

جامع الأحكام

في

الحلال والحرام

قائمه

آية الله العظمى المجاهد

السيد عبد الرزاق الخليلي

المجلد الثامن

المكتبة الإسلامية - مكتبة الأحكام

جامع الأحكام في الحلال والحرام

جامعة الأحكامين

في

الكتاب والقرآن



جامع الأحكام

في

الحلال والحرام

تأليف

السيد عبد التراقي بن علي بن الحسن بن السيد سليمان

الثاقب ب « النحل »

المعروف ب « السيد عبد الرزاق النحل »

المجلد الثامن

المكتبة - مكتبة الأحكام



جامع الأحكام

في

الحلال والحرام

المجلد الثامن

المكتبة الإسلامية - مكتبة الإحرام

رقم الإبداع الدولي

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

١٠٠٠ نسخة

التصميم والإخراج الفني

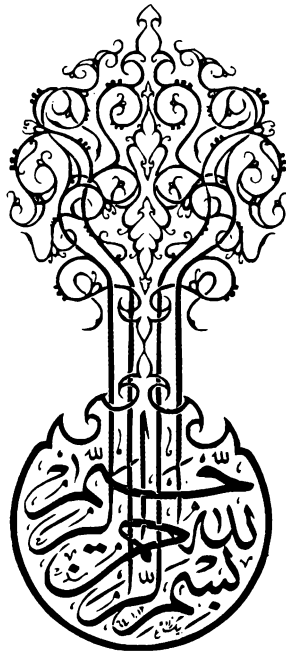
مركز الهاشمي للإبداع

الإشراف على الطبع

حيدر النجفي

+98 9122516952





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على أشرف الخلائق محمّد وآله الطاهرين، الذين هم سفن النجاة
وباب خلاص المذنبين من محبيهم من الهلكات، والحاضرين لهم في ساعة
حضور هادم اللذات.

وبعد: فيقول المذنب عبد الرزاق بن علي بن الحسن الحسيني الجزائري: إنّ
الكلام يقع في مكان المصلّي.

فصلٌ

في مكان المصلي وما تصح فيه الصلاة وما لا تصح

وهو يشتمل على مسائل عديدة وفروعٌ.

مسألة

اعلم أنّ مكان المصلي الذي يوقع فيه الصلاة اختياراً هو ما شغل بدن المصلي وأمكنه فيه إيقاع الصلاة المعهودة من قيام تامّ وركوع وسجود ومدّ الظهر فيهما بمقدار ما هو مشروع، فلو حصل مكان ولكن يمنع من القيام لهبوطه أو من الركوع والسجود لضيقه فلا ريب بعدم صدقه اسم مكان الصلاة الاختيارية وإن وجب إيقاع الصلاة لعدم سقوطها بحال؛ لأنّ ليس كلّ ما يشغل البدن يصدق عليه أنّه مكان المصلي المختار ما لو شغل البدن ولكن لا يمكن إيقاع الصلاة فيه.

والحاصل فإنّ تعريف مكان المصلي من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى زيادة بيان ومع هذا فإنّه قد أطنب فيه بعضهم في كثرة التعاريف في بيان مكان

المصلي وأكثروا فيه الكلام حتى أن بعضهم أدرج في المقام كلام بعض الحكماء، والإنصاف إن الأمر ليس كذلك ضرورة أن المكان هو ما أشغله المصلي وأوقع فيه واجبات الصلاة اختياراً وليس المراد في البحث من مكانه في الضرورة لعدم حصول المكان الاختياري قطعاً.

مسألة

الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط الإباحة في مكان المصلي وطهارته، والمراد بإباحة المكان هو ما قابل غير المأذون فيه إما من قبل المالك أو من قبل الشرع كما ستعرف.

والحاصل فإن شرطية إباحة المكان في الصلاة الظاهر أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب بل الإجماعات المحكية متكثرة، بل قد استفاضت حد الاستفاضة وتعضده القاعدة المسلمة بين الأصحاب بل القواعد.

وقولنا اشتراط الإباحة في المكان فإنه يشمل المملوك عيناً ومنفعة، ما لو كانت المنفعة مملوكة دون العين، والمأذون فيه من المالك للعين أو المنفعة، والظاهر أن العين المستأجرة مندرجة تحت قسم ملك المنفعة، ضرورة أنه بعد الاستيجار صار مالكاً للمنافع فساوى مالك العين والمنفعة، وملك المنافع لا يشترط فيه ملك العين ضرورة أنها مالان فملك أحدهما العين والثاني المنافع، فإطلاق بعض الأصحاب في اشتراط الملك في المكان شامل لهما معاً.

ومن هذا تعريف ما أورد فيه السيّد في المدارك حيث حاول جعل المستأجر من أقسام المأذون فيه الذي هو قسيم المملوك فيكون ما ذكره الأصحاب في المملوك إنّما هو خاصّ بمملوك العين والمنفعة خاصّة وهو كما تراه.

والحاصل فإنّ المالك للعين والمنفعة أو للمنفعة وحدها فإنّه لا ريب ولا إشكال بأنّ له التصرف بما ملك بأنواع التصرفات كما هو غير خفي.

بقي عندنا مال الغير فلا بدّ من توقّف إيقاع الصلاة فيه على إذن المالك، والإذن الصريحة وهي إمّا عموماً أو خصوصاً؛ أمّا العموم كما لو قال: أذنت لكافة المسلمين الصلاة في داري. أو قال: أذنت للفرقة المحقّقة الصلاة في داري، أو لخصوص بني هاشم، أو للعالم منهم، أو لشخص خاصّ. وكيف كان فإنّها تقدّر بمقدارها بالنسبة إلى المأذون لهم. ومن الإذن التي تجتزأ بها إذن الفحوى كما لو أدخل الضيف إلى الدار للضيافة فإنّ ظاهرها قاض بالرضا أن يتصرّف فيما يحتاجه المضيف من القيام والقعود والنوم، ومنها الصلاة، وقد عبّر بعض الأصحاب عن الإذن الفحوائية بمفهوم الموافقة وهو التنبيه بالأدنى على الأعلى أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور باعتبار المعنى المناسب من الإدخال وكونه في غير المذكور وهو الصلاة فإنّه يتمّ فيها.

وفيه فإنّ مفهوم الموافقة لا نقول بحجّيته لعدم قيام الدليل عليه وليس هو من باب الأولوية القطعية. والحاصل إنّ مفهوم الموافقة لا نعرف وجهه إلا أنّ العرف يحكم بأنّ الإذن للضيافة إذن بكافة التصرفات اللازم للحلول.

وما ذهب إليه السيّد في المدارك بعدم وضوح تحقق الإذن في مثل المقام تبعاً لجدّه الشهيد في المسالك لا يصغى إليه بل الظاهر أنّ مطلق الإذن في الكون في الدار يقضي بالإذن بإباحات كافّة التصرفات غير الضارّة من الحركات والقيام والقعود والنوم والمشي والتردد في المكان، ومنها حركات الصلاة.

والحاصل فإنّ الإذن الفحوائبيّة أمانة قاضية بالإذن والدليل على اعتبارها السيرة القطعيّة في جميع الأعصار والأمصا، فإنّ الإذن بالضيافة إذن بجميع التصرفات في المكان؛ هذا كلّ من حيث شاهد الفحوى.

أمّا لو حصل له القطع بالرضا فالظاهر أنّه لا إشكال بجواز إيقاع الصلاة لحصول طيب النفس الذي هو المدار في المقام.

وكذلك لو أدخله المالك إلى الدار ولكن الضيف حصل له القطع بعدم الرضا بإيقاع الصلاة فلا ريب بوجود اتّباع قطعه.

ولو أذن له بخصوص الصلاة في الدار وقبل إيقاع الصلاة شكّ هل الإذن باقية أم لا استصحب بقاء الإذن لأنّه شكّ في عروض القادح.

وكذلك لو شكّ في قادحيّة العارض فإنّ حكم الاستصحاب جار فيهما لشمول «ابق ما كان على ما كان» لهما معاً، و«لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله».

ومن الأمارات القاضية بجواز التصرف شاهد الحال بالرضا كالحانات الموضوعة في طرق المسلمين والمضايف المعدّة للضيف والرباع والعرصات فإنّ

هذه كلّها أمانة قاضية بأنّ المالك لا يكره إيقاع الصلاة فيها بل لا يبعد جواز إيقاع الصلاة فيها حتّى مع عدم حصول الظنّ بالكراهة، بل يؤخذ بظاهرها لأنّ ظاهرها قاض بالرضا فحصول الظنّ بالرضا لا نحتاجه كما هو قضيّة جميع الدلالات المنصوبة على الإذن؛ لأنّ ظاهر الأفعال حجّة كظاهر الأقوال، لأنّ نصب المضيف - مثلاً - ظاهر بجواز الدخول إليه وإباحة الحركات الواقعة جميعها، ولا فرق بين نصب المضيف وقول المالك: أذنت له بالدخول إلى الدار، فكما أنّ ظاهر القول يقضي بالجواز كذلك ظاهر الفعل، وعلّ يما ذكرناه السيرة القطعيّة في جميع الأعصار والأمصّار فإنّه لا يرتاب المكلف في إيقاع الصلاة في الخانات والمضاييف والرباع وغير ذلك من الأمارات المنصوبة للإذن بالدخول لأنّ المراد بشاهد هو شبيهه القول بالإذن بالدخول ولا ريب بكون المضيف وما شاكلها قاض بذلك. نعم يشترط عدم العلم بالكراهة.

ومن هذا كلّه يعلم ما في كلام السيّد في المدارك حيث لم يعتبر شاهد الحال إلّا أن يفيد العلم بالرضا، قال: الاكتفاء بشاهد الحال بأن تكون هناك أمانة تشهد بأنّ المالك لا يكره غير مستقيم لأنّ الأمانة على ما يفيد الظنّ أو منحصرة فيه وهو غير كاف هنا بل لا بدّ من إفادتها العلم كما بيّناه.

أقول: ومراده «كما بيّناه» أي من عدم جواز العمل على الأمارات المفيدة للظنّ إلّا أن تفيد العلم، وإلى هذا ذهب جماعة من الأصحاب بل أكثرهم، وفيه ما لا يخفى ضرورة أنّ الأمانة إن كانت منصوبة من قبل الشارع وجب الأخذ

بها من باب التعبد وإلا فالمنصوبة من غيره لا يجوز الأخذ بها إلا أن تفيد العلم، فإن بعد إفادتها العلم يكون حينئذ أخذاً بالعلم الذي سببه الأمانة، فالأمانة عندهم الغير المنصوبة من قبل الشارع لا تعويل عليها حتى لو أفادت الظن لعدم اعتبار هذا الظن لعدم قيام دليل على اعتباره؛ وهو حق، إلا أنه قد عرفت قيام السيرة القطعية على اعتبار هذه الأمانات، ولا ريب أن السيرة القطعية هي أقوى من الإجماع فلا ريب بكون هذه الأمانات أيضاً منصوبة من قبل الشارع لقيام الدليل عليها فهي معتبرة ومعوّل عليها حتى لو لم تفد الظن، بل لا يبعد اعتبارها حتى لو قام الظن بخلافها أشبه شيء بالبيّنة الشرعية يجب الأخذ بها حتى لو قام الظن على خلافها لاعتبار هذه الأمانة القائم على اعتبارها السيرة القطعية كما لا يخفى.

والحاصل فإنه لا ريب ولا إشكال بأن الأخذ بشاهد الحال الذي قام على اعتباره دليل لازم.

وما قيل من اشتراط حصول الظن بالرضا مع شاهد الحال فإن فيه ما لا يخفى لأن شاهد الحال إما أن يكون أمانة شرعية قام عليها دليل شرعي أم لا، فإن كان الأوّل أخذ بظاهرها ولا نحتاج مطابقتها للظن بل حتى لو كان الظن على خلافها كما هو الشأن في سائر الأمانات، وإن كان الثاني فالظن الناشئ منها غير معتبر لعدم قيام دليل اعتباره، فالقول باعتبار الظن الناشئ منها مع عدم اعتبارها عنده شيء عجيب.

ثم إنه بعد هذا كله فإنه قد يقال أنّ شاهد الحال قد يحصل منه العلم العادي بالرضا بالتصرّف في المكان بأيّ تصرّف كان من الحركات بأسرها، ولا ريب أنّ العلم بالرضا يكشف عن طيب النفس من المالك.

أقول: ومع حصول العلم الظاهر أنّه لا نزاع ولا خلاف في الجواز، وإنّما الكلام في شاهد الحال لو خلّي وطبعه من دون إفادة العلم هل يقضي بجواز إيقاع الصلاة أم لا، ضرورة أنّ القطع بالعلم بالرضا لا كلام فيه لأنّه مخرج لنا عن قاعدة حرمة التصرّف في مال الغير.

وأما الأراضي المتّسعة مثل البرارى إذا كانت مملوكة فإن علم المكلّف برضا المالك فلا ريب ولا إشكال بالجواز، وإن علم بعدم الرضا فلا ريب ولا إشكال بعدم جاز إيقاع الصلاة، وإن جهل الحال فالظاهر الجواز كما صرح فيه الشهد بالذكرى حيث قال: ولو جهل بنى على شاهد الحال، وجزم بخلافه في الجواهر حيث قال بعد أن نقل عبارته: ويمكن تحصيل الإجماع على خلافه من ملاحظة حصر أسباب إباحة مال الغير في الإذن ولو بالعرض أو لفحوى أو شاهد الحال، ودعوى أنّ مالك الملك الأصلي أذن بذلك مصادرة واضحة لعدم الدليل بإذنه، ضرورة أنّ الأصل في الحكم المزبور السيرة وهي غير معلومة في الفرض أو معلوم عدمها، انتهى.

أقول: ودعوى صاحب الجواهر الإجماع فإن كان على حصر أسباب الإباحة فمسلّم، وإن كان على عدم جواز إيقاع الصلاة في الأراضي المتّسعة فهو في غاية

المنع. نعم ينحلّ النزاع صغروي إذا لو كانت مثل المضايف والرباع والعرضات وغير ذلك مما يحكم بالجواز بها شاهد فإنّ صاحب الجواهر لا يمنع ضرورة أنّ شاهد الحال ليس له خصوصيّة بل تجري الحكم فيه حيث ثبت.

والحاصل فإنّ الإنصاف أنّ شاهد الحال يجري أيضاً بالأراضي المتّسعة للسيرة القطعيّة فإنّه في جميع الأعصار والأمصار أنّ المكلف لا يرتاب في إيقاع الصلاة في الأراضي المتّسعة مثل الصحاري وأشباهاها، والسيرة ثابتة وإنكارها في مثل المقام لا وجه له.

وكذلك النهر الواسع الذي يجري فيه الماء لو كان مملوكاً فإنّه لا ريب بجواز الأخذ منه للوضوء والشرب والحمل منه لأجل الطريق، كلّ ذلك لشاهد الحال والسيرة قائمة عليه بل لا يبعد حصولها من العارفين فضلاً عن غيرهم.

والحاصل فإنّه لا ريب بجواز الصلاة في الأراضي المتّسعة وأخذ المياه من الأنهار العظيمة بشاهد الحال والسيرة هي دليل المقام وكفى بها حجّة ودليلاً، والله هو العالم.

وكذلك الصلاة في البساتين فإنّ العرف يحكم بأنّ المالك لا يكره كما صرح به في المعتبر، قال: وتجاوز الصلاة في البساتين والصحاري ما لم يكره المالك لأنّ الإذن معلوم بالعادة، انتهى.

أقول: وهو كذلك، ويلحق بها الحمامات والمحالّ التي قد أعدت لبيع

والشراء واجتماع الناس إذا كانت مملوكة، وأمّا الأراضي المشتركة فإن علم الرضا من الشركاء ولو ياذن الفحوى أو شاهد الحال صحّ وإلا لزم الاستيذان منهم أجمع، وكذلك الأرض التي فيها الخمس - مثلاً - أو حقّ الزكاة - مثلاً - مغضوبة لا يصحّ إيقاع الصلاة بها، ولو أوقف أرضاً للدفن أو عينها لمصلحة أخرى فالصلاة فيها باطلة ما لم يعلم الرضا أو بشاهد الحال أو الفحوى، وفي سوق المسلمين الموضوع للمآزة إشكال أقربه المنع.

مسألة

قال المحقق في الشرايع: والمكان المغضوب لا تصحّ الصلاة فيه للغاصب ولا لغيره ممن علم بالغصب فإن صلّى كانت صلاته باطلة، انتهى.

قال السيّد في المدارك عقيب هذه العبارة: أجمع العلماء كافة على تحريم الصلاة في المكان المغضوب مع الاختيار، وأطبق علماؤنا على بطلانها.

وقال العلامة في التذكرة: وذهب علماؤنا إلى بطلان الصلاة في المكان المغضوب.

وقال الشهيد في الذكرى: أمّا المغضوب فتحريم الصلاة فيه مجمع عليه، وأمّا بطلانها فقول الأصحاب وعليه بعض العامة، انتهى.

أقول: الظاهر من عبائر أصحابنا أنّ حرمة الصلاة في المكان المغضوب لا خلاف فيه بين الفريقين، وأمّا بطلان الصلاة فعليه إجماع أصحابنا وخالف فيه

بعض أهل السنة مثل أبي حنيفة وغيره فإنه قال بصحة الصلاة فيه ولا تلازم عنده في المقام بين حرمة إيقاع الصلاة فيه وصحتها لو أوقعها. قال أبو حنيفة: لأن النهي لا يعود إلى الصلاة كما لو صلى وهو يرى غريقاً يمكنه إنقاذه فلم ينقذه، وتبعه مالك والشافعي في أحد قوليه، ووافقنا الشافعي في قوله الثاني.

وكيف كان فإن قولهم محجوج بإجماعنا الذي استفاض نقله على لسان أساطين أصحابنا فلا يلتفت إلى قولهما بعد انعقاد الإجماع على خلافهما والذي يدل عليه أيضاً مضافاً إلى الإجماع النهي المتسلط على أجزاء الصلاة، ضرورة أن القيام والقعود من أجزاء الصلاة وهو منهي عنه لأنه تصرف في مال الغير بغير إذن ولا ريب أن هذه الجزاء هي عبادة لأنها من أجزاء العبادة والنهي في العبادة قاض بفسادها، ضرورة أن العبادة يشترط في صحتها نية القربة والنهي رافع لها لأن القيام والقعود والحركات والسكنات الواقعة في الصلاة كلها مأمور بها من قبل الشارع وأجزاءها، ومنهي عن إيقاعها من جهة الغضب فيكون الشيء الواحد من الأمر الواحد مأموراً به ومنهي عنه، وهذا عندنا لا يصح بل قبيح إيقاعه وصدوره. بل لعلنا نقول باستحالة وقوع الأمر والنهي من أمر واحد في شيء واحد لأن طلب الفعل والترك في زمان واحد لا يكون والتكليف لا يمكن به كما هو غير خفي.

والحاصل فإن هذا عندنا أمر مفروغ عنه لا ينبغي الإطناب به. وذكر بعض أصحابنا خلاف أكثر العامة في ذلك فحكموا بصحة الصلاة في المكان

المغصوب، وحكي عنهم الاستدلال عليه بأنَّ السيّد إذا أمر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثمَّ خاطه في ذلك المكان فإنّه يكون مطيعاً عاصياً لاختلاف الجهتين للإطاعة في في الخياطة والعصيان في الكوفة.

وفيه ما لا يخفى ضرورة أنّ مثاهم خلاف محلّ البحث، ضرورة أنّه لا يفسده النهي لو تعلق فيه لأنّه لم يكن من العبادة بوجه وإنّا قلنا في بطلان الصلاة في المكان المغصوب لأنّه تعلق بجزء من أجزاء العبادة وهو القيام والقعود والنهي في العبادة قاض بفسادها فإذا فسد البعض فسد الكل كما هو واضح.

والحاصل فإنّ الحكم فيما بيننا أعني بطلان الصلاة في المكان المغصوب من الواضحات لما ذكرناه.

واعلم أنّه لم يذهب أحدٌ من أصحابنا إلى القول بصحّة الصلاة في المكان المغصوب إلاّ الفضل بن شاذان وقد نقلنا عبارته فيما سبق في لباس المصليّ وقد يظهر الميل إليه من ظاهر بعض عبارات من لا يضرّ ولا يقدر خلافهم لأنّهم قد وقع لهم التشكيك في البديهيّات التي هي عندنا من الأمور المسلّمة، وبعد الاطلاع على ما هم عليه لا يهمنّا أمرهم.

والحاصل فإنّه لا ريب ولا إشكال عندنا في عدم صحّة الصلاة في المكان المغصوب، ولا فرق في المغصوب بين العين والمنفعة، ولا فرق في المنفعة بين المملوكة بالاستيجار أو المستحقّة بالوقف أو التحبّيس أو الحجر عليها من قبل الحاكم الشرعيّ.

والحاصل فإن الضابط في المقام هو عدم الاستيلاء بحق.

قال في الجواهر: وأما حقّ السبق في المشتركات المسجد ونحوه ففي بطلان الصلاة بغصبه وعدمه وجهان، بل قولان، أشقواهما الثاني، انتهى.

قلت: أما الحقوق التي ظاهرها الاشتراك كالمسجد وغيره فأصالة الاشتراك باقية وحقّ السبق لا يرفع أصالة الاشتراك فلو دفعه عن مكانه - مثلاً - وجلس فيه الدافع أثم بالدفع فقط وجاز جلوسه والصلاة للأصل السالم عن المعارض، وبعد جلوس الثاني فيه استحقّقه بلا ريب فله التصرف فيه من جلوس وإيقاع العبادة فيه، فما استقواه شيخنا هو الوجه بل الظاهر أنّ بطلان الصلاة في الفرض لا وجه له.

ثم إنّ حقّ السبق في المساجد الظاهر أنّ له المعاوضة عنه بالمال ضرورة أنّه حقّ كسائر الحقوق التي تعاوض بالمال، ولا فرق في ذلك بين المساجد وسائر الأماكن المباحة الأصليّة، والظاهر أنّه لا يصحّ نقل المكان بعقد المعاوضة من بيع وشبهه لعدم الملك الذي هو شرط في صحّة النقل.

واعلم أنّه لا فرق في عدم صحّة الصلاة في المكان المغصوب بين الصلاة الواجبة والمندوبة بجميع أقسامها، والظاهر أنّه لا خلاف فيه بين أصحابنا. نعم حكى عن أحمد بن حنبل جواز صلاة الجمعة في المكان المغصوب وكذا صلاة العيد والجنّازة، وعلّله بأنّ الإمام إذا صلّى في مكان مغصوب فامتنع الناس فأتتهم الجمعة ولهذا أبيحت الجمعة خلف الخوارج والمبتدعة وهو كما تراه فإنّ

بطلانه أوضح من الشمس، ضرورة عدم جواز إيقاع الجمعة خلف الخوارج وفوات الجمعة إنما يكون بعد استكمال شرايط الوجوب وعدم إباحة المكان يكشف أنه لا وجوب.

نعم حكي عن المحقق جاز إيقاع صلاة النافلة في المكان المغصوب، وحكي عنه أنه قال: الكون ليس جزء منها ولا شرطاً وهو كما تراه ضرورة أنه يتحقق حدوث حركة لها ولو في إطباق الشفتين لأجل القراءة فإنه تصرف في مال الغير المنهي عنه.

نعم لو فرض أن النافلة هي عبارة عن نيّة وأفعال قلبية وليس صورة في الخارج أمكن القول بالصحة ولكن قد عرفت من النصّ والفتوى أنّها مشتملة على أفعال وقراءة التي إيقاعها يستلزم التصرف في مال الغير المنهي عنه وأنه لا فرق بينها وبين الواجبة.

والحاصل فإنّ مثل هذه الأقوال المجدي عدم التعرّض لها بوجه من الوجوه، ولو نذر المكلف قراءة بعض السور القرآنية أو الأدعية أو عبائر بعض أهل العلم فقرأها في المكان المغصوب بطلت كما هو المحكي عن العلامة في نهاية الأحكام والموجز الحاوي والدروس والمقاصد العلية وروض الجنان خلافاً لما عن المقدّس الأردبيلي في مجمع البرهان، والظاهر عدم بطلان القراءة وإن كان الأحوط الاجتناب.

وفي المقام فروع كثيرة ينبغي التعرّض لها:

الفرع الأوّل: الوضوء للصلاة في المكان المغصوب هل يصحّ ويتجزأ به أم لا؟ وجهان، بل قولان، الأوّل هو خيرة المحقّق في المعتبر واستدلّ عليه ما لفظه: إنّ النهي يدلّ على الفساد حيث يكون النهي متناولاً لنفس العبادة وليس في صورة النزاع كذلك بل النهي متناول لعارض خارج عن ماهية الصلاة فلا يكون مبطل لأنّنا نقول: الفرق بين الوضوء في المكان المغصوب وبين الصلاة فيه لأنّ الكون في المكان ليس جزء من الوضوء ولا شرطاً فيه وليس كذلك الصلاة فإنّ القيام جزء من الصلاة وهو منهيّ عنه.. إلى آخر عبارته.

وحكي عن العلامة في المنتهى القول بذلك، والسيد في المدارك، والبهائي في الحبل المتين.

والقول الثاني بطلان الوضوء في المكان المغصوب وهو المحكي عن العلامة في نهاية الأحكام، والشهيد في الذكرى والدروس والموجز الحاوي والمقاصد العلية وروض الجنان وكاشف الغطاء ومال إليه شيخنا في الجواهر.

ولكن الأقوى هو القول الأوّل، وتوضيح ذلك أنّ الذي يظهر من جميع أدلّة الوضوء أنّ الوضوء في الشرع هو عبارة عن غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، فإذا تحقّق ذلك صحّ الوضوء وصحّ إيقاع كلّ عبادة فيه، والكون ليس شرطاً ولا جزء في الوضوء كما صرح فيه في المعتبر، وحرمة حركات اليد في الوضوء من جهة وقوعها في مال الغير لا تستلزم بطلان الوضوء، ضرورة أنّ الوضوء هو نفس غسل الأعضاء فإذا تحقّق ذلك في الخارج صدق اسم الوضوء.

وفي عبارة أخرى: إنَّ الضابط في بطلان العبادة إذا كان النهي متوجّه لشيء من العبادة من جزء أو شرط، أمّا لو توجّه إلى أمر خارج عنها فلا ريب بصحة العبادة وقد عرفت أنّ رفع اليد في الوضوء وسائر الحركات الواقعة فيه خارجة عن الوضوء نحو النهي عن النظر عن الأجنبية في الصلاة فإنّ الصلاة صحيحة ولم تبطل بإجماع أهل العلم لأنّ النهي إنّما توجّه لشيء خارج عن العبادة كما هو غير خفي بخلاف النهي عن القيام في المغصوب الذي هو جزء الصلاة، فالفرق بينهما واضح.

وحيث عرفت عدم بطلان الوضوء بالمكان المغصوب فالظاهر إلحاق جميع الأغسال به من واجب وندب لكونهما من واد واحد، ومن قال بالتفرقة طالبناه في إقامة الدليل.

والحاصل فإنّ الوضوء والأغسال كلّها هي عبارة عن الأثر الحاصل من تلك الحركات لا عين تلك الحركات، فإذا حصل الأثر من إيقاع تلك الحركات فلا يقدر في الوضوء حرمة احركات إذ لا ربط بين الأثر والحركات وإن تولّد منها الأثر.

وما ناقش فيه في الجواهر بأنّ أهل العرف لا يتوقّفون في صدق التصرف عرفاً في المكان المغصوب بنفس الوضوء والغسل والانتفاع بل لو كان مسقط الماء مغصوباً كان كافياً في صدق المزبور، فإنّ فيه ما لا يخفى ضرورة أنّ أهل العرف ليس لهم الحكم بالأحكام الشرعية من وجوب وحرمة وصحة وبطلان.

نعم يحكمون بالغضب ووقوع الحركات في مال الغير وقد قلنا فيه أولاً إنّه غير قادح في تحقّق الطهارة التي هي عبارة عن رفع الحدث لما ذكرناه أولاً.

والحاصل فإنّ الأقوى هو القول بصحّة الوضوء في المكان المغصوب وإن كان الأحوط هو الاجتناب وإعادة الوضوء لو أوقعه في المغصوب خروجاً عن خلاف بعض أساطين الأصحاب بل قال في كشف الغطاء ببطلان الوضوء في المكان المغصوب ومنه تسرّى إلى بطلان الوضوء في كلّما يعدّ فيه الوضوء تصرّفاً فيه بحسب حاله حتّى اللباس والفعل المغصوبين ولكن كما تراه.

والحاصل فإنّ الأقوى هو ما ذكرناه.

وأما الصوم في المكان المغصوب فقد جزم جماعة من الأصحاب بصحّته وهو حقّ لما ذكرناه من أنّ الكون فيه ليس شرطاً في صحّته ولم يتعلّق نهي في حقيقته الذي هو عبارة عن الإمساك وإن كان الأولى التنزّه عنه. وأمّا إعطاء الزكاة والخمس والكفّارة في المكان المغصوب فقد توقّف فيه جماعة من الأصحاب.

قال في روض الجنان: ولا فرق في الصلاة هنا بين الفريضة والنافلة كما تبطل الصلاة فيه فكذا ما أشبهها من الأفعال التي من ضرورتها المكان وإن لم يشترط فيها الاستقرار كالطهارة وأداء الزكاة والخمس والكفّارة وقراءة القرآن، وأمّا الصوم في المكان المغصوب فقطع الفاضل بجوازه.. إلى آخره. وتبعه جماعة كما عن المقاصد العليّة وبعضهم جزم بخصوص الزكاة. وكيف كان فإنّ الكلّ كما

ترى من عدم اشتراط إباحة المكان في شيء من هذا ولا ريب بأن المراد من هذه كلها هو إيصال المال إلى مستحقه والدفع مقدّمة ولا ريب أنه بعد الدفع ولو بالمقدّمة المحرّمة مبرئ للذمّة.

فإن قلت: إن بعضها تتوقّف على نيّة القربة ولا تتحقّق منه بالمكان المغصوب.

قلت: نيّة القربة محلّها القلب وليس لها ربط في غصبيّة المكان. وفي عبارة أخرى: إنه لم يتوجّه نهي إلى شيء من أجزاء العبادة. والحاصل فإنّ الإنصاف أنّ اشتراط إباحة المكان في هذه الأشياء ليس بشرط بالصحة، والله أعلم.

الفرع الثاني: لو صلّى المكلف في الأرض المغصوبة فهنا مقامان:

أما الأوّل أعني جاهل الحكم الوضعي وعالماً بالحكم التكليفي فالظاهر صحّة صلاته.

قال في المدارك: أمّا صحّة صلاة الجاهل بالغصب فموضع وفاق بين العلماء وهو المحكي عن العلامة في المنتهى، وفي الحدائق الظاهر أنه لا خلاف في معذوريّة جاهل أصل الغصب.

قلت: مضافاً للإجماع المحكي المؤيّد بعدم الخلاف قبح توجّه النهي إلى الجاهل بل الظاهر عدم تصوّر توجّه الخطاب له حال الجهل وبطلان الصلاة إنّما هو لأجل تعلق النهي بجزئها أو شرطها وعند عدم العلم لا نهي. والحاصل

إنَّ الأوامر والنواهي إنَّما تتوجَّه للعالم دون الجاهل، والظاهر إلحاق الناسي بالجاهل في صحَّة صلواته لعدم توجَّه النهي إليه حال كونه ناسياً وإن استشكله في القواعد وهو ليس بشيء كما أنَّ ما ذكره في الحدائق بعد أن ذكر كلام صاحب المدارك وهو مضمون ما ذكرناه، قال: أقول: لا يخفى أنَّ هذا الكلام لا يخلو عن الإشكال لأنَّه لو تمَّ لاقتضى اطِّرادَه في مقام من عبادات الناسي مع أنَّه لا خلاف في بطلان صلاة من نسي ركناً من الصلاة وأيضاً فإنَّه قد استفاضت الأخبار بوجوب إعادة الصلاة على من صلَّى في النجاسة ناسياً.

ثمَّ إنَّه قد فصلَّ في الناسي للغضب أو للحكم بين أن يكون تفتُّن والوقت باق أو بعد خروج الوقت، فأوجب الإعادة في الأوَّل دون الثاني.. إلى آخر عبارته وهي في غاية العجب صدور هذا من مثل هذا العالم الربَّاني ولكن وقوع أمثال هذا من بعض الأجلَّاء بيان أنَّ العصمة إنَّما هي خاصَّة لأئمَّتنا عليهم السلام.

وكيف كان فالجواب هو أنَّه نقول أنَّ عدم توجَّه النهي إلى الجاهل والناسي قاعدة مطرَّدة لاستحالة توجَّه خطاب حال كونه كذلك إلَّا ما قام الدليل على عدم العفو عنه وإن كان جاهلاً أو ناسياً، ولولا النصَّ والإجماع بأنَّ ناسي الركن في الصلاة يجب عليه الإعادة لقلنا أيضاً به استناداً إلى أنَّ الجاهل لا يكلف.

وأما المقام الثاني أعني كونه جاهلاً بالحكم التكليفي وعالماً بالحكم الوضعي أي عالماً بالغضب بالحرمة وبطلان الصلاة كما صرَّح به جمع من الأصحاب هو بطلان الصلاة، بل في المدارك نسبه إلى قطع الأصحاب ولكن قال السيِّد في

المدارك بعد ذلك: وقوى بعض مشايخنا المحققين لحاقه بجاهل الغصب ثم قال: وهو لا يخلو من قوة.

أقول: والظاهر أن مراده بالمحقق المعاصر هو الفاضل الأردبيلي. وكيف كما فإن ما قواه السيد هو الأقوى وهو القول بصحة صلاته لعين ما ذكر في جاهل الحكم الوضعي أعني الغصب من أن الظاهر عدم توجه نهي الجاهل مطلقاً، ولحديث الرفع المروي عند الفريقين، والتفرقة بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع لا دليل عليه، وما قيل من الفرق من أنه مقصراً في السؤال عن الحكم لا يصلح فرقاً بل المدار في عدم توجه الخطاب أمراً ونهياً إلى ما صدق عليه جاهلاً وإن أثم في تقصيره عن السؤال.

والظاهر أنه عند مراجعة الوجدان ترى قبح تكليف مطلق الجاهل من الضروريات وما ورد في بعض الموارد من وجوب الإعادة على الناسي فهو لخصوص النص وإن كان خلاف القاعدة.

والحاصل فإنه قد تقدم له نظير في لباس المصلي وقد أشبعنا الكلام هناك من أن الجاهل بأقسامه لا يكلف ولا يمكن في حقه توجه خطاب وتقصيره في السؤال لا يخرج عن صدق كونه جاهلاً ولكن مع هذا كله فإن الأحوط هو ما ذكره فاضل الحدائق.

الفرع الثالث: قال فاضل الحدائق: المشهور بين الأصحاب أنه لا فرق بين عدم جواز الصلاة في الملك المغصوب من الغاصب وغيره ممن علم بالغصب،

وجوز المرتضى والشيخ أبو الفتح الصلاة في الصحاري المغصوبة استصحاباً لما كانت عليه قبل الغضب. ونفى عنه البعد شيخنا المجلسي في البحار، انتهى.

أقول: والظاهر أنّ المراد هو بناء على ما تقدّم من أنّ الصحاري والأنهار الواسعة يجوز الأخذ منها والصلاة فيها تمسكاً بشاهد الحال الذي قامت السيرة عليه وحيث عرفت ذلك فلو غصبت هذه الصحاري فهل تجوز الصلاة فيها لغير الغاصب تمسكاً بشاهد الحال الأول أو لا؟ فظاهر السيّد كما عرفت الجواز تمسكاً بالاستصحاب لأنّ قبل الغضب كان يجوز فكذلك بعده وهو قويّ لأنّ الغضب يوجب عروض الشكّ فالاستصحاب جار بل حتّى الغاصب نفسه لأنّه قبل الغضب كان يجوز له الصلاة لشاهد الحال فكذلك بعد الغضب وإن كان في الغاصب نفسه لا يخلو من إشكال، وهذا إذا لم يعلم الكراهة من المالك. أمّا لو علم الكراهة من المالك فلا ريب بعدم جواز إيقاع الصلاة للغاصب وغيره وإن كان الأراضي متّسعة والأنهار كبيرة لارتفاع الأمانة القاضية بالجواز. وقد حكى لي بعض من أثق به عن بعض المعاصرين جواز ذلك كلّ حتّى مع العلم بعدم الرضا من المالك، قال: لأنّ المالك الأصلي قد أباحه فلا يؤثّر منع المالك الإذني في خصوص المقام، ولكن الظاهر خلافه بل لا أعلم أحداً ذهب إليه.

واعلم أنّه حكى جماعة من الأصحاب عن الشيخ في المبسوط أنّه قال: لو صلّى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلاة فيه ولا فرق بين أن يكون

هو الغاصب أو غيره ممن أذن له بالصلاة فيه لأنه إذا كان الأصل مغضوباً لم تجز الصلاة فيه.

قال في المدارك عقيب هذه العبارة: ومراده عليه السلام بإذن الغاصب كما ذكره العلامة وإن كا الوهم لا يذهب إلى احتمال الجواز مع إذنه إذ لا يستقيم إرادة المالك للقطع بجواز الصلاة مع إذنه وإن بقي الغصب في الجملة.

وقال الشهيد في الذكرى بعد نقل هذه العبارة: واختلف في معناها ففي المعتبر أن الإذن من المالك لأنه قال: الوجه الجواز لمن أذن له المالك. وقال الفاضل: إذن الغاصب؛ وكلاهما مشكل، أمّا الأوّل فلما قاله في المعتبر، وأمّا الثاني فإنه لا يذهب الوهم إلى احتمال جواز إذن الغاصب فكيف ينفيه الشيخ معللاً بما لا يطابق هذا الحكم.

ثمّ قال الشهيد: ويمكن توجيه الأوّل بأنّ المالك لما لم يكن متمكناً من التصرف فيه لم يفد إذنه بالإباحة كما لو باعه فإنه باطل لا يبيح المشتري التصرف فيه ويجوز أن يقرأ إذن بصيغة المجهول ويراد به الإذن المطلق المستند إلى شاهد الحال فإنّ طريان الغصب يمنع من استصحابه كما صرح ابن إدريس. ويكون فيه التنبيه على مخالفة المرتضى.. إلى آخر عبارته.

إلى غير ذلك من توجيهات عبارة الشيخ والمراد منها.

وقال فاضل الحدايق بعد نقل أغلب العبارات: ولعمري إن من عرف الشيخ وطريقته يقطع ويجزم أنه لا يذهب وهمه إلى هذه التدقيقات، انتهى.

أقول: والتأويلات لعبارة الشيخ لا وجه له بل هو خروج عن ظاهر عبارته بلا شاهد ولا مقتضى لذلك، بل ظاهرها عدم صحّة الصلاة في المكان المغصوب للغاصب ولغير الغاصب العالم بالغصب والمأذون له من الغاصب لعدم تأثير إذن الغاصب شيئاً لأنّ إذن الغاصب وعدمها على حدّ سواء في عدم تأثيرها في الإباحة كما هو غير خفي، والظاهر أنّه لم يرد الشيخ إذن المالك للقطع بالجواز لو أذن صاحب الملك للغاصب وغيره، ضرورة اتّباع إذن المالك في سائر الأملاك والاختصار على موارد الإذن.

والحاصل فإنّ عبارة الشيخ لا غبار عليها كي تحتاج إلى زيادة تدقيقات.

الفرع الرابع: الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب بجواز الصلاة في المكان المأذون له فيه من قبل المالك، فلو أمر المالك بالخروج فإن كان قبل أن يتلبّس بالصلاة وجب عليه الخروج على الفور وإن كان قد أمره المالك بالخروج وهو متلبّس بالصلاة، ففي المقام أقوال عديدة:

أحدها: أنّه يجب عليه الخروج ويتمّ الصلاة وهو أخذ بالخروج، ولا يجوز قطعها وهذا القول هو خيرة العلّامة في الإرشاد وجماعة من الأصحاب.

القول الثاني: أنّه يجب قطع الصلاة والخروج مع سعة الوقت وإن كان الوقت ضيقاً أمّتهاً وهو أخذ بالخروج وهذا القول هو المحكي عن الشيخ والمحقّق، واختاره السيّد في المدارك.

والقول الثالث: وجوب إتمام الصلاة في مكانه مطلقاً سواء كان الوقت واسعاً أو ضيقاً وهو خيرة الشهيد في الذكرى والبيان.

القول الرابع: التفرقة في أصل الإذن فإن أذن له بالصلاة ثم أمره بالخروج وجب الإتمام، وإن أذن له بالكون المطلق ثم أمره بالخروج وهو متشاعل بالصلاة أتمها وهو أخذ بالخروج، وهذا القول هو خيرة العلامة في أكثر كتبه كما في الحدائق.

القول الخامس: إنه أذن له بالصلاة أو أذن له بالكون المطلق أو صلى بشاهد الحال أو لفحوى فتمت الصلاة في الأول مطلقاً مع سعة الوقت وضيقه، ويخرج في الثاني مصلياً مع الضيق وبقطيعها مع السعة، وهذا القول هو خيرة الشهيد في روض الجنان، قال: وهذا هو الأجود.

أقول وأرجو منه التوفيق: إن الأقوال إنما تكثرت لفقدان النص من أهل بيت الرحمة في هذا الفرع ولهذا ترى أصحابنا تكثرت أقوالهم وتشعبت آرائهم، فاعلم أنه لا ريب ولا إشكال بعدم جواز التصرف بهال الغير بغير إذنه فلو أوقع الصلاة بغير إذن المالك إما قولاً أو فحوى أو شاهد حال وقعت الصلاة باطلة بلا ريب في ذلك، أما لو أمره المالك بالخروج فإن كان الوقت واسعاً وجب عليه قطع الصلاة والخروج تقديماً لحق الأدمي على حق الله، ولأنة مأمور بإيقاع الصلاة تامة على الوجه الأكمل من ركوع وسجود، ولا ريب بحصولها بعد التخلص من الغصب لكون الوقت واسعاً وإن كان الوقت لا يسع بل كان

الوقت ضيماً عن الخروج وإيقاع الصلاة بعد ذلك فقد عرفت القول فيه من أنه يجب عليه الخروج وهو متشاغل في الصلاة ويوقع الركوع والسجود إيماء ولا يتهازل بالخروج بل يجب أخذ أقرب الطرق.

وحكي التعليل لهذا القول بأن فيه جمعاً بين حق الله تعالى وأمره بإتمام العمل وعدم إبطال العمل وبين حق آدمي.

وقد أورد على هذا القول شيخنا في الجواهر وقبله فاضل الحدائق بأنه يستلزم فوات كثير من أركان الصلاة وبعض شرائطها مع إمكان الإتيان بها كاملة متى ما كان الوقت متسعاً.

وفيه: إن الأركان إنما كانت شرطاً في الصلاة وإن عدم الإتيان بها مبطل للصلاة عمداً وسهواً عند الاختيار، وأما عند الضرورة فلا كما عرفت ذلك في صلاة العراة فإن الشارع أهدر الأركان في الصلاة مراعاةً للوقت كما أهدرها مراعاةً لستر العورة بل قد يستفاد من الأخبار الواردة في لباس المصلي أن الأركان إنما هي شرط مع التمكن منها وإن الأخلال بها مبطل للصلاة عمداً وسهواً عند التمكن من الإتيان بها، ويحتمل وجوب إتمام الصلاة مستقراً وإن أمره المالك بالخروج وإن كان الوقت واسعاً بعد أن تلبس بالصلاة لأنه دخل دخولاً مشروعاً بإذن المالك وعروض المنع بالأثناء لا يؤثر شيئاً تمسكاً باستصحاب الصحة وإن الإذن في اللازم يقضي بالإذن بالملزوم وله نظائر في أبواب الفقه كثيرة أحدها الإذن في دفن الميت في الأرض المملوكة فإنه لا يجوز للمالك بعد

إخراجه، وكذلك الإذن في الرهن، وبعد تحقق الرهن لا يجوز مطالبة صاحب العين، إلى غير ذلك الذي به نخرج عن قاعدة الناس مسلّطون على أموالهم من الأخبار الواردة بأن الصلاة على ما افتتحت عليه الشامل بإطلاقها لما نحن فيه. ومن هذا تعريف أنّ ما ذكره الشهيد في الذكرى والبيان والسيد في المدارك في غاية الجودة، بل قال شيخنا في الجواهر: ولم أر أحداً أفتى بغيره، ضاق الوقت أو اتسع.

والحاصل فإنّه لا ريب ولا إشكال بقوّته.

وأما ما ذكره العلامة من التفرقة بين الإذن بالصلاة والإذن بالكون فيتمّ في الأوّل بالاستقرار دون الثاني فإنّي لم أقف على وجه الفرق من نصّ أو إجماع، وبعد القول أنّ الإذن بالكون إمّا يرجع إلى الإذن الفحوائثية بالصلاة أو على شاهد الحال وكلاهما أمانة شرعية يجوز التعويل عليها مثل الإذن الصريحة بالصلاة فالفرق بينهما لا وجه له، ومن هذا يظهر ما في كلام الشهيد في روض الجنان من التفرقة بين الإذن الصريحة في الصلاة وبين الصلاة على شاهد الحال والإذن الفحوائثية، فيتمّ في الأوّل دون الثاني وهو كما تراه.

الفرع الخامس: الظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال بأنّ إباحتها في الصلاة شرط عند الإمكان، وأمّا عند الضرورة فلا قائل بشرطيته كما لو أكره المكلف في الصلاة في المكان المغصوب صحّت صلاته بلا ريب كالمسجون في مكان مغصوب عالماً بالغصب، ولكن هل يجب عليه إيقاع صلاة المختار من قيام

وقعود وركوع وسجود والاختيار في المكان، ففي أيّ مكان أراد من السجن؟
الظاهر المصرّح به على لسان جماعة من الأصحاب ذلك لأنّه بعد فرض أنّ
الشارع أذن له في الكون في المكان المغصوب تساوت له الأمكنة ففي أيّ مكان
من الأمكنة شاء فيه الحركة والقيام والقعود جاز، لعدم ترجيح أحد أجزاء
المكان بعضها على بعض، ولا ريب باختلاف حيّز البدن باختلاف الأبدان
طولاً وعرضاً وغير ذلك فله حينئذ إيقاع الصلاة بأيّ مكان شاء من السجن
وله التخطّي في جوانب السجن لأنّ كلّ ذلك لا يزيد على المكان الذي أُلقي فيه
حال سجنه، ولكن مع هذا كلّه فالمقام من المشكلات.

ويمكن أن يقال: إنّ الإذن من الشارع للمكره إنّما هي لخصوص حيّز
الجسم الذي أُلقي فيه أولاً فالانتقال منه إلى غيره اختياراً تصرّف في مال الغير
بغير إذنه منهّي عنه فإيقاع الصلاة في غير المكان الذي هو فيه تصرّف في مال
الغير لم يأذن الشارع فيه، وكذلك التخطّي لغير ضرورة فإنّه غير جائز لما عرفت
بل حتّى يشكل إيقاع صلاة المختار في المكان الذي أُلقي فيه ولا من قيام وقعود
وغير ذلك لكونه تصرّفاً في مال الغير، ضرورة أنّ الإذن من الشارع إنّما هي لما
اضطرّ إليه فلو أوجب عليه إيقاع صلاة المضطرّ يقرأ ويومي للركوع والسجود
بأشعار العين لا بالإصبع لكونه أقلّ تصرّفاً لم يجز الإيمان بالإصبع.

ولقد أجاد بعض الأجلّاء الذين ذهبوا إلى هذا القول الذين شنّع عليهم
شيخنا في الجواهر، حيث قال: ومن الغريب ما صدر من بعض متفكّهة العصر

بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أوّل الدخول إلى المكان المبوس فيه؛ إن قائماً فقائماً، وإن نائماً فنائماً، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال اشلغير بغير إذنه.

ثم قال في الجواهر بعد أن نقل هذا عن المعاصر، قال: ولم يتفطن أن البقاء على السكون الأوّل تصرف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف.

قلت: فإنّ فيه ما لا يخفى فإنّ الكون الأوّل الذي أُلقي فيه فإنّه مأذون فيه من قبل الشارع لما دلّ من رفع القلم عمّا استكروهوا عليه ولكونه مقهوراً عليه فلا يتوجّه إليه نهي في تلك الحالة بل هو تكليفاً بما لا يطاق.

والحاصل فإنّ الأقوى أنّ المسجود في المكان المغصوب لا يجوز التصرف بأزيد ممّا يحتاج إليه حتّى برفع اليد وإطباق الشفتين ورمش العينين وغير ذلك، اللهمّ إلا أن يدعى منه لزوم العسر والحرج المنفي بالكتاب والسنة.

الفرع السادس: هل تبطل الصلاة تحت السقف المغصوب من خيمة أو بيت قصب أو سقف دار أو غير ذلك مع إباحة المكان أم لا؟ الظاهر هو عدم البطلان ضرورة أنّه ليس بمكان للمصليّ لأنّ مكان المصليّ هو عبارة عن جزّ الجزم واشتغال الفضاء بالجسم حال القيام والقعود أو القيام والقعود تحت السقف ليس من المكان في وجه من الوجوه فغصبه غير قادح في صحّة الصلاة بعد فرض إباحة المكان.

وما أحسن ما ذكره الشهيد في روض الجنان ولفظ عبارته أنه قال: وعلى التعريفين لا تبطل صلاة المصلّي تحت سقف مغصوب أو تحت خيمة مغصوبة مع إباحة مكانها لانتهاء اسم المكان فيهما؛ هذا من حيث المكان. أمّا من حيث استلزام ذلك التصرف في مال الغير فينبى على أنّ منافاة الصلاة لحقّ الأدمي هل يعدّ مبطلاً لها أم لا بل يمكن بنائها على حكم الصلاة في المستصحب المغصوب غير الساتر وقد تقدّم الكلام فيه وأنّ الدليل العقلي لا يساعد على البطلان فإنّ النهي ضمناً إنّما يتوجّه إلى الضدّ شالعام للتخلّص من المغصوب وهو تركه لا الأضداد الخاصّة. وبالجملة فلا نصّ يعوّل عليه على أمثال ذلك ولا يتحقّق بدونه الحكم ببطلان الصلاة بالنهي عمّا ليس شرطاً للصلاة ولا جزء، والله أعلم بحقيقة الحال، انتهى.

ولقد أجاد وأفاد كما هو شأنه، وملخص كلامه أنّ الصلاة صحيحة وإن فعل حراماً بالاستتضلال تحت السقف المغصوب ولكن عند الإنصاف وإمعان النظر أنّه أيضاً لا حرمة بعد أن يكون الغاصب غيره لعدم توجّه خطاب في حقّه بوجه من الوجوه، ولأنّ الاستتضلال شيء عرضي غير قابل للغصب كما لو استظلّ في فيء حائط مغصوب وأمثال ذلك.

والحاصل فإنّ الإثم على المستظلّ تحت السقف المغصوب أو الحائط في غاية الإشكال كما لا يخفى على المتنبّه.

وحيث عرفت أنّ المكان إذا كان مباحاً وسقفه مغصوب لا بأس فكذاك

المكان إذا كان فوق المغصوب مع إباحته كما لو كان فوق الفسطاط المغصوب أو السطح المغصوب إذا كان بينهما فاصل ضرورة عدم صدق التصرف في مال الغير بوجه من الوجوه بل ولا يعد انتفاعاً.

والحاصل فإن الضابط في بطلان الصلاة هو ما صدق عليه أنه تصرف في مال الغير عرفاً وما ذكرناه وأشباهه لا يصدق عليه أنه تصرف في مال الغير قطعاً.

إيضاح: اعلم أنه اختلف الأصحاب في جواز صلاة الرجل وبحياله امرأة تصلي؛ ف قيل ببطلان صلاة الرجل، وقيل بالكراهة والصلاة صحيحة؛ والقول الأول هو خيرة جماعة من أصحابنا منهم الشيخان والحليان وابن حمزة والبراج، والعلامة. وقال في الحدائق: والظاهر أنه المشهور بين المتقدمين. ثم قال: وهو المختار.

والقول الثاني ذهب إليه السيد علم الهدى في المصباح كما حكي عنه، وابن إدريس، بل قيل إنه مذهب أكثر المتأخرين بل عامتهم كما في الجواهر، وفي السرائر هو المشهور بين المتأخرين.

حجة القول الأول موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي؟ قال: لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه ويساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، وإن كانت تصلي خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة

قائمة أو قاعدة في غير الصلاة فلا بأس.

وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً، فقال: لا ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة.

وصحيح إدريس بن عبد الله القمي قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل يصلّي وبحياله امرأة نائمة على فراشها جنب، فقال: إن كانت قاعدة فلا تضرّ، وإن كانت تصلّي فلا.

ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي والمرأة بحياله يمينه ويسرة، قال: لا بأس به إذا كانت لا تصلّي فلا.

وموثقة ابن بكير عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحياله أو إلى جانبه، فقال: إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس.

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في المحمل، فقال: لا ولكن يصلّي الرجل وتصلّي المرأة.

وفي كتاب قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصلّي الضحى وأمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع، فقال: لا بأس.

وهذه الأخبار استند إليها أهل القول بالمنع.

حجة القول بالصحة مع ثبوت الكراهة الأول الأصل كما نص عليه السيد في المدارك وغيره.

وثانياً: إطلاق الأمر بالصلاة فلا يقيد إلا بدليل معتبر.

وثالثاً: بالأخبار، أحدها صحيح جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بأن يصلي الرجل بحذاء المرأة وهي تصلي.

هذا ما رواه السيد في المدارك وفي سائر كتب أصحابنا في ذيل هذه الرواية أنه قال الصادق: فإن النبي كان يصلي وكنت عائشة مضطجعة بين يديه وكانت حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد.

وما روي بالصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كان بينهما وبينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فلا بأس.

وفي الصحيح عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد، فقال: إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذائه وحدها وهو وحده ولا بأس.

وما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن أبي يعفور قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي والمرأة إلى جنبي تصلي؟ قال: لا إلا أن تتقدم هي أو أنت، ولا بأس أن تصلي وهي بحذاك جالسة أو قائمة.

وفي الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تصلي عند

الرجل، فقال: لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدأماها ولو بصدرة.
وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلي عند
الرجل، قال: إذا كان بينها حاجز فلا بأس.

وفي الصحيح عن العلاء عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلي في
زاوية الحجرة وامراته أو بنته تصلي في الزاوية الأخرى، فقال: لا ينبغي ذلك
فإذا كان بينهما سترا أجزأ.

إلى غير ذلك من الأخبار التي هي ظاهرة بل بعضها صريحة.

والحاصل فإن الأخبار من الطرفين ظاهرة بل صريحة في دعوى كلاً منهما
وحيث كان كذلك لزم حينئذ طلب المرجحات لأحد طائفتي الأخبار كي يتعين
الأخذ بالأرجح، والظاهر كما لا يخفى أن العمل متحقق بالطرفين من الأخبار
والظاهر أيضاً أن الشهرة منقولة من الطرفين، وإن كان يؤيد القول بالجواز
الأصل كما عرفت غير مرة أن الأصل من جملة المرجحات وفاقاً لجماعة من
الأصحاب، وأن الأخبار الدالة على الجواز أيضاً مؤيدة بكثرة عددها وبعضها
أقوى سنداً. والحاصل إن القول بالجواز لا يخلو من قوة وإن الاحتياط الأخذ
بما دلّ على الشمنع لكن الذي ينبغي أن يعلم أنه لا فرق في الحكم إما كراهة كما
هو الأقوى، أو تحريماً كما هو الأحوط بين كون المرأة محرمة أو أجنبية أو الزوجة
لعدم الفارق في ذلك ضرورة على أن المدار في الحكم على صدق الأنوثية
والرجولية، وعلقة الرحمة أو الزوجية لا دخل لها في الحكم المذكور.

بقي في المقام فروع كثيرة ينبغي التنبيه عليها:

الفرع الأول: اعلم الظاهر زوال المنع بين الرجل والمرأة في الصلاة لو كان بينهما حائل أو كان بينهما تباعد مقدار عشرة أذرع وهذا هو المعروف من مذهب أصحابنا، بل حكى عليه الإجماع جماعة من الأصحاب.

قال المحقق في المعتبر: ولو كان بينهما حائل أو قدر عشرة أذرع سقط المنع إجماعاً منا.

وقال السيّد في المدارك: هذا قول علمائنا أجمع، وهو المحكي عن العلامة في المنتهى، والكركي في جامع المقاصد، وإرشاد الجعفرية وغيرهم، وهو الحجّة مضافاً إلى ذلك الأخبار المصرّحة بزوال المنع بأحدهما كما في صحيح محمد بن مسلم المتقدّم المصرّح بعدم البأس إذا كان بينهما حاجز، وصحيح العلاء المتقدّم المصرّح بإجزاء الصلاة إذا كان بينهما سترًا، وموثق عمّار الساباطي المتقدّم الناهي عن الصلاة حتّى يكون بينهما أكثر من عشرة أذرع، إلى غير ذلك من الأخبار مثل صحيح عليّ بن جعفر عليه السلام وغيره، والأخبار قد تقدّم نقلها فإنّ أكثرها مصرّحة بما ذكرناه فراجعها.

ومن هذا كلّ تعرف أنّ ما حكى عن ابني حمزة والبرّاج، وربّما عن الشخين أيضاً من المنع مطلقاً حتّى مع الحائل أو التباعد بمقدار عشرة أذرع لا وجه له للأصل والإجماعات المحكية والنصوص التي ذكرناها، ولأنّ الأخبار الدالّة على المنع ظاهرها إذا لم يكن هناك حائل أو فاصل مقدار عشرة أذرع.

وحيث عرفت ذلك فيلزم حينئذ معرفة الحائل الذي يزول فيه المنع أو الكراهة:

قال السيّد في المدارك: ويعتبر فيه - أي في الحائل - كونه جسماً كالحائط والستر ولا يعتدّ بنحو الظلمة وفقد البصر منها ولا تغميض الصحيح عينيه قطعاً، انتهى.

أقول: وظاهر كلام السيّد كون الحائل مانعاً من الرؤية وهو المحكي عن الشهيد الثاني أيضاً.

وفيه: إنّ إطلاق الأدلّة يقضي بعدم اشتراط مثل ذلك ضرورة أنّ الحائل التي صرّحت به الأدلّة قد يكون مانعاً من الرؤية وقد لا يكون كذلك كما لو كان الحائل إزار أو غيره بما هو يحكي ما وراءه فإنّه يصدق عليه حائلاً وإن لم يكن مانعاً من الرؤية، بل صحيح عليّ بن جعفر عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسين أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة خلفه تصلّي وهو يراها؟ قال: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس، وهو كما ترى صريح الدلالة بأنّ الرؤية غير مانعة.

والحاصل فإنّ إطلاق الأخبار وخصوص صحيح عليّ بن جعفر يقضيان بأنّ الرؤية بين الرجل والمرأة في حال الصلاة غير مانعة، مؤيد كلّ ذلك بالأصل.

وأما ما ذكره السيّد من كون الظلمة غير مانعة هو الوجه لأنّ الظلمة والعمى وغير ذلك لا يعدّ من الحائل بوجه من الوجوه لما عرفت من أنّ الأخبار إنّما دلّت على جعل الحائل، والحائل عرفاً هو جعل شيء يحول بين الإثنين أعمّ من أن يكون حائطاً أو غيره، وأمّا الظلمة والعمى أو كان مبصراً أو غمّض عينيه فإنّه ليس بحائط قطعاً فلا تشمله الأخبار الدالّة على الحائل.

ولكن الذي يظهر من الشهيد في روض الجنان بل صرح به كفاية الظلمة وفقدان البصر حيث قال: والظاهر أنّ الظلمة وفقدان البصر كافيان وهو اختيار المصنّف في التحرير لا تغميض الصحيح عينيه، انتهى.

وهو كما تراه لا دليل عليه بل الدليل على خلافه. وأعجب شيء التفصيل الذي ذكره ضرورة أنّه إن كان المدار على عدم الرؤية ففي تغميض الصحيح يحصل والحاصل فإنّه ليس بشيء.

كما أنّه لا يقدر رؤية الرجل للمرأة في الصلاة أو العكس مع وجود الحائل كما صرح به صحيح عليّ بن جعفر، بل الظاهر من الاكتفاء في الحائل في صحّة صلاتها حتّى لو تقاربا بحيث كان بين الرجل والمرأة أقلّ من شبر بل حتّى لو كان الحائل يحكي جسم كلّ واحد منهما صحّت الصلاة تمسكاً بما عرفت.

والحاصل فإنّ الشرط هو جعل الحائل بينهما ولا يشترط فيه شيء آخر للأصل بل الظاهر عدم إرادة الحائط بالخصوص لارتفاعه بل يكفي في الحائل حتّى لو كانت حفيرة يصلّي فيها أحدهما وإن كانت بينه وبينها أقلّ من عشرة

أذرع ولكن فيه إشكال اقتصاراً على مورد الرخصة وإن كان الاحتياط فيما ذكره السيّد، والله أعلم.

وأما زوال المنع أو الكراهة بالتباعد بعشرة أذرع كما هو صريح كلام الأصحاب والنصوص وإن كان فيها كما سبق في موثقة عمّار فوق عشرة أذرع فالظاهر أنّ المراد منه العشرة وهذا شايع في بعض كلام البلغاء بل هو ظاهر في الكتاب الشريف كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ أي اثنتان لا غير، ولكن مع هذا فإنّ المحكي عن كاشف اللثام أنّ المراد من فوق العشرة لعلّه لموقف المصلّي أو مسجده وهو حسن؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة هو كون الفاصل بينهما عشرة كاملة فلو أخذ منها موقف المصلّي لم تبلغ العشرة التي هي شرط في رفع المنع وقد صرح جمع من الأصحاب بأنّ مبدأ التقدير في العشرة من موقف المصلّي إلى موقفها.

قال في روض الجنان: مبدأ التقدير في العشرة أذرع من موقف المصلّي إلى موقفها.

وقال السيّد في المدارك: ومبدأ التقدير من موضع المصلّي.

أقول: وهو الظاهر من الأدلّة من كون اشلعشرة أذرع سالمة إذ لو كان موقف المصلّي منها في العشر لم يحصل بينهما عشرة أذرع كاملة ولا يكفي ما هو أقلّ وإن قلّ لأصالة إرادة العشرة الكاملة.

والحاصل فإنه بعد تصريح الأخبار بال عشرة أذرع بينهما تكون هي المطلوبة من أي تقدير كان من أجزاء بدن المصلي سواء كان من حجلة الرجل أو من موضع السجود مما يحاذي الأذن أو من غير ذلك إذا كان غير داخلاً في المكان وهو حيّز البدن، والظاهر أن أزيد من عشره أذرع لم يقدر أحد ولا يراد شرعاً للأصل السالم عن المزاحم، فما يحتمل غير ذلك من عبائر بعضهم لا وجه له.

نعم حكي عن بعض الأصحاب بارتفاع المنع أو الكراهة بذراع وشبر كما هو المحكي عن جامع ابن سعيد، وعن الجعفي أنه قال: من صلى وحياله امرأة ليس بينهما قدر عظم الذراع فسد صلاته.

قلت: وهو خلاف ما عليه الأصحاب وإن كان بعض النصوص السابقة تشهد لهما بذلك فالعمل على العشرة أذرع.

واعلم أن المراد من الذراع هو ذراع الإنسان من مستوي الخلقة من المرفق إلى أطراف الأصابع، وظاهر الاكتفاء بعشرين شبر بناء على أن الشبرين ذراع فلو شك في المساحة التي بينهما هل بلغت عشر أذرع أو لا فالظاهر أن قاعدة الشغل ثابتة لأن ما شك في شرطية شرط فلو شك المكلف بالفاصل بعد الفراغ من الصلاة هل فصل بعشرة أو لا فهل يندرج تحت قاعدة الشك بعد انقراض للأجزاء والشرائط، والثاني عدم الشمول لمثل المقام وهو الأولى نعم تجري قاعدة الشغل في المقام لأنها شك بالإتيان بالمكلف به كما هو واضح، والله أعلم.

الفرع الثاني: الظاهر في تعلق الحكم المذكور من الكراهة أو الحرمة في

المحاذاة هو كون صلاة كل واحد منهما صحيحة لولا المحاذاة بأن تكون الصلاة الصلاة جامعة لجميع شرائط فلو كانت أحد الصلاتين باطلة إمّا لفوات الشرط أو لكون المكان في حقه مغضوب أو من جهة آخرين بحيث إنّها لم تصدق عليها أنّها صلاة صحيحة فالظاهر عدم بطلان الصلاة الأخرى بالمحاذي ضرورة أنّ الصلاة الفاسدة كالمعدومة فيكون وقوفاً صرف بحذاء المصليّ وقد عرفت أنّ سائر الأكوان غير الصلاة غير قادح في صحّة صلاة الآخر كما لو صلى الرجل وكانت امرأة أجنبيّة أو ذات محرم واقفة إلى جنبه أو قاعدة أو قائمة أو نائمة أو غير ذلك فإنّها لا تقدح في صحّة صلاة الرجل إجماعاً وقولاً واحداً.

وإلى ما ذكرناه ذهب أجلاء الأصحاب. قال السيّد في المدارك: واعلم أنّه يشترط بتعلّق الحكم بكلّ منهما كراهةً أو تحريماً صحّت صلاة الأخرى لولا المحاذاة إذ الفاسدة كالعدم.

وقال جدّه في روض الجنان: يشترط في تعلّق الحكم بكلّ منهما كراهةً أو تحريماً صحّة الصلاة الأخرى لولا المحاذاة بأن يكون جامعة لجميع الشرائط المعتمدة فإنّ الفاسدة كلا صلاة.

وحكى في الحقائق تصريح جمع من الأصحاب منهم العلامة والشهيدان وغيرهم بذلك.

أقول: كلّ ذلك لظاهر الأخبار فإنّ ظاهر الأخبار قاض بالتحريم أو الكراهة بالمحاذاة بالصلاتين، والظاهر من إطلاق لفظ الصلاة إنّها هو خاصّ

لصحيحه وأما الفاسد فلا يطلق عليها اسم الصلاة وقد عرفت في محله أنّ الاسم للصحيح لا للأعمّ بحيث يشمل الفاسد منها.

وحيث عرفت هذا فإنّ من قال إنّ الاسم للأعمّ خالف في المقام كما هو المحكي عن الشهيد الثاني ومال إليه في الذخيرة بل وهو المحكي عن كاشف الغطاء. وكيف كان فإنّه بني على ما تقدّم في هذه المسألة وقد عرفت أنّ الأصحّ أنّ أسماء العبادات كلّها إنّما تطلق على الصحيح منها دون الفاسد، وقد يطلق عليها الاسم باعتبار ما لو كانت صحيحة ولهذا عند الإطلاق لا بدّ من تقييدها بالفاسدة والصحيحة من غير تقييد بشيء آخر لإطلاق الاسم على الصحيحة من غير تقييد يقضي بأنّ الاسم عليها حقيقة دون غيرها.

والحاصل فإنّ البحث قد تقدّم في محله وقد عرفت أنّ الأقوى في المقام هو القول بعدم البطلان لو كانت صلاة أحدهما باطلة شرعاً، ويكفي في صحّة الأخرى البطلان الواقعي فلو كانت في نظر المكلف إنّها صحيحة وهي واقعاً باطلة لا يكفي، وكذا العكس.

والحاصل فإنّ المدار في صحّة الأخرى هو البطلان الواقعي دون الظاهر كما لا يخفى، والله أعلم بأحكامه.

الفرع الثالث: قال السيّد في المدارك: وينبغي القطع بصحّة الصلاة المتقدّمة لسبق انعقادها وفساد المتأخّرة خاصّة، ومع الاقتران تبطل الصلاتان لعدم الأولوية، انتهى.

أقول: وإلى هذا القول ذهب جمع من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك، والأردبيلي وابن فهد وكاشف اللثام والمحقق الثاني يحكى الميل إليه استناداً لظاهر الأخبار الدالة على بطلان صلاة الرجل بحذاء المرأة أي من أراد الصلاة، وكذلك ما دلّ على بطلان صلاة المرأة المصلية بحيال الرجل أي إذا كان داخلاً بالصلاة وصلّيت المرأة، ضرورة عدم البطلان في غير الصلاة. وأيضاً فإنّ العمل لو افتتح صحيحاً لا يبطله عمل الغير بغير اختيار المكلف.

وفي الحدائق أنّ استناد السيّد في المدارك إلى أصالة الصّحة حتّى يقوم دليل على الإبطال، قال: وهو قويّ.

قلت: وما ذكرناه أولاً كاف في الاستدلال وإن كان ما ذكره في الحدائق أيضاً لا بأس به. مضافاً إلى أنّه لا ريب ولا إشكال ببطلان المتأخّرة وإنّما الكلام في المتقدّمة، وبعد إحراز بطلان المتأخرين لا معنى حينئذ لبطلان المتأخّرة لعدم المقتضي لذلك كما هو واضح.

والحاصل فإنّ الأقوى هو القول ببطلان الصلاة المتأخّرة وصّحة الصلاة الأولى، ولا فرق في ذلك بين الرشجل والمرأه ولكن مع هذا كلّه فقد حكي عن جماعة من الأصحاب هو بطلان الصلاتين المتقدّمة والمتأخّرة بل لعله يظهر من غير واحد أنّه قول المشهور كما عن كاشف الالتباس وعن غاية المراد أنّه قال: إذا بطلت صلاته بطلت صلاتها، ولا قائل بالفرق. قال في الجواهر: وهو قويّ. قال: لمعلومية أنّ مانع صحّة الجميع مانع للبعض.

قلت: واستدلّ بعضهم بأن قال: إنّ الذي يظهر من مجموع الأخبار أنّ القرب بين الرجل والمرأة مفسد للصلاة وظاهرها مطلقاً المتقدمة واللاحقة، والتخصيص باللاحقة وأنّ الأولى صحيحة لا ينبغي الإصغاء إليه.

قلت: وفي الأوّل أنّ المانع للجميع مانع للبعض إنّما هو بعد تحقّق المانعيّة وقد عرفت أنّ الخصم لا يقول بكون اللاحقة مانعة لصحة الصلاة الأولى لعدم ما يدلّ على البطلان دليل من نصّ وغيره.

وأما الدليل الثاني فإنّ القرب بين الرجل والمرأة مبطل للصلاة إنّما هو بعد إحراز صحة كلاًّ منهما عند الافتتاح الفرض أنّ الصلاة اللاحقة لا تنعقد صلاة من جهة المحاذاة للنهي عنها.

والحاصل فإنّ الأقوى هو القول الأوّل وإن كان ما قاله فاضل الحدائق هو الأولى، قال: وكيف كان فالمسألة لا تخلو عن شوب الإشكال فالاحتياط كما هو قول المشهور أولى، انتهى.

ولقد أجاد وأفاد فإنّ الاحتياط في المقام هو سفينة النجاة لما عرفت، فنقول حينئذ ببطلان صلاتهما معاً السابقة واللاحقة ويحتاطان بالإعادة وإن كان الأقوى هو القول الأوّل.

وأما لو اقترن صلاة الرجل بصلاة المرأة بحيث لا يتحقّق سبق أحدهما، الظاهر أنّه لا إشكال في بطلانها معاً لأنّ كلاًّ منهما تكون مبطلّة للثانية فلا

تصحیح للأحدهما دون الأخرى، والظاهر أنه محلّ وفاق بين الأصحاب، والله أعلم بأحكامه.

الفرع الثالث: لو صلّى محاذياً للخنثى المشكل فهل تبطل الصلاة بناء عليه أم لا؟ وجهان، الأوّل نعم بناء على لحوقها بالأنثى، وهو ليس بشيء، بل الأقوى هو القول بعدم بطلان صلاة أحدهما لما عرفت أنّ تعليق الحرمة أو الكراهة على المحاذاة بين الرجل والمرأة المعلوم كونها أنثى وأمّا المشكوك فلا للأصل السالمة عن المزاحم فإنّ الأدلّة الدالّة على الشمنع لا تشمل الخنثى قطعاً، ولقد أجاد شيخنا في الجواهر حيث قال: وأمّا الخنثى المشكل فالأقوى عدم فساد صلاتها وعدم الفساد بها مطلقاً بناء على التحقيق من عدم المانعية فيما شكّ فيه بل ولا الشرطيّة، وإنّ التمسك بالإطلاقات في نفي هذا وشبهه في محلّه كما أوضحناه غير مرّة، والله أعلم، انتهى.

والحاصل فإنّ التوقّف في غير محلّه وقد تقدّم له نظائر في طيّ هذه الأوراق.

الفرع الرابع: قال السيّد في المدارك: ولو لم يعلم أحدهما بالآخر إلّا بعد الصلاة صحّت الصلاتان، وفي الأثناء يستمرّ مطلقاً على الأظهر، انتهى.

أقول: أمّا عدم بطلان صلاتهما مع عدم العلم بأحدهما بالآخر كما لو صلّيا في ظلمة - مثلاً - فالظاهر أنّ الأقوى هو ما قاله السيّد من صحّة الصلاة منهما معاً لأنّ الأدلّة الدالّة إنّما دلّت على المنع من المحاذاة في صورة العلم بها.

وفي عبارة أخرى: إنّ العلم بالمحاذاة مبطل للصلاة لا نفس المحاذاة وإن لم يعلم بها المكلف إذ الظاهر من الأدلة كون المحاذاة مانعة بعد العلم بها بل الظاهر أنّ الأوامر والنواهي المستفادة من الأدلة اللفظية مشروطة بالعلم بها كما هو الشأن في ذلك بل قد يمنع أصل ترتب الصحّة والفساد بعد العلم بالحكم والموضوع، والظاهر أنّه لا خلاف في ذلك، فمن هذا يعلم ضعف القول ببطلان الصلاة في هذا الفرض.

ولصاحب الذخيرة في المقام تفصيل وهو أنّه قال: ويحتمل قوياً وجوب الإبطال في سعة الوقت إن لم يمكن إزالة المانع بدون المبطل.

وقال في الحدائق: أقول: ولا يخفى ما في هذا الاحتمال من القوّة وهو الأنسب عندي بالقواعد الشرعيّة والضوابط المرعيّة فإنّ ما اعتمدوا عليه في تعليل الاستمرار من سبق الانعقاد لا يخلو من نظر.. إلى آخر كلامه.

وظاهر كلام صاحب الذخيرة وهو أنّه إن كان الوقت يسع إعادة الصلاة أعاد الصلاة، وإن لم يسع الوقت صحّت الصلاة، وهذا التفصيل لا دليل عليه والعبادات توقيفيّة من قبل الشارع إذ المفهوم من الأدلة كونها عالمين في المحاذاة أو أحدهما كما لا يخفى.

وأما لو علم أحدهما بالآخر في أثناء الصلاة فالظاهر أيضاً الصحّة كما استظهره السيّد وذهب إليه جمع من الأصحاب لقاعدة أنّ الأمر يقتضي

الإجزاء، ولأنّ الصلاة على ما افتتحت عليه، ولاستصحاب الصحة حتى مع قدح العارض.

وتوضيح ما ذكرناه أنّ المكلف لما كان لا يعلم بالمحاذاة ودخل بالصلاة صار دخوله دخولاً مشروعاً مأموراً به وقد عرفت أنّ الأمر يقتضي الإجزاء والعلم بالأثناء بالمحاذاة لا يقدر بصحتها، ولأنّ ظاهر الأخبار الدالة على المنع من المحاذاة إذا كان عالماً حال الشروع فلا تشمل ما لو علم بالمحاذاة بأثناء الصلاة وإن كان الأحوط إعادة الصلاة لهما معاً إذا لم يعلم السبق، ولو علم سبق أحدهما احتاط المتأخّر فقط بالإعادة، والله هو العالم.

الفرع الخامس: قال الشهيد في روض الجنان: لو صلّت المرأة معه جماعة محاذية له فعلى القول بالتحريم تبطل صلاتها وصلاة الإمام ومن على يمينها ويسارها ومن يتأخّر عنها مع علمهم بالحال، ومع عدم العلم تبطل صلاتها لا غير، ولو علم الإمام خاصّة تبطل صلاته معها دون المأمومين، وأطلق الشيخ صحّت صلاة المأمومين، وهذا كلّه إنّما يتمّ مع القول بأنّ الصلاة الطارية تؤثر بالسابقة أو على جواز تكبير المأموم مع تكبير الإمام وإلا صحّت صلاة الإمام لتقدّمها، ويبقى الكلام في المأموم، انتهى.

أقول: أمّا بناء على ما هو المختار من بطلان الصلاة اللاحقة وأنها لا تؤثر قدحاً بالصلاة السابقة، ضرورة أنّ اللاحقة لا تنعقد صلاتاً فلا تضرّ بصلاة الإمام ولا المأمومين سواء علم بها الإمام والمأمومون أو لم يعلمها أو علم بها

الإمام وحدة أو المأمومين لأنه بعد بطلان صلاتها صحّت صلاتهم أجمع إذا كانت صلاتها لاحقة.

وأما قوله «ويبقى الكلام في المأموم» لا وجه له للقطع بصحة صلاته لفساد صلاة المرأة المحاذية له وبعد جزمه بصحة صلاة الإمام أيضاً لا وجه لتوقفه بصحة صلاة المأموم، هذا كله بناء على ما تقدّم. أما بناء على القول الثاني من أنّ الصلاة المتأخّرة تؤثر بالصلاة المتقدّمة يتمّ فيه جميع ما ذكره رحمته.

ولكن صحة صلاة المأمومين مع بطلان صلاة إمامهم كما هو صريح كلامه في غاية الإشكال بل المنع لارتباط صلاة المأموم بالإمام، اللهمّ إلا أن يراد من صحة صلاة المأمومين مع بطلان صلاة إمامهم أي عند تحقق فساد صلاة الإمام ينوي المأموم منفرداً فتصحّ وتبطل جماعة، وهذا له نظائر كثيرة في أبواب العبادات كما لو أحدث الإمام في أثناء الصلاة أو جُنّ أو مات أو غير ذلك ممّا يتحقق به بطلان صلاة الإمام انفرد المأموم وصحّت صلاته، والظاهر أنّ هذا لا خلاف فيه كما ستقف عليه.

والحاصل فإنّ صحة صلاة المأموم بالتقريب الذي ذكرناه لا ريب فيه. هذا كلّه إذا لم يعلم المأموم بمحاذاتها له. أمّا لو علم بالمحاذاة بطلت صلاته من أجل المحاذاة لا من جهة بطلان صلاة الإمام، ولكن عبارة الشيخ في المبسوط تقضي بصحة صلاة المأموم خاصّة مطلقاً - علم بالمحاذاة أو لم يعلم - حيث قال: فإن صلّت خلفه في صفّ بطلت صلاة من على يمينها أو شمالها ومن يحاذيها

من خلفها ولا تبطل صلاة غيرهم، وإن صلّت بجنب الإمام بطلت صلاتها وصلاة الإمام ولا تبطل صلاة غيرهم، انتهى.

أقول: وعبارته صريحة بالإطلاق وقد عرفت أنّ المصلّي إماماً كان أو مأموماً إذا علم بمحاذاة المرأة له بطلت صلاته، والظاهر أنّه لا إشكال في ذلك. وحيث عرفت هذا لزم حينئذ حمل عبارة الشيخ على صورة عدم علم المأموم من المحاذاة صوباً لكلامه ﷺ عن الخلل، والله أعلم بأحكامه.

الفرع السادس: قال الشهيد في روض الجنان: فلو كانت أعلى منه أو أسفل بحيث لا يتحقّق التقدّم والتأخّر وأمكنّت المشاهدة فهل ملحق بالتأخّر أم بالتقدّم؟ مقتضى اشتراط العشرة في الرواية بالتقدّم والمحاذاة يقتضي عدم اعتبارها هنا، واشتراط نفي البأس بالصلاة خلفه يقتضي اعتبار العشرة هنا لعدم تحقّق الخلفيّة هنا فمفهومها الشرط متدافعان، والظاهر أنّه ملحق بالتأخّر لأصالة الصحّة وعدم المانع خرج منه حالة التقدّم والمحاذاة فيبقى الباقي مع أنّ فرض الرواية في ذلك بعيد، انتهى.

أقول: ومراده ﷺ أنّ المرأة لو كانت في عالي كما في سطح وشبهه أو في حفيرة وكان موقفها محاذي موقف اشلرجل لولا العلوّ الهبوط فالظاهر صحّة صلاتها معاً في مثل الفرض لما ذكره من أصالة الصحّة وغيرها، ولظهور الأدلّة الدالّة على المنع في غير صورة علوّ أحدهما أو هبوطه بل في متساوي المكان من هذه الجهة كما لا يخفى فإنّ قوله «لا تصلّ المرأة بحيال الرجل» وغير ذلك من

النصوص ناظرة إلى مساواة المكان ولا فيها شمول للمساواة بينهما ولو من جهة العلو والهبوط قطعاً.

والحاصل فإنه يكاد يحصل القطع بعدم تعرّض نصوص الباب إلى فوقية أحدهما أو التحية كما لا يخفى على من لاحظ أخبار الباب، فالقول بصحة الصلاة في مثل الفرض هو الأقوى، والله أعلم بأحكامه.

الفرع السابع: قال الشهيد في روض الجنان: المراد بالمرأة البالغ لآته المتعارف ولأتمها مؤنث المرء، يقال: مرء ومرأة، وامرء وامرأة، والمرء هو الرجل كما نصّ عليه أهل اللغة فلا يتعلّق الحكم بالصغيرة وإن قلنا أنّ عبادتها شرعية.. إلى آخر عبارته.

ويحكى عن الشهيد الأوّل أنّه قال في بعض حواشيه على القواعد أنّ الصبي والبالغ يقرب حكمهما من الرجل والمرأة، وهذه العبارة حكاها في روض الجنان، ثمّ قال: وعنى بالبالغ المرأة.. إلى آخره. وقد عرفت خلافها في هذا الفرع.

فأقول: إنّ الأقوى هو ما عليه في روض الجنان من عدم بطلان صلاة الرجل محاذي للصبيّ وعدم بطلان صلاة المرأة للصبي، ضرورة أنّ الأحكام إنّما تخصّ المكلفين البالغين وأمّا غيرهم فغير مكلفين فلا تلحقهم الأحكام، وكون عبادتها شرعية لا يقضي بمساواتها للبالغين في الأحكام ولا دليل يقضي بالإلحاق كما هو واضح، فمن هذا يعلم أنّ ما ذهب إليه الشهيد في حواشيه على

القواعد لا نعرف وجهه لأنّ مورد النصوص الدالة على المنع هو الرجل والمرأة والظاهر أنّه لا إشكال لغةً وعرفاً كونها خلافهما فالظاهر أنّ الحكم لا ريب فيه، والله أعلم بأحكامه.

الفرع الثامن: اعلم أنّ الرجل والمرأة لو اجتمعا بمكان واحد بحيث لا يسع أن يكون بينهما مقدار عشرة أذرع لضيقه فإن كان المكان لأحدهما اختصّ به ولا يجوز للملكه تقديم الآخر مع ضيق الوقت لاستلزامه ترك الواجب وإن كان لثالث اختصّ بمن أباحه المالك له دون ما لم يباح له ضرورة أنّ الناس مسلّطون على أموالهم وإن كان مباحاً اختصّ بمن حازه أولاً دون الآخر، وهذا كلّ لا كلام فيه. إنّما الكلام فيما لو كان المكان مشتركاً بين الرجل والمرأة بالملك أو بالإذن أو حازه معاً دفعةً واحدة وكان الوقت واسعاً والمراد منه سعة الوقت مع التعاقب في الصلاة، فهنا قولان:

الأوّل: صلّى الرجل أولاً وجوباً قبل المرأة، وصلّت المرأة بعده، وهو المحكي عن الشيخ كما في الحدائق، ونسبه في الجواهر إلى الشيخ وأتباعه، وهو إمّا أمر تعبدّي أو شرطي.

وقيل: صلّى الرجل أولاً على سبيل الأولوية أي الندب وهو خيرة الباقيين. والظاهر أنّ حجة الشيخ وأتباعه ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً، قال: لا ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة، وربّما قد يستفاد ذلك من بعض

النصوص أيضاً كما في رواية أبي بصير وغيرها.

أقول: وهناك أخبار كثيرة ومطلقة والأصل يعضدها فتحمل حينئذ الأخبار الدالة على تقدّم الرجل على الندب جمعاً بين الأخبار وإليه ذهب محققي أصحابنا وإن كان الأحوط تقدّم الرجل كما هو غير خفي، والله أعلم بأحكامه.

الفرع التاسع: قال السيّد في المدارك: ولو ضاق الوقت سقط الوجوب والاستحباب، انتهى.

أقول: قد تظافر كلمة أصحابنا في الحكم - أعني لو ضاق الوقت سقط حكم المحاذاة ومانعيته فإنه يجوز أن يصلي الرجل محاذي للمرأة.

قال في الحقائق: ولو ضاق الوقت سقط الوجوب والاستحباب كما صرح به جملة من الأصحاب.

وقال شيخنا في الجواهر في شرح عبارة المحقق «ولو كان الوقت ضيقاً سقط الوجوب والاستحباب» كما صرح به جماعة بل ربّما نسب إلى الأكثر بل إلى الأصحاب.

إلى غير ذلك من عبائرهم، وتوضيح ذلك هو تقيّد الإطلاقات الدالة على منع محاذاة الرجل للمرأة في صلاتهما في صورة الضيق بحيث لو طلب أحدهما مكاناً يحصل به الفصل بينهما لخرج وقت الصلاة وهو جيّد لمعلومية عدم سقوط الصلاة بحال من الأحوال، ومعلوم أيضاً مراعاة وقت الصلاة على

سائر الشرائط بل الموانع أيضاً، وحيث ثبت أهمية الوقت في نظر الشارع يسقط عند خوف فواته مانعية المحاذاة وهو واضح.

لكن قد استشكله جماعة من أصحابنا، قال الشهيد في روض الجنان: هذا البحث إنما هو في حال الاختيار أمّا مع الاضطرار كما لو ضاق الوقت والمكان فلا كراهة ولا تحريم - إلى أن قال: - وربما استشكل الحكم مطلقاً بقناء على أن التحاذي مانع من الصحة مطلقاً والنصوص مطلقة والتقييد بحالة الاختيار يحتاج إلى الدليل، انتهى.

وبه صرح أيضاً الكركي بما مضمونه أن التحاذي مانع من الصحة مطلقاً لعدم الدليل على الإبطال بموضع دون موضع إذ النصّ والفتوى عامّان. وقال في الحدائق بعد أن تعرّض لهذا القول: وهو لا يخلو من قوّة.

أقول: وهو كذلك لكن الإنصاف أن جميع الشروط إنما هي منوطة بالإمكان لا مطلقاً أو مراعاة الوقت في سائر الأوامر أهمّ وقد ثبت من الشرع سقوط بعض الشروط لو عارضت الوقت كما لا يخفى على المتنبّه، فمنها يعلم أهمية الوقت في الصلاة.

وكيف كان الأقوى هو القول الأوّل أعني سقوط حرمة المحاذاة أو كراهتها مع ضيق الوقت، والله أعلم بالأحكام.

الفرع العاشر: الذي يظهر من بعض الأخبار أن حكم حرمة المحاذاة بين

الرجل والمرأة أو الكراهة إنّها هو مخصوص في سائر الأقطار والأماكن والبلدان دون مكة المشرفة فإنّ هذا الحكم ساقط فيها فيجوز حينئذ للرجل أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي أو قدّامه أو عن يمينه أو عن شماله استناداً لما رواه الصدوق في كتاب العلل في الصحيح عن الفضل عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّها سمّيت مكة بكّة لأنّها يبتكّ فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن شمالك ومعك، ولا بأس بذلك إنّما يكره في سائر البلدان.

أقول: وهذه الرواية كما تراها صريحة في هذه الدعوى وظاهرها يتعلّق الحكم في البلد كما هو صريحها لا بخصوص المسجد لكن مع هذا فإنّ الأحوط الاجتناب لأنّه لم يتعرّض أحد من أصحابنا لذكر هذه الرواية ولا لمضمونها. نعم ذكرها فاضل الحقائق فيما عثرت عليه. وكيف كان فإنّ الأحوط الحاق مكة بسائر البلدان تمسكاً بإطلاق الأخبار الدالّة على المنع فإنّ هذه الرواية التي لم نجد أحداً من أصحابنا من عمل بها غير قابلة لتقييد الإطلاقات كما هو واضح، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

هل يشترط في صحّة الصلاة طهارة مكان الصلاة أم لا يشترط عدا مكان جبهة المصليّ؟ فيه كلام للأصحاب لأنّ مكان جبهة المصليّ خارجة عن محلّ البحث لاتفاق الأصحاب كما في الحقائق على اشتراط طهارته بل نقل الإجماع صريحاً جماعة ممّا مثل الشيخ في الخلاف، والعلامة في المنتهى، وابن زهرة في

الغنية، والشهيد في الذكرى، والسيد في المدارك، والظاهر أن دليل المقام هو الإجماع لا غير كما اعترف به صاحب الحقائق حيث قال: ولا أعرف لهم دليلاً على الحكم المذكور زيادة على الإجماع.

قلت: وكفى به حجة، وإن مثل هذا الإجماع لا إشكال باعتماره لأنه قد نقل علس لسان جماعة من أساطين الأصحاب المؤيد بعدم العثور على خلاف فيه، لكن صاحب الذخيرة الذي يظهر منه التوقف من هذا الإجماع حيث قال بعد أن نقل الإجماع قال: لا يخفى أنه قد مرّ في كتاب الطهارة أن المحقق نقل عن الراوندي وصاحب الوسيلة أنها ذهبا إلى أن الأرض والبواري والحصر إذا أصابها البول وجففتها الشمس لا تطهر بذلك لكن يجوز السجود عليها، واستجوده المحقق، وعلى هذا دعوى الإجماع كلية محلّ تأمل. نعم دعوى الإجماع فيما عدا ذلك. وبالجملة إن تمّ الإجماع فهو الحجة وإلا كان للمناقشة في هذا الحكم طريق إذ لم نظفر بدليل آخر، انتهى.

أقول: الظاهر أن الأصحاب إنمّا استندوا في اشتراط طهارة موضع الجبهة إنمّا هو لخصوص الإجماع وإلا لم يكن هناك دليل سواه إذ لو كان لظفرنا به ولتعرض له الأصحاب وأمّا ما ذكره صاحب الذخيرة فإنه لا يصغى إليه من أن سبب دعوى الإجماع في المقام هو اختيار الراوندي وابن حمزة واستجواد المحقق له فإنّ فيهم من هو لا يتسرّع إلى نقل الإجماع وقد ادّعاه.

قال السيد في المدارك: لنا على طهارة موضع السجود اتفاق العلماء فإنّ كل

من اعتبر الطهارة في الصلاة اعتبر طهارة موضع السجود وإن اختلفوا فيما عداه وغيره مثله، ومن هذا يعلم اعتبار مثل هذا الإجماع المؤيد بعد نقل خلاف، وما ذكره صاحب الذخيرة لا ينبغي الإصغاء إليه.

ولا بأس في ذكر عبارة شيخنا في الجواهر في المقام فإنه قال: وقد اغترّ بعض متأخر المتأخرين - والظاهر أنه أراد به صاحب الذخيرة - فمال إلى عدم البأس في ذلك حتى بالنسبة إلى محل الجبهة مؤيداً له بعدم ثبوت الإجماع على خلافه لما مرّ في كتاب الطهارة أنّ المحقق نقل عن الراوندي منّا وصاحب الوسيلة أنّ الأرض والبواري والحصر إذا أصابها البول وجففتها الشمس لا تطهر بذلك لكن يجوز السجود عليها استجوده. وفيه: إنه يكفي في تقييد غير القابل للحمل على إرادة تجفيف الشمس من الإطلاقات السابقة الإجماع المحكي مستفيضاً بل متواتراً، بل ربّما زادت حكايته على اثني عشر كتاباً في المقام، وفي كتاب الطهارة وفي بحث ما يسجد عليه، بل في التذكرة منها أنه إجماع كلّ من يحفظ عنه العلم، بل يمكن دعوى تحصيله - إلى أن قال بعد كلام له طويل - فظهر من ذلك كلّ أنّ احتمال عدم الاشتراط فيه أو الوسوسة فيه في غير محلّه، انتهى.

وفي عبارته كفاية عمّا ينبغي ونريد. هذا كلّه بمكان موضع السجود أي الجبهة.

وأما غيره من مكان المصلي فهو على أقوال ثلاث:

الأول: هو عدم اشتراط طهارة مكان المصلي إذا لم تكن نجاسته متعدية

إلى بدن المصلّي أو ثوبه، وفي المدارك أنّه قول أكثر الأصحاب، وفي الذخيرة: على الأشهر بين الأصحاب، وفي الحدائق: هو المشهور بين الأصحاب، وفي الجواهر: بل في الخلاف الإجماع عليه.

والقول الثاني هو المنسوب إلى علم الهدى أنّه اشترط في صحّة الصلاة طهارة جميع مكان المصلّي فلا فرق بين مكن الجبهة وبين مكان بدنه.

وفي الذخيرة قال: وربّما أنّه ينقل عنه أنّه اعتبر طهارة ما يلاصق البدن وإن لم يسقط عليه. وكيف كان فإني لم أعر على موافق له في هذا القول كما لا يخفى على من تصفّح كتب أصحابنا.

والقول الثالث هو ما يحكى عن أبي الصلاح أنّه اعتبر طهارة موضع المساجد السبعة وظاهره فلو كان باقي المكان نجس نجاسة لا تتعدّ إلى ثياب المصلّي ولا بدنه جاز، ولم أعر - أيضاً - على موافق له من الأصحاب على هذا القول.

والحاصل فإنّ المسألة ثلاثية الأقوال والظاهر أنّ الأقوى هو ما عليه المشهور والذي يدلّ عليه أمور:

أحدها: الإجماع المدعى في خلاف الشيخ المؤيد بالشهرة المحقّقة.

والثاني: الأصل، أصالة البراءة فيما شكّ في شرطية.

والثالث: الأخبار المطلقة الدالّة بإطلاقها على المدعى ولم نجد ما يقيدها

من كتاب أو سنة أو إجماع، وخصوص صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّه سأله عن الدار والبيت لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيسلّى فيهما إذا جفّ؟ قال: نعم.

أقول: وهو كما تراه فإنّه صريح في الدعوى فهو إن كان بإطلاقه شامل حتى لموضع الجبهة لكن الإجماع الذي تقدّم نقله أخرج موضع الجبهة من هذا الإطلاق فيكون إطلاق الصحيح مقيد بالإجماع بخصوص موضع الجبهة كما لا يخفى.

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة أيسلّى عليها في المحمل؟ قال: لا بأس بالصلاة عليها.

أقول: والشاذكونة - بفتح الذال - ثياب غلاظ مضرّبة تعمل باليمن وإلى بيعها نسب أبو أيوب الحافظ لأنّ أباه كان يبيعها؛ كذا في القاموس.

وحكى فاضل الحقائق عن السيّد في الشافي أنّ الشاذكونة بالفارسي الفراش الذي ينام عليه، انتهى.

ومن الأخبار ما رواه عمّار الساباطي أنّه سأل الصادق عليه السلام عن البارية يبلّ قصبها بماء قدر هل يصلّى عليها؟ قال: إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها. بناء على إرادة القدر هو خصوص النجس كما هو الشايع في لسان الأخبار فإنّ المراد بالقدر هو خصوص النجس، وبناء على أنّ الجفاف بغير الشمس إذ الجفاف فيها مطهر للحصر والبواري كما تقدّم التصريح به.

وما رواه ابن أبي عمير - الذي قال الأصحاب في علوّ شأنه أنّ مراسيل ابن أبي عمير تساق الصحيح الأعلائي - قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي على الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: لا بأس.

وصحيح عليّ بن جعفر عليه السلام أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلاة عليها إذا جفت من غير أن تغسل؟ قال: نعم لا بأس.

إلى غير ذلك من الأخبار اتي هي قويّة السند وواضحة الدلالة.

حجّة قول المرتضى من اشتراط طهارة جميع مكن المصلي على ما ذكرها جمع من الأصحاب بالنهي الوارد عنه عليه السلام عن الصلاة في المجزرة.

قلت: والمراد من المجزرة هو المكان الذي يكون للذبح غنماً وغيرها، والمزبلة والحمامات وبيوت الغائط لأنّها مواطن النجاسة فتكون حينئذ الطهارة معتبرة.

وفيه أنّه بعد تسليم هذه النواهي فإنّها محمولة على الكراهة لأنّ إيقاع الصلاة في هذه الأماكن موجب لإهانة النفس ولحصول الاستقذار الذي قد أمرنا بالترفع عنه لما ورد في عدّة أخبار.

والحاصل فإنّ حمل هذه النواهي على الكراهة بقريته النصّ والفتوى على الجواز لا إشكال فيه.

وربما استدللّ للسيد أيضاً بما رواه الشيخ في الموثق عن ابن أبي بكير قال:
سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أيصليّ عليها؟ قال: لا.
وما رواه الحميري عن قرب الإسناد عن محمد بن الوليد عن ابن بكير
قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه
الشمس ولكنه قد يبس الموضع القدر، قال: لا يصليّ عليه.

وهذان الخبران يدلّان بظاهرهما على النهي عن الصلاة بالمكان القدر وبهما
تمت دعوى علم الهدى، لكن قد حملهما بعض أجلاء الأصحاب على الكراهة
أو يحملان على كون النجاسة لو صليّ عليها تتعدى إلى ثوب المصليّ أو بدنه
وهو لا يجوز قطعاً. وإن أبيت هذا الحمل قلنا: هذان الخبران مطرحان لأنهما
لا يقاومان الأخبار الدالة على الجواز لكثرتها وصحتها واعتضادها بالأصل
والشهرة وفتوى الأصحاب، فمن هذا كله يعلم قوّة القول الأوّل.

وأما القول الثالث - أعني اشتراط طهارة موضع المساجد السبعة - فقد قال
السيد في المدارك والحدائق وغيرهما إنّه لم نقف له على دليل ولم ينقل له دليل
وقائل أعرف به.

أقول: ويمكن الاستدلال له وإن كنا لا نقول بتماميته وهو أنّ الخبرين
الذين يدلّان على اشتراط طهارة جميع مكان المصليّ لقائل أن يقول خرج منهما
غير موضع المساجد السبعة بالإجماع وما عداه باق تحت الإطلاق ولكن أنت
خبير أنّه استدلال أو هي من بيت العنكبوت لعدم اعتبارهما أصلاً كما عرفت

سابقاً، والله أعلم بأحكامه.

بقي في المقام فوائد يلزم التنبيه عليها:

الفائدة الأولى: إنَّ الظاهر من النصِّ والفتوى أنَّ العفو عن نجاسة مكان المصلِّي عدا موضع الجبهة بالنجاسة الغير متعدية إلى ثوب المصلِّي أو بدنه وإن كانت النجاسة غير معفو عنها لاشرائط طهارتهما في الصلاة إجماعاً ونصاً كما تقدّم الكلام فيه تفصيلاً، فلو كانت النجاسة الكائنة في المكان معفو عنها بحيث تتعدى لثوب المصلِّي أو بدنه فهل تجوز الصلاة فيه أم لا؟ فظاهر جماعة من الأصحاب الجواز.

قال الشهيد في الذكري: ولو كان المكان نجساً ممّا عفي عنه كدون الدرهم دماً ويتعدى فالظاهر أنّه عشفو لآثه لا يزيد على ما هو لو كان على المصلِّي.

وقال في المدارك: ولا يخفى أنّه يجب تقييد المنع من الصلاة في الموضع النجس مع تعدّي نجاسته إلى المصلِّي بكون تلك النجاسة غير معفو عنها إذ لا مانع مع العفو، انتهى.

إلى غير ذلك من عبائرهم وهو الأقوى ضرورة أنّ الذي يظهر من الأدلّة الدالّة على المنع من الصلاة في المكان النجس إنّما هو لأجل استلزامه التعدّي إلى ثوب المصلِّي أو بدنه وقد عرفت أنّ شرط الصّحة في الصلاة خلوّ ثوب المصلِّي وبدنه من النجاسات الغير معفو عنها، فعلى هذا لو صلّى الملّي في مكان نجس

وتعدّت روي فيها حالها فإن كانت من النجاسات الغير معفو عنها بطلت الصلاة إجماعاً وقولاً واحداً، وإن كانت من النجاسات التي قد عفا الشارع عنها صحّت الصلاة، وكونها في المكان وتعدّت إلى الثوب أو البدن لا تزيد حكماً آخرأ على ما لو كانت على ثوبه أو بدنه قبل الدخول في الصلاة مع كونه معفو عنها فإنّ صلاته معها صحيحة إجماعاً ونصّاً كما لا يخفى.

لكن مع هذا كلّهُ فإنّ الكركي قد حكى في جامع المقاصد عن فخر المحققين أنّه حكى عن والده أنّه قال: الإجماع منّا واقع على اشتراط خلوّ المكان عن نجاسة متعدّية وإن كان معفو عنها في الثوب والبدن.

أقول: وثبوت الإجماع في مثل المقام في غاية الإشكال بل منع فكيد دعوى الإجماع وحكايته عن العلامة مع أنّه في المنتهى يصرّح بالاشتراط أي باشتراط كون النجاسة غير معفو عنها، ولو صحّ دعوى الإجماع عن العلامة لوجد بأحد كتبه، اللهمّ إلا أن يكون سمعه من والده مشافهةً. وكيف كان فإنّ الإجماع في مثل هذه الدعوى لا يسمع، والله أعلم بأحكامه.

الفائدة الثانية: لو كان مكان المصلي نجساً نجاسة تتعدّى إلى ثوب المصلي أو بدنه فلو فرش عليه فراشاً بحيث يمنع تعدّي النجاسة من بساط أو بوارى أو حصر أو ألقى تراباً مانعاً صحّت صلاته والظاهر أنّه لا خلاف فيه حتّى من المرتضى لأنّه لا يشترط طهارة كلّها تحته. ويدلّ على الحكم:

أولاً: الأصل.

والثاني: أن المانع من الصحة إنما هو تقدّر ثياب المصلّي أو بدنه وهي متفية

هنا.

والثالث: الأخبار الواردة في المقام، منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن

عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المسجد يكون في الدار - إلى

أن قال: - وسألته عن المكان يكون خبيثاً ثم ينظّف ويجعل مسجداً، قال: يطرح

عليه من التراب حتى يواريه فإن ذلك يطهره إن شاء الله.

ضرورة أن جواب الإمام يقضي بكون المكان فيه نجاسة متعدية إذ لو كان

تطبيقه على السؤال لكان خالياً عن الشاهد لجواز الصلاة بالمكان النجس إذا

كانت نجاسة غير متعدية. وهذا الحديث رواه الصدوق في الصحيح عن عبد

الله الحلبي كما تقدّم كذا في الحدائق.

وما رواه محمد بن مصادف عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس ان تجعل على

العذرة مسجداً.

وعن مسعد بن صدقة عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سئل أيصلح مكاناً

خبيثاً أن يتخذ مسجداً، فقال: إذا ألقى عليه من التراب ما يوارى ذلك ويقطع

ريحه فلا بأس وذلك فإن التراب يطهره وبه مضت السنة.

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهر في ذلك وإن كنا نحن في غنى عنها لما

قدّمناه أولاً. والحاصل فإنّه بعد أن عرفت عدم اشتراط طهارة المكان في الصلاة بقي الكلام في الملوّث للثوب أو البدن فإن كان يحصل منه التلوّث فلا ريب بعدم الجواز لما عرفت من اشتراط طهارة الثوب والبدن مع الإمكان، وإن كان لا يلوّث أو كان يوضع تراب أو بساط أو غيرهما فلا بأس، والله أعلم بأحكامه.

الفائدة الثالثة: قال في الحدائق: لو كان في مسجد الجبهة نجاسة لا تتعدّى أو على نفس الجبهة نجاسة معفو عنها في الصلاة فإن استوعبت النجاسة المسجد والجبهة بطلت الصلاة وإلا صحّت صلاته إذا حصل السجود على الطاهر منها في صورتين المذكورتين، انتهى.

أقول: الظاهر من الأدلّة وكلام الأصحاب - كما ستقف عليه - أنّ الواجب في السجود مسّاه بحيث يصدق اشلسجود عرفاً ولظاهر الصّدق فيما لو حصل السجود ببعض الجبهة. وحيث عرفت هذا فالظاهر أنّ ما ذكره فاضل الحدائق حقّ لحصول مسمّى السجود المطلوب شرعاً على الظاهر من الجبهة وكون باقي الجبهة عليه نجاسة معفو عنها، أو كان فيما يسجد عليه نجاسة مع سلامة البعض الذي يحصل به السجود ويسقط به الواجب، كلّ ذلك لا يقدر لما عرفت.

أمّا لو كنت النجاسة مستوعبة الجبهة أو كان المسجد كلّ ملوّث بالنجاسة بحيث لا يحصل السجود على موضع طاهر بطلت الصلاة لعدم تحقّق السجود الذي هو ركن في الصلاة؛ وقادح في صحّتها، ولكن قال شيخنا في الجواهر: وقد يناقش بإطلاق معاقد الإجماعات اشتراط طهارة محلّ الجبهة. ثمّ قال: وتدفع

بأنّ المراد المحلّ المعتمَر من الجبهة ضرورة كون الفرض حينئذ كوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه وما لا يصحّ - إلى أن قال: - فإنّه لا إشكال في الصّحة مع فرض تحقّق مقدار الواجب منها.. إلى آخر عبارته.

والحاصل فإنّ الحكم ما عرفته من حجّية الصلاة في صورة الفرض كما قال في الحدائق والظاهر أنّه لا خلاف في الصورة المذكورة، والله أعلم.

الفائدة الرابعة: قال الشيخ في الجواهر: ولو كبر في مكان نجس تتعدّى نجاسته عند السجود فانتقل عنه قبله فالمتجه على تقدير كونه شرطاً للمكان أو لا عدم بطلان صلاته.. إلى آخر عبارته.

أقول: والإطالة في هذا الفرع لا وجه له بل قد عرفت أنّ طهارة مكان المصلّي ليس بشرط في الصّحة على الأقوى فلو كبر في المكان النجس كما فرض صحّ تكبيره وباقي أفعال صلاته إلى السجود، فإن سجد على النجس بطلت صلاته لفوات السجود الذي هو أحد أركان الصلاة وإلا صحّت سواء كان عدم سجوده على النجس من جهة انتقاله عن المكان أو بالإزالة أو غير ذلك، ولكن يشترط في صحّة الصلاة بكون الانتقال من موضعه الذي هو فيه إلى المكان الآخر عدم حصول المبطل من فعل كثير وغيره؛ هذا كلّ بناء على ما هو المختار من أنّ طهارة المكان ليس شرطاً في الصّحة.

أمّا على قول السيّد المرتضى فإنّ ما فرضه شيخنا في الجواهر فيه إشكال والظاهر هو القول بالبطلان لأنّ ظاهر اشتراط طهارة المكان في الصلاة هو

إيقاع الصلاة تامّةً في المكن الطاهر من أوّلها إلى آخرها ولا ريب أنّ تكبيرة الإحرام من أجزاء الصلاة فيلزم إيقاعها في المكان الطاهر لأنّ المراد من طهارة المكان ما يلاصق بدن المصلّي فإن كان كذلك كان ما ذكره شيخنا هو الوجه كما هو واضح.

إكمال: قال الشيخ في كشف الغطاء: ولو ضاق الوقت وانحصر انحنى للسجود بمقدار ما يقارب محلّ النجاسة ولا يلزمه الإصابة ولا يكفيه مجرد الإيحاء على الأحوط وإن أمكن رفع مسجد طاهر لزم ولو دار بين النجس وإن ضعف والمنتجس وإن قوي بتنجسه مع زوال العين سجد على المنتجس، ولو دار بين آحاد المنتجسات والنجسات قدّم الخفيف على الشديد، والقليل على الكثير، والمتعلّق بغير الجبهة في السجود على المتعلّق بها، والساري إلى الثوب على الساري إلى البدن، والساري إلى أحدهما على الساري إليها.. إلى آخر عبارته.

اعلم أنّه قد اشتملت عبارته على أحكام كثيرة:

أحدها: لو دار الأمر بين خروج وقت الصلاة وبين السجود على الموضع النجس، قال عليه السلام: انحنى لما يقارب السجود ولا يجوز له السجود على النجس ولكن ينبغي تقييد هذا بما لا يمكن رفع شيء طاهر لأجل أن يسجد فإن أمكن ذلك تعيّن ولا يكفي الانحناء فقط ضرورة كفاية الانحناء إنّما هو عند تعذّر السجود ومع إمكان السجود على ما يصحّ السجود عليه وجب وإن كان مرتفعاً عن الأرض فالانحناء في صورة عدم تحصيل ما يسجد عليه.

وأما الإيذاء للسجود فهو كما قال بل المنع منه أولى في صورة حصول المرتفع الذي يسجد عليه لأن الإيذاء للسجود عند عذره أو تعذّر ما هو أقرب إليه لا مطلقاً.

وأما دوران الأمر بين السجود على المتنجّس وإن قوي واجتناب النجس وإن ضعف فلا يبعد أن فيه قوّة لأنّ الذي صرّحت به الأخبار هو اجتناب النجس ولا ريب بأنّ النجس غير المتنجّس.

وأما تقديم أخفّ النجسين من الأقوى فلا أعرف وجهه ضرورة أنّ الجميع يصدق عليها اسم النجس المنهي عليه السجود وخفّة النجاسة وشدّتها لا تعرف لها وجهاً، وما ورد من عدم العفو عن بعض النجاسات مثل دم الحيض ودم نجس العين وغيرهما لا من جهة غلظة النجاسة بل هو حكم تعبدّي صرّحت به الأخبار وإلا الشدّة والخفّة في النجاسات الحقّ لا وجه لها، وتقدّم تحقيق هذا كلّه في كتاب الطهارة فراجع.

والحاصل فإنّ ما ذكره شيخنا لا نعرف له وجهاً.

وأما ما ذكره أيضاً من تقديم المكان الذي فيه نجاسة سارية إلى الثوب على المكان الذي فيه نجاسة سارية إلى البدن لو فرض وقوع مثل ذلك فهو أعرف بوجهه ضرورة عدم الفرق بين اشتراط طهارة الثوب والبدن في الصلاة، فلو كان أحدهما نجس بطلت صلاة المصلّي إذا كانت النجاسة غير معفو عنها.

والحاصل فإنّ كلام الشيخ في هذا المقام هو أعرف بوجهه، والله أعلم بالأحكام.

فصل

في ذكر الأماكن التي يكره إيقاع الصلاة فيها الشامل لواجبها ومندوبها

وهي مواضع كثيرة نصّ عليها الأصحاب تبعاً للأخبار:

الأول: كراهية الصلاة في الحّمّات، وهذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب، بل عن خلاف الشيخ والغنية الإجماع عليه، والأصل في هذا الحكم الأخبار الناهية كما في مرسل عبد الله بن الفضل عمّ حدّثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عشرة مواضع لا تصليّ فيها: الماء والطين والحّمّام والقبور ومسكن الطرق وقرى النمل ومعادن الإبل ومجرى الماء والسيخ والثلج.

أقول: وهي صريحة وحملها على الكراهة بقريئة الإجماع على عدم الحرمة، وضعفها بالإرسال منجبر بعمل الأصحاب على مضمونها، والإجماع المحكي كما تقدّم.

قال السيّد في المدارك بعد ذكر هذا المرسل، قال: وهو معارض بما رواه عليّ بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّه سأله عن الصلاة في

بيت الحمام، فقال: إذا كان الموضع نظيفاً فلا بأس.

قلت: ويمكن أن يراد من الصحيح المذكور هو جواز إيقاع الصلاة من غير نظر إلى كراهة وعدمها بل مجرد الصحة وعدمها لاحتمال ظنّ السائل عدم جواز الصلاة أصلاً. مع قرب احتمال إرادة الحمام في الصحيح المزبور هو المسلخ بل قد قيل إنّه قد ورد في ذيل صحيح عليّ بن جعفر تفسير الحمام يعني المسلخ وإنّه من كلام عليّ بن جعفر والظاهر أنّه لم يفسره بذلك إلا بعد أن فهم إرادته من كلام أخيه ذلك.

والحاصل فإنّ الأقوى هو العمل بما صرح فيه المرسل من الكراهة وهل المسلخ من الحمام فيلحقه الحكم أم لا؟ والذي يحكى عن الشيخ في التهذيب وابن إدريس في السرائر والعلامة وجماعة من تأخر عنه استثناءه من الحمام وهو ضعيف لأنّ صريح النصّ والإجماع هو الكراهة في الصلاة في الحمام أي ما صدق عليه هذا الاسم والظاهر أنّ أهل العرف يطلقون الاسم عليه فإنّ اسم الحمام شامل للمسلخ فالحكم يلحقه من كراهة الصلاة فيه وإن لم يكن نجساً وإن لم يحصل فيه تكشف العورة مطلقاً تمسكاً بإطلاق النصّ، فما يظهر من كلام بعض الأصحاب أنّ الحكم يدور مدار النجاسة والطهارة لا وجه له.

واعلم أنّه قد حكى جماعة من الأصحاب أنّه منع من الصلاة في الحمام أبو الصلاة وتردّد في فسادها لو أوقعها المكلف فيه وليس بشيء لما عرفت من النصّ والإجماع على صحّة الفساد ولا ينافي الكراهة.

وأما الصلاة في المسلخ على سطح الحَمَام فقد قال السيّد في المدارك: فلا يكره الصلاة فيه قطعاً، ومثله غيره من الأصحاب للأصل السالم عن المعارض، ولأنّ سطح الحَمَام لا يشملُه الاسم المعلق عليه الحكم قطعاً كما هو غير خفي.

الثاني: من المكروهات التي تعرّض لذكرها الأصحاب الصلاة في بيوت الغائط والظاهر لا مطلق المكان الذي يتغوّط فيه بل الأمكنة المعدّة لذلك كبيوت الخلاء، وهذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب شهرة كادت أن تكون إجماع بل حكى عن ابن زهرة دعوى الإجماع عليه.

واعلم أنّه عند التحقيق والإنصاف إنّ الحكم المذكور لم نجد عليه دليلاً معتبراً إلاّ مظنّة دعوى الإجماع وشهرة الحكم بينهم، وأمّا الأخبار التي استند إليها بعض الأصحاب في هذا الباب فإنّها لا دلالة فيها بهذا العنوان كما هو غير خفيّ، منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ جبرائيل أتاني فقال: إنّنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه.

وما رواه معمر بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال جبرئيل: يا رسول الله، إنّنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان ولا بيتاً يبال فيه ولا بيتاً فيه كلب.

أقول: والظاهر أنّ الإناء الذي يبال فيه مغاير لبيوت الغائط المعدّة له، وكلام الأصحاب إنّما هو في خصوص بيوت الغائط، الأخبار خالية عن هذا الحكم أعني الصلاة في بيوت الغائط.

وأما ما كان فيه إناء يبال فيه كما لو كان في بيت فإنه لا يطلق عليه إنه بيت خلاء وكراهية دخول الملائكة فيه لا يقضي كراهية الصلاة في ذلك البيت كما هو واضح.

والحاصل فالاستناد إلى هذه الأخبار في غاية العجب. نعم يمكن الاستدلال على الحكم المذكور بما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة قال، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الأرض كلها مسجداً إلا بئر الغائط ومقبر. وفي رواية: أو حمام.

قلت: والظاهر من بئر الغائط هي خصوص بيت الخلاء فإن بها يتم الاستدلال بضميمة ما شاع في لسان بعض الأصحاب من التسامح في أدلة السنن الذي لا نقول فيه.

وكيف كان فلا ريب بأن اجتناب الصلاة في بيوت الخلاء هو الأولى لأنها مظنة للنجاسة، ولأن الصلاة من العبادات التي هي أشرفها فلا ينبغي إيقاعها إلا في أشرف البقاع والأماكن، ومن هذا كله تعرف ضعف ما يحكي عن بعض الأصحاب من المنع من إيقاع الصلاة في هذه الأماكن التي ظاهر عبارته الحرمة وحملها بعضهم على الكراهة وهو الأولى.

وذكر صاحب الحدائق رواية عن الفضل بن يسار قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة، فقال: تنح عنها ما استطعت. قال عقيب هذه الرواية: والظاهر أن ما اشتملت علشيه هذه الرواية مكروه آخر غير

ما نحن فيه وهو أن يصلي إلى عذرة في قبلته ما ذكره بعض الأصحاب.

قلت: والأمر بالتنحي عنها إنما هو خوف القرب من المكان النجس خوف الإصابة وإن كان ما ذكره فاضل الحدائق حسن، والله أعلم.

الثالث من الأماكن التي يكره إيقاع الصلاة فيها مبارك الإبل كما نصّ عليه في الشرايع وقد عبّر بعض الأصحاب بهذا التعبير أيضاً، وقد عبّر بعض الأصحاب بالمعاطن، والظاهر من كلام بعض أهل اللغة عدم الفرق بينهما؛ فإنّ مبارك الإبل هي المعاطن كما هو صريح الصحاح، قال: العطن والمعطن واحد الأعطان والمعاطن وهي مبارك الإبل عند الماء لتشرب عللاً بعد نهل، انتهى.

وقال في القاموس: العطن - محرّكة - وهي وطن الإبل ومنزلها حول الحوض، انتهى.

وعلاً بعد نهل أي الأوّل ونهل الشرب الثاني كما نصّ عليه بعض فضلائنا.

قلت: والذي يظهر منهما أنّ المعطن هو المبرك لكن في خصوص الشرب وكلام الأصحاب أعمّ من ذلك وقد أعرب عنه ابن إدريس في سرائره فقال بعد أن فسّر المعطن بما نقلناه عن أهل اللغة: هذا حقيقة المعطن عند أهل اللغة إلا أنّ أهل الشرع لم يخصّصوا ذلك بمبرك دون مبرك، انتهى.

وفرق بعض أهل اللغة بين المعطن والمبرك فقال: أمّا معاطن الإبل على الماء، وأمّا مباركها في البرية أو في الحي.

أقول: الظاهر أنّ المعطن هو المبرك للإبل حيث تحبس، والمراد منه هو عبارة عن وطنها التي تأوي إليه مثل المنزل بالنسبة للإنسان فهو حقيقة فيما تبنت فيه الإبل خاصّة فلا يشمل مكانها حول الحوض ومن هذا خصّه في الشرايع فقال: ويكره في مبارك الإبل وإن كانت الأخبار خاصّة في معاطن وإنّما ذكرنا الفرق بين المبارك والمعاطن.

وكيف كان فإنّ القول بالكراهة هو المشهور بين الأصحاب والأصل في هذا الحكم هي الأخبار، منها ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: إذا أدركتكم الصلاة وأنتم في أعطان الإبل فاخرجوا منها وصلّوا فإنّها جنّ من جنّ خلقت، ألا ترونها إذا نفرت كيف تشمخ بأنفسها.

وما رواه الشيخ وابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في مرايض الغنم، قال: صلّ فيها ولا تصلّ في أعطان الإبل إلاّ أن تخاف على متاعك الضيعة فاكنسه ورشّه بالماء وصلّ.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بالمطلوب.

واعلم أنّه قد صرّح العلامة في المنتهى على ما حكى عنه عدم كراهة الصلاة في المواضع التي تبنت فيها الإبل في سيرها أو تناخ لأجل العلف أو شرب الماء وهو حقّ للأصل السالم عن المزاحم، ولأنّ الأخبار الواردة في الباب هو المعطن وهو ظاهر في المكان الذي تأوي إليه في المبيت. وفي عبارة أخرى: المكان المعدّها

لأجل مبيتها أو ما تحلّ فيه مكثاً فيما ذكره العلامة خارج عن موضوع الأخبار.
ثم قال في الحدائق: وقد صرح الأصحاب بكراهية الصلاة في مراض
الخيّل والبغال.

قلت: والظاهر أنّه لموثقة سماعه قال: سألته عن الصلاة في أعطان الإبل
وفي مراض البقر والغنم، فقال: إذا نضحته بالماء فكان يابساً فلا بأس بالصلاة
فيها، فأما مراض الخيّل والبغال فلا. والتسامح في أدلة السنن كاف في هذا
الاستدلال في هذا الحكم، والله أعلم بأحكامه.

الرابع من الأماكن التي يكره إيقاع الصلاة فيها مساكن النمل ومجاري
المياه إجماعاً كما حكى عن ابن زهرة في الغنية، مضافاً إلى ذلك مرسل عبد الله
بن الفضل المتقدم في المبحث التي ورد النهي عن الصلاة في عشرة مواضع التي
منها قرى النمل.

وما روي في المحاسن عن عبد الله بن عطاء قال: ركبت مع أبي جعفر عليه السلام
وسار وسرت حتّى إذا بلغنا موضعاً، فقلت: الصلاة جعلني الله فداك، قال:
هذا أرض وادي النمل لا يصلّي فيها، حتّى إذا بلغنا موضعاً آخر قلت مثل
ذلك، فقال: هذه كانت مألحة لا يصلّي فيها.

وفي نسخة أخرى كما عن البحار أنّه قال عليه السلام: هذه أرض سبخة وليس
نصلّي بالسباخ.

والحاصل فإنّ ظاهر الخبرين النهي عن الصلاة بقري النمل المحمول على الكراهة بقريئة فتوى الأصحاب على الجواز وغيرها، والمراد من قري النمل كما عن بعض اللغويين قال: وهو جمع قرية وهو متمع تراها حول جحرتها.

إلى غير ذلك من كلام اللغويين في هذا المقام بما لا حاجة لنا مهمّة في ذكره، ولكن الذي يظهر من بعض الأصحاب تعليل الكراهة من جهة تأذي المصلي بالنمل واشتغاله بقتله فبناء على هذا لو علم عدم حصول الأذية في وادي النمل ولا اشتغال فلا كراهة في الصلاة فيه وهو في غاية الإشكال لخلو النصوص عن هذا كله.

وكيف كان قال في الجواهر: ومنه يتعدّي إلى مطلق مساكن باقي الحيوانات وقد سبقه غيره.

قلت: فإن كانت العلة في كراهية الصلاة في واد النمل من جهة الأذية وهي موجودة في باقي مكان الحيوانات فلا ريب بالتعدّي المذكور لعدم خصوصية النمل بل المدار على حصول الأذى للمصلي من أي فرد كان واختصاص النمل بالذكر إمّا لكون السؤال كان عنه بالخصوص أو لكونه أظهر أفراد الحيوان المؤذي واشتغال المصلي فيه، والله أعلم بأحكامه.

وأما مجاري المياه فالظاهر أنّ الكراهة فيها للأخبار، منها خبر عبد الله بن الفضل المتقدم المروي عن أبي عبد الله عليه السلام الذي قال فيه: عشرة مواضع لا يصلي فيها، فعدها كما تقدّم وذكر منها مجرى اشلمياه، والظاهر أنّه هو دليل الحكم

لا غير، واستدلّ بعض مضافاً إليه بما روي عن أبي الحسن عليه السلام في خبر هاشم الجعفري: لا تصلّ في بطن واد جماعة؛ وليس بشيء.

قال في الحدائق بعد ذكر الخبر الأوّل: وظاهره أعمّ من أن يكون الماء موجوداً فيه أم لا فلو قصر الحكم على ما إذا كان موجوداً أو يخاف هجومه في حال الصلاة لكان أظهر، انتهى.

وعن كشف اللثام أنّه قال: ولا فرق بين أن يكون فيه ماء أو لا توقع جريانه عن قريب أو لا.

قلت: بل الظاهر من الخبر كون مجرى الماء خال من الماء لأنّ ما دام الماء فيه لا تحصل الظرفيّة ضرورة عدم تحقّق إيقاع الصلاة في الماء وإن كان على حافّتي المجرى فهو عن حقيقة مجرى الماء فالأولى هو كونه خال من الماء.

وعن العلامة في المنتهى أنّه قال بکراهة الصلاة في الساباط الذي تحته نهر يجري أو ساقية، وظاهر الجواهر الميل إليه لكن قال في الحدائق: وفيه إشكال ينشأ من صدق الصلاة في مجرى الماء ومن أنّ المتبادر من العبارة هو إيقاع الصلاة في الأرض التي يجري فيها الماء فعلاً أو قوّة.. إلى آخره.

قلت: والأقوى عدم الكراهة فيما ذكر ضرورة عدم إيقاع الصلاة في مجرى الماء، والساباط الذي على مجرى الماء ليس هو حقيقة مجرى الماء بداهة وما ليس بمجرى للماء لا يكره إيقاع الصلاة فيه سيّما بعد تعليل بعض الأصحاب من أنّ

كراهة الصلاة في مجرى شالشاء خوفاً من هجوم السيل على المصلي ولا ريب بانتفاء ذلك فيما كان على ساباط مثلاً أو غيره من المرتفعات كما هو غير خفي لعدم حصول خوف هجوم الماء عليه.

وكذلك لا كراهة في الصلاة في السفينة التي في الماء لكونها ليس من مجاري الماء قطعاً وإن تأمل فيه بعض الأصحاب. والحاصل فإنّ المدار على حقيقة مجرى الماء الفعلي وأما قوّة فإنّ في ثبوت الكراهة إشكال بل الأقوى العدم، والله أعلم.

الخامس من المكروهات التي يكره إيقاع الصلاة فيها أرض السبخة والسبخ شيء معروف يكون فوق الأرض يشبه الملح.

قال الشهيد في روض الجنان: الأرض السبخة بفتح الباء واحد السباخ وهو الشيء الذي يعلو الأرض كالمالح. والحاصل فإنّ أرض السبخة لا ينبغي الإطناب في تعريفها لأنّ معرفتها بين أهل العرف أوضح من أن تعرّف، وأما الحكم وهو كراهية إيقاع الصلاة فيها فهو المعروف المشهور بين الأصحاب بل عن الشيخ في الخلاف والسيد في الغنية والعلامة في المنتهى الإجماع عليه وهو الحجّة المؤيد بالشهرة المحقّقة مضافاً إلى ذلك الأخبار الواردة في هذا الباب، منها صحيح الحلبي وفيه أنّه كره الصلاة في السبخة إلا أن يكون مكاناً لئناً يقع عليه الجبهة مستوية.

قلت: وظاهر كلام بعض الأصحاب أنّ العلة في كراهية الصلاة في الأرض

السبخة لعدم تمكّن الجبهة من الأرض حالة السجود بل هو صريح الأخبار كما في موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في السبخة لم تكره؟ قال: لأنّ الجبهة لا تقع مستوية. فقلت: إن كان فيها أرض مستوية، فقال: لا بأس.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بكون الكراهة إنّما هو من جهة عدم تمكّن وضع الجبهة على الأرض كما في عدّة أخبار فراجعها وظاهرها ارتفاع الكراهة لو وجد أرض فيها تقع عليها الجبهة مستوية أو ساوها المكلف بيده حتى أمكن السجود عليها مستوية، ضرورة أنّ تعلق حكم الكراهة في السبخة من جهة عدم استواء الجبهة على الأرض من جهة رخاوتها كما هو صريح الأخبار.

وأما ما حكي عن الصدوق في العلل من القول بحرمة الصلاة في الأرض السبخة وظاهره وإن حصل فيها الواجب من استقرار الجبهة، وقد حكي عن المجلسي في البحار الميل إليه ويمكن الاستدلال لهما بما روي عن ابن أبي العلاء المروي عن أمالي الشيخ سمعته يقول: لما خرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى النهروان وطعنوا في أرض بابل حين دخل وقت العصر فلا يقطعوها حتى غابت الشمس فنزل الناس يمينا وشمالاً يصلّون إلّا الأشر وحده قال: لا أصليّ حتى أرى أمير المؤمنين عليه السلام قد نزل يصليّ، فلمّا نزل قال: يا مالك، إنّ هذه أرض سبخة ولا تحلّ الصلاة فيها فمن كان صلّى فليعد الصلاة.

قلت: وهذه الرواية وإن كانت كما تراها واضحة الدلالة لكن أطبق

الأصحاب على خلافها ولم نر أحداً عمل بها إلا ما ينقل عن الصدوق مع أنّ الإطلاقات الأخبار وخصوصها على خلافها فلا محيص عن طرحها أو حملها على الكراهة وإلا فقد عرفت أنّ النصّ والفتوى متوافقان على جواز الصلاة في الأرض السبخة لكن على كراهة من جهة عدم حصول الاستقرار للجهة فلو حصل ذلك فيها از من غير كراهة، وبعد بيان الحكم الظاهر أنّه لا فائدة في ذكر الأخبار الواردة في هذا الباب واحتمال كراهية الصلاة في الأرض السبخة من جهة تعذيب أهلها كما ورد ذلك في عدّة أخبار. وكيف كان فالأمر سهل في مثل هذه المقامات، والله أعلم.

السادس من المكروهات، الصلاة في أرض الثلج وهذا الحكم هو المعروف عند الأصحاب حتّى أنّه يرسلونه إرسال المسلّمات فيما بينهم والذي يدلّ عليه عدّة أخبار واردة عن أهل بيت الرحمة، منها رواية داود الصرمي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، قلت: إنّي أخرج في هذا الوجه وربّما لم يكن موضع أصليّ فيه من الثلج، قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد فإن لم يمكنك فسوّه واسجد عليه.

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على الجواز مع الكراهة المعتضدة بالإطلاقات ومعاهد الإجماعات، ومن هذا كلّه وجب حينئذ حمل بعض الأخبار الدالّة بظاهرها على حرمة السجود على الثلج على الكراهة بقريئة الأخبار والإجماعات وفتوى الأصحاب.

ومن الأخبار الدالة على الحرمة خبر منصور عن غير واحد من أصحابنا قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج فنسجد عليه، فقال: لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً من قطن أو كتان.

وصحيح معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن السجدة على الثلج، فقال: لا تسجد على اشلسبخة ولا على الثلج.

وموثق عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على الثلج، قال: لا وإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلى عليه.

وهذه الأخبار كما تراها فإنها مصرّحة بالنهي عن السجود على الثلج لكن كما عرفت من لزوم حمل النهي فيها على الكراهة لما ذكرناه من القرائن ولم نجد من عمل بها بظاها من أصحابنا لكن فاضل الحدائق الذي يظهر منه بل هو صريح كلامه أن النهي فيها باق على حقيقته وهو التحريم حيث قال: والظاهر أنّ النهي عن الصلاة هنا محمول على التحريم لأنّ الثلج ليس بأرض حتى يجوز السجود عليه مع وجود الأرض ومع عدم التمكن من الأرض فلا إشكال في جواز السجود عليه مع الضرورة إلا أن يحمل على الصلاة مع السجود على شيء آخر فلا ينافي الكراهة، انتهى.

ولم أعر من أصحابنا على من وافقه عليه فهو حينئذ لا يصغى إلى قوله في مثل هذا المقام فالحكم حينئذ ما عليه الأصحاب من ثبوت خصوص الكراهة لا غيرها وأما لو فرش على الثلج فراشاً أو غير ذلك بحيث لا يحصل تماسة

الجهة حال السجود على الثلج الظاهر الجواز بلا كراهة تمسكاً بالإطلاقات وظهور ثبوت الكراهة في الأخبار على مماسة السجود على الثلج، فحينئذ بعد فرش الفراش على الثلج أو غيره مما يحصل به الحيلولة بين الجهة والثلج يجوز حتى مع التمكّن من الأرض، والله أعلم.

السابع من المكروهات الصلاة بين المقابر، وهذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب بل عن الغنية وظاهر المنتهى دعوى الإجماع عليه، وهو الحجّة المؤيّد بالشهرة المحقّقة، والذي يظهر من عبارات بعض الأصحاب عدم الفرق في ثبوت الكراهة بين أن تكون الصلاة إلى القبور أو بينها أو عليها، والظاهر أنّه لم يخالف في الحكم أحد من أصحابنا إلا ما يحكى عن المفيد من عدم جواز الصلاة وظاهر البطلان لو صلّى إليها، قال فيما حكى عنه: لا تجوز الصلاة إلى شيء من القبور حتى يكون بينه وبينها حائل ولو قدر لبنة أو عنزة منصوبة أو ثوب موضوع، ثمّ حكى عنه أنّه قال: وقد روي أنّه قال: لا بأس بالصلاة إلى قبلة فيها قبر إمامه، انتهى.

وحكى عن الصدوق القول بذلك، وحكى عن سلار فساد الصلاة في المقابر أيضاً، وعن الشيخ في الخلاف أنّه حكى هذا القول عن بعض الأصحاب.

قلت: والأقوى هو قول المشهور من صحّة الصلاة وثبوت الكراهة، أمّا صحّة الصلاة فإنّها هي للإطلاقات الدالّة على الصحّة وللإجماعات المعتضدة بفتوى الأصحاب، ولخصوص الأخبار الواردة في المقام، منها صحيح عليّ بن

جعفر عليه السلام أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الصلاة بين القبور هل تصلح؟ فقال: لا بأس.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بالجواز وظاهرها الإطلاق سواء كانت الصلاة إلى القبور بأن تجعل القبور قبلة أو الصلاة عليها أو بينها، وبهذه الأخبار عمل الأصحاب فلا تعارضها الأخبار الناهية عن الصلاة إلى القبور التي هي ربّما تصلح دليلاً للمفيد أو قيل إنّه تمسكاً بها لعدم عامل بها أحد غيره كما في صحيح زرارة المروي عن العليل أنّه قال لأبي جعفر عليه السلام: الصلاة بين القبور، فقال: بين خلالها ولا تتخذ شيئاً منها قبلة فإنّ رسول الله نهى عن ذلك، الحديث.

وصحيح ابن خلّاد عن الرضا عليه السلام: لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة، وغيرهما مثلها، لكن كما ترى من إعراض الأصحاب عنها المسقط لها عن درجة الاعتبار مع الطعن في سند رواية ابن خلّاد لاشتتاله على معاوية وهو فطحيّ كما نصّ عليه في المدارك، ولو غصّ النظر عن هذا كلّه فإنّها قاصرة عن ثبوت التحريم لأنّ ثبوت البأس أعمّ من الحرمة والكراهة ومع هذا كلّه فإنّ التوجّه إلى القبر لا يستلزم اتخاذه قبلة، ضرورة أنّ القبلة هو عبارة عن التقابل لها بكلّ البدن لكلّ المستقبل والتوجّه قد يحصل بدون هذا. والحاصل فإنّ هذه الحجّة لا تصلح دليلاً على الصلاة إلى القبور كما ذهب إليه المفيد لما عرفت ما فيها.

وأما ظاهر حجّة سلارّ وهو القول بحرمة الصلاة فهو الظاهر أنّه استند إلى

هذه الأخبار التي عرفت ما فيها وإن كان فاضل الحدائق الظاهر منه الميل إلى ما قاله سلار مدّعياً أنّه الجمع بين الأخبار. ثمّ قال: وبالجملة فالظاهر عندي من ضمّ الأخبار بعضها إلى بعض في هذه المسألة هو أنّه تجوز الصلاة إلى قبور الأئمة على كراهة وأما غير الأئمة الظاهر التحريم، انتهى.

قلت: وبعد الإمعان من أخبار الباب وكلام الأصحاب ترى قوّة القول بالجواز على كراهة، والله أعلم.

واعلم أنّ الذي يظهر من كلام الأصحاب أنّ الكراهة الثابتة تزول بالحائل إذ اش كان بين المصلّي والقبور كما صرّح به جمع منهم بل قال في المدارك: وقد قطع الأصحاب بزوال الكراهة أو التحريم بالحائل بين المصلّي والقبور، انتهى. ونسبه في الحدائق إلى حكم الأصحاب، وعن ظاهر العلامة في المنتهى دعوى الإجماع عليه.

قلت: قد اعترف جماعة من الأصحاب بعدم العثور على نصّ يقضي بالحائل لكن الأصحاب أرسلوا الحكم كإرسال بعض المسلّمات والظاهر أنّ دليله الإجماع ومع هذا فإنّ فاضل الحدائق قال: وهو مشكل.

قلت: ومنشأ إشكاله هو عدم النصّ وعدم تحقق الإجماع لكن الإنصاف بعد الاطلاع على عبائر الأصحاب في هذا الباب ترى أنّ الحكم عندهم من المسلّمات وحيث كان كذلك فالظاهر أنّ مطلق ما صدق عليه أنّه حائل بينه

وبين المصلي كاف في ارتفاع الكراهة ولو عنزة كما صرح به في الشرايع وهو المحكي عن جماعة مثل الشيخ في المقنعة، والعلامة في نهاية الأحكام، والبيان، واللمعة، وإرشاد الجعفرية، وجماعة غيرهم، بل عن المفيد الاكتفاء بقدر لبنة أو ثوب موضوع كما تقدّم النقل عنه.

قلت: وهو كذلك لصدق اسم الحائل بل الظاهر الاكتفاء بأقل من ذلك وإن تنظر في المقام السيّد في المدارك حيث قال: والاكتفاء بالعنزة ونحوها نظر لانتفاء التسمية.

قلت: وصدق الاسم على العنزة ونحوها لا إشكال فيه فإنه لو وضع شيء أقل من العنزة الظاهر أنه يصدق عليه حائل ضرورة أنه لا يراد بالحائل في المقام هو ما يخفى النظر إلى القبر بل المراد هو عبارة عن الحاجز وإن كان يرى القبر. نعم الظاهر أنّ الأجسام الصغار إذا كانت من التوابع لا يبعد عدم عدّها من الحائل لكون المتبادر من كلام الأصحاب كون الحائل غير ذلك.

وحيث عرفت إطباق الأصحاب في ارتفاع الكراهة بالحائل فظاهر كلما هم أيضاً زوالها بالتباعد بين المصلي وبين القبر بعشرة أذرع ونسبه في المدارك إلى قطع الأصحاب بل عن المنتهى دعوى الإجماع عليه، وفي الجواهر: بلا خلاف أجده.

قلت: مضافاً إلى ذلك موثّق عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته

عن الرجل يصلي بين القبور، قال: لا يجوز ذلك إلا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلى عشرة أذرع من خلفه وعشرة أذرع عن يمينه وعشرة أذرع عن يساره ثم يصلي إن شاء.

قلت: وهي صريحة بالدعوى وما عسى أن يقال في سندها فهو مجبور بالعمل على مضمونها أو بما شاع على لسان بعض أهل الفن من التسامح في أدلة السنن. والحاصل فإن الحكم لا غبار عليه.

بقي في المقام أمور مهمّة يلزم التعرّض لها وهي لا تتمّ إلا برسم فروع:

الفرع الأول: حكى عن العلامة في المنتهى أنّه قال: لو بني مسجد في المقبرة لا تزول الكراهة لأتّها لا تخرج عن الاسم، انتهى.

قلت: وظاهر كلامه ﷺ جواز بناء المسجد في المقابر ولكن كراهية الصلاة فيه ثابتة وهو حقّ لصدق الصلاة في المقابر التي هي المناط في ثبوت الكراهة وبناء المسجد فيها لا يخرجها عن كونها مقبرة بعد كون الأرض ملكاً للباني أو أنّها مباحة فيحوزها بحيث لم تكن محبّسة على خصوص الدفن فالظاهر لا إشكال في جواز بناء المسجد.

وأما خبر سماعة بن مهران أنّه سأله عن زيارة القبور وبناء المسجد فيها، فقال: أمّا زيارة القبور فلا بأس بها ولا يبنى عندها مسجد. وقوله «ولا يبنى عندها مسجد» ضرورة أنّ النفع في المسجد لأجل الصلاة فيه وقد عرفت كراهية

الصلاة في المسجد الذي في المقبرة والنهي من البناء من جهة كراهية الصلاة فيها، والله أعلم بأحكامه.

الفرع الثاني: الصلاة عند قبر رسول الله ﷺ والأئمة الطاهرين، والكلام فيه يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: في التأخر عن القبر الشريف. والثاني: في التقدم عليه. والثالث: في المحاذاة له.

أما الأول وهو الصلاة متأخر عن القبر الشريف، قال في الحقائق: التأخر خلف القبر الشريف المشهور بين الأصحاب الجواز على كراهة.

قلت: والمستند في الجواز الأول الأصل، والثاني الأخبار الدالة على جواز الصلاة خلف قبر الإمام عليه السلام بل قد وصف الأخبار غير واحد من الأصحاب بكونها مستفيضة، ومن الأخبار ما روي في كتاب كامل الزيارات عن محمد بن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام في زيارة حرم الحسين عليه السلام، قال: من صلى خلفه صلاة واحدة يريد بها الله تعالى لقي الله يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشى كل شيء. ٤.

وعن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: أتى رجل فقال: يا بن رسول الله، هل يزار والدك؟ قال: نعم وصلّ عنده، وقال: صلّ خلفه ولا يتقدم عليه.

وفي كتاب الاحتجاج عن الحميري أنه كتب إلى القائم عليه السلام يسأله أنه هل يجوز لمن صَلَّى عند بعض قبورهم عليهم السلام أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة أو يقوم عند رأسه أو رجليه؟ وهل يجوز أن يتقدم القبر ويصلي ويجعل القبر خلفه أم لا؟ فأجاب: أمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعل القبر أمامه، الحديث.

وفي الصحيح عن محمد بن عبد الله الحميري قال: كتبت إلى الفقيه أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صَلَّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة أو يقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت: أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الأيمن على القبر. وأمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعله الأمام، الحديث.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرحة بجواز الصلاة خلف قبر المعصوم المؤيّد بإطلاق الأخبار عمومها، والمعتضدة بالأصل السالم عن المعارض، والظاهر عدم الفرق بين كآفة الصلوات واجبها ومندوبها كما هو ظاهر بعض النصوص التي ذكرناها.

والحاصل فإنّه بعد الإحاطة بجميع ما ذكرناه تعرف أنّه لا إشكال بجواز الصلاة خلف قبر الإمام عليه السلام.

الثاني: بأن يجعل القبر الشريف قبلة للمصلي بل الظاهر أنّ عليه السيرة

من العارفين وغيرهم فإنه لا يرتاب أحد من العلماء وغيرهم بأن يجعل أحد قبور الأئمة قبله أو يصلي، ولا فرق في ذلك بين الصلاة بين الصلاة الواجبة والمندوبة ولكن مع هذا كله فقد سمعت أن المفيد ظاهر عبارته عدم جواز إلى القبر وظاهره عدم الفرق بين كونه قبر إمام أو غيره، وإن كان قد صرح في آخر عبارته أنه قال: وقد روي لا بأس بالصلاة إلى قبله فيها قبر إمام عليه السلام. ثم قال: والأصل ما قدمناه أي المنع مطلقاً لكن ظاهره كما تقدم زوال الحرمة بوضع حائل بينه وبين القبور مطلقاً ومنها قبور الأئمة عليهم السلام، والظاهر أن مستند المفيد صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال، قلت: الصلاة بين القبور، قال: صلّ بين خلاها ولا تتخذ شيئاً منها قبله فإن رسول الله نهى عن ذلك وقال: لا تتخذوا قبوري قبله ولا مسجداً لأن الله تعالى لعن الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد.

وما رواه الصدوق مرسلًا قال، قال النبي صلى الله عليه وآله: لا تتخذوا قبر قبلة ولا مسجداً لأن الله تعالى لعن اليهود لأنهم اتخذوا قبور أنبيائهم قبله ومسجداً.

وعموم ما رواه معمر بن خلاد في الصحيح عن الرضا عليه السلام قال: لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبله.

ورواية أبي اليسعى المنقولة عن أمالي الصدوق قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع قال: إذا أتيت قبر الحسين عليه السلام أجعله قبله إذا صليت؟ قال: تنح هكذا ناحية.

قلت: وهذه الأخبار فإن فيها أولاً عدم الدلالة على الدعوى لقرب احتمال إرادة النواهي الواردة عن النبي هو جعل قبره قبلة أي كونه هو القبلة وإن خالف الكعبة يعني العبادة إليه كيف ما اتفق، ويقرب ذلك تمثيله باليهود فإنهم جعلوا قبور أنبيائهم قبلة وتركوا الجهة التي أمروا إليها.

وثانياً: فإنها لا تقاوم ما دلّ على الجواز في خصوص قبورهم من الأخبار الصحيحة المعمول عليها فيما بينهم، والإجماعات المنقولة بل السيرة على الجواز فلازم حينئذ من طرحها لعدم إفادتها الكراهة فضلاً عن الحرمة فلا يتم حينئذ ما ذهب إليه المفيد لعدم تامة المستند، وإلا فاضل الحدائق صرح بثبوت الكراهة في اشتقبال قبور الأئمة حيث قال: وبالجملة فالظاهر عندي هو جواز الصلاة خلف قبورهم وإن كان على كراهة، انتهى.

قلت: والظاهر أن منشأ الجمع بين الأخبار المجوزة والأخبار الناهية لكن شنع عليه شيخنا في الجواهر حيث قال عقيب عبارة الحدائق: ويكون المحدث الشبهراني خارق للإجماع بغير شيء يعول عليه.

قلت: وتوضيح ذلك أن الأصحاب على قولين:

الأول: جواز التوجه إلى قبور الأئمة من غير كراهة وعليه المشهور.

والقول الثاني: حرمة التوجه وهو قول المفيد ومن تبعه.

أما الجواز على كراهة لم يذهب إليه أحد من الأصحاب غير فاضل الحدائق.

وكيف كان فقد عرفت جواز الصلاة وجعل قبور الأئمة أمامه من غير كراهة لما عرفت.

وأما المقام الثاني أعني التقدّم على الإمام في الصلاة ولا بأس حينئذ بنقل عبائر الأصحاب الذين تعرّضوا لهذا الفرع:

قال فاضل الحقائق: الأول: في حكم التقدّم على القبر الشريف، اعلم أنّ ظاهر المشهور في كلام أصحابنا هو الجواز على كراهة، انتهى.

وعن الشهيد في الدروس أنّه قال: ولو استدبر القبر وصلى جاز وإن كان غير مستحسن إلّا مع البعد.

وعن العلامة في المنتهى بعد أن نقل صحيح الحميري المتقدّم نقله وكلام الشيخ في التهذيب قال: واعلم أنّ المراد بقوله - أي قول الشيخ في التهذيب - «لا يجوز أن يصلي بين يديه» الكراهة لا التحريم، ويفهم من ذلك كراهة الاستدبار له في غير الصلاة، انتهى.

قلت: والمراد من بين يديه أي كون المصلي بين يدي القبر أي قدامه.

قلت: وظاهر عبارة العلامة عدم خلاف في المقام لما عرفت من حالته أنّه إذا كانت المسألة خلافية ينصّ على الخلاف أو يظهر التردّد في الحكم وهذا شأنه في المنتهى وسائر كتبه المعدّة للاستدلال.

وقال المقدّس الأردبيلي في شرحه على القواعد في حكم الصلاة إلى القبور

ونقل صحيح الحميري المتقدم في الردّ على الشيخ المفيد ما صورة كلامه:
فالقول بالكرهه غير بعيد في قبر غير المعصوم عليه السلام إلا أن يجعل القبر خلفه فإنه
يكره حينئذ لما مرّ، انتهى.

قلت: وظاهره بل صريحه كراهية التقدّم في الصلاة على قبر الإمام عليه السلام.

وقال صاحب المفاتيح: ويكره أن يصلي بين المقابر إلا مع بعد عشرة
أذرع وعبارته في المقام طويلة، إلى أن قال في كلامه في سياق حكم اشلكراهة
والاستدبار لقبره عليه السلام بل التقدّم على ضريحه المقدّس عليه السلام وهو الذي يظهر من
عبارة المحقق في المعبر كما حكى عنه ذلك بل قال في الحقائق: وبالجملة فإنّي لم
أقف على من قال في التحريم.

وقال شيخنا في الجواهر: والذي يظهر من الأصل وإطلاق الأدلة عدم
البطلان بالتقدّم عليها بل لعلّ سكوت المعظم عن ذكر ذلك مع ظهور
استقصائهم في المندوبات والمكروهات كالصريح في ذلك على أنّه لم نجد في
الأدلة ما يقتضيه، إلى آخر كلامه.

قلت: وقد عرفت من هؤلاء الذين نقلنا عبارتهم جواز التقدّم في الصلاة
على قبر الإمام عليه السلام على كراهة لكن الذي صرح به البهائي في الحبل المتين هو
القول بالحرمة ولفظ عبارته أنّه قال في الحبل المتين بعد نقل خبر الحميري كما
ستقف عليه: وهذا الخبر يدلّ على عدم جواز وضع الجبهة على قبر الإمام عليه السلام
- إلى أن قال: - وعلى عدم جواز التقدّم على الضريح المقدّس حال الصلاة - إلى

أن قال: - والحاصل إنَّ المستفاد من الحديث أنَّ كلَّما ثبت للمأموم من وجوب التأخر عن الإمام أو المساواة أو تحريم التقدّم عليه ثابت للمصلي بالنسبة إلى الضريح المقدّس من غير فرق فينبغي لمن صلى عند رأس الإمام ﷺ أو عند رجليه أن يلاحظ ذلك، وقد نبّهت على ذلك جماعة من إخواني المؤمنين في المشهد المقدّس على صاحبه الصلاة والسلام وهذا ممّا ينبغي ملاحظته للمصلي في مسجد النبي وكذا في سائر المشاهد المقدّسة على ساكنيها السلام، انتهى كلامه.

وحكي هذا القول عن المجلسي، وقال في الحقائق: وهو الأقرب عندي، وحكى هذا القول شيخنا في الجواهر عن بعض متأخري المتأخريين.

وبالجملة فإنّه قد اتضح لنا أنّ المسألة ذات قولين، والظاهر أنّ الأقوى هو قول المشهور أعني القول بالجواز مع الكراهة، والذي يدلّ عليه أمور:

الأوّل: الأصل فإنّ الأصل قاض بالجواز بأيّ مكان كان إلّا ما أخرجه الدليل.

والثاني: إطلاق الكتاب الشريف والستّة فإنّ قوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ بأيّ مكان كان، وكذلك الأخبار من غير فرق بين المقامين.

والثالث: الأخبار الخاصّة الواردة في هذا الباب وهو الصلاة في المقابر الشامل بإطلاقها قبور الأئمة عليهم السلام.

وأما حجّة المقدّس البهائي فهو خصوص خبر الحميري، قال: كتبت إلى الفقيه أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة عليهم السلام هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة أو يقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصليّ ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت: أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الأيمن على القبر. وأمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعل الأمام، ولا يجوز أن يصليّ بين يديه لأنّ الإمام لا يتقدّم ويصليّ عن يمينه وشماله.

قلت: وقوله «لا يجوز أن يصليّ بين يديه» لأنّ الإمام لا يتقدّم.. إلى آخره. صريح بدعوى البهائي ومن تبعه.

ومن الأخبار حديث هشام بن سالم وقد وصفه بعض الأصحاب بالحلول ولم يتعرّضوا إلّا للمحلّ الحاجة منه، قال: أتى رجل فقال: يا بن رسول الله، هل يزار والدك؟ قال: نعم ويصليّ عنده. وقال: ويصليّ خلفه ولا يتقدّم عليه.

قلت: وهي أيضاً صريحة بدعواه ولكن أنت خبير بأنّها لا يثبتان حكماً هو مخالف للأصل وقد أعرض عنهما فحول الأصحاب وهي بين أيديهم. على أنّ خبر الحميري هذا ضعيف شاذّ مضطرب اللفظ لأنّ الشيخ رواه في التهذيب عن محمد بن داود الحميري ولم يبيّن طريقه إليه. ورواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلًا، ورواه الشيخ في التهذيب كونه حكى فيه إلى الفقيه الظاهر

منه إرادة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وظاهر الأمر بالصلاة إلى يمين الإمام وشماله، ورواه في الاحتجاج عن صاحب الأمر ناهياً عن الصلاة عن يمين الإمام وشماله.

والحاصل فإنّ مثل هذه الأخبار توجب الاضطراب وحيث كان كذلك لزم حملها على الكراهة تشاؤماً من طرحها لما عرفت أنّه مهما أمكن إعمال الأخبار الواردة عن أهل بيت الرحمة أولى من طرحها. على أنّه لم يثبت حرمة التقدّم على الإمام اشلمعصوم في حياته حتّى يثبت بعد وفاته على أنّ الروايتين لم يصّرّحا بالنهي بالتقدّم بخصوص الصلاة بل لعلّه في غير الصلاة.

والحاصل فإنّه لا نقول ببطلان صلاة من صلّى متقدّماً على قبر أحد الأئمّة أو النبي صلى الله عليه وآله بل وليس بمحرّم تبعاً لمعظم أساطين أصحابنا بل الظاهر أنّه كما قال فاضل الحقائق فيما تقدّم: لم أقف على من قال بالتحريم قبل البهائي فحينئذ إنّما نشأ الخلاف من البهائي وقد تبعه من عرفت. نعم فإنّ الصلاة متقدّماً على الإمام مخالف للأدب الذي هو مراعى شرعاً ولكن لا يوجب حدّ الحرمة أو بطلان الصلاة بل يكفي فيه ثبوت الكراهة ولو كان شبّاك قبر المعصوم واسعاً بحيث يقطع المكلف أنّه لو وضع بعض الشبّاك خلفه الضريح المقدّس خارج عنه فالظاهر لا كراهة لعدم التقدّم على قبر الإمام عليه السلام لأنّ القبر هو خصوص الحضرة لا ما دار عليه شبّاكه عليه السلام فمن مجموع ما ذكرناه بان لك قوّة القول بجواز الصلاة الواجبة والندوبة متقدّماً على قبر المعصوم وإن كان الأولى ترك ذلك، والله أعلم.

وأما المقام الثالث أعني الصلاة محاذياً لقبر الإمام عليه السلام إما عن يمينه أو عن شماله فالظاهر الجواز وبه صرح جمع من الأصحاب كما حكي ذلك عنهم بل الظاهر أنّ عليه السيرة من العارفين وغيرهم بل الأخبار في ذلك كثيرة، منها صحيحة الحميري المتقدم نقلها التي قال فيها الإمام في آخرها: ويصلي عن يمينه وشماله.

بل وردت عدة أخبار بالأمر بالصلاة عند رأس الإمام المحمولة على الاستحباب كما في خبر جعفر بن ناجية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: صلّ عند رأس قبر الحسين عليه السلام.

وما رواه أبو حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: ثمّ تدور من خلفه إلى عند رأس الحسين عليه السلام وصلّ عند رأسه ركعتين - إلى أن قال: - وإن شئت صلّيت خلف القبر وعند الرأس.

وفي رواية أخرى لصفوان أيضاً عن الصادق عليه السلام: ثمّ صلّى عند الرأس ركعتين.

قلت: والأخبار في ذلك كثيرة قد تضمّنتها بعض المزارات والكتب المعدّة لذلك فراجعها وكذلك كلام الأصحاب صريح في ذلك بل قد صرح المفيد بذلك وهو القائل بحرمة الصلاة خلف قبر المعصوم من غير حائل، قال: ويصلي الزائر ممّا يلي رأس الإمام عليه السلام.

واعلم أنّ العنديّة الواردة في الأخبار وكلام الأصحاب هو عبارة عن القيام بحذاء الرأس الشريف من غير تقدّم ولا تأخر وهو المدعى في المقام.

والحاصل فإنّه لم نعرثر على أحد من أصحابنا قائل بالمنع من الصلاة إلى جانب الإمام عليه السلام إلا ما حكاه فاضل الحقائق ولا بأس بنقل عبارته فإنّه قال بعد أن ذكر الحكم: وبالجملة فإنّ جلّ الأخبار وجملة كلمات الأصحاب متفق على جواز ذلك إلى أن نشأ في أيامنا هذه بعض من لم يعصّ على العلم بضرر س قاطع ولم يعطي اشلتأمل في أمثال هذه اشلمواضع ويرتاع بأدنى شبه تعرّض لباله ويضعف في ردّها بفكره وخياله فحكم بتحريم الصلاة مع محاذاة قبر المعصوم حيث رأى حديث الاحتجاج، انتهى.

قلت: ولا بأس حينئذ بذكر حديث الاحتجاج والنظر فيه. فاعلم أنّه قد روى الطبرسي بالاحتجاج عن الحميري أنّه كتب إلى الإمام القائم عليه السلام يسأله أنّه هل يجوز لمن صلّى عند بعض قبورهم عليهم السلام أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة أم يقوم عند رأسه أم رجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصليّ ويجعل القبر خلفه أم لا؟ فأجاب عليه السلام: أمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعل القبر أمامه، ولا يجوز أن يصليّ بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره لأنّ الإمام عليه السلام لا يتقدّم ولا يساوى.

قلت: وهي لعلّها بحسب الظاهر أنّها ظاهرة بالمنع من الصلاة عن يمين الإمام وشماله لكن نقول فيها أولاً: لعلّه ليس المراد منه الإمام المعصوم بل إمام

الجماعة ضرورة بطلان صلاة المأموم مع التقدّم على الإمام أو مع متساويه. وإن أبيت ذلك وأردت خصوص الإمام المعصوم عليه السلام فإنّا نقول فيها لا تقاوم ما دلّ على الجواز وقد أعرض الأصحاب عن ظاهرها فلا تصلح أن تكون دليلاً لحكم هو مخالف الأصل وباقي الأدلّة كما عرفت، والله أعلم بأحكامه.

الفرع الثالث: اعلم أنّه حكى عن جماعة من الأصحاب إلحاق القبر الواحد والقبرين بالحكم أعني الصلاة إليها أو بينها أو فوقها بل عن الشهيد في روض الجنان نسبة هذا الحكم إلى الأصحاب كما عن العلامة في المنتهى بل قال في الجواهر إنّه يلوح من الثاني دعوى الإجماع.

قلت: ولعلّ مستند الحكم خبر يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يصلى على قبر أو يقعد عليه أو يبني عليه.

وحديث النوفلي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: الأرض كلّها مسجد إلا الحّمّ والقبر. والمراد بالمسجد أي ما تصلح فيه الصلاة وحينئذ فإنّ هذين الخبرين يدلّان على أنّ حكم القبر الواحد حكم القبور في كراهية الصلاة، لكن الإنصاف أنّه غاية ما يثبت كراهية الصلاة عليه وأمّا إليه أو كان القبر إلى جنبه فالخبران خاليان عن ذلك كما هو غير خفي، اللهمّ إلا أن يثبت ذلك بالإجماع المؤيد بفتوى الأصحاب وهو حسن، بل لعلّ كراهية الاستقبال ثابتة بما دلّ من الأخبار السابقة في كراهية الصلاة باستقبال المقابر ولا يشترط فيه التعدّد بل الواحد كاف في إثبات الحكم.

وأما البنية لو كانت واسعة جاز التوجه إليها ضرورة أنّ القبر هو عبارة عن خصوص الحفيرة لا ما احتوت على الحفيرة، أمّا لو كان في أرض يقبر بها فإنه يكره الصلاة فيها لوقوع الصلاة بين المقابر كما هو مورد النصّ وكلام الأصحاب.

الثامن من المكروهات التي نصّ عليها الأصحاب الصلاة في بيوت النيران أو إلى نار مضرمة. أمّا الأوّل قال في المدارك: والمراد من بيوت النيران ما أعدّه لإضرام النار فيها عادة كالفرن والأتون، انتهى.

وقال في الحدائق: وقيدها بعضهم بالمضرمة وظاهر الأخبار العموم وعليه العمل.

قلت: وكراهية الصلاة في بيوت النيران هو المشهور بل عن الشهيد في الذكرى والمحقق في جامع المقاصد نسبة هذا الحكم إلى الأصحاب المشعر بدعوى الإجماع بل حكى عن ظاهر الغنية دعوى الإجماع عليه وهو الحجّة المؤيد بالشهرة، وحكى الاستدلال عن العلامة في جملة من كتبه على الحكم بكون الصلاة فيها تشبيهاً بعبادتها ومن هذا كرهه.

قال في المدارك: وهو ضعيف جداً والصحّ اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران لأنها ليست موضع رحم فلا تصلح لعبادة الله تعالى، انتهى.

وبذلك صرّح جماعة من الأصحاب بل عن الغنية دعوى الإجماع على إرادة ذلك.

قلت: وبناء على هذا كون الكراهة ثابتة سواء كان فيها نار مضرمة أم لا ضرورة تعلق الحكم على المحلّ الذي يعبد فيه النار لكونه ليس محلاً للرحمة والظاهر أنّ الحكم معروف عند الأصحاب فلا ينبغي الإطالة فيه إمّا للإجماع أو لما ذكر من التعليل. وكيف كان فالحكم ثابت.

وأما الثاني أي الصلاة إلى النار فالظاهر هو المشهور فيما بينهم والأصل فيه هو الأخبار، أحدها ما رواه الشيخ والصدوق في الصحيح عن علي بن جعفر عليه السلام أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصليّ والسراج موضوع بين يديه في القبلة، فقال: لا يصلح له أن يستقبل النار.

وفي الموثّق عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يصليّ الرجل وفي قبلته نار أو حديد. قلت له: يصليّ وبين يديه مجمرة؟ قال: نعم فإن كان فيها نار لا يصليّ حتّى ينحّيها عن قبلته. وعن الرجل يصليّ وفي قبلته قنديل معلق فيه نار إلاّ أنّه بحياله، قال: لا يصليّ بحياله.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها صريحة بالنهي عن الصلاة إلى النار المحمول نهيها على الكراهة بقريئة الإجماع على عدم الحرمة خلافاً لأبي الصلاح من القول بحرمة التوجّه في الصلاة إلى النار وقد تردّد في فساد الصلاة، بل عن المراسم الجزم في فساد الصلاة، وحكي عن كاشف اللثام تأييده، كلّ ذلك أخذاً بظاهر الأخبار لأنّ النهي حقيقة في الحرمة وإنّه قاض بفساد العبادة لكن الإنصاف أنّ النهي محمول على الكراهة بقريئة ما عرفت وكونه قاض بالفساد لا وجه له

وإن قلنا بأن النهي هنا باق على معناه الحقيقي ضرورة أنّ الفساد في العبادة إذا كان النهي عن جزئها! والمقام ليس منه، نعم هو أشبه شيء بالصلاة والنظر إلى الأجنبية وهو محرّم لا غير.

والحاصل فإنّ القول بالكراهة هو الأقوى ولا فرق بكون النار موقدة أو لا، والظاهر أنّ النار لو كانت في قبلة المصلّي لكن بعيدة بعداً بحيث لا يصدق عرفاً أنّه صلّى إلى النار ونفي الكراهة الظاهر أنّه يحصل ذلك بما هو أكثر من عشرة أذرع وفي عشرة أذرع تردّد.

ولو وضع شيئاً حائلاً بينه وبين النار من قلنسوة أو غيرها الظاهر صدق أنّه لم يصلّ إلى النار وكذلك العنزة وغيرها بأن يكون حاجز وإنّ الأحوط ترك ذلك كلّه وأحوط منه ترك الصلاة إلى النار مطلقاً خروجاً عن خلاف أبي الصلاح. قال في المدارك: ولا ريب أنّ الاحتياط يقتضي بجنب استقبال النار مضمرة كانت أم لا، انتهى.

قلت: وهو كذلك، والله أعلم بأحكامه.

التاسع من الأماكن التي يكره إيقاع الصلاة فيها بيوت الخمر. قال في الشرايع: إذا لم تتعدّ نجاستها ومثله غيره.

قلت: ولا ريب ببطلان الالة لو كانت نجاستها تتعدّى إلى ثوب المصلّي أو بدنه. نعم لو كانت غير متعدّية جازت الصلاة بها ولكن على كراهة.

واعلم إن كانت الكراهة ثابتة من جهة النجاسة فيها الغير متعدية إلى ثياب المصلّي وبدنه فلا خصوصية حينئذ لبيوت الخمر بل كل مكان تكون فيه نجاسة غير متعدية يكره الصلاة فيها وإن كان النهي عن الصلاة فيها من حيث هي وإن لم تكن فيها نجاسة فتقيدها بالمتنجسة بنجاسة غير متعدية لا وجه له والظاهر أنّه يكره الصلاة فيها مطلقاً تمسكاً بإطلاق الأخبار كما صرح به مؤثّق عمّار: لا تصلّ في بيت فيه خمر أو مسكر.

وفي خبر آخر: لا تصلّ في بيت فيه خمر محصون في آنية.

ومثله عن الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام.

والحاصل فإنّ الحكم أعني كراهية الصلاة في بيوت الخمر إذا كان فيها أو بيت فيه خمر هو المشهور بين الأصحاب استناداً لما ذكرناه من الأخبار، لكن قال السيّد في المدارك: ومنع الصدوق في من لا يحضره الفقيه من الصلاة في بيت فيه خمر محروز في آنية واستبعدها المتأخرون لذلك ولا يُبعد فيه بعد ورود النصّ فيه، انتهى.

قلت: والظاهر أنّ المتأخّرين استبعدها ذلك من الصدوق حيث إنّ المعروف من مذهبه طهارة الخمر وعدم جواز الصلاة في بيت فيه خمر مع القول بطهارته لا يجتمع ولكن الإنصاف أنّه لا يرد على الصدوق ذلك لعدم التلازم فإنّه يقول بطهارة الخمر لما ثبت عنده من الأدلّة ويقول بحرمة الصلاة في بيت فيه خمر لخصوص هذه الأخبار، وطهارة الخمر لا يلزم عدم جواز الصلاة وهو أقوى

شاهد لما ذهبنا إليه من كراهية الصلاة في البيت الذي فيه خمر سواء كانت فيه نجاسة أو لا. والحاصل فإن كان منع الصدوق كراهةً فهو حقّ وإن كان الحرمة فإنّه أحسن ما يقال في ردّه أنّ النهي وإن كان حقيقة في الحرمة كما هو غير خفي لكن يحمل هنا على الكراهة بقريظة فتوى الأصحاب على عدم الحرمة وإن ان الأحوط ترك الصلاة في بيت فيه خمر خروجاً عن خلاف الصدوق وميل السيّد إليه، والله أعلم بأحكامه.

العاشر من المكروهات الصلاة في جوادّ الطرق على المشهور بين الأصحاب، بل حكي عليه الإجماع عن ظاهر الغنية والمنتهى والتذكرة، وبعضهم عبّر مسانّ الطرق والظاهر أنّ المعنى واحد لما في القاموس أن قال: مسانّ الطرق، وعن المغرب أنّ سنن الطريق معظمه ووسطه، فبناء على هذا لا بأس باختلاف التعبير بعد اتحاد المعنى.

قلت: والمستند في هذا الحكم مضافاً لما تقدّم صحيح محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر، فقال: لا تصلّي في الجادّة واعتزل عن جانبها.

وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في ظهر الطريق، فقال: لا بأس بأن يصلّي في الظواهر التي بين الجواد، وأمّا على الجواد فلا تصلّي.

وصحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بأن يصلّي بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق، ويكرهه أن يصلّي في الجواد.

ومرسل الخصال: ثلاثة لا يتقبَّل: رجل نزل في بيت خرب، ورجل صلى على قارعة الطريق، ورجل أرسل راحلته ولم يستوثق منها.

وموثق الحسن بن الجهم عن أبي الحسن عليه السلام قال: كلُّ طريق يوطأ فلا تصل عليه.

ورواية محمد بن الفضيل عن الرضا عليه السلام قال: كلُّ طريق يوطأ ويتطرَّق كانت فيه جادة أو لم تكن فلا ينبغي الصلاة فيه.

قلت: ومن هذه الرواية يعلم كراهية الصلاة في الجادة والطرق مطلقاً. نعم يشترط فيها كونها موطوءة وهو كاف في إثبات الكراهة، ومن هذا يعلم أنَّ تخصيص بعض الأصحاب الكراهة بالجادة العظمى التي يكثر سلوكها مناف لإطلاق الأخبار.

واعلم أنَّه على الظاهر من الأخبار هو ثبوت الكراهة مطلقاً سواء كانت الجاهدة مشغولة بالاستطراق أم لا، أمّا لو كانت الصلاة في الطرق توجب تعطيل المارّة ومنعهم عن المرور فلا ريب بالتحريم والظاهر أنَّه لا خلاف فيه كما صرح به غير واحد بل الظاهر مضافاً إلى الحرمة بطلان الصلاة من حيث أنَّ الطريق ملكاً للمسلمين يتطرَّقون فيه فالتصرّف فيه على وجه يرفع حقهم لا ريب بحرمة وهو منهيٌّ عن التصرف فيه والنهي موجب لفساد العبادة على نحو الصلاة في ملك الغير بغير إذنه كما هو واضح، والله أعلم.

الحادي عشر من المكروهات الصلاة في بيوت المجوس وقد قال في المدارك: علل من جهة عدم انفكاكها عن النجاسة، وهذا التعلل عليل ضرورة جريان هذه العلة في بيوت اليهود والنصارى بل وبعض بيوت المسلمين الذين هم لا يتحفظون من النجاسة، ولا يقول أحد من الأصحاب بالكراهة في بيت أحد منهم فيعلم حينئذ أن الأصل في ثبوت الكراهة بعد مشهورية الحكم بينهم هو النصّ الوارد في المقام كما في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس، فقال: رشه وصل، وقوله: «رشه وصل» هو قيد لبيت المجوس خاصة.

وما رواه أبو بصير قال: سألت عن الصلاة في بيت المجوس، فقال: رش وصل.

ومن هذين الخبرين قطع الأصحاب بارتفاع الكراهة لو رش بيت المجوسي وصلّى فيه.

وأما البيع والكنائس فإنّ ظاهر كلام مشهور الأصحاب هو عدم كراهية الصلاة فيها بل عن العلامة في المنتهى نسبة هذا الحكم إلى علمائنا المشعر بدعوى الإجماع.

قلت: ويدلّ على ذلك صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيع والكنائس يصلّى فيها، قال: سألت هل يصلح نقضها مسجداً؟ قال: نعم.

بل لعله يظهر من بعض الأخبار استحباب الصلاة فيها كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام في خبر أبي البخري عن جعفر عليه السلام عن آبائه: لا بأس بالصلاة في البيع والكنيسة الفريضة والتطوع، والمسجد أفضل؛ فهو ظاهر أنّ الصلاة فيها فيه فضيلة.

وما تقدّم من صحيح ابن سنان وخبر أبي بصير الدالّان على الجواز مع الرشّ ومنها حكي عن جماعة استحباب الرشّ والصلاة عليه بعد جفاهه أو الفش عليه والصلاة.

وكيف كان فإنّ المقام ليس من المهمّات بل يكفي فيه ما ذكرناه، وكذلك ظاهر جماعة الكراهة أي كراهية الصلاة في بيت فيه مجوسي، ولا بأس بالصلاة في بيت فيه يهوديّ أو نصرانيّ، والمفرق بين المقامين هو النصّ كما رواه الكليني عن أبي أسامة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تصلّ في بيت فيه مجوسيّ ولا بأس أن تصلّي وفيه يهوديّ أو نصرانيّ.

والحاصل فإنّ الأمر في هذه الأمور سهل بعد كونها من المكروهات مع ما شاع على لسان بعض فضلاء الأصحاب من التسامح في أدلّة السنن.

واعلم أنّه حكي عن ابن إدري والبرّاج كراهية الصلاة في البيع والكنائس مطلقاً أي حتّى لو رشّا بالماء محتجّين عليه بعدم انفكّاك النجاسة عنها وهو مدفوع بالأخبار الدالّة على الجواز مع الرشّ من غير كراهة.

وقال السيّد في المدارك: واعلم أنّ النّصّ وكلام الأصحاب يقتضي جواز الصلاة في البيع والكنائس مطلقاً، واحتمل الشهيد في الذكرى توقّفها على إذن أهل الذمّة تبعاً لفرض الواقف وعملاً بالقرينة وهو مدفوع بإطلاق النّصّ مع عدم ثبوت جريان ملكهم عليها وأصالة عدم احترامها مع أنّه لو ثبت مراعاة غرض الواقف اتجه المنع مطلقاً إلا أن يعلم إناطة ذلك برأي الناظر فيتجه اعتبار إذنه خاصّة، انتهى.

قلت: والظاهر هو جواز الصلاة فيها من غير توقّف على إذنها تمسكاً بإطلاق النّصّ الدالّ على جواز إيقاع الصلاة في البيع والكنائس بل ولا يتوقّف على إذن الناظر أو الواقف، ويدلّ عليه أيضاً ما دلّ على جواز نقضها وجعلها مساجد وهو ظاهر مع عدم رضاهم بذلك وهذا يتصوّر على وجهين:

الأوّل: إمّا أن يكون بأنهم لا يملكونها وإنّ المسلم إذا وضع يده عليها ملكها وبعد أن ملكها له أن يتصرّف بها بما شاء أو بأنّ الواقف منهم وقفها على المصلّين ولا ريب بصرفه إلى المصلّي الصلاة الصحيحة في نظر الشارع، وبنائهم أنّ صلاتهم هي الصحيحة لا ينافي الواقع لكون وقوعه غلطاً.

وفي عبارة أخرى: إنّ الغلط والاشتباه لا يخرج الواقع عمّا هو عليه بل قد صرح بعضهم أنّهم لو شرطوا عدم صلاة المسلمين فيها كان الشرط باطلاً وكذلك أهل السنّة لو شرطوا عدم صلاة الشيعة بطل الشرط، وتمام الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

الثاني عشر من المكروهات التي نصّ عليها الأصحاب الصلاة وبين يديه تصاوير وهو المشهور بين الأصحاب بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب المشعر بدعوى الإجماع.

قلت: والأصل في ذلك الأخبار، أحدها صحيح بن مسلم قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصليّ والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ فقال: لا، اطرح عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألقى عليها ثوباً وصليّ.

وصحيح الحلبي قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: ربّما قمتُ أصليّ وبين يديّ الوسادة فيها تماثيل فجعلت عليها ثوباً.

ومرسل ابن أبي عن أبي عبد الله عليه السلام في التصاوير يكون على البساط فتقع عينك عيه وأنت تصليّ، فقال: إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان لها عيان فلا.

وخبر ليث المرادي أنه سئل أبو عبد الله عن التماثيل تكون في البساط لها عيان وأنت تصليّ، فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس.

قلت: إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي هي صريحة بالنهي المحمول نهيها على الكراهة بقريئة فهم الأصحاب ولو لقرائن معلومة عندهم وخفيت علينا.

ثم اعلم أنّ الأخبار اختلفت عباراتها منها التماثيل، ومنها التصاوير، وقد أشبعنا الكلام فيه فيما تقدّم في لباس المصليّ.

واعلم أنّ بعض أهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين التصاوير والتماثيل وهما شيء واحد، وعن بعضهم أنّ التماثيل هو الشيء الذي يصنع يشبه ذو الروح من خلق الله إمّا من البشر أو الحيوانات، والصورة هو ما يصنع يشبه الشجر.

والحاصل أنّ الصورة هي التي لا تكون على ما يشبه ذو الروح وقد عرفت أنّ الأخبار ناهية عن الصلاة إلى الصورة والتمثال بل صرّح بعضها عن النظر إليها حال الصلاة وظاهرها وإن كانت في غير قبلة المصليّ بل كانت منحرفة عنه وتراها عينه تمسكاً بظاهر الأخبار، وما ورد من نفي البأس عن الصلاة إذا كانت الصورة لها عين واحدة الظاهر منها أنّه عند نقص بعض أعضائها تخرج عن كونها صورة أو تمثال فحينئذ لا خصوصيّة لها بنقصان العين بل لو نقصت شيئاً من صورة المصوّر عليه جاز لعدم تماميّة الصورة مثل قطع الرأس واليد أو الرجل أو غير ذلك وقد سمعت سابقاً من النصّ أنّه لو أُلقي على الصورة ثوباً بحيث أخفاها عن النظر تزول الكراهة كما أنّه سمعت التصريح من الأخبار بعدم الكراهة لو كانت فوق رأس المصليّ أو يمينه أو شماله أو تحت قدمه فلا بأس والظاهر تقييده بعدم النظر إليها.

والحاصل فإنّ المقام قد تقدّم الكلام فيه تفصيل والله هو العالم.

ومن الأماكن التي نصّ على كراهيّة الصلاة فيها هي مرابط الخيل والبغال

والحمير وهو المشهور بين الأصحاب ذلك بل حكي الإجماع عليه كما عن غنية ابن زهرة، وعلل الحكم في المدارك وغيره بعدم انفكك أمكنتها عن النجاسة غالباً وهو ليس بشيء ضرورة دوران الحكم مدار العلم فلو علم طهارة المكان حينئذ جاز، والفرض أنه لا يقول به الأصحاب فعلم أن الأصل في هذا الحكم هو الأخبار الناهي المحمول نهيها على الكراهة بقريظة فتوى الأصحاب على عدم الحرمة كما هو واضح.

فمن الأخبار مضمرة ساعة المنجبر ضعفه بما عرفت، قال: سألته عن الصلاة في أعطان الإبل وفي مراض البقر والغنم، فقال: إن نضحت بالماء أو كان يابساً فلا بأس بالصلاة فيها، فأما مراض الخيل والبغال والحمير فلا.

وهو صريح بالدعوى وصريح بعدم انتفاء الكراهة لو رش مواضعها بالماء، وكذا لو كانت يابسة.

وحكي عن أبي الصلاح الجزم بحرمة الصلاة وتردّف في صحّة الصلاة استناداً لما عرفت من كون النهي حقيقة بالمحرّم وهو كما تراه فإن فهم الأصحاب قريظة قاضية بخروج المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي كما هو واضح، والله أعلم.

الرابع عشر من المكروهات الصلاة وبين يديه مصحف مفتوح كما هو المشهور بين الأصحاب استناداً إلى رواية عمّار الساباطي أنه سأل الصادق عن الرجل يصلي وبين يديه مصحف مفتوح في قبلته، قال: لا. قلت: فإن كان في غلاف؟ قال: نعم.

وما روي عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في نقش خاتمه كأنه يريد قراءته أو في المصحف أو في كتاب في القبلة؟ فقال: ذلك نقص في الصلاة وليس يقطعها.

قلت: والرواية الأولى صريحة بالنهي المحمول بقريظة فتوى الأصحاب على الكراهة.

وأما الرواية الثانية كذلك وإنّها صريحة أيضاً بالمنع عن النظر أيضاً في نفس الخاتم والظاهر أنّه استند لها العلامة وثاني المحقّقين والشهيد في تعدية الحكم إلى كلّ منقوش كما حكى عنهم ذلك بل عن الشهيد في البيان إلى كتاب مفتوح، وعن الشيخ في المبسوط إلى كلّ شيء مفتوح.

وقال في الجواهر: وقد صرّحوا بعدم الفرق بين القاري وغيره.

قلت: وهو كذلك تمسكاً بإطلاق ظاهر النصّ ومن هذا يعرف أنّ ما علّله بعض الأصحاب من الكراهة باشتغال القلب عن الصلاة فإنّه لا يتمّ لثبوتها به مع غير القاري وإن كان لا يبعد أنّ اشتغال القلب للمصليّ مكروه آخر للأمر بالإقبال على الصلاة.

واعلم أنّ من هذا كلّه يعلم عدم كراهة الصلاة في الخاتم المنقوش ما لم ينظر إليه للأصل وإنّ ما ورد في صحيح أبي جعفر أنّ النظر نقض للصلاة الظاهر

إرادة أقلية الثواب لا أن المراد هو المعنى الحقيقي وهو الإبطال ضرورة عدم قائل به كما هو واضح، والله أعلم.

ومن المكروهات الصلاة في إنسان مواجهاً وإلى باب مفتوح كما نصّ عليه في الشرايع وغيره. وقال في المدارك: القائل بذلك أبو الصلاح وظاهره عدم قائل غيره من الأصحاب بذلك، والفرض أنه نسبه في المهذب البارع إلى أكثر الأصحاب بل عن الشهيد الثاني نسبته إلى المشهور بل عن روض الجنان إلى الأصحاب المشعر بدعوى الإجماع.

وكيف كان فإنه قد اعترف جمع منهم بعدم الوقوف على دليله، لكن قال المحقق في العتبر بعد أن نسبه إلى أبي الصلاح - وهو أحد الأعيان - فلا بأس باتباع فتواه.

قلت: بل عليه أيضاً ما روي عن عليّ بن جعفر في قرب الإسناد للحميري أنه سأل أخاه عن الرجل يكون في صلاته هل يصلح له أن تكون امرأته مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أو قائمة؟ قال: يدرأها عنه فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته. وبذلك صرح جماعة من الأصحاب بل يمكن بعد الاطلاع على كلام الأصحاب في هذا الباب دعوى الإجماع عليه بل الظاهر أن السيرة عليه من كراهية الصلاة إلى وجه إنسان مقابل له.

وبذلك كلّه ثبت هذا الحكم الذي لو لم نذكر ذلك لثبت بمشهوره الحكم بين الأصحاب ضرورة أن هذه المواد كلّها الأمر فيها سهل، والله أعلم بأحكامه.

إكمال: اعلم الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في استحباب السوترة للمصلي في قبلته كما في الحدائق، وقال في المدارك: ويستحب للمصلي الستر في قبلته إجماعاً متاً. وعن العلامة في المنتهى حكاية الإجماع عن عامة أهل العلم كما أنه لا خلاف بين الأصحاب في عدم وجوبها بل عن غير واحد لا خلاف بين العلماء.

والحاصل فإن استحبابها للمصلي الظاهر أنه عندهم من المسلمات.

قلت: والظاهر من السترة هو منع المرور بين يدي المصلي لئلا يشغل فكر المصلي عن إقباله علن صلاته كما هو بد يظطهر من بعض النصوص ذلك، والأخبار فيها كثيرة ومختلفة في السترة كما ستعرفها.

فمن الأخبار ما رواه معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجعل العنزة بين يديه إذا صلى.

وما رواه أبو بصير قال: كان رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً وكان إذا صلى وضعه بين يديه يستتر به عمن يمر بين يديه.

وقال عليه السلام: لا يقطع الصلاة شيء كلب ولا حمار ولا امرأة ولكن استتروا بشيء فإن كان بين يديك قدر ذراع رافع من الأرض فقد استترت.

وروى عبد الله بن المغيرة عن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وضع قلنسوة وصلّى إليها.

وروى محمد بن إسماعيل عن الرضا عليه السلام عن الرجل يصلي، قال: يكون بين يديه كومة من التراب أو يخطّ بين يديه بخطّ.

وفي الموثّق عن عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام في الرجل هل يقطع صلاته شيء ممّا يمرّ به؟ فقال: لا يقطع صلاة المسلم شيء ولكن ادروا ما استطعتم.

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يقطع الصلاة شيء كلب ولا حمار ولا امرأة ولكن استتروا بشيء فإن كان بين يديك قدر ذراع رافع من الأرض فقد استترت.

وما روي عن أبي حنيفة أنّه دخل على أبي عبد الله الصادق عليه السلام فقال: رأيت ابنك موسى يصليّ والناس يمرّون بين يديه فلا ينهاهم وفيه ما فيه. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ادعوا لي موسى، فدعي، فقال: يا بني، إنّ أبا حنيفة يذكر أنّك كنت تصليّ والناس يمرّون بين يديك فلم تنههم، فقال: نعم يا أبتى، إنّ الذي كنت أصليّ له كان أقرب إليّ منهم، يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْقَبَ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أَلْوَيْدٍ﴾. قال: فضمّه أبو عبد الله عليه السلام إلى نفسه وقال: بأبي أنت وأمّي يا مستودع الأسرار.

وعن السكوني عن جعفر عن آبائه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا صلى أحدكم بأرض فلاة فليجعل بين يديه مثل مؤخّرة الرجل فإن لم يجد فحجرًا، فإن لم يجد فسهمًا، فإن لم يجد فليخطّ في الأرض بين يديه.

قلت: والمراد من قوله «مثل مؤخرة الرجل» أي ارتفاعه من الأرض؛ كذا قال بعض الأصحاب.

وفي خبر إسماعيل بن مسلم قال: كانت رسول الله ﷺ عنزة في أسفلها عكاز يتوكأ عليها ويخرجها في العيدين يصلي إليها.

قلت: وقد نصّ أهل اللغة أنّ العنزة بفتح العين المهملة وتحريك النون وبعدها زاء، عصاة في أسفلها حربة.

وعن الصحاح: إنها أطول من العصاء وأقصر من الرمح.

قلت: فإطلاق اسم العنزة على مطلق العصاة لا وجه له لما عرفت.

وعن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي وأمه شيء وعليه ثياب؟ قال: لا بأس.

وسألته عن النار، وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي وأمامه حمار وقف؟ قال: يضع بينه وبينه عوداً أو قصبه أو شيئاً يقيم بينهما ويصلي لا بأس. قلت: فإن لم يفعل وصلى أيعيد صلاته أو ما عليه؟ قال: لا يعصده صلاته وليس عليه شيء.

وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي وأمامه النخلة وفيها حملها؟ قال: لا بأس.

وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي في الكرم وفيه حملة؟ قال: لا بأس.

وسألته عن الرجل هل يصلح له أن تكون امرأته مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أو قائمة؟ قال: يدرأها عنه وإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته.

وسألته عن الرجل هل يصلح أن يصلي وأمامه شيء من الطير؟ قال: لا بأس.

إلى غير ذلك من الأخبار الآمرة بوضع شيء بين يديه في الصلاة وهو المراد بالستره عن المازين لأن تكون حاجزاً بينه وبين الماز ولا ريب بتحقق ذلك بالقرب من حائط المسجد وغيره وبالصحراء بنصب شاخص من حجر أو قصب أو كومة من التراب أو بوضع شيء من لباسه من قلنسوة أو غيرها أو عنزة. والحاصل يكفي مجرد شيء يوضع ولا خصوصية لبعض الأفراد وإن كان يظهر من عبارات بعض الأصحاب أنه كلما كان مرتفعاً كان أكثر استحباباً حتى يصل إلى الذراع والهبوط أقل استحباباً حتى ينتهي إلى الخط في الأرض.

واعلم أن عبارات بعض الأخبار - كما تقدم - قد صرحت باستحباب السترة إذا صلى وفي قبلته حمار ولم ينقل عن أحد من الأصحاب من إفتاء بذلك إلا أن الشيخ الصدوق روى ذلك عن علي بن جعفر، فإن كان كلما يرويه يفتي به فحينئذ لعله ينسب له ذلك، وإن كان روى ذلك ولم يقل بمضمونها فلا قائل.

واعلم أنّ الظاهر المصّرّح به في كلام بعضهم استحباب دنوّ المصلّي من السترة كما صرّح به الشهيد في الذكرى، قال: لما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: إذا صلّى أحدكم إلى السترة فليدن منها لا يقطع الشيطان صلّاته.

وعن ابن الجنيد أنّه قدّره بمقدار مريض الشاة.

وفي المدارك: ويستحبّ الدنوّ من السترة بمريض عنز أو مريض فرس؛ قاله الأصحاب.

قلت: والأمر في هذا سهل.

واعلم الظاهر أنّ الإمام لو وضع السترة له كفت لمن خلفه من المأمومين لأنّ سترة الإمام سترة لمن خلفه لما ورد أنّ النبيّ لما صلّى وضع سترة ولم ينقل أنّه أمر المأمومين بوضع السترة فعلم من ذلك أنّ سترة الإمام سترة للمأمومين. واعلم أنّ ظاهر الأخبار الآمرة بالسترة مطلقة بوضعها بين يدي المصلّي فالاختصاص بجعلها بجانب المصلّي الأيمن لا وجه له كما يحكى ذلك عن ابن الجنيد.

فرعٌ: قال العلامة: لو كانت السترة مغصوبة لم يحصل الامتثال لعدم الإتيان بالمأمور به شرعاً، انتهى.

وفيه ما لا يخفى ضرورة أنّ السترة المأمور به قد حصل وكونه مغصوباً لا يقدح بالستر وإن فعل حراماً فيصدق عليه أنّه صلّى إلى سترة، اللهمّ إلا أن

يدعى أنّ السترة المحرّم لم يكن ستر في الواقع فيكون حينئذ وجوده كعدمه وهو خلاف الظاهر.

أمّا الصلاة إلى السترة المغصوبة بأن لم يكن هو الجاعل لها بل كانت وصلاً لها فالظاهر أنّه لا إشكال بصحّتها كما هو واضح.

فرعٌ: قال الشهيد في الذكرى: يستحبّ دفع المارّ بين يديه لقوله ﷺ: لا يقطع الصلاة فادرؤوا ما استطعتم، انتهى.

قلت: وهذا مبنيّ على أنّ المراد من ظاهر الخبر الذي استند إليه هو دفع المارّ باليد أو بالإيذاء أو بالإشارة فيتمّ حينئذ استدلاله. أمّا لو قلنا بأنّ الظاهر من هذا الخبر وما شاكلة بأن ادفعوا ضرر المارّ بالستر وفي عبارة أخرى أنّ السترة هو دفع في الواقع للمارّة بينه وبين المصلّي وهو المراد لا أنّ الدفع باليد إيذاء فلا يجوز. نعم لو جعل المصلّي سترًا ومرّ إنسان بينه وبين ستره فالظاهر جواز منعه بل يجوز دفعه مهما أمكن فلو توقّف على قتال لم جز القتال سيّما لو تعقّبه إهراق الدماء، وما ورد في خبر أبي سعد الخدري عن النبيّ أنّه قال: فإنّ أبي فليقاتله فإنّه شيطان فهو محمول على تغليظ الدفاع الذي لا يؤدّي إلى القتال أو يحمل على شدّ كراهية الأطروقة بن السترة والمصلّي أو يحمل على أنّه وارد في طرق أهل السنّة والجماعة الذين يقولون بالمنع من المرور من جهة المصلّي.

وبالجملة فإنّ استحباب السترة لا ريب فيه نصّاً وفتوى ولا يجب، فلو صلّى من غير سترة وحصل الاستطراق بين المصلّي وجهه القبلة في حالة الصلاة

فالصلاة صحيحة من غير خلاف بين أصحابنا بل الظاهر أنه ولا كراهة لأن ترك المستحب وهو الاستتار لا يكون مكروهاً. نعم قال الشهيد في الذكرى بكراهية المرور مع السترة وعدمها لما فيه من شغل قلب المصلي.

قلت: وهذه الملة لم نجد لها أثراً في الأخبار نعم يمكن أن يقال: إن شغل القلب عن الصلاة مكروه آخر لا ربط له فيما نحن فيه.

والحاصل فإن الأصل قاض بعدم كراهية المرور قدام المصلي وحرّمه قسم من المسلمين وهم أهل السنة لأخبار كثيرة هم رووها عن النبي ﷺ لا عامل بها أحد من أصحابنا وقد غلظ أهل السنة القول بذلك حتى أن بعضهم على ما سمعت أنه يضرب المارّ بالأحجار ضرراً مؤذياً بل قد يحصل في بعضه الإيلام المحرّم الذي قد نهى عنه صاحب الشرع بل ربّما أن بعض الشيعة الذين هم معاشرين أهل السنة التزموا بهذا الحكم من غير دراية بما يقوله علمائهم والحق ما عرفت، والله هو العالم.

فصل

يشتمل على ما يصحّ السجود عليه للمصليّ وما لا يصحّ السجود عليه وما يكره، فهنا مسائل.

المسألة الأولى

ما يصحّ السجود عليه للمصليّ اختياراً الأرض وما أنبتته الأرض عدا ما يؤكل عادة، أمّا جواز السجود على الأرض فالظاهر أنّه لا إشكال فيه ولا ريب بين كافة المسلمين من غير خلاف فيما بينهم، والأخبار في ذلك كثيرة بعد الأصل، منها ما رواه هشام بن الحكم في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال له: أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز السجود عليه، قال: السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس.

وما روي عن كتاب العلل بسنده إلى هشام بن الحكم قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز السجود عليه، قال: السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس. قال، فقلت: جعلت فداك، ما العلة في ذلك؟ قال: لأنّ السجود هو الخضوع لله عزّ وجلّ ولا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها

والسجود على الأرض أفضل لأنه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ.

قلت: وإطلاق «ما أنبتت الأرض» مقيد بغير المأكول بالأخبار المتقدم.

وعن الصادق عليه السلام قال: لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول والقطن والكتّان.

وما ورد في الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام قال: إذا سجدت فليكن سجودك على الأرض أو على شيء ينبت من الأرض ممّا لا يلبس.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بجواز السجود على الأرض وعلى ما أنبتت الأرض من حشائشها التي هي غير مأكولة عادة بل الظاهر مضافاً إلى الأصل والأخبار السيرة عليها من كافة المسلمين في جميع الأعصار والأمصار من غير تناكر بينهم، والله أعلم بأحكامه.

بقي في المقام أمور مهمّة وهي لا تعرف إلا برسم مصابيح:

المصباح الأوّل

اعلم الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في جواز السجود على الحصر والبواري للأصل السالم عن المزاحم، ولإطلاق الأخبار المتقدّمة المصرّحة بجواز السجود على ما أنبتت الأرض ممّا هو ليس مأكول ولا ملبوس ولا ريب بكون الحصر والبواري ليس كذلك، ولخصوص ما رواه الشيخ عن إسحاق بن الفضل أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السجود على الحصر والبواري، فقال: لا

بأس وأن تسجد على الأرض أحب إليّ فإنّ رسول الله ﷺ كان يحبّ أن يمكّن جبهته من الأرض وأنا أحبّ لك ما كان رسول الله محبّه.

قلت: وهي صريحة بالجواز ولا ينافي ذلك كون الأرض أحبّ إمّا لحصول تمكين الجبهة من السجود أو لكونها أشدّ خضوعاً لله عزّ وجلّ. وكيف كان فإنّه لا ريب بجواز السجود على الحصر والبواري تمسكاً بما عرفت. نعم لو خبط الحصر أو البواري بما لا يصحّ السجود عليه من جلود أو غيره وكان هو الذي يباشر محلّ الجبهة لم يجز السجود، ضرورة حصول السجود على ما لا يصحّ السجود عليه كما صرّح به الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام، قال: ولا يسجد على الحصر المدنيّة لأنّ سيورها من جلود.. إلى آخره.

وما رواه الشيخ في التهذيب عن عليّ بن الريّان قال: كتب بعض أصحابنا بيد إبراهيم بن عبيدة إليه - يعني أبا جعفر عليه السلام - يسأله عن الصلاة على الخمرة المدنيّة، فكتب: صلّ فيها ما دامت معمولة بخيوطه ولا تصلّ على ما كان معمولاً بسيور.

قلت: ولا ريب بتزليل النهي على إذا كانت الجبهة تقع على السيور لما عرفت، أمّا لو وقعت الجبهة على خصوص الحصر أو البارية أو كانت السيور مخفية بالحصر أو البارية فالظاهر الجواز لما عرفت من أنّ المنع إنّما هو من جهة السيور التي لا يصحّ إيقاع السجود عليها، وأمّا الخمرة الواردة في خبر ابن الريّان فقد قال في مجمع البحرين: وقد تكرّر في الحديث ذكر الخمرة والسجود

عليها وهي بالضم سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل وترمّل بالخيوط.
وفي النهاية: هي مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه للسجود ولا تكون
خمرة إلا هذا المقدار، ومنه كان أبي يصلي على الخمرة يضعها على الطنفسة ومنه
السجود على الأرض فريضة وعلى الخمرة سنة، انتهى.
والحاصل فالسجود على الحصر والبواري من حيث هي لا إشكال بجوازه.
والطنفسة هي بساط لها خمل كما صرح به أهل اللغة بذلك.

المصباح الثاني

اعلم أنّ ما وقع في الأخبار من جواز السجود عليه والمنع منه إنّما هو خاصّ
بمسجد الجبهة خاصّة فلا يشمل باقي المساجد من الركبتين وأطراف الإهامين
وباطن الكفّين، والظاهر أنّ هذا إجماعيّ ولا خلاف فيه بين الأصحاب؛ فلو
وقع محلّ الجبهة في السجود على ما يصحّ عليه السجود وباقي المساجد على ما
لا يصحّ السجود عليها من جلد أو شعر أو صوف أو غير ذلك فالظاهر أنّه لا
إشكال بصحّة الصلاة لحصول الامتثال في خصوص الجبهة وعدم المانع من
وضع المساجد غيرها على كلّ شيء، والله أعلم.

المصباح الثالث

اعلم أنّ ظاهر النصّ والفتوى هو عدم جواز السجود على الشعر والصوف
والجلود والريش، والحكم عندنا إجماعيّ من غير خلاف بين الأصحاب بل

يمكن دعوى كونه من ضروريات المذهب بل هو الفارق بيننا وبين أهل السنة لأنهم يقولون بالجواز في جميع ما ذكرناه، والظاهر عندنا عدم ارفق بين كونه من مأكول اللحم أو لا، والأخبار في المقام كثيرة وهي التي أخرجتنا عن الأصل، فمن الأخبار الدالة على الجواز ما ورد في آخر صحيح زرارة في المنع عن السجود على أشياء، فقا: ولا على الصوف، ولا على شيء من الحيوان، فيشمل حينئذ جلده وشعره.

وصحيح علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والاتكاء والصلاة؟ قال: يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه.

وما رواه الحلبي قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: دعا أبي بالمخمرة فأبطأت عليه فأخذ كفاً من حصي فجعله على البساط ثم سجد.

وفي الصحيح عن أحدهما قال: كان أبي يصلي على الخمرة فيجعلها على الطنفسة ويسجد عليها فإذا لم يكن خمرة جعل حصاً حيث يسجد.

وعن الفضيل بن يسار وبريد بن معاوية عن أحدهما قال: لا بأس بالقيام على المصلي من الشعر والصوف إذا كان يسجد على الأرض فإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه والسجود عليه.

وما رواه في فقه الرضا عليه السلام في جملة تعداد ما لا يجوز السجود عليه، قال: ولا

على الريش ولا على الجواهر.

والحاصل فإنّ الأخبار في المقام كثيرة بل قد وضعها غير واحد من الأصحاب بكونها متواترة فالحكم لا ريب فيه عندنا فالإطالة فيه في غير محلّه لكونه من الأمور المسلّمة. نعم الظاهر جواز السجود على ما ذكرناه في الضرورة من التقيّة وما شاكلها لأنّ الظاهر جواز السجود على ما ذكرناه في الضرورة من التقيّة وما شاكلها لأنّ الظاهر من الأدلّة المنع في غير الضرورة أمّا معها فالظاهر أنّه لا إشكال بالجواز بل قد وردت أخبار بخصوصها كما في صحيح عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل يسجد على المسح والبساط، قال: لا بأس إذا كان في حال تقيّة.

وما رواه أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسجد على المسح، فقال: إذا كان في تقيّة فلا بأس.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في المقام ونحن في غنى عن خصوص هذه الموارد بعد أن صحّح عن أئمّتنا أنّ التقيّة جائزة في أمر اضطررت إليه وغير ذلك من العمومات والإطلاقات التي ذكرناها في مباحث الوضوء وغيره فنعلم أنّ كلّ مورد منع منه الشارع يجوز في حال التقيّة، والله أعلم بأحكامه.

المصباح الرابع

قد نصّ الأصحاب على عدم جواز السجود على شيء من المعادن مثل الملح

والعقيق والذهب والفضة والقيرو غيرها من المعادن إلا عند الضرورة كما وقع التصريح فيه في الشرايع وغيرها.

والمعدن - على ما في القاموس - منبت الجواهر ونحوه.

وعن نهاية ابن الأثير: كلما خرج من الأرض وما يخلق منها مما له قيمة، وحكي به التصريح عن العلامة في المنتهى والتذكرة والتحرر.

وقال الفاضل المقداد السيوري في تنقيحه أنه ما خرج من الأرض أو اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وقد أكثر الأصحاب الكلام في تحقيق المعدن.

قلت: والإطنا ب في تحقيق المعدن لا فائدة فيه لأن الكلام في عدم جواز السجود على أشياء مخصوصة ورد بها النص والأخبار خالية من تعليق الحكم على خصوص المعدن فيلزم حينئذ معرفته وما صدق عليه الاسم بل ما كان ليس بأرض ولا ريب ولا إشكال بعدم كون الذهب والفضة والملح وغيرها ليس بأرض فلا يصح السجود عليها وإن خلقت من الأرض لأن المدار في الحكم إطلاق اسم الأرض عليها حال السجود كما هو واضح لما سمعت من تصريح الأخبار من عدم جواز السجود على ما ليس بأرض.

ومن الأخبار الدالة على عدم جواز السجود على الذهب والفضة ما رواه يونس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تسجد على الذهب ولا الفضة.

وصحيح محمد بن الحسن أن أبا الحسن عليه السلام كتب إلى بعض أصحابه: لا

تصلّ على الزوجاج وإن حدّثتكَ نفسك أنّه ممّا أنبتته الأرض ولكنّه من الملح والرمل وهما ممسوخان.

قلت: ولا ينافي جمع الملح والرمل في المنع مع أنّه لا قائل بالمنع من السجود على الرمل ولعلّ المنع في الرواية في الملح على المعنى الحقيقي وهو الحرمة، وفي الرمل على المجاز وهو الكراهة، والقدر الجامع بينهما هو المنع الذي هو أعمّ منهما فالنهي عن السجود على الزوجاج مساو للنهي عن السجود على الملح فيكون حينئذ حقيقة في الحرمة.

وأما الحقيق وغيره من سائر المعادن للإجماع على عدم جواز السجود على غير الأرض فهو مشمول لمعقد الإجماع ضرورة كون العقيق وغيره من المعادن وليس هو بأرض كما أنّه ينبغي الارتياح بعدم جواز السجود أيضاً على الصفر والنحاس والرصاص وعلى الحديد والشبه والجواهر من جميع أصنافه لما عرفت من الحصر الوارد بالنصّ والجماع هو عدم جواز السجود على غير الأرض أو ما أنبتت من غير المأكول والملبوس ولا ريب بخروج جميع ما ذكرناه عن اسم الأرض ونباتها وقد صرّحت بما ذكرناه بعض الأخبار كالفقه الرضوي وغيره، والله أعلم.

فائدة: اعلم أنّ الأخبار في جواز السجود على القير قد اختلفت فيه كلمة الأصحاب؛ فإنّ منها من صرّحت بالجواز، ومنها من صرّحت بالمنع.

أمّا الأخبار الدالّة على الجواز فهي كثيرة، منها في الصحيح قال: سألت معاوية بن عمّار أبا عبد الله عليه السلام عن السجود على القار، قال: لا بأس.

وروى منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: القير من نبات الأرض.

وما روي عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته الرجل هل يجزيه أن يسجد في السفينة على القير، قال: لا بأس.

وعن معاوية بن عمّار عنه عليه السلام: يصلّي على القير ويسجد عليه.

وعن معاوية بن عمّار قال: سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن السجود على القفير والقير، فقال: لا بأس.

وأما الأخبار الناهية عن السجود على القير، منها ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمّد بن عمر بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: لا تسجد على القير والقفر ولا الصاروج.

وعن صالح بن الحكم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة فقال: إنّ رجلاً سأل أبي عن الصلاة في السفينة، فقال: أترغب عن صلاة نوح. فقلت له: آخذ معي مدرة أسجد عليها؟ قال: نعم.

وما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال، قلت له: أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا ولا على الثوب، الحديث.

قلت: والأخبار كما تراها فإنّها بين طائفتين: قسم مصرّحة بعدم الجواز والأخرى مصرّحة بالجواز، وحيث بان لك تعارض الأخبار وجب حينئذ

الرجوع إلى المرجّحات. فاعلم أنّ المرجّح للأخبار الدالّة على الجواز إطلاق الكتاب والأخبار الأمّرة بالسجود بعد اعتراف جماعة من الأصحاب كون هذه الأخبار صحيحة السند، والأصل عند جماعة من المرجّحات، والظاهر هو كذلك. وأمّا الأخبار والأصل في المقام هو الجواز فلا ريب برجحانها الدالّة على المنع فإنّها مؤيّدّة بظاهر اتفاق الأصحاب على العمل بمضمونها كما هو غير خفي على من لاحظ كلام الأصحاب في هذا الباب.

قال في الحدائق بعد ذكر جملة من أخبار الطرفين: إلّا أنّ أخبار الجواز وإن صحّ سندها كما هو المدار عليه إلّا أنّ أخبار النهي قد اعترضت باتفاق الأصحاب ظاهراً.

وقال شيخنا في الجواهر: ولا خلاف أجده بين الأصحاب قديماً وحديثاً في عدم جواز السجود على القير بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، انتهى.

قلت: وحيث عرفت أنّ الأخبار المجوّزة لا عامل بها إلّا ما عساه يظهر من السيّد في المدارك حيث قال بعد صحيح زرارة ومعاوية بن عمّار الواردة في الصلاة في السفينة: ولو قيل بالجواز وحمل النهي على الكراهة أمكن إن لم ينعقد الإجماع على خلافه، انتهى.

قلت: وحكاية الاتفاق التي هي ظاهرة بدعوى الإجماع قد سمعتها المؤيّد بنقل عدم الخلاف بين الأصحاب قديماً وحديثاً فيلزم حينئذ الرجوع إلى الأخبار الدالّة على المنع لما عرفت، وأمّا الأخبار الدالّة على الجواز فإنّ فيها

أولاً أنّها موافقة لمذهب أهل الخلاف فنكون حينئذ مخرجة للتقية أو بحملها على المساجد غير الجبهة وإن كان الأصل في طرحها إعراض الأصحاب عنها وهو الذي أسقطها عن درجة الاعتبار لأنّ الأخبار إذا كثرت وصحّ سندها وأعرض عنها الأصحاب سقط اعتبارها.

قال العلامة في كلام له كان فيها داء دفين علمه من له التنبّه على التقية كما صرح به جماعة من فحول الأصحاب أو طرحها أو حملها في المساجد على غير الجبهة، والله أعلم.

المصباح الخامس

في جواز السجود على القرطاس سواء كان مكتوباً أم لا، والظاهر جواز السجود عليه.

قال في المدارك: هذا مذهب الأصحاب. ونقل جدّي في الشرح الإجماع. وقال في الحدائق: الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في استثناء القرطاس من هذا الحكم.

وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده في الجملة كما اعترف به غير واحد بل اتفاق الأصحاب محكياً عليه صريحاً في جامع المقاصد والمسالك والروضة.. إلى آخره.

قلت: والظاهر بعد الاطلاع على كلام الأصحاب في هذا الباب ترى

اتفاق الأصحاب على الجواز مضافاً إلى الأصل السالم عن المزاحم بل أيضاً قد صرّحت الأخبار بالجواز كما هو غير خفي على من المقام! منها صحيح عليّ بن مهزيار قال: سأل أدود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغيد المكتوبة هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز.

وصحيح صفوان الجمال قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على قرطاس وأكثر ذلك يومي إيباء.

وصحيح جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة.

قلت: والمراد من الكراهة على حقيقتها وهو الجواز مع عدم المنع من الترك أو بقريئة الأخبار المتقدّمة المصرّحة بالجواز، وتصريح الكراهة في صحيح ابن درّاج لا ينافي الحكم بالجواز.

والحاصل فإنّ الحكم بجواز السجود على القراطيس سواء كان مكتوباً أم لا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه. نعم الظاهر بكون السجود على ما كان منه متوب مكروه وقد نسبه في الحدائق لتصريح الأصحاب، ثمّ قال بعد ذلك: ولا فرق في ذلك بين القاري والأُمّي.

قلت: لكن لا يخفى على من لاحظ عبائر الأصحاب في المقام فإنّ منهم من قصّل في ثبوت الكراهة بين القاري المبصر وغيره فأثبتها في الأوّل دون

الثاني وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط وابن حمزة في الوسيلة وابن إدريس في السرائر، ونفى بعضهم الكراهة عن القاري إذا كان أعمى وهو المحكي عن الكركي وثاني الشهيدين وبعضهم من عموم الكراهة، وقال بها مطلقاً سواء كان قاري أو أُمِّي، مبصراً أو أعمى، وهو المحكي عن العلامة في قواعده وتحريره، والشهيد في لمعته وبيانه وروضته، والسيد في مداركه وغيرهم جماعة وهو الأقوى تمسكاً بإطلاق صحيح ابن درّاج المتقدّم وهو ناطق بعدم الفرق بين القاري وغيره، وبين البصير وغيره، وإن كان يقوي تخصيص الكراهة بما إذا كانت الكتابة في محلّ السجود من الجبهة كما هو غير خفي، ضرورة أنّ الكلام هذا إنّما هو من حيث السجود على الكتابة لا من جهة كونه بين يديه لأنّه لو سجد على شيء منه غير مكتوب لا يصدق أنّه سجد على الكتابة كما هو غير خفي.

ولو كتب القرطاس بالأبيض أو بالثقيب فهل الكراهة ثابتة بالسجود عليه؟ وجهان، الأوّل نعم تمسكاً بإطلاق صحيح ابن درّاج لصدق اسم الكتابة عليه، والثاني عدم الكراهة لأنّ التبادر من لفظ الكتابة في الكاغد هو ما كان بغير ذلك بل بما هو المتعارف، والأوّل أحوط والثاني هو الأقوى.

وفي النفس من القرطاس شيء من حيث اشتماله على النورة المستحيلة إلا أن نقول الغالب جوهر القرطاس أو نقول جمود النورة مجوّزة له.

بقي في المقام فروع ينبغي التعرّض لها:

فرع: قال الشهيد في الدروس: ولو اتخذ القرطاس من القطن أو الكتان أو الحرير لم يجزء، انتهى.

وقال في الذكرى: والأكثر اتخاذ القرطاس من القنب فلو اتخذ من الإبريسم فالظاهر المنع - إلى أن قال - ولو اتخذ من القطن والكتان أمكن بناء على جواز السجود عليهما، انتهى.

بل قد صرح العلامة في التذكرة بعدم جواز السجود على القرطاس المتخذ من الإبريسم بل قد صرح جمع من الأصحاب بأن جواز السجود على القرطاس إذا كان متخذاً من نباتات الأرض كما حكي ذلك عن العلامة في نهاية الأحكام والقواعد والتذكرة.

وعن بعض الأصحاب تقيدها بما إذا كان من حبس ما يسجد عليه كما عن الجعفرية وحاشية الإرشاد وغيرها.

قلت: وظاهر الجميع أن المنشأ انحصار جواز السجود على الأرض أو ما أنبتته الأرض مما لا يؤكل ولا يلبس وبعد اتخاذه من الإبريسم أو غيره يقتضي عدم جاز السجود عليه لعدم صدق اسم الأرض عليه وليس من نباتها الذي يجوز السجود عليه، وإن ما ورد من الأخبار الدالة على جواز السجود على القرطاس محمول على خصوص المتخذ من غير هذه الأجناس التي لا يصح السجود عليها.

لكن مع هذا فإن الإنصاف خلاف هذا كله بل الظاهر الجواز على القرطاس مطلقاً حتى لو علم أنه مأخوذ من الإبريسم والكتّان وغير ذلك أولاً تمسكاً بإطلاق الأخبار الدالة على جواز السجود على القرطاس الشامل بإطلاقه لما أخذ من الإبريسم والكتّان ومن المأكول وغيره بل ولو من جلد الغزال بل حتى لو كان من جلد ما لا يؤكل لحمه بل من كل ما اتخذ مما لا يصحّ السجود عليه كما في خبر ابن فرقد وصحيح صفوان الجمال فإتّهما مصرّحان بجواز السجود تارة على الكاغذ كما في الخبر الأوّل، وأخرى على القرطاس كما في الصحيح الثاني.

وثانياً: إنه لا ريب ولا إشكال أنّ القرطاس بعد صنعه وصدق اسم القرطاس عليه قد خرج عن حقيقة الأشياء التي اتخذ منها كيف ما كانت من المأكول أو الملبوس إلى حقيقة أخرى فلا يفيد في المنع كونها متخذة مما لا يصحّ السجود عليه، ضرورة أنّ الإبريسم وغيره من هذه الأجناس إنّما لم يصحّ السجود عليها بعد صحّة إطلاق اسم الإبريسم عليها، أمّا لو خرجت عن تلك الحقيقة وأطلق عليها اسم آخر ولم يعلّق الشارع المنع على ذلك الاسم فلا ريب حينئذ بالجواز كما هو واضح. ألا ترى أنّ المعادن مثل الجواهر وغيرها من أقسام المعادن لا يصحّ السجود عليها إجماعاً مع أنّه لا ريب بكون أصلها الأرض ولا ريب بجواز السجود على الأرض وإنّما منع من المعادن لانتقالها عن حقيقة الأرض إلى حقيقة أخرى فكذلك القول بالقرطاس لو اتخذ مما لا يصحّ السجود عليه فإنّه بعد انقلاب حقيقته فلا ريب بالجواز. وفي عبارة أخرى: إنّ الأحكام

إنّما هي معلقة على الأسماء بحيث لا يصحّ إطلاق الاسم عليه لا يلحقه الحكم كما هو واضح.

تبصرة: لو كانت الكتابة التي في القرطاس حائلة بين جبهة المصلي وبين القرطاس فهنا صور ثلاثة:

الأولى: كون الحائل من الكتابة ممّا يصحّ السجود عليه مثل التربة الحسينية فالظاهر أنّه لا إشكال بالجواز، ضرورة جواز السجود على التربة بأيّ مكان كانت وكونها على القرطاس غير مانعة.

الثانية: إنّها كانت الكتابة ممّا لا يصحّ السجود عليه فالظاهر أيضاً المنع وهو لا إشكال فيه أيضاً.

الثالثة: شكّ المكلف بأنّ المنع هل يصحّ السجود عليه أم لا؟ فوجهان: الأوّل المنع لأمر:

الأوّل: للضابط المتفق عليه وهو عدم جواز السجود إلّا على الأرض أو ما أنبتته الأرض من غير المأكول وما هو ليس كذلك فلا يصحّ السجود عليه.

والثاني: قاعدة الشغل فإنّ الذمّة قطعاً شغلت بالسجود ولا تفرغ إلّا بمعلوم الفراغ، وفي المشكوك لا يحصل الفراغ اليقيني.

وثالثاً: موافقة للاحتياط.

والوجه الثاني صحّة السجود على المشكوك لأنّ الشارع علّق المنع على

أشياء مخصوصة وتنجزها موقوف على العلم بها ومع الشكّ بها لا منع فيصحّ حينئذ السجود عليها ولا ريب بأنّ الوجه الأوّل هو الأقوى.

المصباح السادس

في جواز السجود على الخبز المطبوخ بالنار حتّى صار خزفاً.

قال السيّد في المدارك: وقد قطع الأصحاب بجواز السجود على الخبز حتّى أنّ العلامة في التذكرة استدلّ على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الأرض بجواز السجود عليه، والمحكي عن الشهيد في روض الجنان جواز السجود عليه لا يعلم فيه خلاف، وعن المقدّس الأردبيلي أنّه قال: معلوم جواز السجود على الأرض وإن شويت بل الذي يظهر من عبارة الفاضل في المعتبر جواز السجود عليه وإن خرج بالطبخ عن اسم الأرض. ثمّ قال: فإنّه قد يجوز السجود على ما ليس بأرض كالكاغذ بل قد يظهر من عبارته الشهيد في الروض عدم قائل بالمنع وظاهره إن وجد فهو مخالف للإجماع حيث قال: وربّما قيل ببطلان القول بالمنع من السجود عليه وإن قيل بطهارته لعدم العلم بالقائل من الأصحاب فيكون القول بالمنع مخالفاً للإجماع إذ لا يكفي في المصير إلى قول وجود الدليل مع عدم الموافق والمسألة ممّا تعمّ به البلوى وليس من الجزئيات المتجدّدة ولم ينقل عن أحد ممّن سلف المنع، انتهى.

قلت: والظاهر أنّه بعد تتبّع كلام أصحابنا تجد أنّه لم يذهب من الأصحاب

من قال بعدم جواز السجود على الخبز صريحاً وكيف كان فإن المسألة مبنية أنّ الخبز بعد إحراقه هل يخرج عن اسم الأرض أم لا؟ والظاهر من الأصحاب ظاهرهم مطبقون أنّه بعد إحراقه لم يخرج عن اسم الأرض وحيث أنّه ثابت بكونه أرضاً وإنّ إحراقه لم يؤثر فيه شيء فهو حينئذ من الأرض الذي قد عرفت جواز السجود عليه نصّاً وفتوى. والظاهر اتفاق الأصحاب على عدم خروجه عن الأرض وإن حرق إلا الفاضل في المعتمد فإنّ ظاهره أنّ الطبخ أخرجه عن اسم الأرض ومع ذلك جوّز السجود عليه فهو غير مخالف في جواز السجود عليه، والذي يدلّ على جواز السجود عليه:

أولاً: ما سمعت أنّه لم يخرج بطبخه عن كونه أيضاً، بل استصحاب الأرضيّة ثابت وتغيّر بعض الأوصاف لا يغيّر الموضوع كما حقّق ذلك في محله فراجعه، ضرورة أنّ حجّة الاستصحاب إنّما هي بعد إحراز الموضوع ولا ريب بتحقيق الموضوع هنا. نعم بعض الأوصاف تغيّرت ولا ينافي بتحقيق الموضوع.

وثانياً: الأصل السالم عن المزاحم وهو عبارة عن أصالة الجواز إلا ما دلّ على المنع منه.

وثالثاً: ما استدللّ به جماعة من الأصحاب هو ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن أبي الحسن عليه السلام أنّه سئل عن الجصّ أنّه يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى ثمّ يخصّص به المسجد، أسجد عليه؟ فكتب إليه بخطّه: إنّ الماء والنار قد طهّراه.

قال بعض أجلة الأصحاب في وجه الدلالة في هذه الرواية على المدعى أنّه قد تضمّنت جواز السجود على الجصّ والخزف بمعناه.

قلت: الإنصاف أنّ الاستدلال بهذه الرواية على المدعى لا يخلو من ضعف لعدم معلومية أنّ الخزف هو بمعنى الجصّ بل الظاهر المعلوم بين أهل العرف خلافه فإنّ أهل العرف لا يرتابون في التفرقة بين الجصّ والخزف وإن كان الجامع بينهما كونها بالأصل أرض وقد أحرقا ولكن بعد الإحراق لا ريب بعدم التساوي كما هو واضح، والرواية صريحة بالجصّ فالحاق الخزف به لا وجه له. هذا كلّه إن قلنا أنّ الرواية واردة في المقام لأجل بيان حكم السجود على الجصّ إذ لعلّ الظاهر منها أنّ السؤال عن العذرة وعظام الموتى بعد حرقها واختلاطها بالجصّ وجواز السجود عليه، فأجاب الإمام بطهارته لاستحالاته بالحرق فهي حينئذ أجنبية عن محلّ الدعوى، وقول الإمام «قد طهّراه» فإنّه أقوى شاهد على إرادة هذا المعنى دون الأوّل فهي خالية عن الدلالة. فحينئذ الأقوى بالاستدلال في جواز السجود على الخزف عند الأصحاب هو إطلاق اسم الأرض عليه ولو بضميمة الاستصحاب الذي هو حجّة في المقام وبأصالة الجواز السالم عن المعارض.

وما يحكى عن صاحب المعالم التربة المشوية ليس من أصناف الأرض وإنّه صرح برسائله عدم السجود عليها فهو مخالف لما عليه الأصحاب لما سمعت في الروض على أنّه حكى عن الشيخ نجيب الدين وهو أحد تلامذته أنّه بعد أن

صنّف الرسالة لم يمنع من السجود على التربة المشويّة ولكن الإنصاف مع هذا كلّه فإنّ المقام من المشكلات لعدم وضوح كون الخزف بعد حرقه يطلق عليه اسم الأرض والاستصحاب في المقام فيه ما فيه، ورواية ابن محبوب قد عرفت ما فيها على أنّ المحكي عن الشيخ عدم جواز السجود على الخزف استظهاراً ذلك من طهارة الطين إن استحال خزفاً وهو ليس بشيء.

وإن كان بعد الاطلاع على كلام الأصحاب يشرف الفقيه على القطع بأن لا قائل صريحاً من أصحابنا بالمنع من السجود على الخزف في حالة الاختيار كما هو غير خفي على من لاحظ المقام فإنّ تمّ إجماع كان هو الحجّة المؤيّد بعدم الخلاف وإلا كان الاحتياط بل الأقوى حتّى أنّ عدم جواز السجود على الخزف اختياراً لعدم صدق الأرض عليه.

فائدة: هل يجوز السجود على الآجر أم لا؟

قلت: الذي يظهر من جماعة من الأصحاب هو جواز السجود عليه كما عن الشيخ في نهايته ومبسوطه بل حكى عن ظاهر الأكثر حتّى أنّ المجلسي في بحاره أنّه لم ينقل الخلاف في الجواز.

قلت: كلّ ذلك بناء على إطلاق اسم الأرض عليه ولآتته بعد صيرورته خزفاً لا يخرج عن صدق اسم الأرض مضافاً إلى أصالة الجواز السالم عن المعارض ولكن مع هذا كلّه فقد توقّف فيه بعض متأخري المتأخرين كما حكاه

شيخنا في الجواهر ثم قال: ضعفه غير خفي لما عرفت من صدق اسم الأرض عليه ولو بمعونة استصحاب الأرضية.

فإن قلت: إنّه معارض بأصالة الشغل فإنه لا يحصل الفراغ اليقيني إلا بما علم كونه يصحّ السجود عليه.

قلت: فإنه لا تعارض بينهما لورود الاستصحاب على أصالة الشغل لأنه بعد إحرازه بالاستصحاب صار معلوماً شرعاً فتحصل به البراءة اليقينية وكذلك النورة فالظاهر جواز السجود عليها بالتقرب الذي ذكرناه بالأحجار. ولكن بعد هذا كلّه فقد قال شيخنا في الجواهر: لا ريب بالاحتياط بالجميع خصوصاً في النورة لخبر سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: لا يسجد على القفر ولا على القير ولا على الساروج. وفي وافي الكاشاني أن الساروج النورة بإختلاطها فارسي معرّب، انتهى.

وعن الشهيد في الذكرى أنه قال: ويلزم المنع من النورة بطريق أولى.

قلت: والظاهر لبعد صدق الارض عليها.

وكيف كان فإنه كما قال شيخنا في الجواهر من كون الأحوط اجتناب السجود على الخزف والجصّ والنورة، وأشدّ احتياطاً في الاخير لما سمعت بل قد صرح في الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا كراهية السجود على الآجر: ولا تسجد على الآجر وكذلك في الرمل فإنه مكروه السجود عليه كما تقدّم في

صحيح محمد بن الحسين في قوله: لا تسجد على الزجاج وإن حدثتكَ نفسك أنّه ممّا أنبتته الأرض ولكنّه من الملح والرمل وهما ممسوخان، فإنّ النهي عن الرمل يلزم حمله على الكراهة لانعقاد إجماع الأصحاب على جواز السجود على الرمل ولا قائل أحد بالحرمة فالصرف النهي فيه خصوصاً إلى الكراهة.

وأما حجارة الرحاء والجصّ والصخر المرمر فإنّ فيه إشكال واضح ينشأ من إطلاق اسم الأرض عليه وعدمه فإن كان الأوّل فلا إشكال بجواز السجود عليه وإن كان الثاني فلا ريب بالمنع، وما عسى أن يقال أو قيل من أنّه معدن فلا يصحّ السجود فإنّ فيه أنّ الأخبار المانعة لم تعلق الحكم على اسم المعدنيّة على أنّ الأقرب هو جواز السجود عليه لما تقدّم من جواز التيمّم به من جهة كونه أرضاً لكن الاحتياط في المقام هو الأولى، والله أعلم.

فائدة: اعلم الرماد الحاصل من النباتات ظاهر كلام جماعة من أجلاء الأصحاب هو عدم جواز السجود عليه بل عن كشف اللثام أنّه قال: كأنّه لا خلاف فيه.

قلت: ومرجع الكلام فيه أنّ الأخشاب وكافة النباتات بعد إحراقها واستحالتها إلى الرماد فهل تخرج فيه عن اسم نبات الأرض حقيقة أم لا؟ والظاهر خروجها بذلك ضرورة أنّها عرفاً لا يطلق عليها اسم النبات المستحيلة عنه والظاهر أنّه لا إشكال بذلك، والذي تطهر بعد استحالتها رماداً وما هو إلّا لخروجها حقيقةً عن الحقيقة الأولى.

ولكن يمكن أن يقال بجواز السجود على الرماد وإن خرج عن حقيقة النبات بالإحراق تمسكاً بإطلاقات الأمر بالسجود، خرج منه ما دلّ عليه المنع من الأدلة والباقي مندرج تحت الإطلاق، وبالأصل السالم عن المزاحم فإن الأصل قاض بالجواز، اللهم إلا أن يقال: إن الإجماع منعقد على عدم جواز السجود على شيء إلا الأرض أو ما أنبتته من غير ما يؤكل أو يلبس بحيث يستفاد الحصر الشرعي بحيث يكون هو الضابط في صحّة السجود وعدمه، فإن تمّ ذلك فلا ريب حينئذ بمنع السجود على الرماد لعدم صدق الأرض أو نباتها عليه وإن لم يتم الإجماع أمكن حينئذ القول بالجواز وإن كان عند العمل لا ريب بتجنّبه لأنّي لم أعرّض على قائل بالجواز وكذلك يجري الكلام في الأرض المستحيلة رماداً لعدم الفرق في المقامين.

وأما الفحم فقد استقوى شيخنا في الجواهر جواز السجود عليه استناداً منه إلى الأصل وهو قويّ، ولأنّ الفحم لا تحصل فيه الاستحالة بحيث يخرج به عن حقيقته الأولى فلو صار الخشب فحماً يصدق عليه اسم الخشب وهو من نباتات الأرض التي يصحّ السجود عليها وإن كان الأحوط اجتنابه، بل الأقوى ذلك ضرورة عدم صدق الخشب على الفحم كي يصحّ السجود عليه ولا ريب أنّ قاعدة الشغل تقضي بعدم الجواز، والله أعلم.

المصباح السابع

الظاهر من كلام الأصحاب هو عدم جواز السجود على ما أنبتته الأرض إذا

كان مأكولاً بالعادة بحيث جرت العادة بين الناس أكله مثل الخبز من حنطة أو شعير أو الأرز والذرة والسّمسم والماش والتمر بأقسامه وغيرها من الأجناس التي جرت العادة بأكلها وكذلك الفواكه مثل الرمان والسفرجل والنومي والتين والتفاح وغيرها من أنواع الفواكه، الظاهر أنّه الحكم لا خلاف فيه بين أصحابنا.

قال في الجواهر في شرح عبارة الشرايع: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منه صريحاً وظاهراً معترضاً بنفي الخلاف ووجدانه مستفيض أو متواتر كالنصوص بل يمكن دعوى ضروريته عند متشعبة الإمامية فضلاً عن علمائهم، انتهى.

قلت: الظاهر لخروجه عن الضابط المذكور وهو عدم جواز السجود على الأرض أو ما أنبتته الأرض إذا كان غير مأكول عادة فإنّ هناك قد تكثرت حكاية الإجماع من أساطين الأصحاب والأخبار الواردة في النهي عن السجود على ما يؤكل كثيره قد تقدّم نثلها في صدر المبحث فراجعها لعدم الحاجة إلى نقلها هنا لوضوح الحكم بين الأصحاب. نعم بقي في المقام أخبار لم تذكرها هناك يلزم حينئذ نقلها هنا استيفاء لكلام أهل بيت الرحمة منها خبر الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: لا يسجد الرجل على كدس حنطة ولا شعير ولا على الأرز بما يؤكل ولا على الخبز.

وخبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بالصلاة على البوريا والخضفة كلّ نبات إلا الثمرة.

ثم إن ظاهر النصّ والفتوى بتقييد المأكول بالمعتاد ليخرج غير المعتاد من العقاير وبعض النباتات وإن أُكل بجعله في بعض الأدوية فإنه لا يعدّ مأكول عادتاً فالظاهر صحّة السجود عليه لما عرفت لأنّ شرط المنع من السجود عليه كونه مأكول عادةً.

وقال السيّد في المدارك: فلو أكل شايحاً في قطر دون غشيره امتنع السجود عليه مطلقاً.

لكن قال في الحدائق: فيه إشكال ينشأ من اختصاص كلّ قطر بمقتضى عادته ومن صدق المأكول عليه ولعلّ أرجح مع كونه موافق للاحتياط.

قلت: بل هو الوجه ضرورة أنّ الأخبار علّقت المنع على ما صدق عليه أنّه مأكول واختصاصه بقطر دون آخر كاف في المنع للصدق العرفي.

ثمّ في المدارك: ولو كان له حالتان يؤكل في إحدهما دون الأخرى جاز السجود عليه في أحدهما ومنع في الأخرى.

قلت: هو كذلك فإنّ المنع إنّما هو في حالة أكله لصدق أنّه مأكول والجواز في حالة عدم أكله لصدق أنّه غير مأكول وهو واضح.

واعلم أنّ المراد بالمأكول ليس هو ما ينتفع به بالفعل فيخرج منه ما ينتفع منه بالقوّة ضرورة صدق اسم المأكول على ما ينتفع به ولو بالقوّة القريبة فإنّه يصدق عليه أنّه مأكول؛ فالحنطة - مثلاً - والشعير لا ريب بكونهما مأكولان

وإن توقّف أكلهما على الطحن والخبز، وكذلك توقّف الأرز على الطبخ - مثلاً - فإنّه مأكول لما عرفت من صدق اسم الأكل عليها، وغير ذلك من أجناس المأكولات التي يتوقّف أكلها على شيء آخر فإنّه لا ريب بعدم جواز السجود عليها لصدق اسم الأكل عليها.

ون هذا تعرف ضعف ما ذهب إليه العلامة في المنتهى والتذكرة من جواز السجود على الحنطة والشعير قبل طحنها، وعلله في الأوّل بكونها غير مأكولين، وفي التذكرة بأنّ القشر حائل بين المأكول والجبهة.

قلت: وهو كما ترى فإنّ الدعوى الأولى مصادرة صرف فإن صدق اسم الأكل عليها قبل علاجها لا ريب فيه بعد قرب العلاج من إخراج قشريها فقشريها ما دام فيه لا يقدح في صحّة اسم الأكل عليها.

وعن الثاني: بكون القشر حائل فقد ردّه في الذكرى بأنّ العادة في الصدر الأوّل جرت بأكلها غير منخولين كما لا يخفى على من راجع الأخبار. وروي أنّ أوّل من نخل الدقيق معاوية مع أنّ النخل لا يأتي على جميع الأجزاء القشريّة لأنّ الأجزاء الصغيرة تنزل مع الدقيق فيؤكل، وكونها تابعة للدقيق في الأكل لا يمنع من كونها مأكولة لصدق الأكل عليه في الجملة، انتهى.

قلت: وهو حقّ والظاهر أنّه يكفي في المنع من السجود تحقّق المبدأ فطلع النخل وسنبل الحنطة والشعير لا يجوز السجود عليه لأنّه يئول إلى ما يؤكل.

وقال شيخنا في الجواهر: فيمتنع حينئذ السجود على قشور الرمان ونوى التمر ونحوها حال اتصالها به كما لو كشف بعض الثمرة حتى خرجت النواة وهي فيها وربما كان تعليل صحيح هشام شهادة على بعض ذلك، انتهى.

قلت: وبعد الاطلاع على صحيح هشام تعرف أنه خال من الشهادة بل ولا إشارة، وقد تقدّم صحيح هشام ولكن لا بأس بإعادته، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عما يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز السجود عليه، قال: السجود لا يكون إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس.

قلت: وظاهره بل صريحه حصر السجود على الأرض أو ما أنبتته إلا غير المأكول والملبوس عادة، ولا ريب أن قشر الرمان ممّا أنبتته الأرض وكذلك النواة وهما غير مأكولين عادة فيجوز السجود عليهما لا قشراً ولكن بقي لهما اتصال بحب الرمان والنواة وبالثمره لا يمنع من السجود عليهما لأن اتصال قشر الرمان وظهور النواة واتصالها بالثمره لا يصيرهما شيء واحد.

فظهر أن صحيح هشام فيه شهادة على الجواز بل ظهور لكن ادّعاء شيخنا كما هو واضح ثم قال عليه السلام: بل قد يقال بعدم الجواز أيضاً بعد الانفصال لأنّه بعض الثمرة. وفيه منع واضح ضرورة أن المنع الصادر من الشارع ليس هو على الثمرة ولا فيه اسم الثمرة بل المنع هو معلق على ما أكل ممّا أنبتته الأرض والثمره الغير مأكولة عادة أو بعضها فإنّها غير داخلة تحت المنع فالنواة وإن كانت بعض الثمرة إلا أنّها غير مأكولة، والحكم معلق على ما يؤكل كما هو غير خفي.

ومن هذا كله تعرف أن الأقوى جواز السجود على قشور الرمان والنواة وقشور النومي والشوك والحنظل.. إلى غير ذلك من الثمرات التي لم تجر العادة بأكلها.

والحاصل فإن الضابط الذي يرجع إليه في هذه الأحكام هو ما يؤكل عادة أم لا فلا يجوز على الأول دون الثاني، أمّا لو أكل اتفاقاً أو الحشائش في زمن الربيع فإنّ بعض الأعراب قد تأكلها بل بعض أهل البلدان فإنّه لا يمنع من السجود عليه لعدم صدق الأكل عادةً عليه وإنّه مما أنبتته الأرض ضرورة أنّ المراد بالمأكول هو ما كان أصل استعدادها للأكل وأصل وضعها له كما هو غير خفي.

ولكن مع هذا كله فإنّ الاحتياط في قشور النومي والرمان والترنج ممّا لا ينبغي تركه لصدق الأكل عليه من بعض بل أشدّ احتياط بل هو الأقوى في القشور التي تؤكل مع الفاكهة غالباً مثل قشر التفاح وما شاكلة، والأحوط اجتناب نواة المشمش والخوض ما دام لبّها فيها لاشتغالها على ما يؤكل فلعلّها أشبهت أخذ أجزاء المأكول وبعد ذهاب لبّها ينبغي القطع بجواز السجود على القشور الخالية لأنّها أشبهت الخشب، وكذلك قشور الجوز ولوز والباسورك والبنديق وغيرها ممّا شاكلها.

وأما الخضروات من التي تؤكل فلا ريب في عدم جواز السجود عليها كما أنّه لا ينبغي الإشكال بجواز السجود على قشر الأرز بعد نزع عنه، والله أعلم.

المصباح الثامن

الملبوسات المتخذة من نبات الارض فإن ظاهر كلام الأصحاب هو عدم جواز السجود عليه، بل هو المشهور كما في الحدائق، وعن الكفاية أنه لا خلاف فيه، بل عن أمالي الصدوق نسبته إلى دين الإمامية، بل حكي الإجماع عليه صريحاً عن جماعة من فحول أصحابنا مثل السيد في الانتصار، وابن زهرة في الغنية، والعلامة في نهاية الأحكام، والشهيد في الروض والمقاصد العلية، والظاهر أن حكاية دعوى الإجماع مستفيضة النقل.

قلت: مضافاً إلى ذلك الأخبار المصرحة كما تقدّم نقلها في صدر المبحث الدالة على عدم الجواز بل وكذلك الضابط الذي تكثّر عليه نقل الإجماع من الأصحاب وهو عدم جواز السجود إلا على الأرض أو ما أنبتته إذا لم يؤكل أو يلبس، وبعد صدق اللبس عليه لا ريب بخروجه عن الضابط المذكور.

والحاصل فإنّ الملبوس المستخرج من نباتات الأرض الظاهر لا إشكال فيه. تبصرة: قال المحقق في الشرايع: وفي القطن والكتان روايتان أشهرهما المنع، انتهى.

قلت: ومن أجل اختلاف الأخبار في هذا الباب اختلف كلام الأصحاب.

قال في المدارك: فالمشهور بين الأصحاب هو المنع من السجود على القطن والكتان.

وقال في الحقائق: المشهور بين الأصحاب المنع مطلقاً سواء كان قبل النسج أم بعده، بل عن العلامة في المختلف أنه قال: هو قول علمائنا أجمع، وكذلك حكي الإجماع على المنع عن السيّد المرتضى في الجمل والانتصار.

والقول الثاني هو جواز السجود على القطن والكتّان على كراهة وهو المحكي عن السيّد علم الهدى في بعض رسائله أنّه قال: ويكره السجود على الثوب المنسوج من قطن أو: تان كراهية تنزهه وطلب فضل لا أنّه محظور محرّم، انتهى. وهو الذي يظهر من المحقّق في المعتمد حيث قال فيه بعد أن ذكر ما اختاره علم الهدى من القول بالجواز على كراهة: وما اختار علم الهدى حسن لأنّ فيه جمعاً بين الأخبار، وتأويل الشيخ في الجميع بأنّ الجواز محمول على التقيّة والضرورة منفيّ، انتهى.

قلت: وحكي أيضاً عن الكاشاني الميل إليه، ومن هذا يعلم أنّ المسألة ذات قولين. فاعلم أنّ الكراهة في السجود على الطن والكتّان الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب بل هو أمر متفق عليه، وأمّا لاحرمة والجواز فقد عرفت وقوع الخلاف فيه.

حجّة القول الأوّل - أعني حرمة السجود على القطن والكتّان - فالإجماعات المتقدّم نقلها المعتضدة بالشهرة المحقّقة والأخبار المصّرحّة بالمنع، منها رواية الفضل بن عبد الملك قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يسجد إلاّ على الأرض أو ما أنبت الأرض إلاّ القطن والكتّان.

وصحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: لا بأس بالسجود على الثياب في حال تقيّة.

قلت: ولا ريب بشمول الثياب لما كانت من قطن أو كتّان، ونفي البأس عنها في حال التقيّة قاض بثبوتها عند عدمها، وبها يتم المطلوب.

وصحيح زرارة قال، قلت له: أيسجد على الزفت - يعني القير -؟ فقال: لا ولا على ثوب الكرفس.

وصحيح علي بن جعفر المروي عن قرب الإسناد أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود، هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ فقال: إذا كان مضطراً فليفعل. وخبر الأعمش المروي عن خصال الصدوق عن الصادق عليه السلام: لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبت إلا المأكول والقطن والكتّان.

وخبر أبي العباس عن الصادق عليه السلام أيضاً: لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبت الأرض إلا القطن والكتّان.

حجّة السيّد علم الهدى كما حكيت أنه قال: لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن شواكتان محرّماً محظوراً لجرى في القبح ووجب إعادة الصلاة واستينافها مجرى السجود على النجاسة ومعلوم أنّ أحداً لا ينتهي إلى ذلك، انتهى.

ويدلّ أيضاً على الجواز الأخبار، منها ما رواه الشيخ عن سعيد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن داود الصرمي قال: سألت أبا الحسن الثالث - والمراد به الإمام عليّ الهادي عليه السلام لما علم ذلك من أهل الفنّ أنّه إذا أُطلق في الرواية أبا الحسن الثالث فهو الإمام الهادي عليه السلام - هل يجوز السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة؟ فقال: جائز.

وما رواه منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابه قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون في أرض بارة يكون فيها الثلج، أفنسجد عليه؟ فقال: لا، اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّان.

وعن الحسين بن عليّ الكيسانى الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة ولا ضرورة، فكتب إليّ: ذلك جائز.

وعن ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصليّ على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: مالك لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض؟

قلت: والطبري شيء من كتّان؛ كذا نصّ عليه أهل اللغة.

وفي الحسن عن الفضيل بن يسار ويزيد بن معاوية عن أحدهما قال: لا بأس بالقيام على المصلّى من الشّعْر والصوف إذا كان يسجد على الأرض، فإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه والسجود عليه.

قلت: وقد أجاب أكثر أجلاء الأصحاب عن هذه الأخبار بحملها على التقيّة أو حالة الضرورة.

قلت: وفيه أثر رواية سعيد بن عبد الله والصنعاني قد صرّحاً بالجواز مع عدم التقيّة والضرورة.

وفيه: إنّ السائل سأل من الإمام عليه السلام أن يجيبه من غير تقيّة وهو لا يلزم الإمام عليه السلام ذلك إذا كان المقام من مقام التقيّة لأنّ تكليف الإمام عليه السلام غير ما عليه السائل، بل قد يترك الإمام الجواب كليةً أو يجيب بها فيه الاشتباه. والحاصل فإنّ السائل إذا قال للإمام: أجبني من غير تقيّة لا يلزم الإمام ذلك، لكن يمكن ترجيح هذه الأخبار لاعتضادها بالأصل؛ فإنّ الأصل الجواز ولكن مع هذا فإنّها لا تقاوم الأخبار الدالّة على المنع المنجبة بالشهرة بل الإجماع المحكي عن جماعة حتّى من السيّد نفسه في غير المسائل الموصليّة، وعمل الأصحاب بها قديماً وحديثاً على أنّها موافقة لقاعدة الشغل والاحتياط في العبادة.

والحاصل فإنّه لا ريب ولا إشكال بأنّ اجتناب السجود على القطن والكتّان هو الأقوى، والله أعلم.

فرع: الذي يظهر من عبائر جماعة من الأصحاب عدم جواز السجود على القطن والكتّان بعد الغزل، ومنهم العلامة في التذكرة حيث قال: الكتّان قبل غزله ونسجه الأقرب عدم جواز السجود عليه، وعلى الغزل على إشكال ينشأ من أنّه عين الملبوس والزيادة في الصفة، ومن كونه حينئذ غير ملبوس، انتهى.

وحكي عنه أيضاً في نهاية الأحكام واستشكله كاشف اللثام.

قلت: بل يجري ذلك بناء عليه قبل الغزل فتخصيصه بالغزل لا وجه لجرىان العلة فيهما من كونه غير ملبوس والإنصاف أن الكل لا وجه له بل الوجه هو المنع، غزل أو لم يغزل، نسج أو لم ينسج، تمسكاً بإطلاق الأخبار الشدالة على المنع واندراجه تحت معقد الإجماعات الدالة على عدم جواز السجود على ما يلبس بما أنبتته وهو قبل الغزل والنسيج يصدق عليه أنه مما يلبس وإن افتقر إلى عمل آخر فإنه يصدق عليه أنه يلبس وافتقاره إلى علاج قريب لا يخرج عنه عن صدق اسم الملبوس على أنه قاعدة الشغل تقتضي بعدم الجواز كما هو واضح فلا يجوز السجود على القطن والكتان بأي نحو كان، وكذلك على القطع الصغار منه لصدق الاسم أنه من الملبوس وإن كانت القطع في حد ذاتها لا تلبس لكنها مما تلبس عادة، لكن يمكن أن يكون منشأ العلامة رواية أوردها المجلسي في بحاره عن كتاب تحف العقول، قال، قال الصادق عليه السلام: كل شيء يكون فيه غذاء الإنسان في مطعمه أو مشربه أو ملبسه فلا يجوز الصلاة عليه ولا السجود إلا ما كان من نبات الأرض من غير ثمر قبل أن يكون مغزولاً، فإذا صار مغزولاً فلا تجوز الصلاة عليه إلا في حال الضرورة.

قلت: وهذه الرواية وإن كانت هي عين ما ذهب إليه في النهاية إلا أنها لا تقاوم ما تقدم من الإطلاقات الدالة على المنع، وبعد ضعفها لا تصلح أن تكون مخصصة على أنه لا عامل بها أحد من الأصحاب إلا هو في النهاية سوى باقي

كتبه كما هو غير خفي على من لاحظ كلمات الأصحاب، بل لا بأس بحملها على الكراهة فإنه أولى من طرحها، والله أعلم.

فرع: قال الشهيد في الذكرى: الظاهر القطع بعدم جواز السجود على القنب لأنه معتاد اللبس في بعض البلدان، انتهى.

وقال العلامة في التذكرة: إن القنب لا يجوز السجود عليه إن لبس عادتاً.

قلت: وخصوص القنب لم يرد فيه نص بخصوصه وإنما هو مندرج بناء عليه تحت اسم الملبوس، فنقول: إن القنب إن كان من قسم الملبوس فلا ريب بعدم جواز السجود عليه والذي هو مغروز في ذهني القاصر أن القنب يُلبس عادتاً فالظاهر هو عدم جواز السجود عليه، والله أعلم.

المصباح التاسع

الظاهر عدم جواز السجود على الوحل بل الظاهر أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب.

والوحل هو الطين الرقيق كما مجمع البحرين.

قلت: وظاهر المنع إنما هو من جهة عدم تمكن الجبهة في السجود عليه اختياراً وهو شرط في صحّة الصلاة، فلو أمكن تمكين الجبهة على الوحل فالظاهر أنه لا منع، ضرورة كونه من الأرض، ويخرج به عن اسم الوحل واختلاطه بالأجزاء المائية التي لا تمنع من تمكّن الجبهة عليه غير مانعة كما هو غير خفي.

والحاصل فإنه لا خلاف في عدم جواز السجود على الوحل بعد تمكين الجبهة عليه في السجود، ويدل عليه ما رواه عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ قال: إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض.

وفي مرسل ابن أبي عمير أنه عشرة لا يُصلى فيها، وعدّ من جملتها الطين. ويلزم حينئذ من حمله على الوحل الذي لا يمكن تمكّن الجبهة عليه.

وفي الموثق عن عمّار عن الصادق عليه السلام أنه سأله عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر أن يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعاً جافاً، قال: يفتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليومي للسجود إيماءً وهو قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلاة ويتشهد وهو قائم ويسلم.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها فإنّها صريحة في الدعوى وضعف أسانيدها لا يقدر في حجيتها بعد انجبارها بعدم الخلاف في الحكم بين الأصحاب في عدم جواز السجود على الوحل، وحيث عرفت ذلك فلو لم يجد إلا الوحل وجب عليه إيقاع الصلاة كما هي ويومي للسجود إيماءً كما صرح به موثّق عمّار المتقدم، ولكن قد عرفت أنه تضمّن عدم وجوب الجلوس فيه للتشهد وهو في غاية الإشكال بل المنع لأنّ الرواية إنّما أخذنا منها مقدار ما عمل به الأصحاب وأمّا ما عداه فإنه باق على أصله إذ لا يقول أحدٌ بعدم وجوب الجلوس للتشهد

من أصحابنا ولأنَّ الضرورة تقدّر بقدرها فلا تجري في غيرها كما هو غير خفيّ، ومنه يعرف ما يظهر من كلام شيخنا في الجواهر من القول بعدم وجوب الجلوس للتشهد في الفرض فإنّه لا شاهد له إلا موثّق عمّار الذي لا عامل به في خصوص المورد.

والحاصل فإنّ الظاهر هو وجوب الجلوس لأجل التشهد في خصوص الفرض إذا لم يمنع منه مانع، ضرورة كونه واجب ويلزم الإتيان به مع الإمكان والفرض كونه يمكن الجلوس فيجب الإتيان به وعدم التمكن من السجود لا يقضي بوجوب التشهد قائماً بل يأتي بالصلاة كما هي عدا ما لا يمكن الإتيان به.

ثم إنَّ الوحل لا خصوصيّة له في الحكم المزبور بل يجري ذلك في كلّ ما لا يمكن السجود عليه من كون الأرض لا يمكن تمكّن الجبهة عليها، والله أعلم.

فائدة: اعلم حيث عرفت وجوب الإيلاء للسجود حيث لا يمكن فهل يجب الانحناء للسجود بحيث تصل الجبهة إلى حدّ الوحل أو يكفي الإيلاء وهو قائم؟ فظاهر جماعة الأوّل كما عن المحقّق في جامع المقاصد، والشهيد في المسالك، والسيد في المدارك، وكاشف اللثام.

قلت: واستدلّ عليه في المدارك بقاعدة «لا يترك الميسور بالمعسور» بل هذا ظاهرهم كلّهم وهو قويّ. ويمكن أن يتمسك بإطلاق النصّ فإنّ ظاهره وجوب الإيلاء وحده وهو يتحقّق في حالة القيام وغيره ولكن قال شيخنا في الجواهر حيث قال في ردّه: وهو اجتهاد في مقابلة النصّ، ولكن الإنصاف

أنَّ الأحوط هو الانحناء للسجود بالممكن للقاعدة المجمع عليها من وجوب الإتيان بالميسور من الواجب لو تعذّر، ولأنّه قد تقدّم في موارد عديدة في الإيحاء للسجود والركوع سيّما في صلاة العرّاة وقد سمعت هناك تصريح الأصحاب بكون الإيحاء للسجود أخفض من الركوع. وكيف كان فالأحوط هو ما عليه الجماعة من الانحناء للسجود قدر الإمكان، والله أعلم.

إيضاح: الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب أنّه لو أمكن وضع شيء على الوحل من ثوب وغيره ويمكنه إيقاع الجبهة عليه وجب لأنّه مقدّمة لتحصيل الواجب وما لا يتم الواجب إلّا به فإنّه واجب، فلو توقّف على شراءه فهل يجب شراءه أم لا؟ وجهان، والظاهر العدم، ولو علم بارتفاع العذر آخر الوقت فهل يجب عليه تأخير الصلاة إلى وقت ارتفاع العذر أم يجوز له إيقاعها في أوّل الوقت مع تعذّر السجود؟ وجهان التفاتاً إلى قاعدة الإجزاء وإلى أنّه مكلف بالسجود وهو يمكن له لو أخر فيجب، والأوّل أقوى، والثاني هو الأحوط، والله أعلم.

المصباح العاشر

اعلم لو تعذّر السجود على الأرض أو على ما يصحّ السجود عليه من نباتات الأرض التي هي مأكولة عادتاً فقد ذكر الأصحاب جواز السجود على الثوب، فإن تعذّر جاز السجود على شيء من بدنه، وظاهرهم الترتيب بينهما.

قال في الشرايع: ولا يسجد على شيء من بدنه، فإن منعه الحرّ عن السجود على الأرض سجد على ثوبه، فإن لم يكن فعلى كفه، انتهى.

وعن العلامة في التحرير أنه قال: لا يجوز السجود على بدنه، فإن خاف الحرّ سجد على ثوبه، فإن فقد سجد على كفه.

وعن الشهيد في البيان أنه قال: ولو منعه الحرّ سجد على ثوبه، فإن تعذّر فعلى كفه.

وعن الشهيد في الدروس والذكرى مثل ذلك بل عن السيّد في الرياض حكايته عن جماعة، وكلامهم صريح في الترتيب بحيث لا يصحّ السجود على البدن مع إمكان السجود على الثوب. هذا كلّ بعد تعذّر السجود على الأرض أو ما أنبتته الأرض، فلو كان يمكن من الأرض فلا يصحّ السجود على الثوب والبدن. وفي عبارة أخرى: إنّ الثوب والبدن عند الضرورة كما هو مورد النصّ فلو أمكن أن يأخذ كفاً من تراب فيجعله فوق الأرض التي لا يمكن السجود عليها إمّا حرّاً أو غير ذلك وجب ولا يجوز على الثوب والكفّ ونحوها.

والحاصل فإنّه بعد معلوميّة انحصار السجود على الأرض أو نباتها وعند انتفائها يرعى فيه الأقرب فالأقرب، وبعد ذلك بدن الإنسان.

وكيف كان فإنّ الذي يدلّ على جواز السجود على الثوب عند تعذّر الأرض وبعده على بدن الإنسان أخبار كثيرة، منها صحيحة القاسم بن الفضيل قال، قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يسجد على كُفّه من أذى الحرّ أو البرد، قال: لا بأس به.

وما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال، قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي، كيف أصنع؟ قال: تسجد على بعض ثوبك. قلت له: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله، قال: اسجد على ظهر كفك فإتّما أحد المساجد.

وخبّر أبي بصير الآخر المروي عن الععل قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يكون في السفر يقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه، قال: يسجد على ظهر كفّه فإتّما أحد المساجد.

وخبّر أبي بصير الآخر أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في حرّ شديد يخاف على جبهته الأرض، قال: يضع ثوبه تحت جبهته.

وما رواه عيينة بنّاع القصب قال، قلت لأبي عبد الله: أدخل المسجد في يوم شديد الحرّ فأكره أن أصلي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه، قال: نعم ليس به بأس.

وخبّر أحمد بن عمر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كُمّ قميصه من أذى الحرّ والبرد أو على رداءه إذا كان تحته مسح أو غيره ممّا يسجد عليه؟ فقال: لا بأس به.

وخبّر محمّد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: كتب رجل إلى أبي

الحسن عليه السلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحرّ والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: نعم لا بأس.

وصحيح منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا، قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون في أرض باردة يكون فيها الثلج، أفسجد عليه؟ قال: لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً.

وما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود، هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال: إذا كان مضطراً فليفعل.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها فإنّها صريحة في الدعوى لكن ظاهرها بل صريحها أنّها بدل عند الضرورة فحيثئذ لا يجوز السجود على طرف الثوب أو شيء من بدنه إلا عند الضرورة كما قد نطقت به الأخبار.

وما ورد في بعض الأخبار من خصوص البرد والحرّ لا ينبغي الاقتصار عليه ضرورة أنّ السائل إنّما سأل عنه بل يجري ذلك في كلّ مورد يخاف المصليّ من السجود على الأرض بل حتّى لو كرهت نفسه من السجود على الأرض لرائحة فيها تكرهها نفسه أو غير ذلك جاز له السجود على طرف ثوبه، فإنّ تعذّر فعلى شيء من بدنه كما صرّحت به رواية محمّد بن القاسم المتقدّمة.

ثمّ إنّّه قد عرفت الترتيب بين طرف الثوب وبين الشيء من البدن عند

الضرورة، فهل يجري ذلك في خصوص الثوب إذا كان من القطن أو الكتان أو مطلقاً بل حتى لو كان من الصوف أو الشعر أو الجلود أو الحرير ما لا يصح السجود عليه اختياراً؟ الظاهر نعم؛ تمسكاً بإطلاق الأخبار وعبائر الأصحاب الدالة على وجوب تقديم الثوب على الكفّ الشامل لما كان من قطن أو كتان أو غيرهما مما يصدق عليه ملبوس.

ثم إن ظاهر الأخبار هو جواز السجود على الثوب الذي عليه حال الصلاة فيشمل ما كان منزوعاً أم لا؟ الظاهر أنه لا يشمل ذلك لو كان ثوب الغير قريباً منه فإنه لا يشمل قطعاً فيجب السجود حينئذ على الكفّ.

وفي تقديم القطع الصغار من الثوب على الكفّ إشكال ينشأ من عدم صدق الثوب على القطع الصغار وكذلك في قطع الثوب الصغار المجتمعة قبل خياطته وإن كان قد يقوى الجواز في الجميع كما في خبر منصور بن حازم: إنا نكون في أرض باردة يكون فيها الثلج أفنسد عليه؟ قال: لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً، ضرورة شمول الشيء للقطع الصغار بل حتى لو كانت غير أحد أجزاء الثوب.

ثم إن الذي صرّحت به الأخبار إنه عند تعذّر الثوب هو السجود على ظاهر كفّ المصلّي لمكان إضافة الكفّ إليه، فهل يجوز السجود على ظهر كفّ الغير؟ الظاهر عدم الجواز أخذاً بظاهر النصّ واحتمال الجواز من أنّ ظهوره في خصوص ظهر يد المكلف إنّما هو من جهة كونه أقرب إلى المصلّي وإلا فلا

خصوصية له عن ظهر كفّ الغير، وإذا قلنا بجواز السجود على كفّ الآخر غير المكلف قلنا بعدم الفرق بين ظهر كفّه وبين باطنها.

ثم إنّ الظاهر وجوب السجود على ظهر الكفّ دون باطنها، ضرورة أنّه لو قلب كفّة سجد على باطنها فات وجوب مسجد باطن الكفّ الذي هو أحد المساجد الواجبة كما ستعرفه، فالسجود على الظاهر هو المتعيّن حينئذ جمعاً بين الواجبين كما هو واضح.

إكمال: الظاهر أنّ المستفاد من جميع الأوامر الواردة في السجود هو على الأرض لأجل الخضوع لله جلّ وعلا، فالأرض لها زيادة خضوع على غيرها ممّا يصحّ السجود عليه من نباتها وغيرها، ويستفاد ذلك من فعل النبي ﷺ، فلو كانت الأرض يمكن السجود عليها كان السجود عليها أفضل من غيرها من النباتات لحصول الخشوع والخضوع الذي من أجله شرع السجود.

واعلم أنّ أفضل أفراد الأرض السجود على تربة طين أبي عبد الله الحسين عليه السلام، والأخبار في المقام كثيرة فلا بأس بذكر طرف منها لأجل اليمن والبركة، فمنها ما رواه الصدوق أنّه قال، قال الصادق عليه السلام: إنّ السجود على طين الحسين عليه السلام ينور إلى الأرضين السبعة، ومن كانت معه سبحة من طين قبر الحسين عليه السلام كتب مسبّحاً وإن لم يسبّح.

وروي عن الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب إليه يسأله عن السجود على لوح من

طين القبر، هل فيه فضل؟ فأجاب عليه السلام: يجوز ذلك وفيه الفضل.

وروى الشيخ في كتاب المصباح عن معاوية بن عمّار قال: كان لأبي عبد الله عليه السلام خريطة ديباج صفراء وفيها تربة أبي عبد الله عليه السلام فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته وسجد عليه ثمّ قال: إنّ السجود على تربة أبي عبد الله عليه السلام يخرق الحجب السابع.

وروى الحسن بن محمّد الديلمي في كتاب الإرشاد قال: كان الصادق عليه السلام لا يسجد إلّا على تربة للحسين عليه السلام.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بذلك بل عليه في هذه الأزمنة السيرة التي كانت هي الفارق بيننا وبين أهل السنّة وإلّا فإنّه على مذهبهم لا إشكال أيضاً بصحّة الصلاة على التربة الحسينيّة لأنّه عندهم جواز السجود على الأرض من غير خلاف بينهم، والتربة من الأرض التي يجوز السجود عليها، وزيد بالشرف عندنا بكونها من أرض مشرّفة، وأمّا عندهم فإنّه لا يجوز السجود عليها ولا أعرف له منشأً إلّا الفرق بيننا وبينهم.

والحاصل فإنّه لا إشكال ولا ريب أنّ السجود على التربة الحسينيّة أفضل من السجود على الأرض لشرف المنسوب إليه.

واعلم أنّه قال الشهيد الثاني في شرح النفلية: إنّ لا فرق في التربة الشريفة بين ما شوي منها بالنار وغيره بالفضل لشمول التربة الواردة في الخبر، لكن يكره السجود على المشوي منها خصوصاً إذا وصل إلى حدّ الخزف، انتهى.

قلت: أما ظاهر الأخبار المتقدمة فإنه شامل للمشوي وغيرها إلا أن يدعى الانصراف إلى خصوص غير المشوي كما هو الإنصاف، وبظهور ما عليه الأئمة في ذلك الزمان.

وكيف كان فلو شويت التربة الذي يسمّى في زماننا اليوم فخر بحيث يؤدي فخرها إلى حدّ الخزف فيجري فيها الكلام السابق الذي قلناه بالخزف وأنّ الخزف يخرج به عن اسم الأرض أم لا؟ والإنصاف أنّ الاجتناب عن التربة إذا حرقت حتى وصلت إلى حدّ الخزف هو الأولى والأحوط، وكذلك يجري الاحتياط في السجود على السبحة الحسينية التي هي في زماننا اليوم التي لا يمكن أن تتماسك إلا بعد طبخها فإنه الظاهر أنّها تشابه الخزف فاجتنابها في السجود هو الأحوط كما هو غير خفي، كما أنّه لا يخفى جواز اتخاذ التربة لأجل السجود من سائر قبور الأئمة عليهم السلام بل سائر قبور الصالحين والشهداء والعلماء لأنها لا تخرج عن كونها أرضاً ويجوز السجود على الأرض إجماعاً ونصاً، ولا ريب بكونها لها مرتبة على باقي الأرض بواسطتهم، والذي يشهد على ذلك ما ثبت بالأخبار أنّهم كانوا يأخذون التربة والسبحة من تربة حمزة بن عبد المطلب بل قد ورد أنّ فاطمة عليها السلام كانت لها سبحة من تربة حمزة ولكن لما قُتل الحسين عليه السلام أخذت من تربة الحسين عليه السلام ونذب إليها الأئمة.

والحاصل فإنه لا ريب بالجواز من غير تربة الحسين عليه السلام ولكن هل هو مندوب أم لا؟ ينشئان من أنّ الأهر النذب لما ورد عن الأخذ من تربة حمزة

ويجري في تربة غيره بتنقيح المناط، ومن أن المندوبات من الأحكام الشرعية تتوقف على التنصيص ولم يرد.

وأما الألواح الخشب وعيدان الخشب والمشط إذا كان من خشب وأعواد السواك فالظاهر أنه لا إشكال بجواز السجود عليه وما شاكل هذه، والضابط فيها إذا كانت مما تنبته الأرض ولا يؤكل، فخشب الأشجار كلها وغيرها مما يرجع إلى الضابط المذكور، والله أعلم.

تبصرة: أعلم أنه قد تقدم اشتراط طهارة محل الجبهة في السجود إجماعاً ونصاً دون باقي المساجد في الصلاة الواجبة والمندوبة، وهذا مما لا ريب فيه بين أصحابنا، بقي في المقام فرع وهو أنه إذا كانت النجاسة في موضع محصور كالبيت وشبهه وجعل موضع النجاسة فهل يصح السجود على موضع من ذلك المكان أم لا؟

قلت: والظاهر أنها من جزئيات الشبهة المحصورة وقد تقدم الكلام فيها في مقامات عديدة في كتاب الطهارة ولا بأس بعود بعض الكلام في هذا المورد. فاعلم أن ظاهر المحقق في الشرايع هنا عدم جواز السجود على شيء منه حيث قال: لم يسجد على شيء منه.

وقال السيد في المدارك في شرح هذه العبارة: وهذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، واحتج على الحكم المذكور بأن المشتبه بالنجس قد امتنع فيه

التمسك بأصالة الطهارة للقطع بحصول النجاسة فيما وقع فيه الاشتباه فيكون حكمه حكم النجس من أنه لا يجوز السجود عليه ولا الانتفاع فيه في شيء.

قلت: وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى، ضرورة عدم ارتفاع أصالة الطهارة عن المشكوك، نعم في المعلوم والفرض أنه مكان وضع الجبهة مشكوك النجاسة فأصالة الطهارة ثابتة في المشكوك، وكذلك استصحاب طهارتها إذ قبل عروض النجاسة للبيت كان كل جزء جزء منه طاهر وبعد عروضها يحصل الشك في عروض النجاسة فاستصحاب الطهارة ثابتة في كل جزء جزء من ذلك البيت لأن معلوم الطهارة لا يخرج عنه إلا بمعلوم النجاسة، وأما مشكوك النجاسة فلا يزيل حكم الطهارة.

وأما قولهم إن مشكوك النجاسة حكمه حكم النجس فيجب اجتنابه فهو اجتهاد في مقابلة ليس لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

والحاصل فإنه يجوز له السجود في أي مكان كان من البيت الذي فيه نجاسة وإن لم يعين مكانها بل كان مشكوك لما عرفت، والله أعلم بأحكامه.

فصل

في الأذان والإقامة

والبحث فيها يقع في مقدّمة ومسائل.

أمّا المقدّمة في ذكر استحبابها.

مقدّمة: الأذان لغة هو الإعلام، وفعله: أذّن يؤذّن. والأذان شرعاً هو عبارة عن أذكار مخصوص بدخول أوقات الصلاة.

والإقامة مصدر أقام بالمكان، والتاء عوض الواو المحذوفة لأنّ أصله إقوام أو مصدر أقام الشيء أي أدام، والأمر في هذا سهل، ولازم ذكر الأخبار الواردة في فضل الأذان والإقامة وأنّه من السنن المؤكّدة:

روى الصدوق في من لا يحضره الفقيه عن عبد الله بن عليّ قال: حملت متاعي من البصرة إلى مصر فقدمتها فبينما أنا في بعض الطريق فإذا أنا بشيخ طويل شديد الأدمة، أبيض الرأس واللحية، عليه طمران أحدهما أسود والآخر أبيض، فقلت: من هذا؟ فقالوا: هذا بلال مولى رسول الله ﷺ، فأخذت ألواحي

وأُتيت إليه فسَلِّمت عليه، فقلت له: السلام عليك أيها الشيخ، فقال: وعليك السلام. فقلت: يرحمك الله، حدّثني بما سمعت من رسول الله ﷺ. فقال: وما يدريك من أنا؟ فقلت: أنت بلال مؤدّن رسول الله ﷺ. قال: فبكى وبكيت حتّى اجتمع الناس علينا ونحن نبكي.

قال، ثمّ قال: يا غلام، من أيّ البلاد أنت؟ قلت: من أه العراق. قال: بخّ بخّ، ثمّ سكت ساعة ثمّ قال: اكتب يا أخا أهل العراق، بسم الله الرحمن الرحيم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: المؤدّنون أمناء المؤمنین على صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم، لا يسألون الله عزّ وجلّ إلّا أعطاهم، ولا يشفعون في شيء إلّا شُفّعوا.

فقلت: زدني رحمك الله.

قال: اكتب، بسم الله الرحمن الرحيم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أذن أربعين يوماً محتسباً بعثه الله يوم القيامة وله عمل أربعين صدّيق عملاً مبروراً مستقبلاً.

قلت: زدني رحمك الله.

قال: اكتب، بسم الله الرحمن الرحيم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أذن عشرين عاماً بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة وله من النور مثل زينة السماء.

قلت: زدني رحمك الله.

قال: اكتب، بسم الله الرحمن الرحيم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَنْ أَدْنَى عَشْرٍ سَنِينَ أَسْكَنَهُ اللَّهُ مَعَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ فِي قَبْتِهِ أَوْ فِي دَرَجَتِهِ.

قلت: زدني يرحمك الله.

قال: اكتب، بسم الله الرحمن الرحيم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَنْ أَدْنَى سَنَةٍ وَاحِدَةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقَدْ غَفَرْتَ لَهُ ذُنُوبَهُ بِالْغَا مَا بَلَغْتَ وَلَوْ كَانَتْ مِثْلَ جَبَلِ أُحُدٍ.

قلت: زدني يرحمك الله.

قال، نعم فاحفظه واعمل واحسب، سمعت رسول الله يقول: مَنْ أَدْنَى فِي سَبِيلِ اللَّهِ صَلَاةً وَاحِدَةً إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا وَتَقَرُّبًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى غَفَرَ لَهُ اللَّهُ مَا سَلَفَ مِنْ ذُنُوبِهِ وَمَنْ عَلَيْهِ بِالْعَصْمَةِ فِيمَا بَقِيَ مِنْ عَمْرِهِ، وَجَمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّهَادَةِ فِي الْجَنَّةِ.

قلت: زدني يرحمك الله، حدّثني بأحسن ما سمعته من رسول الله ﷺ.

قال: ويحك يا غلام! قَطَعْتَ نِيَاطَ قَلْبِي، وَبَكَى وَبَكَيتَ حَتَّى إِنِّي - وَاللَّهِ - لِرَحْمَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: اكْتُبْ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى الْمُؤَدِّينَ مَلَائِكَةً مِنْ نُورٍ وَمَعَهُمُ أَلْوِيَةٌ وَأَعْلَامٌ مِنْ نُورٍ وَيَفْدُونَ عَلَى نَجَائِبِ أَرْزَمَتِهَا مِنْ زَبْرَجَدٍ أَخْضَرَ، وَخَفَايِفِهَا الْمَسْكُ الْأَذْفَرُ، يَرْكَبُهَا الْمُؤَدِّونَ فَيَقُومُونَ عَلَيْهَا قِيَامًا يَقُودُهَا الْمَلَائِكَةُ يَنَادُونَ بِأَعْلَى صَوْتِهِمْ بِالْأَذَانِ.

ثم بكى بكاء شديداً حتى انتحب وبكى، فلما سكت قلت: مما بكاءك؟ قال: ويحك ذكرتني شيئاً سمعت حبيبي وصفيي عليه السلام يقول: والذي بعثني بالحق نبياً إنهم ليمرون على الخلق قياماً على النجائب فيقولون: الله أكبر، فإذا قالوا ذلك سمعت لأمتي ضجيجاً. فسأله أسامة بن زيد عن ذلك الضجيج، فقال: الضجيج التسييح والتحميد.

وإذا قالوا: أشهد أن لا إله إلا الله، قال أمتي: إياه نعبد في الدنيا. فيقال: صدقتم.

فإذا قالوا: أشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال أمتي: هذا الذي أتانا برسالة ربنا جل جلاله وآمنا به ولم نره. فيقال: صدقتم، هذا الذي أدى إليكم الرسالة من ربكم وكنتم به مؤمنين، فحقيق على الله عز وجل أن يجمع بينكم وبينه فينتهي به إلى منازلهم وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

ثم نظر إليّ فقال: إن استطعت - ولا قوة إلا بالله - أن لا تموت إلا مؤذناً فافعل.

فقلت: يرحمك الله، تفضل عليّ وأخبرني فإنني فقير محتاج، وأخبرني ما سمعت من رسول الله فإنك قد رأيتَه وصِف لي كما وصف لك رسول الله صلى الله عليه وسلم بناء الجنة.. إلى آخر الحديث.

وعن محمد بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام: المؤذن يغفر له مدّ صوته، ويشهد له كلّ شيء سمعه.

وما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أذنت وقمت صليّ خلفك صفّان من الملائكة، وإذا أقمت صليّ خلفك صفّاً من الملائكة.

وفي بعض المراسيل: إنّ حدّ الصفّ ما بين المشرق.

وروي عن مولانا أمير المؤمنين أنّه قال: من صليّ بأذان وإقامة صليّ خلفه صفّان من الملائكة لا يرى طرفاهما. ومن صليّ بإقامة صليّ خلفه ملك.

وما رواه الشيخ عن ابن أبي عمير عن زكريّا - صاحب السابري - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ثلاثة في الجنّة على المسك الأذفر: مؤذن أذن احتساباً، وإمام أمّ قوماً وهم به راضون، ومملوك يطيع الله ويطيع مواليه.

وما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان حائط مسجد رسول الله قامه وكان يقول لبلال إذا دخل الوقت: يا بلال، اعلّ فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان فإنّ الله تعالى وكلّ بالأذان ريحاً ترفعه إلى السماء وإنّ الملائكة إذا سمعوا الأذان من أهل الأرض قالت: هذه أصوات أمّة محمد صلّى الله عليه وآله بتوحيد الله عزّ وجلّ فيستغفرون لأمّة محمد صلّى الله عليه وآله حتى يفرغوا من تلك الصلاة.

وما روي عن هشام بن إبراهيم أنّه شكى إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سقمه وأنّه لا يولد له فأمره أن يرفع صوته في الأذان في منزله قال: فعلت ذلك فأذهب

تعالى سقمي وكثر ولدي.

وعن محمد بن راشد قال: كنت دائم العلة ما أنفك عنها في نفسي وجماعة خدمي وعيالي حتى كأنني كنت أبقى ومالي أحدٌ يخدمني، فلما سمعت ذلك من هشام عملت به فأذهب الله عني وعن عيالي.

وفي الصحيح عن سليمان بن جعفر الجعفري قال: سمعته يقول: أذن في بيتك فإنه يطرد الشيطان.

وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أذنت فلا تخفين صوتك فإن الله يأجرك مدّ صوتك.

فيه بحذف السند عن علي عليه السلام قال، قال رسول الله: للمؤذن فيما بين الأذان والإقامة مثل أجر الشهيد المتشحط بدمه في سبيل الله - إلى أن قال: - وإنه ليأتي زمان على الناس يطرحون الأذان على ضعفائهم وتلك لحوم حرمها على النار. وبحذف السند عن أبي جعفر عليه السلام قال: من أذن عشر سنين محتسباً يغفر الله له مدّ بصره وصوته، ويصدقه كل رطب ويابس سمعه، وله من كل من يصلي معه في مسجده سهم.

وروى الصدوق مرسلًا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن من أطول الناس أعناقاً يوم القيامة المؤذنين.

وما رواه سليمان بن جعفر عن أبيه قال: دخل رجل من أهل الشام على أبي

عبد الله عليه السلام فقال له: إنَّ أوَّل من يسبق إلى الجنَّة بلال. قال: ولم؟ قال: لأنَّه أوَّل من أذن.

وما رواه جابر الجعفي عن محمَّد بن علي عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المؤذّن المحتسب كالشاهر سيفه في سبيل الله، القاتل بين الصفّين.

وقال: مَنْ أذن احتساباً سبع سنين جاء يوم القيامة ولا ذنب له.

وفي حديث المناهي أنّه قال، قال رسول الله: مَنْ أذن محتسباً يريد بذلك وجه الله أعطاه الله ثواب أربعين ألف شهيد، وأربعين ألف صديق، ويدخل في شفاعته أربعون ألف مُسيء من أمّتي إلى الجنّة، وإنَّ المؤذّن إذا قال أشهد أن لا إله إلاّ الله، صلّى عليه سبعون ألف ملك واستغفروا له، وكان يوم القيامة في ظلّ العرش حتّى يفرغ الله من حساب الخلائق، ويكتب ثواب قوله «أشهد أن محمّداً رسول الله» أربعون ألف ملك.

وعن أمالي الصدوق أنّ نفراً من اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوا عن مسائل - إلى أن قال أعلمهم - أخبرني عن سبع خصال أعطاك الله من بين النبيين وأعطى أمّتك من بين الأمم؟ قال النبي صلى الله عليه وآله: أعطاني الله عزّ وجلّ فاتحة الكتاب والأذان والجماعة في المسجد ويوم الجمعة، والحديث طويل إلى أن قال: وأمّا الأذان فإنّه يُحشّر المؤذّنون من أمّتي مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

وفي بعضها: مَنْ تَوَلَّى أذَانَ مَسْجِدٍ مِنْ مَسَاجِدِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ يَرِيدُ وَجْهَ اللَّهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ ثَوَابَ أَرْبَعِينَ أَلْفِ نَبِيٍّ، وَإِذَا أَدَّنَ الْمُؤَذِّنُ فَقَالَ «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» اكَتَنَفَهُ أَرْبَعُونَ أَلْفِ أَلْفِ مَلِكٍ كُلَّهُمْ يَصَلُّونَ عَلَيْهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لَهُ، وَكَانَ فِي ظِلِّ رَحْمَتِهِ.

وعن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ أَدَّنَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ سَنَةً وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب التي لو أوردناها لمألانا بها الأوراق.

والحاصل فإنَّ ثواب الأذان والإقامة ممَّا لا ريب فيه.

واعلم أنَّ الذي ثبت عندنا أنَّ الأذان والإقامة إنَّهما وحي من الله عزَّ وجلَّ إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله على لسان الأمين جبرئيل فهو كسائر الأحكام المشروعة التي هبط بها الأمين جبرئيل، فقد روى الكليني في الحسن عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لَمَّا هَبَطَ جَبْرَائِيلُ بِالْأَذَانِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كَانَ رَأْسُهُ فِي حَجَرٍ عَلَى عليه السلام فَأَذَّنَ جَبْرَائِيلُ وَأَقَامَ فَلَمَّا انْتَبَهَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: يَا عَلِيُّ، سَمِعْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: حَفِظْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَدْعُ بِلَالٌ فَعَلَّمَهُ، فَدَعَا عَلِيُّ بِلَالٌ فَعَلَّمَهُ.

وما روي في الحسن عن زرارة وفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: لَمَّا أُسْرِي

برسول الله ﷺ إلى السماء فبلغ البيت المعمور فحضرت الصلاة فأذن جبرئيل وأقام فتقدم رسول الله ﷺ ووصف الملائكة والنبيون خلف محمد ﷺ.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة بأن الأذان والإقامة أصل مشروعيتها بالوحي من الله عز وجل خلافاً لما عليه أهل السنة فإنه قد حكي إطباقهم على أن النبي ﷺ أخذ الأذان والإقامة من رؤيا عبد الله بن زيد في منامه.

وقال ابن أبي عقيل: أجمعت الشيعة على أن الصادق عليه السلام لعن قوماً زعموا أن النبي أخذ الأذان من عبد الله بن زيد، فقال: ينزل الوحي على نبيكم فيزعمون أنه أخذ الأذان من عبد الله بن زيد.

قلت: وحكاية عبد الله بن زيد معروفة بين أصحابنا وإن قل من تعرض لذكرها وقد رووها أهل السنة في كتبهم وبنوا عليها وأنها هي الأصل في مشروعية الأذان، قالوا: رأى عبد الله بن زيد أنه أمر رسول الله بالناقوس ليجمع به الناس، فطاف بي رجل وأنا نائم يحمل ناقوساً في يده، فقلت: أعبد الله أتبيع الناقوس؟ فقال: وما تصنع به؟ فقلت: أدعوه إلى الصلاة، فقال: ألا أدلك على ما هو خير من ذلك؟ قلت: بلى، فقال: تقول «الله أكبر» حتى جاء على جميع فصول الأذان، قال: ثم استأخر عن بعيد ثم قال: تقول إذا قمت إلى الصلاة «الله أكبر» فجاء على فصول الإقامة كلها. قال عبد الله بن زيد: فلما أصبحت أتيت رسول الله فأسلله فأخبرته بما رأيت، فقال: إنها رؤى حق إن شاء الله، فقم مع بلال فأتى عليه ما رأيت فليؤذن به فإنه أندى صوتاً منك، فقامت

مع بلال فجعلت ألق عليه فيؤذن فسمع ذلك عمر بن الخطاب وهنو في بيته، فخرج يجرّ رداءه فقال: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق نبياً لقد رأيت مثل الذي رأى، فقال: الحمد لله.

قلت: ونقل هذه الحكاية والتعرض لما عليه أهل السنة في خصوص هذا المقام في غاية الركافة لما ثبت بالضرورة أنه مستحب وأنه قد نزل به جبرئيل على نبينا كما نطقت به أخبار عديدة وإنه من تعليم جبرئيل بأمر الله تعالى، ولكن رأينا أصحابنا تعرضوا لنقل ما عليه أهل السنة فتبعناهم.

والحاصل فإن استحباب الأذان والإقامة مما لا ريب فيه وهما معاً مستحبان، ولو ترك أحدهما وجاء بالآخر ثبت استحبابه لما سمعت من تصريح الأخبار بأن من صلى بأذان وإقامة صلى خلفه صفان من الملائكة، ومن صلى بإقامة من دون أذان صلى خلفه صف من الملائكة.

ثم إن إطلاق الأخبار قاص بمشروعية الأذان للرجال والنساء لصلاتهم والظاهر أنه لا خلاف بمشروعيته للنساء بل في المدارك أنه أجمع لأصحاب بمشروعيته للنساء مضافاً لخصوص الأخبار الواردة في المقام، منها صحيح عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤذن للصلاة، قال: حسن إن فعلت، وإن لم تفعل أجزأها أن تكبر وأن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وبها ذكرناه يثبت استحباب الأذان للنساء منفردات أو في جماعتهم، وهل

يجوز أن تؤذّن المرأة للرجال الأجانب بحيث يعتدّون به أم لا؟ خلاف ينشأ من المرأة هل يحرم عليها سماع صوتها للرجال أم لا؟ والذي يظهر من كلام جماعة من الأصحاب أنّ المشهور حرمة إسماع صوت المرأة للرجال الأجانب فحينئذ لا يجوز لها الأذان للرجال الأجانب لاستلزامه لسماع الصوت، وعليه تنزل الأخبار الناهية، منها صحيح جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة عليها أذان وإقامة؟ قال: لا.

وفي الصحيح عن الباقر عليه السلام: النساء عليهنّ أذان؟ فقال: إذا شهدت الشهادتين فحسبها.

وما رواه أبو مريم الأنصاري قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إقامة المرأة أن تكبّر وتشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله.

ومرسل الفقيه: ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة.

قلت: ومن هذه الأخبار حكم جماعة من الأصحاب بعدم جواز الأذان من النساء للرجال الأجانب.

قلت: وفيه إشكال من وجهين:

الأوّل: إنّ لم يثبت حرمة إسماع صوت المرأة للرجل الأجنبي، وقول بعض الأصحاب أنّ صوت المرأة عورة، دعوى لا شاهد عليها بل الموجود هو ما يدلّ على العكس فإنّه لا يخفى على من تتبّع الأخبار والسير أنّه قد ثبت تكلم النساء

مع الرجال الأجانب في مجالس الأئمة ولم يرد أن الإمام نهى عن ذلك بل قد ثبت عندنا بالأخبار الصريحة الصحيحة مخاطبة فاطمة الزهراء الخلفاء مكرراً في مسجد الرسول وغيره بمحضر المهاجرين والأنصار، وهي عليها السلام كانت معصومة ومع هذا لم ينهها أمير المؤمنين عليه السلام وكذلك خطاب زينب عليها السلام بين أهل الكوفة وخطبتها البليغة ووقوفها في مجلس يزيد بن معاوية - لعنه الله - بل والظاهر أنه عليه العلماء والصلحاء من الفرقة المحقة فإنه لم يسمع أن أحداً من علمائنا من امتنع عن مخاطبة المرأة الأجنبية بحيث يسمع صوتها تحقيقاً لأجل فهم خطابها، وما عساه يظهر من جملة من الأخبار من النهي عن سماع صوت المرأة الأجنبية فالظاهر أنه محمول على حصول الريبة، وأما عند عدمها فلا.

ومن هذا كله يعلم أن صوت المرأة ليس هو كما قيل بكونه عورة ويحرم استماعه.

وأما الأخبار التي قد تشعر بل يظهر من بعضها النهي لهنّ عن الأذان والإقامة فهو محمول على الكراهة لا على الحرمة.

ومن جميع ما ذكرناه تعرف قوة ما ذهب إليه الشيخ في المبسوط من جواز إسماع المرأة الأذان للرجال الأجانب والاعتداد به.

وقال فاضل الحقائق: يجوز أذانهنّ للأجانب ولو الأذان الإعلامي.

قلت: وهو متين، ولكن قال بعد ذلك: إلا أنه ينبغي التوقف فيه من جهة

أخرى وهو أنّ الأذان الإعلامي عبادة شرعية مبنية على التوقف ولم يرد عنهم الأذان للنساء في ذلك ولا وقوعه من النساء في زمانهم ولا إشارة في شيء من ذلك في أخبارهم.. إلى آخر عبارته، وقد سبقه في ذلك السيّد في المدارك وغيره. وكيف كان فإنّ فيه ما لا يخفى ضرورة حصول الإذان الشرعية لها في الأذان:

الأوّل: إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الأذان الشامل للرجل والمرأة.

وثانياً: بقاعدة اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة إلا ما ثبت إخراج أحدهما عن الحكم.

والحاصل فالذي يظهر هو قوة جواز الأذان للمرأة حتى الأذان الإعلامي وإن استلزم إسماعها للأجانب لما عرفت ومنه يعلم جوازه في حق المختصين لعدم كونها حقيقة ثالثة، وإن كان الأحوط الاجتناب للمرأة خصوصاً، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

الذي يظهر من كلام من عثرنا عليه من أساطين أصحابنا مشروعية الأذان والإقامة للصلوات الخمس أداءً وعند قضائها بل الظاهر هو المشهور عند الأصحاب بل في المدارك حكى الإجماع على مشروعيتهما في الفريضة الخمس والأخبار الواردة كثيرة في المقام تعرف بعد الاطلاع على جزئيات هذه المباحث.

الأذان والإقامة، فقال قوم: إنهما من السنن الوكيدة في جميع الصلوات وليسا بواجبين وإن كانا في صلاة الجماعة وفي الفجر والمغرب وصلاة الجمعة أشدّ تأكيداً، وهذا الذي اختاره وأذهب إليه.

وذهب بعض أصحابنا أنّها واجبان على الرجال خاصّة دون النساء في كلّ صلاة جماعة، في سفر أو حضر، ويجبان عليهم جماعة أو فرادى، في الفجر والمغرب، وصلاة الجمعة والإقامة دون الأذان يجب عليهم في باقي الصلوات المكتوبات.

وعن ابن أبي عقيل أنّه قال: من ترك الأذان والإقامة متعمّداً بطلت صلاته وعليه الإعادة إلا الأذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة فإنّ الإقامة مجزيّة عنه ولا إعادة عليه في تركه، وأمّا الإقامة فإنّه إن تركها متعمّداً بطلت صلاته وعليه الإعادة.

قلت: وهذا الذي عثرت عليه من كلام الأصحاب في هذا الباب ولا ريب أنّ اختلافهم وتشعب أقوالهم إنّما هو من جهة اختلاف الأخبار الواردة عن أهل بيت الرحمة فيلزم حينئذ سطر الأخبار الواردة في المقام والنظر فيها وإجرائها على القواعد التي عليها أصحابنا، ونسأل الله التوفيق والهداية لما فيه الصواب.

روى أبو بصير عن أحدهما قال: سألته: أيجزي أذان واحد؟ قال: إن صلّيت جماعة لم تجز الأذان وإقامة وإن كنت وحده تبادر أمر تخاف أن يفوتك تجزيك

إقامة إلا الفجر فإنه ينبغي أن تؤذن فيها وتقيم من أجل أنه لا تقصر فيها كما تقصر في سائر صلواتك.

وأبو بصير مشترك بين الثقة وغيره على أنها مضمرة ولا جابر لها من شهرة وغيرها على أنه في ذيلها «وينبغي» إلى آخره فإنها ظاهرة في عدم الوجوب.

وما رواه الشيخ في التهذيب عن صباح بن سيابة قال، قال أبو عبد الله: لا تدع الأذان في الصلاة كلها فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فإنه ليس فيها تقصير.

وصباح بن سيابة وإن كان هو من خواص الشيعة وحاله حسن إلا أن قول الإمام «لا تدع الأذان» كما هو ظاهر بالإلزام ظاهر أيضاً بالاستحباب المؤكّد وهذا شايع في بعض عبائر الأخبار بل يدلّ عليه قوله أخيراً «فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر» اللهم إلا أن يراد من الترك القهري وهو بعيد.

وما روي عن الحسن بن زياد قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة.

قلت: ومفهوم هذه الرواية الاكتفاء بالأقامة وحدها عند عدم الانتظار، وعند الانتظار لا يكفي بالإقامة وحدها على أنه ليس المراد بالاكتفاء أي بأقلّ الواجب بل بالفضيلة.

وفي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه أنه قال: إذا صلّى وحده في

البيت أقام إقامةً واحدة ولم يؤذن.

وهذه الرواية لا تدلّ على وجوب الأذان جماعة بأحد الدلالات بحيث تخرج بها عن حكومة الأصل.

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يجزيك إذا خلوت في بيتك إقامةً واحدة بغير أذان.

والكلام فيها كما في سابقاً؛ فتأمل.

وموثق سماعة قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تصليّ الغداة والمغرب إلا بأذان وإقامة، ورخص في سائر الصلوات بالإقامة والأذان أفضل.

وأما الموثق فإنّ النهي الوارد فيه عن صلاة المغرب والغداة إلا بالأذان والإقامة محمول على الكراهة بقريئة قوله في ذيله «والأذان أفضل» فإنّ منه يعرف أنّ كلّ مسوق للاستحباب.

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يجزيك في الصلاة إقامة واحدة إلا الغداة والمغرب.

قلت: فإنّ الإجزاء الوارد فيه كما يجوز أن يراد به الإجزاء بالصحة يمكن أن يراد به الإجزاء بالفضل يعني أنّ الإقامة في غير الغداة والمغرب تجزي في الفضل كما لو أذن معها فحينئذ لا تكون دليلاً على وجوب الأذان والإقامة في صلاة الغداة والمغرب.

وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإقامة بغير أذان في المغرب، فقال: ليس به بأس وما أحب أن يعتاد.

ونفي البأس لا يقضي بإيجاب أمر آخر كما هو غير خفي بل وقوله «وما أحب أن يعتاد» كالصريح بعدم وجوب أحدهما أو كلاهما.

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: أدنى ما يجزيك أن يفتح الليل بأذان وإقامة.

وسئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده ويجيء رجل آخر فيقول: نصلي جماعة، هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان والإقامة؟ قال: لا ولكن يؤذن ويقيم.

والمراد بالإجزاء هذا الصحيح كسابقه وجود الأذان للجماعة لا يقضي بوجوبه لها بل لعل فضل الأذان للجماعة غير فضل الأذان للمنفرد فلا يدل على الوجوب.

وما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: يقصر الأذان في السفر كما تقصر الصلاة، يجزي إقامة واحدة.

وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال: يجزي في السفر إقامة بغير أذان.

والإجزاء الوارد في هذين الخبرين كما تقدم فلا يدلان على الواجب بوجه

من الوجوه.

وفي الصحيح عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يجزيه في السفر أو الحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال: نعم لا بأس به.

ونفي البأس لا يقضي بوجوب شيء آخر بل لعله للفضل كما هو غير خفي.

وصحيح محمد بن مسلم والفضيل بن يسار عن أحدهما قال: يجزيك إقامة في السفر.

وما رواه عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الإسناد في الصحيح عن ابن رثاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد، تجزينا إقامةً بغير أذان؟ قال: نعم.

وصحيح صفوان بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ولا بدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر لأنّ لا يقصر فيهما في حضر ولا سفر، ويجزيك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة، والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل.

وقوله عليه السلام في ذيل صحيح ابن مهران «والإقامة في جميع الصلوات أفضل» يفهم من أنّ الرواية كلّها مسوقة للفضل، وقوله في صدر الرواية «لابدّ» أي زيادة تأكيد في الفضل.

وهذه الأخبار التي عثرت عليها في هذا الباب وهي كما تراها أنّها لا تدلّ

تقدّم والإنصاف أن الأمر في هذا المقام سهلٌ فلا ينبغي الإطالة فيه.

فرعٌ: الظاهر لا ريب ولا إشكال بوجود الأذان والإقامة لو نذرهما المكلف بأن يؤذن ويقيم لكل صلاة أو لصلاة مخصوصة على حسب ما ينذره المكلف، ضرورة أنه من الأمور الراجحة ولا ريب بانعقاد النذر بالأموال الراجحة ولو نذر الأذان أو الإقامة لصلاة معيّنة فترك المنذور وصلّى صحّت صلاته ويعاقب على ترك المنذور وحده، وهل ينعقد نذر الأذان أو الإقامة في غير وقتيهما بأن نذر أن يؤذن الضحى أو نصف الليل أو غير ذلك من الأوقات التي هي غير وقت أذان؟ الظاهر عدم الانعقاد لعدم مشروعية الأذان في هذه الأوقات والنذر إنّما ينعقد بعد مشروعيته، ويحتمل الانعقاد لاحتمال أنه عبادة في نفسه وهو ليس بشيء، والله أعلم.

إيضاحٌ: ظاهر كلام الأصحاب أنه لا يؤذن ولا يقيم لغير الفرائض الخمسة وأما باقي الصلوات كالنوافل والكسوف والخسوف وغيرهما فإنه يقول ثلاثاً: الصلاة الصلاة الصلاة، فهنا عندنا دعويان: الأوّل فإنه محلّ وفاق بين أصحابنا بل جملة من فحول أصحابنا نقولاً بالإجماع عليه: قال المحقّق في المعتمد: أمّا إنّه لا يؤذن لغير الفرائض، فعليه إجماع علماء الإسلام.

قلت: بل هو المحكي أيضاً عن العلامة في التذكرة والمنتهى والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، وهو الحجّة مضافاً إلى ذلك السيرة التي يستكشف منها ما كان عليه أئمتنا عليهم السلام من عدم مشروعيتها في غير الفرائض على أن الأذان

والإقامة من العبادات التي تتوقف على تنصيب من قبل الشارع ولم نعثر في الأخبار ما يقضي بمشروعيتها في غير الفرائض الخمس فحينئذ الأذان والإقامة في غير الفرائض الخمس باق على أصالة عدم مشروعيتها كما هو غير خفي.

وأما الدعوى الثانية وهو أن يقول في باقي الصلوات «الصلاة» ثلاثاً فقد أرسله جملة من الأصحاب إرسال المسلمات من غير خصوصية فيه لبعض الصلوات غير الخمس بل لمطلق الصلوات النوافل وغيرها بل ظاهر عبائر بعض الأصحاب أنه ينادى لسائر الصلوات التي يراد فيها الاجتماع مثل صلاة الاستسقاء وغيرها.

قلت: والنص الوارد في المقام خبر إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قلت: رأيت صلاة العيدين هل فيها أذان وإقامة؟ قال: ليس فيها أذان ولا إقامة ولكن ينادي «الصلاة» ثلاث مرّات.

قلت: الظاهر استفادة استحباب النداء ثلاث مرّات في العيدين بل الظاهر إقامته مقام الأذان في الفرائض الخمس، والظاهر منه استحبابه ثلاثاً، فذلو حصل الاجتماع بوحدة أو بالاثنتين أكملها استحباباً ثلاثاً. وكيف كان فإنّ تعميم استحباب النداء ثلاثاً كما ذهب إليه بعض الأصحاب لغير ما دلّ عليه النصّ في غاية الإشكال لعدم ما يدلّ على التعميم في باقي الصلوات، وبعد فرض كون النداء في غير الصلوات الخمس مندوب صار حكماً كسائر الأحكام الذي لا يثبت إلاّ بتنصيب من قبل الشارع ولم يثبت إلاّ في خصوص صلاة

العيدين، فسحب الحكم إلى باقي الصلوات بلا دليل.

وما قاله بعض مشايخنا أنّ التعميم غير بعيد للتسامح في أدلة السنن فهو في غاية البعد لآئه؛ أو لا نقول بالتسامح في أدلة السنن بل المندوب حكم من الأحكام الخمسة فلا يثبت إلا بدليل معتبر كما قد تقدّم ذلك في محلّه، على أنّه لا دخل له في المقام إذ مورد التسامح إنّما هو بعد ورود الدليل على المستحبّ أخذ به وإن كان الدليل غير معتبر والفرض في المقام لم نجد ما يدلّ على التعميم كما هو واضح.

ولقد أجاد سيّدنا في المدارك بعد أن ذكر رواية الجعفي قال: وهي كما ترى مختصّة بصلاة العيدين فتعميم الاستحباب مشكل لأنّ العبادة إنّما تستفاد بتوقّف الشارع وإلا كانت بدعة، انتهى.

قلت: ويمكن جواز النداء ولكن لا على سبيل الالتزام بكونه من الوظائف الشرعيّة بل من باب تنبيه الغافل على الأمر المستحبّ ولكن لا يقيّد بعدد خاصّ بل يحصل به الفرض وهو تنبيه الغافل ولو بما فوق الثلاثة فيدخل فيه حينئذ النداء على الصلاة للجنّاة فله أن ينادي بحيث يسمع المشيّعين ومن محتمل أن يراد الصلاة عليها بأن يقول إذا حضرت الصلاة الصلاة إمّا ثلاثة أو أقلّ أو أزيد بحيث يحصل به أخبار المشيّعين بل قد يحصل للمنادي بذلك الأجر والثواب كما هو غير خفي.

تبصرة: الذي يظهر من كلام جملة من الأصحاب أنّ قاضي الصلوات

الخمس يستحبّ له أن يؤدّن ويقيم لكلّ صلاة من صلواته وأنه لا فرق في ذلك في الفرائض الخمس بين من صلّى أداء أو قضاء بل الظاهر أنّ هذا الحكم معروف بين أصحابنا بل نقل عليه الإجماع عن جماعة كما عن الشيخ في الخلاف والشهيد في المسالك والروض بل لعله يظهر أيضاً من ظاهر العلامة في التذكرة حيث نقل الإجماع على أفضليّته في الأداء من القضاء.

قلت: وقد استدلّ عليه العلامة في المنتهى بقوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته. قال: وقد كان في حكم الفائتة استحباب تقديم الأذان والإقامة لها فكذا قضائها، وهو استدلال حسن مضافاً لموثق عمّار الساباطي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة؟ قال: نعم.

قلت: وبإطلاقه شامل للقضاء خارج الوقت والإعادة في الوقت، وكلّ ذلك مؤيِّداً بإطلاق الأخبار الدالّة على استحبابها للصلوات الخمس ولا ريب بأنّ الفئات من الخمس منها فتكون حينئذ مشمولة لإطلاق الأخبار. فإن قلت: إنّها هو في خصوص أوقاتها بعد خروجها عن وقتها.

قلت: هذا تخصيص للإطلاقات من غير مخصّص كما هو واضح ولو كان عليه صلوات متعدّدة فأدّن للأولى ثمّ أقام لكلّ واحدة واحدة من صلواته كان أقلّ فضلاً من أن يؤدّن ويقيم لكلّ واحدة واحدة، ضرورة أنّ كلّ واحد من الأذان والإقامة له فضل، وثبوت الثواب بحسب المأتي، فلو أتى بالإقامة

وحدها لكل صلاة كان أقلّ فضلاً من لو أتى بالأذان والإقامة لكل صلاة وهو واضح بل الظاهر من بعض النصوص الرخصة في ترك الأذان في صلاة القضاء للصلاة الأولى كما في مكاتبة موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل يجب عليه إعادة الصلاة أعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب إليه: يعيدها بإقامة.

قلت: وهي صريحة بالرخصة من غير أذان ولس بالرواية تقيّد بالرخصة فيما لو حصل للمكلف العجز كما صرح به بعض الأصحاب.

ثم اعلم إنه يجري ذلك في الصلاة عن الميت فإنه يستحب للقاضي أن يؤذن ويقيم لكل صلاة ضرورة أتمها الصلوات الخمس التي استحب لها الأذان والإقامة وكونها عن الغير غير قاذحة بالجواز بعد إحراز أتمها الصلوات الخمس، ولو أذن في أول وروده وأقام لكل صلاة كان أقلّ فضلاً لما عرفت وأقلّ منه فضل لو أذن في أول الورد وأقام لأول كل يوم يريد قضاءه وهكذا، والحاصل فإنه كلما قلّ الأذان والإقامة الثواب بمقداره كما هو غير خفي.

إيضاح: اعلم أن الكلام في سقوط أذان صلاة عصر الجمعة وفيه أقوال كما ستقف عليها ولكن الواجب تشخيص محلّ البحث أولاً، فاعلم أنه لا إشكال بين أصحابنا في سقوط أذان العصر لمن صلى الجمعة وعليه إجماع أصحابنا وقد تكثّر نقل الإجماع منهم والأخبار فيه كثيرة وكذلك فيما لو جمع بين الفرضين أعني صلاة الظهر والعصر فالظاهر السقوط أيضاً وهذان الحكمان الظاهر لا إشكال فيهما عندهم إنما الإشكال والخلاف فيما بينهم في سقوط أذان صلاة

عصر يوم الجمعة لمن لم يصلّ صلاة الجمعة ولم يجمع بين الفرضين على أقوال:

أحدها: ما عن الشيخ أنّه أطلق في المبسوط سقوط الأذان لعصر صلاة يوم الجمعة وحكاها الشيخ في التهذيب عن المفيد في القواعد.

قلت: وإطلاق سقوطه في عبائرهم شامل للحرمة والكراهة وإن كان قد صرح جماعة بأنّ مراد الشيخ الكراهة وهو المحكي عن العلامة في جملة من كتبه، والشهيد في الذكرى، والمحقّق الثاني والإرشاد.

والقول الثاني ما عن الشيخ في النهاية أنّ الأذان لعصر يوم الجمعة غير جائز.

قلت: وظاهره الحرمة كما هو المحكي عن الشهيد في البيان والروض وكاشف اللثام، بل حكي عن بعض كتب العلامة التعبير عنه بالبدعة، وهذا القول قد نسبته الشهيد في الذكرى إلى الأصحاب بل عن الغنية والسرائر الإجماع عليه.

والقول الثالث ما عن الشهيد في الدروس أنّه قال بإباحته وإنّه لا محرّم ولا مكروه.

والقول الرابع لابن إدريس في سرائره أنّه قال: إنّما يسقط أذان عصر يوم الجمعة لمن صلّى الجمعة لا لمن صلّى الظهر.

والقول الخامس ما حكي عن ابن البرّاج في كامله أنّه قال باستحباب

الأذان لعصر يوم الجمعة كغيره من الأيام، وحكاه ابن البرّاج عن المفيد أيضاً، قال السيّد في المدارك: وهو اختيار المفيد أيضاً في القواعد على ما وجدته فيها فإنّه قال بعد أو أورد تعقيب الأولى: ثمّ قم فأذن للعصر وأقم الصلاة. ثمّ قال في المدارك: وهذا القول ذهب إليه شيخنا المعاصر وهو المعتمد لإطلاق الأمر الخالي من التقيّد، انتهى.

احتجّ الشيخ في التهذيب على ما حكى عنه في الصحيح عن ابن أذينة عن رهط منهم الفضيل وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين.

وبما روي عن حفص بن غياث عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام أنّه قال: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو أنّ الأذان الثالث في يوم الجمعة لا يكون إلّا للعصر لأنّ الأوّل للصبح والثاني للظهر والثالث لها، أو أنّ الأوّل الأذان الإعلامي والثاني للظهر والثالث لها وكيف فالثالث لها لا محالة.

وأجاب السيّد عن هذين الروايتين بأنّ الرواية الأولى إنّما تدلّ على جواز ترك الأذان للعصر والعشاء مع الجمع بين الفرضين في يوم الجمعة وغيره وهو خلاف المدّعى، قال: وأمّا الرواية الثانية فضعيفة السند قاصرة المتن.. إلى آخر كلامه.

ورده في الحدائق بأن قال: وقول السيد في المدارك وهو خلاف المدعى في غير محله، قال: لأن المدعى ليس إلا أن عصر الجمعة يسقط أذانها يعني إذا أتى بهاع لى الوجه المندوب إليه والمأمور به والموظف فيها من الجمع بينها وبين الظهر في وقت واحد كما ذكرناه، انتهى.

قلت: بل الظاهر هو ما قاله السيد في المدارك لأن البحث إنما هو في سقوط أذان صلاة العصر عند عدم الجمع بين الفرضين وأنت خير أن الرواية إنما اشتملت على سقوطه في صورة الجمع بين الفرضين وهو خلاف المدعى كما هو واضح.

وأما سند الرواية الثانية فإن ضعفه غير خفي على من لاحظ كتب الرجال. قال النجاشي: حفص بن غياث بن طلق بن معاوية بن مالك - إلى أن قال: - هو كوفي، روى عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، ولي القضاء ببغداد الشرقية عن هارون ثم ولأه قضاء الكوفة.

وأما قوله «والأذان الثالث يوم الجمعة بدعة» فهو محمول على الأذان لصلاة الجمعة ولا ريب بأن الأذان معها ساقط إجماعاً فالإتيان به على جهة المشروعية لا ريب بكونه محرّم بدعة فهو محمول على الأذان الذي أحدثه عثمان في يوم الجمعة لأنه على ما قيل إنه كان يؤذن يوم الجمعة في بيته ثم في المسجد وإنما سمّي ثالثاً باعتبار الأذان والإقامة الموظّفين من قبل الشارع؛ كذا قيل.

والحاصل فإنه لا إشكال باضطراب متنها وحيث كان سندها ضعيف

ودلالاتها قاصرة عن إفادة الدعوى لزم حينئذ عدم التعويل عليها فال تصلح لمعارضة الأخبار الصحيحة الدالة على مشروعية الأذان للصلوات الخمس الشاملة بإطلاقها لعصر يوم الجمعة، فاستصحاب مشروعية الأذان لكل صلاة من الفرائض الخمس ثابت لعصر يوم الجمعة أيضاً ولم يثبت أن التفرقة بين الظهر والعصر في يوم الجمعة سبب قاض بفرع استحباب الأذان للعصر إذ عرفت ما في خبر غياث.

والحاصل فإن من هذا كله تعرف أن الأقوى هو ما ذهب إليه السيد في المدارك من استحباب الأذان لصلاة عصر يوم الجمعة تمسكاً بما عرفت وإن كان الأحوط تركه خوفاً عن خلاف من عرفت.

وأما حجة ابن إدريس على التفصيل، قال: إن الإجماع منعقد على استحباب الأذان لكل صلاة من الصلوات الخمس، خرج عنه المجمع عليه وهو من صلّى الجمعة فيبقى الباقي على العموم، انتهى.

ورده السيد في المدارك بمنع الإجماع على السقوط مع صلاة الجمعة لتصريح بعض الأصحاب بالاستحباب مطلقاً كما بيّناه، انتهى.

قلت: قد تقدّم القول بالاستحباب مطلقاً كما عن بعض ولا ريب أنه موهن للإجماع الذي ادّعاه ابن إدريس، وبعد وهن الإجماع وعدم الاعتداد به فالإطلاقات الدالة على استحباب الأذان لكل فريضة باقية بحالها ولكن الإنصاف بعد الاطلاع على كلام الأصحاب ترى أن دعوى الإجماع في المقام ثابتة وخلاف

المقدّس الأردبيلي وتلميذه السيّد غير قادح في حجّة الإجماع بل هو حجّة عليهم فهم محجوجون بإجماع ابن إدريس، فما ذكره ابن إدريس قويّ وهو سقوط الأذان لمن صلّى الجمعة وثبوته لعصرها لمن لم يصلّ الجمعة كما عرفت.

والحاصل فإنّ محصل كلامنا أنّ الظاهر هو استحباب الأذان لعصر صلاة يوم الجمعة مطلقاً جمعاً بين الفرضين أو فرّق بينهما بنافلة أو غيرها، وسواء كان المصلّي حاضراً أو مسافراً لما عرفت إلّا من صلّى صلاة الجمعة فإنّه يسقط عنه الأذان للإجماع على أنّ من صلّى صلاة الجمعة سقط في حقّه الأذان كما ادّعاه ابن إدريس وغيره جماعة من الأصحاب، كلّ ذلك لما ذكرناه، والله أعلم.

إيضاح: إنّ الظاهر من النصّ والفتوى هو سقوط أذان صلاة العصر في عرفة وأذان العشاء الآخرة في المزدلفة؛ فلو صلّى الظهر والعصر في عرفات أو المغرب والعشاء في المزدلفة، أذن للأولى وأقام لها ثمّ أقام للثانية فقط فيكون حينئذ قد جمع الفرضين بأذان واحد وإقامتين، والظاهر أنّ هذا الحكم لا خلاف فيه أجده بين الأصحاب بل الإجماعات المحكيّة عليه بين أصحابنا كثيرة، والأخبار في ذلك صريحة، منها صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤدّن ويقم للظهر ثمّ يصلّي ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك المغرب والعشاء بمزدلفة.

وعن منصور بن حازم في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: صلاة المغرب والعشاء يجمع بأذان واحد وإقامتين بحمل كونها في المزدلفة.

ومرسل الفقيه أن رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بعرفة بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين.
إلى غير ذلك من الاخبار الصريحة الدالة على السقوط.

والحاصل فإن هذه هي التي تخصّص إطلاق الأدلة الدال على استحباب الأذان لكل صلاة من الصلوات اليومية وهذا لا إشكال فيه إنَّما الإشكال فيما بين الأصحاب أن سقوط الأذان في صلاة عصر عرفة وعشاء المزدلفة رخصة من قبل الشارع وإن كا باق على استحبابه بحيث لو جاء به جاء بمستحب أو أنه مكروه أو أنه محرّم؟ أقوال؛ فالذي يظهر من الشهيد في الذكرى هو القول الأوّل، قال بعد كلام له: وهل يكره الأذان هنا؟ لم أقف فيه على نص ولا فتوى ولا ريب في استحباب ذكر الله، ومثله المحكي من الدروس.

وتوقّف في الروضة حيث قال: وهل سقوط الأذان في هذه المواضع رخصة فيجوز الأذان أم عزيمة فلا يشرع؟ وجهان من أنه عبادة توقيفية ولا نصّ عليها هنا بخصوصه والعموم فخصّص النبي ﷺ فإنه جمع بين الظهرين والعشاءين بغير مانع بأذان وإقامتين، ومن أنه ذكر الله ولا وجه لسقوطه أصلاً بل تخفيفاً ورخصة، انتهى.

والقول الثاني هو المحكي عن الشهيد الثاني في بعض كتبه والمحقق الثاني.

والقول الثالث هو المحكي عن العلامة في المنتهى والشهيد في البيان وتبعهما

جماعة من الأصحاب.

وكيف كان فإنّ الأقوى هو القول الأوّل تمسكاً باستصحاب مشروعيته فهو ثابت حتّى يحصل المزيل ولم يثبت، وخصوصيّة المكان كونه عرفات أو المزدلفة لا يرفع حكم الاستصحاب.

وقول الشهيد لم أقف فيه على نصّ قاض بالكرهة فضلاً عن التحريم شاهد على عدم العثور على ما يقضي برفع اليد عن الاستصحاب، وكفى به ناقلاً، وما قيل من الانتصار للقول بالتحريم من أنّ الإتيان بالأذان فيهما مخالف للسنة فيكون بدعة، وقد صحّ عن الصادق عليه السلام أنّه قال: كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النار.

فإنّ فيه ما لا يخفى فإنّه لو سلّم ترك الأذان في الموضعين من النبي صلى الله عليه وآله لكن غير معلوم الوجه لجواز أن يكون رخصةً وتخفيفاً منه صلى الله عليه وآله فحمله على الحرمة أو الكراهة بمجرد الترك لا وجه له كما هو غير خفي، فحينئذ ما ذكره الشهيد في أحد الوجهين لا وجه لأنّ فعل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة لا يخصّص الإطلاقات ويقيد العمومات إلّا بعد معلوميّة الوجه، أمّا لو أهمل وجهه فلا كما هو غير خفي، فما ورد في بعض الأخبار كما تقدّم أنّه جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين فإنّه لا دلالة فيها على كراهية الأذان للعصر فضلاً عن الحرمة، والله أعلم.

إيضاح: الظاهر من كلام جماعة سقوط الأذان والإقامة فيما لو صلّيت الفريضة في المسجد جماعة ثمّ جاء قوم آخرون وأرادوا الصلاة جماعة أو فرادى

سقط عنهم الأذان والإقامة وبنوا على أذان الجماعة السابقة وإقامتها لكن بشرط كون صفوف الجماعة الأولى لم تفرّق، وإن كانت الصفوف متفرّقة أذّنوا وأقاموا.

قال السيّد في المدارك: وهذا الحكم ذكره جمع من الأصحاب.

وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده في ذلك في الجملة بل يمكن تحصيل الإجماع عليه.

قلت: والأصل في ذلك الأخبار الواردة في هذا الباب، منها ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قلت: اشترج رجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم أيؤذّن ويقيم؟ فقال: إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام.

وما رواه الشيخ في التهذيب عن أبي عليّ قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتانا رجل، فقال: جعلت فداك، صلّينا في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وجلس بعض للتسييح فدخل علينا رجل المسجد فأذّن، فدفعناه ومنعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أحسنت، ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع. فقلت: فإن دخلوا وأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة، قال: يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر بهم إمام. وفي نسخة أخرى: ولا يبديوا لهم إمام وعليهما معاً أي لا يظهر لهم إمام بمعنى تكون جماعة أخرى.

وعن أبي بصير قال: سألته عن رجل ينتهي إلى الإمام حين يسلم، فقال: ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرقوا أعاد الأذان.

وعن عمر بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه قال: دخل رجلان المسجد وقد صلى عليّ أمير المؤمنين عليه السلام بالناس، فقال: إن شئتما فليؤمّ أحكما صاحبه ولا يؤذّن ولا يقيم.

قلت: إلى غير ذلك من الأخبار التي هي مصرّحة في ذلك فلا نحتاج حينئذ إلى ما حكى عن الشيخ أنّ الوجه في سقوط أذان الجماعة الثانية أنّ الأذان إعلام بدخول الوقت وقد حصل فلا معنى لإعادته، أمّا إذا تفرقت الصفوف فإنّ صلاته بعد ذلك كالصلاة المستأنفة، انتهى.

على أنّ هذا التعليل أوهى من بيت العنكبوت كما لا يخفى على من لاحظته فكيف كان فإنّ الحكم لا إشكال فيه كما صرّحت فيه النصوص.

بقي في المقام أشياء ينبغي الإشارة إليها:

أحدها: إنّ رواية أبي بصير المتقدمة قد تضمّنت أنّ الأذان والإقامة إنّما يسقطان عن الثانية مع تفرّق صفوف الأولى والتفريق لا ريب بصدقه بذهاب بعض الصفوف كما هو غير خفيّ ولو تفرقت الصفوف شرع في حقّ الثانية الأذان والإقامة ولا ريب بأنّه مناف لخبر أبي عليّ الذي ذكرناه أولاً الدالّ على

انصراف بعض الجماعة وبقاء بعض منهم للتعقيب فإنه أيضاً لا أذان ولا إقامة، وأمر الإمام بمنعه ودفعه لو أراد الأذان والإقامة.

قلت: ومن أجل هذين الخبرين وقع الخلاف بين الأصحاب كما لا يخفى على من لاحظ هذا الباب، فالذي حكى عن الشهيد الثاني أن المناط في سقوط الأذان بقائهم كمالاً أو بقاء الأكثر وإن ذهب الأقل.

وقال الفاضل الحدائق بعد ذكر هذين الخبرين والواجب حمل التفرّق المذكور على انصراف الجميع وذهابهم كلّهم جمعاً بين الأخبار، فلو بقي بعضهم ولو واحد كفى في سقوط الأذان.

قلت: وهو في الواقع راجع لما قاله الشهيد الثاني.

قلت: والذي يظهر من لفظ التفرّق هو خروج بعض وبقاء آخرين فإنه يصدق معه التفرّق ولا يشترط فيه خروج الأكثر بل البعض، وفي خروج الواحد لا ريب بعدم صدق التفرّق ولا يشترط في تفرّقهم خروجهم من المسجد بل يكفي تفرّق الصفّ وإن بقوا في المسجد لبعض العبادات أو لمشاغل لأنّ المدار على تفرّق الصفوف سواء خرجوا من المسجد أم لا.

والحاصل فإنّ التفرّق معنى عرقيّ لا نحتاج في بيانه إلى زيادة إطناب، والأمر في ذلك سهل.

الثاني: إنّ هذا الحكم هل هو معلق بخصوص المسجد أم عامّ له ولغيره،

فلو صلّى في غير المسجد وكانت هناك جماعة قد أذّنوا وأقاموا وصلّوا فهل يلحقه هذا الحكم؟ وجهان بل على الظاهر المصرّح به أنّ فيها قولين:

الأوّل: هو خيرة المحقّق في المعتمد والنافع، والشهيد الثاني، ويفهم ذلك من عبائرهم حيث قيّدوا الحكم في خصوص المسجد وتبعهم جماعة من الأصحاب، وعن الشهيد في الذكرى أنّه قال: والأقرب أنّه لا فرق بين المسجد وغيره في الرواية على الأغلب.

قلت: أمّا أكثر الأخبار قد اشتملت على المسجد وما كان منها مطلق فإنّه يحمل عليها بناء على القاعدة المسلّمة بين الأصحاب من حمل مطلق الأخبار على مقيدّها.

والحاصل فإنّ الأذان والإقامة قد ثبت استحبابها للجماعة في كلّ صلاة خرج منه خصوص ما دلّ عليه الأخبار في هذا الباب في خصوص المسجد، وغيره من سائر الأمكنة باق على استحبابه لا نرفع اليد عنه إلّا بدليل معتبر، فالظاهر حينئذ قصر الحكم المذكور على خصوص المسجد دون غيره من سائر الأمكنة، والله أعلم.

ومنها أنّ الذي يظهر من الأخبار سقوط الأذان والإقامة عن الثانية عند اتحاد المكان، أمّا لو تعدّد المكان بحيث يعدّ أنّ الجماعة الثاني في مكان آخر وإن كانا جميعاً في المسجد فالظاهر عدم سقوط الأذان والإقامة عن الثانية ضرورة أنّ المتبادر من الأخبار الدالّة على السقوط هو عند اتحاد المكان اقتصاراً على

المتيقن من الأخبار وهو الأقرب إلى الحكم التي ذكرها بعض الأصحاب في سقوط الأذان عن الثانية لإجراء حكم الأولى للثانية ولا ريب بتعدد المكان إذا كان بينهما عدم سماع الصوت وأما غيره فإن المرجع فيه إلى العرف.

ومنها أنه هل يسقط أذان صلاة الأداء بإدراك صلاة جماعة صلاة القضاء؟ وجهان، والذي صرح به شيخنا في الجواهر هو عدم السقوط، واستشكل فيه فاضل الحدائق حيث قال: هل يختص الحكم بالفريضة المؤداة أم يعم ما لو دخل الداخل وأراد أن يصلي قضاءً، إشكال ينشأ من أن إطلاق النصوص بصلاة الداخل شامل للأداء والقضاء، ومن أن قرائن الحال من قصد المسجد والمسارعة إلى الدخول مع الإمام ونحو ذلك إنما ينصرف إلى الأداء ولم أقف على تصريح لأحد من الأصحاب في ذلك.

قلت: والأقوى هو ما صرح به شيخنا في الجواهر وهو أحد وجهي الحدائق من عدم السقوط لأن المتبادر من النصوص هو في خصوص صلاة الأداء دون جماعة القضاء بل الغالب من اجتماع الجماعة في المساجد هو لخصوص الصلاة الأدائية دون صلاة القضاء فالأخبار حينئذ تحمل على ما هو الغالب، والله أعلم. ومنها: أنه لو جاء ثالث بعد استغناء الثانية بأذان الجماعة الأولى وإقامتها، فهل يسقط الأذان والإقامة عن الثالثة بعد إدراك الثانية أم لا؟ وجهان:

الأول: هو عدم السقوط عن الثالثة لأن الأخبار الدالة على السقوط إنما هي في خصوص الثانية، وأما الثالثة والرابعة - مثلاً - فهما باقيان على أصالة

المشروعية، وما دلّ على السقوط من الأخبار لا يشمل ما نحن فيه، ومن أنّ الذي يظهر من الأخبار هو تقدّم جماعة على المتأخّر مع عدم لحاظ أولى وثانية وثالثة. والحاصل فإنّ الأوّل هو الأقوى وإن كان الثاني هو الأحوط.

ومنها: أنّه لو علم أهل الجماعة الثانية أو المنفرد بطلان صلاة الجماعة الأولى إمّا لأنّهم كلّهم على غير طهارة أو لأنّهم غشير مقلّدين أو غير ذلك، فهل يسقط أيضاً عن الثاني الأذان والإمامة؟ الظاهر السقوط أيضاً لأنّ الذي يظهر من الأدلّة سقوط الأذان عن الثاني مع تقدّم الجماعة وظاهرها كونها صحيحة، وأمّا مع بطلانها فلا ضرورة عدم تقدّم صلاة جماعة ووقوع الأذان والإقامة من الأولى مع عدم صحّة صلاتها لا يسقطها عن الثاني لأنّ الأولى بمنزلة العدم كما هو واضح.

ومنها: أنّه بعد ثبوت سقوط الأذان والإقامة عن الثاني فهل هو على سبيل الوجوب بحيث لو فعله فعل حراماً أو على سبيل الرخصة أو الإباحة؟ الظاهر أنّ أوسطها الوسط لعدم ما يدلّ على القول بالأوّل من الأدلّة وما في خبر أبي عليّ المتقدّم الذي قال فيه أبو عبد الله عليه السلام: ادفعه وامنعه أشدّ المنع، فإنّه لا يدلّ على الحضر بوجه من الوجوه، ضرورة أنّ المنع كما يكون عن المحرّم يكون عن المكروه سيّما إذا غلّظت كراهيّة بل بعد ضمّ هذه الرواية إلى باقي أخبار الباب يتّضح لك القول بالكراهة وإنّه لو أذن الثاني مع تقدّم الجماعة الأولى بأذان وإقامة لم يفعل حراماً. نعم الكراهيّة لا ريب في ثبوتها، والله أعلم.

ومنها: أنّ ما دلّ على سقوط الأذان والإقامة عن الثاني ظاهره الإطلاق سواء أسرّ الثاني اشلاًذان والإقامة أو أعلن بهما تمسكاً بإطلاق الأدلّة خلافًا للشيخ في المبسوط فيما حكي عنه فإنّه جوّز له إخفات الأذان والإقامة، قال فيما حكي عنه، قال: إذا أذّن في مسجد دفعه لصلاة بعينها كان ذلك كافياً لمن يصلي تلك الصلاة في ذلك المسجد ويجوز له أن يؤذّن فيما بينه وبين نفسه وإن لم يفعل فلا شيء عليه.

قلت: وهو كما تراه فإنّ عبارته ظاهرة باستحباب الأذان سرّاً وهو خلاف ظاهر الأخبار، والله أعلم.

ومنها: إنّ هل يشترط في سقوط الأذان والإقامة عن الثاني اتحاد الصلاة كما لو انعقدت الأولى لصلاة الظهر - مثلاً - والثاني كذلك أو حتّى مع الاختلاف كما لو انعقدت الجماعة للظهر والثاني أراد صلاة العصر أو العكس الظاهر عدم اشتراط التطابق بين الصلاتين تمسكاً بإطلاق الأخبار خلافاً لما يحكي عن بعض الأصحاب من اشتراط التطابق وهو خلاف ظاهر الأدلّة كما هو غير خفيّ.

ومنها: أنّه لو انعقدت جماعة ولكن بعد لم تؤذّن ولم تقم فالجماعة الثانية أو المنفرد جاز له أن يؤذّن ويقيم ضرورة أنّ المنع بناء على إنّها هو لو تقدّم أذان وإقامة، وأمّا نفس اجتماع الصفوف غير مانع كما هو واضح، فإطلاق استحباب الأذان والإقامة باق غير معارض ولو أذّن للجماعة الأولى ولم يقيموا جاز للثاني الإقامة لاجتزائه بالأذان الأوّل ولم تقع إقامة فيجتزئ بها فله حينئذ إيقاعها.

ومنها: الظاهر جواز اقتران الأذان والإقامة من جماعتين أو أزيد، ضرورة أن ما دلّ على منع الأذان الثاني مع سبق أذان إنما هو ظاهر باكتفاء الثاني بالأول ولا ريب أنه بالاقتران الحقيقي لم يحصل سبق لأحدهما فيحصل الاكتفاء. والحاصل فإنه بالاقتران باق على أصالة المشروعية فيهما معاً، والله أعلم.

مسألة

لو أذن المنفرد وأقام ثم بدا له أن يصلي جماعة، قال بعض الأصحاب: لم يعول على الأذان الأول والإقامة بل يعاد الأذان والإقامة.

قال السيّد في المدارك: هذا الحكم ذكره الشيخ في المبسوط والنهاية.

وقال في الحدائق: الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في أنه يعيد أذانه وإقامته.

والذي يؤيد ما عليه فاضل الحدائق ما في الجواهر من أن الحكم عليه فتوى المشهور نقلاً وتحصيلاً بل عن الذكرى نسبتته إلى الأصحاب المشعر بدعوى الإجماع.

وكيف كان فإن الأصل فيه الأخبار كما في موثق عمّار الساباطي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤذن ويقم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له: نصلي جماعة، هل يجوز أن يصلياً بذلك الأذان والإقامة؟ قال: لا ولكن يؤذن ويقم.

قلت: وهذه الرواية كما تراها فإنها واضحة الدلالة على الدعوى ولكن طعن بها المحقق في المعتمد وتبعه في المدارك من أن رواها فطحية.

قلت: وما ذكرها في ضعفها غير قادح بعد شهرة العمل على مضمونها وتلقي الأصحاب لها بالقبول فقد أثبت في محله أن الرواية المعمول بها بين الأصحاب وإن ضعف سندها فهو لا يقدر بحجيتها وهي متساوق الصحاح الأعلانية بل هي أقدم من الصحاح إن لم يعمل بها كما هو غير خفي على من لاحظ ذلك المقام، فبناء على ما ذكرناه لا ريب في حجية هذا الموثق والعمل على مضمونه.

ثم أعلم أنه قد روي عن صالح بن عقبة عن أبي مريم الأنصاري قال: صَلَّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا إقامة، فلما انصرف قلت له: عافاك الله، صليت بنا في قميص بلا إزار ولا رداء ولا إقامة، فقال: إن قميصي كثيف فهو يجزي أن لا يكون عليّ إزار ولا رداء، وإني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلّم فأجزاني ذلك.

قلت: وظاهر هذه الرواية أجزاء الثاني لو سمع أذان الأوّل مع عدم الكلام ولكن الراوي لها صالح بن عقبة فقد نصّ عليه في المدارك وغيره أنه كذاب غال، ومن كان هذا حاله فلا ريب بإطراح ما يرويه فلا محيص حينئذ عن التمسك بإطلاق الأخبار الدالة على استحباب الأذان والإقامة لكل الصلوات اليومية وإن سمع الأذان والإقامة.

إيضاحٌ: لو اجتمعت الجماعة في المسجد أو في غيره فلم يؤذّن للجماعة فهل يسقط الأذان والإقامة عن المنفرد لو أراد الصلاة أم لا؟ الظاهر عدم السقوط ضرورة أنّ سقوطهما عن المتأخّر لتحمل الجماعة للأذان والإقامة وأما مع عدم إيقاع الأذان والإقامة الظاهر عدم السقوط، والله أعلم.

فصلٌ

في أحكام المؤذن

وفيه مسائلٌ.

مسألة

قال المحقق في الشرايع: يعتبر في المؤذن العقل والإسلام والذكورة، ولا يشترط البلوغ بل يكفي كونه مميزاً، انتهى.

قلت: قد اشتملت عبارته على أحكام:

الأول: اشتراط العقل والإسلام، والظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في اشتراطها ضرورة أن المجنون ملغى العبارة ولا حمك لعبادته، والأذان الإعلامي أو ما كان لجماعة فإنه عبادة، ولعدم ائتمان المجنون وقد ثبت أن المؤذن مؤتمن، وكذلك اشتراط كونه مسلماً. والحاصل فإن هذين الشرطين في المؤذن ما لا إشكال فيهما عند الأصحاب بل حكيت الإجماعات عليهما متواترة بل لا يبعد دعوى تحصيل الإجماع عليهما كما لا يخفى على من لاحظ كلام الأصحاب

في هذا الباب، والظاهر من الأخبار التي أوردناها في صدر البحث من الدعاء للمؤذنين واستغفار الملائكة عند الأذان وكونهم من أهل الجنة ولا ريب بعدم هذا كله للكافر.

والحاصل فإنه من الأمور القطعية والأخبار بذلك أيضاً ناطقة كما في موثق عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِلَ عن الأذان هل يجوز أن يكون من غير عارف؟ قال: يستقيم الأذان ولا يجوز أن يؤذّن إلا رجل مسلم عارف فإن علم الأذان فأذّن به ولم يكن عارفاً لم يجز أذانه ولا إقامته ولا يقتدي به. وعن بعض النسخ: ولا يعتدّ به.

وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: يؤذّن خياركم. ولا ريب بأنّ المراد بهم المسلمين.

وما ورد في قول الصادق عليه السلام: لا يجوز أن يؤذّن إلا رجل مسلم عارف. إلى غير ذلك من الأخبار التي هي صريحة بالاشتراط المزبور وعدم الاجتزاء بالأذان من غير العاقل اشلمسلم والمراد منه عدم ترتّب آثار الأذان والإقامة عليه من الثواب.

وفي عبارة أخرى: إنّ أذانها وجوده كعدمه كما هو واضح، وهل يشترط في المؤذّن أيضاً الإيمان مضافاً إلى الإسلام أم لا؟ ظاهر جماعة نعم. قال في روض الجنان: والأصحّ اشتراط الإيمان مع الإسلام.

وقال في المدارك: والأصحّ اشتراط الإيمان أيضاً لبطلان عبادة المخالف، ولرواية عمّار السابقة فإنّ الظاهر أنّ المراد بالمعرفة الإيمان، انتهى.

وقال في الحدائق بعد أن ذكر رواية عمّار: وظاهر الخبر اشتراط الإيمان فإنّ لفظ «العارف» في الأخبار إنّما يطلق على العارف بالإمامة كما وقع في مواضع عديدة، انتهى.

قلت: ولكن مع هذا كلّه فإنّه عند الإنصاف ترى أنّ المقام لا يخلو من إشكال بل منع، ضرورة أنّ الإطلاق الأخبار الواردة في مشروعيّة الأذان إنّما هي في خصوص المسلم الشامل للمؤمن وغيره، بل في بعضها كما تقدّم في استحباب ارتفاع الصوت في الأذان إنّما هو لأجل أن تسمع الملائكة، فتقول: هذه أصوات أمة محمد صلى الله عليه وآله، فاشتراط الإيما لم نعثر له على أثر في الأخبار، والأصل قاض أيضاً بعدمه.

وأما اشتراط المعرفة الواردة في هذه الأخبار فحملها على معرفة الإمامة خلاف الظاهر بل الظاهر منها هي المعرفة بالأوقات، اللهمّ إلا أن يدعى أنّ المخالفين غير مسلمين أو أنّ المعرفة في هذه الأخبار حقيقة فيما ذكره وهو في غاية البعد لما ورد في أخبار كثيرة أنّ المسلم شهد الشهادتين والظاهر من المعرفة هي في خصوص الأوقات لا ما ذكره بعض.

والحاصل فإنّ الأقوى عدم اشتراط الإيمان، بل الإسلام وحده كاف.

ثمّ إنّ قال السيّد في المدارك: ولا منافاة بين الحكم بالكفر والتلقّظ

بالشهادتين بأن المتلفظ بهما قد لا يكون عارفاً بمعناها كالأعجمي أو يكون مستهزئاً أو حاكياً... إلى آخره.

قلت: وهو كذلك لأن الإسلام هو عبارة عن التلفظ بالشهادتين مع انعقاد القلب بهما فهما شرطان في صحة الإسلام إلا مع العجز عن النطق فإنه يكفي الإشارة الإشارة المفهمة أو العمل بمضمون الإسلام من الأحكام الشرعية، ولكن مع هذا كله فإنه يمكن أن يقال بجواز أذان الكافر العارف بالوقت المؤمن للإعلام لأن الحكمة فيه هو الإعلام بالوقت وفي أذانه يحصل الغرض، وكونه كافراً لا ينافي تحصيل الغرض منه. ولا ينافي أيضاً كونه عبادة للسامع دون المنشئ، ودعوى الإجماع على اشتراط الإسلام لكونه مأموناً فالمدار حيثئذ على الأمن وعدمه منه يعلم عدم الاجتزاء بأذان المسلم الغير المأمون في جميع العبادات بل ظواهر قوله «المؤذنون أمناء» كالصريح بأن المدار على الأمن وعدمه وتصريح بعض الأخبار بالإسلام إنما هو لأجل حصول الأمن فيهم دون باقي الفرق من الكفرة.

والحاصل فإنه لا يبعد أن الكافر المؤمن على الأوقات يجتزأ بأذانه.

وأما اشتراط الذكورية في المؤذن فإنه لا يتم على إطلاقه لأن أذان المرأة للنساء صحيح ويعتد به للرجال المحارم اتفاقاً؛ قاله في المذارك، وللقاعدة، وأما للرجال الأجانب فإنه أيضاً صحيح على مذهب الشيخ في المبسوط ويعتد به وهو الأقوى خلافاً لأكثر الأصحاب وقد تقدّم تحقيق ذلك فراجعه.

وأما الصبيّ المميّز فالذي يظهر من كلام الأصحاب الاعتداد بأذانه سواء كان للإعلام أو للجماعة بل الإجماع عليه.

قال الشهيد في الذكرى: فأما الصبيّ المميّز فيعتدّ بأذانه إجماعاً منّا.

قلت: بل وحكي الإجماع أيضاً عن غيره وهو الحجّة في المقام مضافاً إلى الأخبار الواردة في هذه المقام كما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كان عليّ يقول: لا بأس أن يؤدّن الغلام قبل أن يحتلم.

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ولا بأس أن يؤدّن الغلام الذي لم يحتلم.

وعن كتاب دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: لا بأس أن يؤدّن العبد والغلام الذي لم يحتلم.

قلت: وهذه الأخبار تنادي بصفاحة لسانها هو الاعتداد بأذان الغلام قبل أن يحتلم، والأصحاب قيّدوه بالغلام المميّز، والظاهر أنّ بينهما عموم من وجه كما هو غير خفيّ ولا أعرف المنشأ في تقييدهم بذلك ولا ريب أنّ الجمود على الأخبار هو الأولى، اللهمّ إلا أن يراد بأنّ غير المميّز ملغى العبارة ولا يترتب عليها أثر شرعيّ، والظاهر أنّ الغالب من قارب الاحتلام يحصل له التمييز بين النافع والأنفع والضارّ والأضرّ. وكيف كان فإنّ الأمر في هذا سهل. وحيث علم جواز إيقاعه من الصبيّ قبل أن يحتلم علم عدم اشتراط البلوغ فيه والظاهر أنّه اتفائيّ، والله أعلم.

فائدة: اعلم أنه قد صرح الأصحاب بأنه يستحب في المؤذن أن يكون عدلاً صينياً مبصراً بصيراً بالأوقات متطهراً وقت الأذان، وكذلك كونه قائماً على مرتفع حال أذانه.

قلت: كل ذلك للأخبار الواردة عن أهل بيت الرحمة؛ أمّا الأوّل فيدلّ عليه قوله ﷺ: يؤذن خياركم. والظاهر المراد من لفظ «خياركم» هو العدل. وقوله ﷺ: المؤذنون أمناء.

والذي يدلّ على الحكم الثاني صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله ﷺ: كان حائط مسجد رسول الله قامه وكان يقول لبلال إذا دخل الوقت: اعلّ فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان فإن الله عزّ وجلّ قد وكلّ بالأذان رجلاً ترفعه إلى السماء فإنّ الملائكة إذا سمعوا الأذان من أهل الأرض قالوا: هذه أصوات أمة محمد.

ولأجل عموم النفع إذا كان صوته عال.

والذي يدلّ على الحكم الثالث وإن كان لم أعثر على خبر يدلّ على استحبابه إلا أنّ الاعتبار قاض به وهو أنّ المبصر يحصل له التمكن من معرفة الوقت، ولو أذن الأعمى بمسدّد اعتدّ بأذانه لحصول الغرض وهو معرفة الوقت، وبعد معرفة الوقت البصر ليس له موضوعية في الحكم.

ولما ورد أنّ ابن أمّ كلثوم كان أعمى وكان يؤذن لرسول الله ﷺ.

وأما الحكم الرابع فإنّ الاعتبار أيضاً قاض به لأجل معرفة الأوقات، والبصير بها مأمون الغلط والاشتباه.

وأما الحكم الخامس لقوله عنه: حقّ وسنة أن لا يؤذّن أحدكم إلا وهو طاهر. وعن المحقّق في المعتبر أنّ عليه فتوى العلماء.

وأما الحكم السادس ضرورة أنّ القيام للوئذّن المنع في الأذان والسماع الذي به يحصل تمام الغرض.

مسألة

لو صلّى المنفرد أحد الصلوات الخمس وترك الأذان وتحتها صورتان:

الأولى: إنّه ترك الأذان والإقامة ناسياً لهما ودخل في الصلاة، استحَبّ له أن يؤذّن ويقيم عند ذكره ثم يمضي في صلاته ما لم يركع؛ وهو مذهب السيّد في المصباح، والشيخ في الخلاف، بل هو خيرة جماعة من الأصحاب وعبائهم صريحة في الدعوى.

قال الشيخ في المبسوط: ومتى دخل منفرد في الصلاة من غير أذان ولا إقامة استحَبّ له الرجوع ما لم يركع، ويؤذّن ويقيم ويستقبل القبلة، وإن ركع مضى في صلاته.

وقال في الشرايع: ولو صلّى منفرداً ولم يؤذّن ساهياً رجع إلى الأذان مستقبلاً صلاته ما لم يركع.

إلى غير ذلك من عبائرهم التي هي واضحة الدلالة على الدعوى بل نسب هذا القول السيّد في المدارك وفاضل الحدائق إلى أكثر الأصحاب، بل في الجواهر نسبه إلى المشهور.

والقول الثاني أنّه دخل في الصلاة وقد ترك الأذان والإقامة عامداً وأراد الأذان، استحَبَّ له إعادة الأذان ما لم يركع وهو خيرة الشيخ في النهاية وابن إدريس في سرائره وهو صريح عبارة الشيخ المحكيّة حيث قال: من ترك الأذان والإقامة متعمداً ودخل في الصلاة فلينصرف وليؤدّن وليقيم ما لم يركع ثمّ يستأنف الصلاة، وإن تركها ناسياً حتّى دخل في الصلاة ثمّ ذكر مضى في صلاته ولا إعادة.

وبهذه العبارة صرّح ابن إدريس في سرائره فلا نحتاج حينئذ إلى نقل عبارة ابن إدريس حيث إنّها عين عبارة الشيخ، وحكي أنّه تبعهما ابن سعيد في جامعه. واعلم أنّ ظاهر هذا القول أنّه لو تركها عمداً له قطع الصلاة ما لم يتجاوز الركوع، ويأتي بالأذان والإقامة.

والقول الثالث هو التفرقة في الصلاة الخمس كما هو المحكي عن ابن أبي عقيل كما هو صريح عبارته المحكيّة في كتب أصحابنا، قال: من نسي الأذان في صلاة الصبح والمغرب حتّى قام رجع فأدّن وأقام ثمّ افتتح الصلاة، وإن ذكر بعد ما دخل في الصلاة أنّه قد نسي الأذان قطع الصلاة وأدّن وأقام ما لم يركع، فإن كان قد ركع مضى في صلاته ولا إعادة عليه إلا أن يكون تركه

متعمداً استخفافاً فعلية الإعادة. وحكى في الجواهر أن هذا القول أيضاً اختاره ابن سعيد. وكيف كان فإن ظاهر هذا القول هو التفرقة في الفرائض الخمس والتفرقة في حكم الأذان والإقامة لأن ظاهر عبارته أنه لو نسي الأذان وحده في خصوص صلاة الصبح والمغرب رجع إلى الأذان ما لم يركع، ومضى في صلاته، ولو نسي الإقامة وحدها فإنه يرجع إليها في جميع الفرائض الخمس ما لم يركع، وإن تركها عمداً فعلية الإعادة مطلقاً.

قلت: والعمدة في المقام هو القول الأوّل وفقاً للأكثر كما في المدارك، والمشهور كما في الجواهر، ضرورة أن الأذان والإقامة ذكر الله عز اسمه ولا يقدح في إيقاعه في أثناء الصلاة إجماعاً حتى لو كان من الفعل الكثير فإنه غير قادح قطعاً وتمسكاً بالأخبار الكثيرة، منها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذّن وتقيم ثم ذكرت قبل أن ترقع فانصرف فأذّن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فأتّم على صلاتك.

قلت: وهو كما تراه فإنه واضح الدلالة على المدعى ولا يعارضه بعض الأخبار المصرّحة بالانصراف في الصلاة بعد الدخول فيها كما ورد في خبر زرارة أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتى دخل في الصلاة، فقال: فليمض في صلاته فإن الأذان سنّة.

وما روي عن الصادق عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتى يكبر، قال: يمضي على صلاته.

قلت: وهذان الخبران يقرب حملهما على جواز ترك الأذان لو نسيهما ويمضي في صلاته؛ لأنّ الأذان يجوز تركه وليس فيهما المنع من الإتيان بهما لو أراد الإتيان بهما كما هو واضح، أو حملهما على إرادة بعد الركوع فإنّه لا يجوز الرجوع إلى الأذان والإقامة بعده إجماعاً كما عن الشيخ في الخلاف.

فإن قلت: إنّ حمل هذين الخبرين على ما بعد الركوع خلاف الظاهر، ضرورة تحقّق الدخول في الصلاة في تكبيرة الإحرام.

قلنا: فقد أعرض عنهما الأكثر كما في المدارك والحدائق بل المشهور كما في الجواهر، وبعد إعراض المشهور يسقطان عن درجة الاعتبار فلا يقاومان الصحيح المتقدّم الذي قد عمل به المشهور الدالّ على جواز الرجوع في صورة النسيان كما تقدّم.

وأما الذي يدلّ على وجوب الاستمرار على الصلاة فيما لو ترك الأذان والإقامة عمداً فهو ما دلّ على حرمة قطع العمل نصّاً وإجماعاً، كتاباً وسنّة وهو شامل حتّى لصورة النسيان لولا صحيح الحلبي المتقدّم الدالّ على جواز قطع الصلاة والرجوع للأذان والإقامة في حال النسيان فيكون حينئذ هو المخصّص لعموم الأدلّة أو مقيداً لإطلاقها.

والحاصل فإنّه قد اتّضح من جميع ما ذكرناه جواز الإتيان بهما لمن ترك الأذان والإقامة نسياناً وأراد الإتيان بهما لما عرفت من الصحيح المتقدّم.

واعلم أن بعض الأصحاب من أفتى في استحباب العود على الأذان والإقامة بعد أن دخل في الصلاة تمسكاً بما رواه عبيد بن زرارة في الصحيح عن أبيه قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتى دخل الصلاة، قال: فليمض فإنها الأذان سنة.

قلت: والمراد أنه مستحبّ فالعود إليه مستحبّ وإن مضى في صلاته من غير الأذان ولا الإقامة فقد فاته استحبابهما، وبهذا قال جامعهم، والله أعلم. اللهم إلا أن يراد أن جواز قطع الصلاة لناسي الأذان والإقامة ثابت شرعاً وثبت أن الأذان سنة ولا ريب باستحباب الإتيان بها هو مشروع فالاستدلال بالرواية وحدها لا يتم إلا أن يضمّ إليه أولاً ثبوت جواز القطع.

وأما ما ذهب إليه ابن أبي عقيل من التفصيل المتقدم فلم نعثر عليه على دليل كما اعترف به بعض أساطين الأصحاب.

وبقي في المقام فروغٌ ينبغي التعرّض لها:

الفرع الأول: اعلم أنه ورد في المقام أخبار ينبغي النظر فيها وكشف القناع عن معانيها:

الأول: صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتى يدخل في الصلاة، قال: إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصل على النبي وليقم، وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته.

وما روي في صحيح زيد الشحام شأنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسي الأذان والإقامة حتى دخل في الصلاة، فقال: إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصل على النبي صلى الله عليه وآله وليقم، وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته.

وما رواه الحسين بن أبي العلاء في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة ثم يذكر أنه لم يقم، فقال: فإن ذكر أنه لم يقم قبل أن يقرأ فليسلم على النبي صلى الله عليه وآله ثم يقيم ويصلي، وإن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتمّ الصلاة.

وخبر زكريّا بن آدم قال، قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك، كنت في صلاتي فذكرت في الركعة الثانية وأنا في القراءة أي لم أقم، فكيف أصنع؟ قال: اسكت موضع قرائتك وقل قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، ثم امض في قرائتك وصلاتك وقد تمت صلاتك.

قلت: والأخبار - كما تراها - فإنّ الأصحاب ظاهر من عثرت على كلامه حملها على قطع الصلاة والرجوع إلى الأذان والإقامة لو نسيها أو أحدهما وإنّما جزم بعضهم بذلك لمكان قول الإمام عليه السلام «وصلّى على النبي صلى الله عليه وآله» وبعضها «سلم على النبي» فإنّ الظاهر هو قطع الصلاة والرجوع إلى الأذان والإقامة.

قال السيّد في المدارك: والظاهر أنّ الصلاة على النبي والسلام عليه إشارة إلى قطع الصلاة، ويمكن أن يكون ذلك نفسه قطعاً ويكون ذلك من خصوصيات هذا الوضع لأنّ ذلك لا يقطع الصلاة في غير هذا المحلّ. وعن

الدروس والذكرى ذلك أيضاً، وبعد الإمعان من عبارة شيخنا في الجواهر ترى أنه يظهر منها الميل إلى ذلك، ثم يظهر منه أيضاً أنه بعد جواز قطع الصلاة للأذان والإقامة جاز بكلما يحصل فيه القطع من قواطع الصلاة ولا يلزم بخصوص السلام أو الصلاة على النبي ﷺ.

والحاصل فإنه مع هذا كله فقد قال في الحدائق بعد ذكر هذه الأخبار: وكلام السيّد الشارح من المحتمل قريباً في معنى هذه الأخبار المذكورة أنّ المراد: إذا ذكر في الوقت صلّى على النبي ﷺ وقال: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، كما هو ظاهر خبر زكريّا بن آدم بل صريحه، ونحوه في كتاب الفقه الرضوي حيث قال عليه السلام: فإن استيقنت أنّك تركت الأذان والإقامة ثم ذكرت فلا بأس بترك الأذان وتصلّي على النبي ﷺ ثم قل: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة. وعلى هذين الخبرين يحمل إجمال الأخبار المذكورة إذ لا تصريح ولا ظهور فيها بقطع الصلاة وإبطالها ولا إعادتها من رأس فحينئذ فمعنى قوله في حسنة الحسين بن أبي العلاء «ثم يقيم ويصلّي» يعني يأتي بهذه الشلعبارة مرتين ويستمرّ في صلاته. وقول السيّد هنا وقبله الشهيد في الذكرى أنّ الصلاة على النبي ﷺ والسلام عليه إشارة إلى قطع الصلاة أو يكون ذلك قاطعاً ويكون من خصوصيات هذا الموضع بعيد. وبالجملة إنّ خبري زكريّا بن آدم وكتاب الفقه الرضوي ظاهران بل صريحان فيما ذكرناه، وتلك الأخبار مجملة، والقاعدة في مثله حمل المجمع على المفصل، انتهى.

قلت: أمّا الإجمال في الأخبار الدالة على الصلاة على النبي والسلام عليه فالظاهر أنّه ثابت لعدم معلومية المراد من الصلاة على النبي قبل القراءة لمن نسي الأذان والإقامة من كونها قاطعة للصلاة ويأتي بالأذان والإقامة والصلاة من أولها أو أنّ الصلاة على النبي ﷺ والسلام عليه لو أتى به في أثناء القراءة كاف عن الأذان والإقامة على أنّه لم تتحقّق أنّ الصلاة على النبي ﷺ في أثناء القراءة من جملة القواطع بحيث يكون حاله حال الكلام الموجب لقطع الصلاة.

والحاصل فإنّ الإجمال في تلك الأخبار الظاهر أنّه لا إشكال فيه، وخبر زكريّا بن آدم ميّن، فما ذكره فاضل الحدائق من حمل المجمل على الميّن هو الوجه والمعروف بين الأصحاب كما علم ذلك في محله، فمن هذا كلّ يظهر لك ما في الجواهر من أنّ كلام الحدائق مخالف للنصوص المقطوع بها ولو بواسطة الفتوى.

قلت: الأخبار قد عرفت إجمالها والفتوى إنّما نشأت من الاشتباه في فهم معنى الأخبار، على أنّ الفتوى إنّما تنقح سند الأخبار لا توضح دلالتها كما هو محقّق في محله.

والحاصل فإنّ ما ذكره فاضل الحدائق قويّ، والله أعلم. فيكون حينئذ بناء على ما ذكرناه أنّه لو ذكر في أثناء القراءة أنّه لم يقم سكت عن القراءة وقال مرّتين: قد قامت الصلاة ثمّ مضى في القراءة من محلّ وقوفه عليها وما استشكله الشهيد في الذكرى من أنّ قوله «قد قامت الصلاة» في أثناء القراءة كلام ليس

من الصلاة ولا من الأذكار في غير محلّه إذ بعد تصريح الدليل به جاز إيقاعه ضرورة أنّه لو كان قادحاً في صحّة العبادة لما ورد من الشارع.

وأما ما أجاب به البهائي عن إشكال الشهيد فهو أيضاً لا وجه له حيث أنّه حمل قوله في الرواية «فقد قامت الصلاة» أن يقول ذلك في نفسه من غير أن يتلفّظ به فهو خلاف الظاهر والمصير إليه من غير قرينة في غاية الاستهجان ولا داعي لارتكاب خلاف الظاهر بلا مجوّز، والله أعلم.

الفرع الثاني: إنّ جواز الرجوع هل هو خاصّ لمن نسي الأذان والإقامة أو لمن نسي الإقامة وحدها أو لمن نسي الأذان وحده؟ وجوه بل أقوال، والذي يظهر من المحقّق في الشرايع جواز الرجوع لمن نسي الأذان وحده وإن أقام، وحكي سبق هذا القول عن ابن أبي عقيل.

قال السيّد في المدارك: ولم أقف على مصرّ؛ أي بهذا القول سوى المصنّف وابن أبي عقيل على ما حكي عنه.

قلت: بل حكي هذا القول عن الشهيد في المسالك وغيره أيضاً بل حكي عن الشهيد دعوى الشهرة عليه ولكن مع هذا كلّه فإنّ القوى هو عدم جواز الرجوع للأذان وحده لو نسيه إن كان أقام لأصالة حرمة قطع العمل بلا رخصة من الشارع. نعم الذي صرّحت به لأخبار جواز الرجوع لمن نسي الأذان والإقامة كما وقع التصريح في عدّة أخبار تقدّم نقلها أو نسي الإقامة وحدها وقد كان جاء بأذان أو لم يأت.

أما نسيان الأذان وحده وقد كان جاء بالإقامة فالأخبار الظاهر أنها خالية منه والأصل حرمة قطع العمل فلا يجوز حينئذ قطع الصلاة للإتيان بخصوص الأذان لو كان أتى بالإقامة بل حكي في المدارك الإجماع عن فخر المحققين على عدم الرجوع إلى الأذان مع الإتيان بالإقامة وهو الحجّة المؤيد بالأصل، فما وقع للمحقق في الشرايع وغيره من التعبير بجواز الرجوع لو نسي الأذان يحمل على إرادة نسيان الأذان والإقامة معاً، وإطلاق لفظ الأذان على ما يشمل الإقامة تسامح لا بأس به فإنه ما يطلق الأذان ويراد منه الإقامة أيضاً مع الأذان.

الفرع الثالث: قال السيّد في المدارك: إطلاق النصّ وكلام الأصحاب يقتضي عدم الفرق في المصلي بين الإمام والمنفرد فتقيده بالمنفرد كما فعله المصنّف يحتاج إلى دليل، انتهى.

وقال شيخنا في الجواهر: وتخصيص المصنّف الحكم بالمنفرد تبعاً للمحكي عن المبسوط مخالف لإطلاق النصّ والفتوى ومعقد الإجماع، انتهى.

قلت: ما ذكره هذان الفاضلان حقّ فإن إطلاق الأخبار قاص بعدم الفرق في جواز الرجوع سواء كان المصلي منفرداً أو إماماً تمسكاً بالإطلاقات الدالّة على الرجوع لو نسي الأذان والإقامة فإنه شامل لهما، والذي أفهمه أنّ من خصّ المنفرد بالحكم المذكور من هه غلبة نسيانها للمنفرد واللزوم الأذان والإقامة للجماعة، وهذه الغلبة لا تنكر فإنّ الغالب في الجماعة حصول الأذان والإقامة وإلا فلا فرق بينهما كما لا فرق بين الرجل والمرأة في الحكم المذكور لقاعدة

الاشترآك بينها الأحكام.

ولكن في النفس من هذه الإطلاقات.

الفرع الرابع: روى أبو عبيدة الحذاء قال: سألت أبا عبد الله عن رجل نسي أن يؤذّن ويقيم حتّى كبرّ ودخل في الصلاة، قال: إن كان دخل المسجد ومن نيّته أن يؤذّن ويقيم فليمض في صلاته ولا ينصرف.

قلت: وهذه الرواية كما تراها فإنّها ظاهرة بل صريحة بأنّ العزم على الأذان والإقامة كاف عن إيقاعهما لو نسيهما وذكرهما في أثناء الصلاة فلا يجوز الرجوع إليهما لظهور أنّ العزم على الإتيان بهما منزل منزلة تحقّقهما في الخارج فالرجوع إليهما بعد أن أوقع العزم الذي نزله الشارع منزلتهما لا وجه له. نعم لو لم يعزم على الإتيان بالأذان والإقامة من أوّل الأمر وتذكّر نسيان الأذان والإقامة جاز الرجوع إليهما كما هو مفهوم خبر الحذاء والأخبار المتقدّمة ولكن مع هذا كلّه فإنّي لم أعرّ على أحد من الأصحاب من عمل بها وقال بمضمونها كما هو غير خفيّ على من لاحظ هذا الباب وكلام الأصحاب.

إيضاح: اختلف الأصحاب في جواز أخذ الأجرة على الأذان على أقوال، فقد حكى عن الشيخ في الخلاف حرمة أخذ الأجرة على الأذان، وحكى السيّد في المدارك وفاضل الحقائق أنّه تبعه جمع من الأصحاب، وفي الجواهر أنّه خيرة الأكثر بل المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل حكى عن الشيخ في الخلاف وجامع المقاصد الإجماع على حرمة أخذ الأجرة بل عن حاشية الإرشاد للكركي أنّه

قال: لا خلاف في تحريم أخذ الأجرة عليه سواء كان من السلطان أو من طائفة من الناس كأهل محلته أو قريته.

والقول الثاني جواز أخذ الأجرة على الأذان ولكن على كراهة وهو المحكي عن السيّد علم الهدى والمحقّق في المعتمد، استوجهه الشهيد في الذكرى والفاضل المجلسي في بحاره والمقدّس في مجمع البرهان.

وقال في المدارك: ولا بأس به.

وقال في الحقائق: فالتّجه هو القول بالكراهة.

حجّة القول الأوّل الإجماع المؤيّد بعمل الأكثر ودعوى الشهرة وما رواه الشيخ عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن يقال: يا علي، إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف من خلفك ولا تتخذ مؤذناً يأخذ على أذانه الأجرة.

وما رواه الصدوق مرسلًا قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، والله إنّي لأحبك. فقال له: لكن أبغضك. قال: ولم؟ قال: لأنك تبغي على الأذان كسباً وتأخذ على تعليم القرآن أجراً.

وروي عن دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام أنه قال: من السحت أجر المؤذن.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها فإنّ ظاهر خبر السكوني وما روي لان دعائم الإسلام من كون الأجرة على الأذان سحت قاضيان بكونها محرّمة وإن

كان مرسل الفقيه لا ظهور فيه ضرورة تحقق البغض من الإمام عليه السلام على فعل المحرم والمكروه كما هو شأنه ووظيفته وما قيل من ضعف خبر السكوني وخبر دعائم الإسلام فهو ليس بشيء لانجبار سندهما بالإجماع والشهرة المحققة.

ومن العجيب أنّ السيّد في المدارك طعن في خبر السكوني بعض السند ومع أنّه يقول بأنّ الشهرة جابرة للسند لو كان ضعيفاً. والحاصل فإنّ الأقوى هو اشلقول بحرمة أخذ الأجرة على الأذنان مطلقاً لما عرفت من الشايعات والخبرين وبما ذكرناه ينقطع الأصل الذي استند إليه علم الهدى ومتابعيه، ضرورة عدم جريان الأصل مع وجود الدليل الفقهي المعتبر.

ثمّ اعلم أنّه حكى مائة من الأصحاب الاتفاق على جواز ارتزاق المؤذن من بيت المال ضرورة أنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين ولا ريب بكون الأذان من أهمّها وأعظمها، والظاهر أنّ هذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما لو وجد من يتطوّع برزق المؤذن فهل يقدّم على بيت المال أم لا؟ وجهان والذي ينبغي أن يقال: إنّ المؤذن لا تجب عليه القبول من الباذل فهو مخير بين القبول من الباطل وبين الأخذ من بيت المال، ومتى أخذ من أحدهما قدر الكفاية حرم عليه الأخذ من بيت المال وهو واضح كما أنّه لو أخذ من بيت المال قدر كفايته لا يجرم عليه الأخذ من الباذل لو بذل له من جهة كونه مؤذناً.

تبصرة: هل الإقامة كالأذان في عدم جواز أخذ الأجرة عليها أم يفرق بينهما؟ وجهان، والذي حكى عن العلامة في النهاية هو القول بعدم جواز

أخذ الأجرة على الإقامة، قال: وإن قلنا بجواز أخذ الأجرة على الأذان لا نقول بجوازها على الإقامة، قال: لأن الإقامة لا كلفة فيها بخلاف الأذان لأن فيه كلفة مراعاة الوقت.

قال في المدارك: وهو ليس بجيد إذ لا يعتبر في العمل المستأجر عليه اشتاله على كلفة، انتهى.

قلت: وعند التحقيق إن ما ذكره في النهاية خارج عن محلّ البحث لأنّ الذي يظهر من الأخبار حرمة الأجرة أو الكراهة إنّما هي أخذها على الأذان الإعلامي فالأذان والإقامة اللتان هما مستحبّان في حقّ المصلّي الجامع والمنفرد خارجان عن مورد الأخبار وغير مندرجين تحت الأخبار ضرورة أنّ الأخبار الدالة على استحباب الأذان والإقامة للمصلّي هو غير الأذان الإعلامي الذي به يحصل العلم بدخول الوقت خطابها إلى خصوص المكلف نفسه والظاهر عدم الاجتزاء بفعل الغير. نعم ورد الدليل في خصوص الإمام أنّه يجوز أن يؤدّن له ويقام ويجتزي به الإمام وسائر المأمومين.

والحاصل فإنّ الكلام في خصوص الأذان والإقامة المستحبّان لا دخل لهما بما تقدّم من الأجرة وعدمها في الأذان الإعلامي لوضوح الفرق بينهما. وكيف كان فالظاهر جواز أخذ الأجرة على الأذان والإقامة لو فعلها لإمام الجماعة للأصل السالم عن المزاحم وإنّما قلنا بحرمة الأجرة على الأذان الإعلامي إنّما هو للدليل الدالّ على المنع بخلاف الفرض، فالأذان للجماعة والإقامة الظاهر

جواز أخذ الأجرة عليهما لعدم المانع بل الأصل قاض بالجواز.

واعلم أنه لو تعددت المساجد ولم يمكن اجتماع الناس في مسجدٍ إمّا لكثرتها أو لبُعد المسافة فالظاهر استحباب تعداد المؤذنين ويجري الكلام فيهم كما لو اتّحد ضرورة أنّ التعداد والوحدة ليس لها دخل في المقام، والله أعلم.

مسألة

الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في عدم جواز إقاع الأذان الإعلامي قبل الوقت بل حكي الإجماع عليه والسنة الواردة عن النبيّ وعترته الطاهرة وعليها المسلمون في سائر الأعصار والأمصار بل أصل حكم الأذان هو الإعلام بالوقت فلو جاز الأذان قبل الوقت ذهبت حكمته التي وضعت له لأنّ للإعلام بدخول الوقت فلو أوقعه قبل الوقت عالماً بعدم دخول الوقت فعل حراماً لعدم مشروعيّته قبل ذلك ضرورة أنّ مشروعيّته إنّما هي للإعلام بدخول الوقت والظاهر أنّ هذا لا إشكال فيه عندنا.

نعم صرّح بعض الأصحاب في تقديم أذان الصبح على الوقت وعبائهم في ذلك صريحة كما حكي عن ابن أبي عقيل أنّه قال: الأذان عند آل الرسول عند الصلوات الخمس بعد دخول وقتها إلّا الصبح فإنّه جائز أن يؤذّن لها قبل دخول وقتها وبذلك تواترت الأخبار عنهم وقالوا: لو كان لرسول الله ﷺ مؤذنان أحدهما بلال والثاني ابن أمّ مكتوب وكان أعمى وكان يؤذّن قبل الفجر وبلال إذا طلع الفجر وكان ﷺ يقول: إذا سمعتم أذان بلال فكفّوا عن الطعام

والشراب، انتهى.

قلت: وهو مذهب الأكثر كما في المدارك، وعند المعظم كما في الجواهر، وعن المعتمر أنه قال: عندنا المشعر بدعوى الإجماع بل عن المنتهى أنه قال: عند علمائنا.

قلت: والأصل في ذلك مضافاً لما تقدّم الأخبار، منها ما تقدّم عن النبي ما روي عن ابن أمّ مكتوم.

ومنها ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قلت له: إنّ لنا قوماً يؤذّنون بليل، فقال: أمّا إنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة وأمّا السنّة فإنّه ينادي مع طلوع الفجر ولا يكون بين الأذان والإقامة إلاّ الركعتان.

وما رواه ابن سنان في الصحيح عنه أيضاً قال: سألته عن النداء قبل طلوع الفجر، قال: لا بأس به، وأمّا السنّة فمع الفجر، وأمّا ذلك فنفع الجيران.

وما رواه الشيخ في الصحيح عن عمران بن علي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان قبل الفجر، فقال: إذا كان في جماعة فلا وإذا كان وحده فلا بأس.

وما رواه الصدوق عن معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تنظر بأذانك وإقامتك إلاّ دخول وقت صلاتك واحذر إقامتك حدرّاً. قال: وكان لرسول الله مؤذنان أحدهما بلال والآخر ابن أمّ مكتوم وكان يؤذّن قبل

الصبح وكان بلال يؤذّن بعد الصبح، فقال النبي ﷺ: ابن أم مكتوم يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان بلال.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المقام وهي كثيرة وبها أفتى الجماعة ولكن للنظر في المقام مجال لأنّ الذي يظهر من مجموع الأخبار أنّ الأذان الواقع قبل الفجر إنّما هو من جهة عدم العلم بالوقت أو الاشتباه فيه كما وقع من ابن أم مكتوم وغيره وظاهر الأخبار أنّه لا إثم فيه ولا أجر عليه فهي خالية عن دلالة جواز إيقاعه عمداً قبل الفجر فالتمسك في هذه الأخبار لا وجه له لأنّ الدعوى جواز إيقاعه قبل الفجر وهي خالية عن ذلك. نعم غاية ما تدلّ على معذوريّة من أذّن قبل الفجر وإنه ينفع بعض من سمعه لأجل حصول التهيؤ به لأجل الصلاة وإلا فلا دلالة فيه على مشروعيتّه قبل الصبح كما هو محلّ الفرض.

والحاصل فإنّه بعد الإمعان من الأخبار والنظر فيها تراها إنّما تدلّ على أنّ الأذان لو وقع قبل الفجر لاشتباه كان المؤذّن معذوراً سيّما يظهر ذلك من أذان ابن أم مكتوم فإنّه أعمى وهو مظنّة الخطأ وإلا فليس فيها دلالة على مشروعيتّه قبل الفجر عمداً كما هو محلّ البحث.

فالظاهر حيثنذ من جميع الأخبار ذلك بل بعد ضمّها إلى بعض تراها كالصريحة بما ذكرناه، فعلى هذا إنّ ما ذكره الأصحاب من جواز ذلك والاستناد إلى الأخبار لا وجه له كما هو غير خفيّ على من أعطى النظر حقّه بل بناء على ما

ذكرناه يجري ذلك في سائر الأوقات من ارتفاع الإثم والمعدورية لو وقع الأذان قبل الوقت اشتباهاً، ولا خصوصية للصبح بل الظاهر أن السؤال إنما كان عن الأذان قبل الصبح لكثرة وقوع الاشتباه فيه بخلاف سائر الأوقات.

ومن جميع ما ذكرناه تعرف قوة ما ذهب إليه السيد علم الهدى بمنع جواز إيقاع الأذان قبل الفجر، وعبارته المحكية أنه قال: الأذان دعاء إلى الصلاة وعلم بحصولها ففعله قبل وقتها وضع للشيء في غير موضعه، وبأنه روي أن بلال أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي أن يعيد الأذان، انتهى.

قلت: هو قوي ومرجعه لما قلناه، وحكي أنه مذهب الجعفي والكاتب وابن إدريس والعلامة في المختلف، بل ادعى الأخير الإجماع عليه.

قلت: وهو الحجة مضافاً لما ذكرناه أولاً ولما ورد في بعض الأخبار من كون الأذان قبل الفجر شيطان كما عن أبي الحسن عليه السلام أنه سمع الأذان قبل طلوع الفجر، فقال: شيطان. ثم سمعه بعد طلوع الفجر فقال: الأذان حق.

وكذلك الحصر الوارد في بعض الأخبار عن أبي الحسن عليه السلام إنما الأذان عند طلوع الفجر أول ما يطلع.

قلت: فإن كان يريد أن يؤذن للناس بالصلاة وينبهم، فقال: لا يفعل ولكن فليق وينادي بالصلاة خير من النوم.

قلت: وهذه كما تراها فإنها صريحة بالنهي عن الأذان قبل طلوع الفجر

وضعها منجبر بعمل من عرفت على أنها موافقة لأصالة عدم مشروعية الأذان في غير الأوقات بل الإجماع الذي ادّعاه العلامة على عدم جواز إيقاع الأذان قبل الصبح عمداً، وما ذكرناه كاف في إثبات المدعى.

مسألة

اعلم أن فصول الأذان الذي عليه مشهور أصحابنا كونه ثمانية عشر فصلاً، قال في المدارك: هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه خلافاً، بل عن العلامة في التذكرة ونهاية الأحكام نسبته إلى علمائنا الظاهر بدعوى الإجماع، وعن الشهيد في الذكرى نسبته إلى عمل الأصحاب، بل عن ابن زهرة دعوى الإجماع عليه صريحاً، بل الظاهر أنه لم يكن هناك مخالف وإن وجد شاذاً، وما ورد في كلام المحقق في الشرايع من قوله «إن الأذان على الأشهر ثمانية عشر فصل» أي أشهر الروايات لأن بعض كما ستقف عليها دالة بأن فصول الأذان مثنى مثنى وإلا ليس مراده على أشهر الأقوال كما لا يخفى على من لاحظ المقام.

قلت: والأصل في ذلك الأخبار الواردة عن أهل بيت الرحمة، منها ما رواه ابن بابويه والشيخ عن أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه حكى لها الأذان، فقال: الله أكبر الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل حيّ على خير العمل، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله لا إله إلا الله.

قلت: وهذه الرواية كما تراها فإنها صريحة في الدعوى باشتهاها على الفصول.
وما روي في الحسن عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال، قال: يا زرارة، تفتتح
الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين.

وتطبيق الاستدلال بها لقول المشهور هو كون الاختتام بتكبيرتين لما استتف
أن اختلاف الأخبار إنّها هو في طرفي الأذان وأما باقي الفصول فإنّ الأخبار
متفقة عليه.

ومن الأخبار ما رواه الشيخ عن زرارة والفضيل بن يسار عن أبي عبد
الله عليه السلام أنه حكى لهما الأذان قال: الله أكبر الله أكبر الله أكبر، أشهد
أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن
محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح حيّ على
الفلاح، حيّ على خير العمل حيّ على خير العمل، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا
الله لا إله إلا الله.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بكون الأذان على ما ذكره الأصحاب من
أنه ثمانية عشر فصل بل كاف في إثبات ذلك السيرة القطعية بين كافة المسلمين
في جميع الأعصار والأمصار، فإنه لم تر أحداً من جعل الأذان والإقامة شيئاً
واحداً، أو اختتم الأذان بأربع تكبيرات أو افتتحه في تكبيرتين.

والحاصل فإنّ الإطالة في مثل هذه الأبحاث إضاعة للوقت لوضوح
الحكم فيما بيننا بل بين كافة المسلمين، ومن هذا تعريف ضعف الأخبار الدالة

على أن الأذان مثنى مثنى فيكون افتتاح الأذان في تكبيرتين واختتامه كذلك، وإنه لا فرق بينه وبين الإقامة فإنه بعد إعراض الأصحاب عنها ولم نعر على أحد من الأصحاب من عمل بها، حملها الشيخ على أن مراد الإمام عليه السلام إفهام كيفية التلقظ بالأذان لا بيان فصوله، وكذلك الأخبار الدالة على أن اختتام الأذان بأربع تكبيرات كما أن افتتاحه كذلك لا عامل بها أحد من الأصحاب.

والحاصل فإنه قد استقرّ مذهب الإسلام على أن فصول الأذان ثمانية عشر فصل كما صرّحت به الأخبار التي ذكرناها أولاً وعليها العمل، والله أعلم بأحكامه.

وأما الإقامة فالذي عليه مذهب الأصحاب الأخبار الواردة في الباب هو كون فصولها مثنى مثنى ويزاد فيها قبل التكبيرتين الأخيرتين «قد قامت الصلاة» قد قامت الصلاة» مرتين مع إسقاط تهليل واحد من الأخير فيكون حينئذ فصولها سبعة عشر فصل كما صرّحت به رواية إسماعيل الجعفي، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفاً، فعدّ ذلك بيده واحداً واحداً للأذان ثمانية عشر حرفاً والإقامة سبعة عشر حرفاً، ومثل هذه الرواية أخبار أخر كثيرة إنما تركنا التعرّض لنقلها لوضوح الحكم فلا حاجة للإطناب في المقام، وحينئذ لا ينبغي الإصغاء إلى بعض الأخبار الدالة على تربع التكبير في الإقامة افتتاحاً واختتاماً، وبعضها اختتاماً فقط لعدم العمل بها من أحد من الأصحاب وإعراضهم عنها وهي بين أيديهم.

والحاصل فإنَّ المعروف من مذهب أهل البيت هو كون الإقامة سبعة عشر فصل على نحو ما ذكرناه، والله هو العالم بأحكامه.

إيضاح: اعلم أنَّ قول «أشهد أنَّ علياً وليَّ الله» بالأذان أو «أمير المؤمنين عليه السلام» مرّتين بعد الشهادة بالرسالة فقد قال الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه ما لفظه بعد أن ذكر رواية أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي التي ذكرناها أوّلاً قال، قال مصنّف هذا الكتاب: هذا هو الأذان الصحيح لا يزداد فيه ولا ينقص منه، والمفوضة - لعنهم الله - قد وضعوا أخباراً وأزادوا في الأذان «محمّداً وآل محمّد خير البرية» وفي بعض رواياتهم بعد أشهد أنَّ محمّداً رسول الله (صلى الله عليه وآله) «أشهد أنَّ علياً وليَّ الله - مرّتين -» ولا شكَّ في أنَّ علياً وليَّ الله وآته أمير المؤمنين حقّاً وأنَّ آل محمّد عليهم السلام خير البرية ولكن ليس ذلك في أصل الأذان وإنّما ذكرتُ ذلك ليعرف بهذه الزيادة والمتهمون بالتفويض المدلسون بأنفسهم في جملتنا، انتهى.

وعن الشيخ في النهاية بعد أن ذكر ما هو المشهور في الأذان والإقامة، قال: فأما ما روي من شواذ الأخبار من قول «أنَّ علياً وليَّ الله» و«آل محمّد خير البرية» فمما لا يعمل عليه في الأذان والإقامة؛ فمن عمل به كان مخطئاً، انتهى.

قلت: والمفوضة قومٌ قالوا إنَّ الله خلق محمّداً وفوض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها؛ كذا في مجمع البحرين. والظاهر المنقول في بعض كتب أصحابنا أنَّ المعتزلة من جملة المفوضة، والظاهر أنَّه لا إشكال عندنا أنَّ المفوضة من أقسام

الكفرة الذين تجري عليهم أحكام الكفرة، وقد ورد في أحاديث كثيرة أنّ من قال بالتفويض فقد أخرج الله عن سلطانه.

والحاصل فإنّه لا ريب بكون المفوضة كفرة.

وحيث عرفت ذلك فاعلم أنّ جميع فصول الأذان عبادة وإنّها شرّعت لتصريح الأدلّة بها ومن لم يحصل به الإذن من الشارع يبقى على أصالة عدم المشرعية وقد عرفت أنّ الأخبار الصحيحة المعمول بها عندهم خالية عن قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» في فصول الأذان أو أنّه أمير المؤمنين عليه السلام حقّاً.

والحاصل فإنّه لا ريب ولا إشكال بكونها ليست من فصول الأذان كما أنّه يجرم الإتيان بها على أنّها من فصول الأذان ضرورة أنّ الأذان عبادة موقوفة على الإذن من الشارع ولم يرد أنّ قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» من فصول الأذان ولا ريب أنّ الالتزام به على أنّه من فصول الأذان حرام لأنّه تشريع صرف. نعم لو قال المؤذن «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» في الأذان ولم يقصد أنّه من فصول الأذان وأنّه جاء به لا بقصد الجزئية للأذان بل لأجل البركة وكونه كلام محبوب لله جلّ وعلا لم يكن به بأس ولم يأنم المؤذن لما ستقف عليه أنّ سائر الكلام لا يقطع الأذان ولا ينقص فضله، فالكلام بالشهادة بأنّ عليّاً وليّ الله أو أنّ محمّداً وآله خير البرية وما شاكل ذلك بطريق أولى بل لا يبعد أن نقول بكونها من الأمور المستحبة تمسكاً بإطلاق ما دلّ على أنّ ذكر محمّد وآل محمّد من المستحبات بأيّ زمان ووقت.

والحاصل فإنّ قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» مرّتين بعد ذكر الشهادة بالرسالة في الأذان صار في زماننا اليوم من شعار الشيعة بل سمعت بعض المؤذنين يذكر أوصافاً كثيرة فوق هذا كلّه ولكن لا أظنّ أنّه يلتزم بكونه من فصول الأذان وحيث إنّ لا يلتزم بذلك فإنّه غير قادح في صحّة الأذان بل هو مستحبّ من إظهار الشهادة لعليّ عليه السلام وأولاده بالولاية.

وبالجملة فإنّ قوله «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» في الأذان أمر محبوب بعد عدم الالتزام بأنّه ليس من الأذان.

تبصرة: اعلم أنّ الذي صرّحت به بعض الأخبار هو جواز قصر الأذان بأن تفرد فصولها إذا كنت في عذر بأن لو جئت به فاتك من الأمور العقلانيّة التي يعتدّ بها كما في خبر أبي عبيدة الحذاء في الصحيح قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام يكبّر واحدة واحدة في الأذان، فقلت له: لم تكبّر واحدة واحدة؟ فقال: لا بأس به إذا كنت مستعجلاً.

قلت: وظاهرها إناطة الحكم بالاستعجال فلا خصوصيّة حينئذ لسفر أو حضر.

وما ورد في رواية يزيد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام في خصوص السفر محمولة على الاستعجال فيه، قال: الأذان يقصر في السفر كما تقصر الصلاة، الأذان واحد واحد والإقامة واحدة واحدة.

وروى نعمان الرازي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: يجزيك من الإقامة

طاق طاق في السفر.

وتخصيصها بالسفر لا وجه له بل تحمل على إرادة الاستعجال فيه كما هو القاعدة من حمل المطلق على المقيّد، أو أنّ السفر الغالب فيه كونه في مشغوليّة واستعجال كما هو الغالب.

والحاصل فإنّ الأخبار في المقام كثيرة، ولو أتمّ الأذان في حال الاستعجال وقصر الإقامة أو عكس فالظاهر الجواز عدم اشتراط قصر أحدهما قصر الآخر تمسكاً بالإطلاقات، ولو قصر في أوّل أحدهما ثمّ ارتفع العذر في الأثناء الظاهر أنّ الباقي تاماً لأنّ العذر يقدر بمقداره ولو جاء به مقصوراً لم يجتزئ به لأنّه أسقط بعض فصول الأذان من غير عذر، والله أعلم.

إيضاح: يشتمل على جملة فوائد قد تقدّم بعضها فيما سبق وبقي منها فوائد عديدة:

الفائدة الأولى: اشتراط الترتيب في فصول الأذان الإقامة فلا يجوز الإتيان بالشهادة بالرسالة قبل التكبير أو يفصل بين التكبيرات بالتهليل أو غير ذلك ممّا هو رتبة التأخير فيقدمه بل لو فعل ذلك بطل الأذان ولا يجتزئ به ضرورة أنّ الأذان عبادة متلقّاة من قبّل الشارع بالكيفيّة المعروفة فلو جاء بخلافها جاء بخلاف المشروع، وما ورد به النصّ والظاهر أنّ هذا الحكم لا خلاف فيه بين الأصحاب بل حكي الإجماع عليه، بل قد ورد فيه أخبار، أحدها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام، فقال: من نسي في الأذان فقدّم وأخر عاد إلى

الأول الذي أخر حتى يمضي على آخره.

وفي موثّق عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام وفي بعض الروايات: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن نسي الرجل حرفاً من الأذان حتى أخذ في الإقامة فليمض في الإقامة فليس عليه شيء، فإن نسي حرفاً من الإقامة عاد إلى الحرف الذي نسيه ثم يقول من ذلك الموضع الذي نسيه.

وما رواه الشيخ الصدوق مرسلًا في العلل قال، قال أبو جعفر عليه السلام: تابع بين الوضوء - إلى أن قال - وكذلك في الأذان والإقامة فابدأ بالأول فالأول، فإن قلت «حيّ على الصلاة» قبل الشهادة تشهدت ثم قلت «حيّ على الصلاة».

وفي الموثّق عن عمّار الساباطي قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن الرجل نسي من الأذان حرفاً فذكره حين فرغ من الأذان والإقامة، قال: يرجع إلى الحرف الذي نسيه فليلقه وليقل من ذلك الحرف.. إلى آخره.

إلى غير ذلك من الأخبار المصّرحة بالتدارك لما فات منا لأذان بواسطة الترتيب والظاهر أنّه على التدارك الذي ذكرناه في الوضوء.

وكيف كان، هذا كلّه في الناسي كما هو صريح النصوص، فلو خالف الترتيب عمداً وجازماً بمشروعيّته الظاهر أنّه فعل حراماً لأنّه جاء بخلاف ما هو مشروع، وأدخل في الدين ما ليس منه.

فلو عكس الترتيب في بعض فصول الأذان جازماً بمشروعيّته ثمّ قبل

الإتمام ندم واستغفر فهل يرجع من الحرف الذي خالف فيه الترتيب أم يبطل أذانه كله ويستأنف أذاناً جديداً؟ الظاهر الأوّل ضرورة صحّة ما تقدّم من الفصول على خلاف الترتيب وأنّه ليس من العبادات الارتباطيّة التي لو بطل المتأخّر سرى البطلان إلى المتقدّم، والظاهر أنّه واضح.

ومنها: أي من الأمور المستحبّة في الأذان شالفصل بين الأذان والإقامة. قال المحقّق في الشرايع: ويفصل بينهما بركعتين أو جلسة أو سجدة إلّا في المغرب فإنّ الأولى أن يفصل بينهما بخطوة أو سكتة، انتهى.

وقال في المدارك: وهذا التفصيل هو المشهور بين الأصحاب.

قلت: بل ظاهر عبائر بعض دعوى الإجماع عليه بل قد صرح بنقل الإجماع عليه جماعة. وأمّا الأخبار الواردة في هذا الباب التي استند إليها الأصحاب في هذا فلازم التعرّض لها بأجمعها والنظر فيها ونسأله الفهم لكلام أهل بيت الرحمة:

منها: صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري قال: سمعته يقول: فرّق بين الأذان والإقامة بجلسة أو ركعتين.

وصحيحة أحمد بن محمّد قال: القعود بين الأذان والإقامة في الصلوات كلّها إذا لم يكن قبل الإقامة صلاة يصلّيها.

وما رواه ابن أبي عمير في الصحيح عن أبي عليّ صاحب الأنباط عن أبي

ولعل المراد بالنفس هو كناية عن السكنة التي ذكرها الأصحاب وليس المراد هو التنفس الحقيقي الذي هو عبارة عن إصعاد النفس وجذبه فتكون حينئذ هي المستند في استحباب السكوت بين الأذان والإقامة في خصوص صلاة المغرب.

وروى عمار الساباطي في الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قمت إلى صلاة الفريضة فأذن وأقم وافصل بين الأذان والإقامة بالقعود أو كلام أو تسبيح. قال: وسألته: كم الذي يجري بين الأذان والإقامة من القول؟ قال: الحمد لله.

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله في أذان الصبح، قال: السنة أن ينادي مع طلوع الفجر ولا يكون بين الأذان والإقامة إلا الركعتان.

وهي صريحة بالفصل بالركعتي النافلة.

وما رواه بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول لأصحابه: من سجد بين الأذان والإقامة فقال في سجوده: رب لك سجدت خاضعاً خاشعاً ذليلاً، يقول الله: ملائكتي وعزتي وجلالي لأجعلنَّ محبته في قلوب عبادي وهيبته في قلوب المنافقين.

وهي تدل على استحباب السجود بين الأذان والإقامة في كل صلاة.

وما رواه ابن أبي عمير عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيت أذن ثم أهوى للسجود ثم سجد سجدةً بين الأذان والإقامة، فلما رفع رأسه قال: يا با عمير، من فعل مثل فعلي غفر الله له ذنوبه كلها.

قلت: وهي أيضاً صريحة في استحباب السجود بين الأذان والإقامة في جميع الصلوات.

وما روي عن الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام قال: وإن أحببت أن تجلس بين الأذان والإقامة فافعل فإن فيه فضلاً كثيراً، وإنما ذلك على الإمام وأما المنفرد فيخطو تجاه القبلة خطوة برجله اليمنى ثم يقول: «بالله أستفتح وبمحمد أستنجح وأتوجه، اللهم صل على محمد وآل محمد واجعلني بهم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقرين» وإن لم تفعل ذلك أجزأك.

قلت: وهي صريحة باستحباب الجلسة بين الأذان والإقامة لكن لخصوص إمام الجماعة والتخطي للمنفرد وليس فيها تخصيص لبعض الصلوات دون بعض بل ظاهرها الإطلاق، ولعل هذه الرواية هي المستند في استحباب الخطوة. وما رواه داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بين كل أذنين قعدة إلا المغرب فإنّ بينهما نفس.

إلى غير ذلك من الأخبار وقد عرفت أنّ بعضها مطلق وبعضها مقيد، بل قد يظهر من بعضها التعارض ولكن حيث إنّ المقام مما يتسامح في أدلته كما هو الشائع على لسان بعض الأصحاب أوجب عدم مزيد الكلام في المقام.

والحاصل فإنّ الذي ثبت من جميع هذه الأخبار هو رجحان الفصل بين الأذان والإقامة في جميع الصلوات وإن اختلفت بعض الأخبار في خصوص

الفاصل ولكن الأولى العمل بجميع ما اشتملت عليه هذه النصوص وأيّ فاصل جاء به كان حسناً، وإن كان بعضها أشدّ استحباباً من بعض. وكيف كان فالأمر سهل في هذه المقامات.

واعلم أنّ ظاهر هذه النصوص هو اختصاص هذا الحكم في الأذان والإقامة فوفعهنّ واحد دون ما لو أذن شخص وأقام آخر، والله هو العالم.

فصل في ذكر أحكام الأذان

وهو لا يتم إلا بذكر إشارات:

الإشارة الأولى: لو نام المؤذن في خلال أذانه أو أغمي عليه أو جُنَّ وكذلك المقيم ثم استيقظ أو أفاق فهل يستحب له أن يستأنف أذاناً من الأوّل وإقامة كذلك أو يأتي من الفصل الذي نام عنه؟ وجهان بل على الظاهر المصرّح به بين الأصحاب قولان، والأوّل هو المحكي عن العلامة في جملة من كتبه كما عن القواعد والتحرير والتذكرة والشهيد في محكي البيان والمهذب البارع، والشيخ في المبسوط، وصريح الشارع.

والقول الثاني هو المحكي عن الشيخ وجامع الشرايع.

قلت: ومستند القول الأوّل هو اشتراط الموالاتة في الأذان والإقامة لما قد ورد في جملة من النصوص التصريح بذلك بقوله «تابع بأذنانك» ولا ريب بأنّ النوم في خلال الأذان أو الإغماء أو الجنون أو غيرهما بكونه مخلّ ورافع لحكم الموالاتة التي هي شرط في صحّة الأذان.

ومستند القول الثاني هو البناء عليه من عدم اشتراط الطهارة في الأذان واستصحاب صحّة الأذان وأنه ليس من العبادة الارتباطية التي يشترط فيها الموالاة.

وفي عبارة أخرى: إنّ الموالاة ليس شرطاً في صحّة الأذان ولكن مع هذا كلّه فالأولى هو الأقوى لاشتراط الموالاة هو صريح الأدلّة، ولأنّ الأذان والاقامة من جملة الصلاة المتلقّاة من الشارع فيجب حينئذ فيها الاقتصار على مورد النصّ وهو الموالاة بين فصولهما ولا ريب بعدم حصولها بالنوم المخلّ بالموالاة والإغماء.

واعلم أنّ الموالاة ليس لها حقيقة شرعية بل تحقّقها أمر موكول للعرف ولو نام المؤدّن أو أغمي عليه نومةً بحيث لا تقدح بالموالاة التي هي شرط في الأذان الظاهر عدم بطلان الأذان لعدم توقّفه على الطهارة، ضرورة أنّها من شروط الكمال لا من شروط الصحّة، والله هو العالم.

ولو أذن ونام الظاهر جاز لغيره إتمامه من الفصل الذي وقف عليه لعدم اشتراط الأذان من واحد كما هو مذهب الشيخ وأتباعه وهو قويّ لأنّ الظاهر من الأذان هو عبارة عن فصول يأتي بها المكلف الجامع للشرايط وكونها من متّحد لا دليل عليه خلافاً للسيد فيم المدارك وجماعة، وظاهر أنّ الأذان عبادة متوقّفة على النقل ولم يرد مثل ذلك عن أهل الشرع وهو حسنٌ وإن كان الأوّل هو الأقوى.

الإشارة الثانية: لو ارتدّ المؤذّن في أثناء الأذان ثمّ رجع للإسلام فهل يستأنف أذاناً جديداً أو يبني عليه ويكمله؟ وجهان بل قولان: القول الأوّل هو المحكي عن الشيخ وأبي العباس وغيرهما جماعة، بل العلامة في نهاية الأحكام أنّه قال: قويّ، بل عن كشف الالتباس نسبته إلى الأشهر.

والقول الثاني هو المنسوب إلى العلامة في المنتهى والتحرير والشهيدان في البيان والذكرى والمسالك وغيرهم جماعة من الأصحاب.

قلت: والإنصاف أنّ مبنى الكلام في هذا الفرع هو بقاء الموالاة التي هي شرط في صحّة الأذان أم لا؛ فإن قلنا أنّ الزمان الذي بين الرّدّة والرجوع لا تحصل به فوات الموالاة قلنا البناء على الأذان الأوّل وإنّه يأتي بالأذان من الفصل الذي وقف عليه لأنّ الطهارة ليس شرطاً في صحّة الأذان والكفر لا يبطل ما تقدّم من الأذان لعدم ما يدلّ عليه وإن كا الزمان المتخلّل بين الرّدّة والإسلام تحصل فيه فوات الموالاة تعيّن حينئذ القول الأوّل، والظاهر أنّ منشأ الخلاف بين الأصحاب إنّما هو ما ذكرناه.

ولو أذن وأتمّ أذانه ثمّ ارتدّ الظاهر أنّه لا خلاف في جواز اعتداده هو به لأنّه أوقعه في حالة إكمال الشرائط والرّدّة لم يثبت أنّها سبب في بطلان الأذان المتقدّم الواقع حال الإسلام والحكم واضح على أنّ الأمر في هذه المباحث سهل، والله هو العالم.

الإشارة الثالثة: ظاهر كلام الأصحاب أنّه يستحبّ للسامع أن يحكي

الأذان في نفسه من غير بعض الزيادات من بعض الأدعية الموضوعة قبل الأذان بل خصوص فصول الأذان.

قال في المدارك: هذا مذهب الأصحاب كافة حكاه في المنتهى، وفي الجواهر أن عليه الإجماع بقسميه، قال بل المنقول منها متواتراً أو مستفيض جداً، انتهى.

قلت: والظاهر ذلك ضرورة أنه ذكر الله تعالى ولا ريب برجحان على كل حال، والأخبار الواردة في هذا المقام كثيرة جداً كما لا يخفى على من لاحظ المقام، منها صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول في كل شيء.

وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: يا محمد بن مسلم، لا تدع ذكر الله على كل حال، ولو سمعت المنادي ينادي وأنت على الخلاء فاذكر الله عز وجلّ وقل كلما يقول.

قلت: وهي صريحة في الدعوى، ويستفاد منها أيضاً ارتفاع كراهية الكلام على الخلاء كما تقدّم ضرورة استحالة كونه مكروه مستحبّ فيكون هذا الصحيح مخصّص لما تقدّم من الأخبار الدالة على كراهة الكلام على الخلاء إلا بذكر أو لأشياء مخصوصة ذكرناها فيما سبق.

ومن الأخبار ما رواه ابن بابويه مرسلًا أنه من سمع الأذان وقال كما يقول المؤذن زيد في رزقه.

وروي عن العلل عن زرارة في الصحيح قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما أقول إذا سمعت الأذان؟ قال: اذكر الله مع كلِّ ذاكر.

قلت: بل يستفاد من هذا الصحيح أيضاً لو كرّر الأذان استحَبَّ حكايته ولا تقيّد له بالمرأة أو بالإثنين.

وروى سليمان بن مقاتل قال، قلت لموسى بن جعفر عليه السلام: لأيّ علة استحَبَّ للإنسان إن سمع الأذان أن يقول كما يقول المؤذّن وإن كان على البول أو على الغائط؟ قال: ذلك يزيد في الرزق.

وما روي عن الخصال عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: إجابته الأذان يزيد في الرزق.

إلى غير ذلك من الأخبار.

واعلم أنّ جملة من الأصحاب ذكروا هنا فوائد عديدة ينبغي التعرّض لها حيث إنهم تعرّضوا لها وللكلام فيها:

أحدها: إنّ ظاهر الأخبار التي ذكرناها استحباب حكاية الأذان والظاهر منها حكاية جميع فصول الأذان التي يأتي بها المؤذّن ولكن حكى عن الشيخ في المبسوط أنّه حكى عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يقول: إذا قال «حيّ على الصلاة» قال: لا حول ولا قوّة إلا بالله.

قلت: والذي يظهر من هذه الرواية أنّ إذا سمع الأذان لم يحك منه فصلاً.

نعم إذا سمع المؤذن قال «حيّ على الصلاة» قال النبي ﷺ: لا حول ولا قوة إلا بالله وهو خلاف لما عليه الأخبار المصرحة أنّ النبي ﷺ كان يقول كما يقول المؤذن، ويمكن حملها على أنّ النبي لم يحك «حيّ على الصلاة» بل يبدؤها بلا حول ولا قوة إلا بالله، وإن كان يحكي ما في الأذان فتكون الرواية واردة لبيان مشروعيتها إبدال «حيّ على الصلاة» بالحولفة لا غير، ولكن مع هذا فإنه قال في المدارك: وهي مجهولة السند، بل قال في الحدائق: هي عامية. وكيف كان فالإعراض عنها لا إشكال فيه.

ثمّ الظاهر أنّ استحباب حكاية الأذان تقدّر بمقداره فلا يشترط في الاستحباب حكاية تمام الأذان فلو حكى بعض الفصول وترك البعض أثيب على مقداره تمسكاً بعموم «فأتوا به مهما استطعتم».

الثانية: قال السيّد في المدارك: قال الشيخ في المبسوط: من كان خارج الصلاة قطع كلامه وحكى قول المؤذن وكذا لو كان يقرأ القرآن قطع وقال كقوله لأنّ الخبر على عمومه ومقتضى كلامه أنّه لا يستحبّ له حكايته في الصلاة وبه قطع العلامة في التذكرة وكأنّه لفقد العموم المتناول إلى الصلاة ولو حكاها لم تبطل صلاته إلا أن يجعل، انتهى.

وقال في التذكرة فرعاً لو كان مصلياً فرضاً أو نفلاً لم يحك الأذان واشتغل بصلاته، وبه قال الشافعيّ لأنّه يقطعه عن الإقبال عن الصلاة.. إلى آخره.

قلت: وملخص الكلام أنّ الشيخ والعلامة وحكي عن جماعة من

الأصحاب هو عدم جواز حكاية الأذان لمن كان مصلياً ولا فرق بين الصلاة الواجبة والمندوبة كما هو صريح التذكرة ولكن ظاهر كلام السيّد في المدارك هو جواز حكاية الأذان في الصلاة إلّا ذفي الحيعلات، وظاهر فاضل الحدائق الجاز مطلقاً.

قلت: والاختلاف الواقع بينهم إنّما هو من جهة فهم العموم من الأخبار الآمرة بحكاية الأذان، فهل تشمل ما لو كان مصلياً أم لا؟ فإن قلنا بالشمول لا ريب حينئذ برجحان ما ذهب إليه السيّد، وإن لم نقل به ترجّح قول العلامة.

قلت: أمّا دعوى شمولها للمصليّ فهو لا ينكر فإنّ قوله «قل كما يقول المؤذن» وقوله «ذكر الله حسنٌ على كلّ حال» وقوله «إذا سمعت المنادي ينادي» إلى غير ذلك فإنّ شمولها للمصليّ وغيره، ضرورة أنّ المصليّ يصدق عليه أنّه سامع للنداء وكونه مصلياً لا يخرج عن تحقّق الصدق، ويمكن دعوى انصرافها إلى غير المصليّ بقريئة الأهميّة، ضرورة أنّ العبادات تتفاوت مراتبها في نظر الشارع ولا ريب بأهميّة الإتيان بصلاة على الإتيان بفصول الأذان ضرورة أنّه لو حكى الأذان في الصلاة اشتغل عن صلاته المأمور بالإقبال إليها بل الظاهر يحصل الاختلاف في أسلوبها الذي هو شرط في الصحّة، بل الظاهر لو حكى الأذان في الصلاة كان ماحياً لصورتها سىّ الو تراخى المؤذن في اتصال فصول الأذان عن بعضها بعض.

فمن هذا كلّه يكاد يشرف الفقيه على القطع بانصراف إلى الأخبار الآمرة

وقال العلامة في التذكرة: إنّه يكون مخيراً بين الحكاية وعدمها.

وقال الشيخ في المختلف: يأتي به لا من حيث كونه أذناً بل من حيث كونه ذكراً وهما ضعيفان، انتهى.

قلت: واستضعاف ما ذهب إليه العلامة والشيخ في محله لعدم ما يدل على التخيير الذي قاله في الذكرة وخروج ما ذكره الشيخ عن محل البحث ضرورة أنّ الكلام إنّما هو في حكايته على أنّه أذان لا كونه من مطلق.

وأما ما ذكره السيّد فالإيه ذهب جماعة من الأصحاب، ضرورة أنّه بعد فواته لم تصدق الحكاية المستحبّة لأنّ الظاهر من الحكاية أن يقول الحاكي الفصل بعد فراغ المؤذن منه وقبل الإتيان بالفصل الثاني.

والحاصل فإنّ حكاية أمر عرفي فإنّ أهل العرف لا يطلقون على القائل الفصول الأذان بعد فراغ المؤذن أنّه حاكياً للأذان، والله أعلم.

الرابعة: اعلم أنّه قد صرح جماعة من الأصحاب أنّ المستحبّ هو حكاية الأذان المشروع وأما غير المشروع من الأذان مثل أذان المجنون والكافر وغير ذلك من أقسام الأذان التي هي غير مشروعة فالظاهر عدم استحباب حكايتها بل الظاهر أنّ ما كان غير مشروع لم يصدق عليه اسم الأذان، ضرورة أنّ الأذان ليس هو إيقاع الفصول الثمانية عشر في الخارج ولا لو كان كذلك لصحّ أذان المجنون المجمع على عدم مشروعيته.

باستحباب حكاية الأذان إلى غير المصليّ فيقوى حينئذ ما ذهب إليه الشيخ والعلامة.

وأما ما ذكره السيّد في المدارك من جواز حكاية جميع فصول الأذان في الصلاة إلا الحيعلات، الظاهر أنّ وجهه أنّ الحيعلات ليس من الذكر بل هو من كلام الأدميين وليس تحميد ولا تكبير.

وفيه ما لا يخفى إذ لو سلّم ما قاله قلنا بعدم الفرق بين الحيعلات وسائر فصول الأذان لكونها من الأذان وفصوله وإثنا أحد الفصول التي ينادي بها المؤذن ولا يشترط بذلك كونها من الذكر كما هو واضح. ولو جعل المدار في الاستحباب هو خصوص الذكر فلو جاء بذكر الله من غير فصول الأذان استحَبَّ للمصليّ حكايته وإن كان في غير الأذان، على أنّه لا قائل به.

والحاصل فإنّ استثنى الحيعلات من بين فصول الأذان لا وجه له بعد قول الإمام عليه السلام «وقل كما يقول المؤذن» وهو لا ريب بكونه يقول الحيعلات، وقوله «إذا سمعت المنادي» وهو لا ريب بكونه يأتي بالحيعلات.

والحاصل فإنّ الأقوى هو عدم جواز حكاية الأذان للمصليّ ولو حكاها فيها بطلت صلاته والتفكيك الذي ذهب إليه سيّدنا في المدارك في استحباب حكاية جميع فصول الأذان في الصلاة ما عدا الحيعلات لا وجه له، والله أعلم بأحكامه.

الثالثة: قال السيّد في المدارك: لو فرغ من الصلاة ولم يحك الأذان فالظاهر سقوط الحكاية لفوات محلّها وهو ما بعد الفصل بغير فصل أو معه.

والحاصل فإنَّ المستحبَّ حكايته هو المراد للشارع دون غيره من الفرق الذي لم يرخص الشارع به بل لا يبعد أن حكايته والالتزام به يكون محرماً تشريعاً كما هو غير خفي.

وحيث عرفت ذلك فهل أذان المجنب في المسجد مشروع أم لا؟ ظاهر الذخيرة الأوّل، قال: تحريم الأذان في المسجد لا يقضي بفساد أذانه.

وأورد عليه في الحدائق بأن قال: إنّه مناف لما حقّقه في مسألة الصلاة في المكان المغصوب فإنّ المسألتين من باب واحد.

قلت: وفيه نظر بل منع كونها من وادي واحد بل عند التحقيق إنّ الفرق واضح.

وأما أذان المرأه فهو على الخلاف كما سبق فإن قلنا بمشروعيتها للأجانب كما هو الأقوى استحَبَّ حينئذ حكايته وإلا فلا كما هو غير خفي. أمّا لو أذنت المرأه للرجال المحارم أو للنساء الظاهر أنّه لا خلاف بيننا في استحباب حكايته لهم ضرورة أنّه أذان مشروع ولا ريب في استحباب حكاية الأذان المشروع، وكذلك أذان عصرية عرفة وأذان عصرية يوم الجمعة.. إلى غير ذلك، والضابط في استحباب حكاية الأذان وعدمه هو المشروعية وعدمها، والله أعلم.

الخامسة: قال الفاضل السبزواري في ذخيرته: لو دخل المسجد والمؤذّن يؤذّن ترك صلاة التحية إلى فراغ المؤذّن استحباباً؛ قاله المصنّف وغيره، وهو حسن، انتهى.

قال فاضل الحقائق: ولا أعرف لهذا الحُسن وجهاً وجيهاً فإنَّ شرعية صلاة التحية وقت الدخول وتأخيرها عن ذلك الوقت إخلال بها. وبالجملة فهنا مستحبان تعارضاً وتقديم أحدهما على الآخر يحتاج إلى دليل.. إلى آخره.

قلت: وما ذكره قويّ لكن يمكن الجمع بين المندوبين بناء على مشروعية حكاية الأذان في الصلاة فإنه يأتي بصلاة التحية ويحكي الأذان، وأمّا إذا لم نقل به - وهو الأقوى - فالظاهر في المقام هو ما قاله في الحقائق من عدم معرفة وجه تقديم حكاية الأذان على صلاة تحية المسجد، اللهم إلا أن يقال بأن حكاية الأذان أكثر ثواباً من صلاته التحية وحيث كان كذلك رجح تقديم الحكاية، والله أعلم.

السادسة: قد ثبت من أهل الشرع استحباب الأذان في أذن المولود وحيث كان كذلك فهل يستحب حكايته على أذان الصلاة أم لا؟ الظاهر ذلك تمسكاً بعموم الأخبار فإن قوله عليه السلام «إذا سمعت المنادي فقل مثل قوله» أو «إذا سمعت الأذان» وغير ذلك من العمومات الشاملة لأذان المولود، اللهم إلا أن تدعي انصراف الأخبار إلى غير أذان المولود بل الظاهر منها خصوص أذان الصلاة فلا يشمل غيره كما هو الظاهر فإنه خاص بأذان الصلاة وهذا الظهور لا ينكر.

السابعة: اعلم أنه قد عبّروا عن متابعة الأذان بالحكاية وكيف كان فهل حكاية الأذان المستحب فيها الإسرار أم الجهر العالي؟ فالمحكي عن الشيخ في المبسوط وجماعة الحكاية مع النفس بل المحكي عن الكركي في فوائده

على الشرايع بأنه صرّح بأن لا يرفع صوته بحكاية الأذان كالأذان. ثم قال في الفوائد: وسمعت من بعض من عاصرنا من الطلبة استحباب الإسرار بالحكاية ولا يظهر لي وجهه.

قلت: والذي صرّحت به الأخبار هو أن يقول كما يقول المؤذن والظاهر منه أن يقول فيسمع نفسه وغيره ممّا يليه كسائر كلامه المتعارف. نعم لا يرفع صوته بحيث يعدّ كونه مؤذناً، ضرورة أنّه لو ساوى الأذان بارتفاع الصوت عدّ مؤذناً ولا يسرّ بحيث لا يكاد أن يسمع نفسه لعدم ما يدلّ على استحباب الإسرار إلى هذا المقدار بل الظاهر كونها على المتعارف من أنّه يسمع نفسه بل لو أسمع من يليه القريب لم يخرج عن كونه حاكياً. والحاصل فإنّ العرف يشهد بما قلناه. وأمّا استحباب الإسرار فلا نجد له شاهداً كما هو واضح، والله أعلم.

مسألة

اختلف الأصحاب في جواز الكلام بعد قول المقيم «قد قامت الصلاة» على قولين:

الأول: كراهية الكلام بحيث كراهية مغلظة كما صرّح بها في الشرايع وهو مذهب الأكثر كما في المدارك، وعليه المشهور كما في الحدائق.

والقول الثاني تحريم الكلام كما هو مذهب الشيخين والسيد المرتضى وابن الجنيد والكاشاني، وقال في الحدائق: وهو الأظهر عندي.

حجّة القول بالكراهة صحيح حمّاد بن عثمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلّم بعد ما يقيم الصلاة، قال: نعم.

وعن الحسن بن شهاب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس أن يتكلّم الرجل وهو يقيم الصلاة وبعد ما يقيم إن شاء.

وعن كتاب محمد بن عليّ بن محبوب عن جعفر بن بشير عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: أيتكلّم الرجل بعد ما يقال للصلاة؟ قال: لا بأس.

وعن جعفر بن بشير أيضاً عن الحسن بن شهاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أيتكلّم الرجل بعد ما يقام الصلاة؟ قال: لا بأس.

قلت: وهي كما تراها فإنّها ناف للباس عن الكلام في أثناء الإقامة وبعدها مطلقاً من غير تحريم ولا كراهة، وما في بعضها من الضعف فهو مجبور بالاعتراف بكون عمل الأكثر على ضمنها والشهرة المحقّقة مضافاً إلى تأييدها بأصالة الإباحة.

حجّة القول الأخبار كما ذكرناه أو بالأخذ بالأخبار الدالّة على الحرمة وحمل الأخبار الدالّة على الجواز على صورة الضرورة ولم يذهب أحد منهم إلى تفصيل الحدائق ولا أظنّ أنّهم غافلون عنه بل هم أجلّ من ذلك وإن كان الإنصاف أنّ الأخبار كما يقول لکن من جهة عدم عامل به أو جب الإعراض عنه.

والحاصل فإنّ القول بالكراهة لقاعدة الجمع هو الأقوى سواء كانوا جماعة

أو منفرداً.

تبصرة: ظاهر كلام الأصحاب من غير خلاف على الظاهر أنه من أحدث في أثناء الأذان أو الإقامة انصرف من أذانه وإقامته وتطهر وبنى عليهما وجاء من الفصل الذي وقف عليه وكان أذانه ذلك وإقامة مجزية، ضرورة أن الطهارة فيهما ليس شرطاً للصحة كما هو واضح بل حتى لو قلنا باشتراط الطهارة كان أيضاً الأذان والإقامة صحيحان ضرورة أن المراد من الطهارة فيهما أن يوقع فصولهما وهو ظاهر ولا يشترط طهارته بالزمان الذي هو فاصل بين فصولهما للأصل وغيره، وزمان الطهارة لا يقدر في توالي الفصول، أما لو طال زمان الطهارة بحيث فاتت الموالة بين فصولهما بطل الأذان والإقامة لا من جهة عدم حصول الطهارة في الزمان المتخلل بين فصولهما بل من أجل فوات الموالة التي هي شرط في صحتهما كما هو واضح، ولكن مع هذا كله فإن الفاضل في الشرايع قال: والأفضل أن يعيد الإقامة في الفرض وتبعه جملة من الشراح لعبارته وغيرهم جماعة، وعلله بعضهم بتأكيد استحباب الطهارة في الإقامة.

قلت: وفيه ما لا يخفى فإن تأكيد استحباب الطهارة في الإقامة إنما في إيقاع فصولها متطهراً لا كون الزمان المتخلل بين الفصول أن يكون طاهر لعدم ما يدل عليه والأصل ينفيه، لكن قال السيّد في المدارك: نعم يمكن الاستدلال عليه بقول الصادق عليه السلام برواية أبي هارون المكفوف الإقامة من الصلاة، قال: ومن حكم الصلاة الاستيناف بطرء الحدث في أثناءها فتكون الإقامة كذلك، انتهى.

قال شيخنا في الجواهر: والأولى منه الاستدلال بقول الكاظم عليه السلام في خبر قرب الإسناد للحميري لما سأله أخوه عن المؤذن يحدث في أذانه وفي إقامته، فقال: إن كان الحدث في الأذان فلا بأس وإن كان في إقامته فليتوضأ وليقيم إقامته، انتهى.

قلت: وبناء على التسامح في مثل هذه المقامات فلا ريب أن الأولى هو ما ذهب إليه شفي الشرايع من كون الأفضل استئناف الإقامة وإيقاع فصولها تامّة على طهارة وأن لا يتخلل بين فصولها حدث، والله أعلم.

مسألة

قال الفاضل في الشرايع: من أحدث في أثناء الصلاة تطهر وأعادها ولا يعيد الإقامة إلا أن يتكلم، انتهى.

قلت: أمّا إعادة الصلاة لو أحدث في أثناءها فإنه إن شاء الله يأتي البحث فيه في محله، وأمّا البناء على الإقامة ما لم يتكلم فقد قال السيّد في المدارك: لأنّ إعادة حكم مستأنف يتوقّف على الدلالة وهي منتفية هنا.

قلت: وهو الحقّ فإنّ العبادات كلّها - واجبها ومندوبها - أمور توقيفية على رخصة من قبل الشارع ولم يرد نصّ بالرخصة في إعادة الإقامة في مثل المقام فلا ريب بعدم الجواز، وأمّا إعادة فيما لو تكلم فالذي يدلّ عليه النصّ كما في صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تتكلم إذا أقمت الصلاة فإنك إذا

تكلّم أعدت الإقامة.

قلت: وهو واضح الدلالة على المدعى، والله أعلم.

إكمال: ذكر جماعة من الأصحاب استحباب الأذان في أذن المولود اليمنى والإقامة في أذنه اليسرى، وذلك لما أرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام قال: المولود إذا وُلِدَ يؤذّن في أذنه اليمنى ويقام في اليسرى.

قلت: وهو حسن لأنّ ذكر الله حسن على كلّ حال، والظاهر من إطلاق اسم الأذان والإقامة هنا هو المتعارف من الإتيان بالفصول الكاملة، ولو عكس بأن أذن بالأذان في اليسرى وأقام في اليمنى فلا استحباب في ذلك لأنّ النصّ على خلافه والعبادة توقيفيّة يتبع فيها النصّ كما هو غير خفي، والظاهر لا خصوصيّة للمؤذّن في هذا المقام فيصحّ من رجل ومن امرأة إن لم تعلي صوتها بناء على أنّ صوت المرأة عورة، والله أعلم أحكامه.

باب

نذكر فيه أفعال الصلاة الواجبة والمندوبة

والمراد بالأفعال هو ما قابل الأقوال؛ لأنّ الصلاة مركّبة من أفعال مثل القيام والقعود، وأقوال مثل القراءة وغيره. وهي كثيرة يتوقّف الاطلاع عليها على رسم مسائل، ونسأله التوفيق والهداية.

مسألة

اعلم أنّ الواجب في الصلاة الواجبة أمور ستقف عليها إن شاء الله تفصيلاً وكذلك مندوباتها، والكلام أولاً يقع في واجباتها وقد عدّها جماعة من الأصحاب أمّها ثمانية التي أولها النيّة، والثاني تكبيرة الإحرام، والثالث: القيام، والرابع المتصل بالركوع، والخامس القراءة، والسادس الركوع، والسابع السجود، والثامن التشهد، والتاسع التسليم!!

وبهذا صرّح في الشرايع بهذا الترتيب، ثمّ قال في الجواهر في شرح عبارة الشرايع: والواجبات ثمانية قال أو عشرة بإضافة الترتيب والموالاتة إلى الأفعال والأقوال.

قلت: بل قد يقال أنّ الأركان اثنا عشر بإطلاق الركن على الوقت كما عن العمائي، وعلى الاستقبال كما عن ابن حمزة كما ذكر ذلك شيخنا المرتضى وستقف على ما ذكرناه على جهة التفصيل والتحقيق إن شاء الله. لكن العلامة في المنتهى جعل أول أفعال الصلاة القيام، قال: اشلّحت الأول في القيام ثمّ النية ثمّ تكبيرة الإحرام.

وفي المدارك ردّد في أول أفعال الصلاة بين النية وتكبيرة الإحرام حيث قال في شرح عبارة الشرايع: والمراد بالأفعال ما تشتمل على الماهية من الأمور الوجودية المتلاحقة التي أولها النية أو تكبيرة الإحرام.

قلت: والظاهر أنّ الأولى هو جعل أول أفعال الصلاة الواجبة القيام كما قاله في المنتهى، ضرورة أنّ القيام شرط في صحّة الصلاة ولا ريب بكون الشرط مقدّم على المشروط بل الظاهر عدم تحقّق المشروط بالخارج قبل إحراز شرطه، وستعرف أنّ النية في الصلاة الشرط في صحّة إيقاعها قائماً كلّها أو ال جزء الأخير منها، وكذلك تكبيرة الإحرام، ومن هنا قدّم شيخنا المرتضى القيام على النية وتكبيرة الإحرام، قال: لاعتباره في: كليهما ولو من جهة وجوب مقارنتهما وهو أولى من تأخّره.. إلى آخر عبارته وبذلك صرّح جمع من الأصحاب.

والحاصل فإنّ آخر النية مع أول تكبيرة الإحرام يشترط إيقاعهما قائماً عند التمكن منه.

واعلم أنّه قد اعتذر جماعة من شرّاح الشرايع عن المحقّق حيث قدّم النية

وتكبيرة الإحرام على القيام، ومنهم السيّد في المدارك، قال: إنّما أحرّ المصنّف القيام عن النية وتكبيرة الإحرام لأنّه لا يصير جزءاً إلّا بها وعلّة الشيء سابقة عليه وهو حسن وإن كان تقديمه عليهما كما فعله الشيخ في المبسوط وجه أيضاً لأنّه شرط فيهما والشرط مقدّم على المشروط، انتهى.

قلت: وما ذكره في وجه الاعتذار عن المحقّق حسن.

والحاصل فإنّ أوّل أفعال الصلاة هو القيام فهو مقدّم على النية وتكبيرة الإحرام تبعاً لبعض أساطين الأصحاب، وأمّا ما ذكره السيّد في المدارك من التردد فإنّه يمكن أن يقال فيه بل الظاهر هو الوجه أنّ أفعال الصلاة على قسمين: بعضها وجوديّة مثل تكبيرة الإحرام وغيرها من الواجبات، وبعضها أمر نفسانيّ مثل النية؛ فإنّ أريد أوّل أفعال الصلاة الوجوديّة كان أوّلها تكبيرة الإحرام، وإنّ أراد أوّل أفعال الصلاة الواجبة من حيث كونها واجبة وإن كانت من الأمور الداخلة النفسانيّة التي ليس لها صورة في الخارج كان أوّل أفعال الصلاة النية.

ويمكن أن يقال أيضاً إنّ مراد السيّد أنّ النية إنّ قلنا بأنّها شرط في صحّة الصلاة وهي أمر خارجيّ عن حقيقة الصلاة كان أوّل أفعال الصلاة تكبيرة الإحرام وإنّ قلنا أنّ النية شرطاً أي جزءاً كان أوّل أفعال الصلاة النية.

وكيف كان فإنّ ما ذكره السيّد في المدارك غير قادح بما ذكرناه، ضرورة أنّ البحث إنّما هو عن الواجب من كونه واجباً أم لا فتقديم أحدهما على الآخر في

الذكر غير مخل في الواجب ولا قدح في الذاكر.

والحاصل فإن ذكر الواجبات مرتبة أولى من ذكرها عكس الترتيب فذكر السجود مثلاً والبحث عنه قبل الركوع أو الركوع قبل اشليّة وغير ذلك لا يقدح في الواجب من حيث كونه واجباً لعدم ارتباط أحدهما بالآخر كما هو واضح، والله أعلم.

مسألة

الظاهر بين الأصحاب أنّ القيام ركن في الصلاة فلو أخلّ به المصلّي عمداً أو سهواً بطلت صلاته بل الظاهر كونه ركن في كلّ ركعة من ركعات الصلاة. والحاصل كون القيام ركن في الصلاة مع القدرة وأن الصلاة تبطل بالإخلال به الظاهر أنّه لا إشكال فيه وقد نقل عليه جماعة من فضلاء الأصحاب إجماع علماء الإسلام كما في المعتمد والمتهى وغيرهما بل هو أمر مفروغ عنه عندنا بل عند سواد الناس فضلاً عن غيرهم.

وأما وجوبه قد دلّ عليه الكتاب الشريف والسنة؛ أمّا الأوّل فقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا﴾ فقد روى جماعة من أصحابنا عن أئمتنا تفسيره كما روى الكليني في الحسن عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في هذه الآية قال: الصحيح يصلي قائماً وعوداً، والمريض يصلي جالساً وعلى جنوبهم.

وعن تفسير العياشي في تفسير هذه الآية عن أبي حمزة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام

قال: سمعته يقول في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا﴾ الأصحاء،
وقعوداً يعني المريض، وعلى جنوبهم، قال: أعلّ ممن يصليّ جالساً وأوجع.

وعن تفسير العثماني عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل إلى أن قال:
﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ ومعنى الآية أنّ الصحيح يصليّ
قائماً، والمريض يصليّ قاعداً، ومن لم يقدر يصليّ قاعداً صلى مضطجعاً ويومي
إيهاً.

قلت: وبعد ورود تفسير الآية الشريفة عن أهل بيت الرحمة اتضح لك
وجوب القيام في الصلاة على غير أهل الأعدار.

وأما الأخبار الواردة في هذا الباب فهي كثيرة، منها في الصحيح عن زرارة
قال، قال أبو جعفر عليه السلام في حديث إنه قال: قُم منتصباً فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:
مَنْ لم يقم صلبه فلا صلاة له.

ومثله في صحيح زرارة الآخر.

وفي صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ لم
يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له.

وقد رويت هذه الرواية عن أبي بصير أيضاً بطريق آخر.

إلى غير ذلك من الأخبار.

أقول: واستفادة وجوب القيام في الصلاة من الكتاب والسنة ممّا لا ريب

فيه كما أنّ صريح الأخبار أنّ وجوب القيام على خصوص الصحيح المتمكّن منه وبه أيضاً ورد تفسير الآية الشريفة عن أئمتنا كما سبق، بقي في المقام أشياء مهمّة يتوقف العلم بها على رسم مصابيح.

المصباح الأول

إنّ ظاهر الأدلّة بل صريحها وجوب القيام في اشلصلاة عند الإمكان وإنّ الإخلال به موجب لبطلان الصلاة وإطلاق الأدلّة قاض بشموله لصورتَي العمد والسهو بل الإجماع أيضاً من كافة العلماء منعقد على بطلان الصلاة بالإخلال بالقيام مطلقاً بالصلاة؛ أمّا الإخلال بالقيام عمداً فواضح لعدم الإتيان بالمأمور به فهو باق تحت عهدة التكليف، وأمّا في صورة النسيان فالإجماع المحقّق وإطلاق الأدلّة قاضيان ببطلان الصلاة بالإخلال به نسياناً، ومن هذا لا تأتي الأدلّة الدالّة على أنّ الساهي والناسي معذور، من قوله في النبوي المعروف بين الفريقين: رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان، الحديث.

وما ورد في النسيان «الله أولى بالعذر»، وإطلاق ما دلّ على وجوب سجديّ السهو لكلّ زيادة ونقيصة في الصلاة، وغير ذلك من الأدلّة وما دلّ على عدم ترتيب الفساد على الناسي لقبح تكليف الناسي حال النسيان فإنّها لا تشمل ما نحن فيه لتقيدها بإجماع الأصحاب على بطلان الصلاة في صورة نسيان القيام في الصلاة والسهو فيه نعم يدفع الحكم التكليفي كما هو واضح.

والحاصل فإنّ نسيان الأركان في الصلاة لا تجري عليها أحكام الناسي من

عدم ترتب فساد العبادة بل هي مبطله للصلاة للنص والإجماع فينتج من جميع ما ذكرناه من الأدلة الحاكمة على اغتفار السهو في الصلاة، والله أعلم بأحكامه.

المصباح الثاني

اختلف الأصحاب في موضع الركن من القيام على أقوال:

الأول: هو المحكي عن العلامة في أحد كتبه كما نص عليه فاضل الحدائق أن القيام في الصلاة ركن كيف اتفق وظاهر الحكم أن قيام القراءة والتشهد والقيام عن الركوع والقيام للقنوت كله ركن حتى في الموضع الذي لا تبطل الصلاة بزيادته فإنه ركن، فلو أخل به عمداً أو سهواً بطلت صلاته مدعياً أن ذلك لخصوص الدليل.

وقيل: إن القيام الذي هو ركن في الصلاة هو القيام المتصل بالركوع.

قلت: وظاهره أن سائر القيام الواقع في الصلاة ليس بركن وإن وجب وهذا القول أرسله صاحب الحدائق في كتابه ونسبه في المدارك إلى جمع من المتأخرين. قلت: وبناء على هذا القول فإنه لا يتحقق نقصان القيام إلا بنقصان الركوع.

والقول الثالث هو المحكي عن الشهيد في فوائده بل صرح به في روض الجنان حيث قال: واعلم أن إطلاق القول بركنية القيام بحيث تبطل الصلاة بزيادته ونقصانه سهواً لا يتم لأن القيام في موضع قعود وعكسه سهواً غير مبطل اتفاقاً بل التحقيق أن القيام ليس بجميع أقسامه ركناً بل هو على أنحاء

القيام المتقدم على النية يسير ليتحقق وقوعها بأجمعها في حالة القيام موصوف بالشرطيّة لتقدمه على الصلاة واعتباره فيها والقيام في النية متردّد بين الشرط والجزء وكحال النية والقيام في التكبير تابع له في الركنيّة والقيام في القراءة من حيث هو قيام فيها كالقراءة واجب غير ركن وإن كان من حيث إمكان دخوله في الماهية الكلّيّة قد يوصف بالركنيّة والقيام المتصل بالركوع ركن فلو ركع جالساً بطلت صلاته، والقيام في القنوت تابع له في الاستحباب لجواز تركه لا إلى بدل.

ثمّ قال الشهيد في روض الجنان: واستشكل ذلك المحقق الشيخ علي الكركي كما هو صريح جامع المقاصد بأنّ قيام القنوت متصل بقيام القراءة ففي الحقيقة هو كلّ قيام واحد فكيف يوصف بعضه بالوجوب وبعضه بالاستحباب.

قلت: وأجاب عنه في روض الجنان: ولقد أجاد حيث قال: وهذا الشكّ غريب فإنّ مجرد اتصاله به مع وجود خواصّ الندب فيه لا يدلّ على الوجوب والحال أنّه ممتدّد يقبل الانقسام إلى الواجب والندب.

فإن قيل: القيام المتصل بالركوع هو بعينه القيام في القراءة إذ لا يجب قيام آخر بعدها قطعاً فكيف يجتمع فيه الركنيّة وعدمها؟

قلنا: لا يلزم باتصاله بالركوع كونه للقراءة بل قد يتفق لا معها كناسي القراءة فإنّ القيام كاف وإن وجب سجود السهو، وكذا لو قرأ جالساً ناسياً

ثمّ قام وركع تأدّى الركن به من غير قراءة، وعلى تقدير القراءة والركن منه هو الأمر الكليّ وهو ما صدق عليه اسم القيام متصلاً بالركوع وما زاد على ذلك موصوف بالوجوب لا غير، وهذا الوقوف في عرفة فإنّه من هو كلّ ركن ومن حيث الاستيعاب واجب لا غير.

فإن قيل: على تقدير اتصاله بالركوع لا يتصوّر زيادته ونقصانه لا غير حتّى ينسب بطلان الصلاة إليه فإنّ الركوع ركن قطعاً وهو إمّا مزيد أو ناقص وكلاهما مبطل من حيث الركوع فلا فائدة في إطلاق الركنيّة على القيام.

قلنا: استناد البطلان إلى مجموع الأمرين غير ضائر فإنّ علل الشرع معرّفات للأحكام لا علل عقليّة فلا يضرّ اجتماعها.. إلى آخر كلام الشهيد في روض الجنان.

قلت: اعلم أمّا لفظ الركنيّة فإنّ النصوص خالية عنه ولم نعثر له على ذكر في الأخبار وإنّما هو اصطلاح صدر من العلماء الأعلام من الصدر الأوّل إلى هذا اليوم وشحنت به كتبهم ورسائلهم، وأمّا الأخبار فليس فيها لفظ الركن كما هو غير خفيّ على من لاحظ أخبار الباب، وحيث عرفت ذلك فاعلم أنّ الأخبار الواردة في المقام هو وجوب القيام في الصلاة وإنّ الإخلال به مع التمكن منه عمداً موجب لبطلان الصلاة.

وأما في صورة النسيان فالظاهر أنّ القيام كلّه ليس بركن اتفاقاً بين الأصحاب كما لو جلس في أثناء القراءة ناسياً ثمّ ذكر وجب عليه القيام وصلاته

الأصحاب على عدم بطلان المخلّ بغيره من سائر القيام، والظاهر أنّه المعروف فيما بين الأصحاب.

والحاصل فإنّ ظاهر المحكي عن المتأخّرين أنّ القيام المتصل بالركوع هو القيام المتصل بجزء من هوي الركوع بل ظاهر الشهيد في روض الجنان والسيد في المدارك أنّ القيام المتصل بالركوع هو المتصل بجزء من هويّة وإن حصل الفصل بين أجزاء الهوي.

قال شيخنا المرتضى: ولذا حكما فيمن نسي الركوع بعد الهوي له قليلاً أنّه يقوم منحنيّاً إلى ذلك الحدّ. وكيف كان فإنّ الإخلال بالقيام المتصل بالركوع مبطل للصلاة إجماعاً.

بقي عندنا أمران: أحدهما تصوّر الإخلال به من جهة نقصه، والأخرى تصوّر زيادته.

أمّا الأوّل فالذي يظهر من جماعة من الأصحاب تصوّره بأن يجلس في أثناء القرائن ناسياً ثمّ قام منحنيّاً وأتمّ قراءته وكذلك ركع وهو منحنيّاً فظاهر بطلان صلاته لعدم تحقّق القيام المتصل بالركوع لأنّه ركع لا عن قيام.

وفيه: إنّه يمكن أن يقال: إنّ مستند البطلان هنا ليس هو من جهة عدم تحقّق القيام المتصل بالركوع بل لعلّه من جهة الإخلال بالركوع الذي هو ركن في الصلاة إجماعاً فإنّ شرط صحّته إيقاعه وانبعائه عن قيام فالركوع الحادث

مستند بالركوع ضرورة أنّ الإخلال به لازم للإخلال بالركوع، وإطلاق اسم الركن عليه باعتبار بطلان الصلاة لو أُخِلَّ له لإخلاله بالركوع.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال أو ما عساه حكى عن بعض أنّ الركن إنّما هو القيام الذي هو بعد الركوع وإنّ القيام المتصل بالركوع هو هذا لا القيام الذي عنه يركع ولكن هذا خلاف المصرّح به في لسان الأصحاب.

وكيف كان فإنّه أيضاً نقول فيه كما سبق فإنّ نقصانه يمكن تصوّره كما لو قام من الركوع ولم يصل إلى حدّ القائم بل قام منحنيّاً ثمّ هوى إلى السجود بطلت صلاته بناء عليه للإخلال بالركن وهو القيام المتصل بالركوع.

وفيه كما تقدّم أنّه يمكن أن يكون مستند البطلان إلى الإخلال بالركوع لا إلى القيام لأنّ الركوع ركن والإخلال به مبطل ولا يحصل الركوع التام إلّا بعد القيام من الركوع إلى حدّ القائم لأنّ الركوع ليس هو عبارة عن خصوص الانحناء بل الإحناء مع القيام التام من الركوع فالإخلال بالقيام المنبعث عن الركوع هو إخلال بالركوع فيكون مستند بطلان الصلاة هو الإخلال بالركوع لا الإخلال بالقيام.

وأما صورة الزيادة فلا يمكن تحقّقها إلّا بزيادة الركوع معه كما سبق فاستندا البطلان إلى القيام لا وجه له.

والحاصل فإنّ هذا البحث الظاهر أنّه قليل الفائدة وإنّ ثمرته علميّة لا

عملية، ضرورة بطلان الصلاة في المقام سواء كان المستند القيام والإخلال به أو الركوع إذ بعد الإجماع على بطلان الصلاة في المقام لا فائدة مهمّة في بيان مستند البطلان هل هو القيام المتصل بالركوع أو من جهة الإخلال بالركوع لأنّ الإخلال بالقيام ملازم للإخلال بالركوع كما هو غير خفيّ على المتنبّه.

ولكن الإنصاف أنّ إطلاق القيام المتصل بالركوع في عبائر الأصحاب على القيام الذي هو بعد الركوع خلاف المعروف منهم وفيما بينهم، وأمّا القول الذي حكى عن العلامة فيما سبق من أنّ القيام في الصلاة كلّ ركن كيف ما اتفق فالظاهر أنّه لا دليل عليه كما اعترف به غير واحد، ولكن قال فاضل الحدائق: ويمكن أن يقال أنّ القيام كيف اتفق ركن وعدم البطلان بزيادته ونقصانه مستثنى بالنصّ فإنّه مع تصريحهم بل اتفاهم على ركنيّة الركوع قد استثنوا مواضع منه لقيام الدليل عليها كما لو سبق المأموم إمامه سهواً بالركوع ثمّ تبين له أنّه لم يركع بعد فإنّه يعود ويركع معه ونحو ذلك ممّا يأتي إن شاء الله.

قلت: وفيه ما لا يخفى فإنّها دعوى لا شاهد عليها ضرورة أنّ ما استثنى ليس بركن لعدم بطلان الصلاة معه وإنّما الركن هو ما كان معه البطلان في الصلاة فهو خاصّ بالركنيّة فلا يشمل جميع القيام.

وفي عبارة أخرى إنّ الركن المبطل في الصلاة هو الذي لم يصحّحه الشارع فأطلاق اسم الركن على القيام كلّ لا وجه له كما هو واضح.

المصباح الثالث

اعلم أنّ الأخبار كما في صحيح زرارة وغيره قد صرّحت بأنّ من لم يقيم صلبه في الصلاة لا صلاة له والصلب كما في الحدائق هو عظم من الكاهل إلى أصل الذنب وإقامته تستلزم الانتصاب، انتهى.

وعن بعض أهل اللغة كابن الأثير وغيره أنّ الصلب هو الظهر.

قلت: وقد حدّه شيخنا المرتضى وغيره: هو نصب فقار الظهر أي عظامه المتضمّنة بالنخاع ضرورة أنّ إقامة عظام الظهر يحصل به القيام وهو الانتصاب، والإنصاف أنّ الرجوع في معرفة القيام إلى العرف كما هو الشأن في جميع الموارد التي لم يرد فيها تصريح من الشرع.

والحاصل فإنّ المقام ليس من الأمور المهمّة ضرورة أنّ المنحني لا يطلق عليه أهل العرف أنّه قائم فإنّ القيام أمر عرفيّ معروف عند أهل العرف بحيث لا يحتاجون إلى معرفته إقامة البرهان.

والحاصل فإنّ القيام عند أهل العرف من الأمور الواضحة لأنّه عبارة عن الاستقامة الذي هو ضدّ الاعوجاج والظاهر أنّه بخل بصدق الاسم وإن كان انحناء يسير العدم صدق القيام الذي هو عبارة عن الاستقامة كما هو غير خفيّ. وأمّا الميل إلى اليمين أو الشمال بحيث لا في العرف أنّه منتصباً فالظاهر بطلان الصلاة معه لفوات شرط الصّحة ولا ريب بانتفاء المشروط عند انتفاء

شرطه كما هو واضح.

وأما إطراق الرأس إلى الأرض حال القيام في الصلاة فالذي صرح به جماعة من الأصحاب أنه غير قادح في الصلاة.

قلت: وهو كذلك ضرورة حصول القيام بدونه لأن المطلوب هو إقامة البدن في الصلاة واعتدال القامة والرأس خارج عنها فلا دخل له باعتدال القامة بوجه من الوجوه لما سمعت من الأخبار من إقامة الصلب وإقامة الصلب هو عبارة عن إقامة الظهر فالرأس خارج عنه قطعاً. نعم استحباب بعض الأصحاب إقامة النحر استناداً لمرسل حريز الوارد في تفسير قول الله عز وجل ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ قال عليه السلام: والنحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره.

قلت: والاستدلال بهذا المرسل فيه ما لا يخفى وإن كان وافي الدلالة إلا أنه مرسل، اللهم إلا أن يكون مجبور بعمل الأصحاب والظاهر أنه كذلك لأنه كل من تعرض له قال باستحباب إقامة النحر استناداً لهذا المرسل وهو غير قادح بعد أن شاع فيما بينهم التسامح في أدلة السنن.

وحكي عن أبي الصلاح استحباب إرسال الذقن حال القيام وقد رده غير واحد بعدم المستند.

قلت: ويمكن أن يكون المستند فيه هو إطلاق الأمر بالخشوع والتذلل في

الصلاة والظاهر أنّ الإطراق بالرأس هو خضوع وخشوع وأشدّ منه إرسال الذقن على الصدر فيه زيادة خشوع وتذلّل. وكيف كان فالأمر فيه سهل بعد كونه من المنذوبات.

المصباح الرابع

الظاهر من عبائر الأصحاب هو وجوب الاستقلال في القيام في الصلاة عند الإمكان والمراد من القيام أن لا يستند إلى شيء بحيث لو أُزيل السناد سقط ، وهذا القول هو المشهور بين الأصحاب بل كادت أن تكون إجماعاً، بل حكي الإجماع عن العلامة في المختلف وابن الجمهور في شرح الألفية.

والقول الثاني هو جواز الاستناد اختياراً على كراهية وهو المحكي عن أبي الصلاح.

وقال في المدارك: وهو غير بعيد، وحكاه شيخنا المرتضى عن جماعة من متأخر المتأخرين، وكيف كان فإنّ المسألة ذات قولين.

حجّة القول الأوّل الإجماع المنقول المؤيد بالشهرة وبحصول البراءة القطعية به وللتأسي بفعل النبي ﷺ في قوله «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» فإنّ الوارد أنّ النبي ﷺ لم يعتمد في صلاته على شيء كما هو غير خفيّ على من لاحظ الأخبار، مضافاً إلى هذا كلّ الأخبار الواردة في المقام، منها ما في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تستند بخمرك وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار إلّا

أن تكون مريض.

قال في الحدائق: الخمر - بالخاء المعجمه والميم المفتوحتين - ما ورائك من شجر ونحوه.

وما رواه عبد الله بن بكير المروية عن قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصي أو حائط، قال: لا ما شأن أبيك وشأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعده.

وفي الحدائق: ويدلّ عليه أيضاً صحيح حماد بن عيسى الوارد عن الصادق عليه السلام في تعليم الصلاة.

حجّة القول الثاني ما رواه الشيخ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط وهو يصليّ أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة؟ قال: لا بأس. وعن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولى هل يصلح له أن يتناول حائط المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة؟ فقال: لا بأس.

وموثقة ابن أبي بكير: لا بأس بالتوكّي على عصي والتوكّي على الحائط.

وعن سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاتكاء في الصلاة على الحائط يميناً أو شمالاً، فقال: لا بأس.

أقول: وفي كلا الحجتين نظر غير خفي لعدم تحقق الإجماع مع حكاية تصير جماعة من المتأخرين الى خلافه مع حصول القطع بوقوفهم على حكاية الإجماع فلو كان حجة لما خالفوه، ضرورة أنه أحد الأدلة الأربعة التي لا يجوز خلافها بعد الوثوق بها فخلاف المتأخرين دليل على عدم اعتبار مثل هذا الإجماع.

وأما التأسي بفعل النبي ﷺ فإنه لم يثبت ذلك.

وأما خبر ابن سنان فإنه قد اشتمل على النهي عن الاستناد في الصلاة والظاهر أن الاستناد إنما هو لخصوص الجالس يقال: استند بظهره على الحائط أو الوسادة أو غير ذلك ولا يقال للقائم استند. نعم يقال له: اتكأ أو اعتمد. وحيث عرفت ذلك فالرواية الظاهر كونها أجنبية، قال في مجمع البحرين: وسندت إلى الشيء سنوداً من باب قعد، انتهى.

والحاصل فإن الظاهر من الاستناد هو لخصوص القاعد فلا يشمل القائم مضافاً إلى هذا كله أن الاستناد يشمل القائم والقاعد فإنه قد حمله جماعة من الأصحاب على الكراهة ومثله باقي الأخبار.

وأما الأخبار الدالة على الجواز فقد حمل جماعة من الأصحاب صحيح ابن جعفر عليه السلام على الاستناد العاري عن الاعتماد، وحمل رواية ابن بكير على خصوص المريض، وعن فخر المحققين أنه حمل أحد أخبار الجواز على التقيّة، ويؤيده ما حكاه والده في التذكرة أن الجواز هو مذهب جماعة من أهل السنة.

وكيف كان فإنّ مع هذا كلّ قوة القول الأوّل للإجماع المحكي الذي لا يقدح به خلاف المتأخّر لكونه محجوجاً به وقد سبق الإجماع المؤيد بالشهرة المحقّقة التي قد اعترف بها حتّى من صار إلى القول بالجواز، وصحيح ابن سنان وحمله على الكراهة خلاف الظاهر ولا شاهد عليه وكذلك باقي الأخبار المنجبر ضعفها بما عرفت، ولأنّ المكلف مخاطب بالقيام ولا تحصل البراءة من التكليف إلّا بعدم الاستناد على شيء حالة القيام في الصلاة.

ويضعّف القول الثاني مضافاً لما تقدّم إعراض مشهور أصحابنا عن أخباره كما هو غير خفيّ فاتّضح حينئذ قوة القول الأوّل.

أمّا لو وضع يده المصليّ على الحائط أو العصي أو غير ذلك ولم يحصل الاعتماد الذي هو جزء للقيام فالظاهر أنّه غير قادح في صحّة الصلاة للأصل. والحاصل فإنّ المنهي عنه حرمة أو كراهة إنّما هو عدم الاستقلال بالقيام بل يستند إلى شيء آخر من التوكّي وغيره، والله أعلم.

فرع: قال شيخنا المرتضى: ثمّ إنّ ظاهر المحقّق الثاني في جامع المقاصد عدم جواز الاستناد في النهوض أيضاً ولعلّه لما تقدّم من متبادر إيجاد القيام من غير استعانة.

وفيه نظر لأنّ النهوض من المقدّمات الصرفة وإلّا لما جاز النهوض إلى الركعة الأولى مستعيناً وهو باطل مع أنّ ذيل صحيح عليّ بن جعفر صريح في الجواز وهو الأقوى، انته.

وقال فاضل الحقائق: الظاهر أنّه لا إشكال في جواز الاستعانة حال النهوض والاعتماد على شيء ينهض به كما دلّت عليه صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة، انتهى.

قلت: نعم قد صرّحت صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام بنفي البأس عن الاستعانة في النهوض إلى الركعتين ولكن أنت خير بما قلناه من إعراض الأصحاب عن صدرها من جواز الاستعانة في القيام وبإعراض الأصحاب وغيره إسقطناها عن درجة الاعتبار. وأمّا العمل في ذيلها من جواز الاستعانة في النهوض إلى القيام فلم أعر على عامل بها إلاّ شيخنا المرتضى والحدائق وجماعة غيرهما، على أنّ إطلاق ظاهر معقد الإجماع الدالّ على عدم جواز الاتّكاء والاعتماد في القيام شامل للنهوض إلى القيام لأنّه من جزئياته كما هو غير خفي.

مضافاً إلى أنّه لا تحصل البرائة اليقينيّة إلاّ بترك الاعتماد حال النهوض كما هو غير خفي. وهل يجري ذلك فيما لو هوى إلى اشلسجود بأن اعتمد على شيء حال هويّه؟ الظاهر جواز الاعتماد للأصل وعدم ما يدلّ على المنع، وإن كان الأحوط تركه.

فرع: قال السيّد في المدارك: والأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معاً في القيام.

قلت: بل قد صرّح بذلك قبله الشهيد في الذكرى وغيره جماعة من الأصحاب بل قال في الحدائق: عليه اتفاق الأصحاب وغيرهم.

قلت: وقد استدلت على الحكم المذكور الشهيد في الذكرى بعدم الاستقرار في القيام بغير الاعتماد عليها، وردّه في الحدائق أنّ الاستقرار لا يتوقف على الاعتماد عليها معاً بل يحصل الاستقرار بالاعتماد على الواحدة وهو حسن.

واستدلّ في الذخيرة من أنّ المتبادر من الأمر بالقيام هو الاعتماد عليهما ومنع في الحدائق هذا التبادر، واستدلّ عليه شيخنا المرتضى بالتبادر أيضاً، وأيده بما ورد في آداب تباعد الرجلين في الصلاة وأنّ الاعتماد على الرجل الواحدة كاللاعب.

وفيه ما لا يخفى فإنّ الأمر باستحباب تباعد الرجلين لا يقضي بوجوب الاعتماد عليهما بل عند الاعتماد عليهما يستحبّ التباعد ضرورة أنّه حكم آخر لا دخل له بالاعتماد.

واستدلّ أيضاً غير واحد من الأصحاب بالتأسي بفعل صاحب الشرع وفيه منع واضح لأنّ التأسي لا يكون دليل الوجوب فإنّ فعلهم عليهم السلام أعمّ من الوجوب والندب عند عدم معلوميّة الوجه كما هو مقرّر في محله.

والحاصل فإنّي لم أعثر على دليل قاض بعدم جواز الاعتماد على الرجل الواحدة مع حصول الاستقرار معها في الصلاة، على أنّ الأصل وإطلاق الأدلّة قاضيان بالجواز لأنّ ظاهر الأدلّة هو طلب إيجاد القيام في الصلاة وهو لا ريب بحصوله بالاعتماد على الرجل الواحدة بل هو أمر مفروغ عنه عند أهل العرف

فإنه لا ترى أحداً من أهل العرف يشكك بمن كان معتمداً على رجل واحدة يطلق عليه أنه قائم وبه يحصل الامتثال.

مضافاً إلى هذا كله ما رواه محمد بن أبي حمزة عن أبيه قال: رأيت زين العابدين عليّ بن الحسين عليه السلام في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي فأطال القيام حتى جعل مرّة يتوكأ على رجله اليمنى ومرّة أخرى على رجله اليسرى. قلت: وهي صريحة بالجواز.

فإن قلت: إنّ الظاهر من هذه الرواية كونه في النافلة بل ظهورها لا يكاد ينكر وفرض البحث في الصلاة الواجبة.

قلنا: أولاً النافلة بعد التلبس بها تساوي الفريضة في جميع الأحكام. وثانياً يتم ذلك بأصالة الاشتراك في الأحكام بين النافلة والواجبة إلا ما قام الدليل على الفرق ولكن مع هذا كله فإنّ المقام من المشكلات بل لا يبعد كون وجوب الاعتماد على الرجلين معاً هو الأقوى للاتفاق الذي حكاه في الحدائق، ولما رواه عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام في كتاب قرب الإسناد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ما عظم أو ثقل كان يصلي وهو قائم فرفع أحد رجليه حتى أنزل الله تعالى: ﴿ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا نَذْكِرَ لِمَنْ يَخْشَى ﴾ فوضعها.

قلت: وهذه الرواية كما تراها وضعف السند منجبر بالشهرة المحققة أو الاتفاق المحكي. وكيف كان فلا ريب بكونه هو الاحوط فيلزم المصير إليه.

والذي صرّح به في الحدائق صحّة الصلاة في الفرض، قال: إنّ النهي إنّما هو عن الاستناد وهو أمر خارج عن الصلاة وإن كان مقارناً لها فلا يلزم النهي عنه النهي عن الصلاة فغاية ما يلزم من ذلك الإثم خاصّة وتصحيح صلاته نظير ما تقدّم في البحث في الصلاة في الثوب والمكان المغصوبين، انتهى.

قلت: أمّا ما ذكره فاضل الحدائق فقد تقدّم بطلانه في بحث الصلاة في الثوب والمكان المغصوبين فلا وجه له بل الظاهر هو القول ببطلان الصلاة في الفرض لعدم حصول الامتثال ضرورة أنّ المطلوب من المكلف هو القيام مستقلاً فلو قام معتمداً لم يأت بالمأمور به فهو باق تحت عهدة التكليف.

وأما ما ذكره في الذخيرة من الطول في الاستدلال فهو أعرف به، والحاصل إنّ خالفناه في الطريق نوافقه في الحكم بل الظاهر أنّ القول ببطلان الصلاة هو المعروف من مذهب الأصحاب عدا صاحب الحدائق ومن سلك هذا الطريق، والله أعلم بأحكامه.

المصباح الخامس

اعلم أنّه لا ريب ولا إشكال بأنّ جميع تكاليف الشارع من الأوامر والنواهي إنّما هي منوطة بالإمكان من إيقاعها أو اجتنابها، وأمّا عند عدم الإمكان فالظاهر أنّ لا توجد خطاب بل الظاهر قبيح صدوره من سائر الناس فضلاً عن الحكيم. والحاصل فإنّ ما ذكرناه لا ريب فيه ولا إشكال ويدلّ عليه العقل والنقل.

وحيث عرفت هذا فوجوب القيام في الصلاة إنّما يجب حيث يمكن المكلف فلو لم يمكن المكلف من القيام إمّا لمرض أو لكبر أو لغير ذلك من الموانع التي لا يمكن حصرها بل قد تحدث على المكلف بأنحاء مختلفة فالظاهر يسقط فرض وجوه من غير خلاف بين الأصحاب، فلو أمكنه القيام معتمداً، قال المحقق في الشرايع: وجب، بل قد صرح به أيضاً جماعة من الأصحاب، بل قال شيخنا المرتضى: بلا خلاف بين الأصحاب نصّاً وفتوى.

قلت: والظاهر أنّه استناداً لقاعدة «لا يسقط الميسور بالمعسور»، ولقوله عليه السلام «إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم»، و«ما لا يدرك كله لا يترك كله»، ولأنّ المأمور به هو القيام ومنهي عن الاعتماد على شيء عند عدم العذر فإذا تحقّق العذر ارتفع عنه النهي وبقي الأمر بحاله فيلزم حينئذ الإتيان به بكلّ طريق، والظاهر أنّه يجب تحصيل ما يعتمد عليه لأنّ الواجب لا يتمّ إلّا به وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب فيجب حينئذ شراؤه أو بذل الأجرة اللائقة بحال المكلف من كونها غير ضارّة بحاله. والحاصل فإنّ الحكم من الواضحات، والله أعلم بأحكامه.

فرع: قال في الحدائق: اتفق الجماعة على أنّ من قدر على القيام معتمداً على شيء وجب مقدّماً على الجلوس.. إلى آخره.

قلت: الظاهر أنّه لا ريب ولا إشكال بوجوب تقديم الصلاة قائماً معتمداً على شيء على الجلوس لكن بشرط حصول الاستقرار في القيام استناداً للأخبار

السابقة الدالة على جواز التوكي والاعتماد لمن لا يقدر على القيام مستعلاً وما هو إلا من جهة كون فرضه القيام ولو كان الجلوس مياو للقيام معتمداً أو كونه أقدم منه لقرنه الشارع معه أو لقدمه كما هو غير خفيّ وحينئذ لو صلى جالساً والفرض هذا بطلت صلاته لأنّ ما أمر به لم يأت به وما أتى به غير مأمور به لظهور أدلّة جواز إيقاع الصلاة جالساً إنّما هي عند عدم التمكن من القيام كليّةً ولا بالاعتماد انتقل حينئذ الفرض إلى الجلوس. وفي عبارة أخرى: إنّ فرض الجلوس إنّما هو عند عدم التمكن من القيام بوجه من الوجوه كما هو غير خفيّ على من اطّلع على أدلّة الباب وكلام الأصحاب، أمّا لو دار الأمر بين القيام في الصلاة مضطرباً غير محصّل لوصف الاستقرار أو الصلاة جالساً الظاهر يقدم الجلوس لأنّ الاستقرار ركن في القيام كما صرح به الشهيد في الذكرى ولأنّ الطمأنينة أقرب إلى حاصل الصلاة.

وفي عبارة أخرى: إنّ القيام إنّما يقدم بعد...

فرع: قال المحقق في الشرايع: ولو قدر على القيام لبعض الصلاة وجب أن يقوم بقدر مكنته، انتهى.

قال في المدارك في هذه العبارة: سواء كان منتصباً أو منحنياً، مستقلاً أو معتمداً.

قلت: ونفى في الحدائق والجواهر الخلاف عنه استناداً لقاعدة «لا يترك الميسور بالمعسور» و«ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» وقوله «إذا أمرتكم بشيء

وفي الحدائق نسبته تارة إلى المشهور وأخرى إلى الاتفاق.

قلت: مضافاً إلى ذلك أن وقت قوّته ليس بعاجز فيجب عليه الإتيان بما هو ممكن له فإذا صار إلى الركوع وحصل له العجز سقط عنه فرض القيام فيجلس ويومي للركوع والسجود، ضرورة أن العاجز يسقط عنه فرض القيام بالصلاة بل يجب عليه الإتيان بالركوع إيماءً لكونه هو الممكن له فلا يخاطب بغيره، ولكن مع هذا كلّه فإنه قد حكى عن جملة من أصحابنا تقديم الركوع أولاً قائماً ثم يجلس للقراءة إن صادف وقت عجزه كما هو المحكي عن الشيخ في المبسوط والنهاية، وابن إدريس في السرائر، والمهذب البارع، وابن سعيد في الجامع؛ حكى ذلك كلّه شيخنا في الجواهر، وحكى عن بعضهم علّله بكونه أهمّ لآته ركن.

وفيه ما لا يخفى لمخالفته للترتيب في الصلاة الذي هو شرط في صحّة الصلاة ولا ريب بكون القراءة مقدّمة على الركوع وكذلك الركوع مقدّم على السجود وهكذا، فلو خالف الترتيب بطلت صلاته، وتعليله بكونه ركن لا يقضي بوجوب تقدّمه على ما هو مقدّم عليه طبعاً كما غير خفيّ، ضرورة أن الركن إنّما يجب مراعاته وعدم الإخلال به عند الإمكان إنّما هو في محله وأما تقدّمه أو تأخره عن محله مخرجاً له عن الركنيّة.

والحاصل فإنّ هذا القول وإن ذهب إليه من عرفت لكن هو أوهى من بيت العنكبوت لعدم ما يدلّ عليه، والتعليل عليل فلا ينبغي الإصغاء إليه.

وقال في الحقائق: وهو إجماعي، وفي الجواهر: الإجماع بقسميه عليه.

قلت: وهو الحجّة؛ لأنّ القدرة على المشي لا يقضي بوجوب القيام للصلاة إذا كان لا يمكنه القيام لأنّ المدار القدرة والعجز حال القيام فإذا صدق العجز عن القيام حال الصلاة سقط عنه وجوب القيام تمسكاً بالنص والإجماع، وقدرته على المشي أو الركض لا دخل له بعجزه عن القيام كما لا يخفى.

ولكن مع هذا كلّه فإنّ هذا الذي يظهر من الشهيد في الروض أنّ بعض الأصحاب من ذهب إلى عدم سقوط القيام في الصلاة لمن قدر على المشي مقدار صلواته ولا بأس بنقل عبارته في المقام، قال: ولا القدرة على المشي بل لو أمكن القيام دونه وجب لأنّه المقصود الذاتي وربّما قيل باشتراطه لرواية سليمان المروزي عن الكاظم عليه السلام: المريض إنّما يصليّ قاعداً إذا صار إلى الحال التي لا يقدر فيها على المشي مقدار صلواته، قال: وحملها الشيخ على من يمكن من القيام إذا قدر على المشي للتلازم بينهما غالباً، قال: فلا يرد جواز انفكاكهما.

ثمّ قال: وفيه نظر لأنّه تخصيص للعامّ من غير ضرورة مع أنّ الرواية تدلّ على أنّ من قدر على القيام ماشياً لا يصليّ جالساً بمعنى أنّ القيام غير مستقرّ مرجّح على القعود مستقرّاً وهو اختيار المصنّف فلا يحتاج إلى تكلف البحث عن التلازم بين القيام والمشي غالباً. ورجّح في الذكرى الجلوس في هذه الصورة محتجّاً بأنّ الاستقرار ركن في القيام إذ هو المعهود من صاحب الشرع والخبر حجّة عليه، وكون الاستقرار واجباً في القيام لا يستلزم تقديم الجلوس على

المشي بطلت صلاته لأنه قادر على القيام وغير عاجز عنه، والجلوس إنما هو فرض العاجز.

والثاني: هو منع الملازمة فإنه كثيراً ما يكون يمكنه المشي ولا يمكنه الوقوف فإمكان المشي والقدرة عليه لا توجب التمكن من إيقاع الصلاة قائماً كما هو واضح، وهذا هو الأقوى.

ورواية المروزي على ما عرفت ما فيها فإنها مخالفة لمشهور أصحابنا بل الإجماع على خلافها من العاجز عن القيام بالصلاة صلى قاعداً.

ومرسل الفقيه وإن كان واضح الدلالة إلا أنه لا جابر له على أن الاستقرار في القيام شرط بل هو المتبادر من أدلة وجوب القيام في الصلاة فالقيام الذي لا استقرار فيه غير مطلوب للشارع.

واعلم أنه قد حكي عن بعض الاستدلال على وجوب القيام ولو لم يحصل معه الاستقرار بالاستصحاب وتوضيحه أنه لما كان قادراً على القيام كان واجباً وعند عدم الاستقرار فيه يشك هل هو مكلف بوجوب القيام أيضاً أم لا فيجري استصحاب الوجوب.

وفيه ما لا يخفى لأنه إن أُريد بوجوب القيام أولاً مقيداً بالاستقرار فلا ريب حينئذ بارتفاعه عند عدم الاستقرار، وإن أُريد بالاستصحاب مطلقاً فيكفي في رده أن المتبادر من أدلة وجوب القيام هو كونه مقيداً بالاستقرار وإن

القيام الذي لا استقرار فيه غير مدخول للأدلة كما هو غير خفي، ونحن في غنى عن الاستناد إلى الاستصحاب وغيره مما لا يتم به الاستدلال.

والحاصل فإنه قد تلخص من جميع ما ذكرناه قوة قول المشهور للإجماع والأخبار أن من قدر على المشي ولم يقدر من إيقاع الصلاة قائماً لزمه الجلوس في الصلاة لما عرفت من أن القيام الذي لا استقرار فيه يوصف صاحبه بكونه عاجزاً.

والحاصل فإنه على التقديرين إن قلنا أن الاستقرار قيماً للقيام أو قلنا بكونه واجباً مستقلاً مثل القراءة وسائر الواجبات فإنه عند عدم تحققه في القيام يرجع حكمه إلى الجلوس وإن كان الأحوط في مقام العمل هو الجمع بين الصلاتين وهو الإتيان بالصلاة قائماً وإن كان خالياً عن الاستقرار، والصلاة من جلوس خروجاً عن الخلاف.

ثم اعلم أن ما ذكرناه من وجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الاستقرار في القيام فلو حصل الاستقرار في القيام بالاعتماد فلا ريب حينئذ بتقديم القيام كما تقدم أو حصل القيام ولكن مع الانحناء قدم أيضاً على الجلوس بل حتى لو بلغ إلى حد الركوع وبه جزم في المنتهى بل الظاهر أني لم أقف على خلاف في ذلك فيما عثرت عليه، بل نفى عنه الخلاف في المنتهى، قال: ولو كان قيامه كهيئة الركوع فإن أحدث أو كبر وجب أن يقوم بلا خلاف لأنه قيام مثله، انتهى.

قلت: مؤيداً بقاعدة «لا يترك الميسور بالمعسور» و«ما لا يدرك كله لا يترك

كلّه» وقوله «إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم» وغير ذلك بل الظاهر أنّ أهل العرف يطلقون عليه اسم القيام وكونه منحياً لا يقدر في الاسم وهو كاف في امثال الأمر في حقّه. ثم إنّ الانحناء بعد القول بتقدّمه على الجلوس فهو كالقيام من أنّه لو توقّف على الاعتماد من عكازة وغيرها وجب ولا ينتقل فرضه إلى الجلوس لأنّ الواجب هو القيام منحياً وهو متوقّف على الاعتماد وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب كما هو غير خفي، والله أعلم.

إيضاح: في بيان حدّ العجز الموجب لإيقاع الصلاة قاعداً وللأصحاب هنا كلام طويل، وأحسن ما يقال أنّ العجز الموجب لإيقاع الصلاة قاعداً هو أمر وجدائي موكول إلى المكلف وهو عين ما صرّحت به الأخبار كما في رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله أسأله: ما حدّ المرض الذي ينظر فيه صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائماً؟ قال: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ﴾ وقال: ذلك إليه هو أعلم بنفسه.

وما رواه ابن أبي بكير عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حدّ المرض الذي يفطر فيه أفصائم ويدع الصلاة من قيام؟ فقال: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ﴾ هو أعلم بما يطيقه.

وما رواه جميل قال: سألت أبا عبد الله: ما حدّ المرض الذي يصلي صاحبه قاعداً؟ فقال: إنّ الرجل ليوعدك ويخرج ولكنه أعلم بنفسه إذا قوي فليقم.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها فإنّها صريحة بأنّ الطاقة على القيام في الصلاة

وتركه أمر يعلم من قبل النفس وحيث كان كذلك فلا يصغى حينئذ لما يحكى عن بعض أساطين الأصحاب مثل المفيد من أن حدّ العجز الذي منه ينتقل إلى الجلوس أن لا يتمكّن من المشي بمقدار زمان الصلاة. وحكى عن الشيخ في النهاية أنّه احتمل ذلك وحكى جماعة من الأصحاب استدلال المفيد لما صار إليه بما رواه سليمان المروزي عن الكاظم عليه السلام أنّه قال: المريض إنّما يصليّ قاعداً بالحال التي لا يقدر فيها أن يمشي بقدر صلاته إلى أن يفرغ قائماً.

قلت: وهذه الرواية ضعيفة السند ولا جابر لها من أحد الجوابر كما هو غير خفي، على أنّ هذه الملازمة ضروريّة الانفكاك فإنّه يمكن أن يكون قادر على المشيء ولكن لا يقدر على القيام في الصلاة وقد يكون العكس فإن كثيراً من يكون قادر على خصوص القيام زماناً طويلاً ولكن لا يقدر على المشي كما رأينا ذلك.

والحاصل فإنّ هذه الملازمة التي ادّعاها مولانا المفيد لا وجه لها. نعم حمل الرواية على الغالب من تلازم القدرة على المشي والقدرة على القيام وحملها على ذلك لا يكون مداراً للحكم كما هو غير خفيّ. والحاصل فإنّ الموجب للصلاة قاعداً هو العجز والعجز أمر لا يعرف إلّا من قبل المكلف وهو أبصر بنفسه كما نطقت به الأخبار.

وأضعف ممّا ذهب إليه المفيد ما روي عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سئل عن صلاة الليل،

فقال: يصلي قائماً فإن لم يستطع صلى جالساً. قيل: يا رسول الله، فمتى صلى جالساً؟ قال: إذا لم يستطع أن يقرأ بفاتحة الكتاب وثلاث آيات قائماً.. إلى آخر الرواية. وظهرها تحديد للعاجز ولم أعثر على من عمل بها ويمكن حملها على قول المشهور أن العجز عن ذلك يكف عن العجز عن القيام لأنه هو المدار في الحكم، والله هو والي العلم.

فروع:

الأول: قال الشهيد في الذكرى: لو قدر على القيام ولم يقدر على المشي وجب، ولو عجز عن القيام مستقراً وقدر على القيام ماشياً مضطرباً من غير معاون ففي ترجيحه على القيام ساكناً بمعاون أو على القعود لو تعذر معاون نظر أقربه ترجيحها عليه لأن الاستقرار ركن في القيام إذ هو المعهود من صاحب الشرع. وقال الفاضل: يجب المشي ولا يصلي قاعداً، انتهى.

قلت: وفي المقام قولاً ثالثاً على ما حكاها فاضل الحدائق عن المفيد من أنه متى قدر على الصلاة ماشياً بعد تعذر الصلاة قائماً معتمداً فإنه يقدمه على الجلوس. أقول: إن محل هذا البحث إنما هو في الصلاة الواجبة دون النافلة ضرورة جواز إيقاع النافلة ماشياً أو على الراحلة اختياراً وكذلك في الصلاة الواجبة عند الضرورة فالكلام إنما هو في خصوص صلاة الواجبة اختياراً، وحيث يخص البحث في الصلاة الواجبة فالأقوى تقديم الصلاة قاعداً على الصلاة ماشياً

أو قائماً غير معتمد بحيث لا يحصل الاستقرار الذي هو ركن في القيام وفاقاً للشهيد والمحقق الثاني والسيد في المدارك وشيخنا المرتضى وجماعة غيرهم؛ لأنَّ العبادة توقيفية متلقاة من قبل الشارع ولم يرد عنه إيقاع الصلاة ماشياً بل المنقول عن الشارع كما في الأخبار الكثيرة هو الجلوس عند تعذّر القيام فيكون الوارد عنه حالتان: القيام عند الإمكان وبعده الجلوس عند تعذّره وليس هناك حالة ثالثة بينهما كما هو غير خفيّ على المتتبع، وبأنّ الصلاة من جلوس يحصل معها الاستقرار الذي أهمّ في نظر الشارع، ويستفاد الأهميّة من ملاحظة أنّ الصلاة المطلوب الخشوع والسكون الذي لا ريب بعدم تحقّقه في كونه ماشياً، ولأنّ الطمأنينة واجبة في الصلاة وهي لا تحصل في المشي كما أنّه لا ريب في تحقّقها في الجلوس، ولأنّ القيام حال المشي لا يحصل معه الاستقرار الذي قد عرفت سابقاً أنّ فحول المحقّقين قد أخذوه مفهوماً في تحقّق القيام بل الظاهر سلب القيام عن المشي فإنّ أهل العرف لا يطلقون على المشي أنّه قائم، وحيث لا يتحقّق القيام في المشي فيلزم حينئذ الصلاة جالساً لعدم الانتفاء القيام عن المشي فيرجع حكمه إلى الجلوس فالقول بترجيح الصلاة جالساً لو دار الأمر بينها وبين الصلاة ماشياً.

وأما حجة القول بتقديم الصلوة ماشياً على الصلوة قاعداً لو دار الأمر بينهما فإنّي لم أعثر لهم على دليل سوى أنّ المطلوب في الصلوة هو القيام وإنّ الاستقرار فيه إنّما هو شرط عند الإمكان فعند تعذّره لا يسقط وجوب القيام

وهو حاصل للماشي فيجب، بل قيل إنّه إن لم يكن قيام الماشي قياماً فهو يقرب منه فلا ينتقل حينئذ فرضه للجلوس لأنّ الجلوس إنّما يصحّ من مسلوب القيام كليتة، والماشي ليس كذلك؛ هذا مضمون حجّتهم، واستدلّوا أيضاً بالأخبار الواردة في جواز الصلاة في السفينة كما قد سبق ذكرها في محلّها.

قلت: وفي الدليلين نظر غير خفيّ لما عرفت أنّ الاستقرار ركن في تحقّق القيام بل المتبادر من الأدلّة أنّ القيام الذي لا استقرار فيه غير مطلوب للشارع ولا ريب ولا إشكال بعدم تحقّق الاستقرار في قيام الماشي كما هو واضح.

وأما الأخبار الدالّة على جواز إيقاع الصلاة في السفينة وتقريب الاستدلال بها وإنّه لم يحصل معها الاستقرار، فالجواب عنها بوجهين: الأوّل بالمنع من عدم حصول الاستقرار بها وما يوجد من الحركة فيها إنّما هو حركة للسفينة لا حركة للمصلّي وإلا فالمصلّي مستقرّ وحركتها بعد حصول الاستقرار للمصلّي لا تقدح في ثبوت الاستقرار له كما هو واضح.

والثاني أنّه حكم تعبدّيّ جاء به النصّ فيقتصر عليه ولا نسريّ منه إلى غيره.

وأما ما ذكره شيخنا في الجواهر من نقل عدم الخلاف بين الأصحاب في تقديم كلّما يقرب إلى القيام فهو محمول على ما إذا حصل الاستقرار معه كالانحناء أو غيره، أمّا فاقد الاستقرار فلا ضرورة وجود المخالف كما سمعت من الشهيد وغيره. والحاصل فإنّ الأقوى هو ما عرفت.

وأما لو دار الأمر بين الصلاة ماشياً أو الصلاة معتمداً أو جالساً فالظاهر

هو تقديم الصلاة معتمداً لما تقدّم من تصريح الأخبار إن لم يقدر على القيام اعتمد على حائط أو غيره، والظاهر أنّ تقديم الصلاة معتمداً لا خلاف فيه بين الأصحاب.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ المقدّم هو الصلاة معتمداً ثم الصلاة جالساً وبعدهما الصلاة ماشياً فلا تصحّ الصلاة بتقديم الجالس على المعتمد ولا المشي على الجالس؛ فالماشي مرتبة متأخرة عنهما، والله أعلم.

الفرع الثاني: لو دار الأمر بين القيام للصلاة وهو يقوى عليه ولكن بطول مرضه أو لم يحصل له البرء من مرضه أو زيادة المرض وبين الصلاة جالساً أو مستلقياً الظاهر أنّ حكمه الصلاة جالساً أو مستلقياً ويكفي في ذلك إخبار الطبيب كما صرّحت به الأخبار، ففي صحيح ابن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتي الأطباء فيقولون: نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً كذلك تصلي، فرخص في ذلك، فقال: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

قلت: وهي كما تراها واضحة الدلالة على المدعى.

وموثقة سماعاً عن الرجل يكون في عينه الماء فينزح الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقلّ أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله، قال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرّمه الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه.

وما رواه بزيع المؤذن المروي عن طبّ الأئمة عليهم السلام قال، قلت لأبي عبد الله: إني أريد أن أقرح عيني - وفي نسخة: أن أقدح عيني - فقال: استخر الله وافعل. قلت: هم يزعمون أنه ينبغي للرجل أن ينام على ظهره كذا وكذا لا يصلي قاعداً، قال: افعل.

والظاهر من الأخبار هو العمل في قول الأطباء في هذا الحكم وإن لم يكونوا عدول بل الظاهر حتى لو علم فسقهم بل كفرهم تمسكاً بإطلاق الأدلة، وهل يشترط في ذلك حصول الظنّ بالشفاء أم يكفي قولهم والأخذ به وإن لم يحصل الظنّ؟ الظاهر الثاني بل ما عساه يشعر به خبر بزيع المؤذن بل الظاهر حتى لو كان الظنّ على خلافه. وكيف كان أصل الحكم لا خلاف فيه كما صرح به فاضل الحدائق وغيره.

ولو ترك القيام في الصلاة لرجال البرء من الرمد فهل يجوز له ذلك أم لا؟ فظاهر العلامة في التذكرة ذلك، قال: لو كان به رمد وهو قادر على القيام فقال العالم بالطبّ: إذا صلى مستلقياً يرجى له البرء، جاز ذلك، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال مالك والأوزاعي: لا يجوز لأنّ ابن عباس لم يرخص له الصحابة في ذلك.

قلت: ومنه يستفاد أنّ الحكم لا خلاف فيه بين أصحابنا إنّما الخلاف بين أهل السنة كما نصّ عليه، والظاهر أنّه لو كان خلاف فيه للأصحاب لتعرض له، والظاهر أنّه مندرجاً تحت الأخبار التي تقدّم نقلها إذ الظاهر منها أنّ كلّما

أمكن للطبيب معالجته وأخبر برجاء الشفاء جاز ولا خصوصية له بمرض دون آخر بل ما كان من أمراض العين فيلحق فيه أيضاً قطع عروق السبيل الذي ستعمله بعض أطباء العين، والحبّ الذي يكون في باطن جفن العين الذي يفريه بعض الأطباء وغير ذلك فيجري الحكم فيه من الأمراض التي تكون في العين بل كلّ مرض يكون في أعضاء البدن كما لو قال الطبيب أو ظنّ المكلف أنّه لو صلّى من استلقاء براء من وجع رأسه أو غيره من الأمراض الظاهر جاز ذلك لقوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، وقوله: «ليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه».

والحاصل فإنّه لا خصوصية لمرض العين كما هو واضح، والله أعلم.

تنبيه: قال العلامة في المنتهى: لو يمكن المريض من القيام منفرداً وعجز عنه مأموماً لزم القيام ويصلي منفرداً لأنّه لا يترك الفرض للنفل، انتهى.

قلت: وهو كذلك، والظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب لأنّه ﷺ أرسله إرسال المسلمات ولم يتعرّض لنقل خلاف لأصحابنا. نعم خالف فيه علماء أهل السنة مثل أحمد والشافعي، ولو نذر صلاة معينة جماعةً وعجز عن القيام معتدلاً ولكن يمكنه منحياً أو معتدلاً ويمكنه من القيام معتدلاً منفرداً ففي تقديم أحدهما على الآخر إشكال لتعارض الواجبين ولم يعلم الأهمّ في نظر الشارع وإن كان يحتمل تقديم الصلاة منفرداً، فتأمل، والله أعلم.

تنبيه: قال العلامة في التذكرة: لو خاف من القيام أن يراه العدو وصلّى

جالساً، انتهى.

قلت: والظاهر أنه لا يتم على إطلاقه بل الواجب التفصيل وهو أنه إن خاف من العدو على نفسه أو ذهاب نفس محترمة يكون بسببه إتلاف مال يضر بحاله فالظاهر هو وجوب الجلوس في الصلاة في الفرض، أما لو خاف الإهانة أو إنقاصه في بعض الكلام أو إتلاف مال يسير لا يضر بحاله فالظاهر أنه لا ينتقل فرضه إلى الجلوس ضرورة أن إيقاع الصلاة مع تمام الأركان وعلى الهيئة المتلقاة من قبل الشارع ما لم يمنع منها ما يضر بالبدن أو المال وجب والإهانة أو غير ذلك مما لا تضرر بحيث يترك لها الواجب.

الفرع الثالث: قال في الحدائق: الظاهر أنه لا خلاف في القاعد إذا تمكّن من القيام للركوع فإنه يجب عليه القيام لما تقدّم من أن القيام المقارن للركوع ركن تبطل الصلاة رتكه عمداً وسهواً، وحينئذ فمع القدرة يجب عليه الإتيان به.. إلى آخر عبارته.

قلت: قد طفحت عبائر الأصحاب بالتصريح بذلك ويدل عليه جميع الأخبار الدالة على وجوب القيام في الصلاة عند الإمكان الشامل لقيام الركوع لو أمكنه وبعد الإمكان منه يجب لما عرفت، فالاستدلال عليه فإنه ركن لا وجبه له ضرورة وجوب القيام عند الإمكان في جميع جزء من الصلاة كما أنه لا وجه لتخصيص وجوب القيام عند التمكّن منه لخصوص الركوع بل يجب القيام في الصلاة لو أمكن في جميع جزئياتها إجماعاً ونصاً كما في بعضها «إذا قوي فليقم»

وظاهرها وجوب القيام في الصلاة عند التمكن منه ولا خصوصية له بقيام الركوع وغيرها، فما ذكره بعض الأصحاب من تخصيص الحكم بقيام الركوع في غير محلّه بل كان الواجب تعميم الحكم من أنّه لو وجد المكلف خفاً وأمكنه في بعض الصلاة وجب، سواء كان القيام للركوع أو لغيره نعم يمكن أن يراد من ذلك الفرق بين القيام للركوع وغيره كما لو أمكن المريض القيام لكن تركه سهواً فإنّه تصحّ الصلاة في غير قيام الركوع بخلاف القيام للركوع فإنّ الصلاة تبطل معه كما عساه يشعر به استدلال صاحب الحدائق من قوله: فإنّه ركن تبطل معه الصلاة عمداً أو سهواً.

والحاصل فإنّ تخصيص الحكم بخصوص قيام الركوع لا وجه له كما هو غير خفي.

وهل تجب الطمأنينة في القيام للركوع لو أمكنه أم لا يجب؟ الظاهر عدم الوجوب لأنّ الطمأنينة إنّما هي في قيام القراءة والفرص أنّ قيام القراءة سقط لإيقاعه من جلوس وبه جزم الفاضل في بعض كتبه والسيد في المدارك، بل لم أعر على من أوجب الطمأنينة فيه إلا ما احتمله الشهيد في الذكرى، قال: وهل يجب الطمأنينة في هذا القيام قبل الهوي؟ قال الفاضل لا يجب بناء على أنّ القيام إنّما يجب الطمأنينة فيه لأجل القراءة وقد سقط ويحتمل الوجوب:

أولاً فالضرورة كون الحركتين المتضاربتين في الصعود والهبوط بينهما سكون فينبغي مراعاته ليتحقّق الفصل بينهما.

وثانياً: فإن ركوع القائم يجب أن يكون عن طمأنينة وهذا ركوع قائماً.

وأما ثالثاً: فلأنّ معه تعيّن الخروج عن العهدة.

قلت: وفي الكلّ ما لا يخفى؛ أمّا عن الأوّل فلا دليل على وجوب الطمأنينة بالسكون الواقع بين الحركتين.

وأما عن الثاني فإنّه عين المتنازع أعني وجوب الطمأنينة في صلاة الجالس. نعم ذلك شرط في صلاة القائم، وقياس صلاة القائم على صلاة الجالس لا وجه له.

وأما عن الثالث فإنّ الاحتياط إنّما يجب لأجل الأخذ بالدليلين والجمع بينهما، وقد عرفت خلاف ذلك.

وإن أراد بالاحتياط هنا الاستحباب فهو خارج عن محلّ البحث كما هو واضح، والله أعلم.

الفرع الرابع: قال العلامة في المنتهى: لو أمكنه القيام وعجز عن الركوع قائماً أو السجود لم يسقط عنه فرض القيام بل يصليّ قائماً ويومي للركوع ثمّ يجلس ويومي للسجود، وعليه علماؤنا، انتهى.

قلت: ويؤيد ذلك عدم الخلاف في الفرض مضافاً إلى هذا الأخبار المصرّحة بوجوب القيام في الصلاة عند الإمكان والفرض أنّه يمكنه ذلك فيجب إجماعاً وعجزه عن الركوع والسجود لا يسقط فرض وجوب القيام لعدم الربط بينهما

لكون كلّ واحد واجب مستقلّ يجب الإتيان به فحيث كان يمكنه القيام في القراءة وجب وعند وصوله للركوع صار عاجز فتأتي أدلة العاجز من إيقاع الركوع والسجود عاجز كيف اتفق.

والحاصل فإنّ الظاهر أنّ الحكم لا خلاف فيه لأحد من أصحابنا إلّا عن الشافعيّ وأحمد كما نصّ عليه في المنتهى وذكر خلافهم، ويردّهم إجماع الفرقة وأخبار أئمّتنا، الله أعلم

إيضاح: حيث يجب الجلوس في الصلاة فهل تجب فيه كيفية خاصّة بحيث لا يجوز إيقاع غيرها أم لا؟ الظاهر عدم وجوب كيفية خاصّة بل يجلس كيف اتفق تمسكاً بإطلاق الأخبار الآمرة بالجلوس فإنّ ظاهرها عدم إيجاب هيئة خاصّة لجلوس الصلاة بل كيف اتفق. نعم يشترط صدق كونه جالساً.

والحاصل فإنّ الأصل وإطلاق الأخبار قاضيان بعدم وجوب كيفية خاصّة كما هو غير خفيّ على من لاحظ أخبار الباب وكلام الأصحاب. نعم ذكر الشيخ في النهاية استحباب كيفية، قال: إذا صلّى قاعداً تربّع حال القراءة ويثني رجله حال الركوع.

وقال في المبسوط: ويتورّك في التشهّد.

قلت: وبذلك صرح في الشرايع.

قلت: وهو حسن لتصريح الأصحاب به بل حكى الإجماع عن جماعة في

خصوص الترتب حال القراءة وثني الرجلين حال الركوع، بل في المدارك: هذا قول علمائنا، وهو الحجّة مضافاً إلى هذا تصريح الأخبار به كما في الحسن عن جمران بن أعين عن أحدهما قال: كان أبي إذا صلّى جالساً ترتب فإذا ركع ثنّى رجليه.

وقال العلامة في المنتهى بعد هذه الرواية: وليس هذا على الوجوب بالإجماع.

قلت: وحيث كان غير واجب بالإجماع ثبت استحبابه كما هو غير خفي. وما رواه معاوية بن ميسرة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سُئِلَ عن الرجل يصليّ وهو جالس مرتّب ومبسوط الرجلين، قال: لا بأس بذلك. وروي عن ابن بابويه في كتابه عن الصادق قال في الصلاة في المحمل: صلّ مرتّباً ومدد الرجلين وكيف ما أمكنك.

وما روي عن معاوية بن ميسرة: إنّ شاباً سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمدّ أحد رجليه بين يديه وهو جالس، قال: لا بأس.

وعن الكليني أنّه في حديث آخر: يصليّ مرتّباً وما دار رجليه كلّ ذلك واسع.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها فإنّها واضحة الدلالة على توظيف ما ذكر على جهة الاستحباب كما عرفت.

وأما استحباب التورك حال التشهد فالظاهر أنه ليس هو خاصّ بخصوص الصلاة جالساً بل يستحبّ حال التشهد التورك سواء كان صليّ من قيام أو جلوس.

ثمّ إنه قد ذكر فاضل الحقائق وغيره تفسير التربع في الجلوس في الصلاة بأن ينصب فخذه وساقيه كهيئة جلوس المرأة في الصلاة.

قلت: وهذا التفسير إن كان وارداً عن أهل بيت الرحمة لزم أخذه والعمل به وإلا فإطلاق التربع عرفاً خلاف هذا بل الجلوس على الإلية وتخالف الفخذين والساقين، ولا ريب بأن ما لم يرد فيه تفسير من الشارع رجع فيه إلى العرف كما هو الشأن في أمثال ذلك.

وقال في كشف الغطاء: والأفضل للجالس العاجز جلوس القرفصاء إن لم نوجهه لأنه الأقرب إلى هيئة القيام بوضع الإليتين والقدمين على الأرض - مثلاً - ونصب الفخذين والساقين. وبعدها التربع وهو جمع القدمين ووضع أحدهما على الأخرى وقد يقال بأفضلية الحال الأولى في مقام القراءة ومقام الركوع، والثانية في مقام الجلوس، انتهى.

قلت: وهو كما تراه فإنّه لم نعثر على مستند لما ذكر والاستحباب من جملة الأحكام الخمسة التي لا يجوز الأخذ به إلاّ بدليل شرعيّ وكون جلوس القرفصاء أقرب إلى القائم لا يدلّ على استحبابه إذ لم نجد ما يدلّ على استحباب الإتيان بما يقرب من القيام عند العجز عنه والعبادات موظفة من قبل الشارع كما هو غير

خفي ولو كان ذلك وارداً عن أهل بيت الرحمة قولاً أو فعلاً لو وصل إلينا.

والحاصل فإن الحكم هو ما عرفت.

واعلم أن الجالس في الصلاة يجب عليه مد فقرات الظهر ولا يجوز الانحناء بل الظاهر عدم صحّة الصلاة لو انحنى، ضرورة أنّ المنحني في حالة الجلوس لا يصدق عليه أنّه جالس وقد عرفت أنّ فرضه الجلوس فلم يأت بالمأمور به فهو باق تحت عهدة التكليف كما هو غير خفيّ وكذلك إيقاع الركوع منه على حسب ركوع القائم بحيث يصدق عليه كونه راعياً فلا يكفي مطلق الانحناء، وكذلك السجود.

والحاصل فإنّ جواز الصلاة جالسا عند موجبها لا يجوز الإخلال بالجلوس العرفي والركوع والسجود بل جميع ما ذكرناه يجب إيقاعه كما لو كان قد صلّى قائماً ضرورة أنّ العجز إنّما هو عن خصوص القيام فيسقط وأما ما عداه فهو باق على أصله من وجوب الإتيان به كما هو.

إيضاح: لو انحنى في الجلوس ساهياً فركع عن انحناء فهل يصدق عليه أنّه أخلّ بركن فتبطل صلاته كما سبق في صلاة القائم أم لا؟ الظاهر العدم لأنّ في صلاة الجالس لا يثبت فيه الركن لأنّ الركن هو عبارة عن الإخلال في القيام حالة الركوع أمّا الإخلال بالجلوس فلم يثبت كونه ركناً. نعم تبطل معه الصلاة لو وقع عن عمد. والحاصل فإنّ ركنيّة القيام إنّما هو خاصّ به دون الجالس، والله أعلم.

مسألة

اعلم أنّ المكلف لو عجز من إيقاع الصلاة جالساً لمرض أو لكبر أو غيرهما من الموانع الشرعيّة أو العقليّة وجب عليه حينئذ إيقاع الصلاة مضطجعاً بلا خلاف كما في الجواهر.

وفي المدارك هذا لا خلاف فيه بين العلماء بل الظاهر دعوى الإجماع عليه، قال في المعتمد: ومن عجز عن الجلوس صلّى مضطجعاً - إلى أن قال: - وهو مذهب علمائنا.

وقال العلامة في المنتهى: ولو عجز عن القعود صلّى مضطجعاً - إلى أن قال: - ذهب إليه علمائنا.

قلت: وبعد الاطلاع على عبارات الأصحاب تعرف أنّ نقل لإجماع مما استفاضت حكايته فيما بينهم فهو الحجّة مضافاً إلى هذا إطلاق الكتاب الشريف في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنّ ظاهرها طلب إقامة الصلاة بأيّ كيفية كانت ثبت بالأدلة وجوب إيقاعها من قيام على المتمكّن منه ومن لم يمكنه القيام وجب الجلوس للأخبار الصريحة، فمن لم يمكنه الجلوس وجب الاضطجاع فهو مندرج تحت الإطلاق المزبور بل قوله تعالى بعد تفسيره عن أهل بيت الرحمة صريح بوجوب إيقاع الصلاة مضطجعاً عند الأوّلين أعني القيام والقعود وذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ كما روى العياشي في تفسيره عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

سمعته يقول في قول الله عز وجل ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا ﴾ الأصحاء ﴿ وَقُعُودًا ﴾ يعني المريض ﴿ وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ﴾ يعني أعلّ ممن يصليّ جالساً.

قلت: وبعد وتفسيرها صريحة في الدعوى وفوق هذا كله تصريح الأخبار في ذلك، منها ما رواه الشيخ في الموثق عن سماعة قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال: فليصلّ وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنه يجزي عنه ولن يكلفه الله ما لا طاقة له.

وما روي عن النبيّ مرسلًا: المريض يصليّ قائماً فإن لم يستطع صلىّ جالساً، فإن لم يستطع صلىّ على جنبه الأيمن.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة المنجبرة ضعف سند بعضها بما عرفت من الإجماعات وظواهر الكتاب الشريف. والحاصل فإن أصل الحكم الظاهر أنّه لا إشكال به ضرورة أنّ الصلاة لا تسقط بحال.

بقي فروع يجب التنبيه إليها:

الفرع الأول: اعلم أنّ الذي صرح به أهل اللغة أنّ الاضطجاع هو وضع الجنب على الأرض.

قال في القاموس: ضجعاً وضجوعاً وضع جنبه في الأرض، انتهى.

وقال في مجمع البحرين: وضجع الرجل أي وضع جنبه بالأرض ضجعاً وضجوعاً، انتهى.

العلامة في التذكرة حيث قال: ولو اضطجع على شقه الأيسر مستقبلاً فالوجه الجواز.

وقال في المدارك: والأظهر التخيير بين الجانبين بنسبه الشهيد في الذكرى إلى بعض الأصحاب حيث قال: ومن الأصحاب من خيّر بين الجنين، بل في الجواهر حكاه صريحاً عن الشيخ في المبسوط، والسيد في الجمل، والمقنعة وألفية الشهيد وغيرهم. وكيف كان فإنه قد اتصلح لك أن المسألة ذات قولين، وحيث عرفت ذلك لزم حينئذ رسم الأخبار الواردة في هذا المضمار والنظر فيها:

فمن الأخبار موثق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه وينام على جانبه الأيمن ثمّ يومي بالصلاة، فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جازر وليستقبل جانبه القبلة ثمّ يومي بالصلاة إيماء.

قلت: وظهور الموثق بتعيين الجانب الأيمن بل صراحته غير خفية، وعند عدم الإمكان من الجانب الأيمن كيف اتفق ولم يتعرّض للجانب الأيسر عند تعذر الأيمن كما هو واضح.

ومثله ما رواه حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه وينام على جانبه الأيمن ثمّ يومي بالصلاة فإن لم يقدر على جانبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز ويستقبل بوجهه القبلة ثمّ يومي بالصلاة إيماء.

قلت: وهو كما تراه كسابقه من غير زيادة ولا نقصان، ومن هذا وقع اختلاف بين أصحابنا فمنهم من جعلها رواية مستقلة مغايرة لموثق عمار كما سمعت إسنادها إلى حماد وبه جزم في المعتمد حيث أسندها إلى حماد وتبعه الشهيد في الذكرى والروض، وحكي عن فاضل الذخيرة الجزم بأن هذه الرواية هي رواية عمار.

قلت: والظاهر أتمها روايتان إذ لا يخفى على مثل المحقق الفرق بين موثق عمار وخبر حماد، وكيف كان فالأمر سهل.

وعن كتاب دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام أن رسول الله سئل عن صلاة العليل، فقال: يصلي قائماً فإن لم يستطع صلى جالساً - إلى أنه قال: - فإن لم يستطع أن يصلي جالساً صلى مضطجعا لجنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة فإن لم يستطع أن يصلي على جنبه الأيمن صلى مستلقياً ورجلاه مما يلي القبلة.

قلت: وهي كما تراها صريحة بتعيين الشق الأيمن وعند تعذره استلقى وهو النوم على الظهر ولم يكن فيها تعيين الجانب الأيسر عند تعذر الجانب الأيمن.

ومن الأخبار ما روي في الوسائل مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المريض يصلي قائماً، فإن لم يستطع يصلي جالساً، فإن لم يقدر صلى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، الحديث.

قلت: وهي صريحة بتقديم الجانب الأيمن على الجانب الأيسر فهي موافقة

لما عليه المشهور كما هو غير خفي.

قلت: وهذه الأخبار كما تراها فإنها صريحة بالاضطجاع على الجانب الأيمن. نعم لو تعذر الجانب الأيمن استلقى كما سمعت فيما تقدّم من تصريح الأخبار بذلك والترتيب بين الجانب الأيمن والأيسر كما في مرسل الوسائل، وإن تعذر الترتيب صلّى كيف ما قدر وهو يقضي بالاتحاد بين الاستلقاء والجانب الأيسر، لكن يشكل قوله في الأخبار: يستلقي ويوجّه وجهه إلى القبلة.

قال في الحدائق: يدلّ على الانتقال إلى الأيسر لأنّ به يتحصل الاستقبال بالوجه حقيقتاً دون الاستلقاء.

قلت: وأقرب منه هو تحويل خصوص الوجه إلى القبلة وإن كان باقي جسده مستلقياً أخذاً بظاهر الأخبار فإنها صريحة بأنّه يستقبل بوجهه القبلة وهو يحصل الاستقبال بالوجه مع بقاء سائر البدن مستلقياً، فما ذكرناه هو الأولى لأنّ ما ذكره فاضل الحدائق خروج عن ظاهر اللفظ، ضرورة أنّ الاستلقاء هو النوم على الجانب الأيمن وهو خلاف الاضطجاع على الجانب الأيسر كما هو غير خفي.

والحاصل فإنّه تلخّص من جميع ما ذكرناه هو وجوب الصلاة في حالة الاضطجاع على الجانب الأيمن وعند تعذّره كيف ما اتفق تمسكاً بظاهر الأخبار ولا تقديم لجانب الأيسر على الاستلقاء. نعم هو الأولى تمسكاً بالمرسل المتقدّم ومن تحصيل الاستقبال بجميع البدن.

الفرع الثاني: قال شيخنا المرتضى: وفيوجوب اعتدال القامة عند الاضطجاع والاستلقاء نظر؛ الأقوى العدم، انتهى.

قلت: وما استقواه شيخنا هو الوجه، ضرورة أنّ الأخبار دلّت على الاضطجاع على الجنب ولا ريب أنّ الجنب فوق الفخذين، فالفخذان غير داخلّة في أحد الجنبين وعدم دخول الساقين بطريق أولى كما هو واضح بل حتّى لو قلنا بأنّ الجنب شامل للفخذين والساقين، ضرورة أنّ الاضطجاع يصدق مع عكف الفخذين والساقين، ويجري ذلك في الاستلقاء كما هو واضح.

والحاصل إنّهُ لو نام على أحد الجانبين أو استلقى على ظهره لا يجب عليه من القامة بل لو عكف رجله جاز وإن كان الأحوط مدّ القامة عند الاضطجاع والاستلقاء، بل لا يبعد كونه وجهاً تمسكاً بظاهر الأخبار الدالّة على بيان كيفة صلاة المضطجع بأن يضطجع كما يوضع الميّت في لحدّه. ومن المعلوم مدّ رجلي الميّت في اللحد فكذلك يجري لمن صلّى مضطجعاً.

وفيه: إنّ وجه الشبه للميّت في اللحد يكفي اتحاده معه باستقبال القبلة بالوجه أو بالوضع على الجانب الأيمن أمّا بجميع حالاته حتّى مدّ الرجلين فلا. والحاصل لا ريب بكون الأحوط هو مدّ الرجلين لما عرفت، والله أعلم.

مسألة

ولو عجز المكلف عن الصلاة مضطجعاً وجب إيقاع الصلاة مستلقياً على قفاه وهو المعروف من مذهب أصحابنا.

قال شيخنا المرتضى الأنصاري: قولاً واحداً.

وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع عليه محكياً في كشف اللثام إن لم يكن محصلاً.

قلت: مضافاً إلى الإجماع المحكي وهو الحجّة، ووضح الأخبار الدالّة على وجوب الاستلقاء عند العجز عن أحد الجانبين بل بعضها قدّمت وجوب الاستلقاء على الجانب الأيسر، وبعضها من ساوت بين الجانبين الأيسر والاستلقاء، وقد تقدّم الأخبار فإتّها واضحة الدلالة فلا نحتاج إلى عودها كما هو غير خفي فلاحظها، وإن كان لا بأس بذكر طرف منها لأجل اليمن والتبرّك بكلام أهل بيت الرحمة، فمنها ما رواه محمد بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال: يصلي المريض قائماً، فإن لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فإن لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ، فإذا أراد الركوع غمّض عينه، الحديث.

والأخبار كما تقدّم لا إشكال في دلالتها فإتّها كلّها مصرّحة بالدعوى ولم أجد من توقف أو تردّد في الحكم، والله أعلم.

تبصرة: اعلم العاجز الذي يجب عليه الصلاة على أحد الجانبين أو مستلقياً يجب عليهما الإيلاء للركوع والسجود وهو المشهور كما في الحدائق بل الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب كما هو غير خفي على من لاحظ الباب وكلام الأصحاب، فإنّ الحكم لا إشكال فيه إنّما الإشكال بوجوب الإيلاء بالرأس أوّلاً بحيث مع الإمكان منه لا يصحّ بغيره وإنّ الإيلاء بالعينين مرتبة ثانية أو أنّه

بأيهما شاء صح.

قلت: الأخبار الواردة في المقام كثيرة وهي على أقسام ثلاثة: أحدها مقيدة بالإياء بخصوص الرأس، ومنها مطلقة، ومنها بخصوص الإياء بالعين:

فمن الأوّل ما رواه أمير المؤمنين أنّ رسول الله ﷺ دخل على رجل من الأنصار وقد شبكته الريح، فقال: يا رسول الله، كيف أصليّ، فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه وإلا فوجّهوه إلى القبلة ومروه فليومي برأسه إياء ويجعل السجود أخفض من الركوع، وإن كان لا يستطيع أن يقرأ فاقروا عنه وأسمعوه.

وما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود، قال: يومي برأسه إياء، وأن يضجع جبهته على الأرض أحبّ إليّ.

وما رواه الشيخ في التهذيب عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ كبير لا يستطيع إلى الانحناء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود، فقال: يومي برأسه إياء وإن كان له من يرفع الخمرة إليه فليسجد فإن لم يمكنه ذلك فليومي برأسه.

وأما الأخبار المطلق فيها لفظ الإياء فهي كثيرة، منها موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام قال: المريض إذا لم يقدر أن يصليّ قاعداً كيف قدر صلّي؛ إمّا أن يوجّه فيومي إياء.. إلى آخر الحديث وقد سبق ذكره.

وخبر عبدالسلام بن صالح الهروي المروي عن عيون أخبار الرضا عن آباءه عليهم السلام قال، قال رسول الله: إذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائماً فليصل جالساً فإن لم يستطع جالساً فليصل مستلقياً ناصباً رجليه بخيال القبلة يومي إيماءً.

ومرسل الفقيه قال، قال رسول الله: فإن لم يستطع صلى جالساً، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، وإن لم يستطع استلقى وأومى إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه.

وأما ما ورد عن خصوص الإيماء بالعين فهو صريح خبر بزيع المؤذن عن الصادق عليه السلام - إلى أن قال: - صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ فإذا أراد الركوع غمّض عينه ثم يسبح، فإذا سبّح فتح عينه فيكون فتح عينه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد أن يسجد غمّض عينه ثم يسبح، فإذا سبّح فتح عينه فيكون فتح عينه رفع رأسه من السجود ثم يتشهد وينصرف.

قلت: وحيث عرفت اختلاف فيمنها قد اختلفت كلمة أصحابنا فذهب جماعة منهم على تقديم الإيماء بالرأس على العينين وإنّ الإيماء بالعينين مرتبة ثانية متأخرة عن الإيماء بالرأس وهذا هو المحكي عن السيّد في الجمل، والمحقق والعلامة في جملة من كتبه، والصيمري، والكركي.

وقال في الجواهر: وهو مذهب سائر من تأخر عنهم إلا النادر.

وقال شيخنا المرتضى: وهو مذهب جميع من تأخر عنهم، ثم قال: بل حكي عن المشهور بل عن مذهب الأصحاب.

وفصل جماعة من الأصحاب بين المضطجع والمستلقي فجعلوا الإيحاء بالرأس لخصوص المضطجع والإيحاء بالعينين لمن صلى مستلقياً بل قد صرح بذلك فاضل الحدائق واستظهر ذلك من ظواهر الأخبار، بل حكي عن ظاهر جماعة من الأصحاب موافقة فاضل الحدائق في الأوّل وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط وابن زهرة في الغنية والعلامة في القواعد، وموافقة جماعة له في الثاني عن الشيخ في النهاية وابن إدريس في السرائر.

وعن الكفاية أنّ الترتيب بين الإيحاء بالرأس والعينين كلام القدماء خال منه.

وفيه ما عرفت. كيف كان فإنّه لا يخفى أنّ الأخبار الدالة على وجوب الإيحاء بالرأس هي موافقة لما عليها المشهور وظاهرها أنّه لا يجوز الإيحاء بالعين مع الإمكان من الإيحاء بالرأس، وأمّا المطلقة من الأخبار فإنّها تحمل على المقيدة كما هو الشأن في الجمع بين لا أخبار بحمل المطلق على المقيد وإنّ المتبادر من إطلاق الإيحاء هو كونه بالرأس.

ويشهد أيضاً أنّ الأخبار قد تضمّنت كون السجود أخفض من الركوع وهو لا يتحقّق إلّا بالرأس، ضرورة عدم تحقّقه في العين، على أنّ الركوع والسجود في الصلاة تحصل فيه حركة جميع البدن وأقرب إلى البدن هو الرأس.

قال في الذكرى: ولو أمكن تقريب مسجد إليه ليضع جبهته عليه ويكون بصورة الساجد وجب.

وقال في المدارك: وإنما يجزي الإياء إذا لم يمكن أن يكون بصورة الساجد بأن يجعل مسجده على شيء مرتفع ويضع جبهته عليه.

إلى غير ذلك من عبائر الأصحاب، وفي المقام أخبار كثيرة وتحقيق المقام إن شاء الله يأتي في باب السجود إذ هو في الواقع محلّه، والله الموفق.

التنبيه الثاني: اعلم أنّ وجوب الإياء بالرأس للركوع والسجود ليس خاصاً بخصوص من صلى مضطجعا أو مستلقياً بل شامل حتى لمن كان يصليّ قاعداً بل حتى لو صلى قائماً وكان عاجز عن الركوع والسجود، ضرورة أنّ المدار في المشروعية هو العجز والفرض هو حاصل في صلاة القائم - مثلاً - فيجوز، ولأنّه إنّما جاز للمستلقي والمضطجع للعجز عنهما فيعلم أنّ المدار في الحكم هو العجز ولا خصوصية للمضطجع والمستلقي، فلو ظنّ المصلّي من قيام ضرراً في الركوع والسجود جاز له إيقاعهما إياءاً وطرق تحصيل الظنّ مختلفة كما هو غير خفيّ.

التنبيه الثالث: اعلم أنّ ظاهر الأخبار بل صريحها أنّ المومي برأسه يجعل السجود أخفض من الركوع كما هو صريح رواية الأنصاري وغيرها كما سبق فلاحظها، والظاهر أنّ المراد الفرق بين الركوع والسجود، ضرورة حصول الفرق بينهما فيمن صلى قائماً او قاعداً.

وفي عبارة أخرى: إنّ الفرق بينهما ملحوظ للشارع ومراد له وما عساه أن يقال أو قيل أن الفرق بينهما يحصل بالنية فلا نحتاج إلى هذا.

وفيه ما لا يخفى إذ لو كانت النية كافية بالفرق بينهما لاكتفى بها الشارع في صلاة القائم والقاعد بأن ينوي العاجز المصلّي من جلوس القيام في الصلاة.

والحاصل فإنّ الأصل في ذلك الأخبار فيلزم الأخذ بها من باب التبعّد، وهل يجب جعل السجود أخفض من الركوع لو كان الإيماء لهما بالعين عند العجز عن الرأس؟ وجهان، بل قولان:

الأوّل: وجوب ذلك كما هو المحكي عن الوسيلة والجامع والمراسم والروض والجامع المقاصد.

وقيل: لا يجب كما هو المحكي عن آخرين.

قلت: والأقوى هو الثاني للأصل السالم عن المعارض وخلوّ رواية بزيع المؤدّن الدالة على التغميض فإنّه ليس فيها دلالة على الخفض بالعين والفرض أنّها في مقام بيان الحكم على أنّ الأفضيّة بالعين لا تحقّق بالتغميض، ضرورة أنّ فتح العين تغميضها لا يتفاوت كما هو واضح، ووجوب الخفض بالرأس لا يقضي وجوبه بالعين وإن كان عند العمل لا ريب بكون الأوّل هو الأحوط.

التنبه الرابع: قد سمعت من بعض الأخبار - كما سبق - أنّ الإيماء في الصلاة إقامة الشارع بدل الركوع والسجود فهل يلحقها حكم الركوع والسجود لو

أخْلَ بهما زيادة ونقصان عمداً أو سهواً كما هو الشأن في الركن أم لا؟ قال الشهيد في روض الجنان: الظاهر بطلان الصلاة لو أخْلَ بهما، قال لأنه فعل من أفعال الصلاة شرعاً والتغميض - مثلاً - ركوع شرعاً وإن لم يكن كذلك لغةً وعرفاً وإنما يتَّجه ذلك مع اعتبار القصد أما مع عدمه فيحتمل عدم البطلان إذ لا يعدُّ ذلك فعلاً من أفعال الصلاة مطلقاً بل إذا وقع في محلِّه المأمور بإيقاعه فيه.

قلت: نعم فإنَّ صريح خبر بزيع المؤدَّن أنَّ فتح العين عبارة عن رفع الرأس من الركوع وإنَّ تغميض العين عبارة عن السجود والظاهر في الاستدلال على البطلان هو أنَّ الشارع أقام الإيذاء بالرأس أو العينين مقام الركوع والسجود، ولا ريب بأنَّ الإخلال بالمبدل عمداً وسهواً مبطلاً للصلاة لكونها ركناً فكذلك الحكم في المبدل لعدم الفرق بينهما بعد أن أقامه الشارع مقامه فهو عند التحقيق ركن في صلاة من وجب عليه الإيذاء فيندرج تحت عموم الأدلَّة الدالَّة على بطلان الصلاة بالإخلاص بالركن عمداً وسهواً.

ولكن الإنصاف أنَّه لا يخلو من نظر أو منع ضرورة أنَّ الركوع والسجود لغةً وعرفاً هو غير الإيذاء بالرأس أو العينين فالأخبار الدالَّة والإجماع المنعقد عسلى بطلان الصلاة بالإخلال بالركوع والسجود إنَّما هو منزل على الركوع والسجود لغةً وعرفاً.

قال في القاموس: كلُّ شيء يخفض رأسه فهو راعٍ. والركوع في الصلاة أن يخفض رأسه بعد أن قومه للقراءة حتى تنال وجنتاه ركبتاه.

وقال في مجمع البحرين: والركوع لغة الانحناء، يقال: ركع الشيخ أي انحنى من الكبر، وفي الشرع انحناء مخصوص، انتهى.

ولا ريب أنّ الإيحاء ليس من الركوع في شيء لغةً ولا في عرف الشرع، والسجود لغةً كما في القاموس هو الخضوع ضدّ الانتصاب، وأمّا في عرف الشرع فهو حالة مخصوصة وهو وضع الجبهة على الأرض؛ فالإيحاء ليس بركوع ولا سجود لا لغةً ولا عرفاً.

وحيث عرفت هذا فالظاهر أنّ جميع الأدلّة الدالّة على بطلان الصلاة بالإخلال بالركن إنّما هي خاصّة الركوع والسجود العرفيّان عند الشرع وكون الإيحاء منزّل منزلتهما يقضي بإعطاء كافّة أحكامه من الصحّة والبطلان وقد عرفت أنّ العبادة توقيفيّة متلقّاة من قبل الشارع ولم يرد أنّ الإيحاء للركوع والسجود ركن بحيث تترتب عليه جميع أحكام الركنيّة بل الذي يظهر من جميع الأخبار أنّ الإيحاء بالرأس أو العينين ليس ركوع حقيقة كي تلحقه أحكامه بل اجتزى به الشارع عن الركوع والسجود حيث لا يمكن إيقاعهما لعذر فلا يترتب عليهما أحكام الركوع والسجود لعدم ما يدلّ على ذلك، وكونه بدلاً عنه كما صرّحت به الأخبار لا يقضي بتعميم الحكم له بل جاز أن يكفي بالمشابهة له بالإجزاء.

والحاصل فإنّ الأقوى هو عدم بطلان الصلاة بالإخلال بالإيحاء الذي هو بدل الركوع والسجود لما عرفت من عدم الدليل كما هو واضح، فلو ترك الإيحاء

عن الركوع أو عن السجود أو عنهما عمداً بطلت صلاته لا من جهة الإخلال بالركن بل من جهة أنه ترك فعلاً من أفعال الصلاة عمداً وبذلك تبطل إجماعاً. وأما لو تركه سهواً فلا شيء عليه وصحّت صلاته كما لو ترك فعلاً ساهياً صحّت صلاته ويسجد سجديّ السهو لما ستعرف أنّهما لكلّ زيادة ونقيصة ولكن مع هذا كلّه فإنّ الأحوط إكمال الصلاة في خصوص الفرض ثمّ الإتيان بها مرّة ثانية.

ثمّ إنّ بناء على القول بكون الإيلاء ركن وإنّ بالإخلال به يوجب بطلان الصلاة فلا يحصل البطلان به إلّا بقصد الزيادة والنقيصة كما هو ظاهر عبارة الشهيد في روض الجنان.

وفيه ما لا يخفى فإنّ الحكم بكون الإيلاء ركن وإنّه تلحقه أحكام الركنيّة من الصحّة والفساد فلا معنى حينئذٍ للقصد وعدمه بل الظاهر البطلان لو أخلّ به قصد أو لم يقصد كما هو الشأن في الركوع والسجود العرفي مضافاً إلى هذا كلّه أنّ القصد إلى الفعل لا يكاد ينفك عن الأفعال الخارجيّة.

وتوضيح ذلك أنّه لو فعل الزيادة أو النقيصة من غير قصد فهو مندرج تحت السهو أو النسيان فالصلاة باطلة لما عرفت أنّ الإخلال بالركن سهواً مبطل للصلاة إجماعاً ونصّاً وإن كان الإخلال عن قصد فهو العمد فالصلاة معه باطلة كما هو واضح فالإخلال مبطل للصلاة في الركن، قصد أو لم يقصد؛ فعدم القصد الذي عناه الشهيد فإن أراد السهو فقد عرفت الحكم فيه، وإن كان

غيره فلا نعرف له وجهاً.

ثم إنه بعد البناء على ركنية الإيماء فتحقق الزيادة ونقيصة فيه في غاية الإشكال، والله أعلم بأحكامه.

فائدتان:

الأولى: قال شيخنا المرتضى الأنصاري: إن ظاهر النصوص والفتاوى الاكتفاء بالإيماء بمسمى تحريك الرأس أو تغميض العين للركوع وأزيد منه للسجود. نعم يعتبر في الرفع من الركوع والسجود إقامة الرأس. وتام فتح العين، انتهى.

قلت: نعم الظاهر الاكتفاء بمسمى تحريك الرأس وتغميض العين لو كان الإيماء بها للصدق العرفي لأن الأخبار صريحة بأنه يومي برأسه وهو يحصل بمسمى التحريك وكذلك في التغميض فإنه يحصل بمسمّاه والظاهر أنه لا إشكال فيه وإنما الإشكال فيما ذكره أخيراً من تمام إقامة الرأس لو كان للرفع من الركوع والسجود وتام فتح العين لهما بل الأقوى عدمه للأصل وأن الأخبار خالية من ها كلاً. نعم اشتملت على الإيماء بالرأس وفتح العين وهما يتحققان بمسمّاهما والصدق العرفي فلا يحتاج إلى أزيد من ذلك كما عرفت، والله أعلم.

الفائدة الثانية: لو انحصر الإيماء للركوع والسجود بالعين عند تعذر الإيماء بالرأس فهل يلحق الحكم للأعمى أم هو خاص بالمبصر؟ وجهان بل قولان:

الأول: هو عدم الفرق بين الأعمى والمبصر كما صرّح به في روض الجنان، والظاهر من الجواهر اختياره.

قلت: والظاهر استناداً لإطلاق الأخبار المصرّحة بفتح العين وتغميضها فإنّها شاملة لصحيح العين والأعمى.

وقيل كما حكى ذلك عن جماعة من الأصحاب باختصاص الحكم بالعين الصحيحة والظاهر استنادهم إلى حمل الأخبار بانصرافها بحكم التبادر إلى خصوص العين الصحيحة.

والأقوى هو الأوّل تمسّكاً بإطلاق الأخبار واعتضادها بقاعدة الاحتياط فإنّه يومي بعينه الأعمى والمبصر كما هو واضح، والله هو العالم.

التنبيه الخامس: لو تعذّر الإيلاء للركوع والسجود بالرأس والعين لعجز فهل يجب عليه الإيلاء بشيء من بدنه لو أمكنه أم لا؟ ظاهر الشيخ في كشف الغطاء الأوّل، واستوجهه في الجواهر.

قلت: لكن المحكي عن ظاهر الأصحاب خلافه، بل ظاهرهم أنّ من تعذّر عليه الإيلاء بالرأس والعين يكتفي بجريان الأفعال على قلبه والأذكار على لسانه إن أمكن وإلا أخطرها جميعاً بالبال.

والظاهر هو ما عليه شيخنا في كشف الغطاء لأنّ المراد أن يقيم بدل الركوع والسجود الإيلاء فإن تعذّر الإيلاء بالرأس والعين قام باقي أجزاء بدنه من

وقال الشهيد في الذكرى: ينتقل كل من القادر إذا تجدد عجزه والعاجز إذا تجدد قدرته إلى ما يقدر عليه.

وقال في الشرايع: ومن عجز عن حالة في أثناء الصلاة انتقل إلى ما دونها.

وقال في الحدائق: قد صرح الأصحاب بأنه لو تجدد عجز القائم قعد، ولو تجددت قدرة العاجز قام.

إلى غير ذلك من عبارتهم التي هي صريحة الدلالة في الدعوى، والظاهر أن من تصفح عبارتهم رأى أن الحكم لم يخالف فيه أحد من أصحابنا مضافاً إلى قوله عليه السلام «إذا قوي فليقم» كما تقدّم ذكره، وهو صريح بأن المدار في وجوب القيام على القدرة عليه وبإطلاقه شامل لمن كان في أثناء الصلاة وقد حصلت له القدرة أو قبل التلبس بها كما أنه لا ينكر شموله لمن صلى الأكثر من الصلاة أو العكس، وأما لو عرض له العجز عن القيام وهو قائم في الصلاة وجب عليه الجلوس، فالأخبار الكثيرة الصريحة الدالة على سقوط وجوب القيام عن العاجز عنه الشامل أيضاً لمن كان في أثناء الصلاة أو قبلها كما هو غير خفي.

والحاصل فإن الحكم لا إشكال فيه عند الأصحاب، واحتمال عدم الإجزاء إذا كانت ملفقة من قيام وعود، أو قعود واضطجاع، أو اضطجاع واستلقى لا يصغى إليه كما ذهب إليه بعض علماء أهل السنة. والحاصل فإن الحكم عند الأصحاب من المسلّمات.

قيام فلا يجوز إيقاع القراءة مع فرض الإمكان من إيقاعها قائماً بل الظاهر عدم مشروعية القراءة في حالة الأخذ في القيام لحصر جواز القراءة في موارد هو ليس منها، والفصل عن القراءة وإن طال لا يقدر بحيث لو كان قيامه متوانياً ما لم يحصل الفصل الموجب إلى محو الصلاة، والله أعلم.

والظاهر أن الحكم لا إشكال فيه إنما الإشكال فيما لو انتقل من العليا إلى ما دونها فهل يجب القراءة في حالة الهوي إلى الجلوس أم لا؟ وجهان بل على الظاهر المصرح به في كلام الأصحاب قولان:

الأول: هو وجوب القراءة وقد حكاه في الجواهر عن الأكثر، وفي الحدائق نسبه إلى المشهور، بل نسبه في الذكرى إلى قول الأصحاب حيث قال: قال الأصحاب: يقرأ في انتقاله إلى ما هو أدنى، بل قد ظهر هذه النسبة من الشهيد في روض الجنان.

وقيل: وجوب تأخير القراءة إلى حال الجلوس وهو خيرة المحقق الثاني الشيخ علي الكركي، والمحكي عن المقدس الأردبيلي، واستحسنه في المدارك. وقال في الجواهر: وهو الأولى. وقال في الحدائق: وينبغي أن يترك القراءة بعد الانتقال حتى يستقرّ جالساً.

حجة القول الأول كما صرح بها بعض الأصحاب كالشهيد في الذكرى وغيره أن حال الهويّ أعلا من حالة القعود فيكون أولى بالقراءة لكونه أقرب إلى ما كان عليه.

حجة القول الثاني أنه يشترط في القراءة الطمأنينة والاستقرار وهي لا تحصل إلا بالجلوس، وأمّا حالة الهوي فلا ريب بعدم تحققها فيجب حينئذ ترك القراءة إلى أن يجلس وتحصل الطمأنينة والاستقرار، واستدلّ عليه ثانياً بعض الأصحاب كما هو صريح الشهيد في الذكرى بعد أن استشكل في الحكم فيها دون سائر كتبه، فقال: ويقرأ في انتقاله إلى ما هو أدنى لأنّ تلك الحالة أقرب إلى ما كان عليه، ويشكل بأنّ الاستقرار شرط مع القدرة ولم يحصل، ونبه عليه رواية السكوني عن الصادق عليه السلام في المصلي يريد التقدّم، قال: يكفّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم ثمّ يقرأ. وقد عمل الأصحاب بمضمون الرواية، انتهى.

وأجاب عنه في روض الجنان ما لفظه: إنّ الاستقرار شرط في القراءة مع الاختيار لا مطلقاً، وحصوله بعد الانتقال إلى الأدنى يوجب فوات الحالة العلياء، وعلى تقدير القراءة يفوت الوصف خاصّة وهو الاستقرار، وفوات الوصف أولى من فوات الموصوف - إلى أن قال: - وأمّا الرواية فعلى تقدير الالتفات إليها لا حجة فيها على محلّ النزاع بوجه لأنّ الحالتين متساويتان في الاختيار بخلاف المتنازع، انتهى.

أقول: أمّا الطمأنينة والاستقرار في القراءة الظاهر أنّ شرطيتها إنّما هي عند الاختيار لا مطلقاً كما هو واضح وهو جار هنا كما لا يخفى على المتنبّه، ضرورة أنّ الاضطرار إنّما تعلق في خصوص الهوي ولم يتعلّق بالقراءة بوجه من الوجوه، فإيقاع القراءة وإجرائها على شرطها من الطمأنينة والاستقرار فيلزم

إيقاعها على ما هي عليه بحسب شرطها إذ لا ضرورة في المقام من خصوص القراءة فإنه بعد أن يجلس ويستقر من الهوى يقرأ في حالة الطمأنينة والاستقرار كما هو مأمور.

والحاصل فإن الأقوى هو القول الأوّل من وجوب ترك القراءة حال الهوى وإيقاعها بعد الجلوس والاستقرار.

وأما الرواية التي استند إليها الشهيد فالظاهر خلوّها عن الدلالة عمّا نحن فيه كما عرفت، والله أعلم بأحكامه.

فرع: ثمّ إنّه بعد البناء على وجوب القراءة حال الهوى فلو صادف تمام القراءة حال الهوى وقد وصل إلى هيئة الراكع فهل يجب عليه الركوع في تلك الحالة ويأتي بالذكر ويهوي للسجود أم لا بل يجب الجلوس ثمّ يركع وهو جالس؟ وجهان، وبالأوّل جزم شيخنا المرتضى الأنصاري وهو الأقوى، ضرورة أنّه ركوع حدث عن قيام، ولا ريب أنّه لو أمكن الركوع عن قيام كان أولى من الركوع الحادث من الجلوس، ولا يقدح فيه كون الهوى ليس للركوع بل هو للعجز عن القيام.

وفي عبارة أخرى: إنّ هذا الركوع يصدق عليه أنّه هوي إليه عن قيام فهو كاف في الرجحان على الركوع إذا شكّان من جلوس، وإن كان مع هذا كلّه فإنه يحتمل أن يجلس ثمّ يركع وإنّه لا يصحّ منه الركوع حال الهوى بناء على اشتراط الطمأنينة في الركوع، والظاهر أنّها لا تتحقّق إلاّ بالجلوس فيكون

حينئذ الركوع الذي تحصل فيه الطمأنينة مقدّم على الركوع الحادث عن القيام الخالي عن الطمأنينة ولكن الأوّل هو الأقوى، وبناء عليه فإن تمكّن من القيام عن الركوع وجب وإن لم يتمكّن وجب ما أمكن ولو مسمّى رفع الرأس وإن لم يتمكّن من تمام الانتصاف لقاعدة «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»، وقاعدة «لا يترك الميسور بالمعسور» وإن لم يتمكّن من هذا أيضاً هوى للسجود وسقط عنه رفع الرأس ضرورة أنّ واجبات الصلاة إنّها تجب بعد الإمكان من وجوبها أمّا لو لم يمكن سقط وجوبها بلا ريب، والله أعلم بأحكامه.

فرع: لو ظنّ المكلف أنّه في آخر الوقت يمكنه إيقاع الصلاة في حالة إعلاء ممّا هو عليها كما لو كان مستلقياً فظنّ أنّه في آخر الوقت يمكنه من حالة الاضطجاع أو حالة القعود وهكذا، فهل يجوز له إيقاع الفرض في أوّل الوقت في حالة المعجز أم يجب عليه الانتظار إلى آخر الوقت لأجل تحصيل الحالة العليا؟ وجهان مبنيان على اعتبار قاعدة الإجزاء وعدمها، وقد عرفت في تضاعيف هذه الأوراق اعتبار القاعدة المشار إليها وقد عملنا بها في مواردنا، كما لو ظنّ من وجدان الماء في آخر الوقت فهل يجوز له إيقاع الصلاة في أوّل الوقت في الطهارة الترابية أم يجب عليه التأخير إلى آخر الوقت لأجل إيقاع الصلاة بالطهارة المائية وقد تقدّم هناك القول بجواز إيقاع الصلاة في أوّل الوقت تمسكاً بقاعدة الإجزاء وكذلك في موارد عديدة في كتاب الصلاة.

وكيف كان فالظاهر أنّ الأولى هو جواز إيقاع الصلاة في أوّل الوقت مع

العجز ولا يجب التأخير إلى آخر الوقت لأجل تحصيل المرتبة الأعلى استناداً لما عرفت من قاعدة الإجزاء المعمول بها بين الأصحاب.

والحاصل فإنّ الظنّ بالتمكّن في آخر الوقت لا يوجب تأخير العمل بعد توجه الأمر إليه في أوّل الوقت بعد استكمال جميع الشرائط، والله أعلم.

الثاني من الواجبات: النية. قال المحقق في الشرايع: اشلنيّة شهبي ركن في الصلاة لو أخلّ بها عمداً أو ناسياً لم تنعقد صلاته.

وقال السيّد في المدارك عقيب هذه العبارة: أجمع العلماء كافّة على اعتبار النية في الصلاة بحيث تبطل بالإخلال بها عمداً أو سهواً.

قلت: الظاهر في جميع العبادات والذي يدلّ على اعتبارها:

الأوّل: الكتاب الشريف وهو قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾. وتقريب الاستدلال بها أنّ الإخلاص لا يتحقّق إلّا بها.

إلى غير ذلك من الآيات الشريفة.

الثاني: الأخبار وهي كثيرة، منها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنّما الأعمال بالنيات.

قال في روض الجنان: ومعناه أنّ الأعمال لا تكون معتبرة بحيث لا يترتب عليها أثرها بدون النية.

والثالث: الإجماع المنعقد على توقّف صحّة الصلاة على النية وقد استفاضت

حكاية الإجماع في المقام وهو غير خفيّ على من لاحظ عبائر أصحابنا واطّلع عليها فلا حاجة حينئذ لتعرض نقل عبائرهم لوضوح الأمر.

قلت: ولكن عند الإنصاف أنّ الاستدلال بالآية والرواية على اشتراط وجوب النية في العبادة فيه مناقشة قد تقدّم منّا في كتاب الطهارة، كما تقدّم.

وكيف كان فإنّه لا ريب ولا إشكال في اعتبار النية بالصلاة وتوقّف صحتها على النية تبطل الصلاة بالإخلال بالنية عمداً أو سهواً، والظاهر أنّه لا خلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه، إنّما الإشكال فيما بينهم أنّ النية في الصلاة هل هي شرط أو شرط أي إنّها جزء من الصلاة مثل الركوع والسجود وسائر الأجزاء التي لا يصح إطلاق الاسم عليها إلّا بعد تمام أجزائها أو أمر خارجي عن الماهية كالطهارة والستر؟ قولان في المسألة:

الأول: إنّها شرط في صحّة الصلاة كسائر الشروط وهو خيرة المحقق في الاعتبار، قال: وهل هي جزء من الصلاة أو شرط؟ الأقرب إنّها شرط؛ لأنّ الشرط هو ما توقّف عليه تأثير المؤثر أو ما يتوقّف عليه صحّة الفعل، انتهى.

وقال العلامة في المنتهى: وهل هي شرط في الصلاة أو جزء منها؟ الأقرب الأول لأنّ الشرط هو ما يتوقّف تأثير المؤثر أو ما يتوقّف عليه صحّة الفعل، انتهى.

وقال في المدارك: إنّما الخلاف بينهم في أنّها جزء من الصلاة أو شرط؟ والأصح الثاني لأنّ الأصل عدم دخولها في الماهية.. إلى آخر عبارته.

قلت: وهو المحكي عن جماعة غيرهم مثل كشف الرموز والمقاصد العلية
والجعفرية.

وقال في الجواهر: والقول بكونها شرط هو الأقوى.

وقال شيخنا المرتضى الأنصاري: والأقوى أنها من الشروط.

وقيل بأنها جزء، وإليه ذهب جماعة من الأصحاب كما حكي عنهم التصريح
به والذي يظهر من الكركي التردد بين كونها جزءاً أو شرطاً، قال: والذي يختلج
في خاطري أنّ خاصّة الشرط والجزء معاً قد اجتمعتا في النية فإن تقدّمها على
جميع الأفعال حتّى التكبير الذي هو أوّل الصلاة يلحقها بالشروط ولا يقدر في
ذلك مقارنتها له أو لشيء منه لأنّه يتقدّمه ويقارنه وهكذا يكون الشرط واعتبار
ما يعتبر في الصلاة فيها بخلاف باقي الشروط وإن تحقّق ذلك يلحقها بالأجزاء
وحيث فلا تكون على نهج الشروط والأجزاء بل تكون مترددة بين الأمرين
وإن كان شبهها بالشروط أكثر.. إلى آخر عبارته. والذي يقرب منه الشهيد في
المسالك على ما حكي عنه ذلك وغيره مثله من بعض الأصحاب.

حجّة القول الأوّل أمور:

الأوّل: كما صرح بها في المعبر والمنتهى من الشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر
أو صحّة الفعل عليه وكلاهما صادقان على النية ضرورة أنّ صحّة الصلاة
متوقّفة عليها وما هو إلّا من جهة كونها شرط.

وفيه منع فإن توقّف صحّة الصلاة على النية أعمّ من الجزئية والشرطية أو جهة دليل آخر.

وثانياً بأنّ النية تتعلّق بالصلاة فلو كانت جزء منها لتعلّق الشيء بنفسه. وأجيب عنه كما في الذكرى وروض الجنان وغيرهما بأنّ النية لما خرجت عن الكلية كان متعلّقها بقيّة أجزاء الصلاة. واستدلّ ثالثاً بأنّها لو كانت جزءاً لافتقرت إلى نية أخرى ويلزم من ذلك التسلسل وهو باطل.

وأجيب عنه بمنع الملازمة فإنّ الكلية غير ثابتة بأنّ كلّ عبادة تحتاج إلى نية. ورابعاً: فإنّ قوله ﷺ «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» يدلّ على مغايرة العمل للنية. وأجيب عنه بأنّ المغايرة حاصلة بين جزء الماهية وكلّها كيد زيد ورأسه، وركوع الصلاة وسجودها فإنّ المضاف خارج عن المضاف إليه. وخامساً ما روي أنّ أوّل الصلاة التكبير، والنية سابقة عليه أو مقارنة له فهي أمر آخر غير داخلة بأجزاء الصلاة.

وأجيب عنه بعدم منافاته للجزئية لتوقّف التأثير على سائر الأجزاء. حجّة القول بأنّ النية جزء من الصلاة مثل الركوع والسجود أمورٌ: الأولى: إنّها مقارنة لأوّل أجزاء الصلاة وهو التكبير المعلوم كونه جزء فهي كذلك.

وثانياً: إنه يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة من القيام عند التمكن منه والاستقبال والستر والطهارة وغير ذلك مما يتوقف عليه صحّة الصلاة وهذا كلّه قاض بكونها جزء من الصلاة.

وثالثاً: بأن الصلاة تبطل بتركها عمداً أو سهواً، ويدلّ ذلك على ركنيّتها. وفي الكلّ نظر غير خفي؛ فالجواب عن الأوّل أنّ مقارنتها لأوّل أفعال الصلاة لا يقضي بكونها جزء إذ لم نجد ما يدلّ على أنّ المقارن للشيء جزء له فجاز أن يكون جزءاً وأمراً خارجياً.

والجواب عن الثاني فإنّه يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة فإنّه ليس من جهة كونها جزء بل لعلّه من جهة اقترانها بما يوجب ذلك أو من جهة خصوص الدليل، والمشاركة بالأحكام لا تقضي بالجزئية كما هو غير خفي.

والجواب عن الثالث أنّ بطلان الصلاة بتركها مطلقاً ليس هو من جهة كونها جزء بل إنّها هو لخصوص الدليل المنزّل لها في الحكم منزلة الركن الذي يحصل به البطلان عمداً أو سهواً.

والحاصل فإنّ حجة الطرفين قد عرفت ما فيها وإن كان الذي يقوى كونها من الشروط وإن لم يلحقها حكم الشروط بل تلحقها أحكام الجزء وإنّما هو لخصوص الدليل وهذا لا ينافي كونها من الشروط ولا يقدر فيها قلنا كونها شرطاً إذ جاز كونها شرطاً للصلاة وقد أثبت لها الشارع جميع أحكام الصلاة من

وجوب إيقاعها قائماً عند التمكن والاستقبال وغير ذلك من أحكام الصلاة، وما عسى أن يقال أو قيل بأن الكلام هنا بأن النية هل هي شرط أو جزء قليل الفائدة بعد الإطباق على أن الإخلال بها عمداً أو سهواً مبطل للصلاة وإتباعها أعطيت أحكام الركن وإن كانت هي ليس كذلك، والإنصاف إنه يمكن حصول الفائدة كما نصّ عليها بعض من قال بكونها شرطاً، ومن قال بكونها جزءاً فإنه بناءً على أنها شرط أو أنها أمر خارج، غاية ما في الباب أن صحة الصلاة متوقّف على غسلها فلا يشترط حينئذ ما يشترط في الصلاة من الطهارة والستر والقيام والاستقبال وغير ذلك لدعوى اشتراط ذلك الوارد في الأدلّة إنّما هو لخصوص الصلاة والشرط ليس منها فلا تشمله أدلّة اشتراط الطهارة وغيرها فله حينئذ بناء على هذان ينوي نية الصلاة جالساً - مثلاً - ويقوم عند أوّل تكبيرة الإحرام فإنه انعقد صلاة وكذلك يجري في سائر الأمثلة المتقدمة من الستر والطهارة وغيرها.

وأما بناء على القول بكونها جزء فلا ريب باشتراط إيقاعها بجميع ما يشترط في الصلاة إذ لا فرق بينها وبين سائر أجزائها كما هو غير خفيّ. والحاصل فإن الثمرة بين القولين لمن اعتبر أحدهما واضح، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

هل يشترط أن يقصد بالنية للصلاة الوجوب أو الندب أم يكفي قصد نية القرية؟ قولان في المسألة.

واعلم أن هذه المسألة مما وقع فيها الخلاف بين الأصحاب كما هو غشير خفي على من لاحظ كلمات علمائنا في هذا الباب، ولكن لا خلاف ولا إشكال برجحان الإتيان بنية الوجه بل لا قائل بالمنع إننا الخلاف والإشكال بأنه هل يجب الإتيان بنية الوجه أم لا يجب؟ وأما جواز إيقاعها فلا ريب فيه.

فاعلم أن المعروف بين أصحابنا هو اعتبار نية الوجه في الصلاة بأن يوقع النية على ما هو المطلوب من الوجوب والندب ولا يكفي قصد نية التقرب وحدها وهو المشهور كما قيل، بل الظاهر دعوى الإجماع عليه.

قال العلامة في التذكرة: وكيفيتها أن يقصد إيقاع الصلاة معينة لوجوبها أو ندها - إلى أن قال: - أما قصد الصلاة فواجب إجماعاً، انتهى.

بل قيل عن كتب أهل الكلام أن مذهب العدلية اشتراط استحقاق الثواب على واجب أن يوقعه لوجوبه أو وجه وجوبه.

قال في الجواهر: وظاهرهم الإجماع عليه.

وحكي عن الشهيد في الروض الجنان أن المشهور اعتبار استحضار أحد الوضعين ولم يتحقق هذا عن الروض. وكيف كان فإن الشهرة نقلها غير واحد على اعتبار استحضار أحد الوصفين في النية حال الصلاة أي الوجوب أو الندب بل الذي يظطر من بعضهم أن من لم يقل باعتبار نية الوجه في الوضوء قال بها هنا، وقد وقع الاستدلال على اشعبار نية الوجه بأدلة كثيرة قد ذكرناها

في كتاب الطهارة في الوضوء وذكرنا هناك ما يقتضيه المقام وقوينا هذا القول بما هو قويّ فراجع المقام فإنّه من المسائل المهمّة العامّة البلوى.

والحاصل فإنّه أحسن ما ذكر في المقام أنّ العمل إذا أمكن أن يقع على أكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه بأحد الوجوه إلى نية يميّز بها الفرض كونه واجباً أو ندباً، ضرورة أنّ فرض الصبح - مثلاً - لولا نية الوجوب لم يحصل له التمييز عن النافلة لاشتراكهما بالعدد والهيئة بل من كلّ جهة فلا يمكن تحصيل الفرق بين أحدهما عن الآخر إلاّ بنية الوجه كما هو واضح، ضرورة أنّ الحقيقة متفقة وبعد اتفاق الحقيقة بين الواجب والمندوب لزم حينئذ حصول الفرق بينهما ولا يحصل الفرق إلاّ بالنية إذ هي المفرقة بينهما.

وكذلك يجري الكلام فيما لو اختلفت حقيقة العملين فإنّه ينحصر الفرق حينئذ بالنية المفرقة بينهما. والحاصل فإنّه لو لم ينو الفعل وجوبه - مثلاً - أو ندبه بطل العمل، ضرورة أنّه لم يأت بالمأمور به ونية التقرب وحدها لا تعين أحد الوصفين أعني الوجوب أو الندب.

فإنّه قد أشبعنا اللكام في هذا المقام في الوضوء فلا حاجة لزيادة الكلام هنا وإن كان شيخنا المرتضى في المقام أطال في الكلام هنا وأنطب وجزم بعدم اعتبار نية الوجه حتّى قال: لا يبعد صحّة العبادة لو نوى الوجه المخالف اشتهاهاً بل وعمداً إذا كان الداعي على الإتيان بالفعل اتصافه بالمطلوبية المطلقة وفاقاً للمحكي عن المحقّق في بعض تحقیقاته المحكيّة في باب الوضوء، انتهى.

وفيه منع واضح فإنه لو نوى الخلاف وعدل بنيته إلى العمل المقصود في أثناء العمل صحَّ عمله إجماعاً، والاشتباه بالنية في ابتداء العمل غير قاذحة في الصحة ما لم يستمرَّ عليها، وإن استمرَّ عليه الظاهر أنه لا خلاف في بطلان عمله لقوله «إنما الأعمال بالنيات» فما نواه لم يكن مأمور به، وما أمر به لم ينوه فالعمل باطل من أصله. والحاصل فإنَّ اعتبار نية الوجه في العبادة هو الوجه على أنه موافق للاحتياط.

فائدة: هل يجب اعتبار نية التعيين مع نية الوجه فيمن صلى صلاة الظهر - مثلاً - في وقتها؟ ظاهر جماعة نعم، قالوا: فينوي الظهر - مثلاً - لتمييز عن بقية الصلوات والفرض لتمييز عن إيقاعها ندباً.

وفيه ما لا يخفى فإنَّ صلاة الظهر لا يمكن وقوعها من المكلف في وقت واحد على وجهين: الوجوب والندب، فيلزم حينئذ تمييز أحدهما عن الآخر، ضرورة أن من صلى الفريضة ابتداء لا تكون إلا واجبة ولو أعادها ثانياً لا تكون إلا مندوبة. وحيث عرفت هذا كان انحصارها معيّن لها فلا يجب فيها التعيّن والوجه ضرورة تعيّنهما من جهة الوقت وعدم تصوّر وقوعها في الفرض المذكور ندباً، بل اقتضاء التوقيت عدم مشروعية غيرها لو أوقعه في وقتها بناء على اختصاص الوقت بالوقت.

نعم لو كانت ذمة المكلف مشغولة بصلاة ظهر فاته اتجه حينئذ اعتبار التعيّن ضرورة قابلية إيقاع العمل على وجهين فإنه قابل أن يقع عن الظهر الحاضرة

والظهر الفائتة وحيث كان كذلك وجب حينئذ نية التعيين لتمييز أحدهما بالنية عن الآخر.

والحاصل فإن الضابط في وجوب نية الوجه هو اشتراك العمل بين فردين أو أكثر لقابلية إيقاع العمل على كل منهما فيجب الإتيان بالنية لأجل حصول الفرق بينهما بخلاف ما لو كان العمل غير مشترك وغير قابل أن يقع على وجهين فالظاهر أنه لا يحتاج فيه نية التعيين والوجه لتخصّصه فهو معيّن فلا يحتاج إلى تعيين لحصول المطلوب.

مسألة

وهل يجب نية الأداء في الصلاة لو كانت أداء والقضاء لو كانت الصلاة قضاء وهو مذهب أكثر الأصحاب كما صرح به الشيخ المرتضى الأنصاري، بل ظاهر العلامة في المنتهى ذلك، قال: ولا بدّ من أن ينوي الأداء والقضاء لاشتراك المعينة بينهما فلا بدّ من التشخيص بل ظاهره في التذكرة دعوى الإجماع عليه، قال: وأما الأداء والقضاء فهو شرط عندنا وهو أحد وجهي الشافعية لأنّ الفعل مشترك بينهما فلا يتخصّص لأحدهما إلّا بالنية والقصد بها تميّز بعض الأفعال عن بعض، انتهى.

وحكي عن الشيخ ذلك، قال فيها حكي عنه: واعتبرنا كونها حاضرة لأنّه يجوز أن يكون عليه ظهر فائتة فلا تميّز إلّا بالنية.

قلت: وهو موافق لقاعدة وجوب الإتيان بالنية في الأعمال المشتركة لأجل

تميّزها وتشخيصها. نعم هذا كله فيما لو اتحدت الفاتئة مع الحاضرة، أما لو اختلفتا أمكن إهمال نيّته لتعيّن فيما لو اختلفت الفاتئة مع الحاضرة بأن كانت الفاتئة مغرباً - مثلاً - والحاضرة ظهر - مثلاً - لعدم اشتراك الفاتئة مع الفاتئة فهي معيّنة حينئذ ومميّزة فلا تحتاج إلى نيّة معيّنة لا تعيّنهما كما هو واضح.

والحاصل فإنّ القائل بعدم اشتراط نيّة الأداء والقضاء قليل لا ينبغي الإصغاء إليه بعد ما عرفت ما ذكرنا.

توضيح: وهل يعتبر نيّة قصد القصر والإتمام فيما لو كان المكلف في أحد أماكن التخيير أو كانت ذمّته مشغولة بقصر أو إدغام؟ وجهان بل على الظاهر المصرّح به في كلام الأصحاب قولان:

الأول: إنّه لا يشترط نيّة التعيّن بل له التخيير في النيّة وله العدول من التمام إلى القصر وكذلك العكس، وهو خيرة جماعة، وفي الجواهر أنّه مذهب الأكثر، وعن كشف الالتباس نسبته إلى المشهور.

وقال في المدارك: وقد قطع الأصحاب بأنّه لا يعتبر في النيّة قصد القصر والإتمام وإن كان المكلف مخيراً بينهما كما في أماكن التخيير.

وعن شرح النفلية أنّ عليه الاتفاق.

وعن الرياض أنّه لا خلاف فيه إلّا من المحقق الثاني.

والقول الثاني اعتبار قصد نيّة القصر أو الإتمام وهو خيرة جماعة منهم

المحقق في جامع المقاصد والذكرى والدروس والبيان والموجز الحاوي وتعليق النافع وشرح الجعفرية.

أقول: والتحقيق التفصيل في المقام بأن يقال: إنَّ المكلف إن كانت ذمته مشغولة بصلاة قصر أو إتمام فيلزم حينئذ نية التعيّن من كونها قصرًا أو تمامًا معيّنة، ضرورة أنّ وجوب نية التعيّن إنّما وجبت لأجل التمييز بين الفردين أو الأفراد، أمّا لو انحصر العمل بفرد واحد الظاهر أنّه لا يجب نية التعيّن كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنّهُ يمكن أن يقال: إنّ المكلف يجزيه نية فريضة الظهر أولاً ولم يلخص القصر أو الإتمام وهو في الخيار بالإتيان بأحد فردي الصلاة بعد إكمال الركعتين الأوّلتين، ضرورة أنّه لا يجب عليه التعيّن في أوّل الصلاة بل حتّى لو عزم على أحد الفردين في أوّل الصلاة فإنّ له العدول في الأثناء إلى الفرد الثاني ما لم يتجاوز الركعتين الأوّلتين، كلّ ذلك لاستصحاب التخيّر، ضرورة أنّه ثابت له في أوّل الصلاة فيجري الحكم له إلى تمام الركعتين الأوّلتين فإذا أتمّ الركعتين الأوّلتين إن شاء أتمّ وإن شاء قصر، والظاهر أنّه من هنا حكي عن بعض الأصحاب ببقاء التخيّر له في الأثناء كالإبتداء.

لكن ربّما يشكّل أنّ صلاة القصر والإتمام ماهيتان كما ستعرف إن شاء الله في محلّه وإن اشتركتا في الركعتين الأوّلتين فبناء على هذا لا يجري ما ذكرناه من بقاء التخيّر له في أثناء الصلاة لأنّها حقيقتان مختلفتان فيلزمه حينئذ أن ينوي

أحدهما ابتداء ويستمرّ على نيّته إذ لو نوى في أثناء الصلاة غير ما نواه أولاً بطلت صلاته ضرورة أنّ ما نواه أولاً بطل بالعدول إلى النيّة الثانية وما نواه ثانياً قد خرج عنها ببعض العمل.

وفيه: إنه رخص الشارع في إيقاع أحد الصلاتين - أعني القصر والإتمام - من أوّل الصلاة إلى ما يحصل به الفرق بين الماهيتين وهما الركعتان الأخيرتان فإن جاء بهما كانت الصلاة تماماً وإن أنقصهما كانت قصرأ فلا أثر للنيّة أولاً من كونها قصرأ أو كونها تماماً، فلو نوى الإتمام جاز له العدول إلى القصر وكذلك القصر. نعم لو كانت ذمّته مشغولة بصلاة قصر فنواها وجب إتمامها، كذلك استصحاباً للحكم، والله أعلم.

مسألة

اعلم أنّ الذي طفحت به عبائر الأصحاب هو وجوب نيّة القربة في الصلاة بحيث لو خلت الصلاة عن نيّة القربة لله تعالى كانت الصلاة باطلة لعدم حصول الإخلاص في العبادة وهذا هو المعروف المشهور بين الأصحاب بل قد حكى الإجماع عليه جماعة من أصحابنا كما هو ظاهر العلامة في التذكرة والمنتهى، والمحكي عن الإيضاح، بل هو صريح السيّد في المدارك، بل قال في الجواهر: وترك التعرّض لوجوب نيّة القربة في الصلاة في بعض كتب الأصحاب مثل المبسوط وغيره لا لعدم القول بوجوبها بل لوضوح حكمها وكونها من ضروريّات الأحكام كما هو غير خفيّ على من لاحظ عبائرهم وهو

الحجّة في المقام مضافاً إلى هذا ظواهر الكتاب الشريف والأخبار التي هي بالغة حدّ التواتر؛ فالظاهر أنّ الحكم لا إشكال فيه عندهم.

وحيث عرفت ذلك فلا يصغى حينئذ لما يحكى عن ابن الجنيد من القول باستحباب نيّة القربة، فلو لم يأت بها صحّت الصلاة وقد عرفت انعقاد الإجماع على خلافه والكتاب الشريف كما أنّه قد حكى عن السيّد المرتضى صحّة صلاة المقصود بها الرياء وإن لم يترتب عليها ثواب فيكون محصل كلامه أنّ ترتّب الثواب إنّما هو متوقّف على نيّة القربة وأمّا صحّة الصلاة فلا، وهو كما تراه فإنّ إجماع أصحابنا وظاهر الكتاب يرده، على أنّه يمكن أن يقال: الرياء قد ضمّه إلى نيّة القربة ضمّاً بحيث لا يقدر في نيّة القربة وإنّ اشتراط الإخلاص في العبادة كما صرّحت به الآية الشريفة إنّما ظاهره شرطية صحّة العبادة بحيث يحصل بها فراغ ذمّة المكلف من الأمر، وأمّا ترتّب الثواب وغيره فلا دخل له في المقام.

والحاصل فإنّ خلاف من سمعت غير قاذح بانعقاد الإجماع بل الظاهر أنّه من ضروريّات المذهب، وقد أشبعنا الكلام في هذه المسألة في كتاب الطهارة في باب الوضوء فتأمّل، والله أعلم بأحكامه.

ثمّ إنّ قد تقدّم منّا في كتاب الطهارة في باب الوضوء تحقيق أمر النية أنّها هل هي عبارة عن الداعي النفساني المحرّك للفعل والمنبعث عنه بحيث لو كان الداعي لقيامه لمكان الصلاة هي خصوص الصلاة وتوجّه القبلة لأجل الصلاة وذهل عن نيّتها عند أوّل جزء من الصلاة كانت صلاته صحيحة بناء على ما ذكرناه.

وأما على القول باشتراط حضورها عند أول جزء من تكبيرة الإحرام فلا يكفي ما ذكرناه من الداعي بل لابد من اشتراط الخطور وهو أن ينوي الصلاة بمعنى أن يحضر نيتها قبل تكبيرة الإحرام فعند الفراغ منها يلحقها بتكبيرة الإحرام ولا يجعل بينهما فاصل.

وحيث عرفت هذا فلا ينبغي الإطالة في هذا المقام لأنه قد تقدّم منّا تحقيق هذا وإنّ الأقوى هو القول بكون النية هي الداعي أي كون المحرك له هو العمل وإن ذهل عنه بالأثناء لكن لو تنبه علم أنّ المحرك له هو خصوص هذا العمل وبهذا تحصل النية للعمل فلا يشترط فيها الحضور وإن كان حضور النية لا ريب بكونها الأحوط في الصلاة وفي سائر العبادات، والله أعلم بأحكامه.

بقي في المقام فروغ:

الفرع الأول: لو نوى الأداء في الصلاة وبعد الفراغ منها بان أن وقت الأداء خارجاً حال النية فهل تجزيه الصلاة أم أنّها لا تجزيه بل يجب عليه قضاءها لما عرفت سابقاً من أنه يشترط نية الأداء في الصلاة إن كانت أدائية ونية القضاء إن كانت الصلاة قضاء والفرض أنّ الواجب عليه الأداء ولم ينوه وما نواه غير واجب فهو باق تحت عهدة التكليف فيجب عليه الإعادة قضاء ويجري الكلام في صورة العكس كما لو نوى القضاء بظنّ خروج الوقت وبعد الفراغ بان بقاء الوقت فيجب عليه الإعادة لما قلناه، وبذلك كلّ جزم العلامة في المنتهى لأنّ اعتبار نية الأداء والقضاء شرط في صحّة الصلاة كما هو المعروف عندهم أمّا لو

شكّ بخروج الوقت فله أن ينوي الأداء استصحاباً للوقت كما لا يخفى.

الفرع الثاني: قال العلامة في المنتهى: سقط نيّة التعيّن في صورة واحدة عند بعض أصحابنا وهو ما إذا نسي تعيّن الفائتة، انتهى.

قلت: وهو قويّ لما عرفت أنّ التعيّن في النيّة إنّما يلزم من جهة خوف الاشتراك في النيّة بين الحاضرة والفائتة فإنّه كما تكون قابلة لأن تقع لهذه الحاضرة قابلة أيضاً لأن تقع للفائتة وتخصيصها بأحدهما ترجيح بلا مرجح كما واضح أمّا لو كانت الفائتة غير معيّنة فلا يجب حينئذ نيّة التعيّن لعدم العلم باشتراك الفائتة معها ضرورة أنّ الموجب للتعين العلم باشتراكها لا مطلق الفوات واحتمال أو ظنّ مشاركة الفائتة للحاضرة لا يكفي في وجوب نيّة التعيّن.

واعلم أنّ العلامة هنا ظاهره التوقّف لأنّ الحكم حكاه عن بعض الأصحاب ولم يختار هو شيء كما هو غير خفيّ.

ويمكن أن يقال أنّ عدم الردّ كاف في اختياره، والله أعلم.

الفرع الثالث: لو كان على المكلف ظهر وعصر فنوى في الصلاة قضاء أحدهما فهل يجزي عن أحدهما أو لا يجزي؟ الظاهر عدم الإجزاء وأمّا عدم صحّة واحد منهما فواضح لعدم تعيّن أحدهما فالحكم بصحّة واحدة دون اشلاخه ترجيح بلا مرجح كما هو غير خفيّ، ولأنّ ظاهر النصّ والفتوى اشتراط نيّة التعيّن في كافّة الأعمال ومنها الصلاة فلازم حينئذ من الإتيان بنيّة التعيّن في الصلاة.

الفرع الرابع: ظاهر عبائر الأصحاب أنّ النية أمر قلبيّ مركزها القلب وهو محلّها فلا دخل لها حينئذ بالنطق بوجه من الوجوه كما هو غير خفيّ.

قال العلامة في التذكرة: ولا اعتبار لها باللسان عندنا.

قلت: وهو ظاهر في دعوى الإجماع.

وقال السيّد في المدارك: ولا دخل للسان فيها فيكون التلفّظ بها عبثاً بل إدخالاً في الدين ما ليس منه فلا يبعد أن يكون الإتيان به على وجه العبادة تشريعاً محرّماً، انتهى.

قلت: لا ريب ولا إشكال بوجود الإتيان بالنية للعمل ولا فرق بين الإتيان بها في القلب أو أن يتلفّظ بها ظاهراً للأصل، ولم نجد ما يدلّ على ما يدلّ على منع التلفّظ بها، ولا يمنع من ذلك قول الأصحاب أنّ مركزها القلب، ضرورة أنّ كافّة الإرادات مركزها ومحلّها القلب وبعضها قد يخرج عن اللسان وهو غير مناف أنّ محلّها القلب، بل قد يستحبّ التلفّظ بها إذا كانت معيّنة على القصد بل قد يجب إن فرض انحصار الإتيان بها بالنطق بحيث يكون لا يتحقّق الإتيان بها إلا بالنطق فإنّه لا ريب في ذلك.

والحاصل فإنّه لم نعر على دليل قاض بعدم جواز النطق بها بل قد صرح بعضهم أنّه ينبغي الجمع بين إحضارها في القلب والتلفّظ بها فإنّ اللفظ أعون على خلوص القصد وبذلك صرح العلامة في التذكرة في كتاب الطهارة في

الوضوء عند تعرّضه لنية الوضوء، قال: والنية إرادة إيجاد الفعل على الوجه المأمور به شرعاً بفعل بالقلب ولا اعتبار باللفظ. نعم ينبغي الجمع فإن اللفظ أعون له على خلوص القصد.. إلى آخر عبارته. والحاصل فإن التلقّظ مع القصد القلبي لا بأس به لما عرفت وقد صرح شيخنا في الجواهر أن التلقّظ بها إذا كان يعين على القصد كان أرجح. نعم الظاهر عدم الاجتزاء به لو تلقّظ بها باللسان ولم يقصدها بالقلب بلا خلاف بين الأصحاب.

ويمكن حمل كلام السيّد في المدارك على ما ذكرناه فلا خلاف حينئذ في المقام بل لا يبعد حمل كلام كلّ من قال بالمنع على ما ذكرناه من انفرادها بالنطق ولم يقصدها بالقلب، ضرورة أنّ التلقّظ إن كان عن إرادة وقصد كان حسن وهو المطلوب، أمّا لو خلا عن الإرادة والقصد كان لغواً كما هو واضح فلا أثر له ولم يرتّب له الشارع أثر، والله أعلم.

مسألة

الكلام في وقت النية في الصلاة والمعروف المشهور بين الأصحاب أنّ وقتها عند أوّل جزء من تكبيرة الإحرام.

قال في الشرايع: ووقتها عند أوّل جزء من التكبير.

قال السيّد في المدارك عقيب هذه العبارة: هذا الحكم ثابت بإجماعنا ووافقنا عليه أكثر العامة.

بل في الجواهر الإجماع بقسميه عليه.

واستدلّ بعض الأصحاب على وجوب اقتران النية بأول جزء من التكبير بقوله «لا عمل إلا بنية» و﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾.

قلت: وفي دلالتها نظر بل منع لآته غاية ما يدلّ الخبر والآية على وجوب إيقاع النية في العمل وإنّ العمل الخالي من النية ليس بعمل، أمّا وجوب اقتران النية مع التكبير فهما خاليان عنه بل ظاهرهما أنّ العمل يشترط فيه النية وإن تقدّم النية على العمل بزمان.

وفي عبارة أخرى: اشتراط كون العمل منبث عن نية أمّا أن تكون النية عند أول جزء من العمل فلا يدلّان عليه بوحدة من الدلالات كما لا يخفى. نعم حيث إنّ الإجماع منعقد من أصحابنا على وجوب اشتراط اقتران النية مع أول جزء من تكبيرة الإحرام أعرضنا عن ظاهرهما.

والحاصل فإنّ الأصل في إثبات هذا الحكم هو الإجماع المحقق من أصحابنا وبعد ثبوت الإجماع فلا يصغى حينئذ لما يحكى عن بعض من أنّ وقت النية بين الف لفظ الجلالة وراء التكبير فإنّه أولاً مخالف للإجماع المحقق. وثانياً فإنّ فيه عسر شديد وهو منفي بالشرع. وثالثاً فإنّه يلزم منه خلوّ بعض حروف أول التكبير من النية وهو باطل لما عرفت من اشتراط كون جميع العمل مدخولاً للنية ولو خلا بعض العمل من النية بطل العمل كلّ.

وقد حكى أيضاً عن بعض أن محلاّنية بين الباء والراء اللتان هما في «أكبر» وهو أضعف من سابقه لخلوّ أكثر حروف التكبير من النيّة وشدة عسره.

والحاصل فإنّ هذه الأقوال كلّها مردودة بالإجماع على أنّه لم نتحقّق القائل بها كما اعترف به بعض فضلاء الأصحاب.

واعلم أنّ المراد من إيقاعها عند أوّل التكبير أي إيقاعها عند أوّل جزء منه بحيث إن آخر جزء من النيّة عند أوّل جزء من التكبير. وهل يشترط استمرارها إلى آخر التكبير؟ قيل: نعم وهو المحكي عن العلامة والشهيد، قال في التذكرة: وهل يجب استصحاب النيّة إلى تمام التكبير؟ الأقرب ذلك لأنّ الشرط مقارنته عند الصلاة والعقد لا يحصل إلّا بتمام التكبير ولهذا لو رأى المتيّم ماء قبل انتهاء التكبير بطل تيّمه، انتهى. وبهذا المضمون صرح في الذكرى.

قلت: الظاهر أنّ تحقّق الدخول في الصلاة هو في أوّل التكبير بل قيل بالنطق بأوّل حرف من حروف لفظ الجلالة والظاهر أنّه عند تمام الإتيان بلفظ الجلالة، فإذا قارنت النيّة أوّله الذي هو جزء للصلاة فالظاهر مقارنتها لجميع الأجزاء لأنّ الجزء الأوّل مقارن للجزء الذي بعده وهكذا ولا ريب بأنّ مقارن المقارن مقارن.

وقوله من انتقاض صلاة المتيّم لو رأى ماء قبل انتهاء التكبير لا من جهة أنّه بعد لم يدخل بالصلاة بل إنّها هو حكم جاء به الدليل فنقول: لو رأى الماء انتقض تيّمه وإن كان قد دخل في الصلاة لخصوص الدليل.

فإن قلت: إنَّ تحريم الصلاة متوقّف على انتهاء التكبير ومنه يعلم أنّ الدخول في الصلاة لا يتحقّق إلاّ بتمام التكبير.

قلت: وهذا لا ينافي الدخول في الصلاة في أوّل جزء منه وتوقّف التحريم على انتهائه لا ينافي ما ذكرناه.

قلت: وهذا كلّ بناء على أنّ النية هي عبارة عن الإخطار أي الحضور في الذهن حال إيقاع الصلاة، أمّا على القول بكونها الداعي فإنّه يسقط جميع ما ذكرناه لأنّ الداعي لا يكاد ينفكّ عن المكلف في كلّ آن من الآنات، وأمّا بناء على أنّها الإخطار فإنّه يلزمه أن يوقعها قبل التكبير ثمّ يأتي بالتكبير بلا فصل بحيث يكون آخر أجزاء النية عند أوّل جزء التكبير.

وقال في التذكرة: ولو ابتدأ بالنية بالقلب حال ابتداء بالتكبير باللسان ثمّ فرغ منها دفعة فالوجه الصّحة، انتهى.

قلت: وفي الصّحة إشكال لما علم من وجوب تقدّم النية على التكبير ثمّ التكبير يتلوها. وفي عبارة أخرى: أن ينوي الصلاة كلّها والتكبير لا ريب بكونه من الصلاة وقد صار مقارناً للنية فالصلاة حينئذ باطلة لعدم تحقّق تقدّم النية على جميع أجزاء الصلاة كما هو واضح.

وبعد الإحاطة بجميع ما ذكرناه يعلم عدم جواز تقديم النية على التكبير ولا تأخرها عنه لما عرفت من وجوب المقارنة للتكبير بحيث لا يفصل بينهما شيء،

والظاهر بطلان الصلاة لو فرّق بين تكبيرة الإحرام وبين نيّة التقرب بقوله «إن شاء الله تعالى» أو «بحوله» أو غير ذلك لما عرفت من اشتراط الاتصال بين النيّة وتكبيرة الإحرام وبذلك صرح الشهيد في الذكرى، والله أعلم بأحكامه.

تبصرة: الظاهر أنّه لا يجب استمرار النيّة في الصلاة إلى آخرها وتمامها والظاهر أنّ الحكم لا خلاف فيه بين الأصحاب بل صريح التذكرة الإجماع على عدم وجوب ذلك، قال: لا يجب استصحاب النيّة إلى آخر الصلاة فعلاً إجماعاً، انتهى.

قلت: مضافاً إلى ذلك لزوم العسر والحرج المنفي وقوعه كتاباً وسنةً فإنّه لا ريب ولا إشكال بعدم إمكان تحصيل النيّة في جميع أفعال الصلاة من القيام والركوع والسجود وغير ذلك من واجباتها فالتكليف في ذلك فيه عسر بل هو متعذّر فلا يمكن وقوعه. نعم ظاهر كلام الأصحاب وجوب استمرار حكم النيّة إلى آخر الصلاة بل الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين أصحابنا بل حكى الإجماع عليه جماعة من أصحابنا.

قال العلامة في التذكرة: يجب استدامة النيّة حكماً حتى يفرغ من الصلاة إجماعاً.

وفي المدارك: اشتهر ثابت بإجماعنا.

قلت: والمراد باستدامة حكمها أن لا ينوي ما يقطعها فتبطل الصلاة

ضرورة أن نية القطع تبطل النية السابقة وما بقي من الأفعال بعدها يقع من غير نية فلا تصح الصلاة لخلوها أجمع عن النية كما عرفت، ولأن نية القطع محرّم لقوله «لا تقطعوا أعمالكم».

والحاصل فإنّ ما ذكره الأصحاب من وجوب استدامة حكم النية إلى آخر الصلاة هو عبارة عمّا ذكرناه وأن لا يوقع جزء من أجزائها على ما يخالف النية الأولى ولو ذهب عن النية وزالت عن خاطره في أثناء صلاته لم يؤثر ذلك في صحّتها بل الصلاة صحيحة ضرورة أنّه لو تنبّه لانتبه وهذا القدر كاف في الصحّة والله أعلم.

بقي في المقام فروغٌ يلزم التعرّض لها:

الفرع الأوّل: لو دخل المكلف بالصلاة بنية صحيحة ثمّ نوى الخروج عنها فيم أثناء الصلاة إلى صلاة أخرى فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان بل على الظاهر المصرّح به في كلام الأصحاب قولان:

الأوّل: هو القول بصحّة الصلاة وهو المحكي عن الشيخ في الخلاف وصرّح به كاشف الغطاء واستظهره في الشرايع، بل في المدارك نسبة هذا القول إلى جمع من الأصحاب.

والقول الثاني: بطلان الصلاة وهو خيرة جماعة على ما حكى عنهم، منهم الشيخ في المبسوط، والعلامة في التحرير والإرشاد ونهاية الأحكام والمختلف

والإيضاح، والشهيد في الذكرى والدروس والفية والموجز الحاوي وغيرهم جماعة، بل في الجواهر أنه المشهور نقلاً إن لم يكن تحصيلاً.

حجة القول الأول وجوه:

أحدها: ما حكى الاستدلال به عن الشيخ في الخلاف أنه قال: يبطل الصلاة بذلك حكم شرعي فيتوقف على الدليل وهو منتف.

الثاني: إطلاق الأخبار، أحدها قوله «أولها التكبير وتحليلها التسليم» وتقرب الاستدلال أنه عليه السلام حصر المخرج من الصلاة هو خصوص التسليم وظاهره أن ما عداه لا يخرج عن الصلاة، وقوله ﴿وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَلَكُمْ﴾.

والثاني: الاستصحاب وهو استصحاب صحة الصلاة ولعل هذا الاستدلال استند إليه في كشف الغطاء.

قلت: وفي الكلّ نظر غير خفي؛ ويتوجه على الأول أنه لو أبطل النية السابقة بقي ما بعدها من الأفعال بلا نية ولا ريب ببطان العمل بلا نية وبطان الأعمال السابقة واضحة لبطان نيتها والاستدامة شرط، ودعوى أن النية اللاحقة مصححة للأفعال التي بعدها هو المتنازع فيه ولا شاهد عليه.

وعن الثاني فإنّ قوله «أولها التكبير..» إلى آخره ليس المراد منها حصر قواطع الصلاة بل الظاهر منها بيان الصلاة المستجمعة لجميع شرائط أولها التكبير ونهايتها التسليم وبه يحلّ ما كان محرم عليه فعلة من كلام الأدميين

وغيره فظاهرها خال عن الشاهد.

وأما الرواية الثانية فظاهر أنّ النهي الذي تضمّنته عن إبطال العمل اختياراً بعد الحكم بالصحةّ أمّا لو عرض البطلان له خرج عن حقيقة العمل المنهي عن إبطاله.

وأما الاستصحاب فإن كان المراد صحةّ الأفعال السابقة فلا يفيد بعد بطلان الأفعال اللاحقة لخلوّها عن النية، ضرورة أنّ إبطال اللاحق من الأفعال يقضي بإبطال المتقدم لأنّ أفعال الصلاة كلّها ارتباطيّة فلو عرض البطلان لبعض الأجزاء بطل باقي الأجزاء كما هو قاعدة الأجزاء الارتباطيّة وإن كان المراد صحة الكّل فهو غاية المنع، ضرورة أنّ جريان الاستصحاب إنّما هو مع بقاء الموضوع وبعد الخروج عن النية الأولى إلى الثانية تغير موضوع الأولى فلا يجري مثل هذا الاستصحاب.

حجّة القول الثاني - أعني القول بالبطلان - ما صرّح به غير واحد من الأصحاب قال: لأنّ نية الخروج تقضي وقوع ما بعدها من الأفعال بغير نية فلا يكون مجزئاً، ولأنّ الاستمرار على النية السابقة واجب إجماعاً كما تقدّم، ومع نية الخروج أو التردّد فيه يرتفع الاستمرار.

قلت: وبعد إمعان النظر من هذا الاستدلال تجده مخالف لفرض المسألة لأنّ ظاهره قطع النية وأنّ باقي الأفعال تبقى من غير نية والفرض خلاف هذا بل الفرض أن ينتقض النية الأولى وأن يأتي بنية ثانية، ومن هذا يكاد يقطع بأنّ

النزاع بين الأصحاب لفظي لأن ظاهر من قال بالصحة نظره إلى أنه نقض النية الأولى وجاء بنية أخرى فالأفعال الأخيرة مدخولة للنية الثانية وظاهر من قال بالبطلان قطع النية الأولى ولم يأت بنية ثانية فتقع باقي أفعال الصلاة من غير نية وحيث عرفت هذا كان الأمر سهلاً.

فنقول: إن كان قد نوى قطع الصلاة ولم يأت بنية أخرى بطلات صلاته كما تقدم لخلو باقي الأفعال بناية وقد عرفت بطلان العمل الخالي عن النية وإن كان قد جاء بنية أخرى، فالظاهر الصحة إن كان في محلّ يصح إيقاع النية في الآخر بحيث لو أتى بالأفعال كانت مطابقة للعمل المنوي، والظاهر أن وجه الصحة ظاهر ضرورة أن الأفعال الأول كانت منوية بالنية الأولى، والأفعال الباقية صحّت بالنية الثانية فتصح حينئذ الأفعال كلّها وكلّها منوية كما هو واضح، والله أعلم.

الفرع الثاني: لو نوى أن يفعل ما ينافي الصلاة، فهل تبطل الصلاة بنفس هذه النية أم لا؟ الظاهر في المقام التفصيل، وتوضيح ذلك أنه مرة نوى أن يفعل ما ينافي الصلاة ولم يفعل، والأخرى أنه نوى أن يفعل ما ينافي الصلاة وفعل المنافي. أما بطلان الصلاة بفعل المنافي فالظاهر أنه لا ريب فيه ولا إشكال، إنأما الكلام في الصلاة الأولى وفيها وجهان بل قولان، فظاهر الشيخ كما حكي عنه بل حكي عن أكثر الأصحاب هو القول بعدم البطلان، وبعضهم حكاه عن السيّد علم الهدى والمحقق في الشرايع وفي المعتمد، قال فيه: لو عزم على فعل

ما ينافي الصلاة من حدث أو كلام أو فعل خارج عنها ثم لم يفعل لم تبطل صلاته لأن ذلك ليس رافعاً للنية الأولى، انتهى، وهو خيرة ابن سعيد والفاضل والكاشاني وغيرهم، وعبائرهم في ذلك صريحة.

والقول الثاني عدم صحّة الصلاة في الفرض وهو المحكي عن جماعة منهم فخر المحققين والشهيد بن فهد والصيمري، وحكي عن الفاضل الهندي في كشف اللثام أنّه قال: إذا قصد فعل المنافي في الصلاة فإن كان متذكراً للمنافاة لم ينفك عن قصد الخروج، وإن لم يكن متذكراً لها لم تبطل إلا معه على الأقوى. وفي الجواهر نسبة هذا القول للشيخ في المبسوط والعلامة في المنتهى والتحرير. قلت: أمّا ظاهر عبارة العلامة في المنتهى خالية عن التفصيل الذي ذكره كاشف اللثام لأنّه قال: لو عزم على فعل ما ينافي الصلاة من صوت أو كلام أو ما أشبهها ثم لم يفعل لم تبطل صلاته لأن بمجرد النية لا يكون فاعلاً ولا يكون رافعاً للنية الأولى، انتهى.

وهذه العبارة كما تراها خالية عن التفصيل. وكيف كان فإن الأقوى هو القول الأول وفاقاً للأكثر، أعني القول بصحّة الصلاة لو نوى المنافي ولم يوقعه؛ لأنّ مقتضى لصحّة الصلاة موجود وهو استصحاب الصحّة ضرورة أنّه دخل بدخول مشروع صحيح فهو ثابت إلى أن يتحقّق الرفع له، ونية المبطل مع عدم وقوعه ليس من المبطلات لحصر المبطلات من قبل الشارع وليس منها نية فعل المنافي بمجرد خالية عن الفعل كما هو غير خفي.

وما قيل من أن نية فعل المنافي تقضي ببطان الصلاة وإن لم يفعله الرافع للاستصحاب لا أقل حصول الشك وقد عرفت في محلّه جريان الاستصحاب في الشك في قادحية العارض وإن شئت عبرت عنه في مانعية الوجود لأنه يلزم منه إرادة الضدين أعني القصد لأفعال الصلاة وعدمه وهذا لا يكون فإنه ضعيف جداً لعدم حصول ضدين في الفرض، ضرورة أن ضدّ الفعل إنما يصدق بعد تحققه والفرض لم يقع ونية فعل الضدّ ليس بضدّ. وفي عبارة أخرى: إن النية الثانية إذا لم يحصل أثرها لا تنافي النية الأولى كما هو غير خفي.

والحاصل فإن نية فعل المنافي لا تؤثر البطلان في الصلاة ما لم يفعل المنافي إذ المدار في بطلان الصلاة هو خصوص فعل المنافي للصلاة كي يتحقق بها رفع النية الأولى، أما النية وحدها فلا ترفع النية الأولى.

وأما تفصيل كاشف اللثام فالظاهر أيضاً لا وجه له ضرورة أن تذكر فعل المنافي وخطوره في بال المكلف ما لم يفعله لا يقضي ببطان الصلاة ما لم إذ لا فرق بين نيته أولاً والذهول عنه وبين استدامته ما لم يفعله.

والحاصل فإن المناط في البطلان وعدمه هو خصوص فعل المنافي في الخارج بحيث يحصل منه رفع النية الأولى فإذا بطلت النية الأولى بفعل المنافي من الكلام عمداً أو الصوت أو غيرهما بقيت الأفعال المتأخرة بلا نية فتبطل الصلاة قطعاً.

الفرع الثالث: لو اقترنت نية فعل المنافي مع نية الصلاة أولاً فهل تبطل

الصلاة أم لا؟ وجهان:

الأول: الصحّة لأنّ اقتران نيّة فعل المنافي للصلاة ما لم يفعل غير قاذح بانعقاد نيّة الصلاة فالنيّة للصلاة صحيحة غير معارضة بما يقتضي الفساد ولا دليل يدلّ على بطلان نيّة الصلاة لو اقترنت بنيّة فعل المنافي، ضرورة أنّ بطلان النيّة محصورة من قبل الشارع وليس منها ذلك.

والوجه الثاني: البطلان كما جزم به شيخنا في الجواهر وظاهر الوجه أنّه يشترط الجزم في نيّة الصلاة ومع نيّة فعل المنافي لا يحصل الجزم بنيّة الصلاة، وفيه إشكال إذ نيّة فعل المنافي قبل فعله لا تقدح بنيّة الصلاة والجزم بنيّة الصلاة حاصل، ونيّة المنافي لا تعارضها إذ المكلف قصد إيقاع الصلاة وإيقاع الصلاة جازم به ولا يرفع الجزم اقترانه بنيّة فعل المنافي ولكن الإنصاف أنّ ما قاله في الجواهر هو الوجه إذ الفرق بين عروض نيّة فعل المنافي في أثناء الصلاة بعد انعقادها وبين إيقاع النيّة مع نيّة فعل المنافي بيّن في الصورة الأولى انعقدت الصلاة بنيّتها وكون نيّة المنافي لو عرضت هل تؤثر أم لا؟ الظاهر لا تؤثر كما عرفت والأصل الصحّة بخلاف الثاني فإنّه لم تنعقد نيّة الصلاة لاشتراكها مع نيّة فعل المنافي. من هنا قال في روض الجنان: ولو اجتمعت هذه النيّة أي نيّة فعل المنافي مع نيّة الصلاة لم تنعقد لاعتبار الجزم في النيّة.

قلت: وهو قويّ، والله أعلم.

الفرع الرابع: الظاهر أنّه بعد تعيين الفرض بالنيّة لا يشترط تعيين عدد الركعات في الصلاة لانحصاره شرعاً، ضرورة أنّه لو كان قد نوى الظهر - مثلاً

قال الجوهرى في الصحاح: يقال: حرم بالحجّ والعمرة لأنه يحرم عليه به ما كان محللاً قبله.

وهي ركن في الصلاة بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمداً أو سهواً إجماعاً، بل لا يبعد تحصيل الإجماع في المقام، بل كباقي أركان الصلاة مثل النية والقيام والركوع والسجدتان.

قال العلامة في التذكرة: تكبيرة الإحرام ركن في الصلاة تبطل بتركها عمداً وسهواً ولا تنعقد بمجرد النية وهو قول عامة العلماء، انتهى.

وقال في المنتهى: أجمع المسلمون على أنّ التكبير واجب في الصلاة وهو ركن.

وقال المحقق في الاعتبار: والتكبير ركن في الصلاة ونعني بالركن ما تبطل الصلاة الصلاة بتركه عمداً وسهواً - إلى أن قال: - وهو قول علماء الإسلام.

وقال الشهيد في الذكرى: هو ركن في الصلاة بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمداً وسهواً، إجماعاً كباقي الأركان.

وقال في روض الجنان مثله.

وقال في المدارك: أجمع الأصحاب بل أكثر علماء الإسلام على أنّ تكبيرة الإحرام ركن في الصلاة بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمداً أو سهواً.

إلى غير ذلك من عبائرهم التي هي ناطقة ببطلان الصلاة بالإخلال بها

عمداً أو سهواً وقد استفاضت حكاية الإجماع على ذلك ولا ريب بحجّيته في مثل المقام، وبذلك أخبار أيضاً دالة بصراحتها على وجوب إعادة الصلاة بالإخلال بها، منها: صحيح زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: يعيد.

وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما في الرجل يذكر أنه لم يكبّر في أول الصلاة، قال: إذا استيقن أنه لم يكبّر فليعد.

وصحيح الفضيل بن عبد الملك وابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي ولم يفتح بالتكبير هل يجزيه تكبير الركوع؟ قال: لا.

إلى غير ذلك من الأخبار المصرّحة بوجوب إعادة الصلاة لم لم يأت بتكبيرة الإحرام، وبذلك كلّه نخرج عن قاعدة عدم تكليف الساهي والناسي من حديث الرفع وغيره.

والحاصل فإن إجماع علماء الإسلام والأخبار تقضي بأن الإخلال بتكبيرة الإحرام عمداً وسهواً مبطل للصلاة.

واعلم أن الظاهر من عبارات الأصحاب أن تكبيرة الإحرام جزء من الصلاة ولا خلاف بينهم في ذلك كما وقع ذلك في النية بل الأخبار مصرّحة في ذلك كما في قوله «أولها التكبير وآخرها التسليم»، وقوله «تحريمها التكبير».. إلى غير ذلك من الأخبار التي يلزم ذكرها إن شاء الله في موردها.

حيث عرفت هذا كله من الإجماع بل لا يبعد ضرورة أهل العلم والنصوص الكثيرة الصريحة الدالة على وجوب إعادة الصلاة بتركه تكبيرة الإحرام عمداً أو سهواً فلا ينبغي حينئذ التعويل على بعض الأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة لمن نسي تكبيرة الإحرام كما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة، فقال عليه السلام: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم. قال: فليمض في صلاته.

وصحيح البنزطي عن الرضا عليه السلام قال، قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع، قال: أجزاء.

قلت: وهذه تدلّ بظاهرها بالاجتزاء بتكبير الركوع عن تكبيرة الإحرام لو نسيها.

وما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام فيمن نسي أن يكبر حتى بدأ بالقراءة، فقال: إن ذكر وهو قائم فليكبّر، وإن ركع فليمض في صلاته.

وفي الصحيح أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال، قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامها في موضع التكبير قبل القراءة أو بعد القراءة. قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: فليقضها ولا شيء عليه.

إلى غير ذلك من الأخبار وقد ذكر أصحابنا رضوان الله عليهم أن الشيخ في

مذهبه على خلافه ولكن مع هذا كله فإن أحسن ما قاله الشهيد في الذكرى بعد إيراد هذه الأخبار، قال: وهي مخالفة لإجماع الأصحاب بل إجماع الأمة فيلزم حينئذ الإعراض عنها وإرجاعها إلى أهلها، والحاصل فإن هذه لم أعثر على من عمل بها من الفريقين فلا ريب حينئذ بإطراحها والأخذ بالأخبار الأول.

فائدة: ظاهر العلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى اشتراط نية الافتتاح في تكبيرة فلو نوى بها غيره أو أهمل الظاهر بطلان الصلاة.

قال في التذكرة: ويجب أن يقصد بالتكبير الافتتاح فلو نوى به الهوي للركوع لم يجز لقول الصادق عليه السلام في الرجل يصلي ولم يفتح بالتكبير هل يجزيه تكبير الركوع؟ قال: لا بل يعيد صلاته، انتهى.

وقال في الذكرى: يشترط القصد إلى الافتتاح فلو قصد بتكبيره الركوع او لم يقصد أحدهما بطل، ولو قصدهما معاً.. انتهى.

وحكي عن الشيخ في النهاية أيضاً ذلك ولكن المحكي عن كاشف اللثام عدم وجوب اشتراط أن ينوي بالتكبير أنه تكبير افتتاح بل ظاهره أنه يجزيه إذا كبر وإن لم يقصده ثم قرأ بعده ثم يكبر للركوع لكن ظاهره أيضاً جواز ذلك بشرط كونه متذكراً للصلاة وبعد لم يركع.

قلت: والأقوى هو القول بعدم وجوب نية قصد تكبير الافتتاح لأنه بعد لحوقه بالقراءة لا ريب ولا إشكال بتمييزه عن تكبير الركوع، مضافاً إلى هذا

أنّه قد ثبت أنّ نيّة الصلاة تؤثّر الصّحّة في سائر أجزاء الصلاة ولا ريب بكون تكبيرة الافتتاح جزء من أجزائها فيلزم تأثير النيّة فيه فلا يحتاج إلى نيّة مستقلّة إذ لو ثبت ذلك لوجب أيضاً لكلّ جزء جزء من أجزائها نيّة مستقلّة فالتالي باطل بإجماع أهل العلم فالمقدّم مثله، ومضافاً إلى هذا كلّه أنّ دعوى وجوب نيّة تكبيرة الافتتاح لا دليل عليها. والحاصل فإنّ الأقوى هو القول بعدم وجوب نيّة مستقلّة للتكبير، والله أعلم بأحكامه.

اعلم أنّ الظاهر أنّه لا ريب ولا إشكال بآ تكبيرة الإحرام جزء من الصلاة وحيث كان كذلك فإنّه يلزم فيها من الشروط ما يلزم في الصلاة من الطهارة والستر والاستقبال فيها والقيام حال الإتيان بها كما هي قضيّة الإجزاء فلو جاء بالتكبير من غير ستر أو غير طهارة أو إلى غير القبلة أو كبرّ وهو آخذ بالقيام أو آخذ بالهوي الظاهر أنّه لا إشكال في بطلان الصلاة. والحاصل فإنّه بعد ثبوت كون التكبير جزء فإنّه يشترط فيه جميع ما يشترط في الصلاة ويخلّ بها ما يخلّ بالصلاة، والله أعلم.

مسألة

واعلم أنّ صورة تكبيرة الإحرام والافتتاح أن يقول: «الله أكبر». قال المحقق في المعبر: ولا تنعقد الصلاة إلا بقول «الله أكبر» وهو قول علمائنا. وقال العلامة في المنتهى: والصيغة التي تنعقد بها الصلاة «الله أكبر» وعليه علمائنا.

قلت: واستدلّ بعض الأصحاب على انحصار الصيغة بـ «الله أكبر» بالأصل ولا نعرف وجهه لهذا الأصل كما أنّه واضح ضرورة أنّ الأصل إنّما هو في الأحكام، وأمّا تعيّن الألفاظ وإحراز الموضوعات فلا يجري فيها قطعاً. والحاصل فإنّ العمدة فيه ما قدّمناه من الإجماع المؤيد بعدم خلاف من يعتمد عليه مضافاً إلى هذا أنّ تكبيرة الافتتاح عبادة توقيفية من قبل الشرع ولم يرد من النبي ﷺ وأئمة الهدى إلّا لفظ «الله أكبر» ولم يرد عنهم خلاف ذلك فيلزم حينئذ الأخذ به ولا تصحّ الصلاة بدونه، فقد ورد أنّ النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال: «الله أكبر» ثمّ بسمل للقراءة، ولا ريب أنّه لو كان النبي ﷺ أو أئمة الهدى شرعوا صيغة غير هذه لوصلت إلينا وحيث لم نعر على صيغة غير هذه علم عدم مشروعيتها ماسواها.

وفي المرسل: لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه ثمّ يستقبل القبلة ويقول «الله أكبر».

وغيره من سائر الأخبار، مضافاً إلى هذا السيرة القطعية من سائر المسلمين التزام بخصوص هذه الصيغة على جهة الوجوب. والحاصل فإنّ الحكم من الواضحات فلا ينبغي الإطالة به وحيث عرفت هذا فلو خالف ذلك بان عكس ترتيب «الله أكبر» أو أتى بلفظ يؤدّي معناها سواء كان في العربية أو غيرها بطلت صلاته لعدم الإتيان بالمأمور به بل حتى لو أخلّ بحرف واحد بطلت صلاته من غير ريب في ذلك كلّّه حتى لو أوصل أحد الهمزتين بأن لم

يظهرها بل أدغمها بالحرف الذي بعدها ضرورة أنّ همزة «أكبر» همزة قطعاً
وأما همزة لفظ الجلالة فالظاهر أنّه فيها خلاف أنّها هل هي همزة قطع أم همزة
وصل؟

وكيف كان فإنه يلزم إعطائها حكم همزة القطع لأن المنقول عن النبي ﷺ
والأئمة الهداة قطعها.

والحاصل فإنه يجب إظهار الهمزتين بل جميع حروف «الله أكبر» فلو أخلّ
بحرف واحد بطلت صلاته. ولو جاء بلفظ «أكبر» معرّفاً بالألف واللام بأن
قال: «الله الأكبر» الظاهر بطلان صلاته من غير خلاف لأنّه خلاف المأمور به
فهي زيادة عمدية مبطلّة للصلاة.

والحاصل فإن الإخلال زيادة ونقيصة مبطلّة بلا ريب في ذلك.

فرع: ولو لم يتمكّن المكلف بالإتيان بلفظ «الله أكبر» على ما هو المقرّر من
قبل الشارع كالأعجمي والهندي وغيرهما وجب التعليم والظاهر أنّه لا خلاف
فيه كما في الجواهر مضافاً إلى ذلك أنّ الواجب لا يحصل إلّا بها، وما لا يتمّ
الواجب إلّا به فهو واجب؛ هذا كلّه فيما لو كان الوقت واسعاً للتعليم وإيقاع
الصلاة.

وأما لو كان الوقت ضيقاً على التعلّم وإيقاع الصلاة أحرم وجوباً بلغة التي
هو عليها من الفارسيّة أو الهنديّة أو السنديّة أو غشيرها من سائر اللغات بلا

خلاف بين الأصحاب، بل قال في المدارك: وهذا مذهب علمائنا وأكثر العامة، وهو الحجّة مضافاً إلى أنّ تكبيرة الإحرام لا تسقط بوجه من الوجوه فالإتيان بها بلغة المكلف أقرب إلى المأمور به، وحينئذ لا يلتفت إلى ما حكى عن بعض منّا سقوط النيّة عمّن هذا شأنه.

والحاصل فالذي يظهر من مجموع كلمات الأصحاب أنّ مع سعة الوقت لا يجوز أن يحرم بترجمتها فلو كان الوقت واسعاً للتعليم وأهمّل حتّى ضاق الوقت وجب عليه إيقاع الصلاة بترجمتها التي هو عليها وصحّت صلاته، وإن فعل حراماً بإهمال التعليم كما هو غير خفي.

ولو فرض أنّ المكلف قاصر عن معرفتها بالعربيّة وأمكنه بالترجمة، قال في كشف الغطاء: والأحوط تقديم الفارسي على التركي، والتركي على الهندي، وربّما قيل بتقديم العبراني والسرياني عليها لالّنها موافقة للكتب المنزّلة، ثمّ قال: ولا يخلو من بُعد.

قلت: بل منع واضح، ضرورة أنّه إنّما كلف بالعربيّة وبعد انتفائها الظاهر إنّما يجب عليه الإتيان بما هو أقرب للغة العربيّة ولا ريب ببعد لغة العبرانيّة والسريانيّة عن اللغة العربيّة، وكون الكتب منزلة بهذه اللغة لا توجب الرجوع بوجه من الوجوه، وكذلك تقديم الفارسي على التركي والتركي على الهندي إذ الكلّ من واد واحد لا نعرف وجهاً للتقديم، ضرورة بُعد الكلّ عن اللغة العربيّة.

فرع: وأمّا الأخرس فإن أمكنه الإتيان بالتكبير وإن كان يحصل الخلل في بعض الحروف وجب عليه ذلك لقوله ﷺ «كلّمّا غلب الله عليه فهو أولى بالعدر» وغير ذلك من الأخبار المؤيدة بعدم الخلاف في ذلك بين الأصحاب، فإن عجز عن النطق بها كليّةً عقد قلبه بمعناها وحرك لسانه بمضمونها، وحرك شفته وأوصل الحركة إلى لهاته بحركة تنطبق على حروف تكبيرة الإحرام.

وعن الشيخ في المبسوط إيجاب الإشارة أيضاً بالأصبع.

قلت: وهو الأقوى تمسكاً بما رواه السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: تلبية الأخرس وشهادته وقراءته للقرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصابعه لكن المحكي عن كشف اللثام أنّه لم يعتبر الإشارة بالإصبع، قال: لأنّ التكبير لا يشار إليه غالباً وإنّما يشار بها إلى التوحيد، فحمل ما في الخبر المزبور على التشهد خاصّة.

وفيه: إنّ حمل بلا شاهد قاض به فإبقاء الخبر على ظاهره لا ريب بكونه هو المتعيّن على أنّ تعيّن الإشارة لخصوص التوحيد لا شاهد عليه أيضاً بل الإشارة كما تكون له تكون لغيره أيضاً كما هو واضح.

والحاصل فإنّ المراد والمطلوب من الأخرس الإتيان بتكبيرة والقصد إليها ولا ريب بحصولها منه بهذا النحو، ضرورة أنّ المراد من المكلف النطق بها ومع العجز عنه وجب الإتيان بها بما أمكن، ولا ريب بحصولها بذلك فيجب لقوله «لا يسقط الميسور بالمعسور» و«ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» وغير ذلك، ومنه

تعرف ضعف ما يحكى عن بعض علماء السنّة من سقوطها عن الأخرس، قالوا: لأنّ الإشارة وحركة اللسان تبع للفظ فإذا سقط فرضه سقطت توابعه، وقد احتمله بعض فضلاء أصحابنا وهو باطل لدعوى أنّ الواجب أولاً هو النطق بها فإن تعذّر وجبت الإشارة فسقوط أحد الواجبين لا يسقط الآخر كما هو غير خفي.

وحيث عرفت أنّ الإشارة قد تقع لتكبير وغيره وجب حينئذ إلى تشخيصها بأن يعقد قلبه إلى المعنى المشار إليه ولا فرق في ذلك بين التكبير وغيره كما هو واضح.

مسألة

قال المحقق في الشرايع: لو كبرّ ونوى الافتتاح ثمّ كبرّ ونوى الافتتاح ونوى الافتتاح بطلت صلاته، فإن كبرّ ثالثاً ونوى الافتتاح انعقدت الصلاة أخيراً، انتهى.

اعلم أنّ هذه العبارة قد تضمّنت الحكيمين: الأوّل هو بطلان الصلاة لو كبرّ ثانياً بنية أنّها تكبيرة الإحرام كما هو صريح كلامه، والظاهر أنّ مستند البطلان هنا من جهة أنّ تكبيرة الإحرام ركن وهو حاصل بالتكبير الأوّل فالتكبير الثاني زائد وإنّ الزيادة في الركن مبطلّة، ولأنّ تكبير الإحرام جزء وقد أزهده في الصلاة فتقع الصلاة باطلة كما لو أنقص جزء منها.

قلت: وفيه نظر غير خفي وفاقاً لجماعة من الأصحاب منهم السيّد في المدارك، والحدائق، واستوجهه في الجواهر وغيرهم جماعة، ضرورة أنّ العبادات توقيفيّة والقياس عندنا باطل.

وتوضيح ذلك أنّ الأخبار الواردة في هذا الباب إنّما دلّت على بطلان الصلاة فيما لو ترك تكبيرة الإحرام عمداً أو سهواً، أمّا بطلان الصلاة بزيادته فلا دليل عليه من الأخبار فلا حظها، ولكن مع هذا كلّه فإنّ مشهور أصحابنا ظاهرهم بطلان الصلاة بالفرض أعني لو أزداد تكبيره الإحرام ثانياً، بل في الحدائق نسبته إلى تصريح الأصحاب من غير خلاف، بل قال في الجواهر من غير خلاف أجده بين القدماء والمتأخّرين كما اعترف به بعضهم، بل الذي يظهر من السيّد في المدارك أنّ الحكم ظاهر عليه دعوى الإجماع.

قلت: فإنّ تمّ الإجماع فهو المستند حينئذ للحكم المذكور وإلا كان الوجه هو القول بعدم بطلان الصلاة بالتكبير الثاني وإن قصد به تكبير إحرام ثانياً لما عرفت من عدم دلالة الأخبار على بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام لكن الظاهر من عبائر الأصحاب تامة الإجماع في المقام فيكون حينئذ هو دليل القول ببطلان الصلاة بالفرض، والله أعلم.

وأما الحكم الثاني - أعني صحّة الصلاة لو كبر ثالثاً ونوى بها تكبيرة الافتتاح - صحّة صلاته كما سمعت به التصريح.

قلت: وهذا مبنيّ على ما سمعت من أنّ التكبيرة الثانية باطلة لأنّها ركن

زائد بناء عليه وأبطلت التكبيرة المتقدمة عليها أعني التكبيرة الأولى فهو عند التحقيق خرج عن الصلاة فلو كبر ثالثاً ناوياً بها تكبيرة الافتتاح انعقدت صلاته، ضرورة أنه استقبل صلاةً جديدةً مبتدئاً بها بتكبير الافتتاح فموجبات الصحة موجودة ولا شيء هنا يقضي بالبطلان.

والحاصل فإن الحكم كما صرح به المحقق بل الظاهر أنه لم نعثر على من خالف في الحكم بل قال في الجواهر: وكأنه مفروغ منه عندهم.

قلت: وهو كذلك فإنه بعد الاطلاع على كلام الأصحاب في هذا الباب تراهم يرسلون القلوب بصحة الصلاة في المقام إرسال المسلمات.

والحاصل فإن القول بالصحة الظاهر لا إشكال فيه ولا فرق في صحة الصلاة بالتكبير الثالث بين أن علم بطلان الصلاة بالتكبير الثاني أو لم يعلم قصد الخروج به عن الصلاة أو لم يقصد، ضرورة أن التكبير الثاني مفسد للصلاة قهراً كالحديث فلا يعتبر فيه حينئذ قصد الخروج وعدمه، والتكبير الثالث لو قصد به الافتتاح كان صحيحاً لما عرفت، والظاهر أنه لا ريب بعدم انعقاد الصلاة إلا بعد تمام تكبيرة الإحرام على الوجه المقرر شرعاً، وتظهر الثمرة فيما جاء في بعض التكبير ولم يتمه وأراد قطع الصلاة اختياراً جاز ذلك ضرورة أن النهي عن قطع الأعمال بعد تمامها وصدق كونه عملاً، وقبل تمام التكبير لا يصدق عليه أنه عمل منهى عن قطعه. والحاصل قبل تمام التكبير لا تنعقد الصلاة فلا تجري عليه أحكام الصلاة كما هو واضح.

فصل

الكلام يقع في الأحكام المندوبة في تكبيرة الإحرام

وهي كثيرة، منها: رفع اليدين في تكبيرة الإحرام والظاهر أن استحباب رفع اليدين هو المشهور بين الأصحاب كما في الحدائق والجواهر، بل قال المحقق في المعتمد: ورفع اليدين سنة بلا خلاف بين العلماء.

وقال العلامة في المنتهى: ويستحب رفع اليدين بالتكبير بلا خلاف بين أهل العلم في فرائض الصلاة ونوافلها.

وعن جامع المقاصد نفي الخلاف عن علماء الإسلام في استحبابه.

وعن الصدوق في أماليه أنه جعل الإقرار في استحبابه من دين الإمامية.

وما ذكرناه حجة كافية في الدعوى مضافاً إلى هذا كله ظهور جملة من النصوص في ذلك، منها الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخَّرْ ﴾ لما هبط جبرئيل بهذه الآية على النبي ﷺ قال لجبرئيل: ما هذه النحيرة التي أمرني بها ربّي؟ قال له جبرئيل: ليست نحيرة ولكنه يأمرك إذا تحرّمت الصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت، وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع

وإذا سجدت فإنها صلاة الملائكة في السماوات والسبع، وإن لكل شيء زينة وإن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة.

قلت: وبعد ضمّ ذيل الرواية إلى صدرها تعرف أنّ الأمر برفع اليدين في التكبير ليس على حقيقته أعني الوجوب بل المراد منه الندب كما هو غير خفي. ومثله ما رواه زرارة عن الصادق عليه السلام أنه قال: رفع يديك في الصلاة زينتها. وما روي عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: إنّ رفع اليدين هو العبوديّة.

وما ورد عنهم عليهم السلام أيضاً أنّ رفع اليدين من الابتهاج والتبتّل والتصرّع فأحبّ الله عزّ وجلّ أن يكون العبد في وقت ذكره متبتلاً متصرّعاً مبتهلاً.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المقام التي هي ظاهرة باستحباب رفع اليدين في التكبير، ومنها ومن الإجماعات المنقولة المقترنة بنقل عدم الخلاف المؤيد ذلك كلّه بأصالة البراءة من الوجوب تعرف ضعف القول بوجوب رفع اليدين في التكبير كما صرّح به السيّد المرتضى في انتصاره، قال: ومّا انفردت به الإماميّة القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة، ثمّ ذكر بعض مذاهب علماء السنّة، إلى أن قال: والحجّة فيما ذهبنا إليه طريقة الإجماع، انتهى.

وقال في الجواهر: وربّ ما مال إلى هذا القول بعض متأخر المتأخرين كالإصبهاني في كشفه، والكاشاني في مفاتيحه، والبحراني في حدائقه، انتهى.

قلت: وهو كما تراه، فأما الإجماع الذي ادّعاه السيّد فلم نجد أحداً تعرّض

له بل لا قائل من أصحابنا بهذا القول إلا السيّد فكيف دعواه الإجماع. وأحسن ما قاله في المدارك في ردّه لإجماعه، قال: وهو أعلم بما ادّعاه، وأمّا المتأخرون من الأصحاب القائلون بهذه المقالة فإنّه لم يستند أحد منهم إلى الإجماع الذي ادّعاه السيّد بل ظاهرهم التمسك بظاهر الأمر الوارد في رفع اليدين في التكبير، قالوا: وظاهر الأوامر الوجوب.

قلت: وهو في غاية العجب منهم فإنّه وإن كان الأوامر حقيقة في الوجوب ولكن لا ريب ولا إشكال بأنّ القرائن تصرف الحقيقة عن معناها الحقيقي إلى المعنى المجازي ولا ريب أنّ آخر الأخبار كما تقدّم كالصريح على إرادة الماز من الأمر بالرفع ومشهوريّة الحكم بين أهل العلم كاف أيضاً في صرف الحقيقة عن معناها فكيف ودعوى الإجماع من جملة من الأصحاب كما سمعت.

والحاصل فإنّه لا يكاد يخفى ضعف القول في وجوب رفع اليدين في التكبير لعدم المستند القوي، والله أعلم.

فائدة: واعلم أنّ رفع اليدين في التكبير حيث بان اتفاق الأصحاب على استحبابه إلا من شدّ منهم، اختلفوا في حدّ رفع اليدين على أقوال:

الأوّل: أن يرفع يديه حتّى يحاذي شحمتي أذنيه؛ وهو خيرة الشيخ وعبارته المحكيّة في كتب الأصحاب أنّه قال: الرفع المعتبر في تكبيرة الإحرام وغيرها أن يحاذي بيديه شحمتي أذنيه، وقد حكى عن الأكثر بل قد ادّعى عليه الشيخ الإجماع في الخلاف.

القول الثاني: هو المحكي عن ابن أبي عقيل أن يرفع يديه حدو منكبه أو حيال خديه لا يجاوز بها أذنيه.

والقول الثالث: هو المحكي عن ابن بابويه أن يرفع يديه إلى النحر ولا يجاوز بها الأذنين حيال الخد.

والقول الرابع: للفاضلين في المعتمر والمنتهى في بحث تكبير الركوع أن يردع يديه حيال وجهه.

والقول الخامس: لمحمد بن إدريس الشافعي أن يرفع يديه إلى منكبه. قال في الحدائق: وبه رواية عن أهل البيت عليهم السلام.

أقول: واختلاف الأصحاب هنا إنما هو من جهة اختلاف الأخبار الواردة في هذا المقام، فكل من هذه الأقوال ترى أن منشأه رواية فيلزم حينئذ سطر الأخبار الصادرة عن أهل بيت الرحمة في هذا الباب، فمن الأخبار ما رواه معاوية بن عمّار قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام كبر في الصلاة ورفع يديه حتى يكاد يبلغ أذنيه.

ومن الأخبار صحيحة زرارة، قال: إذا قمت إلى الصلاة فكبرت فارفع يديك ولا تجاوز بكفّيك أذنيك. أي حيال وجهك.

ومن الأخبار ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحَرْ ﴾ قال: هو رفع يديك حذاء وجهك.

وما روي عن جميل قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرِ﴾ فقال بيده هكذا يعني استقبل بيديه حذاء وجهه في افتتاح الصلاة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي هي صريحة كما هو غير خفي على من راجعها. أقول: وبعد الإمعان من هذه الأخبار وضم بعضها إلى بعض تعرف أنّ المفهوم منها أنّ رفع اليدين في التكبير راجح وأنّ له مرتبتين أعلا وهو ما سامت الأذنين بحيث لا يتجاوزهما، وأسفل وهو أن يرفع يديه أسفل من منكبه قليلاً، وما بين الأعلا والأسفل مستحبّ وهو خيّر بين الكلّ. ومن هذا يعلم عدم استحباب رفعها أعلا من الأذنين بل الظاهر هو الكراهة كما وقع عنه النهي في بعض الأخبار المتقدّمة المحمول على الكراهة بل قد نقل الإفتاء بالكراهة عن بعض وهو حقّ تمسك بالأخبار.

وأما الرفع إلى أن يجاوز بهما راسه الظاهر أنّه لا إشكال بكراهيته نصّاً وفتوى، فقد ورد في جملة أخبار «لا ترفع يديك فتجاوز بهما رأسك» وغيرها مثلها، ولا يمنع من رفع اليدين لو كانتا تحت ثيابه فإنّ الأخبار الدالّة على استحباب الرفع مطلقة كما هو واضح، كما أنّه لا استحباب في رفع اليدين إلى أسفل من وجهه بكثير بحيث يسامت بهما وجهه كما هو واضح.

ثمّ إنّ قال في التذكرة: ومقطوع الكفّين يرفع ساعديه، ومقطوع الذراعين يرفع العضدين، ومقطوع أحدهما يرفع الأخرى، انتهى.

قلت: ولم نعثر على ما يدلّ على ذلك من الأخبار بل الأخبار مصرّحة برفع الكفّين والظاهر أنّه لو قطع الكفّين سقط الأمر بالرفع لانتفاء المحلّ كما هو واضح. نعم لو بقيت كفّ واحدة استحبّ رفعها لعدم اشتراط أحدهما بالأخرى، ولقاعدة «لا يترك الميسور بالمعسور» وغيرها.

ومنها: أي ومن المستحبّات أن يُسمع الإمام من خلفه من المأمومين تكبيرة الإحرام وأن لا يسرّ بها على المشهور بين الأصحاب، بل قال العلامة في المنتهى: ولا نعرف فيه خلافاً ليحصل لهم المتابعة.

قلت: وهو حسن كاف في إثبات هذا الحكم فكيف وقد ورد في المقام أخبار، منها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كنت إماماً فإنّه يجزيك أن تكبّر واحداً تجهر فيها وتستر ستاً.

وما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان يكبّر واحدة ويجهر بها ويستر ستاً.

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على الجهر في تكبيرة الإحرام إذا كان إماماً مضافاً إلى هذا ما ورد من أنّه ينبغي للإمام أن يُسمع المأموم كلّ شيء إلا ما دلّ على المنع منه دليل.

واعلم أنّ الذي يظهر من الأخبار أنّه يستحبّ للإمام الجهر بخصوص تكبيرة الإحرام، وأمّا التكبيرات الستة فلا؛ لقوله عليه السلام كما تقدّم «وتستر ستاً» وغيرها مثلها كما في رواية أبي بصير «لم تجهر إلا بتكبيرة الإحرام»، والله أعلم.

ومنها أي من المستحبات، إسرار المأموم بتكبيرة الإحرام أي إخفاتها، والظاهر هو عدم إسماع الإمام، والذي يدلّ على الحكم المزبور ما ورد في رواية أبي بصير أنّه ينبغي للإمام أن يُسمع من خلفه كلّما يقول، وللمأموم أن لا يُسمع الإمام شيئاً ممّا يقول. وهذا المقدار من الاستدلال كافٍ في إثبات هذا الحكم خوف الإطالة.

وأما المصلّي المنفرد فظاهر كلام بعض الأصحاب أنّه بالخيار بين إظهار تكبيرة الإحرام وبين الإسرار بها استناداً لأصالة البراءة من الأمرين. وفي الذكر أنّ الجعفي أطلق استحباب رفع الصوت بتكبيرة الإحرام وهو كما تراه لم نعثر على دليل يقضي بالإطلاق؛ هذا كلّه في إسماع الغير أو الإمام.

أما إسماع المصلّي نفسه تكبيرة الإحرام الظاهر أنّه يجب ذلك. قال في المنتهى: ويجب على المصلّي أن يُسمع نفسه بالتكبير إن كان صحيح السمع وإلاّ أتى بما لو كان صحيحاً سمعه لأنّه ذكر محلّه اللسان ولا يحصل إلاّ بالصوت، والصوت ما يمكن سماعه وأقرب السامعين نفسه فمتى لم يسمعه لم يعلم إتيانه بالقول، والرجل والمرأة في ذلك سواء، انتهى؛ وهو حقّ، والله أعلم.

ومنها: أي ومن المستحبات أن يأتي المصلّي بستّ تكبيرات والسابعة تكبيرة الإحرام فتكون سبعة؛ ستّة مستحبة والسابعة واجبة، والظاهر أنّ هذا الحكم عند أصحابنا من الأمور المفروغ منها.

قال في المنتهى: لا خلاف بين علمائنا في استحباب التوجه بسبع تكبيرات؛ واحدة منها تكبيرة الإحرام في كل فريضة.

قلت: والأصل في ذلك الأخبار الواردة عن أهل بيت الرحمة كما في صحيح زيد الشحام قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الافتتاح، قال: تكبيرة تمزيك. قلت: فالسبع؟ قال: ذلك الفضل.

وفي الصحيح عن زرارة: أدنى ما يجزيك من التكبير تكبيرة واحدة، والثلاث تكبيرات أحسن، وسبع أفضل.

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المصرحة بالدعوى، والله أعلم.

فائدة: اعلم أنه حكى عن الشيخ في المبسوط والنهاية، والمفيد في المقنعة أنه يستحبّ التوجه بسبع تكبيرات بينهنّ ثلاث أدعية في سبع مواضع في أول كل فريضة: في أول صلاة الليل والوتر، وأول نافلة الزوال، وأول نافلة المغرب، وركعتي الإحرام، وفي الوتيرة. وقال في موضع من خلافه مثل ذلك، ثم قال: ذكر ذلك عليّ بن الحسن بن بابويه في رسالته ولم أجد به خبراً مسنداً، ولو قيل باستحباب ذلك في كل صلاة كان حسناً عملاً بالإطلاق، ولما فيه من الذكر، انتهى.

قلت: والظاهر أنّ ما قاله الشيخ هو الأولى تمسكاً بإطلاق ما دلّ على استحباب التكبيرات السبع من الأخبار كما تقدّم والتقيد في بعض الصلوات

الواجبة والمندوبة لا وجه له؛ فلاحظ الأخبار فإن إطلاقها شامل لجميع الصلوات - واجبها ومندوبها - غير خفي، والتقييد تصرف بالإطلاق بلا شاهد يقتضيه، والله أعلم.

إكمال: قد عرفت أنه يستحب للمصلي أن يأتي بسبع تكبيرات أحدهن تكبيرة الإحرام فيكون حينئذ التكبيرات السبعة واحدة واجبة وهي تكبيرة الإحرام، وستة مستحبة. والذي يظهر من جماعة من الأصحاب أن المصلي بالخيار أيها شاء جعل تكبيرة الإحرام من التكبيرات السبعة بحيث له أن يجعلها هي الأولى أو الوسط أو الأخيرة فإذا عيّنوها صارت هي الواجبة، وبذلك صرح جماعة منهم المحقق في الشرايع، قال: والمصلي بالخيار بالتكبيرات السبع أيها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، ومثله غيره بهذا التعبير، بل حكي أن المشهور بين الأصحاب ذلك، بل حكي عن بعضهم نسبة هذا الحكم إلى الأصحاب الظاهر بدعوى الإجماع، بل نفى الخلاف عنه بعض منّا، بل ادّعى الشيخ الإجماع في الخلاف صريحاً.

وقيل: إنه يستحب جعل تكبيرة الإحرام هي الأخيرة وهو المحكي عن بعض فحول الأصحاب، بل صرح الشهيد في الذكرى بأنه الأفضل، وقد حكي عن الشيخ أيضاً في المصباح التصريح بذلك، والشهيد الثاني.

وقيل بوجوب جعل تكبيرة الإحرام هي الأخيرة؛ وهذا القول حكي عن ابن زهرة وأبي الصلاح وسلاّر.

وحكي عن جماعة وجوب جعل تكبيرة الإحرام الأولى. قال في الحدائق: الظاهر عندي من التأمل في أخبار المسألة أنها الأولى خاصة، ومَن تفتنَّ إلى ذلك من محقق متأخرين المتأخرين شيخنا البهائي في حواشي الرسالة، والمحدث الكاشاني في الوافي، والسيد الفاضل المحدث السيد نعمه الله الجزائري، انتهى. فيتضح لك حينئذ أن في المسألة أقوالاً أربعة.

حجّة القول الأوّل - أعني جعل تكبيرة الإحرام أي أحد التكبيرات السبعة - إطلاق الأخبار الدالة - كما تقدّم نقلها - على استحباب التكبيرات السبع التي أحدهنّ تكبيرة الإحرام فإن مقتضى الإطلاق يقضي بإيقاع سبع تكبيرات؛ ستة مستحبة وواحدة واجبة وتخصيص أحدهنّ تكبيرة الإحرام الأخبار خالية عنه بل ظاهرها أن ذلك أمر راجع إلى قصد المكلف وأيها شاء جعلها تكبيرة الإحرام، والظاهر أن ظهور الأخبار في ذلك لا يكاف يخفى كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة وإن شئت ثلاثة وإن شئت خمساً وإن شئت سبعة فكل ذلك يجزئك غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة الإحرام.

قلت: وهي كما تراها فإنها صريحة بالدعوى أي إيقاع تكبيرة الإحرام في ضمن التكبيرات السبع فإن شاء جعلها أوّل التكبير وجاء بستّ تكبيرات بعدها على سبيل الندب أو شاء جعلها بالوسط أو الأخيرة.

وفي عبارة أخرى: إن الشارع طلب من المكلف إيقاع سبع تكبيرات؛

واحدة واجبة وهي تكبيرة الإحرام، وستة مندوبة مخيراً في إيقاعها أولاً أو وسطاً أو آخراً.

وبعد الاطلاع على كافة الأخبار ترى ذلك هو الظاهر منها مؤيداً كل ذلك بالإجماع الذي حكيناه عن الشيخ المؤيد بالشهرة وعدم الخلاف المنقول من جماعة، وإجماع الشيخ حجة على من تأخر عنه إذ بعد حصول الدليل لا ريب بعدم اعتبار الخلاف الحادث بعده لكونه محجوجاً بالإجماع بل لا يبعد أنه يكون اجتهاداً في مقابلة النص.

فإن قلت: إنه لو قلنا باستحباب جعل تكبيرة الإحرام هي الأولى أو جعلها وسطاً لزم من ذلك إدخال بعض المستحبات بين الأفعال الواجبة أي بين تكبيرة الإحرام والقراءة.

قلت: إن تخلل الذكر المندوب بين الواجبات غير قادح لقوله في بعض الأخبار: إن ذكر الله حسنٌ على كل حال.

وأيضاً لو كان ذلك قادح لما ورد الإطلاق في الأخبار في جعل تكبيرة الإحرام أحد السبعة سواء كانت الأولى والوسط أو غيرهما، ومنه يعلم أنه لو جعل تكبيرة الإحرام هي الأولى أو الوسط لم يقدح إيقاع باقي التكبيرات بين تكبيرة الإحرام والقراءة، والظاهر أن هذا لم يتوقف فيه أحد.

وكيف كان فإنه قد بان لك قوة القول الأول - أعني أن المصلي في الخيار في

تعيين تكبيرة الإحرام من بين التكبيرات السبع لما عرفت - ومنه تعرف ضعف باقي الأقوال على أنّ السيّد في المدارك نصّ على أنّ القول باستحباب جعل تكبيرة الإحرام هي الأخيرة لم يعرف مأخذه وظاهره أنّه لم يعثر على ما يدلّ عليه من الأخبار.

قلت: ويمكن حمل كلام السيّد على عدم العثور على ما يدلّ على الحكم من الأخبار أي الأخبار الصحاح أو الموثّقة وإلا فالظاهر أنّ القول بذلك صريح الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام، قال: واعلم أنّ السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلاة.

قلت: وإن كان الرضوي صريح في جعلها هي ومنه جزم ابن زهرة كما تقدّم وغيره بوجوب جعل تكبيرة الإحرام هي الأخيرة أخذاً بظاهره، وادّعى ابن زهرة الإجماع أيضاً، وفي الكلّ نظر غير خفي ضرورة عدم مقاومة الرضوي لما تقدّم من الأخبار الصحاح الدالّة بإطلاقها على جعل أيّ شاء تكبيرة الإحرام من السبعة مع أنّ تكبيرة الإحرام واحدة إجماعاً وعدم مقاومته للإجماعات المنقولة المؤيّدة بالشهرة ونقل عدم الخلاف؛ هذا كلّهُ إن جعلنا الفقه الرضوي رواية عرفت الحال فيها. وإن قلنا بأنّها فتوى فقيه من فقهاء الشيعة وهو عليّ بن بابويه فالاستدلال بها ساقط من رأسه، فما ذكره السيّد في المدارك من عدم العثور على المأخذ للحكم المذكور في محلّه أي مأخذ معتبر.

والحاصل فإنّه قد تلخّص من جميع ما ذكرناه قوّة القول الأوّل كما هو غير

خفي، والله أعلم بأحكامه.

حجة القول بوجوب جعل تكبيرة الإحرام هي الأولى خاصة كما سبق لفاضل الحدائق وغيره فقد استدلّ في الحدائق بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطهما ثم كبر ثلاث تكبيرات. قال في الحدائق: والتقريب فيه أن الافتتاح إنّما يصدق بتكبيرة الإحرام والواقع قبلها من التكبيرات على ما زعموا ليس من الافتتاح في شيء، وتسمية ما عدا تكبيرة الإحرام بتكبيرات الافتتاح إنّما يصدق بتأخيرها عن تكبيرة الإحرام التي يقع بها الافتتاح حقيقة والدخول بالصلاة وإلا كان من قبيل الإقامة وغيرها مما يقدّم قبل الدخول في الصلاة.. إلى آخر كلامه.

وفيه منع واضح إذ الخبر المذكور ومثله غيره لا دلالة فيه على وجوب كون الأولى تكبيرة، نعم الذي يظهر الرجحان وهو خلاف المدعى كما هو غير خفي، ودعوى عدم صدق تكبير الافتتاح على غير تكبيرة الإحرام دعوى خالية عن الدليل بل الأخبار صريحة بتسمية سائر التكبيرات تكبير الافتتاح كما في خبر أبي بصير عن الصادق المتقدم ذكره، قال: إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة وإن شئت ثلاثاً وإن شئت خمساً وإن شئت سبعاً كلّ ذلك مجزياً عنك.. الحديث؛ فهو ظاهر بل صريح بإطلاق الافتتاح على تكبيرة الإحرام وغيرها من التكبيرات السبع.

وصحيح زيد الشحام قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الافتتاح، قال: تكبيرة

تجزيك. قلت: فالسبع، قال: ذلك الفضل. فهو صريح بأن الإتيان كما يحصل بتكبيرة واحدة يحصل بالسبع، بإطلاق الافتتاح على الواحدة التي هي تكبيرة وعلى باقي التكبيرات على حدّ سواء، والأخبار الواردة في هذا كلّها على هذا المنوال. ومن هذا كلّه تعرف أنّ ما ذكره فاضل الحدائق من ظهور ما ادّعاه من الأخبار في غاية المنع. والحاصل فإنّ الأقوى في المقام هو القول الأوّل.

بيان: اعلم أنّ الأخبار قد صرّحت بالأسباب التي من أجلها صار التكبيرات السبعة مستحبة في افتتاح الصلاة، أحدها ما رواه حفص قال: في الوسائل: يحيى بن البخترى، وفي الحدائق الظاهر أنّه ابن البخترى، وإنّا ذكرنا ذلك لأنّ حفص مشترك بين البخترى وغيره إذ لو كان ابن البخترى كان صحيحاً ما يصحّ عنه ومراسيله تساوق الأخبار الصحاح بل الظاهر أنّها كالصحاح وإن كان غيره عومل كسائر الرواة من الفحص عن حاله وقبول روايته.

وكيف كان فقد روى حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في الصلاة وإلى جانبه الحسين بن علي عليه السلام، فكبر رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يحرّك الحسين عليه السلام بالتكبير، ثمّ كبر رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يحرّك الحسين بالتكبير، فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر ويعالج الحسين فلم يحرّك حتى أكمل سبع تكبيرات فأحار الحسين عليه السلام بالتكبير السابعة، فقال أبو عبد الله: فصارت سنّة.

وفي الوسائل عن محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الصلاة وقد كان الحسين عليه السلام أبطأ

عن الكلام حتى تخوفوا أنه لا يتكلم وأن يكون به خرس، فخرج به حامله على عاتقه وصف الناس خلفه وأقامه على يمينه فافتتح رسول الله ﷺ الصلاة، فكبر الحسين عليه السلام، فلما سمع رسول الله ﷺ تكبيره عاد فكبر فكبر الحسين عليه السلام حتى كبر رسول الله ﷺ سبع تكبيرات وكبر الحسين، فجرت بذلك السنة.

وفي بعض الأخبار أن السبب في ذلك ما روي عن هشام بن الحكم عن أبي الحسن عليه السلام أن النبي لما أُسري به إلى السماء قطع سبع حجب فكبر عند كل حجاب تكبيرة فأوصله عز وجل بذلك إلى منتهى الكرامة.

وما روي عن هشام بن الحكم أيضاً عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال، قلت له: لأي علة صار التكبير بالافتتاح سبع تكبيرات أفضل - إلى أن قال: - قال: يا هشام، إن الله خلق السماوات سبعة والأرضين سبعة والحجب سبعة، فلما أُسري بالنبي فكان من ربه كقاب قوسين أو أدنى رفع له حجاب من حجبه فكبر رسول الله ﷺ وجعل يقول الكلمات التي تقال بالافتتاح، فلما رفع له الثاني كبر، فلم يزل كذلك حتى بلغ سبع حجب فكبر سبع تكبيرات فلذلك العلة يكبر للافتتاح في الصلاة سبع تكبيرات.

وبالأسانيد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام، قال: إنما صارت التكبيرات في أول الصلاة سبعة لأن أصل الصلاة ركعتان واستفتاحهما بسبع تكبيرات تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وتكبيرتي السجدين وتكبيرة الركوع في الثانية وتكبيرتي السجدين، فإذا كبر الإنسان في أول الصلاة سبع تكبيرات

ثم نسي شيئاً من تكبيرات الاستفتاح أو سها عنها لم يدخل عليه نقص في صلاته.

قلت: وهذه العلل التي وقفنا عليها في كتب الأخبار وهو كله حسن إذ بعد ثبوت استحباب التكبيرات السبع وأنها واردة من صاحب الشرع لا ينبغي الفحص عن العلة والفحص ضرورة أن أحكام الشرع لا يلزم منها معرفة السبب والمنشأ، والله هو العالم.

تذنيبٌ: قد عرفت فيما سبق استحباب التكبيرات السبعة وأن أحدها تكبيرة الإحرام، فلو قصد الإحرام بأكثر من تكبيرة واحدة بأن قصد الإحرام باثنين - مثلاً - أو ثلاثة الظاهر بطلان الصلاة لعدم ما يدل على جواز ذلك بل الأخبار مصرحة بكون الإحرام بتكبيرة واحدة فالإتيان بها زاد على التكبير الواحد بنية الإحرام تشريعاً محرماً بلا ريب في ذلك، ولو جاء بالتكبيرات السبع ولم يعين واحدة منهنّ تكبيرة الإحرام الظاهر أيضاً بطلان الصلاة، ضرورة توقّف انعقاد الصلاة على تكبيرة الإحرام ولم يأت بها فلا صلاة بدونها، ولو جاء بالسبع ونوى أن واحدة منهنّ تكبيرة الإحرام ولكن لم يعينها الظاهر أيضاً البطلان لما عرفت من اشتراط تعيينها وكونها في ضمن التكبيرات لا يكفي في انعقاد الصلاة كما هو غير خفي، والله أعلم بأحكامه.

تمّ الجزء الثاني من كتاب جامع الأحكام على يد مؤلفه أقلّ الناس عملاً وأكثرهم خطأً وزللاً عبدالرزاق بن علي بن الحسن الحسيني الجزائري الشهير

بالحلو، الساكن في النجف الأشرف، على ساكنه ألف تحية وسلام، وقد اتفق الفراغ منه يوم الإثنين حادي عشر في جمادى ثاني سنة ١٣٢٠ الألف وثلثائة وعشرين من الهجرة على مهاجرها ألف تحية، ويتلوه القراءة.