاهر . فانه تقييد للنص والفتوى من غير مقيد ، وتوهم أن المقيد ما دل على أنه لا يجوز السجود إلا على الأرض أو على ما أنبتته غير الملبوس والمأكول ، فيه أن بينه وبين نصوص المقام عموماً من وجه والترجيح لها ، لظهورها في أن للقرطاسية خصوصية لأجلها يجوز السجود عليه ـ مع أن تقييدها بما يصح السجود عليه حمل على النادر . نعم لو سلم عدم الترجيح بذلك كان مقتضى التساقط الرجوع الى أصالة الاحتياط بناء على جريانها عند الدوران بين التعيين والتخيير لكون المقام منه . هذا ولكن في ثبوت إطلاق النصوص المتقدمة تأملا ، أما صحيح صفوان فلا جمال الواقعة المحكية فيه فضلا عن إجمال القرطاس ، وأما صحيح ابن مهزيار فوارد مورد السؤال عن مانعية الكتابة عن جواز السجود على ما يصح السجود عليه من أنواع القرطاس لا في مقام تشريع جواز السجود على القرطاس ، ومثله صحيح جميل بناء على ظهوره في الجواز إما بحمل الكراهة فيه على الكراهة المصطلحة ، أو لأن المنع عن خصوص المكتوب يدل على الجواز في غيره ، وإذ لا إطلاق في النصوص يشكل جواز السجود على القرطاس اختياراً حتى المتخذ مما يجوز السجود عليه ، لعدم صدق الارض أو ما أنبتت عليه . اللهم إلا أن يكون المستند فيه الاجماع ، لكن مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن منه الاختصاص بخصوص المتخذ مما يصح السجود عليه فاطلاق المتن غير ظاهر ، وأشكل منه التقييد بالمتخذ من النبات وإن كان مما يؤكل أو يلبس ، إذ لا يتم سواء أكان لنصوص القرطاس إطلاق أم لم يكن ، إذ على الثاني يتعين ما ذكرنا ، وكذا على الاول بناء على معارضته باطلاق المنع عن السجود على ما لم يكن أرضاً ولا نباتها غير المأكول والملبوس وبناء على العمل به وعدم معارضته بما ذكر يتعين مافي المتن فلاحظ

﴿ مسألة ٢٣ ﴾ إذا لم يكن عنده مايصح السجود عليه من الارض أو نباتها أو القرطاس أو كان ولم يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقية أو غيرها سجد على ثوبه (١)

---

(١) الذي ذكره غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات من دون تعرض لخلاف فيه وجود بدل شرعي اضطراري لمن لم يتمكن من المسجد الاختياري . ويشهد له خبر أبي بصير عن أبي جعفر «ع» : « قلت له : اكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع ؟ قال «ع» : تسجد على بعض ثوبك فقلت : ليس علي ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله قال «ع» : اسجد على ظهر كفك فانها أحد المساجد » وضعف سنده ـ لو تم ـ لا يقدح في حجيته بعد اعتماد الاصحاب عليه ، وحمله على أن ذكر الثوب واليد للتنبيه على ما يمكنه السجود عليه خلاف الظاهر جداً ، ومثله خبره الآخر المروي عن الفقيه « عن رجل يصلي في حر شديد فيخاف على جبهته من الارض قال «ع» : يضع ثوبه تحت جبهته » وصحيح منصور عن غير واحد من أصحابنا ﴿ ر ض ﴾ : « قلت لأبي جعفر «ع» : إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه ؟ قال «ع» : لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً » والحمل على أن المنع عن السجود على الثلج لعدم الاستقرار ، لا لعدم كونه مسجدا ، وأن قوله «ع» : قطناً أو كتاناً . وارد لبيان المثال لما يحصل به الاستقرار كأنه قال «ع» : قطناً أو كتاناً أو غيرهما ، أيضاً خلاف الظاهر ﴿ ودعوى ﴾ أن ظاهر الصحيحة جواز السجود على القطن والكتان اختياراً لأن كون الارض باردة يكثر فيها الثلج لا يلازم الاضطرار الى غير الارض ونباتها . بل الحمل على ذلك حمل على النادر ﴿ ضعيفة ﴾ لظهورها في إرادة السؤال عن جواز السجود على الثلج حيث لا يكون أرض ليسجد عليها لكون الثلج النازل من السماء مستوعباً

القطن أو الكتان (١) ، وإن لم يكن سجد

وجه الأرض وما عليها من النبات كثيراً بحيث لا يمكنه نبشه والسجود على وجه الأرض ، ولعله ظاهر بأقل تأمل ، وخبر أحمد بن عمر : « سألت أبا الحسن «ع» عن الرجل يسجد على كُمّ قميصه من أذى الحر والبرد أو على ردائه إذا كان تحته مسح أو غيره مما لا يسجد عليه فقال «ع» : لا بأس » . فانه ظاهر في مفروغية السائل عن عدم جواز السجود على المسح وغيره مما لا يسجد عليه ، واحتماله جواز السجود على الثوب لخصوصية فيه فقوله «ع» : لا بأس ـ مقتصراً عليه ـ تقرير للسائل على مافى ذهنه من عدم جواز السجود على المسح في هذه الحال ، ولعل مثله صحيح محمد بن القاسم بن الفضيل : « كتب رجل إلى أبي الحسن «ع» هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه ؟ فقال «ع» : نعم لا بأس » . وما ذكرنا هو العمدة في إثبات البدل الاضطراري ، أما خبر عيينة بياع القصب : « أدخل المسجد فى اليوم الشديد الحر فأكره أن أصلي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه ؟ قال «ع» : نعم ليس به بأس » . ونحوه غيره فلا دلالة لها إلا على جواز السجود على الثوب عند الضرورة ، وهو أعم من التعيين كما هو ظاهر .

(١) قد عرفت من النصوص السابقة أن الثوب هو البدل الأول ، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين كونه من القطن أو الكتان أو غيرهما ، لكنه مقيد بصحيح منصور بخصوص القطن أو الكتان ولازمه الانتقال إلى الكف الذي تضمنته رواية أبي بصير بمجرد فقد الثوب المذكور ، ويحتمل تقييد بدلية الثوب بصورة فقد القطن والكتان فيكون البدل الأول القطن والكتان ، والثاني الثوب من غيرهما ، والثالث الكف ، وفيه أن لازمه تقييد الثوب المذكور فى النصوص بما كان من غيرهما ليصح جعله في الرتبة الثانية وإذا دار الأمر بين تقييد الموضوع

على المعادن (١) أو ظهر كفه ، والأحوط تقديم الأول .

« مسألة ٢٤ » يشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه فلا يصح على الوحل والطين والتراب الذي لا تتمكن الجبهة عليه (٢) ومع إمكان التمكين لا بأس بالسجود (٣) على الطين ولكن إن لصق بجبهته يجب إزالته

فقط وبين تقييده مع تقييد الحكم يكون الأول أولى ، ولاسيما وأن في جملة من النصوص ذكر الكم والقميص الغالب كونه منهما ، فما قواه بعض من كون المراتب ثلاث غير ظاهر .

(١) كأنه للنصوص المشار اليها آنفاً الدالة على جواز السجود على القير الواجب حملها على الضرورة جمعاً بينها وبين ما دل على المنع عنه ، لكن لو بني على التعدي عن مواردها إلى مطلق المعادن فحملها على صورة تعذر السجود على الثوب لا شاهد له ، بل بعيد جداً ولاسيما بالنسبة إلى بعضها ، فالأولى تقييد نصوص الثوب بها فيكون مقدماً عليه ، وأولى منه عدم العمل بها في المقام لاجمال موردها والله سبحانه أعلم .

(٢) لاعتبار ذلك في السجود على الشيء كما يأتي إن شاء الله ، وفي موثق عمار عن أبي عبد الله «ع» : « سألته عن حد الطين الذي لا يسجد عليه ماهو ؟ فقال «ع» : إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الارض » . وموثقه الآخر : « عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لايقدر أن يسجد فيه من الطين ولايجد موضعاً جافاً . قال «ع» : يفتتح الصلاة فاذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى فاذا رفع رأسه من الركوع فليومىء بالسجود إيماء وهو قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلاة ويتشهد وهو قائم » . ومثله صحيح هشام بن الحكم المروي عن مستطرفات السرائر .

(٣) بلا إشكال كما في الجواهر ويفهم من موثق عمار السابق .

للسجدة الثانية ، وكذا إذا سجد على التراب ولصق بجبهته يجب إزالته (١) لها ، ولو لم يجد إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع (٢) من غير اعتماد .

« مسألة ٢٥ » إذا كان في الأرض ذات الطين بحيث يتطلخ به بدنه وثيابه في حال الجلوس للسجود والتشهد جازله الصلاة مومياً للسجود ولا (٣) يجب

---

(١) لكونه معدوداً من توابع الجبهة حائلا بينها وبين الارض فلا يصدق السجود على الأرض فتأمل .

(٢) لقاعدة الميسور التي يظهر منهم التسالم على العمل بها في أمثال المقام إلا أن يقوم دليل على البدلية ، وهو في مثل الفرض مفقود ، وموثق عمار السابق ونحوه مورده المسألة الآتية وهي ما إذا كان مكان المصلي فيه الطين لا مسجده فقط ومن ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره غير واحد في هذا المقام من قولهم : « لا يجوز السجود على الوحل لعدم تمكن الجبهة فان اضطر أومأ » . فان إطلاقه شامل لهذه المسألة مع أنها غير مشمولة لنصوص الايماء . نعم في محكي نهاية الأحكام : « إن أمن من التلطيخ فالوجه وجوب إلصاق الجبهة به إذا لم يتمكن من الاعتماد عليه » . وهو في محله .

(٣) كما ذكر جماعة كثيرة لموثق عمار وصحيح هشام السابقين ، ومقتضى الجمود على قول السائل لا يقدر . . . الخ وإن كان هو عدم القدرة عقلا ـ ولو لعدم القدرة على الاعتماد على المسجد وتمكين الجبهة منه ـ لكن الظاهر منه بقرينة قوله : ولم يجد موضعاً جافاً . وندرة عدم وجود موضع صلب يمكن الاعتماد عليه ، إرادة عدم القدرة من جهة تلطخ ثيابه وتلوثها بالطين فيكون ذلك هو موضوع الحكم ببدلية الايماء وعدم وجوب الجلوس له ولا للتشهد من دون فرق بين أن يكون السجود والجلوس له وللتشهد حرجياً وأن لا يكون ، وما في جامع المقاصد وعن فوائد الشرائع والمسالك وفي المدارك وكشف اللثام من وجوب

الجلوس للتشهد ، لكن الأحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما ، وإن (١) تلطخ بدنه وثيابه ، ومع الحرج أيضاً إذا تحمله صحت صلاته (٢) .

« مسألة ٢٦ » السجود على الأرض أفضل من النبات (٣) والقرطاس ولا يبعد كون التراب أفضل (٤) من الحجر ، وأفضل من الجميع التربة الحسينية فانها تخرق الحجب السبع (٥) وتستنير إلى الأرضين السبع .

الانحناء إلى أن تصل الجبهة إلى الوحل لقاعدة الميسور التي لا يخرج عنها بالخبرين المذكورين غير ظاهر ، إذ القاعدة لا دليل عليها ظاهر غير الاجماع وهو مفقود ، والخبران صحيح وموثق وكلاهما حجة ، ومثله ما حكي من وجوب الجلوس للايماء وللتشهد ، فانه طرح للخبرين من غير وجه ، وحملهما على صورة تعذر الجلوس ـ مع أنه بعيد في نفسه ـ خلاف الظاهر كما عرفت .

(١) لاحتمال تنزيل الخبرين على خصوص صورة الحرج في السجود والجلوس.

(٢) لأن أدلة الحرج لا تصلح لنفي الاقتضاء ، وإنما تنفي الالزام . ومع وجود المقتضي تصح العبادة مع أن في ظرف الاقدام على الحرجي لا مجال لتطبيق أدلة الحرج لعدم الامتنان في تشريعها حينئذ فتأمل جيداً .

(٣) لما في صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «ع» : « السجود على الأرض أفضل لأنه أبلغ في التواضع والخضوع لله عز وجل » . وسأل إسحاق بن الفضيل أباعبدالله «ع» عن السجود على الحصر والبواري . فقال «ع»: لا بأس وأن يسجد على الأرض أحب إلي . . . الحديث .

(٤) ففي خبر دعائم الاسلام : « ينبغي للمصلي أن يباشر بجبهته الأرض ويعفر وجهه في التراب لأنه من التذلل لله عز وجل » . وفي الآخر : « أفضل ما يسجد عليه المصلي الأرض النقية » وفي التعليل في صحيح هشام دلالة عليه .

(٥) كما في رواية الشيخ في المصباح عن معاوية بن عمار قال : « كان

لأبي عبد الله «ع» خريطة ديباج صفراء فيها تربة أبي عبد الله «ع» فكان إذا حضرته الصلاة صبه على سجادته وسجد عليه ثم قال «ع» : إن السجود على تربة أبي عبد الله «ع» تخرق الحجب السبع » . ونحوه مرسل الطبرسي في مكارم الأخلاق ، وفي مرسل الفقيه عن الصادق «ع» : « السجود على طين قبر الحسين «ع» ينور إلى الأرضين السبع » . وفي المسالك : ويستحب التسبيح بها استحباباً مؤكداً ، فروى الشيخ ﴿ره﴾ في التهذيب في الصحيح عن عبد الله ابن جعفر الحميري قال : « كتبت إلى الفقيه أسأله هل يجوز أن يسبح الرجل بطين القبر ؟ وهل فيه فضل ؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نسخت ـ : سبح به فما من شيء من التسبيح أفضل منه ومن فضله أن المسبح ينسى التسبيح ويدير السبحة فيكتب له ذلك التسبيح » . وروى الشيخ في المصباح عن عبدالله بن علي الحلبي عن أبي الحسن موسى «ع» : « لا يخلو المؤمن من خمسة ، سواك ومشط وسبحة فيها أربع وثلاثون حبة وخاتم عقيق » . وروى أيضاً عن الصادق «ع» : « من أدار الحجر من تربة الحسين «ع» فاستغفر به مرة واحدة كتب الله له سبعين مرة ، وإن أمسك السبحة بيده ولم يسبح بها ففي كل حبة بها سبع مرات» . والمراد من طين القبر في الخبر الأول طين قبر الحسين «ع» كما يشير اليه ما في مكارم الأخلاق عن إبراهيم بن محمد الثقفي : « أن فاطمة «ع» بنت رسول الله ﴿ص﴾ كانت سبحتها من خيوط الصوف مفتل معقود عليه عدد التكبيرات فكانت تديرها بيدها تكبر وتسبح إلى أن قتل حمزة بن عبدالمطلب ـ رضي الله عنه ـ سيد الشهداء فاستعملت تربته وعملت التسابيح فاستعملها الناس فلما قتل الحسين «ع» عدل اليه بالأمر فاستعملوا تربته لما فيها من الفضل والمزية» . ومنه يظهر أن المراد بالسبحة في الخبر الثاني ما كانت من طين قبر الحسين «ع» ، وقريب منه في الدلالة على ذلك ما رواه عن كتاب الحسن بن محبوب : « أن أبا عبد الله «ع» سئل عن استعمال

« مسألة ٢٧ » إذا اشتغل بالصلاة وفى أثنائها فقد ما يصح السجود عليه قطعها في سعة الوقت (١) وفي الضيق يسجد على ثوبه القطن أو الكتان أو المعادن أو ظهر الكف على الترتيب .

التربتين من طين قبر حمزة «ع» والحسين «ع» والتفاضل بينهما . فقال «ع» : السبحة من طين قبر الحسين «ع» تسبح بيد الرجل من غير أن يسبح » . ثم إن الخبر الأول رواه فى الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر : أنه كتب إلى صاحب الزمان «ع» . ويظهر منه أن الفقيه من ألقابه «ع» وإن كان المشهور أنه من ألقاب الكاظم «ع» .

(١) إذا فقد ما يسجد عليه فى أثناء صلاته ﴿ فتارة ﴾ يقدر عليه لو قطع صلاته لوجوده عنده فى مكان آخر ، ﴿ وأخرى ﴾ لا يكون كذلك فلا يقدر عليه إلا بانتظار وقت آخر ، فعلى الأول لا يجوز إتمام صلاته بالسجود على الثوب أو الكف مثلا لقدرته على الأرض أو ما أنبتته ، وما يتراءى من النصوص من الشمول لصورة القدرة مقيد بما في خبر ابن جعفر «ع» : « عن الرجل يؤذيه حر الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً ؟ قال «ع» : إذا كان مضطراً فليفعل » . وما يقال من أن حرمة قطع الصلاة توجب سلب قدرته عليها مندفع بأن الصلاة حينئذ باطلة في نفسها لعدم مشروعيتها على الحال المذكورة ، وعلى الثاني تكون المسألة من صغريات مسألة وجوب الانتظار لذوي الأعذار وجواز البدار ، والمختار فيها الأول إلا أن يكون لدليل البدلية خصوصية يقتضي جواز البدار ، ونصوص المقام من هذا القبيل . بل هي كالصريحة فيه لأن حرارة الرمضاء إنما تكون في أوائل وقت الظهر ، وحمل النصوص على آخر الوقت أو أول الوقت مع العلم ببقاء الحرارة إلى آخر الوقت بعيد جداً لا مجال لارتكابه فلاحظ .

« مسألة ٢٨ » إذا سجد على مالا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز فان كان بعد رفع الرأس مضى ولا شيء عليه (١) ، وإن كان قبله جر جبهته (٢) إن أمكن وإلا قطع الصلاة (٣) في السعة ، وفى الضيق أتم على ما تقدم (٤) إن أمكن وإلا اكتفى به .

(١) هذا - بناء على مايظهر منهم الاجماع عليه من كون الوضع على مايصح السجود عليه من واجبات السجود - ظاهر ، لفوات المحل بمجرد رفع الرأس لأن محله صرف الوجود المنقطع برفع الرأس ، فيدور الأمر بين رفع اليد عن الصلاة من رأس و بين البناء على صحتها ، ولأجل أن حديث : لا تعاد الصلاة . شامل للبعض والتمام يتعين القول بالصحة ، ولو قيل بأن ذلك من قيود السجود الواجب فاللازم إعادة السجود لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به ، ويأتي لذلك تتمة فى مبحث الخلل إن شاء الله تعالى .

(٢) لبقاء المحل .

(٣) لوجوب الصلاة التامة .

(٤) يعني من الانتقال إلى البدل الاضطراري وإن لم يمكن سقط للاضطرار والله سبحانه أعلم والحمد لله رب العالمين . إلى هنا انتهى ما أردنا تحريره من شرح مباحث مكان المصلي من كتاب (العروة الوثقى) وذلك في ﴿ النجف الأشرف ﴾ في جوار الحضرة العلوية المقدسة على مشرفها أفضل الصلاة والسلام ، فى شهر شعبان من السنة الرابعة والخمسين بعد الألف والثلاثمائة هجرية على مهاجرها أفضل الصلاة والسلام وأكمل التحية بقلم محرره الأحقر محسن خلف العلامة المرحوم السيد مهدي الطباطبائي الحكيم قدس سره .

فصل في الأمكنة المكروهة

وهي مواضع : ﴿ أحدها ﴾ الحمّام (١) وإن كان نظيفاً حتى المسلخ منه عند بعضهم (٢) ولا بأس بالصلاة

فصل في الأمكنة المكروهة

(١) على المشهور وعن الخلاف والغنية الاجماع عليها ، لمرسل عبد الله ابن الفضل عن أبي عبدالله «ع» : « عشرة مواضع لا يصلى فيها : الطين ، والماء ، والحمام ، والقبور ، ومسانّ الطريق ، وقُرى النمل ، ومعاطن الابل ، ومجرى الماء ، والسبخ ، والثلج » . ونحوه مرسل ابن أبي عمير ، وفي خبر النوفلي : « الأرض كلها مسجد إلا الحمام والقبر » . المحمولة على الكراهة جمعاً بينها وبين موثق عمار : « عن الصلاة في بيت الحمام . فقال ﴿ع﴾ : إذا كان الموضع نظيفاً فلا بأس » ونحوه صحيح علي بن جعفر ﴿ع﴾ ، وحمل البيت فيها على المسلخ - بقرينة ما في الفقيه من زيادة ﴿ يعني المسلخ ﴾ بعد روايته الصحيح - في غير محله ، لكون الظاهر أنها من كلام الصدوق كما عن جماعة - مع أنه لو ثبت أنها من كلام ابن جعفر ﴿ع﴾ وصح كونه صارفاً للصحيح فلا يصلح صارفاً للموثق . اللهم إلا أن يقال : ظاهر إضافة البيت إلى الحمام المغايرة فلا يصلح الموثق والصحيح لمعارضة ما تقدم . فالعمدة في الحمل على الكراهة دعوى الاجماع على الجواز لا أقل من منعها عن حجيته ، ولاسيما مع ضعفه في نفسه بالارسال وغيره .

(٢) حكي ذلك عن النهاية والأردبيلي وظاهر غيره ، لكن عن صريح جماعة كثيرة العدم لاختصاص الحمام بما عدا المسلخ ، ولنفي البأس في الصحيح

على سطحه (١) ﴿ الثاني ﴾ المزبلة ﴿ الثالث ﴾ المكان المتخذ للكنيف ولو سطحاً متخذاً لذلك ﴿ الرابع ﴾ المكان الكسيف الذي يتنفر منه الطبع ﴿ الخامس ﴾ المكان الذي يذبح فيه الحيوانات أو ينحر ﴿ السادس ﴾ بيت المسكر ﴿ السابع ﴾ المطبخ وبيت النار ﴿ الثامن ﴾ دور المجوس إلا إذا رشها ثم صلى فيها بعد الجفاف ﴿ التاسع ﴾ الارض السبخة ﴿ العاشر ﴾ كل أرض نزل فيها عذاب أو خسف ﴿ الحادي عشر ﴾ أعطان الابل وإن كنست ورشت ﴿ الثاني عشر ﴾ مرابط الخيل والبغال والحمير والبقر ومرابض الغنم ﴿ الثالث عشر ﴾ على الثلج والجمد « الرابع عشر » قرى النمل واوديتها وإن لم يكن فيها نمل ظاهر حال الصلاة « الخامس عشر » مجاري المياه وإن لم يتوقع جريانها فيها فعلا . نعم لا بأس بالصلاة على ساباط تحته نهر أو ساقية ولا في محل الماء الواقف « السادس عشر » الطرق وإن كانت في البلاد مالم تضر بالمارة وإلا حرمت وبطلت « السابع عشر » في مكان يكون مقابلا لنار مضرمة أو سراج « الثامن عشر » في مكان يكون مقابله تمثال ذي الروح من غير فرق بين المجسم وغيره ولو كان ناقصاً نقصاً لايخرجه عن صدق الصورة والتمثال وتزول الكراهة بالتغطية « التاسع عشر » بيت فيه تمثال وإن لم يكن مقابلا له « العشرون » مكان قبلته حائط ينز من بالوعة يبال فيها أو كنيف وترتفع بستره وكذا اذا كان قدامه عذرة « الحادي والعشرون » إذا كان قدامه مصحف أو كتاب مفتوح أو نقش شاغل بل كل شيء شاغل

والموثق المتقدمين عن الصلاة في بيت الحمام ، وهو المسلخ كما فسره به علي بن جعفر «ع» لكن إشكال الجميع غير ظاهر ، إذ عرفنا اليوم يقتضي شمول الحمام للمسلخ ، وبيت الحمام غير ظاهر فيه ، وتفسير علي بن جعفر «ع» غير ثابت .

(١) عن جماعة التصريح به لعدم الدليل على الكراهة .

« الثاني والعشرون » إذا كان قدامه إنسان مواجه له « الثالث والعشرون » إذا كان مقابله باب مفتوح « الرابع والعشرون » المقابر « الخامس والعشرون » على القبر « السادس والعشرون » إذا كان القبر في قبلته وترتفع بالحائل « السابع والعشرون » بين القبرين من غير حائل ويكفي حائل واحد من أحد الطرفين وإذا كان بين قبور أربعة يكفي حائلان احدهما في جهة اليمين أو اليسار والآخر في جهة الخلف أو الامام وترتفع أيضاً ببعد عشرة اذرع من كل جهة فيها القبر « الثامن والعشرون » بيت فيه كلب غير كلب الصيد « التاسع والعشرون » بيت فيه جنب « الثلاثون » إذا كان قدامه حديد من اسلحة أو غيرها « الواحد والثلاثون » إذا كان قدامه ورد عند بعضهم « الثاني والثلاثون » إذا كان قدامه بيدر حنطة أو شعير .

﴿ مسألة ١ ﴾ لا بأس بالصلاة في البيع والكنائس وان لم ترش وان كان من غير إذن من أهلها كسائر مساجد المسلمين .

﴿ مسألة ٢ ﴾ لا بأس بالصلاة خلف قبور الأئمة ﴿ع﴾ ولا على يمينها وشمالها وان كان الأولى الصلاة عند جهة الرأس على وجه لا يساوي الامام ﴿ع﴾

﴿ مسألة ٣ ﴾ يستحب أن يجعل المصلي بين يديه سترة إذا لم يكن قدامه حائط أو صف للحيلولة بينه وبين من يمر بين يديه إذا كان في معرض المرور وان علم بعدم المرور فعلا وكذا اذا كان هناك شخص حاضر ويكفي فيها عود أو حبل أو كومة تراب بل يكفي الخط ولا يشترط فيها الحلية والطهارة وهي نوع تعظيم وتوقير للصلاة وفيها إشارة الى الانقطاع عن الخلق والتوجه الى الخالق .

﴿ مسألة ٤ ﴾ يستحب الصلاة في المساجد وافضلها المسجد الحرام ، فالصلاة

فيه تعدل الف الف صلاة ، ثم مسجد النبي (ص) والصلاة فيه تعدل عشرة آلاف ، ومسجد الكوفة وفيه تعدل الف صلاة ، والمسجد الاقصى وفيه تعدل الف صلاة أيضاً ، ثم مسجد الجامع وفيه تعدل مائة ومسجد القبيلة وفيه تعدل خمساً وعشرين ومسجد السوق وفيه تعدل اثنى عشر . ويستحب ان يجعل في بيته مسجداً ـ أي مكاناً معداً للصلاة فيه ـ وإن كان لا يجري عليه احكام المسجد والافضل للنساء الصلاة في بيوتهن وأفضل البيوت بيت المخدع أي بيت الخزانة في البيت .

﴿ مسألة ٥ ﴾ يستحب الصلاة في مشاهد الأئمة ﴿ ع ﴾ وهي البيوت التي أمر الله تعالى أن ترفع ويذكر فيها اسمه بل هي افضل من المساجد بل قد ورد في الخبر أن الصلاة عند علي ﴿ ع ﴾ بمائتي الف صلاة وكذا يستحب في روضات الانبياء ومقام الاولياء والصلحاء والعلماء والعباد بل الاحياء منهم أيضاً .

﴿ مسألة ٦ ﴾ يستحب تفريق الصلاة في اماكن متعددة لتشهد له يوم القيامة ففي الخبر : «سأل الراوي أبا عبد الله ﴿ ع ﴾ يصلي الرجل نوافله في موضع أو يفرقها ؟ قال ﴿ ع ﴾ : لا بل هاهنا وهاهنا فانها تشهد له يوم القيامة» وعنه ﴿ ع ﴾ : « صلوا من المساجد في بقاع مختلفة فان كل بقعة تشهد للمصلي عليها يوم القيامة ».

﴿ مسألة ٧ ﴾ يكره لجار المسجد أن يصلي في غيره لغير علة كالمطر قال النبي ﴿ ص ﴾ : «لا صلاة لجار المسجد الا في مسجده» . ويستحب ترك مواكلة من لا يحضر المسجد وترك مشاربته ومشاورته ومناكحته ومجاورته .

﴿ مسألة ٨ ﴾ يستحب الصلاة في المسجد الذي لا يصلى فيه ويكره تعطيله فعن أبي عبدالله ﴿ ع ﴾ : « ثلاثة يشكون الى الله عز وجل مسجد خراب لا يصلي فيه أهله وعالم بين جهال ومصحف معلق قد وقع عليه الغبار لا يقرأ فيه ».

﴿مسألة ٩﴾ يستحب كثرة التردد الى المساجد فعن النبي ﴿ص﴾: « من مشى الى مسجد من مساجد الله فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حسنات ومحي عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات » .

« مسألة ١٠ » يستحب بناء المسجد وفيه أجر عظيم قال رسول الله ﴿ص﴾ « من بنى مسجداً في الدنيا اعطاه الله بكل شبر منه مسيرة اربعين الف عام مدينة من ذهب وفضة ولؤلؤ وزبرجد». وعن الصادق «ع» : « من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً فى الجنـة » .

« مسألة ١١ » الاحوط اجراء صيغة الوقف بقصد القربـة فى صيرورته مسجداً بأن يقول : وقفته قربة الى الله تعالى . لكن الاقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه باذن الباني فيجري عليه حينئذ حكم المسجدية وإن لم تجر الصيغة .

« مسألة ١٢ » الظاهر أنه يجوز أن يجعل الارض فقط مسجداً دون البناء والسطح وكذا يجوز أن يجعل السطح فقط مسجداً أو يجعل بعض الغرفات أو القباب أو نحو ذلك خارجاً فالحكم تابع لجعل الواقف والباني فى التعميم والتخصيص ، كما أنه كذلك بالنسبة الى عموم المسلمين أو طائفة دون اخرى على الاقوى .

« مسألة ١٣ » يستحب تعمير المسجد اذا أشرف على الخراب واذا لم ينفع يجوز تخريبه وتجديد بنائه ، بل الاقوى جواز تخريبه مع استحكامه لارادة توسيعه من جهة حاجة الناس .

فصل
فى بعض أحكام المسجد

« الاول » يحرم زخرفته أي تزيينه بالذهب بل الاحوط ترك نقشه بالصور « الثاني » لا يجوز بيعه ولا بيع آلاته وان صار خراباً ولم يبق آثار مسجديته ، ولا إدخاله في الملك ولا فى الطريق فلا يخرج عن المسجدية أبداً ويبقى الاحكام من حرمة تنجيسه ووجوب احترامه وتصرف آلاته فى تعميره ، وان لم يكن معمر تصرف فى مسجد آخر وإن لم يمكن الانتفاع بها أصلا يجوز بيعها وصرف القيمة في تعميره أو تعمير مسجد آخر « الثالث » يحرم تنجيسه واذا تنجس يجب إزالتها فوراً وإن كان في وقت الصلاة مع سعته . نعم مع ضيقه تقدم الصلاة ولو صلى مع السعة أتم لكن الاقوى صحة صلاته ولو علم بالنجاسة أو تنجس في أثناء الصلاة لايجب القطع للازالة وإن كان في سعة الوقت بل يشكل جوازه ولا بأس بادخال النجاسة غير المتعدية الا إذا كان موجباً للهتك كالكثيرة من العذرة اليابسة مثلا وإذا لم يتمكن من الازالة بأن احتاجت الى معين ولم يكن سقط وجوبها والاحوط إعلام الغير اذا لم يتمكن واذا كان جنباً وتوقفت الازالة على المكث فيه فالظاهر عدم وجوب المبادرة اليها بل يؤخرها الى ما بعد الغسل ، ويحتمل وجوب التيمم والمبادرة الى الازالة .

« مسألة ١ » يجوز أن يتخذ الكنيف ونحوه من الامكنة التى عليها البول والعذرة ونحوهما مسجداً بأن يطم ويلقى عليها التراب النظيف ولا تضر نجاسة الباطن فى هذه الصورة وان كان لا يجوز تنجيسه فى سائر المقامات لكن الاحوط

إزالة النجاسة أولاً أو جعل المسجد خصوص المقدار الطاهر من الظاهر « الرابع » لا يجوز اخراج الحصى منه وان فعل رده الى ذلك المسجد او مسجد آخر . نعم لا بأس باخراج التراب الزائد المجتمع بالكنس أو نحوه « الخامس » لا يجوز دفن الميت في المسجد إذا لم يكن مأموناً من التلويث بل مطلقاً على الاحوط « السادس » يستحب سبق الناس في الدخول الى المساجد والتأخر عنهم في الخروج منها « السابع » يستحب الاسراج فيه وكنسه والابتداء في دخوله بالرجل اليمنى وفي الخروج باليسرى وأن يتعاهد نعله تحفظاً عن تنجيسه وأن يستقبل القبلة ويدعو ويحمدالله ويصلي على النبي ﴿ص﴾ وأن يكون على طهارة « الثامن » يستحب صلاة التحية بعد الدخول وهي ركعتان ويجزى عنها الصلوات الواجبة أو المستحبة « التاسع » يستحب التطيب ولبس الثياب الفاخرة عند التوجه الى المسجد « العاشر » يستحب جعل المطهرة على باب المسجد « الحادي عشر » يكره تعلية جدران المساجد ورفع المنارة عن السطح ونقشها بالصور غير ذوات الارواح وان يجعل لجدرانها شرفا وأن يجعل لها محاريب داخلة « الثاني عشر » يكره استطراق المساجد إلا أن يصلي فيها ركعتين وكذا إلقاء النخامة والنخاعة والنوم إلا لضرورة ورفع الصوت إلا في الأذان ونحوه وإنشاد الضالة وحذف الحصى وقراءة الأشعار غير المواعظ ونحوها والبيع والشراء والتكلم في أمور الدنيا وقتل القمل وأقامة الحدود واتخاذها محلا للقضاء والمرافعة وسل السيف وتعليقه في القبلة ودخول من اكل البصل والثوم ونحوهما مما له رائحة توذي الناس وتمكين الاطفال والمجانين من الدخول فيها وعمل الصنائع وكشف العورة والسرة والفخذ والركبة وإخراج الريح .

« مسألة ٢ » صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد .

« مسألة ٣ » الأفضل للرجال إتيان النوافل في المنازل والفرائض في المساجد .

فصل

فى الاذان والاقامة

لا إشكال في تأكد رجحانهما في (١) الفرائض أداء وقضاء ، جماعة وفرادى ، حضراً وسفراً ، للرجال والنساء ، وذهب بعض العلماء الى وجوبهما (٢)

فصل

فى الاذان والاقامة

(١) قال في المدارك : « أجمع العلماء كافة على مشروعية الأذان والاقامة للصلوات الخمس » . وقال في الحدائق : « لا ريب ولا إشكال في رجحان الاذان والاقامة فى الصلوات الخمس المفروضة أداء وقضاء لجملة المصلين ذكوراً وأناثاً ، فرادى وجماعة » . وقال فى المستند : « لا ريب في مشروعيتهما ومطلوبيتهما لكل من الفرائض الخمس اليومية ومنها الجمعة إلا فيما يأتي الكلام فيه ، للرجال والنساء فرادى وجماعة ، أداء وقضاء ، حضراً وسفراً ، بل هي إجماع من المسلمين ، بل ضروري الدين » . ويظهر ذلك كله من كلماتهم هنا في مقام نقل الاقوال فى المسألة فراجع ، وإطلاق النصوص الآتية كاف فيه . فانتظر .

(٢) المحكي عن المشهور ـ كما عن جماعة كثيرة ـ : استحباب الأذان والاقامة مطلقاً ، وعن الجمل وشرحه والمقنعة والنهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب وكتاب أحكام النساء ، المفيد ﴿ ره ﴾ : أنهما واجبان على الرجال في الجماعة . وعن القاضي نسبته الى الاكثر . وعن الغنية والكافي والاصباح : إطلاق وجوبهما

وخصه بعضهم بصلاة المغرب والصبح ، وبعضهم بصلاة الجماعة وجعلها شرطاً في صحتها ، وبعضهم جعلها شرطاً فى حصول ثواب الجماعة ، والأقوى استحباب الأذان مطلقاً (١)

فى الجماعة من دون تقييد بكونه على الرجال . وعن الشيخ ﴿ ره ﴾ ما نصه : « متى صليت جماعة بغير أذان ولا إقامة لم تحصل فضيلة الجماعة والصلاة ماضية » . وعن جمل السيد وابن أبي عقيل وابن الجنيد : وجوب الاقامة فى الصلوات مطلقاً . أما الأذان فعن الأولين اختصاص وجوبه بالصبح والمغرب . وعن الأخير ذلك أيضاً على الرجال خاصة . هذا ما عثرت عليه من الاقوال . وأما القول بوجوبهما مطلقاً ـ كما يظهر من المتن ـ فغير ظاهر ، ولعل مراده الوجوب في الجملة وما بعده تفصيل له . نعم قال فى المختلف : « القول باستحباب الأذان فى كل المواطن ووجوب الاقامة فى بعضها خارق للاجماع وخرق الاجماع باطل » . ومقتضاه عدم الفصل بين الأذان والاقامة فى الوجوب والاستحباب ، فمن قال بوجوب الاقامة لزمه القول بوجوب الأذان وإلا لزم خرق الاجماع . فلاحظ .

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة ، ويشهد له من النصوص ما تضمن أن من صلى بأذان وإقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ، ومن صلى باقامة بلا أذان صلى خلفه صف واحد ، أو ملكان عن يمينه وشماله ، أو ملكان ، أو ملك ، وفي بعضها قال «ع» : اغتنم الصفين . فانها ظاهرة أو صريحة فى كون فوات الأذان لا يوجب إلا فوات بعض مراتب كمال الصلاة . نعم فى خبر أبي بصير عن أحدهما «ع» : « أيجزىء أذان واحد ؟ قال «ع» : إن صليت جماعة لم يجزىء إلا أذان وإقامة ، وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزئك إقامة إلا الفجر والمغرب فانه ينبغي أن تؤذن فيهما وتقيم من أجل أنه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات » وفي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» :

« يجزئك إذا خلوت في بيتك إقامة واحـــدة بغير أذان » وفي صحيح عبد الله الحلبي عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» : « أنه كان إذا صلى وحده في البيت أقام إقامة ولم يؤذّن » وفي موثق عمار عن أبي عبد الله «ع» : « عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل فيقول له : تصلي جماعة ؟ هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان والاقامة ؟ فقال «ع» : لا ولكن يؤذن ويقيم » وعلى هذه النصوص عوّل القائلون باعتباره في الجماعة مع الاقامة ، مع أنه مقتضى أصالة الاحتياط في كل ما يحتمل دخله في الجماعة ، لعدم الاطلاق الصالح لنفي الشك في الشرطية كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى ، وفيه أن ظاهر الأول السؤال عن إجزاء الاقامة عن الأذان والاقامة . وحينئذ فالجواب بعدم الاجزاء إنما يقتضي الوجوب لو كان وجوب الأذان والاقامة مفروغا عنه وهو عين المدعى ، بل لا يقول به المدعي إلا في خصوص الجماعة فالخبر ليس في مقام جعل الوجوب تعبداً أو وضعاً لهما في الجماعة أو مطلقاً ، بل في مقام بيان الاكتفاء عن المشروع ببعضه وعدمه وأين هو من المدعى ؟ ومن ذلك يظهر الاشكال في الاستدلال بصحيح ابن سنان ـ مضافا الى عـدم وضوح دلالته على الجماعة . فتأمل . وأما صحيح الحلبي فهو مجمل من حيث الوجوب والاستحباب ، وإنما يدل على أصل المشروعية ، وأما موثق عمار فالاشكال المتقدم فيه أظهر ، إذ هو كالصريح في السؤال عن الاجتزاء بالأذان والاقامة المأتي بهما سابقاً عن الأذان والاقامة الموظفين في الجماعة ولو على سبيل الاستحباب ـ مضافا الى معارضته بما دل على انعقاد الجماعة بلا أذان ولا إقامة إذا كان الامام قد سمعهما ، ففي خبر أبي مريم الانصاري : « صلى بنا أبو جعفر «ع» في قميص بلا ازار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة . . . الى أن قال: إن أبا جعفر «ع» أمّ قوماً بلا أذان ولا إقامة فسئل عن ذلك فقال «ع» : إني سررت بجعفر «ع» وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلم فأجزأني ذلك » مع معارضة الجميع

بصحيح علي بن رئاب : « سألت أبا عبد الله «ع» قلت : تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد أتجزئنا إقامة بغير أذان ؟ قال «ع» : نعم » وخبر الحسن بن زياد : « قال أبو عبد الله «ع» : إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا باقامة واحدة » وبذلك ترفع اليد عن أصالة الاحتياط المتقدمة ، ويتعين حمل النصوص المتقدمة منطوقاً ومفهوماً على تأكد الاستحباب ، واحتمال الجمع بحمل الطائفة الأولى على صورة الانتظار لبعض المأمومين بشهادة خبر الحسن بن زياد - مع أنه لا يوافق القول المذكور - بعيد ، ولا سيما في موثق عمار ، ولو سلم فظاهر الحسن كون الفائدة المقصودة منه حضور المنتظرين بلا دخل له في الصلاة فلاحظ ﴿ وأما القائلون ﴾ باعتباره في الصبح والمغرب فيشهد لقولهم ذيل خبر أبي بصير المتقدم ، وما في صحيح صفوان بن مهران عن أبي عبد الله «ع» في حديث : « ولابد في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر لأنه لا يقصر فيهما في حضر ولا سفر وتجزئك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة والأذان والاقامة في جميع الصلوات أفضل » وصحيح الصباح بن سيابة: « قال لي أبو عبد الله «ع» : لا تدع الأذان في الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فانه ليس فيهما تقصير » . وصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله «ع» : « تجزئك في الصلاة إقامة واحدة إلا الغداة والمغرب » ونحوها غيرها ، لكن يعارضها في المغرب صحيح عمر بن يزيد : « سألت أبا عبد الله «ع» عن الاقامة بغير أذان في المغرب . فقال ﴿ع﴾ ليس به بأس وما أحب أن يعتاد » فيتعين حمل ما سبق على تأكد الاستحباب في المغرب ، ولأجل اشتماله على التعليل الذي يمتنع فيه عرفا التفكيك بين المغرب والصبح ، إذ لا بد أن يكون المقصود منه التعليل بجهة واحدة ذات اقتضاء واحد فيهما معاً ، يحمل ما سبق على تأكد الاستحباب في الصبح أيضاً - مضافا الى اشتمالها على : ﴿ ينبغي ﴾ و ﴿ يجزئك ﴾

والاحوط عدم ترك الاقامة للرجال (١)

مما لا يكون ظاهراً في الوجوب .

(١) إذ قد عرفت ذهاب السيد ﴿ ره ﴾ وابن أبي عقيل وابن الجنيد الى وجوبها إما مطلقاً ـ كما عن الثاني ـ أو على خصوص الرجال ـ كما عن الآخرين ـ واختاره في الحدائق ، وحكي عن الوحيد الميل اليه ، وفي البحار قال : « فاعلم أن الأخبار في ذلك مختلفة جداً ومقتضى الجمع استحباب الأذان مطلقاً وأما الاقامة ففيه إشكال ، إذ الاخبار الدالة على جواز الترك إنما هي في الأذان ، وتمسكوا في الاقامة بخرق الاجماع المركب ، وفيه ما فيه ، والاحوط عدم ترك الاقامة مطلقاً ، والأذان في الغداة والمغرب والجمعة والجماعة ولا سيما في الحضر » . وقد ادعي استفاضة النصوص الدالة على الوجوب .

﴿ منها ﴾ ما تضمن التعبير باجزاء الاقامة ، إما في السفر ، أو إذا صلى وحده ، أو في الظهرين والعشاء ، أو إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً ، أو نحو ذلك مما هو ظاهر في أن الاقامة أدنى ما يجزىء ﴿ وفيه ﴾ ما عرفت من أن هذا التعبير لما لم يكن في مقام التشريع الابتدائي بل في مقام بيان ما يجتزأ به عن المشروع وما لا يجتزأ به عنه ، لا يصلح للدلالة على الوجوب ولا على الاستحباب

﴿ ومنها ﴾ موثق عمار المتقدم ﴿ وفيه ﴾ أنك عرفت ما فيه .

﴿ ومنها ﴾ موثقه الآخر : قال : « سمعت أبا عبد الله ﴿ ع ﴾ يقول : لا بد للمريض أن يؤذن ويقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلم به . سئل فان كان شديد الوجع ؟ قال ﴿ ع ﴾ : لا بد من أن يؤذن ويقيم لأنه لا صلاة إلا بأذان وإقامة » . ﴿ وفيه ﴾ أن نفي الصحة بالاضافة الى الأذان غير ممكن لما عرفت من الأدلة على استحبابه ، فاما أن يحمل على نفي الصحة بالاضافة الى الاقامة ونفي الكمال بالاضافة الى الأذان ، أو على نفي الكمال

بالاضافة اليها ، والأول ممتنع لأنه استعمال في معنيين ، والثاني يوجب نفي دلالته على المدعى ، ونحوه في الاشكال ما في صحيح صفوان المتقدم ونحوه .

﴿ ومنها ﴾ ما دل على أن الاقامة من الصلاة كخبر سليمان بن صالح عن أبي عبد الله «ع» في حديث : « وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة فانه إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة » . وخبر يونس الشيباني عن أبي عبدالله «ع» في حديث : « إذا أقمت الصلاة فاقم مترسلا فانك في الصلاة » وخبر أبي هارون المكفوف : « قال أبو عبد الله «ع» : يا أبا هارون الاقامة من الصلاة فاذا أقمت فلا تتكلم ولا تومىء بيدك » . ﴿ وفيه ﴾ مع ضعف سنده ، أنه مخالف لما دل على خروج الاقامة عنها مثل ما تضمن أن افتتاحها التكبير وغيره ، بل هو خلاف ضروري لنصوص الاقامة نفسها . فلاحظ أبوابها ولا سيما باب ما تضمن أحكام ناسي الأذان والاقامة أو الاقامة وحدها ، فضلا عن وضوح خلاف ذلك في نفسه فلا بد أن يحمل على التنزيل بلحاظ الأحكام مثل لزوم التمكن والترسل وحرمة الكلام والايماء باليد التي هي مورد النص المذكور ونحوها من الاحكام لا الوجوب ، فان النص المذكور ليس في مقام بيان ذلك كما هو ظاهر بأقل ملاحظة

﴿ ومنها ﴾ ما دل على حرمة الكلام بعدها ، وعلى اعتبار الطهارة والاستقبال والتمكن والقيام ونحوها من شرائط الصلاة فيها ﴿ وفيه ﴾ أن ذلك أعم كما هو ظاهر مع معارضة الاول بما دل على جواز الكلام بعدها كما سيأتي إن شاء الله .

﴿ ومنها ﴾ ما دل على أنه لا أذان ولا إقامة على النساء ، بضميمة ما دل على مشروعيتها لها ، إذ هو يقتضي حمله على نفي اللزوم ، فيدل بالمفهوم على اللزوم للرجال ، بل مقتضى حرف الاستعلاء كونه ظاهراً بنفسه في نفي اللزوم ﴿ وفيه ﴾ أن الاستدلال إن كان من أجل المفهوم فهو من مفهوم اللقب وليس بحجة ، وإن كان من جهة ظهوره في كونه من قبيل الاستثناء من عموم الحد

للرجال والنساء فلا ظهور فيـــه بنحو يعتد به فى كون الحكم المستثنى منه على نحو الوجوب ، كما يشهد به ذكر الأذان والجماعة وغيرهما من المستحبات في سياق الاقامة بنحو واحد .

﴿ ومنها ﴾ ما تضمن الأمر بقطع الصلاة عند نسيان الاقامة وحدها أو مع الأذان ﴿ وفيه ﴾ أن الأمر فيها يراد منه الجواز أو الاستحباب بقرينة ما دل على جواز المضي وأن جواز القطع أو استحبابه أعم من المدعى كما لا يخفى ﴿ وبالجملة ﴾ ليس في النصوص ما هو ظاهر في وجوب الاقامة بنحو معتد به . نعم في موثق عمار : « إذا قمت الى صلاة فريضة فاذن وأقم وافصل بين الأذان والاقامة بقعود أو كلام أو تسبيح » وظهوره في وجوب كل من الأذان والاقامة لا مجال لانكاره وقيام الدليل على جواز ترك الأذان غير كاف في رفع اليد عن ظهوره في وجوب الاقامة ، لامكان التفكيك بينهما كما يظهر من ملاحظة نظائره « لكن » مع أن ذكره فى سياق الأمر بالفصل بينه وبين الاقامة المراد منها الاستحباب يوجب شبئاً من الوهن ، أنه يمكن معارضته بما دل على أن من صلى باقامة صلى خلفه صف واحد مما هو ظاهر فى أن الفائدة في مشروعية الاقامـة اتمام الملائكة بالمقيم ، لكمال صلاته بحيث يكون تركها موجباً لفوات اتمامهم به ، لا بطلان صلاته كأنه قيل: ومن صلى بلا إقامة لم يصل خلفه أحد . بلى حكي تذييله بذلك في روايات أهل الخلاف . والانصاف أن هذا اللسان فى دليل التشريع آب عن الحمل على الوجوب جداً ، بل الظاهر أنه لانظير له في الواجبات ، وهذا المقدار من الظهور فى الاستحباب كاف في صرف ظهور الموثق أو نحوه لو وجد . وهـذا هو العمدة في نفي الوجوب ﴿ لا صحيح ﴾ حماد بن عيسى المشهور المتضمن لبيان كيفية الصلاة من أجل أنه لم يتعرض فيه للاقامة ، إذ ليس هو وارداً إلا لبيان نفس الصلاة وما فيها من الآداب ـ أعني ما بين التكبير والتسليم ـ لا ما كان خارجا عنها

في غير موارد السقوط (١) وغير حال الاستعجال (٢) والسفر وضيق الوقت

وإلا فالاشكال محكم على الصحيح على كل حال ، إذ لا يظهر الوجه حينئذ في ترك الأذان والاقامة ولو كان من المستحبات ، فان حالها حال غيرهما منها مما ذكر فيه ﴿ ولا خبر أبي بصير ﴾ : « عن رجل نسي أن يقيم الصلاة حتى انصرف . قال «ع» : لا يعيد ولا يعود لمثلها » . فان حمل النسيان على الترك عمداً ـ كما عن ظاهر الشيخ والحلي وابن سعيد ـ غير ظاهر ، والنهي عن العود لمثله لا يصلح قرينة عليه لامكان حمله على وجوب التحفظ حتى لا يقع في النسيان ـ مع أن عدم وجوب إعادة الصلاة إنما ينافي الوجوب الغيري لا النفسي التعبدي الذي لا يأبى كلام بعض القائلين بالوجوب عن إرادته وإن نص بعضهم على إرادة الاول ﴿ ولا صحيح ﴾ زرارة أو حسنه عن أبي جعفر «ع» : « عن رجل نسي الاقامة حتى دخل في الصلاة . قال «ع» : فليمض في صلاته فانما الاذان سنة » بناء على أن المراد من الاذان ما يعم الاقامة بقرينة السؤال ، إذ لا يظهر كون المراد من السنة المندوب ، لاحتمال كون المراد بها مقابل الفريضة كما أطلقت على القراءة والتشهد بذلك المعنى ﴿ ولا الاجماع ﴾ على عدم التفكيك بين الاذان والاقامة في الوجوب والاستحباب الذي ادعاه في المختلف ، وحكي عن غيره ممن تأخر عنه، لعدم ثبوت ذلك ، بل الثابت خلافه ومما ذكرنا كله يظهر لك قوة القول المشهور .

(١) يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى .

(٢) الادلة المستدل بها على الوجوب على تقدير تمامية دلالتها شاملة لحالي الاستعجال والسفر وغيرهما ولا دليل على السقوط في الحالين المذكورين فالجزم بعدم الوجوب فيهما والتوقف فيه في غيرهما غير ظاهر . نعم سيأتي التعرض لجواز الاقتصار على فصل واحد من كل من فصول الاذان والاقامة في السفر وفي الاستعجال ، لكنه لا ينافي إطلاق وجوب الاقامة بوجه . وكذا حال ضيق

وهما مختصان بالفرائض (١) اليومية . وأما في سائر الصلوات الواجبة فيقال (٢) : الصلاة . ثلاث مرات . نعم يستحب الأذان في الأذن اليمنى (٣) من المولود

الوقت مع أنه لم يرد فيه نص بالقصر إلا أن يلحق بالاستعجال ولا يخلو من تأمل

(١) إجماعا كما في المعتبر والمنتهى ، وعن التذكرة والذكرى وجامع المقاصد والغريـة ، بل في الاول أنه إجماع علماء الاسلام . وفي الثاني أنه قول علماء الاسلام . وبذلك يخرج عن إطلاق بعض النصوص الشامل لغير الفرائض مثل ما تقدم في موثق عمار : لا صلاة إلا بأذان وإقامة . أو غير اليومية مثل موثقه الآخر : إذا قمت الى صلاة فريضة فاذّن لها وأقم . . . الخ ، ويشهد له في الجملة مصحح زرارة : « قال أبو جعفر «ع» : ليس يوم الفطر والاضحى أذان ولا إقامة أذانهما طلوع الشمس » وخبر إسماعيل الجعفي : « أرأيت صلاة العيدين هل فيهما أذان وإقامة ؟ قال «ع» : ليس فيهما أذان ولا إقامة ، ولـكنه ينادي : الصلاة ثلاث مرات » .

(٢) كما عن الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني . وكأنـه لخبر إسماعيل المتقدم بالغاء خصوصية مورده ، ولا يخلو من إشكال إلا بناء على قاعدة التسامح وعلى شمولها للفتوى ، لـكن مقتضى ذلك التعميم لغير الواجبة ـ كما عن التذكرة ونهاية الاحكام ـ لاتحاد الوجه في الجميع ، وكيف كان ؟ فالقول المذكور إنما يشرع بقصد الاعلام بفعل الصلاة لا أذان الاعلام بالوقت ولا لاجل الصلاة على ما يقتضيه ظاهر النص ، فيختص بما يرغب فيه بالاجتماع كما لعله ظاهر .

(٣) ففي رواية السكوني عن أبي عبدالله «ع» : « قال رسول الله ﴿ص﴾ : من وُلد له مولود فليؤذن في أذنه اليمنى بأذان الصلاة وليقم في أذنه اليسرى فانها عصمة من الشيطان الرجيم » . ونحوه ما في خبر أبي يحيى الرازي ومرسل الفقيه ولعله المراد بما في خبر حفص الكناسي من الاقامة في أذنه اليمنى .

والاقامة في أذنه اليسرى يوم تولده (١) أو قبل أن تسقط سرته (٢) وكذا يستحب الاذان في الفلوات عند الوحشة (٣) من الغول وسحرة الجن ، وكذا يستحب الاذان في أذن من ترك اللحم أربعين (٤) يوماً وكذا كل من ساء خلقه (٥) والاولى أن يكون (٦) في أذنه اليمنى ، وكذا الدابة (٧) إذا ساء خلقها

---

(١) كما في الخبر عن الرضا «ع» وفيه أن رسول الله ﴿ص﴾ أذن في أذن الحسين «ع» بالصلاة يوم ولد .

(٢) كما في خبر أبي يحيى الرازي والجمع بينه وبين ما قبله ظاهر .

(٣) ففي مرسل الفقيه : « قال الصادق «ع» : إذا تولعت بكم الغول فأذنوا » . وفي خبر جابر : « إذا تغولت بكم الغيلان فأذنوا بأذان الصلاة » ونحوه ما عن الجعفريات والدعائم ، وعن الهروي : « ان العرب تقول : إن الغيلان في الفلوات ترائي الناس تغول تغولا ـ أي : تلون تلوناً ـ تضلهم عن الطريق وتهلكهم » وروي في الحديث : لا غول . وفيه إبطال لكلام العرب ، فيمكن أن يكون الأذان لدفع الخيال الذي يحصل في الفلوات وإن لم يكن له حقيقة ، فكأن ذكر سحرة الجن في المتن من باب التفسير ،

(٤) ففي مصحح هشام بن سالم عن أبي عبد الله «ع» : « اللحم ينبت اللحم ومن تركه أربعين يوماً ساء خلقه ومن ساء خلقه فأذنوا في أذنه » . وخبر حفص : « كلوا اللحم فان اللحم من اللحم واللحم ينبت اللحم . وقال: من لم يأكل اللحم أربعين يوماً ساء خلقه فاذا ساء خلق أحدكم من إنسان أو دابة فأذنوا في أذنه الاذان كله » . ونحوهما غيرهما .

(٥) كما يستفاد من النصوص السابقة .

(٦) كما قيد به في خبر الواسطي .

(٧) كما في خبر حفص المتقدم .

ثم إن الأذان قسمان أذان الاعلام وأذان (١) الصلاة . ويشترط في أذان الصلاة - كالإقامة - قصد القربة (٢) ، بخلاف أذان الاعلام (٣) فانه لا يعتبر فيه ،

---

(١) كما صرح به غير واحد ، ويشهد للأول النصوص الكثيرة المتعرضة لأجر المؤذنين مثل صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله «ع» قال : « قال رسول الله «ص» : من أذّن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة ». وخبر سعد الاسكاف : « سمعت أبا جعفر «ع» يقول : من أذن سبع سنين احتساباً جاء يوم القيامة ولا ذنب له » . وخبر سعد بن طريف عن أبي جعفر «ع»: « من أذن عشر سنين محتسباً يغفر الله مد بصره وصوته في السماء ، ويصدقه كل رطب ويابس سمعه ، وله من كل من يصلي معه في مسجده سهم ، وله من كل من يصلي بصوته حسنة » . ونحوها غيرها مما هو كثير والجميع ظاهر في رجحان الأذان في الأوقات من حيث نفسه لا من حيث الصلاة . ويشهد للثاني المستفيضة المتضمنة : أن من صلى بأذان وإقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ، ومن صلى باقامة بلا أذان صلى خلفه صف واحد ، أو ملكان . أو غير ذلك كما تقدمت الاشارة اليها . ومثلها النصوص الكثيرة المتضمنة لحكم الصلاة بالأذان والاقامة المتقدم بعضها في أدلة الوجوب والاستحباب مثل : « لا صلاة إلا بأذان وإقامة » وحينئذ فما عن جماعة من : أنه إنما شرع للاعلام ، وشرعه للقضاء بالنص . غير ظاهر ، وكذا ما عن ظاهر حواشي الشهيد من أنه إنما هو مشروع للصلاة خاصة والاعلام تابع .

(٢) للاجماع ظاهراً على كونه عبادة لا يصح إلا بقصد القربة ، والارتكاز المتشرعي شاهد به .

(٣) كما صرح بذلك في الجواهر - تبعاً للعلامة الطباطبائي في منظومته - لحصول الغرض بفعله مطلقاً ، وكأنه مما لا إشكال فيه عندهم ، ولولاه أشكل

ويعتبر أن يكون أول الوقت (١) ، وأما أذان الصلاة فتتصل بها (٢) وإن كان في آخر الوقت ، وفصول الأذان ثمانية عشر : « الله أكبر . أربع (٣) مرات

ذلك بأنه لا إطلاق يقتضي عدم الاعتبار لعدم كون القربة من القيود للموضوع الشرعي، ومنه يظهر عدم جريان الأصول الشرعية النافية مثل حديث الرفع ونحوه ، بل الأصول العقلية ، لعدم العقاب على كل حال - مع أن ما ذكر لا يناسب ما ذكره الجماعة في تعليل اعتبار الذكورة في أذان الاعلام من أن النهي عنه مفسد له ، إذ النهي إنما يفسد العبادة لا غير .

(١) لأنه شرع للاعلام بدخوله .

(٢) على ما يأتي .

(٣) إجماعاً . أو مذهب علمائنا أو مذهب الشيعة ومن والاهم أو عليه عمل الأصحاب . أو عمل الطائفة . أو مذهب الأصحاب لا يعلم فيه مخالف . أو الأصحاب لا يختلفون فيه في كتب فتاواهم . أو نحو ذلك من كلماتهم المحكية في المقام ، ويدل عليه من النصوص خبر الحضرمي وكليب الأسدي جميعاً عن أبي عبد الله «ع» : أنه حكى لهما الأذان فقال : « الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، حي على الصلاة ، حي على الصلاة ، حي على الفلاح ، حي على الفلاح ، حي على خير العمل ، حي على خير العمل ، الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلا الله ، لا إله إلا الله » . والاقامة كذلك . وخبر المعلى : « سمعت أبا عبد الله «ع» يؤذن فقال : الله أكبر . . . إلى آخر ما ذكر فيما قبله . لكنه فعل مجمل لا يمنع من احتمال أن يكون ما فعله «ع» من بعض الأفراد . وفي صحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « يا زرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين » . وخبر

إسماعيل الجعفي : « سمعت أبا جعفر «ع» يقول : « الأذان والاقامة خمسة وثلاثون حرفاً فعد ذلك بيده واحداً واحداً الأذان ثمانية عشر حرفاً ، والاقامة سبعة عشر حرفاً » . وهو ينطبق على ما في الخبر الأول . وفي علل الفضل عن الرضا «ع» في الأذان : « وإنما جعل مثنى مثنى ليكون ... إلى أن قال «ع» : وجعل التكبير في أول الأذان أربعاً لأن أول الأذان . . . » الخ . نعم يعارضها صحيح صفوان : « سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الأذان مثنى مثنى ، والاقامة مثنى مثنى » . وصحيح عبد الله بن سنان : « سألت أبا عبد الله «ع» عن الأذان . فقال «ع» تقول : الله أكبر ، الله أكبر ، أشهد ... » الخ ما ذكر في الخبر الأول من الفصول يقول «ع» : كل واحد من الفصول مرتين . ومثله صحيح زرارة والفضيل الحاكي لأذان النبي ﴿ص﴾ لما أسري به إلى البيت المعمور ، وفي آخره قال «ع» : « والاقامة مثلها إلا أن فيها : قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة . بين : حي على خير العمل . وبين : الله أكبر . فأمر بها رسول الله ﴿ص﴾ بلالاً فلم يزل يؤذن بها حتى قبض الله تعالى رسوله » . وصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله ﴿ع﴾ : « الأذان مثنى مثنى والاقامة واحدة . وخبر عبد السلام : « قال رسول الله ﴿ص﴾ في حديث : إنه لما عرج بي إلى السماء أذن جبرئيل ﴿ع﴾ مثنى مثنى وأقام مثنى مثنى » . ونحوها غيرها . والجمع العرفي يقتضي حمل ما دل على الأقل على الاجزاء وما دل على الأكثر على الفضل ، بل لعل الأفضل ما روي عن النهاية والمصباح : من أن الأذان والاقامة إثنان وأربعون فصلا ، فيكون التكبير أربع مرات في أول الأذان وآخره وأول الاقامة وآخرها والتهليل مرتين فيها . لكن لا مجال لذلك بعد حكاية ظاهر الاجماعات على العمل بالأول . نعم عن الخلاف عن بعض الأصحاب أنه عشرون كلمة وأن التكبير في آخره أربع ، لكنه غير معتد به قال في مفتاح الكرامة :

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ، وحي على الصلاة ، وحي على الفلاح ، وحي على خير العمل ، والله أكبر ، ولا إله إلا الله ، كل واحد مرتان . وفصول الاقامة سبعة عشر : الله أكبر (١) في أولها مرتان ،

« إن الشيعة في الأعصار والأمصار في الليل والنهار في المجامع والجوامع ورؤوس المآذن يلهجون بالمشهور فلا يصغى بعد ذلك كله إلى قول القائل بخلاف ذلك » .

(١) حكي عليه الاجماع ، وأنه مذهب العلماء . وأنه لا يختلف فيه الأصحاب . وأن عليه عمل الأصحاب ، وعمل الطائفة . وأنه مذهب الشيعة وأتباعهم . ونحو ذلك مما هو ظاهر في الاجماع ، وليس في النصوص ما يشهد له إلا خبر إسماعيل الجعفي المتقدم ـ مع أنه محتاج في تتميم الدليلية إلى إجماع أو نحوه كما هو ظاهر . وأما النصوص الأخر فمنها ما دل على أن الاقامة مثنى مثنى كالأذان مثل صحيح صفوان وخبر عبد السلام بن صالح ، ومنها ما دل على أنها واحدة مثل صحيح معاوية بن وهب ، ومنها ما دل على أنها مرة مرة إلا قول : الله أكبر . فانه مرتان ، ومنها ما تضمن أنها كالأذان إلا في زيادة : قد قامت الصلاة . بعد بيان تثنية التكبير في أوله والتهليل في آخره كصحيح زرارة والفضيل ، ومنها ما دل على أنها كالأذان بعد بيان تربيع التكبير في أوله وتثنية التكبير في آخره كخبر الحضرمي والأسدي . وكذا خبر يزيد بن الحسن الذي قد ترك فيه ذكر : حي على خير العمل . في الأذان ، ومنها ما عرفت حكايته عن النهاية والمصباح ، وقد عرفت أن الجمع العرفي بين النصوص المذكورة يقتضي حمل ما دل على الأقل على أقل مراتب الفضل وما دل على الزائد عليه على الأفضل على اختلاف مراتبه ، لكن لا مجال لذلك بعد وضوح خلافه عند المتشرعة فالعمل على المشهور لازم . نعم لا بأس بالاتيان بغيره برجاء المطلوبية ، ولاسيما مع ما عن

ويزيد ـ بعد حي على خير العمل ـ : قد قامت الصلاة . مرتين وينقص من لا إله إلا الله في آخرها مرة ، ويستحب الصلاة على محمد وآله عند ذكر اسمه (١) وأما الشهادة لعلي «ع» بالولاية (٢) وإمرة المؤمنين فليست جزءاً منهما

النهاية من جواز تربيع التكبير في آخر الأذان وأول الاقامة وآخرها ، والله سبحانه أعلم .

(١) لصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « وصل على النبي كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره » . ـ مضافاً إلى عموم ما تضمن الأمر بالصلاة عليه عند ذكره .

(٢) بلاخلاف ولا إشكال قال في محكي الفقيه ـ بعد ذكر حديث الحضرمي والأسدي المتقدم ـ : « هذا هو الأذان الصحيح لا يزاد فيه ولا ينقص منه والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً زادوا بها في الأذان : « محمد وآل محمد خير البرية » مرتين ، وفي بعض رواياتهم بعد : « أشهد أن محمداً رسول الله » : « أشهد أن علياً ولي الله » مرتين ومنهم من روى بدل ذلك : « أشهد أن علياً أمير المؤمنين حقاً » مرتين ، ولا شك في أن علياً ولي الله وأمير المؤمنين حقاً وأن محمداً وآله صلى الله عليهم خير البرية لكن ليس ذلك في أصل الأذان». قال : « وإنما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون أنفسهم في جملتنا » . وقال الشيخ ﴿ ره ﴾ في محكي النهاية : « فأما ما روي في شواذ الأخبار من قول : « ان علياً ولي الله وآل محمد خير البرية » . فما لا يعمل عليه في الأذان والاقامة فمن عمل به كان مخطئاً » . وقال في المبسوط : « وأما قول : أشهد أن علياً أمير المؤمنين وآل محمد خير البرية ـ على ما ورد في شواذ الأخبار ـ فليس بمعمول عليه في الأذان ، ولو فعله الانسان لم يأثم به غير أنه ليس من فضيلة الأذان ولا كمال فصوله » وفي المنتهى : « وأما ما روي من

ولا بأس بالتكرير في : حي على (١) الصلاة . أو : حي على الفلاح . للمبالغة في اجتماع الناس ، ولكن الزائد ليس جزءاً من الأذان

الشاذ من قول : إن علياً ولي الله وأن محمداً وآله خير البرية . فما لا يعول عليه». ونحوه كلام غيرهم ، والظاهر من المبسوط إرادة نفي المشروعية بالخصوص ، ولعله أيضاً مراد غيره ، لكن هذا المقدار لا يمنع من جريان قاعدة التسامح على تقدير تماميتها في نفسها ، ومجرد الشهادة بكذب الراوي لا يمنع من احتمال الصدق الموجب لاحتمال المطلوبية ، كما أنه لا بأس بالاتيان به بقصد الاستحباب المطلق لما في خبر الاحتجاج : « إذا قال أحدكم : لا إله إلا الله ، محمد رسول الله . فليقل : علي أمير المؤمنين » . بل ذلك في هذه الأعصار معدود من شعائر الايمان ورمز إلى التشيع ، فيكون من هذه الجهة راجحاً شرعاً ، بل قد يكون واجباً ، لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان . ومن ذلك يظهر وجه ما في البحار من أنه لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان ، لشهادة الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم بورود الأخبار بها ، وأيد ذلك بخبر القاسم بن معاوية المروي عن احتجاج الطبرسي عن الصادق «ع» ، وما في الجواهر: من أنه كما ترى . غير ظاهر .

(١) اتفاقاً كما في المختلف وظاهر غيره ، لموثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : « لو أن مؤذناً أعاد في الشهادة ، أو في حي على الصلاة ، أو حي على الفلاح ، المرتين والثلاث وأكثر من ذلك إذا كان إنما يريد به جماعة القوم ليجمعهم لم يكن به بأس » . وفي صحيح زرارة : « قال لي أبو جعفر «ع» ـ في حديث ـ : إن شئت زدت في التثويب : حي على الفلاح . مكان : الصلاة خير من النوم . ومن الأول يظهر عموم الحكم للشهادة ولا يختص بما ذكر في المتن .

ويجوز للمرأة الاجتزاء (١) عن الأذان بالتكبير والشهادتين ، بل بالشهادتين(٢) ، وعن الاقامة بالتكبير (٣) وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، ويجوز للمسافر والمستعجل (٤) الاتيان بواحد من كل فصل منهما ، كما يجوز

(١) لا إشكال ظاهراً في مشروعية الأذان والاقامة للنساء . وعن المدارك وفي الحدائق دعوى الاجماع عليه ، وعن الذكرى نسبته إلى علمائنا ، وعن كشف اللثام : الظاهر أنه اتفاقي . وكذا ظاهر محكي المعتبر والمنتهى والتذكرة ، ويشهد له صحيح ابن سنان : « سألت أبا عبد الله «ع» عن المرأة تؤذن للصلاة . فقال «ع» : حسن إن فعلت وإن لم تفعل أجزأها أن تكبر وأن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﴿ص﴾ » . وفي مرسل الفقيه : « قال الصادق عليه السلام : ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة ويكفيها الشهادتان ولكن إذا أذنت وأقامت فهو أفضل » . وبذلك يخرج عما دل على أنه لا أذان ولا إقامة عليها مثل صحيح جميل بن دراج قال : « سألت أبا عبد الله «ع» عن المرأة أعليها أذان وإقامة ؟ فقال «ع» : لا » . ومثله خبر جابر ، وخبر وصية النبي ﴿ص﴾ لعلي ﴿ع﴾ ، ويشهد لما في المتن من اجتزائها عن الأذان بالتكبير والشهادتين صحيح ابن سنان المذكور .

(٢) كما في مرسل الفقيه المتقدم : وفي صحيح زرارة : « قلت لأبي جعفر «ع» : النساء عليهن أذان ؟ فقال «ع» : إذا شهدت الشهادتين فحسبها » .

(٣) كما يشهد به صحيح ابن مريم الأنصاري : « سمعت أبا عبدالله «ع» يقول : إقامة المرأة أن تكبّر وتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله » بل قد يظهر من المرسل المتقدم الاكتفاء عنها بالشهادتين فقط .

(٤) كما عن جماعة من الأصحاب التصريح به ، بل عن الذخيرة نسبة الحكم في الأول إلى الأصحاب ، ففي خبر بريد بن معاوية عن أبي جعفر «ع» :

ترك الأذان والاكتفاء بالاقامة (١) ، بل الاكتفاء بالاذان فقط

الأذان يقصر في السفر كما تقصر الصلاة ، الأذان واحداً واحداً ، والاقامة واحدة » . ولعل ذيله قرينة على إرادة الاقامة من الأذان في أوله كما هو الظاهر من صحيح عبد الرحمن الآتي ، وخبر نعمان الرازي : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : يجزئك من الاقامة طاق طاق في السفر » . وصحيح أبي عبيدة : « رأيت أبا جعفر «ع» يكبر واحدة واحدة في الأذان . فقلت له «ع» : لم تكبر واحدة واحدة ؟ فقال «ع» : لا بأس إذا كنت مستعجلاً » . لكن لم يتعرض فيه للاقامة ، بل ولا لغير التكبير ، إلا أن يكون المراد من التكبير تمام الفصول بقرينة قوله : واحدة واحدة . لأن التكرار في الوحدة لا يكون إلا بلحاظ الفصول غير التكبير . فتأمل .

(١) ففي صحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق «ع» : « يجزىء في السفر إقامة بغير أذان » . وصحيحه الآخر : « يقصر الأذان في السفر كما تقصر الصلاة تجزىء إقامة واحدة » . ومرسل بريد مولى الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام : « سمعته يقول : لأن أقيم مثنى مثنى أحب إلي من أن أؤذن وأقيم واحداً واحداً » . ومنه يستفاد أن الاقتصار على الاقامة أفضل من فعل الأذان والاقامة فصلا فصلا . بل منه يظهر أيضاً حكم الاستعجال بناءً على مشروعية إفراد الفصول منهما معا فيه ـ مضافاً إلى خبر أبي بصير المتقدم : « إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزئك إقامة إلا الفجر والمغرب فانه ينبغي أن تؤذن فيهما وتقيم من أجل أنه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات » لكنه مختص بغير الفجر والمغرب . هذا ولعل الظاهر من عبارة المتن إرادة بيان جواز ترك الأذان والاكتفاء بالاقامة مطلقاً لا في خصوص حال السفر كما يقتضيه استحبابه مستقلا ، وصحيح الحلبي : « سألت أبا عبدالله «ع» عن الرجل هل

ويكره الترجيع (١) على نحو لا يكون غناء

يجزئه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان ؟ قال «ع» : نعم لا بأس » . وقريب منه غيره ، لكن الحمل على هذا المعنى يقتضي أيضاً حمل ما بعده من الاكتفاء بالأذان فقط على مطلق الحال لا خصوص الحالين المذكورين وهو لا يوافق ما سبق من الاحتياط اللزومي في فعل الاقامة كما أن الحمل على خصوص الحالين أيضاً يوجب الاشكال عليه بعدم الدليل بالخصوص على الاكتفاء بالأذان فقط لا في حال السفر ولا فى حال الاستعجال ، كما أشرنا اليه سابقاً ، فلاحظ .

(١) يعني ترجيع الصوت فيه ولا يظهر عليه دليل - كما اعترف به غير واحد - إلا ما يحكى عن الرضوي حيث قال فيه بعد ذكر فصول الأذان وعددها : ليس فيها ترجيع ولا ترديد . . . الخ بناءً على أن المراد منه ترجيع الصوت كما عن البحار احتماله . نعم ذكر الأصحاب ﴿ رض ﴾ الترجيع في المقام واختلفوا فى حكمه ومفهومه فهم بين قائل بكراهته ، وآخر بحرمته وعدم جوازه ، وآخر ببدعيته ، وآخر بعدم كونه مسنوناً ولا مستحباً ، وبين مفسر له بتكرير التكبير والشهادتين في أول الأذان ، وآخر بأنه تكرير الشهادتين مرتين أخريين ، وآخر بأنه تكرير الشهادتين برفع الصوت بعد فعلها مرتين بخفض الصوت أو برفعين أو بخفظين ، وآخر بأنه تكرير الفصل زيادة على الموظف . وعن جماعة من أهل اللغة أنه تكرير الشهادتين جهراً بعد إخفاتهما . وعن بعض العامة أنه الجهر في كلمات الأذان مرة والاخفات أخرى من دون زيادة . وتعيين واحد من المعاني المذكورة لا يهم بعد عدم ذكر لفظ الترجيع في النصوص . نعم خبر أبي بصير المتقدم في مسألة تكرير : حي على الصلاة ، يدل على ثبوت البأس باعادة ما عدا الشهادة والحيعلتين الأولتين مطلقاً ، وباعادة الشهادة والحيعلتين لغير الاعلام ، وذلك في أمثال المقام من المندوبات ظاهر فى الكراهة . وأما قاعدة التسامح - على تقدير

وإلا فيحرم (١) ، وتكرار الشهادتين (٢) جهراً بعد قولها سراً أو جهراً ، بل لا يبعد كراهة مطلق تكرار واحد من الفصول إلا للإعلام .

« مسألة ١ » يسقط الأذان في موارد « أحدها » أذان عصر يوم الجمعة إذا جمعت مع الجمعة (٣) أو الظهر

تماميتها ـ فهي تقتضي كراهة جميع المعاني المذكورة بناء على صدق بلوغ الثواب بمجرد الفتوى حتى لو كانت بالحرمة أو الكراهة . هذا كله لو لم يؤت بالزائد بقصد المشروعية وإلا كان تشريعاً محرماً .

(١) هذا بناء على حرمة الغناء مطلقاً وإلا اختص بصورة تحريمه لا غير .

(٢) مما سبق في الترجيع تعرف الكلام هنا .

(٣) بلا خلاف معتد به أجده فيه . كما في الجواهر ، وعن الذكرى نسبته إلى الأصحاب ، وعن الغنية والسرائر والمنتهى الاجماع عليه . واستدل له برواية حفص بن غياث عن جعفر «ع» عن أبيه «ع» : « الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة » . بناء على تفسيره بأذان العصر ـ كما عن بعض ـ لأنه ثالث الأذان والاقامة للظهر ، أو ثالث الأذانين للصبح والظهر ، ولكنه كما ترى مجمل غير ظاهر ، وقد حمله بعض على الأذان الثاني للظهر الذي قيل : إنه ابتدعه عثمان . كما عن مجمع البيان رواية ذلك عن السائب بن زيد ، وعن بعض أنه ابتدعه معاوية . هذا وعن الشيخ ﴿ ره ﴾ الاستدلال له بصحيح رهط منهم الفضيل وزرارة عن أبي جعفر «ع» : « إن رسول الله ﴿ص﴾ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين » وفي المدارك وغيرها الاشكال عليه بأنه إنما يدل على ترك الأذان للعصر والعشاء مع الجمع بين الفرضين مطلقاً سواء أكان يوم الجمعة أم غيره وهو غير المدعي ، ودفعه غير واحد بأنه لم يظهر من

المستدل اختصاص الدعوى بالجمعة ، ولذا قال في المعتبر : « يجمع يوم الجمعة بين الظهرين بأذان وإقامتين كذا قاله الثلاثة وأتباعهم لأن الجمعة تجمع صلواتها وتسقط ما بينهما من النوافل » . وفي محكي كشف اللثام : « يسقط الأذان بين كل صلاتين جمع بينهما كما قطع به الشيخ والجماعة لأنه المأثور عنهم ، بل عن الخلاف الاجماع على أنه ينبغي لمن جمع بين الصلاتين أن يؤذن للأولى ويقيم للثانية » .

﴿ قلت ﴾ : إشكال المدارك مبني على ما هو الظاهر من ذكر عصر الجمعة مورداً لسقوط الأذان بالخصوص في قبال سائر موارده من كونه بخصوصه مورداً للسقوط ، كالأذان لعصر عرفة ، وعشاء المزدلفة وغيرهما من موارد السقوط ، والصحيح المذكور خال عن الدلالة على ذلك - مع أن فهم الكلية المذكورة : - أعني سقوط الأذان في مورد الجمع - منه غير ظاهر ، إذ مجرد وقوع ذلك من النبي ﴿ص﴾ لا يدل عليه لجواز تركه للمستحب كتركه للنافلة ، وحكاية الامام «ع» له يمكن أن يكون المقصود منها التنبيه على جوازه كالجمع بين الصلاتين كصحيح ابن سنان عن الصادق «ع» : « إن رسول الله ﴿ص﴾ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علة بأذان واحد وإقامتين » . ولذا تعرضت جملة من النصوص لجمعه ﴿ ص ﴾ بين الصلاتين من دون تعرض للأذان كموثق زرارة عن أبي عبد الله «ع» : « صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة ، وصلى بهم المغرب والعشاء الآخرة قبل سقوط الشفق من غير علة في جماعة وإنما فعل رسول الله ﴿ ص ﴾ ليتسع الوقت على أمته » . وخبر عبد الملك القمي عن أبي عبد الله «ع» : « أجمع بين الصلاتين من غير علة ؟ قال «ع» : قد فعل ذلك رسول الله ﴿ص﴾ أراد التخفيف عن أمته » . ونحوهما غيرهما . ومن التعليل المذكور في هذه النصوص وغيرها يظهر ضعف ما ذكره بعض : من استبعاد أن

يكون المقصود من الترك بيان استحباب الترك وعدم وجوب الفعل ، لأن الترك الذي يمكن أن يكون لجهات عديدة مجمل الدلالة لا يستكشف منه أن المتروك مستحب ، ولاشبهة أن القول أبلغ في بيان المقصود وأظهر . انتهى . وجه الضعف أن الاستدل ليس بالترك ، بل بالتعليل لصراحته في كون الترك للدلالة على نفي الوجوب لا نفي المشروعية ، وعليه فكلية سقوط مشروعية الأذان في حال الجمع المستحب أومطلقاً غيرظاهرة من النصوص وإن نسبت إلى المشهور ، بل قد عرفت عن الخلاف دعوى الاجماع عليها ، وكذا في ظاهر المعتبر وكشف اللثام ، ولذلك قوى فى الجواهرعدم السقوط فيما لو صلى الظهر أربعاً في يوم الجمعة فضلا عن الجمع بين الظهرين في غيره وإن اختار السقوط فيما لو صلى الظهر جمعة اعتماداً منه على الاجماعات صريحة أو ظاهرة على السقوط فيه المحكية عن الغنية والسرائر والمنتهى وغيرها ، التي بها ترفع اليد عن إطلاقات الاستحباب أو عموماته ، ولا سيما مع اعتضاد دعوى الاجماع باستمرار سيرة النبي ﴿ص﴾ والتابعين وتابعي التابعين على تركه ، ولم يقم مثل هذه الاجماعات على السقوط فيما لو صلى الظهر أربعاً يوم الجمعة فقد حكي العدم فيه عن المقنعة والأركان والكامل والمهذب والسرائر وغيرها ، فضلا عن كلية الجمع بين الصلاتين ولو فى غيره ، ولم تثبت سيرة المعصومين «ع» على الترك فيها ، فالعمل فيها على إطلاقات المشروعية بلا مانع ، بل في السقوط في الصورة الأولى تأمل وإشكال حيث لم يتحقق إجماع يجب العمل به ، لحكاية القول بالعدم فيها عن جماعة منهم سيد المدارك وأستاذه الأردبيلي ، ومن ذلك يظهر الاشكال على المصنف ﴿ره﴾ حيث لم يتعرض لسقوط الأذان في مطلق الجمع الظاهر منه بناؤه على عدمه ، ومع ذلك بنى على سقوط أذان العصر يوم الجمعة إذا جمعت مع الظهر من دون ظهور دليل عليه بالخصوص ، وفي الجواهر: « وأولى منه في عدم السقوط الجمع في غير محل استحبابه » . وما ذكره فى محله . فلاحظ.

وأما مع التفريق فلا يسقط (١) « الثاني » أذان عصر يوم عرفة إذا جمعت (٢) مع الظهر لا مع التفريق

---

(١) لاطلاق دليل المشروعية من دون مقيد من نص أو إجماع ، ويشهد له - بناء على منافاة النافلة للجمع - خبر زريق المروي في الوسائل عن مجالس الشيخ ﴿ره﴾ عن أبي عبد الله «ع» قال «ع» : « وربما كان يصلي يوم الجمعة ست ركعات إذا ارتفع النهار وبعد ذلك ست ركعات أخر وكان إذا ركدت الشمس في السماء قبل الزوال أذن وصلى ركعتين ثم يفرغ إلا مع الزوال ثم يقيم للصلاة فيصلي الظهر ويصلي بعد الظهر أربع ركعات ثم يؤذن ويصلي ركعتين ثم يقيم ويصلي العصر». لكن الخبر ضعيف السند ومتضمن لمشروعية تقديم أذان الظهر على الزول.

(٢) بلا خلاف ظاهر ، بل عن جماعة كثيرة دعوى الاجماع صريحاً وظاهراً عليه . ويشهد له صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله «ع» : « السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان ، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة » ، ومرسل الفقيه : « إن رسول الله ﴿ص﴾ جمع بين الظهر والعصر بعرفة بأذان وإقامتين وجمع بين المغرب والعشاء بـ ﴿جمع﴾ بأذان واحد وإقامتين » . ومقتضى إطلاق الصحيح عدم الفرق بين عرفة وغيرها من المواضع ، لظهوره في كون موضوع السقوط هو يوم عرفة ، لكن عن ظاهر السرائر اختصاص الحكم بعرفة ، وفي الجواهر : « لعله المنساق من النص » . ويناسبه جداً كونه في سياق المزدلفة فيكون المطلق من قبيل المقرون بما يصلح للقرينية فيسقط إطلاقه .

﴿هذا﴾ ومقتضى إطلاقه عدم الفرق في السقوط بين صورتي الجمع والتفريق لكن لا تبعد دعوى كون المنسبق من عبارته خصوص صورة الجمع . فما قد يظهر من إطلاق جملة من العبارات من عموم الحكم للتفريق أيضاً ضعيف .

« الثالث » أذان العشاء في ليلة (١) المزدلفة مع الجمع أيضاً لا مع التفريق (٢) « الرابع » العصر والعشاء المستحاضة التي تجمعهما مع (٣) الظهر والمغرب « الخامس » المسلوس (٤) ونحوه في (٥) بعض الأحوال التي يجمع بين الصلاتين ، كما إذا

---

(١) بلا خلاف ظاهر ، ويشهد له مضافاً إلى ما تقدم صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله « ع » : « صلاة المغرب والعشاء بـ ﴿ جمع ﴾ بأذان واحد وإقامتين ولا تصل بينهما شيئاً . وقال « ع » : هكذا صلى رسول الله ﴿ ص ﴾ » . ومصحح الحلبي عنه ﴿ ع ﴾ : « لا تصل المغرب حتى تأتي ﴿ جمعاً ﴾ فصل بها المغرب والعشاء الآخرة بأذان وإقامتين » .

(٢) إذ النصوص المتقدمة الدالة على السقوط ما بين مختص بصورة الجمع وبين منصرف اليها لأن الجمع هو الوظيفة الدارجة .

(٣) ليس في النصوص الواردة في أحكام المستحاضة تعرض لسقوط الأذان في الفريضة الثانية وإنما تضمنت الجمع بين الظهرين بغسل وبين العشاءين بغسل ، فالبناء على السقوط يتوقف على تمامية كلية سقوط الأذان مع الجمع . وما في الجواهر من ورود السقوط في المستحاضة في النصوص لم نقف عليه .

(٤) لصحيح حريز عن أبي عبد الله ﴿ ع ﴾ أنه قال : « إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم إذا كان في حين الصلاة أخذ كيساً وجعل فيه قطناً ثم علقه عليه وأدخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلاتين الظهر والعصر ، يؤخر الظهر ويعجل العصر بأذان وإقامتين ، ويؤخر المغرب ويعجل العشاء بأذان وإقامتين » .

(٥) إلحاق مثل المبطون والمسلوس سلس المني بالمسلوس بالبول يتوقف إما على ثبوت كلية سقوط الأذان في الجمع بين الصلاتين أو إلغاء خصوصية المورد ، وإذ أن ظاهر المصنف ﴿ ره ﴾ عدم ثبوت الكلية المذكورة يتعين كون الوجه عنده الثاني ، ولا يخلو من تأمل .

أراد أن يجمع بين الصلاتين بوضوء واحد ، ويتحقق التفريق (١) بطول الزمان

(١) قد يظهر من غير واحد ممن عال سقوط الأذان فى الجمع بأن الأذان للوقت ولا وقت للعصر ، أو أن الوقت لواحدة منهما ، أن الجمع عبارة عن فعل الفريضتين فى وقت إحداهما فيكون التفريق عبارة عن فعلهما في وقتهما ، لكن يرده ما ورد في المسلوس من تأخير الظهر وتعجيل العصر وتأخير المغرب وتعجيل العشاء الظاهر منه حصول الجمع بفعل الفريضتين فى وقتهما معاً . كما أن المنسوب لجماعة من المحققين أن الجمع عبارة عن وصل الصلاة الثانية بالأولى على نحو يصدق عرفاً إيقاعهما فى زمان واحد ، اعتماداً منهم على كون ذلك هو المفهوم منه عرفا ويقابله التفريق ، وما ذكره هؤلاء فى محله ، نعم المحكي عن السرائر والروض وظاهر غيرهما أن الجمع عبارة عن عدم التنفل بين الفريضتين ، والتفريق عبارة عن التنفل بينهما ، وقد يشهد له خبر محمد بن حكيم : « سمعت أبا الحسن «ع» يقول : الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع ، فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع » . وخبره الآخر عنه «ع» : « إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما ». وخبر الحسين بن علوان عن جعفر «ع» : « رأيت أبي وجدي القاسم بن محمد يجمعان مع الأئمة المغرب والعشاء فى الليلة المطيرة ولا يصليان بينهما شيئاً » . ﴿ لكن ﴾ لا يخفى أن الظاهر من الخبرين الأولين قدح التطوع في الجمع ، لا أن المراد من الجمع عدم التطوع ولو مع الفصل الطويل ، كما يقتضيه ظاهر القول المذكور ، ولا بأس بالالتزام بمنافاة التطوع للجمع فانه مناف لمفهومه عرفاً ـ مضافا إلى ظهور نصوصه في ذلك كصحيح ابن سنان المتقدم فى يوم ﴿ عرفة ﴾ وصحيح حريز في المسلوس فلاحظها . بل هو صريح صحيح منصور الوارد فى المزدلفة الناهي عن التطوع بين العشاءين ، وأنه خلاف ما فعل رسول الله ﴿ص﴾ . نعم قد ينافى ذلك صحيح أبان بن تغلب : « صليت خلف أبي عبد الله «ع» المغرب

بين الصلاتين لا بمجرد قراءة تسبيح الزهراء ، أو التعقيب والفصل القليل ، بل لا يحصل بمجرد فعل النافلة (١) مع عدم طول الفصل ، والأقوى أن السقوط في الموارد المذكورة

بالمزدلفة فلما انصرف أقام الصلاة فصلى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلى المغرب ثم قام فتنفل بأربع ركعات ثم أقام فصلى العشاء الآخر » . لكن لاجماله لأنه حكاية عن واقعة لا يصلح لمعارضة ما سبق . وأما خبر عبد الله بن سنان : « شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله ﴿ص﴾ حين كان قريباً من الشفق ثاروا وأقاموا الصلاة فصلوا المغرب ، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين ، ثم قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلوا العشاء ، ثم انصرف الناس إلى منازلهم فسألت أبا عبد الله «ع» عن ذلك فقال «ع» : نعم قد كان رسول الله ﴿ص﴾ عمل بهذا » . فلا يظهر منه أن ترك الأذان كان لأجل تحقق الجمع بين الفريضتين ليدل على عدم قدح النافلة فيه ، لجواز أن يكون لأجل الاستعجال أو المطر أو غيرهما مما اقتضى ترك الأذان للمغرب أيضاً . ومثله صحيح أبي عبيدة : « سمعت أبا جعفر « ع » يقول : كان رسول الله ﴿ ص ﴾ إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ثم أقام مؤذنه ثم صلى العشاء الآخرة ثم انصرفوا » . وحمله على كون المراد من الاقامة ما يعم الأذان ، أو كون المراد من قوله ﴿ع﴾ : قدر ما يتنفل الناس . مقداراً من الزمان بلا تنفل ، أو كونه ﴿ص﴾ لم يتنفل والعبرة بصلاته ، بعيد ، مع أن كون العبرة بصلاته أول الكلام ، إذ لا نيابة في الأذان ، وأما خبر الحسين بن علوان فاجماله ظاهر ، ومن ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره المصنف بقوله : بل لا يحصل . . . الخ .

(١) قد عرفت ظهور النصوص في منافاته للجمع .

رخصة لا عزيمة (١) ، وإن كان الأحوط الترك خصوصاً في الثلاثة الأولى .

(١) أما في الأول فالمحكي عن البيان والروضة وكشف اللثام وغيرها أنه حرام ، وعن المبسوط والعلامة في جملة من كتبه ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، وتعليقة النافع وغيرها أنه مكروه ، وعن الدروس أنه مباح ، وإذ عرفت أن عمدة المستند في السقوط هو الاجماع والسيرة يتعين البناء على الأخير ، لعدم ثبوت الاجماع على واحد منها بعينه ، والسيرة أعم من كل منهما ، ومع إجمالها تكون إطلاقات التشريع الدالة على وجود المصلحة المصححة للتعبد به والتقرب بفعله بلا مقيد لها . وأما ما في الجواهر ـ من أنه لا جهة للتمسك باطلاق أوامر الأذان أو عموماته ضرورة الاتفاق على عدم شمولها للمفروض وإلا لاقتضيا بقاء ندبه فالمرجع أصالة عدم المشروعية المقتضية للحرمة ـ ففيه : أن البناء على انتفاء البعث اليه بظهور السيرة في ذلك لا يقتضي البناء على عـــدم المصلحة المصححة للتشريع والتعبد لاحتمال ملازمته لعنوان مرجوح ، فلا موجب لرفع اليد عن دلالة الأدلة العامة على رجحانه ووجود المصلحة فيه ، لأن دلالة الأوامر العامة على البعث والحث عليه بالمطابقة وعلى وجود المصلحة المصححة للتشريع بالالتزام ، ولا تلازم بين الدلالتين فى الحجية فسقوط الأولى عن الحجية لظهور السيرة في خلافها لا يقتضي سقوط الثانية عنها ، كما أشرنا إلى ذلك مراراً فى مطاوي هذا الشرح ، ولذا بني على التساقط في المتعارضين ، وعلى كونها حجة في نفي الثالث ، وحصول القطع بمرجوحيته بنحو ينافي مشروعيته من الاجماع والسيرة ممنوع جداً . نعم لو كان المستند في السقوط خبر غياث كان البناء على الحرمة التشريعية ـ كما هو لازم كونه بدعة ـ في محله . لكن عرفت عدم تماميته .

(وأما) في الثاني فاستظهر في الجواهر كون السقوط عزيمة ناسباً الوفاق فيه إلى صريح بعض ، وإلى ظاهر التعبير بالبدعة . وعن الشهيد في بعض كتبه

« مسألة ٢ » لا يتأكد الأذان لمن أراد (١) إتيان فوائت في دور واحد

والمحقق أنه مكروه ، وعن الدروس الاباحة . وظاهر ما تضمنه صحيح ابن سنان السابق من أن السنة إيقاع الصلاة الثانية بلا أذان أنه تخصيص لعموم المشروعية فيتعين كونه عزيمة لانتفاء الأمر به ، وكذا الكلام بعينه في الثالث لاتحاد لسان السقوط فيها .

(وأما) الرابع فلأنك عرفت أنه لا دليل على السقوط فاطلاقات المشروعية فيه بلا معارض . نعم قد يشكل فعله من جهة ظهور ما دل على أنها تجمع بين الظهرين بغسل في البعدية على نحو ينافيها الأذان . لكنه لو تم لأشكل الأذان في الأولى أيضاً مع أنه في غير محله كما تقدم في غسل المستحاضة . بل عن الشهيد أنه لا إشكال في مشروعية الأذان لها .

(وأما) في الخامس فمقتضى الجمود على صحيح حريز عدم جواز الفصل بين الوضوء والصلاتين إلا بما ذكر في الصحيح من الأذان للأولى والاقامة لها وللثانية ، بمعنى أنه لو فصل لم تبق طهورية الوضوء للصلاة المفصولة بالأذان . لكن لو تم فهو أجنبي عن عدم المشروعية ، بل من جهة لزوم تحصيل الطهارة في الصلاة فهو نظير ما لو كانت له فترة لا تسع إلا الوضوء ونفس الصلاة من دون مقدماتها ، فانه حينئذ للمزاحمة بين شرط نفس الفعل وشرط الكمال ، لا لأنه غير مشروع ، فلو جدد وضوءه ثانياً شرع الأذان للصلاة الثانية كما لعله ظاهر .

(١) أما أصل السقوط في الجملة فالظاهر أنه لا خلاف فيه ، ويشهد له صحيح محمد بن مسلم قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاثة ثم ذكر بعد ذلك . قال (ع) : يتطهر ويؤذن ويقيم في أولاهن ثم يصلي ويقيم بعد ذلك في كل صلاة بغير أذان حتى يقضي صلاته » . وصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : « إذا نسيت صلاة

لما عدا الصلاة الأولى ، فله أن يؤذن للأولى منها ، ويأتي بالبواقي بالاقامة وحدها لكل صلاة .

« مسألة ٣ » يسقط الأذان والإقامة في موارد :

﴿ أحدها ﴾ الداخل في الجماعة التي أذنوا (١) لها وأقاموا وإن لم يسمعهما

أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولاهن فأذن لها وأقم ثم صل ما بعدها باقامة لكل صلاة » . وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) « سألته عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق قال (ع) : يقضي ما فاته يؤذن في الأولى ويقيم في البقية » . وأما مكاتبة موسى بن عيسى : « رجل يجب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذان وإقامة ؟ فكتب (ع) : يعيدها باقامة » . فليست مما نحن فيه لظهورها في الفصل ثانياً بعد فعله أولاً . فتأمل . مع أنها غير ظاهرة في المتعدد ، ومثلها موثق عمار عن أبي عبد الله (ع) قال : « سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والاقامة ؟ قال ﴿ ع ﴾ : نعم » . وهل السقوط فيما عدا الأولى عزيمة ـ كما عن المدارك وغيرها بدعوى ظهور الصحاح المتقدمة في عدم مشروعية الأذان لها ـ أو رخصة ؟ ـ كما نسب إلى المشهور ، بل حكي عليه الاجماع صريحاً وظاهراً ـ الأظهر الثاني عملاً بعمومات المشروعية التي لا يعارضها الصحاح المذكورة بعد إمكان الجمع بينها بحمل الصحاح على نفي التأكد تسهيلا وتخفيفاً على المصلي كما في نظائره من المستعجل والمسافر ﴿ ودعوى ﴾ أنه ينافيه قوله (ع) : بغير أذان . في الصحيح الأول ﴿ مندفعة ﴾ بأنه وارد مورد الرخصة والتخفيف ، ولا ينافي المشروعية . نعم لو بني على السقوط على نحو العزيمة في مطلق الجمع بين الفريضتين تعين البناء عليه في المقام لأنه من صغرياته ونصوصه من جملة نصوصه .

(١) بلا إشكال ظاهر وإن قل من تعرض له ، ويشهد له ـ مضافاً إلى السيرة

ولم يكن حاضراً حينهما ، او كان مسبوقاً ، بل مشروعية الاتيان بهما في هذه الصورة لا تخلو عن إشكال (١) .

القطعية موثق عمار عن أبي عبد الله (ع) : « عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء آخر له فيقول له : نصلي جماعة . هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان والاقامة ؟ قال (ع) : لا . ولكن يؤذن ويقيم » . لظهوره في مفروغية السائل عن الاكتفاء بأذان الامام وإقامته ، وخبر أبي مريم الأنصاري الآتي في المورد الثالث ، وخبر ابن عذافر عن أبي عبد الله (ع) : « أذن خلف من قرأت خلفه » . وخبر معاوية بن شريح عن أبي عبد الله (ع) : « ومن أدرك الامام وهو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة ومن أدركه وقد سلم فعليه الأذان والاقامة » . فانه ظاهر في أن حكم من أدرك الجماعة أن لا أذان عليه ولا إقامة ، وتدل عليه النصوص الآتية في المورد الثاني .

(١) لظهور قوله (ع) في خبر معاوية : « ليس عليه أذان ولا إقامة » . في انتفاء الأمر بهما ، بل هو ظاهر التعبير بالاجزاء في خبر أبي مريم .

(تنبيه)

الظاهر أنه لا إشكال في سقوط الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة وإن لم يسمع ، وفي جواز اكتفاء الامام بأذان بعض المأمومين وإقامتهم وإن لم يسمعهما إشكال ، والذي يظهر من بعض النصوص ذلك أيضاً كخبر حفص بن سالم عن أبي عبد الله (ع) : « إذا قال المؤذن : قد قامت الصلاة . أيقوم الناس على أرجلهم أو يجلسون حتى يجيء إمامهم ؟ قال (ع) : لا بل يقومون على أرجلهم فان جاء إمامهم وإلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيتقدم » . وخبر معاوية

﴿الثاني﴾ الداخل في المسجد للصلاة (١)

ابن شريح عن أبي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ : « إذا قال المؤذن : قد قامت الصلاة . ينبغي لمن في المسجد أن يقوموا على أرجلهم ويقدموا بعضهم ولا ينتظروا الامام » . وخبر إسماعيل بن جابر : « ان أبا عبد الله (ع) كان يؤذن ويقيم غيره . قال : وكان يقيم وقد أذّن غيره » . ونحوه مرسل الصدوق عن علي (ع) وخبر السكوني عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع) : « إن النبي (ص) كان إذا دخل المسجد وبلال يقيم الصلاة جلس » . وقد يراد ذلك من النصوص المتضمنة : أنه لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم . يعني يكتفي الامام بأذانه إذا كان مأموماً لبالغ ، وكذا ما تضمن أن علياً (ع) وأبا عبد الله (ع) ربما يؤذنان ويقيم غيرهما ، وربما يقيمان ويؤذن غيرهما . فلاحظ .

(١) بلا خلاف أجده في ذلك في الجملة ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه . كذا في الجواهر ، ويشهد له جملة من النصوص كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام « قلت له : الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم أيؤذن ويقيم ؟ قال (ع) : إن كان دخل ولم يتفرق الصف صلى بأذانهم وإقامتهم وإن كان تفرق الصف أذن وأقام » . وخبر زيد بن علي (ع) : « دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس ، فقال لهما علي (ع) : إن شئتما فليؤم أحدكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم » . وخبر السكوني عن علي (ع) : « انه كان يقول : إذا دخل رجل المسجد وقد صلى أهله فلا يؤذنن ولا يقيمن ، ولا يتطوع حتى يبدأ بصلاة الفريضة ، ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلي فيه » . وخبر أبي علي : « كنا جلوساً عند أبي عبدالله (ع) فأتاه رجل فقال له : جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فأذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك . فقال أبو عبد الله (ع) : أحسنت ادفعه عن ذلك

منفرداً أو جماعة (١) وقد أقيمت الجماعة

وامنعه أشد المنع . فقلت : فان دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة ؟ قال «ع» يقومون في ناحية المسجد ولا يبدوا بهم إمام » وخبر أبي بصير : « سألته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم . فقال «ع» : ليس عليه أن يعيد الأذان فيدخل معهم في أذانهم فان وجدهم قد تفرقوا أعاد الأذان » وعن كتاب زيد النرسي عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله «ع» : « إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الامام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرقوا أجزأك أذانهم وإقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك وإذا وافيتهم وقد انصرفوا من صلاتهم وهم جلوس أجزأك إقامة بغير أذان ، وإن وجدتهم قد تفرقوا وخرج بعضهم من المسجد فاذن وأقم لنفسك » وهذه النصوص بعد اعتضاد بعضها ببعض والاتفاق على العمل بها لا مجال للمناقشة في حجيتها ، وما عن المدارك من الاستدلال للحكم بروايتي أبي بصير الأولى وأبي علي . والاستشكال فيه لاشتراك راوي الأولى بين الثقة والضعيف ، وجهالة راوي الثانية ، في غير محله ، ولا سيما وأن المحقق أن أبا بصير ثقة سواء أكان ليثاً أم يحيى ، وابن أبي عمير الراوي عن أبي علي في طريق الصدوق ﴿ره﴾ لا يروي إلا عن ثقة كما عن الشيخ فتأمل . وأما ما في الجواهر : من أن أبا علي الحراني سلام بن عمر الثقة . فلم أعرف مأخذه ، إذ ليس فيمن يسمى سلاماً من ينسب الى حران . نعم سلامة بن ذكاء الحراني يكنى أبا الخير صاحب التلعكبري وكذا ليس فيهم من هو ثقة عندهم سوى سلام بن أبي عمرة الخراساني ، ومثله في الاشكال ما ذكره : من أن الحسين بن سعيد الراوي عن أبي علي في طريق الشيخ ﴿ره﴾ من أصحاب الاجماع . وهذا شيء ما احتمله أحد كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في عددهم واختلافهم فيه . فراجع .

(١) لاطلاق جملة من النصوص المتقدمة ، واختصاص بعضها بمن يريد

حال اشتغالهم (١) ولم يدخل معهم ، أو بعد فراغهم مع عدم تفرق الصفوف (٢) فانهما يسقطان ، لكن على وجه الرخصة لا العزيمة (٣) على الاقوى

الصلاة جماعة مع القوم لا ينافيه ، لكونهما مثبتين فلا يحمل المطلق منهما على المقيد كما أن دعوى انصراف المطلقات الى خصوص من يريد الائتمام بامام الجماعة لكونه الغالب ، ممنوعة ، لمنع كون الغلبة ـ لو سلمت ـ صالحة لصرف المطلقات الى موردها

(١) يمكن استفادة حكم الفرض من خبر معاوية بن شريح المتقدم في المورد الاول ، لكنه يختص بصورة قصد الائتمام بالامام ، وأما النصوص في هذا المورد فلا إطلاق لها يشمله . نعم يمكن استفادته منها بالأولوية .

(٢) قد صرح باشتراط ذلك في خبري أبي بصير ، وإطلاق غيرهما مقيد بهما ، وأما خبر زيد النرسي فلو سلمت حجيته لا يخلو من إجمال . نعم مقتضى إطلاق خبري أبي بصير السقوط بمجرد ذهاب البعض لأن الظاهر من التفرق فيهما تفرق الجمع وهو يحصل بتفرق كل من آحاده ولو بلحاظ بعضهم لا تفرق كل من آحاده عن كل منها فان ذلك خلاف الاطلاق . نعم مقتضى خبر أبي علي عدم السقوط بذلك ، فيحمل عليه الخبران ، لكن في تمامية حجيته بمجرد رواية ابن أبي عمير عنه تأملا . اللهم إلا أن يكون ذلك بملاحظة طريق الصدوق ﴿ ره ﴾ اليه المشتمل على جماعة من الأعاظم ـ وفيهم ابن الوليد ـ ورواية الشيخ ﴿ ره ﴾ لهذا الحديث بتوسط أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد يوجب الوثوق بالصدق فيدخل الخبر بذلك في موضوع الحجية ويتعين تقييد غيره به .

(٣) كما لعله المشهور ، ولعله لموثق عمار : ﴿ سئل الصادق ﴿ ع ﴾ عن الرجل أدرك الامام حين سلم . قال ﴿ ع ﴾ : عليه أن يؤذن ويقيم ويفتتح الصلاة » ولما في خبر معاوية بن شريح المتقدم : « ومن أدركه وقد سلم فعليه الأذان والاقامة » وطرحهما لمعارضته لما سبق مما هو ظاهر في عدم المشروعية غير ظاهر

سواء صلى جماعة إماما أو مأموما أو منفرداً (١) ويشترط فى السقوط أمور :

(أحدها) كون صلاته وصلاة الجماعة كلتاهما أدائية فمع كون إحداهما أو كلتيهما قضائية عن النفس أو عن الغير على وجه التبرع أو الاجارة لا يجري الحكم (٢) .

(الثاني) اشتراكهما فى الوقت (٣) ، فلو كانت السابقة عصراً وهو

بعد إمكان الجمع العرفي بحملها على الرخصة ، وأما حملها على ما بعد التفرق ـ كما قيل ـ فبعيد جداً . هذا ولكن الانصاف أن ما في خبر أبي علي من قوله (ع) ـ بعد قول الرجل : فمنعناه ودفعناه عن ذلك ـ : أحسنت ادفعه عن ذلك وامنعه أشد المنع . ينافي الرخصة . فالخبران إما أن يحملا على ما لا ينافي ذلك أو يطرحا ويرد علمهما اليهم (ع) . فالبناء على العزيمة ـ كما قربه في الجواهر وحكي عن بعض ـ أنسب بقواعد العمل بالنصوص .

(١) أما في الاول فلخبري زيد وأبي علي ، وأما في الثاني فلما عداهما من النصوص الشاملة باطلاقها لها . وما ربما ينسب الى المشهور من تخصيص الحكم بالأول غير ظاهر الوجه . اللهم إلا أن يكون لبنائهم على عدم حجية ما عدا الخبرين لمعارضتهما بالموثق وخبر معاوية ، لكنه كما ترى ـ مع إمكان التعدي في السقوط من الأول الى الثاني بالأولوية . فتأمل .

(٢) لانصراف النصوص الى الأدائيتين . لكن اشتشكل فيه في الجواهر من ذلك ، ومن إطلاق النصوص ، وفي الحدائق تعرض في الاشكال لخصوص صورة كون صلاة الداخل قضائية ، وليس منشأ الانصراف الغلبة ليتوجه عليه أن الغلبة لا توجب الانصراف المعتد به ، بل هو التوظيف .

(٣) كما ربما نسب الى المعظم . ووجهه ما سبق في الشرط الأول ـ مضافا

يريد أن يصلي المغرب لا يسقطان .

(الثالث) اتحادهما فى المكان عرفا (١) ، فمع كون إحداهما داخل المسجد والأخرى على سطحه يشكل السقوط ، وكذا مع البعد كثيراً .

(الرابع) أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان والاقامة (٢) ، فلو كانوا تاركين لا يسقطان عن الداخلين وإن كان تركهم من جهة اكتفائهم بالسماع (٣) من الغير .

(الخامس) أن تكون صلاتهم صحيحة (٤) ، فلو كان الامام فاسقاً مع علم المأمومين لا يجري الحكم وكذا لو كان البطلان من جهة أخرى .

(السادس) أن يكون فى المسجد فجريان الحكم فى الامكنة الاخرى

الى عدم مشروعية الأذان قبل الوقت وعدم الاجتزاء به ، فان غاية ما تفيده أدلة السقوط فى المقام أن يفرض أذان الجماعة أذاناً له ، فاذا كان أذانه قبل الوقت لا يجزئه فكيف يجزئه أذان غيره ؟

(١) كما جزم به في الجواهر لكونه المنساق الى الذهن من النصوص ، وهو فى محله .

(٢) كما جزم به فى الجواهر لما يظهر من النصوص خصوصاً خبري أبي بصير من أن الوجه فى السقوط الاجتزاء بأذان الجماعة الاولى وإقامتها ، وإن كان ظهور غير الخبرين ممنوعا .

(٣) لأن الظاهر من أذانهم وإقامتهم في الموثق ما لا يشمل ذلك ، وما فى كلام بعض من أنه لا ينبغي التردد في اطراد الحكم في الفرض غير ظاهر .

(٤) لأنها هي الظاهر من النصوص .

محل إشكال (١) ، وحيث أن الأقوى كون السقوط على وجه الرخصة فكل مورد شك في شمول الحكم له الأحوط (٢) أن يأتي بهما

---

(١) ينشأ من إطلاق خبر أبي بصير الثاني ، ومن كون الغالب إقامة الجماعة في المساجد الموجب ذلك لانصراف الاطلاق المذكور ، ولا سيما وأن الحكم بالسقوط في خبر السكوني قد عبر عنه بصورة القضية الشرطية وجعل شرطها الدخول في المسجد ، ويدل مفهومها على عدم السقوط في غيره . اللهم إلا أن يقال : الدخول في المسجد لم يجعل شرطاً في خبر السكوني للسقوط فقط ، بل ضم اليه أحكام أخر تخص المسجد ، ومن الجائز أن يكون للمسجدية دخل في اجتماع تلك الأحكام فمع عدمها ينتفي مجموعها لا كل واحد منها . مثلا إذا قيل : إن جاءك زيد راكباً فخذ ركابه واخلع عليه ، وإذا جاءك زيد فاخلع عليه . لا يقيد إطلاق الجزاء في الثانية بمفهوم الشرطية الأولى ليختص وجوب الخلعة بصورة المجيء راكباً ، وأما الغلبة فقد عرفت عدم اقتضائها الانصراف المعتد به . فالبناء على عموم الحكم لغير المسجد - كما عن الذكرى وفوائد الشرائع وحاشية الارشاد وحاشية الميسي ومجمع البرهان والمدارك وظاهر جملة أخرى - في محله . نعم لا يبعد اختصاص الخبر بمن قصد الائتمام بامام الجماعة فالتعدي عنه في غير المسجد الى غيره لا يخلو من إشكال .

(٢) إذا شك في ثبوت الحكم في مورد من الموارد ، فان كان الشك بنحو الشبهة الحكمية فالمرجع عموم المشروعية ، وإن كان بنحو الشبهة الموضوعية فالمرجع الأصول الموضوعية أو الحكمية ، ولو التفت وأريد الاحتياط في استحباب الأذان والاقامة جيء بهما بقصد المشروعية بناء على الرخصة ، وبرجاء المشروعية بناء على العزيمة ، ولا يختص كون الاحتياط بالاتيان بهما بمعنى دون آخر ، وإنما يختلف المبنيان في كيفية الاحتياط من حيث قصد المشروعية أو رجائها ، وكذلك

كما لو شك في صدق التفرق (١) وعدمه ، أو صدق اتحاد المكان وعدمه ، أو كون صلاة الجماعة أدائية أو لا ، أو أنهم أذّنوا وأقاموا لصلاتهم أم لا ، نعم لو شك (٢) في صحة صلاتهم حمل على الصحة .

﴿الثالث﴾ من موارد سقوطهما إذا سمع الشخص أذان (٣) غيره أو إقامته

لو كان الشك بنحو الشبهة الحكمية ولم يسع الفقيه الفحص واستقصاء النظر الذي هو شرط صحة الفتوى ، فلو أراد هو أو مقلدوه الاحتياط كان بالاتيان بهما على أحد النحوين .

(١) الظاهر أن مراده الشك من حيث الشبهة المفهومية فالشبهة حكمية وقد عرفت الرجوع فيها إلى عموم التشريع ، لكن لو أريد الاحتياط كان على أحد النحوين ، ويحتمل أن يكون مراده الشبهة الموضوعية ، والمرجع فيها أصالة عدم التفرق المثبتة للسقوط ، ولو أريد الاحتياط كان على أحد النحوين أيضاً ، وكذا الحال في الشك في اتحاد المكان ، لكن لو كانت الشبهة موضوعية فالأصل يقتضي المشروعية لاصالة عدم الاتحاد ، وكذا لو شك في كون الصلاة أدائية أم لا ، أو أنهم أذنوا لها وأقاموا أم لا اللذان هما من الشبهة الموضوعية .

(٢) لايظهر الفرق بين الفرض وماقبله في جريان الأصول المسقطة أو المثبتة فلا يتضح وجه الاستدراك .

(٣) بلا خلاف فيه في الجملة ، ويشهد له خبر أبي مريم : « صلى بنا أبو جعفر (ع) في قميص بلا أزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة . . . إلى أن قال : وإني مررت بجعفر (ع) وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلم فاجزأني ذلك » . وخبر عمر بن خالد عن أبي جعفر (ع) : « كنا معه فسمع إقامة جار له بالصلاة فقال عليه السلام : قوموا فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة ، وقال (ع) : يجزئكم أذان جاركم » . وصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « إذا أذن مؤذن

فانه يسقط عنه سقوطاً على وجه الرخصة (١) ، بمعنى أنه يجوز له أن يكتفي بما سمع

فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلي بأذانه فأتم مانقص هو من أذانه » . وقد تشير اليه النصوص المتضمنة : أنه لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم ، وما تضمن صلاة النبي (ص) بأذان جبرئيل وإقامته ، وما تضمن : أن أبا عبد الله (ع) كان يؤذن ويقيم غيره ، وكان يقيم ويؤذن غيره ، وكان علي (ع) كذلك . لكن يقرب إرادة الاكتفاء بنفس الأذان والاقامة للجماعة ولو مع عدم السماع أو مع قطع النظر عنه ، كما أشرنا اليه في المورد الأول . ثم إن ظاهر صحيح ابن سنان وخبر ابن خالد بدلية أذان الغير في حال السماع فالسقوط بالأذان والسماع شرطه لا بالسماع ، وخبر أبي مريم محتمل لذلك ، بل لعله ظاهر فيه فكان الأولى التعبير بالسقوط بأذان الغير عند سماعه لا بالسماع ، والأمر سهل .

(١) كما عن جماعة من المتأخرين ، لقصور النصوص عن المنع ، فعموم المشروعية بحاله ، بل صحيح ابن سنان ظاهر في أن ذلك موكول إلى إرادة المصلي ، وعن المبسوط المنع عنه واختاره في المستند ، لأنه مقتضى التعبير بالاجزاء ، فان الظاهر منه الاجزاء عن المأمور به في سقوط الأمر . نعم ربما يفهم منه الرخصة بقرينة وروده مورد التسهيل ، أو يكون هناك مايدل على المشروعية ، فيجمع بينهما بالحمل على الرخصة وليس منه المقام .

﴿ فان قلت ﴾ عموم دليل التشريع يقتضي المشروعية فليجمع بينهما بذلك .

﴿ قلت ﴾ الجمع العرفي يقتضي بدلية الأذان المسموع عن الأذان الموظف ومقتضاها سقوط الأمر ، وأما صحيح ابن سنان فالمراد به ما يقابل عدم إرادة الصلاة بعد السماع إما لأنه صلاها أو لأنه عازم على التأخير ، لا ما يقابل إرادة الصلاة بالأذان إذ لا إطلاق فيه من هذه الجهة ، ولو سلم اختص الجواز بمورده ـ أعني خصوص الناقص ـ ولا يشمل التام .

إماماً كان الآتي بها أو (١) مأموماً ، أو منفرداً ، وكذا في السامع (٢) لكن بشرط أن لا يكون ناقصاً (٣) وأن يسمع تمام الفصول (٤) ، ومع فرض النقصان يجوزله أن يتم ما نقصه (٥) القائل ، ويكتفي به ، وكذا إذا لم يسمع التمام يجوز له أن يأتي بالبقية (٦) ويكتفي به ، لكن بشرط مراعاة الترتيب (٧) ،

---

(١) لاطلاق الخبرين الأولين .

(٢) أما الامام فلا خلاف فيه كما قيل لأنه مورد الخبرين ، وأما المأموم فالظاهر من النصوص المشار اليها في المورد الأول ـ ومنها الخبران المذكوران هنا ـ كون صلاته تبعاً لصلاة الامام فاذا اكتفى الامام بالسماع كفى ذلك للمأموم ، بل هو صريح الخبرين المذكورين ، وأما إذا لم يسمع الامام ولم يؤذن فالمأموم كالمنفرد ، والمشهور أن سماعه أيضاً كاف . قيل لاطلاق الصحيح ، وفيه أن الصحيح لا إطلاق له ، لأنه وارد مورد حكم آخر ، ولما في خبر عمر بن خالد من قوله (ع) : يكفيكم . لكنه غير ثابت الحجية . نعم يمكن أن يستفاد بالأولوية من ثبوت الحكم في الامام . فتأمل .

(٣) لعدم شمول الأدلة له .

(٤) فانه الظاهر من سماع الأذان والاقامة ، ولا ينافيه ما في خبر أبي مريم من جهة استبعاد سماع تمام فصول الأذان والاقامة بمجرد المرور . إذ مجرد الاستبعاد لا يصحح رفع اليد عن الظاهر . مع أن أصل الاستبعاد ممنوع في بعض أنحاء المرور كما لا يخفى .

(٥) لصحيح ابن سنان السابق .

(٦) يفهم من صحيح ابن سنان أيضاً .

(٧) لاطلاق أدلة الترتيب التي لا يعارضها نصوص المقام لعدم تعرضها لهذه الجهة .

ولو سمع أحدهما لم يجزئ للآخر (١) والظاهر أنه لو سمع الإقامة فقط فأتى بالأذان لا يكتفي بسماع الإقامة لفوات الترتيب حينئذٍ بين الأذان والإقامة .

﴿الرابع﴾ إذا حكى أذان الغير أو إقامته ، فان له أن يكتفي بحكايتهما (٢).

« مسألة ٤ » يستحب حكاية الأذان عند (٣) سماعه سواء كان

---

(١) لعدم الدليل على الاجزاء .

(٢) كما ذكر في نجاة العباد ولم أقف على ما يدل عليه . نعم ما دل على الاكتفاء بالسماع يدل على الاكتفاء بالحكاية لأنها إنما تشرع بعد السماع لا مطلقاً. لكنه لا ينبغي عدها قسماً برأسه في مقابل السماع ، ويحتمل أن يكون الوجه فيه أن الحكاية أذان بقصد المتابعة نظير صلاة المأموم ، فلو لم يدل على الاكتفاء بالسماع دليل أمكن الاكتفاء بها لأنها مصداق حقيقي للأذان ، ودعوى أن الحكاية ليست من الأذان لأن المؤذن يقصد معنى الفصول والحاكي يقصد لفظ الفصول . فيها أن التعبير بالحكاية إنما كان في كلمات الأصحاب ، وأما النصوص فانما اشتملت على أن يقول مثل ما يقول المؤذن وفسرها بذلك الأصحاب ، والظاهر إرادتهم قصد معنى الفصول كما يظهر ذلك مما ورد أنه ذكر لله تعالى . لكن في ظهور نصوص الحكاية في كونها أذاناً بقصد المتابعة نظير صلاة المأموم تأملا أو منعاً . بل الظاهر منها أن استحبابها من باب الذكر فلاحظ . ولو سلم لم يناسب قوله ﴿ره﴾ : له أن يكتفي . . . الخ . الظاهر في الرخصة ـ مضافا إلى أنه ينبغي تخصيص الاكتفاء بصورة حكاية جميع الفصول من دون تبديل بالحولقة فلاحظ .

(٣) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة ، ويشهد له جملة من النصوص كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) : « كان رسول الله ﴿ص﴾ إذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول في كل شيء » . وصحيحه الآخر عنه (ع) : « يا محمد بن مسلم

أذان الاعلام او أذان (١) الاعظام ، أي أذان الصلاة جماعة ، أو فرادى ، مكروهاً كان (٢) أو مستحباً . نعم لا يستحب حكاية الأذان المحرم (٣) والمراد بالحكاية أن يقول مثل ما قال (٤) المؤذن عند السماع من غير فصل معتد (٥) به وكذا يستحب حكاية الاقامة (٦) أيضاً

لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول المؤذن » . ونحوهما غيرهما ، وفي بعضها أنه يزيد في الرزق .

(١) بلا خلاف ظاهر . ويقتضيه إطلاق النصوص .

(٢) للاطلاق أيضاً والمراد بالمكروه الأذان في بعض موارد السقوط .

(٣) كما عن نهاية الاحكام والتذكرة وكشف الالتباس والروض والمسالك وجامع المقاصد حيث خصوا الاستحباب بالأذان المشروع ، وكأنه لانصراف النصوص اليه . لكن التعليل في بعضها بأن ذكر الله حسن على كل حال . يقتضي العموم كما عن بعض التصريح به .

(٤) كما هو المأخوذ موضوعاً للحكم في النصوص وليس فيها ذكر الحكاية كما عرفت ، وفي الشرائع وعن المبسوط والوسيلة وغيرها : يستحب أن يحكيه مع نفسه . والظاهر منه إرادة الحكاية بنحو كأنه يتكلم مع نفسه ، ودليله غير ظاهر ، وعن فوائد الشرائع تفسيره بأن لا يرفع صوته كالمؤذن . قال في محكي كلامه : « وسمعت من بعض من عاصرناه من الطلبة استحباب الاسرار بالحكاية ولا يظهر لي وجهه الآن » ، وكما لم يظهر له وجه استحباب الاسرار لم يظهر لنا وجه استحباب أن لا يرفع صوته كالمؤذن .

(٥) كما يظهر من النصوص ، ولا سيما ما اشتمل منها على حرف المعية .

(٦) كما عن بعض الاصحاب ، ولا دليل عليه ظاهر لاختصاص النصوص

لكن ينبغي إذا قال (١) المقيم : قد قامت الصلاة . أن يقول هو : اللهم أقمها وأدمها واجعلني من خير صالحي أهلها . والأولى تبديل الحيعلات بالحولقة (٢) بأن يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله .

« مسألة ٥ » يجوز حكاية الأذان ، وهو في الصلاة (٣) ،

بالأذان ، وإرادة ما يعم الاقامة منه ، غير ظاهرة ، ولذا صرح جماعة على ما حكي بالاختصاص بالأذان دون الاقامة ، بل نسب ذلك الى المشهور . نعم يمكن أن يستفاد التعميم من التعليل في بعض النصوص بان ذكر الله حسن ، لكنه لا يشمل الحيعلات . اللهم إلا أن يستفاد الشمول لها من جعله علة لحكاية تمام الفصول أن تمامها من الذكر . ومثله مرسل الدعائم عن أبي عبد الله «ع» : «إذا قال المؤذن : الله اكبر . فقل : الله اكبر ، فاذا قال : أشهد أن محمداً رسول الله ﴿ص﴾ فقل : أشهد أن محمداً رسول الله ﴿ص﴾ فاذا قال : قد قامت الصلاة . فقل : اللهم أقمها وأدمها واجعلنا من خير صالحي أهلها عملا » بل تمكن المناقشة في دلالته على استحباب حكاية جميع أذكار الاقامة أيضاً . فلاحظ .

(١) لما في خبر الدعائم المتقدم .

(٢) كما تضمنه مرسل الدعائم عن علي بن الحسين «ع» : « أن رسول الله ﴿ص﴾ كان إذا سمع المؤذن قال كما يقول ، فاذا قال : حي على الصلاة حي على الفلاح حي على خير العمل . قال : لا حول ولا قوة إلا بالله » . ونحوه خبر الآداب والمكارم على ما حكاه العلامة الطباطبائي في منظومته . لكن في صلاحيتها لمعارضة الصحاح المتقدمة الدالة على استحباب حكاية الحيعلات تأملا ظاهرا . فالجمع بينها ـ بعد البناء على قاعدة التسامح ـ يقتضي البناء على استحباب كل منهما جمعاً .

(٣) كما صرح به جماعة وحكي عن ظاهر آخرين ، ويقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة الشامل لحال الصلاة وغيرها ، ودعوى عدم الاطلاق فيها

لكن الاقوى حينئذ تبديل الحيعلات (١) بالحولقة

ممنوعة جداً ، وما عن صريح المبسوط والخلاف والتذكرة ونهاية الاحكام والبيان وجامع المقاصد والروض وغيرها من نفي استحباب الحكاية في الصلاة معللا : بأن الاقبال على الصلاة أهم . غير ظاهر أولا لعدم ثبوت الأهمية ، وثانياً لأن الأهمية لا تنافي الاستحباب .

(١) يعني لو لم يبدل الحيعلات بالحولقة بطلت صلاته ، كما نص عليه جماعة لأن الحيعلات من كلام الآدميين المبطل ، وحينئذ فلو حرم الابطال حرمت الحكاية ولو جاز كما في النافلة جازت ، ودعوى أنها ليست من كلام الآدميين بل هي من الذكر غير المبطل كما يظهر من نصوص الحكاية ممنوعة جداً . كيف والظاهر أنه لا إشكال في الابطال بها في غير مورد الحكاية ، وأضعف منها دعوى أن ما بين مادل على استحباب الحكاية مطلقاً وما دل على البطلان بكلام الآدميين عموم من وجه ، فالبناء على البطلان يتوقف على ترجيح الثاني وهو غير ظاهر . فيكون المرجع في مورد المعارضة الأصل . إذ فيها أن الأول لا يدل على عدم البطلان بوجه وإنما يتعرض لحيثية الاستحباب لا غير ، فاطلاق الثاني محكم . نعم في مورد يحرم الابطال فيه يقع التعارض بين إطلاق الاستحباب وإطلاق حرمة الابطال ، لكن في مثل ذلك يجمع العرف بين الدليلين بحمل الأول على كونه وارداً لبيان حكمه بالنظر الى عنوانه الأولي فلا يصلح لمعارضة إطلاق الدليل المتعرض لحكمه بالنظر الى عنوانه الثانوي وهو عنوان الابطال ، فيكون التعارض من قبيل تعارض اللامقتضي مع المقتضي المقدم فيه الثاني ، ولذلك يتعين القول بحرمة الحكاية حيث يحرم الابطال وبجوازها حيث يجوز . ثم إنه بناء على عدم جواز حكاية الحيعلات قد يستشكل في مشروعية حكاية ما عداها من الفصول لأنه بعض الأذان ، ولا دليل

« مسألة ٦ » يعتبر فى السقوط بالسماع عدم الفصل الطويل (١) بينه وبين الصلاة .

« مسألة ٧ » الظاهر عدم الفرق بين السماع والاستماع (٢) .

« مسألة ٨ » القدر المتيقن من الأذان الأذان المتعلق بالصلاة (٣) فلو سمع الاذان الذي يقال في أذن المولود أو وراء المسافر عند خروجه (٤) الى السفر لا يجزئه .

﴿ مسألة ٩ ﴾ الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل (٥) والمرأة إلا إذا

على مشروعية حكاية البعض ، ولا دليل معتد به على بدلية الحولقة كي يكون الاتيان بها مع بقية الفصول حكاية لتمام الأذان . وفيه أنه مبني على عدم تمامية قاعدة التسامح الدالة على البدلية ، مع أن الظاهر من أدلة استحباب الحكاية هو استحباب حكاية كل فصل لنفسه لا أنه ارتباطي بين جميع الفصول فلاحظ .

(١) إذ لا تفي أدلة كفاية السماع إلا ببدليته عن المسموع فما دل على اعتبار عدم الفصل بين الأذان والاقامة وبين الصلاة محكم .

(٢) الموضوع في الادلة السماع والاستماع من جملة أفراده .

(٣) لأنه الظاهر من نصوص البدلية ولا سيما بملاحظة ذكر الاقامة معه فيها

(٤) قال فى الجواهر : قد شاع في زماننا الأذان والاقامة خلف المسافر حتى استعمله علماء العصر فعلا وتقريراً إلا أني لم أجد به خبراً ولا من ذكره من الاصحاب .

(٥) لا يخلو من إشكال ، إذ لا إطلاق فى النصوص يشمل المرأة ، وأما ما فى خبر ابن خالد من قوله «ع» : يكفيكم أذان جاركم . لو سلم شموله للمرأة فضعيف السند ، وقاعدة الاشتراك لو سلمت اختصت بما إذا كان الرجل موجهاً

كان سماعه على الوجه المحرم ، أو كان أذان المرأة على الوجه المحرم .

« مسألة ١٠ » قد يقال يشترط فى السقوط بالسماع أن يكون السامع من الاول قاصداً للصلاة ، فلو لم يكن قاصداً وبعد السماع بنى على الصلاة لم يكف فى السقوط ، وله وجه (١) .

فصل

يشترط في الأذان والاقامة أمور

﴿ الاول ﴾ النية ابتداء واستدامة (٢) على نحو سائر العبادات ، فلو أذن

اليه الحكم ، لا ما إذا كان قيداً لموضوعه كما تقدم فى بعض المباحث السابقة . ثم إنه لو بني على التعميم اختص بالأذان والسماع المحللين لانهما مورد النصوص كما تقدم في المسألة السابقة لا أقل من عدم الاطلاق الشامل لغيرهما .

(١) كأنه من جهة أن اعتبار التعيين فى الأذان كما سيأتي يقتضي اعتباره فى السماع المنزل منزلته ، لكنه يتوقف على كون البدل هو السماع لا نفس الاذان المسموع ، ويلزمه اعتبار تعيين الصلاة المقصودة أيضاً لا مجرد قصد الصلاة في الجملة .

فصل

يشترط في الأذان والاقامة أمور

(٢) بلا خلاف يحكى في ذلك في الجملة لكونهما من العبادات ، والعمدة في عباديتهما أنها المرتكز فى أذهان المتشرعة بنحو لا يقبل الردع فان ذلك الارتكاز كاشف عن كونهما كذلك عند الشارع كما فى نظائره ، وبذلك يندفع

أو أقام لا بقصد القربة لم يصح ، وكذا لو تركها في الاثناء . نعم لو رجع اليها وأعاد ما أتى به من الفصول لا مع القربة معها صح (١) ، ولا يجب الاستئناف ، هـذا في أذان الصلاة ، وأما أذان الاعلام فلا يعتبر فيه القربة (٢) كما مر ، ويعتبر أيضاً تعيين الصلاة التي يأتي (٣) بها لها مع الاشتراك فلو لم يعين لم يكف كما أنه لو قصد بها صلاة لا يكفي لاخرى بل يعتبر الاعادة والاستئناف .

احتمال عدم عباديتها ، لا بما ذكره في الجواهر من أصالة العبادية في كل ما أمر به مع عدم ظهور الحكمة في غير الاعلامي ، إذ فيه أن الاصل المذكور ممنوع كما هو محرر في الاصول ، وعدم ظهور الحكمة غير كاف في العبادية .

(١) لأن الفصول الفاسدة بفقد نية القربة لا دليل على كونها قاطعة ، بل إطلاق أدلة الكيفية تنفي قاطعيتها .

(٢) كما تقدم فراجع .

(٣) كما نص عليه في الجواهر ، لأن عبادية كل من الأذان والاقامة إنما تكون بقصد الامر النفسي المتعلق بالصلاة المقيدة بها ، وتعيين الامر المذكور إنما يكون بتعيين الصلاة لاختلاف الامر باختلاف موضوعه ، ولازم ذلك أنه لو قصد بها صلاة فعدل الى أخرى لم يكتف بها ، لفوات قصد الامتثال . هذا بناء على وجوب المقدمة الموصلة . أما بناء على وجوب مطلق المقدمة فيمكن القول بالاكتفاء بها لصحة التعبد بها حينئذ إلا إذا كانت الصلاة المقصودة بالاذان والاقامة غير مأمور بها ، لانتفاء الامر المقصود به التعبد بهما . ثم إنه ـ بناء على ما أشرنا اليه في مبحث الوضوء وفي مبحث الخلل من أن الامر بالقيود الكمالية والاجزاء المستحبة نفسي لاغيري ـ لابد أن يكون الوجه في اشتراط تعيين الصلاة في صحتهما دعوى أن الامر بهما نفسياً مقيد بكل صلاة لنفسها في مقابل الاخرى

﴿ الثاني ﴾ العقل (١) والايمان (٢) وأما البلوغ

نظير الامر بصوم الاثنين والجمعة فيكون تعيين الصلاة طريقاً الى تعيين الامر . لكن في تمامية الدعوى المذكورة إشكال لأن إطلاق دليل الامر ينفي اعتبار خصوصية الصلاة في موضوعه .

(١) إجماعا حكاه جماعة كثيرة ، وهو العمدة فيه ، وأما عدم تأتي القصد من المجنون الى نفس الاذان أو الى الامر به فغير مجد في عموم الحكم لجواز تحقق ذلك منه في بعض الاحيان فتأمل . على أن أذان الاعلام ليس عباديا

(٢) كما عن غير واحد من الاصحاب ، ويشهد له موثق عمار عن أبي عبد الله «ع» : « سئل عن الاذان هل يجوز أن يكون من غير عارف ؟ قال «ع» لا يستقيم الأذان ولا يجوز أن يؤذن به إلا رجل مسلم عارف فان علم الأذان وأذن به ولم يكن عارفا لم يجز أذانه ولا إقامته ولا يقتدى به » بناء على أن المراد من العارف المؤمن كما هو الظاهر منه ، ولا سيما بملاحظة موارد استعماله في النصوص ، وأما خبر محمد بن عذافر : « أذن خلف من قرأت خلفه » ، وخبر معاذ بن كثير : « إذا دخل رجل المسجد وهو لا يأتم بصاحبه وقد بقي على الامام آية أو آيتان فخشي إن هو أذن وأقام أن يركع فليقل : قد قامت الصلاة الله اكبر لا إله إلا الله » فالظاهر منهما عدم سقوط الاذان والاقامة في الجماعة الباطلة وإن كان المؤذن والمقيم مؤمناً ، لا نفي حكم الأذان عن أذان المخالف ﴿ هذا ﴾ وقد يظهر ممن اقتصر في الاشتراط على اعتبار الاسلام عدم اعتبار الايمان ولعله لصحيح ابن سنان المتقدم : « إذا نقص المؤذن الأذان وأنت تريد أن تصلي بأذانه فأتم ما نقص هو » . لكن في دلالته على ما نحن فيه تأمل ظاهر ، لتعرضه لجهة النقصان لا غير ، فلا إطلاق له من هذه الجهة ، ودعوى ظهوره في أذان المخالف الناقص : ﴿ حي على خير العمل ﴾ غير ظاهر إذ لا قرينة عليه ،

فالأقوى عدم اعتباره (١) ، خصوصاً في الأذان (٢) ، وخصوصاً في الإعلامي(٣) فيجزىء أذان المميز وإقامته (٤) إذا سمعه ، أو حكاه أو فيما لو أتى بهما للجماعة ، وأما إجزاؤهما لصلاة نفسه فلا إشكال فيه (٥) ، وأما الذكورية فتعتبر في أذان الإعلام (٦) والأذان والإقامة لجماعة الرجال غير المحارم ، ويجزيان

ومجرد كونه الغالب غير كاف في الحمل ، فلا معدل عن العمل بالموثق المعتضد بما دل على كون الأذان عبادة وهي لا تصح من المخالف إجماعاً . نعم لا يطرد ذلك في أذان الاعلام بناء على ما تقدم من عدم اعتبار عباديته ، بل قرب في الجواهر حمل الموثق أيضاً على غيره ، لحصول حكمة المشروعية ولو صدر من المخالف ، ومعروفية الاجتزاء به في أزمنة التقية ، ولعل ذكر الاقامة في ذيله قرينة على اختصاص الأذان فيه بأذان الصلاة .

(١) لكون التحقيق مشروعية عبادته .

(٢) ففي الجواهر : الاجماع محصل ومنقول مستفيضاً بل متواتراً على عدم اعتبار البلوغ فيه . ويشهد له صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم » ، ونحوه غيره ، ومنها يظهر أن ذكر الرجل في موثق عمار السابق لاخراج المرأة ، لا لاخراج الصبي .

(٣) الذي قد عرفت أنه لا يعتبر صدوره على وجه التعبد .

(٤) لو قلنا بعدم مشروعية عبادة الصبي كان البناء على الاجتزاء باقامة الصبي مشكلا ، لعدم شمول ما تقدم في الأذان من النص والاجماع لها ، والتعدي من الأذان اليها غير ظاهر ، ولاسيما بملاحظة مخالفتها معه في بعض الأمور الآتية .

(٥) إذ هما حينئذ يكونان كسائر أجزاء صلاته وشرائطها مجزية له بناء على الشرعية والتمرينية .

(٦) لاختصاص نصوصه بالرجال وضعاً وانصرافاً ، ولو بمناسبة مطلوبية

لجماعة النساء (١) والمحارم على إشكال (٢) في الأخير ، والأحوط عدم الاعتداد نعم الظاهر إجزاء سماع أذانهن بشرط عدم الحرمة كما مر (٣) ، وكذا إقامتهن .

الستر للنساء ، وهذا هو العمدة في عدم الاجتزاء باذانهن للاعلام ، ولجماعة الرجال الذي سيذكره المصنف ﴿ ره ﴾ لا ما قيل ـ كما عن غير واحد من الأعيان ـ : بانه إذا أسرت المرأة به بحيث لايسمعونه لا اعتداد به وإن جهرت كان أذاناً منهياً عنه لأن صوتها عورة فيفسد للنهي . لتوجه الاشكال عليه ـ كما فى مفتاح الكرامة والجواهر وغيرهما ـ : بعدم الدليل على اعتبار السماع في الاعتداد فتأمل ، ولا على كون صوتها عورة ، ولا على كون النهي عنه مفسداً له ، لعدم ثبوت كونه عبادة ينافيها النهي ، أو لأن النهي في المقام ليس عن العبادة بل عن رفع الصوت فلا يكون من مسألة الاجتماع ، وباحتمال كون المقام وكذا الذكر وتلاوة القرآن مستثنى كاستثناء الاستفتاء من الرجال ـ كما عن الذكرى ـ مع أنه لايتم فيمالوكانت لا تعلم بسماع الأجانب أو كان السامع من المحارم لا غير .

(١) بلا إشكال ظاهر ، ويقتضيه عدم تعرض الشارع الأقدس لكيفية جماعة النساء ومالها من الأحكام : فان ذلك ظاهر في اكتفائه في ذلك ببيانه لأحكام جماعة الرجال ، وعليه فكل حكم لجماعة الرجال يتعدى به إلى جماعة النساء . كما أشرنا إلى نظائره فى مواضع من هذا الشرح ، فاذا كان يجزىء فى جماعة الرجال أذان الامام أو بعض المأمومين لا بد من البناء على الاجتزاء في جماعة النساء بأذان إمامهن أو إحداهن .

(٢) ينشأ من فتوى جماعة بالاجتزاء به للرجال المحارم ، وأنه مقتضى التعليل السابق ، ومن عدم الدليل على السقوط عنهم بأذانها فالمرجع أصالة عدم السقوط ، وهو الأقوى كما في الجواهر .

(٣) في المسألة التاسعة لكن مر الاشكال فيه .

﴿ الثالث ﴾ الترتيب بينهما بتقديم (١) الأذان على الاقامة ، وكذا بين فصول كل منهما (٢) ، فلو قدم الاقامة عمداً أو جهلاً أو سهواً

---

(١) كما عن جماعة كثيرة النص عليه ، وفي الحدائق نفي الخلاف والاشكال فيه ، وعن كشف اللثام دعوى الاجماع عليه . قال في الجواهر : « يشترط الترتيب بين الأذان والاقامة نفسهما فمع نسيان حرف من الأذان يعيد من ذلك الحرف إلى الآخر للاجماع بقسميه أيضاً ، والأصل ، والتأسي إذ هو الثابت من الأدلة ، بل تمكن دعوى القطع باستفادته من تصفح النصوص » . ومن تلك النصوص صحيح زرارة المتضمن لعدم الاعتناء بالشك في الأذان وهو في الاقامة. لكن في موثق عمار : « سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل نسي من الأذان حرفاً فذكره حين فرغ من الأذان والاقامة قال (ع) : يرجع إلى الحرف الذي نسيه فليقله وليقل من ذلك الحرف إلى آخره ولا يعيد الأذان كله ولا الاقامة ». ولا بأس بالعمل به في مورده فيكون أشبه بقضاء الاجزاء المنسية ، كما أن موثقه الآخر : « إن نسي الرجل حرفاً من الأذان حتى يأخذ في الاقامة فليمض في الاقامة وليس عليه شيء فان نسي حرفاً من الاقامة عاد إلى الحرف الذي نسيه ثم يقول من ذلك الموضع إلى آخر الاقامة » . لابد أن يكون محمولا على عدم قدح ذلك في الاقامة لجواز الاقتصار عليها .

(٢) إجماعاً صريحاً وظاهراً حكاه جماعة ، وفي الجواهر : إجماعاً بقسميه . ويقتضيه النصوص المتعرضة للكيفية مضافاً إلى صحيح زرارة : « من سها في الأذان فقدّم وأخّر أعاد على الأول الذي أخره حتى يمضي على آخره » . ومرسل الفقيه : « تابع بين الوضوء . . . إلى أن قال وكذلك الأذان والاقامة فابدأ بالأول فالأول فان قلت : حي على الصلاة . قبل الشهادتين تشهدت ثم قلت : حي على الصلاة » .

أعادها بعد الأذان (١) ، وكذا لو خالف الترتيب فيما بين فصولها فانه يرجع إلى موضع المخالفة (٢) ويأتي على الترتيب إلى الآخر ، وإذا حصل الفصل الطويل المخل بالموالاة يعيد من الأول (٣) من غير فرق أيضاً بين العمد وغيره (٤) .

---

(١) ليحصل له الترتيب بينهما . ثم إن الظاهر من الأصحاب أن استحباب كل من الأذان والاقامة ليس ارتباطياً بالاضافة إلى الآخر فيجوز الاقتصار على أحدهما دون الآخر . لكن الاقتصار على الأذان دون الاقامة لم أقف على دليله من النصوص وإن كان ظاهر الجواهر أنه مفروغ عنه عندهم ، وعليه فاشتراط الترتيب بين الأذان والاقامة يختص بحال الجمع ، وحينئذ إن كان هو شرطاً استحبابياً لتحصيل مرتبة من الفضيلة زائدة على ما يحصل من كل منهما من المصلحة فلو قدم الاقامة على الأذان امتنع التدارك بفعل الاقامة بعد الأذان لسقوط الامر بها ، وإن كان شرطاً لزومياً اقتضى بطلانهما معاً لفقد الترتيب ، إذ المراد منه أن أن يكون الأذان قبل الاقامة وتكون الاقامة بعد الأذان ، وهذا المعنى مفقود في كل منهما . نعم يمكن تداركه بفعل الاقامة ثانياً فانه يصدق على الأذان المتوسط أنه قبل الاقامة ، وعلى الاقامة أنها بعد الأذان فيحصل الترتيب . نعم لو كان المراد من الترتيب في الأذان أن لا يكون قبله إقامة لم يمكن التدارك بما ذكر ، لكنه غير مراد من الترتيب .

(٢) كما تقدم في صحيح زرارة .

(٣) لأن فوات الموالاة يوجب البطلان من الأول .

(٤) لعدم الفرق في اعتبار الموالاة بين الفصول في الصورتين ، وفي الجواهر خصه بالعمد . قال ﴿ ره ﴾ : « ثم إن ظاهر النصوص المزبورة عدم مراعاة الموالاة ضرورة اقتضاء صحة تدارك الحرف الثاني من الأذان مثلا وإن كان قد ذكره بعد الفراغ منه ومن الاقامة ، ولعله لا بأس به عملا باطلاق النصوص

« الرابع » الموالاة بين الفصول (١) من كل منهما على وجه تكون صورتها محفوظة بحسب عرف المتشرعة ، وكذا بين الأذان والاقامة وبينهما وبين الصلاة فالفصل الطويل المخل بحسب عرف المتشرعة بينهما ، أو بينهما وبين الصلاة مبطل .

« الخامس » الاتيان بهما على الوجه الصحيح بالعربية (٢) فلا يجزىء ترجمتهما ، ولا مع تبديل حرف بحرف .

إلى أن قال : وأما الخلل عمداً فقد يقوى فيه مراعاة الموالاة العرفية لعدم المعارض لما دل على اعتبارها » . انتهى ملخصاً ، وفيه أن النصوص الدالة على التدارك بما يحصل معه الترتيب لا إطلاق فيها من حيث لزوم فوات الموالاة وعدمها فلا تصلح لمعارضة دليل اعتبارها ، وكأنه لذلك اختار العلامة الطباطبائي ﴿ قده ﴾ ما في المتن فقال :

ومن سها فخالف الترتيب في عد الفصول فليعد حتى يفي
إلا إذا فات بذلك الولا إذ طال فصل فليعد مستقبلا

وسيأتي بقية الكلام فيه .

(١) استدل عليه في الجواهر بالأصل ، وأنه الثابت من فعلهم (ع) ، والمستفاد من الأدلة الخالية عن المعارض ، ويشكل بأن الأصل لا يعارض الاطلاق الدال على عدم الاعتبار ، والثابت من فعلهم لا دلالة فيه لاجماله ، والاستفادة من الأدلة غير واضحة . نعم الفصل بالسكوت الطويل والأعمال الأجنبية إذا كان بحيث يوجب محو الصورة عند المتشرعة قادح لعين ما يأتي إن شاء الله في قدح ماحي الصورة في الصلاة . لكن ذلك غير اعتبار الموالاة العرفية الذي ذكره في الجواهر ، وسيأتي إن شاء الله أن الموالاة العرفية غير معتبرة في الصلاة ، فأولى أن لا تكون معتبرة هنا . فانتظر .

(٢) كما يقتضيه ظاهر نصوص الكيفية .

« السادس » دخول الوقت (١) ، فلو أتى بهما قبله ولولا عن عمد لم يجتزأ بهما وإن دخل الوقت في الأثناء . نعم لا يبعد جواز تقديم الأذان قبل الفجر(٢)

(١) إجماعاً غير الصبح كما عن نهاية الأحكام ، والمختلف ، وكشف اللثام ، بل عن المعتبر والمنتهى والتحرير والتذكرة وجامع المقاصد أنه إجماع علماء الاسلام ، ويشهد له صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ قال : «لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة» . وتشير اليه النصوص الآتية .

(٢) على المشهور ، وفى المنتهى نسبته إلى فتوى علمائنا ، وعن ابن أبي عقيل : « إنه بذلك تواترت الأخبار عنهم (ع) ، وقالوا : كان لرسول الله صلى الله عليه وآله مؤذنان أحدهما بلال والآخر ابن أم مكتوم ، وكان أعمى ، وكان يؤذن قبل الفجر ، وبلال إذا طلع الفجر ، وكان (ص) يقول : إذا سمعتم أذان بلال فكفوا عن الطعام والشراب » . وأشار بذلك إلى صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع):« كان بلال يؤذن للنبي (ص) ، وابن أم مكتوم وكان أعمى يؤذن بليل ، ويؤذن بلال حين يطلع الفجر» . وخبر زرارة عن أبي عبدالله (ع): « ان رسول الله (ص) قال : هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذن بليل ، فاذا أذن بلال فعند ذلك فامسك » . وصحيح معاوية ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) : « لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة واحدر إقامتك حدراً ، قال : وكان لرسول الله (ص) مؤذنان أحدهما بلال والآخر ابن أم مكتوم وكان ابن أم مكتوم أعمى ، وكان يؤذن قبل الصبح ، وكان بلال يؤذن بعد الصبح . فقال النبي (ص) : إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل فاذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان بلال ، فغيرت العامة هذا الحديث عن جهته ، وقالوا إنه (ص) قال : إن بلالا يؤذن بليل ، فاذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم » . لكن في ظهورها في مشروعية الأذان قبل الفجر إشكال ،

للإعلام (١) وإن كان الأحوط إعادته بعده (٢)

لامكان كون المراد منها أن ابن أم مكتوم إنما كان يؤذن قبل الفجر لأنه أعمى فيخطأ الصبح ، لا أنه موظف لذلك ، فالأمر بالأكل عند أذانه اعتماداً على استصحاب الليل ، لا أن أذانه أمارة الليل ، ولاسيما بملاحظة صحيح معاوية ، حيث أطلق في صدره المنع من تقديم الأذان على الوقت ، ثم نقل فعل ابن أم مكتوم الظاهر في أنه (ع) أراد الاستشهاد على إطلاق المنع ، ودفع توهم الجواز من أذان ابن أم مكتوم من جهة كونه أعمى لا يبصر الوقت ، وإلا كان الأنسب استثناء الصبح من إطلاق المنع والاستشهاد للاستثناء بفعل ابن أم مكتوم ، وكذا صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) : « ان لنا مؤذناً يؤذن بليل قال (ع) أما إن ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة ، وأما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر ». فانه ظاهر في حصر المشروعية بحال الفجر ، ومثله صحيحه الآخر ، وقوله (ع) فيه : لا بأس . لعله محمول على فعله لا بقصد المشروعية بقرينة قوله (ع) : وأما السنة فمع الفجر ، وأما ما في صحيح عمران بن علي الحلبي : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الأذان قبل الفجر فقال (ع) : إذا كان في جماعة فلا ، وإذا كان وحده فلا بأس » ، فغير معمول به ، مع أنه لا يخلو من إجمال في المراد ، ولهذا ونحوه ذهب السيد في المسائل المصرية والحلي في السرائر ، والجعفي ، والحلبي إلى المنع على ما حكي عنهم ، وفي المستدرك عن أصل زيد النرسي عن أبي الحسن (ع) : « عن الأذان قبل طلوع الفجر . فقال (ع) : لا إنما الأذان عند طلوع الفجر أول ما يطلع » ، وفيه أيضاً عنه (ع) أنه سمع الأذان قبل طلوع الفجر فقال : شيطان ، ثم سمعه عند طلوع الفجر فقال (ع) : الأذان حقاً .

(١) المذكور في صحيح ابن سنان أنه ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة .

(٢) ظاهر القائلين بجواز الأذان قبل الفجر أنه أذان الفجر قدم على وقته

« السابع » الطهارة من الحدث فى الاقامة على الاحوط ، بل لا يخلو عن قوة (١) بخلاف الأذان (٢) .

« مسألة ١ » إذا شك فى الاتيان بالاذان بعد الدخول في الاقامة لم يعتن به (٣) ، وكذا لو شك فى فصل من أحدهما بعد الدخول في الفصل اللاحق (٤)

فيجزىء عن الأذان عند الفجر . لكن النصوص المذكورة لا تدل على ذلك ـ لو سلمت دلالتها على مشروعيته ـ وإنما تدل على أنه مشروع في قبال أذان الفجر غير مرتبط به .

(١) كما عن جماعة من القدماء والمتأخرين للنصوص الدالة على اعتبارها فيها كصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» : « تؤذن وأنت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً أو قاعداً أو أينما توجهت ، ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة » وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله «ع» : « لا بأس أن يؤذن الرجل من غير وضوء ولا يقيم إلا وهو على وضوء » . ونحوه صحيح ابن سنان عنه «ع» ، وخبر علي بن جعفر «ع» عن أخيه «ع» ، وقال في ذيل ثانيها : « فان أقام وهو على غير وضوء أيصلي باقامته ؟ قال «ع» : لا » . وظاهر النصوص المذكورة شرطية الطهارة للاقامة ، وحملها على شرطية الكمال ـ كما عن المشهور ـ غير ظاهر .

(٢) للنصوص المشار اليها وغيرها .

(٣) لصحيح زرارة : « قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل شك في الاذان وقد دخل فى الاقامة . قال «ع» يمضي . . الى أن قال «ع» : يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشيء » مضافا الى بعض ما يستدل به على قاعدة التجاوز كلية .

(٤) لقاعدة التجاوز المشار اليها آنفاً ، ويأتي فى مبحث الخلل التعرض

ولو شك قبل التجاوز أتى بما شك فيه (١) .

فصل

يستحب فيها أمور

« الأول » الاستقبال (٢)

إن شاء الله لبعض الاشكالات في جريانها في أجزاء الأفعال ، مثل فصول الأذان والاقامة وآيات الفاتحة والسورة فانتظر .

(١) لمفهوم صحيح زرارة السابق المستفاد منه قاعدة الشك في المحل المطابقة لقاعدة الاشتغال ، واستصحاب بقاء الامر ، وأصالة عدم الاتيان بالمأمور به .

فصل

يستحب فيها أمور

(٢) بلا خلاف ولا إشكال في أصل الرجحان بل حكى عليه الاجماع جماعة ويشهد له ـ مضافا الى ذلك ـ أما في الأذان فخبر الدعائم عن علي «ع» : « يستقبل المؤذن القبلة في الأذان والاقامة فاذا قال : حي على الصلاة ، حي على الفلاح ، حول وجهه يميناً وشمالا » وأما في الاقامة فخبر سليمان بن صالح عن أبي عبدالله «ع» «وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة فانه إذا أخذ في الاقامة فهو في صلاة» وخبر يونس الشيباني عن أبي عبد الله «ع» : « إذا أقمت الصلاة فأقم مترسلا فانك في الصلاة » . ولا مجال لحملها على تنزيل الاقامة منزلة الصلاة في خصوص الترسل والتمكن فان ذلك مع أنه خلاف إطلاق التنزيل مخالف لما في ذيله المتضمن استشكال السائل على الامام «ع» في تجويز المشي في الاقامة مع عدم جوازه

في الصلاة ، وجواب الامام «ع» له أنه يجوز المشي في الصلاة ، فلو لم يدل الكلام على عموم التنزيل لم يكن وجه لاستشكال السائل ، وكأنه لذلك اختار المفيد « ره » والسيد « ره » وغيرهما القول بوجوبه فى الاقامة ، واختاره في الحدائق ، لكن ضعف الخبرين سنداً مانع عن جواز الاعتماد عليهما ، وقاعدة التسامح لو تمت لا تقتضي اكثر من الافضلية ، وأن التنافي بين المطلق والمقيد إنما كان في الواجبات من أجل إحراز اتحاد الحكم وهو غير حاصل في المستحبات إذا لا مانع عرفا من أن يكون استحبابان أحدهما قائم بالمطلق والآخر قائم بالمقيد فلا تنافي بينهما ، ولأجل ذلك اشتهر بينهم عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات ، ففى المقام يلتزم باستحباب الاقامة مطلقاً واستحباب كونها على حال الاستقبال ، مضافا الى خبر ابن جعفر «ع» عن أخيه «ع» : « عن رجل يفتتح الأذان والاقامة وهو على غير القبلة ثم يستقبل القبلة . قال «ع» لا بأس » ، اللهم إلا أن يقال ضعف السند مجبور بالعمل ، وقاعدة عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات ـ لو تمت وثبت الفرق بينها وبين الواجبات ـ فانما هو إذا كان الحكم في المطلق والمقيد بلسان الامر النفسي مثل أعتق رقبة . وأعتق رقبة مؤمنة . لافي مثل ما نحن فيه مما ورد في مقام شرح الماهيات وبيان ما يعتبر فيها ، فانه لا فرق بين الماهيات الواجبة والمستحبة في كون ظاهر الامر بها الارشاد الى الشرطية والجزئية ، ولا مجال للحمل فيه على تعدد المطلوب في المقامين ، وخبر ابن جعفر «ع» لو تم سنده فمنصرفه النسيان ولا يشمل العمد ، وعلى هذا فالعمدة في مشروعية الاقامة الى غير القبلة فتوى المشهور بناء على تمامية قاعدة التسامح بنحو تشمل الفتوى . لكن الانصاف يقتضي أن الاعتماد على الخبر الضعيف في الفتوى بالاستحباب لا يصلح جابرا لضعف الخبر ، وعليه فاطلاق استحباب الاقامة بدون الاستقبال محكم والله سبحانه أعلم .

« الثاني » القيام (١) .

« الثالث » الطهارة في الاذان (٢) ، وأما الاقامة فقد عرفت ان الاحوط بل لا يخلو عن قوة (٣) اعتبارها فيها ، بل الاحوط اعتبار الاستقبال والقيام أيضاً فيها وان كان الاقوى الاستحباب .

« الرابع » عدم التكلم في (٤) أثنائهما .

---

(١) إجماعا كما عن غير واحد ، ويشهد له ـ مضافا الى ذلك في الأذان ـ خبر حمران : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأذان جالساً . قال «ع» : لا يؤذن جالساً إلا راكب أو مريض » ، المحمول على الاستحباب بقرينة مثل صحيح زرارة عنه عليه السلام : « تؤذن وأنت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً أو قاعداً أو أينما توجهت ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة » وصحيح محمد بن مسلم : « قلت لأبي عبد الله «ع» : أيؤذن الرجل وهو قاعد ؟ قال «ع» : « نعم ولا يقيم إلا وهو قائم » ونحوهما غيرهما ، ومنها يستفاد رجحان القيام في الاقامة . نعم ليس في النصوص ما يدل على جواز ترك القيام فيها ، ومقتضى ماسبق في الاستقبال تقييد المطلقات بنصوص القيام فلا دليل على مشروعيتها بدونه ، اللهم إلا أن يعتمد على فتوى المشهور كما سبق في الاستقبال .

(٢) إجماعا محكياً عن جماعة ، ويشهد له المرسل المروي عن كتب الفروع « لا تؤذن إلا وأنت طاهر » . وخبر الدعائم : « لا بأس أن يؤذن الرجل وهو على غير طهر وعلى طهر أفضل » .

(٣) كما عرفت ، هذا ولا يظهر الفرق بين الطهارة والقيام في عدم المعارض لنصوص التقييد فالجزم بالعدم في القيام ، والفتوى بالشرطية في الطهارة غير واضح

(٤) كما هو المشهور ، بل عن المنتهى نفي الخلاف فيه بين أهل العلم

بل يكره بعد (١) « قد قامت الصلاة » للمقيم

فى الاقامة ، ويشير اليه فى الأذان موثق سماعة : « عن المؤذن أيتكلم وهو يؤذن ؟ فقال (ع) : لا بأس حين يفرغ من أذانه » . وظاهره كراهة الكلام لا استحباب تركه كما يظهر من عبارة المتن وغيره ، ويشهد له في الاقامة نصوص كثيرة كخبر عمرو بن أبي نصر : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أيتكلم الرجل في الأذان ؟ قال (ع) : لا بأس . قلت : في الاقامة ؟ قال (ع) : لا » . وخبر أبي هارون . « قال أبو عبد الله (ع) : يا أبا هارون الاقامة من الصلاة فاذا أقمت فلا تتكلم ولا تومىء بيدك » ، المحمولين على الكراهة جمعاً بينهما وبين ما دل على الجواز كخبر الحسن بن شهاب : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : لا بأس أن يتكلم الرجل وهو يقيم الصلاة ، وبعد ما يقيم إن شاء » . وصحيح محمد الحلبي : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته . قال (ع) : لا بأس » ، وربما يجمع بينهما بحمل الثانية على الاضطرار أو على ما قبل قوله : « قد قامت الصلاة » . بشهادة ما رواه ابن أبي عمير : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم في الاقامة ؟ قال (ع) : نعم فاذا قال المؤذن : قد قامت الصلاة . فقد حرم الكلا على أهل المسجد إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم : تقدم يا فلان » . ونحوه غيره ، أو على خصوص الكلام المتعلق بالصلاة ، أو حملها على الجواز التكليفي ، وحمل الأولى على المنع الوضعي ، أو حمل الأولى على ما بعد قول : قد قامت الصلاة . فى الجماعة وحمل الثانية على ما عداه ، لكن الجميع أبعد مما ذكرنا ، بل بعضه خلاف الظاهر جداً .

(١) لما عرفت من النصوص المفصلة بين ما قبل ذلك وما بعده ، كما عرفت أن اللازم التعبير بتأكيد الكراهة حينئذ كما عبر بذلك في المنتهى .

بل لغيره أيضاً في صلاة (١) الجماعة إلا في تقديم إمام ، بل مطلق ما يتعلق (٢) بالصلاة كتسوية صف ونحوه ، بل يستحب له إعادتها (٣) حينئذٍ .

« الخامس » الاستقرار في الاقامة (٤) .

« السادس » الجزم في أواخر فصولها (٥) مع التأني في الأذان والحدر (٦) في الاقامة على وجه لا ينافي قاعدة الوقف .

---

(١) للنص المتقدم وغيره .

(٢) بناءً على أن ذكر تقديم الامام في النصوص لأجل كونه الغالب في الكلام المتعلق بالصلاة ، ولذا قال في المنتهى : لا خلاف في تسويغ الكلام بعد : قد قامت الصلاة . إذا كان مما يتعلق بالصلاة كتقديم إمام أو تسوية صف .

(٣) ففي صحيح ابن مسلم : « لا تتكلم إذا أقمت الصلاة فانك إذا تكلمت أعدت الاقامة » .

(٤) كما يشير اليه خبر سليمان بن صالح المتقدم في الاستقبال .

(٥) لخبر خالد بن نجيح عن الصادق (ع): « الأذان والاقامة مجزومان ». وفي الوسائل قال ابن بابويه : وفي حديث آخر : « موقوفان » ، وفي مصحح زرارة : « قال أبو جعفر (ع) : الأذان جزم بافصاح الألف والهاء والاقامة حدر » . وفي خبر خالد بن نجيح الآخر عنه (ع) : « التكبير جزم في الأذان مع الافصاح بالهاء والألف » . ولعل تخصيص الأذان فيها بالجزم لتأكد الاستحباب فيه ، ويحتمل أن يكون المراد منه طول الوقف على الفصول .

(٦) ففي خبر الحسن بن السري عن أبي عبد الله السري عن أبي عبد الله عليه السلام : « الأذان ترتيل والاقامة حدر » . وفي صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) : « واحدر إقامتك حدراً » . وقد تقدم في مصحح زرارة : أن الاقامة حدر . والمراد من الحدر الاسراع .

« السابع » الافصاح بالألف (١) والهاء من لفظ الجلالة فى آخر كل فصل هو فيه .

« الثامن » وضع الاصبعين في الأذنين فى الأذان (٢) .

« التاسع » مـد الصوت فى الأذان ورفعه (٣) ، ويستحب الرفع في الاقامة أيضاً إلا أنه دون الأذان (٤) .

« العاشر » الفصل بين الأذان والاقامة بصلاة ركعتين (٥) أو خطوة ،

---

(١) للنصوص المتقدمة وغيرها ، لـكن الجميع غير ظاهر الشمول للاقامة كما أنه غير مختص بلفظ الجلالة الذي يكون في آخر الفصل .

(٢) ففي خبر الحسن بن السري عن أبي عبد الله (ع) : « من السنة أن تضع إصبعيك في أذنيك في الأذان » .

(٣) ففي صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) : « عن الأذان فقال (ع) : اجهر به ، وارفع به صوتك وإذا أقمت فدون ذلك » . وفي صحيح عبد الرحمن : « إذا أذنت فلا تخفين صوتك ، فان الله تعالى يأجرك مد صوتك فيه » . وفي صحيح زرارة : « وكلما اشتد صوتك من غير أن تجهد نفسك كان من يسمع أكثر ، وكان أجرك في ذلك أعظم » . إلى غير ذلك .

(٤) كما في صحيح معاوية المتقدم .

(٥) ففي صحيح سليمان بن جعفر الجعفري : « سمعته يقول : افرق بين الأذان والاقامة بجلوس أو بركعتين » . وفي موثق عمار عن أبي عبدالله (ع) : « وافصل بين الأذان والاقامة بقعود أو بكلام أو بتسبيح » . وخبر بكر بن محمد عن أبي عبـد الله (ع) : « كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) يقول لأصحابه : من سجد بين الأذان والاقامة فقال في سجوده : سجدت لك خاضعاً

أو قعدة ، أو سجدة ، أو ذكر ، أو دعاء ، أو سكوت ، بل أو تكلم ، لكن في غير الغداة ، بل لا (١) يبعد كراهته فيها .

خاشعاً ذليلا . يقول الله تعالى : ملائكتي وعزتي وجلالي لأجعلن محبته في قلوب عبادي المؤمنين وهيبته في قلوب المنافقين » . وخبر الحسن بن شهاب عن أبي عبدالله عليه السلام : « لا بد من قعود بين الأذان والاقامة » . وفي مرسل ابن فرقد عن أبي عبد الله (ع) : « بين كل أذانين قعدة إلا المغرب فان بينهما نفساً » . وكأنه من الأخير استفيد الفصل بالسكوت ، لكنه لا إطلاق فيه ، وكذا الخطوة لم يعرف لها دليل إلا ما في الرضوي : « وإن أحببت أن تجلس بين الأذان والاقامة فافعل فان فيه فضلا كثيراً وإنما ذلك على الامام والمنفرد فيخطو تجاه القبلة خطوة برجله اليمنى ثم يقول : بالله استفتح ، وبمحمد صلى الله عليه وآله أستنجح وأتوجه . اللهم صل على محمد وآل محمد ، واجعلني بهم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين » . وهو كما ترى ، وأما الذكر والدعاء فلم أقف في النصوص على ما يدل على الفصل بهما بالخصوص ، ولعل الثاني منهما استفيد من خبر بكر ابن محمد وغيره مما اشتمل على الدعاء في حال السجود أو الجلوس أو التخطي كما يأتي في المسألة الآتية ، والمذكور في الموثق التسبيح فكان الأولى ذكره بدلا عنهما .

(١) هذا الاستدراك راجع إلى الكلام فقط ، ووجهه الخبر المروي في الفقيه والمجالس في وصية النبي ﴿ص﴾ لعلي (ع) : « وكره الكلام بين الأذان والاقامة في صلاة الغداة » ، ومقتضاه الكراهة ، وبه يخرج عن إطلاق الفصل بالكلام . هذا وقال في الشرائع : « السادس أن يفصل بينهما بركعتين أو جلسة أو سجدة أو خطوة إلا في المغرب فان الأولى أن يفصل بخطوة أو سكتة » . وكذا في محكي المعتبر ، وفي المنتهى باضافة تسبيحة إلى الخطوة والسكتة ونسب ذلك فيهما إلى علمائنا ، وكأن منشأ ذلك خبر ابن فرقد المتقدم ، لكنه ـ مع أنه غير واف

« مسألة ١ » لو اختار السجدة يستحب أن يقول (١) في سجوده : ﴿ رب سجدت لك خاضعاً خاشعاً . أو يقول : ﴿ لا إله إلا أنت (٢) سجدت لك خاضعاً خاشعاً ﴾ . ولو اختار القعدة يستحب أن يقول (٣) : ﴿ اللهم اجعل قلبي باراً ورزقي داراً وعملي ساراً ، واجعل لي عند قبر نبيك قراراً ومستقراً ﴾. ولو اختار الخطوة أن يقول (٤) : ﴿ بالله أستفتح وبمحمد صلى الله عليه وآله

بتمام المقصود ـ معارض بما دل على استحباب الجلوس بينهما في المغرب كخبر إسحاق الحريري عن أبي عبدالله (ع) قال : « من جلس بين أذان المغرب والاقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله » ، وخبر زريق عن أبي عبد الله (ع) : « من السنة الجلسة بين الأذان والاقامة في صلاة الغداة وصلاة المغرب وصلاة العشاء ليس بين الأذان والاقامة سبحة ومن السنة أن يتنفل بركعتين بين الأذان والاقامة في صلاة الظهر والعصر » ، ونحوهما غيرهما . اللهم إلا أن يكون الاجماع هو عمدة المستند فلا يعارضه ما ذكر .

(١) تقدم ذلك في خبر بكر بن محمد لكنه خال عن ذكر (رب) ومزيد فيه (ذليلا) في آخره .

(٢) ففي رواية محمد بن أبي عمير عن أبيه عن أبي عبد الله (ع) : « من أذن ثم سجد فقال : لا إله إلا أنت ربي سجدت لك خاضعاً خاشعاً . غفر الله تعالى له ذنوبه » .

(٣) ففي مرفوعة محمد بن يقطين : « يقول الرجل إذا فرغ من الأذان وجلس : اللهم اجعل قلبي باراً ورزقي داراً واجعل لي عند قبر نبيك ﴿ ص ﴾ قراراً ومستقراً » .

(٤) كما تقدم في الرضوي .

أستنجح وأتوجه ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، واجعلني بهم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ﴾ .

« مسألة ٢ » يستحب لمن سمع المؤذن (١) يقول : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ، أن يقول : وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (ص) أكتفي بها عن كل من أبي وجحد وأعين بها من أقر وشهد » .

« مسألة ٣ » يستحب في المنصوب للأذان أن يكون عـــدلا (٢) رفيع الصوت (٣)

---

(١) ففي خبر الحارث بن المغيرة النضري عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : « من سمع المؤذن يقول : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله . فقال مصدقاً محتسباً : وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أكتفي بها عن كل من أبي وجحد وأعين بها من أقر وشهد » . كان له من الأجر عدد من أنكر وجحد وعدد من أقر وشهد .

(٢) بلا خلاف وعن كتب كثيرة دعوى الاجماع عليه ، ويشهد له مرسل الفقيه : « قال علي (ع) : قال رسول الله ﴿ص﴾ : يؤمكم أقرأكم ، ويؤذن لكم خياركم » . فتأمل ، وعن الكاتب عدم الاعتداد بأذان غير العارف ، وشاهده غير واضح ، والنبوي لا يدل عليه ، لأن الخطاب فيه لغير المؤذن بالترجيح فلا يدل على التعيين فضلا عن أن يصلح لمعارضة إطلاقات مشروعية الأذان وإطلاق ما دل على الاجتزاء به .

(٣) بلا خلاف ظاهر لما عن النبي ﴿ص﴾ أنه قال : « ألقه على بلال فانه أندى منك صوتاً » . ويؤيده ماتقدم مما دل على استحباب رفع الصوت به .

مبصراً (١) بصيراً بمعرفة الأوقات (٢) ، وأن يكون على مرتفع (٣) منارة أو غيرها .

« مسألة ٤ » من ترك الأذان أو الاقامة أو كليهما عمداً حتى أحرم للصلاة لم يجز له قطعها لتداركهما (٤) . نعم إذا كان عن نسيان جاز له القطع ما لم يركع (٥) .

---

(١) كما عن المشهور بل عن التذكرة الاجماع عليه وهو العمدة فيه .

(٢) بلا خلاف بل نسب إلى فتوى العلماء وهو العمدة فيه . قال في الجواهر : « وليس ذلك شرطاً قطعاً لجواز الاعتداد بأذان الجاهل بلا خلاف في كشف اللثام بل إجماعاً في المسالك » .

(٣) لما في صحيح ابن سنان أنه ﴿ص﴾ كان يقول لبلال إذا أذن : اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان .

(٤) كما عن غير واحد بل نسب إلى الأكثر ، لحرمة قطع الفريضة ، واختصاص النصوص الآتية الدالة على جواز القطع لتداركهما بصورة النسيان . نعم عن الشيخ في النهاية والحلي أنه إن نسيهما ودخل في الصلاة مضى ولم يرجع ، وإن تركهما متعمداً رجع ما لم يركع . ووجهه غير ظاهر .

(٥) كما هو المشهور لصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال : « إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذن وأقم واستفتح الصلاة ، وإن كنت قد ركعت فأتم صلاتك » . نعم يعارضه صحيح زرارة : « سألت أبا جعفر (ع) عن رجل نسي الأذان والاقامة حتى دخل في الصلاة . قال (ع) : فليمض في صلاته فانما الأذان سنة » . وصحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع) : « عن رجل نسي الأذان والاقامة حتى دخل في الصلاة . قال (ع) : ليس عليه شيء » . وخبر زرارة عنه (ع) :

منفرداً كان أو غيره (١) حال الذكر ،

« قلت له : رجل ينسى الأذان والاقامة حتى يكبر . قال (ع) : يمضي على صلاته ولا يعيد » . لكنها محمولة على جواز المضي جمعاً بينها وبين الصحيح ، بل لعل الثاني منهما ظاهر في ذلك نفسه ، بل الأول أيضاً بقرينة التعليل في ذيله بل الجميع بمناسبة كون المورد مورد توهم وجوب القطع . فتأمل جيداً ، ومثلها خبر نعمان الرازي فيمن نسي أن يؤذن ويقيم حتى كبر ودخل في الصلاة . قال عليه السلام : « إن كان دخل المسجد ومن نيته أن يؤذن ويقيم فليمض في صلاته ولا ينصرف » . إذ احتمال حمل صحيح الحلبي عليه بتقييد الرجوع فيه بصورة عدم دخول المسجد ومن نيته أن يؤذن ويقيم بعيد جـــداً ، ومما ذكر أيضاً يظهر وجه الجمع بين صحيح الحلبي وصحيح ابن مسلم : « في الرجل ينسى الأذان والاقامة حتى يدخل في الصلاة . قال (ع) : إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصل على النبي ﴿ص﴾ وليقم ، وإن كان قد قرأ فليتم صلاته » . ونحوه خبر زيد الشحام إلا أنه قال فيه : وإن كان دخل في القراءة . فانه لا مانع من حملها على الرخصة في المضي لكون الصحيح نصاً في جواز الرجوع . نعم يعارضه صحيح علي بن يقطين : «عن الرجل ينسى أن يقيم الصلاة وقد افتتح الصلاة . قال (ع) : إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمت صلاته ، وإن لم يكن فرغ من صلاته فليعد». وحمله على ما قبل الركوع بعيد جـداً . بل الجمع العرفي يقتضي حمل صحيح الحلبي على جواز المضي كما سبق في النصوص الأولى ، ومقتضى ذلك جواز الرجوع قبل الفراغ ، وعن الشيخ في التهذيب والاستبصار القول به ، وعن المفاتيح متابعته عليه . لكنه لما كان صحيح ابن يقطين مهجوراً عندهم ، بل في المختلف دعوى الاجماع على خلافه ، إذ لا قائل بالاعادة بعد الركوع ، كان المتعين طرحه.

(١) كما يقتضيه إطلاق النص والفتوى ، وما في الشرائع وعن المبسوط

لا ما إذا عزم على الترك (١) زماناً معتداً به ثم أراد الرجوع ، بل وكذا لو بقي على التردد كذلك ، وكذا لا يرجع لو نسي أحدهما (٢)

وغيره من التقييد بالمنفرد . غير ظاهر ، ودعوى أنه المتبادر من النصوص ممنوعة ولذلك قال في المسالك : « لا فرق في ذلك بين المنفرد والامام لاطلاق النص والاصحاب فتقييده بالمنفرد هنا ليس بوجه » . وعن الايضاح وحاشية الميسي : « انه من باب التنبيه بالأدنى على الاعلى لا للتقييد » .

(١) قال في الجواهر : « ثم إن المتيقن من النص والفتوى الرخصة في الرجوع عند الذكر أما إذا عزم على تركه وإن لم يقع منه فعل لم يجز له الرجوع اقتصاراً في حرمة الابطال على المتيقن ، بل الاحوط له ذلك إذا مضى له زمان في التردد في الرجوع وعدمه بعد الذكر » . وما ذكره ﴿ قده ﴾ مخالف لاطلاق النص والفتوى ، وكون غيره المتيقن منهما غير كاف في رفع اليد عن الاطلاق كما لعله ظاهر .

(٢) قال في الشرائع : ولو صلى منفرداً ولم يؤذن ساهياً رجع الى الاذان . . . الخ ، وقال في المسالك : « وكما يرجع ناسي الأذان يرجع ناسيهما بطريق أولى دون ناسي الاقامة لا غير على المشهور اقتصاراً في إبطال الصلاة على موضع الوفاق » . وظاهره أن جواز القطع في ناسي الأذان وحده وفاقي ، وكذا في ناسيه مع الاقامة ، وأن المشهور عدم جواز القطع في نسيان الاقامة . لكن دعوى الوفاق على الجواز في الأول ، غير ظاهرة ، فان المحكي عن صريح جماعة وظاهر آخرين العدم ، بل عن الايضاح وغاية المرام وغيرهما الاجماع عليه ، ولذا احتمل في الجواهر أن يكون المراد من الأذان في عبارة الشرائع الأذان والاقامة بقرينة معروفية موضوع المسألة بين الأصحاب ، كما أن نسبة العدم في ناسي الاقامة فقط الى المشهور غير ظاهرة ، فقد حكي الجواز فيه عن جماعة كثيرة

أو نسي بعض فصولها (١) ، بل أو شرائطها على الاحوط .

﴿ مسألة ٥ ﴾ يجوز للمصلي فيما إذا جاز له ترك الاقامة تعمد الاكتفاء باحدهما

وعن ظاهر النفلية أنه المشهور . وكيف كان فلا دليل على جواز القطع في نسيان الأذان فقط ، بل ولا على جوازه لاستدراكه فقط إذا كان قد نسيه مع الاقامة ، لاختصاص النصوص بغير ذلك ، فعموم ما دل على حرمة إبطال الفريضة بحاله . فتأمل ، وأما ناسي الاقامة فيدل على جواز قطعه الصلاة حسن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله «ع» : « سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة ثم يذكر أنه لم يقم . قال «ع» : فان ذكر أنه لم يقم قبل أن يقرأ فليسلم على النبي ﴿ص﴾ ثم يقيم ويصلي وإن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتم على صلاته » لكنه مانع من القطع إذا ذكر بعد ما قرأ ، وحينئذ فان تم عدم الفصل بين أفراد الذكر قبل الركوع يتعين حمله على الرخصة ، ولا يعارض بأن عدم الفصل أيضاً يقتضي إلحاق ما قبل القراءة بما بعدها ، فاذا دل على المنع في الثاني فقد دل بالالتزام على المنع في الأول ، لأنه صريح في الجواز قبل القراءة فالحاق ما قبلها بما بعدها يلزم منه طرح الخبر بخلاف العكس ، لامكان حمله على الرخصة كما تقدم في صحيح محمد وخبر الشحام ، وإن لم يتم عدم الفصل يتعين القول بجواز القطع قبل القراءة دون ما بعدها ويمكن أيضاً الاستدلال بصحيح محمد وخبر الشحام فانهما وإن ذكر في السؤال فيهما فرض نسيان الأذان والاقامة ، لكن قول الامام «ع» في الجواب وليقم . ظاهر في أن المصحح للقطع هو تدارك الاقامة لا غير ، واحتمال اختصاص ذلك بصورة نسيانهما معاً مما لا يعتد به العرف ، لأن النسيان إنما يذكر في الاسئلة توطئة لفرض التدارك فتمام الموضوع هو تدارك المنسي ، فاذا كان المصحح للقطع هو تدارك الاقامة لم يكن فرق بين نسيان الأذان معها وعدمه . فافهم .

(١) الفرض المذكور وما بعده خارج عن مدلول النصوص ، فالمرجع فيه

لكن لو بني على ترك الأذان فاقام ثم بدا له فعله أعادها بعده (١) .

﴿ مسألة ٦ ﴾ لو نام في خلال احدهما او جن او اغمي عليه او سكر ثم افاق جاز له البناء (٢) ما لم تفت الموالاة (٣) مراعياً لشرطية الطهارة في الاقامة (٤)

عموم المنع من قطع الفريضة وجزم بذلك العلامة الطباطبائي في منظومته بقوله «ره»

ولا رجوع للفصول فيهما ولا بشرط فيهما قد عدما

وفي الجواهر قال : « اللهم إلا أن يقال مع فرض النسيان الذي يكون بسببه الفساد يتجه التدارك لما علم من الشارع من تنزيل الفاسد منزلة العدم في كل ما كان من هذا القبيل وهو لا يخلو من قوة » . وما قواه في محله ، لأنه المطابق للمرتكزات العرفية .

(١) لما تقدم من اعتبار الترتيب بينهما لو أريد الجمع بينهما .

(٢) كما صرح به جماعة لاطلاق الأدلة الرافع لاحتمال قاطعيـــة الأمور المذكورة ، وما عن نهاية الاحـكام من احتمال الاستئناف في الاغماء ونحوه من روافع التكليف وإن قصر لخروجه عن التكليف غير ظاهر لما عرفت ، ومثله في الضعف ماربما قيل من أن عروض بعض ما ذكر يوجب فوات استدامة النية المعتبرة في العبادات . إذ فيه ـ كما في الجواهر ـ : أن المراد من الاستدامة عدم وقوع جزء من العمل بدونها لا عدم خلو المكلف عنها الى تمام العمل .

(٣) كما صرح به غير واحد ، إذ بناء على اعتبارها فيهما يكون فواتها موجباً لبطلانهما .

(٤) على ما سبق في المتن من اعتبارها فلو أراد البناء جدد الطهارة وبنى فتكون إقامته في حال الطهارة ، ولا يقدح تخلل الحدث بين الفصول لعـــدم الدليل على قاطعيته فانه خلاف الاطلاق .

لكن الأحوط الاعادة فيها مطلقاً (١) ، خصوصاً في النوم (٢) ، وكذا لو ارتد عن (٣) ملة ثم تاب .

﴿ مسألة ٧ ﴾ لو أذن منفرداً وأقام ثم بدا له الامامة يستحب له إعادتهما (٤)

(١) يعني في الاقامة وإن لم تفت الموالاة ، لما تقدم في بعض النصوص من أن الاقامة من الصلاة ، وأنه في حال الاشتغال في الاقامة كأنه في حال الاشتغال في الصلاة ، مما يظهر منه أن حال الاقامة كحال الصلاة ، فكما أن الحدث قاطع للصلاة لو وقع بين أجزائها يكون قاطعاً للاقامة إذا وقع بين فصولها وفي خبر ابن جعفر ﴿ع﴾ : « عن المؤذن يحدث في أذانه أو في إقامته . قال «ع» : إن كان الحدث في الأذان فلا بأس وإن كان في الاقامة فليتوضأ وليقم إقامة » . فان ظاهره الأمر باستئناف الاقامة بمجرد وقوع الحدث في أثنائها على ما هو شأن القاطع .

(٢) لم يتضح وجه الخصوصية في النوم إلا من حيث وضوح حدثيته ، وكان الأولى إبداله بالجنون ونحوه لما تقدم عن نهاية الاحكام من احتمال الاستئناف فيه .

(٣) يعني يبني على ما مضى من أذانه لعدم الدليل على قاطعيته ، إذ هو كالارتداد بعد الفراغ في أنه لا يوجب بطلان ما وقع للاطلاق ، وفي الشرائع حكاية القول بالاستئناف ونسبه غيره الى المبسوط وأبي العباس ، وفي القواعد الجزم به ، وعن الذكرى والنهاية أنه الأقوى ، وعن كشف الالتباس أنه أشهر ووجهه غير ظاهر ، وفي أشهريته تأمل كما في مفتاح الكرامة وغيره . هذا ولا يظهر وجه التخصيص بالارتداد الملي والتقييد به خال عنه كلام النافي والمثبت .

(٤) على المشهور كما عن غير واحد لموثق عمار المتقدم عن أبي عبدالله «ع» « عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له نصلي جماعة

« مسألة ٨ » لو أحدث في اثناء (١) الاقامة أعادها بعد الطهارة بخلاف الأذان . نعم يستحب فيه ايضاً (٢) الاعادة بعد الطهارة

هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان والاقامة ؟ قال «ع» : لا ولكن يؤذن ويقيم» ونوقش فيه تارة بضعف السند لاشتماله على الفطحية ، وأخرى بمعارضته برواية أبي مريم المتقدمة في سماع الأذان المتضمنة لاجتزاء إمام الجماعة بسماع الأذان من غير أحد المأمومين ، ويدفع الأولى أن التحقيق حجية خبر الثقة وإن كان فطحياً ـ مع أن الضعف ـ لو تم ـ منجبر بالعمل ، والثانية بامكان أن يكون الاكتفاء بالسماع كان من جهة نية الجماعة ، وليس في الخبر دلالة على الاجتزاء بالسماع مطلقاً ولو لم يكن قاصداً للجماعة حال السماع كما أشار الى ذلك في محكي الذكرى .

(١) تقدم الكلام فيه في المسألة السادسة ، لكنه أجاز البناء في الاقامة هناك ، وهنا جزم بالاعادة ، والفرق بين المسألتين غير ظاهر . فتأمل .

(٢) قال في الشرائع في المسألة الاولى : « من نام في خلال الأذان أو الاقامة ثم استيقظ يستحب له استئنافه ويجوز البناء » . وقال في المسألة التاسعة : « من أحدث في أثناء الأذان والاقامة تطهر وبنى والافضل أن يعيد الاقامة » . وظاهره عدم استحباب الاعادة فى الاذان فيخالف ما سبق منه ، وفي القواعد : « ولو نام أو أغمي عليه استحب الاستئناف ـ يعني استئناف الأذان ـ ويجوز البناء » . وقال بعد ذلك : « والمحدث في أثناء الأذان والاقامة يبني والأفضل إعادة الاقامة » . وكأن موضوع المسألة الأولى في الكتاب خصوص الحدث الموجب للخروج عن التكليف ، وفي المسألة الثانية فيه ما لا يخرج به عن التكليف فيرتفع التنافي بين المسألتين فيهما ، ويبقى الاشكال في وجه استحباب إعادة الأذان الذي ذكره الجماعة وغيرهم في المسألة الأولى ، والتعليل ـ كما سبق ـ بالخروج عن التكليف

« مسألة ٩ » لا يجوز أخذ الاجرة على (١) أذان الصلاة ولو أتى به بقصدها بطل ، وأما أذان الاعلام

كما ذكره في التذكرة وغيرها . عليل ، كما اعترف به غير واحد منهم كاشف اللثام كما سبق ، والمصنف ﴿ ره ﴾ لم يتعرض لاستحباب إعادة الأذان في المسألة السادسة التي موضوعها الحدث المخرج عن التكليف وتعرض له في هذه المسألة المختصة بغيره ولعل الوجه في فتواه بالاستحباب قاعدة التسامح بناء على صحتها وعمومها للفتوى لكن عرفت أن فتوى الجماعة مختصة بالحدث المخرج عن التكليف .

(١) على المشهور بل في المختلف نسبته الى فتوى الاصحاب إلا من شذ ، وفي جامع المقاصد نسب التحريم الى اكثر الاصحاب ، وفي كتاب المكاسب نسبه الى الاجماع ، وعن حاشية الارشاد انه لا خلاف فيه ، واستدل له بخبر السكوني عن علي ﴿ ع ﴾ انه قال : « آخر ما فارقت عليه حبيبي أن قال ﴿ ص ﴾ : ياعلي إذا صليت فصل صلاة أضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً » . ومرسل الفقيه : « أتى رجل أمير المؤمنين ﴿ ع ﴾ فقال : يا أمير المؤمنين والله إني لأحبك فقال ﴿ ع ﴾ له : ولكني أبغضك قال : ولم ؟ قال ﴿ ع ﴾ : لانك تبغي في الأذان كسباً وتأخذ على تعليم القرآن أجراً » . ودلالتها غير ظاهرة ، فان المنع عن اتخاذ المؤذن الذي يأخذ الاجر أعم من حرمة ذلك ، وابتغاء الكسب يشمل الاذان بداعي الارتزاق من بيت المال . نعم ما عن الدعائم عن علي ﴿ ع ﴾ انه قال : (من السحت أجر المؤذن) . ظاهر الدلالة ، لكنه غير مجبور سنده بعمل واعتماد ، ومجرد الموافقة لفتوى المشهور غير كافية في الجبر . هذا ولو أغمض عن قصور السند والدلالة في الجميع فهي مختصة ـ كظاهر الفتوى ـ بأذان الاعلام دون أذان الصلاة . نعم يمكن أن يكون الوجه فيه منافاة قصد الاجرة لقصد الامتثال المعتبر في العبادة ، لكنه يتوقف على كونها ملحوظة

فقد يقال بجواز أخذها(١) عليه ، لكنه مشكل (٢) . نعم لا بأس بالارتزاق(٣) من بيت المال .

داعياً في عرض امتثال الأمر ، إذ لو كانت ملحوظة في طوله بنحو داعي الداعي فلا تمنع من عبادية العبادة كما التزم به الماتن ﴿ ره ﴾ في قضاء الاجير ، وإن كان التحقيق خلافه ، أو كانت الاجرة ملحوظة في طوله على نحو ترجع إليه سبحانه ، بأن يكون الداعي الى امتثال الامر استحقاق الاجرة شرعا على المستأجر ، أو إباحة الاجرة شرعا فلا مانع منه حينئذ ، ولا ينافي عبادية العبادة نظير فعل طواف النساء بداعي إباحة النساء . أو الوجه ما أشار اليه في الجواهر من عدم صحة النيابة في الأذان الصلاتي لظهور أدلة مشروعيته في كون الخطاب به كخطاب الصلاة ، وقنوتها وتعقيبها يراد منه المباشرة من المكلف فلا تصح الاجارة عليه ، وفيه أن ذلك لو سلم فانما يمنع من وقوع الاجارة على الاذان بعنوان النيابة ، أما لو كانت على الاذان المأتي به لصلاة الأجير لغرض للمستأجر في ذلك ، كأن يريد أن يصلي بصلاته ، أو نحو ذلك من الأغراض الدنيوية والأخروية ، فلا يصلح للمنع عنها . فالعمدة في المنع أن الأذان وغيره من العبادات مما كان البعث الى فعله بعنوان كونه للفاعل لا لغيره ، والاجارة عليه تستوجب كونه ملكا للمستأجر فلا تكون حينئذ موضوعا للطلب .

(١) كما عن السيد والكاشاني ، وعن الذكرى والبحار وتجارة مجمع البرهان أنه متجه ، وعن المدارك أنه لا بأس به ، لما عرفت من عدم كونه عبادة عندهم فلا يجري فيه ما سبق . نعم إذا جيء به على أنه عبادة امتنع أخذ الأجرة عليه .

(٢) كأنه لاحتمال صلاحية ما سبق من الاجماع المحكي وغيره للدليلية على المنع .

(٣) إجماعاً صريحاً وظاهراً حكاه جماعة كثيرة لأنه من مصالح المسلمين

﴿ مسألة ١٠ ﴾ قد يقال إن اللحن في(١) أذان الاعلام لا يضر وهو ممنوع

فصل

ينبغي للمصلي ـ بعد إحراز شرائط صحة الصلاة ورفع موانعها ـ السعي في تحصيل شرائط قبولها ورفع موانعه ، فان الصحة والاجزاء غير القبول ، فقد يكون العمل صحيحاً ولا يعد فاعله تاركاً بحيث يستحق العقاب على الترك ، لكن لا يكون مقبولاً للمولى ، وعمدة شرائط القبول إقبال القلب على العمل فانه روحه وهو بمنزلة الجسد ، فان كان حاصلاً في جميعه فتمامه مقبول وإلا فبمقداره فقد يكون نصفه مقبولا ، وقد يكون ثلثه مقبولا ، وقد يكون ربعه وهكذا ، ومعنى الاقبال أن يحضر قلبه ويتفهم ما يقول ويتذكر عظمة الله تعالى ، وأنه ليس

المعد لها بيت المال . وليس ارتزاق المؤذن إلا كارتزاق أمثاله من الموظفين لمصالح المسلمين العامة كالقاضي والوالي وغيرهما .

(١) حكى في الجواهر احتمال عدم قدحه فيه عن بعض وقال : « لا يخلو عن نظر أو منع » . وكأن وجه الاحتمال حصول الاعلام المقصود منه ، وفيه أن المقصود هو الاعلام بالأذان العربي على ما هو ظاهر الأدلة ، وإلا كان اللازم الاكتفاء بالترجمة وسائر ما يقتضي الاعلام وبطلانه ظاهر . نعم في الروض : « أما اللحن ففي بطلانها به وجهان ، وقد اختلف كلام المصنف فيه فحرمه في بعض كتبه وأبطل به ، والمشهور العدم . نعم لو أخل بالمعنى كما لو نصب لفظ (رسول الله) صلى الله عليه وآله الموجب لكونه وصفاً وتفسيراً لجملة خالية عن الخبر ، أو مد لفظ (أكبر) بحيث صار على صيغة (أكبار) جمع كبر وهو الطبل له وجه واحد اتجه البطلان » . . . الخ ، ولكنه كما ترى مخالف لظاهر الأدلة ، والله سبحانه أعلم ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

كسائر من يخاطب ويتكلم معه بحيث يحصل فى قلبه هيبته منه ، وبملاحظة أنه مقصر في أداء حقه يحصل له حالة حياء ، وحالة بين الخوف والرجاء بملاحظة تقصيره مع ملاحظة سعة رحمته تعالى ، وللاقبال وحضور القلب مراتب ودرجات ، وأعلاها ما كان لأمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ ، حيث كان يخرج السهم من بدنه حين الصلاة ولا يحس به ، وينبغي له أن يكون مع الخضوع والخشوع والوقار والسكينة ، وأن يصلي صلاة مودع وأن يجدد التوبة والانابة والاستغفار ، وأن يكون صادقاً فى أقواله كقوله : ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ وفي سائر مقالاته ، وأن يلتفت أنه لمن يناجي وممن يسأل ولمن يسأل ، وينبغي أيضاً أن يبذل جهده فى الحذر عن مكايد الشيطان وحبائله ومصائده التي منها إدخال العجب في نفس العابد ، وهو من موانع قبول العمل ، ومن موانع القبول أيضاً حبس الزكاة وسائر الحقوق الواجبة ، ومنها الحسد والكبر والغيبة ، ومنها أكل الحرام وشرب المسكر ، ومنها النشوز والاباق بل مقتضى قوله تعالى : « إنما يتقبل الله من المتقين » . عدم قبول الصلاة وغيرها من كل عاص وفاسق ، وينبغي أيضاً أن يجتنب ما يوجب قلة الثواب والأجر على الصلاة كأن يقوم اليها كسلا ثقيلا فى سكرة النوم أو الغفلة ، أو كان لاهياً فيها أو مستعجلا أو مدافعاً للبول أو الغائط أو الريح أو طامحاً ببصره إلى السماء ، بل ينبغي أن يخشع ببصره شبه المغمض للعين ، بل ينبغي أن يجتنب كل ما ينافي الخشوع وكل ما ينافى الصلاة فى العرف والعادة وكل ما يشعر بالتكبر أو الغفلة ، وينبغي أيضاً أن يستعمل ما يوجب زيادة الأجر وارتفاع الدرجة ، كاستعمال الطيب ، ولبس أنظف الثياب ، والخاتم من عقيق ، والتمشط والاستياك ونحو ذلك .

فهرست الجزء الخامس من مستمسك العروة الوثقى

صحيفة		صحيفة	
٣	أعداد الفرائض و نوافلها .	٣٤	امتداد وقت العشاءين إلى طلوع الفجر للمضطر .
٥	الفرائض اليومية خمس و نوافلها فى غير يوم الجمعة خمس و ثلاثون ركعة	٣٦	وقت الصبح ما بين طلوع الفجر الصادق وطلوع الشمس .
٧	كيفية توزيع النوافل على الفرائض.	٣٧	وقت الجمعة من الزوال إلى صيرورة الظل مثل الشاخص .
٩	تسقط في السفر نوافل الظهرين والوتيرة	٣٩	وقت فضيلة الظهر من الزوال إلى بلوغ الظل الحادث بعد الانعدام أو الانتهاء مثل الشاخص .
١٠	النوافل غير الوتر ركعتان ركعتان .	٤٥	وقت فضيلة العصر من المثل إلى المثلين .
١٢	الوتر ركعة واحدة .	٤٨	انتهاء وقت فضيلة المغرب بذهاب الحمرة المغربية ووقت فضيلة العشاء وفضيلة الصبح .
١٣	استحباب القنوت في النوافل حتى الشفع	٤٩	طرق معرفة الزوال .
١٤	استحباب الغفيلة و كيفيتها .	٥٢	الدائرة الهندية و كيفيتها .
١٦	استحباب صلاة الوصية و كيفيتها .	٥٤	يعرف المغرب بذهاب الحمرة المشرقية.
١٧	الصلاة الوسطى هي الظهر .	٦٢	معرفة نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب و كيفيتها .
١٨	النوافل المرتبة وغيرها يجوز الاتيان بها من جلوس اختياراً .	٦٤	حد نصف الليل .
١٩	أوقات الفرائض والنوافل .	٦٦	معرفة طلوع الفجر .
٢٠	وقت الظهرين ما بين الزوال والغروب.		
٢٢	وقت الظهرين المختص والمشترك .		
٢٤	أدلة القول بالاختصاص .		
٢٧	ثمرة الخلاف في الاختصاص والاشتراك		
٣٠	ما بين المغرب ونصف الليل وقت المغرب والعشاء .		

صحيفة

٦٧ الفجر الصادق .
٦٨ وجوب تأخير العصر عن الظهر والعشاء عن المغرب .
٧١ ثمرة القول بالاختصاص .
٧٣ فروع فى ضيق الوقت عن الفريضتين معاً .
٧٤ عدم جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة .
٧٥ التفريق بين الصلاتين المشتركتين فى الوقت .
٧٧ استحباب التعجيل فى الصلاة وقت الفضيلة .
٧٨ إدراك مقدار ركعة من آخر الوقت .
٧٩ أوقات الرواتب .
٨٠ وقت نافلة الظهر .
٨٢ تقديم نافلة الظهر على الزوال .
٨٣ نافلة الجمعة .
٨٤ وقت نافلة المغرب .
٨٥ وقت نافلة العشاء ونافلة الصبح .
٨٦ دس نافلة الصبح في صلاة الليل .
٨٨ وقت نافلة الليل .

صحيفة

٩٠ تقديم نافلة الليل على نصفه للمسافر والشاب .
٩١ ترجيح قضاء نافلة الليل على تقديمها على نصفه .
٩٢ من أدرك من نافلة الليل أربع ركعات فطلع الفجر أتمها مخففة .
٩٤ الموارد المستثناة من أفضلية التعجيل بالصلاة .
٩٩ استحباب التعجيل بقضاء الفريضة والنافلة .
١٠١ الاتيان بالنافلة فى وقت الفريضة .
١٠٧ الاتيان بالنافلة المنذورة فى وقت الفريضة بناء على المنع فى غير المنذورة
١٠٨ انقسام النافلة إلى مرتبة وغيرها .
١٠٩ حقيقة النذر .
١١٣ الأوقات التي يكره الشروع بالنافلة فيها
١١٤ أحكام الأوقات .
١١٥ طرق ثبوت الوقت .
١١٦ أذان العارف العدل .
١١٨ الدخول في الصلاة غفلة عن الوقت ثم يتبين دخوله وقت الصلاة .

صحيفة

١٢١ كفاية الظن بالوقت لمن لا يتمكن من تحصيل العلم والأحوط التأخير حتى يحصل العلم .
١٢٣ فروع في الشك في الوقت .
١٢٥ وجوب الترتيب بين الظهرين والعشاءين بتقديم الظهر والمغرب وأحكام العكس
١٢٦ العدول من اللاحقة إلى السابقة في أدائها .
١٢٧ العدول من اللاحقة إلى السابقة في قضائها والعدول من السابقة إلى اللاحقة .
١٢٩ المراد من العدول .
١٣١ حد الركعة الواحدة .
١٣٢ حكم ارتفاع العذر في أثناء الوقت المشترك بمقدار صلاة واحدة ثم حدوثه ثانياً كالاغماء والجنون ونحوهما .
١٣٣ حكم الشك في الظهر وهو في العصر .
١٣٥ فصل في القبلة والمراد منها .
١٣٧ يجب استقبال نفس القبلة .
١٣٩ كفاية المحاذاة العرفية للقبلة .

صحيفة

١٤٢ وجوب تحصيل العلم بالمحاذاة إن أمكن وإلا فالمرجع الأمارات الظنية
١٤٣ وجوب تكرار الصلاة عند فقد الظن .
١٤٥ الامارات الظنية ومنها الجدي .
١٤٦ كيفية العمل على الجدي .
١٥١ تعداد علامات القبلة .
١٥٣ عند تعذر العلم بالقبلة يجب تحصيل الظن الأقوى فالأقوى .
١٥٤ وجوب الاجتهاد في تحصيل القبلة يشمل الأعمى والبصير .
١٥٥ إذا اختلف الاجتهاد مع قبلة البلد فما الحكم ؟ .
١٥٧ إذا عمل على اجتهاده ثم تبدل اجتهاده .
١٥٨ إذا تعذر الاجتهاد في القبلة وجب تكرار الصلاة إلى الجهات .
١٦٣ كيفية تكرار الصلاة إلى الجهات .
١٦٤ من ضاق وقته عن تكرار الصلاتين إلى الجهات .
١٦٧ جريان حكم العمل بالظن مع تعذر العلم والتكرار إلى الجهات مع عدم الظن في جميع الصلوات .

صحيفة

١٦٨ الصلاة إلى جهة بلا تحري القبلة غفلة أو مسامحة .
١٦٩ فصل فيما يجب الاستقبال فيه ومنه الصلوات اليومية وتوابعها .
١٧٠ يجب الاستقبال فى صلاة الآيات .
١٧١ يجب الاستقبال في النافلة حال الاستقرار لا حال المشي والركوب.
١٧٦ كيفية الاستقبال في الصلاة .
١٧٧ يجب الاستقبال حال الاحتضار .
١٧٩ حكم الخلل في الاستقبال .
١٨٥ نسيان القبلة أو الغفلة عنها .
١٨٦ تنبيه في المراد من المشرق والمغرب فى النصوص والفتاوى وكذا اليمين واليسار .
١٨٧ وجوب الاستقبال في الذبح والنحر وحكم الخلل فيه .
١٨٨ يجب استقبال الميت عند دفنه وحكم الخلل فيه .
١٨٩ فصل في الستر والساتر وأقسام الستر.
١٩٣ ستر العورة .
١٩٧ الستر حال الصلاة .

صحيفة

١٩٩ كيفية الستر الصلاتي .
٢٠١ المواضع التي وقع الاشكال في وجوب سترها في الصلاة ومنها الشعر ومنها الرأس والعنق .
٢٠٣ المستثنى مما يجب ستره من البدن .
٢٠٥ ما يجب ستره في الصلاة ومالا يجب.
٢٠٦ حكم الأمة بالنسبة إلى الستر الصلاتي.
٢٠٧ إذا اعتقت الأمة في أثناء الصلاة .
٢١٠ الصبية كالأمة في حكم الستر الصلاتي.
٢١١ شرطية التستر في الصلاة ثابتة في جميع أنواعها .
٢١٢ اشتراط ستر العورة في الطواف .
٢١٣ نسيان التستر .
٣١٥ هل الستر الواجب في الصلاة يشمل المتستر نفسه أم يختص بالغير ؟ .
٢١٧ ما يستتر به في حال الصلاة .
٢٢٠ فصل في شرائط لباس المصلي ومنها طهارته
٢٢١ من شرائط لباس المصلي إباحته .
٢٢٣ الصلاه في المغصوب .
٢٢٥ الصلاة في المغصوب جهلا أو نسياناً لكونه مغصوباً .

صحيفة

٢٢٨ أنواع الغصب وأحكامها .
٢٣٠ حكم الصبغ والخيط المغصوبين .
٢٣٦ حكم الثوب المشترى بعين مال فيه الخمس والزكاة .
٢٣٦ من شرائط اللباس أن لا يكون من أجزاء الميتة .
٢٣٧ الصلاة فى الميتة .
٢٣٩ طرق التذكية وحكم المأخوذ من يد المسلم .
٢٤٣ المأخوذ من يد الكافر محكوم بعدم التذكية .
٢٤٥ الصلاة فى الميتة جهلا أو نسياناً .
٢٤٦ من شرائط اللباس أن لا يكون مما يؤكل .
٢٤٩ الصلاة فى فضلات الحيوان الذي لا لحم له .
٢٥٠ الصلاة فى فضلات الانسان الطاهرة .
٢٥٢ يستثنى مما لا يؤكل الخز الخالص .
٢٥٥ المراد بالخز .
٢٥٧ الصلاة فى السنجاب .
٢٥٨ السمور والقاقم والفنك والحواصل .

صحيفة

٢٦٠ الصلاة في اللباس المشكوك كونه مما يؤكل .
٢٦٥ دعوى اختصاص المانعية بصورة العلم
٢٦٦ مقتضى الاصول العقلية في الشك في المأكولية .
٢٦٨ مقتضى أصل الحل .
٢٧٥ مقتضى الاستصحاب .
٢٧٨ الصلاة في غير المأكول جهلا أو نسياناً
٢٨٠ حكم ما يحرم أكله بالعرض .
٢٨١ من شرائط اللباس أن لا يكون من الذهب للرجال .
٢٨٣ الصلاة في الملحم والمذهب بالتمويه والطلي .
٢٨٤ عدم الفرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لا تتم كالخاتم والزر .
٢٨٦ الصلاة بالمحمول من الذهب .
٢٨٧ يجوز للنساء الصلاة بالذهب .
٢٨٨ الصلاة بالمشكوك كونه ذهباً والصلاة بالذهب جهلا أو نسياناً .
٢٨٩ لا تجوز الصلاة في الحرير المحض للرجال
٢٩١ أحمد بن هلال العبرتائي .

صحيفة

٢٩٤ لا يجوز لبس الرجال الحرير المحض في غير حال الصلاة .
٢٩٧ صلاة الخنثى في الحرير المحض .
٢٩٨ الصلاة بالممتزج بغير الحرير .
٣٠٠ لا بأس بكف اللباس بالحرير .
٣٠٢ استعمال الحرير بغير اللباس .
٣٠٤ رقع الثوب بالحرير .
٣٠٥ جعل الابريسم بين الظهارة والبطانة .
٣٠٦ لبس الحرير لمن كان قملا فوق العادة
٣٠٧ الصلاة في الحرير جهلا أو نسيانا .
٣٠٨ فروع في الممتزج بغير الحرير .
٣٠٩ انحصار الثوب بالحرير المحض .
٣١١ انحصار الثوب بغير المأكول .
٣١٢ الترتيب بين الموانع في الاضطرار .
٣١٣ لبس الصبي للحرير المحض .
٣١٤ يجب تحصيل الساتر بأي طريق مشروع .
٣١٧ إذا لم يوجد الساتر حتى الورق والحشيش .
٣٢٠ صلاة العاري .
٣٢٢ دوران الأمر بين ستر القبل والدبر

صحيفة

٣٢٥ تأخير الصلاة عن أول وقتها لمن لا يجد ساتراً فيه .
٣٢٧ صلاة المستلقي والمضطجع .
٣٢٨ الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق .
٣٢٩ ما يكره من اللباس حال الصلاة .
٣٣٠ ما يستحب من اللباس حال الصلاة .
٣٣٢ فصل مكان المصلي وشرائطه .
٣٣٣ شرطية الاباحة في المكان .
٣٣٦ حق الرهن .
٣٣٧ حق الغرماء وحق الميت وحق السبق .
٣٣٩ الصلاة في المكان المغصوب جهلا أو غفلة أو نسيانا .
٣٤٠ الصلاة على الفراش المغصوب .
٣٤١ الصلاة على سقف مباح معتمد على على أرض مغصوبة .
٣٤٣ الصلاة على الدابة المغصوبه .
٣٤٤ صلاة المحبوس في المكان المغصوب .
٣٤٦ صحة الصلاة في المكان المغصوب ممن يعتقد إباحته .
٣٤٧ الشراء بمال فيه الزكاة أو الخمس .

صحيفة

٣٤٨ التصرف في تركة من مات وعليه حقوق الناس كالمظالم والزكاة ونحوها

٣٤٩ تعلق الوصية والدين بالتركة .

٣٥١ التصرف في تركة من مات وعليه دين مستغرق لها أو غير مستغرق

٣٥٢ جواز التصرف في ملك الغير موقوف على إذنه .

٣٥٣ الرضا التقديري بالتصرف .

٣٥٥ اعتبار القطع بالرضا بالتصرف في المظائف ونحوها .

٣٥٦ الصلاة في الأراضي المتسعة بلا إذن من مالكها .

٣٥٧ الصلاة في بيوت من تضمنت الآية الكريمة جواز الأكل منها بلا إذن منهم .

٣٥٨ وجوب الخروج من المكان المغصوب حال الاشتغال بالصلاة .

٣٦١ الدخول في المكان المغصوب جهلا أو نسياناً وفروعه .

٣٦٢ الاذن بالصلاة في المكان والرجوع عنها وفروعه .

صحيفة

٣٦٣ توسط الأرض المغصوبة وفروعه .

٣٦٦ اعتبار الاستقرار في مكان المصلي .

٣٦٩ الصلاة في السفينة وعلى الدابة السائرتين

٣٧٠ الصلاة في السفينة وعلى الدابة الواقفتين

٣٨٢ الصلاة في مكان هو في معرض انقطاع الصلاة فيه وفروعها .

٣٧٣ الصلاة في مكان لا يمكن أن تأدي أفعالها فيه بحسب حال المصلي وفروعها والتقدم على قبر المعصوم في الصلاة.

٣٧٥ المساواة لقبر المعصوم في الصلاة .

٣٧٧ طهارة مكان المصلي من النجاسة المتقدمة إلى ثوبه أو بدنه .

٣٧٨ مساواة موضع الجبهة لموضع القدم واختلافهما ومقدار الاختلاف وصلاة الرجل والمرأة في مكان واحد

٣٨٧ عدم الفرق بين المرأة المحرم وغيرها في حكم الصلاة في مكان واحد .

٣٩٠ أداء الفريضة على سطح الكعبة اختياراً

٣٩٢ فصل في مسجد الجبهة وشرائطه .

٣٩٣ اعتبار طهارته وأن يكون من الأرض أو ما أنبتته غير المأكول والملبوس .

صحيفة

٣٩٤ السجود على المعادن .
٣٩٦ السجود على الخزف والآجر والجص والنورة المطبوخين وقبل الطبخ .
٣٩٧ السجود على البلور والزجاج .
٣٩٨ السجود على العقاقير والأدوية .
٤٠١ فروع في السجود على ما يؤكل ومالا يؤكل .
٤٠٦ السجود على القرطاس .
٤٠٨ السجود على الثوب القطن أو الكتان للضرورة .
٤١٠ اعتبار تمكن الجبهة فيما يسجد عليه فلا يصح السجود على الوحل ونحوه .
٤١٢ السجود على الأرض أفضل من السجود على النبات والقرطاس .
٤١٣ فضل السجود على التربة الحسينية .
٤١٤ فقدان ما يصح السجود عليه أثناء الصلاة .
٤١٥ السجود على ما لا يصح السجود عليه خطأ .
٤١٦ فصل في الأمكنة التي يكره ايقاع الصلاة فيها وتعدادها .

صحيفة

٤١٨ المواضع التي يستحب ايقاع الصلاة فيها ومنها المساجد والمشاهد .
٤٢١ بعض أحكام المسجد .
٤٢٣ فصل الأذان والاقامة وتأكد رجحانهما .
٤٢٧ تعداد الأدلة على وجوب الأذان والاقامة وردها .
٤٣١ موارد استحباب الأذان والاقامة .
٤٣٣ أذان الاعلام وأذان الصلاة .
٤٣٥ فصول الأذان ثمانية عشر .
٤٣٦ فصول الاقامة سبعة عشر .
٤٣٧ الشهادة بالولاية لأمير المؤمنين (ع) ليست جزءاً من الأذان ولا الاقامة
٤٣٩ أذان المسافر والمستعجل وما يجزىء منه
٤٤١ كراهة الترجيع في الأذان .
٤٤٢ موارد سقوط الأذان وتعدادها .
٤٤٩ سقوط الأذان رخصة لا عزيمة .
٤٥١ موارد سقوط الأذان والاقامة معاً وتعدادها .
٤٦١ سماع الأذان .
٤٦٢ حكاية الأذان عند سماعه .

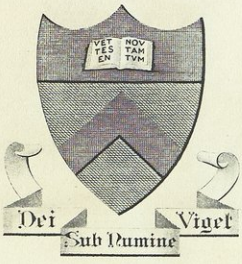
صحيفة		صحيفة	
٤٦٤	حكاية الأذان حال الصلاة	٤٨٠	من المستحبات القيام والطهارة في الأذان وعدم التكلم في أثنائها
٤٦٧	شرائط الأذان والاقامة ومنها النية	٤٨١	كراهة الكلام بعد قول المقيم قد قامت الصلاة
٤٦٩	اعتبار العقل والايمان	٤٨٣	قطع الصلاة لتدارك الأذان أو الاقامة
٤٧١	سماع الرجل أذان المرأة وإقامتها	٤٨٥	الدعاء المأثور في السجدة والقعدة والخطوة الفاصلة بين الأذان والاقامة
٤٧٢	اعتبار الترتيب بين الأذان والاقامة بتقديمه عليها	٤٨٩	نسيان الأذان أو الاقامة
٤٧٤	اعتبار الموالاة بين فصولها والاتيان بها على الوجه الصحيح العربي	٤٩١	النوم خلال الأذان أو الاقامة
٤٧٥	اعتبار دخول الوقت في الأذان والاقامة	٤٩٣	الحدث في أثناء الاقامة
٤٧٧	اعتبار الطهارة من الحدث في الاقامة دون الأذان	٤٩٤	أخذ الأجرة على الأذان
٤٧٨	مستحبات الأذان والاقامه ومنها الاستقبال للقبلة	٤٩٦	آداب المصلي
		٤٩٧	آداب الأذان والاقامة
		٤٩٨	الفهرس

(تنبيه)

يجب أن تصحح كلمة (ذنب السرطان) الواقعة في صفحة ٦٧ وتوضع مكانها كلمة (ذنب السرحان) وأن تصحح كلمة (سلس المني) الواقعة في صفحة ٤٤٦ في السطر ١٩ وتوضع مكانها كلمة (سلس الريح) وأن يضاف إلى قوله : موضوعاً للطلب . الواقع في السطر ١٦ من الصفحة ٤٩٥ هذه العبارة : فاذا لم تكن الاجازة منافية لذلك لم يكن موجب للبطلان . ويضاف إلى قوله : أخذ الأجرة عليه . الواقع في السطر ١٩ من الصفحة نفسها : على ما عرفت . ويضاف إلى قوله : على المنع . الواقع في السطر ٢١ من الصفحة نفسها أيضاً : من كل وجه .

6194 70
11

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 077680138