

الْمُنَاطَرَةُ النَّصْرِيَّةُ

فِي

أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَيِّدُ الْإِسْلَامِ أَيْمَنُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ عَلِيُّ بْنُ عَلَوَيْهِ الْحُسَيْنِيُّ الْكُرْكِيُّ

الجزء الثاني

شابک: ۲۰۰۰۰۰۰ ریال	۹-۱۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: دوره؛	۰-۱۷-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱؛
	۷-۱۸-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۲؛	۴-۱۹-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۳؛
	۰-۲۰-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۴؛	۷-۲۱-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۵؛
	۴-۲۲-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۶؛	۱-۲۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۷؛
شماره کتابشناسی ملی :	۴۲۲۳۳۶۲	
عنوان و نام پدیدآور :	المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / لمؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.	
مشخصات نشر :	قم: فقيه اهل بيت عليه السلام ، ۱۳۹۵.	
مشخصات ظاهری :	ج. ۷.	
یادداشت :	عربی. این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام محقق حلی	
یادداشت :	شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح	
موضوع :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام - نقد و تفسیر	
موضوع :	فقه جعفری - قرن ۷ ق، صلاة (فقه)	
موضوع :	Islamic law, ja'fari - 13th Century*	
موضوع :	Salat (Islamic law)*	
شناسه افزوده :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام - شرح	
رده‌بندی کنگره :	۱۳۹۵ ۴۰۲۱۶۷ ش ۳ م. ۱۸۲ BP	
رده‌بندی دیوبندی :	۲۹۷/۳۴۲	
وضعیت فهرست نویسی :	فیبا	

المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة
 (کتاب الصلاة / مجلد الثاني)

- تألیف: المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الگراگاني (دام ظلّه)
 ► الطبعة: الأولى / ۱۴۳۷ هـ. ق ۱۳۹۵ هـ. ش
 ► الناشر: فقيه اهل بيت عليه السلام
 ► السعر الدورة: ۲۰۰۰۰۰ تومان
 ► عدد المطبوع: ۱۰۰۰ نسخه

عنوان - مكتب آية الله العظمى العلوي الگراگاني

قم: شارع الشهداء، فرع ۲۶، رقم البناية ۸، هاتف ۰۲۵)۳۷۷۴۱۱۳۲ فاكس ۰۲۵)۳۷۷۴۳۶۸۹

الموقع الإلكتروني: WWW.GORGANI.IR البريد الإلكتروني: INFO@GORGANI.IR

ليتوگرافي، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .
وبعد: فهذا هو المجلّد الثاني من مباحث كتاب الصلاة ، التي قرّرتها في أيام التعطيلات الصيفيّة ، واشتغلت بذلك في ساعات الفراغ . وأسأل الله تعالى أن يوفّقني بالاتمام وحسن الختام؛ وما توفّيقني إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

قال المصنف رحمته الله: ولا يجوز تقديمها على الزوال.

وقع الاختلاف بين الأعلام في أنه هل يجوز تقديم النوافل في الظهريين على الزوال أم لا؟ فهنا ثلاثة أقوال:

قول: بعدم الجواز مطلقاً، كما عليه المشهور، وفاقاً للمصنف وجماعة كثيرة منهم صاحب «الجواهر»، وصاحب «الحدائق».

وقول: بالجواز مطلقاً، أي سواء كان لضرورة أو غيرها، كما عن جماعة كثيرة أيضاً مثل الشهيد في «الذكرى» و«الدروس»، والمقدس الأردبيلي وتلميذه صاحبي «المدارك» و«الذخيرة»، والاستاذ الأكبر في حاشيته على «المدارك»، والمحقق الهمداني، والعلامة النوري، والسيد في «العروة»، والشاهرودي، والخميني بقصد الرجاء، والكلبایگانی وغيرهم، كما هو الحق عندنا.

وقول: بالتفصيل بين ما كان لضرورة من جهة أنه لولا الإتيان بها قبل الزوال لعجز عن الإتيان بها في أوقاتها فيجوز، وإلا فلا.

فقد ذهب إليه الشيخ في كتابه في الحديث وعليه عدة من الفقهاء مثل النراقيين والخوئي والميلاني رحمته الله.

هذه هي الأقوال في المسألة.

وأدلة القائلين بعدم الجواز مطلقاً هو القول بأن الصلاة وظيفة شرعية، فيقف إثباتها على مورد النقل والمنقول فعلها بعد الزوال. والجواب عنه واضح، بأن ما ذكرنا من الجواز مطلقاً أيضاً منقول كما سنشير إليه.

ثم تمسكوا بصحيح ابن أذينة، عن عده، أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلي من النهار شيئاً، حتى تزول الشمس، ولا من الليل بعد ما يصلي العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل»^(١). ومثله الروايتان الصحيحتان المرويتان عن زرارة^(٢)،^(٣). مضافاً إلى روايات التوقيت، الدالة على جواز اتیان نافلة الزوال بعد الزوال، ونافلة العصر قبل العصر بعد الظهر.

مضافاً إلى دعوى الإجماع، كما في «وسيلة المعاد» للنوري. أقول: وفي الكلّ نظر، لوضوح أنّ تلك الأخبار لا تدلّ إلا على فعل النبي صلى الله عليه وآله والولي عليه السلام على ذلك، وهو لا يدلّ على النهي، لا يمكن أن يكون عملهم لتحصيل أمر راجح، فلا إشكال في أنّه لو جوّزنا أداء النافلة قبل الزوال كان مرجوحاً مع عدم وجود الضرورة، مع أنّه سيأتي الأخبار الدالة على فعلهم لذلك في بعض الأحيان، ولو لبيان التوسعة على الأمة، وإفهامهم بأنّ الفضل في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

الإتيان بالنوافل ولو في غير مواقيتها بنيتة الاستعجال - كما في غُسل الجمعة إذا أتى به في يوم الخميس - خصوصاً إذا علم أنه يغفل عنها لو أخرها إلى وقتها، كما ورد في الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يشتغل عن الزوال، أيعجل من أول

النهار؟

قال: نعم، إذا علم أنه يشتغل، فيعجلها في صدر النهار كلها»^(١).

ومثله في ذلك الخبر الذي رواه إسماعيل بن جابر، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أشتغل.

قال: فاصنع كما تصنع، صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل

موضعها من صلاة العصر - يعني ارتفاع الضحى الأكبر - واعتدّبها من الزوال»^(٢).

بل لعلّ من هذه الطائفة من الاخبار الخبر المروي عن معاوية بن وهب،

قال:

«لما كان يوم فتح مكة، ضربت على رسول الله صلى الله عليه وآله خيمة سوداء من شعر

بالأبطح، ثم أفاض عليه الماء من جنبه، يرى فيها أثر العجين، ثم ترى القبلة

ضحى فرقع ثماني ركعات لم يركعها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك ولا بعده»^(٣).

وخبّر أبي البختري، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام في حديث أمير

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

المؤمنين في حُنين:

«نزل فصلّي أربع ركعات قبل الزوال، الحديث»^(١).

وكذلك الخبر الذي رواه عبد الأعلى، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافلة النهار؟

قال: ستّ عشرة ركعة متى ما نشطت، إنّ عليّ بن الحسين كانت له ساعات من النهار يصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة أو سلطان قضاها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبّلت»^(٢).

ولأجل دلالة هذه الأخبار ذهب طائفة إلى الحكم بالتفصيل وذلك بملاحظة أنّ التجوّز فيها كان لأجل ضرورة عرفية، وإنّ حمله بعضُ كصاحب «الجواهر» باختصاص جواز التقديم بخصوص يوم الجمعة دون غيره، مستدلاً على ذلك بفضل أمير المؤمنين عليه السلام في صفين حيث أتى بالنوافل قبل الزوال كما هو المأثور، وإن احتمل بعيداً أنّه عليه السلام كان قد نوى الإقامة بصفين. كما أنّ رسول الله ﷺ في فتح مكّة أتى بثمان ركعات بالنافلة المطلقة المبتدأة.

لكن المبعّد لهما أنّ المسافر تسقط عنه النوافل حتّى يوم الجمعة، فلا وجه لذلك الحمل، فلعله عليه السلام أقام في صفين، حيث يعلم عادةً إقامة أزيد من العشرة في تلك الأرض لأجل الحرب، كما أنّ إقامة رسول الله ﷺ بالأبطح ليس بلحاظ كونه وطنه وعدم إعراضه عنه، لأنّ الظاهر كون الأبطح غير مكّة وما حوله، واحتمال

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

قصد الإقامة فيه مشكل، فجعل الثمانية من الرواتب لا يخلو عن إشكال. كما أنه يساعد كونه من المبتدأة من قوله: (لم يركع ﷺ قبل ذلك ولا بعد). وكيف كان، فإن دلالة الأخبار السابقة على جوازها - أي إتيان النافلة قبل أوقات الفريضة من جهة الضرورة - واضحة لا خفاء فيها، فبذلك يقيّد إطلاقات المنع لو سلمنا وجودها.

ثم إن هناك أخباراً دالة على الجواز مطلقاً، مثل الخبر الذي رواه قاسم بن الوليد الغساني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: جُعِلَ فداك، صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: ست عشرة ركعة في أيّ ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل»^(١).

فدلّاه على الرواتب واضحة، لدلالته ببيان كمية النوافل عليه، خصوصاً مع قوله في ذيل الخبر بأفضليّة إتيانها في مواقيتها. وما ذهب إليه صاحب «الجواهر» بأنّ المراد منه هو الإتيان بالبدليّة العرفية وليست بالنوافل، فكأنّه بدلٌ عن الرواتب.

بعيدٌ غايته، لأنّ لازم البدلية إمكان الإتيان بالمبدل منه في وقته، حتّى مع الإتيان ببده، كغسل الجمعة في يوم الخميس.

هذا فضلاً عن بُعد هذا الاحتمال في المقام، حيث إنّ ذكر في الرواية أنّ الثمانية كلّما أتى بها تعدّ هي الثمانية الراتبة في الوقت فلا وجه للإعادة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

وأيضاً الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«ما صلّى رسول الله صلّى الله عليه وآله الضحى قطّ.

قال: فقلت له: ألم تخبرني أنه كان يصلّي في صدر النهار أربع ركعات؟

قال: بلى، إنه كان يجعلها من الثمان التي بعد الظهر^(١).

فيظهر منه أنّ النفي في صدره كان لصلاة المبتدأة دون الراتبة، فحمل مثلها على المبتدأة أو يوم الجمعة غير وجيه، لدلالة لفظ «الثمانية» و«ست عشرة» في الراتبة، إذ إنّ نافلة الجمعة اثنتي عشرة ركعة لا ثمانية.

فهاتان الروايتان دالتان على الجواز مطلقاً، فبذلك يجمع مع تلك الأخبار السابقة الدالة على المرجوحية في الإتيان في غير مواقيتها، فلا نبالي حينئذٍ بالتمسك بمثل الخبر المروي عن علي بن الحكم، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي:

«صلاة النهار ست عشرة ركعة، أي النهار شئت، إن شئت في أوله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره»^(٢).

مع وجود القرينة فيه الدالة على أن المقصود منه هي النوافل الراتبة، حيث ورد فيه ذكر العدد.

هذا بخلاف الخبر الذي رواه عمر بن يزيد عنه عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

«اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية، متى ما أتى بها قبلت»^(١).
 ومثله حديث ابن عذافر^(٢). الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن
 علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:
 «نوافلكم صدقاتكم فقدّموها أنّى شئتم»^(٣).
 حيث أنّ الإطلاق في هذا الخبر يفيد شموله وجواز تقديم النافلة لجميع
 النوافل، من المبتدأة والراتبة، لولا إخراج الراتبة بأدلة المنع، كما هو زعمه عدّة
 من الفقهاء، ونحن لا نسلّمه.
 وكيف كان، الأقوى عندنا هو جواز التقديم مطلقاً، غاية الأمر مع
 المرجوحية، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

إلا يوم الجمعة، ويزاد في نافلتها أربع ركعات، اثنتان منها للزوال.

وذلك لما عرفت من عدم جواز تقديم نافلة الظهرين على الزوال، أو أنه يجوز تقديم نوافل الظهرين على الزوال، لكن يعدّ مرجوحاً. وفي كلّ الأحوال فإن جواز التقديم ثابت في جميع الأيام إلا يوم الجمعة، حيث يجوز أو يرجح كما ستعرفه في محلّه إن شاء الله تعالى.

مضافاً إلى أنّه يزداد في النوافل المستحبة يوم الجمعة أربع ركعات، حتّى يصير المجموع عشرين ركعة، والله الموفق والمعين.

ونافلة المغرب بعدها، إلى ذهاب الحمرة المغربية، بمقدار أداء الفريضة.

قوله: «بمقدار أداء الفريضة» لاحتمال أنه قيلاً لفريضة المغرب، لا يساعد ملاحظة البعدية، كما لا يساعد كون المراد هو العشاء، بل الظاهر كون المراد منه هو فريضة المغرب إذا لم يكن قد أداها إلى ذلك الوقت.

وهذه المسألة أيضاً خلافية، حيث قد ذهب المشهور من المتأخرين - كما في «الدروس»، بل في «البيان» و«الذخيرة» دعوى الشهرة عليه - من دون تقييد بذلك القيد، بل في «المدارك»: هذا مذهب الأصحاب، لا نعلم فيه مخالفاً، كما يظهر من المصنّف هنا، حيث لم ينقل الخلاف فيه.

بل في كتاب «المعتبر» نسبته إلى علمائنا، بل في ظاهر «الغنية» وصريح بعض شروح «الجعفرية» - كما عن «المنتهى» - الإجماع عليه. فيصير هذا إحدى الأدلة في المسألة.

ولكن خالف فيها عدّة من الفقهاء من المتقدمين ومن المتأخرين إلى من عاصره، كالشهيد في «الذكرى» و«البيان» و«الدروس»، وجعلوا وقتها يمتدّ بامتداد الفريضة، واستجوده صاحب «كشف اللثام»، وإليه مال صاحب «المدارك» و«الذخيرة»، والشيخ البهائي في «حبل المتين»، والخوئي والكلّبايگاني والشاهرودي وبعض آخر من أصحاب التعليق على «العروة»، خلافاً لصاحب «العروة» والسيد الاصفهاني، وصاحب «الجواهر»، والمحقّق الهمداني، حيث وافقوا المشهور هنا.

وجه هذا الاختلاف، عدم صراحة الأخبار في بيان المسألة، كما هو الحال في الجملة في نافلة الظهرين.

فقد استدلل للمشهور - مضافاً إلى الإجماع - بوجوه:

الوجه الأول: كما في «الجواهر»، أن المعهود عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام إنهم يصلّون نافلة المغرب بعد الإتيان بالفريضة، ثم لا يصلّون شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط الشفق صلى العشاء الآخرة.

وفيه: أنه ما المراد من المعهودة؟ فإن إن أريد بها بأنهم لم يأتوا بها في هذا الوقت أصلاً، أو يؤتون بها قضاءً، فهو غير ثابت.

وإن أريد بها أنهم يأتون في هذا الوقت، فهو لعله كان لأجل كونه أفضل أو أحد أفراد المستحب.

أمّا أنه لا يجوز ولم يكونوا يأتون بها بعد مضي ذلك، لأجل خروج وقته، فهو غير ثابت.

مضافاً إلى إمكان التمسك باستصحاب بقاء التكليف، وعدم سقوطه بسقوط الشفق، إذا لم نسلم دلالة فعل النبي والولي على التقييد.

الوجه الثاني: إن المنساق والمنصرف إليه من الأخبار الواردة في الإتيان بأربع ركعات بعد صلاة المغرب إنما هو إتيانها بعد المغرب وقبل اختفاء زوال الحمرة.

وفيه: أنه لا شاهد لتلك الدعوى، بعد وجود الإطلاقات من الأخبار، واهتمام الشارع بالإتيان بأربع ركعات، بل قد يستشعر ذلك من إطلاق لسان

بعض الأخبار، مثل الخبر الذي رواه حارث بن المغيرة، حيث قال:
«قال الصادق عليه السلام: أربع ركعات بعد المغرب لا يدعهنّ في حضرٍ ولا
سفر»^(١).

وغيره، حيث يفيدنا أهميّة هذه النافلة ونافلة الغداة، مع أنّه لو سلّمنا
الانصراف فهو يثبت الوقت لما بعد المغرب لا تحديده بسقوط الشفق، لعدم
وجود ما يوجب ذلك من الإطلاق، لكن الالتزام بالانصراف بما ذكرناه ممّا
لا يلتزم به الخصم.

الوجه الثالث: بأنّ وقت المغرب ضيق، وأنّه يخرج وقته بذهاب الحمرة،
كما نصّ بذلك في جملة من الأخبار، فإذا كانت الفريضة حالها كذلك، فنافلتهما
تكون بطريق أولى.

وممّا يدل على ضيق وقت المغرب حديث إسماعيل بن مهران، حيث ورد
فيه:

«أنّ وقت المغرب ضيق وآخر وقتها ذهاب الحمرة، الحديث»^(٢).
والجواب: بأنّ المراد من الضيق هل هو من جهة آخر الوقت أو أوّله، فإن
قلنا بالأوّل، يعني صلاة المغرب من جهة آخر الوقت ضيق بذهاب الحمرة
المغربية، فيمكن أن يقال بأنّ تضيّقه ليس حقيقيّاً، بحيث تفوت وقت النافلة
بذهاب الحمرة حقيقةً، لأنّ خروج وقتها كذلك، بأن تفوت وقتها من الأداء

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

والقضاء - أو بخصوص الأداء - ممّا لم يلتزم به الخصم أيضاً، فلا مناص إلا من الحمل على التضييق التنزيلي ونوع من العناية، في أنّ المضطرّ إن لم يأت بها إلى ذلك الوقت، يكون احداث النافلة وقراءتها - بملاحظة مرجوحية أدائها بعد خروج وقت الفضيلة - في حكم العدم. وهذا المعنى المجازي ممّا لا يمنع في الالتزام به حتّى في النافلة، فضلاً عن الفريضة، لأنّه من الواضح أنّ الأفضل في كليهما هو إتيانهما في وقت فضيلتهما.

مع أنّه لا تلازم بين الضيق في وقت الفريضة، مع الضيق في نافلته، لأنّه من المحتمل أن تكون الفريضة حالها كذلك لأهمّيّتها، ولا يكون التطوّع كذلك، لإطلاق أدلّته، وعدم كونه مورداً للاهتمام، فللمكلّف أن يأتي بالنافلة قبل زوال الحمرة وبعدها.

هذا إن قلنا بأن المقصود من تضييق الوقت، من جهة آخرها. وأمّا إن فرضنا اعتبار التضييق في أوّل الوقت، بأن يكون المراد منه أنّ الفريضة في المغرب لا يزاحمه النافلة في أوّل وقته، أي ليس بمسبوق بالنافلة، كما كانت كذلك في نافلتي الظهرين والفجر، فعلى هذا لا يكون هذا اللفظ مدركاً لحكم النافلة بكونها مضيقّة من حيث الوقت إلى ذهاب الحمرة، حيث يشعر كون التضييق بحسب أوّل الوقت.

وتوهم كون العشاء كذلك بالنظر إلى الوتيرة.

مدفوعٌ، بأنّه يجوز إتيان نافلة الوتيرة قبل الذهاب دون نافلة المغرب.

الوجه الرابع: ما عن المحقّق في «المعتبر» من الاستدلال بالأخبار الواردة

في النهي عن التطوّع في وقت الفريضة، مثل الخبر الذي رواه الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث:

«وإنما جعل الذراع والذراعين لئلا يكون تطوّع في وقت فريضة»^(١).

وخبر آخر رواه الجعفي أيضاً، وفيه قوله:

«لئلا يؤخذ من وقت هذه، ويدخل في وقت هذه»^(٢).

وغير ذلك من الروايات الواردة على نحو الإطلاق من دون تقييد بمثل الذراع والذراعين.

فإنّ الإتيان بنافلة المغرب بعد ذهاب الحمرة، مع كونه وقت فضيلة صلاة العشاء، يوجب دخول التطوّع في وقت الفريضة.

وتوهم أنّ العشاء يصحّ إتيانه قبل ذهاب الحمرة بعد المغرب، فإتيان النافلة في هذا الوقت أيضاً يكون تطوّعاً في وقت الفريضة.

مدفوع: بأنّ الروايات تدلّ على أنّ وقت فضيلة العشاء تكون بعد الذهاب وأنّ من الأفضل تأخير صلاة العشاء إلى ذلك، غاية الأمر أنّ الشارع أجاز تقديمه وتعجيله قبيل الذهاب، فإتيان النافلة قبله ليس من باب التطوّع في وقت الفريضة، بل يكون بالعكس ولا مانع عمّا هو المفروض، فإنّه تطوّع في وقت الفريضة، وهو غير جائز.

ولكن قد أجيب عنه، أولاً: بأنّه وإن كان المذكور أحسن ما استدللّ به في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢١.

المقام، إلا أنه يتم على القول بحرمة التطوع في وقت الفريضة، وأمّا على القول بجوازه ومرجوحيته، فالإتيان بالنافلة حينئذ يكون برغم مرجوحيته جائزاً، وهو لا يوجب كونها قضاءً أو حراماً، كما أراد الخصم.

واحتمال كون المراد من النهي عن التطوع في وقت الفريضة، هو المبتدأة لا الرواتب وغيرها.

غير وجهه، لاستلزامه خروجه عن مورد الرواية، لأنّ هذا النهي كان وارداً في الراتبة - كما عرفت حديثه في نافلة الظهرين - فإخراج ما هو المتعين أمر بعيد عن منطق العقلاء.

نعم، إطلاقه يشمل المبتدأة لعموم التعليل، لكونه جارياً في مطلق النوافل. كما أنّ احتمال اختصاص ذلك لخصوص نافلة الظهرين ضعيف، لعدم انحصار الأخبار بمثلها، حيث لا خصوصيّة فيهما، خصوصاً مع ملاحظة لسان التعليل الدال على العموم.

فالجواب هو ما عرفت من أنّه يتم على ذلك القول.

وثانياً: عدم تماميّة الاستدلال، حتّى على القول بحرمة التطوع في وقت الفريضة، أو على القول بكون النهي تنزيلاً، إلا أنّه كالتحريمي يوجب التقييد لإطلاقات النافلة، لأنّ الكلام إنّما هو في أنّ النافلة في نفسها وطبعها الذاتي الأول من دون عروض عارض خارجي، هل ينتهي وقتها بذهاب الحمرة، أو يمتدّ وقتها بوقت الفريضة، وهو لا ينافي أن نعتقد بالثاني، إلا أنّه بواسطة تقارن التطوع مع وقت الفريضة، ترتب على اتيانها الحرمة، لكن الحرمة ناشئة من جهة

طرو العنوان الطارئ والعرضي الثانوي، لأنّ المنع من جهة العنوان الثانوي كان أمراً آخر غير ما هو المراد.

وتظهر ثمرة الفرق بين الوجهين، فيما إذا كانت الفريضة متأخرة عن وقتها، لأجل انتظار قيام الجماعة أو إتمام الأذان أو غيرهما، فحينئذٍ على القول الأوّل لا يجوز الإتيان بالنافلة لخروجها عن وقتها، هذا بخلاف القول الثاني حيث أنّه يجوز الإتيان بها في مثل هذه الموارد، فالالتزام بحرمة التطوّع على الفرض ليس بإطلاقه كذلك، بل فيما إذا أراد الإتيان بالفريضة لا مطلقاً، فإن قلنا بسعة وقت نافلة المغرب، فإنّه يجوز الإتيان بها حتّى بعد ذهاب الحمرة قبل الإتيان بفريضة العشاء.

واحتمال كون النهي بلحاظ نفس الوقت لا الفريضة، ممّا لا محصّل له. ثمّ لو فرضنا تسليم إطلاق حرمة التطوّع لمثل المورد، ولكن لا مانع من التقييد في إطلاقه فيما إذا لم يمكن الإتيان بالفريضة لعدم وجود شرائطها دون النافلة، مثل ما لو جوّزنا الإتيان بالنافلة مع التيمّم في هذا الوقت دون الفريضة، مع رجاء وجدان الماء في الوقت، فحينئذٍ لو قلنا ببقاء الوقت للنافلة بعد الذهاب، فإنّه يجوز الإتيان بها في مثل هذه الموارد، وإن لم نقل فلا يجوز، والظاهر جوازه كما لا يخفى.

الوجه الخامس: قد استدلّ على مذهب المشهور بأخبار باب الوقوف

بالمزدلفة مثل الخبر الذي رواه عنبة بن مصعب، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة؟

فقال: صلّها بعد العشاء الآخرة أربع ركعات»^(١).

ومثله حديثه الآخر^(٢).

حيث استدللّ بهما على أنّ الأمر بتأخير النافلة، والإتيان بها بعد العشاء، يدلّ على انقضاء وقت نافلة المغرب بعد ذهاب الحمرة، ودخول وقت فضيلة العشاء، وإلا كان ينبغي على الإمام عليه السلام أن يأمر بإتيان نافلة المغرب بعده ثمّ العشاء، فليس هذا إلا من جهة أنّ الإتيان بالنافلة يستلزم وقوعها في وقت الفريضة وهو غير جائز لكونه قد خرج وقتها، وهو المطلوب.

لكنّه مندفع بأحد الوجهين:

إمّا على القول بحرمة التطوّع في وقت الفريضة، فيمكن أن يكون وجه اندفاعه لئلا تقع في وقتها، لوضوح أنّ المسافة بين مزدلفة وعرفات فرسخان، وقطع هذه المسافة ماشياً، بل ركباً بعد الغروب بحسب الغالب والنوع، يوجب خروج الوقت، أي حصول ذهاب الحمرة الموجب لدخول وقت فضيلة العشاء، فالإتيان بالنافلة فيه مستلزم لحصول عنوان التطوّع في وقت الفريضة، وهو حرام.

أو يكون لأجل أنّ استحباب الجمع بين الصلاتين أمر محبوب، أشدّ حباً، وأقوى فضيلةً من إتيان النافلة بينهما، ولذلك سمّيت المزدلفة بالجمع على ما في بعض الروايات، مثل الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق عن النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أنّه:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٤.

«أُنْما سُمِّيَتِ المزدلفة جمعاً لأنَّه يجمع فيها بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين»^(١).

واحتمال كون وجه تسمية مزدلفة بالجمع لأجل الجمع بينهما بأذان واحد - كما أُشير إليه في الرواية - لا لأجل عدم وقوع الصلاة النافلة بينهما، مدفوعٌ. مع أنَّنا لا نضيق كون وجهه ذلك، إلَّا أنَّه قد ورد التصريح بعدم إتيان الصلاة بينهما في الخبر الذي رواه منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قال: «صلاة المغرب والعشاء يجمع بأذان واحد وإقامتين، ولا تصل بينهما شيئاً. وقال: هكذا صلَّى رسول الله ﷺ»^(٢).

وإن شئت أصرح من ذلك في بيان وجه التسمية، بكونه للجمع بين الصلاتين، فانظر إلى الخبر الذي رواه عبد الحميد بن أبي ديلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سُمِّيَتِ جمع لأنَّ آدم جمع فيها بين الصلاتين المغرب والعشاء»^(٣). فظهر على هذا وجه تأخير النافلة عن العشاء.

وأما على القول بجواز التطوُّع، فلا وجه إلَّا ما ذكرنا في الأخير، لا لأجل انقضاء وقت النافلة، كما أراد المستدلُّ أن يستدلَّ به، واحتمله صاحب «الجواهر».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٧.

لا يقال: غايته احتمال كلّ من الأمور الثلاثة، من حرمة التطوّع، أو لمحبوبيّة الجمع، أو لانقضاء الوقت.

لأنّا نقول: وإن يقتضي ذلك الحكم بالاجاب على حسب طبع القضية، إلّا أنّا إذا لاحظنا بعض الأوقات فانه يستفاد منه بقاء وقت النافلة، وهو مثل الخبر الذي رواه أبان بن تغلب، قال:

«صليت خلف أبي عبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة، فقام فصلّى المغرب، ثمّ صلى العشاء الآخرة، ولم يركع فيما بينهما، ثمّ صليت خلفه بعد ذلك سنة، فلما صلى المغرب قام فتنفّل بأربع ركعات»^(١).

حيث أنّه يدلّ في آخره بقاء وقت النافلة بعد ذهاب الحرمة، بعدما عرفت من مضيّ الوقت بحسب الغالب في تلك المسافة.

وهذه الرواية تفيد أنّ من ذهب إلى حرمة التطوّع في وقت الفريضة، قد جعل نفسه ضيق، لأنّه عليه السلام قد أتى بالنافلة في وقت فريضة العشاء، فلو كان حراماً لما فعل. ولأجل الفرار عن هذا الإشكال لجأوا إلى القول بوجود المانع لإتيان الفريضة، مثل انتظار إقامة الجماعة ونحوه، كما عن الخوئي في «التنقيح»، مع أنّه من المستبعد لمثل الإمام عليه السلام فرض وجود المانع له كإقامة الجماعة وغيرها، ولو بلحاظ اجتماع الناس، فكان ينبغي أن يجعل دليلاً على الجواز مطلقاً، أو في خصوص المورد على الأقلّ، لا الحمل على الفرد النادر في الجملة. بل قد استدل في «الجواهر» - نقلاً عن الغير - بخبر يدلّ على خلاف

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٥.

المشهور وهو الخبر الذي رواه رجاء بن أبي الضحّاك عن الإمام الرضا عليه السلام في حديث:

«إذا صَلَّى المغرب وسلّم، حبس في مصلاه يسبح لله ويحمده ويكبره ويهلّله ما شاء الله، ثمّ يسجد سجدتي الشكر، ثمّ يرفع رأسه فلم يتكلّم حتّى يقوم ويصلي أربع ركعات بتسليمتين، الحديث»^(١).

ولعلّه كان لتوهم ما يستفاد من قوله: (ويهلّله ما شاء الله) إلى كثرة تعقيبهِ حتّى ينتهي الوقت، مع أنّه على خلاف ذلك أدلّ، لصراحة قوله بعده:

«ثمّ يجلس بعد التسليم في التعقيب ما شاء، ثمّ يفطر، ثمّ يلبث حتّى يمضي من الليل قريب من الثلث، ثمّ يقوم فيصلّي العشاء الآخرة، الحديث». ولذلك ترى أنّ العلامة النوري تمسّك بهذا الخبر مستدلاً على كلام صاحب «الجواهر» بكون المعهود من فعل النبيّ والوليّ عليهما السلام هو ذاك. ولقد أجاد فيما أفاد في هذا الاستدلال.

والحاصل من جميع ما قرّناه وحققناه، ظهور عدم تماميّة قول المشهور من كون وقت نافلة المغرب إلى ذهاب الحمرة المغربية.

بل الأقوى عندنا - كما عليه عدّة ممّن عرفت أسمائهم في صدر البحث - كون وقتها ممتدّاً إلى خاتمة وقت فريضتها، وهو نصف الليل، باستثناء مقدار أداء الفريضة، والدليل على ذلك إطلاقات بيان وقت المغرب ونافلته، غاية الأمر كون الأفضل إتيانها فيما قبل ذلك، وهو ما بين المغرب إلى ذهاب الحمرة المغربية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢٤.

فإن بلغ ذلك، ولم يكن صلى النافلة أجمع، بدأ بالفريضة.

ثم يأتي الكلام فيما لو لم يدرك الوقت بمقدار يفي بأداء نافلة المغرب، فهل يجوز له الشروع بها أم لا؟ وإن شرع فهل عليه الإتمام أو الإبطال، أو التفصيل فيما لو أدرك بركة أو أقلّ فله الإتمام بأربع ركعات، أو فله الإتمام بركتين اللتين شرع بهما، سواء كانتا أوليتين أو أخيرتين، وإلا فلا؟ والمسألة ذات أقوال ثلاثة أو أربعة:

قول: بعدم المزاحمة لو لم يدرك الوقت بجميعها.

وهذا قول المصنّف وصاحب «القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«المنتهى»، ولعلّ وجهه على القول بحرمة التطوّع في وقت الفريضة واضح، حيث أنّه يزاحم ما هو الواجب فلا يجوز.

نعم، يشكل على القول بالكراهة، فلا وجه له إلا من جهة أنّه يخرج عن وقت النافلة، فإذا خرج الوقت فلا يصحّ إتيانها لعدم الدليل عليه.

وقول آخر: قد نسب إلى ابن إدريس رحمته الله، وهو الحكم بلزوم الإتمام بالأربع بمجرد التلبّس بها، ولو بأقلّ من ركعة.

ففي «الجواهر»: (ولعلّه للقياس على نوافل الظهرين، لكنّه لا يساعد قوله. لو صحّ ما نسب إليه. نعم إن كان المنسوب إليه هو الإتمام إذا أدرك بركة وأزيد، فلما ذكره وجه، وإلا لكان الأولى جعل وجه قوله هو التمسك بعدم إبطال العمل بعد الشروع).

فالحكم على القول بحرمة - حتى في المستحبات - واضح كما عليه صاحب «الرياض»، وأما على القول بکراهته، فلا يكون ذلك وجهه، فلا بد حينئذٍ من التمسك بأدلة الإدراك، وهي قاصرة الدلالة فلا تفيدنا في المقام، لأنها واردة في الأقل من ركعة، كما سيأتي الإشارة إليها.

مضافاً إلى أنه لو سلمنا افادة الاخبار، لكنها تفيدنا فيما لو تلبس وعلم بذلك بعده فله وجه، وأما لو علم قبل التلبس بأنه لا يدرك من الوقت إلا بأقل من ركعة، فأَيُّ دليل يدل على جوازه، بعد فقد دليل الإدراك هنا، كما لا يجري في هذه الصورة دليل الإبطال، فلا بد من إقامة دليل آخر يدل عليه، فلا مناص إلا القول بعدمه عند فقد الدليل.

مضافاً إلى أنه قد أورد على ابن إدريس رحمته الله بقياسه على نوافل الظهرين، بأنه قياس مع الفارق، لمزاحمة نافلة الظهرين كل نافلة مع فريضتها، بخلاف المقام حيث تزاحم فريضة أخرى.

مضافاً إلى أنه يكون فيه زيادة، لأنّ التزاحم في نافلة الظهرين يكون بإدراك ركعة لا أقل منها، وهنا كان بالشروع، فكيف يكون هذا هو الدليل له.

ولذا عدل عنه صاحب «الجواهر»، وذهب إلى قول آخر، وهو القول القادماً.

القول الثالث: - وهو للشهيدین، وصاحب «الحدائق»، و«مصباح الفقيه»، والعلامة النوري، بل وأكثر المتأخرين - بأن يكون الملاك هو إدراك ركعة، فإن أدركها له أن يستمر في نافلته حتى يتمها، وليس عليه أن يزيد بها حتى يتم الأربع، بل عليه أن يقتصر على الركعتين.

واستدلوا على هذا الحكم بالدليل الوارد في النهي عن إبطال العمل، ففي «الرياض» أنه حسن لو قلنا بحرمة الإبطال، كما عليه نفسه الشريف.

لكنه عارض مع دليل حرمة التطوع في وقت الفريضة عند من ذهب إليه، فيقع التعارض بينهما، فلا بد من ملاحظة الترجيح.

قد يقال برجح الأول، لأنه يوجب بطلان النافلة لا الإبطال، فلا تعارض أصلاً، لأن عند حرمة العمل لا يصح عمله بذاته لكونه منهياً عنه، والنهي في العبادة موجب للبطلان.

اللهم إلا أن يقال: بأن دليل حرمة التطوع لا يشمل ما نحن فيه، بل هو مخصوص لمن ابتداء بالنوافل في ذلك الوقت، لا لمن كان قد تلبس بها وهو في الأثناء، فحينئذ يكون الترجيح لدليل حرمة الإبطال، وعلى هذا لا تكون المسألة موقوفاً على حرمة التطوع، بل حتى لو قلنا بكراهته، فلا يجوز الإبطال بعد الشروع.

نعم، إن لم نقل بحرمة الإبطال ولا بحرمة التطوع، فلا بد لأجل إثبات قول الشهيدين رحمهما من بيان دليل آخر يدل عليه، وليس هو إلا دليل (من أدرك ركعة) حيث ينزل ذلك على إدراك تمام الركعة والصلاة، وهو أيضاً لا يثبت إلا بركتين. إلا أن يقال: إن التنزيل كان لأصل الصلاة والنافلة بمجموعهما كما ورد الحديث في نافلة الظهرين، فيثبت به جواز الإتمام بالأربع عند إدراك ركعة، وهو ما لا قائل به لأن ابن إدريس يقول به حتى بأقل من ركعة.

ولكن الأقوى عندنا - بل الأحوط - هو الالتزام بكلام الشهيدين، لو قلنا

بالمزاحمة، لأنّا إن قلنا بعدم شمول (من أدرك) لغير الواجب، والرواية الواردة في نافلة الظهرين كان خارجاً بالنصّ، فلا بدّ فيما خالف الأصل من الاقتصار على موضع اليقين، فلا بدّ من القول بعدم المزاحمة في نافلة المغرب مطلقاً، كما عليه المصنّف.

وإن تنزّلنا عن ذلك، وقلنا بعموم الحديث المنقول عن «الذكرى» للشهيد عليه السلام بأنّ (مَنْ أدرك ركعة من الصلاة كمن أدرك الصلاة) عامٌ يشمل حتى النافلة، فلا بدّ من الاكتفاء بخصوص الصلاة التي اشتغل بها وهي الركعتان. غاية الأمر خرجنا عن ذلك في نافلة الظهرين بصراحة النصّ، بأنّه يجوز بادرك ركعة إتمام الركعات، فيقتصر فيما خالف الأصل والنص على موضع اليقين والنصّ، فلا يحكم هنا إلّا بإتمام الركعتين اللّتين قد دخل فيهما، سواء كانتا في البداية أو النهاية، فلا يكون التطوّع في وقت الفريضة حراماً، بل ولا مكروهاً فيما نحن فيه، لاختصاصها بشروع النوافل فيه لا ما يكون المزاحمة حاصلة في الأثناء، ولا يكون الإبطال في المندوبات حراماً بل ان دليل حرمة إبطال الأعمال مختصّ بالفرائض، كما لا يخفى.

وركعتان من جلوس بعد العشاء، ويمتدّ وقتها بامتداد وقت الفريضة،
وينبغي أن يجعلها خاتمة نوافله.

هذه الجملة مشتملة على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، بلا خلافٍ ظاهر فيه
على الظاهر، بل عن ظاهر «المعتبر»، وصريح غيره، دعوى الإجماع عليه.
واستدلّ عليه بإطلاق الأدلة السالمة عن المعارض.

لكن قد اعترض بأن مقتضى بعديته، هو جواز إتيان النافلة حتّى في خارج
وقت الفريضة، فصار وقتها أطول ممّا لو أتى بالفريضة في آخر وقتها، حيث أنّ
البعديّة تقتضي جواز إتيانها، وهو خلافٌ لظاهر كلمات الأصحاب، حيث قالوا
بأنّ وقتها يمتدّ بامتداد وقت الفريضة.

لكنّه مندفع أولاً: إنّ القيد الوارد في قوله (يمتدّ وقتها بامتداد وقت
الفريضة) موجبٌ لتقييد تلك الإطلاقات، ويجعلها في مورد كان البعديّة واقعة في
وسط الوقت، فلا يشمل فيما يستلزم خروجه، كما في المثال المفروض.

وثانياً: إنّ هذا الإشكال يصحّ إذا جعلنا آخر وقت العشاء هو نصف الليل لا
طلوع الفجر، وألاّ زاحم وقت الفريضة كما عن «المصباح» للهمداني.

لكنّه مندفع بأنّ وقت الطلوع ليس بوقت فريضة الفجر، بل وقت لنافلتها،
إلاّ أن يراد بمزاحمته للفريضة ولو مع الوساطة، يعني أنّها يوجب تأخير ركعتي
الفجر المستلزم لتأخير صلاة الغداة والفريضة، فلا يجوز عند من قاله فله وجه.

وثالثاً: لو سلّمنا جميع ذلك فانه يمكن أن يقال بأنّ هذا لا يوجب أن يكون وقت الوتيرة أطول عن وقت الفريضة بلحاظ مقدار أصل الوقت، لأنّها تقع بعد الفريضة، فتكون الفريضة قد استوعبت مقداراً من الوقت، فبالنسبة لوقت النافلة بعدها يصير أطول بلحاظ الخارج في حال الإتيان، لا بلحاظ أصل الوقت.

لكنّه مندفع، من جهة أن الأطوليّة تلاحظ من جهة الوقت المجعول في الخارج ما بين الحدّين، فإتيانها في خارجه يوجب الأطوليّة.

والذي ينبغي أن نشير إليه في المقام هو أنّه كيف اتّفق الأصحاب هنا بامتداد وقتها لا امتداد وقت فريضتها، ولم يقولوا بمثلها في نافلة المغرب، مع وحدة لسان الأخبار في كلا الموردین ففي الأول اللسان الوارد قوله: (يأتي بالوتيرة بعد العتمة) وفي المغرب قوله: (يأتي بأربع ركعات بعد المغرب) ومع العلم بأنّ وقت المغرب إلى ذهاب الحمرة، وهنا وقتها إلى انتصاف الليل، فيصير هذا أحد المؤيّدات لمختارنا في تلك المسألة.

وتوهم كون ذلك تطوّعاً في وقت فريضة غير تام، مع إمكان جريانه هنا في الجملة، حيث أنّه ذهب إليه من يجوز التطوّع أيضاً.

المسألة الثانية: في كون الوتيرة بعدها، حيث قد يقال باعتبار البعدية العرفية، وعدم جواز إتيان صلاة العشاء في أوّل الوقت، وتأخير الوتيرة من غير اشتغال بنافلة إلى النصف - إن قلنا به - أو إلى الطلوع - على القول بالامتداد إليه - أو اعتبار الاضطراري له. وجعل وجهه أنّه المنساق بل المعهود من النبيّ والأئمّة عليهم السلام حكمهم بجواز التأخير إذا كان مشغولاً بعد العشاء باتيان بعض

النوافل المستحبة في بعض الليالي، مثل النوافل المستحبة في ليالي رمضان والتي تبلغ المئة ركعة وغيرها.

واستدلوا على ذلك بالأخبار المتظافرة الواردة والتي تفيد بأن (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر)، مثل الخبر الذي رواه زرارة^(١)، كما سنشير إليه في المسألة الآتية. ولكن لا بد أن لا يكون تأخيرهما إلى حيث يوجب الخروج عن البعدية عرفاً، فمقتضى ذلك هو عدم جواز تقديم الوتيرة على العشاء، لأن وقتها لم يدخل إلا بعد العشاء، ولم أر من أجاز ذلك من الفقهاء، مع أن مقتضى أخبار الوتر هو الجواز، وجعل الأخبار التي تدل على البعدية هنا إلى كونه أفضل الأوقات.

فلو قلنا بذلك لزم القول بجواز التأخير عما يخرج عن البعدية العرفية، غاية الأمر كونه مرجوحاً إن لم نقل بتوسعة البعدية المطلقة إلى مثل ذلك، كما يستشعر ذلك من كلام صاحب «الجواهر».

وكيف كان، لا إشكال في كون الرجحان أو اللزوم هو إتيانهما بعد العشاء، كما عليه الفتاوى.

المسألة الثالثة: هي جعلها خاتمة نوافله، وهو صريح كلمات الأصحاب وظواهرها، ولم يقيموا عليه دليلاً إلا ما يستفاد من تضاعيف كلماتهم من الاستظهار من نص الأخبار الواردة على أنه (لا يبيتن إلا بالوتر)، الواردة في الباب ٢٩ من أخبار أعداد الفرائض من الصلاة، حيث تركنا ذكرها ابتغاء للاختصار.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

هذا، بناءً على كون المراد من البيتوتة هو النوم دون السهر، أي لا ينام إلاّ بإتيان الوتر.

وأما إذا كان المراد منه هو السهر، فيدلّ على عدم النوم إلاّ عليه، احتمال كون المراد منه هو الوتر من صلاة الليل لا الوتيرة، فيخرج عن دائرة الاستدلال. ولكن في «الجواهر» بعد تصديق ورود «البيتوتة» في اللغة بمعنى «السهر»، حيث روى ذلك عن جماعة من اللغويين كصاحب «مصباح المنير» والليث والأزهري والفرّاء، بل لعنه منه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾^(١).

ثم قال: (لكن الإنصاف أنّ ذلك كلّه مخالفٌ للعرف، حيث استعمل عند الفقهاء بمعنى نام، كما قالوا: (بات عند امرأته ليلاً أي نام)، وجعلهُ للأعمّ مخالفٌ للعرف.

ولقد أجاد المجلسي رحمته الله، حيث قال: والحق أنّ «بات» في غالب الاستعمال يعتبر فيه النوم لا السهر، كما يظهر من الشيخ الرضوي وغيره) انتهى^(٢). فصار معنى الأخبار أنّه لا ينام إلاّ على الوتر، فحينئذٍ يصير احتمال كون المراد من الوتر هو وتر صلاة الليل لا الوتيرة ضعيفاً، بخلاف ما لو جعلناه بمعنى السهر، فحينئذٍ يصير الاحتمال الآخر أقوى.

مضافاً إلى إمكان أن تؤيّد احتمال كونه هو الوتيرة، بما ورد في الخبر الذي

(١) سورة الفرقان: ٦٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٧ / ١٩١.

رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتنّ إلا بوتر.

قال: قلت: تعني الركعتين بعد العشاء الأخيرة؟

قال: نعم إنهما بركعة، فمن صلاهما (ها) ثم حدث به حدثٌ، مات على

وترٍ، فإن لم يحدث به حدث الموت، يصلي الوتر في آخر الليل.

فقلت: هل صلى رسول الله صلى الله عليه وآله هاتين الركعتين؟

قال: لا.

قلت: ولم؟

قال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأتيه الوحي، كان يعلم أنه هل يموت في تلك

(هذه) الليلة أم لا، وغيره لا يعلم، فمن أجل ذلك لم يصلهما وأمر بهما»^(١).

فكانت هذه الأخبار - بعد هذه التوجيهات - دليلاً على كون الوتيرة

خاتمة النوافل.

وقد استدّلوا أيضاً بالخبر الذي رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وفيه:

«ولكن آخر صلاتك وتر ليلتك»^(٢).

وفي «المدارك»: (إنني لم أقف على مستند لاستحباب جعلها خاتمة

النوافل التي يريد صلاتها تلك الليلة)، ثم استدرك كلامه برواية زرارة.

ثم قال صاحب «الجواهر»: (وفيه ما عرفت، وأنّ الدليل غير منحصر بهذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة، الحديث ٥.

الخبر الذي يمكن دعوى ظهوره في الوتر من نافلة الليل، والله أعلم)، انتهى^(١).
ولكن لا يخفى عليك من اضطراب الحديث في كيفية النقل، والظاهر أنَّ
الصحيح هو المنقول عن «الكافي» حيث جاء في آخره قوله:
«وما صلّيت من صلاة في ليلتك كلّها نافلتين قضاءً إلى آخر صلاتك فإنّها
ليلتك، وليكن آخر صلاتك الوتر وتر ليلتك».
وهو المنقول في حاشية الوسائل، ذيل الصفحة ٢٨٣ من الجزء الخامس،
فراجع.

وعليه فإن الخبر صريح في أن المراد هو وتر نافلة الليل، فلا يكون دليلاً
لمسألتنا.

أمّا صاحب «الجواهر» فقد زعم أنَّ الدليل للمدّعي هو أحاديث التي
تقول: (لا يبيتنّ إلا بوتر).

مع إمكان الإشكال في دلالتها، حيث أنَّ المستفاد منها - على فرض قبول
كون المراد من البيوتة هو النوم، ومن الوتر هو الوتيرة - هو عدم ترك الوتيرة قبل
النوم، وهو يجتمع بإتيان الوتيرة قبل سائر النوافل أيضاً، إذ يصدق معه أيضاً أنه لم
يبت إلا بالوتر، فدلالته على ذلك غير واضحة.

فما ادّعاه صاحب «المدارك» ليس ببعيد، إلا أن يتمسك فيه بالإجماع،
- حيث لم نعهد مخالفاً فيه - أو الشهرة على أقلّ تقدير، حيث يكفينا ذلك في
إثبات الاستحباب بواسطة التسامح في أدلة السنن.

(١) جواهر الكلام: ج ٧ / ١٩٢.

وصلاة الليل بعد انتصافه، وكلّما قربت من الفجر كان أفضل. ولا يجوز تقديمها على الانتصاف إلاّ لمسافر يصدّه جدّ، أو شابّ يمنعه رطوبة رأسه، وقضائها أفضل.

اعلم أنّ هذه النص يشتمل على خمس مسائل:

المسألة الأولى: في أنّ وقت نافلة الليل بعد انتصاف الليل.

المسألة الثانية: كون القرب إلى الفجر أفضل.

المسألة الثالثة: عدم جواز تقديمها على الانتصاف.

المسألة الرابعة: جواز التقديم لما ذكر في المستثنى.

المسألة الخامسة: كون القضاء أفضل من التقديم.

فأمّا المسألة الأولى: في بيان مبدأ وقت صلاة الليل.

فالمعروف بين الأصحاب هو انتصاف الليل، وعن بعضهم - كالنراقيين والشهيد الأوّل رحمه الله - أنّ مبدأ وقتها أوّل الليل، ويجوز الإتيان بها من أوّل دخوله إلى طلوع الفجر.

وعن الصدوق رحمه الله في «الهداية»: أنّ وقتها الثلث الأخير من الليل.

وقد استدللّ للأوّل بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع، كما في «الجواهر»، بلا خلافٍ محقّق أجده، بل هو

منقولٌ عن «المعتبر» و«المدارك» والسيد المرتضى و«الخلاف» و«المنتهى»

وغيرهم.

قد أورد عليه - كما في «التنقيح» - بأنه إن أُريد من الإجماع أن إتيانها في الانتصاف مشروع، فهو قولٌ ظاهر ولا إشكال فيه ولا خلاف، بل هو من الضروريات وعليه فلا حاجة للتمسك بالاجماع.

وإن أُريد منه إثبات لازم، وهو عدم مشروعيتها قبل الانتصاف، فلا يمكن اثبات ذلك بالاجماع، لعدم العلم بشمول إجماعهم هذا إلى إثبات اللازم المذكور، وملاحظة جهة النفي وعدم الجواز، إذ الظاهر أنهم بالاجماع أرادوا بيان مشروعية الصلاة أو الأفضلية بعد الانتصاف، فإثبات كون إجماعهم من جهة عدم المشروعية ممّا لا يمكن القطع به.

مضافاً إلى أنه يمكن الشك في سقوطه عن الاستدلال. أقول: ولا يبعد ما ذكره أن يكون وجيهاً، فلا يمكن أن يكون الإجماع مانعاً في المسألة.

الوجه الثاني: التمسك بعدّة روايات، لا بأس بإيرادها وملاحظة دلالتها: منها: رسالة الصدوق عليه السلام، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره»^(١).

وقد أورد عليه في «التنقيح» بأنها وإن كانت صريحة في المدعى، غير أنها رسالة وغير صالحة للاستدلال بها بوجه.

لكنّه مخدوش، بأن إرساله غير ضائر، لأنها تعدّ من الروايات التي تعهّد الصدوق عليه السلام في أوّل كتابه - فيما أسند إلى الإمام جزمًا - بأنها صادرة عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

المعصوم عليه السلام.

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بإمكان أن يكون المراد من الوقت هو وقت الفضيلة لا الاجزاء بدواً، أو جمعاً بينه وبين الأخبار الآتية الدالة على جواز إتيانها في أول الليل.

ومنها: الأخبار الواردة في بيان فعل النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام من أنهما لم يصلّيا بعد العشاء إلى الانتصاف بصلاة، وهي مثل الخبر الذي رواه الصدوق بإسناده عن عبد الله بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلّى العشاء آوى إلى فراشه، ولم يصل شيئاً حتى ينتصف الليل»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه محمد بن مسلم^(٢). وكذلك الخبر الذي رواه عمر بن اذينة عن عدة أنّهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام، يقول:

«كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلّي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس، ولا من الليل بعدما يصلّي العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل»^(٣).

ومثله حديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان علي عليه السلام لا يصلّي من الليل شيئاً إذا صلّى العتمة حتى ينتصف الليل..

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

الحديث»^(١).

حيث تدلّ هذه الأخبار على مواظبتهم عليه على ذلك، حيث تفيدنا أن قبل انتصاف الليل لم يكن وقتها وإلا لما استمروا يؤخرونها إلى ما بعده. وفيه: أنّ هذه الروايات ليس فيها إلا حكاية فعلهم عليه عليه، فلا يدلّ في شيء منها كون قبل ذلك يعدّ في غير وقتها، لأنه من المحتمل أن يكون التزامها بعدم الاتيان بصلاة الليل قبل الانتصاف مستنداً إلى أفضليتها بعد الانتصاف، لا إلى عدم مشروعيّتها وحرمتها قبله.

أقول: بأنّ نظير هذا كثير، مثلاً لم يعهد ولم يحك عن أحد من المعصومين عليهم أنهم كانوا يصلّون الظهرين مثلاً قبل المغرب بساعة، لمواظبتهم على أداء الفرائض في أول أوقاتها، وهذا الالتزام منهم لا يفيد عدم مشروعيّتها قبل المغرب بساعة.

فهذا الرد لا يخلو من وجه، لأن فعلهم عليه حجة على اثبات الحكم، لا على عدم مشروعية غيره، إلا أن تحفّ بفعلهم قرائن حالية أو مقامية تفيد بطلان ما يخالف فعلهم، وهي مفقودة في المقام.

ومنها: الأخبار الآتية الدالة على جواز تقديم المسافر والشاب وغيرهما من ذوي الأعذار صلاة الليل قبل الانتصاف، حيث استدّلوا بأنه لو كان التقديم بطبعه جائزاً وواقعاً في وقتها، فلا يبقى لهذه الأخبار موقعاً، لأنهم حينئذ يكونون كغيرهم في جواز التقديم، فسيتكشف منها أنّها موقته بما بعد الانتصاف.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

والحاصل: أنَّ المستفاد من تلك الأخبار هو أنَّ الملاك في جواز التقديم، الاستناد إلى عذر مسوّغ، فلا يجوز التقديم بدونه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بإمكان توجيه ذلك بأنّ الراجح هو وقوعها بعد الانتصاف، فلا ترخيص في ذلك إلا إذا كان ذا عذر، حيث لا مرجوحية له في تقديم الصلاة قبل الانتصاف، نظير ما ورد في نافلة الظهرين، حيث لا يصلح تأخيرها عن المثل والمثلين أو الذراع والذراعين إلا لمن كان معذوراً، بل وهكذا في الفرائض من الظهرين وغيرهما، حيث يستفاد من بعض الأخبار عدم جواز التأخير إلا للمسافر وذوي الأعذار، حيث لا يدلّ ذلك على صيرورة الصلاة قضاءً مع التأخير، بل كان ذلك بلحاظ أصل الرجحان، وهكذا في المقام من جهة التقديم حيث لا يدلّ على عدم كونه قبل وقتها، خصوصاً مع ملاحظة وجود عدة روايات تدلّ على أنّه بدخول الليل يدخل وقت صلاة الليل، غاية الأمر أنَّ الراجح تأخيرها إلى حين الانتصاف، كما أنَّ تأخيرها من النصف إلى ما يقرب الفجر أيضاً أفضل منه كما سيأتي، فاستفادة التوقيت من تلك الأخبار في غاية الاشكال، كما لا يخفى.

ومنها: الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، قال:

«سألته عن الرجل لا يستيقظ من آخر الليل حتى يمضي لذلك العشر والخمس عشرة، فيصلّي أوّل الليل أحب إليك أم يقضي؟
قال: لا، بل يقضي أحب إليّ، إني أكره أن يتخذ ذلك خلقاً.

وكان زرارة يقول: كيف تقضي صلاة لم يدخل وقتها، إنّما وقتها بعد نصف

الليل»^(١).

ف قيل إن هذا الخبر صريح في المدعى، وأن وقت صلاة الليل بعد الانتصاف.

فأجيب عنه: بأن محل الاستشهاد فيه هو ذيلها، وهو قول زرارة دون الإمام عليه السلام، ولا دليل يفيد أنه نقله عنه عليه السلام، ولعله قد اجتهد في ذلك، ولا عبرة باجتهاده لنا.

هذا فضلاً عن أن في سند الرواية محمد بن سنان، وهو ضعيف لم تثبت وثاقته.

ولكن الأولى في الجواب أن يقال، أولاً: لا يعلم منه كون المسئول عنه هو الإمام عليه السلام، لاحتمال أن يكون المرجع في ضمير قوله: (سألته) هو زرارة المذكور بعد ذلك، وليس هذا ببعيد من مثل محمد بن مسلم بأن ينقل الفتوى عن محدث فقيه كزرارة، ويصرح في نص الخبر باسمه.

وثانياً: لو سلمنا كون المسئول عنه هو الإمام، لأن محمد بن مسلم أجل شأناً أن يسأل عن غير الإمام مع علمه بعدم جدوى ذلك، فانه نقول:

إنه لا يدل على كون التقديم في غير وقت الأجزاء، لأنه لا يساعد مع قوله (أحب إليّ وأكره أن يتخذ خلقاً) لأنه كان الحرّي أن يقول لا يجوز، مع أن المذمة كان في جعل التقديم خلقاً وعادة لا في أصل جوازها، فتكون هذه قرينة على كون المقصود من قوله (لم يدخل وقتها) أي وقت رجحانها لا أصل الوقت.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

وكون القضاء أفضل مثلاً عن التقديم، مع دلالة الاخبار عليه، مما لا مانع منه.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الاستدلال بالاخبار الآتية، في رجحان القضاء، حيث قد استدلوا على أنه لو كان اتيان الصلاة قبل الانتصاف داخلاً في الوقت، فكيف يمكن أن يكون القضاء أفضل عن الصلاة أداءاً؟ فبذلك يظهر كونه في خارج الوقت، وقبله وهو المطلوب.

وجه الظهور: أن مقتضى ذلك البيان، هو الحكم بعدم جواز التقديم، لا كون القضاء أفضل وأحب، كما سيأتي التصريح به في الأخبار.

هذا فضلاً عن أنه سننّه عليه من امكان أن يكون المقصود من أرجحية القضاء، في خصوص الوتر لا مطلقاً وفي جميع النوافل الليلية، كما يدلّ عيه لسان بعض الأخبار، فيمكن بناء عليه أن يكون أصل صلاة الليل محبوبة بنفسها، لكن اتيانها في الوقت تكون ذا مراتب مختلفة، فكما يتقدم السيل إلى آخره، يكون اتيان صلاة الليل والتهجد أفضل إلى أن يبلغ السحر، ثم بعده يكون أفضل بالنسبة إلى ما قبل انتصاف الليل.

وهذا هو مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار بالنسبة إلى ما قبل الانتصاف.

ومما استدل به المحقق الخوئي في تقريراته على مسلك المشهور هو موثقة زرارة التي رواها عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«انما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصلّي صلاته جملة واحدة

ثلاث عشر ركعة، ثم إن شاء جلس فدعا، وإن شاء نام، وإن شاء ذهب حيث شاء»^(١).

وجه الاستدلال: إنه عليه السلام قد قيد الصلاة بالمأمور بها بانتصاف الليل، ومفهومها أنه ليس لأحد أن يقوم فيصلّي فيما إذا لم ينتصف الليل. ثم قال: ولم أر من استدل بها في المقام.

وفيه: بأن المقصود من الحديث ليس ما ذكر، بل سيق لفهام عدم التفريق في ركعات صلاة الليل الثلاثة عشر، في قبال ما يدلّ على استحباب التفريق بين ركعات الصلاة بالنوم، كما ورد في جملة من الأحاديث، ولذلك أدرجها صاحب «الوسائل» في الباب الذي عقده لبيان استحباب التفريق بين الركعات. فحكمه بالقيام بعد انتصاف الليل ليس إلا إشارة إلى ما هو المشهور المسلّم لدى الخصم أيضاً وأداة (إذا) في الموثقة ليست شرطية حتى يستفاد منها المفهوم، بل هي زمانية إشارة إلى زمان ما يتعارف فيه القيام لذلك، فذكرها توطئة لبيان مقصوده، فاستفادة التوقيت منها غير سديدة.

أقول: هذه جملة الأدلة التي تمسك بها على القول المشهور، وقد عرفت الاشكال في جميعها، خصوصاً مع ملاحظة أخبار عديدة واردة بعضها صحيحة دالة على جواز التقديم على الانتصاف في حال الاختيار لا في الضرورة ولذوي الأعذار فقط، فلا بأس بذكرها وملاحظة دلالتها، والجواب عمّا يمكن أن يرد عليها، وهي على طائفتين:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب التعقيب، الحديث ٢.

الطائفة الأولى: فيما يستفاد منها ذلك من حيث الإطلاق.

الطائفة الثانية: ما يدل عليه بأخبار خاصة.

فأما الطائفة الأولى: فقد استدل على الجواز بالمطلقات الدالة على استحباب صلاة الليل، والمشملة على أنها ثمان ركعات، أو أحد عشرة ركعة، أو ثلاث عشرة ركعة في الليل، حيث أن (الليل) الوارد في الخبر مطلق يشمل من أوله إلى آخره، بل أضاف إليه في «التنقيح» سورة المزمل، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ * قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا﴾^(١)، ثم أضاف قائلاً:

بأن مقتضى إطلاقها عدم الفرق في قيام الليل المأمور به بين ما بعد الانتصاف وما قبله.

يعني أن المحبوب والمطلوب هو القيام في مطلق نصف الليل، من جميع ساعات الليل، أو النقص أو الزيادة عليه، سواء كان النصف واقعاً في قسمة أوله أو وسطه أو آخره، نعم كان الآخر أفضل وأرجح بواسطة تلك الأخبار.

ودعوى امكان تقييد تلك المطلقات بتلك الأخبار السابقة الدالة على التوقيت بانتصاف الليل، ليست بأولى من التقييد في تلك الأخبار، بحملها على الأفضلية والأرجحية وحفظ المطلقات في إطلاقها، خصوصاً مع وجود أخبار خاصة دالة على الجواز فيما قبل الانتصاف، كما سيأتي.

ومن جملة الطائفة الأولى، التمسك بالأخبار الدالة على جواز تقديم صلاة

(١) سورة المزمل: ١-٣.

الليل على الانتصاف عنه من جهة خوف الجنابة أو غيرها من الأعذار المسوغة لتقديمها على الانتصاف.

بتقريب أن يقال: إن صلاة الليل لو كانت موقّنة في الشريعة المقدسة بما بعد الانتصاف، ولم يكن وقتها من الأوّل، لم يكن معنى صحيح للترخيص في الاتيان بها قبل دخول وقتها، بالاضافة إلى من يتمكن من الاتيان بها في الوقت المقرّر لها مع شرطها، من الطهارة الترابية، أو الفاقد للشرط مثل الاستقرار الذي هو شرط للكمال لا للصحة وهكذا، فمثل هذه الأخبار تدلّنا على أن الأمر نسبيّ على التوسعة في وقتها، فيجوز الاتيان بها من أول الليل، لا أن التوسعة ناشئة من الضرورة.

هذا كما عن المحقق الهمداني رحمته الله.

والاشكال عليه: (كما عن المحقق الخوئي رحمته الله) بجعل هذه الاخبار مخصّصة لتلك الأخبار التي تدلّ على كون وقتها نصف الليل، فيكون الأمر بأن صلاة الليل بالنسبة إلى ذوي الأعذار موسّع إلى أوّل الليل، لكن لا مطلقاً حتى يشمل غير ذوي الأعذار، فعليه تكون الروايات السابقة باقية في دلالتها على التوقيت.

لكنه من دفع أولاً: بأنه أيّ رجحان في تقديم لزوم أداء صلاة الليل مع مراعاة التوقيت، ثم التصرف فيها من جهة ذوي الأعذار، من القول بالتوسعة فيها من أوّل الأمر، والتحديد فيها بذلك يكون في الواقع من جهة بيان أرجحية الوقت وأفضليته، حفظاً للتهجد ولا نعرف وجهاً وجيهاً في تقديم الأوّل على الثاني.

وثانياً: لو سلّمنا كون الأخبار السابقة الدالة على تحديد الوقت آية عن التخصيص، كما ترى في أشباهها في مثل صلاة الفرائض، حيث أنّ الدليل الدالّ على كون زوال الشمس وقتاً للظهر آية عن التصرف فيه، إذ هو وقت لمطلق المكلفين من ذوي الأعذار وغيرهم، ولذلك نقول لمن علم بحدوث الجنابة في وقت الفريضة، أنّه لا يجوز له التقديم بها في ما قبل الزوال لوجود الطهارة المائية، بل يجوز له اجتناب نفسه، فإذا دخل الوقت إن أمكن تحصيل الطهارة المائية، يكون تحصيلها واجبة عليه، وإلاّ عليه اتّيان بدلها وهي الطهارة الترابية، فكما أنّ تلك الأدلّة آية عن التخصيص، هكذا يكون في المقام، فالتمسك بهاتين الطائفتين من المطلقات لما نحن بصدده لا يخلو عن وجه.

وأما الطائفة الثانية: وهي مثل رواية حسين بن علي بن بلال، قال:

«كتبت إليه في وقت صلاة الليل؟»

فكتب: عند زوال الليل، وهو نصفه أفضل، فإن فات فأوّله وآخره جائز^(١). وهي من حيث الدلالة تامة، لأنّه قد ورد التصريح فيها بكون نصف الليل أفضل، حيث يفيد أرجحيته بالنسبة إلى أوّله.

واحتمال كون المراد هو الأفضلية بالنظر إلى القضاء بعيداً، وعلى فرض شموله، يكون بالاطلاق الشامل لكلا فرديه من الأوّل الأدائي والقضاء، فدعوى الانحصار في القضاء غير مسموعة.

هذا مضافاً إلى صراحتها أو ظهورها المستفادان من قوله: (فان فات فأوّله

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٣.

وآخره جائز).

واحتمال كون المراد من مرجع الضمير في (أوله) هو نصف الليل، كما احتمله بعض.

ضعيف جداً، لأن مرجع الضمير في (فاته) يرجع إلى نصف الليل قطعاً، فبعد فرض فوته لا معنى لجعل أوله مساوياً لآخره، إذ لا أول له مع فرض الفوت، إذ من الواضح أنه ليس المراد من النصف هو الحقيقي حتى يفرض أوله، أي غير الحقيقي منه، فلا بد أن يرجع ضمير أوله إلى الليل فثبت المطلوب، وظهر وضوح دلالتها على المطلوب.

إنما الاشكال في اسناد الخبر لعدم توثيق حسين بن علي بن بلال في كتب الرجال، مضافاً إلى أن المسئول عنه في الكتابة غير معلوم، من أنه أي واحد من الأئمة عليهم السلام، فالاعتماد عليه مشكل جداً.

ومنها: الخبر الذي رواه سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله إلى آخره، إلا أن أفضل ذلك بعد انتصاف الليل»^(١).

فهو أيضاً دلالة واضحة، للتصريح بأن الانتصاف أفضل. ولا معنى هنا لاحتمال كون الأفضلية بالنسبة إلى القضاء، وذلك من جهة ظهور الاستثناء برجوعه إلى صدره.

كما أن دلالة كون المراد من الأول هو مجموع الليل لا نصفه أظهر.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

كما لا اشكال فيه من حيث السند، لكن التعبير عنه بالموثقة لا يخلو من مسامحة، بل هو مصحح بواسطة وقوع محمد بن أبي عمير في سلسلته. وأيضاً لا يكون حمله على صورة ذوي الأعذار خالياً عن المسامحة، لأنه لا وجه لجعل النصف أفضل في حقهم، إذ لا يناسب مع تلك الأخبار التي كانت دالة على ان الأرجحية لهم هو القضاء، أو الاتيان في أول الليل، إذا علموا بحدوث العذر لهم في تلك الساعة.

وكيف كان فإن هذا الخبر يعدّ من الأخبار المفيدة لما ادّعيناه.

ومنها: مكاتبة محمد بن عيسى، قال:

«كتبْتُ إليه: يا سيدي رُوي عن جدّك أنه قال: لا بأس أن يصلي الرجل صلاة الليل في أول الليل؟

فكتب: في أيّ وقت صلى فهو جائز إن شاء الله»^(١).

وهذه الرواية - حسب زعم المحقق الخوئي عليه السلام - معتبرة أمّا من جهة محمد بن عيسى والد أحمد بن محمد، فانه برغم عدم ورود نص على وثاقته صريحاً، لكن قالوا في حقّه (إنّه كان شيخ القميين ووجههم) فهو يدلّ على حسنه لا على وثاقته، حيث أنّه مدح.

مع انه لا يخلو عن تأمّلٍ، لأنّ من كان وجهاً من وجوه القميين في تلك الأعصار، مع اهتمامهم بحال الرواة، فإنّه لا يبعد أن يكون توثيقاً. وأمّا من جهة وقوعه في أسانيد «كامل الزيارات».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٥.

وكيف كان لا يبعد أن يكون سنده معتبراً كدلالته، إلا أن الاشكال في عدم نقل المسئول عنه، فيصير الخبر مضمرة.

وكون المراد منه هو ثامن الأئمة أو الجواد عليه السلام، وكون المراد من الجدّ هو أبو عبد الله الصادق عليه السلام الواقع في حديث سماعة - كما في «التنقيح» - ظنون وحدسيات يصعب الاعتماد عليها.

إلا أن يقال: إنه لا بدّ وأن يكون المسئول عنه هو أحد الأئمة عليهم السلام، لجلالة شأن محمد بن عيسى الذي لا يروي إلا عن المعصوم، وهو غير محرز، والله العالم.

ومنها: الخبر الذي رواه ليث المرادي، بسند صحيح - حسب نقل الشيخ - قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الصيف، في الليالي القصار، صلاة الليل في أول الليل؟

قال: نعم، نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت»^(١).

وقد روى الشيخ الصدوق مثله، لكن إلى قوله: (ما صنعت) لكنه أضاف (يعني في السفر).

والسؤال حينئذٍ أن هذه الزيادة هل هو من كلام الصدوق، أو الراوي، أو الإمام عليه السلام؟ ويحتمل كل واحد من الاحتمالات الثلاث.

فدلالته واضحة كسنده - على نقل الشيخ - إلا أن يحمل بقرينة كون الليل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

قصاراً على ذوي الأعذار، ولو من جهة غلبة النوم من باب التوسعة في العذر العرفي.

ومثله^(١) رواية أخرى رواها ليث المرادي، وهي مطابقة من حيث المضمون مع الرواية السابقة، حسب نقل الشيخ والصدوق، وليس فيها هذا التفسير.

واحتمال كون ذلك للعذر غير بعيد، لدلالة ذيل رواية يعقوب الأحمر، وهو قوله:

«قال: سألته عن صلاة الليل في الصيف في الليالي القصار، صلاة الليل في أول الليل؟

قال: نعم، نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت.

ثم قال: إنَّ الشابَّ يكثر النوم فأنا آمرك به»^(٢).

ولكن تجويز الترخيص لأول الليل بأدنى عذر، لا يناسب مع كون الصلاة في غير وقتها، مع أنَّه يستشعر من بعض الأخبار أن النهي عن الترخيص في الاتيان كان لأجل أن لا يصير ذلك ديدناً وعادة، حيث لا يناسب مع عنوان التهجد، كما يستظهر ذلك من الخبر الذي رواه عمر بن حنظلة، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام:

«إني مكثتُ ثمانية عشر ليلة أنوي القيام فلا أقوم، أفأصلي أول الليل؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٧.

قال: لا إقضى بالنهار، فأني أكره أن تتخذ ذلك خُلُقاً»^(١).

وعليه يحمل على احتمالٍ، حديث معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«قلتُ له: إنَّ رجلاً من مواليك من صلحائهم شكى إليّ ما يلقي من النوم، وقال إنني أريد القيام بالليل (للمصلاة) فيغلبني النوم، حتّى أصبح، فربما قضيت صلاتي الشهر المتتابع والشهرين، أصبر على ثقله؟ فقال: قرّة عيني والله، قرّة عيني والله. ولم يرخص في النوافل (الصلاة) أوّل الليل.

وقال: القضاء بالنهار أفضل»^(٢).

بل على نقل الشيخ الكليني عن حمّاد بن عيسى مثله، لكن مع زيادةٍ وهي: قلت: فإن من نسائنا أبكاراً، الجارية تحب الخير وأهله، وتحرص على الصلاة، فيغلبها النوم، حتّى ربما قضت، وربما ضعفت عن قضائه، وهي تقوى عليه أوّل الليل؟

فرخص لهم في الصلاة أوّل الليل إذا ضعفن وضيعن القضاء». أو على كون المراد من النهي في صلاة الليل هو الوتر، لأنّه قد نقل الشيخ الصدوق رواية معاوية وهب في «من لا يحضره الفقيه» مثله، إلّا أنه قال: «ولم يرخص في الوتر أوّل الليل».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١-٢.

فلا يبعد التفصيل في ذلك، بكون الوتر وقته النصف فما بعده، بخلاف باقي الثمان، حيث يجوز الاتيان بها في أوّل الليل أيضاً، غاية الأمر كون القضاء بها أفضل، كما لا يخلو قوله في الخبر (الأفضلية) عن اشعار في بقاء الوقت ووجوده في أوّل الليل أيضاً، إذ لا معنى لأفضلية القضاء بالاتيان فيما قبل الوقت.

ولأجل ما حققناه وبيّناه، ترى قوة القول بجواز تقديم صلاة الليل في أوّلها، خصوصاً غير الوتر، كما ذهب إلى الجواز المطلق حتى للوتر النراقي الأوّل في «المعتمد» حسب نقل ولده في «المستند»، ولم يبعد ميله إليه، حيث لم يناقش كلام أبيه، ونقل ذلك عن الشهيد الأوّل في «الذكرى» و«البيان» بنفي البعد عن جوازه مطلقاً وهو غير بعيد، وإن كانت الشهرة العظيمة أو الاجماع عليه.

قال: ونحن على خلاف ذلك، فخفف المنع عنه لو كان لو عرض له عارض في الجملة، كما يُخفف المنع أيضاً لو صلّى حينما ذهب ثلث الليل، بل يحسن الاتيان كلّما يقرب الوقت إلى نصف الليل، كما يشعر إلى ذلك الحديث الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» بسند صحيح عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يتخوف أن لا يقوم من الليل، أيصلي صلاة الليل إذا انصرف من العشاء الآخرة، وهل يجزيه ذلك، أم عليه قضاء.

قال: لا صلاة حتى يذهب الثلث الأوّل من الليل، والقضاء بالنهار أفضل من تلك الساعة»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

وحديث صحيح آخر رواه الحلبي يدل على قيام رسول الله ﷺ بعد ثلث الليل^(١).

وكيف كان، لولا خوف المخالفة مع الشهرة والاجماع على احتمال، لقننا وأفتينا بالجواز قبل الانتصاف مطلقاً، بلا اشكال، إلا مع المرجوحية لمن لا عذر له.

فالعمل بالاحتياط بالتأخير إلى حين بلوغ الليل إلى منتصفه، وفقاً لهم كان هو الأولى والأحسن.

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى.

ومنها ظهر حكم المسألة الثالثة، وهي عدم جواز تقديمها على الانتصاف، لما قد عرفت الجواز مع المرجوحية، كما لا يخفى.

وأما المسألة الثانية: أفضلية أداء صلاة الليل كلما قرب الوقت من الفجر. فهي مما يدلّ عليه أولاً الاجماع المنقول في «الجواهر» بقوله: «بلا خلاف معتد به، بل وهكذا في «المعتبر» و«الناصريات» و«الخلافا» و«المنتهى» وظاهر «التذكرة».

وأيضاً وجود نصوص مستفيضة دالة عليها، فلا بأس بذكر بعضها، والاشارة إليها.

منها: حديث مرزم، عن الصادق عليه السلام، قال:

قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

قال: صلّها في آخر الليل»^(١).

منها: حديث إسماعيل بن سعد الأشعري، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام في حديث: عن أفضل ساعات الليل؟

قال: الثلث الباقي»^(٢).

وجاء عقيب هذا القول في نفس الرواية ذكر صلاة الوتر وأن أفضل أوقات أدائها هو الفجر الأول، فبذلك يفهم أنّ المقصود بالسؤال عن أفضل الأوقات كان مرتبطاً بصلاة الليل بنفسها لا بالليل وأوقاته دون ملاحظة الصلاة فيها، كما يوهّم إطلاقه.

منها: وحديث أبي بصير، في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام:

«وأحبّ صلاة الليل إليهم آخر الليل»^(٣).

منها: الخبر الذي رواه المروزي عن العسكري عليه السلام، في حديث:

«فإذا بقي الثلث الليل الأخير، ظهر بياض من قبل المشرق، فأضاءت له

الدنيا فيكون ساعة، ثم يذهب وهو وقت صلاة الليل.. الحديث»^(٤).

منها: حديث رجاء بن أبي الضحّاك، في حديث طويل ينقل فيه ما فعله

الرضا عليه السلام في سفره إلى المرو، وفيه:

«.. بعد صلاة العشاء، ثم يأوي إلى فراشه، فإذا كان الثلث الأخير من الليل،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

قام من فراشه بالتسبيح والتمجيد والتهليل والتكبير والاستغفار، فاستاك (و) تَوْضاً، ثم قام إلى صلاة الليل فيصلي.. الحديث»^(١).

منها: ما ورد في تفسير «مجمع البيان» ذيل قوله تعالى: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾، أي المصلين وقت السحر، رواه عن الرضا عن أبيه وعن الصادق عليه السلام^(٢).

منها: وما ورد في «تفسير العياشي» ذيل الآية ١٨ من سورة الذاريات في تفسير قوله تعالى: ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾. عن المفضل بن عمر، قال:

«قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: جُعِلَ فداك! تفوتني صلاة الليل، فأصلي صلاة الفجر، فلي أن أصلي بعد صلاة الفجر ما فاتني من صلاة الليل؟ إلى أن قال: فقال: فنعم، ولكن لا تُعلم به أهلك فيتخذونه سُنَّةً، فيبطل قول الله تعالى: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾»^(٣).

مضافاً إلى إمكان الاستظهار من آية التهجد الواردة في سورة الإسراء وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾^(٤)، حيث أن معنى (التهجد) على ما في اللغة، هو القيام من النوم في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢٤.

(٢) مجمع البيان: ج ١ ص ٤١٩ من طبعة صيدا.

(٣) المستدرک: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٧٩.

الليل لأداء صلاة الليل، حيث يناسب مع القيام آخر الليل، لا أقل في ثلثه الأخير. والخطاب الوارد في الآية وإن كان موجهاً لرسول الله ﷺ خاصة، لكن يفهم من مناسبة الحكم للموضوع بأن ذلك إنما كان لأجل مناسبة هذا الوقت للمناجاة.

المراد من (الصلاة) هو الاستغفار الذي يكون في صلاة الليل، ولعلّ المراد من مجموع الأخبار الدالة على حُسن الاستغفار بالليل، الإشارة إلى الترغيب لأداء صلاة الليل في آخر الليل، كما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار التي جمعها وأوردها صاحب الجواهر رحمته الله، ورفع الله درجته في الجنة، ونور الله مضجعه.

كما ورد في الأخبار الحثّ والترغيب على أداء خصوص صلاة الوتر، كما في الخبر الذي رواه معاوية بن وهب في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن أفضل ساعات الوتر؟ فقال: الفجر أول ذلك»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه إسماعيل بن سعد الأشعري، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر؟

قال: أحبّها إليّ الفجر الأوّل، الحديث»^(٢).

وحديث ابن أبي قرّة، عن زرارة:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

«أن رجلاً سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الوتر أوّل الليل، فلم يجبه، فلما كان بين الصبيحين، خرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى المسجد، فنادى أين السائل عن الوتر (ثلاث مرات)، نعم ساعات الوتر هذه، ثم قام فأوتر»^(١).
وغير ذلك من الأخبار.

وكيف كان، فقد ظهر لك من جميع ما قلناه كون آخر الليل أفضل الساعات لأداء صلاة الليل خاصة الوتر منها، كما عرفت.

لا يقال: كيف يكون آخر الليل أفضل مع ما ورد في حديث حسين بن علي بن بلال^(٢) أنه كتب: «عند زوال الليل وهو نصفه أفضل».

وكذا في حديث سماعة من قوله: إلا أن أفضل ذلك إذا انتصف الليل»^(٣).
لأننا نقول: بأن هذا الاشكال قد يرد على المسلك المشهور، حيث قد جعلوا وقتها من نصف الليل، فإن أفضليته حينئذٍ لا يجامع مع أفضلية آخره، بخلاف المبنى الذي سلكناه، حيث قد جعلنا أفضلية نصف الليل بالنسبة إلى الأوّل، فلا ينافي كون آخر الليل أيضاً أفضل بالنسبة إلى النصف.

ولأجل ملاحظة هذا الايراد التجاءوا في ردّ هذه الأخبار بالطعن في اسنادها، أو التعليل على ضعفها باعراض الأصحاب عن العمل بها، أو بجعل المراد من الأفضلية هو ابتداء الفضل، الذي هو خلاف للظاهر، فيصير ذلك أيضاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

مؤيداً آخر لما اخترناه.

كما يستفاد التفريق من بعض الأخبار، مثل الخبر الذي رواه معاوية بن وهب، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وذكر صلاة النبي صلى الله عليه وآله، قال: كان يؤتي بطهور فيخمر عند رأسه عليه السلام، ويوضع سواكه تحت فراشه، ثم ينام ما شاء الله، فإذا استيقظ جلس، ثم قلب بصره في السماء، ثم تلا الآيات من آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... الْآيَاتِ﴾ ثم يستن ويتطهر، ثم يقوم إلى المسجد، فيركع أربع ركعات، على قدر قراءة ركوعه وسجوده على قدر، يركع حتى يقال متى يرفع رأسه، ويسجد حتى يقال متى يرفع رأسه، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله، ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، ويقلب بصره في السماء، ثم يستن ويتطهر، ويقوم إلى المسجد ويصلي الأربع ركعات، كما ركع قبل ذلك، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله، ثم يستيقظ ويجلس ويتلو الآيات من آل عمران، ويقلب بصره في السماء، ثم يستن ويتطهر، ويقوم إلى المسجد، ويصلي الركعتين، ثم يخرج إلى الصلاة»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه الحلبي صحيحاً عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى أن قال:

«ثم يرقد حتى إذا كان في وجه الصبح، قام فأوتر ثم صلى الركعتين.

ثم قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

قلت: متى كان يقوم؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

قال: بعد ثلث الليل»^(١).

وفي «الكافي» في حديث آخر: «بعد نصف الليل».

فإن دلالة هذا الحديث على المراد أظهر، لأنه لا يتوهم فيه كون الصلوات من النوافل المبتدأة لذكر الوتر في آخره، مضافاً إلى اشتماله على ترغيب الناس إليه للتأسي، حيث يفهم كون التفريق مطلوباً.

كما يفهم مرجوحية الاتيان بالصلاة جملة واحدة، من الخبر المعتبر الذي رواه ابن بكير، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: ما كان يحمد (يجهد) الرجل أن يقوم من آخر الليل، فيصلّي صلاته ضربة واحدة، ثم ينام ويذهب»^(٢).

وحمل ذلك على كونه من خواص النبي ﷺ - كما عن «الجواهر» - لا يناسب مع استشهاده بالآية الشريفة الواردة في حث المؤمنين على التأسي به ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

كما أن القول بأن الأفضل أداءها جملة واحدة، إن أتى بها دفعة واحدة في آخر الليل، وإلا كان الأفضل هو التفريق في نصف الليل وبعده، كما فعله ﷺ.

غير تام، لمنافاته مع لزوم التأسي بفعله ﷺ على الإطلاق، على التأسي كما هو المستفاد من الأخبار.

وكيف كان، الأقوى عندنا هو كون الأفضلية بالنظر إلى الوقت في نصف

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

الليل، إذا لوحظ مع أوّل الليل، أو القضاء، ويعدّ التفريق إذا أمكن أفضل من الإتيان بالنوافل جميعها جملة واحدة، سواء كان في أوّل الليل أو نصفه أو آخره. كما أنّ الإتيان بها في السحر أفضل بالنسبة إلى باقي أوقاتها المستحبة، خصوصاً الوتر منها.

هذا هو المستفاد من مجموع الأخبار من دون أن يعارض بعضها بعضاً.
 المسألة الرابعة: وهي جواز التقديم لعلّة السفر، أو كونه شاباً يمنع رطوبة رأسه كما في المتن.

والأقوال في المسألة متعددة:

قول: بالمنع مطلقاً حتى في السفر، كما حكى ذلك عن زرارة بن أعين مستنداً على ذلك بأنّه كيف تقضي صلاة قبل وقتها إنّ وقتها بعد نصف الليل؟! وعن ابن إدريس موافقته في المنع مطلقاً.

قول: بالمنع إلّا في المسافر خاصة، وهو المنقول عن ابن أبي عقيل، والشيخ الصدوق حيث قال:

كلّما روى من الاطلاق في صلاة الليل من أوّل الليل، فانما هو في السفر، لأنّ المفسّر من الأخبار يحكم على المجمل.

حيث يفهم منه اختصاص الاستثناء بخصوص المسافر.

ومنه جاء قول المشهور من التجويز في المسافر والشاب، بل لخوف الجنابة والبرد من الأعذار الموجبة للفوت لو لم يتقدمها.

بل عن المحقق الثاني - ومال إليه صاحب «الجواهر» - جواز التقديم

لمطلق الأعذار المسوّغة حتى إذا كان قاصداً أن يجامع زوجته آخر الليل، فإن له أن يقدم النوافل عليه لاحتمال عجزه عن تحصيل الطهارة بعده.

وهذا هو الأقوى عندنا، إذا لوحظ الأخبار الكثيرة الواردة في هذا المقام، وإن كان أكثرها في المسافر، لكن هذا لا يوجب القول بالانحصار، فالأولى هو ذكر الأخبار في المقام وملاحظة دلالتها:

منها: فمما يدلّ على جواز التقديم للمسافر، ما رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن سعيد:

«أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الليل والوتر في السفر من أوّل الليل؟ قال: نعم»^(١).

منها: الخبر الذي رواه سماعة بن مهران:

«أنّه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن وقت صلاة الليل في السفر؟ فقال: من حين تصلي العُتمة إلى أن ينفجر الصبح»^(٢).

منها: خبر آخر لعلّي بن سعيد مثل ما ذكر في السابق، إلّا أنه جاء فيه قوله:

(من أوّل الليل إذا لم يستطيع أن يصلي في آخره).

منها: رواية أبي حريز بن إدريس القمي، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«قال: صلّ صلاة الليل في السفر من أوّل الليل في المحمل، والوتر وركعتي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

الفجر»^(١).

منها: رواية عبد الرحمان بن أبي نجران، في حديث قال:
(سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر، في أول الليل؟
فقال: إذا خفت الفوت في آخره»^(٢).
منها: حديث محمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«سألته عن صلاة الليل أصليها أول الليل؟
قال: نعم إنني لأفعل ذلك، فإذا أعجلني الجمال صليتها في المحمل»^(٣).
منها: حديث أبان بن تغلب، قال:
«خرجت مع أبي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة، فكان يقول أمّا أنتم
فشباب تؤخرون، وأمّا أنا فشيخ أعجل، فكان يصلي صلاة الليل أول الليل»^(٤).
منها: الخبر الذي رواه الشهيد في «الذكرى» نقلاً عن أصحاب محمد بن
أبي قرّة، باسناده عن إبراهيم بن سيابة، قال:
«كتب بعض أهل بيتي إلى أبي محمد عليه السلام في صلاة المسافر أول صلاة
الليل؟

فكتب: فضل صلاة المسافر من أول الليل كفضل صلاة المقيم في الحضر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

من آخر الليل»^(١).

ولأجل كثرة الأخبار، وتامة دلالتها على جواز التقديم للمسافر، ذهب المشهور فيه إلى ذلك، ولكن ليس الحكم منحصراً في هذه الأعذار الواردة والمذكورة في بعض الأخبار، من كون علة الجواز هو السفر والمرض والبرد والخوف من الجنابة وغيرها، بل لعل ذلك يوجب الذهاب إلى كون الملاك على جواز التقديم هو وجود مطلق العذر في الجملة بأي نحو كان، حتى مثل قصر طول الليل وغلبة النوم وغير ذلك من الأعذار، فلا بأس حينئذٍ من الإشارة إلى ما يحوى فيه ذلك:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده الصحيح، عن ليث المرادي، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الصيف، في الليالي القصار، صلاة

الليل في أول الليل؟

قال: نعم، نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت، يعني في السفر.

قال: وسألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو في البرد، فيعجل صلاة

الليل والوتر في أول الليل؟

فقال: نعم»^(٢).

منها: الرواية الصحيحة التي رواها الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل، أو كانت بك علة أو أصابك برد،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

فصلٌ وأوتر في أوّل الليل في السفر»^(١).

منها: الرواية التي رواها فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، في حديثٍ، قال: «إنّما جاز للمسافر والمريض أن يصلّيها صلاة الليل في أوّل الليل، لاشتغاله وضعفه وليحرز صلاته، فيستريح المريض في وقت راحته، وليشتغل المسافر باشتغاله وارتحاله وسفره»^(٢).

منها: رواية أخرى رواها الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الليل والوتر في أوّل الليل في السفر، إذا تخوفت البرد وكانت علّة؟

فقال: لا بأس أنا أفعل إذا تخوفت»^(٣).

حيث يفهم منها جواز التقديم لمجرد احتمال أو تخوف حدوث مطلق العلّة، وكأنّ المذكور في المتن هو من باب التمثيل لا للخصوصية فيه.

منها: الرواية التي رواها يعقوب بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو البرد، أيعجل صلاة الليل والوتر أوّل الليل؟

قال: نعم»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار، جواز التقديم لمطلق العذر والعلّة، كما في الرواية التي رواها أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خشيت أن لا تقوم آخر الليل، أو كانت بك علّة، أو أصابك برد، فصلّ صلاتك، وأوتر من أوّل الليل»^(١).

منها: رواية يعقوب الأحمر، قال:

«سألته عن صلاة الليل في الصيف في الليالي القصار في أوّل الليل؟

قال: نعم، نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت.

ثم قال: إن الشاب يكثر النوم، فأنا آمرك به»^(٢).

فإنه قد جعل الشباب علّة لذلك كما قد تكون الشيخوخة موجبة لذلك، كما عرفته ممّا ورد في رواية أبان بن تغلب من قوله عليه السلام: «أما أنتم فشاب تؤخرون، وأما أنا فشيخ أعجل، فكان يصليّ صلاة الليل أوّل الليل»^(٣).

بل وفي ذيل رواية معاوية بن وهب، ما يدلّ على ذلك مع وجود اجمال واضطراب فيه، وهو:

روى الشيخ الطوسي بسنده عن حمّاد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه

قال:

قلت له: إنّ رجلاً من مواليك من صلحائهم... .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

قلت: فإنّ من نسائنا أباكراً الجارية تحبّ الخير وأهله، وتحرص على الصلاة، فيغلبها النوم، حتّى ربما قضت وربما ضعفت عن قضائه، وهي تقوى عليه أول الليل، فرخّص لهن في الصلاة أول الليل، إذا ضعفن وضيّعن القضاء»^(١). والظاهر كونه بصورة الحكاية، أي نقل حمّاد بن عيسى ما دار بينه وبين الإمام عليه السلام في حق الجارية، وكان قوله: (فرخّص) بصفة المعلوم، أي كان إشارة إلى جوابه عليه السلام حتى يصح معنى الحديث، وإلاّ يشكل مفاده من جهة السؤال والجواب.

وكيف كان، فإنّ هذا الخبر يعدّ من الأخبار الدالة على جواز التقديم لأجل غلبة النوم، أو عروض الضعف، من جهة العادة وقذفهنّ للدم، ولعلّ الامام أشار إلى هذا الضعف بقوله (حيضهنّ) كناية.

فظهر من جميع ما أوردناه، صحة دعوى جواز التقديم في كلّ عذر عرفي، حتى مثل إرادة الجماع في آخر الليل بحيث يعجز حينئذٍ عن تحصيل الطهارة المائية، وأراد الصلاة، وأحبّ الاتيان بها بالطهارة المائية لا الترابية، مع أنّا قد جوزنا ذلك بلا عذر مع المرجوحية فيما قبل ثلث الليل، وأمّا بعده فلا مرجوحية فيه إلاّ للوتر في الجملة، والله العالم بحقائق الأمور.

المسألة الخامسة: وهي كون القضاء أفضل، كما ورد في المتن، وفي كثير من كتب الأصحاب، فهذه المسألة مشتملة على عدّة نكات لا بأس بذكرها: النكتة الأولى: ملاحظة أصل هذا الحكم بالنظر إلى الأخبار، بأنّه هل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

القضاء أفضل من شيء آخر كالالتقديم والتعجيل، أم لا؟ وكيف يكون كذلك إذا قلنا بأنه لا بأس بالتقديم وانها معه يكون أداءً للنافلة في الوقت، وعليه لو جَوَّزنا وفضلنا القضاء لصار المعنى هو رجحان القضاء دون الأداء، وهو خلاف المطلوب. أم ان المقصود فضيلة القضاء في بعض أفراد التقديم، لا كونه أفضل مطلقاً، والظاهر هو الثاني.

فلا بدّ أولاً من ذكر أخباره، ثم النظر في الجمع بين دلالتها، فنقول:
منها: الخبر الذي رواه معاوية بن وهب^(١) في حديثٍ قد عرفت تفصيله
جاء فيه قوله:

«أني أريد القيام إلى الصلاة بالليل، فيغلبني النوم حتى أصبح، فربما قضيت صلاتي الشهر المتتابع والشهرين، أصبر على ثقله.
فقال له: قرّة عيني والله، قرّة عيني والله، ولم يرخص في النوافل أول الليل.
وقال: قال: القضاء بالنهار أفضل.

قلت: فإن من نساءنا أكاراً الجارية تُحبّ الخير وأهله، وتحرص على الصلاة، فغلبها النوم حتى ربما ضعفت عن قضاءه وهي تقوى عليه في أول الليل، فرخص لهنّ في الصلاة أول الليل، إذا ضعفن وضيّعن القضاء»^(٢).

والذي يظهر من كلام صاحب «الجواهر»^(٣) أنّ جملة المقولة بعد قوله:
«قال: قرّة عيني والله... إلى آخره» تعدّ من كلام الإمام عليه السلام، أما قوله: (ولم يرخص

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

في النوافل) من كلامه عليه السلام، بل هو من كلام السائل، غاية الأمر يفهم عدم الترخيص من سكوت الإمام في قبال كلامه، هذا بخلاف ما لو كانت الجملة من كلام الإمام عليه السلام.

بناءً على ما ذكره، لا يدلّ الحديث على المنع من التقديم في هذه الجملة، بل يدلّ على أفضلية القضاء عن التقديم.

نعم مع ضمّ ما ورد في ذيله - حسب نقل «الكافي» و«التهذيب» - من قوله: (النساء) يفهم توقف جواز التقديم لهنّ بعد عدم القضاء، بالضعف والتضييع لا مطلقاً. منها: صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما، قال:

«قلت: الرجل من القيام بالليل يمضي عليه الليلة والليلتان والثلاث لا يقوم، فيقضي أحبّ إليك أم يعجل الوتر أوّل الليل؟ قال: لا بل يقضي، وإن كان ثلاثين ليلة»^(١).

فانه يدل على أن القضاء ليس فقط هو الأفضل، وأنما محبوب عنده، لكن يكون ذلك في خصوص الوتر، حيث يحتمل أن يكون الرجل ممّن يقوم بأداء الركعات الثمان في أوّل الليل، وينام حتى يأتي الوتر في آخر الليل، فيغلبه النوم، فيسأل أنّه أي شيء أفضل، هل التقديم أو القضاء؟ والإمام عليه السلام رأى له أن القضاء عليه أفضل من التقديم.

منها: الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

«سألته عن الرجل يتخوَّف أن لا يقوم من الليل، أيصلي صلاة الليل إذا انصرف من العشاء الآخرة، وهل يجزيه ذلك أم عليه قضاء؟ قال: لا صلاة حتى يذهب الثلث الأول من الليل، والقضاء بالنهار أفضل من تلك الساعة»^(١).

فإن هذه الروايات الثلاث تدلّ على أفضلية القضاء مطلقاً، من دون تقييد بغيره، فكأنها تمنع عن الإتيان في أول الليل.

ولكن إذا جمعنا بين هذه الطائفة من الأخبار مع طائفة أخرى من الأخبار، فإنه يستفاد منهما أن أفضلية القضاء ليس بصورة الإطلاق، بل ربما يكون في بعض الحالات، فانظر ما بين يديك من الروايات المشتملة على ذلك:

منها: ما رواه عمر بن حنظلة، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام:

«إني مكثت ثمانية عشر ليلة أنوي القيام فلا أقوم، أفأصلي أول الليل؟

قال: لا، اقض بالنهار، فإني أكره أن تتخذ ذلك خُلُقاً»^(٢).

منها: الخبر المعتبر الذي رواه محمد بن مسلم، قال:

«سألته عن الرجل لا يستيقظ من آخر الليل، حتى يمضي لذلك العشر

والخمس عشرة، فيصلي أول الليل أحب إليك أم يقضي؟

قال: لا بل يقضي أحب إليّ، إني لأكره أن يتخذ ذلك خُلُقاً.

وكان زرارة يقول: كيف تقضي صلاة لم يدخل وقتها، إنّما وقتها بعد نصف

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

الليل»^(١).

حيث يفهم من هاتين الروايتين، أنّ المرجوحية لأجل العادة والخُلُق بذلك، بأنّ تعتاد النفس بالإتيان في أوّل الليل، فلا يلزم منه ثبوت الأفضلية للقضاء حتى للمسافر أو المريض أو غير ذلك، إذا لم يتبدل ذلك إلى عادة متبعة، فيجوز التقديم ويكون هذا الأفضل عند حدوث السفر واضرابه، لكن بشرط عدم تبديله إلى عادة.

كما يؤيد ما ذكرنا، ملاحظة حديث الاستنباه الذي رواه مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟

فقال: صلها آخر الليل.

قال: فقلت: فإني لا أستنبه.

قال: تستنبه مرّة فتصلّيها وتنام فتقضّيها، فإذا اهتممت بقضائها بالنهار

انتبهت»^(٢).

حيث يدل على أنّ الاهتمام بالقضاء، حيث كان مشكلاً، يوجب عادة النفس بالاستنباه، فكان الإمام عليه السلام أراد تنبيه النفس لئلا تعتاد بإتيان الصلاة في أوّل الليل، وترك الفضيلة في آخر الليل، فلا ينافي ذلك كون التقديم أفضل على القضاء في بعض الموارد كالمسافر والمريض وغيرهما، إذا لم يوجب العادة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

فهذه الروايات تقيّد تلك المطلقات الثلاثة، وهذا المعنى يظهر من كلام المحقق الهمداني رحمته الله.

بل قد يؤيد ما ذكرنا ملاحظة الخبر الذي رواه الشهيد رحمته الله في «الذكرى» عن إبراهيم بن سيّابة قال:

«كتب بعض أهل بيتي إلى أبي محمد عليه السلام في صلاة المسافر أول الليل صلاة الليل؟

فكتب فضل صلاة المسافر من أول الليل كفضل صلاة المقيم في الحضر من آخر الليل»^(١).

حيث يفهم كون فضيلة صلاة الليل في أول الليل للمسافر، كالفضيلة في آخره، ومن الواضح أنّ القضاء ليس بأفضل من صلاة آخر الليل، فكذا لا يكون أفضل من الصلاة في أول الليل للمسافر، وذلك من جهة دلالة هذا الحديث. فالقول بالتفصيل بين كون التقديم في بعض الأحيان للشّاب أو المريض أو المسافر يعدّ أرجح وأفضل من الإتيان بالقضاء، لكونه صلاة في الوقت، بخلاف ما لو صار ذلك عادة وخلقاً، حيث يعدّ القضاء حينئذٍ أفضل.

كما لا يبعد القول بالتفصيل بين الوتر وغيره من الثمان، حيث أنّ الأوّل يكون قضاءه أفضل مطلقاً، وذلك من جهة دلالة الخبر الذي رواه محمد بن مسلم - لو لم نقل بوحدة هذا الخبر مع الخبر الآخر الدال على كراهة التقديم لثلاث يصير ذلك عادة وخلقاً له - وألا يصير الوتر كغيره، فاستفادة المرجوحية من تلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٩.

الأخبار للتقديم على القضاء مشكلاً جداً.

النكتة الثانية: وهي أنه على القول بجواز التقديم، فهل يجوز ذلك بعد دخول وقت المغرب وقبل العشاءين، فضلاً عما هو بعدهما - كما هو ظاهر «الروض» أو صريحه، بل في «الجواهر» أنه مقتضى إطلاق النص والفتوى - أو يكون المنساق في الذهن من قوله: (أول الليل) هو ما بعد وقت العشاء - كما ادّعاه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وبعض آخر - أو يقال بأن أول وقته بعد مضي الثلث الأول من الليل، كما احتمله بعض؟

أقول: والذي ينصرف إليه الإطلاق - لولا دليل خارجي وقرينة حالية ومقامية - أن مصداقه لا يكون إلا ما يصدق عليه (أول الليل)، فإنّ العرف يفهم من هذه الكلمة، أن ما يصدق عليه الليل هو أوله، وهو ليس إلا بعد المغرب الشرعي، غاية الأمر أن وجود بعض الأخبار يوجب الانصراف إلى غيره، مثل الخبر الموثق الذي رواه سماعة بن مهران:

«أنه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن وقت صلاة الليل في السفر؟

فقال: من حين تُصلي العتمة إلى أن ينفجر الصبح»^(١).

فينصرف بواسطته، في إطلاق ما ورد من جواز تقديمه في السفر وقراءتها أول الليل، فيقال بأن وقتها يكون بعد أداء صلاة العشاء، وقد اختاره المحقق الهمداني رحمته الله، ولا يخلو كلامه عن حسن ومتانة.

وإن استشكل عليه الخوئي رحمته الله بأنه أحالة على أمر غير مضبوط، لأن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

المكلفين مختلفون في الإتيان بصلاة العشاء، فربما يأتون بها أول الوقت بعد صلاة المغرب، كما قد يأتون بها متأخراً عن ذلك بوقته أو أزيد، فكيف يمكن جعل هذا الوقت ملاكاً لعمل شرعي؟ لكنه مندفع، أولاً: بإمكان الانضباط، بجعل الملاك هو أصل وقت العشاء مشروطاً بإتيانه.

وثانياً: لا مانع في تغييره بالتعجيل والتأخير، إذا فرضنا كون وقته مشروطاً بإتيان صلاة العشاء، ولو كان أصل الوقت حاصلًا بورود الليل، نظير ما قلنا بمثله في الظهرين، حيث يكون وقت العصر بعد الظهر، إلا أن أصل الوقت يكون قد دخل بالزوال، فيصح أن يقال هنا إن الإتيان بصلاة الليل لا يكون إلا بعد الإتيان بصلاة العشاء لو كان آتياً بها، فلا مانع حينئذٍ من عدّ الوقت داخلاً، فيما إذا نسي صلاة العشاء وأتى بصلاة الليل.

وأما احتمال كون الوقت هو بعد ذهاب الثلث الأول من الليل، وذلك من جهة دلالة الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يتخوف أن لا يقوم من الليل، أيصلي صلاة الليل إذا انصرف من العشاء الآخرة، وهل يجزيه ذلك أم عليه قضاء؟ قال: لا صلاة حتى يذهب الثلث الأول من الليل، والقضاء بالنهار أفضل من تلك الساعة»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

فإن ظهور الجنس من قوله: (لا صلاة) يكون في نفي الصحة، فيكون معناه أنه لا يُجزى الإتيان بها قبل ذهاب الثلث الأوّل، إلّا أنه يمكن حمله على نفي الكمال من جهة دلالة قوله على السلام في ذيل الخبر: (والقضاء بالنهار أفضل من تلك الساعة)، بأن يكون المراد من (الساعة) هو الوارد في سؤال السائل من الإتيان بعد صلاة العشاء الآخرة، إذ أنّ عنوان الأفضلية تفيد أنّ هذا الوقت المعين ذا فضيلة في الجملة.

نعم لو عادت الإشارة إلى الوقت بعد ذهاب الثلث الأوّل، فيبقى ظهور النفي في نفي الصحة، بالنظر إلى دلالة نفس الحديث. إلّا أن يتصرّف فيه بواسطة دلالة الأخبار الأخرى، مثل حديث سماعة حيث قد أجاز ذلك لما قبل ذهاب الثلث الأوّل.

واحتمال وحدة هذا الوقت مع وقت صلاة العشاء - كما احتمله سيدنا الخوئي - مما لا يقبله الذوق السليم، لأنّ ذهاب الشفق لا يساعد مع ذهاب الثلث من الليل، خصوصاً في ليالي الشتاء لو سلّمنا ذلك في الليالي القصار من ليالي الصيف، لأنّ ثلث الليل يكون أبعد من ذهاب الشفق.

وكيف كان، فالظاهر أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار، يدلّنا على القول بدخول أصل الوقت بدخول الليل والمغرب، إلّا أنّ الإتيان بها منوط على إتيان صلاة العشاء لو كان آتياً بها.

نعم الأفضل منه هو التحلّي بالصبر وانتظار ذهاب الثلث الأوّل من الليل، فبعده يصحّ الإتيان بصلاة الليل، سواء كان قد أتى بصلاة العشاء أم لا.

وهذا هو مختارنا والله العالم بحقيقة الحال.

النكتة الثالثة: أنه على القول بجواز التقديم مطلقاً - كما هو مختارنا أو المقيّد بقيود اضطراري مثل السفر وخوف البرد والجنابة، هل عليه أن يؤدي الصلاة بنية الأداء حتى يكون من باب التوسعة في الوقت، أو بنية التعجيل والاستعجال نظير إتيان غسل الجمعة يوم الخميس، أو نافلة الظهر قبل الزوال أم لا؟ قال صاحب «الجواهر»: (وجهان، أقواهما وأحوطهما الثاني - تبعاً لـ «لرياض» - ولعله الظاهر من «كشف اللثام»، بل لولا اتفاق الأصحاب ظاهراً على أن هذه المقدمة صلاة ليل معجلة، لأمكن دعوى ما قلناه سابقاً في نافلة الزوال، من أنها صلاة كصلاة الليل، شُرعت عند خوف عدم ادراكها، بل هي ليست بدلاً حقيقيّة عنها، بحيث لو انتبه في الوقت لم يشرع له الفعل حينئذٍ... إلى آخر كلامه) (١).

والقائلين بالتعجيل مطلقاً مجموعة كبيرة ومشهورة جداً، كما ترى ذلك في «العروة» وأصحاب التعليق جميعاً في الجملة، وأكثر من تعرّض لهذه المسألة. فهذا أحد الأقوال في المسألة.

وقولٌ بالأداء مطلقاً، كما عليه الشهيد الثاني رحمته الله، على ما نقله العلامة النوري رحمته الله في «وسيلة المعاد» وإن نقل تردده في «الروضة» والتوقف فيه. وقول بالتفصيل بين الموارد، بأن يكون من باب التوسعة والأداء في السفر وخوف الجنابة والليالي القصار، بخلاف المريض والشيخ الكبير والشاب

والجارية الخائفة بالضعف ونظائرها، حيث يكون التقديم من باب التعجيل.
 هذا كما عليه سيدنا الخوئي على ما في «التنقيح».
 وقول بالاحتياط بالإتيان على صورة القربة المطلقة، من دون قصد الأداء
 والتعجيل، كما عليه النوري رحمته الله.
 والأقوى عندنا هو قول الثاني، خصوصاً بعد ذهاب الثلث الأول من الليل،
 وإن كان الاحتياط بالإتيان بقصد القربة المطلقة أمراً حسناً، خصوصاً لما قبل
 ذهاب الثلث الأول.
 دليلنا: ظهور الروايات الدالة على توسعة صلاة الليل في حقهم لما قبل
 الانتصاف، كما يستظهر ذلك من روايتي سماعة^(١) وحسين بن علي بن بلال^(٢)،
 حيث كان السؤال عن وقت صلاة الليل في حق المسافر، أو من عجز عن درك
 فضل الصلاة بعد منتصف الليل.
 وحمل الوقت على غير معناه، بأن يكون المقصود بلحاظ ما يأتي الفعل
 فيه، كما صدر هذا التوجيه عن بعض، مما لا يُصغى إليه.
 كما لا يخلو عن استشعار للمراد حديث إبراهيم بن سيابة^(٣)، حيث قد
 جعل فضل التقديم للمسافر كفضل النصف في الحاضر، حيث قد يوصلنا إلى أن
 النصف وقت لصلاة الليل لكن لا تعجيلاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٩.

والداعي لمن ذهب إلى كونه استعجالاً أمران:

أحدهما: وجود لفظ التعجيل واشتقاقاته في الأخبار، مثل حديث ليث المرادي، ويعقوب بن سالم، ومحمد بن حمران، وأبان بن تغلب، ومحمد بن مسلم حيث ورد فيها لفظ (اعجل) أو (يعجل) وأمثال ذلك، مع إمكان أن يكون هذا التأكيد على الاستعجال بالنظر إلى ما هو أفضل، وهو نصف الليل، أي بأن يكون المراد معناه اللغوي لا الاصطلاحي الذي حاولوا اثباته.

والثاني: إنَّ ما ورد في بعض الأخبار بكون القضاء أفضل، كما ورد في حديث معاوية بن وهب وخبري محمد بن مسلم والخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» حيث أفادوا أنه كيف يمكن أن يكون القضاء أفضل من الإتيان بالصلاة في الوقت، مع إنَّك قد عرفت امكان أن يكون ذلك بلحاظ ترجيح جانب الوقت، فالشارع اعتبر القضاء أفضل من جهة أن لا يصير الإتيان في أول الليل خُلُقاً وعادة له، وهو لا ينافي كون الصلاة قبل نصف الليل داخلاً في الوقت. وكيف كان، والذي يختلج في البال هو كون الوقت حاصلاً بمجرد بدخول الليل، إلا أن مراتب الفضل تختلف باختلاف الأوقات، فالقول بالأداء لا يخلو من قوة، وإن كان الأحوط هو ما عرفت من العلامة النوري رحمته الله بالإتيان بقصد القربة المطلقة فيما قبل الانتصاف، كما مرّ.

النكتة الرابعة: في أنَّ الإتيان قبل الانتصاف، هل يوجب السقوط حتى فيما لو قام من نومه بعد الانتصاف وحين السحر، أم له اعادتها أم لا؟ فيه خلاف، حيث أنه يستظهر من كلام الشهيد الثاني في «الروض»

الإعادة، وأشار إلى عدمها احتمالاً، ثم حكاها عن بعض فتاوى فخر المحققين، بل مال إليه صاحب «الجواهر» حيث قد نقلنا كلامه، ويستفاد منه أنه أراد اثبات انكار بدلية الصلاة المتقدم في أول الليل عنها بعد النصف، لولا خوفه عن اتفاق الأصحاب على اعتبار البدلية.

لكن الأقوى خلافه، مضافاً إلى وجود القول المشهور عليه فضلاً عن الاجماع، حيث أنه يمكن استفادته من لسان الأحاديث الدالة على صدق صلاة الليل على هذه الصلاة التي أتى بها المكلف أول الليل وقبل أن ينتصف، كما ترى ذلك في الخبر الذي رواه فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنما جاز للمسافر والمريض أن يصلّي صلاة الليل في أول الليل لاشتغاله وضعفه، وليحرز صلاته فيستريح المريض في وقت راحته، وليشتغل المسافر باشتغاله وارتحاله وسفره»^(١).

حيث يفهم منه أن التقديم ليس لأجل خوف عدم الانتباه، بل ربما كان مستيقظاً طول الليل، وبرغم ذلك يجوز له إتيان الصلاة قبل الانتصاف.

وهكذا دلالة حديث إبراهيم بن سيابة في حديث:

«فضل صلاة المسافر من أول الليل كفضل صلاة المقيم في الحضر من آخر الليل»^(٢).

على أن الصلاة التي يؤتى بها في أول الليل، ليست إلا نفس الصلاة في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٩.

آخر الليل، لا أن تكون هي بدلاً عنها فالمسألة واضحة.

النكتة الخامسة: في أن جواز التقديم هل كان للوتر وركعتي الفجر كما كان للركعات الثمان، أو كان الجواز للأخيرة فقط؟

وقد يظهر عن بعض - كما في «الروض» - استثناء ركعتي الفجر عن الرخصة في التقديم، وحصر الجواز في صلاة الليل وإن عُدَّ الوتر داخلاً فيها، ولعل وجه قوله هو ملاحظة وجه تسميتهما بركعتي الفجر، حيث لا يناسب مع إتيانهما في أول الليل.

ولكن ادّعى في «الجواهر» الظهور في شمول صلاة الليل لهما، ودخولهما فيها لفظاً ومعنى. واستشهد عليه بما يوحى إليه تسميتهما بالدساستين، لأنهما يُدَّسان في صلاة الليل.

أقول: لولا دلالة النص عليه بالخصوص، ووروده فيه، لأمكن القول بما ذهب إليه صاحب «الروض»، ولا ينافي ما ذكره صاحب «الجواهر» من المناسبات، مع اختيار عدم أرجحيته في التقديم، لا مكان أن يكون تمام ذلك مع ملاحظة حال آخر الوقت لا مطلقاً، حفظاً لمناسبة اسمهما، ولكن ورد في الخبر الذي رواه أبو حريز بن إدريس القمّي، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «قال: صلّ صلاة الليل في السفر، من أول الليل في المحمل، والوتر وركعتي الفجر»^(١).

حيث قد استظهر منه جواز الاتيان بهما في أول الليل أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

مع إمكان الاعتراض على دلالته من امكان أن يكون قيد (أول الليل) لخصوص صلاة الليل، ويكون ذكر الوتر وركعتي الفجر من جهة الإشارة إلى جواز الإتيان بهما في المحمل، دون أول الليل. والجواز في الوتر، إنما كان لأجل دلالة روايات أخرى عليه لا لهذه الرواية، وهذه الروايات مفقودة في ركعتي الفجر. وكيف كان، والذي يقوى في نظرنا هو جواز الإتيان بهما في أول الليل بقصد القربة المطلقة، لو علم عدم امكان الإتيان بهما في آخر الوقت، كما لا يخفى.

وآخر وقتها طلوع الفجر الثاني.

وقع الخلاف بين مشهور أصحابنا حول في آخر وقت صلاة الليل، حيث ذهبوا إلى أن نهاية الوقت هو بزوغ الفجر الصادق، وهو الفجر الثاني، خلافاً للسيد المرتضى و«الغنية» و«المهذب» - على احتمال في الأخيرين - حيث جعلوا آخرها الفجر الأول - كما صرح به السيّد - أو ما قبل الفجر، لو لم نقل كون المراد هو الفجر الثاني.

فإن أراد السيّد من قوله: (آخر صلاة الليل هو الفجر الأول) هي الركعات الثمان، فربما لا يكون كلامه مخالفاً للمشهور، لأن الشفع والوتر يقعان بين الفجرين، فالمجموع يصير آخر وقتها هو الفجر الصادق، فيجامع كلامه مع كلام المشهور، ويعدّ هذا أحسن توجيه لكلامه رحمته الله.

وإن أراد من (صلاة الليل) مجموع إحدى عشرة ركعة، حتى يدخل فيها الشفع والوتر، فحينئذ يتوجّه عليه الاشكال، بأن الليل باقٍ قبل الفجر الثاني، فأيّ دليل يدل على كون آخر وقت صلاة الليل هو ذلك، مع كون الوقت باقياً بالنظر إلى الليل، وليس له دليل يدلّ عليه، بل الدليل على خلافه موجود، إذ يظهر من بعض الأخبار أن خوف الفوت يتحقّق بالفجر الصادق، وذلك مثل الخبر الذي رواه إسماعيل بن جابر - أو عبد الله بن سنان - قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أقوم آخر الليل، وأخاف الصبح؟

قال: إقرأ الحمد واعجل واعجل»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل، وهو يخشى أن يفجأه الصبح، يبدأ بالوتر أو يُصلي الصلاة على وجهها، حتى يكون الوتر آخر ذلك؟ قال: بل يبدأ بالوتر.

وقال: أنا كنت فاعلاً ذلك»^(٢).

ومن الواضح أن الصبح لا يطلق إلا على الفجر الثاني دون الفجر الأول. فإن كان آخر وقته هو الفجر الأول، لم يبقَ وجهٌ لأن يتفاجأ بالصبح، بل لخوف حصول الفجر الأول، مع أن الأفضل - على حسب دلالة الأخبار - الإتيان بالوتر بين الفجرين، فلا وجه لخوفه، فالأمر بإتيانه قبل الفجر الأول مما لا وجه له، كما لا يخفى.

ثم إنَّ منتهى وقتها هو طلوع الفجر الصادق، لا طلوع الشمس، ويصح على مسلك المشهور القول بأن منتهى الليل هو طلوع الفجر الثاني، فالصلاة المضافة إلى الليل يصح ما دام الليل باقياً، فاذا خرج الليل فلا معنى لبقاء وقت صلاته. وأما على مسلك من ذهب إلى أنَّ الليل هو عبارة عن الوقت الممتد من حين غروب الشمس إلى طلوعها، بحيث يكون اليوم والليلة عبارة عن مسيرة الشمس المنقسم إلى قوس الليل والنهار، فتعد الفترة الواقعة بين قوس غروب

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

الشمس إلى طلوع الشمس من قوس الليل، فيحتاج الحكم بانتهاء صلاة الليل إلى الفجر الثاني إلى دليل آخر يدلُّ عليه، لأن المفروض صدق الليل على ذلك المقدار، فكيف لا يقع فيه صلاة الليل، مع أنَّه لم ينقل عن أحد امتداد وقتها إلى طلوع الشمس.

والدليل عليه موجود مثل ما في صحيح جميل بن دراج، قال:
«سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن قضاء صلاة الليل بعد الفجر إلى طلوع الشمس؟

فقال: نعم.. الحديث»^(١).

مع أنَّه لو لم يكن بعد الفجر خارجاً عن وقتها، فلا معنى لأن يُعبّر عنه بالقضاء بعده، فهو يدلُّ على أنَّ منتهى وقتها قبل ذلك.

وأيضاً يدلُّ عليه ما عرفت من صحيح محمد بن مسلم^(٢) من خوف أن يتفاجأ المكلف بالصبح فحكم الشارع بأن يبدأ بالوتر، مع أنَّه لو كان وقته باقياً إلى طلوع الشمس، لم يكن للتعرف من أن يتفاجأ بالصبح معنى، كما لا يخفى. ومثله صحيح عبد الله بن سنان^(٣)، خصوصاً مع الأمر الوارد فيه بالتعجيل بقراءة الحمد فقط، مع أنَّه لا وجه له إذا كان الوقت باقياً إلى طلوع الشمس.

فيظهر من ذلك أنَّ وقت صلاة الليل لا يمتد إلى طلوع الشمس، حتى لو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

فرضنا بقاء الليل إلى حينه.

مع أنّ المستفاد من بعض - على ما نسب العلامة النوري في «الوسيلة» لهم - كالصدوق والشيخ والمحقق في «المعتبر» وفي «المدارك» و«الذخيرة» - وقد استحسّنه المجلسي رحمته الله في «البحار» - جواز الإتيان بها إلى طلوع الشمس أداءً لا قضاءً كما سنشير إليه بعد نقل كلام المحقق في «الشرايع».

فإن طلع ولم يكن تلبس منها بأربع، بدأ بركعتي الفجر قبل الفريضة، حتى تطلع الحمرة المشرقية، فيشتغل بالفريضة. وإن كان قد تلبس بأربع، تَمّمها مخففة.

هذه العبارة مشتملة على مسائل عديدة، وهي:

المسألة الأولى: إن لم يتلبس منها بأربع ركعات عند الطلوع، فعليه أن لا يأتي بصلاة الليل، بل عليه أن يبدأ بركعتي الفجر، ثم الفريضة.

هذا، كما عليه المشهور، كما عن «الذكرى»، بل في «الرياض» نفي الخلاف فيه إلا ممن عرفت أسمائهم، حيث ذهبوا إلى جواز الاتيان بها أداءً على ما نسب إليهم، ولعلمهم استندوا في حكمهم هذا على النصوص الواردة في ذلك، حيث قد استدّلوا بها - هم أو من أراد تأييدهم - فلا بأس بذكرها، والنظر إليها، بعد ما عرفت سابقاً من انتهاء أمد أداء صلاة الليل بطلوع الفجر، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

منها: ما رواه عمر بن يزيد في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن صلاة الليل والوتر بعد طلوع الفجر؟

فقال: صلّها بعد الفجر حتى يكون في وقت تُصليّ الغداة في آخر وقتها،

ولا تعمّد ذلك في كل ليلة.

وقال: أوتر أيضاً بعد فراغك منها»^(١).

بناء على أن يكون المراد من الفجر في قوله: (صلّها بعد الفجر) هو وقته لا صلاته، بقرينة قوله بعده: (حتى يكون في وقت تُصليّ الغداة) يعني بأن يأتي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

بالنافلة مكان الفريضة في الوقت.

منها: الخبر الذي رواه إسماعيل بن سعد الأشعري، في حديث قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الوتر بعد الصبح؟

قال: نعم، قد كان أبي ربما أوتر بعدما انفجر الصبح»^(١).

بناء على كون المقصود بعد وقت الصبح لا صلاته، كما يؤيده ذيله من ذكر

انفجار الصبح.

منها: الخبر الصحيح الذي رواه سليمان بن خالد، قال:

«قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ربما قمت وقد طلع الفجر، فأصلي صلاة الليل

والوتر والركعتين قبل الفجر، ثم أصلي الفجر.

قال: قلت: أفعل أنا ذا؟

قال: نعم، ولا يكون منك عادة»^(٢).

منها: الخبر الذي رواه عمر بن يزيد، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وقد طلع الفجر، فإن أنا بدأت بالفجر صليتها

في أول وقتها، وإن بدأت بصلاة الليل والوتر صليت الفجر في وقت هؤلاء؟

فقال: ابدأ بصلاة الليل والوتر، ولا تجعل ذلك عادة»^(٣).

منها: الخبر الذي رواه إسحاق بن عمار، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وقد طلع الفجر، ولم أصل صلاة الليل؟

قال: صل صلاة الليل وأوتر، وصل صلاة الفجر»^(١).

منها: المرسلة التي رواها الشيخ الصدوق وهي مشابهة للخبر السابق، قال:

«وقد رويت رخصة في أن يصلّي الرجل صلاة الليل بعد طلوع الفجر المرّة

بعد المرّة، ولا يتخذ عادة»^(٢).

وقد استدلوا بهذه الأخبار على صحة دعواهم من الإتيان بصلاة الليل

والوتر بعد طلوع الفجر، لكن ليس في هذه الأخبار إشارة إلى أن جواز الإتيان بها

في هذا الوقت هل كان بصورة الأداء - كما ادّعاه النوري ونسبه لهؤلاء

الأجلاء عليهم السلام - أو بصورة القضاء، كما هو مقتضى الحال من جهة خروج الليل

بطلوع الفجر الثاني، أو بواسطة دلالة بعض الأخبار، كما ترى من الإشارة إلى هذا

المعنى في الخبر الذي رواه مفضل بن عمر، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وأنا أشك في الفجر؟

فقال: صل على شكك، فإذا طلع الفجر فأوتر وصل الركعتين، وإذا أنت

قمت وقد طلع الفجر فابدأ بالفريضة ولا تصل غيرها، فإذا فرغت فاقض ما فاتك،

ولا يكون هذا عادة، وإياك أن تطلّع على هذا أهلك فيصلّون على ذلك ولا

يصلّون بالليل»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

فانه صريح أو ظاهر في كون الإتيان بالصلاة بعد الفجر يكون قضاءً لا أدائياً.

واحتمال ارادة المعنى اللغوي لا يساعد مع لفظ الفوت.
وأيضاً فإن الخبر الذي رواه جميل بن دراج قد ورد فيه التعبير بالقضاء.
مضافاً إلى وجود أخبار دالة على النهي عن الإيتاء بعد الفجر، مثل الخبر الذي رواه إسماعيل بن جابر، قال:
«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوتر بعد ما يطلع الفجر؟
قال: لا»^(١).

حيث استدللّ به صاحب «الجواهر» على خلافهم، وقال: إنّ هذا الخبر يدلّ على أولوية ما قبله بذلك.
والظاهر أنّ مراده هو أنه إذا منع الشارع عن الوتر في هذا الوقت، فإن منعه عمّا قبله من أداء ثمان ركعات فيه يكون بطريق أولى. ثم قال: وإنّ منعها في الذخيرة لكن منعه ممنوع.

ولكن يمكن أن يورد عليه: بأن مقتضى إطلاق هذا الحديث هو المنع مطلقاً، حتى بعد الإتيان بصلاة الفريضة وإن قضاءً، مع ذهاب جماعة من الفقهاء إلى جوازه قضاءً كما أشار إليه في بعض الأخبار مثل الخبر الذي رواه مفضل بن عمر وجاء فيه قوله: (قال: فابدأ بالفريضة، ولا تُصلّ غيرها، فإذا فرغت فاقض ما فاتك)، فلا مناص إلاّ حمل نهيه على الكراهة والمرجوحية التي يجامع كونه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

قضاءً فيه أو أداءاً، فلا يمكن أن نستدل بهذا الخبر للرد عليهم.
ومنه يظهر أن الأخبار الكثيرة المستفيضة على ذلك، لا يوجب كونه
ممنوعاً من تلك الحثية، وأنه لا يعدّ أداءاً، بل يحمل على المرجوحية.
ولكن في «الجواهر» إنه يكون المراد حينئذٍ - حتى من كلام الشيخ - فعلها
قضاءً، أو يراد الفجر الأول فيها، أو قبل الفجر الثاني بقليل جداً، بحيث صلى فيه
أربع ركعات.

والظاهر أنه لا يأبى كلامهم من الحمل على القضاء، كما يشهد لذلك كلام
المحقق في «المعتبر» حيث قال:
(أما لو طلع الفجر ولم تصلّ، ففيه روايتان:
إحداهما: يتم النافلة مزاحماً بها الفريضة، روى ذلك جماعة منهم عمر بن
يزيد....)

والأخرى: يبدؤون بالفجر، رواها أيضاً عمر بن يزيد عنه....
ثم قال: واختلاف الفتوى دليل التخيير) انتهى.^(١)
حيث لا يفهم من كلامه كونه أداءاً أو قضاءً، إذ يمكن الحكم بالتخيير مع
كونه قضاءً إذا دلّ الدليل عليه.
ولكن قد عرفت دلالة الحديث على كونه قضاءً، إمّا لأجل صدق النهار
على ذلك الوقت، أو لأجل دلالة الأخبار على كونه قضاءً.
هذا تمام الكلام في المسألة الأولى وقد ثبت فيها عدم دلالة الأخبار على

(١) المعتبر: ١٤٢.

كون صلاة الليل بعد طلوع الفجر تكون من باب الأداء، بل قد عرفت أن مقتضى الجمع بين الطائفتين، هو جواز الإتيان بها بعد الفجر لكن قضاء قضاء كما احتمله صاحب «الجواهر»^١.

المسألة الثانية: ملاحظة دلالة الطائفتين من الأخبار:

من جواز الإتيان بنافلة الليل قبل ركعتي الفجر والفريضة إذا طلع الفجر، قبل أن يتلبس بصلاة الليل أو قبل الإتيان بأربع ركعات. ومن عدم جواز الإتيان بها في ذلك إلا بعد الفريضة. وملاحظة كيفية الجمع بينهما، حتى لا يوجب التنافي بين الأخبار. ولأجل ذلك صارت الأقوال متعددة.

فقد ذهب المشهور إلى عدم جواز الإتيان بها قبل الفريضة، خلافاً لجماعة أخرى مثل الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي وأصحاب «المدارك» و«الذخيرة» و«البحار» حيث ذهبوا إلى الجواز. وقول بالتخيير للمحقق في «المعتبر».

واحتمل بعضٌ بحمل الأخبار المجوزة على الفجر الكاذب لا الثاني، أو بحمل الأخبار المجوزة على الرخصة في بعض الأوقات، بأن لا تتبدل إلى العادة - كما عن صاحب «الحدائق» - أو بحملها على قبل الفجر الثاني بقليل كما في «الجواهر».

وهنا قول آخر عن المحقق الخوئي في «تقريراته» من التفصيل بين ما لو كان القيام بعد طلوع الفجر، بالانتباه عن النوم، فيجوز الإتيان بصلاة الليل قبل

الفريضة، وبين ما لم يكن التأخير لأجل النوم، بل كان لأجل عذر آخر، حيث لا يجوز الإتيان إلا بركعتي الفجر، ثم الفريضة، ثم نافلة الليل.

فهذه هي الأقوال في المسألة.

فالآن نتوجه إلى ذكر الأخبار:

فأمّا المجوزة فمنها ما عرفت تفصيلها حين الحديث عن أصل المسألة، مثل الأخبار المروية عن عمر بن يزيد، وإسماعيل بن سعد الأشعري، وإسحاق بن عمار، وسليمان بن خالد، وأيضاً رسالة الصدوق، حيث دلت جميع هذه الأخبار التي تتضمن الصحاح والموثق على الجواز من دون تفصيل فيها، مع أن ظاهرها هو عدم التلبس بشيء من صلاة الليل في جميعها، أو لا أقل في بعضها، وفي ذيل بعضها: (النهى عن جعل ذلك عادة) كحديث عمر بن يزيد وسليمان ومرسلة الصدوق، حيث جعل صاحب «الحدائق» هذا القيد وجهاً للجمع بينها وبين ما يأتي من المنع.

وفي مقابل هذه الأخبار عدة روايات دالة على المنع إن لم يأت بالأربع قبل طلوع الفجر، لأن حكم ما دون الأربع حكم ما لم يتلبس بشيء منها، كما هو صريح «الذكرى» و«الدروس» و«جامع المقاصد» وظاهر غيرها ممن علق المزاحمة وعدمها على الأربع وعدمها.

بل في «الجواهر»: (إن مقتضاه القطع، والاشتغال بالفريضة، وإن كان قبل رفع الرأس من السجدة الأخيرة، فضلاً عما قبل ذلك، بناء على توقف صدق تمام الركعة عليه).

فلا بأس حينئذٍ من الإشارة إلى ما يستفاد منه المنع، مضافاً إلى أنه خروج عن الوقت الموظف لها، وإلى أن الأدلة الدالة على (النهي عن التطوع في وقت الفريضة) تشملها - حيث وردت دلالة أخبار خاصة تدل على المنع بالصراحة أو بمفهوم الشرطية أو الفحوى:

منها: الخبر الذي رواه المفضل بن عمر، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وأنا أشك في الفجر؟

فقال: صلّ على شكك، فإذا طلع الفجر فأوتر، وصلّ الركعتين، وإذا أنت قمت وقد طلع الفجر فابدأ بالفريضة ولا تصلّ غيرها، فإذا فرغت فاقض ما فاتك، ولا يكون هذا عادة، وإياك أن تطلع على هذا أهلك، فيصلّون على ذلك ولا يصلّون بالليل»^(١).

فإن هذه الرواية كما ترى دالة على المنع، حتى لمن قام عن النوم، إن كان المراد من القيام هو النهوض عن النوم، وإلا فإن الخبر يدلّ على المنع بالعموم، سواء كان القيام من النوم أو من حالة الجلوس إلى حالة القيام للصلاة والاعداد لها.

وأما سنده: فقد ضعف النجاشي وابن الغضائري وصاحب «الوجيزة» المفضل بن عمر الجعفي الكوفي، خلافاً للشيخ المفيد في «الارشاد» حيث عدّه من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام وخاصته وبطائنه وثقاته، ومن الفقهاء الصالحين، وعدّه الشيخ في كتاب «الغيبة»: (من قوام الأئمة عليهم السلام وكان محموداً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

عندهم، ومضى على منهاجهم) كما انه معدود في وكلاء الصادق والكاظم عليهما السلام، فلو كان غالباً لما جعلاه وكيلاً، وعدّه الكفعمي من البوابين للأئمة عليهم السلام.

وقال صاحب كتاب «منتهى المقال»:

وإن كانت الأخبار في حقه متعارضة، إلا أن أخبار المدح أقرب إلى السلامة، وأبعد من التهمة، فإن كان ولا بد فتُحمل أخبار الذم على أول أمره، كما قاله «التعليقة» وقبله مولانا عناية الله، والشاهد خبر حماد بن عثمان، حيث قال: (إنه رجع بعده)، يعني لو كان خطايا لرجع، ولو كان غالباً لرجع، ولو كان معتقداً بإمامة إسماعيل بن جعفر لرجع، فلا يضرّ مثل ذلك في حسن حاله.

وكيف كان، القول بتضعيفه مشكّل جداً، لاحظ ترجمته في كتاب «بهجة الآمال» خصوصاً مع تأييد مثل الوحيد البهبهاني رحمته الله كما في «تنقيح المقال».

فما ذلك إليه المحقق الخوئي رحمته الله ترجيحاً لقول النجاشي وابن الغضائري على غيرهما، وجعل تضعيفهما أضبط من الشيخين، ممّا لا وجه له. على أنك قد عرفت بأن المادحين أكثر من القادحين، فالقول باعتباره هو الأقوى عندنا.

منها: الخبر الآخر الدال على المنع هو الذي رواه أبو جعفر الأحول، محمد بن النعمان (المعروف بمؤمن الطاق)، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا كنت أنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر، فأتم الصلاة، طلع أو لم يطلع»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

حيث يدلّ على المنع بمفهوم الشرط، بأنه إذا لم تُصلّ هذا المقدار لم يكن قد صليت صلاة الليل لكنها هل هي مجموعها مع الوتر أو خصوص الركعات الثمان؟

وبعبارة أخرى: إن كان المراد من صلاة الليل خصوص الركعات الثمان، فلا يشمل النهي للوتر، إذ ربما يمكن أن يأتي بالوتر قبل طلوع الفجر دون نافلة الليل.

وإن كان المراد منها هو مطلق صلاة الليل الشاملة للثمان مع الوتر، فيكون لكليهما، فكل واحد منهما ممكن، فحينئذٍ علينا ملاحظة بقية الأدلة الواردة في المقام حتى يمكن لنا التفكيك بينهما.

منها: الخبر المروي في كتاب «فقه الرضا» من قوله: «إن كنت صليت من صلاة الليل قبل طلوع الفجر أربع ركعات... إلى آخر»^(١).

والكلام فيه كالكلام في سابقه.

والاشكال الوارد عليه هو ضعف سند كل واحد منهما.

فأما الأول لمجهولية أبي الفضل النحوي، الواقع في سلسلة السند، حيث لم يعرف باسمه بل معروف بكنيته.

وفي الثاني بما هو معروف بين الأعلام من جهة المناقشة في أنّ الكتاب للامام أو غيره، وإن كان لا يستبعد الأوّل كما قواه النراقي رحمته في «عوائد الأيام»،

(١) المستدرک: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

وكيف كان فانه يمكن عدّه مؤيداً لا دليلاً.

منها: صحيح إسماعيل بن جابر، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوتر بعدما يطلع الفجر؟ قال: لا»^(١).

منها: صحيح سعد بن سعد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يكون في بيته وهو يصلي، وهو يرى أن عليه ليلاً، ثم يدخل عليه الآخر من الباب، فقال: قد أصبحت، هل يصلي الوتر أم لا، أو يعيد شيئاً من صلاته؟

قال: يعيد إن صلاها مصباحاً»^(٢).

ولا يخفى عليك من الاشكال سنداً ودلالةً في الأدلة المانعة عن إتيان صلاة الليل، قبل الإتيان بأربع ركعات، لما قد عرفت من سند الخبر الذي رواه الأحول المعروف بمؤمن الطاق، وسند الخبر المنقول في كتاب «فقه الرضوي». ولو سلّمنا تمامية سندهما بواسطة انجبارهما بعمل الأصحاب بالنسبة إلى منطوقهما، حيث يفيدان جواز الاتمام بعد الإتيان بأربع ركعات، فإنّ دالتهما على المنع لما قبل الإتيان بالأربع، أنّما تكون بمفهوم الشرط، وهو على فرض قبول حجّيته - كما عليه الأكثر - إنّما يكون فيما إذا لم يعارضه صراحة المنطوق في أخبار صحاح، كما عرفت دلالة خبري عمر بن يزيد وصحيح سليمان بن خالد وإسحاق بن عمّار، حيث قد أجازت الإتيان بصلاة الليل والوتر قبل الفجر،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

الظاهرة فيما إذا لم يأت بشيء من صلاة الليل.
وحملها على ما لو أتى بأربع ركعات أو أزيد في أول الليل، بعيداً عن
سياقها وواضح لمن يتدبر في مضامينها.
وأما الأدلة الدالة على النهي عن التطوع في وقت الفريضة، فإنه سيأتي من
القول بأنها تفيد المرجوحية لا الحرمة.
وعلى فرض التسليم والقول بدلائلها على الحرمة أو المرجوحية، فإنها
مخصصة بالتطوع الذي لم يرد فيه نص على الجواز، بأن يكون المراد من
المتطوع هو المبتدأة خاصة أو العامة التي تشمل الرواتب فيما لم يرد فيه نص
على جوازه، كما في المقام بالنسبة إلى صلاة الليل.
وأما حديث سعد بن سعد، الدال على المنع فهو، أولاً:
يشتمل على ما يشكل الفتوى عليه، من لزوم إعادة ما أتى بصلاة الليل
بزعم بقاء الليل، ثم ظهر له خلافه وأنها كانت خلافه بكونها واقعة في الصباح،
والحكم بطلانها.
وثانياً: إنَّ الجواب الوارد فيه إنما هو عن صورة معيّنة، ولم يتعرّض لا
بالنهي ولا بالجواز لبيان حكم الإتيان بصلاة الليل والوتر بعدما علم بالصبح، فلا
يمكن جعله دليلاً على المنع.
وثالثاً: مع إمكان أن نستظهر منه الجواز -عكس ما استظهر منه- وذلك بأن
نستظهر من إطلاق قوله: (يعيد إن صلاها مصباحاً)، حيث يدل على إعادتها عند
دخول الصبح قبل صلاة الصبح لا بعدها، فلو كان هذا لازماً لكان واجباً على

الامام علي عليه السلام بيان ذلك.

وهكذا سقط هذا الحديث عن الاستدلال أيضاً.

وأما حديث إسماعيل بن جابر، فلا اشكال في سنده، كما أن دلالاته -بحسب الظاهر- على المنع بالنسبة إلى الوتر واضحة وعلى الباقي من صلاة الليل بالأولوية أوضح.

إلا أنه يرد عليه: بأن اطلاقه للمنع يشمل حتى ما لو أتى بصلاة الليل قبل الفجر بأربع ركعات أو أزيد، مع أن الجواز في هذه الصورة قد ادعى عليه الاجماع -كما في «مصاييح» الطباطبائي- بل في «الرياض» نفي الخلاف عنه وحمل المنع على خصوص ما إذا لم يكن قد أتى المصلّي بشيء من صلاة الليل يعدّ بعيداً، لأنه لا وجه للسؤال عن الإتيان فقط، مع أنه كان ينبغي السؤال عن الإتيان بتمام صلاة الليل في هذا الوقت، فتخصيصه بالنسبة إلى ما لو أتى بأربع ركعات أو أزيد بواسطة الاجماع والأخبار، ليس بأولى من حفظ اطلاقه، وحمل منعه على صورة ضيق وقت الفريضة، الموجب للمنع عن الأداء وعن غيره يكون بالأولوية، كما حمله الشيخ الطوسي عليه -كما في «الوسائل»- ولعله كان ذلك لأجل ملاحظة ما ذكرنا من الوجوه.

فبذلك يسقط هو أيضاً من المعارضة، كما لا يخفى.

فبقى هنا الخبر المروي عن مفضل بن عمر الدالّ على المنع، خصوصاً على مسلكنا من تأييد سنده به، ولكن برغم ذلك يعدّ الخبر موثقاً من جهة أن زرعة واقفي المذهب، قد وثقه بعض أهل الرجال، فمن حيث السند لا اشكال فيه،

لجواز الموثّق، إلّا أنه يرد عليه من جهة أخرى، وهو أنّ مقتضى إطلاقه للمنع، بقوله: (لا تُصلّ غيرهما)، يشمل حتى نافلة ركعتي الفجر، مع أنّ الإجماع قائم على جواز الإتيان بها قبل الفريضة، إلى أن يتضيق وقتها، فتخصيص ذلك منه ليس بأولى من جعل ذلك قرينة على كون المنع بلحاظ ضيق الوقت، حيث لا اشكال فيه من هذه الجهة.

فتكون النتيجة بناءً على ما حققناه، هو أنّ القول بجواز الإتيان بصلاة الليل والوتر - قبل أداء الفريضة وركعتي الفجر - بعد طلوع الفجر يعدّ قولاً قوياً، سواء قد تلبّس المصلّي بأربع ركعات أم لا، كما عليه الصدوق والشيخ وغيرهما من المتأخرين.

فعلى ما ذكرنا لا نحتاج إلى التفصيل الذي ذكره بالأربع، ولكن يمكن لنا دعوى أولوية الجواز في هذه الصورة، لأجل دلالة الخبر الذي رواه مؤمن الطاق عليه، كما أن الأولى من ذلك أيضاً أنّ له أن يوتر فقط فيما لو أتى بتمام صلاة الليل قبل الفجر، وبقي وتره فقط، استظهاراً من تلك الأدلة الدالة على هذا الجواز صراحة وظهوراً وألوية، كما لا يخفى.

المسألة الثالثة في بيان حكم أنّ للمصلّي أن يتم النوافل الليلية مخففة بعد طلوع الفجر، إن كان قد تلبّس بالأربع.

والدليل على ذلك أنّه قد عرفت جواز الاتمام قبل التلبس، فمع التلبس يكون الجواز بالألوية.

نعم، لا يبعد جعل الفضيلة متفاوتة، يعني بأن يكون الأفضل هو الاكتفاء

بالوتر فقط، فيما إذا كان الفجر طالعاً، حتى لا يزاحم وقت الفريضة، وتأخير الباقي إلى ما بعد الفريضة، وإن كان إتيانها قبلها أيضاً جائزاً.

كما أن الأفضل فيما إذا لم يكن قد أدرك من الليل حتى لأداء الوتر، أن يؤخره وجميع ركعات النافلة لما بعد الفريضة، لئلا يزاحم بها للفريضة؟؟؟، وإن كان الإتيان بها قبل الفريضة أيضاً جائزاً.

فقد يمكن الاستظهار لجميع هذه الصور من لسان الأخبار المتفاوتة، مثل المنع الوارد في الخبر الذي رواه مفضل بن عمر، وكذلك الخبر الذي رواه يعقوب البزاز، قال:

«قلت له: أقوم قبل طلوع الفجر بقليل، فأصلي أربع ركعات، ثم أتخوف أن ينفجر الفجر، أبدأ بالوتر أو أتم الركعات؟

فقال: لا بل أوتر، وآخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار»^(١).

فإن هذا الخبر المروي برغم ضعف سنده من جهة محمد بن سنان، ويعقوب البزاز، والاضمار الموجود فيه لعدم ذكر المروي عنه فيه، إلا أن المقصود منه أن يكون شاهداً على المدعى مع دلالة أدلة أخرى، فالدليل غير منحصر فيه ومن هنا لا يضرنا ضعف سنده - أي الأفضلية بالتأخير وعدم المزاحمة - الأخبار الواردة والمتضمنة للأمر بالتعجيل لأجل تقليل المزاحمة، كما في الخبر المروي عن إسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أقوم آخر الليل وأخاف الصبح؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

قال: اقرأ الحمد واعجل واعجل»^(١).

حيث يفهم منه أنّ القضاء أفضل لو قلنا بمقالة المشهور من كون بين الطلوعين من النهار، وإلا لا يصدق القضاء حتى يقال بالفضيلة.

ومثله في الدلالة على رجحان عدم المزاحمة في الجملة، الخبر الذي رواه محمد بن مسلم^(٢)، حيث ورد فيه الحكم بلزوم الابتداء بقراءة الوتر وترك بقية الصلوات تحصيلاً لدرك فضيلة الفريضة، وإن كانت الرخصة لإتيان نافلة الليل محفوظة، كما لا يخفى.

فلعلّ حكم المصنف بأن يتم النوافل مخففاً، كان لأجل ما استظهرناه من الأخبار.

ثم إنه قد فسر التخفيف بقراءة الحمد وحدها دون السورة، ولعله استفيد ذلك من الخبر المروي عن عبد الله بن سنان في الأمر بالتعجيل.

لكنه لا يخلو عن تأملٍ، لإمكان كون المراد منه هو الإسراع في القراءة لا التعجيل بحذف السورة.

نعم، يمكن استفادة حكم التخفيف، عما ورد في نافلة المغرب، حيث روى السكوني عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: تنقلوا في ساعة الغفلة ولو بركتين خفيفتين»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

وفي خبر آخر ورد السؤال عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله:

«قيل: يا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما معنى خفيفتين؟

قال: الحمد وحدها.. الحديث»^(١).

حيث يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع، كون ذلك لأجل رفع المزاحمة، ولا يستبعد أن يكون الأمر في المقام هكذا.

المسألة الرابعة: في بيان منتهى الوقت الذي يجوز فيه الإتيان بنافلة الفجر.

قال البعض: إنه طلوع الحمرة المشرقية، كما هو ظاهر كلام المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ،

مع أنه يعدّ آخر وقت فضيلة صلاة الفريضة، فأشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله:

(الأولى جعل الغاية ما قبل الطلوع بقدر أداء الفريضة، ولعلّ المراد ذلك

نحو ما سمعته في نافلتي الزوال والعصر، من تحديد غايتهما عند من عرفت بالمثل والمثلين، فالكلام هنا كما هناك... إلى آخره).

مع إمكان أن يقال بما لا يرد على المصنف مثل هذا الاشكال، بأن يكون

مقصوده بيان آخر وقتٍ يجوز أن يأتي فيه بالنافلة، بحيث يكون بعده غير جائز،

لأجل مداهمة وقت الفريضة، ولم يكن هذا الوقت إلا طلوع الحمرة المشرقية،

فلا ينافي كون جواز التأخير مع حفظ وقت الفضيلة يكون بمقدار أداء الفريضة

قبله، فلا يرد عليه الاشكال حينئذٍ، وكلامه قابل لتحمل مثل هذا التوجيه.

المسألة الخامسة: البحث عن صور الشك وذلك فيما إذا قام آخر الليل

(١) المستدرک: الباب ١٥ من أبواب الصلوات المندوبة، الحديث ٢.

فأما أن يظنّ في الوقت سعة بحيث تسع أداء تمام ركعات النافلة، أو يظن ضيقه على الإتيان بها أجمع، أو يشكّ فيه، وهي ثلاث صور:

الصورة الأولى: قال في «الجواهر»: (فإن ظنّ السعة وصلّى، وانكشف فساد ظنّه، أتمّ صلاته إن كان صلّى أربعاً، لما عرفت.

وكذا إن لم يكمل الأربع، ولكن قلنا بجواز ابتدائه بالصلاة بعد طلوع الفجر، كما سمعته من الشيخ والمحقق، فإنه متى جاز الابتداء جازت الاستدامة بطريق أولى).

ولا يخفى عليك أنّ جواز الإتيان بالباقي، فيما لو صلّى بالأربع - الوارد في خبر مؤمن الطاق - منوط ومتوقّف على قبول الإطلاق في قوله: (إن كنت صلّيت أربع ركعات قبل طلوع الفجر فأتم الصلاة طلع الفجر أو لم يطلع) حتى لمن أتى بها بعد طلوع الفجر، أو كان وقته غير كافٍ لذلك المقدار، بل وقعت ركعتان فيما قبله دون الباقي.

وكيف كان، فإنّ الملاك هو فعل أربع ركعات بأيّ وجه اتفق، سواء كانت الركعات في الواقع واقعة قبل الطلوع أم بعده، عند من اعتبر الجواز على هذا التقدير لا على مسلكنا من التجويز مطلقاً، وإلاّ لم تكن بحاجة إلى مثل ذلك، بل يجوز حتى لو أتى بها بأقل من الأربع، أو لم يأت بشيء منها.

لكن إثبات ذلك من الحديث مطلقاً لا يخلو عن اشكال، لظهور الغاية في أن ضرورة أن تكون الركعات واقعة قبل الطلوع حتى تكون لها الدخول في الإتيان بالباقي، حتى لمثل باقي النافلة لا الوتر، لأنه ربما يدل الدليل على جواز إتيانه

فيه أيضاً بالخصوص.

هذا على فرض كون الأربع قبل الطلوع والباقي بعده.
نعم، لو كان المراد أنه ظن السعة لتمام صلاة الليل، ثم بعد أداء الأربع ظهر له الخلاف، فحينئذٍ يصح التمسك بمثل هذا الحديث.
وأما لو فرض ظن سعة الوقت، فشرع بها، لكن انكشف الخلاف قبل اكمال الأربع، فعلى القول بجواز الابتداء والشروع بعد الطلوع، فلا اشكال في جوازه استمراراً، لأنه ليس أسوأ حالاً من الابتداء.
وأما على القول بالمنع، ففيه احتمالات:
أحدها: القول بالاستمرار، لأن أدلة المنع كانت تدل على منع الابتداء دون الاستمرار.

لكنه ممنوع، لأن مقتضى ظهور النص والفتوى على أن الطلوع غاية القيام بصلاة الليل، هو عدم الفرق بينهما.
ثانيهما: أن يصلي الوتر وركعتي الفجر ويؤخر الباقي.
ولعله اعتماداً على الخبر المروي عن يعقوب البزاز، لكنه غير مختلف عما هو مفروض فيه، لأن ظاهره الإتيان بالأربع، وهو غير ما قلناه.

ففي «الجواهر»: الأولى المتمسك بحديث عبد الله بن سنان، قال:
«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا قمت وقد طلع الفجر، فابدأ بالوتر ثم صل الركعتين، ثم صل الركعات إذا أصبحت»^(١) وإن كان خارجاً عن موضوع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

المسألة).

أقول: هذا صحيح لو حملنا الفجر فيه على الفجر الكاذب حتى يقع الوتر في الليل، فيوافق الخبر الصحيح الذي رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله، قال: «سمعتَه يقول: أما يرضى أحدكم أن يقوم قبل الصبح ويوتر ويصلي ركعتي الفجر، ويكتب له بصلاة الليل»^(١).

وهذا عندنا أجود الاحتمالات، إن مكن انكشاف فساد ظنه بعد الإتيان بمقدارٍ يصح جعله وترًا من ثلاث ركعات أو واحدة.

وأما لو كان قبل تمام الأربع، أي إذا وقع الانكشاف بعد الركوع قبل السجدين في الركعة الرابعة، فلا يكون هذا الفرض هو الأجود، بل ما سيأتي من الاحتمال الرابع، فضلاً عن أنه موقوف على القول بصحة العدول من نافلة إلى نافلة أخرى، كما ورد في الاحتمال الثالث، وهو أن يضيف إلى ما فعل ما يكمله وترًا، ويقضي صلاة الليل كلها بعد الفريضة، تمسكاً بالخبر الذي رواه علي بن عبد الله بن عمران، عن الرضا عليه السلام، قال:

«قال الرضا عليه السلام: إذا كنت في صلاة الفجر، فخرجت ورأيت الصبح، فزد ركعة إلى الركعتين اللتين صليتهما قبل واجعله وترًا»^(٢).

حيث قد أنه يحتمل كون لفظ (الفجر) من النسّاخ، وإلا فالصواب اللّيل بدله، كما احتمله المحدث الكاشاني، حيث أنه يفهم منه جواز العدول إن جعلنا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

المراد من الوتر هو الركعات الثلاث لا الواحدة فقط، لأنه قد فرض إتمام الركعتين وإضافة ركعة إليهما.

غاية الأمر إنه مستلزم للعدول، مع أن الأصل عدم النقل، خصوصاً بعد الفراغ من الركعتين ممّا هو المفروض.

اللّهمّ إلا أن يدّعي التسامح في أمر النافلة، وأنها صلاة واحدة، فلا عدول حقيقة فيها من صلاة إلى أخرى.

لكنه مخدوش من جهة امكان صدق العدول حتى في النوافل أيضاً، ولا فرق في العدول بين أن يكون العدول من فريضة إلى فريضة أو إلى نافلة، -كما في درك الجماعة- أو من نافلة إلى نافلة أخرى كما في المقام، فمجزّد كون كل واحد منهما نافلة لا يوجب صدق الوحدة كما احتمله صاحب «الجواهر» رحمته الله.

نعم، يصحّ حمل الحديث على صورة عدم الفراغ من الركعتين، بأن قام بأدائهما قبل السلام، فيصحّ جعلهما وترّاً بإضافة ركعة إليهما، وجعل القصد بالنسبة إليهما نافلة الوتر، لأنّه يشكل العدول عن النية والقصد بعد الخروج والفراغ عن الصلاة.

هذا إن قلنا بوقوع السهو والخطأ في نقل الخبر بأن أثبت بدل «الليل» كلمة «الفجر». مع احتمال عدم العدول، بأن يكون مرجع الضمير إلى الركعة الواحدة، بأن تكون الركعتان من نافلة الليل.

وأما إن صحّحنا ذلك، وقلنا بصحّة نصّ الخبر وعدم وقوع الخطأ فيه، فلا يبعد أن يكون المقصود منه، هو أنّه إذا قام المصلّي وأدّى صلاة الفجر بعد تركه

صلاة الليل، ثم خرج وشاهد بزوغ الصبح، فإن تجويز الإمام له - بأن يضيف إليهما ركعة واحدة بأن تصير وتراً، ثم يُصَلِّي الفجر بعده ويصَلِّي الفريضة - يعدّ عدولاً من نافلة الفجر إلى نافلة الوتر بعد الفراغ، وهو خلاف للأصل من جهتين كما لا يخفى، الأولى أصل العدول، والثاني كونه بعد الفراغ.

واحتمال كون المراد من (الفجر) هو صلاة الفريضة، بأن قام باتمامها ثم ظهر له كونها قبل الصبح، فأضاف إليهما ركعة فجعلها وتراً، ثم أتى بنافلة الفجر وفريضته.

خلاف للظاهر، خصوصاً للعدول من الفريضة إلى النافلة بعد الفراغ. وذهب صاحب «الجواهر» إلى أن أقوى الوجوه هو الوجه الرابع، وهو الحكم بالقطع والإتيان بها بعد الفريضة، لأجل رفع المزاحمة، لأنها ممنوعة ابتداءً فكذا استمراراً.

نعم، يصح القول بالرخصة فيما، إذا علم في الأثناء وكان متلبساً بالركعتين، وجعل السبب في ذلك بأن الوجه في المنع عن ابتداء النافلة، هو مزاحمتها مع الفريضة، وهي حاصلة في الاتمام فهذا هو رابع الاحتمالات.

وقد عرفت أنّ الأقوى عندنا هو الثاني، إن كان الانكشاف فيما يصح جعله وتراً، وإلا كان الرابع منها أجود، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو ظن الضيق، فهل يجوز له الإتيان بالنوافل

أم لا؟

ففيها صور متعدّدة، فيما إذا لم نقل بجواز الابتداء بعد الفجر، وإلا كان الجواز فيه واضحاً، لأن الاستمرار ليس حكمه أسوأ من الابتداء. والصور المتصورة المذكورة في «الجواهر» هي تسعة، وأجودها عندنا أنه لو كفى الوقت للتلبّس بالأربع، فيجوز له الاتمام، حتى وإن زاحم الفريضة، لدخوله تحت تلك الأدلة، وإلاّ آخرها إلى ما بعد صلاة الفجر لو لم يكن الوقت كافياً لبيان مقدار ثلاث ركعات الوتر أو أحداها، وإن كان الوقت كافياً لها له أن يؤديها. ويعدّ هذا الاحتمال احتمالاً عاشراً، لعدم دخوله بذلك التفصيل في كلام صاحب «الجواهر» فراجع كلامه وتأمل فيه.

ولا بأس بالاشارة إلى ما ذكره على نحو الاجمال، وذلك فراراً من التطويل فنقول: إنّ الفروض المذكورة هي:

الأول: الإتيان بها جميعاً قبل الفجر.

الثاني: تأخير الجميع إلى ما بعد الفجر.

الثالث: يصلي ما اتسع له الوقت ويؤخر الباقي.

الرابع: أداء الركعات الثلاث، ثم يصلي ركعتي الفجر، ويؤخر صلاة الليل.

الخامس: التعجيل وإن طلع الفجر.

السادس: أن يصلي ما اتسع له الوقت، فإذا طلع الفجر عدل به إلى الوتر.

السابع: أن يصلي ما اتسع له الوقت، فإذا طلع الفجر أوتر وأخر الباقي.

الثامن: يستمر إن أدرك الأربع وإلاّ أخر الباقي.

التاسع: التخيير بين ما تضمّنته النصوص.

وإن شئت معرفة تفصيل هذه الفروض، فعليك أن تراجع «الجواهر».

والحاصل: لو ظن الضيق، ولم ينكشف الخلاف، فجوازه منوط على ما ذكرناه، بأنه إن تلبس فله أن يأتي بالأربع، وما زاد، فلا جناح أن نحكم بجواز الاتمام، إن قلنا بشمول تلك الأدلة لمثله - أي فيما إذا لم يكن قد شرع ويظن حاله كذلك - وإن لم نقل بشمولها، فیدخل تحت ما ورد في الروايات من خوف الفوت بالإيتاء، مثل الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم^(١) ونحوه غير ذلك.

وأما لو ظن وشرع، ثم انكشف الخلاف، فإن كان قد تلبس بالأربع وما زاد، فلا غرو أن يقال بالاتمام بواسطة تلك الأدلة، لأنه يعدّ أحد مصاديقه. وأما لو تنبّه لذلك بعد الإتيان بثلاث ركعات، فلا يبعد أن يجعله وتراً إن قلنا بجواز العدول من نافلة إلى نافلة، إن سلمنا دلالة الخبر الذي رواه علي بن عبد الله بن عمران على ذلك، وإلا قد عرفت الاشكال فيه.

وإن انتبه إلى الخلاف قبل ذلك، ولم يكن الوقت كافياً للإتيان بالوتر، فعليه أن يؤخّرهما جميعاً إلى ما بعد أداء الفريضة.

الصورة الثالثة: هي ما إذا عرفت ذلك في؟؟؟ الظن الضيق، فقد يقال - كما في «الجواهر» وغيره - بإلحاق الشك بالظن، ولعل ذلك من باب تعميم الظن الشامل للشك، فيأتي فيه تلك الاحتمالات، والمختار فيه هو المختار هناك.

هذا فضلاً عن دلالة الخبر الذي رواه مفضل بن عمر، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وأنا أشك في الفجر.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

فقال: صلّ على شكّك، فإذا طلع الفجر فأوتر وصلّ الركعتين..
الحديث»^(١).

حيث يدلُّ على جواز الإتيان مع الشك، بل جواز الإتيان بالوتر حتى بعد
الفجر، إن كان المراد منه هو الفجر الصادق كما هو المنساق في الذهن، وإرادة
الكاذب منه بعيد.

فالعمل على طبق هذا الحديث لا يخلو عن قوة كما اختاره صاحب
«الجواهر».

ثم يأتي الكلام في أنه لو صلّى الوتر خاصة مع ظنه ببقاء الوقت، ثم
انكشف الخلاف وبقاء الوقت بحيث تسع لأداء جميع ركعات صلاة الليل، فأتى
بها، فهل عليه أن يعيد الوتر أم لا؟

ففي «الجواهر»: فيه وجهان.

من اقتضاء الأمر الإجزاء، ومن أنه خاتمة النوافل، وأنه تخيّل الأمر.
حيث يظهر من كلامه التوقّف فيه.

ولكن مقتضى القاعدة والأصل، هو عدم الاعادة، لأن الأمر بالوتر أمر
مستقل، وليس مرتبطاً بسائر النوافل من الصلوات، ولذلك يجوز الاكتفاء به فقط
من دون الإتيان بسائر النوافل من صلاة الليل، بل العمدة في صلاة الليل والتهجد
هو الوتر، لأنّ فيه المناجاة والاستغفار، كما وردت الإشارة إليه في الروايات،
فإذا امتثل الأمر به في الليل، فلا وجه للحكم بالاعادة، إلا أن يرد فيه الأمر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

من ناحية الشارع على خلاف مقتضى الأصل، فاحتمال ارتباطه ببقية النوافل الليلية، وكونه خاتمة النوافل وشرطاً في صحته، منفي بالأصل، بل الأخبار مشعرة بذلك.

وقد يستأنس لما ذكرنا الخبر الذي رواه علي بن عبيسه العريضة، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وأنا أتخوف الفجر؟

قال: فأوتر.

قلت: فأنظر فإذا عليّ ليل؟

قال: صل صلاة الليل»^(١).

إن كان المراد من (صلاة الليل) هي الركعات الثمان لا المجموع الشامل للوتر أيضاً - كما لا يخلو من وجه، لكونه في قبال الوتر، مضافاً إلى كثرة استعمال هذا العنوان في الأخبار للدلالة على خصوص الركعات الثمان، خصوصاً إذا اجتمعاً في حديث واحد، فيكون من قبيل المسكين والفقير، حيث أنه إذا اجتمعاً افترقا، وإذا افترقا اجتمعاً - فدعوى الاجمال في الحديث، لأجل ذلك - كما في «الحقائق» - ليس على ما ينبغي.

ولعله لذلك نقل الشيخ المفيد عن علي بن بابويه في المورد إعادة ركعتي الفجر دون الوتر، ووافقنا فيه المحقق الهمداني في «مصباحه» وكلامه متين، ويؤيده الخبر المروي في كتاب «فقه الرضا»، قال:

«فإن كنت صليت الوتر وركعتي الفجر، ولم يكن طلع الفجر، فأضف إليها

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

ست ركعات، وأعد ركعتي الفجر، وقد مضى الوتر بما فيه»^(١).

نعم قد يظهر من بعض الأخبار حُسن الإعادة، مثل ما في مرسل إبراهيم بن عبد الحميد أو مسنده عن بعض أصحابنا - وأظنه إسحاق بن غالب - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا قام الرجل من الليل، فظنَّ أن الصبح قد ضاء، فأوتر ثم نظر فرأى أنَّ عليه ليلاً؟

قال: يضيف إلى الوتر ركعة، ثم يستقبل صلاة الليل ثم يوتر بعده»^(٢).
والسند معتبر بواسطة ابن أبي عمير، سواء كان أسند الخبر مرسلًا أو مسندًا، فبقريته قوله: (يضيف إلى الوتر ركعة) يستفاد أنَّ الوتر كان ثلاث ركعات، ويطلق عليه الوتر بلحاظ قصده إثبات ثلاث ركعات، فيصير المعنى إضافة ركعة إلى الوتر، لو كان المراد بما أتى به ثلاث ركعات بعد صيرورتها أربع ركعات، فلا إشكال في دلالة على الإعادة، إلا أن فيه عنوان العدول من نافلة الوتر إلى صلاة الليل، ولا خير في ذلك لاحتمال الوحدة فيه.

واحتمل صاحب «مصباح الفقيه» من إمكان العدول من نافلة الليل إلى نافلة مطلقة من النوافل، ثم قال:

هذا مما يمكن الالتزام به في الجملة، وإن لم يدل عليه دليل خاص، كما لو شرع مثلاً بصلاة جعفر فصلَّى ركعة ثم رجع عن قصده، وأضاف إليها ركعة مخففة

(١) المستدرک: الباب ٣٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

بقصد وقوعها، امتثالاً للأمر بطبيعة الصلاة التي خير موضوع، وهذا وإن لا يخلو عن بحث، لكن الحق جوازه، نظير ما لو صام بعض اليوم بقصد الاعتكاف، فرجع عن قصده، وأتم صوم ذلك اليوم قربة إلى الله، بلحاظ كون طبيعة الصوم من حيث هي محبوبة عند الله، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه.

وإنما الاشكال فيما إذا أراد أن يجعله قسماً آخر من الصوم مبين لذلك الصوم في الصنف، كصوم الكفارة أو القضاء أو نحو ذلك، كما فيما نحن فيه.

وفيه: هذا مما لا ينبغي أن يتلقى بالقبول، لأن العدول في حقيقة واحدة من صلاة الليل، في بعض ركعاتها إلى ركعات أخرى، ليس إلا كالعدول في صلاة واحدة من ركعة إلى ركعة أخرى، لأن كثرة الدعاء والخصوصيات في ركعة مثل الوتر، لا توجب المباينة في الحقيقة، ومعلوم أنه لا يصدق العدول من جزء إلى جزء آخر في طبيعة واحدة، هذا بخلاف العدول إلى نافلة مطلقة.

ومما يدل عليه أيضاً الخبر الذي رواه عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن رجل صلى صلاة الليل وأوتر، وذكر أنه نسي ركعتين من صلاته،

كيف يصنع؟

قال: يقوم فيصلي ركعتين التي نسي مكانه، ثم يوتر»^(١).

فانه صريح في حسن إعادته، مع أنه قد أتى بتمام صلاة الليل عدا ركعتين، ففيما إذا لم يكن قد أتى بشيء منها إلا الوتر، أو أتى بأكثرها، تكون الاعادة حسنة بالأولوية، وبذلك يصح أن يقال إن ما دلّ على كون الوتر في آخر نوافلك

(١) وسائل الشريعة: الباب ١٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

مثل الخبر الذي رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«وليكن آخر صلاتك وتر ليلتك»^(١).

فإنه وإن كان يدلّ على جعله آخر الصلوات، ولكن يمكن أن يقال فيه، بأن ذلك فيما إذا أراد المصلّي الإتيان بصلاة الليل تامة في حال الاختيار والعلم، فلا يشمل ما نحن فيه، الذي قد نسي أو ظنّ الخلاف.

وكيف كان، فإن مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار، هو الحكم بجواز الإعادة وحسنها، كما يجوز الاكتفاء بما أتى به، نظير ما روي في استحباب إعادة الفريضة التي شرعها فرادى أن يعيدها جماعة، بأن الله يختار أحبهما، هكذا هنا، والله العالم.

هذا لو لم نقل بالعدول، وإلا لا إعادة فيه أصلاً، كما لا يخفى.

تنبية: أعلم أنّه قد اختلف الأصحاب في أن ما بين الطلوعين هل يعدّ من الليل أو من النهار، أو ليس منهما، بل هو واسطة بين هذا وهذا؟

وقد تعرّضوا لهذا البحث في عدة موارد، وهي:

أحدهما: في بيان نصف الليل، حيث اختلف في أنّ الملاك هو ملاحظة ما

بين غروب الشمس وطلوعها، أو بين غروبها وطلوع الفجر الثاني؟

ذهب المشهور إلى الثاني، خلافاً لجماعة أخرى - منهم السيد الخوئي -

من اختيارهم الأوّل.

وثانيهما: فيما نحن فيه، حيث قد انتهت الأقوال المحتملات هنا إلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، الحديث ٥.

ثلاث:

كونه من الليل، كما صرح به المحقق الخوئي تبعاً لما هو المتعارف عند الناس حيث يعدّونه من الليل وحينما يستأجرون عاملاً يستّمون فترة عمله من الطلوع إلى الغروب بيوم الأجير، كما هو مصطلح أيضاً عند الفقهاء، بل عن الأعمش ومن تبعه دعوى ذلك، حتى أجازوا الأكل والشرب على الصائم إلى طلوع الشمس بدعوى كونه من الليل، فلا يشمل له دليل وجوب الامساك في الصوم.

خلافاً للآخرين بل المشهور والمعروف بين الأصحاب، حيث ذهبوا إلى كونه من النهار، بل في «الجواهر» عدّ ذلك من المسلّمات حيث قال:

(لكن لا ينبغي أن يستريب عارفٌ بلسان الشرع والعرف واللغة، أن المنساق من اطلاق اليوم والنهار والليل، في الصوم والصلاة ومواقف الحج، والقسم بين الزوجات، وأيام الاعتكاف، وجميع الأبواب، أن المراد بالأوليين من طلوع الفجر الثاني إلى الغروب، ومنه إلى طلوعه بالثالث، كما قد نص عليه غير واحد من الفقهاء والمفسرين واللغويين، فيما حكى عن بعضهم...) (١).

ثم إنّه ﷺ صرح بأسماء بعض هؤلاء الفقهاء منهم الطبرسي في «مجمع البيان» والشيخ في «الخلاف»، بل حكى فيه ذلك عن عامة أهل العلم، ونقل قولاً ثالثاً وهو الوسيط بين القولين عن طائفة كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والعلامة في «المنتهى» وابن إدريس وأبي الصلاح والشهيد في «الذكرى»، بل نسبها إليها إلى الكل إلا الأعمش - ثم ردّه باستقرار الاجماع على خلافه - وفي

«التذكرة» والشهيد الثاني وسبطه، والمحقق في «الشرايع» و«المعتبر» والنيشابوري في «تفسيره» ناسباً له إلى الشرح كالراغب الأصفهاني في «تفسيره» إلى آخر من ذكر أسمائهم.

فلا بأس أولاً أن نذكر أدلة من ذهب إلى كونه من الليل، فإن ارتضيها، سنتعرض بعدها لأدلة الآخرين من الاحتمالين الآخرين، من الواسطة أو كونه من النهار، حتى يتضح لنا المرام ممّا ورد في المقام، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

فقد استدلوا على المدّعى بالآيات والروايات وارتكاز العرف بين الناس: فأمّا الآيات:

منها: آية الدلوك من قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُكُورِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١). بتقريب أنّ (الغسق) بحسب اللغة فيه احتمالان:

أما بمعنى ظلمة أول الليل، أو بمعنى شدة ظلمة الليل وغايتها. ولكن الأخبار قد فسّرتَه بالمعنى الثاني، كما في صحيحة بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إنّه سأله سائل عن وقت المغرب...؟»

إلى أن قال: وأول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل، يعني نصف الليل^(٢).

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

ومثله صحيحة زرارة، في حديث:

«فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات، سمّاهن الله وبيّتهن ووقّتهن، وعَسَقَ الليل هو انتصافه»^(١).

ونحوهما غيرهما من الروايات.

وقد استظهر في الاستدلال، بأنّ اشتداد الظلمة ونهايتها إنّما هو في النصف من غروب الشمس وطلوعها، لأنّ إضاءة آية نقطة من الكرة الأرضية وتنوّرها إنّما تستندان إلى الشمس لا محالة، فكلما قربت الشمس إلى نقطة المغرب أخذت بالاضائة والتنور، حتى يطلع الفجر فتزداد هذه الاضاءة إلى أن تبلغ دائرة نصف النهار، وهو نهاية ضيائها وتنورها فإن الشمس إذا بلغت إلى تلك الدائرة تأخذ في الابتعاد وتضعف وتنقص شعاعها، حتى تغرب وتظلم، وكلما أخذت الشمس في الابتعاد أخذت الظلمة في الشدة إلى أن تصل الشمس مقابل دائرة نصف النهار من الجانب الآخر من الكرة الأرضية ولنعبّر عنه بدائرة منتصف الليل، وهذه نهاية الظلمة في تلك النقطة، فالمراد بالغسق هذه الفترة.

على أنّ ذلك هو المتفاهم العرفي من هذه اللفظة، أعني منتصف الليل، فإن العرف يرى أنّ منتصف النهار هو الساعة الثانية عشر منه، ومقتضى المقابلة هو هذه الساعة من الليل، لوضوح أن اليوم لدى العرف إنما هو من الطلوع إلى الغروب.

انتهى خلاصة كلام المستدل كما في الجزء السادس من «التنقيح».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.

وفيه أولاً: بأن الآية بنفسها لا تتكفل إلا ببيان أن الصلوات الأربع واقعة بين الحدين، من الزوال والغسق، و(الغسق) كما ورد في الحديث هو انتصاف الليل كما مرّ، كما أنه ورد بمعنى الظلمة في أول الليل أيضاً، كما جاء في الخبر الذي رواه أبو هاشم الخادم، عن أبي الحسن الماضي، بقوله في حديث: «وما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق غسق، فجعل للغسق ركعة»^(١).

وهكذا في الخبر الذي رواه فضل بن أبي قرة، رفعه إلى الصادق عليه السلام: «ومن غروب الشمس إلى غروب الشفق غسق، فلكل ساعة ركعتان، وللغسق ركعة»^(٢).

حيث يؤيد صحة الاطلاقين في الغسق، من ظلمة أول الليل، ونصف الليل، كما ورد في اللغة أن معنى الغسق ابلاغاً لشدة الظلمة. لكن الخبرين اللذين نقلناهما وفسّرنا الغسق بانتصاف الليل يقدران من حيث الاعتبار على قول أهل اللغة، فيؤخذ بهما بالنظر إلى الآية لأنهما وردا في مقام التفسير والبيان لموضوع الآية دونهما.

وثانياً: إن كون الغسق هو انتصاف الليل، لا يوجب صدق المدعى، لأننا حتى لو سلمنا ذلك، إلا أننا نقول بأن المراد من الانتصاف ليس النصف بين الغروب وطلوع الشمس، بل يكون النصف بينه وبين طلوع الفجر، والآية بنفسها

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١٠.

قابلة للانطباق على كلّ واحد منهما.

فدعوى كون المراد هو نصفه بالمعنى الذي تدعونه، يحتاج إلى دليل آخر، كما كان الأمر كذلك على فرض مدّعانا أيضاً، لأن الآية ساكتة من حيث بيان تحديد معنى النصف وأنه ينطبق على أي المعنيين، كما أنّ الخبرين اللذين تمسك بهما أيضاً ساكتان عن بيان ذلك، وقد تكفلا ببيان أمر واحد وهو أنّ الغسق مجرد شدة الظلمة في نصف الليل، وأمّا كون الانتصاف يلاحظ باعتبار طلوع الفجر أو الشمس، فانهما غير متعرضان لهذا الأمر، كما لا يخفى.

وأمّا دعوى كون المتفاهم العرفي هو ذا، فغير معلوم، كما يستظهر لك إن شاء الله جوابه حينما نجيب على بقية الأدلة المقامة.

أما كلمة (اليوم) في العرف فانه يطلق على ثلاث معانٍ:

تارة: بين طلوع الشمس وغروبها، وهو المسمى بيوم الأجير.

وأخرى: بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وهو المسمى بيوم الصوم.
وثالثة: مجموع النهار والليل، ولعل منه أيام الاعتكاف، ومنه أيضاً كلمة (اليوم) المستعملة في الأوراق التجارية عند التجار والبنوك مثل الصّك والحوالة وغيرهما، فان اليوم المذكور والمعتبر في هذه الأوراق ليس إلا مجموع الصباح والمساء، أي أربعة وعشرين ساعة.

هذا على حسب الاستعمالات الخارجية، ولكنه لا يدلّ على أنّها استعمال

حقيقي.

ومنها: آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ

لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ^(١)، حيث استدلوا بها على قولهم بأنّ المراد من (يقلّب) هو جعل الفجر أولاً وبالعكس، وهو لا يكون إلا بدعوى دخول الحمرة ثم الصفرة ثم البياض المتصل بطلوع الشمس في الليل، كي يكون ما وقع في أوله - من الحمرة المسماة بالشفق ثم الصفرة ثم البياض ثم السواد - داخلاً في آخره وكذا النهار، انتهى كلامه.

ويردّ عليه أولاً: ان الاستدلال يفيد تقليب نصف الليل والنهار، بل الأقل لاتمام الليل والنهار. مع أنّ ظاهر اسناد الفعل إلى نفس الليل والنهار، كون المراد تمامهما لا نصفهما.

وثانياً: إنه مبنيّ على أن نُسلّم كون الشفق معدوداً من أول من الليل، حتى يصح ذلك بجعله آخر الليل في ناحية الفجر، وإلا إذا عدّ ذلك من النهار، فأنّه سيأتي عكس هذا الكلام بالنسبة إلى النهار من حيث البداية والنهاية.

وثالثاً: ينافي هذا المعنى مع ما يستفاد من آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾^(٣) حيث أنّ المراد من (التكوير) إمّا الدخول - أي يدخل الليل في النهار، ويدخل النهار في الليل - أو المراد الاغشاء، أي يغشى الليل النهار وبالعكس.

(١) سورة النور: الآية ٤٤.

(٢) سورة الزمر: الآية ٥.

(٣) سورة الحج: الآية ٦١.

فعلى الأول - كما اختاره صاحب «الجواهر» على ما هو ظاهر كلامه، حيث أردف التكوير مع الايلاج - وهو لا يناسب إلا كون الفجر من اليوم، والشفق من الليل.

وأما على الثاني - كما هو الظاهر على حسب ظاهر معنى اللفظ - حيث أن التكوير على ما هو المنساق في الذهن، هو الغطاء والغشاء، كما ورد في قوله تعالى: ﴿يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾^(١).

وكيف كان، المستفاد من الآيات هو ايلاج الليل في النهار، وايلاج النهار في الليل، والأنسب بذلك هو جعل كل من الصدر والذيل ملحقات بالآخر، بأن يكون الفجر ملحقات بالنهار، والشفق ملحقات بالليل، كما هو المتعارف في الثاني، حيث لم يُشاهد اختلافاً كبيراً في الشفق، كما هو الحال من الاختلاف في الفجر. ورابعاً: احتمال كون المراد هو تقليب المجموع، بلحاظ صيرورة تمام الساعات الليلية نهائياً وبالعكس، بلحاظ سرعة حركة الشمس، يعني أن الساكن في نقطة يشاهد تمام ساعته الليلية نهائياً أو نهاره ليلاً، فكأنه قلب ليله نهائياً ونهاره ليلاً.

أو يقال: إن كلا منهما مقلوب الآخر، باعتبار أن ابتداء اليوم هو من حين ظهور البياض، ثم يزداد البياض شدة إلى حين الزوال، ثم ينقص إلى الليل، والليل ظهور الظلمة، ثم يزداد الظلام إلى الغسق، ثم ينقص إلى طلوع الفجر. واحتمال كون ذلك من جهة تغير الأحوال من الحرّ والبرد والظلمة والنور،

(١) سورة الأعراف: الآية ٥٤.

أو ما يعم ذلك - كما عن «الجواهر» - بعيد غايته.

وكيف كان، لا تكون الآية دليلاً لمدعاهم على حسب ما قرّرناها، لما قد عرفت من الاحتمالات الأربعة، وأقوائية احتمال ما ذكرناه، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ومنها: آية ثالثة قد استدل بها في المقام، وهي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾^(١).

حيث قد فسرت الآية بالشمس، فتصير معناها بأن الشمس صارت موجدة للنهار ومبصرة له، فيفهم بأن وجود النهار وعدمه يدوران مدار الشمس، وهو المطلوب.

وقد أُجيب عنه، أولاً:

بمنع التوقف، لصدق إضافة الآية إلى النهار على استغراقها لجميع أجزائه؛ لكنه غير تام، لأنه متفرع على أن لا يكون المقصود من (الآية) هي الشمس، وألاً يصير المعنى هو أن ظهور الشمس تصير مبصرة للنهار، فلا يكون ولا يتحقق النهار إلا بعد ظهورها في الأفق، وهو غير تام.

إلا أن يكون المراد بيان الاستناد إليها، ولو لم تكن الشمس ظاهرة في الأفق فله وجه، لكنه يدخل في الجواب الثاني، مع أنه في «الجواهر» جعله جواباً مستقلاً.

فالجواب في الحقيقة هو ذكر السبب للضوء والابصار، وهو يصح حتى لما

(١) سورة الإسراء: الآية ١٢.

بعد الفجر، إذ الشمس توجب ذلك، كما لا يخفى.

وثانياً: بأن المذكور في «الذكرى» المنع عن كون المراد من الآية هو الشمس، بل المقصود من الآية نفس الليل والنهار، كما يؤيد ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾، فلا تكون الآية دالة على كون ظهور الشمس محققة للنهار، بل هي إشارة إلى أن آية النهار تكون واضحة ومبصرة، فيصح ذلك مع منحي الاستناد والتسبيب، فلا تفيدنا الآية للاستدلال على المدعى، كما لا يخفى.

هذه هي الأجوبة التي يمكن أن نجيب بها عن الآيات التي استدّلوا بها على مدّعاهم.

وبرغم ذلك فانا نقول بوجود آيات كثيرة دالة على خلاف ذلك، حيث يستشعر منها كون الفجر والصبح من اليوم والنهار لا الليل، فلا بأس بالإشارة إلى بعضها، مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا أَدْبَرَ * وَالصُّبْحُ إِذَا أَسْفَرَ﴾^(١)، حيث أن المقابلة تقتضي ذلك، إذ لا يساعد الادبار الظاهر في الخروج عنه مع كون الصبح جزءاً من الليل.

وتأويل (الادبار) هو بالإشراف على الخروج، يعدّ خلافاً للظاهر، ولا يصار إليه.

بل قد يقال: بأن الظاهر من الآية الشريفة أن الله سبحانه وتعالى أراد بالقسم أن ينبّه على أهميّة وقت واحد وهو ساعة إدبار الليل وإقبال الصبح، لتلازمهما أو

(١) سورة المدثر: الآية ٣٣ - ٣٤.

ترادفهما، كما يؤمى إليه ما عن الرازي، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ
 * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾^(١) حيث يقول: (فلاحظ وتأمل ليظهر لك أن الآية الأخرى
 دليلٌ آخر على المطلوب، سواء أُريد من (عسس) الاقبال أو الادبار) انتهى.
 ولكن الإنصاف أن القسم متوجه لوقتتين:

أحدهما: حال ادبار الليل، الذي يعدّ هو بنفسه من الآيات.
 وأخرى: اقبال النهار والصبح بالتنفس الذي أيضاً يعدّ آية أخرى من آيات
 الله سبحانه، فيصير معنى هذه الآيات مفاد الآية السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا
 اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾.

فما ذكرناه أقوى في الدلالة على اختلاف معنى الصبح والليل، وكونه
 مقابلاً له، خصوصاً مع ملاحظة لفظ (الادبار) الدال على ذهاب الليل بالصبح.
 ومنها: قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾^(٢) فإنّ
 التقابل بين المساء والصبح دليلٌ على انتهاء الليل بالفجر.

وما يقرب من هذا المعنى من الآيات كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿بِالْعِشِيِّ
 وَالْإِبْكَارِ﴾^(٣)، ومثل قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾، كما لا يخفى
 مع من تأمل فيها.

بل يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً بالاستشهاد بقوله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ

(١) سورة التكوين: الآية ١٧-١٨.

(٢) سورة الروم: الآية ١٦.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٤١.

طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ﴿١﴾.

وجه تقرّيبه أن يقال: (بأنّ المراد من (طرفي النهار) هو صلاة الغداة في ناحية، وصلاة العصر أو المغرب في أخرى، ولا خلاف في الأولى منهما، وإن كان الثاني مختلفاً فيه، والظاهر كون طرف الشيء هو ناحية الشيء وآخره، وأنّه من الشيء كما عن «الجواهر» ومجاهد والضحاك ومحمد بن كعب القرظي والحسن. و (الزلف) هو أوّل ساعات الليل، لصلاة المغرب والعشاء، كما في رواية حسن، قال:

«قال رسول الله ﷺ: المغرب والعشاء زلفتا الليل» (٢).

أو كان المراد من (زلف الليل) في الصلاة، خصوص العشاء على حسب مأخذ المغرب في طرف النهار. واحتمال كون (الطرف) هو أول طلوع الشمس، غاية الأمر يطلق لصلاة الغداة مجازاً للقرب والمجاورة، كما أطنب عليه الامام الرازي حتى يقرب مما هو مذهب أبي حنيفة، من جعل وقت الغداة تأخيرها إلى قرب طلوع الشمس، لحصول الضوء في الهواء، حتى يصير قرب النهار. مجازاً، لا يصار إليه، مع امكان حفظ الحقيقة، بجعل بين الطلوعين من النهار، كون المراد من (الطرف) هو الناحية الداخلية للشيء لا الخارجية. وما ترى من الاشكال فيه عن سيّدنا الخوئي رحمته الله في تقريراته المسمّى

(١) سورة هود: الآية ١١٤.

(٢) مجمع البيان: ج ٣ / ٢٠٠.

بـ «التنقيح» ردّاً على صاحب «الجواهر» من قوله:

بأن (الطرف) وإن كان قد يطلق على المبدأ والمنتهى، والطرف الداخلي والخارجي، غير أنّ أحد الطرفين في الآية المباركة هو المغرب -على ما دلّت عليه صحيحة زرارة- ولا شبهة في أنّه طرف خارجي، فمقتضى المقابلة لا بدّ من أن يكون الطرف الآخر الذي هو الغداة أيضاً طرفاً خارجياً عن النهار، فتدلنا الآية المباركة على أنّ الغداة كالمغرب خارجة على النهار) انتهى.^(١)

مما لا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: كون (الشفق) من الليل قطعاً، أوّل الكلام، وإن كان الأقرب هو كونه كذلك، مقابلاً لما بين الطلوعين حيث كان من النهار.
وثانياً: كون الطرف في الحقيقة هو الناحية من داخل الشيء من المبدأ، والمنتهى لا خارجه، وإطلاقه على الخارج يكون مجازاً.
فمع امكان حفظ معنى الحقيقة لا وجه للمصير إلى المجاز.
وأما كون المراد من الطرف الآخر هو المغرب، وكونه من الخارج، فلا بدّ أن يكون الغداة كذلك، فمدفوع أولاً:

بأنه يحتمل أنّه أراد من الطرف الآخر هو العصر، كما نسبته في «المجمع» و«الجواهر» إلى قول، فكون المراد هو المغرب قطعاً غير معلوم، خصوصاً مع ملاحظة الحديث النبوي الذي نقله الحسن والداled على (أنّ المغرب والعشاء زلفتا الليل)، ومعلوم أنّ عدّ الساعات الأولى من الليل -المطابق لمعنى (الزلف) - من

(١) التنقيح: ج ٦ / ٢٧٥.

المغرب أقرب من عدّه من العشاء، كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ صحيحة زرارة - كما تكفّل ذلك - التي فسرت كلمة (الطرف) في الآخر بالمغرب حتى صارت بالمقابلة بين الطلوعين من الليل - كما كان الشفق منه - فإن هذا التفسير لا يجامع مع جعل (الغداة) من النهار بالصراحة فيما بعده، فلا بأس يذكر الحديث:

روى الشيخ الكليني رحمته الله بسند صحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث، قال:

«وقال تبارك وتعالى في ذلك: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾، وطرفاه المغرب والغداة، ﴿وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾ وهي صلاة العشاء الآخرة. وقال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾، وهي صلاة الظهر، وهي أول صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي وسط النهار، ووسط صلاتين بالنهار: صلاة الغداة، وصلاة العصر، وفي بعض القراءة (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صلاة العصر وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ).. الحديث»^(١).

فانه كيف يمكن الجمع بين الصدر والذيل، بأن تكون الغداة داخلاً في الليل بمقتضى الصدر، من جهة قرينة التقابل مع المغرب - كما استفاده المستدل - وكون الغداة من النهار حيث جعل صلاة الظهر بين النهارين.

فالأولى في رفع التهافت أن يقال: بأن الامام لم يجعل المغرب من الليل، بل جعل الشفق من النهار، كما لا يبعد ذلك كونه كذلك، خصوصاً على مسلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.

مذاهب العامة، حيث جعلوا المغرب متوقفاً على استتار القرص، فصدق النهار عليه أشد.

لكنه مندفع، بعدم مساعدة هذا الاحتمال مع بعض الآيات الدالة على كون المغرب الشرعي محدود من أوقات وساعات الليل، مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١).

إن ناقش فقهاءنا رحمهم الله بأن وقت الافطار ونهاية الامساك، هل هو المغرب الحاصل من استتار القرص - كما عليه العامة - أو ذهاب الحمرة - كما عليه الخاصة - فيكون إتمام الصوم بالليل هو أحد هذين المعنيين، فيدلّ على كونه من الليل، وهو واضح.

أو يقال: باختلاف الطرف في كل من الناحيتين، بأن يكون طرف النهار في صورة الغداة داخلاً في النهار، وحقيقة في الاستعمال، والطرف في المغرب خارجاً عنه ومجازاً فيه، فلازم ذلك اختلاف لفظ (طرفي النهار) في استعمال واحد بين الحقيقة والمجاز.

لكنه غير وجيه، لاستلزام استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ممنوعٌ كما لا يخفى.

فلا مناص إلا القول بلزوم طرح هذا الخبر من جهة عدم إمكان الاستدلال به، لأنّ عدّ الغداة من الليل - مع دعوى ظهورها بل صراحتها في النهار - أمر غريب، والعجب منه تعالى أنّه كيف التزم به، ولم يلاحظ هذا الذيل.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

اللهم إلا أن يراد تصحيح ما وقع في ذيله، من كون المراد من (الوسطى) هو العصر، ورفع اليد بذلك عما جاء قبله من التصريح بكون صلاة الظهر بين الصلاتين في النهار.

ولكنه عليه السلام عاد بعد هذا القول وصرح بوجود التناقض بين الصدر والذيل، وأنه لا سبيل إلا أن نرتكب التأويل فيها بوجه، بأن يقال إن صلاة الغداة إنما أطلق عليها صلاة النهار، نظراً إلى امتداد وقتها إلى حين طلوع الشمس وأنه يجوز الاتيان بها قبل الطلوع بزمان قليل، وإن لم يكن من الصلوات النهارية حقيقة. انتهى كلامه عليه السلام.

أقول: يمكن ردّ كلامه بتطبيق ما قاله في المغرب أيضاً في الفقرة الأولى منه، بأن تكون صلاة الغداة حقيقة في النهارية، إلا أن المغرب جعلها في طرف النهار وأدخلها فيه للمسامحة فيه، لأجل جواز الاسراع في الاتيان به قبل حصول الظلمة وفي أول الوقت، فلاجل القرب والمجاورة للنهار أطلق عليه ذلك مسامحة.

فالأولى رفع اليد عن هذا الخبر وردّ علمه إلى أهله، وهم أهل بيت النبوة والعصمة والراسخون في العلم عليهم السلام. فلو لم ندّع شدة ظهوره فيما ادّعيناه، وارتكاب احدى المسامحتين فيه: أما التجوز بجعل المغرب من النهار، إن جعلنا (الطرف) فيه أيضاً بمعنى الحقيقي الداخلي.

أو القول بالتجوز في الطرف المستعمل في ناحية المغرب، وجعله بمعنى غير الداخلي، في قبال الطرف في ناحية الغداة بمعناه الحقيقي، إن أجزنا استعمال

اللفظ في أكثر من معنى، والله العالم.
والآيات الدالة في المقام عديدة، إلا أننا اكتفينا بذلك طلباً للاختصار، فضلاً
عن أنها أظهر دلالة من غيرها في المطلوب.
أما الروايات:

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق رحمته الله بإسناده عن عمر بن حنظلة:
«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام، فقال له: زوال الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟
فقال: لليل زوال كزوال الشمس.

قال: فبأي شيء نعرفه؟

قال: بالنجوم إذا انحدرت»^(١).

وقال صاحب «الوسائل» في ذيله، أقول:

المراد بالنجوم التي طلعت أول الليل وتغيب في آخره.

ثم أخذ «التنقيح» في توضيح ذلك لاثبات كون المراد هي النجوم الكذائية،
مضافاً إلى أنه أضاف في كلامه بأنه لا بد أن يراد من النجوم هي التي تدور في
مدارات الشمس، حيث أن لها دوائر مختلفة، ومن هنا قد يكون الليل أقصر من
النهار، فيكون الليل عشر ساعات مثلاً، والنهار أربعة عشر ساعة، وبالعكس،
وإنما يتساويان من حيث الدائرة في أول الخريف والربيع، فإذا كانت النجوم
مدارها مثل مدار الشمس، كان انحدارها كانحدارها علامة للزوال والانتصاف،
بخلاف صورة الاختلاف.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

إذن هذه علامة تقريبية للانتصاف، أعني منتصف ما بين غروب الشمس وطلوعها. انتهى ملخصه.^(١)

ويرد عليه أولاً: بأن انحدار النجوم في الأفق، الذي عدّه الإمام عليه السلام علامة للانتصاف، لا يلزم أن يتوافق مدارها مع مدار الشمس، لأنّ النجوم إذا كانت بحيث تنحدر بعد الانتصاف، وذلك حينما لم تكن مرئية في السماء من جهة المشرق في أوائل الليل، وأنما تظهر في السماء ببطء قبيل منتصف الليل، ثم تبدأ بالانحدار تدريجاً صوب المغرب بعد أن ينتصف الليل، لأمكن عدّ هذا الانحدار التدريجي علامة على انتصاف الليل، لكن جعل العلامة منحصرة في مثل تلك النجوم غير ثابت، خصوصاً إذا قيد بأمر زائد عمّا ذكره الحرّ في «الوسائل»، وهو اتفاق مدارها مع مدار الشمس، حتى يتوافق مع اختلاف الليالي بالطول والقصر. وجه الاشكال: هو أنّه حتى لو لم يتوافق مدار حركة النجوم مع المدار التي تتحرك فيه الشمس، فانه يمكن عدّ انحدار النجوم عن وسط السماء صوب المغرب علامة على بداية انتصاف الليل، لأنّ الامام عليه السلام عدّ انحدارها من أفق السماء صوب المغرب علامة على الانتصاف، وهو كافٍ للدلالة عليه، سواء وافق مدارها مدار الشمس أم لم يوافق.

وثانياً: أنّه لو سلمنا ذلك، ولكن نقول بمثل ذلك بالنظر إلى غروب الشمس وطلوع الفجر أيضاً، يعني إذا كان الانحدار حاصلًا بالانتصاف بهذا المقدار فقط دون غروبها وطلوعها، فاثبات خصوص الثاني دون الأول هو أول الكلام.

(١) التنقيح: ج ٦ / ٢٧٠.

وثالثاً: أنه أمر تقريبي، إذ أن لزوم متابعة حركة سير كواكب مخصوصة كل ليلة لا يتيسر لأكثر الناس، خاصة أن الانحدار لا يتبين لهم إلا بعد مضي مدة غير قليلة من التجاوز عن دائرة نصف النهار، وفي مثل ذلك لا يؤثر التقدّم والتأخر بقدر ساعة أو أقل، ومن هنا نقول إنه لا يُستبعد أن يحمل على ما هو المتعارف الآن من أنه يشاهد الناس النجوم في مدنهم حين طلوعها من فوق الأبنية والعمارات ومن وراء الجدران، والظاهر في أمثالها أنها تصل إلى دائرة نصف النهار قبل الانتصاف المعهود، ولذلك اعتبر الامام عليه السلام انحدارها بحيث يحصل منه الاطمينان علامة على دخول نصف الليل، لا أنه يُقدر لها انحدار يساوي بعدها عن الأفق في أول طلوعها، لصعوبة الوقوف عليه على أغلب الناس بل جميعهم.

وهذا الذي أشرنا إليه قد صرح به صاحب «الجواهر» رحمته الله، لوضوح أن الأمر يعدّ أمراً عرفياً يعرفه ويمكن أن يقف عليه عامة الناس. ومن هنا نقول إنه قد أجاد فيما أفاد.

فجعل هذا الحديث مؤيداً على المدّعى بل دليلاً - لولا ضعف سنده - كما صرح به في «التنقيح» ليس على ما ينبغي.
وأما ضعف سنده، فمن جهة طريق الصدوق، فقد جاء في مشيخة كتاب «من لا يحضره الفقيه»:

وما كان فيه عن عمر بن حنظلة فقد رويته عن الحسين بن أحمد بن إدريس رحمته الله، عن أبيه، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن

صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة^(١).
 وصرّح سيدنا الخوئي رحمته الله بأن السند ضعيف لمقام عمر بن حنظلة، حيث لم
 يوثّق في كتب أصحابنا الرجاليين.
 ولكن الانصاف انه يمكن تأييده في الجملة بوجهين:
 أحدهما: توثيق الشهيد الثاني رحمته الله له، كما نقله، أصحابنا في كتبهم
 الموضوعية في هذا المجال، وكذلك صاحب «الوجيزة».
 وثانيها: إنّه واقع بعد صفوان بن يحيى الذي يعدّ من أصحاب الاجماع.
 فالأولى أن يقال إنّ علة ضعف سند الحديث ليس لمقام ابن حنظلة، وأنما
 من جهة حسين بن أحمد بن إدريس، حيث لم يوثّقه أحد من الرجاليين، بل لم
 يرد له ذكر في كتب الرجال، إلّا أنه كان مرضياً عند الصدوق رحمته الله، حيث ترضى
 عليه بقوله: رضي الله عنه بعد ذكر اسمه.
 وكيف كان، فإن الخبر إذا كان ضعيفاً فإنه لم يكن إلّا من جهة حسين بن
 أحمد لا عمر بن حنظلة، ولا يخفى أنّه يكفي الشاهد على اعتبار عمر قبول
 الأصحاب لمقبولته المشهورة بين الأصحاب في باب الولاية والحكومة وفصل
 الخصومة، كما ذكره الشيخ الأعظم في «فرائد الأصول»، كما لا يخفى.
 ومنها: الخبر الذي رواه أبو بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
 «دلوك الشمس زوالها، وغسق الليل بمنزلة الزوال من النهار»^(٢).

(١) مشيخة «من لا يحضره الفقيه»: ص ٦٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

وقد تمسك به الخوئي رحمته الله، لكنه استضعفه من جهة سنده الذي فيه أحمد بن عبد الله القروي، وجهالة طريق «السرائر» إلى كتاب محمد بن علي بن محبوب. ولكن قد عرفت بأن كون الغسق هو انتصاف الليل، كما يمكن تطبيقه على ما ادّعاه، كذلك يصحّ ويمكن تطبيقه على ما ادّعيناه، لصدق الانتصاف عرفاً على الفترة الواقعة منتصف ما بين غروب الشمس وطلوع الفجر، ولأنّنه يصحّ التنزيل والتشبيه إذا كان لأجل إفهام أصل ذلك المطابق بنصف المزبور، كما لا يخفى. ومنها: الاستدلال بالأخبار العديدة الدالة على أنّ الزوال نصف النهار، -غير ما ذكر من رواية زرارة وأبي بصير- مثل الخبر الذي رواه الحلبي في الصحيح أو الحسن، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إنّهُ سُئِلَ عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر، وهو صائم؟ قال: فقال: أن خرج من قبل أن ينتصف النهار، فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتمّ يومه»^(١). وغير ذلك مما يكون مفاده مثله.

وجه الاستدلال: إنّهُ قد أطلق فيها صفة (نصف النهار) على فترة الزوال، وهذا يدلنا على ان اليوم ابتدائه أوّل طلوع الشمس دون طلوع الفجر، وأنّ ما بين الطلوعين يعدّ من الليل على التقريب المتقدم، فلاحظ. وفيه، أوّلاً: صحة هذا الاستدلال مبنيّ على عدم كون الشفق من النهار، وإلاّ إن قلنا بذلك -كما نقل عن المحدث الكاشاني- فيكون نصف النهار مطابقاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٢.

مع طلوع الفجر لا طلوع الشمس، لخروجه عن الانتصاف في طلوع الشمس بمقدار قضية الانتصاف الحقيقي.

وثانياً: إنّه لا يمكن جعل بداية النهار واليوم هنا من أوّل طلوع الشمس في مثل هذه الأخبار، لأنها وردت في الصوم، ومعلوم أن اليوم في قضية الصوم، يكون من حين طلوع الفجر قطعاً، كما اشير إليه فيه في بعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(١) فإن المراد من (الأيام) هنا ليست إلا اليوم الذي يصوم فيه المكلف، فلا بد أن يراد من (نصف النهار) المنطبق على الزوال هو - مع الغض عن اليوم - المفروض في الصوم. كما أن لنا قرينة أخرى في المقام وهي أن ذكر (الزوال) في الخبر إشارة إلى أن المقصود هو بيان سير الشمس من المبدأ في الشرق إلى حين انتصاف النهار، لا بيان حكم طلوع الفجر أو أن ما بين الطلوعين هل يعدّ من الليل أو النهار. هذه مجموع الأخبار المتمسك بها على المدعى وهو كون بين الطلوعين من الليل، وقد عرفت جوابه.

ولكن قد استدل ببعض الأخبار للدلالة بها على عكس ذلك، أي أن ما بين الطلوعين من النهار لا الليل، فلا بأس بذكرها وملاحظة دلالتها. منها: الخبر الذي رواه يحيى بن أكثم القاضي: «إنّه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن صلاة الفجر، لم يجهر فيها بالقراءة، وهي من صلوات النهار، وإنما يجهر في صلاة الليل.

(١) سورة البقرة: آية ١٨٤.

فقال: لأن النبي ﷺ كان يغسل بها فقرّبها من الليل»^(١).

وفي «العلل»: عن عبد الله بن جعفر، عن علي بن بشّار، عن موسى، عن أخيه، عن علي بن محمد عليه السلام: إنه أجاب في مسائل يحيى بن أكثم وذكر مثله. وجه الدلالة: تقرير الإمام عليه السلام السائل من كون صلاة الفجر تعدّ من الفرائض النهارية، ولم يردعه في معتقده، فبناءً عليه يكون طلوع الفجر أول النهار وينقضي به الليل، فيكون المراد بمنتصف الليل الفترة الواقعة فيما بين الغروب وطلوع الفجر، وهو المطلوب.

فأجاب عنه الخوئي رحمته الله بقوله:

إنّ الرواية ضعيفة السند، لأن الصدوق قد رواها عن يحيى بن أكثم، ولم يذكر طريقه إليه، على أنّ يحيى بن أكثم بنفسه ضعيف، كما أنّ طريقه في «العلل» كذلك، لجهالة موسى وأخيه، إذ لم يثبت أنّ الإمام عليه السلام أقر السائل على ما اعتقده من أنّ صلاة الفجر من الصلوات النهارية) انتهى كلامه.

أقول: الرواية ضعيفة الاسناد لما ذكره رحمته الله، هذا فضلاً عن وجود اشكال آخر فيها وهو اختلاف المروي عنه، ففي الأولى عن أبي الحسن الأول وهو موسى بن جعفر عليه السلام، وفي الثانية عن علي بن محمد الهادي عليه السلام، وهو أبو الحسن الثالث، ويستبعد روايته مرّتين، كما يستبعد امكانه بذلك في الجملة.

وكيف كان، لا اشكال في ضعف الخبر، لكن ما يرد عليه رحمته الله أنّه مؤيداً لهذا القول، مع أنّه عدّ الروایتين السابقتين - مع ضعفهما - مؤيدتان على مدّعا.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب القراءة، الحديث ٣.

منها: الخبر الذي رواه إسحاق بن عمار، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر.
قال: مع طلوع الفجر، إن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾
يعني صلاة الفجر، تشهده ملائكة الليل وملائكة النهار، فإذا صلى العبد صلاة
الصبح مع طلوع الفجر، أثبت له مرتين، تثبته ملائكة الليل وملائكة النهار»^(١).
فإن تثببت ملائكة النهار الصلاة المقروءة في الفجر، كان دليلاً على كون
الفجر من النهار، كما يدل عليه أيضاً الخبر الذي رواه زريق عن أبي عبد الله عليه السلام:
«إنه كان يصلي الغداة بغلس عند طلوع الفجر الصادق، أول ما يبدو، قبيل
أن يستعرض، وكان يقول: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾، إن
ملائكة الليل تصعد، وملائكة النهار تنزل عند طلوع الفجر، فأنا أحب أن تشهد
ملائكة الليل وملائكة النهار صلاتي.. الحديث»^(٢).

فأورد عليه في «التنقيح» بقوله:

وفيه: إن من البعيد جداً، بل يمتنع عادة الاتيان بصلاة الغداة حين طلوع
الفجر مقارناً له، أي في الآن الأول منه، لاختصاص العلم بأن الآن هو الآن الأول
من الطلوع بالمعصومين عليهم السلام، وعدم تيسره لغيرهم.

على أن الصلاة تتوقف على مقدمات، ولا سيما فيما إذا كانت جماعة، ولا
أقل من أن يؤذن ويُقام لها، إذا كان متطهراً قبل الطلوع، وهي تستلزم تأخر صلاة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

الفجر عن الآن الأول منه، إذن فكيف تشهدا ملائكة الليل، ولو مع الالتزام بأن ما بين الطلوعين من النهار.

فلا مناص معه من أن تتقدّم ملائكة النهار، وأمّا أن تتأخّر ملائكة الليل، حتى تشهدا الطائفتان من المَلَك، فكما أنّ كون صلاة الغداة صلاة نهارية تستلزم تأخّر ملائكة الليل، كذلك كونها من الصلوات الليلية تستلزم تقدّم ملائكة النهار، وكما يحتمل تأخّر ملائكة الليل، يحتمل تقدّم ملائكة النهار، إذن لا مناص من ارتكاب التأويل في الرواية، فلا دلالة لها حينئذٍ على أنّها من الصلوات النهارية أو الليلية)، انتهى.^(١)

أقول أولاً: ولا يخفى ما في كلامه من التكلف والتعسف، لوضوح أنّ المراد من (شهادة ملائكة الليل) ليس بأن تلاحظ الصلاة بالدقّة العقلية في الوقت الأول من الفجر حتى يصعد بها، بحيث يستلزم أن لا تتقدّم ولا تتأخّر ولو لدقائق معدودة لأجل الأذان والاقامة، حتى يستلزم المحذورات المذكورة، بل المراد هو حضور الطائفتين في تلك الساعة قبل استعراض البياض، فيما يصدق عنوان الفجر، حتى تنطبق عليها الآية الشريفة بأن قرآن الفجر كان مشهوداً، فلا بُدّ لدرك الطائفتين، وثبتهما بأمر الله لتلك الصلاة في هذا الوقت، قبل الاستعراض، ولا محذور فيه.

وثانياً: كيف يمكن جعل ما بين الطلوعين من الليل، مع أنّ صعود ملائكة الليل يكون في الليل، ونزول ملائكة النهار أيضاً يكون في الليل - كما أشار

(١) التنقيح: ج ٦ / ٢٧٥.

إلى هذه النكتة في الرواية الثانية -، بل لعل هذه الجهة تعدّ دليلاً على خلاف ذلك، بأن يكون الصعود والنزول بلحاظ كون ما بين الطلوعين من النهار، وهو أوضح من أن يخفى، فدلالة الروایتين على المدعى - خصوصاً الثانية منهما - قابلة للقبول.

فظهر من جميع ما ذكرنا من الآيات والروايات أن مسلك المشهور بكونه من النهار أوفق بمذاق العرف وما يستنتج من الآيات والروايات. ويظهر مما ذكرنا عدم إمكان المساعدة مع احتمال عدم كونه من الليل ولا من النهار، المستفاد من بعض الأخبار، ولا بدّ فيه من ارتكاب بعض التأويل، كما سيأتي، فلا بأس بذكره.

منها: الخبر المروي في «نهج البلاغة» عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«لَمَّا سُئِلَ عَنْ مَسَاحَةِ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ؟

فَقَالَ: مَسِيرَةُ يَوْمٍ لِلشَّمْسِ»^(١).

وأجيب عنه: بأن السائل عن مثل هذه المسائل كان من أهل الكتاب، ومن الطبيعي أن يكون جواب الإمام عليه السلام موافقاً مع فهم أولئك الكفار الذين لا يهتمهم معرفة كون ما بين الطلوعين أو ما بين غروب الشمس إلى الغسق، هل من الليل أو من النهار - كما يُحكى الثاني عن براهمة الهند - أو يحمل على إرادة مسيرها من حين الخروج من الأفق وإن لم تظهر إلى الغسق إلا بعد حين كالغروب، أو على إرادة التقريب وإلا ففي التحقيق فإن مسيرة الشمس تكون أقل من يوم، كما

(١) نهج البلاغة: ج ٦ ص ١٢١٨ الخطبة ٢٨٦.

كشف عنه الخبر الذي رواه الطبرسي رحمته الله في «الاحتجاج»^(١)، قال:

«سأل أبو حنيفة أبا عبد الله عليه السلام، كم بين المشرق والمغرب؟

قال: مسيرة يوم، بل أقل من ذلك.

فاستعظمه، فقال له: يا عاجز لم تنكر هذا، إن الشمس تطلع من المشرق

ويغرب في المغرب في أقل من يوم».

انتهى كما في «الجواهر».

ويؤيد الجواب، ما عرفت من اختلاف اطلاق اليوم بيوم الأجير، كما في

هذه الروايات من مسيرة الشمس وبيوم الصوم، حيث يكون أزيد، وهذا هو المراد

في المقام، حيث ندعي كون الاطلاق حقيقياً. ولعلّ اللام في الشمس لا ماً بيانية،

أي اليوم المتعلق بمسيرة الشمس ما بين المشرق والمغرب المسؤول عن

مسافتها.

ومنها: الخبر الذي رواه أبو هاشم الخادم، قال:

«قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام: لم جعلت الفريضة والسنة خمسين

ركعة، لا يزداد فيها ولا ينقص منها؟

قال: لأن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، وفيما بين طلوع الفجر إلى طلوع

الشمس ساعة، وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، فجعل الله لكل ساعة ركعتين،

وما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق غسق، فجعل للغسق ركعة»^(٢).

(١) الاحتجاج للطبرسي: ص ١٩٨ الطبعة الحجرية عام ١٢٦٩ هـ.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢٠.

فقد دلّ الحديث على أنّ ما بين الطلوعين تعدّ ساعة مستقلة في قبال الساعات الليلية والنهارية.

وأجاب عنه السيد الخوئي رحمته: (بأن هذه الرواية رواها الصدوق رحمته بطريقه إلى أبي هاشم، وطريقه إليه ضعيف، كما أنّ أبا هاشم الخادم أيضاً ضعيف، على أنها تدل على أنّ ما بين المغرب وسقوط الشفق أيضاً ساعة مستقلة في مقابل الساعات الليلية والنهارية، وهذا مما لم يقل به أحد)، انتهى.

ولكن يمكن أن يقال: بأن الاشكال من حيث ضعف السند أمر ودلالاته أمر آخر، فيجب أن نفرّق بينهما. وأما القول بأنّ ما بين المغرب وسقوط الشفق تعدّ ساعة مستقلة، فأنّه ليس في هذه الرواية منه عين ولا أثر، ولعلّه استفاد ذلك من قوله: (فجعل للغسق ركعة)، حيث يمكن استفادة الساعة المستقلة لما بينهما، للتقابل المجعول بينه وبين الفترة الواقعة بين الطلوعين المعدودة ساعة مستقلة. ولكن التحقيق أن يقال: بأن جعل ذلك الوقتين لهما ساعة، لا يدلّ على كونهما خارجين عنهما، لا مكان أن يكون الجعل لهما مضافاً إلى اثنتا عشر ساعة، الموجب لتمامية أربعة وعشرين، المكمل الذي هي مجموع ساعات الليل والنهار، فمثل هذا الحديث لا يدل على مدعي الخصم، كما لا يخفى.

ومثله في الدلالة الخبر الذي رواه ابن أبي قرّة^(١) مرفوعاً.

ومنها: الخبر الذي رواه عمر بن إبان الثقفي، قال:

«سئل النصراني الشامي الباقر عليه السلام عن ساعة، ما هي من الليل ولا هي من

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١٠.

النهار، أي ساعة هي؟

قال أبو جعفر عليه السلام: ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس.

قال النصراني: إذا لم يكن من ساعات الليل، ولا من ساعات النهار، فمن

أيّ ساعات هي؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: من ساعات الجنة، وفيها تفيق مرضانا.

فقال النصراني: أصبت^(١).

فأجاب عنه الخوئي: بأنه ضعيف السند وغير صالح للاستدلال به.

ولكن مجرد كون الخبر ضعيفاً لا علاقة له بدلالته، فالأحسن أن يقال في

الجواب عنه: بأن الظاهر كون المقصود أن الإمام عليه السلام أجاب النصراني بما هو

موافق مع مذهبه وما ورد في كتبهم من الإنجيل والتوراة، ولعلّه لذلك قال

الكتابي: أصبت. أي أصاب جوابه عليه السلام بما هو مذكور بما في كتابه، هذا أولاً.

وثانياً: إنه يمكن أن يكون المقصود هو بيان ما هو أثر الليل والنهار، حيث

لا يكون بين الطلوعين كذلك، ولذلك قال إنه من ساعات الجنة يفيق فيها مرضانا،

فلا يكون الحديث مخالفاً لما نحن بصدد إثباته. والله العالم.

(١) المستدرک: ج ١ الباب ٤٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

ووقت ركعتي الفجر بعد طلوع الفجر الأوّل، ويجوز أن يُصلّيها قبل ذلك،
والأفضل إعادتهما بعده.

اعلم أنّ الأصحاب قد اختلفوا في بداية وقت نافلة الصبح، على قولين أو
أزيد:

قول: بأنّها الوقت الواقع بعد الفراغ عن أداء صلاة الليل، وإن كان قبل طلوع
الفجر الأوّل.

وفي «مفتاح الكرامة»: إنّ مختار ابن إدريس، و«مختلف الشيعة» وعامة
المتأخرين. وعن «الذكرى»: إنّهُ الأشهر، وعن «جامع المقاصد» و«الروض»
و«كشف اللثام»: إنّهُ المشهور، وعن «المفاتيح»: إنّهُ مذهب الأكثر، وفي «شرح
منهاج الشريعة» حُكي عليه الاجماع، وفي «شرح الجُمْل» و«الغنية»
و«السرائر»، بل في «المعتبر» و«المنتهى»: إنّهُ مذهب أهل العلم.

والظاهر صحة دعوى الاجماع على الجواز بالنسبة إلى ذلك، إن أتى
بصلاة الفجر محشورة في صلاة الليل، ولعلّ القول بعدم الجواز كذلك غير معلوم،
وإن قيل بعدمه في صورة الإتيان بهما منفرداً قبيل طلوع الفجر، كما سيأتي إن
شاء الله.

والقول الآخر: كون أوّل وقتها بعد طلوع الفجر الأوّل، وهو المحكي عن
الاسكافي والشيخ و«القواعد».

وفي «مفتاح الكرامة»: إن ظاهر عبارة هؤلاء عدم جواز فعلهما قبل طلوع

الفجر الأول.

وفي «المدارك»: نسبة القول بذلك إلى السيّد و«الروض»، بل قيل إنّ ظاهر «الشرائع».

وعليه جماعة من المتأخرين، منهم صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه».

والقول الثالث: هو الحكم بالجواز بتقديمهما قبل الطلوع، متصلة بصلاة الليل ومنفصلة عنها، إذا كان قريباً من الطلوع، وعدم الجواز لو كان الإتيان بهما قبل الطلوع بفصل طويل مستقلة.

هذا هو الظاهر من سيدنا الخوئي ومن تبعه.

هذا على مذهب الخاصة، وأما عند العامة:

فقد اتفقوا على أن مبدأ وقت ركعتي الفجر يكون بعد الطلوع، كما يظهر ذلك من كتبهم جاء في كتاب «الأمّ»^(١) للشافعي (إذا طلع الفجر فصلّى ركعتين). وفي «الفقه على المذاهب الأربعة»^(٢): (النوافل التابعة للفرائض رواتب وغير رواتب، أما الرواتب: فصلاة الفجر إلى طلوع الشمس، ومحلّها قبل صلاة الصبح).

وفي «المغني»^(٣): (السنن الرواتب مع الفرائض... ركعتان قبل الفجر، يعني

(١) الأمّ: ١ / ١٢٧.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة: ١ / ٢٧٧.

(٣) المغني: ٢ / ١٢٥.

صلاة الصبح).

وفي «بدائع الصنائع»^(١) للكاساني الحنفي: (سنن المكتوبات وقت المكتوبات، لأنها تابعة لها، وهي ركعتان قبل الفجر). فإذا ظهر لك المذهبان فينبغي أن نصرف عنان الكلام إلى دلالة لسان الأخبار، فنقول:

لا ينبغي الاشكال في دلالة أخبار كثيرة على جواز إتيان بهما قبل طلوع فجر الأول، مدسوسة ومحشوة في صلاة الليل، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة في ذلك، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: هي التي تدل على كونها منها بذكر ثلاثة عشر ركعة لصلاة الليل، الدالة على إضافة ركعتي الفجر عليها، كما ورد التصريح بذلك في بعضها، حتى فيما لو قدّمت صلاة الليل للسفر، أجزت تقديم ركعتي الفجر معها، كما سنشير إليه عن قريب.

منها: الخبر الذي رواه أبو حرز بن إدريس، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«قال: صل صلاة الليل في السفر، من أول الليل في المحمل والوتر وركعتي الفجر»^(٢).

والخبر الدال على جواز إتيان ركعتي فريضة الفجر مع صلاة الليل، معبراً

(١) بدائع الصنائع: ١ / ٢٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

عنهما بثلاث ركعات، هو الخبر الذي رواه حارث بن المغيرة، عن الصادق عليه السلام، في حديث:

«وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي ثلاث عشرة ركعة من الليل»^(١).

وحديث الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام، في حديث شرايع الدين، في حديث:

وثمان ركعات في السحر، وهي صلاة الليل، والشفع ركعتان، والوتر ركعة، وركعتا الفجر بعد الوتر.. الحديث»^(٢).

والخبر الذي رواه زرارة عن الباقر عليه السلام، في حديث:

«وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر، ومنها ركعتا الفجر.. الحديث»^(٣).

وأما الطائفة الثانية: وهي الدالة على كون ركعتي الفجر يمكن إثباتها محشوة في صلاة الليل، الدالة على جواز التقديم بذلك، مثل ما ورد في الخبر الذي رواه أبو نصر البزنطي، قال:

«سألت الرضا عليه السلام عن ركعتي الفجر.

فقال: احشوا بهما صلاة الليل»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

والخبر الذي رواه أبو بصير، عن الصادق عليه السلام، قال:

«قلت: ركعتا الفجر من صلاة الليل هي؟

قال: نعم»^(١).

والخبر الذي رواه أبو نصر النظر البزنطي، قال:

«قلت لأبي الحسن عليه السلام: وركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر أو بعد الفجر؟

فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: واحش بهما صلاة الليل، وصلّهما قبل الفجر»^(٢).

والخبر الذي رواه زرارة، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟

فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»^(٣).

وأيضاً الخبر الذي رواه علي بن مهزيار، قال:

«قرأت في كتاب رجل إلى أبي جعفر عليه السلام: الركعتان اللتان قبل صلاة الفجر

من صلاة الليل هي أم من صلاة النهار وفي أي وقت أصليهما؟

فكتب بخطه: احشهما في صلاة الليل حشواً.

وأيضاً الخبر الذي رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن ركعتي الفجر قبيل الفجر أو بعد الفجر؟

فقال: قبل الفجر، إنهما من صلاة الليل ثلاث عشر ركعة صلاة الليل، أتريد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

أن تغالس لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوع، إذا دخل عليك وقت الفريضة، فابدأ بالفريضة»^(١).

ولعل المراد من القياس هنا ليس القياس المعهود الباطل عند الإمامية، وإنما هو التنظير، أو أنه عليه السلام أراد تعليم زرارة كيفية المناظرة مع العامة وردّهم على طبق مذاهبهم وذلك بابطال كلامهم بالقياس الذي يعتقدونه من قياسهم للركعتين بنافلة الظهرين بالنقض بالصوم.

فعليه لا بدّ أن يفرض ضيق الوقت في حقّه، ولا يبعد أن يكون المراد قضاء شهر رمضان، لكنه غير مناسب مع ظاهره.

والذي يظهر من جميع هذه الأخبار أنّه يجوز إتيان ركعتي الفجر مع صلاة الليل محشورةً فيها، وهذه المعية جائزة ولو في أوّل الليل متى جاز ذلك لصلاة الليل، مثل حال السفر وغيره.

وهل المراد من الفجر الوارد في هذه الأخبار هو الفجر الكاذب أم الصادق؟

والظاهر هو الثاني، لأن الاطلاق منصرف إليه، ولا داعي لنا من الحمل على الأوّل.

نعم، قد استظهر بعض كون الاطلاق منصرفاً إلى الصادق، وذلك بدلالة الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن أول وقت ركعتي الفجر؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

قال: سُدس الليل الباقي»^(١).

بأن يكون المراد من (سُدس الباقي) هو المصادف مع الفجر الكاذب، خصوصاً على مسلك الخوئي رحمته الله حيث جعل الفترة الواقعة بين الطلوعين من الليل - خصوصاً إذا قلنا ان الضبط الصحيح للكلمة هو (الثاني) لا (الباقي) - إلى السدس النصف الثاني من الليل، فيصادف مع الطلوعين. ولكن لا يخفى أنه سأل عن أوّل وقت ركعتي الفجر، فلا يبعد صدقه بآخر الليل قبل الفجر الأوّل أيضاً، فضلاً عن الصادق، لأن نعت الليل يصدق - ولو في الليالي القصار - على أربعة ساعات، فسُدسها يصدق حقيقةً على الليل قبل الفجر الكاذب.

فالرواية على جميع التقادير صريحة في جواز تقديمها على الفجر، غاية الأمر السؤال هو أنه: هل يجوز الاتيان بهما منفردةً دون ضمّها مع صلاة الليل، أو يجوز معها؟

فإن هذا الخبر ساكتٌ عن حكم هذه الصورة ولا اطلاق فيه من هذه الجهة. فمقتضى الجمع مع تلك الأخبار ربما يوجب الحكم بجواز انضمامها معها، فيصح دعوى عدم وجود حديث مطلق يدلُّ على ما نبحت عنه في المقام وهو جواز الاتيان بهما منفرداً في نصف الليل.

اللهم أن يستفاد من عدة أخبار دالة على جواز الاتيان بهما قبل الفجر أو معه أو بعده، مثل الخبر المروي عن محمد بن مسلم، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: صلّ ركعتي الفجر قبل الفجر وبعده وعنده»^(١).

ومثله الخبر المروي عن ابن أبي يعفور^(٢) وأيضاً خبران آخران رواهما محمد بن مسلم^(٣)^(٤) وكذلك ما رواه إسحاق بن عمار^(٥) والصدوق^(٦). أقول أولاً: هذه الأخبار وإن دلت على ذلك، إلا أن البحث عن أن المراد من الفجر، هل هو الأول أو الثاني؟

والظاهر انصراف الاطلاق إلى الثاني، فما قبله حينئذٍ ينطبق على الفجر الكاذب، وهو القريب من الفجر الثاني، وإن كان صدق القبليّة على ما قبل الفجر الكاذب يمنع ذلك، إلا أنّ صاحب «الجواهر» يدّعي ورود (قُبيل) وهو تصغير (قبل) في بعض الأخبار، والقُبيل يوجب احتمال أن يكون المقصود هو القريب من الفجر لا البعيد.

وثانياً: إن هذه الأخبار مطلقة في جواز ذلك، وعند الجمع مع تلك الأخبار الماضية الدالة على جواز الاتيان بهما مع صلاة الليل، يوجب صدق ذلك على صورة الانضمام لا مطلقاً.

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
 - (٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.
 - (٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.
 - (٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.
 - (٥) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.
 - (٦) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

ولكن الانصاف أنّ دعوى عدم جواز ذلك قبل ذلك بطويل أو انفراداً - مع ذكر الاطلاق في هذه الأخبار - لا يخلو عن مسامحة.

فدعوى صاحب «الوسائل» بجواز الإتيان بركعتي الفجر قبل الفجر - حتى الكاذب منه - منفرداً لا يخلو عن قوة.

وما ذكره الخوئي رحمته الله واستأنسه من لفظ (الفجر) من أنّه لا يناسب مع جواز الإتيان قبل ذلك.

غير مسموع، لأجل رفع اليد عنه بلحاظ الانضمام.

فلا فرق في صحة الاستعمال حينئذٍ بين صورة الانضمام وعدمه، كما لا يخفى، لإمكان أن يكون وجه التسمية كان لأجل انتسابهما إلى صلاة الغداة في توزيع النوال، كما يضيف نافلة الظهر إلى الظهر مع جواز اتیانها قبل الزوال.

ومما يدلّ على جواز التقديم بصورة الانفراد، الخبر الذي رواه زرارة، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟

فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»^(١).

وحمله على صورة الانضمام لا يناسب مع سياق السؤال.

نعم، يصحّ كون المنصرف إليه في لفظ (الفجر) هو الفجر الصادق، فيكون

منطبقاً على الفجر الكاذب.

بقي أن نبحت عن أنّ الوقتين الذين ورد ذكرهما في لسان الأخبار من

الانضمام مع صلاة الليل أو بدونه، ومع الإتيان في الليل أو الإتيان منفرداً ما بعد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

طلوع الفجر، هل كان على نحو التوقيت في الأول والرخصة في الثاني أو العكس، أو كان الاتيان في الثاني بصورة التقية - كما احتمله بعض - لأن الوارد في المقام خبران عن زرارة:

أحدهما: ورد فيه قياس الصلاة مع صوم شهر رمضان، حيث أجاب الإمام عليه السلام بأن وقت أداء ركعتي الفجر يكون قبل الفجر، إتهما من صلاة الليل ثلاث عشر ركعة صلاة الليل.

والثاني: ما عرفت آنفاً، حيث سئل الإمام عليه السلام عن أنه أين موضعهما؟ قال: قبل طلوع الفجر، حيث يشمل باطلاقه صورة الانفراد أيضاً فيكون موضع الصلاة تعييناً هو قبل الطلوع.

والسؤال هو أنه هل هما ظاهران في التوقيت، أو إتهما يدلان على جواز الاتيان على نحو الرخصة؟

والملاحظ أن ظهوره في التوقيت أقوى، لما ترى من السؤال عن موضعهما، حيث لا يناسب ذلك مع الرخصة.

لكن يوجد في المقام خبران صحيحان يقابلان الخبرين المرويين عن زرارة:

إحدهما: لعبد الرحمن بن الحجاج، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: صلّهما بعد ما يطلع الفجر»^(١).

وثانيتهما: صحيحة يعقوب بن سالم البزاز، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

«قال أبو عبد الله عليه السلام: صلّهما بعد الفجر وقرأ فيهما في الأولى (قل يا أيها الكافرون)، وفي الثانية (قل هو الله أحد)»^(١).

حيث أنّ ظاهرهما كون وقت نافلة الفجر بعده.
والسؤال هو أنّ هذين الخبرين ظاهران في الرخصة أو يدلّان على الوقت المخصّص لها؟

والظاهر بمقتضى حال الأوّل هو الثاني، إلّا أن يحمل على الأوّل جمعاً أو بقرينة أخرى.

وقد جمع في «التنقيح» بينهما، بجمل الأخيرتين على صلاة الفريضة لعدم مذكورية مرجع الضمير، ولا أنه معلوم بالقرينة، فليس فيهما من دليل يدلّ على النافلة، إلّا فهم الشيخ وغيره من أرباب الكتب، وهو غير مقبول، فلا تقع المعارضة مع هذا الحمل.

أقول: لكنه خلاف الأنصاف، لوجود قرينة القياس فيه، حيث أنّ الفريضة كان وقتها معلوماً لا تحتاج إلى السؤال، خصوصاً لمثل ابن الحجاج وابن سالم، فإنّ فهم الشيخ عليه السلام وغيره مبنيّ على قرينة موجودة في الخبر، كما هو واضح.
ثم قال عليه السلام ثانياً: مع تسليم ذلك، فيقدم هاتين الروايتين على ما تقدّمهما، لصراحة زرارة مع أفضلية الاتيان قبل الفجر، حيث قال: (إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة)، فيحمل الأخيرتين على الرخصة، لعدم صراحتهما في وجوب ذلك وتعيّنه، وغايتهما ظهورهما فيه، وكونه محبوباً للشارع، فلا مناص

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

من رفع اليد عن هذا الظهور، بواسطة صراحة الصحيحتين.
ولكن يمكن أن يرد عليه أولاً: بأنه إذا دلت رواية زرارة على أفضلية
الإتيان قبل الفجر، فإن معناها وجود الفضيلة والمحبوية في الطرف الآخر،
فكيف يجمع مع قوله الدال على رفع اليد عن المحبوية بواسطة تلك الرواية، مع
أن مقتضاها وجود المحبوية.

وثانياً: إنه قد يلاحظ الدال على جواز الإتيان بعد الفجر، مع القول
بحرمة التطوع في وقت الفريضة، غاية الأمر أن هذه الحرمة مخصصة بالنسبة إلى
الرواتب - مثل نافلة الزوال - حيث أنه يجوز فيها المزامعة، وحينئذ يقع البحث
في أن نافلة الفجر هل كانت داخلة تحت عموم عام الرواتب، فتجوز فيها
المزامعة، أو أنها داخلة تحت الخاص ويكون حراماً؟ فالتمسك بالعموم حينئذ
منوط ومبني على المسلك المتخذ من أن العام هل هو معنون بعنوان ما عدا
الخاص مثلما لو كان إكرام العلماء العدول واجباً بعد الاستثناء، فلا يجوز
التمسك به لكونه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية له.

أو متوقف على المبني الآخر - وهو المختار عندنا - من جواز التمسك
بعموم العام، إلا عند الاحراز وحصول العلم بالعنوان الخاص، فيجوز حينئذ
الإتيان بالنوافل بعد الفجر، كما هو واضح.

وإن قلنا بجواز المزامعة والكراهة، فلا كراهة في الرواتب إن لم يوجب
تأخير الفريضة إلى قرب طلوع الشمس.

ثم قال سيدنا الخوئي بعد قبول التعارض بين الطائفتين، بأنه لا بد من

الأخذ بما يدلّ على أفضلية الاتيان فيما قبل الفجر، لمخالفتها مع العامة، بخلاف ما دل على خلافه، حيث يكون موافقاً لهم، فمحمول على التقية، لأن الرشد في خلافهم، فضلاً عما يؤيده وهو الخبر الذي رواه أبو بصير، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى أصلي ركعتي الفجر؟

قال: فقال لي: بعد طلوع الفجر.

قلت له: إن أبا جعفر عليه السلام أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر؟

فقال: يا أبا محمد إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين، فأفتاهم بمُرّ الحق، وأتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقية»^(١).

وجه التأييد: صراحة كلام الإمام عليه السلام بأن ما أفتى به الإمام الباقر عليه السلام كان مطابقاً، مع مرّ الحق، وما أفتى به الإمام الصادق عليه السلام كان لأجل مراعاة، التقية لموافقه للعامة حيث يقولون بلزوم الاتيان بعد الفجر.

لكن بما أنّ الرواية ضعيفة السند بواسطة علي بن أبي حمزة البطائني فانه لا يمكن الاعتماد عليها.

ولكن الانصاف والتأمل يقتضيان أن يقال: إنّ الحكم بجواز التأخير إلى ما بعد الفجر، لم يكن لأجل التقية، بل كان ذلك لأجل الحكم الأولي من جواز ذلك، وأنّ الحكم بعدم جواز التقديم يكون لأجل التقية، لأن العامة يعتقدون بذلك، فلعل مقصود الإمام كان ذلك.

وثانياً: كيف جعل التعارض بين هاتين الصحيحتين، مع ما تقدم من مثلهما،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

مع أن الروايات الدالة على جواز الاتيان بعد طلوع الفجر - مع كون بعضها صحاحاً - كان أزيد من الروايتين، مثل الروايات الستة في الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، مضافاً إلى رواية إسحاق بن عمار الدالة على أنه بعد طلوع الفجر ترك نافلة الليل وصلى فريضة الفجر، لكن الإمام الصادق عليه السلام قال له: (صل صلاة الليل وأوتر وصل ركعتي الفجر)^(١).

ومثله حديث سليمان بن خالد^(٢)، والخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بسنده عن عبد الله بن سنان^(٣) ومعاوية بن وهب، في قول الصادق عليه السلام: «يقول: أما يرضى أحدكم أن يقوم قبل الصبح ويوتر ويصلي ركعتي الفجر، ويكتب له بصلاة الليل»^(٤) حيث يجوز إتيان آخر نوافل الليل بعد الفجر ثم فريضة الفجر. فالخبر يدل على جواز العمل بذاته على كلا التقديرين.

أقول: فمع وجود هذه الأخبار الكثيرة الدالة على الحكم، كيف يمكن حملها على التقية، والحكم بلزوم التأخير أداءها إلى ما بعد طلوع الفجر، بل الأولى هو الحكم بالجواز في كل من التقديم والتأخير ومع الفجر، كما ورد ذكر ذلك في الروايات، من دون وجود النهي في شيء من الطرفين، حتى يكون التجويز في خلافه من باب الرخصة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ أبواب المواقيت، الحديث ٣.

نعم الفضل يكون في التأخير إلى ما بعد الفجر، لكثرة الأخبار الدالة على ذلك، بل لا يبعد استفادة أفضلية التأخير، من الأخبار الدالة على الاعادة لمن صلى قبل الفجر، مثل ما ورد في الخبر الذي رواه حماد بن عثمان في الصحيح، قال:

«قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ربما صليتهما وعليّ ليل، فإن قمتم ولم يطلع الفجر أعدتهما»^(١).

والخبر الذي رواه زرارة في الصحيح، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إني لأصلي صلاة الليل، وأفرغ من صلاتي، وأصلي الركعتين، فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما»^(٢).

فيكون الحديث الثاني ناظراً إلى الخبر السابق ومبيناً له، ويفيد أن الإعادة تكون بملاحظة حصول الفجر لا قبله، فيدلّ هذان الخبران على كون ركعتي الفجر موضوعاً لهذا الوقت إلا أن الشارع أجاز للمكلف تحصيل فضيلة أداءهما قبل الفجر منفرداً أو منضمّاً مع صلاة الليل، إلا أنه إذا أتى بهما قبل ذلك، يعدّ التكرار والاعادة في الفجر أفضل، كما ورد في كلام المصنّف رحمته الله، ولا إشكال فيه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ٩.

ويمتد وقتها حتى تطلع الحمرة، ثم تصير الفريضة أولى.

قد عرفت الاختلاف في مبدأ وقت أداء ركعتي الفجر، وقلنا بأنه يجوز الاتيان بهما في زمانين من نصف الليل وبعد الفجر، والآن نبحت عن منتهى وقتها، وقد وقع الخلاف فيه أيضاً، حيث ذهب المشهور إلى اعتبار وقتها إلى حين ظهور الحمرة المشرقية، وبعده تقدم الفريضة، كما في المتن، خلافاً للشهيد في «الذكرى» حيث ذهب إلى أن الوقت يمتد بامتداد وقت نفس الفريضة، كما أن صاحب «الجواهر»^(١) قد ذهب إلى أن الوقت هو بُعيد الفجر، بل الأحوط منه كونه قبيل الفجر، كما عن سيدنا الخوئي وبعض آخر من المحشين على «العروة» من تصحيح مختار المشهور، تمسكاً برواية صحيحة رواها علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام: عن الرجل لا يُصلي الغداة حتى يسفر وتظهر الحمرة، ولم يركع ركعتي الفجر، أيركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما^(١)».

حيث تدلّ على جواز التأخير إلى حين ظهور الحمرة، فإذا بلغ إليه حكم الإمام عليه السلام بالتأخير، حيث قد استفيد منه النهي لما بعده. بل قد يقال إنه يناسب مع ملاحظة نسبة إضافتها إلى الفجر، المستلزم عدم تأخيرها عنه، إلا أن يدلّ الدليل على جوازه، وهذا هو الدليل على الجواز في ذلك المقدار وأمّا الزائد عنه فلا دليل على مشروعيته.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ١.

بل قد يمكن الاستيناس عن النهي الوارد لما بعد ظهور الحمرة، بالنسبة إلى نافلة الفجر، لأن قوله: (يؤخرهما) يكون بمنزلة النهي عن إتيانهما قبل الفريضة، حيث أن ظاهر كلام السائل هو السؤال عن أن الأمر المتعلق بالركعتين هل هو باق بحاله بعد ظهور الحمرة، أم أنه قد انقطع وتعلق الأمر بالفريضة، وقد أجابه عليه بأن عليه أن يؤخرهما، يعني أنه قد انقطع الأمر بها، ولا بد من الاتيان بالفريضة.

ومستند عدم مشروعيتهما بعد ظهور الحمرة، قد يكون أمران: أحدهما: عدم مقتضى للمشروعية، لعدم وجود الأمر. والثاني: النهي المستفاد من هذه الصحيحة. وقد يستدل لذلك، أو يتوهم المنافاة، من الصحيحة التي رواها الحسين بن أبي العلاء، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم وقد نور بالعدة؟ قال: فليصل السجدة قبل الغداة، ثم ليصل الغداة»^(١). وجه المنافاة: إن الخبر يدل على جواز الاتيان بركعتي الفجر مع تنور السماء، الشامل باطلاقه حتى لما بعد ظهور الحمرة، فيظهر منه عدم كون ذلك منهياً عنه، فينافي مع مضمون الخبر الذي روينا عن علي بن يقطين. فأجاب عنه المحقق الخوئي: بعدم التنافي، لأن تنور السماء قبل ظهور الحمرة لا يكون معارضاً للصحيحة، بل يمكن أن يكون شاهداً على جواز

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ٣.

التأخير إلى أن يتنور السماء، بما يوافق بما هو وارد في صحيحة ابن يقطين.
 وفيه: لكن الدقة والتأمل يقتضي عدم تمامية ما استنتجه من الخبرين.
 أمّا في الخبر الأول: فإنّا لا نسلم أنّ مجرد التسمية والاضافة إلى الفجر
 توجبان تحديد مشروعيته لخصوص قرب الفجر الصادق على بُعيد الفجر، لأن
 الاضافة يصدق حتى إذا كان خارجاً عنه، لما نشاهد صحة اطلاق صلاة الفجر في
 القرآن على فريضة الغداة، حتى وإنّ قام بأدائها في الفترة القريبة من طلوع
 الشمس، بل وهكذا في صلاة الزوال، فانه يصح اطلاقها حتى لو قام بأدائها في
 الآتات القريبة للغروب، فيعلم أن الاضافة ليست إلّا لأجل التوزيع الحاصل
 للركعات لأجل الفرائض، فعلى هذا يظهر عدم صحة تحديد مشروعيته بما قد
 قرّره.

كما أنّ ما استنتجه من النهي من قوله (يؤخرهما) بعدم جواز الاتيان قبل
 الفريضة بعد ظهور الحمرة، وجوازه قبله، ليس على ما ينبغي.
 فأمّا دلالته على قبل ذلك، فإنّه يشكل من جهة امكان أن يقال إنّ السائل
 كان سؤاله عنه عليه السلام عن واقعة ابتلى بها وهي أنّه قد تأخّر أداءه لصلاة الغداة إلى أن
 ظهرت الحمرة، فهل عليه أن يؤدّيها أو يؤخرهما؟ فحكم الإمام عليه السلام بأنّ عليه
 التأخير.

فأمّا جواز التقديم فيما قبله، فلا دلالة في الخبر عليه، ويشهد لذلك أنّه لو
 فرض وجود دليل على عدم جواز تقديم النافلة قبل ظهور الحمرة أيضاً، لما كان
 معارضاً لهذا الحديث.

كما أنّ دلالة الحديث على النهي التحريمي دون التنزيهي، مما لا يمكن المساعدة معه، لأن ظاهر قوله: (يركعهما) كان بلحاظ الأمر الاستحبابي، الذي كان فيما قبله، فتكون قوله عليه السلام (يؤخرهما) بلحاظ النهي التنزيهي، أي عند عدم وجود ذلك الاستحباب، كما هو المرتكز في ذهن السائل.

فعلى هذا، يصح ما ذكره المحقق عليه السلام حيث قال: الابتداء بالفريضة بعد ظهور الحمرة يكون هو أولى، وهو المطلوب.
هذا تمام الكلام في الخبر الأول.

وأما بالنظر إلى الخبر الثاني، فإنه برغم الخدشة في سنده، من جهة عدم توثيق قاسم بن محمد، إلا أنه مصححة لأجل وجوده في سلسلة أسانيد كتاب «كامل الزيارات».

وإن قيل أنه عليه السلام قد رجع عن هذا المبنى لاحقاً. هذا أولاً.
وثانياً: إنه لو قيل بوجود الإطلاق في قوله: (نور الغداة) فان تقييد إطلاقه بصحبة ابن يقطين يكون أولى، حتى يوافق مضمون الحديثين.
مع أنه يمكن أن يقال: بعدم التقييد في الإطلاق وأما التقييد الواردين فهما يحملان على مراتب الفضيلة فيما يناسب ذلك، مثل (صلّ) و(صلّ في المسجد)، و(اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) وهنا يحمل على مراتب الفضيلة لكن على عكس ذلك، يعني يكون الفضل في الاتيان قبل الفريضة إلى أن تظهر الحمرة، وبعده يكون الأفضل تقديم الفريضة عليهما، وأنه هو الأمر المطلوب.
ومما استدلل به على ذلك، مرسل إسحاق بن عمار، عمّن أخبره عنه عليه السلام:

«صَلِّ الرُّكْعَتَيْنِ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ الضُّوءُ حِذَاءَ رَأْسِكَ، فَإِنْ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَايْأُتِ بِالْفَجْرِ»^(١).

بناءً على أن يكون المراد من (الضوء حذاء رأسك) هو حصول التنوير على حدٍّ يوجب ظهور الحمرة.

ولكن احتمل في «الجواهر» كون المراد من الضوء المزبور هو الفجر الكاذب - كما فهمه الشيخ رحمته الله حتى يكون وقت ركعتي الفجر قبل الفجر.

لكنه بعيد جداً، بل المراد من الضوء هو الاستبانة للغداة، ولكنه يظهر قبل ظهور الحمرة، فلا يبعد أن يكون هو الصديع عند العرب، الوارد في خبر أبي بكر الحضرمي، قال:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقُلْتُ: مَتَى أَصِلِّي رُكْعَتِي الْفَجْرِ؟

فَقَالَ: حِينَ يَعْتَرِضُ الْفَجْرُ، وَهُوَ الَّذِي تَسْمِيهِ الْعَرَبُ الصَّدِيعَ»^(٢).

وكأنَّ المقصود ببيان مراتب الفضيلة، أي يكون الأولى الإتيان بهما في هذا الوقت، ولا ينافي جواز الإتيان بهما ما دام وقت الفريضة باقياً، وإن كان الأولى بعد ظهور الحمرة تركهما قبل الفريضة وإتيانهما بعدهما، بل وهكذا لو أقيمت الصلاة والفريضة حتى قبل ذلك، كما في الجماعة، ويظهر ذلك من الخبر الذي رواه إسحاق بن عمار، قال:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرُّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

قال: قبل الفجر ومعه وبعده.

قلت: فمتى أدعهما حتى أقضيتهما؟

قال، قال: إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة»^(١).

بل لا يخلو هذا الحديث عن اشعار بامتداد وقتها بوقت الفريضة من حيث الاطلاق فيما لو أخر المكلف أداء الفريضة إلى حين ظهور الحمرة وبعده.

نعم، يصح تقييده بما ورد في صحيحة ابن يقطين، وإن حمله الشهيد رحمته الله في «الذكرى» على التأخير لما بعد الإسفار، والاقامة على درك الفضيلة لا التوقيت. لكن طعن فيه صاحب «الجواهر» بأنه لا اقتضاء لما ذكره رحمته الله.

وتمسك أيضاً لاثبات مدّعه بخبر وارد حول فعل النبي صلّى الله عليه وآله من قضائه لركعتي الفجر قبل الغداة، فالأداء يكون بطريق أولى.

هذا فضلاً عن الاشكال في أصل صحته، المشتغل على ما هو منافٍ لمقام النبوة، حيث يستوجب تأخير الفريضة وفوتها ومن ثم قضاءها، فلا دلالة فيه على الأولوية.

كما أنكره الفاضل الهندي في كتابه المسمى «كاشف اللثام».

وكيف كان، امتداد وقتها بوقت الفريضة ليس ببعيد، بالنظر إلى حديث إسحاق بن عمار، وإن كان الأفضل جواز الامتداد إلى قبل ظهور الحمرة - كما في المتن - وبعده يكون الأولى تقديم الفريضة.

فمع وجود هذه الأخبار، ووجود الشهرة العظيمة، بحيث ربما ادّعى فيه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ أبواب المواقيت، الحديث ٥.

الاجماع، فانه لا نحتاج في اثبات كون الوقت فيهما ممتداً بامتداد الفريضة، أن نتمسك بالخبر المروي عن سليمان بن خالد - مع اضطراب منته حسب اختلاف المصادر الواردة فيه -، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين قبيل الفجر؟

قال: تركعهما حين تنزل الغداة، إنهما قبل الغداة^(١)، أو (حين تترك الغداة) أو (حين تزول الغداة).

هذا على حسب نقل خط الشيخ.

وعلى ما رواه غيره، (يتركهما حين تترك الغداة) أو (حين تنزل الغداة) أو (حين تزول الغداة) أو (حين تنور الغداة) كما نقل الأخير مع قوله (يركعهما) أيضاً. كما نقل عن «الذخيرة» أنه قال: (يركعهما حتى ينور الغداة).

مع اختلاف المعنى في كل واحد من هذه المنقولات، حيث يصح أن تكون دليلاً لامتداد بوقت الفريضة، إذا كان النص المنقول هو قوله: (يتركهما حين تترك الغداة) أو (حين تزول الغداة) أو (يركعهما حينما تترك الغداة) أو (تزول الغداة). وفي غير هذه المنقولات لا يدل إلا على خلاف المقصود، فتركه يكون أولى كما لا يخفى. والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ أبواب المواقيت، الحديث ٢.

ويجوز أن يقضي الفرائض الخمس في كلّ وقتٍ، ما لم يتضيق وقت الفريضة الحاضرة، وكذا يُصلّي بقية الصلوات المفروضات، وتُصلّى النوافل، ما لم يدخل وقت الفريضة، وكذا قضائها.

جواز الإتيان بقضاء الفرائض الخمس في كل وقت، أمر ثابت نصّاً واجماعاً، ولا خلاف فيه، إذ الأخبار الواردة في لزوم القضاء عند نسيان أداء الصلاة المفروضة أو غيره كثيرة، واردة في مبحث القضاء، وسيأتي بحثه تفصيلاً في محله.

كما لا اشكال نصّاً واجماعاً في جواز الإتيان بالنوافل في غير وقت الفرائض، أو بعد الإتيان بالفرائض، لوجود المقتضي في أصل المشروعية والمحبوية وفقد المانع.

وهكذا يكون الحكم في قضاء النوافل، لأجل ما عرفت من الدليل. كما لا اشكال في عدم جواز قيام المكلف بقضاء الفرائض الفائتة التي يستلزم تداركها فوت الصلاة الحاضرة، لأجل ضيق الوقت، حيث لا يسعهما، ومن الطبيعي أنّ عدم الجواز في النوافل يكون بالأولوية وكذلك يكون قضائها. هذا كله مما لا كلام فيه.

وإنما الاشكال والكلام يكون في النوافل وقضائها بعد دخول وقت الفرائض، وقبل أن يقوم المكلف بأدائها، فهل يجوز التطوّع قبل الفريضة أم لا يجوز؟

وعلى الجواز فهل يكره ذلك أم لا كراهة فيه أصلاً؟
 والمسألة اختلافية، حيث قد ذهب إلى المنع الشيخان وكثير من القدماء
 والمتأخرين، بل عن المحقق في «المعتبر» التصريح بذلك حيث نسبه إلى
 علمائنا، المشعر بالاجماع وإليه ذهب العلامة في بعض كتبه.
 وذهب آخرون إلى الجواز، ومنهم الشهيدان، بل عن «الدروس» أنه
 الأشهر، بل أكثر المتأخرين الذين قاربوا عصرنا يقولون بالجواز، كالسيد في
 «العروة» وأكثر أصحاب التعليقة تبعاً لصاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني
 وغيرهم من الفقهاء.
 ومنشأ الاختلاف، اختلاف الاستنباط من لسان الأخبار التي قد وردت
 على نحوين من الجواز وعدمه، وكلتا الطائفتين تحتويان على مجموعة من
 الأخبار، فلا بأس أولاً من الإشارة إلى أدلة المانعين ونقل أخبارهم، ثم ملاحظة
 دلالتها، فنقول ومن الله الاستعانة:

الأول: أدلة المانعين:

ومما يدل على المنع عدة روايات:
 منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
 «سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر وبعد الفجر؟
 فقال: قبل الفجر إنهما من صلاة الليل، ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أتريد
 أن تغالس، لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تستطوع إذا دخل عليك وقت

الفريضة، فابداً بالفريضة»^(١).

أقول: لا اشكال في سندها، ودلالتها على المنع واضحة، حيث أنه عليه السلام أمر بالابتداء بالفريضة، خصوصاً بعد ذكر الدليل والتنظير بالصوم المندوب مع الصوم الواجب، حيث لا يجوز الأول مع فعلية الفرض الثاني، فكذلك يكون في الصلاة. لكن الانصاف عدم دلالتها على المنع بمعنى الحرمة، بل لابد أن تُحمل على المرجوحية إن أمكن، لأن الرواية واردة في باب صلاة نافلة الفجر، وقد مرّ عليك روايات كثيرة معتبرة دالة على جواز الإتيان بركعتي الفجر قبل الفجر ومعه وبعده، بل الفتوى عليه من جماعة كبيرة من أصحابنا، لولا الاجماع على جواز الإتيان بركعتي الفجر في الوقت القريب من الفجر، بل ذهب جماعة من أصحابنا إلى أنه - فضلاً عن الجواز - أفضل، كما عليه المختار.

فمع عدم العمل بمورد الرواية في خصوص صلاة الفجر، ففي غيره من النوافل يكون الجواز بطريق أولى.

مضافاً إلى أن تعليم القياس لزراعة، يمكن أن يكون لأجل أن يعلمه عليه السلام كيفية الرد على الخصوم من العامة وعلى طبق مذاهبهم، عن بناء على كون المراد من قوله: (لو كان عليك شهر رمضان) قضاء فوائت رمضان، لا صوم نفس شهر رمضان حتى يوافق المقيس والمقيس عليه، لأن في المقيس يمكن - من حيث الوقت - إتيان النافلة، كما يمكن إتيان الفريضة، فيصح ذلك في قضاء صوم شهر رمضان وهو المقيس عليه، بخلاف صوم شهر رمضان، حيث أن الوقت مختص

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ أبواب المواقيت، الحديث ٣.

بالصوم الواجب فقط.

فمع ذلك يمكن أن يقال، أولاً: بأن الأمر بابتداء الفريضة ليس للوجوب بل للجواز، لكونه وارداً في مورد توهم الحظر، بمعنى أنه لا منع عن إتيان النافلة قبل الفجر، والابتداء بالفريضة بعد الفجر، وليس الأمر كما توهم العامة من لزوم ذلك.

وثانياً: من إمكان أن يكون في مقام إبطال اعتبار دليلية القياس، الذي تمسك به العامة، حتى وإن لم يفتوا في الصوم بوجوب الإتيان، بل أجازوا الإتيان بصوم الندب، لأن المقصود من استدلال الإمام عليه السلام هو بيان بطلان مسلكهم من حيث العمل بالقياس، لأن مقتضاه إن عُدَّ دليلاً، فانه يفيد الحكم بوجوب الإتيان بالفريضة في أول الوقت مطلقاً، في الصلاة والصوم، وإن لم نعدّه دليلاً، فلا يكون ذلك إلا لأجل تقدم دليل شرعي على القياس، وعليه فتصير الرواية خارجة عن موردنا فلا يمكن الاستدلال بها.

ومنها: ومما استدل على ذلك، الخبر الذي رواه الشهيد الثاني رحمته الله في «روض الجنان»، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: أصلي نافلة وعليّ فريضة أو في وقت فريضة؟»

قال: لا أنه لا يُصلي نافلة في وقت فريضة، رأييت لو كان عليك صومٌ من شهر رمضان لكان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟

قال: قلت: لا.

قال: فكذلك الصلاة.

قال: فقايسني وما كان يقايسني»^(١).

فإن هذا الحديث إن قلنا باتحاده مع الحديث السابق - كما احتمله صاحب «الجواهر» وقلنا بأن الخبر منقول بالمعنى وإلا فإنه ليس بكلام الإمام، فضلاً عن عدم نقله في الكتب الأربعة، فلا كلام فيه أزيد مما عرفت في سابقه.

وأما إن لم نسلّم ذلك، وقلنا باستقلاله، بقرينة عدم ورود ذكر خصوص النافلة بكونها للفجر أو غيره، فلا بدّ من الجواب عنه بما أجبنّا عنه في الخبر الأخير، من كونه في مقام بيان بطلان ما هو المعتمد عليه عند العامة من القياس الباطل، وفي الواقع يعدّ جواباً الزامياً اقناعياً.

وعلى كل حال لا يمكن المساعدة مع المانعين في المنع، بدلالة هذين الحديثين، كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه الشهيد رحمته الله في «الذكرى» بسنده الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة، فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة.. الحديث»^(٢).

حيث يدلّ باطلاً أنه إذا دخل وقت الفريضة، لا نافلة حتى يشتغل بالمكتوبة.

لكن يرد عليه، أولاً: بأنه مرسل عندنا، لأن الشهيد رحمته الله وإن ذكر أنها مروية

(١) المستدرک: الباب ٤٦ أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦١ أبواب المواقيت، الحديث ٦.

بسند صحيح، إلا أن الخبر غير مروي في كتب الحديث، ولم يصل إلينا سنده، ولعلّه صحيح حسب نظره واجتهاده، بحيث لو وصل إلينا لناقشنا في صحته لكن مع عدم الوصول يعدّ الخبر مرسلًا ولا يمكن الاعتماد عليه.

وثانيًا: إنّه مشتمل على ما يصعب قبوله في حقّ رسول الله ﷺ، فلا بأس أن ننقل الخبر إليك بتفصيله، حتى تقف على مواضع الضعف فيه:

«قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه، فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام، فحدثني أنّ رسول الله ﷺ عرس في بعض أسفاره، وقال: من يكلؤنا.

فقال بلال: أنا، فنام بلال وناموا حتّى طلعت الشمس.

فقال: يا بلال ما أرقدك.

فقال: يا رسول الله! أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم.

فقال رسول الله ﷺ: قوموا فحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة. وقال: يا بلال أذن، فأذن فصلّى رسول الله ركعتي الفجر، وأمر أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلّى بهم الصبح، وقال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، فإن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.

قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقالوا: نقضت حديثك الأول! فقدمت إلى أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم.

فقال: يا زرارة ألا أخبرتهم إنّه قد فات الوقتان جميعاً، وأن ذلك كان قضاءً

من رسول الله ﷺ.

فالخبر مشتمل على قضية عروض النوم على رسول الله ﷺ، وحصول فوت الوقت عن الصلاة المفروضة وركعتي الفجر.

والردّ عليه بأنه ضعيف السند بالارسال، غير مفيد ومجد في المقام، لورود القضية في خبر صحيح آخر مروي بسند معتبر عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول: إنّ رسول الله ﷺ رقد، فغلبته عيناه، فلم يستيقظ حتى أذاه حرّ الشمس، ثم استيقظ فعاد نأديه ساعة، وركع ركعتين، ثم صلّى الصبح.

وقال: يا بلال مالك؟

فقال بلال: أرقدني الذي أرقدك يا رسول الله ﷺ.

قال: وكره المقام، وقال: نمتم بوادي الشيطان»^(١).

فلا بأس هنا بذكر كلام الأكابر من الفقهاء حول قضية نوم النبي ﷺ.

ففي «الحدائق»^(٢) بعد نقل الحديثين، قال:

(وهذه الرواية لم نقف عليها إلا في كتاب «الذكرى»، وكفى به ناقلاً، قال

شيخنا الشهيد رحمته في «الذكرى» بعد ذكر الخبر، إنّ فيه فوائد:

منها: استحباب أن يكون للقوم حافظ إذا ناموا، صيانة لهم عن هجوم ما

يخاف منه.

ومنها: ما تقدّم من أن الله أنام نبيه ﷺ لتعليم أمته، ولئلا يعيّر بعض الأمة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) الحدائق: ج ٦ / ٢٧٣.

بذلك، ولم أقف على رادٍ لهذا الخبر من حيث توهم القدح في العصمة به.
ومنها: أنَّ العبد ينبغي أن يتفأل بالمكان والزمان بحسب ما يصيبه فيهما من
خير وغيره، ولهذا تحوّل النبي ﷺ من مكان إلى آخر.
ومنها: استحباب الأذان للفائتة، كما يستحب للحاضرة، وقد روى العامة
عن أبي قتادة وجماعة من الصحابة في هذه الصورة: (أنَّ النبي ﷺ أمر بلالاً
فأذن فصلّى ركعتي الفجر، ثم أمره فأقام فصلّى صلاة الفجر)^(١).
ومنها: استحباب قضاء السّنن.
ومنها: جواز فعلها لمن عليه قضاء، وإن كان قد منع منه أكثر المتأخرين.
ومنها: شرعية الجماعة في القضاء كالأداء.
ومنها: وجوب قضاء الفائتة لفعله ﷺ، ووجوب التأسي به وقوله:
«فليصلّها».

ومنها: أنَّ وقت قضائها ذكرها.
ومنها: أنَّ المراد بالآية الكريمة ذلك).
انتهى ما في «الذكرى».
ثم قال، أقول: قد أهمل شيخنا رحمته هنا شيئاً هو أظهر الأشياء من الرواية، أما
غفلةً أو لمنافاته لما اختاره في المسألة، وهو المنع من صلاة النافلة إذا دخل
وقت المكتوبة، كما صرح به عليه السلام في صدر الخبر، وأكّده بالفرق بينه وبين
القضاء...

(١) سنن البيهقي: ج ١ / ٤٠٤.

إلى أن قال: ثم العجب كل العجب من أصحابنا عليهم السلام مع إجماعهم واتفاقهم على عدم جواز السهو على النبي صلى الله عليه وآله، حتى إنهم لم ينقلوا الخلاف في ذلك، إلا عن ابن بابويه وشيخه ابن الوليد، وقد طعنوا عليهما في ذلك وشتنوا عليهما أتم التشنيع، حتى صنفوا في ذلك الرسائل وأكثروا من الدلائل، ومنها رسالة الشيخ المفيد، وربما نسبت إلى السيد المرتضى -وهي عندي- وفيها ما يقضي منه العجب من القدح في ابن بابويه، فكيف تلقوا هذه الأخبار بالقبول، واعتمدوا على ما فيها من المنقول، في مثل هذا الحكم المخالف لاعتقاداتهم؟ فمن كلامه في تلك الرسالة المشار إليها ما صورته:

والخبر المروي أيضاً في نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلاة الصبح، من جملة الخبر عن سهوه في الصلاة، فإنه من أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، ومن عمل عليه فعلى الظن معتمد في ذلك بدون اليقين، وقد سلف قولنا في نظير ذلك ما يُعني عن إعادته في هذا الباب.

مع أنه يتضمن خلاف ما عليه عصابة الحق، لأنهم لا يختلفون في أن من فاتته صلاة فريضة فعليه أن يقضيها في أي وقت ذكرها، من ليل أو نهار، ما لم يكن الوقت مضيقاً لصلاة فريضة حاضرة... إلى آخره^(١).

ثم قال صاحب «الحدائق»:

وقال شيخنا البهائي عليه السلام في كتاب «الحبل المتين» بعد نقله فيه صحيحتي ابن سنان ووزارة المذكورتين، ما صورته:

(١) البحار: ج ١٧ / ١٢٦.

وربما يُظن تطرق الضعف إليهما، لتضمنهما ما يوهم القدح في العصمة، لكن قال شيخنا في «الذكرى» إنه لم يطلع على رادٍ لهما من هذه الجهة، وهو يعطي تجويز الأصحاب صدور ذلك وأمثاله من المعصوم، وللنظر فيه مجالٌ واسع، انتهى.

ثم قال رحمته الله، أقول: قد عرفت صراحة كلام شيخنا المفيد رحمته الله في ردّ الأخبار المذكورة، فكيف يدّعي أنه لا راد لهما، وعدم اطلاعه عليه لا يدلّ على العدم. وبالجملّة: فمقتضي عدم تجويز السهو عليه صلّى الله عليه وآله - كما هو ظاهر اتفاقهم - ردّ هذه الأخبار ونحوها، أو حملها على التقية، كما يشير إليه ما نقله من رواية العامة الخبر المذكور عن أبي قتادة وجماعة من الصحابة... إلى آخر كلامه في «الحدائق».

أقول: لا يخفى عليك أنّ المسألة لا بدّ أن يلاحظ من جهات عديدة: تارة: من حيث أصل تحقق ذلك، وأنّه هل يصح تحقق النوم من النبي صلّى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام الموجب لقضاء الصلاة أم لا؟ وقد عرفت وجود رواية أو أكثر مروية في كتب الإمامية دالة على وقوع ذلك - فضلاً عن كتب العامة - والخبر المروي خبر صحيح معتبر بحسب السند، غير ما نقله الشهيد في «الذكرى» ويدعى صحة سنده، وغير ما روى في «شرح السنّة» عن سعيد المسيّب حيث قال: «إنّ رسول الله حين قفل من خيبر انبرى، حتى إذا كان من آخر الليل عرّس^(١)،

(١) عرّس: أي نزل عن السفر ليلاً للاستراحة.

وقال لبلال.... إلى آخر الحديث».

وهذا الخبر العامي مشابه لما رواه الشهيد رحمته الله.

ومن هنا نقول ان الأخبار الدالة على وقوع النوم له صلوات الله عليه وآله غير مختصة بالعامّة - بل هي مروية من طرق الإمامية - كما يظهر من المجلسي رحمته الله حيث قال في «البحار».

وأما أحاديث النوم عن الصلاة، فقد روتها العامة أيضاً بطرق كثيرة.. إلى آخره.

فلا بدّ أن يلاحظ كيف يمكن لنا تأويل وتفسير هذه الأخبار.

وأخرى: من جهة ملاحظة أقوال العلماء واختيارهم، وقد عرفت كلام الشهيد في «الذكرى» والعلامة المجلسي في البحار^(١).

أقول: ولم أر من قدماء الأصحاب من تعرّض لردها، إلا قليل من متأخري أصحابنا فقد اعتقد هؤلاء أن قبول الأخبار التي تثبت النوم عن الصلاة له صلوات الله عليه وآله ينافي العصمة التي ادّعوها، وظني أنّ ما ادعوه من العصمة لا ينافي مع صحة وقوع النوم، إذا الظاهر أن مرادهم من العصمة، عصمتهم عليهم السلام عن ارتكاب المعاصي وترك الواجبات في حال التكليف والتميز والقدرة، ولو سهواً، وإن كان قبل النبوة والإمامة، وإلا فظاهر أنهم عليهم السلام كانوا لا يقومون بأداء الفرائض من الصلاة والصوم وسائر العبادات حال صغرهم. مع أنّ ترك بعضها يعدّ من الكبائر.... إلى آخر كلامه.

(١) ما تقدم.

ثم قد عرفت الاشكال من جماعة من المتأخرين، حيث ذهبوا إلى تضعيف الأخبار الواردة حول هذا الموضوع، والمجلسي رحمته الله قد توقف في هذا المقام، حيث أنه بعد ملاحظة أخبار النوم واليقظة، يقول:

(فمن هذه الجهة يمكن التوقف في تلك الأخبار، مع اشتهاار القصة بين المخالفين، واحتمال صدورها تقية.

ثم يقول: ويمكن الجواب عن الاشكال بوجوه....

حيث يظهر منه أنه حاول تصحيح هذه الأخبار وقبولها بعد ذلك، كما يظهر القبول عن القاضي عياض في «شرح الشفاء»^(١)، وكذلك المفيد رحمته الله، مع أنك قد عرفت كلامه الدال على إنكار ذلك، حيث عدّها من أخبار الآحاد التي لا يمكن الاعتماد عليه.

قال في موضع آخر من رسائله:

فصل: ولسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء في أوقات الصلوات، حتى يخرج فيقضوها بعد ذلك، وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص، لأنه ليس ينفكّ بشر من غلبة النوم، ولأن النائم لا عيب عليه.

وليس كذلك السهو، لأنه نقص عن الكمال في الإنسان، وهو عيب يختص به من اعتراه، وقد يكون من فعل الساهي تارة، كما يكون من فعل غيره، والنوم لا يكون إلا فعل الله تعالى، فليس من مقدور العباد على حالة لم يتعلق به نقص وعيب لصاحبه، لعمومه جميع البشر.

(١) شرح الشفاء: ٢ / ٢٧٥.

وليس كذلك السهو، لأنه يمكن التحرز منه.... فعلم فرق ما بين السهو والنوم مما ذكرناه).

انتهى محل الحاجة من كلام المفيد أو السيد المرتضى في رسالته، على ما في «البحار»^(١).

حيث يظهر منه عدوله بالنسبة إلى النوم دون السهو، وأدعى وجود الفرق بينهما، فكأنه لا يرى غلبة النوم على الأنبياء عبياً ونقصاً من الله، لأن النوم فصلٌ مستند إلى الله تعالى، كما ورد في الحديث المروي عن حمزة الطيار، عن الصادق عليه السلام - على حسب ما نقله النمازي في «مستدرك السفينة»^(٢) -:

«في قوله تعالى: أنا أنيمك وأنا أوقظك، فإذا قمتَ فصلٌ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك، وكذلك الصيام أنا أمرضك وأن أصحك، فإذا شفيتك فاقضه.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء، لم تجد أحداً إلا والله عليه حجة وله فيه المشيئة الحديث»^(٣).

فبناء على ذلك، يستفاد جواز صدور تلك الحالة عن الأنبياء صلوات الله عليهم، وظهر أيضاً صحة كلام شيخنا الشهيد رحمه الله في «الذكرى» والعلامة المجلسي في «بحار الأنوار» من عدم صدور إنكار من قدماء الأصحاب فيه.

(١) بحار الأنوار: ج ١٧ / ١٢٧.

(٢) مستدرك سفينة البحار: ج ١٠ / مادة «نوم».

(٣) بحار الأنوار: ج ٥ / ٣٠١.

ولكن الاشكال الذي يختلج بالبال إنما هو في شيئين:
أحدهما: وجود أخبار دالة على كون نوم النبي والأئمة عليهم السلام ويقتضونهم
واحدة، كما ترى الإشارة إلى ذلك صراحة في حديث حسن الوشاء، عن مولانا
الرضا عليه السلام، في حديث ورد فيه دعوى الإمام عليه السلام كون أبيه عنده البارحة، فكزّره
وأنكره الحسن، إلى أن قال الإمام عليه السلام: «ياحسن إن منا منا ويقظتنا واحدة»^(١).
كما يؤيد ذلك ما ورد في الحديث النبوي من قوله صلى الله عليه وآله: «ينام عيناوي
وقلبي يقظان»^(٢).

فإذا كان القلب في حال اليقظة، فكيف يعرض ذلك للنبي والأئمة عليهم السلام؟!
بل القاضي عياض في «شرح الشفاء» يروي أنه صلى الله عليه وآله كان ينام حتى ينفخ،
وحتى يُسمع غطيظه، ثم يصلي ولم يتوضأ.

وقيل: لا ينام من أجل أنه يوحى إليه في النوم... إلى آخره^(٣).
ولكن حيث لا يمكن قبول ما ادّعاه بهذه الكيفية، فنستبعد قبول ما ورد من
غلبة النوم عليهم بما يوجب القضاء وفوت الصلاة، إلا أن يكون ذلك من مشيئة
الله كما أشير إليه في الحديث المروي عن حمزة الطيّار، وهو أمر آخر.
ثانيهما: إن حديث عبد الله بن سنان قد اشتمل على كلام لا يمكن
المساعدة معه، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «نمتم بوادي الشيطان»، أو في الخبر الذي رواه

(١) بحار الأنوار: ج ٢٧ / ٣٠٢.

(٢) بحار الأنوار: ج ٩ / ٦٦.

(٣) شرح الشفاء: ج ٢ / ٢٧٥.

الشهيد رحمته الله عن زرارة قال، قال صلوات الله عليه وآله: «قوموا فحوّلوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة».

حيث أنّ فيهما تعريض بكون عروض تلك الحالة له صلوات الله عليه وآله ولأصحابه كان من فعل الشيطان وإرادته دون إرادة الله سبحانه وتعالى، وهما غير ثابتان في حق الرسول والأئمة عليهم السلام، فلا بدّ من حملهما على التقية، لأنه قد ورد في حديث لمحمد بن الأقرع عن كتاب «الدلائل» للحميري، قال:

«كُتِبَ إلى أبي محمد عليه السلام أسأله عن الإمام هل يحتلم؟ وقلت في نفسي بعدما فصل الكتاب: الاحتلامُ شيطنة، وقد أعاذ الله أوليائه من ذلك.

فورد الجواب: الأئمة حالهم في المنام حالهم في اليقظة، لا يغيّر النوم منهم شيئاً، قد أعاذ الله أوليائه من لمة الشيطان، كما حدثتك نفسك»^(١).

حيث يفهمنا الحديث أن ما يسند فعله إلى الشيطان، لا يمكن اسناده إلى النبي والأئمة عليهم السلام.

ومع ذلك كله، فالأولى في مثل هذه المسائل المشككة أن ترد علمها إلى أهلها، وهم الراسخون في العلم، لا سيّما ناموس الدهر في العصر الحاضر الحجة بن الحسن العسكري، عجل الله تعالى فرجه الشريف، وجعل الله رוחي وأرواح العالمين له الفداء.

فلا بأس حينئذٍ بالرجوع إلى أصل المطلب، فإذا عرفت اشتمال الحديث على ما لا يمكن المساعدة معه، لكنه لا يوجب عدم جواز العمل به، بملاحظة

(١) بحار الأنوار: ج ٢٥ / ١٥٧.

سائر ما ورد فيه من الأحكام، ومنه عدم التطوع في وقت الفريضة، كما اختاره سيدنا الحكيم عليه السلام تبعاً للوحيد البهبهاني عليه السلام، إلا أن يتصرف في هيئة الحديث ويحمل على الكراهة.

ومنها: خبر آخر مروي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام بسند صحيح: «أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور، أو نسي صلوات، لم يُصلّها أو نام عنها؟

قال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها. إلى أن قال: ولا يتطوّع بركعة حتى يقضي الفريضة قبلها»^(١). فإن ظاهر النهي هو الحرمة، إلا أن تحمل على الكراهة، جمعاً مع الأخبار الدالة على الجواز.

ومنها: خبر آخر مشابه للخبر السابق رواه زياد أبي عتاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول: إذا حضرت المكتوبة، فابدأ بها، فلا تضرك أن تترك ما قبلها من النافلة»^(٢).

بأن يقال: بأن الأمر ظاهر في الوجوب المستلزم لحرمة التطوع في وقتها، فيكون تفريع ذيله على فرض وجوب الابتداء بالفريضة. اللهم إلا أن يرفع اليد عنه بواسطة أدلة أخرى تدلّ على الجواز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

فما ذكره الخوئي رحمته الله من عدم دلالة على عدم مشروعية النافلة، بواسطة ترتيب عدم الضرر في تركها.

غير وجيه، لما عرفت أنه من تفريع الحكم السابق، فإذا كان الأمر في صدره وجوباً، فيفيد ذلك عدم اضرار تركها بلزوم الابتداء بالفريضة. والخبر المروي عن نجبية بسند صحيح، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الصلاة، ويدخل وقتها، فابدأ بالنافلة؟

قال: فقال أبو جعفر: قال: لا ولكن ابدأ بالمكتوبة واقض النافلة»^(١).

فدلالة على لزوم ذلك واضحة أمراً ونهياً، وإن أورد عليه سيدنا الخوئي رحمته الله بأنها قاصرة في الدلالة على عدم مشروعية التنفل قبل الإتيان بالفريضة وفي وقتها، إذ لولا مشروعيته وقتئذ لم يكن معنى الأمر بقضاء النافلة، إذ القضاء إنما يعقل فيما إذا كانت النافلة مشروعة وموقته بما قبل الفريضة، حتى ينقضي وقتها بالإتيان بالفريضة، وتقضى بعده، وإلا لجاز الإتيان بها في كل وقت، ولم يكن معنى للقضاء.

إذاً لا دلالة للرواية على المدعى.

أقول: الذي ذكره رحمته الله حسن لو لم يكن المراد من لفظ (القضاء) هو الإتيان، أي يجب الإتيان بالنافلة.

وأما لو كان المراد من (القضاء) هو الاصطلاح منه، فلا بد أن يكون إتيان النافلة في ذلك الوقت مشروعاً قبل الإتيان بالفريضة، وهو ينافي دعوى حرمة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

التطوع في وقت الفريضة.

مع احتمال أن يكون المراد من قوله: (أدراك الصلاة) هو الجماعة، وأنَّ المراد من (القضاء) هو الاصطلاح منه، فيكون معناه أنه إذا أدركت الجماعة، وقد دخل وقتها، فلا تبدأ بالنافلة، بل يجب أن يقيم الجماعة ويقضي النافلة بعدها، فحينئذٍ لا تكون الرواية مرتبطة بما نحن بصدده من حرمة التطوع بدخول وقت الفريضة لا الجماعة.

نعم، يستفاد منه كون الإتيان بالنافلة قبل الفريضة مشروعاً بالالتزام، وإلاَّ لا وجه للحكم بتركها في الجماعة.

منها: والخبر المروي عن أديم بن الحر، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يتنقل الرجل إذا دخل وقت فريضة.

قال، وقال: إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها»^(١).

فإن الأمر بابتداء الفريضة حين دخول الوقت، لا يكون إلاَّ بلحاظ عدم الابتداء بالنافلة، وإلاَّ فإنه معلوم أن الوقت واسع بحيث يسع المكلف أداءهما معاً، لكن الإمام عليه السلام حكم بأنه لا نافلة في وقت الفريضة.

منها: الخبر الذي رواه أبو بكر الحضرمي، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال:

«إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع»^(٢).

وظهوره في النهي عن التطوع واضح.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

منها: الخبر الذي رواه محمد بن إدريس في آخر «السرائر»، نقلاً عن كتاب حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنه لا تقضى نافلة في وقت فريضة، فإذا دخل وقت فريضة فابدأ بالفريضة»^(١).

وظهور هذا الحديث فيما نتحدث عنه أبين من سائر الأخبار. منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الخصال» باسناده عن الإمام علي عليه السلام، في حديث الأربعمئة، قال: «من أتى الصلاة عارفاً بحقّها غفر له، لا يصليّ الرجل نافلة في وقت فريضة إلّا من عذر، ولكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾، يعني يقضون ما فاتهم من الليل والنهار، وما فاتهم من النهار بالليل، لا يقضي النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صلّ ما بدا لك»^(٢).

منها: الخبر المروي عن إسماعيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أندري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لا.

قال: لا يكون تطوع في وقت مكتوبة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١١.

منها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم بسند موثق، عن أبي جعفر عليه السلام،

قال:

«قال لي رجلٌ من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوع بين الأذان والاقامة، كما يصنع الناس؟

فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوع، كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة لا تطوّع»^(١).

فانه كما يحتمل أن تقرأ الكلمة في قوله (فلا تطوّع) فعلية، تصير نهياً، إلا أنه بعيد بحسب تناسب الجملة، بخلاف ما لو قرأناها اسمية ومنصوبة بأن يكون (لا) لنفي الجنس، فيحتمل دلالتها على الحرمة بذلك، كما يحتمل حمله على الكراهة، بل في «الجواهر»: تعارف ذلك في نفي الكمال، فلا يبعد اقتضاه الجمع لا مطلقاً.

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد:

«أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يرون أنّه لا يتطوع في وقت

فريضة، ما حدّ هذا الوقت؟

قال: إذا أخذ المقيم في الاقامة.

فقال له: إنّ الناس يختلفون في الاقامة.

قال: المقيم الذي يصلّي معه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

حيث يظهر منه أن المذموم هو التطوع في الزمن الذي يقيم فيه المقيم وذلك بقوله: (قد قامت الصلاة)، أو حينما يشرع في الإقامة، لا في مطلق الأوقات عند دخول الوقت. ومع عدمهما يجوز اتيان صلاة التطوع. ولعلّ هذا التفسير هو المراد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة» حيث قال: «لا قربة بالنوافل إذا أضرت بالفرائض»^(١). أو قوله عليه السلام فيه: «إذا أضرت النوافل بالفرائض فارضوها»^(٢). يعني إذا زاحمت الفريضة لأجل قيام الإمام للجماعة مثلاً، فيما يزاحمهما لأجل ضيق الوقت، لا مطلقاً.

منها: الخبر المروي عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ينام عن الغداة، حتى تنزع الشمس، أيصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: يصلي حينما يستيقظ. قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: بل يبدأ بالفريضة»^(٣).

فإنه يدلُّ على عدم المزاحمة للقضاء، مع كون وقته موسعاً، ليس هذا الحكم إلا لأجل كونه فريضة، وهكذا يكون الأمر في الحاضرة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

ولكن يمكن حمله على الرجحان لا على الالتزام وذلك بمقتضى للجمع؛ خصوصاً مع وجود روايات دالة على خلاف ذلك، من الإتيان بالنافلة ثم القضاء. منها: الخبر المرسل الذي نقله الشيخ المفيد في «الرسالة السهوية» عن النبي ﷺ، أنه قال:

«لا صلاة لمن عليه صلاة، يريد أنه لا نافلة لمن عليه فريضة»^(١).

هذه جملة من الروايات والأخبار التي استندوا إليها للدلالة على المنع في الظاهر.

والكلام يقع في أن المنع هل كان من جهة ضيق وقت الفريضة، بأن يزاحمها في آخر الوقت، وهو مما لا يمكن المساعدة عليه، لصراحة بعضها على المنع في أول الوقت، فلا بد أن يكون المراد من المزاحمة في أول الوقت، غاية الأمر يجب أن نبحت عن أن المراد من المزاحمة هل بمعنى أن الوقت يكون للفريضة ترجيحاً، بحيث يكون إتيان التطوع فيه مرجوحاً؟ أم أن المراد هو أن الإتيان بالفريضة في أول الوقت يعدّ شرطاً لصحة النافلة لاكمالها، بحيث لو تأخرت الفريضة كانت النافلة باطلة، كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى آخر الوقت؟

والظاهر كون الأول منهما أولى، لما ترى من كثرة الأخبار الآتية المجوزة في الإتيان بالنافلة قبل الفريضة، خصوصاً إذا كان المراد من المنع مطلقاً - أي يشمل مطلق الرواتب - كما يرى عن بعض، من عدم تجويز الإتيان بالنوافل

(١) المستدرک: ج ١ الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

المرتبة في الأوقات المضروبة لها في الروايات، قبل الفريضة، لوضوح فساد هذه الدعوى.

بل يمكن دعوى ضرورة دلالة الأخبار على الجواز بالنسبة إلى الأوقات المختصة بها.

نعم يصح البحث عن حدوث المزاحمة بعدها، كما عرفت البحث عنها في نافلة الظهرين وغيرها.

فإذا بلغ البحث إلى هنا فلا بأس بذكر الأخبار الدالة على جواز تقديم النافلة والإتيان بالتطوع في وقت الفريضة:

منها: الخبر المروي عن سماعة، قال:

«سألته (سألت أبا عبد الله عليه السلام) عن الرجل يأتي المسجد، وقد صلى أهله، أبيتدي بالمكتوبة أو يتطوع؟

فقال: إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت، فليبدأ بالفريضة وهو حق الله، ثم يتطوع ما شاء، ألا هو (الأمر) موسّع أن يصلّي الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل، إلا أن يخاف فوت الفريضة، والفصل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها، ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة، وليس بمحظور عليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»^(١).

والمراد من (خوف الفوت من الوقت) أمّا وقت الفضيلة - كما عليه سيدنا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

الخنوي- أو وقت الإجزاء.

وتعيّن الأوّل لأجل أن الدخول في المسجد بحسب المتعارف يكون أول الوقت، وهو وقت الفضيلة دون الاجزاء.

مما لا يوجب التعيين، لأن الجواب ورد في بيان كلا شقي المتعلق، بأن يكون أحدهما في وقت حسن وهو يتوافق مع وقت الفضيلة، إلى أن يصل إلى وقت يقرب فيه خوف الفوت فيختص الوقت للاجزاء، ولو لم يكن المتعارف في الجماعة ذلك، ولكن دلالة على جواز التنفل قبل الفريضة، سواء خاف أن تفوته وقت الفضيلة أم لا كان أحسن، غاية الأمر كان العمل مرجوحاً لأجل فوت وقت الفضيلة من الفريضة، بخلاف الشق الثاني، وهو خوف فوت وقت الاجزاء، حيث لا يجوز ويحرم النافلة حينئذٍ، كما يؤيد ما قلناه اسناد الفوت في الجملة الثانية إلى نفس الفريضة، فإن حملها على وقت الفضيلة بعيد جداً

وأما المناقشة في الحديث بأن قوله: (ألا هو (الأمر) موسّع...) هو في الواقع من كلام الكليني رحمته الله واجتهاده لا كلام الإمام عليه السلام، لعدم وجوده في نقل الصدوق للرواية، غير مسموعة.

أولاً: بعيد من شأن الكليني أن يفعل ذلك، ولم يفصل قوله عن قول المعصوم عليه السلام بقوله: قلت أو غير ذلك.

وثانياً: إن هذه الرواية بهذه الزيادة قد رواها الشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن يحيى وهو الشيخ الكليني، وهذا يدل على أن الزيادة كانت موجودة في الرواية قبل أن يشتمها الكليني في كتابه، فلا تكون الزيادة توضيحاً من

الكليني رحمته الله.

وثالثاً: إنه يكفي صدر الخبر في دلالة الحديث على ما نتحدث عنه، ولو لم تكن مشتملاً على هذا الدليل.

واحتمال كون الحديث مخصوصاً لناافلة الزوال، وأن الشارع قد جَوَّز الاتيان بها قبل دخول وقت فضيلة الفريضة إلى آخر وقت نفس النافلة - وهو الذراع والذراعان - حتى يكون التنفل بعد دخول وقت فضيلة الفريضة حراماً - كما عليه صاحب «الحدائق» - .

مما لا يمكن المساعدة عليه، لعدم وجود اشارة إلى كون المراد من النافلة والفريضة هي الزوال، بل الحديث مطلق يشمل كل الصلوات والفرائض، من المغرب والعشاء والغداة، بقرينة ظهور قوله: (يأتي المسجد) الدال على دخول المصلي في المسجد.

فاستفادة الحرمة من هذا الحديث، من جهة ذلك التقرير، وكون ظهور الأمر حقيقةً في الوجوب والنهي في التحريم وأنه يجب الاحتفاظ بهذه الحقيقة، وعدم جواز رفع اليد عنها، كما أشار إليه في «الحدائق».

بعيداً جداً لوجود القرينة الصارفة في الحديث، الموجب لرفع اليد عن هذين الظهورين، والحمل على الندب والتنزيه.

فدلالة الحديث على المطلوب تامة، كما لا يخفى.

منها: ومما يدل على الجواز ويؤيد المدعى الخبر الموثق المروي عن

إسحاق بن عمار، قال:

«قلت: أصلي في وقت فريضة نافلة؟

قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة»^(١).

حيث قد فصل الإمام عليه السلام بين الجماعة والفرادى، لأجل أنه حين انتظار قيام الجماعة للمصلي أن يتنفل برغم أن نافلته تزاحم الفريضة، لكن لا مانع من ذلك لأنه لم تقم الجماعة بعد، والاشتغال بالنافلة قبل قيام الجماعة أفضل من الاشتغال بغيرها من الأمور الدنيوية، هذا بخلاف الذي ينوي الصلاة فرادى، حيث يكون شروعه في أول الوقت مصادفاً لوقت الفضيلة للفريضة، فترك المزاحمة يكون أولى فيما يوجب المزاحمة، لو أتى بالنافلة لا مطلقاً، حتى يشمل النهي لنافلة الظهرين في الذراع والذراعين، لأن الوقت فيها مجعولة جعل للنافلة لا للفريضة، فلا تزاحم، كما لا يخفى.

فيستفاد من هذين الحديثين أن الوقت صالح لكل منهما، ومشترك لهما، إلا أن في الجماعة تكون الفضيلة للنافلة انتظاراً لجماعة، بخلاف الفرادى، حيث أن الفضيلة تكون بأداء الفريضة في أول وقت فضيلتها دون النافلة، فيجب على المصلي أن يبدأ أولاً بالفريضة دون النافلة لئلا تدخل هذه في هذه، كما وردت الإشارة إليه في أحاديث نافلة الظهرين.

ومما ذكرنا يظهر المراد من صحيحة عمر بن يزيد^(٢) التي قد أشرنا إليه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

سابقاً، حيث حددت عدم جواز التطوع؛ قيام المقيم بقراءة فصول الإقامة في الجماعة، حيث يحتمل أن يكون المراد من (الإقامة) أما فصلٌ من فصول الإقامة، أو خصوص قوله: (قد قامت الصلاة) كما ورد في حديث إسحاق بن عمار^(١) المتقدم.

وكيف كان، فدلالة هذه الأحاديث على جواز التنفل قبل الفريضة واضحة. منها: ومما يدل على الجواز أيضاً الخبر الذي رواه زرارة، قال: «قال لي (أبو جعفر عليه السلام): أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قال: قلت: لم؟

قال: لمكان الفريضة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يبلغ ذراعاً، فإذا بلغ ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(٢). وجه الاستدلال: أن الزوال مبدأ دخول وقت الفريضة، إلا أن الشارع أجاز التنفل إلى حين بلوغ الشمس الذراع، حتى يدخل وقت فضيلة الفريضة، فحكم حينئذٍ بتقدمها على النافلة. فيدلّ على كون ذلك إرشاداً لما هو الأفضل، لا لبيان عدم مشروعية النافلة في وقت الفريضة، بلا فرق بين وقت الأجزاء في أوله أو وقت الفضيلة.

كما يؤيد ذلك ملاحظة الخبر المروي عن محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة، أتتفل أو أبدأ بالفريضة؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

قال: إنَّ الفضل أن تبدأ بالفريضة»^(١).

وبهذا الاسناد مثله، وفيه زيادة قوله:

«وإنما أُخِّرَت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أصل صلاة الأوَّلين»^(٢).

حيث يدلُّ على كون الحكم بالتقديم من باب الارشاد إلى الأفضل وما هو الأصلح.

ولعلَّ الوجه في ذكر التعليل بقوله (أنما أُخِّرَت) كان لبيان أنَّه لما قلنا بعدم جواز تأخير الفريضة عن الذراع، لأنَّ الشارع قد أجاز تأخير أداء الفريضة عن أوَّل الزوال لمكان النافلة، فلا مصلحة بعد ذلك في تأخيرها عن الذراع وهذا لا يفيد عدم مشروعية ذلك كما قيل، فتكون مثل هذه الأحاديث مفسَّرة ومبنيَّة للأخبار الناهية عن تقديم النافلة، وتكون نتيجة الجمع بينهما مجمل الأخبار الناهية على الكراهة أو لبيان ما هو الأصلح والأهم.

منها: ومما يدلُّ جواز التقديم أيضاً الخبر الذي رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل نسي صلاة الليل والوتر، فيذكر إذا قام في صلاة الزوال؟

فقال: يبدأ بالنوافل (بالزوال)، فإذا صلَّى الظهر صلَّى صلاة الليل، وأوتر ما

بينه وبين العصر، أو متى أحبَّ»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

برغم انه يدخل بعد صلاة الظهر وقت صلاة العصر، فقد أجاز الإتيان بالوتر قبل نافلة العصر وصلاته، بل إن قوله: (ما أحبّ) يدل على التوسعة، بحيث يشمل صورة جواز الإتيان به قبل صلاة الزوال والظهر، والتقدم المذكور لم يكن إلا لأجل بيان الفضيلة.

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: إن فاتك شيء من تطوّع الليل والنهار، فاقضه عند زوال الشمس، وبعد الظهر عند العصر، وبعد المغرب وبعد العشاء، ومن آخر السحر»^(١).

أقول: إن كان المراد من (زوال الشمس) هو الظهر الشرعي، فيصير التطوع في وقت الفريضة، ولكن بعد الظهر وقبل العصر، حيث يشمل اطلاقه هنا لوقت فضيلة العصر، وهكذا في المغرب والعشاء، فإن كان ذلك ممنوعاً كان على الإمام عليه السلام بيان ذلك، وعلى أقل تقدير الإشارة إلى انه مقيد بوقت خاص وحيث لم يبيّن يكشف الجواز، ويحمل المنع على الكراهة، أو على الارشاد إلى الأصل. منها: ومما يمكن الاستظهار منه ذلك الخبر الذي رواه السيد علي بن موسى بن طاوس في كتاب «غياث سلطان الوري» بسنده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: رجل عليه دين من صلاة، قام يقضيه، فخاف أن يدركه الصبح ولم يصل صلاة ليلته تلك؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

قال: يؤخر القضاء ويصلي صلاة ليلته تلك»^(١).

حيث يدل على جواز تقديم نافلة الليل لمن عليه صلاة الفائتة.

هذه جملة الأخبار الدالة على جواز التنفل بالاستقلال.

بل يمكن تحصيل الجواز - فضلاً عن الأخبار الخاصة الواردة في المقام - إذا تمسكنا بالأخبار الواردة في تجويز العدول من الفريضة إلى النافلة لكي يدرك الجماعة، مع كونه في وقت الفريضة، بل وهكذا للمسافر إذا ورد عند قوم، وأراد الدخول في جماعتهم، من الأمر بجعل الركعتين الأوليين فريضة في الظهر، والأخيرتين نافلة، وفي العصر عكس ذلك، مع كونها واقعة في وقت الفريضة، وأيضاً الأخبار التي تأمر لمن شك في دخول الوقت حين الفجر، بإتيان النافلة حتى يتبين له الفجر ويعلم بدخول الوقت، مع أنه يحتمل دخول وقت الفريضة. مضافاً إلى وجود أخبار كثيرة دالة على استحباب إتيان نوافل عديدة ولأسباب مختلفة في الأيام والليالي، حتى في وقت الفريضة مثل نافلة الغفيلة وصلاة الوصية بعد المغرب وقبل العشاء، بل النوافل المستحبة الواردة في أيام وليالي شهر رجب وشعبان ورمضان، وغيرها، ونظائر تلك كثيرة. فمع وجود كثرة الأخبار وتواترها على الجواز في الرواتب، بل والمبتدأة والمستحبة مطلقاً، كيف يمكن القول بالمنع بمعنى الحرمة! فإذا عرفت الكلام بالنسبة إلى التطوع في وقت الفريضة الحاضرة، فإنه جارٍ أيضاً في القضاء والفائتة، لما ترى من الإطلاق في بعض الأخبار المجوزة

(١) وسائل الشريعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

الشاملة للفائنة أيضاً، فضلاً عن دلالة بعض الأخبار الخاصة الواردة في الفائنة على الجواز:

منها: الخبر الموثق المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نام عن الغداة، حتى طلعت الشمس؟ فقال: يصلي ركعتين، ثم يصلي الغداة»^(١).

واحتمال وجود الخصوصية في قضاء صلاة الغداة، وجواز التنقل فيها، مما لا يمكن المساعدة عليه.

منها: الخبر الذي رواه السيد ابن طاووس، الذي قد مضى آنفاً^(٢)، حيث قال فيه عليه السلام: (يؤخر القضاء، ويصلي صلاة ليلته تلك).

مضافاً إلى الخبر الذي رواه الشهيد الثاني رحمته الله في «الروض» عن نوم الرسول صلوات الله عليه وآله وإتيان ركعتي الفجر قبل الفريضة في القضاء^(٣)، إذا سلمنا سلم أصل المسألة، خصوصاً مع ورود التفصيل فيه بين الحاضرة والفائنة في جواب الإمام عليه السلام، عندما اعترض عليه الحكم بن عتيبة وأصحابه، حيث أجاز عليه السلام ذلك في الفائنة دون الحاضرة، وإن لم يفت على طبقه أحد، بخلاف عكسه.

فمع وجود هذه الأخبار المطلقة والخاصة، لا مجال للشبهة وإن الحكم هو الجواز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

غاية الأمر، يبقى الكلام في أنه هل الحكم هنا في التنقل في وقت الحاضرة هو الكراهة والمرجوحية - كالصلاة في الحمام إن قلنا بذلك فيه - أو يكون بمعنى قلة الثواب بالنظر إلى عدوله أخيراً؟

قد يستظهر الثاني من لسان بعض الأخبار كما احتمله المحقق الهمداني، وعليه سيدنا الخوئي، ولا يبعد استفادة ذلك من قوله: (والفضل أن يبدأ بالفريضة) في موثقة ابن مسلم بناءً على أنها إرشاد إلى ما هو الأصح والأنفع. ولكن لا يبعد الالتزام بالكراهة في باب مزاحمة النافلة لوقت فضيلة الفريضة، إذا لم يكن المصلي ينتظر شيئاً معيناً مثل انتظاره قيام الجماعة، أو تحصيل بعض الشرائط المفقودة المانعة عن إتيان الفريضة، فحينئذ لا يكون الاتيان بالنافلة فيه كراهة أصلاً، كما لا يخفى لمن كان تأمل فيها، ولا حظ وجود مناسبة الحكم للموضوع.

كما لا اشكال في جواز التنقل، في ما إذا كان عليه قضاء للغير باجارة أو غيرها مثل ولايته للميت وأمثال ذلك، لأنه إذا قلنا بالجواز في الحاضرة والفائتة لنفسه، فبالنسبة إلى الغير يكون بطريق أولى، لعدم قيام دليل على المنع إلا المرسلة النبوية الواردة فيها قوله: «لا صلاة لمن عليه صلاة».

لكنها مرسلة ولا يمكن الاعتماد على إطلاقها، كما لم يفت فقيه من أصحابنا اعتماد على هذا الإطلاق، لأن إطلاقها يشمل كل من اشتغلت ذمته بصلاة من نذر أو أمر سيّد أو والد أو اجارة على عملٍ اشترطت صحته بها، أو تعارف دخولها فيه، أو غير ذلك، والالتزام بمثل هذه الأمور في غاية الاشكال،

ومخالف للاجماع، لعدم العثور على فتوى من الأصحاب يوافق هذا الاطلاق وجود الفتوى فيه.

كما أنّ هنا بحثٌ في أنّه لو قلنا بالمنع، فهل يشمل ذلك حتى ما لو نذر التطوّع في وقت الفريضة أم لا؟

الظاهر هو الثاني، لأن عنوان الشيء يتبدل بعد النذر وينقلب من المستحب إلى الواجب.

وكون الاعتبار بحاله قبل النذر - الذي كان نافلة - في عدم الجواز، بعيد. نعم لا نذر له في خصوص الوقت الذي كان متلبساً للحاضرة والفائتة، بل يصحّ منه النذر إذا نذر مطلقاً غير مقيد، وإن كان قصده قد تحقق حين توجه الخطاب إلى الحاضرة والفائتة.

واحتمال الاكتفاء حتى في هذه الصورة، مشكّل لاشرائط مشروعية النذر ورجحانه - والحرمة أو الكراهة مع عدمهما - قبل النذر، وهو مفقود في المقيّد بذلك الوقت.

هذا تمام الكلام في مسألة جواز التطوّع في وقت الفريضة، وقد عرفت مختارنا فيها، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

«أحكام المواقيت»

أمّا أحكامها، ففيه مسائل:

الأولى: إذا حصل أحد الأعذار المانعة من الصلاة، كالجنون والحيض، وقد مضى من الوقت مقدار الطهارة وأداء الفريضة، وجب عليها قضائها، ويسقط القضاء إذا كان دون ذلك على الأظهر.

اعلم بأنه تارة: يكون الوقت متّسعاً لاتيان الطهارة، وسائر الشرائط اللازمة المعتبرة في الصلاة - كالستر والقبلة وتحصيل الطهارة عن الحدث الأكبر والأصغر، وغير ذلك من الأمور - وأداء الفريضة، ففي هذا القسم إذا أهمل المكلف واجبه الشرعي ولم يقيم بأداء الفريضة بين الحدين وفي المتسع من الوقت، فإنه يجب عليه القضاء بلا إشكال ولا خلاف، بلا فرق في ذلك بين كون الوقت المتسع لأداء الصلاة حصل في بداية الوقت - كما هو الغالب في مثل الحائض - أو كان في أثناء الوقت - كما قد يتفق في مثل الجنون، إذا حصل له الافاقة بمقدار ذلك، وكما في الاغماء إذا أفاق منه كذلك - فإنه يجب عليه القضاء. وسبب وجوب القضاء عليه واضح، لأن التكليف صار منجزاً عليه بحصول شرائطه، مما له من الخصوصية، فيدخل تحت الدليل الدال على أنه (من ترك الفريضة وفات منه في الوقت فعليه القضاء) بأن يقوم بامتنال وأداء الواجب الذي

فات عنه خارج الوقت، وهذا مما لا كلام فيه ولا خلاف.

أما الكلام والخلاف وقع في القسم الثاني، وهو:

فيما إذا لم يكن الوقت متسعاً بذلك المقدار، بل اتسع لمقدار أداء الفريضة فقط، أي كان الوقت بمقدار له أن يقوم بالواجبات من الصلاة دون غيرها، أو اتسع بأزيد من أدائه الفريضة وتحصيل الطهارة دون سائر الشرائط، ففي هذا الفرض لو لم يقم بأداء ما هو متمكن منه في هذا الوقت المحدود، وفاتته الصلاة هل يجب عليه القضاء أم لا؟

ففي «الجواهر» تبعاً للمصنف، حيث قال:

(ويسقط القضاء إذا كان دون ذلك على الأظهر)، قال: الأشهر بل المشهور، بل المجمع عليه نقلاً، إن لم يكن تحصيلاً، خلافاً للمحكي عن ظاهر ابن الجنيد وبابويه والمرضى، انتهى.

وتفصيل هذا البحث قد مضى في كتاب الحيض، ولا بدّ من الرجوع إليه، وأن هؤلاء الثلاثة من الأعلام ذهبوا إلى أنه يكفي في وجوب القضاء درك الأكثر من الفريضة.

ونحن نزيد عليه، أنه قد يشاهد من بعض كلمات الأصحاب، من الحكم بالاحتياط بوجوب القضاء، فيما إذا اتسع الوقت بمقدار أداء الفريضة مع تحصيل الطهارة، دون سائر الشرائط، أو فيما إذا اتسع الوقت بحيث يقدر على أداء الفريضة فقط دون الطهارة وغيرها من الشرائط، لمن كان واجداً للطهارة وسائر الشرائط، كما يشاهد ذلك ممّا احتاط فيه الشيخ الأعظم في «حاشيته على كتاب صراط النجاة» لصاحب «الجواهر» - على ما هو المحكي عنه في القسم

الأول منها بل عليه فتوى السيد الأصفهاني في «الحاشية» على «العروة».

والظاهر كون هذا القسم الأخير أيضاً مورد (تسالم الأصحاب في وجوب القضاء، على حسب مقتضى القاعدة، لأن إيجابهم لزوم اتساع الوقت بمقدار يمكن فيه أداء الفريضة وتحصيل الشرائط كلها، كان لمن لم يكن واجداً لها بحسب النوع، ومنصرف محط كلامهم عمّن كان واجداً لها، وكان قادراً على أداء الفريضة بمقدار ما هو الواجب منها، مع الشرائط اللازمة الضرورية لإقامتها، فالحكم بوجوب القضاء في مثل ذلك - كالقسم الأول - غير بعيد.

إلا أنه يرد عليه: بأن القاعدة في وجوب القضاء، هو صدق الفوت لمن قد تعلّق به التكليف الفعلي المنجز في الجملة، لا المنجز من جميع الجهات، وذلك لما نشاهد من لسان الشرع والمتشرعة من وجوب القضاء لمن غلب عليه النوم أو الإغماء في تمام الوقت، مع أنه لا تكليف تنجز عليهما، بل حينما يفيق من اغمائه أو نومه يعلم فوت الصلاة منه، بناءً على هذا فإن القاعدة في وجوب القضاء هي مجرد وجود التكليف في الجملة لا التكليف الفعلي من جميع الجهات.

فإذا عرفت ذلك، فلا بد حينئذٍ من ملاحظة ما يصدق فيه الفوت من جهة أن القضاء شرعاً معلقٌ عليه، كما ورد في بعض الأحاديث، مثل النبوي المشهور الوارد من غير طرقنا والمشهور في ألسنتنا والمعمول به عند الأصحاب من

أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(١).

بل قد ورد في غيره من أحاديثنا من التعبير بالقضاء، عند فوت الصلاة في وقتها، ومن الواضح أن صدق الفوت لا يتحقق إلا بعد تحقق التكليف والفريضة، كما قد صرح بذلك في الحديث النبوي فما لم يكن تكليف الفريضة متحققاً، لم يكن ليصدق في حقه الفوت، فإذا لم يكن الوقت متسعاً لأداء تمام الفريضة، بل اتسعت لأداء بعضها أي كان الوقت بحيث يستوعب بعض الواجب من جهة عروض العذر، فلا وجه للحكم بوجوب القضاء.

وأما إذا اتسع الوقت للصلاة فقط دون طهارتها، فصدق الفوت هنا حاصل لخصوص الصلاة، إلا أنه منوط على القول بوجوب الصلاة فيما إذا لم يقدر على تحصيل الطهارة مطلقاً - من المائية والترابية - مع حفظ الوقت، بل يدور الأمر بين أن يرفع اليد عن الطهارة أو الوقت، فإن قلنا بأنها لا تترك بحال، فلا بد من تحصيل الطهارة خارج الوقت، فحينئذٍ تدخل القضية في أن فوت الصلاة في الوقت هل هو يستند إلى العذر العارض - مثل الحيض - أو إلى فقد الطهارة، أو فقد الوقت؟ قد يقال - كما عن السيد الحكيم في «المستمسك» - بأن الفوت فيما إذا اتسع الوقت لمقدار فعل الواجب فقط دون الطهارة، مستنداً إلى غير العذر، لأن المفروض إمكان تحصيل الواجب بنفسه في الوقت، يكون أما إذا كان وجه الفوت مستنداً إلى عدم وجود المقدمات وتحصيلها قبل الوقت، فإن دليل نفي القضاء الوارد في الأعذار لا يكون شاملاً في المورد.

(١) في كتاب الصلاة: ج ١ / ٢٣٠.

ومنه: بأن تحصيل المقدمات لم يكن واجباً قبل دخول الوقت، حتى يوجب استناد الفوت إلى التهاون فيه قبله، بل الواجب تحصيلها بعد دخول الوقت، فعليه لا يبعد إمكان دعوى صدق الفوت في الفرض المزبور مستنداً إلى العذر.

إلا أن يقال: بأن تحصيل المقدمات واجب قبل الوقت وجوباً شرعياً أو عقلياً، فيما إذا علم عجزه عن تحصيلها في الوقت، فحيث لم يفعل وتهاون في تحصيلها، فعليه القضاء.

أو يقال: بأن الواجب هو الصلاة في الوقت برغم فقدته للطهارة وسائر المقدمات، فحينئذ لو لم يفعل فانه يصدق عليه التهاون، فيجب عليه القضاء. وإثبات كل منهما في غاية الصعوبة، ولكن الأحوط - كما عليه الشيخ الأعظم - هو وجوب القضاء فيما إذا كان الوقت متسعاً لأداء أصل الصلاة فقط، دون الطهارة، لأجل ما عرفت من وجوب تحصيل المقدمات قبيل ذلك، ولو بالدلالة العقلية، فلا يبعد استناد الفوت إلى العذر.

وأما إن قلنا بأن دليل نفي القضاء، كان مخصصاً لدليل أصل التكليف، من جهة إحراز عدم وجود المصلحة لذوي الأعذار، كما لا يستبعد استظهار ذلك من قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام اقراءك»، فعليه يكون دليل نفي وجوب القضاء وارداً على دليل وجوب القضاء، ورافعاً لموضوعه، وفي مثل ذلك فإن كل مورد أحرزنا فيه أن الفوت والترك كان مستنداً إلى العذر، فيحكم بعدم وجوب القضاء.

وفي كل مورد لم نحرز ذلك - لأجل الشك في الاستناد - فلا بد من الرجوع

حينئذٍ إلى أصل عموم العام، وهو لزوم القضاء من جهة ثبوت التكليف، فمقتضى ذلك أيضاً هو الحكم بوجوب القضاء، فيما لو لم يتسع الوقت إلا بمقدار أداء الفريضة فقط، ولذلك كان القول بوجوب القضاء في الفرض المزبور موافقاً للاحتياط قطعاً، إن لم نفت بوجوبه.

فإذا عرفت الحكم بالنسبة إلى الطهارة، فالحكم في غيرها من سائر المقدمات يكون واضحاً بطريق أولى.

هذا تمام الكلام بناءً على مقتضى القواعد الفقهية والأصولية، وأما ملاحظة بحث حال كل من الأعذار من الحيض والجنون والاعماء، بمقتضى أدلتها، فانه موكل إلى محلّه، إذ لسنّا في المقام بصدد بيان ذلك لأنه خارج عن البحث، ويجب تحصيل الحكم فيه في مظانه، والله العالم.

ولو زال المانع، فإن أدرك الطهارة وبركة من الفريضة، لزمه أدائها، ويكون مؤدياً على الأظهر، ولو أهمل قضى.

لا يذهب عليك أن الفرع السابق كان متعلقاً بعروض العارض بعد دخول الوقت. والآن نتعرض لصورة ما إذا زال العارض - مثل الحيض - قبل خروج الوقت وفي آخره، فحينئذٍ أيضاً يتصور على وجوه:

تارة: يزول العذر وهو في حال قادر على القيام بالصلاة مع جميع شرائطها، من الطهارة وغيرها.

فلا اشكال في وجوب القضاء لو تركها في الوقت.

وأخرى: يزول العذر، ولكن يبقى من الوقت أقل من ذلك، بأن يبقى منه بمقدار يتمكن فيه من أداء الصلاة مع الطهارة فقط دون سائر الشرائط.

فحكم هذه الصورة يكون على المبني، من وجوب القضاء، لصدق فعلية التكليف في حقه، فيجب عليه القضاء.

وثالثة: ما هو أقل من ذلك، بأن يبقى من الوقت بمقدار يتمكن فيه من أداء ركعة تامة من الصلاة مع الطهارة، بل ومع سائر الشرائط على القولين، مع العلم بأن ملاك امكان تحصيل الطهارة هو الأعم من المائية والترابية، وملاك درك الركعة باتمام السجدة الأخيرة برفع الرأس عنها.

وأما صدقها باتمام ذكرها قبيل الرفع فمشكل، كما أن القول بصدقها بإتيان الركوع فقط من جهة ملاحظة تسمية الركعة بالركوع، ولا تيانه حين الركوع بأهم

أجزاء الركعة الواحدة، كما هو المحكي عن الشهيد رحمته الله في «الذكرى» مشكلاً جداً، كما سيأتي بحثه إن شاء الله في كتاب الخلل.

وهذا القسم من الأقسام قد وقع فيه الاختلاف، وما وقع، أو يمكن أن يتصور وقوعه يكون على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهو المختار لأكثر الفقهاء، كما في «الجواهر» في ذيل كلام المصنف، قال: الأشهر بل المشهور، بل عم «الخلاف» الاجماع عليه. بل لعله كذلك عند المتأخرين، كما ترى كلام السيد في «العروة» وأصحاب التعليق عليها متفقون عليه في الجملة.

والدليل عليه: هو المستفاد من مضامين الأحاديث الدالة على أن (الصلاة على ما افتتحت عليه)، ووجود خاصية الأداء من جريان الأحكام عليه، ولا يترتب أحكام القضاء على مثله، وهو مثل ترتيب الفائتة السابقة عليها، يعني بأن عليه أن يقضي الظهر الذي فاتته مثلاً، ثم الاتيان بالعصر الذي بقى من الوقت لها ركعة واحدة، بل لا بدّ عليه الاتيان بالعصر أولاً، حتى عند من ذهب إلى كونه قضاءً.

هذا فضلاً عن دلالة دليل (من أدرك) الذي اتفق الأصحاب على العمل به، حيث يكون مفاده تنزيل من أدرك ركعة من الصلاة في الوقت، بمنزلة إدراك تمامها اختياراً، حتى من جهة المشاركة في الأحكام التي منها نية الأداء.

وحيث بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بذكر أحاديث الأخبار التي استفيد منها دليل (من أدرك)، وملاحظة مدى دلالتها، وما أورد عليها، وما يمكن أن

يجاب عنه، بعد أن اتفقت كلمات أصحابنا على العمل بها وبالقاعدة الفقهيّة المستفادة منها، حيث قال العلامة في «التذكرة» و«المدارك»: إنّه اجماعي، وعن «المنتهى»: لا خلاف فيه بين أهل العلم.

نعم، قد يستفاد المخالفة والاشكال عن بعض كابن إدريس رحمته الله في «السرائر»، وصاحب «الحدائق» من الخدشة في سند الأحاديث ودلالة بعضها.

فأمّا الأخبار:

منها: الخبر المروي عن الأصبع بن نباتة، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس، فقد أدرك الغداة تامة»^(١).

ومنها: موثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديثٍ قال: «فإن صلّى ركعة من الغداة، ثم طلعت الشمس، فليتمّ وقد جازت صلاته»^(٢) ومثله حديث الآخر^(٣).

ومنها: الرواية المرسلة التي رواها الشهيد رحمته الله في «الذكرى»، قال: «روى عن النبي صلّى الله عليه وآله أنّه قال: مَنْ أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

وحديثه الآخر: «وعنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أدرك ركعة من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك الشمس»^(١).

بل في «الذكرى»^(٢) و«الخلاف»^(٣):
 «إذا أدركت ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقد أدركت الصبح،
 ومن أدرك ركعة من العصر... إلى آخره».
 ثم فيهما بعد نقلهما الخبر عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قالوا: وكذلك روي عن
 أئمتنا عليهم السلام.

بل في «كتاب الطهارة» للشيخ الأنصاري على المحكي عن الأشتياني في
 «كتاب الصلاة» تقريراً لدرس المحقق الحائري اليزدي، قال: - من دون أن ينقل
 المروي عنه - : «مَنْ أدرك من الوقت فقد أدرك الوقت كله».

هذا مجموع الأخبار الواردة في الباب.

ولكن أورد عليها:

أولاً: بضعف سندها، أمّا بعدم ورودها من طرقنا كما في غيرها من
 الأحاديث النبوية، على ما في «الذكرى»، أو من طرقنا مع ضعف حال روايتها.
 لكنه مدفوعٌ تارةً: بأن جواز العمل بالحديث، قد يكون لاعتبار قوة نفس
 الحديث.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) ذكرى الشيعة: ج ١ / ١٢١.

(٣) الخلاف: ج ١ / ٣٢.

وأخرى: بواسطة الانجبار بعمل الأصحاب، حيث يكشف عن علمهم بصدور الحديث، خصوصاً ممّن هو قريبٌ لعصر الأئمة عليهم السلام، فإنّ مثل هؤلاء أقرب زماناً من غيرهم وكانوا متمكنين من معرفة صحة الخبر وعدمها فعلى هذا لا يوجب ضعف السند عندنا مانعاً عن جواز العمل بمثل هذه الأخبار. وثانياً: من دعوى الاجماع هنا، لعدم وجود مخالف إلا من شاذ لا يعتد بمخالفته.

وفيه أولاً: اختصاص ما ورد من طرقنا بصلاة الغداة، ومن غير طرقنا ما يعمها وغيرها من الصلوات لكنه لا فائدة فيه. ودعوى الغاء خصوصية المورد حتى يمكن لنا أن نتعدى في الحكم من صلاة الغداة إلى غيرها.

مدفوعة، بأنّ الحكم حيث كان مخالفاً للقاعدة، يستوجب الاقتصار على خصوص المورد.

ولكنه مندفع أولاً: بأنّه ليس ما ورد في طرقنا منحصراً بخصوص صلاة الغداة، لما ترى في نقل «الذكرى» و«الخلاف» من ورود صلاة العصر واضافتها، فبعد إلحاق العصر إلى الغداة، فلا مانع من القول بجواز تعميم الحكم وتسريته من خصوص المورد إلى عموم الصلوات لعدم خصوصية في صلاتي الغداة والعصر. وما ذكره من الاحتمال بأن يكون المراد من (الإدراك) في الغداة، في مقابل (القطع) الوارد في ذيل حديث عمّار، من أنّه إذا لم يدرك إلا أقل من ركعة فليقطع صلاته، وهو يفيد أنّه إذا أدرك ركعة واحدة - سواء في خصوص الأداء أو القضاء -

ليس عليه القطع.

مدفوع، بواسطة إلحاق العصر إلى الغداة إذ لا قطع فيه لذلك، مضافاً إلى الخدشة في جواز القطع في صلاة العصر في مورد صلاة الغداة إذ لم يلتزموا بذلك، فلا بد من تأويل ذلك، والقول بأن المقصود هو أنه ليس عليه أن يشرع في الصلاة، بأن يكون المراد من (القطع) هو الترك والارسال، لا القطع في أثناء الصلاة.

مع أن الحديث قد ورد مطلقاً: (مَنْ أدرك ركعة من الصلاة كمن أدرك الصلاة)، حيث يشهد إطلاقه تعميم الحكم لمطلق الصلوات. وقد نوقش فيه أيضاً: بإمكان أن يكون المراد من إدراك الركعة من الصلاة، هو إدراك ركعة من الجماعة، لا بلحاظ الوقت من حيث الأداء والقضاء. لكنه مندفع أولاً: بأنه ليس فيه ما يوهم الجماعة، غايته الإطلاق الشامل للفرادى والجماعة لا خصوص الجماعة.

وثانياً: إن إدراك الجماعة يكون لأجل ثوابها، ويمكن تحصيل الثواب الجماعة بأقل من ذلك أيضاً - على حسب الفتوى والنص -، وهو أن يلتحق بالجماعة في السجدة الأخيرة والتشهد من دون تجديد التكبير في الثاني، فلا وجه للحمل على ذلك.

فالأولى جعله وارداً لبيان الادراك من الوقت، كما يساعده مناسبة الحكم للموضوع.

هذا، مضافاً إلى ما نقله الشيخ الأعظم في «كتاب الطهارة» بأن الخبر الوارد

هو (مَنْ أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت كله)، وليس فيه قيد (الصلاة) حتى يوهم ما قيل من احتمال كونه في مقابل القطع، أو من جهة الجماعة - كما مرت الإشارة إليهما - فدلالته على كونه بلحاظ الأداء والقضاء واضحة.

ولكن قد يناقش فيه: بأنه يحتمل أن يكون المراد من (الادراك) هو توسعة الوقت في حال الاضطرار إلى خارج الوقت، بمقدارٍ يتمكن من أن يؤدي ما بقي من ركعات الصلاة، ففي العصر مثلاً لا يكون آخر وقته هو المغرب الشرعي، بل لو بقي من صلاته ثلاث ركعات، فإن الوقت يمتد إلى حين يتم أداء الركعات الثلاث من العصر فيصير تمام صلاة العصر داخلاً في وقته، فتعد الصلاة التي صلاها أدائيةً، لأنها وقعت في وقتها، فلا يكون الدليل تنزيلياً حتى يقال إن الشارع قد ينزل ما هو في الخارج بمنزلة وقوعه في الداخل، حتى يقال بالتنزيل بلحاظ الأداء والقضاء.

لكنه مندفع أولاً: بأن المستفاد من ظاهر هذه الجملة ومشابهاها عند العرف، هو التنزيل، لا توسعة الوقت بالمعنى الذي ذكره كما يقال لمن واجه مشكلةً أنها تحلّ بإذن الله سبحانه وتعالى إذا تفوّه بكلمة الشهادة وقال (لا إله إلا الله) مرة واحدة، وإن هذه المرة الواحدة تعدّ في ميزان حساب الله سبحانه «ألف» مرة ويثاب ثواب ألف شهادة برغم أنه قالها مرةً، كما صدر مثل ذلك من نبي الله نوح عليه السلام، فالمراد من عدّ الواحد ألفاً ليس أنه ألف حقيقة، بل المراد أنه يقبل منه ذلك ويؤتيه ويترتب على أثر الألف، وبعبارة أخرى تنزل المرة منزلة الألف، وهكذا الأمر فيما نحن فيه.

وثانياً: إنَّ توسعة الوقت بالمعنى المذكور تعدّ مخالفاً للنصوص والفتاوى من تحديد وقت المغرب بالغروب الشرعي، حيث تأبى تلك الأدلة عن تخصيصه بذلك في حال الاضطرار، فالأولى هو التنزيل في الحكم لا الموضوع والوقت، كما لا يخفى.

فالتمسك بتلك الأدلة المعتمدة بالاجماع وعمل الأصحاب أمر مقبول وخالٍ من الاشكال عندنا. هذا هو القول الأوّل في المسألة.

القول الثاني: للسيد المرتضى رحمته الله، حيث ذهب إلى أنّه يأتي بالصلاة الكذائية قضاءً لا بنية الأداء، واستدل على مسلكه بثلاثة أدلة:

أولاً: بأن خروج الجزء يوجب خروج المجموع.
وثانياً: بأن الركعة المدركة وقعت في وقت الركعة الثانية عند التحليل.
وثالثاً: لصدق عدم فعلها في الوقت، مع ملاحظة التمام، بل بها يصدق الفوت أيضاً.

ولكن كلها مخدوشة:

وأما الأوّل: لأن دعوى خروج الجزء موجبٌ لخروج المجموع بنفسه ليس بتمام حقيقته، بل لزومه هو التلفيق والتركّب الآتي الذي ذهب إليه بعض، حيث لا يصدق عليه الأداء ولا القضاء.

اللهم إلّا أن نقول بأنّ معنى (القضاء) هو عدم وقوع تمامها في الوقت، وهو أوّل الكلام، ولكن هذا متوقّفٌ على عدم ورود نصّ على التنزيل، والمفروض

ورود نص معتبر على ذلك، فحينئذٍ يعدّ مثل هذه الدعوى عندنا اجتهاداً في مقابل النص.

وأما الثاني: فإن مراده بأن الركعة المدركة وقعت في وقت الركعة الثانية في الصلوات الثنائية - كالصبح - فكأنه أراد القول بأنه لو أراد في الواقع إتيان الصلاة في الوقت المتبقي، فانه مع العلم بأن هذا الوقت مختصّ ومتعلّق بالركعة الأخيرة فكيف يصح جعله للركعة الأولى، ومن ثمّ عدّها أدائيّة برغم وقوعها في غير وقتها؟!

لكنه مندفع، بأن الأمر يكون كذلك بحسب الحال الطبيعي للعمل الذي يتدرّج أجزائه في الوقت، لا أن يكون كذلك بحسب وظيفة الشرع مطلقاً، وإلاّ يلزم القول به في أوّل الوقت أيضاً بأنّه لو ظن دخول الوقت وشرع في الصلاة ثم بعد الاتيان بركعة علم ان لا يأتي بالركعة الثانية في أوّل الوقت، بل لا بدّ أن يصبر ويتأمل حتى يمضي من الوقت مقدار الركعة الأولى حتى تقع الركعة الثانية في وقتها، وإلاّ وقعت قبل وقتها، وهذا ما لم يلتزم به فقيه، وليس كذلك إلاّ لما قد عرفت بأن الوقت صار كذلك عند الاتيان بالصلاة، بحسب حالها الأولى المختار لا مطلقاً، كما لا يخفى، وهكذا يكون الحال في آخر الوقت، حيث أنّ الوقت معدودٌ للركعة الثانية في حال الاختيار لا مطلقاً كما في المقام.

وأما الثالث: فانه لا يصدق - إذا لوحظ الوقت بصورة الحقيقة - إلاّ مع التنزيل، أي يصدق أن الصلاة بتمامها قد وقعت في الوقت الحقيقي والتنزيلي، كما هو واضح.

كما أنّ صدق الفوت يجب أن يلاحظ بلحاظ الوقت حقيقة، وإلاّ لكان كذباً، لوقوع ركعة منها في داخل الوقت.

مضافاً إلى أنّه لو عدّ هذه الصلاة المأتي بها قضاءً، هل يجب أن نلتزم بترتب أحكام القضاء عليها، من ملاحظة الترتيب بين الظهر والعصر - لو كان الوقت باقياً لأداء ركعة من العصر - ولزوم تقديم الظهر على العصر. ومن المعلوم عدم معقولية ترتب أحكام القضاء عليها، بل المترتب هو أحكام الصلاة الأدائية، ومن هنا لا يجوز تأخير الصلاة عن هذا الوقت، لئلا يصير قضاءً، ولو بذلك المقدار.

مع أنّه لو كان معدوداً من القضاء لكان ينبغي أن يجوز التأخير عند القول بالمواسعة في القضاء، كما عليه الأكثر.

هذا مضافاً إلى أنّه بناء على القول بوجوب خطور النية من حيث الأداء والقضاء حين إتيان الصلاة للزم ذلك، ولولاه لما لزم ذلك، بل كان يكفي مجرد نية امتثال الأمر المتوجّه إلى المكلف، من دون حاجة إلى نية خصوص الأداء أو القضاء، ولذلك يصح الاتيان بما في الذمة.

ومن هنا ظهر ضعف القول بالتركّب بين نية الأداء والقضاء، بأن يجدها في الركعة الثانية قضاءً، أو يردد نيته بينهما من أول الصلاة بجعل الركعة الأولى أداءً، والأخيرة قضاءً.

وجه الضعف: هو ما عرفت من أنّه بعد ورود دليل التنزيل قد جعل الشارع واعتبر الركعة الأخيرة داخلة في الوقت تنزيلاً، ومعه فلا وجه للذهاب إليه.

بل في «الجواهر» ذكر عدم مشروعيته، لأن ما يدلّ عليه الدليل ليس إلاّ الأداء أو القضاء، وليس لنا النية المركبة منهما، وإن كان الذي ينوي في البداية الصلاة، إتيان ما يوجب فراغ ذمته، يكون في الواقع قد نوى نية مركبة منهما، لكن الشارع لم يمض التصريح بها، كما لا يخفى.

وبعد ثبوت الحكم في المسألة، ظهر أنه لو كان للمكلف وقت بمقدار احضار الطهارة المطلوبة وركعة من الصلاة، فأهمل ولم يأت بها، لا بدّ له القضاء على الأقوال الثلاثة، سواء قلنا بأنه أداء في الوقت أو قضاء أو مركب منهما، كما لا يخفى.

هذا كما في «الجواهر».

لكن يرد عليه بناءً على قول السيّد: بأنه لا وجه للحكم بالقضاء، لتبعية القضاء للأداء، فإذا لم يثبت الأصل - ولو بركعة - فانه لا دليل على ثبوت وجوب الفرع الذي هو القضاء، إلا أن نتمسك بدليل (من أدرك)، لكن اثبات وجوب خصوص القضاء من هذا الدليل، لا يخلو عن تأمل، والله العالم.

ولو أدرك قبل الغروب، أو قبل انتصاف الليل، إحدى الفريضتين، لزمته تلك لا غير.

وذلك لاستحالة التكليف بهما، فيما لا يسع الوقت لهما. فإن قلنا بالاشتراك من حيث الوقت إلى الغروب، فلا بد حينئذٍ في مثل المقام من تقديم فريضة الظهر على فريضة العصر لتقدمها عليها، وتوقف صحة الثاني على تقديم الأول، وهذا بخلاف القول باختصاص آخر الوقت للعصر فقط، -كما هو مختار صاحب «الجواهر»- فحينئذٍ لا بد من تقديم العصر على الظهر، سواء كان في الحضر بأربع ركعات، أو في السفر بركعتين. ولعل وجه الإطلاق في كلام المصنف، هو أنه ﷺ، أما أراد بيان اشتراك الوقت لهما واختيار ذلك.

أو كان مقصوده هو أحدهما المعين، لكن لا بصورة التخيير، غاية الأمر أن يكون المعين هو الظهر على القول بالاشتراك، والعصر على القول بالاختصاص. أو كان المراد من إحدى الفريضتين على القولين، هي العصر من حيث فعلية التكليف، أي يتعين على المصلي إتيان العصر مطلقاً. غاية الأمر أنه يظهر الفرق بين القولين في صلاحية الوقت للظهر، لولا فعلية تعليق العصر وتنجزه على القول بالاشتراك، بخلاف القول الآخر، حيث لا صلاحية في وقته لذلك، كما لا فعلية له.

هذا كما عليه صاحب «مصباح الفقيه» جرياً على مسلكه من القول

بالاشتراك كما مرّ في موضعه.

هذا، ولكن الانصاف عدم خلو اطلاق كلام المصنّف عن الاشكال، بعد الدقة والتأمل، لأنّ تعبيره باحدى الفريضتين، يصحّ على الظهريين فقط، حيث يساوي عدد ركعاتهما، فيصح جريان الاحتمالين اللذين ذكرهما صاحب «الجواهر»^(١) فيها، بخلاف مثل العشائين الذين يخالف عددهما في الحضر والسفر، لأنّ الوقت المدرك إنّ فرض بأربع ركعات في الحضر، فيدخل حينئذٍ فيما يذكره بعد ذلك من إمكان درك الفريضتين لاحداهما بركعة والأخرى بتمامها، وإنّ فرض ثلاث ركعات، لا يكون عنوان احدى الفريضتين صادقاً عليه، إذا كان الملاحظ درك تمام الفريضة في الوقت، كما هو المفروض في ظاهر الكلام، بل هو داخل فيما قبله من ادراك ركعة فما فوق، فلا تخيير حينئذٍ، بل المتعيّن هو الثاني، لأنّ الفريضة على الفرض قد قضيت، وإنّ فرض درك خمس ركعات، فيدخل أيضاً تحت عنوان كلامه بعد ذلك بمناسبة المورد.

وإنّ قلنا إنّّه أراد خصوص الظهريين دون العشائين، فإنّ هذا القول لا يساعد مع كلامه قبل ذلك من ذكر التردد، بقوله: (ولو أدرك قبل الغروب، أو قبل انتصاف الليل) حيث أنّ قبل انتصاف الليل لا ينطبق إلّا على العشائين.

اللّهمّ إلّا أنّ يكون قد قصد ذكر الفريضتين مع ملاحظة المسامحة العرفية، بأنّ يقصد العنوان المشير إلى ما هو الواقع بين الحدّين من الزوال إلى الغروب، ومن الغروب إلى الانتصاف، مع كون المقصود من (احدى الفريضتين) هو الفرد المتعيّن منهما وهو العصر والعشاء.

فليس هذا إلا تحمّل التكلف، لا صلاح كلام الأجلاء عن الاشكال، وإلا لما كان هذا التوجيه بنفسه جيداً، والله العالم.

وكيف كان، فالمسألة واضحة عند فقهاءنا، ولا خلاف فيها، بخلاف العامة، حيث نُسب القول إلى الشافعي بوجوبهما إذا أدرك ركعة من العصر وقول آخر إليه بوجوبهما إذا أدرك ركعة وتكبيرة، وقول ثالث بأنه تجبان إذا أدرك الطهارة وركعة.

ولعل وجه الكل هو ملاحظة الفريضتين بمنزلة فريضة واحدة، فادراك ركعة واحدة منهما يعدّ بمثابة إدراك تمام الفريضتين.

لكنه باطل على مذهبنا، لانفصال الصلاتين، وعدم وجود توجيه للفرض المزبور، والتكليف بهما، - مع حفظ درك الوقت لهما، مع عدم كفافه إلا لأحدى الصلاتين - يعدّ مندرجاً في باب التكليف بما لا يطاق، وهو محال، كما لا يخفى.

وإن أدرك الطهارة وخمس ركعات قبل المغرب، لزمته الفريضة.

والدليل على هذا الحكم هو مقتضى الجمع بين دليلين، الدليل الأول هو الدال على وجوب الاتيان بالفريضة في الوقت، والدليل الثاني هو عموم دليل (من أدرك)، لأن المفروض امكان تحصيل صلاة الظهر في الوقت المشترك إما بركعة، إن قلنا بالاختصاص في آخر الوقت للعصر بأربع ركعات في الحضر، كما هو المفروض في كلام المصنف، لأخذ خمس ركعات في كلامه، أو ثلاث ركعات إن كان في السفر.

أو تمام ركعات الظهر، إن قلنا بالاشتراك إلى آخر الوقت، أو الاختصاص بالأربع في غير صورة المزاحمة، وعند التزام يكون بركعة واحدة مختصاً للعصر بمقتضى الجمع بين الأدلة، كما ذهب إليه بعض، ولذلك قال في «الجواهر» بعد نقل هذين الاحتمالين:

(فيهما وجهان، كما في «القواعد» وغيرها من الخلاف السابق، إذ على القول بأداء الجميع، يكون مقدار ثلاث وقتاً اضطرارياً للظهر، وعلى الآخرين للعصر. قيل: وتظهر الفائدة في المغرب والعشاء، فعلى الأول يجبان معاً، لو أدرك أربع ركعات من الانتصاف، كما عن بعض العامة التصريح به، مخرجاً له على أنه إذا أدرك خمساً من الظهرين مثلاً، تكون الأربع للظهر لسبقها، ووجوب تقديمها عند الجمع، ولأنه لو لم يدرك سوى ركعة، لم يجب الظهر، ولو أدرك أربعة معها وجبت، فدلّ على أن الأربع لها.

وعارضوه بأن الظهر هنا تابعة للعصر في الوقت واللزوم، فإذا اقتضى الحال إدراك الصلاتين، وجب أن يكون الأكثر في مقابلة المتبوع، والأقل في مقابلة التابع، فيكون الأربع للعصر... إلى آخر ما أورد عليه بثلاث إيرادات^(١).

أقول: إن التحقيق يقتضي أن يقال إنه لا اشكال في مثل الظهرين، إذا أمكن درك ركعة من الصلاتين في الوقت، فانه حينئذٍ يجب الاتيان بهما، سواء قلنا باختصاص آخر الوقت للعصر أم لا، وذلك بناءً على القول بعموم دليل (من أدرك ركعة) وشموله لكلا الركعتين، أي فيما إذا كان في آخر الوقت للعصر، أو آخر الوقت للظهر، وسواء تمكن من أداء فريضة واحدة أم لم يتمكن منها. كما لا اشكال على هذا الفرض من وجوب نية الأداء لكل من الفريضتين، غاية الأمر يحتمل كون احدهما بالحقيقة والأخرى بالتنزيل.

نعم، يقع البحث في أن أيهما تنزيلي وحقيقي، هل هو الظهر أو العصر؟ هذا، إن لم نذهب إلى أن مقتضى الجمع بين دليلي وجوب الجمع بين الصلاتين (من أدرك) هو التوسعة في أصل الوقت، يعني يوسع في وقت العصر بثلاث ركعات بعد وقته الأصلي - كما احتمله بعض - وإلا لم يكن هناك فرق بين الفريضتين من كونهما داخلاً في وقتها حقيقة، وكونهما أدائياً واقعاً، كما يستفاد هذا المعنى من كلام المحقق الهمداني في «المصباح» حيث يقول:

(أمكن أن يقال: إنه بعد ما جازت مزاحمة الظهر والمغرب بشريكتيهما في الوقت المختص فيما زاد على الركعة، عاد الوقت وقتاً فعلياً لهما، فالظهر

والمغرب بعد ما رخص في إيقاعهما قبل شريكتهما في الفرض، لا تقعان إلا في وقتهما الحقيقي (انتهى كلامه).

والحاصل: إن الصور التي يمكن تصويرها وفرضها من حيث الحقيقة والتنزيل، في كل واحد من صلاتي الظهر والعصر من حيث الوقت، أربعة: بأن يكون بالحقيقة في كليهما، أو بالتنزيل فيهما، أو الحقيقة في الظهر والتنزيل في العصر، أو عكسه.

وقد عرفت ظهور كلام المحقق الهمداني في الأول، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث يظهر من كلامه تأييد صورة الرابعة، بأن يكون العصر واقعاً في وقته حقيقة، أي إن الوقت يكون للعصر حقيقةً، أما الظهر فإن الوقت بالنسبة له تنزيلي ومجازي.

ولكن الذي يظهر من كلام صاحب «الحدائق» هو الاشكال في أصل الفرع، أي جواز الاتيان بالظهر قبل العصر، فيما إذا كان قادراً على أداء خمس ركعات، بدعوى عدم وجدان دليل يدل عليه، وتضعيفاً لدليل (من أدرك).

وهكذا ثبت أن القول باختصاص الأربع للعصر أيضاً مما لا دليل عليه، بخلاف العشاء، حيث يدل الدليل على كون الأربع الباقي من الوقت كان للعشاء، فليس له أن يأتي بالمغرب قبله. ومن هنا تفرق الصورتان عنده، فقد ذهب إلى الاحتياط في الظهرين، وإلى تقديم العشاء فيما إذا بقي من الوقت، أربع ركعات دون المغرب. هذا حاصل ما وجدناه من الأقوال.

ولكن التحقيق أن يقال: إن لنا دليلاً دالاً على أن الأربع الباقي من آخر

الوقت يختص بالعصر، وهذا الدليل هو المستفاد من الخبر الذي رواه إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام، أنه قال: «في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر، أنه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر»^(١).

بعد تسالم الأصحاب بأن المراد من (وقت العصر) ليس وقت الفضيلة للاجماع بعدم جواز تقديم العصر على الظهر في وقت الفضيلة. ومثله في الدلالة الخبر المروي عن الحلبي، قال: «سألته عن رجل.... إلى أن قال: وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلي العصر فيما بقي من وقتها، ثم ليصلي الأولى بعد ذلك على أثرها»^(٢).
فانه ظاهرٌ في اختصاص آخر الوقت بالعصر.

كما يدل على ذلك، الخبر المرفوعة الذي رواه داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «

«فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر، حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك، فقد خرج وقت الظهر، وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

كما ورد مثل ذلك عن داود بن فرقد بالنسبة إلى العشاء، فراجع خبره المنقول في «الوسائل»^(١)، حيث يصرّح بكون آخر الوقت للعشاء، فليس له أن يقوم بأداء المغرب إذا أخره إليه.

فدعوى صاحب «الحدائق» بعدم وجود دليل على الظهرين، يفيد كون آخر الوقت وقتاً مختصاً بالعصر، مما لا يمكن المساعدة عليه، بل حكم العصر يتطابق مع حكم العشاء. وهكذا ثبت اعتبار دلالة دليل (من أدرك) في المقام، كما ثبت أن اختصاص هذا الدليل بمورد خاص - وهو فريضة الصبح - غير تام، وقد عرفت جوابه فيما سبق ولا نعيد.

وإذا عرفت ذلك، وقلنا بتعميم دليل (من أدرك) لكل صلاة حتى لمثل الظهر كما يشمل لمثل صلاة العصر، فشموله للظهر لا معنى له إلا أن يفرض خروج وقته بالركعات إلا من ركعة واحدة، أي لم يكن له الوقت بالطبع كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى العصر، وإلا لو كان الوقت يستوعبه حقيقة، لاستلزم بذلك خروجه عن (من أدرك)، فلا وجه للشمول الذي يوجب الخروج عنه.

فعلى هذا التقدير، ثبت أن تصحيح الصلاتين بالاتيان بركعة في وقت كل فريضة، يوجب اعتبار الشارع الوقت لكل واحد من الصلاتين تنزيلاً، بأن يفرض الوقت الذي يسع لثلاث ركعات من العصر، وقتاً بالنسبة إلى الظهر والعصر معاً، وكذلك للمغرب بالنسبة إلى العصر، ولا يبعد أن يكون مراد صاحب «الجواهر» هو هذا المعنى الذي ذكرناه، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

الثانية: الصبي المتطوع بوظيفة الوقت، إذا بلغ بما لا يبطل الطهارة، فالوقت باقٍ، يستأنف على الأشبه. وإن بقي من الوقت دون الركعة، بنى على نوافلته، ولا يُجدّد نيّة الفرض.

ولا يخفى عليك أنّ المسألة ذات صور أربعة أو أزيد، وهي:
تارة: يفرض البلوغ بعد الاتيان بالصلاة، والفراغ عنها في أثناء الوقت.
وأخرى: بلوغه في أثناء الوقت والصلاة.
ثالثة: يفرض وقوع البلوغ في الأثناء مع سعة الوقت.
ورابعة: الفرض السابق لكن مع ضيق الوقت.
وفي هذه الصور، تارة: يفرض بحيث لو قطع صلاته لتمكن من درك ركعة أو أزيد من الوقت.
وأخرى: لا يدرك ذلك.

الصورة الأولى: وهي فيما لو بلغ الصبي في الأثناء مع سعة الوقت.
وبوضوح حكم هذه الصورة يتضح حكم كثير من الوجوه السابقة، هذا كله بعد الفراغ عن كفاية الطهارة المحصّلة في حال قبل البلوغ، - كما عليه الأكثر، بل المخالف فيه شاذ - لو قلنا بشرعية عبادة الصبي، لأنّ المعتبر في الطهارة الشرعية ليس إلاّ الغسلتان والمسحتان، مع قصد القربة، وارتفاع الحدث يحصل حتى مع الطهارة المندوبة عندنا كالواجبة.

نعم، على القول بتمرينيّة عباداته، قد يرد الاشكال في طهارته، لا مكان

احتمال عدم ارتفاع الحدث بذلك، وهذا ما ذهب إليه كثير من الأصحاب، مثل صاحب «كشف اللثام» و«البيان» و«الذكرى» و«التحرير» و«المنتهى» و«جامع المقاصد» وغيرها، حيث حكموا بتجديد الطهارة، ولزوم الوقت لا دراكها. ويقوى هذا القول، على مبنى كون الطهارة أمراً معنوياً غير الغسلتان والمسحتان، مضافاً إلى قصد القربة.

ومع ملاحظة قوّة احتمال أن تكون عبادات الصبي شرعية، لأجل ما يستفاد ذلك من الأدلة الواردة في حكم ما ليس فيه أمر ونهي وتكليف، هذا فضلاً عن ورود القضية بصورة الحكاية عما وجدت في الصلاة وغيرها من المصلحة، مثل قوله ﷺ: (الصلاة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر) وقوله ﷺ: (الصلاة قربان كل تقي) ونظائر ذلك، مضافاً إلى وجود الأمر بالأمر، حيث ينتهي إلى أمر المولى، مثل ما ترى في قول الله عز وجل: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾^(١)، ومثل قوله ﷺ: (مروا صبيانكم بالصلاة)، وأمثال ذلك حيث يدل على وجود الأمر لهم.

مضافاً إلى إمكان دعوى شمول العمومات الواردة مثل قوله: (أقيموا الصلاة)، و(صلّوا)، غاية الأمر قد خرجوا من الحكم الالزامي بواسطة حديث الرفع، الوارد لأجل الامتنان على الأمة، المستلزم لرفع المؤاخذه والتكليف، فيصير الأمر في حقهم غير الزامي، مع وجود أصل المصلحة في حقهم. بل يؤيد ذلك ما ورد في كثير من الأخبار، بأن ثواب أعمالهم يُضاف إلى

(١) سورة طه: الآية ١٣٢.

حسنات آبائهم، فلو لم تكن أعمالهم مشروعة، لما ترتبت عليها الثواب.
 فإذا ثبت شرعية عبارات الصبي، فعلى هذا لا فرق في صحة طهارته بين
 أن يبلغ في أثناء الطهارة بما لا يبطلها أو بعد الطهارة.
 فإذا علمت الحكم في الطهارة، فلنصرف عنان الكلام في الصلاة فيما إذا
 بلغ في أثنائها مع سعة الوقت، فهل الصلاة تكون كالطهارة بحيث يكفي وجودها
 في حال الصبا، أو المركب من الصبا والبلوغ، ويجزي عن واجبه أم لا يكفي؟
 ففيه خلاف:

فقد ذهب إلى الكفاية أكثر المتأخرين، خصوصاً مثل السيّد في «العروة»
 وأكثر أصحاب التعليق لولا الكل، تبعاً للشيخ في «المبسوط» والعلامة في
 «المختلف» والمحقق الفقيه الهمداني في «المصباح».
 خلافاً لجماعة كبيرة من الأصحاب، بل ادّعى أنه الأشهر، بل في «المدارك»
 نسبته إلى «خلاف» الشيخ، وأكثر الأصحاب، كما عليه المحقق صاحب «الشرائع»
 وصاحب «الجواهر» و«الحدائق» والمحدث الأمين الاسترآبادي، بل الشهيد الأول
 والمحقق الثاني، والعلامة في غير «المختلف»، كما يستفاد صحة انتساب ذلك إليهم
 من كلام صاحب «الجواهر» في آخر كلامه هنا.

والدليل الذي استدلّ به للكفاية وجوه عديدة وهي:
 الوجه الأوّل: ما عن العلامة في «المختلف» بأنها صلاة شرعية يجب
 إتمامها، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) - كما في

(١) سورة محمد: الآية ٣٣.

«الحدائق» - وإذا وجب سقط الفرض بهما لاقتضاء الأمر الإجزاء.

الوجه الثاني: دعوى وحدة متعلق التكليف، واتحاد المكلف به في حالتي البلوغ وعدمه، برغم اختلاف صفة الوجوب والندب في الحالين، فالمطلوب الشرعي ليس إلا حصول الطبيعة المعهودة بأي وجه حصلت، من الوجوب أو الندب.

الوجه الثالث: وجود مثل هذه القضية المركبة في الشرع كثيراً، كما ترى مثلها في البلوغ أثناء الحج، إذا كان قبل الموقف، حيث يكفي عن واجبه. ومثل صلاة الجمعة حيث يجب للحاضر ويستحب للمسافر، أو يجب على الحر مع اختيار العبد، وكذلك الوتر حيث يجب للحاضر ويستحب للمسافر، وأمثال ذلك، فلا مانع أن يكون المقام كذلك، حيث تكون صلاته مركبة من الوجوب بعد بلوغه والاستحباب قبله.

وكلها لا يخلو عن كلام ونقاش:

فأما عن الأول: بأن كون صلاته شرعية، لا يفيد وجوب إتمامها، وشمول آية البطلان لمثله مشكلاً، لأنه يحتمل أن يكون المراد من الآية هو البطلان بمعنى حبط الأعمال، كما يؤيد ذلك صدر الآية في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾، حيث تدلّ على أن عدم الطاعة يوجب حبط الأعمال السابقة.

وعلى فرض كون المراد هو البطلان في أثناء العمل لا بعده، فشمول النهي التحريمي لمثل المندوب مشكلاً جداً، لأن ظهور أدلة الندب يفيد بقاء واستمرار

الندب حتى بعد الاشتغال بالعمل، واحتمال صيرورته واجباً بعده - نظير الحج المندوب - خلاف القاعدة.

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلّمنا شمول النهي للمندوب أيضاً، فلا يقتضي وجوب الاتمام كونه مسقطاً للفريضة، لأن النهي عن الإبطال لازم أعم من الإجتزاء.

مع أنه يمنع شمول اطلاقه حتى في مثل ضيق الوقت، المستلزم لتفويت صلاة الواجب عن الوقت.

وما ذكره الهمداني رحمته الله في «المصباح» بأن وجه سقوط الفرض، بواسطة وجوب الاتمام، ليس إلا من جهة الاتيان بما هو المطلوب منه ايجاده من الطبيعة المعهودة الشرعية.

ليس على ما ينبغي، لا مكان أن يكون وجه وجوب الاتمام، هي حرمة الإبطال من حيث نفس العمل بواسطة الاشتغال به، لا من جهة كفايته عنه، إذ الثاني يحتاج إلى دليل آخر يدلّ عليه، كما لا يخفى.

ويظهر عما ذكرنا، للجواب عن الدليل الثاني: لأن دعوى وحدة المتعلق والمكلف به، في حالتي البلوغ وعدمه غير جارٍ في المقام، كما ذهب إليه المحقق الهمداني بقوله في «المصباح»:

(ولكن قضية اتحاد متعلق الأمرين - كما هو المفروض - موضوعاً في كلمات الأصحاب الباحثين عن عبادة الصبي الآتي بوظيفة الوقت، ويساعد عليه ما دلّ على شرعية عبادة الصبي، كون حصول الطبيعة بقصد امتثال أحد الأمرين

مانعاً عن تنجز التكليف بالآخر.

وإن شئت قلت: مرجع الأمرين لدى التحليل إلى مطلوبيّة ايجاد الطبيعة المعهودة في كل يوم مرةً على الاطلاق، في حالتي الصغر والكبر، وقضية كونها كذلك حصول الاجتزاء بفعلها مطلقاً... إلى آخر كلامه^(١).

وجه الظهور يمكن أن يكون لأجل تحصيل الثواب في تحقق المطلوب الشرعي، كلٌّ على حسب حاله من الصغر والكبر، لا من حيث كفاية العمل واجتزائه عما هو المطلوب الواجب، إذ العرف يرى الفرق بين تلك الحالتين في الخارج.

ووحدة الخطاب في ذلك لكل منهما، لا يوجب ذلك، وإلا يلزم القول بكفاية عمل المجنون حال الجنون، والنائم حال النوم إذا أفاق حال الصلاة، أو استيقظ في حالها، كافياً عما يقع في حال إفاقتها.

مع أن التكليف لهما متحدٌ مع تكليف سائر المكلفين.

وحديث الرفع، كما يرفع التكليف عن الصبي، يرفعه عنهما.

ولعلّ الوجه في عدم الكفاية، هو كون البلوغ والعقل كما هما شرطان لأصل التكليف، كذلك يحتمل أن يكون شرطاً في تحقق قصد امتثال الأمر وقصد القربة، وهما مفقودان عنهما، كما فقد عن الصبي، فيحتمل بعد ورود دليل الرفع، وتخصيص دليل التكليف بخصوص البالغين، لزوم إتيان جميع أجزاء الواجب وشرائطهما في حال البلوغ، إلا فيما يعلم من الخارج عدم شرطية البلوغ في

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٦٧.

تحصيله، نظير تطهير الثوب عن النجاسة في التوصلات، أو الطهارة عن الحدث في التعبدات، إن قال بكفايته.

فالحكم بكفاية مثل عمل الصبي عن ما يأتيه عند البلوغ، مع عدم وجود دليل يدلّ عليه، مشكّلٌ جدّاً.

مضافاً إلى ما استدل به المحدث الأمين الأسترابادي، بأن دليل وجوب الصلاة بالعمومات مسلّم، وسقوط التكليف بإتيان العمل كله في حال البلوغ مسلّم، وأمّا في حال المركّب منهما، أو حال خصوص عدم البلوغ مشكوك، فالشُّغل اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني.

ولذلك حكمنا بالاحتياط الوجوبي بالاعادة، تبعاً للمحقق البروجردي والكلبايگاني والشاهرودي، كما هو الأشبه بالقواعد، كما وقع في عبارة المصنف رحمته الله.

وأما عن الثالث: فأولاً هناك فرق بين الحجّ والصلاة.

مضافاً إلى كونه منصوباً، ولا مانع مع وجوده حتى في المقام والحال أنّه مفقود هنا.

وثالثاً: أنّهما متفاوتان من حيث العمل والاجزاء، لأن الحج ليس بصورة الهيئة الاتصالية بين الأجزاء، فلا منافاة بين أن يكون بعض أعماله بصورة الندب دون آخر، بخلاف الصلاة.

مع أنّه أيضاً مورد اشكال فيما لو بلغ الصبي بعد الموقف، مع أنّ مقتضى ما ذكره من وحدة المتعلّق والمكلف به يوجب الاكتفاء إذا بلغ، حتّى بعد الموقف،

فيظهر من ذلك حكم سائر الأمثلة.

مع أنّ وجه الفارق بين سائر الأمثلة، مع ما نحن فيه أوضح من أن يخفى، لوضوح أن صلاة الجمعة أمر واحد، لكن يختلف حكمها بالنسبة إلى حال المكلفين، يعني أنّ المكلف يتعدد وينقلب، دون المكلف بالنظر إلى المكلف به، كما في المقام.

نعم، يصح بالنسبة إلى العبد المعتقد حال صلاة الجمعة، حيث يثبت له الوجوب بعد العتق، فيما كان قبله مخيراً، وهو مثل ما نحن فيه من حيث المورد، إلا أنه لا يغيّر من حيث الوجوب إلا بالتخيير والتعيين.

وكيف كان، فإن تكثير الأمثلة لا يوجب حلّ الاشكال والوقوف على حكم المسألة، ونتيجة للاختلاف الموجود في فتاوى أصحابنا، لا بأس بالذهاب إلى الاحتياط، كما عرفت.

فإذا عرفت حال الحكم في سعة الوقت، فأنّه يمكن الوقوف على حكم المسألة حال البلوغ بعد الفراغ فبناءً على المختار لا بدّ من الاعادة على الأحوط، بخلاف من ذهب إلى كفاية المأتي به عن الواقع.

كما يظهر أيضاً حكم حال ضيق الوقت، فإنه لا يجوز له القطع، بل له أن يكتفي به على ذلك القول، بخلاف المختار، حيث عليه أن يقطع صلاته لدرك إعادة الصلاة أداءً بركعة وما زاد، عملاً بالاحتياط، وإن كان الاحتياط هنا أضعف من القسمين السابقين، إذا كان درك الصلاة التي كان قد تلبّس بها في الوقت أزيد من الصلاة الآتية، حيث يحتمل حرمة القطع، وهذا الاحتمال هنا أقوى ممّن

يتمكن من ادراك تمام الصلاة في الوقت.

إلا أن يقال: إنه يكشف بعد ذلك عدم وقوع النافلة في وقتها، فيقطع حتى يدرك الصلاة ولو بركة، فيكون نظير ما لو اشتبه المكلف في الوقت وشرع بالنافلة، ثم علم بدخول الوقت. فانه وإن ادعى صاحب «الجواهر» من الفرق بينهما، إذ الشبهة الحاصلة في المقام لم تكن من البداية بل حدث تكليفه في الأثناء، فلا اشتباه ولا خطأ حتى يظهر له ذلك، وإنما تخيل وتصور ذلك، حيث أنه لو علم عروض تلك الحالة له في الأثناء فربما لا يقوم بقراءة الصلاة، بل يصبر حتى يدخل في صلاته الواجبة.

وكيف كان، فما ذكرناه أولى.

هذا إذا أدرك بركة، وإلا ليس عليه أن يقطع صلاته، وفي «الشرائع»: إنه يبني على نافلة ولا يجدد نية الفرض.

ولكن قد يقال: بأنه على القول بكفاية ما في يده، فيجب تجديد نية الفرض، وإن بقي من الوقت أقل من ركعة، لاحتساب الصلاة من الفريضة، فتصير الصلاة وكأنها وقعت بتمامها في الوقت.

فالأحوط هو إتمامها بما في الذمة، لا مكان عدم شمول دليل (من أدرك) لمثل هذه الصلاة، فعليه أن يتم صلاته أو نافلة أو فريضة، وتظهر الثمرة بعدم جواز قطعها في الثاني دون الأول، والله العالم.

الثالثة: إذا كان له طريق إلى العلم بالوقت، لم يجز التعويل على الظن، فإن فقد العلم اجتهد، فإن غلب على ظنه دخول الوقت صلباً.

لا يخفى عليك أنّ تعبير فقهاءنا في هذه المسألة مطلقٌ من حيث عدم جواز التعويل على الظن مع تمكن العلم، بحيث يشمل إطلاق كلامهم الظن المطلق ومطلق الظن والظن الخاص، كما أن ظاهر كلامهم كون المراد من العلم هو اليقين - كما قد صرح بذلك بعضهم - فلا يشمل الاطمئنان العرفي.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ القول بعدم جواز الاعتماد على الظن مع التمكن من العلم وتحصيله، مما قد ادّعى عليه الاجماع كما عن «مفتاح الكرامة»، بل في «مجمع الفائدة والبرهان» و«المفاتيح» و«كشف اللثام» و«المدارك» أنّه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً.

إلا أنه قد نسب الخلاف إلى الشيخ المفيد رحمته الله في «المقنعة» والطوسي رحمته الله في «النهاية» بل نسب صاحب «الحدائق» نسب ذلك إلى «الذخيرة» والمحقق في «المعتبر»، كما قد صرح أخيراً بالجواز في آخر المسألة، فلا بأس أولاً بذكر أدلة القائلين بلزوم تحصيل العلم وعدم جواز التعويل على الظن، ثم التعرّض لأدلة المخالف وملاحظة كيفية الجمع بينهما، فنقول ومن الله الاستعانة:

قد استدللّ لذلك بأمور:

الأمر الأول: أصالة حرمة العمل بالظن المستفادة من النهي الشرعي عن اتباع الظن، ومن ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ

شَيْئاً»^(١)، بل قد ادّعى دلالة الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل على حرمة العمل به.

وفيه: وهو ممنوع أولاً بما ستطلع عليه من وجود الدليل على الجواز، وما يدل على عدمه يحتمل أن يكون المراد فيه هو الاعتماد على الظنون في أصول العقائد لا الفروع، كما تكفل الشيخ الأعظم جوابه تفصيلاً في «الرسائل». وثانياً: إن العمل على إطلاق تلك الأدلة غير صحيح، للقطع بصحة الاعتماد على الظن الخاص كالبيّنة، فعلى فرض تسليم صحة تلك الدعوى، فهي ثابتة في الظن المطلق لا في مطلق الظن، حتى يشمل الخاص منه.

الأمر الثاني: إن قاعدة الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، حيث أن الأمر قد تعلّق بصلوات موقّعة بالأوقات، فتكون الأوقات شرطاً لها، فلا بدّ في حصول امتثال الأمر من تحصيل احراز وجود الشرط حتى يحصل القطع بالفراغ، وهو لا يحصل إلا باليقين، لأن الألفاظ الواردة مثل (دلوك الشمس) و(ذهاب الحمرة) و(طلوع الفجر الصادق) موضوعة للأمور النفس الأمرية، ومستعملة في معانيها النفس الأمرية، فلا يحصل الامتثال إلا بالعلم بها.

أقول: وبرغم صحة ما ذكر، إلا أنه قد يدلّ الدليل على كفاية شيء في مقام العمل، فحينئذٍ يجوز التعويل والاعتماد عليه، فلولا الدليل القائل على كفاية مرتبة من العلم - وهو الاطمئنان مثلاً - لكان ينبغي أن نقول بمثل ما قاله، كما ترى بأن الطهارة المائية شرط للصلاة، ولكن ورد دليل على تنزيل التراب منزلة الماء

(١) سورة يونس: الآية ٣٦.

حيث قال عليه السلام: (التراب أحد الطهورين) أو ورد في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾، وهكذا صار بمنزلة الوضوء والغسل في حصول الطهارة، هكذا الأمر فيما نحن فيه.

وبناءً على هذا التنزيل، فإن مرتبة من العلم ينزل مرتبة العلم المطلق، وبناءً على هذا فانه يجب أن نبحت عن أنه هل ورد دليل يفيد التنزيل أم لا؟ لا يقال: إن التمثيل يدل على خلاف المقصود، حيث أن التيمم طهور عند فقد الماء الطاهر، فكذلك في المقام، حيث لا يجوز التعويل على الظن إلا مع عدم التمكن من العلم، لا مع تمكّنه كما هو المدعى.

لأننا نقول: بأنه ليس المراد من التمثيل إلا بيان أصل التنزيل، وأما كيفيته فهي مرتبطة بكيفية لسان دليل التنزيل، فربما لا يكون التنزيل إلا في عرض العلم، كما نشاهد في لسان بيان حجّيته الخبر، فإنّ يونس بن عبد الرحمن كان ثقةً، وبناءً على ذلك قال الإمام عليه السلام في حقّه: (فكلّ ما يؤدي فعني يؤدي)، حيث كان المقصود من ذلك بيان إثبات حجّية قوله، توسعة على العباد، إذ ربّما كان الملاقاة مع الإمام عليه السلام ميسوراً، وكان بإمكان المستفتي الوصول إليه عليه السلام والسؤال منه، وتحصيل العلم، وبرغم ذلك فقد أجاز الشارع ترك تحصيل العلم والاعتماد على قول يونس الظني، وهذا المعنى أمر شائع في العرف، وهو ليس إلا من جهة الدلالة على أنه يكفي في الشغل اليقيني الفراغ اليقيني، بمعنى الحجة الشامل للعلم والبيّنة وخبر الثقة مثلاً.

نعم، لولا الدليل الوارد على التنزيل، لكان مقتضى الأصل هو الاكتفاء

بالعلم فقط، كما كان الأصل بمعنى القاعدة الأولية في الأوّل أيضاً كذلك.

الأمر الثالث: لا اشكال في أنّ الصلاة فريضة مشروطة بالوقت، وتعدّ من الأمور التعبدية، التي لا بدّ فيها من قصد القربة، بخلاف التوصلات، ففي الثانية يكون الأمر أسهل لعدم الحاجة إلى قصد القربة، كتطهير الثوب فهو يحصل ولو من غير قصد للأمر، بخلاف التعبدية فلا يمكن قصد القربة فيها وإتيان الأمر المطلوب إلّا بعد إحراز كونه مطلوباً للشارع، ولا يحرز المحبوبة للشارع إلّا بعد العلم بدخول الوقت.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ قصد القربة لا يكون موقوفاً على العلم بالمطلوبية، إذ مع وجود الظن أو الاحتمال يصح صدور قصد القربة، كما يشاهد في نظائره، مضافاً إلى ما عرفت من لزوم إحراز المطلوبية بدليل التنزيل، وإلّا لكان المنزل كالمنزل عليه.

فمثل هذه الأدلة الثلاثة لا يمكن إثبات ذلك بالخصوص، لولا الدليل، فالعمدة في المقام لا ثبات جواز الاعتماد على غير العلم، هو الدليل الرابع، وهو ملاحظة الأخبار الواردة في المقام، والتي فيها الصراحة على عدم جواز الاكتفاء بالظن مع إمكان تحصيل العلم:

منها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام:

«في الرحل يسمع الأذان فيصليّ الفجر، ولا يدري طلع أم لا، غير أنه يظنّ

لمكان الأذان أنه طلع؟

قال: لا يجزيه حتى يعلم أنه قد طلع»^(١).

وقد ضعفه سيّدنا السيّد محمد المحقق، دون أن يشير إلى سبب ذلك، خلافاً للنوري وغيره حيث قد عبّروا عنه بالصحة، ولعلّه كان لأجل اختلاف طريق النقل.

وكيف كان، فقد حمّله صاحب «الوسائل» على عدم كون المؤذن عادلاً، أو محمول على أذان الصبح لأجل شرعيته قبل الطلوع، ومن هنا استفاد شيخنا المحقق رحمته الله من هذا الخبر تعارف الناس في سابق الزمان على النداء والأذان قبل الطلوع، ولعلّه كان لأجل القول الصادر من الراوي أنه بعد سماع الأذان والصلاة (لا يدري طلع أم لا؟) فلو لا ذلك لم يكن لما ذكره وجهٌ وجيهٌ، وعليه فما ذهب إليه صاحب «الوسائل» ليس ببعيد، كما هو المشاهد بالفعل في الحجاز من النداء بالأذان الأول لا يقاظ النائمين لصلاة الليل، ومن ثم الأذان الثاني وهو يكون حين طلوع الفجر، وفيه لا بدّ من تحصيل العلم بدخول الوقت، خلافاً للمناطق التي لم تكن قد تعارف فيها الأذان الأول، بل لهم أذان واحد حين طلوع الفجر وبعد دخول الوقت، ففيها يمكن الاعتماد على الأذان.

وكيف كان فهذا الخبر صريح بعدم الأجزاء حتى يعلم بدخول الوقت. منها: رواه في الصحيح ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «النوادر» لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن عبد الله بن عجلان، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كنت شاكاً في الزوال، فصلّ ركعتين، فإذا استيقنت

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

أنها قد زالت بدأت بالفريضة»^(١).

وقد ذهب سيّدنا الأستاذ إلى انه يدلّ على رجحان الابتداء بالفريضة عند الاستيقان بالزوال، كما يدلّ على رجحان التقديم بالنافلة قبل الاستيقان، وهو لا ينافي جواز الابتداء بالفريضة قبل الاستيقان.

هذا على النقل المزبور، ولكن نقل صاحب «الوسائل» هذه الرواية في باب صلاة الجمعة^(٢) بقوله: (فإذ استيقنت أنها قد زالت فصلّ الفريضة).

فأورد المقرّر على استاذہ بأنّ كلامه يعتبر تحقيقاً غير عرفي.

ولكن يمكن أن يقال لعلّ الأستاذ قد استفاد الرجحان من قوله عليه السلام: (فإذا كنت شاكاً فصلّ الركعتين) حيث لا وجه لذلك إلّا بالرجحان، إذ لم يفتر أحد بوجوبه، فيكون الأمر بالنسبة إلى الفريضة أيضاً كذلك لا من قوله: (بدأت) حتى يقال أنّه عليه السلام أراد بيان أنّه يجب عليك الصلاة بعد حصول اليقين، فيدلّ على الوجوب، إذ لم يقل أحد بوجوب الاتيان بالفريضة بعد الاستيقان.

ولكن التحقيق أن يقال: إن الوجوب ليس إلّا بلحاظ لزوم وقوع الفريضة بعد الاستيقان، لا لزوم الابتداء بها بعده بلا فصل، كما توهم، فلا يبعد دعوى ذلك كما لا يخفى.

منها: الخبر الذي رواه إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الجمعة، الحديث ٨.

«أن الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلاً على أوقات الصلاة، فموسع عليهم تأخير الصلوات، ليتبين لهم الوقت بظهورها، ويتيقنوا أنها قد زالت»^(١).

وفيه: إنَّ الاستفادة منه جواز التأخير إلى حين الاستيقان، حيث قد علل التوسعة بحجاب عين الشمس ليتبين ويستيقن، فهو دليل على جواز الأخذ بغير اليقين، فإن لازم جواز التأخير إلى الاستيقان جواز التقديم عليه. ومنها: الخبر الذي رواه علي بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال: الفجر هو الخيط الأبيض المعترض، فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تبيّنه، فإن الله سبحانه لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾»^(٢)^(٣).

وجاء في ذيل هذا الخبر المذكور في باب آخر من أبواب «وسائل الشيعة» قوله: «فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة»^(٤).

وفي شرح صاحب «الجواهر» هذا الأمر بقوله:
(خصوصاً الوارد في الفجر والزوال، الناهي عن الصلاة قبل التبيين، كالأية

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة، آية ١٨٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

الذي هو بمعنى العلم، بل لعلّ الآية شاهدة -بضميمة عدم القول بالفصل بين الصوم والصلاة- في ذلك^(١).

ولكن الانصاف هو القول بذلك، من جهة هذا الحديث المعتبر من حديث السند -حسب نقل الشيخ الطوسي، المروي عن أحمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد الأهوازي، عن الحصين (ابن أبي الحصين)، فان اعتبار السند يكون من جهة حال هذا الراوي إذ لا كلام في وثاقته، والحصين هو أبو الحصين الذي جاء توثيقه من العلامة في «الخلاصة» وغيره -لا حسبما نقله الكليني رحمه الله.

ودلالة هذا الخبر تامة، حيث قد نهى عن الصلاة حتى يتبين -كما في صدره وذيله - فلا نحتاج لاسراء الحكم إلى الصلاة بالتمسك بالاجماع المركب، كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

نعم، يصح التمسك بالاجماع للتعدي إلى غير صلاة الفجر، لعدم القول بالفصل بين الفجر وغيره.

ودلالة هذا الحديث في المنع عن الاتيان قبل العلم يعدّ أحسن وأتقن من الخبر الذي تقدم، بل أيضاً عن الخبر الذي يأتي مثل حديث سماعة، قال: «سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم يرَ الشمس ولا القمر ولا النجوم؟ قال: اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهداً»^(٢).

فانه وإن كان فيه دلالة في الجملة على ذلك، إلّا أنه ليس صريحاً مثل ما

(١) جواهر الكلام: ج ٧ / ٢٦٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

سبق، لا مكان القول بصدق الاجتهاد بصورة الظن في بعض أقسامه.
وكيف كان، فمع وجود هذه الأخبار - خصوصاً حديث علي بن مهزيار -
يكون الذهاب والقول بمقالة المشهور - بل المجمع عليه - قوياً، ولكن لا بدّ حينئذٍ
من ملاحظة الأخبار الدالة على جواز العمل بالظن، مع التمكن من تحصيل العلم
وهي:

منها: الخبر الذي رواه إسماعيل بن رباح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«قال: إذا صلّيت وأنت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت
وأنت في الصلاة، فقد أجزأت عنك»^(١).

بناء على كون المراد من (ترى) هو الظن.
لكنه خلاف للظاهر، لأن ظاهر الرؤية هو العلم، تشبيهاً للمشاهدة بالعلم.
هذا، ولكن أورد عليه:

بأن الخبر ليس بصدد بيان ذلك، فلا يجوز الأخذ باطلاقه.
لكن أجاب عنه شيخنا الأستاذ، بأنه لا ريب في أنّ الخبر بصدد بيان
موضوع حكمه، فلو سلّم إرادة الظن لتم الاستدلال.
ثم علّق رحمته الله في ذيل ذلك بقوله: الظاهر أنّ مراد القائل إنّ الرواية بصدد بيان
حكم الصلاة الواقعة بعضها قبل الوقت، وأمّا أنه هل يجوز الدخول بالظن
والاكتفاء به، ولو لم يتبيّن دخول الوقت في أثنائها، فليست بصدد بيانه، وهو
متعين (منه عفي عنه).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد في ذيل الصفحة، لوضوح عدم التهافت بين قوله: (أجزأت عنك) لمن كان حاله بالوصف الوارد في الخبر، وبين ما لو قال عليه السلام (لا يجوز) في الجواب عن سؤال أنه هل يجوز الدخول في الصلاة قبل تبين الوقت والعلم به أم لا؟، وليس هذا إلا من جهة أن الذيل كان في صدد بيان حكمين: الأول: هو الحكم الوضعي من الكفاية وعدمها لمن أدرك الوقت، ولو في بعض أجزاء صلاته.

والثاني: في حكم التكليفي من الجواز في الدخول وعدمه. فهذا أحسن دليل اعتمد عليه صاحب «الحدائق»^(١) على مختاره، وقد عرفت عدم تماميته، كما لا يدل كلام الشيخين صراحةً على الجواز إذا دققنا في كلامهما، فانظر كلام الشيخ المفيد في «المقنعة» كما هو محكي «الحدائق». (من ظن أن الوقت قد دخل فصلّى ثم علم بعد ذلك أنه صلّى قبله، أعاد الصلاة، إلا أن يكون الوقت دخل وهو في الصلاة لم يفرغ منها، أجزأته ذلك) انتهى.

وكلام الشيخ في «النهاية» حيث قال: (ولا يجوز لأحد أن يدخل في الصلاة، إلا بعد حصول العلم بدخول الوقت، أو يغلب على ظنه ذلك) انتهى. وهو ظاهر «المبسوط» أيضاً. والحمل على أن المراد بالظن في المقام عدم إمكان تحصيل العلم، وإن كان

(١) الحدائق: ج ٦ / ٢٩٥.

ممكناً، إلا أنه خلاف الظاهر من العبارتين المذكورتين.

أقول: أما كلام المفيد رحمته الله فلا دلالة فيه، لكونه مشابه لما ورد في رواية إسماعيل بن رباح حيث كانت بصدد بيان حكم من دخل في الصلاة، وصادف الوقت في أثنائها، في قبال بطلانها لو علم وقوعها قبل الوقت، فلا ظهور لكلامه بمخالفة المشهور.

نعم، كلام الشيخ يدل في الجملة على ذلك. وحمله على أنه عليه السلام في مقام بيان ما هو الصحيح في مقام العمل، وأنه عبارة عن هذين الطريقين ولو بصورة الترتيب.

لا يخلو عن مخالفة للظاهر، لأن كلامه يشابه ما هو الوارد في حديث مسعدة بن صدقة من قوله عليه السلام: (الأشياء كلها على ذلك حتى يتبين لك الأمر أو تقوم به البيئته)، حيث اعتمد فقهاؤنا عليه، وذهبوا إلى جواز العمل بالعلم والظن الخاص كالبيئته.

نعم، في «الجواهر» قد علل حمل كلامه على ما ذكر، بقوله: (بأن اطلاق الطوسي في «نهايته» التي هي غالباً متون أخبار وغير معدة للفتوى ظاهر في إرادته.. إلى آخره). لكن أقول: بأنه كيف يجيب عن كلامه في «المبسوط» حيث قد أورد مثله فيه - على المحكي - مع أنه معد للفتوى؟!

وكيف كان، فانه لا يمكن الذهاب إلى الجواز بالعمل بمطلق الظن، لمجرد وجود خبر إسماعيل بن رباح، مع أنك قد عرفت عدم صراحة لفظ (تري) في

الدلالة على حجّية الظن، وعدم كونه بصدد بيان هذا الحكم، هذا صراحة حديث الصحيح الدالّ على النهي وعدم الجواز إلّا مع التبيّن، الظاهر في لزوم تحصيل العلم، وذهاب المشهور بشهرة عظيمة قريب بالاتفاق على خلافه.

هذا فضلاً عمّا سيأتي من الأخبار الدالّة على الجواز، وهي الأخبار الواردة في جواز الاعتماد على أذان المؤذن، وصياح الديكة عند الفجر، وأمثال ذلك، فانه لا بدّ أن يحمل إمّا على الظن الخاصّ وحصول الوثوق - إن قلنا بجوازه مع التمكن من تحصيل العلم - أو على صورة عدم التمكن منه إن قلنا بعدم الجواز مع التمكن، كما سيّضح لك الأمر إن شاء الله تعالى.

وأما الكلام في جواز الاعتماد على الظن الخاصّ - كأذان الثقة الذي يضبط الوقت - أو الظن الحاصل من العدل الواحد أو العدلين، ففيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب المشهور إلى عدم الجواز في الأوّلين بخلاف الأخير.

خلافاً لما حكى من المحقق في «المعتبر» و«الذخيرة» و«الحقائق»، بل جماعة من المتأخرين كالسيد في «العروة» والسيد الأصفهاني في حاشيته من جواز الاعتماد على الثقة، وإن لم يكن عادلاً، حيث يظهر من كلامهما جواز ذلك حتى مع التمكن من تحصيل العلم، بل لعلّه مختار أكثرهم كما نسب «الذخيرة» ذلك للمتقدمين، خلافًا لصاحب «الجواهر» - حيث يستفاد منه عدم الجواز - والمحقق وكثير من القدماء.

وما تمسّكوا به للدلالة على الجواز عبارة عن أمور وهي:

منها: ما عن المحقق رحمته الله في جواز الاعتماد بأذان المعتمد والثقة، لحكمة وضعه، فإنه لولاه لما حصل الغرض منه.

فأجيب عنه -كما عن النوري في «وسيلة المعاد»- بأنه ضعيف، لأن حكمة الوضع أعم، فلعله للاعلام والتنبيه ليكون داعياً إلى تحرّي المكلف لتحصيل العلم بالوقت، أو لخصوص ذوي الأعذار، أو لأنه عبادة مطلوبة في نفسه وإن لم يترتب عليه شيء آخر.

أقول: هذه الأجوبة غير تامة، لوضوح أن الأمور محمولة على الغالب، حيث أن الناس على حسب الغالب يصلّون بمجرد سماع الأذان، خصوصاً عند الافطار والفجر في شهر صيام، حيث نشاهد افطار الناس بمجرد سماع المقطع الأول من الأذان، وعدم انتظارهم لإتمامه، فلعلّ مقصود المحقق رحمته الله أنه أراد بيان أن الحكمة في شرعية الأذان هو اعلام دخول الوقت للافطار والامساك وإقامة الصلاة.

ومنها: الأخبار المختلفة الواردة في ذلك، مثل الخبر المروي عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: «المؤذن مؤتمن، والإمام ضامن»^(١).

وحديث محمد بن خالد القسري، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخاف أن نصلي يوم الجمعة قبل أن تزول

الشمس؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٢.

فقال: إنما ذلك على المؤذنين»^(١).

وحديث عبد الله بن علي، عن بلال، في حديث، قال:

«سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم، لا يسألون الله عز وجل شيئاً إلا أعطاهم..»
الحديث»^(٢).

وحديث سعيد الأعرج، قال:

«دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وهو مغضب، وعنده جماعة من أصحابنا، وهو يقول: تصلّون قبل أن تزول الشمس!
قال: وهم سكوتٌ.

قال: فقلت: أصلحك الله، ما نُصلي حتى يؤذن مؤذن مكة.

قال: فلا بأس، أما إنّه إذا أذن فقد زالت الشمس.. الحديث»^(٣).

وحديث ذريح المحاربي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: صلّ الجمعة بأذان هؤلاء، فانهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت»^(٤).

والخبر المرسل الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

«قال الصادق عليه السلام في المؤذنين: إنهم الأمناء»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٦.

وحديث علي بن جعفر، عن أخيه، قال:

«سألته عن رجل صلى الفجر في يوم غيم، أو في بيت، وأذن المؤذن، وقعد وأطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر أم لا، فظن أن المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر؟

قال: أجزأه أذانهم»^(١).

فإن هذه الأخبار تدلّ على أن المؤذنين - وإن كانوا من المخالفين - كانوا يراعون دخول الوقت بحسب الغالب، خصوصاً إذا لاحظنا التعبير الوارد في حديث ذريح المحاربي، حيث قد علّل (بأنهم أشد مواظبة للوقت)، حيث لا يكون ذلك إلا من جهة كون سماع الأذان منهم محصلاً للاطمينان بدخول الوقت إن لم نقل بحصول القطع، وهو يكفي في الاعتماد، ولذلك ترى أن الإمام عليه السلام قد جعل ذلك على عهدة المؤذن، في الخبر المروي عن محمد بن خالد القسري، بقوله: (إنما ذلك على المؤذنين).

ولأجل حصول الاطمينان بأذانهم، حكم الإمام عليه السلام في الخبر الذي رواه علي بن جعفر بالاجزاء بسماع آذانهم، مع أن أغلب بل جميع المؤذنين في ذلك العصر كانوا من أهل العامة، ولأجل ذلك حكم الإمام عليه السلام بأنه لا بأس بالاعتماد بأذانهم، بعد عتابه عليه السلام لذلك، كما لاحظته في الخبر الذي روينا عن سعيد الأعرج.

وكذلك نشاهد كلام الرسول عليه السلام في الاعتماد على أذان المؤذن في عهده

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٤.

وهما بلال وابن أم مكتوم، كما ورد في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق رحمته الله، قال: «وكان لرسول الله صلّى الله عليه وآله مؤذنان: أحدهما بلال، والآخر ابن أم مكتوم، وكان أم مكتوم أعمى، وكان يؤذن قبل الصبح، وكان بلال يؤذن بعد الصبح. فقال النبي صلّى الله عليه وآله: إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل، فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان بلال».

فغيّرت العامة نص هذا الحديث حين روايتهم له، وقالوا: إنه صلّى الله عليه وآله قال: «إن بلالاً يؤذن بليل، فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم»^(١).

ومثله الخبر المروي عن الحلبي بسند صحيح، عن الصادق عليه السلام:^(٢) حيث أنه صلّى الله عليه وآله قد أجاز الاعتماد على أذان بلال، من جهة دلالة على دخول الوقت، وليس هذا إلا من جهة الوثوق والاطمئنان بذلك. ومثله من جهة الدلالة والمحتوى ما روى صحيحاً عن الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخيط الأبيض من الخيط الأسود؟ قال: بياض النهار من سواد الليل.

قال: وكان بلال يؤذن للنبي صلّى الله عليه وآله، و(ابن أم مكتوم)، وكان أعمى يؤذن بليل، ويؤذن (بلال) حين يطلع الفجر. فقال النبي صلّى الله عليه وآله: إذا سمعتم صوت (بلال) فدعوا الطعام والشراب، فقد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٣.

أصبحتم»^(١).

فدلالة هذا الخبر الصحيح على ذلك كافٍ في إثبات حجّة أذان المؤذن، وأنّه يمكن الاعتماد على قوله.

قد يقال: ولعلّ الوجه في حصول القطع بدخول الوقت حينما يؤذن بلال، من جهة تأكيد النبي أو الإمام عليه السلام بالالتكاء على أذان بلال، فلا يوجب ذلك جواز الاعتماد على كل مؤذنٍ وأذان.

ولكن لا يخفى ما فيه من الاشكال، لأنّه يصحّ الاعتماد على مثل أذان بلال وعلى أذان كلّ من ورد التصريح باسمه في الحديث، بخلاف ما ورد بلسان العموم، كما عرفت.

وتمسكوا لذلك بالخبر المروي عن عبد الله القزويني (القروي)، عن أبيه، قال:

«دخلت على الفضل بن الربيع، وهو جالسٌ على سطح، فقال لي: أدنُ مني، فدنوت منه حتى حاذيته.

ثم قال لي: أشرف إلى البيت في الدار، فأشرفتُ.

فقال لي: ما ترى في البيت؟

قلت: ثوباً مطروحاً.

فقال: انظر حسناً، فتأمّلتُه ونظرت فتبيّنت.

فقلت: رجلٌ ساجد.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

إلى أن قال: فقال: هذا أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، إنني أتفقده الليل والنهار، فلم أجده في وقت من الأوقات إلا على الحالة التي أخبرك بها، إنه يصلي الفجر فيعقب ساعة في دبر صلاته إلى أن تطلع الشمس، ثم يسجد سجدة، فلا يزال ساجداً حتى تزول الشمس، وقد وكل من يترصد له الزوال، فلست أدري متى يقول له الغلام قد زالت الشمس، إذ وثب فيبتدي الصلاة من غير أن يحدث وضوء.

فاعلم انه لم ينم في سجوده ولا أغفا، ولا يزال إلى أن يفرغ من صلاة العصر، ثم إذا صلى العصر سجد سجدة، فلا يزال ساجداً إلى أن تغيب الشمس. إلى أن قال: فينام نومة خفيفة، ثم يقوم فيجدد الوضوء، ثم يقوم فلا يزال يصلي في جوف الليل حتى يطلع الفجر، فلست أدري متى يقول الغلام إن الفجر قد طلع، إذ وثب هو لصلاة الفجر، فهذا دأبه منذ حوّل..^(١) الحديث.

حيث استدّلوا به على اعتماده عليه السلام على قول الغلام بدخول الوقت. قالوا: بأنه يحتمل أن الغلام الموكل كان ممن يحصل بقوله العلم أو الاطمئنان، فلا يدلّ على جواز الاعتماد بخبر الثقة، فالاستدلال به غير تام. وقالوا أيضاً بأنه عليه السلام كان محبوساً، ويعدّ عليه السلام من ذوي الأعذار، فهو ممن لا يتمكن من تحصيل العلم، فلا يكون دليلاً لمن لا يكون كذلك.

ولكن الانصاف أن يقال: إنه لو لا تلك الأخبار التي قد عرفت دلالتها على ذلك، لما أمكن الاستدلال بمثل هذا الحديث عليه، لا مكان أن يكون الوجه في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

توكيل الغلام للغلام للاعلام لأجل التقيّة، لا اعتقادنا أنّه عليه السلام عالم بذلك ولا يحتاج إلى غلام يعلمه بدخول الوقت، ولعلّ اعتماده على اعلام الغلام كان لأجل أن يدفع عليه السلام عن نفسه ما اتهم به من أنّه يدّعي بالإمامة والخلافة وأنه يذهب إلى كفر هؤلاء ولزوم محاربتهم وعدم الاعتماد عليهم في أمور الدين والدنيا وغير ذلك ممّا اتهم به سلام الله عليه. ورفعاً لذلك وكلّ غلاماً للاعلام، ابلاغاً بكونه كأحد من الناس، ولكنه عليه السلام كان يعمل بعلمه في الاتيان بصلاة الفريضة لا باعلام ذلك الغلام، كما يشهد لذلك كلام الفضل بن الربيع، حيث قد كرّر مرتين قائلاً: (فلست أدري متى يقول له الغلام) بل لعله يدلّ على عدم اعتماده عليه السلام إلّا على علمه.

وكيف كان، فدعوى دلالة هذه الأخبار على كفاية الاعتماد على قول الثقة، وقول من يحصل من قوله الاطمئنان بدخول الوقت غير مجازفة.

والسؤال هو أنّه هل يجوز ذلك حتى مع التمكن من تحصيل العلم، أو يجوز عند عدم التمكن؟

فإن ظاهر الحديث الصحيح المروي عن حصين ابن أبي الحصين هو اعتبار لزوم تحصيل العلم أولاً، والذي هو عبارة عن التبيين.

ولكن لا يبعد امكان التوسعة في لفظ (التبيين) ليشمل مثل الاطمئنان والقطع العرفي، لأنّهم يطلقون العلم على الاطمئنان الحاصل من كلام الثقة، فضلاً عن العدل أو العدلين، وإلّا لأمكن في أكثر تلك الموارد من الأخبار من تحصيل العلم ولو بتأخير الصلاة إلى أن يحصل القطع بدخول الوقت.

فالأقوى هو جواز الاعتماد، حتى مع التمكن من تحصيل العلم، وإن كان

الأحوط هو الانتظار والتريث حتى يحصل العلم والقطع له بدخول الوقت، فمن ذلك يظهر حكم العدلين.

بل قد يستدل على حجية خبر الثقة - فضلاً عن العدل والعدلين - بسيرة العقلاء، حيث أنها قائمة على العمل باخبار الثقات حتى في الموضوعات، لكن اعتباره مشروط بحصول الظن، فتكون حجية أخبار الثقات ساقطة مع وجود الشك أو الظن بالخلاف.

هذا، ولكنه صحيح لو لم ندّع ثبوت الردع عن الشارع هنا بواسطة الحديث الصحيح الذي روينا كما عرفت، وإلا لما تكن لها فائدة سوى ذلك.

نعم، مع التصرف في لفظ (التبيين) والتوسعة فيه بواسطة الأخبار السابقة، لأننا أن نعثر على مؤيدٍ للسيرة، والله العالم.

ثم يأتي البحث عن أن أخبار العدلين بدخول الوقت، هل يندرج في الشهادة أم في الأخبار؟

قد يدعى كونه من الأول، فإن كان كذلك فلا بدّ لأجل اثبات حجّيته من التمسك في بما يدلّ على حجّية الشهادة، فلا بدّ فيه ما يشترط في الشهادة، فلازمه عدم كفاية إثبات الحكم بشهادة عدل واحد، كما هو الأمر كذلك في غير هذا المقام.

مع أنك قد عرفت دلالة الأدلة على كفاية خبر الثقة، فيصير ذلك دليلاً على عدم كون المقام من الشهادة.

لكن قد ادعى صاحب «الجواهر» عدم وجود شيء فيه، بقوله:

(لم يحضرني في شيء من ذلك، بحيث يكون شاملاً لما نحن فيه من حيث أنها شهادة).

وبناءً على ما ذكر، فإنّ الأولى ادخاله في الإخبار دون الشهادة فيشملة دليل حجية الخبر الواحد، إذا كان عدلاً أو ثقة، حسب ما قلناه وقيل في دلالة في مفهوم آية النبأ.

وما ذكره صاحب «الجواهر» من قول من ذهب إلى عدم الاعتبار من جهة الاشتهار بأنه لا يمكن التعويل على أذان العدل الواحد للمتمكن، وجوابه عنه والتصريح باعتباره مستشهداً على ذلك بالخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر، ونام حتى طلعت الشمس، فأخبر أنه صلى بليل؟
قال: يعيد صلاته»^(١).

بناءً على عدم الفرق في قبوله بين الوقت وخارجه... إلى آخر كلامه^(٢).
حسن بما قاله في ذيله، لأنه من الممكن أن يقال بأنّ المراد من التمكن من العلم هو الأعمّ الشامل للاطمئنان، وهو حاصل بخبر العدل الواحد فكأنه بنفسه علم، بل هكذا يكون في خبر الثقة، ولا نحتاج إلى تحصيل القطع البتّي. وكيف كان، إذا أمكن له تحصيل العلم أو الاطمئنان، فيجب عليه ذلك.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ٧ / ٢٦٨.

ثم قال الماتن رحمته: (فإن فقد طريق العلم (بالوقت لغيم أو حبس أو نحو ذلك) اجتهد، فإن غلب على ظنّه دخول الوقت صلّى)، فلا يجب عليه تأخير الفريضة إلى وقت متأخر بحجّة تحصيل العلم، تمسكاً بالأصل ودليل لا حرج وتعذر تحصيل اليقين، والاجماع المحكي في «التنقيح» وغيره، على قيام الظن مقام العلم عند التعذر، وأنّه عند التعذر يكون توجيه التكليف إلى المعذور تكليفاً بما لا يطاق، مع فرض عدم سقوط الخطاب بالصلاة في أوّل الوقت.

هذا، برغم امكان توجيه الاشكال إلى كل ذلك في بعض الموارد.

فالعمدة هي دلالة النصوص السابقة التي قد عرفت دلالتها على كفاية أذان المؤذنين مع التمكن من تحصيل العلم. أما مع عدم التمكن فانه يجوز التعويل عليه بطريق أولى، ويدل على ذلك أيضاً المرسلة المشهورة على السنة الفقهاء - كما في «الجواهر» - من «أن المرء متعبّد بظنّه».

مضافاً إلى النصوص الواردة في الديكة وغيرها، حيث يظهر من «الفقيه» وغيره الاعتماد عليها، مثل الخبر الصحيح المروي، عن أبي عبد الله الفراء عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رجل من أصحابنا: ربما اشتبه الوقت علينا في يوم الغيم؟

قال: تعرف هذه الطيور التي عندكم بالعراق يُقال لها الديكة؟

فقلت: نعم.

فقال: إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت، فقد زالت الشمس، أو قال: فصلّه».

وروى الشيخ الصدوق مثله، إلّا أنه في آخره: «فعند ذلك

فصله»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه سماعة^(٢).

وأيضاً الخبر المروي عن الحسين بن المختار، قال:

«قلت للمصادق عليه السلام: إني مؤذن، فإذا كان يوم غيم لم أعرف الوقت؟

فقال: إذا صاح الديك ثلاث أصوات ولأء، فقد زالت الشمس، ودخل وقت

الصلاة»^(٣).

والمرسلة التي رواها الشيخ الصدوق، قال:

قال الصادق عليه السلام: تعلّموا من الديك خمس خصال: محافظته على أوقات

الصلاة.. الحديث»^(٤).

بل في «الجواهر»: وينبغي القطع به، إذا علم من عادة الديك ذلك.

بل في «كشف اللثام» إمكان استفادة العلم منه، كما أنه ينبغي القطع بعدم

اعتباره إذا علم من عاداته الكذب، بحيث لا يفيد لك منه ظناً أما إذا لم يعلم شيء

من الحاليين، فلا يبعد اعتباره لهذه النصوص.

فالاشكال فيه بضعف سندها - كما عن «المدارك» - ليس في محله، لما قد

عرفت من تصحيح الحديث بآب أبي عمير.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

مضافاً إلى اسناد الشيخ الصدوق رحمته الله الخبر جزماً إلى الصادق عليه السلام في كتاب «من لا يحضره الفقيه» مع تعهده عليه السلام بعدم الاسناد كذلك، إلا ما هو معتبر بينه وبين ربّه كما قاله في أول كتابه، فلا وجه للخدشة في سنده.

مضافاً إلى إمكان تأييد جواز الاعتماد على الظن، بروايات أخرى لا تخلو عن إشعار فيها - لولا الدلالة في بعضها - مثل ما ورد في الخبر الموثق المروي عن سماعة، قال:

«سألته عن الصلاة بالليل والنهار، إذا لم يرَ الشمس ولا القمر ولا النجوم؟ قال: اجتهد برأيك وتعتمد القبلة جهداً»^(١).

ومثله حديثه للآخر المنقول عن مهران^(٢).

وكلاهما مضمّران، فانهما وإن كانا في مورد القبلة، ولعلّهما متحدان، ولكن يمكن الاستفادة منهما بوحدة الملاك في الوجوب والشغل اليقيني بين الوقت والقبلة، فكما يجوز الاعتماد على الاجتهاد وتحصيل الظن في تعيين القبلة، هكذا يكون الأمر والحكم في الوقت.

ودعوى الفرق بينهما غير مسموعة.

ومن الأخبار الدالة أيضاً الخبر المروي عن ابن بكير، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: إني صليت الظهر في يوم غيم، فانجلت فوجدتني صليت حين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

زال النهار؟

قال: فقال: لا تعد لا تعد»^(١).

فإن النهي عن الاعداء، والحكم بالصحة لا بد وأن يكون من جهة أنه صلى مع الشك بدخول الوقت، كما عن «الوسائل».

ولكن الانصاف استفادة جواز ذلك، مع الشك بالدخول أو الظن، مشكلاً جداً، لأنه يتكفل الحكم الوضعي من الصلاة بأنه من صلى الفريضة ثم انكشف وقوعها في الوقت كفاه ذلك، وأما أنه هل يجوز له الدخول في الصلاة مع الشك أو الظن بدخول الوقت، فإن الخبر ساكت عنه، إلا أن يستفاد ذلك من الدلالة الالتزامية في الخبر، بأنه لو كان الدخول في الصلاة مع تلك الحالة منهيّاً عنه، فكيف يمكن الحكم بالصحة مع أن النهي في العبادات يدلّ على الفساد، لتعلق النهي حينئذٍ بنفس العبادة، فحيث حكم الشارع بالصحة، فانه يستفاد منه بدلالة الاقتضاء جواز الدخول في الصلاة مع الشك والظن.

هذا، ولكن يمكن الخدشة فيه، بأنه لا يفهم منه كون دخوله في الصلاة كان مع الشك أو الظن، كما هو المقصود، لا مكان أن يكون دخوله فيها مع الاعتقاد الجزمي بدخول الوقت، ثم بعد ذلك انكشف دخوله وبانت صحتها، فحينئذٍ لا يمكن استفادة الجواز حتى مع الشك والظن.

نعم، اطلاق الحديث من تلك الناحية، وترك الاستفصال، قد يلجأ الفقيه إلى الحكم بالجواز حتى مع الظن، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

وفي «الجواهر» قد تمسك لذلك بالخبر الصحيح المروي عن زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة، ومضى صومك، وتكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»^(١).

ففي مثل هذا الخبر يكون الاستدلال أشكل، لأنه قد حكم بالاعادة في صورة كشف الخلاف.

واستفادة عدم الاعادة، في صورة عدم كشف الخلاف عن طريق المفهوم، حتى يلزم ذلك جوازه، حتى مع الشك والظن بدخول الوقت، لا يخلو عن تأمل. كما استدلل عليه السلام أيضاً بالخبر المروي عن أبي الصباح الكناني، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صام، ثم ظن أن الشمس قد غابت، وفي السماء علة فأفطر، ثم أن السحاب انجلى، فإذا الشمس لم تغب؟ قال: قد تمّ صومه ولا يقضيه»^(٢).

وقال في «الجواهر»: بناء على عدم الفرق والفارق بين الصلاة والصوم، كما هو ظاهر «الذخيرة».

أي هما سيان من جهة كون الظن بدخول الوقت كافياً، حيث قد أفطر مع الظن بذلك، فتكون الصلاة أيضاً كذلك.

هذا، لكن قد عرفت عدم دلالته على جواز العمل ابتداء، بل الخبر بصدد

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك، الحديث ٣.

بيان ما وقع، وهو قابلٌ للاجتماع مع عدم الجواز، إلا أن نحكم بدلالة الالتزام والاعتضاء بذلك، لأنه إن كان منهيًا عنه لما حكم الإمام عليه السلام بالصحة، بقوله: (قد تم صومه ولا يقضيه).

ولكن يظهر الفرق بين الصوم والصلاة في هذا الفرض، بمقتضى هاتين الروايتين، بوجوب الاعادة في الصلاة الواقعة قبل الوقت من دلالة حديث زرارة، وعدم الاعادة في الصوم من دلالة حديث أبي الصباح، ولعله هو الفارق بين الصوم والصلاة بصحة العمل بالظن في الأول دون الثاني.

اللهم إلا أن نتمسك بالاجماع المركب، وبعدم القول بالفصل بينهما في جواز العمل بالظن وعدمه في جواز الدخول في العمل، وإن كان بينهما فرقاً من جهة كشف الخلاف بالصحة في الصوم دون الصلاة.

وذلك لا يخلو عن وجه، خصوصاً مع فرض التمكن من العلم. وأما مع عدم التمكن، فلا يبعد الحكم بالجواز في كليهما، اتكالاً على ما قد عرفت من الأخبار السابقة الواردة في الديكة، المعتقدة بشهرة عظيمة، بل كادت أن تكون اجماعاً، إذ لم يسمع مخالفة فيه إلا عن الاسكافي - وربما مال إليه في «المدارك» - حيث قد اعتبر العلم في أداء الفرائض، وأنه يجب تحصيله حتى لو أدى إلى التأخير.

ثم على القول بالجواز عند عدم التمكن من تحصيل العلم عادة لا بالتأخير، فهل الجواز يكون لذوي الأعذار مطلقاً، سواء كان بالعمى أو الحبس أو الظلمة غير الحبس وغيرها.

أو أنّه يوجد تفصيلاً بين العمى وغيره - كما هو ظاهر «الدروس»، وصريح «الذكرى» حيث يجوز التقليد للأوّل دون غيره، ولا بدّ فيه من الاجتهاد، وأنّ في حكم الأعمى العامي الذي لا يعرف الوقت والمحسوس وغيره، إذا كان المانع خاصاً دون المانع العام، كالغيم ونحوه حيث لا بدّ من الاجتهاد في الثاني؟

لكن الانصاف أنّ هذا التفصيل خلاف لظاهر الاطلاقات الموجودة في الأحاديث والفتاوى، من اعتبار الاجتهاد أو الظن، مع تعدّد العلم للعموم، بل يجوز الاعتماد بخبر عدلٍ واحدٍ يخبر عن اجتهاد مجتهدٍ آخر عارف بالوقت، ولا يعدّ هذا من صنف التقليد، بل هو اشارة على الظن الذي يجوز العمل عليه، كما لا يخفى.

كما لا فرق في حجّة الظن حينئذٍ، بين الفرائض والنوافل، كما لا فرق في حجّة ذلك كون الوقت هو الزوال أو أذان الصبح أو غيرهما، كما لا فرق بين كون المفهم لدخول الوقت هو الأذان أو صوت الديكة أو غيرهما من امارات الظن.

وعليه (فلا فرق حينئذٍ بين المخبر الذي يخبر عن علم وحسّ، أو يخبر عن حدس مفيد للظن، لأنّ الملاك في جواز الدخول كان حصول الظن المعتمد، بأيّ طريق كان، إذا كان بصورة الحجة لا مطلقاً - ولو لم يكن حجة - كما لا يخفى.

فما استشكله المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله:

(وقد ظهر ممّا ذكر أنّ إلحاق سائر الأعذار الغير المطردة بالنسبة إلى غالب الأشخاص، كالعمى والحبس ونحوهما بالغيم - كما صرّح به بعض - بل ربما يوهمه اطلاق المتن وغيره.

لا يخلو عن إشكال بل منع، فإن المتجه فيها وجوب الاستخبار عمّن يوثق

بقوله، بناء على كفاية خبر الثقة، أو من العدل أو العدلين، أو الرجوع إلى الأخبار المحفوفة بالقرائن، الموجبة للجزم واطمئنان النفس، ولدى التعذر التأخير حتى يقطع بدخول الوقت.

وأما الأعذار المطردة، كالرياح المظلمة ونحوها من الأعذار العامة، الموجبة لاشتباه الوقت من حيث هو، لا في خصوص شخص، فلا ينبغي الارتياح في إلحاقها بالغيم... إلى آخر كلامه^(١).

ليس على ما ينبغي، لوضوح أن امارية صوت الديك لدخول الوقت، ليس لأجل وقوع الأسباب الموجبة للاشتباه لعموم الناس، بل كان بنفسه كذلك، ولو كان في وقت صحو السماء، فذكر الغيم ليس إلا لأجل بيان الموضوع بعدم ظهور الوقت، فلا خصوصية للغيم، ومن هنا فلو كان منشأ الاشتباه كونه في بيت مظلم أو حبس أو عمى أو غيرهما، فإذا حصل الاطمئنان والظن من تجاوب الديك عند تصايح العديد منهن، أو تكرار الديكة الواحدة لصوتها، ثلاث مرّات ولأدنى، ولو لم يتجاوب غيرها معها، فانه يظن دخول الوقت لو لم تكن من عاداتها الكذب، كما هي كذلك في بعض الأوقات.

خصوصاً مع ملاحظة دلالة الأخبار الواردة - ولو بالاشعار - في كفاية الظن فيما يعجز المكلف فيه عن تحصيل العلم بغير التأخير، بل وفهم الأصحاب المتعصّد بالشهرة العظيمة، وتنقيح المناط، وبيان الأولوية من بعض الامارات بما هو أقوى، لا يبقى للفقيه شك وترديد في جواز الاعتماد بمطلق ما يوجب

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ٧٢.

الاطمئنان والوثوق.

مضافاً إلى تمسكهم بالأصل ودليل لا حرج وقبح التكليف بما لا يطاق، مع فرض عدم سقوط الخطاب بالصلاة في أول الوقت، ولنصوص الأذان السابقة وغيرها، وإن لا يخلو بعضها عن اشكال.

ولعل المراد من الأصل هنا، هو أصل البراءة عن وجوب ما زاد عن ذلك في ظرف عدم التمكن من تحصيل العلم من دون تأخير، إذ لولا ذلك لكان مقتضى أصالة الاشتغال بالصلاة في أول الوقت، عدم سقوطها إلا مع اليقين بالفراغ. كما أن دليل لا حرج لو كان شخصياً لا نوعياً، لجاز الاعتماد على الظن فيما تحقق فيه لذلك الشخص بخصوصه، دون غيره إذ الجواز له لا يوجب الحكم بالجواز لكل أحد ولو لم يكن له تحصيل العلم حرجياً، كما هو الغالب، خصوصاً مع ملاحظة امكان تحصيل العلم بمجرد التأخير في الجملة، حيث لا حرج فيه نوعاً، كما لا يقبح توجيه التكليف بذلك في أكثر الموارد، كما لا يخفى. نعم، قد يرد على أصل البراءة كونه محكوماً بأصالة الاشتغال، لأن الشغل اليقيني بالتكليف يقتضي الفراغ اليقيني.

إلا أن يندفع بعدم وجود العلم بتنجز التكليف حين الشروع، حتى يقال بلزوم الفراغ اليقيني.

إلا أن يجاب بأنه يكفي في لزوم احراز الفراغ اليقيني، لو علم بالتكليف في الأثناء، كما في المقام، فينحصر الجواب عن الأصل، بأنه يصح لولا الدليل الاجتهادي على خلافه.

فإن انكشف له فساد الظن قبل دخول الوقت استأنف.

قال صاحب «الجواهر»: وجوب الاستيناف كان اجماعاً محصلاً ومنقولاً منصوصاً إن انكشف كون تمام الصلاة واقعاً قبل الوقت، مضافاً إلى وجود الأصل، خصوصاً إذا قلنا بأن الوجوب في الواجب المعلق حالي، والواجب استقبالي، فالوجوب لصلاة الظهر قبل الزوال ثابت، فلا بدّ من احراز الفراغ عنه لولا الدليل. ولنا نصوص عديدة يمكن التمسك بها لاثبات هذا الحكم:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«في رجل صَلَّى الغداة بليل غرّه من ذلك القمر، ونام حتى طلعت الشمس، فأخبر أنه صَلَّى بليل؟

قال: يعيد صلاته»^(١).

فإن مورده الجهل المركب، حيث لا يعلم المصلّي بذلك عند نفسه، فلا يكون مرتبطاً بما نحن بصده بالدلالة المطابقة.

إلا أنه يمكن أن يقال: بعدم الفرق بينه وبين ما لو انكشف ذلك لنفسه، بل يكون ذلك بالأولوية، لأنه لو وجب عليه الاعادة بواسطة خبر واحد، حيث لا يفيد إلا ظناً في الغالب، إن لم نقل بأنه يوجب حصول الشك، ولو فرضنا عدالته، ففي صورة العلم بالانكشاف يكون بطريق أولى.

مضافاً إلى عدم ثبوت العدالة في المخبرين بحسب الغالب، بل من ذلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

الحديث يمكن اثبات كفاية شهادة الثقة أو اخباره، ولزوم ترتيب الأثر على كلامه، ولو لم نعلم عدالته.

واحتمال كون المورد رجلاً عادلاً، بعيداً خصوصاً إذا كان السؤال بصورة الاستفسار عن الحكم، لا الاخبار عمّا وقع، حتى يحتمل عدالة الشخص في الخارج، كشمول اطلاقه لغير المتعدد ولو كان واحداً، سواء كان الاخبار قبل دخول الوقت أو فيه أو بعد خروجه، لأولوية قبلهما بالعادة.

منها: أي من الأخبار الدالة على لزوم الاعادة مع كشف الخلاف، الخبر الصحيح الذي رواه الشيخ الصدوق عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث، قال:

«قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم لغير الوقت؟
قال: يعيد»^(١).

منها: الخبر الآخر المروي عن زرارة، قال:
«قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة.. الحديث»^(٢).

منها: الخبر الذي رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«من صلّى في غير وقت فلا صلاة له»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

ومثله حديثه الآخر^(١).

منها: الخبر الصحيح المشهور والمروي عن زرارة والمعروف بـ (حديث لا تعاد) وهو عن أبي جعفر عليه السلام:
«قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود.. الحديث»^(٢).

فدلالة هذه الأحاديث على لزوم الاعادة، فيما لو انكشف وقوع الصلاة في غير وقتها واضحة، لا يحتاج إلى مزيد بيان، كما لا يخفى.
وبهذه الأخبار نخصّص عموم قاعدة الإجزاء في مقام العمل، إن قلنا بجريانها في حال الظن بالدخول، بالظن الخاص المعتبر، فيكون الإجزاء مخصوصاً لما لم ينكشف الخلاف في الوقت ولا في خارجه، لا طلاق تلك الأدلة من الحكم بلزوم الاعادة، إذا كان الانكشاف في الوقت أو خارجه.
وأما شمول هذه الأخبار للانكشاف في أثناء العمل، فإنه لا يخلو عن خفاء، خصوصاً في مثل حديث زرارة من قوله: (بليل غره من ذلك القمر)، حيث أنه صريح بكون الانكشاف بعد العمل، لو لم ندّع ظهور قوله: (صليت) في تمام العمل، أو فيمن صلى في غير وقت.

وهكذا حديث (لا تعاد إلا من خمسة) وإن عمّمنا - ولو في بعض هذه الأخبار - حتى يشمل الأثناء، فإنه يلزم الحكم بالبطلان إذا كان الانكشاف في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٥.

أثناء العمل، ولم يدخل الوقت بعد، ولذلك قال صاحب «الجواهر»:
والظاهر وقوعها حينئذٍ باطلة، حتى لو كان الانكشاف في أثنائها قبل
الدخول في ركوع الثالثة، لعدم نيّتها نافلة، بل افتتحت على أنها فريضة.
خلافاً للشهيد في «الذكرى» حيث احتمل صيرورتها نافلة، لو كان
الانكشاف قبل الركوع في الركعة الثالثة، بل ولو بعده أيضاً، بناء على صيرورتها
أيضاً كاعادة اليومية نفلاً، لعموم النهي عن الابطال....

قال الهمداني رحمته الله في «مصباح الفقيه» بعد نقل كلام الشهيد:

(مجرد احتمال لا يساعد عليه دليل، خصوصاً الأخير منهما).

وعموم النهي عن ابطال العمل، بعد تسليمه، والغض عن بعض ما يرد عليه
مما هو مذكور في محله، لا يعمّ مثل المقام الذي يشكّ في كون رفع اليد عنه
ابطالاً، أو كونه في حد ذاته باطلاً.

نعم، يمكن أن يوجد احتمال صيرورتها نافلة، قبل الدخول في ركوع
الثالثة، بدعوى أن طبيعة الركعتين في حدّ ذاتها، هي مصداق لمطلق الصلاة، التي
هي خيرٌ موضوع، وحصولها في ضمن صلاة الظهر من قبيل تعدد المطلوب، فإذا
بطلت الخصوصية، بقيت الطبيعة بلحاظ كونها محققة لمفهوم مطلق الصلاة
المشروعة محبوبية، وكفى في صحتها، حصولها في الخارج قربة إلى الله تعالى،
وإن لم يتحقق به امتثال خصوص الأمر الذي نوى امتثاله.

وهذه الدعوى وإن كانت قريبة، لكن إقامة البينة عليها لا يخلو عن اشكال.
وأقرب من ذلك احتمال الاعتداد بما أتى به قبل الوقت، لو عدل عنه قبل

انكشاف فساد الظن إلى النافلة، لادراك فضيلة الجماعة مثلاً، أو إلى فائتة، ثم انكشف فساد ظنه.

فإن القول بالصحة في مثل الفرض - كما جزم به في محكي «الذكرى» - قوي، وإن لا يخلو عن تأمل) انتهى كلامه^(١).

وما ذكره بحسب الحكم الأولي في غاية المتانة، لأنه لا دخل لقصد خصوصية أمره في ذلك، لما نشاهد من صحة العدول عن الحاضرة إلى الفائتة، مع أن الصلاة الذي يعدل عنها قد دخلها بنية الحاضرة دون الفائتة، وإن الحكم بطلانها بلحاظ الصلاة المقصودة، كان لأجل عدم كونها في الوقت، وهو منتفٍ في النافلة، لأنه قد تمشى وحصل منه قصد القربة، فلا نقص للحكم بصحة النافلة من تلك الخصوصيات.

وأما النهي عن ابطال الصلاة، فقد عرفت الاشكال في أصل دلالته، وعلى فرض تسليم ذلك، يمكن القول على مذهب البطلان دعوى أنه بطلان من أول الأمر، لا ابطال مما تعلّق به النهي، خصوصاً إذا كان الانكشاف بعد العدول إلى النافلة، والخبر المروي عن زرارة والذي ورد فيه الحكم بالاعادة بقوله (يعيد)، يمكن أن يكون بلحاظ الصلاة المقصودة، وهي الظهر الذي ظن بدخول وقته، ثم انكشف له الخلاف، لا بلحاظ بطلان أصل الصلاة وإن عدل إلى صلاة أخرى.

نعم، يمكن استفادة أصل البطلان من الخبرين المرويين عن أبي بصير، حيث ورد فيهما: (من صلى في غير وقت فلا صلاة له)، حيث ينفي الصلاة

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ٧٢.

بطبيعتها، إن لم نقل كون المقصود هو الصلاة المنويّة التي يؤتى بها قبل الوقت، كما هو المتبادر إلى الأذهان عند الإطلاق.

وكيف كان، فالحكم بجواز العدول إلى النافلة، والحكم بصحتها دون الفائتة، - لعدم احراز دليل متقن يوجب الحكم ببراءة الذمة قطعاً، قضية لشغل الذمة اليقيني - لا يخلو عن قوة.

اللهم إلا أن يُدعى بأن أصل العدول خلاف للأصل، فجوازه يحتاج إلى الدليل، ويكتفى في خلاف الأصل على موضع النص واليقين، ولم يرد دليل على جوازه هنا، خصوصاً مع ملاحظة عدم ورود الإشارة إليه من الأئمة عليهم السلام مع اهتمامهم بذلك في العبادات، يشعرنا بخلاف ما قلنا، ولعله لذلك لم يلتزم الفقهاء بذلك.

فالقول بجواز العدول إلى النافلة رجاء لا يخلو عن قوة، عملاً بالاحتياط. تتمّة: لا يخفى أن انكشاف فساد الظن - بعدما قد عرفت حكمه - يفيد لزوم الاستئناف، سواء كان الانكشاف قبل دخول الوقت أو بعده، أو بعد خروجه. كما لا فرق في وجوب الاعادة، بين أن يكون المبيح للدخول في الصلاة هو الظن المطلق، أو الخاص، أو العلم والاعتقاد بذلك، لوحدة الملاك، ودلالة إطلاق النصوص والفتاوى، وهو واضح لا كلام فيه في الجملة.

والذي ينبغي أن يبحث فيه، هو أن يكون الانكشاف بصورة الشك أو الوهم، لا الانكشاف بصورة العلم والاطمئنان أو الظن بذلك، وحينئذٍ هل يجب الاستئناف أم لا؟

وهذا يمكن تصوير وقوعه على نحوين:
تارة: يعرض له الانكشاف بعد الفراغ عن العمل.
وأخرى: في أثناؤه.

ففي الأول: يحكم بالصحة، ولا يلتفت إلى الشك، لأن الشك (إنما هو في شيء لم تجزه)، فالشك بعد الفراغ لا يلتفت إليه، لأن الشك في الفساد هنا راجع إلى الشك في صحة الصلاة وعدمه، فقاعدة الفراغ جارية بلا اشكال.

وأما الثاني: قيل - كما عن المحقق الهمداني - بأنّ عليه أن يتم صلاته، لكن مع عزمه الفحص واستكشاف الحال، فإن انكشف بعد ذلك وقوعها في الوقت فقد تمت صلاته، وإلا أعادها، سواء انكشف وقوعها قبل الوقت، أو بقي شاكاً فيه. فإن الحكم بالصحة مع الشك في صحة صلاته وفساده من جهة الظن بدخول الوقت، يرجع إلى الشك في امتلاكه للشرط حال الصلاة وعدمه، مثل الشك في حال الصلاة بوجود الطهارة، وحينئذٍ هل يصحّ الحكم بلزوم الإتمام والبناء على وجود الشروط إلى آخر الصلاة، مع أن الأصل كان حاكماً بعدم وجوده، لأن الأصل هو عدم دخول الوقت، وعدم وجود الشرائط، لكونهما مسبوقين بعدم قطعاً.

اللهم إلا أن يقال، إنه قد أحرز المجوّز حين الدخول في الصلاة بالظن المعتبر أو الاطمئنان، فالشك العارض يكون شكّاً بعد الاحراز، فيستصحب ذلك، ويحكم بجواز إدامة الصلاة.

ولكنه مخدوش، لأن الشك هنا ليس في البقاء حتى يستصحب، بل يكون

من قبيل الشك الساري وقاعدة اليقين، لأنه يسري في أصل الظن والاطمئنان الموجود قبل الشروع، وهو غير الاستصحاب، وهو في نفسه محل الكلام بين الأعلام في أنه هل يصح إجراء قاعدة اليقين في الشك الساري، من جهة كفاية مجرد القطع المتحقق سابقاً - وإن زال بعد ذلك - في جواز الحكم بالصحة، وعدم الاعتناء بالشك أو القطع اللذين تعقبا حدوث الشك والظن الساريين، أم لا يصح؟، الساري فشمول الأدلة لمثله مشكلاً جداً.

اللهم إلا أن يقال: إن الحكم بالاتمام ليس مطلقاً، حتى يرد عليه هذا الاشكال، بل الاتمام كان برجاء الصحة، مع عزم المصلي على الفحص بعد الصلاة، فإن تبدل ذلك الشك بالحالة السابقة قبل الصلاة، فيحكم بالصحة، وحينئذ لا وجه للحكم بالبطلان، إلا من جهة كون الشك المستمر في حال الصلاة بالنظر إلى الشرط يعدّ مبطلاً، بأن يكون الشرط في الصلاة هو استمرار إحراز وجود الشرط، وبمجرد الشك في وجود الشرط وعدمه، فإن الصلاة تكون فاقدة للشرط.

لكن الالتزام بذلك مشكل، لما نشهده من جواز البناء على الفعل العبادي مع الشك في الصحة والفساد وجداناً، فمسألة القيام بأداء الفعل برجاء درك الواقع والمطلوبية باب واسع لا يوجب الاشكال، لا مانع من التمسك به في موارد الشك.

ثم بعد الصلاة واستكشاف الحال، فتارة يعرف وقوع صلاته قبل دخول الوقت فانه لا ترديد في بطلان صلاته وعليه أن يستأنف الصلاة.

وأما لو لم ينكشف الحال، وبقي شاكاً: قد يقال: بعدم الصحة، لأن الشك في الشرط، شك في المشروط، لا يجتزي به في مقام الامتثال.

ولا يجري في مثل الفرض قاعدة الصحة، وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ عن العمل، لأن هذه القاعدة ثابتة فيما إذا حدث الشك بعد العمل، لا فيما قارنه حال الفعل كما في الفرض.

وكونه ظاناً بالوقت حال الشروع في الصلاة، لا يُجدي بعد انقلاب الظن شكاً أو وهماً قبل الفراغ منها.

اللهم إلا أن يقال: إن الوقت وإن كان شرطاً في الصلاة، لكن الفترة الزمنية التي يجب فيها احرازه إنما هو قبل الدخول فيها، فمتى دخل في الصلاة بظن دخول الوقت ثم شك فيه، لم يلتفت إلى شكه، لكونه شكاً في الشيء بعد تجاوز محله.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أن شرائط الصلاة - من الستر والاستقبال والوقت وغير ذلك - لا بد من كونها محرزة ما دام يتشاغل بفعل الصلاة، فما لم يتحقق الفراغ منها لم يكن قد تجاوز محل احراز الشرائط.

هذا مع أن العبرة إنما هي بتجاوز محل الشيء لا محل احرازه.

نعم، للتوهم المذكور مجالاً بالنسبة إلى مثل الطهارة الحديثية المنتزعة من فعل خارجي متقدم على الصلاة في الرتبة، لكن قد تبين في محله فساد هذا الوهم بالنسبة إليها أيضاً، فضلاً في مثل المقام.

انتهى ما في «مصباح الفقيه»^(١).
ونضيف إلى كلامه بأن مقتضى قاعدة الاشتغال، عدم الاكتفاء بمثله،
فالمسألة بالنسبة إلى ذلك بتمام فروضها تامة، ولا كلام فيها.

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ٧٢.

وإن كان الوقت قد دخل وهو متلبس، ولو قبل التسليم، لم يُعد على الأظهر.

وهذا الحكم هو المشهور إن لم يكن أشهر، لأن المخالف فيه هو عددٌ من فقهاءنا كالسيد المرتضى رحمته الله الناسب وجوب إعادتها إلى محققي أصحابنا ومحصليهم، ووافق السيد الاسكافي وابن أبي عقيل - أي في المذهب - وبعض متأخري المتأخرين، بل ظاهر العلامة في «المختلف» والمحقق في «المعتبر» التردد فيه، للتردد في حال إسماعيل بن رباح.

فلا بدّ أولاً من ذكر حجة المشهور في عدم وجوب الاعادة، مع أنّ مقتضى القاعدة الأولية هو وجوب الاعادة، لأن وجود الشرط لا بدّ أن يكون مع تمام حالات المشروط دون بعضها، مثل الطهارة حيث أنّها لو حصلت أثناء الصلاة، أو عَرَضَ الحدث كذلك لا فائدة فيها، فهكذا يكون الوقت أيضاً، فالحكم بالاكْتفاء لا بدّ من أن يكون بواسطة دليل اجتهادي معتبر يدلّ عليه.

كما أنّ مقتضى الأصل أيضاً عدم الاكتفاء، كما لا يخفى، وسيجيء البحث عنه بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

والخبر المتمسك به والمستدل به في المقام هو المصححة المروية عن إسماعيل بن رباح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت، ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت وأنت في الصلاة، فقد أجزأت عنك»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

وجه دلالة: أنَّ لفظ (ترى) لا اشكال في شموله للقطع، لظهور الرؤية فيه، غاية الأمر أنَّه بحثٌ في أنه هل يشمل صورة التبيين بالخلاف بعد الفراغ، أو أنه مختصٌ بحصوله في الأثناء.

قد يتوهم الأخير، بدعوى ظهور قوله: (وأنت في الصلاة) في كونه في الأثناء.

لكنه كما ترى، لإمكان أن يكون قيد (وأنت في الصلاة) قيداً لدخول الوقت، لا قيداً للتبيين، فيبقى اطلاق التبيين مختلفاً فيه من جهة أنه في الأثناء أو بعد الفراغ، فيشمل الحديث كلتا الصلاتين.

والفرق بين شمولهما بالاطلاق وبين عدم شموله إلا الأثناء، هو إمكان إلحاق الفراغ إليه بالأولوية، بخلاف عكسه، لا مكان القول بالصحة في الفراغ دون الأثناء، كما كان كذلك في الشك، مع إمكان الاشكال في الأولوية، حيث أنَّها ليست بقطعية حتى يؤخذ بها فيما إذا خالف الأصل، بل هي أولوية ظنية. فدعوى الاطلاق لا يخلو من وجه.

ثم إن تبيين الخلاف، هل يختص بما إذا كان قبل دخول الوقت ثم دخل في الوقت في الأثناء، أو يكون مورده تبيين الخلاف بعد دخول الوقت.

فقد يدعى - كما عن سيّدنا الأستاذ - عدم شمول الرواية لما إذا كان تبيين الخلاف قبل دخول الوقت، ثم دخل وهو في الصلاة.

مع أنَّ الدقة في كلماته لا ينكر دلالته واطلاقه لما إذا حصل التبيين قبل دخول الوقت، لأنه قد جعل ملاك الإجزاء دخول الوقت في الصلاة، بلا فرق بين

كون التبيين قبل دخول الوقت أو بعده، كما لا فرق بين كون التبيين بدخول الوقت في الصلاة، بين كونه في الأثناء أو بعد الفراغ.

ولكن الظاهر من السيّد في «العروة» وأصحاب التعليق عليها، هو التسالم على كون مورده هو حصول التبيين بعد الدخول في الوقت، وإلا لا ينفع شيئاً.

وهذا وإن كان أوفق بالاحتياط - لأن أصل الاجزاء خلاف للقاعدة، فخرج منها ما هو المتيقن، وهو كون التبيين بعد الدخول - إلا أنّ الدقّة في الرواية يفيدنا الاطلاق من هذه الناحية، لأن قوله: (فدخل وأنت في الصلاة) ليس قيداً للرؤية والتبيين، حتى تكون الجملة كلها مقيدة بذلك ليفيد ما ذكره، بل القيد مختص لدخول الوقت - أي كان الدخول واقعاً في حال صلاته ولم يخرج منها - حتى يكون مفهومه إخراج صورة كون دخول الوقت بعد الفراغ عن الصلاة، فإن قلنا بعدم شموله للتبيين قبل دخول الوقت، فيدخل تحت حكم البطلان، اقتصاراً فيما خالف النص على موضع النص واليقين، فيلزم القول بذلك في الرواية للتبيين بعد الفراغ، لأن المتيقن ليس إلا في الأثناء، فيتمسك بقاعدة الفراغ بالاعتصار على موضع النص.

وبناءً على هذا يأتي السؤال أنه كيف عمّم الفقهاء القاعدة حتى لما بعد الفراغ؟

أقول: لعلّه كان لأجل وجود الأولوية في الفراغ من الحكم بالصحة إذا قيل بها في الأثناء، ولا أولوية في التبيين قبل دخول الوقت بالنسبة إلى بعد دخوله. ثم إنه بعدما عرفت ظهور الرواية في القطع والعلم أولاً، فهل يشمل الظن

الخاص والمعتبر، فيكون حكمه كحكم العلم أم لا؟.

قد يقال: باطلاق لفظ الرواية، وشموله للظن أيضاً - كما احتمله سيّدنا الأستاذ - لأن الظن الخاص المعتبر عند العقلاء هو علمٌ، ولذا ترى قد يعبرون عنه بالفارسية بـ (دانستن)، مع أنه في الحقيقة ليس بعلم جزمي.

فعلى هذا الوجه يكون دخول الظن الخاص في الحكم بنفس الدليل.

وقد يقال: بعدم شمول لفظ (الرؤية) للظن، جموداً على ظهور اللفظ، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون وجه دخوله فيه، هو أن يقال بأن شيوع استعمال كلمة (الرؤية) في الرأي والظن والاعتقاد، في الأحاديث وكلمات الأصحاب، فتكون الشهرة قرينة على كون المراد منها هنا هو خصوص الظن أو الأعم منه ومن العلم الجزمي، كما يؤيده فهم الأصحاب ذلك حتى المخالفين في المسألة، حيث أنّهم اقتصروا في ردّها بالمناقشة في السند دون الدلالة، كما في «المدارك» وغيره، بل العلامة في «المختلف» برغم اكثاره من إقامة الأدلة على عدم الصحة والحكم بالبطلان، إلّا أنه يقول في آخر كلامه في المسألة:

(واعلم أنّ الرواية التي ذكرها الشيخ في طريقها إسماعيل بن رباح، ولا يحضرني الآن حاله، فإن كان ثقة فهي صحيحة يتعين العمل بمضمونها، وإلّا فلا) انتهى كلامه.

ولعلّ وجه كلامهم في الجزم بدخول الظن الخاص، كان من جهة ملاحظة الأدلة الدالة على حجّية الامارات واعتبارها، فتكون حاكمة على الرواية، ويدخل الامارات في حكم القطع، وذلك أنّه لا ريب في أن القطع المأخوذ في

الرواية ليس طريقاً محضاً، بحيث لم يكن له دخل في الموضوع أصلاً، بل هو تمام الموضوع، كيف لا والمفروض تخلفه عن الواقع.

بناءً على هذا، فإن أدلة اعتبار الأمارات، لما كان لسانها لسان تنزيل غير القطع منزلة القطع، فيترتب عليه أحكامه كما يترتب على القطع من الأحكام. وقد يقال: إنه لو كان مفاد دليل اعتبار الامارات، تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فأدلة الامارات ليست حاكمة على الرواية، وانما تختص حكومتها بما كان القطع طريقاً، وكان الحكم مترتباً على الواقع بنفسه.

وقد أجيب عنه: بإمكان أن يكون التنزيل في المؤدى بلحاظ الواقع التعبدى، فكأنه بعد قيام الامارة يصير الواقع ممّا يقطع بتحقيقه، إلا أنه قطع تعبدى، فقيام الامارة كان على الوقت، فصار الوقت مقطوعاً به تعبداً، نظير تعلق القطع الوجداني به.

غاية الفرق بين الموردين، هو أن التنزيل في تنميط الكشف، كان في أصل الطريق، يعني جعل الامارة الظنية بمنزلة القطع، وهذا بخلاف التنزيل في المؤدى، حيث كان التنزيل فيه بلحاظ الوقت الذي قامت الامارة عليه.

أقول: بهذا التقريب وإن صحّ الجواب عنه، إلا أن حقيقة المطلب ليس كذلك، لأن بناء العقلاء في الامارات ليس إلا جعل الامارة طريقاً إلى الواقع في عرض طريق القطع عليه، من غير تنزيل منهم، لا للظن منزلة القطع، ولا المؤدى منزلة الواقع، ولا يفهمون من اعتبار الامارة إلا إثبات حجية الشيء المسمى بالامارة، في جنب حجية القطع، في تحصيل الواقع، من دون أن يفهمون وجود

تأسيس جديد من الشارع في ذلك.

مع أنّه لو سلّمنا التنزيل، فانه ليس مقصودهم من ذلك إلا ترتيب آثار الواقع عليه، فالأحسن أن يقال إنّ الظن الخاص المعتبر المحصل للاطمئنان عند العرف يحسب علماً في الجملة، فيرتّبون عليه الآثار، فيشملة ظهور لفظ (الرؤية) في الحديث، من دون حاجة إلى هذه التكلّفات.

إذا عرفت هذه التوضيحات، يمكن لك الوقوف على ما قيل هنا من كفاية ما أتى به على حسب الظن، وإن انكشف الخلاف بعد ذلك، وأنّه يجوز الاجتزاء بالامتنال بما أتى به اعتماداً على ظنه، ولو بعد كشف الخلاف.

واستدلّ لذلك صاحب «الجواهر» وبقوله:

(لقاعدة الاجزاء المستفادة من الأمر بالعمل بالظن هنا نصاً وفتوى، خرج منها الصلاة الأولى بالاجماع - أي ما لو كان تمام الصلاة واقعاً قبل الوقت - وبقي الباقي).

واحتمال عذريّة هذا الأمر فيحكم بالصحة ما لم ينكشف الخلاف، خلاف الظاهر.

وأضعف منه احتمال تعذر الأمر ظاهراً وواقعاً، وأن الأوّل لا يُجزى عن الثاني بعد انكشاف الحال، بل هو معلوم الفساد بأدنى تأمل، مضافاً إلى أصالة البراءة لو فرض ظهور الحال له بعد الفراغ، انتهى كلامه^(١).
وقد أورد عليه المحقق الهمداني بقوله:

(١) جواهر الكلام: ج ٧ / ٢٧٦.

(بأن الاجتزاء بالأمر الظاهري، إنما يكون ما لم ينكشف الخلاف، لا بعد كشف الحال، كما في المقام.

وما ذكره من ضعف احتمال تعدّد الأمر بل فساد، حتى لو أراد التعدّد في المأمور به الواقعي، الذي تعلّق به الغرض الأصلي بايجاده، وإلاّ تعدّد نفس الأمر ومتعلقيهما من حيث هو.

غير قابل للانكار، لأن الأمر بالصلاة بواسطة صياح الديك أو أذان هؤلاء، مغاير للأمر بالصلاة بالزوال، وبين متعلقيهما مباينة جزئية، إلاّ أن المقصود من الأمرين ليس إلاّ الخروج عن عهدة الوظيفة بعد وضوح عدم تقيّد الصلاة بكلا العنوانين - أي كانت مشروطة بوقوعها بعد الأذان والزوال كليهما - أما هل كلّ من الأمرين على الوجوب التخييري، وتعميم موضوع الوقت - الذي هو شرط للصلاة - بجعله أعمّ من الزوال ومن الظن به، أمّا مطلقاً.

أو إذا حصل من الأذان ونحوه، فيكون الظن بالزوال مع هذا التقدير كنفس الزوال سبباً واقعياً لدخول وقت الصلاة، سواء صادف الواقع أم لم يصادف.

أو تخصيصه بخصوص الزوال، وجعل الظن المطلق أو الأذان ونحوه طريقاً تعبدياً لأحرازه، فيكون المكلف به في الواقع هو الصلاة بعد الزوال عيناً، ولكن متى أحرز الوقت بأذان ونحوه - من الامارات التي فرض اعتبارها شرعاً من باب الطريقة - حكم في مرحلة الظاهر بكون الصلاة الواقعة في ذلك الوقت مصداقاً واقعياً للمكلف به، موجباً لسقوط أمره، فالعبرة إنّما بامتنال الأمر الواقعي، ولكن يخبرنا عنه بامتنال الأمر الظاهري، بلحاظ كونه أصلاً شرعياً، أو طريقاً تعبدياً

لا حراز امتثال ذلك الأمر، لا لكونه بنفسه مقصوداً بالامتثال في عرض الواقع، فلا يعقل الاجتزاء بعد استكشاف المخالفة، وعدم كون المأتي به مصداقاً لذلك الأمر. اللهم إلا على تقدير تعلّق الغرض بنفس هذا الأمر، لا الأمر الواقعي، فيعود إلى الفرض الأول، ويخرج عن فرض اعتبار الامارات من حيث الطريقية (المحضة....) إلى آخر كلامه.

أقول: الإجزاء بالأمر الظاهري دون الواقعي، يتصور بصورتين. تارة: بأن تكون الامارات المعتبرة طريقاً محضاً للواقع، وتكون المصلحة مترتبة على نفس الواقع فقط، ولم تكن للامارات مصلحة إلا المصلحة الموجودة في الواقع، ففي مثله لا معنى للإجزاء إلا في حال عدم انكشاف الخلاف، ومع الانكشاف لا يكون الأمر الظاهري موجوداً حتى يفيد، فيكون عمله كأن لم يكن، فلا بد حينئذٍ من الاعادة بعد الانكشاف.

وأخرى: لا يكون كذلك، أي إنّ المصلحة موجودة في العمل بالامارات لا العمل بما هو موجود في الواقع، حتى يكون من قبيل الوجوب التخييري الذي فرضه، ويصير الموضوع والمورد معتمداً للأعم من الزوال وغيره، بل المقصود جبران المصلحة الفائتة بواسطة العمل بالأمر الظاهري، وتكون المصلحة الثانية مصلحة سلوكية جابرة لتلك المصلحة في الجملة.

فلازم ذلك أيضاً كفاية الأمر الظاهري كالأمر الواقعي - كما عليه صاحب «الجواهر» - فالمصلحة بحسب الواقع مخصوصة للواقع، إلا أن العمل بالطريق والسلوك له مصلحة جابرة للمصلحة الواقعية لو فوتت وانكشف الخلاف.

فتعدّد الأمر هنا، بمعنى تعدد المصلحة في عرض مصلحة الواقع، وبقدر الأمر الواقعي، بمعنى كون العمل بالأمر الظاهري له مصلحة جابرة لو خالف الواقع.

هذا إن لم نقل بشمول الحديث للظن المعتبر، وإلا كان العمل بالظن كالعمل بالعلم، ومصلحته هي مصلحته، بواسطة تعميم مضمون (الرؤية) لكليهما كما عرفت، وهو غير بعيد، كما لا يخفى عند المتأمل والعارف بتبادرات العرف والعقلاء واستعمالاتهم.

بقي هنا فرعان آخران:

الفرع الأول: على القول بالأجزاء في العمل بالامارات، مثل الظن وكشف الخلاف، يأتي الكلام في أنّه هل العمل بالقطع مثل العمل بالخبر المحفوف بالقرائن، أو بالخبر المقطوع تواتره أم لا؟
وبعبارة أخرى: هل يجوز له الاكتفاء بذلك لو تلبّس ودخل الوقت في الأثناء أم لا؟

ربما يقال: بعدم الكفاية، لأنه غير داخل في كلمة (ترى) الواردة في الرواية، فيدخل تحت الأصل الأولي فلا يكون كافياً.

بل وهكذا لا يكفي بالأولوية ما لو حصل له القطع بأمور لم يحصل القطع بحسب النوع، وكان المورد مما يقدر له حصول اليقين بدخول الوقت بالمشاهدة، ولكنه تهاون وعمل مما لم يكن له العمل به، وحصل له القطع، ودخل في الصلاة،

ثم انكشف له الخلاف وقد دخل الوقت في الأثناء.

وجه عدم الكفاية في هذه الأخيرة، هو عدم وجود الأمر المتوجه إليه،
وأنما تخيل الأمر لا نفسه، فلا يكفي.

اللهم إلا أن نقول بتعميم كلمة (تري) في الحديث، بحيث يشمل جميع هذه
الأقسام، بأن يكون المقصود منه ما لا يكون يقيناً جزمياً، سواء كان ظناً أو اعتقاداً
بالقطع عند الشخص، بلا فرق بين ما هو قادرٌ على تحصيل اليقين بالمشاهدة أم
لا؟

وقد مال إليه صاحب «الجواهر»، بل المستفاد من كلامه الاختيار، لكنه
خلاف للاحتياط.

فدعوى شمول الكلمة لجميع هذه الأقسام مشكل جداً، فيما إذا لم يكن
الذي يعمل بما يعتني به العقلاء ويحصل لهم الاطمئنان، فالأحوط وجوباً عدم
الاكتفاء، خصوصاً في الأخيرة، فيما إذا كان قادراً على تحصيل اليقين
بالمشاهدة، وتهاون في تحصيله، والله العالم.

الفرع الثاني: في أن الدخول في الوقت في أثناء الصلاة يكون:

تارة: بالدخول في وقت نفس هذه الصلاة، مثل الظهر لأوّل الوقت،
فالكلام هو ما عرفت.

وأخرى: يدخل في وقت يمكن أن يكون لغير هذه الصلاة، كما لو دخل في
الوقت حين الاشتغال بالعصر.

فعلى القول باشتراك جميع الوقت من أوّل الزوال إلى الغروب لهما، فإنه

يوجب الاشكال، حيث يصحّ له العدول من ما بيده إلى السابقة، إن التفت فيما يمكن فيه العدول، مثل أن يكون قبل ركوع الركعة الرابعة في صلاة العشاء، فحينئذٍ يصحّ له العدول إلى المغرب، بخلاف الظهرين حيث يصح العدول فيهما مطلقاً أي من أوله إلى آخره، فبعد العدول يصير ما بيده الصلاة السابقة، وما بعدها هي اللاحقة.

وأما على القول بالاختصاص، فإذا التفت في أثناء صلاة العصر دخول وقت المختص للظهر، فأنه يوجب بطلان كلّ من الصلاتين إن أتى بصلاة الظهر قبله، أما هي لوقوعها قبل الوقت، كما أن العصر باطل أيضاً لوقوعه في الوقت المختص.

ثم لا فرق في الحكم المذكور - صحة وبطلاناً - في كونه في أثناء الصلاة، بين كونه في حال القراءة والذكر في الركعات، أو كان قبل التسليم، بل في التسليم إن قلنا إنه يعدّ من أجزاء الصلاة، لصدق الأثناء عليه حينئذٍ، وبذلك يفترق الحكم عن مثل دليل (من أدرك ركعة من الوقت) حيث أنه لا يشمل الأقل من الركعة، بخلاف المقام، كما لا يخفى والله العالم.

ولو صلى قبل الوقت عامداً أو جاهلاً أو ناسياً، كانت صلاته باطلة.

والذي يفهم من كلام صاحب «الجواهر» وغيره، تصريحاً أو تلويحاً، أن المراد من (قبل الوقت) هو كون شروعه كذلك، بلا فرق بين دخول الوقت في الأثناء، أم لم يدخل حتى يفرغ من الصلاة.

قد يقال إن الظهور البدوي من هذه الجملة كون المراد منها هو وقوع تمام الصلاة قبل الوقت، فتبطل، وأما لو صادفت الوقت في الصلاة - ولو في الجملة - فيحكم بالصحة، كما حكى هذا القول عن «الكافي» لأبي الصلاح، كما احتمله صاحب «الجواهر» أيضاً، من جهة امكان أن يكون المراد من (جاهلاً) هو الجاهل بالحكم من شرطية الوقت للصلاة، أو وجوب مراعاته، وغير القاطع بالدخول وعدمه، ولو كان ظاناً في حال اعتبار الظن.

وفيه: إن وجه البطلان في الجميع واضح، ضرورة قيام الدليل على وجوب التعلم، وعدم الدليل على إخراج الجهل بالشرط عن كونه شرطاً.

ولعل وجه كون المراد من هذه العبارة، هو الأعم من الفراغ ومن الأثناء، هو أنه لو كان المراد من قوله: (قبل الوقت) خصوص الفراغ فيه، لما كان حكم البطلان منحصراً فيما ذكره من العمد أو الجهل أو النسيان، بل يكون البطلان مطلقاً، حتى مع العلم، أو الظن بالدخول، ثم انكشاف الخلاف، حيث أنه يوجب بطلان الصلاة، كما أشار إليه قبل ذلك.

اللهم إلا أن يفرق بين الموردين، بأن يكون المراد من الجهل في السابق،

هو الجهل بالموضوع، أي عدم علمه بدخول الوقت.

أمّا مع علمه بالدخول جهلاً، ثم انكشف الخلاف أو الظن بذلك، ثم انكشف الخلاف بخلاف الجهل في المقام، بأن يكون المراد منه هو الجهل بالحكم، أي لا يعلم أنّ الوقت شرط للصلاة، إذ لا يعلم أنّ مراعاة الوقت واجب، أو لا يعلم أنّه كان داخلياً في الصلاة، وأمثال ذلك، كما يظهر ذلك من كلام الشهيد رحمته الله في «الذكرى»، حيث حكم بالصحة عند الظن، إذا كان الجهل بلحاظ الوقت، كما مرّ، وفي غيره حكم بالبطلان.

بل عن صاحب «الجواهر» احتمال البطلان، حتى لو وقعت الصلاة بتمامها في الوقت، لعدم امكان تمشي قصد القرية في ذلك، لأن جهله ليس عذراً، وإلاّ لارتفعت المؤاخذه على الجاهل.

هذا، ولكن الأولى في المقام أن نبيّن أقسام المسألة، من حالات الإنسان، وبيان حكم كلّ واحد منها بملاحظة ظروف الصلاة، من حيث الوقت، ومن حيث الصحة والبطلان، فنقول ومن الله الاستعانة:

الصورة الأولى: هي فيما إذا تقدم على الوقت في صلاته عامداً، مع العلم بشرطية الوقت، ووجوب مراعاته، وعلمه بعدم دخول الوقت، فوقع الصلاة عنه يتصور بحسب الواقع الخارجي مع ثلاثة أنحاء:

الأول: قد يكون تمام الصلاة واقعة قبل الوقت.

فلا ترديد في بطلانها، بل هو القدر المتقين من البطلان المستفاد من قوله عليه السلام: (من صلّى قبل الوقت، فلا صلاة له)، لفقدان الشرط، وانتفائه موجب

لانتفاء المشروط.

مضافاً إلى عدم تمكن تمشي قصد القربة منه، ولذلك قال في «الجواهر»: إن بطلانه من الضروريات، لمكان النهي عن الدخول في الصلاة قبل وقتها، المقتضي لفسادها، ولا فرق في ذلك بين كون وجوب العلم بالوقت شرطياً أو مقدماً محضاً).

كما أن ظاهر بعض العبائر هو اطلاق البطلان في هذه الصورة، لجميع ما ذكر من الوجوه، وهو مما لا كلام فيه.

الثاني: هو أن يدخل الوقت في الأثناء.

فظاهر البعض هو بطلانها كسابقه مطلقاً، لجريان الوجوه المذكورة بالنسبة إلى مقدار الصلاة الواقعة قبل الوقت.

فإنما الكلام يقع في إمكان تصحيحها بالنسبة إلى الباقي الواقع في الوقت، ولكن في «كشف اللثام» حيث نسب الخلاف إلى ظاهر «النهاية» و«المهذب» من الحكم بالصحة، لو أدرك الوقت في أثناء الصلاة.

هذا، ولكن قد حمل مثل صاحب «الجواهر» والعلامة في «المختلف» وغيرهما على ما لم يكن عامداً بتمام الجهات، بل كان ناسياً، أو غير عامد، وأمثال ذلك، وعلل ذلك بعدم إمكان تصحيح عمله، لا أقل بالنسبة إلى أجزاء من صلاته لفقدان شرطها، لا أقل في قصد القربة، لعدم تمشي قصد القربة منه.

اللهم إلا أن يتصور حصول الغفلة حين العمل عن نحو عمد في ذلك، وقصد القربة، فينحصر وجه البطلان في فقدان شرطية الوقت، ولا بد من شمول

إطلاق الدليل الذي هو الخبر المروي عن إسماعيل، وهو محل تأمل، لأن قوله: (وأنت ترى قد دخل الوقت) يشمل من كان ظاناً بدخول الوقت، أو قاطعاً به، كما عرفت.

هذا، إذا كان العائد عالماً من جميع الجهات، حتى بالنسبة إلى الوقت. الثالث: هو العائد بذلك، إلا أنه انكشف له بعد ذلك وقوع تمام الصلاة في الوقت دون أن يلتفت إليه.

ففي مثله تكون الشرطية حاصلة في الواقع، إذا كان الوقت شرطاً واقعياً للصلاة - كالحديث - لا الذكري - كالطهارة عن الخبث - ولذلك قلنا بفساد صلاته، لو كان تمامها في خارج الوقت، ولو كان قد علم حين الدخول في الصلاة بدخول الوقت، لأن علمه بذلك لا يوجب حصول الشرط.

إنما الاشكال في المقام منحصر في قصد القربة، حيث لا يتمشى منه مع علمه بكونه قبل الوقت، إذا كان عالماً بالحكم الوضعي - وهو الشرطية - وبالحكم التكليفي، وهو وجوب مراعاته.

اللهم إلا أن يحصل له في تلك الحالة غفلة ونسياناً، حتى يحصل له القصد إلى آخر الصلاة، وهو لا يخلو عن اشكال.

فهذه هي الأنحاء الثلاثة الجارية في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: هي صورة الجهل بالحكم، بان كان المصلي جاهلاً مقصراً لا قاصراً.

فتجري فيها الأنحاء الثلاثة السابقة، فقد حكموا بالبطلان في النحو الأول،

لعدم امتلاك الصلاة للشرط أصلاً، فضلاً عن فقدان قصد القربة، لعدم كون جهله عذراً.

وهكذا ذهب المشهور في النحو الثاني، وهو ما لو كان قد دخل الوقت وهو متلبس بالصلاة، لأجل فقدان الشرط في بعضها، وعدم شمول حديث إسماعيل لمثله، حتى يوجب الحكم بالصحة، فبناءً على مقتضى الأصل الأولي هو الحكم البطلان، مضافاً إلى فقد قصد القربة، حتى لو قلنا بشمول حديث إسماعيل لمثله، خلافاً لأبي الصلاح حيث صرح بالصحة في مثله.

ولكن الانصاف انحصار الاشكال فيه بالشرطية من المناقشة في شمول الحديث لمثله، لأنه عمد في الجملة، وإن كان قوله: (ترى) قد يوهم صدقها على من يرى جهلاً أيضاً، إلا أنه لا يخلو عن تأمل.

وأما قصد القربة فلا يبعد وجوده لمن كان جاهلاً بالحكم، إلا أن يُدعى اشتراط كون العمل قابلاً لأن يتقرب به، وهو غير حاصل هنا، ولو من جهة عدم وجود دليل كاشف عن ذلك، من اطلاق دليل، أو عموم، لو لم نقل وجود خلافه بواسطة الأصل، كما عرفت، فحينئذٍ للحكم بالبطلان وجه.

إلا أن الاشكال في إثبات أصل الدعوى، أي هل يجب في العبادات - مضافاً إلى قصد القربة - شرط آخر، وهو قابليته للتقرب أم لا؟ ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ومن ذلك يظهر حال النحو الثالث: وهو كشف وقوع الصلاة بتمامها في الوقت، حيث أن الشرط حاصل، وقصد القربة قد عرفت امكانه، والقابلية للتقرب

غير بعيد وجودها هنا، لأجل أن الصلاة واجدة لتمام الشرائط، وإن كان هو غير عالم بها حين العمل.

نعم، لو كان حين العمل ملتفتاً إلى وجوب البحث وتعلم الحكم، لكنه أهمل ذلك، فإنه قد يقال إنه يشكل الحكم بصحة الصلاة حينئذٍ، لعدم تمشي قصد القرية منه حينئذٍ.

مع أنه لا يخلو عن تأمل، لا مكان الالتزام بالتفريق بين استحقاق العقاب لأجل ترك الواجب - وهو وجوب التعلم - والحكم بصحة العمل الواقع وهي الصلاة.

اللهم إلا أن نلتزم بأن وجوب التعلم حكم طريقي لتحصيل الواجب، وليس وجوبه بنفسه حتى يترتب على تركه العقوبة، فإذا صح العمل على الفرض فلا عقوبة عليه، فلا يجامع ذلك مع عدم كون الجهل عذراً ويستحق عليه العقوبة.

إلا أن الكلام في قبول كون وجوبه طريقياً محضاً، كما لا يخفى.

فالقول بالصحة هنا لا يخلو عن وجه، وإن كان الاحتياط بالعادة أمراً حسنً، حذراً عن مخالفة القوم، حيث أن الشهرة قد قامت على البطلان.

فلا فرق في الجهل بالحكم - فيما ذكرنا - بين أن يكون جاهلاً بكلاً حكميه من الوضعي والتكليفي، أو بأحدهما، لا شتراك العلة.

الصورة الثالثة: ما لو كان عالماً بالحكم الوضعي والتكليفي، وجاهلاً بالموضوع.

والجهل بالموضوع باطلاقه يشمل ما لو كان جاهلاً بالحكم الوضعي

والتكليف، وجاهلاً بالموضوع.

كما أنّ الجهل بالموضوع باطلاقه، يشمل ما لو كان جهله جهلاً مركباً - أي اعتقد عدم دخول الوقت - أو غير مركبٍ شاكاً به أو ظاناً فإنّ عنوان الجهل بالحكم يشمل أيضاً هذه الثلاثة.

وهذا قد عرفت أحكامه في المسائل السابقة في كلام المصنف، وعرفت الفرق بين الظن المعتبر والقطعي وغيرهما، فلا حاجة للاعادة.

الصورة الرابعة: هي صورة الناسي للحكم كليهما أو بأحدهما.

فيجري فيها الأنحاء الثلاثة المذكورة سابقاً، وقد حكموا بالبطلان في النحوين الأوليين، فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها خارج الوقت أو بعضها، وجعلوا وجه البطلان عدم اعتبار النسيان عذراً، وشمول عموم (من صلى لغير وقت فلا صلاة له) لهما، خلافاً لأبي الصلاح الحلبي ومحتمل «النهاية» و«المهذب» من الحكم بالصحة، في ما لو أدرك بعض الوقت، لأجل حديث الرفع، وأن إدراك البعض كادراك الكل.

إلا أنّه قد نوقش في كلا الدليلين، حيث أنّ رفع النسيان يكون بلحاظ الاثم لا الشرطية، والتنزيل يحتاج إلى الدليل، ولعلّه أراد من الدليل شمول حديث إسماعيل له، لأنّ قوله: (ترى) لا يبعد أن يشمل باطلاقه ما لو كان ناسياً للحكم. لكنه خلاف الظاهر، لأنّ قوله: (ترى) له ظهور في أن عليه أن ينتبه إلى لزوم مراعاة الوقت، فالحكم بالصحة في هذين الموردين مشكل.

وأما النحو الثالث: وهو ما لو كان تمام الصلاة في الوقت، وكان ناسياً.

فالظاهر هو الحكم بالصحة.

ودعوى أنّ النسيان ليس بعذر غير مفيد هنا، لأن الشرط في الواقع حاصل، ولا دليل على وجوب التعبد بدخول الوقت حال العمل. ولو سلم وجوب ذلك، كان فيما لو كان قد انتبه إليه لا مطلقاً، مع أنّنا نعلم أنّ وجوب تحصيل دخول الوقت ليس إلّا وجوباً مقدّماً لتحصيل الشرط واقعاً، وهو حاصل، فلو نسي تحصيل ذلك الشرط لأجل قرب عهده بالإسلام، أو لأجل قربهِ لسنّ البلوغ، ولكنه نسي أو غفل - كما سيأتي - أو كان جاهلاً جهلاً قصورياً، وصلى وقعت صلاته في الوقت، كانت صحيحة بلا اشكال.

فإذا عرفت حال الناسي في الأنحاء الثلاثة، يظهر لك حال الغافل والجاهل والقاصر أيضاً، من البطلان في النحوين الأولين، والصحة في النحو الثالث. بل وهكذا يظهر لك حال تارك الاجتهاد أو التقليد في تحصيل الوقت، مع التمكن من تحصيله، حيث يقع الاشكال فيما لو خالف الوقت، لأجل فقدان الشرط.

أمّا لو صادف الوقت بتمامه، فإن الاشكال يأتي من جهة عدم تمشي قصد القرية.

وقد عرفت الاشكال فيه من امكان حصوله لبعض الأفراد، وإن ذهب المشهور إلى البطلان في تمام الأقسام، ولكن الأحوط عند الالتفات في الأثناء في جميع الصور هو الاتمام، ثم الاعادة، كما عليه صاحب «الجواهر» رحمته الله.

هنا عدة فروع يجب البحث عن أحكامها، وهي:

الفرع الأول: لو صَلَّى المصلي المقلّد فترة طويلة على طبق فتوى مقلّده الذي يقول بأنّ استتار القرص يعدّ غروباً شرعياً، ثم انكشف له الفساد. ففي «الذكرى»: (إنّ الأقرب كونه كالظان، فيلحقه أحكامه لتعبّده بذلك، ولو عارضه أخبار آخر بعدم الدخول، فإن تساويا أو كان الأول أرجح فلا التفات، وإن كان الثاني أرجح، فحكمه حكم التعارض في القبلة).

وقال صاحب «الجواهر»:

(وهذا منه بناء على الفرق بين المعذورين بالتقليد والاجتهاد، وإنّ على ما ذكرنا فهو من أفراد الظن، فحكمه شامل له، وإلاّ أشكل مساواته له في ذلك. كما أنّه يمكن عدم الالتفات إلى المخبرين بعد البناء على التقليد، إذ لا ينافيه أخبار غير من قلده بعدم حصول الوقت، وليس مداره على الترجيح، فتأمّل)، انتهى ما في «الجواهر».

أقول: لا يخفى أنّ كشف الفساد يكون على أنحاء:

تارة: يكشف عن الخطأ في أصل تقليده، فيكشف عدم كون ما فعله حجة. فحكمه واضح، لأنّه قد دخل في عمل لم يمتلك على فعله حجة شرعية، فيكون دخوله في الفعل إما عن تقصير أو قصور، فكل واحد منهما ينطبق عليه حكمه طابق النعل بالنعل، ففي مثله يصح ذكر المعارضة مع أخبار المخبر، وبيان الترجيح في أحدهما أو المساوي.

وأخرى: يكون كشف الفساد من جهة تبدّل رأي مقلّده.

والظاهر أنّ المقصود من الكشف هو هذا الفرض، فحينئذٍ يعدّ أعماله الذي

قام بأدائها أعمالاً مبنية على حجة شرعية كالظان، فيلحقه أحكامه في حالاته الثلاثة، من الكفاية إذا صادف تمامها في الوقت، أو بعضها، والفساد إن لم يصادف شيئاً منها، لو لم نقل بصحة عمله كلها حتى في الصورة الأخيرة، إن التفت بعد خروج وقت الصلاة، لأنه عمل بواجبه الشرعي، فيسقط تكليفه، لأن تبدل رأي مقلده بعد ذلك لا يوجب بطلان الأعمال السابقة وبقاء التكليف أو عوده، ولا يكون سقوطه معلّقاً ومراعى بعدم الالتفات، حتى يوجب الحكم بوجوب الاعادة بعد كشف الخلاف، فيصير هذا كمن قلّد فقيهين يختلفان في الفتوى من حيث دخول الوقت - من استتار القرص، أو ذهاب الحمرة - حيث لا يوجب تقليد الثاني بعد مضي الأول، وجوب إعادة الصلوات التي صلاها سابقاً حين استتار القرص، على طبق فتوى مقلده الأول، لأنه يعدّ عاملاً واجبه الشرعي آنذاك فلا اعادة.

نعم، لو انكشف الخلاف، ولو بتبدل رأي المجتهد، حين بقاء الوقت للصلاة التي كان قد صلاها قبل دخول الوقت، فحينئذ لا يبعد القول بوجوب الاعادة، لبقاء وقت التكليف، فلا يبعد الحكم بلزوم امتثاله، فيصير هذا النحو الثالث من الأنحاء.

اللهم إلا أن ندعي الفرق بين الموردين، بأن نقول إن التبديل يكشف عن عدم حجّة ما كان قد عمله سابقاً، بخلاف ما إذا مات المقلّد.

وبعبارة أخرى: فرق بين موت المجتهد وبين تبدل رأيه ففي الأول لا اعادة

دون الثاني.

أقول: لازمه وجوب الاعادة على المجتهد نفسه، فكذلك مقلّديه، ولم يلتزم به أحد، ولعلّه أوجب العسر والخرج، بل الاختلال النظام في الجملة، وتبدّل الرأي أمر شائع عند المجتهدين، كما لا يخفى.

ويتفرّع على النحو الثاني بما قلناه، أنّه لا ينطبق عليه حينئذٍ حكم العامل بالظن، لأنّه بعيد، عليه أن يقضي لو انكشف الخلاف بعد خروج الوقت.

هذا بخلاف المقام، حيث لا يعيد بعد خروج الوقت، كما عرفت.

كما يتفرّع عليه أيضاً أنّه لا يلاحظ الترجيح في الأخبار بخلافه، لأنّ وظيفته العمل على طبق فتوى مقلّده، ولا اعتبار بالأخبار التي تصله من المخبرين، لأنّها فاقدة للحجّة مع وجود فتوى مقلّده.

نعم، يصحّ ملاحظة هذه المرجحات في أخبار المخبر، إذا أدى إلى تبدل رأي مجتهد.

فالوجه الثاني - على ما بيّناه - تكون أوجه الوجوه، وإن كان الاحتياط بالاعادة - لو لم يستلزم العسر والخرج - حسناً، والله العالم.

فظهر ممّا بيّناه إمكان أن يكون مقصود الشهيد رحمته الله من ملاحظة المرجّحات، هو الاخبار التي توجب تبدل رأي المجتهد لا مطلقاً، فإن كان يقصد هذا فله وجه وجيه.

الفرع الثاني: كما يجوز الاعتماد على الظن المعتبر في دخول الوقت، يصح الاعتماد عليه في الحكم ببقاء الوقت حينما ينوي الأداء، أو الظن بخروج الوقت هذا ينوي القضاء، ولا يعارض هذا الظن الاستصحاب ببقاء الوقت، لأنّ الظن هنا

صار بمنزلة العلم، فكما لا يعارض الاستصحاب العلم بالخروج، هكذا يكون ظنه.

ويتفرع عليه أنه لو ظن دخول الوقت وبقائه، فنوى الأداء، فظهر خلافه. أو عكس ذلك، أي ظن الخروج، فنوى القضاء، فظهر بقاءه.

تكون في صورتين صلاته صحيحة، لعدم قدح الخلاف في النية إذ كان قصده الاتيان بما هو وظيفته، مضافاً إلى الاشكال في أصل وجوب نية الأداء والقضاء، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: بعد ثبوت حجية الظن المعتبر في اثبات دخول الوقت، فانه لو دخل المصلي في صلاته، ثم انكشف الفساد في الأثناء أو بعد الفراغ، أو وقع تمام الصلاة في الوقت، مع ظن المصلي بعدم الدخول فما هو الحكم في الأقسام السابقة التي ذكرناها وكانت بحسب حالات المكلفين؟

وهل الاجزاء وعدمه مختصان بالفريضة - كما هو ظاهر الحديث - أو يجري في النافلة كالفريضة - كظاهر اطلاق الفتاوي من اعتبار الظن عند التعذر، الدال على عدم الفرق بين الموردين، أي بين وقت الفريضة والنافلة - ؟ فيه وجهان:

من ملاحظة عدم الفرق - بحسب الملاك - بينهما، من جهة حجية الظن واعتباره المفيد للاجزاء، وأن ما لا اعتبار به لا اجزاء له، وأن النافلة أمرها أهون وأيسر من الفريضة، فإذا سار الاجزاء في الأخيرة، ففي الأولى بطريق أولى. ومن أن ذلك - أي الاجزاء في الأثناء - خلاف الأصل فيكتفي به في مورد

النص والفتوى، وهو الفريضة دون النافلة.

ولكن الأقوى هو الوجه الأول لاطلاق النصّ الوارد مثل حديث إسماعيل بن رباح - في الوقت من دون دلالة للاختصاص بالفريضة، فلا وجه لملاحظة الانصراف، كما هو الحال في ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع، ولذلك مال إليه صاحب «الجواهر»، ومن يلاحظ كلامه يجده جيّداً متيناً، فجزاه الله عنا وعن الإسلام أفضل الجزاء، وجعل الجنة مثواه.

الرابعة: الفرائض اليومية مرتبة في القضاء، فلو دخل في فريضة فذكر أنّ عليه سابقة، عدل بنيته ما دام العدول ممكناً، وإلا استأنف المرتبة.

هاهنا ثلاث مسائل، وهي:

المسألة الأولى: في لزوم الترتيب في الفوائت من اليومية.

المسألة الثانية: وجوب العدول إذا تذكر في الأثناء بوجوب سابقة عليه، إذا كان العدول ممكناً.

المسألة الثالثة: وجوب الاستئناف، فيما إذا لم يكن العدول في الأثناء.

فأمّا المسألة الأولى: فحيث أنّ تفصيل هذا البحث يأتي في مباحث القضاء، كما هو مقتضى لذلك، لكن ذكره المصنف هنا لأجل مناسبة أحكام الوقت، ولزوم مراعاته حتى في القضاء، ولذلك نشير إليه في الجملة حتى بالنسبة إلى المسألتين الأخيرتين، إذ المسائل الثلاث في الجملة مورد اتفاق وشهرة، ويعدّ الاختلاف فيها نادراً وشاذاً، وإنّما يكون في بعض المسائل الفرعية لا في أصل المسألة.

هذا فضلاً عن الروايات - من الصحيحة وغيرها - الواردة والدالة على الحكم. وبما أنّ البحث عن هذه المسائل بحاجة إلى تمهيد مقدمات، فلا بأس بالاعراض عنها هنا، كما فعله صاحب «الجواهر»، وإن بحث عنها المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» بالقدر الذي لا يمكن الاكتفاء به، بل يجب الرجوع إلى بحث القضاء، فالأولى ترك البحث وإحالة إلى مظانه، دفعاً للتكرار، مع قصر

العمر واشتغال البال، فنسأل الله التوفيق المدّ في العمر حتى نبليغ مباحث كتاب
القضاء. آمين.

الخامسة: يكره النوافل المبتدأة، عند طلوع الشمس، وعند غروبها، وعند قيامها، وبعد صلاة الصبح، وبعد صلاة العصر.

والكراهة في هذه الخمسة مشهورة بين المتقدمين والمتأخرين، بل كادت أن تكون إجماعاً، بل في «المنتهى» أنه مذهب أهل العلم، وهو المستفاد من الأخبار بعضها صحاح:

منها: الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يصلّي على الجنازة في كل ساعة، أنها ليست بصلاة ركوع وسجود، وإنما يكره الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها التي فيها الخشوع والركوع والسجود، لأنها تغرب بين قرني شيطان، وتطلع بين قرني شيطان»^(١). مثله في الدلالة الأخبار المروية عن محمد الحلبي^(٢)، وعن معاوية بن عمّار^(٣)، وعن علي بن بلال^(٤)، بالأولية حيث ورد في قضاء النافلة، وورد فيها النهي عن الاتيان بها من حين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ومن بعد العصر إلى أن تغيب الشمس، من دون المقتضي، ولعله أراد منه، ما يوجب عدم إمكان إتيانه فيجوز، وإلا فلا.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

منها: المرفوعة المروية عن علي بن محمد، عن أبيه، رفعه، قال:

«قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ الشمس تطلع بين قرني الشيطان؟

قال: نعم، إنَّ إبليس اتخذ عرشاً بين السماء والأرض، فإذا طلعت الشمس

وسجد في ذلك الوقت الناس، قال إبليس لشیاطينه: إنَّ بني آدم يُصلون لي»^(١).

وهذا التعليل هو الوجه والعلة للكرهية.

منها: حديث المناهي، عن الحسين بن زيد، عن جعفر بن محمد، عن

آبائه عليهم السلام، قال:

«ونهى رسول الله صلی الله علیه وآله عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها، وعند

استوائها»^(٢).

ومثله حديث المجالس مرسل^(٣)، وحديث سليمان بن جعفر الجعفري^(٤).

بل يدلّ على بعض ما ورد من الكراهية في تلك الخمسة الخبر المروي عن

الحسين بن أسلم، قال:

«قلت لأبي الحسن الثاني عليه السلام: أكون في السوق فأعرف الوقت، ويضيق

عليّ أن أدخل فأصلي؟

قال: إنَّ الشيطان يقارن الشمس في ثلاثة أحوال: إذا انحرت (ذرت)، وإذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٩.

كبرت، وإذا غربت، فصلّ بعد الزوال، فإن الشيطان يريد أن يوقفك (يوقعك) على حدّ يقطع بك دونه»^(١).

هذه جملة من الأخبار الدالة على ذلك، حيث يستفاد من مجموعها كراهة الصلاة في هذه الأوقات الخمسة.

ثم إنّ الظاهر وجود قول شاذ ضعيف بالحرمة، كما عليه العامة، حيث يعتقدون بذلك، بل المستفاد من بعض الأخبار أنّ عمر بن الخطاب حرّم الصلاة بعد الغداة وبعد العصر، ولم يكن رسول الله ﷺ حرّمها، كما يُستفاد ذلك من حديث عائشة في رواية عبد الواحد بن أعين، عن أبيه عن عائشة:

«أنه دخل عليها يسألها عن الركعتين بعد العصر؟

قالت: والذي ذهب بنفسه - يعني رسول الله ﷺ - ما تركهما حتى لقي الله عزّ وجلّ، وحتى ثقل عن الصلاة، وكان يصلي كثيراً من صلاته وهو قاعد.

فقلت: إنّه لمّا ولي عمر نهى عنهما؟

قالت: صدقت، ولكن رسول الله ﷺ كان لا يصلّيهما في المسجد، مخافة أن يثقل على أمته، وكان يحبّ ما خفّ عليهم»^(٢).

فالعامة يعتقدون بذلك اتباعاً لنهي الخليفة لا فعل رسول الله ﷺ، أمّا الخاصة الذين يذهبون إلى الحرمة فربما يقولون بها إمّا اتباعاً للكلام المنسوب إلى رسول الله ﷺ، أو من كان من أهل بيته عليه السلام - وهم أدري وأعرف بأحكام

(١) وسائل الشريعة: الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشريعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١١.

جدهم رسول الله ﷺ.

كما نسبت الحرمة إلى السيد المرتضى رحمته الله في الثلاثة الأول، مدعيًا عليها الاجماع، وعن ظاهر الناصر والحسن والكاتب، بل والصدوق في «العلل» في الثلاثة والرابع.

هذا فضلاً عن أنه يحتمل أن تكون الحرمة عند الخاصة صادرة من باب مراعاة حال العامة، لأن صاحب «كشف الرموز» نفى التحريم بالاتفاق، فلعله أراد من الصلاة صلاة الضحى، كما يؤمى ذلك كلامه، ولذلك حمل صاحب «الجواهر» كلامه بنفي الجواز مع الكراهة.

وفي قبال هذين القولين قول ثالث، منقول عن الصدوق رحمته الله، وتبعه بعض متأخري المتأخرين، بل هو ظاهر المحكي عن المفيد في رسالته المعروفة باسم «أفعل لا تفعل» بنفي الكراهة عند طلوع الشمس وغروبها، وذلك من جهة وجود أخبار دالة على الجواز، بعضها مطلقة، مثل الخبر المروي عن محمد بن الفرّج، قال:

«كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام أسأله عن مسائل، فكتب إليّ:

وصلّ بعد العصر من النوافل ما شئت، وصلّ بعد الغداة من النوافل ما شئت»^(١).

حيث أنّه باطلاً يشمل جواز الاتيان بالمبتدأة لو قلنا باختصاص الكراهة لها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥.

لكن بما أن هذا الخبر واردٌ مورد توهم الحظر، فلا يستفاد منه أكثر من الجواز الغير المنافي للحمل على الكراهة، خصوصاً بعد ملاحظة الجمع بينه وبين ما سبق من المنع.

كما أن ظهور تلك الأحاديث لا يزيد على الكراهة، حيث قد ورد فيها قوله: (لا ينبغي) أو (يكره) وأمثال ذلك.

كما أنه قد وردت أخبار خاصة، أي في خصوص طلوع الشمس وغروبها، مثل الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي، أنه ورد عليه فيما ورد عليه من جواب مسأله عن محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه:

«وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنِ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُرُوبِهَا، فَلَأَنَّهُ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، وَتَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ، فَصَلَّاهَا وَارْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ»^(١).
ورواه الصدوق أيضاً في كتاب «إكمال الدين وإتمام النعمة» بسند آخر إليه، وكذلك نقله الطبرسي في «الاحتجاج» بسنده إليه. وقد رجح الشيخ الصدوق رحمته هذا الحديث على الأخبار الناهية السابقة.

بل إنه قد وردت أخبار تفيد أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتنفل في هذين الوقتين - أي الاتيان بالركعتين بعد صلاة العصر والغداة - مثل ما الخبر المروي عن عبد الواحد بن أعين.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٨.

وكذلك الخبر المروي عن أبي بكر بن عبد الله بن قيس، عن أبيه، قال:
«قال رسول الله ﷺ: مَنْ صَلَّى البردين دخل الجنة، يعني بعد الغداة وبعد
العصر»^(١).

قال الصدوق: (مرادي بإيراد هذه الأخبار الرد على المخالفين، لأنهم لا
يرون بعد الغداة وبعد العصر صلاة، فأحببت أن أُبين أنهم قد خالفوا رسول
الله ﷺ في قوله وفعله).

فوجود هذه الأخبار الدالة على الجواز، أدى إلى اضطراب بعض الفقهاء
في أصل الكراهة، مثل المحقق الهمداني ومال إلى حمل تلك الأخبار الناهية
على التقية، وإن اختار الكراهة في آخر كلامه مع الكراهة، فراجعه وتأمل.
ولكن الانصاف عدم متانة الحمل على الكراهة، لكثرة تلك الأخبار، وعدم
إحراز وجود التقية في جميع هذه الأوقات الخمسة، هذا فضلاً عن التصريح في
بعض الأخبار بالكراهة.

ولعلّ مقصود صاحب الأمر روعي له الفداء - بعد قبول كون الكلام منه -
هو نفي ما ذهب إليه العامة، حيث أنهم ذهبوا إلى الحرمة، فنَبّه ﷺ بأن العلة ليس
خصوص هذا الأمر المقتضي للحرمة، بل مقتضاه هو الكراهة الغير المنافي مع
الجواز، لئلا يتحدّ العمل مع عبادة الشمس وقرناء الشيطان.
فالحكم بالكراهة - كما عليه المشهور - لا يخلو من قوة.
ثم هنا تنبيهان ينبغي الإشارة إليهما:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٣.

التنبيه الأول: لا إشكال في الثلاثة الأول، من أن الكراهة فيها تكون من حيث الوقت، وهي عند الطلوع، وعند الغروب، وعند القيام.

وإنما الكلام يقع في الوقت الرابع والخامس، حيث قد ورد في كلام المصنّف بآثته تكره أداء النوافل بعد صلاة الصبح وصلاة العصر، مع أنه لم نشاهد في الأخبار الواردة الإشارة إلى كراهة قراءة الصلاة فيهما، ومن هنا نوقش في أن الكراهة المذكورة هل تكون للفعل أو الوقت، مع إن أصرح رواية واردة في المقام هي المروية عن الحلبي وابن عمّار، عن الصادق عليه السلام، قال:

«لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب، ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»^(١).

ومثلها المرسلة المروية عن الجعفي^(٢).

ولذلك قال في «الجواهر»:

(اللهم إلا أن يقال: إن النهي عن الصلاة في هذه الأخبار، عن النافلة من حيث تبعيتها لصلاة الفجر والعصر، حتى أنه لو فرض عدم فعلها لم ينع عنها، لا من حيث الطلوع والغروب.

وكما يومي إليه أيضاً جعلهما - كما قبلهما - مما بعد الصلاتين من الزمان في هذا الحكم، بل هو يومي إلى ذلك وإن لم نقل بكون النهي من حيث الفعل، بل كان المراد من النهي عنها بعد زمان صلاتي الصبح والعصر، ضرورة عدم إرادة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

خصوص وقتي الطلوع والغروب من ذلك، وإلا لم يشرك معهما غيرهما بلفظ حتى وإلى.

ثم أشكل عليه بقوله: إنه خلاف لظاهر بعض الأخبار من التعليل بطلوع الشمس بين قرني الشيطان.

ولكن المشهور، بل في «كشف اللثام» أنّ الأصحاب قاطعون بكون ذلك للفعل لا الوقت، بل عن «التذكرة» أنه لا نعلم فيه خلافاً بينهم. فيتفرّع عليه حينئذ، أنه يطول وقت الكراهة بتأخير الفريضة ويقصر بتعجيلها).

ولكن الانصاف أنه لو كان في المسألة إجماع يدلّ عليه فهو، وإلا فيشكل القول بذلك اتّكالا على الأخبار، لا إمكان وجود تعدد الكراهة لجهتين: أحدهما: لطلوع الشمس وغروبها وقيامها. والآخرى: لنفس امتداد الوقت عند الطلوع إلى طلوع الشمس، وفي العصر إلى الغروب.

فلازم ذلك وجود الكراهة في الأخيرة، حتى لمن لم يصلّ صلاة الصبح والعصر أيضاً، ولا منافاة فيه.

وأما بيان المراد من طلوع الشمس وغروبها، فهما أمران عرفيان لا يحتاجان إلى البحث عنهما وتحديدتهما، خصوصاً بعد ملاحظة الأخبار يتبيّن المطلوب، ولا حاجة للاطالة في البحث عنهما.

التنبيه الثاني: وقع الكلام في إطلاق المصنف الحكم بالكراهة عند ارتفاع

الشمس، من دون استثناء لصلاة يوم الجمعة من الركعتين قبل الزوال، حيث أن الأخبار دالة على جوازهما، مثل الخبر الصحيح المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال:

«سألته عن ركعتي الزوال يوم الجمعة قبل الأذان أو بعده؟

قال: قبل الأذان»^(١).

بل وفي خبر آخر صحيح رواه عبد الله سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا صلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة»^(٢).

بل وهكذا ورد الحديث في جواز الاتيان بصلاة جعفر الطيار صدر النهار من يوم الجمعة، مثل الخبر المروي عن «الاحتجاج» أن صاحب الزمان عليه السلام لما سأله محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن أفضل الأوقات لأداء صلاة جعفر؟ قال: «أفضل أوقاتها صدر النهار من يوم الجمعة، وفي أي الأيام شئت، وفي أي وقت صليتها من ليل أو نهار فهو جائز»^(٣).

بل جاء في الخبر الذي رواه أبو بصير، عن أبي جعفر عليه السلام:

«صل صلاة جعفر في أي وقت شئت من ليل أو نهار»^(٤).

حيث يدل على جواز الاتيان بها في صدر النهار، سواء كان يوم الجمعة أم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب صلاة جعفر، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب صلاة جعفر، الحديث ٥.

غيرها.

ولكن يمكن أن يناقش في ذلك بأن مثل صلاة الزوال في يوم الجمعة، أو صلاة جعفر ليست من النوافل المبتدأة، بل هي معدودة في الرواتب وذوات الأسباب، والكراهة التي وقع البحث عنها إنما تكون في النوافل المبتدأة، فتكون تلك الصلوات خارجة عن موضوع البحث، إلا أن يدعى الكراهة لمطلق النوافل، ثم يُستثنى منها مثل هذه الصلوات، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن المراد من الكراهة في تلك الموارد، هو الأقلّ ثواباً لا الكراهة بما فيه المفسدة غير الملزمة.

وقد تظهر الثمرة فيما لو نذر الاتيان بالنافلة في الأوقات المكروهة، فعلى الأول تكون نذره منعقداً، بخلاف الثاني حيث لا ينعقد، لأن النذر لا يتحقق إلا فيما إذا كان مورده راجحاً، ولا يبعد الاستظهار من لسان الأخبار والتعليل الوارد فيها، أن الاتيان بالصلاة في هذه الأوقات لها حزاة ومنقصة، فانعقاد النذر في مثله - لو قيّدناه في خصوص ذلك الوقت - مشكل، لو شرطنا لزوم الرجحان في متعلّقه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الأدلّة لا تشمل مثل هذه النذور لأنّها تعدّ أيضاً من ذوات الأسباب لا من المبتدأة، فلا كراهة فيها مطلقاً، وإلا يلزم كراهة صلاة الزيارة عند الطلوع والغروب.

إلا أن يقال بالفرق بينها، حيث أن السببية في الزيارة كان بجعل من الشارع، بخلاف النذر الذي يكون بفعل المكلف، فيكره في الأول دون الثاني فتأمل.

ولا بأس بما له سبب كصلاة الزيارة، والحاجة، والنوافل المرتبة.

ما ورد من الحكم في المتن عليه المشهور، نقلاً وتحصيلاً، بل قد ادّعى عليه الاجماع كما عن «الناصرات» للسيد المرتضى، بل في «الرياض»:

(أن عليه عامة المتأخرين، بل الاجماع قائم في نفي الكراهة لبعض الصلوات، خصوصاً لما ورد في النصوص بالخصوص جواز إتيانها في الأوقات الخمسة، مثل صلاة الكسوف وصلاة الجنازة حتى بعد الصبح والعصر).

ولكن الانصاف أن يقال: إن الأخبار الواردة في ذلك مطلقة في الكراهة، بل بعضها مشتملة على التعليل المفيد لعموم الكراهة، بالنظر إلى كل صلاة، فلو لم يكن لنا دليل على خروج بعض الصلوات إمّا بالنص أو بالاجماع، لا بدّ أن يقال فيه بالكراهة لأجل إطلاق تلك الأخبار، مثل الخبر الذي رواه محمد بن مسلم في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«يصلّى على الجنازة في كل ساعة، إنها ليست بصلاة ذات ركوع وسجود، إنّما يكره الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها التي فيها الخشوع والركوع والسجود، لأنها تغرب بين قرني الشيطان، وتطلع بين قرني الشيطان»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فإن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: إنّ الشمس تطلع بين قرني شيطان، وتغرب بين قرني شيطان.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢.

وقال: لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب»^(١).

وهكذا الأخبار المروية عن معاوية بن عمار^(٢)، وصحيحة عبد الله بن سنان^(٣)، وغير ذلك من الأخبار من المرسل وغيره.

فمقتضى إطلاق هذه الأخبار في قوله: (لا صلاة) هو نفي مطلق الصلوات حتى ذوات الأسباب أو الرواتب، إلا أن يدلّ الدليل على الاستثناء، كما كان موجوداً لبعض الصلوات، خصوصاً الكراهة الثابتة لوقت طلوع الشمس وغروبها، لو لم نقل بهذا الإطلاق في غيرهما من الثلاثة الأخر، لعدم تمامية لسان أدلتها في الكراهة، كما عرفت في مثل صلاة بعد الغداة وصلاة العصر.

فلابد الآن أن نستعرض الصلوات التي قد ورد الدليل الشرعي على استثناءها، وهي مثل صلاة الجنازة، كما عرفت في صحيح محمد بن مسلم من الصراحة على جواز إتيانها في كل ساعة، بل قد ورد في أخبار عديدة أخرى استثناء أكثر من ذلك مثل الخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر^(٤)، أنه قال:

«أربع صلوات يصلّيها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك متى ما ذكرتها أدّيتها، وصلاة ركعتي الطواف الفريضة، وصلاة الكسوف، والصلاة على الميت، هذه يصلّيهن الرجل في الساعات كلها»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

وحديث أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خمس صلوات تصليهن في كل وقت: صلاة الكسوف، والصلاة على الميت، وصلاة الاحرام، والصلاة التي تفوت، وصلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشمس، وبعد العصر إلى الليل»^(١).

فإن دلّته على الجواز بلا كراهة أوضح من سابقه. بل المستفاد من ظاهره كون لسانه بصورة الحكومة على الأخبار الناهية، في خصوص طلوع الشمس والغروب، بل لوقتي الفجر إلى الطلوع والعصر إلى الغروب.

بل قيل: إنه يستفاد بإطلاقه جواز ذلك لكل صلاة فائتة، ولو لم تكن فريضة، مثل قضاء النوافل، كما ترى الاطلاق بذلك في قوله عليه السلام: (فمتى ذكرتها أدّيتها) لو لم ندع ظهور هذه الجملة في الوجوب.

وأيضاً مما يدل على الاستثناء، الخبر المروي عن حمّاد بن عثمان: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته شيء من الصلوات، فذكر عند طلوع الشمس أو عند غروبها؟ قال: فليصل حين يذكر»^(٢).

حيث يستفاد منه الجواز حتى في حال الطلوع والغروب، فإطلاقه يشمل النافلة، إلا أن يستظهر الوجوب من ظاهر الأمر بالاتيان حين الذكر.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، پ، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

ومثله الخبر المروي عن معاوية بن عمار، قال:
«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس صلاة لا تترك على حال:
إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم، وصلاة الكسوف، وإذا نسيت فصل
إذا ذكرت، وصلاة الجنازة»^(١).

بل يستفاد جواز ذلك في قضاء النافلة من التصريح الوارد به في الخبر
المروي عن محمد بن يحيى بن حبيب، قال:
«كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: تكون علي الصلوات النافلة، متى
أقضيها؟

فكتب عليه السلام: في أي ساعة شئت من ليل أو نهار»^(٢).
بل إطلاق بعض الأخبار الدالة على جواز أداء القضاء في النهار لمن فاتته
بالليل، مثل المرسلة التي رواها الشيخ الصدوق، عن الصادق عليه السلام، قال:
«كل ما فاتك من صلاة الليل، فاقضه بالنهار، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَهُوَ
الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكُرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾»^(٣)، يعني أن
يقضي الرجل ما فاتته بالنهار بالليل، واقض ما فاتك من صلاة الليل أي وقت
شئت، من ليل أو نهار، ما لم يكن وقت فريضة»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) سورة الفرقان: الآية ٦٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

فإنّها صريحة في جواز الصلاة في أيّ ساعة من الليل والنهار، إذا لم يكن في وقت فريضة.

واحتمال كون الأمر في هذه الموارد في مقام توهم الحظر، الناشي من التزام العامة بحرمة، فلا يستفاد منها أزيد من مشروعيتها. مندفعٌ بأنّ العامة لا يقولون بالحرمة في جميع الأوقات الخمسة، فضلاً عن المناقشة في أصل المنع، لعدم معلومية، هذا فضلاً عن كفاية المشروعية في الجواز، ولا نحتاج إلى أزيد من ذلك.

وقد يستدلّ على المدّعي بالخبر المروي عن علي بن بلال، قال: «كتبت إليه في قضاء النافلة من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ومن بعد العصر إلى أن تغيب الشمس؟

فكتب: لا يجوز إلّا للمقتضي، فأما لغيره فلا»^(١).

حيث يدلّ على عدم الجواز لغير من يقضي، إن كان من المقصود من (المقتضي) هو القائم بأداء القضاء من النافلة، لكنه مخالف لما اصطلاح عليه الفقهاء والأخبار.

فالأولى أن يُفسّر كون المراد هو التجويز للصلوات التي لها اقتضاء وسبب، بخلاف غيرها من المبتدأة، فلازمه تجويز الاتيان بالقضاء للنافلة والفريضة وغيرهما من ذوات الأسباب.

ولعلّ الخمسة - أو الأربعة - التي وردت في بعض تلك الأحاديث، كانت

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

من هذا القبيل.

وطرد الرواية بحجة كون الحكم هو الحرمة المستفادة من (لا يجوز) الذي لا تقول به الخاصة، فتحمل على التقية، كما عن المحقق الهمداني رحمته الله.
أمر غير وجيه، لأن السؤال كان عن قضاء النافلة الذي هو أمر استحبابي، فاحتمال الاجابة بالحرمة وعدم الحرمة بعيد غايته، فلا بد أن يكون المراد من عدم الجواز، هو المستدل عند عرف عامة الناس بالاتيان وعدمه.
فلعل صدور مثل هذا الخبر وأضرابه من الأخبار الأخرى وما ورد في استحباب اتيان النوافل الخاصة في الأوقات المكروهة، مثل صلاة الغدير، ويوم المباهلة ونظائرها، هي التي أوجبت أن يذهب المصنف وغيره من الفقهاء إلى عدم الكراهة لمثل هذه الصلوات التي لها أسباب أو المراتب، فالكراهة المطلقة الواردة في الروايات تكون مختصة بالمبتدأة تخصيصاً، من جهة هذه الأخبار، أو بالتخصيص بدعوى عدم عمومها من أول الأمر وأنها منصرفة من أول الأمر إلى المبتدأة دون غيرها من النوافل المستحبة.
فإثبات الكراهة مطلقاً لجميع الصلوات، في هذه الأوقات الخمسة، خصوصاً مع ورود بعض الأخبار بالتجويز، حتى في وقت الطلوع والغروب - مثل رواية محمد بن فرج^(١)، حيث أجاز الاتيان بالنوافل مطلقاً حتى إذا كانت بعد الغداة وبعد العصر، حيث يحمل على الراتبة.
فما ذهب إليه المشهور لا يخلو عن قوة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

بقي هنا فرعان:

الفرع الأول: بأنه لو صَلَّى الصبح والعصر منفرداً، ثم أراد الاعادة جماعة لتحصيل فضيلتها، فهل تتّصف ذلك بالكراهة أم لا؟
ففي «الذكرى» اختيار الثاني، وعَلَّله بأنّ لها سبباً، وبما روى من أن رسول الله ﷺ صَلَّى الصبح، فلما انصرف رأى رجلين في زاوية المسجد، فقال: لِمَ لم تُصليّا معنا؟ فقالا: كنّا قد صلّينا في رحالنا.
فقال ﷺ: إذا جئتما فصلّيّا معنا، وإن كنتما صلّيتما في رحالكما، لكنها لكما سبحة.

انتهى ما في «الذكرى» على المحكي في «مصباح الفقيه».
واعترض عليه صاحب «الحدائق» بأن عدّها من ذوات الأسباب، ممّا لم أعرف له وجهاً وأنّ الرواية بحسب الظاهر عامية فلا تعويل عليها.
ولا يخفى أنّك قد عرفت خروج مثل هذه الصلوات عن المسألة، لأن الكراهة صارت مختصة بالنوافل المبتدأة، وليست هذه منها، كما لا يخفى.
وكون الرواية عامية غير معلوم، مع أنّنا نقصد استحباب ذلك حتى في الصبح وغيره.

هذا، مضافاً إلى ما في «المصباح» من دعوى انصراف النهي عن الصلاة بعد الصلاتين عن إعادة نفسيهما، ولا يخلو عن وجه.

الفرع الثاني: هل المتبادر من الأخبار الناهية، هو النهي عن الشروع في تلك الأوقات، أو الأعمّ منه ومن الدخول فيها في أثنائها؟

ذهب صاحب «الجواهر» إلى الأول، لأنه المتبادر.
خلافاً للمحقق الهمداني حيث تنظر فيه.
ولكن الانصاف عدم شمول الأدلة لمثله، إلا إذا علم من أول الأمر دخوله
في الأوقات المكروهة في الصلاة، فلا بعد لشموله، وإلا كان الأظهر هو الدخول
ابتداءً إلا في الأثناء إذا اتفق. والله العالم.

السادسة: ما يفوت من النوافل ليلاً، يستحبّ تعجيله ولو في النهار وما يفوت نهاراً، يستحب تعجيله ولو ليلاً، ولا ينتظر بها النهار.

القول باستحباب التعجيل مشهورٌ بين الأصحاب، نقلاً وتحصيلاً. والدليل عليه - مضافاً إلى الأمر بالمسارعة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(١)، وثبوت ذلك في قضاء الفرائض على القولين بالوجوب أو الاستحباب، إن لم نقل بشمول بعض النصوص لكليهما - دلالة عدّة أخبار عليه: منها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم، في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إنّ علي بن الحسين عليه السلام كان إذا فاتته شيء من الليل قضاءه بالنهار، وإن فاتته شيء من اليوم قضاءه من الغد، أو في الجمعة، أو في الشهر، وكان إذا اجتمعت عليه الأشياء قضاها في شعبان حتى يكمل له عمل السنة كلها كاملة»^(٢). فإنّ أداة (كان) دالّة على الاستمرار والمواظبة على هذا الفعل. وما اعترض عليه صاحب «الجواهر» بقوله:

(بأنه حكاية فعل لا عموم فيه، مع أن قوله: فيه (قضاءه من الغد) قد ينافي ذلك، بل لعلّ ذيله أيضاً عند التأمل كذلك، وبإرادة الإباحة من الأمر الواقع في مقام توهم الخطر.. إلى آخره).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

ليس على ما ينبغي، لأن الاستمرار يستفاد من أداة (كان) وهو يفيد الدوام، والعموم مستفاد من كلمة (شيء) ولا ينافي قوله: (قضاه في الغد) لا مكان أن يكون في طول ذلك، أي إن لم يأت بالليل قضاه في نهار الغد. مع أنه لو سلمناه، كان لقضاء النهار لا الليل، هذا فضلاً عن أن ذيله يفهمنا كون مقصود الامام عليه السلام إكمال العمل في السنة ولو بالقضاء بعد شهر أو أزيد، فلا منافاة مع صدره.

منها: الخبر المروي عن أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن قدرت فاقض صلاة النهار بالليل»^(١). فيشمل عكس ما سبق. وكون الأمر في مقام توهم الخطر، غير معلوم، لعدم وجود منع في الأدلة، غايته عدم الدلالة.

منها: الخبر المروي عن إسحاق بن عمار في حديث طويل، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله يباهي بالعبد يقضي صلاة الليل بالنهار، يقول: ملائكتي.. إلى آخره»^(٢).

وإن كانت دلالة على جهة كون القضاء بالنهار لا يخلو عن تأمل، لا مكان أن يكون المباهاة بأصل القضاء، لكنه لا يخلو عن استئناس للتعجيل بذلك في المباهاة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٥.

منها: الخبر المروي عن حجيل، المروي عن «تفسير علي بن إبراهيم»،
عن الصادق عليه السلام، قال:
«قال رجل: ربّما فاتتني صلاة الليل الشهر والشهرين والثلاثة، فأقضيها
بالنهار، أيجوز ذلك؟

قال: قرّة عين لك والله ثلاثاً، إن الله يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ
خِلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾^(١)، فهو قضاء صلاة الليل بالنهار، وهو
من سرّ آل محمد عليه السلام المكنون»^(٢).

ومثله المرسل التي رواها الشيخ للصدوق^(٣)، وإن اشتمل ذيلها على ما
يخالفها.

وغير ذلك من الروايات التي تكون مضمونها مثل ما نقلناه.
وفي قبال ذلك وردت أخبار تدلّ بنصوصها وصراحتها على التسوية بين
الايان بالليل والنهار، وبعضها تعيّن المماثلة بقضاء نافلة الليل بالليل، والنهار
بالنهار، كما عليه فتوى الشيخ المفيد والكاتب وصاحب «المفاتيح» وإن مال إليه
صاحب «الجواهر»، إلّا أنّه قال:
(الجهة الأولى أولى من حيث اقتضاءها رجحاناً ذاتياً، بخلاف الثانية)، لكنه
عدل عنه في آخر كلامه.

(١) سورة الفرقان، الآية: ٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

وأما حديث التسوية فتمسكاً بحديث ابن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«أقضى صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار، كل ذلك سواء»^(١)، لكنه مخدوش:

أولاً: إنَّ الحكم مخصوص لصلاة النهار لا الليل، نظير حديث محمد بن مسلم حيث ورد فيه الغد لفائدة اليوم.

وثانياً: يمكن أن تكون كلمة (سواء) لبيان التسوية من جهة ساعات الليل والنهار، لا بيان التسوية بين الليل والنهار، كما هو المراد.

بقي لنا أن نبحث عن الأخبار الدالة على:

منها: الخبر الصحيح الذي رواه معاوية بن عمّار، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: أقضى ما فاتك من صلاة النهار بالنهار، وما فاتك من صلاة الليل بالليل.

قلت: أقضي وترين في ليلة؟

قال: نعم أقضى وترّاً أبداً»^(٢).

منها: الخبر المروي عن إسماعيل الجعفي، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: أفضل قضاء النوافل قضاء صلاة الليل بالليل، وصلاة

النهار بالنهار.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

قلت: ويكون وتران في ليلة؟

قال: لا.

قلت: ولم تأمرني أن أوتر وترين في ليلة؟

فقال: أحدهما قضاء»^(١).

منها: الخبر الصحيح الذي رواه زرارة، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن قضاء صلاة الليل؟

قال: اقضها في وقتها التي صليت فيه.

فقال: قلت: يكون وتران في ليلة؟

قال: ليس هو وتران في ليلة، أحدهما لما فاتك»^(٢).

ولا يبعد كون هذه الأخبار الثلاثة من الحكم بالقضاء بالمماثلة، أو كونه أفضل - كما في خبر إسماعيل - ردّاً على قول العامة، حيث يمنعون جمع الوترين في ليلة واحدة، ولذلك ترى في محلها سؤال الراوي عن ذلك، حيث يكشف عن وجود إرتكاز بالمنع في الخارج وبين المؤمنين، لا كون ذلك من باب التقية على المعنى المتعارف، حتى يقال بكونه على خلافه، لكونها مخالفاً للعامة، فتصير جهته مرجحة كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

بل المراد كون الأمر في هذه الأخبار، إشارةً إلى كونه أفضل من جهة الردّ على مسلك العامة، وإن كان هذا البيان لا يجري بملاحظة جانب قضاء النهار في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١١.

النهار، إلا أنه أشار إلى اختصاصها بالليل من باب التوطئة، فحينئذ لا ينافي كون الأفضل المسارعة في القضاء، إلا أن رعاية المماثلة جائزة أيضاً.

منها: الخبر المروي عن إسماعيل بن عيسى، قال:

«سألت الرضا عليه السلام: عن الرجل يصلي الأولى، ثم يستنفل فيدركه وقت العصر من قبل أن يفرغ من نافلته، فيبطئ (فيبتدي) بالعصر بعد نافلته، أو يصليها بعد العصر، أو يؤخرها حتى يصليها في وقت آخر؟
قال: يصلي العصر ويقضي نافلته في يوم آخر»^(١).

وهو مشتمل بما لا يفتي به الفقهاء، لأن الاتيان بالنافلة بعد العصر في ذلك اليوم يعدّ أفضل من القضاء في اليوم الآخر، إلا أن يحمل على ما إذا لم يكن الوقت باقياً لأداء النافلة بعد أن صلى العصر، وهو خلاف ظاهر الرواية. فالقول باستحباب الاستعجال قوي، وإن كان التأخير إلى المماثلة لا يخلو عن فضيلة عملاً بتلك الأحاديث.

منها: الخبر المروي عن عمار، عن الصادق عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس، وهو في سفر، كيف يصنع، أيجوز له أن يقضي بالنهار؟
قال: لا يقضي صلاة نافلة ولا فريضتها بنهار، ولا يجوز له ولا يثبت له، ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.

قال الشيخ: هذا خبر شاذ لا تعارض به الأخبار المطابقة لظاهر القرآن. وفي «الوسائل»: هذا مخصوص بالسفر، فيمكن حمله على مرجوحية القضاء نهراً لكثرة الشواغل للبال، وقلة التوجه والاقبال، أو على الصلاة على الراحلة.

أقول: الظاهر كون الحديث في مقام الاخبار عن ما هو واقع في الخارج من صعوبة قيام المسافر بذلك، ولذلك قال: (لا يثبت له) أي ليس له بلازم وواجب أن يأتي بالقضاء في النهار، فليس الحديث في صدد المنع بالمعنى المتعارف، كما لا يخفى.

والظاهر اتحاد كيفية القضاء في الفرائض والنوافل من حيث الجهر والاختفات، فيجهر فيما يجهر منها وهي الليلية، ويخفت فيما يخفت فيها وهي النهارية، ولعلّ هذا الحكم هو الموافق لمناسبة القضاء، كما نقل في «الخلافا» التصريح بالجهر بالليلية منها، ناقلاً للخلاف فيه عن بعض العامة، المشعر بعدم الخلاف عند الخاصة، وهو كذلك، والله العالم.

السابعة: الأفضل في كل صلاة أن يؤتى بها في أول وقتها، إلا المغرب والعشاء لمن أفاض من عرفات، فإن تأخيرهما إلى المزدلفة أولى، ولو صار إلى ربع الليل.

فهنا دعويان:

إحدهما: أفضلية إتيان كل صلاة في أول وقتها.

وهي ثابتة لا ترد فيهما ولا إشكال، إجماعاً منقولاً مستفيضاً أو متواتر، كالنصوص الكثيرة التي تقدمت الإشارة إليها مثل ما في الصحيح عن زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أعلم أن أول الوقت أبداً أفضل، فعجل الخير ما استطعت، وأحب الأعمال إلى الله تعالى ما داوم العبد عليه وإن قل»^(١).

وفي روايته الأخرى بسند صحيح، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله، وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟

قال: أوله، إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله عز وجل يحب من الخير ما يعجل»^(٢).

والروايات في هذا الباب وغيره كثيرة، لا نتكلف بذكرها، مضافاً إلى أن البدار يعدّ مسارعة إلى المغفرة ومساابقة إلى الخير، وتعجيل إليه، فيدخل تحت

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢.

قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢).

بل العقل حاكم وقاضٍ به، لأن الصلاة دين لله على ذمة المكلف، والتسريع بأداء الدين وتفرغ الذمة أمر حسن عند العقل والعقلاء، وهو واضح.

الثاني: أولوية تأخير الصلاة عن أول وقتها في عدة موارد.

فقد استثنى المصنف من أفضلية البدار عدة موارد، أنهاها صاحب «الحدائق» إلى أربعة وعشرين، ولكن المصنف لم يذكر في «الشرائع» إلا أربع منها، وهي الدعوى الثانية، ولعل الأربع هي العمدة عنده، وإلا فإن الأخبار دالة على البقية بمثلها.

والموارد الأربع المذكورة في كلام المصنف هي:

الأول: استحباب تأخير المغرب والعشاء للمفيض من عرفات، حيث أن تأخيرهما إلى المزدلفة (بكسر اللام وهي المشعر الحرام) أولى، وإن صار الوقت إلى ربع الليل - كما في المتن - أو إلى ثلث الليل - كما في بعض الأخبار التي سنشير إليها.

وأولوية ذلك فيه يكون بالاتفاق، كما في «كشف اللثام»، بل بإجماع أهل العلم، كما في «المنتهى» لدلالة النصوص - وفيها الصحيح - عليه، وما يدل على التأخير ولو إلى الربع لم ترد الإشارة إليه إلا في حديث رواه الشيخ الصدوق في

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٨.

«المقنع» حيث جاء فيه:

«فإذا أتيت المزدلفة وهي الجمع، فصلّ بها المغرب والعشاء الآخرة، بأذان وإقامتين، ولا تصلّهما إلّا بها، وإن ذهب ربع الليل»^(١).
بخلاف الثلث، حيث قد ورد في حديث صحيح رواه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«لا تصلّ المغرب حتى تأتي جمعاً، وإن ذهب ثلث الليل»^(٢).
بل ورد في بعض الأخبار بصورة الاطلاق، مثل ما في الخبر الذي رواه سماعة، قال:

«سألته عن الجمع بين المغرب والعشاء الآخرة بجمع؟
فقال: لا تصلّهما حتى تنتهي إلى جمع، وإن مضى من الليل ما مضى..
الحديث»^(٣).

والسؤال هو أنّه لماذا اعتمد المصنف على (الربع)، مع أن الخبر الصحيح مشتمل على (الثلث) ولم يرد (الربع) إلّا في رواية الصدوق في «المقنع» حيث يحتمل أن يكون المنقول فتواه لا خبراً منقولاً عن الإمام عليه السلام.
ولعلّ المقصود هو الإشارة إلى الحزاة الذاتية الموجودة في الثلث، والتجاوز عنه إلى الربع لعلّه لما ورد في حق المسافر، كما أُشير إليه في الخبر

(١) المستدرک: ج ٢ الباب ٤ من أبواب الوقوف بالمشعر من الحج، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

الذي رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل».

ومثله خبران آخران^(١).

ولكن الأقوى جواز تأخيرهِ إلى الثلث للصحيحة التي مرّت الإشارة إليها،

مضافاً إلى الإشارة إليه في الخبر الآخر المروي عن عمر بن يزيد في حديثه

الآخر في هذا الباب^(٢)، فلاحظه.

وكيف كان، فالمسألة واضحة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٢ و ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب المواقيت، الحديث، ٨ و ١.

والعشاء الأفضل تأخيرها حتى يسقط الشفق الأحمر.

الثاني: تأخير العشاء الآخرة إلى أن يسقط الشفق الأحمر. وهو لا يختص بالمفيض، بل يكون مطلقاً، لدلالة نصوص كثيرة قد مرّت الإشارة إلى بعضها فيما تقدم، ونشير إلى بعض آخر منها:

منها: حديث بكر بن محمد، قال:

«سألته عن وقت العشاء الآخرة؟

فقال: إذا غاب الشفق.

قال: وآية الشفق الحمراء، ثم قال بيده: هكذا»^(١).

منها: الخبر الذي رواه عمران بن علي الحلبي، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام: متى تجب العتمة؟

قال: إذا غاب الشفق، والشفق الحمراء.. الحديث»^(٢).

بل قد يستفاد ذلك من الأخبار الدالة على تجويز تقديم العشاء، قبل ذهاب الشفق مع عدم العذر، حيث يفهم من الأسئلة أنه كان بحسب الطبع لغير هذا الوقت، ومن هذه الأخبار الخبر الصحيح الذي رواه عبيد الله الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال:

«لا بأس أن تؤخّر.... إلى أن قال: ولا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

أن يغيب الشفق»^(١).

منها: الخبر المروي عن زرارة، عنه عليه السلام، قال:

«صلى رسول الله ﷺ بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق، من غير علة، في جماعة، وإنما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته»^(٢).

فإنه صريح في كون الوقت من الفضيلة هو ذهاب الشفق، وجواز التقديم كان مرخصاً فيه للتوسعة.

بل يستفاد من مفاد بعض الأخبار بأن التقديم بذلك كان من جهة وجود ليلة مظلمة أو ريح أو مطر، مثل ما أشير إليه في الخبر الذي رواه أبو عبيدة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر، صلى المغرب، ثم مكث قدر ما يتنفل الناس، ثم أقام مؤذنه، ثم صلى العشاء الآخرة، ثم انصرفوا»^(٣).

والأخبار المشتملة على هذا الحكم أكثر من ما ذكر، حتى ليظن المرء أن هذا هو أول وقتها، وأنه يجوز فعلها قبله، خلاف ما استفيد من هذه الأخبار. كما أنه ربما يوهم جواز التأخير من هذه الأخبار، بل من الأخبار المشتملة على قوله: (لولا أن أشق على أمتي...) مثل حديث أبي بصير، عن أبي جعفر (أبي عبد الله) عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

«قال رسول الله ﷺ: لولا أنني أخاف أن أشقّ على أمّتي، لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل»^(١).

وحديثه الآخر الذي رواه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: لولا نوم الصبي، وغلبة (علة) الضعف، لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل»^(٢).

بل جاء قوله في رواية لأبي بصير:

«لأخّرت العشاء إلى نصف الليل»^(٣).

بل في رواية ذريح مثل ما في رواية أبي بصير، إلّا أن المنقول فيها (إلى الثلث) دون (النصف)^(٤).

بل في رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«العتمة إلى ثلث الليل، أو إلى نصف الليل، وذلك التضييع»^(٥).

حيث أنه يفهم من جميعها جواز تأخير العشاء إلى الثلث من دون تضييع.

بل في «الجواهر»:

إنه لم أجد من أفتى استحباب التأخير إلى الثلث، كما اعترف به العلامة الطباطبائي في «مصابيح» وقال: لعله لأنّ التعليق على ما ليس بمطلوب، يدلّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

على عدم الطلب.

ثم أشكل عليه بأنّ فهم العرف منه النذب بالتعليق، من قوله: (لولا أن أشقّ..) إذا كان المعلق أمراً وجوبياً.

ثم ردّه بأنه لا يقتضي ذلك في ما إذا كان المعلق هو النذب، فكذلك في الوجوب.

أقول: ورد نظير هذا التعبير، في السواك، بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك) ولكن يجب أن نلاحظ أن عدم مطلوبيته كان من جهة مراعاة العنوان المنطبق عليه لا مطلقاً حتى بدونه، ولكن حيث كان العنوان بحسب الغالب منطبقاً عليه، فلا مطلوبة فيه بالوجوب أو النذب، وهو غير بعيد. ولكن يمكن دعوى الفرق بين كون المعلق هو الوجوب أو النذب، وأنّه متى كان ندباً كان مطلوباً وذلك بعد زوال الوجوب، نظير السواك حيث أنّ قوله: (لأمرتهم) يدلّ على أنّه لولا المشقة لأمر بذلك وجوباً، ولكن الوجوب مفقود ومرتفع لأجل المشقة، وهو لا ينافي مطلوبة السواك بصورة النذب والاستحباب.

هذا بخلاف النذب المعلق، فانه بعد نفيه بواسطة المشقة، فإثبات مطلوبيته بصورة النذب - مع وجود هذا العنوان - مشكل.

فما ذكره صاحب «الجواهر» من التساوي بينهما لا يخلو عن اشكال. وبالجملّة، فلا دليل يدلّ على مطلوبة تأخير العشاء إلى ثلث الليل، الذي يزيد وقته عن ذهاب الشفق.

نعم تأخيره إلى غيبوبة الشفق، مطلوب جدًّا، كما تدلّ عليه الأخبار التي تقدم ذكرها.

هذا ولا يزاحمه حديث العمري الذي رواه الشيخ الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن يعقوب الكليني، رفعه عن الزهري، أنه طلب من العمري أن يوصله إلى صاحب الزمان عليه السلام، فأوصله، وذكر أنه سأله فأجابه عن كل ما أراده، ثم قام ودخل الدار، قال:

«فذهبتُ لأَسأل، فلم يستمع وما كلمني بأكثر من أن قال:

ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم، ملعون ملعون من آخر الغداة إلى أن تنقضي النجوم، ودخل الدار»^(١).

فما قاله صاحب «الوسائل» من أن المراد منه هو العشاءان، لأجل تأخير المغرب إليه - كما تبعه صاحب «الجواهر» وادّعى وجود لفظ (المغرب) بدل (العشاء) في بعض النصوص، حتى يكون في مقام الرد على أبي الخطاب - غير تام، لوضوح أن إرادة المغرب من لفظ (العشاء) مما لا يقبله الذوق.

نعم لو كانت الكلمة الواردة هي (العشائين) لكان لما قاله وجه.

كما أن الاحتمال الذي احتمله صاحب «الوسائل» من أن يكون المراد من قوله عليه السلام: (آخر العشاء)، هو تأخيره إلى ما بعد المغرب، بزعم أنه واجب، مع أنه أقرب مما سبقه، كما لا يخفى.

غير تام، لأن اللعن قد تعلّق بصورة الاطلاق، ولم يشر إلى جهة اعتقاده.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

بل الوجه الذي يخطر ببالنا - ولعلّه الأحسن - هو حفظ الاطلاق بأن يكون المراد من قوله عليه السلام: (تشبيك النجوم) هو ارتفاع الليل وغسقه، لأنه حينما يصحو الجو، وتذهب الحمرة من الشفق، تبرز النجوم وتتألاً ثم تزداد وتتشابك، والإمام عليه السلام أراد الإشارة إلى هذا الوقت.

وعلى ما أظنّ، فقد أشار المحدث الكاشاني رحمه الله في «الوافي» إلى هذا الاحتمال، فأن كان الاحتمال منه، فقد أجاد بما أفاد، وإن لم يكن منه فنحن نلتزم به وليس ببعيد، والله العالم.

والمتنفل يؤخر الظهر والعصر حتى يأتي نافليتهما.

القسم الثالث: من الموارد الأربع المستثناة في كلام المصنف، هو تأخير الظهرين لأجل نوافلهما.

ففي «الجواهر» بلا خلاف أجده نصاً وفتوى، بل هو المعلوم من السلف والخلف.

والمستفاد من ظاهر المتن، كون الاستحباب للتنفل لا مطلقاً، كما هو أحد الوجهين والقولين، في قبال من ذهب إلى استحباب التفريق مطلقاً، حتى لمن لم يتنفل، كما قد يستفاد من ظاهر أخبار الباب، بل هو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر».

بل قد يمكن الدفاع عن فتوى المحقق، بإمكان أن يكون مقصوده بيان أفضلية الاتيان بالنوافل قبل الفريضة في الظهرين، ولو أوجبت تأخيرهما عن أول الوقت، وهو لا ينافي بأن تكون الفضيلة في التأخير عن الزوال في العصر إلى ما قرره في محله، وفي الظهر بقدر وقت النافلة، بأن يكون جميع وقت مقدار المثل أو الذرع أو القدمين وقتاً لفضيلة الظهر.

وكيف كان، فكما يظهر من المصنف أن الفترة التي يقتضيها التأخير يجب صرفها في الاتيان بالنافلة، سواء بلغ إلى المثل أو المثلين أم لم يبلغ، فلازمه أنه إن فرغ من النافلة قبل ذلك المقدار، فيستحب له الاتيان بالفريضة، وإن كان ظاهر الأخبار كون الملاك هو نفس التحديد بالمثل والمثلين ونحوهما.

فالمسألة بالنسبة إلى الظهر مما لا إشكال فيها من جهة استحباب التأخير بالمقدار، أو بقدر النافلة، على حسب اختلاف القولين.

وإنما الكلام والاشكال يكون في العصر، وأنه هل يستحب الجمع بينه وبين الظهر بعد الاتيان بنافلتيهما، أو الأفضل التأخير أزيد من ذلك حتى يصير الظل إلى المثليين وأربعة أقدام، بأن يدعى أنه يكون أزيد من حيث الوقت من حين الاتيان بالنافلة؟

وبعبارة أخرى: هل الجمع بين الظهرين أفضل أم التفريق، حتى مع الاتيان بنافلتيهما، حتى يوافق سيرة العامة الموجودة في عصرنا وفي الأعصار الماضية. فقد ذهب إليه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني تبعاً للأستاذ الأكبر، والشهيد رحمته الله في «الذكرى» وغيرهم من الفقهاء، خلافاً للآخرين ولعله منهم المحقق في «الشرائع» على حسب ظاهر كلامه.

والذي يستفاد من لسان الأخبار هو أن وقت العصر لمن أراد القيام بأداء النافلة، لم يكن إلا بعد مضي قدمين أو ذراع، حيث عُلِّلَ بأن ذلك كان لمكان النافلة، فالوضع والجعل الاولي لوقت العصر لم يكن إلا بعد بلوغ الظل إلى القامة أو الذرع ونظائرها، وهذا لا يعني عدم جواز الاتيان بالعصر قبل ذلك أصلاً، لما ورد في الأخبار من تجويز التعجيل والاتيان بالظهرين معاً بدون النافلة بعد الزوال، كما أشير إلى ذلك في الخبر الذي رواه محمد بن الفرّج في حديث، بعد بيان أن المحبوب هو الفراغ من العصر والشمس على أربعة أقدام، قال:

«فإن عَجَلَ بك أمرٌ فابداً بالفريضتين، واقضِ بعدهما النوافل..»

الحديث»^(١).

حيث يستفاد منه أن الوقت المعين للفريضة، إنما هو الوقت الذي يراه الشارع محبوباً وفيه الفضيلة، ولا يدلّ على عدم الاجزاء في غيره. بل يظهر من كثير من أخبار الباب أنّ رسول الله ﷺ صلى العصر بعد صيرورة الظلّ إلى ذراعين، كما في حديث إسماعيل الجعفي^(٢)، ووزارة^(٣)، والحلي^(٤)، وحديث آخر لإسماعيل الجعفي^(٥)، وعبد الله بن سنان^(٦)، وحديث آخر لوزارة^(٧). وإتيانه ﷺ في هذا الوقت، يدلّ على أنه كان يفصل بين الصلاتين ويفرق بينهما، لكن لا بالمقدار الذي قد تعارف عليه العامة في زماننا هذا حيث يؤخرون العصر لفترة أكثر مما كان يؤخره رسول الله ﷺ. فالقول باستحباب التفريق على ما عليه العامة مشكّل جداً، ولكن التفريق على ما هو المستفاد من لسان الاخبار، بأن يبلغ الظلّ إلى ذراعين أو أربعة أقدام، وأمثال ذلك، أمر مطلوب ومحبوب، كما ورد التصريح به في الخبر الذي رواه محمد بن الفرّج.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٤.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٧) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

وما ذكره صاحب «الجواهر» واستجمع عدداً من المناسبات مثل:
إطلاق إسم العصر، وكون العامة أشدّ مواظبة لفعل رسول الله ﷺ، وعدم
وجود داع لتغيير سنته في ذلك ونظائرها، لا يؤدي إلى حصول الاطمئنان للفقيه
بالذهاب إلى كون التأخير إلى قدر ما يؤخرون هو الأفضل كما يستظهر ذلك من
كلام صاحب «الجواهر».

نعم أصل التفريق يعدّ محبوباً ولو بقدر فصل النوافل، خصوصاً إذا طالت
النوافل حتى يبلغ الظل إلى ما هو المعهود.

هذا، ولم نجد إلى الآن في الأخبار ما يدلّ على أنّ رسول الله ﷺ جمع بين
صلاتي الظهر والعصر من دون النوافل، إلا حديث زرارة^(١).

نعم، قد ورد في حديث بسند ضعيف عن أبي هريرة، قال:
«قال رسول الله ﷺ: إذا اشتدّ الحرّ فأبردوا بالصلاة، فإنّ الحرّ من قيح
جهنم»^(٢).

بناء على ما فهمه الشيخ الصدوق من حديث معاوية بن وهب، عن
الصادق عليه السلام، أنه قال:

«كان المؤذن يأتي النبي ﷺ في الحرّ في صلاة الظهر، فيقول له رسول
الله ﷺ: أبرد أبرد»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

حيث قال: يعني عَجَّلَ عَجَّلَ، وأنه أخذ ذلك من البريد (التبريد) بأن يقال: من الأمر بالبرد هو التعجيل في صلاة الظهر والعصر، حتى لا يؤذون الناس من شدة الحرارة.

فانه يستفاد من هذين الخبرين أنه ﷺ كان يجمع بينهما، وذلك لدلالة قوله: (أبرد) على الجمع.

لكنه بعيد جداً، مع إمكان كون التبريد هنا بمعنى ضد الحرارة لا التعجيل، كما أفتى بذلك بعض الأصحاب.

وكيف كان، فانه ينبغي التفتيش في الاخبار عما يدل على الجمع، كما هو الحال في العشائين.

فاستحباب التفريق أمرٌ مفروغ منه، لكن لم يثبت إلى الآن أن للعصر وقتان من اللاحق والسابق، يكون أداء العصر فيهما مجزياً، والله العالم.

الخلاصة: ثبت أن رسول الله ﷺ قد جمع بين الظهرين من غير علة في جماعة، كما قد جمع بين العشائين كذلك، ليتسع الوقت على أمته، حيث يدلنا على أن المحبوب أولاً هو التفريق في كلا الموردين، إلا أن البحث في أنه بماذا يحصل التفريق؟

فانه لا يبعد حصوله في الظهرين بالنوافل، كما قاله صاحب «المدارك». ودعوى الاستبعاد من النصوص - كما قاله صاحب «الجواهر» - ليس على ما ينبغي.

أما الجواب والمناقشة بين المحقق ﷺ وتلميذه الشيخ يوسف بن حاتم

الشامي حينما سأله بقوله:

(إنَّ النبي ﷺ إنَّ كان يجمع بين الصلاتين، فلا حاجة إلى الأذان للثانية، إذ هو للاعلام وللخبر، المتضمن أنه عند الجمع بين الصلاتين يسقط الأذان.

وإنَّ كان يفرق، فلمَ ندبتم إلى الجمع وجعلتموه أفضل؟

وأجابه ﷺ بقوله:

إنَّ النبي ﷺ كان يجمع تارة ويفرق أخرى، وإنَّ الجمع يستحب عندنا مع الاتيان بالنوافل، لأنه مبادرة إلى تفرغ من الفرض).

ففي غاية المتانة.

وما ذكره صاحب «الجواهر» بقوله:

(لم نتحققه بل المعروف من غالب أحوال النبي ﷺ التفريق).

ليس على ما ينبغي.

وهكذا ثبت أن المعروف والمشهور عندنا أصل التفريق - ولو مع أداء

النوافل - وأما غيره فلا دليل عليه. والله العالم.

والمستحاضة تؤخر الظهر والمغرب.

القسم الرابع: من الموارد الأربع المستثناة في كلام المصنف، هو جواز تأخير المستحاضة لصلاتي الظهر والمغرب إلى آخر وقت الفضيلة فيهما. والعلة في هذا الحكم هي أن تغتسل لتجمع بين العصر والعشاء، ولدلالة الأحاديث الواردة في باب الاستحاضة بالجمع بينهما بغسل واحد لهما: منها: الخبر الذي رواه معاوية بن عمار، عن الصادق عليه السلام، في حديث: «اغتسلت للظهر والعصر، تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء غسلاً، تؤخر هذه وتعجل هذه، وتغتسل للصبح، وتحتشي وتستشفر.. الحديث»^(١).

بل في بعضها الأمر لها بلزوم تأخيرهما كما ورد في الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة.... إلى قوله: فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد.. الحديث»^(٢).

وهكذا الخبر الذي رواه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة، كيف تصنع.... إلى قوله:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب المستحاضة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب المستحاضة، الحديث ٨.

إذا مضى وقت طهرها الذي كانت تطهر فيه، فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها، ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر، فإن كان المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها، ثم تغتسل، ثم تصلي المغرب والعشاء.. الحديث»^(١).

ولكن الظاهر كون الأمر الوارد على التأخير لا يدل على اللزوم وأنما هو للرخصة والتوسعة، وإلا لو أرادت التفريق بين الصلاتين والاتبان بالغسل لكل صلاة، فأنه لا مانع من ذلك، لكن القول باستحباب التفريق حينئذ بواسطة هذا الأمر مشكّل، لما قد عرفت وجهه، ولذلك ترى في بعض الأحاديث من الحكم بالجمع في أوّل الوقت لصلاة الظهر والمغرب، مثل الخبر المروي عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول: المرأة المستحاضة تغتسل التي لا تطهر عند صلاة الظهر، وتصلّي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلّي الفجر.. الحديث»^(٢).

كما ورد في بعض آخر بصورة الجمع، من دون إشارة إلى التقديم والتأخير، مثل الخبر المروي عن زرارة، حيث جاء فيه:

«ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل واحد، والمغرب والعشاء بغسل.. الحديث»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب المستحاضة، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب المستحاضة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب المستحاضة، الحديث ٥.

حيث يدلُّنا على كون الأمر للتسهيل على المرأة، لا كون المطلوب عند الله هو ذلك.

فعلى هذا، يرد على القوم بأن التزامهم بعدم استحباب فضيلة أوَّل الوقت لتلك المرأة، بحيث لو أتت بهما معاً في أوَّلها، أو فرقت بينهما بغسل مستقل، لما عُدَّ فعلها مستحباً ليس في محلّه.

بناءً على هذا عُدَّ هذا المورد من الموارد الأربع المستثناة التي يستحب فيها التأخير غير تام عندنا بل لا يبعد الالتزام بوجود تلك الفضيلة لمثلها، ولو أتى بهما في آخر الوقت، امتثالاً لأمر الله، وإن كان الاتيان بها في أوَّل الوقت مع غُسل خاص بكل واحد منهما أو الجمع بينهما في أوَّلها مشقّة، كما لا يخفى.

ولذلك قال صاحب «الجواهر» رحمته الله: (بل منه، ومما ذكرناه أيضاً من عدم جواز إيقاعها بغسل واحد مع التفريق، يشكل الاستحباب المزبور، وإن ذكره غير واحد من الأصحاب، فلاحظ وتأمل) انتهى.

بل نزيد عليه بحفظ الفضيلة في أوَّل الوقت، واستحبابه عليها، لا نفى استحباب التفريق فقط، كما قاله صاحب «الجواهر» رحمته الله، والله العالم.

نعم لو قلنا بأفضلية إتيان العصر في المثليين، والعشاء بعد ذهاب الشفق، وأرادت الجمع بين الصلاتين بغسل واحد، فلا بد لها أن ترفع يدها عن أوَّل وقت إحدى صلاتيها من الظهر أو العصر، أو المغرب والعشاء.

فالقول باستحباب ذلك، مع الحكم باستحباب الجمع غير قابل للجمع. اللهم إلا أن نلتزم بأن حكم الجمع ترخيصي لا استحبابي، فلها حفظ

فضيلة أوّل الوقت في كل صلاة بالتفريق والأتیان بخمسة أغسال، فحينئذ يرجع الكلام إلى ما قاله صاحب «الجواهر» من الاشكال في استحباب التفريق، كما هو فتوى بعض الأصحاب.

إذا عرفت هذا الاشكال منّا في الاستحاضة، فانه بالامكان أن ننقل ذلك إلى بقية الأقسام من المستثنيات، من فضيلة أوّل الوقت، حيث قد أنهاها بعض الأصحاب مثل ما في «الروضة» إلى خمسة وعشرين، وصاحب «الحدائق» إلى أربعة وعشرين، بل في «الجواهر» دعوى أزيد من ذلك إن انضم إليها بعض الاعتبارات، بأن صار الرجحان في تأخير الصلاة من أوّل الوقت، جواز التأخير لذوي الأعذار، مع رجاء زوال العذر لو لم نقل بوجوبه.

ومنها تأخيرها لمن تتوقّى نفسه للافطار، أو كان له من ينتظره، والطالب للاقبال في العبادة، ومنتظر الجماعة، والمربيّة للصبي التي تغسل ثوبها في كل يوم مرة، ولدفع الحرارة وتبريد الجسم في الصيف، ومدافع الأخبثين، ومن آخر لتحصيل العلم بدخول الوقت عند وجود الغيم، وغير ذلك من الأقسام التي لا يهّمنا الاطالة في عرضها والتعرّض لما يتوجّه عليها من النقض والابرام.

وأما بيان الشبهة: فانه يمكن أن يقال:

بأن الشارع قد رخص للعباد في الصلوات اليومية - من جهة الوسعة في الوقت - إتيان العبادة في كلّ جزء من أجزائه، لكنه جعل أوّله بالنسبة إلى باقي الوقت أفضل، حتى أنّه قد جاء في بعض الأخبار (بأن فضله على آخره كفضل الآخرة على الدنيا)، وأنّ التأخير إلى آخر الوقت مكروه بکراهة شديدة، وهذا أمر

ثابت في جميع الموارد، ولا ينافي ذلك إنطباق بعض العناوين المرجحة في التأخير من جهة المزاحمة لفضيلة أوّل الوقت، لكن هذا ليس بمعنى أنّ أوّل الوقت بنفسه ليس له فضيلة، بل إنّ الفضيلة ثابتة له، ولكن حيث لا يمكن الجمع -لمن انطبقت عليه تلك العناوين- وحفظ كلا الرجحانين، وكان الرجحان في المزاحم أهم، فلذلك وجب القول بتقديم ذلك المزاحم، ولذلك ترى قد يؤدي ذلك الرجحان ويصل إلى حدّ الوجوب، ويصير الآخر حراماً، فليس هذا معناه زوال فضيلة الوقت الأوّل في تلك الموارد، بل إنّها ثابتة، لكن لمن يتمكن من أدائها فيه، وعند العجز له التأخير دون أن تزول فضيلة الوقت الأوّل.

بناءً على هذا، فلا تنحصر الموارد المستثناة في الموارد المذكورة، بل يمكن أن تزيد، فالحقّ مع صاحب «الجواهر» من إمكان أن يصير الموارد أزيد من ذلك، إذا لاحظنا بعض الاعتبارات.

كما لا ينحصر ذلك في المقام، بل يجري ذلك في جميع موارد المندوبات، إذا زاحمها أمر أهم، كما لا يخفى.

فعليك بالتأمل حتى لا يشتبه عليك الأمر، ويتبين لك الفرق بين هذه الموارد وغيرها كتأخير العصر إلى المثليين، والعشاء إلى حين ذهاب الشفق، حيث أنّهما قد استثنيا من أوّل وقتهما بلحاظ أصل جعل الوقت من حيث الإجزاء، لو لم نقل كون أوّل وقتهما بحسب الأجزاء هو هذا -كما عليه العامة-، وعليه فلا يكون مثل هذه داخلاً في الشبهة التي ذكرناها، فالاستثناء صحيح فيهما، دون تلك الموارد اللاحقة.

الثامنة: لو ظنَّ أنه صَلَّى الظهر فاشتغل بالعصر، فإن ذكر وهو فيها، عدل بِنَيْتِهِ، وإن لم يذكر حتَّى فرغ، فإن كان قد صَلَّى في أوَّل وقت الظهر أعاد بعد أن يصلي الظهر على الأُشبه، وإن كان في الوقت المشترك، ودخل وهو فيها، أجزأه وأتى بالظهر.

اعلم أنه لا خلاف ولا إشكال بين الأصحاب من وجوب الترتيب بين الظهرين والعشائين، حتَّى صارتا معروفتين بالمرتبتين، ويعدُّ الترتيب شرطاً لصحة الأخيرة في كل منهما، أي يجب أن تترتب اللاحقة على السابقة، لو لم يتضيق الوقت، كما تشهد لذلك النصوص المستفيضة المذكورة في أوَّل بحث الأوقات بقولهم عليه السلام:

«إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين الظهر والعصر، إلّا أن هذه قبل هذه، وإذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين المغرب والعشاء، إلّا أن هذه قبل هذه».

فإن مقتضى قوله عليه السلام: (هذه قبل هذه) مع اتحادهما في أصل الوقت، هو عدم تنجيز التكليف بالأخيرة، إلّا بعد الفراغ من الأولى، لكونه مكلفاً بالأولى أولاً ثم بالثانية، فلو أتى بالثانية قبل الأولى فقد أتى بها قبل تنجّز تكليفها، فلا تصحّ.

فمن ذلك يفهم كون الترتيب شرطاً بالوضع، مضافاً إلى وجوبه، لا خصوص التكليفي حتَّى يستلزم الاثم في صورة المخالفة دون البطلان.

والظاهر المستفاد من الشرط في المقام هو اشتراط وقوع العصر بعد الظهر، وفي الواقع العصر مشروط بوقوعه بعد الظهر، وأما الظهر فانه مطلق ولا يشترط وقوعه قبل العصر.

وبعبارة أخرى: البعدية لا تكون شرطاً لكل من الظهر والعصر، بأن يكون وصف القبليّة شرط للظهر، والبعدية للعصر - كما نسب ذلك على ما بسالي إلى سيّدنا الخوئي - بحيث لو صلّى وقدم العصر المشروط بالتأخر على الظهر المشروط بالتقدم عامداً فانه تبطل الصلاتين لا خصوص العصر، لفقد الشرط في كليهما، بخلاف ما لو قلنا بالوجه الأوّل، حيث لا يبطل إلا العصر، لأن الظهر غير مشروط بشيء فمتى ما وقع يكون صحيحاً ويجب ايجاد العصر بعده.

وكيف كان، لا اشكال في شرطية الترتيب في صحة صلاة العصر، لوجود الاتفاق والاجماع والنصوص المستفيضة، غاية الأمر - والذي لا بدّ أن ننبه عليه - هو أن الشرطية إنما تكون فيما إذا كان التكليف بالنسبة إلى الظهر منجزاً، وإلا لو لم يكن كذلك، مثل ما لو غفل عنه ونسي حتى صلّى العصر وفرغ منه، كان العمل صحيحاً.

وليس مطلوبية العصر والظهر من جهة البناء على وجود الملاك في المتزاحمين ومطلوبيتهما مطلوبين في عرض واحد، غاية الأمر يعجز المكلف الجمع بينهما في الامتثال، ولذلك لو فرض إمكان ذلك كان الامتثال لهما محققاً، ولا إشكال فيه، هذا بخلاف المقام حيث أنّ مطلوبيته للعصر لا تتحقق إلا بعد الفراغ عن الظهر، بشرط أن يكون متذكراً لذلك، مع تنجز التكليف، ولهذا لو فرض

- على فرض المحال - إمكان الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، لما كان الجمع صحيحاً، فلا يجري هنا قاعدة الترتب الجاري في المتزاحمين بالأهم، بحيث لو عصى المكلف ولم يأت بالتكليف الأهم وأتى بالمهم بناءً على الترتيب كان العمل صحيحاً، لأن الاتيان بالعصر مع تخلف تكليف الظهر يوجب بطلان العصر أيضاً، لعدم تكليف متوجه للعصر حينئذ.

كما أن شرطية قبلية الظهر للعصر، ليس كشرطية الطهارة والاستقبال ونظائرها للصلاة، لأن الشرطية هنا قد تعلقت بشيء هو واجب بنفسه مستقلاً، فهو شرط اعتباري ملحوظ بين الظهر وبين العصر، فالشرطية هنا منوطة بوجود تكليف منجز لصلاة الظهر، وإلا لو فرض ترك المكلف صلاة الظهر لأجل طرو عذر - من الغفلة أو ضيق الوقت للعصر، الموجب لعدم تنجز تكليفه بالعصر - فإنه يجب على المكلف أداء العصر ولا يكون تقدم الظهر شرطاً حينئذ.

وأما شرطية الطهارة، فإنها واجبة بوجوب غيري مستفرع عن وجوب الصلاة، بحيث لو ترك المكلف الطهارة ولو نسياناً وغفلة، تكون الصلاة باطلة، إلا فيما لا يقدر على تحصيلها أصلاً، فيسقط التكليف حينئذ بالنسبة إليه قطعاً، لأجل أن القدرة في التكليف تعد من شرائط إقامته، ولا إشكال فيه.

إذا عرفت هذه المقدمات، فلنرجع إلى أصل المطلب، من بيان الدليل على الشرطية، وقد عرفت وجود الإجماع والنصوص، خصوصاً النصوص الخاصة الواردة في الظهرين والعشائين، فحينئذ تكون المسألة ذات صور:

الصورة الأولى: ما لو ظن أو قطع بإتيان صلاة الظهر، فاشتغل بالعصر،

وتذكر ذلك في الأثناء وقبل التسليم، وكانت الصلاة مما يمكن فيها العدول كالظهرين، وكان التذكر في الوقت المشترك، فلا أشكال في وجوب العدول إلى الظهر بنيتته، وبصير ما بيده ظهراً، فيأتي بالعصر بعده.

وما في عبارة «المنتهى» من الجواز، فإن المراد منه هو الوجوب، لأجل وجوب الترتيب على ما نسب هذا التوجيه إليه في «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، وإلا لو كان يقصد غير هذا التوجيه، لأمكن نقضه بورود النصوص الخاصة الدالة على الوجوب، مثل الخبر المروي صحيحاً عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أمّ قوماً في العصر، فذكر وهو يصلي بهم أنه لم يكن صلى الأولى؟

قال: فليجعلها الأولى التي فاتته، ويستأنف العصر، وقد قضى القوم صلاتهم»^(١).

فإن إمامة الرجل للقوم تساعد مع كون القوم صلّوا الظهر، وهو حينما شرع في الصلاة بهم خطأ ونوى العصر، أو كان القوم قد صلّوا صلاة الظهر فرادى، فصلّى الامام بهم صلاة العصر، فاشتبه الأمر عليه ونوى العصر لنفسه، وكذلك القوم، ففي كلتا صورتين قد حكم الامام بصحة صلاة القوم، وحكم عليه بلزوم العدول إلى الظهر، بلا فرق في محلّ التذكر، حيث يشمل بإطلاقه جميع الصور، ولو كان قبيل التسليم.

إلا أن المستفاد من ظاهر الحديث هو الاحتمال الأول، لأنه قد أفرد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

الضمير بقوله: (وهو يصلي بهم أنه لم يكن صلى الأولى)، فيستفاد منه وقوع التذكر في الوقت المشترك، بقرينة أن القوم كانوا قد صلّوا الظهر قبل أن يأثمهم الرجل، فإمامة الرجل لهم للعصر كانت بعد مضي الوقت المختص للظهر، فلا يشمل صورة تذكره في الوقت المختص.

نعم، لو كان الاشتباه للإمام والمأموم جميعاً، فيمكن تصويره بكون الإطلاق شاملاً للتذكر في الوقت المختص. ولكنه بعيد عن مساق الرواية.

وكيف كان، فإنّ ظهور الأمر في قوله **عَلَيْهِ**: (فليجعلها الأولى) يفيد الوجوب، فلا وجه للقول بالجواز.

فالترتيب شرط ذكري لا واقعي، فما دام لم يحصل إلى حين التذكر لا يضرّ بالصلاة شيئاً، لعدم كونه شرطاً، فإذا انتبه إلى الشرط وتذكره، فانه يعود الشرط المنسي شرطاً حقيقياً، ولا بدّ عليه من تحصيله بالعدول في نيّته، فلو لم يفعل متعمداً تبطل صلاته.

كما أن العدول بنفسه خلاف للأصل، حيث أنّ مقتضى القاعدة كون الصلاة على ما افتتحت، فيدور الأمر حينئذ بين القول ببطالانه -إن كان الترتيب شرطاً واقعياً- أو الصحة عصراً بالاتمام -لو لم يكن شرطاً- وكونه على ما افتتحت.

فبعد ما ورد الحديث من الأمر بالعدول، يستظهر منه الوجوب لا الجواز، لكون الأمر وارداً في مقام توهم الحظر، من جهة أنّ العدول يعدّ خلاف للأصل، لأنه ليس على حدّ وجود المنع، حتى يوجب حمله على الجواز بواسطة توهم

الحظر، كما يستظهر بعد وروده، كون الترتيب شرطاً ذكرياً، حتى في الأثناء أيضاً، وإلا لم يحكم بوجوب العدول بل يحكم بوجوب الإتمام عسراً. وكذلك يدلّ على المدعى الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟

فقال: إذا نسي الصلاة أو نام عنها، صَلَّى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في صلاة، بدأ بالتبتي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب، أتمّها بركعة، ثم صَلَّى المغرب، ثم صَلَّى العتمة بعدها، وإن كان صَلَّى العتمة وحده، فصلّى منها ركعتين، ثم ذكر أنه نسي المغرب، أتمّها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثم يصلّي العتمة بعد ذلك»^(١).

لو قلنا بأن صدر قوله: (نسي حتى دخل وقت صلاة أخرى) قرينة على كون الصلاة فائتة، فلا يمكن الاستدلال بصدر الخبر على المراد في المقام. نعم يمكن الاستدلال بذيله حيث جاء فيه قوله: (وإن كان صَلَّى العتمة وحده) حيث لا يمكن حمله على فوت الوقت، لأمره بالعدول إلى المغرب، فيصير مورد الحديث مثل ما نحن بصدد.

فإن قلنا بإطلاقه حتى لأول وقت المغرب - حتى يدخل فيه مثل الوقت المختص - فإنه يلزم من ذلك الحكم بوجوب العدول مطلقاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

ولكن دعوى عدم الاطلاق، بعد ملاحظة صدر الحديث، وما تقدّم منه، ليس ببعيد، خصوصاً إن جعلنا قوله: (ودخل وقت صلاة أخرى) عاماً بحيث يشمل خروج الوقت المختصّ، ودخول الوقت المشترك، حيث أنّه على هذا التقدير يمكن الاستدلال للمقام بمجموع ما ورد في الحديث، لكنه بعيد. وكيف كان، فإن دلالة الخبر للوقت المشترك - بحسب ذيله - في المغرب والعشاء، مما لا إشكال فيه، فيجري فيه جميع ما قلناه في الحديث السابق، بالنسبة إلى صلاة العشاء فيما لو تذكر فيها قبل الوصول إلى ما لا يمكن فيه العدول، فصار الحديث من أوّله دالاً على وجوب العدول - بواسطة الأمر بالاتمام بركعة مغرباً - دون الجواز، فيدلّ على وجوب العدول في الحاضرة، بمفهوم الموافقة، وبالأولوية - بصدوره حيث يبيّن حكم الفائتة - وبالمنطوق بذيله للحاضرة.

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث، وقال: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر، فذكرتها وأنت في الصلاة، أو بعد فراغك، فانوها الأولى، ثم صلّ العصر، فإنما هي أربع مكان أربع، وإن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى وأنت في صلاة العصر، وقد صليت منها ركعتين، فانوها الأولى، ثم صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر.. الحديث»^(١).

فإنّه يدلّ على المطلوب بقوله: (وأنت في صلاة العصر) لا بما قبله من قوله: (وأنت في الصلاة أو بعد فراغك)، لأن المراد من هذه الصلاة غير العصر من مطلق الصلوات الواقعة بعد الفراغ - ولو كانت نافلة - كما يشهد بذلك قوله: (فإنما

(١) وسائل الشريعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

هي أربع مكان أربع)، الظاهرة كون المفروض فراغه عما شرع اشتباهاً.
وهكذا يعدّ هذا الحديث من أحاديث الباب إن قلنا بكون التذكر في الوقت
المشترك.

ولكن دعوى الاطلاق فيه حتى يشمل الوقت المختصّ، تكون أقرب ممّا
سبق من الحديثين، لعدم إشماله على ما يمنع ذلك الاطلاق، إلّا دعوى الغلبة
بإتيان الصلاة بعد مضي مقدار من الزوال، خصوصاً أن الناس في السابق كانوا
يواظبون على أداء النوافل للظهر.

فعلى هذا فإنّ هذا الخبر يُحمل على صورة كون الوقت للمشترك.
بل يدلّ على المطلوب جزء آخر من هذا الحديث، وهو قوله:
(فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب، فقم فصلّ المغرب،
وإن كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين، أو قمت في الثالثة فانوها
المغرب، ثم سلّم، ثم قم فصلّ العشاء الآخرة.. الحديث).
والكلام فيه كسابقه كما لا يخفى.

وربّما يتوهم التنافي مع تلك الأحاديث، خصوصاً مع الخبر المروي عن
حسن بن زياد الصيقل، قال:
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتى صلّى ركعتين من
العصر؟

قال: فليجعلها الأولى، وليستأنف العصر.

قلت: فإنه نسي المغرب حتى صلّى الركعتين من العشاء، ثم ذكر؟

قال: فليتمّ صلاته، ثم ليقض بعد المغرب.

قال: قلت له: جعلت فداك، قلت: حين نسي الظهر ذكر وهو في العصر، يجعلها الأولى ثم يستأنف، وقلت: لهذا يتم صلاته بعد المغرب^(١)؟
فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة^(٢).

حيث حكم بلزوم إتمام صلاة العشاء التي قد أتى بركتين منها، مع كونها مما يصحّ له العدول منها إلى المغرب، فهو يؤيد كون العدول جائزاً لا واجباً.
بل إنّ ظهور الأمر بالإتمام يفيد جواز العدول، فكيف يمكن التوفيق بينهما؟
وذهب بعض كصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» برّد علمه إلى أهله، كما هو المتعارف في كلّ خبر لا نصل إلى فهم مدلوله.
وذهب آخرون إلى حمله على التقية، من جهة تعليله (بأن العصر ليس بعدها صلاة) لأنه مسلك العامة، حيث لا يجوزون الصلاة بعد العصر حتى النافلة دون العشاء.

هذا، كما عليه الفيض في «الوافي» والمحقق الهمداني في «مصباح الفقيه».
وذهب جماعة ثالثة كصاحب «كشف اللثام» إلى قراءة قوله: (بعد المغرب) أي فليتم صلاته التي هي المغرب بعد العدول إليها، ثم ليقض العشاء بعد المغرب، لأنّ السائل حين سؤاله قد عبّر عن العشاء بالقضاء وعن العصر بالاستئناف،

(١) لم يذكر مصدره.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

فأجابه عليه السلام بأنّ العصر صلاة منفردة لا تتبعها صلاة.

(وعلى احتمال آخر: بابتناء الخبر على خروج وقت المغرب إذا غاب الشفق، وعدم دخول وقت العشاء قبل ذهاب الشفق، فإذا شرع في العشاء لم يعدل إلى المغرب، بناء على عدم وجوب العدول عن الحاضرة إلى الفائتة فيكون (بعد) مضموماً، (والمغرب) منصوباً مفعول قوله: (يقض)، وقول السائل: (قلت لهذا يتم صلاته) و: (قلت بعد المغرب)، والجواب، بيان العلة في استمرار الظاهر إلى قريب انقضاء وقت العصر، دون المغرب إلى قريب انقضاء وقت العشاء، أو الحمل على ضيق وقت العشاء.

لكن هذا الاحتمال بعيد جداً.

هذا، كما في «الجواهر» نقلاً عن «كشف اللثام».

ولكن الأولى في الحمل - ولو كان في الجملة خلافاً لظاهر التعليل إلا مع توجيه في الجملة - وهو الحمل على تضييق وقت العشاء، كما حمله صاحب «الوسائل» حيث قال:

(ذلك أوضح دلالة، وأوثق وأكثر، وهو الموافق لعمل الأصحاب).

فيكون قوله: (ثم ليقض بعد المغرب) قرينة على خروج وقتها، - خصوصاً على نقل «الوافي» - حيث قد تكرر لفظ (القضاء) في كلام السائل، وكان يقصد من عدم وجود الصلاة بعد العصر دون العشاء، بيان أنه بما أن الوقت للعصر كان واسعاً، فإذا جعل ما بيده ظهراً فليأت بالعصر بعده، وليس بعده صلاة، ويعدّ العصر واقعاً في وقته، حتى ولو كان واقعاً في آخر وقته، وهذا بخلاف العشاء، حيث أنه

إذا كان في آخر وقته، يوجب بقاء وجوب صلاة المغرب حينئذ فعلياً ولو قضاء، ولذلك قال: (ليس بعد صلاة العصر صلاة) بخلاف العشاء، فلا يتعارض هذا الخبر حينئذ مع أخبار الباب، بل بينهما كمال الملائمة. فحمله على هذا الوجه، والعمل به، هو الأولى من الحمل على الحقيقة، والله العالم.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.
 الصورة الثانية: ما إذا تذكّر بعد الفراغ، وبعد دخول في الوقت المشترك الذي كان تمام العمل فيه.
 فإنّ عمل المصلّي أيضاً محكوم بالصحة، كما عليه الفتوى والنص، كدلالة خبري زرارة، الأول منهما ورد فيه قوله:
 (أو بعد فراغك فانوها الأولى).
 أما الخبر الثاني لزراعة، ففي حديث:
 «فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة، ونسيت المغرب، فقم فصلّ المغرب»^(١).

وحديث الحلبي، قال:
 «سألته عن رجل نسي أن يصلي الأولى، حتّى صلى العصر؟
 قال: فليجعل صلاته التي صلى الأولى، ثم ليستأنف العصر.. الحديث»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

حيث ظهوره لما بعد الفراغ وكونه بعد الوقت المشترك، هو القدر المتيقن.
 وحديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:
 «في رجل دخل مع قوم ولم يكن صلى هو الظهر، والقوم يصلون العصر،
 يصلّ معهم؟»

قال: يجعل صلاته التي صلى معهم الظهر، ويصلّي هو بعد العصر»^(١).
 وهو أيضاً مثل السابق حيث أنّه تذكر بعد دخول الوقت المشترك، وهو
 القدر المتيقن.

فالمسألة في هذه الصورة واضحة، ولا بحث فيه من هذه الجهة.
 والذي ينبغي أن يبحث عنه، هو أن ما وقع هل يجعله ظهراً - كما هو ظاهر
 النصوص - أو عصرًا - كما عليه جمع كثير من الفقهاء - بل ادّعى عليه الاجماع،
 بل في «الجواهر»: إنّ القول الأول نادر مما لا يقدر خلافه.
 بل عن الأردبيلي: القول الأول حسن، إلّا أنه مما لا قائل به.
 وإن عدل صاحب «الجواهر» أخيراً بعد أن أشار إلى ندرة هذا الرأي،
 بقوله:

(قلت: إلّا أنه لا يخلو عن قوة، لظاهر الخبرين اللذين من الواضح ضعف
 التأويلات المزبورات فيهما.

والتأويلات عبارة عن أن المراد من قوله: (وأنت في الصلاة)، أي نية
 الصلاة صلاة العصر، وأنّ المراد من قوله: (أو بعد فراغه) أي فراغه من النية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

ويشهد عليه أنه قال بعدهما مباشرة: (وإن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى، وأنت في صلاة العصر، وقد صليت منها ركعتين.. الحديث). وهكذا في الخبر الذي نقلناه عن الحلبي، في قوله: (صلى العصر) أي دخل في صلاة العصر.

أو يقال فيهما: بأن المصلي ابتداء بالظهر، ثم نسي في أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها أنه نوى الظهر، ثم تذكر أنه كان قد ابتداء بالظهر، فليجعلها الظهر، فإنها على ما ابتداء، ولا تحاد عدد ركعات كل من الظهر والعصر. ولا يخفى ما في هذه التأويلات، فانها لم تصدر من الفقهاء إلا بعد أن أعرض المشهور منهم عليه السلام من العمل والفتوى بظاهر هذين الخبرين، فألجأهم إلى التمسك بهذه الوجوه، وإن أفتى بمضمونهما بعض متأخري فقهاءنا كصاحب «الحدائق» والسيد في «العروة» والخوئي والسيد عبد الهادي الشيرازي عليه السلام غير أنهم احتاطوا في ذلك، وذهبوا إلى أن الأحوط إعادة الصلاة بعد ذلك بقصد ما في الذمة للأعم من الظهر والعصر.

ولو حاولنا عدم مخالفة المشهور في ترك العمل بالخبرين واضطررنا إلى التوجيه، فإنّ التوجيه المناسب الذي ينبغي اتباعها إلى عدم المخالفة للمشهور وترك العمل بظاهر الحديثين هو ما ذكره صاحب «الجواهر» من أنّ المراد من قوله: (جعله ظهراً) بأنه يُصلى ناوياً ما في ذمته معجلاً، لكن كان يظن ويخيّل أنه العصر، ففي الحقيقة أراد لفراغ ذمته عما هو تكليفه واقعاً، فينطبق على الظهر قهراً، فيأتي بأربع ركعات بعد ذلك بقصد ما في ذمته، حتى يشمل كل واحد منهما.

وهذا هو الأقوى عندنا، ولا يجري هذا الكلام بالنسبة إلى المغرب إذا فرغ من العشاء، بل نحكم بصحة العشاء، ثم عليه أن يأتي بالمغرب، لاختلاف عدد الركعات بين المغرب والعشاء - دون الظهرين لاتحاد عدد ركعاتهما - ولأن الترتيب شرط ذكرى، فإذا نسي فلا يضر مخالفته.

وهو أيضاً يؤيد كون الأمر في الظهرين كذلك، أي بأن يصح عصرًا لا ظهرًا كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما لو شرع المكلف بالصلاة فأتى بالعصر في الوقت المختص بالظهر، ثم تذكر ذلك بعد الدخول في الوقت المشترك.

ظاهر إطلاق المتن كغيره، مثل صريح «المدارك» و«كشف اللثام» و«مصباح الفقيه»، بل مال إليه صاحب «الجواهر» ببيان أن يقال: إنه إذا انقلبت نيته إلى الظهر، سيكتشف كونها ظهرًا من أول الأمر، حتى في وقت اختصاصه، بأن لا يكون العدول هو الانصراف من حينه، بل كان من أول الأمر.

فإطلاق الأخبار، مثل قوله: (وإذا ذكرت وأنت في الصلاة)، أو: (إن ذكرت أنك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر، وقد صليت منها ركعتين فانوها الأولى) هذا في حديث زرارة.

وكذلك ورد في المغرب: (إذا صلى العشاء بركعتين، ثم تذكر فأتتها بركة) كما في حديث عبد الرحمن بن أبي عبد الله والاستبعاد فيه على القول بوقت الاختصاص هو اجتهاد في مقابل الدليل والنص.

وجه الاستبعاد: أن العدول إنما يصحح العمل، إذا كان أول العمل مشروعاً

وقابلاً للتصحيح، كما كان تمام العمل في الوقت المشترك، فإطلاق الدليل لمثله وإن يرفع الاستبعاد، إلا أن صاحب «الجواهر» جعل ذلك وجهاً للاشكال في شمولية الدليل لمثله.

ولكن الانصاف إمكان دعوى الإطلاق، لأنه وإن كان الغالب خارجاً وقوعه في الوقت المشترك، خصوصاً لمن أراد التنقل، إلا أنه ليس على وجه لم يتفق كذلك، إذ ربّما يتفق، فكان ينبغي للإمام عليه السلام - مع كونه في وقت الحاجة - الإشارة إليه في إحدى تلك النصوص.

هذا إنما يكون إذا كان في الوقت المشترك، مع أن هذا أكثر مصداقاً من الفراغ الواقع بتمامه في الوقت المختص.

فدعوى الندرة فيه أمرٌ غير بعيد، بخلاف المشترك في الأثناء. مضافاً إلى إمكان القول بأن الوقت المختص - الذي كان مبطلاً - إنما هو الوقت المنجز للتكليف لا مطلقاً، مثل مفروض المقام، حيث لا تسجيز لتكليفه حين الشروع، لأجل غفلته.

فالقول بالصحة لا يخلو عن قوة، وإن كانت الاعادة لأجل الاحتياط حسناً.

الصورة الرابعة: ما لو تذكر في الأثناء، وكان تذكره في الوقت المختص. والاشكال فيه ليس إلا من جهة أنه إن استمر في صلاته، كان باقي الركعات والاجزاء بعد التذكر واقعة في المختص، فإن كان الترتيب شرطاً بعد التذكر، ولا يجوز له العدول مثلاً، فلا جرم مجال إلا الحكم ببطان العمل، لعدم وجود سبيل

للتخلص والفرار وتصحيح العمل، بخلاف الصورة السابقة حيث كان قد تذكّر في الوقت المشترك، وكان بإمكانه الاستمرار إن أجزأه، وإلا لولا ذلك لم يكن من حيث العدول فيه إشكالاً، بل كان هو أحسن من تلك الناحية، لوقوعه بعد التذكّر والعدول في الوقت المختص للظهر المنوي إليه، وحكمها من حيث الصحة وعدمها كالسابقة، فإن قلنا بصحة ما قبلها، تكون هي مثلها من جهة دلالة تلك الاطلاقات، كما عرفت.

الصورة الخامسة: ما لو تذكّر في الوقت المختص للظهر، وكان شروعه قبل دخول الوقت المختص أيضاً، ولكن تذكّره كان قبل دخول الوقت المختص. وهذه الصورة أشدّ إشكالاً من باقي الصور، لا من جهة فساد عمله وبطلانه من حين الشروع مطلقاً ومن كل الجهات من الظهر والعصر، لأنّه لو اعتبرنا في صحة العدول وجود المشروعية في العمل حين الشروع ولو في الجملة، ولو بالنسبة إلى المعدول إليه، فإن هذه الصورة فاقدة لكلتا الجهتين، ومن هنا يعدّ القول بصحة هذه الصورة أشكل من غيرها، لأن القول بصحة الفروض السابقة كان خلافاً للأصل، وحكمنا عليها بالصحة اعتماداً على إطلاق النص، فلا بدّ فيما خالف الأصل من الاقتصار على موضع اليقين، وهو غير هذه الصورة.

اللهم إلا أن ينقح المناط في المسألتين بالاجماع، أو بدعوى ظهور النصوص في إرادة الأعمّ من الغافل عن الفعل أصلاً أو فساداً، فإنهما لم يصلّيا صلاة صحيحة، بل يصدق سلب اسم الصلاة عن الثاني، بناء على وضع اسم الصلاة للصحيح، هذا كما في «الجواهر».

ولكنه مندفع، بأن دعوى إطلاق النصوص لمثله ضعيف جداً، لندرة وقوعه، ولا ستلزامه الغفلتين: الأولى لأصل دخول الوقت، والثانية للظهر والعصر.

فإثبات الصحة بالاطلاق مشكل جداً.

كما أن الاجماع دليل لبي لا يشمل مثله، فالحكم بالاعادة في مثله قوي جداً، وإن كان عدم الاعادة في الجملة أيضاً له وجه، كما لا يخفى.

الصورة السادسة: ما لو تذكر بعد الفراغ، وكان العمل بتمامه واقعاً في الوقت المختص - مثل الصورة السابقة - مثل إلا أن شروعه كان قبل دخول وقت الظهر.

فالشكال في هذه الصورة أقوى، خصوصاً من السابقة، لأجل وقوع العمل بتمامه في الوقت غير المشروع للذي نوى.

فالمشهور - حسب مختارهم من الوقت المختص - حكموا بوجوب الاعادة، وإن كان ظاهر مختار صاحب «مصباح الفقيه» هو الصحة، كما قاله السيد في «العروة» وذهب إلى قوته.

ولكن الأحوط وجوباً هو الحكم بوجوب الاعادة، بإتيان أربع ركعات بقصد ما في الذمة، كما عرفت وجهاً سابقاً، والله العالم.

الصورة السابعة: ما لو كانت الصلاة التي تذكر في أثنائها بحيث لا تقبل العدول إلى قبلها، من جهة التجاوز عن محلها، مثل ما لو كان قد دخل في ركوع الركعة الرابعة في العشاء.

ففي هذه الصورة لا يجوز له العدول، سواء كان شروعه في الوقت المشترك وتذكره كذلك، أو كان شروعه في الوقت المختص وتذكره في الوقت المشترك، أو كان شروعه قبل دخول وقت المغرب وتذكره في الوقت المختص. ففي جميع هذه الأقسام يكون الحكم بالاعادة قوياً، لأجل عدم شمول إطلاق الدليل للمقام، إذ قد تحقق للمكلف غفلتان: الغفلة بدخول الوقت، والغفلة بعدم قيامه بأداء المغرب.

وهكذا تبين حكم هذه المسألة بجميع أقسامها، والله العالم.

«المقدمة الثالثة في البحث عن القبلة»

والنظر في القبلة، والمستقبل، وما يجب له، وأحكام الخل.

الأول: القبلة:

وهي الكعبة لمن كان في المسجد، والمسجد لمن كان في الحرم والحرم، لمن خرج عنه.

قد عرفت من كلام المصنف أن البحث يدور حول أربع جهات وهي:

ماهية القبلة، والمستقبل، وما يجب له، وأحكام الخل.

الجهة الأولى: القبلة:

أما الأول: فتتبرك أولاً بالآية الشريفة الواردة الدالة على لزوم التوجه حين

الصلاة نحو القبلة، وهي قوله تعالى في كتابه الكريم، ومبرم خطابه العظيم:

﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ

شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا

الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكُعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾^(٢) وقوله

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٩٧.

تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا.. الْآيَةُ﴾^(١).

حيث يستفاد من الآيتين أصل جعل الكعبة المشرفة قبلة للمصلين، وأنَّ القبلة هي الكعبة، وهي البيت الحرام وقد جعل الله الكعبة والبيت قبلة، وأمر تباك وتعالى المصلين التوجّه إلى القبلة، وأنها محلاً لقيام الناس للعبادة والنسك من الصلاة والطواف وغيرهما.

وهذا في الجملة مما لا يكاد ينكر، ومورد تسالم الأصحاب، بل وعلماء الاسلام من الفريقين، بل يعدّ من ضروريات الدين.

والذي ينبغي أن يبحث عنه، هو عن أن المقصود من القبلة هل هو عينها أو جهتها؟

وعلى كلا التقديرين، هل القبلة هي خصوص الكعبة أو المسجد - كما أشير إليه هو في الآية - أو بالتفصيل بحسب حال المصلي من حيث قرب المكان وبُعدّه، بأن تكون ذات الكعبة قبلةً للقريب، والمصلي داخل المسجد أو الكعبة، أو جهتها للبعيد؟

والأقوال عند الخاصة على حسب المنقول في كتب القوم ثلاثة وهي:
القول الأوّل: ما أشير إليه في كلام المصنف في المتن، وعن الشيخين، وكثير من الأصحاب، بل أكثرهم كما عن «الذكرى» و«الروضة»، بل عن «مجمع البيان» نسبته إلى الأصحاب، وعن «الخلاف» الاجماع عليه، وربما نسب إلى السيد أبي المكارم ابن زهرة، لكن عبارته في «الغنية» غير دالّة على ما نسب إليه،

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٥.

لعدم ورود ذكر الحرم في كلامه وإليك كلامه حيث قال:

(القبلة هي الكعبة، فمن كان مشاهداً لها وجب عليه التوجه لها، إن شاهد المسجد ولم يشاهد الكعبة وجب عليه التوجه إليه، ومن لم يشاهده توجه نحوه بلا خلاف) انتهى.

كما إنه نسب ذلك إلى الشيخ المفيد رحمته الله، مع أن كلامه في «المقنعة» خالٍ عن ذكر الحرم وإليك نص كلامه حيث قال:

(القبلة هي الكعبة، ثم المسجد قبله من نأى عنها، لأن التوجه إليه توجه إليها).

ثم قال بعد عدة أسطر: ومن كان نائياً عنها خارجاً من المسجد الحرام توجه إليها بالتوجه إليه)، انتهى كلامه.

وكيف كان، فإن هذا هو القول الأول.

وأما القول الثاني: وهو كون القبلة عين الكعبة، لمن تمكن من العلم بها، من غير مشقة شديدة عادة، كالمصلي في بيوت مكة، وجهتها لغيره من البعيد ونحوه. هذا، كما عن السيد، بل عن أبي المكارم - على احتمال في كلامه كالشيخ المفيد - وابن الجنيّد، وأبي الصلاح، وابن إدريس، والمصنّف في «المعتبر» و«النافع»، والعلامة وأكثر المتأخرين.

وأما القول الثالث: المنسوب إلى السيد أبي المكارم والشيخ المفيد - على احتمال - لابن شهر آشوب، وهو كون الكعبة قبله لمن في المسجد، والمسجد عيناً أو جهته لمن هو خارج عنه مطلقاً.

لعل المراد من الاطلاق، هو بلا فرق بين كون المصلّي قريباً أو نائياً. هذه هي الأقوال في المسألة عند الخاصة، وإن يظهر من كلام صاحب «الحدائق»، حيث مال إلى القول بأن القبلة هي الجهة مطلقاً حتى من كان في الكعبة فضلاً عن داخل المسجد. ذهابه إلى رأي يوجب احداث قول رابع في المقام.

فحينئذ نصرف عنان الكلام إلى بيان الأدلة للأقوال:
أما الدليل على القول الأول: الروايات العديدة الواردة، الدالة ظهورها على مدّعي القائلين بالقول الأول، وهي:
منها: المرسلة المروية عن عبد الله بن محمد الجمال، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«إن الله تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، وجعل المسجد قبلة لأهل الحرم، وجعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»^(١).
ورواه الصدوق في «العلل» أيضاً بسنده.
منها: الخبر المروي عن بشر بن جعفر الجعفي، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول: البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة للناس جميعاً»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

«قال الصادق عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، وجعل المسجد قبلة لأهل الحرم، وجعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»^(١).

منها: الخبر المروي عن أبي غرة، قال:

«قال لي أبو عبد الله عليه السلام: البيت قبلة المسجد، والمسجد قبلة مكة، ومكة قبلة الحرم، والحرم قبلة الدنيا»^(٢).

بل قد يؤيد هذا القول الأخبار الواردة في استحباب التياسر لأهل العراق ومن والاهم، ونشير إلى واحد منها هي أصرح وأظهر دلالة للمقصود، وهو الخبر المروي عن مفضل بن عمر:

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن التحريف لأصحابنا ذات اليسار عن القبلة، وعن السبب فيه؟

فقال: إن الحجر الأسود لما أنزل من الجنة، ووضع في موضعه، جعل أنصاب الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر الأسود، فهي عن يمين الكعبة أربعة أميال، وعن يسارها ثمانية أميال، كله إثني عشر ميلاً، فإذا انحرف الإنسان ذات اليمين، خرج عن حدّ القبلة لقلّة أنصاب الحرم، وإذا انحرف الإنسان ذات اليسار، لم يكن خارجاً من حدّ القبلة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

منها: الخبر المروي عن محمد بن علي الحلبي، عن الصادق عليه السلام:
«فامروا أن أقيموا وجوهكم شطر المسجد الحرام»^(١).
بل عن الشيخ في «الخلافة» الاستدلال عليه أيضاً:
بأنه لو كلف المصلّي التوجّه إلى عين الكعبة، لوجب إذا كان في صف
طويل خلف الامام أن يكون صلاتهم أو صلاة أكثرهم إلى غير القبلة.
إلى أن قال: (ولا يلزمنا مثل ذلك، لأن الغرض التوجّه إلى الحرم، والحرم
طويل، يمكن أن يكون كل واحد من الجماعة متوجّهاً إلى جزء منه) انتهى كلامه.
وبظاهر قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، حيث لو كان
الواجب عين الكعبة، كان ينبغي أن يقال شطر الكعبة لا المسجد.
أقول: لا يخفى عليك أن تلك الأحاديث الواردة على مضمون كلامهم،
أكثرها بل جميعها ضعيفة إمّا بالارسال، أو بمجهولية حال رواتها أو ضعفهم،
حيث لا يمكن الاعتماد عليها، لولا جبرها بالشهرة أو الاجماع، وإثبات كل
منهما هنا مشكل جداً، لكثرة المخالفة في المسألة، حيث أن كثيرهم أو أكثرهم
- على ما ادّعى - ذهبوا إلى القول الثاني، فلا يحصل الاطمئنان للفقهاء بالانجبار
بمثل هذه الشهرة، فضلاً عن الاجماع.
هذا، مع أنه يمكن توجيه هذه الأخبار بما سيأتي تفصيله، في ذكر الحجّة
على القول الثاني، بكون المراد من القبلة هو وقوعها في الجهة المقابل والمواجهة
إليه، على حسب معناها اللغوي، كما عن «القاموس»:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(القبلة: بالكسر) التي يُصَلَّى نحوها، والجهة والكعبة وكلّ ما يستقبل).

فحيث أن الكعبة وقعت مقابل المسجد، والمسجد مقابل الحرم، والحرم مقابل مكة، ومكة مقابل الدنيا، أطلق عليها القبلة ولهذا لزم طرح حديث أبي غرة، حيث لم يعمل به أحد من الأصحاب، بأن تكون بلدة مكة قبلة لأهل الدنيا. وإن أورد على «القاموس» بتفسيره للقبلة بما في «الجواهر»، من أن كلامه لا يخلو عن الخلط والخطأ على ما هو عادته، لأن القبلة (بالكسر) بحسب اللغة على ما هو ظاهر كلام جماعة من المحققين - كما في «مفتاح الكرامة» و«الرياض» و«الجواهر» و«كشف اللثام» و«الذخيرة» والمحكي عن «الحبل المتين» و«البحار» - هي الحالة التي عليها الانسان حال استقبال الشيء، ثم نقلت في عرف الشرع إلى ما يجب استقبال عينه أو جهته في الصلوات المفروضة. وكيف كان، يشكل الالتزام بكون القبلة هو عين المسجد، وعين الحرم للنائي، كما هو ظاهر مدّعاهم، وإلا فلو أريد من كلامهم أن القبلة هو المسجد، فالأولى أن يؤخذ جهة الكعبة لا المسجد.

فعلى هذا يرد على كلام الشيخ رحمته الله بأنه لو فرضنا وجود الفاصلة بين قيام رجلين، بحيث تكون الفاصلة بينهما أكثر من حدّ الحرم وطوله، فحينئذٍ كما يصحّ الحكم بصحّة صلاتيهما بواسطة مقابليتهما إلى جهة المسجد لا عينه، فكذلك يصحّ مقابليتهما مع جهة الكعبة لا عينها، وهكذا يكون الكلام في الصف الطويل، فكما لا يصحّ في المثال تقابلهما إلى عين الحرم فكذلك لا يصحّ في عين الكعبة. كما يرد على تمسكه رحمته الله بظاهر الآية، لأن الآية رواية محمد بن علي

الحلبي لا تدلان على التفصيل الذي ذكره، من كون الكعبة قبله لأهل المسجد، والمسجد قبله لمن في الحرم، وهو قبله لمن كان خارجاً عنه مثل النائي في البلاد البعيدة، بل ظاهر الآية لولا التصرف، هو اعتبار المسجد قبله دون الحرم والكعبة، بل ظاهرها اعتبار شطر المسجد، أي جهته وجانبه وناحيته، وذلك لأن (الشرط) عبارة عن طرف الشيء وجانبه وناحيته لا عينه.

نعم، يمكن تطبيق الآية على القول الثاني، كما سيأتي في توضيحها إن شاء الله تعالى.

وأما الجواب عن الروايات: فإنه مضافاً إلى ما عرفت من ضعف سندها، وتعارضها مع نصوص كثيرة متواترة دالة على كون القبلة هي عين الكعبة، بل هو ظاهر ما ورد من الدعاء الذي يقرأ حين تلقين الميت من الاقرار بالقول: (والكعبة قبلتي)، بل مما ورد من الأخبار الدالة على استحباب أن يكرر الأحياء الاقرار بأن الكعبة هي القبلة عقيب الصلوات حتى يستقر الإيمان في قرارة نفسه بل هو ضروري الدين، حتى في الاموات حيث يجب أن يوجه الحي الميت صوب الكعبة، على النحو الذي ستعرف.

بل لو سلمنا المعارضة بين الآية والروايات الدالة على كون الكعبة قبله فإن مقتضى الاحتياط هو الاقتصار على القدر المتيقن، وذلك لاختلاف المسجد زيادة ونقصاً حين نزول الآية.

فإذا عرفت الجواب عن القول الأول، تقدر الاجابة عن القول الثالث والرابع، لأن عين المسجد لا يمكن أن تكون قبله لخارج المسجد، لما قد عرفت

دلالة الأدلة، ولما سيأتي في بيان حجة القول الثاني، من الذهاب إلى أن جهة الكعبة هي القبلة لمن في المسجد.

فالآن نصرف الكلام إلى بيان حجة القول الثاني:

وهو قول المشهور بكون القبلة هي عين الكعبة للقريب، وجهتها للنائي، فيدلّ على ذلك الآيات المذكورة في أول البحث، مثل قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، حيث قد استدللّ بهما القائلون بالقول الأول، حيث جعل حكم المواجهة إلى شطر المسجد لا إلى الكعبة.

لكنه مندفع أولاً: بإمكان أن يكون المراد من (المسجد الحرام) نفس البيت، لأنه أيضاً مسجد ومتصف بالحرام، فيكون المقصود من (شطر المسجد الحرام) في الآية الشريفة هو أنه عليكم أن تولّوا وجوهكم إلى طرف الكعبة، فيكون حينئذ من باب تسمية الجزء باسم الكل، إن كان المسجد الحرام اسماً لكل لا خصوص البيت.

وثانياً: لو سلّمنا كونه اسماً للمسجد لا الكعبة، من باب عدم التسليم بورود المجاز في القرآن، فانه نقول بأن المسجد لو سلّمنا كونه غير البيت في غير المقام، لكن هنا يكون هو البيت، من جهة دلالة الآية الواردة في سورة المائدة وهي قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾، حيث يكون المراد من (القيام) قياماً للصلاة والطواف، فتلك الآية تقييد وتخصيص الآية السابقة، فيصير حينئذ دليلاً على كون المراد من قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، هو

البيت، لا المسجد مطلقاً، خصوصاً إذا لاحظنا مناسبة ذلك مع ملاحظة وقوع الزيادة في مساحة المسجد عمّا كان عليه أولاً، فقد كان المسجد صغيراً في صدر الاسلام وحين نزول الآية الشريفة، وقد ذكر المؤرخون أنّ المسجد كان عبارة عن المسافة الموجودة الآن بين مقام إبراهيم وجدار الكعبة وهذه التوسعة الكبيرة والزيادة الهائلة الحاصلة في سعة المسجد إنّما حصلت في السنوات المتأخرة عن زمن التشريع. مع أن مقتضى كون المسجد هو القبلة، جواز المواجهة إلى جزء المسجد غير الكعبة، وهو ما لا يمكن المساعدة عليه.

وثالثاً: لو سلّمنا عدم الظهور في التقييد في الآيتين، فانه يأتي احتمال التخصيص، كما يحتمل كون الآية الثانية واردة لبيان مصداق آخر للقبلة كما قيل كذلك في قوله: (اعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) بأن الثاني لا يقيد الأول المطلق، وإنّما يكون الثاني لبيان أفضل الأفراد، لكونهما حكيمين مثبتين، هكذا يكون الحكم في المقام.

أقول: مقتضى الاحتياط هو الاكتفاء بمواجهة الكعبة فقط، لأنه القدر المتيقن المبرئ للذمة، بعد العلم باشتغال الذمة بأداء الصلاة متوجّهاً إلى القبلة.

فبعد هذه التوجيهات يمكن لنا معرفة مراد الإمام عليه السلام عمّا ذكره في الخبر الذي رواه محمد بن علي الحلبي، حيث قال:

«عن الصادق عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾.

قال: مساجد محدثة، فأمرُوا أن يقيموا وجوههم شطر المسجد الحرام»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

بكون المقصود هو البيت الحرام، فإنَّ الامام عليّاً أراد بيان أن شأن نزول هذه الآية كان في زمان لم تكن المساجد موجودة، لأنها محدثة، فالأمر والدعوة كان بلحاظ القبلة المتحقق في المساجد بواسطة محرابها، يعني ولّوا وجوهكم في المساجد إلى القبلة، وهي الكعبة، بالبيان المتقدم.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: كون الآيات دالة على القول الثاني لا الأوّل، هذا فضلاً عن دعوى قيام الاجماع على القول الثاني، بمثل ما ادعى قيامه على القول الأوّل، وكذلك ادعى قيام الشهرة.

لكن الانصاف عدم تمامية دعوى الاجماع في كلا الموردين، لكثرة الخلاف الموجود، وكثرة القائلين في كلا الطرفين.

وأما الشهرة، فانه وإن ادعى قيامها على القول الأوّل أيضاً، إلّا أنّ إثباتها فيه غير معلوم بخلاف القول الثاني، فإن الشهرة فيه لا تنحصر في المنقول منها، بل المتحقق كذلك، لا سيّما عند المتأخرين، فبهذه الشهرة لا يبعد دعوى انجبار ضعف أسانيد بعض الأخبار.

بل ادّعى كون الكعبة قبلة من ضروريات الدين، لما عرفت من تلقين الأموات والاقرار بها من الاحياء.

كما أنّ الأخبار التي تنصّ على ذلك مستفيضة بل متواترة، لأن صاحب «الجواهر» يدّعي بأن ما هو بالبال بلوغ الأخبار بخمسة عشر، فدعوى التواتر غير بعيدة.

فلا بأس حينئذ من التبرّك بكلام الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم

أجمعين وذكر النصوص الخاصة الواردة في المقام، والتي تثبت القول الثاني، فنقول:

منها: الخبر المروي بسند معتبر عن عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، أنه قال:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَرَمَاتُ ثَلَاثَ، لَيْسَ مِثْلَهُنَّ شَيْءٌ:

كِتَابُهُ وَهُوَ حَكْمُهُ وَنُورُهُ، وَبَيْتُهُ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلنَّاسِ، لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ تَوَجُّهًا إِلَّا إِلَى غَيْرِهِ، وَعَتْرَةُ نَبِيِّكُمْ ﷺ»^(١).

نقله الشيخ الصدوق في «معاني الأخبار» وفي «الأمالي» و«الخصال»، كما رواه الحميري في «قرب الاسناد» بأسانيد مختلفة، ودلالته واضحة، حيث يدلّ على أن البيت قبله مطلقاً للقريب والبعيد، يردّ على من يستقبل غيرها.

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

«صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ بَعْدَ النَّبُوَّةِ ثَلَاثَةَ عَشَرَ سَنَةً بِمَكَّةَ، وَتِسْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا بِالْمَدِينَةِ، ثُمَّ عَيَّرَ تَهُ الْيَهُودَ، فَقَالُوا: لَمْ إِنَّكَ تَابِعَ لِقِبْلَتِنَا!

فَاغْتَمَ لَذَلِكَ غَمًّا شَدِيدًا، فَلَمَّا كَانَ بَعْضُ اللَّيْلِ خَرَجَ ﷺ يُقَلِّبُ وَجْهَهُ فِي آفَاقِ السَّمَاءِ، فَلَمَّا أَصْبَحَ صَلَّى الْغَدَاةَ، فَلَمَّا صَلَّى مِنَ الظُّهْرِ رَكَعَتَيْنِ، جَاءَ جِبْرِئِيلُ فَقَالَ لَهُ: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.. الْآيَةَ﴾، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ النَّبِيِّ ﷺ فَحَوَّلَ وَجْهَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ، وَحَوَّلَ مَنْ خَلْفَهُ وَجُوهَهُمْ، حَتَّى قَامَ الرِّجَالُ مَقَامَ النِّسَاءِ، وَالنِّسَاءُ مَقَامَ الرِّجَالِ،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

فكان أوّل صلاته إلى بيت المقدس، وآخرها إلى الكعبة، وبلغ الخبر مسجداً بالمدينة، وقد صلّى أهله من العصر ركعتين، فحوّلوا نحو الكعبة (القبلة) وكان أوّل صلاتهم إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة، فسَمّي ذلك المسجد مسجد القبلتين.. الحديث»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، حيث أنّ مضمونه مطابق لمضمون الخبر الذي روّيناه عن الشيخ الصدوق^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال:

«سألته هل كان رسول الله ﷺ يصلي إلى بيت المقدس؟

قال: نعم.

فقلت: أكان يجعل الكعبة خلف ظهره؟

فقال: أمّا إذا كان بمكة فلا، وأمّا إذا هاجر إلى المدينة فنعم، حتى حوّل إلى

الكعبة»^(٣).

فانه يدلّ على أنّ المواجهة أنّما تكون إلى الكعبة - وهي القبلة - لا المسجد

الحرام.

ومثله حديث معاوية بن عمار^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

ومنها: الخبر الذي رواه عيسى بن يونس، في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام،

قال:

«وقد أنكر عليه الطواف بالكعبة، وهذا بيت استعبد الله به خلقه، ليختبر طاعتهم في إتيانه، فحثهم على تعظيمه وزيارته، وجعل محل أنبيائه، وقبله المصلين إليه.. الحديث»^(١).

وقد صرح فيه كون البيت هو القبلة ومحل الاختبار، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ.. الآية﴾^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

«قال: النبي صلى الله عليه وآله: لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عز وجل من: رجل قتل نبياً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله عز وجل قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً»^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الطبرسي في «الاحتجاج»، بإسناده عن

العسكري عليه السلام، في احتجاج النبي صلى الله عليه وآله على المشركين، قال:

«إنا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما أمرنا، وننجز له عما زجرنا. إلى أن قال: فلما أمرنا أن نعبد بالتوجه إلى الكعبة أطعنا، ثم أمرنا بعبادته

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي تكون بها فأطعنا، فلم يخرج في شيء من ذلك من البقاع أمره»^(١).

فإنه دال على لزوم التوجه إلى عين الكعبة للقريب وأما البعيد فعليه أن يتوجه إلى الجهة والناحية، كما هو واضح.

والأخبار القابلة للدلالة على ذلك كثيرة جداً، تصريحاً أو تلويحاً، فما ادّعاه صاحب «الجواهر»^(٢) من التواتر ليس ببعيد.

هذا كله بالنسبة إلى الكعبة بعينها لمن شاهدها، ومن هو قريب منها غير خفي.

وإنما يأتي الكلام عن الثاني، حيث أنه قد اعتبر التوجه بالنسبة إليه إلى الجهة لا العين، ولأجل توضيح الأمر وتقريب الموضوع إلى الذهن مثلاً بما لو فرضنا رجلين قد توجّها إلى القبلة وفي قيامهما، فإنه قد يكون الفصل بينهما قليلاً، بحيث لو أخرجنا خطأ مستقيماً من جهة كل واحد منهما صوب الكعبة لأصابها، فإنه حينئذ يكون التقابل لهما بالعين، هذا بخلاف ما لو كان الفصل بينهما بأزيد من حدود الحرم أو المسجد، حيث أنه لو أخرجنا من جبهتهما الخطان المتوازيان لما أصابا الكعبة أبداً، إلا مع الانحراف عن الموازاة. فالأول يسمى التقابل فيه بالتقابل العيني، والثاني بالجهتي والناحية، والمعتبر في القبلة لمن شاهدها أو كان قريباً من الكعبة هو الأول، أمّا البعيد هو الثاني، والسرف في كفاية الثاني منقول عن «الذكرى»:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٤.

(من أنّ الحرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بُعداً ازدادوا له محاذاة، وإن كان ذلك لا يقتضي استقبال العين).

توضيح ذلك: إنّ المواجهة والمقابلة بين الشيئين تختلفان ضيقاً وسعة، بمقدار ما بينهما من البعد والقرب، فإنه لو وقف انسان في جانب، وقابله جماعة كثيرة، وكان البعد بينه وبينهم بمقدار لا تصدق المواجهة إلا بينه وبين واحد منهم، أما إذا صار البعد بينه وبينهم بمقدار ذراعين فإنه يصدق المواجهة بينه وبين اثنين منهم، وإذا صار البعد بينه وبينهم ثلاثة أذرع لصدق المواجهة بينه وبين ثلاثة منهم، وهكذا كلما ازداد البعد قربت المواجهة والمحاذاة بينه وبينهم، إلى أن تصدق المواجهة بينه وبينهم جميعاً، مع أنه لو أخرجنا خطأ مستقيماً من جبهته لم يقع طرف ذاك الخط إلا على واحد منهم، فهذا يكشف عن أنه لا يعتبر في صدق المواجهة والمقابلة عرفاً بين الشيئين، أن يكون الخط الخارج عن جهة أحدهما واصلاً مباشرة إلى الآخر، وهذا نظير ما إذا واجهت أجسام كثيرة في مقابل جسم نير، فإنه لا شبهة في أنه لا يقع شعاع النور الخارج على هيئة المخروط أولاً إلا على ذاك الجسم الواقع في مواجهة شعاع النور دون بقيّة الأجسام الواقعة في أطرافه، وكلما زاد البعد بين الأجسام وبين الشعاع، أي كلما زاد الانفراج بين الخططين المحيطين على ذاك الشكل، يكون ما يقع شعاعه عليه من تلك الأجسام الواقعة بين الخططين أكثر، ولا شبهة أنه لو لم يكن غير ما يحاذي من تلك الأجسام نقطة رأس المخروط على نحو الاستقامة مقابلاً لذاك الجسم النير، لم يقع شعاعه على ما يحاذيه منها على نحو المباشرة، ضرورة أنه يشترط في وقوع شعاع جسم

نبيّر على جسم آخر تقابل الجسمين، مع أنّا نرى بالوجدان وقوع شعاع الجسم النبيّر على جميع الأجسام الواقعة في ذاك المخروط الذي لا تكون تلك الأجسام محاذية للجسم النبيّر على نحو المباشرة والاستقامة المفروضة وجودها من رأسه إلى قاعدته إلاّ خط واحد منها، وهذا أدلّ دليل يدل على ما ادّعيناه من صدق المواجهة في القبلة، حيث أن المعتبر في القريب المحاذاة بصورة الاستقامة، وفي البعيد المحاذاة بصورة الجهة والناحية، فتأمّل جيّداً.

ثم إنّ بعد ما عرفت هذا البيان، تعرف بأن المواجهة والاستقبال للنائي صادق حتى إذا لم تكن بصورة المحاذاة الحقيقية، وهذا أمر عرفي، فكون الكعبة هي القبلة، لا تعني أن القبلة هي عينها، بل المقصود ناحيتها وجهتها التي وقعت فيها الكعبة، والذي يشهد على ما ذكرناه أنّه لو سافر انسان من بلده إلى بلد آخر يقال ان فلاناً توجه إلى البلد الفلاني، مع أنه ربما لا يكون الخط الممتد من الشخص إلى البلد الذي توجه إليه، خطأ مستقيماً، لأنّه لا يعتبر ذلك في صدق التوجه، ولذلك ترى أنه لا يضرّ الانحراف إلى اليمين واليسار في الجملة في الجهة في الصدق - خلافاً لما في العين - لأن اتّساع الجهة عرفاً موجب للصدق.

هنا خطر ببالي قضية رواها والدي - على ما أظن - رحمه الله، وتغمّده برحمته وحشره الله مع أجداده أن المحقق صاحب «الشرائع» كان في مجلس درسه، وحينما بلغ محل بحثه إلى القبلة تعرّض لمسألة استحباب التياسر لأهل العراق، وكان علامة الدنيا الخواجه نصير الدين الطوسي رحمته الله حاضراً، فسأله واعترض عليه بأن التياسر إن كان عن القبلة فلا يجوز، وإن كان إلى القبلة

فواجب، فكيف يستحب؟

فأجابه المحقق عليه السلام بأن التياسر يكون من القبلة إلى القبلة.

فجوابه عليه السلام مبني على ما ذكرناه في الجهة واتساعها بما لا يكون في العين، كما لا يخفى على المتأمل.

وبناءً عليه نقول: إنه متى ما كان المكلف قادراً على تحصيل العلم بالقبلة، بواسطة المشاهدة - ولو بالصعود إلى السطح أو الجبل - فإنه يجب عليه ذلك تحصيلاً للفراغ، وقطعاً للاشتغال اليقيني، وألاً يكتفي بالجهة التي عرفت اتساعها، وكفاية العلم إلى كون الكعبة في جهتها، ولو لم تتحصل العينية، كما هي غير حاصلة بعض الأحيان قطعاً.

وبهذا التوجيه الذي ذكرناه، قد يمكن الجمع بين الأقوال، وإرجاعها إلى شيء واحد، وإن الحاصل من ظن اختلاف الأقوال إنما هو راجع إلى الاختلاف في التعبير لا اختلاف الواقع حقيقة، وهو غير بعيد، فصار النزاع لفظياً، وإن كان ظاهر ذكر الثمرة بين الأقوال ربما يوهم خلاف ذلك، والله العالم.

فظهر ممّا ذكرناه في معنى الجهة والناحية، أن المحاذاة والمواجهة هنا ليس بحقيقي بل عرفي، ولا يشترط في صدق المواجهة حصول المواجهة الحقيقية ووصول الخط الخارج من جبهة المصلّي إلى عين بنية الكعبة، بل يكفي الصدق العرفي وإن مال عن القبلة شيئاً إلى اليمين واليسار فإنه يضرّ لو كان الميل عن عمد وعلم، دونما إذا كان عن سهو وخطأ وذلك لدلالة بعض الأخبار على الاعتفار لأنّ حد القبلة هو ما بين المشرق والمغرب.

نظير الخبر الذي رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«لا صلاة إلا إلى القبلة.

قال: قلت: وأين حدّ القبلة؟

قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كله.. الحديث»^(١).

حيث توهم الشهيد رحمته الله في «الذكرى» بأنه نصّ في الجهة، بل قد استدلّ به صاحب «المدارك» على ذلك، مع أنه بيان لحدّ القبلة للمخطئ لا مطلقاً، كما صرح بذلك في الخبر الذي رواه معاوية بن عمّار، أنه قال:

«سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً؟

قال: قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢).

كما وردت الإشارة إلى ذلك في روايات أخرى واردة في ذلك الباب، لكنها غير مرتبطة بمسألتنا كما توهمه صاحب «المدارك».

فظهر من جميع ما ذكرنا أن ما ذهب إليه المشهور من المتأخرين هو المنصور بحسب الأدلة، فعين الكعبة قبلة لمن هو قادرٌ على التوجه إليها، سواء كان مشاهداً لها أم لا، تحصيلاً للفراغ، كما أنّ الجهة قبلة لغيره من النائي أو غيره، وحيث أنّ غالب الناس يعيشون في البلدان النائية ولا يمكنهم التوجه إلى عين الكعبة، فقد وضع الشرع لهم علامات يمكن لهم بذلك تعيين جهة القبلة، مثل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

الجدي الموضوع علامة لأهل العراق وخراسان برغم البُعد الشاسع بين البلدين، لكنه غير مضرّ في صدق المواجهة لُبُعدهما عن الكعبة واتّساع الجهة فيها. ولكن الاتّساع المعتبر في الجهة، ليس معناه جواز كون القبلة بين المشرق والمغرب، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «المدارك»، تمسكاً بحديث زرارة، لأن ذلك ينافي مع ما ورد في الخبر المروي عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟»

قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب، فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة، ثم يحوّل وجهه إلى القبلة، ثم يفتتح الصلاة»^(١).

وجه المنافاة: هو أنه لو كانت القبلة فيما بين المشرق والمغرب - كما قاله - فلا معنى لقوله عليه السلام: (فليحوّل وجهه إلى القبلة)، لأنه كان حينئذٍ متوجّهاً إلى القبلة على الفرض، فمنه يعلم أنه ليس من القبلة مطلقاً، بل يعدّ تلك المساحة قبلة للخاطئ لا مطلقاً.

فإن قلت: فلم قال الإمام في حديث زرارة: (فما بينهما قبلة)؟ قلت: كان المنظور هو القبلة بالنظر إلى ما يمكن إطلاق القبلة عليه، سواء كان من عين الكعبة أو جهتها للنائي، أو تمام الفاصلة ما بين المشرق والمغرب للخاطئ.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

كما أن كلام الشهيد في «الذكرى» ذيل حديث زرارة حيث قال: إنه نصّ في الجهة.

مشكل، لأن من كان قبلته عين الكعبة لا جهتها، لو غفل وصلى إلى اليمين والشمال، فإن قلنا بصحة صلاته بواسطة هذا الحديث، فلا معنى للجهة فيه. وإن قلنا بطلان صلاته، فعدم دلالة للجهة كان أوضح، كما لا يخفى. فالأولى أن يقال: إن حديث زرارة ليس في صدد بيان حال عين الكعبة وجهتها، بل كان في مقام بيان حكم أصل الكعبة فيما إذا انحرف المصلي عنها عمداً أو خطأً، بالتقريب الذي قلناه.

ثم إن تمّ لنا ما ذكرناه من الظهور المستفاد من الأخبار فهو، وإلاّ فأنّه لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

وقد يتوهم أن الشك الحاصل في المقام، شك في شرطية الزائد، لأنّه لا إشكال في أنّ أصل التوجّه إلى الكعبة يعدّ شرطاً في الصلاة وغيرها، ولكن نشك في كفاية الأعم من الجهة والعين، أو يعتبر خصوص العين مطلقاً للتقريب والنائي. أو يقال إنّ الكعبة قبلّة لخصوص المشاهد أو للأعم، حتى لا يكون المسجد والحرم قبلّة لغيره، فالأصل عدم الشرطية، فيتجه جواز الاستقبال إلى المسجد والحرم لغيره، وجواز الجهة حتى للمشاهد، كما عليه صاحب «الحدائق».

هذا، ولكنه يندفع بأن الشك الحاصل في المقام يعدّ من قبيل إجمال الشرط لا الشك في أصل الشرط، فلا يجوز الرجوع في المجمل إلى أصالة

البراءة والحكم بعدم شرطيته، بل لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن في المسألة، لأن الشغل اليقيني بالصلاة مع القبلة - على حسب ما في الحديث، بأنه: (لا صلاة إلّا إلى القبلة) - يستلزم الفراغ القطعي، وهو لا يحصل إلّا بأن يتوجه المشاهد في صلاته إلى عين الكعبة إلى جهة الكعبة للنائي، والمسجد الحرام لغيره.

فقول المشهور هو الأقوى من بين الأقوال الأربعة، كما لا يخفى.

هاهنا فروع مهمّة ينبغي البحث عنها، وهي:

الفرع الأول: بعد أن ثبت أنّ الكعبة قبله بعينها وجهتها، فما هو حكم حجر إسماعيل وهل يندرج في البيت حتى يجوز للمصلّي أن يستقبله دون البيت، أي بأن يقف حين الصلاة أمام شيء منه دون البيت، أم ليس منه، فلا يكفي استقباله؟ فيه قولان:

فقد ذهب إلى الأوّل الشهيد الأوّل في «الدروس» و«الذكرى»، والعلامة في «نهاية الأحكام» و«التذكرة»، حيث قال في «الدروس»: (المشهور أنه من البيت، وفي المحكي عن «التذكرة»: عندنا أنه من الكعبة. وعن «نهاية الأحكام»: يجوز أن يستقبله لأنه كالكعبة عندنا، وقيل إنّه من الكعبة.

بل قال الشهيد في «الذكرى»:

(ظاهر كلام الأصحاب أنّ الحجر من الكعبة بأسره، وقد دل عليه النقل،

وأنه كان منها في زمن إبراهيم وإسماعيل على نبينا وآله وعليهما السلام، إلى أن بنت قريش الكعبة، فأعذرتهم الآلات فاختصروها بحذفه، وكان ذلك في عهد النبي ﷺ، ونقل عنه ﷺ الاهتمام بإدخاله في بناء الكعبة، وبذلك احتج ابن الزبير حيث ادخله فيها، ثم أخرجه الحجاج بعده وردّه إلى مكانه، ولأن الطواف يجب خارجه.

ولبعض الأصحاب له فيه كلام أيضاً، مع إجماعنا على وجوب إدخاله في الطواف، وإنما الفائدة في جواز استقباله في الصلاة بمجردده، فعلى القطع بأنه من الكعبة يصح، وإلا امتنع لأنه عدول من اليقين إلى الظن).

انتهى كلامه في «الذكرى» على ما في «الجواهر»^(١).

وفي «كشف اللثام» بعد أن حكى عن «الذكرى» ذلك، قال: وما حكاها إنما رأينا في كتب العامة، ويخالفه أخبارنا. ثم في «الجواهر»: وهو كذلك.

نعم ورد خبر مرسل في «الكافي» و«الفقيه» عن علي بن إبراهيم وغيره بأسانيد مختلفة رفعوه، قالوا:

«إنما هدمت قريش الكعبة، لأن السيل كان يأتيهم من أعلى مكة فيدخلها، فانصدعت وسرق من الكعبة غزال من ذهب رجلاه من جوهر، وكان حائطها قصيراً، وكان ذلك قبل مبعث النبي ﷺ بثلاثين سنة، فأرادت قريش أن يهدموا الكعبة ويبنوها ويزيدوا في عرصتها، ثم أشفقوا وخافوا إن وضعوا فيها المعاول

(١) جواهر الكلام: ج ٧ / ٣٢٦.

أن تنزل عليهم عقوبة.

فقال الوليد بن المغيرة: دعوني أبدأ، فإن كان لله رضا لم يصبني شيء، وإن كان غير ذلك كففنا، فصعد على الكعبة، وحرك منه حجراً، فخرجت عليه حية وانكسفت الشمس، فلما رأوا ذلك بكوا وتضرعوا، وقالوا: اللهم إنا لا نريد إلاّ الإصلاح، فغابت عنهم الحية.

فهدموه، ونحووا حجارته حوله، حتى بلغوا القواعد التي وضعها إبراهيم عليه السلام، أصابتهم زلزلة شديدة، وظلمة في عرصته، فكفوا عنه. وكان بنيان إبراهيم الطول ثلاثون ذراعاً، والعرض إثنان وعشرين ذراعاً، والسّمك تسعة أذرع.

فقال قريش: نزيد في سمكها، فبنوها فلما بلغ إلى موضع الحجر الأسود.. الحديث»^(١).

مع أن طول الكعبة الآن يبلغ خمس وعشرون ذراعاً، وهذا الخبر يفيد دخول شيء من الحجر فيها.

بل نقل «الفقيه» رواية قصيرة مرسلّة مثل المرسلّة السابقة، وجاء فيها قوله: (وروى أنه كان بنيان إبراهيم عليه السلام الطول ثلاثين ذراعاً، والعرض اثنين وعشرين ذراعاً، والسّمك تسعة أذرع، وأنّ قريشاً لما بنوها كسوها الأردية)^(٢). وبناءً على دلالة هاتين الروايتين، فإنّ خمسة أذرع من الحجر كان داخلياً

(١) فروع الكافي: ج ٢/ ٢١٧ وفي وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ١٤.

في البيت، مع أن مجموع الحجر إلى ظهر جداره يبلغ عشرين ذراعاً، فإذا خرج منه خمسة أذرع، يبقى في الخارج مقدار خمسة عشر ذراعاً.

وهكذا نستفيد أن بعض الحجر كان داخلياً وبعضه خارجاً لا جميعه.

بل قد يؤيد ذلك ما هو المحكي في «التذكرة» للعلامة رحمته الله حيث قال:

(إن البيت كان لاحقاً بالأرض، وله بابان شرقي وغربي، فهدمه السيل قبل مبعث النبي صلّى الله عليه وآله بعشر سنين، وأعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو عليها اليوم، وقصرت الأموال الطيبة والهدايا والندور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعضاً، وقطعوا الركنين الشاميين من قواعد إبراهيم عليه السلام، وضيقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشامي الذي يليه، فبقي من الأساس الأركان مرتفعاً، وهو الذي يسمّى شاذروان).

وفي «الحدائق»: الظاهر أن هذه الرواية من طرق المخالفين، فكأنهم رَوَوْا عن عائشة أنها قالت: إني نذرت أصلي ركعتين في البيت، فقال النبي صلّى الله عليه وآله: صلي في الحجر، فإن فيه ستة أذرع من البيت»^(١).

أقول: لكن بعد التتبع في كتب أصحابنا، وجدت فيها رواية تفيد أنه كانت للكعبة في الأزمنة السابقة بابان، باب شرقي وباب غربي، كما ورد ذلك في حديث عبد المؤمن الحراني، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث:

«فكان إبراهيم وإسماعيل يضعان الحجاره، والملائكة تناولها، حتى تمت إثني عشر ذراعاً، وهياً له بابين باباً يدخل منه وباباً يخرج منه..»

(١) رواه في المغني: ج ٣ ص ٣٨٢.

الحديث»^(١).

بل قد يؤيد كون قريب ما يقرب من خمسة أذرع من البيت داخل في حجر إسماعيل، ما أشير إليه في المرسلة التي رواها «الكافي» و«الفقيه»، كما ان الخبر المروي عن عائشة يفيد ذلك، حيث قال لها النبي ﷺ إن ستة أذرع من البيت فيه، وبما أن مساحة الحجر اليوم قريب إلى عشرين ذراعاً، فخمسة أذرع منه يعدّ من البيت والباقي ليس من البيت.

وهذا هو المستفاد من هذه الأخبار الخاصة والعامة، والله العالم. ولكن لا بدّ أن يُعلم أنّه ليس كل ما كان من البيت يصح الصلاة إليه، كما إنه ليس كل ما لم يكن من البيت لا يقع الطواف حوله، وإنّما ذلك تابع للدليل ولأمر الشارع، فإن ورد دليل شرعي على جواز جعل جزء قبلة فهو وإلا فإن علينا الرجوع إلى الأخبار الواردة في ذلك، مع أن مفاد الأخبار الآتية هو أنّه لا يكون شيئاً من الحجر معدوداً من البيت، فضلاً عن مجموع حجر إسماعيل. ومما يدلّ على ذلك الخبر المروي عن معاوية بن عمّار، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجر، أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت؟ فقال: لا ولا قُلامة ظفرٍ، ولكن إسماعيل دفن فيه أمه، فكره أن يوطأ، فجعل عليه حجراً، وفيه قبور أنبياء»^(٢).

وأيضاً الخبر المروي عن أبي بكر الحضرمي، عن الصادق عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ١.

«إن إسماعيل دفن أمه في الحجر، وحجّره عليها لئلا يوطأ قبر أم إسماعيل في الحجر»^(١).

ومثله حديث المفضل^(٢) ومعاوية بن عمّار^(٣) وما رواه الصدوق مسنداً^(٤) ومرسلاً^(٥).

بل وفي «الوسائل»:

(روى جماعة من فقهاءنا، منهم العلامة في «التذكرة» حديثاً مرسلاً، مضمونه أنّ الشاذروان كان من الكعبة)^(٦).

وقد جاء في الخبر أنّ جزءاً من البيت داخل في الحجر، فهو ردّ على صاحب «الحدائق» و«كشف اللثام» حيث ادعيا أنه ليس في كتب أصحابنا خبراً يفيد ذلك، مع أنّك عرفت وجوده في كتاب علي بن إبراهيم و«الكافي» للكليني و«الفقيه» للصدوق، والعلامة في «التذكرة».

وقد جاء في الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الحجر؟»

فقال: إنكم تسمّونه الحطيم، وإنما كان لغنم إسماعيل، وإنّما دفن فيه أمه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٩.

وكره أن يُوطأ قبرها فحجّر عليه، وفيه قبور أنبياء»^(١).

غاية الأمر دلالة بعض هذه الأخبار على أنه ليس في الحجر من البيت شيء مطلقاً - قليله أو جميعه - ، ولعلّ المراد من قوله عليه السلام: (ولا قلامة ظفر) هو تأكيد النفي، يعني ليس فيه حتى بمقدار القلامة التي قد تؤخذ من الظفر بالمقاريض، أو أن المراد منه بيان قلته، أي ليس القلامة من الظفر فهكذا في الحجر، أي وإن كان من البيت في الجملة إلا أنه ليس معدوداً من البيت. وكيف كان، فقد ورد النفي عن ذلك في الخبر الذي رواه معاوية بن عمّار، والمرسلة التي رواها الشيخ الصدوق، وهكذا الخبر الذي رواه زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«سألته عن الحجر هل فيه شيء من البيت؟

فقال: لا ولا قلامة ظفر»^(٢).

بل وفي حديث يونس بن يعقوب، قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني كنت أصلي في الحجر، فقال لي رجل لا تصلّ

المكتوبة في هذا الموضع، فإنّ في الحجر من البيت.

فقال: كذب، صلّ فيه حيث شئت»^(٣).

فإن تكذيب الإمام عليه السلام إما يرجع إلى أصل نفي وقوع الصلاة فيه، يعني لا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

مانع من إيقاع الصلاة فيه.

أو أنّ المراد من ذلك، تكذيب قوله: (من البيت)، فيكون هذا الخبر دليلاً على ما نبحت عنه.

وبالجملة، المستفاد من هذه الأخبار هو عدم كون البيت في الحجر، وأنه كان موضع دفن هاجر أم إسماعيل، فالتحجير كان لأجل أن لا يوطأ قبرها حين الطواف، كما أن فيه قبور الأنبياء.

فالنفي أمّا راجع إلى الموضوع، أو إلى الحكم، فإن رجوع إلى الأول يكون معناه أن البيت ليس إلا نفس الكعبة الموجودة، فجعل الحجر قبلة مجرداً عن البيت غير جائز، إلا لمن جعل المسجد الحرام أو جهة الكعبة قبلة، فيكون داخلياً بالنسبة إليه قهراً، وخارجاً لمن هو داخل المسجد ويشاهد الحجر وبماكانه أن يتوجه في صلاته إلى نفس الكعبة، وهذا هو الأظهر المستفاد من الأخبار.

أو راجع إلى الحكم، أي برغم دخول حجر إسماعيل في البيت موضوعاً ولو بشيء يسير، إلا أنه خارج عنه حكماً من حيث الاستقبال للصلاة دون الطواف، لأنه داخل في الطواف قطعاً.

وعليه لا ينافي ما استفدناه من الأخبار، من دخول مقدار خمسة أذرع من حجر إسماعيل في البيت، لكنه خلاف الظاهر.

فالحكم بعدم الجواز هو الأولى، وذلك من جهة تلك الأخبار، لأنه القدر المتيقن من النفي، لأنه إن رجع إلى الموضوع فنفي الحكم فيه مسلّم، وإن رجع إلى الحكم فمعلوم، كما لا يخفى.

مضافاً إلى ما عرفت من أن عدم الجواز هو مقتضى قاعدة الاشتغال عند إجمال الشرط، فلا نعيده.

فالحاصل: ممّا توصلنا إليه هو عدم جواز إستقبال حجر إسماعيل حين الصلاة بمفرده ودون أن يستقبل شيئاً من البيت مع الحجر، وذلك بمقتضى الأصل. كما أن إثبات الحرمة في إستقباله للبول والغائط، أو إستقباله للذباح لا يخلو عن إشكال، عملاً بالأصل، الذي يقتضي حكماً معيناً في كل مورد، ففي الأوّل يكون الحكم عدم الحرمة، لكونه شكاً في التكليف، لأن المتيقن غيره، كما أنه في الثاني يكون الحكم عدم الحلّة، لأصالة عدم التذكية، وأصل عدم تحقق الشرط من جهة الاجمال في حدود الشرط، ولذا يشك في تحصيل الذبح الشرعي، والله العالم.

الفرع الثاني: بعد أن ثبت لزوم التوجه إلى عين الكعبة لمن يشاهدها ومن كان قريباً إليها، وجهة الكعبة للنائي عنها، فهل يعتبر أن تكون جميع اجزاء بدن المصلّي بين مقاديمه من اليدين والوجه وأصابع الرجلين متوجّهاً إليها، أو يكفي صدق الإستقبال عرفاً، ولو فرض عدم إستقبال بعض من البدن، كإحدى اليدين، أو أصابع الرجلين، بأن تكون منحرفاً إلى اليمين واليسار.

فيه وجهان، بل قولان قول بشرطية التوجه مطلقاً، وقول بالتفصيل: فقد ذهب إلى الأول الأجلاء من الأصحاب، كما في «القواعد» و«التحرير» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام» و«الذكرى» و«البيان» و«الموجز» و«كشف الإلتباس» و«جامع المقاصد» و«فوائد القواعد»، بل أكثر المتأخرين

كالسيد في «العروة» و«الوسيلة»، وأكثر من علق عليها.
واختار الثاني صاحب «الجواهر» والسيد الحكيم والخوئي رحمهما الله حيث قد
صرّحاً بعدم وجوب الاستقبال في أصابع الرجلين، كما قد صرح الأول بكفاية
صدق الاستقبال عرفاً، ولو خرج بعض بدنه عن القبلة.
وقد استدلل صاحب «الجواهر» على مذهبه في كفاية الاستقبال العرفي
دون العقلي بقوله:

(والتحقيق عدم اشتراط ما يزيد على صدق الاستقبال، للأصل، وإطلاق
الأدلة، والسيرة القطعية في استقبال الجهة.

ودعوى توقف الصدق المزبور على الاستقبال بجميع أجزاء البدن، يكذبها
الوجدان، فيما لم يذكر فيه متعلق الأمر بالاستقبال جميع البدن، بل اقتصر على
قوله: (استقبل) ونحوه، كما هو واضح بأدنى تأمل.

بل قد يشكل المراد بالاستقبال باليد ونحوها من الأجزاء، إلا أنه ومع ذلك
فالإحتياط لا ينبغي تركه، لتسالم من عرفته من أجلاء الأصحاب على الحكم
المزبور، من غير تردد أو توقف من أحد منهم)، انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: ولا بأس بذكر أدلة القول الأول:

فإنهم تمسكوا على مدّعاهم بقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ﴾، بأن يكون المراد من (الوجه) هو الذات، كما في «مجمع البيان»
و«روض الجنان»، والمراد بتولية الوجه، تولية جميع البدن.

(١) جواهر الكلام: ج ٧ / ٣٣٠.

وتخصيص الوجه لمزيد خصوصية له في الاستقبال، واستتباعه سائر البدن، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلَنُؤَلِّبَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾.

وقول الصادق عليه السلام حيث روى عنه عبد الله بن سنان:

«وبيته الذي جعله قياماً للناس، ولا يقبل من أحد توجهاً إلى غيره»^(١).

وحديث حماد بن عيسى الذي بين فيه كيفية صلاة الامام الصادق عليه السلام،

بقوله:

«استقبل بأصابع رجليه جميعاً، لم يحرفها عن القبلة»^(٢).

بل قد يستفاد لزوم صدق الاستقبال العقلي من الخبر الذي رواه الشيخ

الصدوق، في حديث:

«جاء جبرئيل عليه السلام فقال له: قد نرى....»

إلى أن قال: ثم أخذ بيد النبي صلى الله عليه وآله فحوّل وجهه إلى الكعبة، وحوّل من

خلفه وجوههم.. الحديث»^(٣).

حيث أنّ أخذ اليد، وتحويل الوجه لا يكون إلا باستقبال جميع البدن.

فمع وجود هذه الأدلة، لا وجه للمصير إلى عدم وجوب ذلك، ولأهمية

هذه الأدلة نرى اتفاق جميع أصحابنا منذ الصدر الأول وإلى زمن صاحب

«الجواهر» على لزوم الاستقبال المطلق حيث ذهب جماعة إلى أن الانحراف

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٢.

ببعض بدنه أو بفرجه عن القبلة غير كافيان في دفع الحرمة ليس هذا إلا لصدق الإستقبال ببعض البدن.

وكذا تأييده بکراهة الالتفات إلى اليمين والشمال مع إتفاقهم - إلا النادر منهم - على ما هو الظاهر من اعتبار الانحراف عن القبلة من القواطع، لم يكن إلا من جهة ليس إلا لأجل صدق القبلة بذلك الالتفات أيضاً.

ليس على ما ينبغي، لأن الحرمة المفروضة في البول والغائط كان لإستقبال الفرج والتبول إلى جهة القبلة، وعليه فانه حتى لو كان مقاديم البدن مستقبلاً لها فما دام لم يتبول إلى جهة القبلة، فانه لا يترتب عليه الحرمة، فملاك الإستقبال صادق ولو بانحراف بعض بدنه فلذلك تترتب الحرمة.

كما أن مراده من الالتفات إلى اليمين والشمال غير المضّر، إنما هو خصوص الوجه دون مقاديم البدن، أو مع مقاديم البدن إذا لم يكن الانحراف إلى حدٍّ يوجب الخروج عما في الجبهة - التي هي أوسع من العين - وأما إسراء ذلك إلى العين، حتى فيما لو خرج عن عين القبلة، مما لا يلتزم به أحد، لا أقل من عدم تعرّضهم لهذه الصورة، كما لا يخفى.

وأما دعوى ثبوت السيرة القطعية بكفاية الاستقبال العرفي، فمدفوعة: أولاً: بالمنع عنها، لما ترى خلاف ذلك عند المتدينين والعلماء والصلحاء وأما السيرة المتبعة عند عامة الناس، فهي لو وجدت، إنما تكون ناشئة، عن عدم مبالاة بهم في الدين، كما هو ديدنهم في كثير من الموارد في المعاملات والعبادات. وثانياً: بأن السيرة لو كانت ثابتة، فأنما هي تكون في الجبهة التي تكون

عادة مجال شمولها وسيعه، حيث يصدق فيها الاستقبال، حتى لو انحرف يسيراً، دون العين، كما لو كان مشاهداً للكعبة داخل المسجد الحرام، حيث أن باستطاعته استقبال القبلة، فالقول بأنه في هذا الفرض تكون السيرة قائمة على عدم الاستقبال المطلق، وتجوز خروج بعض الأجزاء عن الاستقبال الحقيقي، دعوى على مدعيها الإثبات، وأننى له من ذلك.

وأما جوابه عن حديث حماد باشتماله للمندوبات، فلا يدل على المطلوب.

فغير وجيه، لأن ظهور فعل الإمام عليه السلام كقوله عليه السلام على الوجوب وال لزوم، لكونه حجة، إلا ما اشتمل على ما يدل على كونه بصورة الإستحباب من القرائن والشواهد، أو تقوم قرينة خارجية على استحباب الشيء المأمور به. وهما غير ثابتان في مثل أصابع الرجلين الذي جعلهما مستقبل القبلة.

وأما الإطلاقات الواردة المستفادة منها لزوم الإستقبال في الصلاة من دون ذكر كونه بجميع البدن، فإنها تنقيد بما قد عرفت ظهوره في التقيد من لزوم كونه بجميع البدن، فمع الشك والتحير يجب الرجوع إلى الأصل، وهو هنا قاعدة الإشتغال لا البراءة، لأنه لا إشكال في وجوب الإستقبال، وأن تحصيل هذا الشرط واجب، فمع الإكتفاء ببعض البدن يكون شكاً في السقوط لا في الثبوت حتى تكون البراءة هي المرجع، كما زعمه.

وليس هنا من قبيل الشك في الأقل والأكثر، لرجوعه إلى الإجمال في الشرط كما أشار إليه عليه السلام فيما قبله.

وكون الإستقبال أمر عرفي لا مدخلية للشارع فيه، مما لا ينافي دعوى لزوم الإستقبال بجميع البدن وبعبارة أخرى: مع حفظ الشرط يكون صدق الإستقبال أمراً عرفياً.

وتظهر الثمرة في النائي الذي يعدّ الاستقبال في حقه أيضاً أمر عرفي، وعليه الاستقبال المطلق بجميع البدن، لكن الشارع قد تصرف في عنوان الاستقبال بحيث يُقبل منه في بعضه.

وكيف كان، الأقوى عندنا هو ما عليه الأصحاب من لزوم حفظ الإستقبال لجميع البدن، إلا ما خرج بالدليل، أو بما لا يضرّ في الصدق عرفاً، كما عرفت. وأما ما توهم من عدم إمكان تصوّر حصول الإستقبال ببعض البدن.

فغير مسموعة، لوضوح إمكانه في القريب المشاهد إذا قام مقابل الكعبة على نحو يكون بعض جسمه خارجاً عن الاستقبال، بل قد يتحقق في البعيد أيضاً، لكن تحديد الانحراف في جانب الجهة بمكان من الصعوبة، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: إذا عرفت لزوم الإستقبال بالعين للمشاهد، وغيره القريب القادر عليه، والجهة للبعيد والعاجز عن استقبال عين الكعبة، فأنّه يأتي الكلام في أنه هل يعتبر - مضافاً إلى تحصيل أصل الشرط والإستقبال - تحصيل العلم بإتصال خط موقفه بها أم لا يُعتبر العلم بذلك، بل إذا صدق الإستقبال يكفي ولو علم عدم إتصال خط موقفه إليها؟

والظاهر أن المتسالم عليه بين الأصحاب هو كفاية صدق الإستقبال، ولو لم يعلم بالإتصال، بل حتى لو علم الخلاف، كما قد يتفق في الجهة المتسعة بين

الصفوف المستطيلة.

بل في «الجواهر»: أن دعوى عدم صدق الاستقبال حقيقة، بل هو مسامحة عرفية، يكذبها الوجدان والعمل.

ولا فرق في ذلك بين المشاهد وغيره، غايته التفاوت بينهما في إمكان الإحراز في المشاهد دون الجهة، لأجل بعده أ ولا طريق له للإحراز بالمقابلة غالباً بخلاف المشاهد.

وحيث لا يعتبر الاتصال بالخطوط، فقد أُجيز لتحصيل المقابلة من الاستعانة بالإمارات النجومية والهيئية، لانهصار حصول الظن الواجب مراعاته بعد انتفاء العلم - بسبب الأمر بالتحري بمقدار الجهد والطاقة لتحصيل القبلة - غالباً بالإمارات، وهي بالنسبة إلينا بل إلى أهلها لا يفيد إلا الظن، لتوقفها على الرصد والمراقبة اللذان لا يأمن الخطأ فيهما حتى لمستعملها فضلاً عن غيره.

كما أنه ربما يحصل العلم لغير أهل الهيئة بالجهة المزبورة، وذلك عن طريق العلم بفعل المعصوم المنزه عن الخطأ قطعاً، لأن تخيل الخطأ منهم عليهم السلام - ولو بتشخيص أهل الهيئة وعند العارفين بها - لا يتوافق مع عصمتهم، لأن ذلك نقص لهم عليهم السلام، وهم منزّهون عنه.

وما تخيل بعض الناس من جواز الخطأ عليهم عليهم السلام في ذلك، وأن تكليف المعصوم في مثل هذه الأمور مثل بقية المكلفين اللذين عليهم مراجعة الامارات والقرائن الظنيّة، أو الحكم على طبق اليمين والشاهد وغيرها من الأحكام الظاهرية.

غير وجيه جدًّا، لوضوح أن سيرتهم وأفعالهم في باب الخصومات وفي الأمور المتعارفة مبني على ما هو المعمول والمرسوم بين الناس، كما أشار إلى ذلك النبي ﷺ بقوله:

«إنما أنا بشر مثلكم، وأنا أقضي بينكم بالبينات والأيمان...» ثم أضاف ﷺ أن الحكم الصادر منه للناس إنما يكون على طبق اليمين والبيّنة والأيمان، فمن حكم له بمال وهو لا يملكه حقيقة، فانه يكون قد أخذ قطعة من النار، أي لا يوجب الحكم على حسب الظاهر والموازن تغيير ما هو الواقع المعلوم.

هذا بخلاف ما لو اعتمد على الظن - إذا أجزنا عجزه عن تحصيل العلم - وأدى ذلك إلى الخطأ في الحكم، فانه يعدّ نقصاً في حق المعصوم، وهم جميعاً منزّهون عن النقائص. وهذا بخلاف ما لو لم يعمل المعصوم على ما هو المعلوم في الواقع وفي علم الله سبحانه وتعالى، فإن عدم العمل بذلك لا يعدّ نقصاً، لأنهم عليهم السلام مكلفون في حياتهم اليومية بالعمل على طبق العلم البشري العادي لا العلم الواقعي الإلهي، ومن هنا لو تصفحت أعمالهم ترى ذلك عياناً، فأمر المؤمنين عليهم السلام خرج لقتال الناكثين والقاسطين والمارقين، برغم علمه المسبق بما سيؤول إليه القتال معهم وانه سيقتل ويستولي معاوية على مقاليد الحكم، لكنه عمل بما كانت تقتضيه المصالح الإسلامية.

وهكذا في قضية الحسين عليه السلام وخروجه إلى كربلاء للدفاع عن شريعة جدّه المصطفى، فبرغم علمه أنه سيقتل في كربلاء ولكنه هاجر وجاهد وقاتل

حتى استشهد.

فلا بدّ من ملاحظة أمر هام وهو أنّه فرق بين ما هو واجباتهم الإلهيّة في تبليغ الأحكام حيث لا يمكن لهم اتباع الإمارات والأدلة الظنيّة، دون واجباتهم الإنسانيّة في حياتهم اليوميّة.

ولعلّه لذلك ذكر غير واحد من الأصحاب أنّ محراب المسجد الذي صلّى فيه المعصوم - مثل محراب مسجد الكوفة أو مسجد النبي ﷺ - الثابت نصبه من قبله ﷺ أو صلاته فيه - من غير إنحراف - عن طريق التواتر ونحوه بما يفيد العلم حجة ويجوز الصلاة إليه، لكن يجب التنبيه على أمر وهو أنّ المراد بالعلم بحصول الجهة هي الجهة - على ما في «الجواهر» - أي مقابلة البعيد للكعبة، من غير اعتبار اتصال الخطوط، ضرورة عدم التكليف بذلك بنص الآية والرواية، لأنّ هذا الأمر لا يعدّ من الأحكام العذرية، بل التكليف من أول الأمر مبنيّ على ذلك، فلا بأس بصلاة المعصوم ﷺ في أمكنة متعددة متساوية في الخط، تكون أوسع من عرض الكعبة، بحيث تقطع بعدم اتصال الخطوط بها بعد حصول المقابلة المزبورة.

وما رواه المؤرخون عن محراب مسجد النبي ﷺ^(١) من أنّه زويت له ﷺ الأرض حتى نصبه بإزاء الميزاب.

(مع إمكان حمله - كما في «جامع المقاصد» - على إرادة المقابلة المزبورة لا المحاذاة المعتبر فيها اتصال الخطوط، غايته علمه ﷺ بالعين، ولا يدل على

(١) وفاء الوفاء: ١ / ٢٦١، الدرّة الثمينّة: ص ٣٥٧.

وجوب توجهه ﷺ إليها فضلاً عن غيره)، إنتهى محل الحاجة^(١).

أقول: ما ذكره جيد من كفاية التقابل بالجهة التي لا تتصل الخطوط بالكعبة، إلا أنه لا ينافي أنه يجب على من يقدر على نصب محراب المسجد الذي يبينه، وهو قادرٌ على أن يبينه بالشكل الذي تتصل الخطوط الخارجة منه إلى عين الكعبة، أن يبينه كذلك، فيكون حاله حينئذٍ حال من يقدر على المشاهدة والتوجه إلى عين الكعبة بالعين، وإتصال الخط من موقفه إليها.

نعم لا يجب ذلك لمن عاجز عن تحصيل ذلك لأجل العسر والخرج، أو لأجل امتداد الصف الذي زاد عرضه عن عرض الكعبة ونظائره.

والحاصل: من كان قادراً من دون عسر وخرج على تحصيل العلم بالعين، مثل محراب المعصومين أو قبورهم، أو عن طريق الآلات الالكترونية الحديثة التي لا تخطأ في تعيين سمت القبلة إلا نادراً فعليه تحصيل ذلك، وإلا يكفي تحصيل العلم بالجهة بالمعنى المزبور، ومع عدم الامكان يكفي الظن بذلك، وعند العجز عنهما عليه مراعاة العلم الاجمالي بالمعنى المزبور من إتيان الصلوات إلى الجهات المتعددة.

ولا فرق في تحصيل الظن وحجّيته، تحصيله بواسطة الأمارات والعلامات المنصوصة - كالجدي بوضعه خلف المنكبين، أو في طرف اليمين في بعض البلاد من العراق وخراسان - أو الأمارات الظنية الموضوعة من قبل علماء الهيئة والرصد، ولا مانع من الرجوع إليهم، لأنهم معدودون من أهل الخبرة فكما أنه

(١) جواهر الكلام: ج ٧/ ٣٣٣.

نرجع في تحصيل الموضوعات الى قول اللغوي والنحوي والصرفي، وإلى أصالة
العدم وأصالة البقاء والقرائن الظنية، هكذا في المقام، إذ ليس من شأن الشارع
بيان الموضوعات، بل شأنه بيان الحكم.

بل يمكن أن يقال: لو حصل للمكلف الاطمئنان من الوسيلة والآلة التي
أبدعها واخترعها الخبير، لمعرفة القبلة، فانه يمكن له الاعتماد عليها وإن لم يكن
المخترع من أهل العدالة والإيمان، لعدم دخالة ذلك في خبريته، إذا حصل
الوثوق والاطمئنان في صحة اكتشافه، والجهة في تحصيله، لأن العبرة حينئذ
بذلك الوثوق والاطمئنان الموجب لحصول الظن بالقبلة فيما إذا كان عاجزاً عن
تحصيل العلم.

كما لا يضرّ حصول اختلاف يسير في جهة القبلة وتحديدّها بين الناس
- كما يتفق حصول ذلك غالباً - لما قد عرفت من اتّساع الجهة للنائي، والإغتفار
لمن لا يقدر بأزيد من ذلك، لاستلزامه العسر والخرج لو طُلب منه أكثر من ذلك.
وما ذكرناه موافق للقاعدة من قيام الظن مقام العلم عند التعذر في
موضوعات الأحكام، خصوصاً في المقام الذي نقطع بعدم سقوط الصلاة، وبعدم
سقوط الاستقبال رأساً، وبعدم حرمة السكنى في الأماكن التي يتعذر فيها حصول
العلم بالقبلة، وبعدم التكليف بلزوم اتیان سائر الأفراد المحتملة تحصيلاً لليقين،
وبقبح التكليف بما لا يطاق عندنا، فيكون الرجوع حينئذ إلى العمل بمقتضى الظن
هو المتعيّن، كما هو واضح، وإلاّ عليه أن يؤدي الأمثال الإجمالي، بالصلاة الى
أربع جهات.

ولكن قد أشكل -كما عن العلامة النوري في «وسيلة المعاد»، حيث قال: (إنَّ حصول العلم بالقبلة بواسطة محرابي مسجدي الكوفة والمدينة، وثبوته الآن عندنا مشكل، لانحصاره بالتواتر، وتواتر جهة فعله من عدم التيقية، وعدم إنحرافه في مكان صلّى فيه.

وفي الكل نظر، إذا قوى ما عندنا الآن قبورهم عليهم السلام، لأن الثابت عندنا أن المعصوم لا يقبره غير المعصوم، ومحراب النبي صلى الله عليه وآله ومحراب مسجد الكوفة الذي ذكر جماعة أنه صلّى فيه أمير المؤمنين عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام، ولذلك لا يجوز الاجتهاد فيه يميناً وشمالاً.

ولكن لا يخفى أن قبورهم المطهرة قد تغيّرت، بسبب الصناديق والشبابيك والبنينات، التي كانت ملاحظة عدم وقوع القناص والإعوجاج فيها أهم من ملاحظة أمر القبلة عند المهندسين، وذلك لإمكان إصلاح أمر القبلة بالتيا من والتياسر في الصلاة، بخلاف إنحراف البنين، ويشهد بذلك مخالفة المقبرة الشريفة في النجف وكر بلاء للعلامات الشرعية من الجدي وغيره.

وأما محراب مسجد المدينة، فقد ذكر المجلسي في «البحار» بتغييره عمّا كان في زمانه صلى الله عليه وآله، وقال:

«إنه على ما شاهدنا في هذا الزمان، موافق لخط نصف النهار، وهو مخالف للقواعد الرياضية من إنحراف قبلة المدينة إلى اليسار قريباً عن ثلاثين درجة، ومخالف لما رواه العامة والخاصة من أنه (زويت له الأرض ورأى الكعبة فجعله بإزاء الميزاب)، فإن من وقف بإزاء الميزاب، يصير قطب الشمالي محاذياً لمنكبه

الأيسر).

وأما محراب مسجد الكوفة، فقد صرح عليه السلام بتغييره عما كان في زمانه عليه السلام وقيل إنه غيره زياد بن أبي سفيان، ويؤيده ما في بعض الروايات، كخبر محمد بن إبراهيم النعماني: «أما إن قائننا إذا قام كسره وسوى قبلته». وأما صلاتهم فيه من غير تقية ولا إنحراف، وثبت ذلك عندنا بالتواتر، غير معلوم.

ودفع جميع تلك الإحتمالات بالأصل، يخرج العلامة عن كونها قطعية التقدّم على غيرها.

ولعله لذلك كله حكي أن العلامة الطباطبائي عليه السلام قد أمر بتغيير علامة قبلة مسجد الكوفة، وجعلها على طبق العلامة المنصوبة من الجدي، ووضع من عند المحراب خطأً منحرفاً على وجه يميل إلى اليسار بمقدار اصبعين أو ثلاثة أصابع، كما هو المشاهد في زماننا هذا)، إنتهى محل الحاجة^(١). وفيه ما لا يخفى:

أولاً: إنه منقوض بنفس قبر المعصوم عليه السلام بأصله، لا بالصناديق والشبابيك، حيث اننا نعتقد بأن أمر الإمام لا يليه إلا الإمام، فقبر الحسين عليه السلام إلى الآن هو القبر الذي حفره ابنه علي بن الحسين عليه السلام، ولا يعقل انحرافه عن القبلة قطعاً، خصوصاً مع ملاحظة أن المتدينين في قديم الأيام كانوا أشدّ اهتماماً بمثل هذه الأمور، وكان سهلاً على الناس ملاحظة أصل القبر الشريف، لعدم وجود الموانع

(١) وسيلة المعاد في شرح نجات العباد: للعلامة النوري، ص ٧٧.

المستحدثة في أزماننا هذا، فمثل محراب مسجد النبي في مسجده يؤخذ من جهة قبره الشريف الذي قد تولى دفنه أمير المؤمنين عليه السلام، وإحتمال تغيير القبر عن صورته الأولى بعيد جداً.

وثانياً: إن ما ذكره النوري ومستنداً إلى كلمات المجلسي وغيره، ستعرض له من خلال ما نقله صاحب «مفتاح الكرامة» نقلاً عن «آيات الأحكام» للأردبيلي رحمته الله والمستند على كلام الشهيد الثاني. قال العاملي: (إن قبلة مسجد الكوفة يقينية عند الأصحاب، لأنه ثبت بالتواتر صلاة المعصوم فيه بتلك القبلة.

إلى أن قال: فإن قلت: قبلة محراب مسجد الكوفة، تخالف العلامات التي ذكرها الفقهاء لأهل العراق.

قلت: إننا لا نسلّم مخالفة المحراب المذكور للجدي، كما يتوهم، لأن جعل الجدي على المنكب الأيمن لا نسلّم أنه يوجب الانحراف عن محراب مسجد الكوفة إلى اليسار، وذلك لأننا إذا قلنا أن المنكب مجمع عظمي العضد والكتف - كما في «الصحاح» و«القاموس»، وجملة من كتب الأصحاب - لم يكن هناك انحراف، لأن من وقع في محراب مسجد الكوفة، كان الجدي على منكبه بهذا المعنى، كما شاهدنا.

وقد نصّ على ذلك الشهيد الثاني رحمته الله، حيث قال:

(لأن الكوكب في غاية ارتفاعه، يكون على دائرة نصف النهار، فيكون حينئذ جعل الجدي على الكتف، موجباً لإستقبال نقطة الجنوب، وكون المشرق

والمغرب على اليمين واليسار، فإذا جعل خلف المنكب كان الوجه منحرفاً عن نقطة الجنوب نحو المغرب، وسمت قبلة الكوفة وبغداد والمشهدين والحلة يميل عن نقطة الجنوب ميلاً بيناً، لزيادتها على مكة المشرفة طولاً وعرضاً، وهو موجب لذلك.

ومما يدلّ عليه محراب مسجد الكوفة الذي صلّى فيه الأئمة عليهم السلام، ومثل ذلك قال المولى الأردبيلي في «آيات أحكامه» وتلميذه وهو يوافق قول الصادق عليه السلام: «اجعله على عينيك»، إنتهى ملخصاً^(١).

أقول: إذا تأملنا في كلمات الأصحاب، وملاحظة الجمع بين مواجهة المحراب إلى القبلة وقبورهم مع العلامات المنصوبة، خصوصاً إذا جعل الجدي خلف المنكب الأيمن - وجعله مجمع عظم العضد والكتف - فإنه يساعد مع القبلة الموجودة، فلا داعي لنا إلى الذهاب إلى خلاف ذلك، لاسيما مع ملاحظة الكيفية التي عليها قبر المعصوم لا صندوقه وضريحه.

ولعلّ ما قام به السيد الطباطبائي من تغيير جهة محراب مسجد الكوفة، كان يزعم منه على ما توهمه المجلسي وغيره بكون المنكب هو الكتف، وأنّ جعل الجدي خلف الكتف يوجب الانحراف كما زعمه المجلسي والطباطبائي.

وكيف كان، الأقوى عندنا حصول اليقين في الجملة من هذين المحرابين ومن حالة قبورهم عليهم السلام وإثبات التقية في تلك الأعصار يكون في غاية الصعوبة، مع عدم مشاهدة الاختلاف الفاحش بيننا وبين العامة في القبلة حتى يوجب

(١) مفتاح الكرامة: ج ٢ / ٨٥.

التقية.

وكيف كان، إن حصل العلم للمكلف من تلك العلامات، فلا بدّ له من العمل على طبقه، وإلاّ عليه العمل بالأمارات الظنية بأيّ وجه اتفق، كما سيأتي ذكرها بعد ذلك.

فالكعبة بعينها قبلة لمن يتمكن من التوجه إليها سواء كان مشاهداً أو غيره، والجهة قبلة لمن لا يقدر مثل النائي والله العالم.

وجهة الكعبة هي القبلة لا البنية، ولو زالت البنية صلى إلى جهتها، كما يُصلى مَنْ هو أعلى موقعاً منها.

لا يخفى عليك أن لزوم استقبال الجهة - التي قد عرفت كونها قبله - يساعد حتى لو فرضنا عدم وجود بناء الكعبة - والعياذ بالله - لأن الجهة قد تطلق ويراد منها المفهوم الموسع الذي يشمل الفضاء، كما هو المراد من تلك الكلمة في كلام الماتن هنا، إذ أن فضاء الكعبة يتضمن ويحتوي على أرض الكعبة، وعلى البناء، وعلى الفاصلة بين سطح الكعبة وتخوم السماء.

فليس المراد من الجهة هنا مجرد السمات والناحية.

وكون الجهة هي القبلة بمعنى الفضاء، ممّا لم يُسمع فيه خلاف من العلماء، كما اعترف به صاحب «المدارك»، نعم قد حكى عن شاذان بن جبرئيل - من أصحابنا - في كتابه المسمّى «إزاحة العلّة في معرفة القبلة»، أنه لا يجوز الصلاة إلى الباب المفتوح لمن كان في جوف الكعبة، كما هو ظاهر كلام صاحب «الجواهر» ثم قال: إنّ خلافه كان في غير ذلك، كما ستعرف الحال فيه، مع أنه على تقديره لا يُعرب به.

مع أن كلامه ليس بأيدينا حتى ننظر إليه، فإن كان يقول بهذا الأمر لمن كان في جوف الكعبة، فقد يمكن جعله مخالفاً في المسألة، لأن عدم تجويز الإستقبال للباب المفتوح، قد يتحقق بأن يكون داخل البيت بمقدار يقع الفضاء في مقابله، فنفيه يوجب عدم قبوله كون مجموع الفضاء الداخلي للكعبة قبله.

وكيف كان، فإنّ المسألة من المسلّمات بين الأصحاب، لوضوح أن الآجر والحجر والجصّ والتراب قد ينتقل ويضمحلّ، لكن يبقى محلها قبلةً، مع أن القبلة لو كانت هذه المذكورات لا ستلزم جواز إستقبالها إذا انتقلت إلى مكان آخر، ولو بصورة المجموع مع تركيبها الفعلي، وهو ما لا يلتزم به أحد قطعاً.

ولكن الذي يذهب إليه الجميع أنه لو تهدّمت الكعبة -والعياذ بالله- ولم يبق من بنائها شيئاً، أن تكون القبلة محفوظة في محلّها.

وهذا موافق للإرتكاز العرفي من جعل نقطة خاصة قبلة للناس دون خصوص البناء.

كما يؤيّد ذلك ملاحظة وقوع التخريب على الكعبة وكانت صغيرة ثم أضافوا إليها، ولم يغيّروا عما هو عليه.

هذا كلّه مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من لسان الأحاديث أيضاً مثل ما في حديث عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«سأله رجل قال: صلّيت فوق أبي قبيس العصر، فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي؟

قال: نعم، إنّها قبلة من موضعها إلى السماء»^(١).

وحديث خالد بن أبي إسماعيل، قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يصلّي على أبي قبيس مستقبل القبلة؟

فقال: لا بأس»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

والخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

«قال الصادق عليه السلام: أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا»^(١).

بل ومنه يظهر أنّ حكم السرداب الذي يقع أسفل من الكعبة بحكم الجبل، وكذلك نقول بأن الأرض حينما تكون كروية - وليست بمسطحة كما زعم بعض - فإن الكعبة تعدّ قبلة لجميع نقاط الأرض، لأنّ معنى صيرورة نقطة قبلة هو أنّ هذه القطعة من الأرض التي بُنيت عليها الكعبة تكون قبلة من أصلها إلى عنان السماء، ويمكن أن يقابلها المصلّي من جميع جوانب الأرض، فالتقابل ممكن الوقوع، كما لا يخفى لمن تأمّل في ذلك، وتكون القبلة جهتها لمن كان نائياً في أيّ موضع من الأرض بل كذلك في الفضاء كما لو كان المصلّي راکعاً في الطائرة فإن بإمكانه التوجه إلى جهة القبلة من عنان السماء.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

وإن صَلَّى في جوفها، إستقبل على أيِّ جُدرانها شاء، على كراهية في
الفريضة.

المصلّي في جوف الكعبة تارة يصلي الفريضة، وأخرى النافلة، تارة مع
الاختيار، وأخرى مع الإضطرار.

ظاهر إطلاق كلام الماتن هو ثبوت الكراهة في الفريضة مطلقاً، سواءً في
حال الإختيار وغيره، دون النافلة مطلقاً.

اللهم إلا أن يقال: وجود الكراهة في حال الإضطرار بعيد، كما هو كذلك في
سائر الموارد، فينصرف إطلاقه إلى حال الإختيار وهو غير بعيد.

وكيف كان، فإنّ جواز ذلك في غير حال الإختيار من الفريضة مما لا
خلاف فيه، والإجماع بقسميه عليه، وهو منسوبٌ إلى المسلمين، بل صرح الشيخ
والفاضل وغيرهما باستحباب النافلة فيها، وفي «المنتهى» لا نعرف خلافاً فيه بين
العلماء، إلا ما نقل عن محمد بن جرير الطبري.

بل عن «المعتبر» و«الروض» وظاهر «التذكرة» الإجماع عليه.
نعم، قد ذهب إلى المنع في الفريضة الشيخ في «الخلاف» و«التهذيب»
وابن البراج في «المهذب» وحج «النهاية»، بل مال إليه صاحب «الحدائق» حيث
ينقل أولاً كلام الشيخ، لكنه لم يرد عليه.

لكن الأكثر الذهاب إلى الجواز، مع الكراهة في حال الإختيار دون
الإضطرار، بل المشهور نقلاً وتحصيلاً بل عن «السرائر» الإجماع عليه.

والدليل عليه أمور عديدة وهي:

الدليل الأول: المستفاد من ظاهر الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا بَيْنِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١).
حيث تدلّ على تعميم الإذن والترخيص في جميع أجزاء البيت، لكل من أراد الطواف والصلاة، حتى إذا قصدتهما في جوف الكعبة.
وفي «الجواهر»: (يضعف المناقشة في دلالتها، مع أن الظاهر عدم كون الآية في صدد بيان هذه القضية، حتى يفهم الإطلاق في ذلك، فالاستدلال مما لا يخلو عن وهن).

الدليل الثاني: رواية موثقة يونس بن يعقوب، قال:
«قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: حضرت الصلاة المكتوبة، وأنا في الكعبة، أفأصلي فيها؟
قال صلّ»^(٢).

وقد حملها الشيخ على صورة الضرورة.
وإستبعده المحقق الهمداني رحمته الله: (لا لأنه تنزيل للإطلاق على الفرد النادر، بل لظهوره في إستفهام السائل في إرادة إختيار إيقاع الصلاة فيها في مقابل الصلاة في خارجها، فكأنه قال: أفأصلي فيها أو أخرج للصلاة، فكيف يصح حينئذ حمل إطلاق الجواب على الضرورة).

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٦.

هذا، ولكن الإنصاف أن يقال: إنه حتى لو لم يكن لها ظهور في الضرورة، إلا أنه إن لاحظنا الأخبار المعارضة لها، فإنه يمكن الجمع بينهما بحملها على الضرورة، خصوصاً مع ملاحظة قوله: (وإذا حضرت الصلاة المكتوبة). ورواية صحيحة محمد بن مسلم - على تقدير بعض النسخ - عن أحدهما عليه السلام، قال:

«لا تصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة»^(١).

وجاء في نسخة أخرى قوله عليه السلام:

«تصلح الصلاة المكتوبة في جوف الكعبة»^(٢).

وقال في «الوسائل»: لفظة (لا) هنا غير موجودة في النسخة التي قوبلت بخط الشيخ، وهي موجودة في بعض النسخ، فدلالة كل واحد منهما على الجواز واضحة، وغايته الكراهة المستفاد من جملة (لا تصلح)، واحتمال ظهوره في الفساد والبطلان.

فأجاب المحقق الهمداني بقوله: (إن المتبادر منها في الأخبار ليس إلا الكراهة كلفظة (لا ينبغي) ونظائرها).

أقول: لو سلمنا هذا التبادر، يصح فيما إذا لم يكن له معارضاً، وإلا يمكن حمله على الحرمة جمعاً، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: الإستفادة من قولهم عليه السلام: (الكعبة قبله)، كما استدل به

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

صاحب «الجواهر»، حيث قال:

(بعد تعذر إرادة المجموع بعدم إمكان إستقباله، ضرورة كون المصلي خارجها، إنما يستقبل ما يحاذيه منها، لا كلّ جزء منها، من غير فرق بين المقاطر له حال كونه خارجاً وغيره.

ودعوى صدق إستقبال الكعبة بالأول خاصة دون الثاني.

قد تمتنع، إذ لا ريب في عدم إرادة المجموع بشرط الإجتماع من الكعبة، في قوله: (الكعبة قبلّة) ضرورة كونها اسماً للفضاء من تخوم الأرض إلى عنان السماء، فمن إستقبل الجزء المقاطر منها ليس مستقبلاً للكعبة أي تمامها قطعاً. وليس ذلك كضرب زيد المتحقق بضرب البعض.

على أن البحث في قوله: (الكعبة قبلّة) لا إستقبال الكعبة)، إنتهى محل الحاجة^(١).

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن معنى كون الكعبة قبلّة، هو جعلها في مقابلها ولو بصورة الفضاء المحاذي للبناء المكعب، أمّا وقوعه في الفضاء أو البناء مع كون المكعب ولو بالفضاء قبلّة لا يجتمع، فلا بدّ لتحصيل صدق هذا العنوان من جعل الكعبة بتمامها قبلّة، وإن كان التقابل يتحقق بالمقدار المحاذي لها. فالإستدلال بذلك مشكل جدّاً.

الدليل الرابع: إستفادة ذلك من فعل النبي ﷺ، كما ورد في عدة أخبار: منها: الخبر الصحيح الذي رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة، فإن النبي ﷺ لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة، ولكنه دخلها في الفتح - فتح مكة - وصلى ركعتين بين العمودين، ومعه أسامة بن زيد»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه عبد الله بن ميمون، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «أنه رأى علي بن الحسين عليه السلام يصلي في الكعبة ركعتين»^(٢).

تقريب الاستدلال: بأن صلاة النبي والإمام في جوفها ولو نافلة، يدل على صدق القبلة بتقابلها كذلك، لا اشتراك النافلة مع الفريضة في لزوم الاستقبال للقبلة، فإذا صدق القبلة بذلك، فيبقى دلالة الدليل على المنع في المكتوبة، فتحمل على أن المراد من المكتوبة في هذه، هي خصوص صلاة الطواف الواجب لا مطلقاً، بقرينة ذكر الحج والعمرة بعدها.

فبقي هنا ملاحظة دليل المنع، وهو ليس إلا تلك الصحيحة بظهور النهي على التحريم.

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«لا تصل المكتوبة في الكعبة»^(٣).

منها: المرسلة التي رواها الشيخ الكليني:

«وروى في حديث آخر: يصلي في جوفها إذا اضطر إلى ذلك».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ١.

وفي بعض النسخ: «يصلّي إلى جوانبها»^(١).
 حيث تدلان على جواز ذلك عند الإضطرار، فلا يجوز حين الاختيار.
 بل قد يؤيد المنع فيه خبر محمد بن عبد الله بن مروان، قال:
 «رأيت يونس بمنى يسأل أبا الحسن عليه السلام، عن الرجل إذا حضرته صلاة
 الفريضة، وهو في الكعبة، فلم يمكنه الخروج من الكعبة؟
 قال: استلق على قفاه ويصلّي إيماء، وذكر قول الله عزّ وجلّ، فأينما تولّوا
 فثمّ وجه الله»^(٢).
 حيث حكم بلزوم الاستلقاء في الصلاة، والإيماء في الركوع والسجود،
 لأجل عدم تحقق القبلة بغير ذلك مثلاً، هذا في حال الضرورة، فلا يجوز في حال
 الاختيار.
 ومنها: ومثله الخبر الذي رواه عبد السلام بن صالح، عن الرضا عليه السلام:
 «في الذي تدركه الصلاة وهو فوق الكعبة؟
 قال: إن قام لم يكن قبلة: ولكن يستلقي على قفاه، ويفتح عينيه إلى السماء،
 ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور، ويقراً فإذا أراد أن يركع غمض
 عينيه، وإذا أراد أن يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه، والسجود على نحو
 ذلك»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

مع إمكان أن يكون المراد من قوله: (لمن عجز عن القيام) حيث أمره بالإستلقاء من لم يكن حال الإختيار.

وكيف كان، وجه دلالة كسابقه من الحكم بالإستلقاء لدرك القبلة، حيث يعلم عدم جواز الصلاة في الكعبة لعدم حصول الإستقبال.

منها: ومثله حديث حسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام عن اختيار آبائه عليهم السلام:

«نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله عن الصلاة على ظهر الكعبة»^(١).

بل يدلّ على المنع خبراً يعدّ أقوى من هاتين الروايتين، وهو الخبر الذي رواه الشيخ المفيد في «المقنعة»، قال:

«قال عليه السلام: لا تصلّ المكتوبة في جوف الكعبة، ولا بأس أن تصلّي فيها النافلة»^(٢).

هذه مجموع الأخبار التي استدللّ أو يمكن الإستدلال بها على المنع. أقول: لكن يمكن الاجابة عن تلك الأدلة الدالة على المنع، لأن صحيحة محمد بن مسلم، وإن كانت مشتملة على النهي، لكن يحتمل إتحاد الأخبار الواردة بصيغ مختلفة، فيكون الأمر مردّداً بين أن يكون الصادر من الامام (لا تصلّ) أو (لا تصلح) أو (تصلح)، فحيث لا رجحان لأحدها على الآخر، فيصير الحديث مجملًا، فيدور الأمر بين الحرمة والكراهة والجواز بلا كراهة، فالصادر

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

من الامام أحدها، وحيث لا دليل على حقيقة ما صدر منه عليه السلام، فلا يمكن الاستدلال بها لا على الحرمة ولا الكراهة ولا مع الجواز بلا كراهة. وهكذا تسقط الرواية عن الاستدلال، بواسطة مجيء الإحتمال. فإثبات الكراهة منها كما في «المصباح» ليس بجيد، لأن مقتضى الأصل نفي كل واحد منها.

اللهم إلا أن يقدم ما رواه الشيخ الكليني في «الكافي» لكونه أضبط من «التهذيب» و«الاستبصار»، فلازمه حينئذ تقديم التحريم على غيره. هذا غاية ما يقال في تصحيح هذا الحديث.

ولكن الإشكال الآخر في المقام بعد تسليم قبول الخبر هو إعراض الأصحاب عن العمل بها جميعاً إلا الشاذ منهم، وعن الحكم بالتحريم، لأن الشيخ وإن أفتى بالتحريم في «الخلافة» وفي كتاب الحج من «النهاية» و«التهذيب»، إلا أنه أجاز بصورة الكراهة في «الاستبصار»، فلم يذهب إلى الحرمة إلا ابن البراج، وإعراض الأصحاب موهن للحديث.

وهكذا في صحيحة معاوية بن عمار، مع إمكان كون النهي فيه لخصوص صلاة الطواف، وإن لم يلتزم بهذا التفصيل أحد، لأنه إن أجز فيها ففي الجميع وإلا فلا، إذ لا خصوصية في صلاة الطواف، إلا إحتمال لزوم إتيانه في الواجب منه في مكان مخصوص وهو مقام إبراهيم عليه السلام.

وكيف كان، فإن إعراض المشهور موهن، كما أن عملهم جابر للضعف. ومنه يظهر الجواب عن الخبر الذي رواه الشيخ المفيد بالنهي عن الصلاة

المكتوبة في الكعبة، دون النافلة، حيث أنه ﷺ لم يفت بالحرمة، بل تابع المشهور، فيدور الأمر حينئذ بين القول بالجواز بلكراهة، أو هو معها.

فيقدم الثاني وذلك بمقتضى الأخبار الناهية مع مساعدة المشهور لذلك. وإحتمال المنع من جهة أن إستقبال الكعبة في جوفها مستلزم للإستدبار ببعض الأجزاء.

فمندفع، بأن الممنوع إنما كان فيما لا يكون القبلة حاصلًا، وإلا فلا إشكال، ولو إستلزم الإستدبار.

فالحكم بالكراهة في حال الإختيار هو الأقوى.

مع أنه إذا دار الأمر بين الحمل على التقية، أو الضرورة -لأدلة الجواز- وبين حمل النهي على الكراهة، قيل إن التصرف في الهيئة يعدّ أهون، مع أن التقية لا تساعد الجواز، بل تناسب التحريم، لذهاب مالك وأحمد وإسحاق إلى الجواز في النافلة، والمنع في الفريضة، فالتقية تؤيد الجواز لا الحرمة. وأمّا حكم الفريضة في البيت للمضطرّ، فلا إشكال بعد معلومية عدم سقوط الصلاة بحال نصاً وإجماعاً.

مع أن دلالة بعض الأخبار مثل المرسلة التي رواها الشيخ الكليني عليه السلام بأنه: (يصلّي إلى جوانبها -أو في جوانبها- إذا اضطر إلى ذلك)، مع إمكان إستفادة الأولوية إذا قلنا بالجواز في حال الإختيار.

كما تجري هذه الأولوية في النافلة، خصوصاً مع وجود نصّ فيه وهو الخبر المضمّر الذي رواه الشيخ المفيد، بل لا خلاف بين الأصحاب في إستحباب

النافلة في البيت، ولو بنافلة مخصوصة فيه بين العمودين، كما قام بأدائها النبي ﷺ والامام زين العابدين.

هذا فضلاً عن ورود دليل مستقل يفيد استحباب النافلة في جوف الكعبة مطلقاً، وهو الخبر الذي رواه عبد الله بن ميمون من أن علي بن الحسين عليه السلام قد تنفل بركعتين جوف الكعبة، واطلاق ذلك يفيد استحباب مطلق النافلة في داخلها دون الاختصاص بموضع خاص منها الحديث باستحباب النافلة بصورة المطلق. فما ادّعاه صاحب «كشف اللثام» بأنني لم أظفر بنص على استحباب كل نافلة، ليس على ما ينبغي.

مع أنه يكفي في إثبات الاستحباب المطلق، الإجماع المذكور، المعتمد على دليل (التسامح في أدلة السنن)، كما عرفت في محله.

ولو صَلَّى على سطحها أبرز بين يديه منها ما يصلي إليه.
 وقيل: يستلقي على ظهره، ويصلي مومياً إلى البيت المعمور، والأول أظهر.
 ولا يحتاج أن ينصب بين يديه شيئاً، وكذا لو صَلَّى إلى بابها وهو مفتوح.

بناءً على ما ذكرنا من كون القبلة هي الفضاء، سواءً من كونه مشغولاً بالبناء أو الأرض أو لم يكن، تصح الصلاة على سطح الكعبة، لحصول الإستقبال إذا وقف بحيث يستقبل جزءاً من الفضاء، فلا يلزم أن يكون في قبالة جزءاً من البناء. وعليه لو قام يُصلي على السطح على نحو لم يحصل الإستقبال بشيء منه، ولو في حالة من الحالات من الركوع والسجود، كما لو قام يُصلي وهو على شفير الحائط، بحيث خرج رأسه حال الركوع أو السجود عن محاذاة الفضاء، فانه لا تصح صلاته لعدم إستقبال شيء منه في بعض الحالات.

وأما لزوم وحدة ما يستقبله في جميع الحالات فانه لا دليل عليه، مثلاً لو استقبل حال السجود جزءاً من البناء، بخلاف ما كان قد استقبله حال الركوع والقيام، بأن كان قد استقبل الفضاء، فانه يكفي للأصل وإطلاق الأدلة من غير معارض.

هذا أحد القولين في المسألة، وهو مختار المصنف حيث قال: والأول أصح.

كما عليه المشهور، شهرة كادت أن تكون إجماعاً، بل عن «روض الجنان» الإجماع عليه، لما قد عرفت من عدم مدخلية نفس البناء في ذلك، ولهذا لو

إرتفعت أرض الكعبة يوماً حتى صار السطح الحالي جوفها فالكلام الكلام، أي كل ما قلنا واستدللنا به عن جوف الكعبة في صدق القبلة، سار وجار بالنسبة الى السطح، كما في «الجواهر» بفحوى قوله: (وغيره) لأن البناء إن كان قبلة بنفسه، يستلزم عدم كفاية إستقبال من كان خارجاً عنه من فوق أو تحت، مع أنه باطل قطعاً، فلا يحصل بالقول بكون القبلة الجهة والفضاء ولو إنطبق على البناء بجزء منه، ولذا قال المصنف: (لا يحتاج أن ينصب بين يديه شيئاً) حال الصلاة لا من الكعبة ولا من الفضاء، لأنه واجب قطعاً.

خلافاً للشافعي، حيث أوجب إستقبال جزء من نفس الكعبة، وهو ضعيف جداً، ولهذا لو قام في وسط الكعبة أو في خارجها مقابل الباب المفتوح الموجب لوقوع الإستقبال لفضاء الكعبة، لكفى في صدق الإستقبال، كما ورد في خبر الحسين بن يزيد، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، في حديث المناهي، قال:

«نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة على ظهر الكعبة»^(١).

بالحمل على الكراهة.

كما يؤيد ذلك الحمل ما وقع قبله وبعده من قوله ﷺ:

«نهى رسول الله أن يُجَصَّصَ المقابر، ويصلي فيها، ونهى أن يصلي الرجل

في المقابر والطرق والأرصفة والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة»^(٢).

أما القول الآخر، هو قول الشيخ الصدوق في «الفتاوى»، والشيخ في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

«الخلاف» و«النهاية»، والقاضي في «المهذب» و«الجواهر»: أنه يستلقي المصلي على السطح على ظهره، ويصلي إلى البيت المعمور في السماء الثالثة أو الرابعة، على الخلاف فيه، كما في «المبسوط»، غاية الأمر ظاهر الصدوق والشيخ جواز ذلك إختياراً بخلاف القاضي، حيث قيّد ذلك بحال الضرورة.

والعجب من الشيخ أنه يُجوّز الصلاة في جوف الكعبة إختياراً وجوزه هنا، والقاضي والشيخ وافقا لأصحاب هناك إضطراباً من دون إستلقاء، بخلاف المقام حيث حكم القاضي بالإستلقاء مع الإضطراب، وحكم الشيخ ﷺ بالاستلقاء مع الإختيار ولعلّه السبب في هذا الحكم هو الإجماع الذي ادّعاه في «الخلاف»، وملاحظة الخبر الذي رواه عبد السلام بن صالح، عن الرضا عليه السلام:

«في الذي تدركه الصلاة، وهو فوق الكعبة؟

قال: إن قام لم يكن له قبلة، ولكن يستلقي على قفاه، ويفتح عينيه إلى السماء، ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور ويقرأ، فإذا أراد أن يركع غمض عينيه، فإذا أراد أن يرفع رأسه فتح عينيه، والسجود على ذلك»^(١).

وحمله بعض على من كان عاجزاً عن القيام.

وأجيب بأنه لا يناسب مع قوله: (إن قام لم يكن له قبلة)، حيث أنه ظاهر في كونه قادراً على القيام.

ولكن يمكن الجواب عنه: بإمكان أن يكون الخبر وارداً لبيان عدم كون شيء من الكعبة في قبالة حتى يكون وجهاً لتجويز جعل البيت المعمور قبلة، لأنه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

كان على هذا الفرض صحيحاً.

كما أن حمله على درك النافلة لا الفريضة، حمل غير مناسب مع قوله: (تدركه الصلاة وهو فوق الكعبة)، إذ الإدراك يناسب مع الإهتمام بذلك الشيء.

فإن جعلنا البيت المعمور قبلة، ففي «الجواهر»:

(على مبني كلام الشيخ يقع التعارض بين رفع اليد عن أدلة وجوب الأفعال من القيام والركوع والسجود، والإتيان بركن الشرط - وهو إستقبال القبلة للبيت المعمور - وبين رفع اليد عن القبلة والأخذ بأدلة الأفعال، فيصلي فوق الكعبة بلا قبلة مع حفظ الأفعال.

قال: على فرض كون البيت المعمور قبلة يصح التعارض، فلا وجه للقول بتقدم حفظ الأفعال حيث أن لها بدل وهو الإيماء للركوع والسجود وغيرها، فيكون العمل بمفاد هذا الحديث موجباً لتقدم قول الشيخ).

ولكن يندفع هذا، بأن دوران الأمر هنا ليس بين رفع اليد عن أحدهما، لوضوح أن القبلة ليس نفس الكعبة ولو بجزء منها، وإلا يوجب الإشكال في مثل الصلاة على الجبل والسرخاب، فلا بد أن يفرض الكعبة هو الفضاء، فحينئذ يمكن لمن كان فوق الكعبة من درك القبلة، مع حفظ الأفعال.

ولو سلمنا وجود البدل لها، لكنه بدل مجعول لحال الأضرار لا الاختيار كما هو فرض الشيخ، فمع إمكان تحصيل القبلة بنفس الكعبة، أو الجهة - بمعنى الفضاء - لا ينتقل الحكم إلى قبلة البيت المعمور.

وعليه لا يمكن الذهاب إلى ما حكم به الشيخ، بل لابد من الحكم بصحة

الصلاة فيه من دون حاجة إلى إبراز شيء من الكعبة في مقابل المصلي، أما الرواية فندعها لإعراض المشهور عنها، أو نحملها على أحد المحامل، ولو كان بعيداً كما عرفت.

بقي حكم الكراهة الثابت من جهة نهى رسول الله ﷺ عن ذلك، حيث أن القدر المتيقن من النهي، هو الكراهة في حال الاختيار في الفريضة دون الإضطرار، بل يكون الجواز هنا أولى من الجواز جوف الكعبة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بالفحوى، ولعله من جهة أنه إذا أجزنا الصلاة في جوف الكعبة، مع وجود تلك الأخبار الناهية في خصوص الفريضة، ففي المقام حيث لا نهى عنها بالخصوص، بل أشير إليه بصورة المطلق في حديث النهي المنضم إلى شواهد الكراهة بطريق الحكم بالجواز وعدم الكراهة أولى، والله العالم.

ومن ذلك ظهر حكم الصلاة وسط الكعبة، أو خارجها مواجهاً لبابها المفتوح مع العتبة أو دونها، لأن استقباله للفضاء حاصل لو فرض قيامه بما يستقبله، لأنه لا يعتبر اتحاد القبلة في كل أجزاء الصلاة من الحالات للإطلاق والأصل، حيث نشك في أنه هل يعتبر في الصلاة لزوم تحصيل وحدة القبلة زيادة على أصل الاستقبال أم لا؟ فالأصل عدمه، ولذلك يجوز لمن يصلي جوف الكعبة إنحرافه إلى اليمين واليسار حال الصلاة، لكونه قبلة، فهكذا يكون لمن كان فوقها أو مقابل الباب، حيث أنه يعدّ مستقبلاً للقبلة من الفضاء.

أما إذا قام حين صلاته جوف الكعبة على نحو خرج رأسه من فضاء الكعبة ولو حين الركوع أو السجود فلا يجوز.

ولعلّ شاذان بن جبرئيل لم يكن مخالفاً في المسألة وقصد الكراهية من عدم الجواز، لأنه قد صرح بجواز الصلاة في العرصة مع زوال البنيان، حيث لا يساعد إلا مع كون الفضاء قبلة، كما أنّه أيضاً قد أفتى بجواز الصلاة على السطح، سواء كان بين يديه سترة من نفس البناء أو لا، فكان يقصد بقوله: (لا يجوز) بيان كراهة أصل إيقاع الصلاة في مقابل الباب المفتوح، كما كان كذلك في سائر الموارد.

ولو إستطال صف المأمومين في المسجد حتى خرج بعضهم عن سمت الكعبة، بطلت صلاة ذلك البعض.

قال صاحب «الجواهر» ذيله: (عندنا، قربوا من الكعبة أم بعدوا). مع أن ظاهر كلام المصنف هو القريب القادر على مشاهدة الكعبة، أو من هو قادرٌ على تحصيل عين الكعبة، كمن كان في المسجد الحرام، فلا يشمل حكم من كان بعيداً، الذي قد عرفت وسعة الجهة في حقهم، حيث لا يخرج صفهم عن سمت جهة الكعبة، خصوصاً عند مسلك المصنف، حيث قد جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لغيرهم، فعدم إسراء هذا الحكم للنائي هو الأولى. نعم يصحّ تطبيق هلى الحكم على القريب المشاهد. أما إذا استطال الصف وهم في المسجد، واستداروا لأجل عدم خروجهم عن سمت الكعبة، صحت صلاتهم، والله العالم.

وأهل كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي على جهتهم:
 فأهل العراق إلى العراقي، وهو الذي فيه الحجر.
 وأهل الشام إلى الشامي، والمغرب إلى المغرب، واليمن إلى اليمني.
 وأهل العراق ومن والاهم، يجعلون الفجر على المنكب الأيسر، والمغرب
 على الأيمن، والجدي تحاذي المنكب الأيمن، وعين الشمس عند زوالها على
 الحاجب الأيمن.
 ويستحب لهم التياسر إلى يسار المصلّي منهم قبلاً.

إعلم أنّه يجب التنبيه على عدة أمور، ليسهل معرفة كلام المصنّف رحمته،
 فنقول:

الأمر الأول: في بيان بعض الكلمات وتوضيحه، وبيان المقصود منه في
 المقام، مثل كلمة (إقليم) الذي قد استعمل في كلامه، والمراد منه هو صقع من
 الأرض وقسمة منها، حيث يطلق على كلّ من مصر والشام واليمن أنها أقاليم.
 وقد قسم علماء أهل الهيئة الأرض إلى سبعة أقاليم، وجعلوا طول الأرض من
 المشرق إلى المغرب، وعرضها من نقطة قطب الجنوب إلى الخط المستقيم بين
 المشرق والمغرب الإعتدالي، الواقع في نصف كرة الأرض، ومن نقطة الشمال إلى
 ذلك الخط المسمّى بخط الإستواء، في قبال الخط المستقيم بين قطبي الجنوب
 والشمال، المسمّى بخط نصف دائرة النهار، حيث يحاسبون طول البلاد من جانب
 خط الإستواء من جهة المشرق والمغرب، وعرضها من القطبين إلى خطّ

الإستواء.

أما كلمة (الإقليم) فقد اختلف فيها بين أنها لفظة عربية أم أعجمية؟

قال ابن الجواليقي: إنه ليس بعربي.

ولكن عن الأزهري: أحسبه عربياً، وقال: وكان يسمّى إقليماً، لأنه من مقلوم، وأخذ من قلامة الظفر أي مقطوع عنه، فكأنه قد قطعت تلك القطعة عن سائر القطع في فروض التقسيم.

فظهر إلى هنا مفهوم ثلاث كلمات وهي: الإقليم، وطول البلاد، وعرض البلاد وذلك من جهة إحتساب الفواصل.

وكلمة أخرى قد وردت في كلامه وهي لفظ (الجدي)، وقد اختلف في كيفية تلفظها فهل هو مكبّر، بفتح الجيم وسكون الدال، الذي كان اسماً عند العرب لولد المعز، ولعلّ السبب في تسمية هذا النجم -الكائن وسط السماء بالقرب من القطب الشمالي حيث يُهتدى به في معرفة القبلة - لشبهه برأس المعز، كما يطلق الفرقدان على النجم المقابل لهذا النجم، حيث يدور معه بصورة التقابل، في كل يوم وليلة دورة كاملة بالإرتفاع والانخفاض في دائرة صغيرة، بحيث إذا وقع الجدي في الإرتفاع وقع الفرقدان في ناحية الانخفاض، وعند عكسه يحدث عكس ذلك، وهي عبارة عن ثلاثة أنجم صغار في كل منهما، حيث يتشكّل بشكل الدائرة، فيسمّى تلك الدائرة بالقطب - وفيه نجم خفي كالحوت - لكونها قريبة من القطب الشمالي، حيث لا يمكن رؤية تلك الأنجم، ولذلك أطلق اسم الجدي لمجموع هذا القطب والدائرة الصغيرة.

والفرقد: اسمٌ لولد البقرة الوحشية، وتثنيته فرقدان، ولعل وجه التسمية وجود الشبه بين هذا النجم وولد البقرة الوحشية.

وقد أصرَّ ابن إدريس رحمته الله بصحة هذا الإطلاق، وأنكر التصغير في لفظ (الجدي) وقال رحمته الله: إنه سأل إمام اللغة ابن العطار في بغداد عن ذلك، فقال: لا يُصغَرُ^(١).

وقيل: إنه يصغر ليتميز مع الجدي الذي يكون اسماً لبرج من البروج الإثني عشر.

بل عن «المغرب»: أن المنجمين يصغرونه، فرقاً بينه وبين البرج.

وفي «القاموس»: أن الجدي بمعنى البرج، لا تعرفه العرب، وعليه يكون مختصاً بالكوكب عندهم.

وكيف كان، فقد استعمل هذه الكلمة بالتصغير وعدمه.

الأمر الثاني: إذا عرفت معنى كلمة (الإقليم) وعدم بُعد أن يكون وجه استعماله افتراض اقتطاعه عن الأرض عند التقسيم، المأخوذ من قلامة الظفر الحاصل من تقليم الأظفار أي تقطيعه، فكأن الأرض قد قطعت بسبعة أقطاع، فسميت كل قطعة منها إقليماً. وكل الأقاليم واقعة في ربع دائرة الكرة المسكونة، الواقعة في النصف الشمالي من الأرض بعد خط الاستواء الذي يقسم الكرة الأرضية إلى نصفين شمالي وجنوبي، وقد أثبتوا لهذه الأقاليم طولاً وعرضاً:

(١) واستشهد له بقول المهلهل:

يَكْبُ عَلَى الْيَدَيْنِ فَيَدِيرُ

كَأَنَّ الْجَدِيَّ جَدِي بَنَاتِ نَعَشٍ

فالطول عبارة عن طرف العمارة من جانب المغرب، وهو جزائر الخالدات، وهو ساحل البحر إلى منتهاها من الجانب الشرقي وهي كذلك. ومجموع الدائرة مقسمة إلى ثلاثمائة وستين جزءاً، وتسمى هذه الأجزاء درجات، وهذه الدرجات إذا قسّمت على تمام الدائرة تشمل مجموعها اليوم والليلة الحاصلان من دوران الشمس، أي دوران الأرض حول الشمس، ونتيجة لهذا الدوران تحصل ساعات النهار والليل الأربعة والعشرون، فإذا قسّمتنا تلك الساعات على ثلاثمائة وستين جزءاً، يعادل كل خمسة عشر جزءاً لساعة، فالساعة التي عبارة عن ستين دقيقة إذا قسمت على عدد خمسة عشر، لتصير كل درجة وجزء عبارة عن أربع دقائق، ولذلك يجب عند بيان الانحراف عن نقطة الجنوب والشمال ملاحظة هذه الدرجة بأن يقال مثلاً أن النقطة الفلانيّة تنحرف عنها بدرجتين، والسبب في ذلك أن كل دائرة مركبة عن الطول والعرض، واستعمال هذين اللفظين:

إمّا حقيقي - إن فرضنا عدم دائرية الكرة حقيقة، بل تكون على هيئة البيضة في الجملة، حتى يصح إطلاق الطول لما هو أطول من طرفه الآخر المسمّى بالعرض.

أو يكون استعمالها مجازياً، لأجل أن الاستعمال هنا لا يكون إلا من باب ضيق الخناق، لتمييز حال كل طرف عن الآخر، إذ لا تشابه بينهما، وإلا كان مقدار الكرة بحسب الخطوط الداخلة من نقطة إلى نقطة أخرى في كل جانب واحداً من دون تفاوت.

على كل حالٍ فإنَّ تحقق هذين العنوانين إنّما يحصل من عبور خطين وهميين بين الدائرة:

أحدهما: المسمّى بخطّ الإستواء، الذي يمتد من المغرب إلى المشرق الأعتداليين أو الإصطلاحيين، مقابل المشرق والمغرب العرفيين، فالخط المتّصل بين نقطتي المشرق والمغرب، يوجب تحقق القطبين الجنوب والشمال، المشتمل على نصف الدائرة، وهذا الخط واقع في سمت طول الدائرة.

ثانيهما: المسمّى بخط دائرة نصف النهار، الواقع بين نقطتي الجنوب والشمال، الموجب لتحقيق نصف دائرة شرقية، ونصف اخر غربية. وهذا الخط يكون مسامتا لعرض البلد، ولكن عند المحاسبة يحتسب عرض البلد فصله من ناحية خط الإستواء.

فإذا عرفت هذا المعنى من جهة طول الكرة وعرضها، بإمكانك أن تلاحظ وتقارن حال كل بلد - من جهة هذين العنوانين - مع طول مكة وعرضها، حتى يظهر لك زيادة طول كل بلد ونقصانه عن خط الطول أو العرض، فتقف على مقدار انحراف القبلة عن نقطة الجنوب إلى المغرب أو إلى المشرق، وهكذا في ناحية الشمال من حيث الدرجات الواقعة في ربع الدائرة التي هي تسعين درجة.

الأمر الثالث: إذا عرفت معيار الطول والعرض في المحاسبات، وعرفت بأن القبلة لكل بلد يتعين عند تعيين محل كل بلد على سطح الكرة الأرضية من حيث مقارنة طوله مع طوله مكة وعرضها زاد الله لها شرفاً.

وحينئذٍ فلا بأس ببيان ذلك وتوضيح الأقسام المتصورة هنا، وحيث أنّ

وضوح ذلك موقوف على معرفة طول مكة وعرضها فتعرض لبيان ذلك، فنقول:
 أولاً: قد يقال - على حسب ما وصل إلينا من مهرة أهل الفن - على ما في
 «وسيلة المعاد في شرح نجات العباد» للعلامة النوري رحمته، حيث قال: (إن طول
 مكة - زادها الله شرفاً - كما حُقق في إرصاد المعتبرة والقواعد الهيئوية، سبعة
 وتسعون درجة وعشرة دقائق، أي إذا امتدنا خطاً من نقطة المغرب إلى محل
 مكة، ترى فصلها يخرج عن خط نصف النهار بسبعة درجات وعشرة دقائق،
 والفصل بين نقطة الجنوب إلى خط نصف النهار يكون تسعين درجة، فإذا انضم
 إلى تلك الزيادة، فيصير بمقدار المزبور، وعرضها - أي فصل مكة عن خط
 الإستواء - يكون أحد وعشرون درجة وأربعون دقيقة.

إذا عرفت موضع مكة من حيث الطول والعرض في الأرض، فانه ينبغي أن
 نصرف عنان الكلام إلى ملاحظة حالات طول البلاد وعرضها بالقياس إلى مكة،
 والصور المتصورة في ذلك تكون ثمانية، وهي:

الصورة الأولى: أن يكون البلد مساوياً لها في الطول، ومخالفاً لها في
 العرض، مع كون عرض البلد أكثر من عرض مكة، أي أن يكون طول كليهما
 سبعة وتسعون درجة وعشرة دقائق، ولكن عرض البلد يكون أزيد من أحد
 وعشرين درجة وأربعون دقيقة مثلاً، بأن كان ثلاثين درجة، فحينئذ تكون قبة
 البلد نقطة الجنوب، كما هو الحال في قبة مدن مثل الموصل وسنجر في العراق،
 لأن مكة واقعة في مقابل ذلك البلد بنقطة الجنوب، من جهة تساوي طولهما.
 وفيه لا مؤونة ولا خلاف أصلاً إلا أن يحصل الخلاف في تعيين مقدار

الطول وموضوعه وهو أمر آخر.

الصورة الثانية: أن يُفرض مثل الصورة السابقة من حيث الطول دون العرض، بأن يكون أقل من عرض مكة مثلاً، كما لو كان عرض البلد وفصله عن خط الإستواء بعشرة درجات، مع كون فصل مكة عنه باحدى وعشرين درجة وأربعون دقيقة.

فلا إشكال في كون قبلة البلد في هذا الفرض، هو نقطة الشمال. ففي هذين الموردين لا نحتاج الى العلامات المذكورة، كما سيأتي بحثها لأن ملاك معرفة قبلة هاتين المدينتين، هو معرفة خط نصف النهار، ونقطة الجنوب والشمال.

الصورة الثالثة: أن يكون البلد مساوياً لمكة في العرض، بأن يكون فصله عن خط الإستواء باحدى وعشرين درجة وأربعون دقيقة كمكة، ومخالفاً لها في الطول بأن يكون طوله أكثر وأزيد من طول مكة، مثلاً يكون طول مكة سبعة وتسعين درجة وعشرة دقائق، وطول البلد مثلاً عن نقطة المغرب بمائة وعشرة درجات.

الصورة الرابعة: هو مثل الصورة السابقة في جميع الفروض، إلا أن يكون طول البلد أقل من طول مكة، كأن كان بثمانين درجة مثلاً مع توافقهما في العرض.

ففي هذين القسمين وقع الخلاف بين الأعلام والفقهاء فقد ذهب بعضهم كالشهيد الثاني بأنهما كالأولين في كون قبلة أهل هذا البلد هو نقطة المغرب، إن

كان طول البلد أكثر من مكة، ونقطة المشرق لو كان أقل، ولا نحتاج فيهما إلى الاستعانة بالإمارات والعلامات.

وهو مختار صاحب «الحدائق» وصاحب «الجواهر»، حيث قالوا: إن البلدين متحدان في سمت القبلة، فخط سمت قبلتها خط المشرق والمغرب. خلافاً لظاهر المحققين وجماعة من الفقهاء من منع ذلك، والاعتقاد بأنهما كباقي الأقسام المحتاجة إلى الاستعانة بعلامات الهيئة وقواعد أهل الرصد، فقبلة القسم الأول منهما يكون بين المغرب والشمال، دون نقطة المغرب، وقبلة الثاني منهما يكون بين المشرق والشمال دون نقطة المشرق، وذلك لا متناع اتحاد سمت قبلتهما وجهتهما، لأن أول دائرة السمّت، هو الذي يمرّ بسمتي الرأس والقدم، وبنقطتي المشرق والمغرب، وهذا السمّت في الآفاق المستقيمة ينطبق على المعدل، وفي الآفاق المائلة تفرق عنه وتقطعه على نقطتي المشرق والمغرب: وباختلاف الأفق يتغايران بالضرورة.

وأيضاً غاية بُعد هذه الدائرة عن المعدل، إنما هي بقدر عرض البلد، وعليه فكل نقطة تفرض على أول دائرة من دوائر السمّت تكون أقل بُعداً عن المعدل، من بُعد سمّتي الرأس والقدم، فلو مرّت هذه الدائرة بسمّت رأس مكة، لزم أن يكون عرضها الموافق له مخالفاً له في العرض، وهو مستحيل جداً.

والذي يختلج بالبال أن يقال: إنه لو فرض وجود الملاك في المغرب والمشرق المحاذي لخط الإستواء، المسمّى بالمعدل، فالحق مع الطائفة الثانية، لأن المشرق والمغرب الإعتداليين أو غيرهما قد فرض على رأس خط الإستواء،

مع كون مكة والبلد بعيداً عنه باحدى وعشرين درجة وأربعون دقيقة، فلا بد أن يحصل انحراف في قبلة البلد عن نقطة المشرق إلى الشمال إذا كان طول البلد أقل، أما إذا كان طوله أكثر فلا بد أن تنحرف قبلة البلد عن نقطة المغرب إلى الشمال.

وأما إن فرضنا المشرق والمغرب لأفق كل بلد بنفسه، أي إذا لاحظنا المشرق والمغرب الاعتداليين في فصلي الربيع والخريف لكل مدينة - كما هو المعيار - أو غيرهما المسمى بالعرفيين، حيث يختلفان في الجملة، يكون الحق مع الطائفة الأولى كالشهيد الثاني، ففي ذلك لا يلاحظ المشرق والمغرب المحاذي لخط الإستواء، حتى يوجب الانحراف، وإنما يلاحظ أفق نفس البلد، وعليه تكون قبلة البلد حينئذ إما نقطة المشرق في الطول الأقل، أو نقطة المغرب في الطول الأزيد، خصوصاً إذا فرضنا أفق المدينة اعتدالياً فيهما، كما لا يخفى. بقي هنا أربعة صور، وهي ما لو كان البلد مختلفاً عن مكة في الطول والعرض معاً:

فالأولى: ما إذا كان طول البلد وعرضه زائداً على طول مكة وعرضها.

والثانية: ما إذا كان طول البلد وعرضه أنقص منهما في مكة.

والثالثة: ما كان زائداً في الطول وأنقص في العرض.

والرابعة: عكس ذلك.

ففي هذه الأربعة نحتاج في تعيين قبلة البلدة إلى إعمال القواعد الهيوية، وعلامات أهل الرصد، لحصول الانحراف عن نقطة الجنوب والشمال، لأجل

إختلاف طول البلد عن طول مكة، والإنحراف عن نقطة المشرق والمغرب، لأجل إختلاف عرض البلد، والاستعانة بتلك القواعد تعييننا على معرفة مقدار الإنحراف، والميل إلى جهة من الجهات الأربع، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: في بيان العلامات التي يمكن بالاستعانة بها أن نعين قبلة كل مدينة في العالم. وهذه العلامات قد تكون منصوبة وقد لا تكون منصوبة: فأولاً: نتعرض لما هو المنصوص، وهو الجدي، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة فيه، وفي بيان تعيين القبلة به فنقول، وبالله الاستعانة:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده إلى محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن القبلة؟ فقال: ضع الجدي في قفاك وصل»^(١).

منها: ما رواه الشيخ الصدوق عليه الرحمة، عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون في السفر ولا أهتدي إلى القبلة بالليل؟ فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي؟ قلت: نعم.

قال: إجعل على يمينك، وإذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفك»^(٢). منها: ما رواه محمد بن مسعود العياشي في تفسيره، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿وَالنَّجْمُ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

قال: الجدي، لأنه نجم لا يزول، وعليه بناء القبلة، وبه يهتدي أهل البر والبحر»^(١).

منها: ما رواه ابن مسعود، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾»^(٢).
قال: ظاهر وباطن الجدي عليه تبنى القبلة، وبها يهتدي أهل البر والبحر، لأنه نجم لا يزول»^(٣).

هذه هي الأخبار المشتملة على بيان نجم الجدي.
وأما ما ورد في تعيين القبلة بعلامة سوى الجدي، فهو:
منها: صحيح زرارة، عن الباقر عليه السلام:
«ولا صلاة إلا إلى القبلة»
قال: قلت: أين حدّ القبلة؟

قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة مكة»^(٤).
منها: الخبر الذي رواه الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، في رسالة «المحكم والمتشابه» نقلاً عن «التفسير النعماني»، بإسناده الآتي عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، في قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) سورة النحل: الآية ١٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

«قال: معنى (شطره) نحوه إن كان مرئياً، وبالدلائل والأعلام إن كان محجوباً، فلو علمت القبلة لوجب استقبالها، والتولي والتوجه إليها، ولو لم يكن الدليل عليها موجوداً حتى تستوي الجهات كلها، فله حينئذ أن يُصَلِّيَ بإجتهاده حيث أحب واختار، حتى يكون على يقين من الدلالات المنصوبة، والعلامات المبنوثة (المثبتة)، فإن مال عن هذا التوجه مع ما ذكرناه، حتى يجعل الشرق غرباً والغرب شرقاً، زال معنى اجتهاده، وفسد حال اعتقاده.

قال: وقد جاء عن النبي ﷺ خبرٌ منصوصٌ مجمّعٌ عليه، أن الأدلة المنصوبة إلى بيت الله الحرام، لا تذهب بكليتها حادثة من الحوادث، متاً من الله تعالى على عباده في إقامة ما افترض عليهم»^(١).

وقد عرفت في المباحث السابقة بأن نجم الجدي موضوع لتعيين القبلة، وهذا النجم هو الذي يُسمّى في الحقيقة بالقطب، وهو نجمٌ خفي وسط الأنجم، يشبه صورة الحوت، لا يدركه إلا حديد البصر، حوله أنجم دائرية في أحد طرفيها الفرقدان، وفي الطرف الآخر الجدي، وبين ذلك أنجم صغار ثلاثة من فوق وثلاثة من أسفل يسمّى بالقطب، لأنه أقرب الكواكب إليه، يدور حوله كل يوم وليلة دورة لطيفة لا تدرك، فهو العلامة للقبلة حينئذ، ضرورة كون المدار على الانحراف عن نفس القطب، فالقريب إليه أولى بالعلامة، ولكنه لخفائه على أكثر الناس، وسهولة التفاوت بين دائرته ودائرة الجدي في الحالين، أقيم الجدي مقامه في معرفة القبلة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

فإذا عرفت حال الجُدي، فنقول:

إنّ العلامات التي ذكرها الفقهاء هنا، عبارة عن خمسة أو أزيد، ولكن لم ترد النصوص في شيء من العلامات صراحةً إلاّ عن الجدي، وأما بقيّة العلامات - كما سيأتي ذكرها - فإنّما استخرجها الفقهاء وأهل الهيئة بالقياس مع الجدي، وذلك بمعاونة الحسّ، ومساعدة القواعد الرصدية والضوابط الهيئويّة، ولذا قال صاحب «كشف الثام».

(بأن الجدي وضعها الشارع أمانة لسمت من السموت، ولكنها تفسد أمارات لسائر السموت، بمعاونة الحسّ والقواعد الرياضية المستندة إلى الحسّ، إذ الشمس والقمر والسهيل والرياح من العلامات، ولو في الجملة، ولو بإعانة الحسّ والعلامات المنضمة إليها، حتى بالنسبة إلى المشرق والمغرب، إذا فرض تشخيص طول البلد وعرضه بالنسبة إلى مكة، فيمكن استخراج قبلته إذا عُيِّن جهة المشرق والمغرب.

ولعلّه هذا هو المراد من حديث زرارة من: (كون المشرق والمغرب هو القبلة) حدّ القبلة، وإلاّ إنهما ليسا مع وسعتهما قبلة، لأنّه مخالف لظاهر الكتاب والسنة، بل في «الجواهر» مخالف لضرورة المذهب.

أو أراد الإمام عليه السلام بيان قبلتهما بالنسبة إلى المضطرّ أو الناسي، فيما لم يبلغ إلى حدّهما، كما سيأتي في محله).

بل يمكن الإستظهار في كون المراد بيان قبلتهما في الجملة من حيث العلامة، ذكر كلمة (كلّ) ولفظة (حدّ) الظاهرتان في بيان ما يمكن أن يقع قبلة، ولو

في بعض الحالات، خصوصاً مع ملاحظة حال الراوي وهو زرارة الذي كان من أهل العراق، فيكون قبلتهم في بعض النواحي جهة الجنوب إلى الغرب أو إلى الشرق، يومئ إلى ذلك قوله: (ما بين المشرق والمغرب قبلة كله)، فلا يمكن جعل هذا الحديث من المعاوضات بل قد يكون من العلامات عند العقلاء، ولو عند فقد بعض العلامات المنصوصة، حيث لا إشكال في أصل دلالتها على اعتبارها في الجملة، وهذا مما لا كلام فيه.

والذي ينبغي أن يبحث عنه، هو بيان أنه كيف يمكن للجدي أن يصير علامة، وفي أي حال من الحالات، هل هو علامة حين الإرتفاع والإنخفاض، أو أنه علامة مطلقاً وفي جميع الحالات؟ وما مدى دلالة الأخبار الواردة حول علاميته، وهل في أسانيدنا نقاش أم لا؟

فهذه أمور يجب البحث عنها، فنقول:

وأما سند الأحاديث الذي نقلها عن الجدي الشيخ الصدوق، حيث أسنده إلى الإمام عليه السلام جزماً، فيكون حكم إرساله كإسناده لقوله في بداية كتاب «من لا يحضره الفقيه» من التعهد بينه وبين الله بأنه لا ينقل إلا ما كان حجة بينه وبين ربه، أي ما يكون سنده صحيحاً، خصوصاً مع ملاحظة عمل المشهور بذلك واشتهار عمل الأصحاب بالجدي واعتباره علامة على القبلة، حتى يلاحظ خصوصياته في الوضع، فكون الخبر مرسلًا على نقل الصدوق غير مضرّ عندنا، بل هو معتبر. هذا فضلاً عن أنه يكفينا دلالة الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، فبرغم أن راوي الخبر هو جعفر بن سماعة وعلي بن الحسن الطاطري، وهما واقفيان إلا

انهما ثقتان.

وأما خبر ابن مسعود العياشي عن إسماعيل بن أبي زياد، وهو مشترك بين الثقة - وهو ابن زياد السلمي - وبين ابن أبي زياد السكوني الذي لم يوثق في الرجال، مع أن الخبر الثاني الذي رواه ابن مسعود يعدّ مرفوعة. وكيف كان، فانه يكفينا الخبران الأولان في الاستدلال، إذا أمكن الجمع بينهما، وعدّ الآخرين مؤيدين لهما، كما لا يخفى. فالسند في الجملة مما لا كلام فيه.

وإنما البحث والكلام في الدلالة، وقد عرفت بأن الفقهاء عدّوا الجدي علامة على معرفة القبلة، وكونه بيان أول سمت من السموت، ويصير منشأ لإمكان تعيين قبلة غير العراق من البلاد والسموت، كما صرح بذلك «كشف اللثام» وأيده صاحب «الجواهر»^(١)، غاية الأمر بمعاونة الحسّ والقواعد الهيوية والرصدية، من ملاحظة حال البلد من حيث الطول والعرض مع طول مكة وعرضها، حتى يتبين جهة قبلته، فلعلّ ما وضعه الشارع والإمام من اعتبار الجدي علامة لمعرفة القبلة كان علامة لخصوص أواسط العراق مثل الكوفة وما والاها، فيكون ذلك معياراً لسائر أماكن العراق مع تغيير في وضع الجدي، كما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى سائر البلاد، حين ملاحظة حال الجدي إذا وضعناه في موضع معيّن من الجسم يتناسب مع أفق ذلك البلد، كما أنه يلزم أن نرفع الاختلاف الحادث في الأخبار من جعل الجدي على القفا أو اليمين أو المنكب. وحيث بلغ الكلام إلى ذلك، فنقول في مقام الجمع بين أخبار الجدي

وكلمات الأصحاب، بأنهم قد اختلفوا في كيفية وضع الجدي على أطراف البدن على أنحاء ثلاثة أو أربعة، فقد صرح بعضهم بلزوم وضع الجدي خلف المنكب الأيمن على نحو الإطلاق كالعلامة الطباطبائي.

وبعضهم قيده بجزء من المنكب الأيمن المحاذي لخلف الأذن اليمنى. وقد أشار العلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم رحمة الله إليهما منظومته، بقوله:

فالجدي منها فهو أجلى آية حساً وبالآية والرواية
فاجعله خلف المنكب الأيمن في أواسط العراق مثل النجف
وكربلاء وسائر المشاهد وما يدانيها ولم يبعد
واجعله في شرقيه كالبصرة في الأذن اليمنى وفيه النصرة
وبين كتفيك برأي أعدل في جانب الغربي نحو الموصل
وبعضهم صرح بلزوم وضع الجدي على (كتفيك وبين الكتفين) كما أشير إليه في المنظومة.

وبعضهم صرح بلزوم وضعه على ناحية الخد الأيمن. وهذا الاختلاف في كيفية الوضع ناشئ من الاختلاف في لسان الحديث، حيث قد عبّر في رواية محمد بن مسلم بوضع الجدي (على قفاك، وفي رواية الصدوق تارة (على يمينك) وأخرى (عند السفر إلى الحج إجمعه بين كتفيك). فكيف الطريق إلى الجمع بين هذه التعابير، مع أنه من المعلوم عدم إمكان جعل الجدي بتلك الحالات المذكورة لجميع البلاد الشرقية والغربية والجنوبية

والشمالية. فلا جرم من احصتصنخ بناحية خاصة كالعراق وما والاها من إيران وخراسان، ثم انه يجب أن نلاحظ جواب الإمام عليه السلام بملاحظة حال الراوي، أي نعتبر الجواب علامة لخصوص بلد الراوي مثل الكوفة لمحمد بن مسلم، وعليه فيجب جعل ذلك مبدأ ملاحظة حال الجدي بالاختلاف، بحسب اختلاف وضع البلاد من جهة الطول والعرض، وبحسب اختلاف حال المكلف والمكان الذي يقيم فيه من البر والبحر.

وعلى هذا لا ينافي كون الاختلاف في الرواية قابلاً للجمع بواسطة الإطلاق والتقييد، مثل تقييد الإطلاق الوارد في حديث محمد بن مسلم، بقوله: (في قفاك)، حيث يمكن تقييده بقوله: (مع اليمين) في بعض الحالات، كما إذا كان في الكوفة والنجف والمشاهد المشرفة ككربلاء والكاظميّين، كما يصحّ تقييده بما ورد في خبر آخر من لزوم جعل الجدي بين الكتفين، حيث يوجب كون القبلة نقطة الجنوب، وهو كما في الموصل وسنجار، الذي يتوافق طولهما مع طول مكة، ولعلّ هذا هو المراد من قوله في الخبر: (لمن يريد السفر إلى الحج)، فانه حينما يسافر الانسان من العراق إلى مكة فان عليه أن يتجه صوب الجنوب فيصحّ أن يقال له جعل الجدي بين كتفيك، وهو لا ينافي أن لا يكون كذلك بل إلى اليمين أو إلى اليسار في بعض حالات مسيره.

كما أنه قد يؤمر الانسان بوضع الجدي في بعض الحالات خلف المنكب الأيمن إذا كان بالبصرة وما والاها، من خراسان واستراباد وكاشان وقم وغيرها، فتكون القبلة مائلة عن نقطة الجنوب إلى الغرب بدرجات متفاوتة، بسبب

إختلاف طول البلد وعرضه، بالنسبة إلى مكة زادها الله شرفاً.
ولذلك ترى بعض الفقهاء - مثل العلامة الأنصاري - ذهب إلى لزوم وضع
الجدي على الخدّ الأيمن علامة للبصرة وما والاها.
فبذلك يظهر أن ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله في منظومته هو الصحيح
الموافق لقواعد الجمع العرفي الذي يقتضي الجمع بين الأخبار دون الحاجة إلى
رد الأخبار واسقاطها حين حدوث التعارض.
وهكذا يصير الجدي من الأنجم المنصوصة عليها، والتي تعدّ ملاكاً للقبلة
ولو بحالاته المختلفة، وبذلك يصحّ ويكمل ما ورد في الخبر الذي رواه العياشي
في تفسيره حيث قال ذيل الآية: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾، أي الجدي،
حيث يهتدي به أهل البر والبحر).
وهو لا ينافي أن يكون في بعض المواقع في مقابل المصلّي إذا كان
المصلّي في ناحية الجنوب، والجدي في ناحية الشمال، كما سنشير إليه إن شاء
الله تعالى.
ثم لا يخفى عليك أنه وقع الخلاف بين الأصحاب في أن الجدي هل له
دائرة يسير فيها فيرتفع في بعض دورانه أو ينخفض أم لا، بل هو من الثوابت لا
يتحرك عن مكانه.
ذهب إلى القول الأوّل مثل الشهيد الثاني وجماعة من الأصحاب، بل قد
احتاط صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» والعلامة النوري خلافاً
للنراقي في «المستند» حيث ذهب إلى أنه ثابت لا يزول، واستشهد على قوله

بالحديث الذي رواه العياشي في تفسيره، بقوله: (والجدي نجمٌ لا يزول، وعليه بناء القبلة)، فكأنه أراد أن يستفيد من كلمة (لا يزول) ثبوته في موضعه. مع إمكان أن يكون المراد منه أن الجدي لا غروب له ولا أفول، فلا يستفاد منه أن الجدي يعدّ من الأنجم الثابتة.

نعم، يمكن أن نقرر ثبوته بتقرير آخر، وهو على ما ذكره جماعة، من كون نجم الجدي نجمٌ واقع في الدائرة المشتملة على أنجم صغار، وعلى هذا النجم مع الفرقدان أن يدورا في ذلك الخط الدائري المسمّى بالقطب في كل يوم وليلة، فلا يبعد أن لا يكون هذا السير محسوساً للناظر البعيد، لأجل أن الجدي قد سمي باسم الشكل والدائرة الثابتة في محلّه، فعلى هذا يمكن أن يكون المراد من الثبوت هو نفس ذلك الشكل، وعليه لا حاجة للبحث عن فترة ارتفاع الجدي وانخفاضه، ومن هنا لم ترد إليهما إشارة في الأخبار.

وهكذا ثبت أنّ الجدي علامة القبلة بالتأكيد لجميع الأمكنة لا لخصوص العراق، فيكفي جعل الجدي على طرف الخلف في المنكب الأيمن - بلا فرق بين كون المنكب، هو مجمع عظمي العضد والكتف، كما في «الصحاح» و«القاموس»، وفي «مفتاح الكرامة» نسبته إلى جماعة من الفقهاء، كحاشية «النافع» و«الروض» و«المقاصد العلية» و«آيات الأحكام» للأردبيلي و«مجمع الفائدة» و«المدارك» و«شرح رسالة» صاحب المعالم، أو ما بين الكتف والعنق، وهو المحكي عن «الذكرى»، وصريح «جامع المقاصد» وغيرهما من الفقهاء - لأن الملاك على حسب لسان الرواية هو اليمين من بدن الإنسان الصادق على القفا

في هذه الناحية، فإذا فرضنا كون مجمع العضد والكتف يكون في الخلف في الجملة، يكون جانب يمين القفا - الوارد في الحديثين - مقابل اليسار منه لا خصوص الكتفين، إلا إذا كانت القبلة واقعة عند نقطة الجنوب، كما هو الحال في الموصل حيث أن درجة طول هذه المدينة مساوية لطول مكة وهي سبعة وتسعين درجة وعشرة دقائق دون العرض الذي يكون إحدى وعشرين درجة وأربعون دقيقة، والنصف يكون طوله أطول عن طول مكة بدرجتين، فينحرف القبلة عن نقطة الجنوب إلى الغرب بذلك، كما أن البصرة تنحرف عن نقطة الجنوب، لأن طوله أزيد من طول مكة بسبعة درجات، وهكذا يفرض في سائر البلاد.

ومما ذكرنا ظهر عدم وجود تعارض بين الأخبار، وأنه يمكن الجمع بينهما، كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أن وضع الجدي خلف المنكب الأيمن، أو على الجزء المحاذي لخلف الأذن اليمنى، أو بين الكتفين، أو على الخد الأيمن، يستلزم اختلاف الأثر في كل واحد منهما، إلا أنه حيث كانت الجهة هي القبلة للبعيد وهي متسعة باتساع يزداد كل ما زاد البعد، فربما لا يوجب الاختلاف بين هذه التعابير تأثيراً كبيراً في جهة القبلة للنائي، وإن كان مضرراً للقريب، ولذلك قيل إنه يوجب البعد صيرورة تمام الكرة الأرضية قبلة لمن سافر إلى سائر الكرات، مثل المريخ والمشتري، فإذا استقبل هذا المسافر الكرة الأرضية بجميعها فقد استقبل القبلة، ولعلّه لذلك ورد في صحيحة زرارة بكون حد القبلة هو ما بين المشرق والمغرب،

كما قاله صاحب «المدارك».

فعلى هذا يمكن تقريب الجمع بين تعابير العلماء، واختلاف كلماتهم، الناشئة عن إختلاف لسان الروايات، بما لا يوجب التعارض الذي لا يمكن الجمع بينها، خصوصاً مع ملاحظة ذكر سائر العلائم مع الجدي، مثل جعل الفجر على المنكب الأيسر، والمغرب على الأيمن، أو جعل عين الشمس عند الزوال محاذياً للحاجب الأيمن، حيث يتفق ذلك إلا في بعض البلاد، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ولعله لذلك قالوا باستحباب التياسر لأهل العراق، حيث أنه أيضاً يكون على القبلة ومحضاً لها، ولم يعتبر الشارع العلامة الكذائية القائمة على القواعد الهيئوية حتى يوافق القبلة دقيقاً، بل قد سهل أمر القبلة لعباده من أهل البر والبحر، بحيث يتمكنوا من التوجه إليها بسهولة ويسر حين الصلاة وغيرها، حتى وإن لم يكونوا متوجهين إليها بعينها.

وهذا المعنى قريب إلى الذهن، إذا لاحظنا اختلاف التعبير الموجود في الأخبار.

بل، قد يؤيد ذلك ذكر سائر العلامات التي يكون مجال المسامحة في علاميتها أكثر وأزيد من الجدي، كما سننبهك عليها إن شاء الله تعالى. هذا تمام الكلام في العلامة الأولى المنصوصة عليها، والتي تعدّ العلامة الأصلية والرئيسية المبنية على الحس، كما أشرنا إليه تبعاً «لكشف اللثام» وصاحب «الجواهر».

العلامة الثانية: وهي التي وردت إليها الإشارة في كلام المصنف عليه السلام بقوله:
(وأهل العراق ومن والاهم، يجعلون الفجر على المنكب الأيسر، والمغرب
على الأيمن).

أقول: لم نعثر دليلاً على هذه العلامة إلا الخبر الصحيح الذي رواه زرارة،
عن الباقر عليه السلام:

«لا صلاة إلا إلى القبلة.

قال: قلت: أين حدّ القبلة؟

قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة مكة»^(١).

قد عرفت وجهه فيما سبق، بأنه قبلة في بعض الحالات ولو لوقوع
الإشتباه بعد الفحص والجهد وكشف الخلاف.

أو بواسطة كونه قبلة بالنظر إلى سعة الجهة لبعد المسافة، كما أشار إليه
صاحب «المدارك».

أو كونه قبلة للمضطرّ، وأمثال ذلك.

ولكن تحقق القبلة بجعل الفجر عند المنكب الأيسر والغرب عند الأيمن
يكون فيما إذا كان المراد منهما هو الاعتداليين، حتى تكون القبلة عند نقطة
الجنوب، والخبر غير شامل لمثله، إلا من جهة كون وسط المشرق والمغرب
- وهو نقطة الجنوب - قبلة.

فيرد عليه: بأنه إن كان المراد هو الاعتدالي، فإنه من الصعب معرفة ذلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

لأغلب الناس.

وإن أريد منهما هو الأعمّ، حتى يشمل العرفيان، فربّما يوجب اعتبار ذلك حدوث الخطأ بسبب الزيادة فيهما والنقصان، الملحقين تارة بعلامة الشام، وأخرى بالعراق، وثالثة بالزيادة عليهما.

أو يقصد المسامحة فيهما.

هذا كما عن الشهيد الثاني.

ولكن الإنصاف أن يقال كما قال والد شيخنا البهائي رحمه الله تعالى - حسب نقل ولده عنه - ومال إليه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، ولا يخلو عن قوة عندنا وهو:

(أن أهل العراق حيث كانوا نائين عن القبلة، فقبلتهم هي الجهة لا العين، ففي مثله يفتقر هذا التفاوت، لأجل اتساع الجهة، خصوصاً مع ملاحظة كون المراد بيان قبلة كل العراق، القابل للإنطباق إلى الشرقي والغربي والأوسط منه، فيكون المراد من المشرق والمغرب، هو شرق كل يوم وغربه، لا خصوص الاعتداليين، فتفاوت المشرق والمغرب في الفصول الأربعة غير مضرّ بالمراد، للإغتفار في مثل هذا التفاوت الفاحش في جهة القبلة، خصوصاً مع ما عرفت من الاختلاف الموجود في الجدي في لسان الأخبار أيضاً.

فعليه لا يرد ما يتوهم بأن الانحراف إلى ما يوافق للعلامة الثانية - وهو

الجدي - يسقط كون ذلك علامة مستقلة، بل يصير الملاك هو الجدي.

قلنا: نلتزم بذلك حسب مفاد الأخبار، إلا أن علائمية الباقي يشير إلى ذلك،

فلا نحتاج الى علامة مستقلة أخرى لا تنطبق على البقية بل المقصود هو إبلاغ علائم متعددة تنطبق بعضها مع بعض، غاية الأمر جعل كل واحد من الثلاثة للأوقات الثلاثة، فقد جعل الجدي علامة في الليل، والفجر علامة لأول الصبح والشمس علامة لحين الزوال، كما سنذكرها إن شاء الله، فتقيد الجدي بخصوص إرتفاعه وانخفاضه، والمشرق والمغرب بخصوص الاعتدالي، يوجب الإنطباق على بلدان معينة مثل الموصل وما والاها والتي تكون قبلتها نقطة الجنوب، وهو ينافي مع عما هو المتعارف من ذكر العلامة لجميع أهل العراق ومن والاها، لا خصوص منطقة خاصة، خصوصاً مع ملاحظة عدم كون الراوي من أهل الموصل، بل كان من أهل واسط العراق كالكوفة، ولم ينطبق ذلك على قبلته، فإن هذا يعدّ من المبعديات جداً.

ومن هنا ظهر أن العلامة الثالثة وهي جعل الشمس عند زوالها على الحاجب الأيمن -أيضاً تنطبق على من كان قبلته نقطة الجنوب، كأهل الموصل وما والاها، لأنه حينذاك تقع الشمس عند الزوال في طرف الحاجب الأيمن، وأمّا غيرهم حيث تنحرف قبلتهم نحو المغرب، فتصير الشمس على حاجبهم بعد الزوال بمدة.

واحتمال إرادة ذلك من عباراتهم في هذه العلامة لا أول الزوال، كما ترى. كما أن كون المراد من تلك العبارة، احتمال إرادة الطرف الأيمن من الحاجب الأيسر.

بعيد جداً، لوضوح أن مراد جميعهم من تلك العبارة، ليس إلا حين الزوال

لنفس الحاجب الأيمن، فالأحسن هو القول بما ذكرناه، من أن هذه الأمور علائم في الجملة، بالنسبة لأهل العراق ومن والاهم، وحصول التفاوت لدرجات معدودة في بعض المناطق تكون مغتفرة لأجل اتّساع الجهة في قبلتهم، فإذا حصل الجهة فهي قبلتهم بعد الجهد والاجتهاد، وإن لم تكن بالدقة العقلية، بل حتى لو تبين الخطأ بعد ذلك نتيجة لتطور العلوم واختراع بعض الآلات التي تعين الانسان على معرفة جهة القبلة بدقة متناهية، لا توجب البطلان إعمال الأعمال التي قام بها المكلفون في سابق الزمان، لأن القبلة ما بين المشرق والمغرب، كما وردت الإشارة إليه في صحيحة زرارة.

فظهر مما ذكرنا أن ما اكتشفه بعض الاعلام نتيجة لاستعماله قواعد ومحاسبات حديثة وآلات متطورة، مما استلزم انحراف القبلة عما كانت عليه بدرجات لا يوجب الحكم ببطلان الأعمال السابقة، وبالنسبة إلى اللاحق فهو موقوف على حصول الإطمئنان بكلامه.

فعلى هذا لا داعي للاختلاف والتنازع وبثّ الفرق ونسبة بطلان الأعمال، كما تحدث عنه صاحب «الحدائق» فيما نسبته إلى الشيخ حسين من دعواه انحراف القبلة في بهبهان مما سبّب الأذى له ولغيره فان هذا الاختلاف كثيراً ما يتفق كما اتفق ذلك في عصرنا لبعض أهل العلم، والله هو المسدد للصواب.

العلامة الرابعة: وهو القمر، حيث يمكن معرفة القبلة لمن يجعله ليلة السابع عند الغروب وإحدى وعشرين عند الفجر مقابل المنكب الأيسر. وكذلك جعل السهيل عند طلوعه مقابل المنكب الأيسر علامة على القبلة.

وفيه: ان القمر والسهيل لا يعدّان علامة على وجه التحقيق والدقة في جميع الفصول، بل -على ما بيالي- قيّد بعضهم ذلك بالجوزاء عند ليلة السابع في غروبه، وإحدى وعشرين عند طلوعه، ولذلك قد عبّر العلامة في بعض كتبه بأنه يقرب القبلة.

بل قد يؤيّد، إشعار السؤال في الموثقة المروية عن سماعة، قال: «سألته عن الصلاة بالليل والنهار، إذا لم ير الشمس، ولا القمر ولا النجوم؟ قال: اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهات»^(١). حيث يشعر بإمكان تعرّف القبلة بالقمر.

بل قد يمكن للعارف بمنازل القمر وتفاوت ما بينها تعرّف القبلة بسائر حالاته ومنازله، لكن كلها تقريبي لا تحقيقي.

العلامة الخامسة: وهو جعل السهيل عند طلوعه بين العينين، أو مقابل المنكب الأيسر، كما وقع الأول في كلام الشهيد الأوّل. والثاني في كلام صاحب «الجواهر»، لأن السهيل كوكب يقابل الجدي، ولذلك ترى أن بعضهم قد قيّده بغاية إرتفاعه وإنخفاضه، لكونه حينئذ عند خط دائرة نصف النهار، لأن هذا حال كل كوكب.

وقد عرفت أن الاختلاف فيه يأتي من جهة وقوع بلد السائل في أواسط العراق، فيكون مسامناً في جعل السهيل مقابلاً للمنكب الأيسر، وفي شرقيه المحاذي للحدّ الأيسر، وفي غربيه -كالموصل- بين العينين، لكون قبلته حينئذ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

نقطة الجنوب.

العلامة السادسة: وتعد من أضعف الأمارات لإضطرابها، وهي الرياح، ومن الواضح أن تعرّف القبلة بذلك تقريبي، والرياح تنقسم إلى أربعة أقسام، على ما هو المعوّل عليها:

القسم الأول: الجنوب، ومحلها ما بين مطلع سهيل إلى مطلع الشمس في الاعتدالين، وهي تمرّ إلى مهبّ الشمال.

القسم الثاني: الصبا، ومحلها ما بين مطلع الشمس إلى الجدي، الواقع سمت الشمال وتمرّ إلى مقابلها.

القسم الثالث: الشمال، ومحلها ما بين الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال، وتمرّ إلى مهبّ الجنوب.

القسم الرابع: الدبور، وهي من مغرب الشمس إلى السهيل، وهي مقابلة الصبا.

ولا يخفى معرفة كيفية ملاقات مهبّها للعراقي والشامي وغيرهما بعد معرفة سمت كل منهما، ولعلّ معرفة نوعية الريح - مع فرض عدم معرفة القبلة وعدم معرفة مطلع الشمس ومغربها - تحصل بالعلامات الموجودة فيها، مثل كونها مشتملة على رطوبة - مثل رياح الشمال عادة - وعدمه في الجنوب وحصول الغيم به وعدمه، وغير ذلك من العلامات.

إلا أنّ الوقوف على هذه العلامات وتمييز بعضها عن بعض لا يحصل نوعاً إلاّ لآحاد الناس الساكنين في المدن، ولبعض النابهين ممّن يسكنون في

الصحارى ويحصلون على علم هذه العلامات عن طريق التجربة والممارسة، كما لا يخفى.

ولعلّ الوجه في عدم تعرض الأئمة عليهم السلام لتفصيل مثل هذه العلامات، أما لأجل أن التعرض لبيان مثل هذه الأمور لا تعدّ من وظائف الامام. أو من جهة التساهل في أمر القبلة واختلاف أفق البلدان، والتسامح الذي يبدیه الشرع في مثل هذه الأمور التي يصعب على العامة تحصيلها. أو لأجل أن الأصل هو الجدي وباقي العلامات تعود إليه، فالامام ذكره وأشار إليه دون غيره.

وأما حكم المصنف رحمته الله بقوله: (ويستحب لهم التياسر إلى يسار المصلّى منهم قليلاً).

فقد اختلف الأصحاب في تفسيره على ثلاثة أقوال:

قول: بالإستحباب، كما في كلام المصنف، وذهب إليه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، وكثير من المتأخرين والمعاصرين.

وقول: بالوجوب، كما هو ظاهر الشيخ في «الخلاف» و«المبسوط» و«النهاية» و«الجمل» و«الوسيلة»، بل قد ادّعى الشيخ الإجماع عليه في «الخلاف»، وشاذان بن جبرئيل في كتابه حيث قال: (يلزم أهل العراق التياسر).

وقول ثالث: هو عدم الإستحباب، وهو كما عن ظاهر «النافع» و«المعتبر» و«كشف الرموز» و«التذكرة» و«الشرح» و«التنقيح» بل استفاده البعض من ظهور أو صراحة ما ورد في «جامع المقاصد» و«فوائد الشرائع» و«حاشية الميسي»

و«الروض» و«المسالك» و«فوائد القواعد» و«إرشاد الجعفرية» و«المدارك» و«المفاتيح»، بل هو صريح بعض كما عن فخر المحققين.

لكن قيل بما إنه لم يتعرض له مثل الصدوق وأبي الصلاح وأبي المكارم عليه السلام وغيرهم، قد ضعفت دعوى المشهور، فلا يكون قولهم جابراً لضعف الأحاديث الضعيفة، كما سنشير إليها.

أمّا القائلين بالوجوب والاستحباب فانهم قد تمسكوا بالأخبار الواردة في الباب، فلا بأس حينئذ بالإشارة إلى الأحاديث الواردة هنا:

منها: ما رواه الشيخ الكليني، عن علي بن محمد رفعه، قال:

«قيل لأبي عبد الله عليه السلام: لم صار الرجل ينحرف في الصلاة إلى اليسار؟ فقال: لأن للكعبة ستة حدود، أربعة منها على يسارك، وإثنان على يمينك، فمن أجل ذلك وقع التحريف على اليسار»^(١).

منها: الخبر الذي رواه الشيخ بإسناده إلى المفضل بن عمر:

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن التحريف لأصحابنا ذات اليسار عن القبلة،

وعن السبب فيه؟

فقال: إن الحجر الأسود لما أنزل من الجنة ووضع في موضعه، جعل أنصاب الحرم من حيث يلحق النور، نور الحجر الأسود، فهي عن يمين الكعبة أربعة أميال، وعن يسارها ثمانية أميال، كلّ إثني عشر ميلاً، فإذا انحرف الإنسان ذات اليمين، خرج عن حدّ القبلة لقلّة أنصاب الحرم، وإذا انحرف الإنسان ذات

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القبلة، الحديث ١.

اليسار، لم يكن خارجاً من حدّ القبة»^(١).

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الطوسي في كتاب «النهاية»، قال:

«من توجّه إلى القبة من أهل العراق والمشرق قاطبة، فعليه أن يتياسر قليلاً، ليكون متوجّهاً إلى الحرم، بذلك جاء الأثر عنهم عليه السلام»^(٢).

منها: ما رواه المحدث النوري في «المستدرک» نقلاً عن كتاب «فقه الرضا» عليه السلام بقوله:

«إن أردت توجّه القبة فتياسر، مثل ما تتيامن، فإن الحرم عن يمين الكعبة أربعة أميال، وعن يسارها ثمانية أميال»^(٣).

وقد تمسك القائلين بكون الحرم هو قبة البعيد هذه الأخبار - خصوصاً المشتغل على التعليل - دليلاً على مدّعاهم، كما قد صرح الشيخ الطوسي بذلك في «النهاية» ولذلك ترى ظهور كلامه هو الوجوب، وإن أوّله مثل صاحب «الجواهر» بكون المراد هو الندب لا الوجوب، لكنه تفسير بما لا يرضى صاحبه، لأنّه قد صرح بالوجوب، بل قد ادّعى عليه الإجماع، فكأنّه تلقى الأخبار مع تعددها بالقبول.

ولا بأس بالذهاب إلى الاستحباب، لأجل تحصيل ما هو الأفضل، بلحاظ أقربيته إلى محاذاة القبة بعد تعيين ذلك بالعلامات والدلائل، ولا يوجب ذلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القبة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القبة، الحديث ٣.

(٣) المستدرک: الباب ٣ من أبواب القبة، الحديث ١.

كون الملاك في القبلة الحرم، لإمكان تطبيق ذلك على كون القبلة هو الكعبة، لكن لا عينها بل جهتها، إلا أنّ التعليل قد يبادر إلى الذهن كون الحرم هو القبلة من جهة زيادة مساحة جانب كان يساره على يمينه، فتحصيل القبلة بالتياسر يعدّ أشدّ إطمئناناً من التوجّه إلى ما ذهب إليه العلامة.

وكيف كان، فإنّ إثبات الاستحباب بذلك، ولو بواسطة تلك الأخبار، خصوصاً مع ملاحظة دلالة قاعدة التسامح في أدلة السنن، ليس ببعيد، خصوصاً مع ملاحظة ما قاله المجلسي رحمته الله في «البحار» بعدم البعد في كون التياسر لأجل أنّ المحاريب المشهورة المبنية زمن خلفاء الجور - ولا سيما المسجد الأعظم في الكوفة - كلها مبنية على التيامن، ولم عجز هم عليه السلام عن تصحيح ذلك أو الإشارة إلى ذلك، فتمسّكوا بهذا التعليل.

ونحن نزيد على ذلك بأنّه لعلّ مقصود الإمام بقوله في «فقه الرضا»: (من مثل ما تتيامن). الإشارة إلى ذلك، فحكم بالتياسر.

ثم ظاهر الأكثر اختصاص هذا الاستحباب للعراق فقط، خصوصاً مع كون راوي الخبر وهو مفضل بن عمر عراقي، بل أكثر الرواة كانوا من أهل العراق، ولعلّ المراد من التعبير بأهل المشرق في كلام الشهيد في «الذكرى»، هم أهل العراق خصوصاً مع ملاحظة كلامه بعده، بقوله:

فرع: إذا قلنا بهذا التياسر، فليس بمقدر، بل مرجعه إلى اجتهاد المصلي، ومن ثم جعلنا المسألة من مسائل الاجتهاد، ولا ريب في اختلاف ذلك بحسب اختلاف بلدان المشرق، ولعلّ البالغ في المشرق إلى تخومه، يسقط هذا التياسر،

بل لا يجوز له، للقطع بأنه يخرج عن العلامات المنصوبة لهم.
والخبران لا يدلّان على غير أهل العراق، لأن المفضّل كوفي، وغالب الرواة
عراقيون)، انتهى.

وهو ما يدلّ على ما قلناه.

هذا تمام الكلام في الركن العراقي.

وأما الركن الثاني من البيت: وهو المسمّى بالركن الشامي، وهو الواقع بعد
الركن العراقي في ناحية الباب، وهو المسامت للشام، المقابل للركن اليماني.
وقد ذكر لأهل الشام في تحصيل قبلتهم من علامات:

العلامة الأولى: جعل الجدي خلف الكتف الأيسر، أو المنكب الأيسر،
والأول أولى - على ما في «الجواهر» - لأن انحراف الشامي عن نحو المشرق إلى
الجنوب يكون احدى وثلاثين جزءاً من ستين جزء ريع الدائرة، والعراقي يكون
انحرافه عن نقطة الجنوب إلى المغرب ثلاثة وثلاثين جزءاً، فيزيد نسبة انحراف
العراقي عن الشامي في جهته بجزئين، والشامي ينقص بجزئين.
ولعل وجهه، أنّ الكتف هو أقرب إلى ما بين الكتفين من المنكب، فيتفاوت
بهما الانحراف.

ويمكن أن يكون المراد من المنكب، هو الكتف، فيتوافق معاً.
أو يكون وجه الاختلاف مبنياً على التسامح والإغتفار، الذي بيّناه فيما
تقدم.

أو كان لأجل اختلاف بعض مناطق أهل الشام من بلاده، لأن أهل الشرق

لا يحتاجون إلى الانحراف في بلادهم إلى هذا المقدار الذي ينحرف الشاميون من أهل دمشق.

وكيف كان، فقد عرفت تفصيل هذه حينما تحدثنا عن الركن العراقي.
العلامة الثانية: هو جعل بنات النعش حال غيبوبتها خلف الأذن اليمنى، بلا خلاف أجده على ما في «الجواهر».

والمراد ببنات النعش، هي سبعة كواكب، أربعة منها نعش، وثلاثة بنات، وقد تسمى الأربعة بالكبرى، وقد يطلق على البنات.
ولعل وجه تسميتها، هو ما عرفت من تشابهها بالنعش، والبنات كما أشرنا إليه في السابق.

والمراد بغيبوبتها، غاية انحطاطها إلى جهة المغرب، كما عن جماعة التصريح به.

فلعل هذا هو المراد من «حواشي الشهيد» حيث قد عبّر عن هذه الحالة بحال مجاورتها البحر.

ولكن عن «فوائد القواعد» و«المقاصد العلية»: أن المراد بغيبوبتها، ميلها عن دائرة نصف النهار، لا الغيبوبة المتعارفة، وهو الانحطاط المزبور، لأنها حينئذ تميل عن قبلة الشامي وعن مسامنة الأذن، والذي يراد جعله خلف الأذن اليمنى، فيمكن أن يكون حيث يوافق الأوّل بميلها عن دائرة نصف النهار، وكان المراد من الغيبوبة هو غيبوبتها عن خطّة قبل نصف الدائرة.

وكيف كان، فإنّ هذا التوجيه يعدّ خلافاً للظاهر، فما عليه هذا التوجيه

الأكثر هو الأوجه، خصوصاً مع سهولة أصل المطلب من جهة الإغتفار والتسامح في قضية العلامات.

العلامة الثالثة: وضع السَّهِيل عند طلوعه بين العينين، إذ محلّه واقع بين الجنوب والمشرق - كما قيل - وهذا هو المتبادر من الطلوع أي يبدو من الأفق في الأرض المستوية من الشام.

فكون المراد من الطلوع، هو الإنتهاء في الصعود، خلاف للظاهر، ولا قرينة عليه، لأنه كلما ارتفع يميل إلى المغرب.

العلامة الرابعة: جعل مغيب السهيل على العين اليمنى.

ويمكن أن يكون المراد من (الغيبوبة) وهو غيبوبته عن خط نصف قبل دائرة نصف النهار، كما قلنا في بنات النعش، وإلا فإنه يرد عليه بأنه لو أريد من الغيبوبة في بنات النعش، هو الذي جعله خلف الأذن اليمنى، فلا يجامع مع جعل مغيب السهيل على العين اليمنى، لأن جعله على العين اليمنى يستلزم أن تكون قبلتهم نقطة الجنوب، مع أن مقتضى علامة غيبوبة بنات النعش، كون قبلتهم بين المشرق والجنوب في الجملة.

وإن أريد غيبوبة نفس السهيل في مقابل طلوعه، فيكون المراد غاية انحطاطه نحو المغرب، فيكون حينئذٍ خارجاً عن مسامحة العين اليمنى.

ولكن الجواب: هو ما قلناه مراراً من أن بناء هذا الأمر مبني على التسامح وعدم ملاحظة الدقة العقلية البعيدة عن قدرة عامة الناس. هذا فضلاً عن وجود الاختلاف في أفق بعض بلاد الشام عن بعضها الآخر، كما ان هذه العلامات - كما

قلنا - جميعها تقريبية لا تحقيقية.

العلامة الخامسة والسادسة: ملاحظة مهبّ الصبا، بأن يكون حينما يخرج ريح الصبا يتوجه إلى مقابله، وهو ما بين مطلع الشمس والجدي الواقع في سمت الشمال - واقعاً في ناحية الخدّ الأيسر - وجعل الشمال على الكتف. وهما معدودان في سائر أنواع الرياح التي ذكرنا أنّها تعدّ من أضعف الأمارات، فلا يمكن التعويل عليها، إلّا عند فقد غيرها لصعوبة تشخيصها، كما لا يخفى.

الركن الثالث: وهو المقابل لأهل المغرب، بحيث يقع الجنوب على اليمين، والشمال على اليسار.

وجعلوا علامتهم طلوع الثريا الواقع بين الجنوب والمغرب في اليمين، والعيوق الواقع في مقابل الثريا حال طلوعه في اليسار، لأنّه يطلع بين المغرب والشمال، والجدي حال استقامته حتى يقع على دائرة نصف النهار أو مطلقاً، لكونه واقعاً على سمت الشمال - كما في «كشف اللثام» - واقعاً على صفحة الخدّ الأيسر.

ولا يخفى عليك ما عرفت من إختلاف قبلة بعض بلاد المغرب، حيث يميل بعضها عن نقطة الشرق إلى الجنوب كالحبشة والنوبة، وبعضها إلى نقطة المشرق كالقرطبة وطرابلس، فهذا الإختلاف موجود في جميع الموارد، فلا نطيل البحث عنها، لأنّه بعد أن ذكرنا العلامات المذكورة لأهل العراق والشام وكيفية تحصيل جهة القبلة وسمتها لأهل هذين القطرين، فانه يمكن تطبيق تلك

القواعد في بقية مناطق الأرض لمعرفة سمت القبلة فيها، فبالنسبة إلى المغرب يمكن معرفة القبلة لأهلها بملاحظة العلامات الموضوعة لهم من جعل الصليب حال طلوعه بين العينين، وبنات النعش إذا غابت بين الكتفين، والجدي إذا طلع على الأذن اليسرى، وريح الصبا على المنكب الأيسر، وريح الشمال بين العينين، والدبور على اليد اليمنى، وريح الجنوب على العين اليسرى.

الركن الرابع: هو اليماني، الذي هو أحد طرفي ركن المغرب والآخر ركن الحجر الأسود، الواقع بالقرب من المستجار الذي دخلت منه فاطمة بنت أسد عليها السلام إلى داخل الكعبة فأولدت فيها أمير المؤمنين عليه السلام.

وعلاقتهم تظهر ممّا ذكرناها سابقاً بالاجمال، من جعل الجدي وقت ارتفاعه - أي وصوله إلى دائرة نصف النهار - بين العينين، وسهيل عند غيوبته في دائرة نصف النهار بين الكتفين.

وفي «اللمعة»: أن اليمن مقابل للشام، فلازمه جعل سهيل بين الكتفين مقابل جعل الشامي له بين العينين.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت من أن وجه الاختلاف كان لأجل تفاوت عرض البلاد وطولها، وكون أمر القبلة على التسامح بالتقريب لا التحقيق، فلا نحتاج للبحث بأزيد من ذلك، فعليك بالدقة في تعيين العلامات وتطبيقها حتى لا يشتبه عليك الأمر، والله هو الموفق للصواب، والهادي إلى سبيل الرشاد.

«الجهة الثانية: البحث في أحكام المستقبل»

في المستقبل: ويجب الإستقبال في الصلاة مع العلم بجهة القبلة، فإن جهلها، عوّل على الإشارات المفيدة للظن، وإذا اجتهد فأخبره غيره بخلاف اجتهاده، قيل: يعمل على اجتهاده.

اعلم أنه يجب على المستقبل (بالكسر) الإستقبال في الصلاة، وفي كلّ ما يشترط فيه القبلة كالذبح وجوباً شرعياً، إن قلنا بوجوب المقدمة شرعاً - كما عليه صاحب «الجواهر» - أو وجوباً عقلياً من تلك الناحية - إلا أنه واجب هنا شرعاً، لوجود الأدلة عليه، فليس وجوب الإستقبال وجوباً شرطياً فقط، بحيث لو لم يأت به يكون الشيء فاقداً للشرط، بل كما أن الصلاة واجبة بذاتها، كذلك يجب الاستقبال بنفسه أيضاً، فلا بدّ أولاً من تحصيل العلم بالقبلة بعينها إن أمكن كما هو للقريب والمشاهد أو الجهة للبعيد لدلالة الأدلة من العقل النقل بلزوم تحصيل ذلك والتوجه إليها طاعة وانقياداً.

وطريق حصول العلم بها هي:

إمّا أن يكون بإخبار المعصوم عليه السلام.

أو العلم بقيام الإمام المعصوم بالصلاة إلى جهة، مع علمنا بعدم التقية، لما قد عرفت أن الخطأ في جهة القبلة منافي للإمامة، بخلاف التقية حيث لم تعرض

لهم ولو من جهة حقن دماء الشيعة.

أو بنصبه محراباً يعلم أنه قبلّة من دون تيامن وتياسر ولم يتغير طووال الزمان، كما قد عرفت دعوى ذلك في محراب مسجد الكوفة والمدينة عن بعض، كالأردبيلي في «آيات الأحكام» وتبعه كثير من الأصحاب، فادّعوا بقاء القبلة على ما نصبه الإمام عليه السلام أو النبي صلى الله عليه وآله، وهكذا في محراب المدائن ومسجد القديم بالبصرة وغيرهم، بل قد نقل التواتر في ذلك بالنسبة لمحراب مسجد الكوفة، خلافاً لغيرهم من فقهاءنا مثل الشيخ نجيب الدين، حيث ادّعى حدوث بعض التغييرات في محراب مسجد النبي صلى الله عليه وآله كما هو المستفاد من الخبر المروي عن أصبغ بن نباته، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:

«ويل لبانيك بالمطبوخ المغيّر قبلّة نوح عليه السلام»^(١).

أو الخبر الذي رواه محمد بن إبراهيم النعماني، في حديث:

«أما إن قائمنا عليه السلام إذا قام كسره وسوى قبلته»^(٢).

وهكذا الخبر المرسل المروي عن الصادق عليه السلام:

«أن حدّ مسجد الكوفة آخر السراجين.

قيل له: من غيره؟

قال: أول ذلك الطوفان، ثم غيره أصحاب كسرى، ثم غيره زياد بن أبي

(١) البحار: ج ١٣/ ١٨٦.

(٢) البحار: ج ١٣/ ١٩٤.

سفيان»^(١).

بل قد عرفت منّا سابقاً كلام المجلسي عليه السلام في وجه التياسر، بقبول وجود التغيير في محراب الكوفة، ثم ان صاحب «الجواهر» بعد أن نقل كلام العلامة المجلسي رحمته الله، قال:

(إلا أن الإنصاف عدم وصول تواتره إلينا بطريق قطعي، بل أقصاه الطريق الظني، باعتبار نقل جماعة من أجلاء الأصحاب، وفي جريان أحكام المقطوع به عليه باعتبار ثبوته بطريق شرعي إشكال، بل منع، ضرورة صلاحية معارضته بظن آخر أقوى من ذلك، فسراية هذا الإشكال في سائر المساجد لمحرابيتها يكون أقوى، بل يسري الإشكال في قبور الأئمة عليهم السلام، حيث قد تغيّرت بسبب وضع الشباييك والصناديق).

لكن قد عرفت منّا عدم إستبعاد صحة كلام المقدس الأردبيلي خصوصاً في قبورهم عليهم السلام، لأن القبور الأصلية محفوظة ولا علاقة لها بشكل الصناديق والأضرحة الموضوعة عليها.

وكيف كان، فليس من شأن الفقيه إلا بيان الحكم من لزوم العلم بالجهة، من غير تعرّض لأسباب العلم.

إذ ربّما يحصل العلم من تواتر الجهة وشياعها، وأخذها يدّاً بيد، وإتفاق أهل النظر، وغير ذلك، بل قد يدّعى إمكان حصول العلم بواسطة الأمارات الشرعية مثل الجدي، بل من الأمارات الرياضية، بل ولا يبعد دعوى حصول

العلم بواسطة الآلات الحديثة المصنوعة في هذا العصر كالتأثيرات وغيرها حيث يمكن تعيين الجهة بها بما يفيد اليقين، وإن كان قد ذهب صاحب «الجواهر» إلى أنها لا تفيد إلا الظن.

إلا أنه عليه السلام تردّد في تقديم العلم الحسّي واليقيني على العلم التعبدي الحاصل من الأمارات الشرعية، لإطلاق الأدلة الدالة على وجوب العمل بالأمارات الشرعية، الشامل حتى لمن هو قادرٌ على تحصيل العلم الحسّي، مثل السؤال عن المعصوم.

بل قد يدّعي - كما في «الجواهر» - ظهور إتيان الأصحاب على إرادتها من العلم المأمور به للقبلة، ثم إنه يدعى العلم القطعي بعدم الحرج، بأنّ الجواب عمّا ذكر يظهر بأدنى تأمّل، أمّا الذي عاش أيام المعصومين عليهم السلام وكان بإمكانه استعلام القبلة، فانه لم يكن مكلفاً بذلك. وإن جاز له أن يفعل ذلك.

أقول: هذه الدعوى غير بعيدة، لأنّ الذين عاشوا في عصر الأئمة عليهم السلام لم يكونوا مكلفين من جهة تحصيل القبلة إلا على نحو ما كلفنا به، من جواز الرجوع إلى الأمارات الشرعية، - كالجدي - بل كان له أن يراجع المعصوم عليه السلام ويستفسر منه.

نعم، لا يمكن أن يحصل التعارض بين ما يدلّ عليه تلك العلامات الشرعية، وبين ما أخبره المعصوم لو اتّفق الخلاف، لأنّ العلم الوجداني والحسّي مقدّم بحسب الطبع على العلم التعبدي، ولكن هذا لا يوجب الذهاب إلى الإشتراط في جواز العمل بالعلم التعبدي بعد التعلّذ عن العلم القطعي، فلا يبعد

دعوى شمول القول المعروف بأنه: (لا يجوز التعويل على الظن مع التمكن من العلم) للعلم التعبدى، لأنه علم أيضاً، إذ العلم هنا يراد منه الحجّة، فبعد العجز عنها يرجع إلى الظن.

وبناءً على هذا، فإن المصنف بقوله: (فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظن) لا يقصد الأمارات الشرعية - كوضع الجدي وما شابهه - بل المراد من الأمارات هنا هي مثل الضوء الحاصل في ناحية المشرق في يوم الغيم، أو في ناحية المغرب كذلك، الدال على نقطة المشرق للمشرق والمغرب، أو القمر عند غروبه في ليلة السابع قبله لأهل العراق، أو وقوعه في النصف من الليل في ليلة الرابع عشر، أو عند طلوع الفجر في ليلة إحدى وعشرين، فإنه يوجب الظن بسمت القبلة لأهل العراق، أو تحصيل ذلك بواسطة الرياح الأربعة، لصعوبة تشخيصها من جهة طبائعها الرطبة واليابسة.

مع أنه يورد على ذلك أيضاً، بأن لا تُسلم كون مثل الضوء المذكور، والقمر في منازلها، والرياح الأربعة، مفيدة للظن، لأنه قد اعترف بعض - مثل صاحب «فوائد القواعد» بأن وضع الجدي، وتحصيل المشرق والمغرب، ربّما يفيد حصول العلم بالجهة، فيحصل اليقين.

فإن سلّم ذلك، فلا فرق فيه بأن يحصل المشرق والمغرب بالجدي، أو بغيره من الضوء في الغروب والطلوع، بل وهكذا في منازل القمر أيضاً، كما صرح بما ذكرنا المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» بالنسبة إلى القمر.

فالإشكال الذي صدر عن بعض بالنسبة إلى القمر، بأنه لا يفيد الظن أيضاً

لأنه ينتقل في المنازل، حيث يغرب في ليلة كونه هلالاً على نصف سبع الليل، فلا يجوز التعويل عليه، لأنه تقريبي يزيد وينقص، كما عن «جامع المقاصد».

ممّا لا يمكن المساعدة معه، لأن غروبه حين كونه هلالاً، يرتبط بكونه علامة في ليلة خاصة، ولجماعة خاصة.

نعم، قد يشتبه ذلك لأهل البلاد، فيشكون في أنه علامة لأي منطقة من المناطق، هل هو علامة لجميع أنحاء العراق من شمالها إلى جنوبها ومشرقها ومغربها، أو لبعض أهل المناطق دون بعض.

فهو صحيح وله وجه، إلا أن هذا الاشتباه قد يعرض لوضع الجدي أيضاً كما عرفت، ولكنه لم يكن مضرّاً بصحة الاستقبال لما قلنا من لزوم مراعاة التسامح والإغتنار في هذا الأمر، وهكذا يكون الأمر في المقام.

فاحتمال كون مراد المصنف من أن جهلها هو الجهل بالعلم الحسّي دون التعبدّي بعيدٌ، فعند التمكن من تحصيل العلم - أي قسم منه - فانه يجب الاعتماد عليه، وإلا فعلى الأمارات المفيدة للظن.

ثم يأتي الكلام في المرتبة التالية، وهي العمل بالظن والأمارات المفيدة له، فهل يجوز العمل بها مع التمكن من العلم القطعي أو التعبدّي، أم لا؟

فقد وقع الخلاف فيه:

فقد إشتراط بعض جواز العمل به عند تعدّد العلم بكلا قسميه.

ولكن في «الجواهر»، قال:

(وأما جواز العمل بها، بناء على أنها تفيد الظن، مع التمكن من العلم الحسّي

ففيه وجهٌ إذا لم يعلم مخالفتها له، حتى القمر منه من جعله علامة بسبب مراعاته له في سائر الفصول، مقايساً له بالجدي الثابت كونه علامة).
ثم تنظر رحمته في كلام من ذهب إلى الإشتراط، بقوله:
(ولكن يظهر من جماعة إشتراط جواز العمل بها بانتفاء العلم، وللنظر فيه مجال).

فيفهم من مختاره جواز العمل بالظن إذا كان المكلف قادراً على تحصيل العلم التعبدى بطريق أولى، لأنه ليس بأقوى من العلم الحسّي.
ولا يبعد صحة قول صاحب «الجواهر» بالنظر إلى ما أجزنا من الرجوع إلى العلم التعبدى، مع إمكان الحسّي، وهكذا يكون الأمر في الظن.
ولعل السر في ذلك هو بناء الشرع في باب القبلة على التسهيل، وتحصيل الجهة في الجملة، حتى يقدر عامة الناس على الإتيان بالعمل على جهة القبلة، فلم يثبت بناء الشارع على الدقة، خصوصاً مع ملاحظة صحيحة زرارة الوارد فيها كون المشرق والمغرب حدّ قبلة مكة، فالقول بالجواز لا يخلو من وجه.
ثم بعد هذه المرحلة ننقل الكلام والبحث إلى المرتبة اللاحقة للظن، وهو الإجتهد في تحصيل القبلة في جهة من الجهات الأربع، بحيث لو لم يغلب على ظنه كون جهة معينة هي القبلة، يقوم بأداء الصلاة إلى الجهات الأربع، فهل يجوز العمل بالإجتهد من خلال الأمارات المفيدة للظن، مع إمكان الإتيان بأربع جهات المحصّل للعلم الإجمالي أم لا؟

ربّما يقال بعدم جواز تقديم العمل بالأمارات، مع إمكان العمل بالإحتياط،

وهذا كما يظهر من قول الشيخين في «المقنعة» و«النهاية» و«المبسوط» و«الجمال» و«الإقتصاد» و«المصباح» على ما حكى عن بعضها، حيث قالوا بعد ذكر الأمارات الشرعية والسماوية:

(من فقدناها صلياً أربعاً مع الاختيار، ومع الضرورة يصلي إلى جهة).

حيث يدل ظاهر كلامهما - كما في «الجواهر» - على عدم جواز العمل بالإجتihad بمعنى الظن الناشي من غير الأمارات الشرعية، بل هو في الحقيقة ظن بالجهة، بخلاف الإتيان بالأربع، حيث أنه علم، والعلم - ولو إجمالاً - مقدم على الظن، هذا أولاً.

وثانياً: وجود حديث يدل على ذلك، وهو رسالة خدّاش، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت علينا، أو أظلمت، فلم نعرف السماء كُتّا وأنتم سواء في الإجتihad؟

فقال: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه»^(١).

لما تشهد بأن الإمام حكم بالإتيان إلى الأربع، بمجرد إطباق السماء وظلمته، فتكون هذه الرسالة مؤيدة لما قيل من أن الإمتثال الإجمالي العلمي مقدم على الإمتثال الظني، خصوصاً عند من يذهب إلى عدم الجزم في النية في العبادات - كما عليه الأكثر - كما مال إليه المحقق الهمداني في بداية كلامه، إلا أنه رجع عنه بواسطة شبهة أخرى حدثت له هنا، كما سنشير إليها، إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

ولكن يمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بأنه قد ادّعى الإجماع هنا تحصيلاً ونقلًا - من الخاصة والعامة - لما ترى وكلام صاحب «الجواهر» حيث قال: (بلا خلاف أجده بين المسلمين، فضلاً عن الخاصة، في العمل بالأمارات الظنية، وانه لا يُصَلِّي إلى أربع جهات لمجرد فقد العلم، وإن تمكن من إعمالها).

بل عن «كشف اللثام» بأن فعل جهات الأربع مع التمكن من الاجتهاد بدعة، بعد نقل الإجماع.

كما نقل أيضاً عن «المعتبر» و«المنتهى» و«التذكرة» و«التحرير» و«كشف الإلتباس» و«الروض»، كما عليه جميع المتأخرين كالسيد في «العروة» وأصحاب التعليق.

وثانياً: وجود النصوص المعتبرة عليه، ولعله هو المنشأ لذلك، مثل الخبر الذي رواه الشيخ الكليني بسند صحيح، عن زرارة، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: يجزي التحريّ أبداً إذا لم تعلم أين وجه القبلة»^(١).

فإنّ (التحريّ) هو طلب الحري بالعمل، أو الأحرى من غيره، وهو بذل الجهد في تحصيل القبلة في جهة خاصة، بواسطة الدلائل والعلامات.

كما أشير إليه في حديث موثقة سماعة، قال:

«سألته عن الصلاة بالليل والنهار، إذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ١.

قال: إجتهد رأيك وتعتمد القبلة جهداً^(١).

فإنَّ الجهد والتعمد في الجهد، ليس إلا في تحصيل القبلة في جهة خاصة من الجهات، بواسطة العلامات.

ولكن يمكن أن يقال: بأن (الجهد) ربّما يمكن أن يكون فيما إذا لم يكن تحصيل الصلاة إلى أربع، بواسطة عروض الضرورة - من ضيق الوقت أو الخوف أو الإستعجال - لأمر ضروري لا الإجتهد بالأمارات المفيدة للظن.

وهذا هو الذي حكاه «الذكرى» عن ظاهر الشيخ في «التهذيب» و«الخلافة» من أن المراد من الإجتهد لا يكون إلا عند الضرورة، أي عند تعذر الصلاة إلى الجهات الأربع، لا أن المراد بالإجتهد ما يشمل الحاصل من تلك الأمارات بناءً على إفادتها للظن.

فلعلّهم رأوا هذا الحديث لكنهم فسّروه على هذا المعنى من الإجتهد. بل يمكن الإشكال في حديث زرارة أيضاً، بأن المراد من (التحرّي) الوارد فيه هو الإجتهد في هذا الفرض لا السابق منه، خصوصاً بعد تصريحه عليه السلام بقوله: (إذا لم يعلم) والإتيان بالأربع عند التمكن هو علم، فيشهد على المدعى.

فعلى هذا التقدير، يوافق الحديثان مع حديث خدّاش في الدلالة، ولا يحصل التعارض بينهما، كما لا يخفى.

أقول في جواب ذلك أولاً: بأن ظاهر قوله: (إذا لم يعلم) هو العلم التفصيلي، لأنه المنصرف إليه عند الإطلاق، وشموله للعلم الإجمالي أيضاً يحتاج إلى مزيد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

بيان.

مع أن مورد الإجتهد عند الجماعة، ينطبق ويساعد مع عدم التمكن من
تحصيل العلم التفصيلي، فينتقل إلى الظن بواسطة الإجتهد في الأمارات.
هذا، بخلاف الإجتهد بالمعنى الثاني، حيث يكون العمل بالظن بعد عدم
القدرة على تحصيل العلم الإجمالي، لا على فقده، فكان الأولى له أن يعبر بأنه إذا
لم يقدر على ذلك، لا إذا لم يعلم، فكون المراد من التحري هو الإجتهد الأول كان
أولى.

وثانياً: أن اللازم على الوجه الثاني في الإجتهد هو فرض لزوم الصلاة إلى
الجهات الأربع أولاً، وبيان وجوبه، ثم في فرض عجزه عن تحصيل القبلة
بالإجتهد في جهة من الجهات، عليه العمل بالظن، مع أنه ليس فيه من ذلك عين
ولا أثر.

مضافاً إلى أن قوله: (لم يعلم أين وجه القبلة)، لا يخلو عن إستيناس بكونه
للعلم بجهة من الجهات الأربع، التي تؤدي بالصلاة إليها، حيث لا يطلق عليه أنه
قد علم وجه القبلة، حتى يصح أنه إذا لم يعلم وجه القبلة.

ونظير هذا الجواب، يجري في حديث سماعة الوارد فيه لزوم الجهد، حيث
أنه من الواضح أنه يسأل ابتداءً عمّن لا يرى الشمس ولا القمر ولا النجوم، ثم هو
عاجز عن الصلاة إلى الجهات الأربع كما توهم.

فدلالة الحديثين على الإجتهد والظن بعد فقد العلم التفصيلي - كما عليه
الجماعة - ممّا لا خفاء فيها.

ومن الأحاديث الدالة على جواز العمل بالظن، الخبر المشهور الوارد فيه:
(المرء متعبدٌ بظنه)، حيث يفهم منه صحة التعبد بالعمل على الظن.
ومنها: الحديث الذي نقله السيد المرتضى في «رسالة المحكم والمتشابه»
نقلاً عن «تفسير النعماني»، بإسناده عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام:
«في قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾.

قال: معنى (شطره) نحوه إن كان مرئياً، وبالدلائل والأعلام إن كان
محجوباً، فلو علمت القبلة لوجب إستقبالها، والتولي والتوجه إليها، ولو لم يكن
الدليل عليها موجوداً حتى تستوي الجهات كلها، فله حينئذ أن يصلي بإجتهاده،
حيث أحب واختار، حتى يكون على يقين من الدلالات المنصوبة، والعلامات
المبثوثة، فإن مال عن هذا التوجه ما مع ذكرناه، حتى يجعل الشرق غرباً، والغرب
شرقاً، زال معنى إجتهاده، وفسد حال اعتقاده.. الحديث»^(١).

فدلالتة على أن الاجتهاد مرتبط بالظن للأمارات واضحة، لأنه قد فرض
عدم الدليل على القبلة في الجهات الأربع، لا عدم القدرة، وفرض تسوية كل جهة
من الجهات من قبل العلم بجهة القبلة، فالحديث مؤيد لقول المشهور، كما لا
يخفى.

ويبقى هنا الجواب عن حديث خدش:

أولاً: إنه مرسل لا يعتمد عليه لإرساله، وعدم وجود ما يجبره حيث خالفه
المشهور، بل أعرضوا عنه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

وثانياً: يحمل على صورة تساوي الجهات وعدم الترجيح.

وأما على كون التحير في الحكم الشرعي لا في جهة القبلة فقط، كما إذا لم يعلم أنه يجوز له العمل في هذه الحالة بالظن أم لا؟ فيتعين عليه الصلاة إلى أربع جهات، لليقين بشغل الذمة، فلا بد له من الخروج من العهدة.

مع إمكان حمله على صورة عدم وجود الإجتهد بالظن بالأمارات المفيدة، جمعاً بينه وبين تلك الأخبار، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح. وأما الجواب عن القول بأن الإمتثال الإجمالي مقدّم على الظن: فلاّنه ممنوع:

أولاً: لجريانه في جميع الموارد.

وثانياً: في المقام بالخصوص، لأجل أن الإتيان كذلك لا يحصل جهة القبلة، بخلاف العمل بالظن، فهو مقدم وإن عجز، فعليه العمل بالاحتياط، وهو المطلوب.

وثالثاً: مع إمكان أن يقال بأن يكون المراد من الرواية والحكم بالعمل على طبق الاجتهاد، فإن ذلك يكون بعد فقد الدليل، بخلاف المخالفين حيث يرجعون إلى الاجتهاد أولاً.

ورابعاً: أن يجاب بما قد أجاب به الأمين الإسترابادي في كتابه المسمّى بـ «الفوائد المدنية» حيث قال:

(إن قصده ^{الاعتناء} إنما هو مجرد الردّ على المخالفين في ما يدعونه من الإلتجاء إلى الاجتهاد، الذي يبنون عليه الأحكام الشرعية، وقد منعت منه

النصوص المعصومية، بأن لنا مندوحة عن ذلك، وهو المصير إلى العمل بالإحتياط الذي يحصل بالصلاة إلى أربع جهات، لا أن مراده عليه السلام نفي الإجتهد في القبلة بالكلية، مع دلالة أخبارهم عليهم السلام عليه كما عرفت ممّا قدّمناه).
إنتهى كلامه على حسب نقل صاحب «الحدائق»^(١).

ثم إنّه يقع الكلام فيما لو أخبر العدلين، وشهدا على جهة بكونها هي القبلة خلاف ما اقتضى إجتهاده، فهل تقدم شهادة العدلين على الإجتهد، أو أنّ الإجتهد مقدم عليهما، أو انهما يتعارضان ويجب الرجوع إلى المرجح، لأجل كون النسبة بينهما هو العموم من وجه أم لا؟

أو التفصيل بين ما لو حصل فيها الظن، فهو مقدم على الإجتهد والمحصّل له، وإلا فلا يقدم؟

أو التفصيل بين ما لو كان أخبارهما عن حسّ، فيقدم سواء حصل منها الظن أم لا، وبين ما لو كان أخبارهما عن حدس فلا يقدم؟
فيه وجوه وأقوال:

إذ المستفاد من ظاهر إطلاق صاحب شرح «نجاة العباد» بقوله:
(لا عبرة بشهادة العدلين، فضلاً عن العدل الواحد، مع فرض حصول الإجتهد بخلافهما).

هو تقديم الإجتهد مطلقاً، سواء حصل منها الظن أم لا.
وإن وجّه كلامه السيد النوري في «وسيلة المعاد» بما إذا لم تقدّ شهادتهما

(١) الحدائق: ج ٦ / ٤٠٠.

الظن، لكنه خلاف لظاهر إطلاقه.

نعم، ذهب إليه صاحب «الحدائق» بملاك كونه أقوى الظنين، إذا لوحظ مع الظن الحاصل عن الاجتهاد، جعل وجه عدم الجواز بالإطلاق، كون الرجوع إلى العدلين هو تقييد للغير، وهو لا يجوز، إلا أن يكون الظن الحاصل منها أقوى فيقدم بهذا الملاك.

كما يظهر وجه التقديم بملاحظة أقوى الظنين، من كلام صاحب «العروة» مثل صاحب «الحدائق».

أو يكون التقديم بشهادة العدلين، إذا حصل الظن، مع كون شهادتهما عن حس لا عن حدس، لأن وجه حجة شهادتهما ليس إلا إطلاق حديث مسعدة بن صدقة^(١)، الوارد فيه، قوله:

«الأشياء كلها على ذلك حتى تتبين لك أو تقوم به البيّنة».

وشمول إطلاقه بما إذا كانت شهادتهما عن حدس مشكّل.

هذا، كما عن «مستمسك العروة» للحكيم^{رحمته}.

أو يعارض بينهما لأجل كون النسبة بين الاجتهاد وشهادة العدلين، هو العموم من وجه، لأن الاجتهاد قد يكون موجوداً ولا شهادة على خلافه، كما قد يكون بالعكس، وثالثة يجتمع في مورد تخالفهما ويتعارضان، فلا يقدم شيء منهما.

اللهم إلا أن يقال بتقديم الشهادة عليه، لأنه قد يكتفي بالشهادة في موضع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

لا بدّ فيه من العلم، مثل الوقت، فبذلك يصحّ.
 هذا، كما عن صاحب «الجواهر».

أو يقال بتقديم شهادة العدلين على الاجتهاد، إذا كان عن حدس، لأنه ضرب من الاجتهاد، فيقابل الاجتهاد الصادر منه، وهو مقدّم عليه.

ودعوى إنصراف الاجتهاد عن مثل شهادة العدلين، غير مسموعة.

هذا، كما عن صاحب «مصباح الفقيه».

بل نسب ذلك إلى المصنف، أي المحقق، صاحب «الشرائع».

وأما إذا كانت الشهادة عن حسّ، فتقدّم على الاجتهاد قطعاً، لأنه حينئذ علم تعبدي، مثل ما لو أخبره شخصان بالقبلة لعلمهما بمكان الجدي والمشرق والمغرب، مع أنّ ظن المشهود له بجهة القبلة كان مبنياً على أمور حدسيّة مثل معرفة الرياح الموجب لتحصيل جهة القبلة، فلا إشكال حينئذ في تقديم شهادة عدل واحد فضلاً عن العدلين، لأن البيّنة حجة في الموضوعات الخارجية كالأحكام الشرعية، عدا ما يتعلق بالخصومات ونحوها، المعتبر فيها شهادة بالعدلين، وعدم الاكتفاء بشهادة عدل واحد.

فإذا بلغ الأمر إلى العدلين فهي حجة مطلقاً، لأنه بمنزلة العلم، فلا يسوغ معه الاجتهاد، لكونه بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص.

والأقوى عندنا هو القول بتقديم شهادة العدلين في الموضوعات كالأحكام، إذا كانت شهادتهما عن حسّ لا عن حدس، بلا فرق في تقديمها عليه في الأول بين كونه الشهادة محصّلة للظن أم لا.

هذا، من جهة إطلاق رواية مسعدة بن صدقة لحجية البيّنة حتى في الموضوعات، بلا فرق بين كونها توجب حصول الظن أم لا، كما لا يخفى. وأمّا كلامه الشامل حتى للإخبار عن حدس في مقابل إجتهاده النفسي، خصوصاً إذا كان الظن حاصلًا من إجتهاده دون إخبارهما، أو كون الظن من إجتهاده أقوى دون الآخر فمشكلٌ جدًّا، والله العالم.

وبناءً على ما ذكرناه، يكون وجه التقديم كونه كالعلم، كما يفهم من حديث مسعدة، واستفادة حجّيتهما في الموضوعات، يمكن أن يكون عن طريق الأولوية، لأن الأحكام هي كبريات تترتب عليها الصغريات، فإذا كانت البيّنة شرعاً حجة فيها، ففي الموضوعات - التي ليست هي كالصغرى - يكون اثبات الحكم بطريق أولى.

بل لا يبعد دعوى تقدمها على أخبار الاجتهاد، لأن الاجتهاد إنما صار حجة، لأجل عدم المندوحة من سدّ باب العلم والعلمي كالأمارات المنصوبة شرعاً، فكما يقدم تلك على الاجتهاد بصورة الحكومة، هكذا يكون شهادة العدلين، لأنها علم تعبدًا، فتكون كالأمارات المنصوبة شرعاً.

فملاحظة النسبة بين دليل إعتبارها، ودليل اعتبار الاجتهاد بصورة العموم من وجه، كما عن صاحب «الجواهر» رحمته الله.

ليس على ما ينبغي، كما لا يخفى، ولذلك لا يلاحظ في حجّية الشهادة حصول الظن بها، بل هي حجة مطلقاً، كما كان كذلك في سائر الموارد.

وإذا اجتهد فأخبره غيره بخلاف اجتهاده، قيل: يعمل على اجتهاده، ويقوى عندي أنه إذا كان ذلك المخبر أوثق في نفسه، عوّله عليه.
ولو لم يكن له طريق إلى الاجتهاد، فأخبره كافر، قيل: لا يعمل بخبره، ويقوى عندي أنه إن أفاده الظن عمل به.

فإن ظاهر إطلاق أوّل كلامه، هو عدم الالتفات إلى قول الغير، ولو كان عادلاً، بلا فرق بين كونه محصلاً للظن أم لا.
هذا ظاهر كلام الـ (قيل) إلا أنه ﷺ اختار تقديم قول الغير، لو كان المخبر أوثق في نفسه، حيث أنه يستفاد من كلامه على أنه اعتمد على الظن الحاصل منه، لا على الخبر بما أنه خبره، فبذلك يصير وجه تقديمه أنه ليس من باب تقديم الخبر على الاجتهاد، بل يصير حينئذ من باب تقديم أقوى الظنين على الآخر.
فعلى هذا، لا خصوصية في كونه خبر العدل، بل يكفي كونه خبر ثقة، ولو كان المخبر كافراً أو فاسقاً.

ولكن قال في «كشف الثام»:

(لم أر من اشترط التعدد، فهو خبرٌ، أي يكتفي فيه بما يكتفى به في الأحكام الشرعية، وإلا فكل خبر شهادة، لكن خصّ ما فيه زيادة تحقيق وتدقيق للنظر باسم الشهادة، فلما كان الله لطيفاً بعباده، حكم في حقوقهم بشاهدين فصاعداً، واكتفى في حقوقه وأحكامه بالرواية وهذا منها).

فإن ظاهر كلامه ﷺ هو الإكتفاء بخبر العدل، بما أنه خبر عن أحكام الله

وحقوقه، لا عن حقوق الناس.

بل قد يظهر من «جامع المقاصد» نسبة كون خبر العدل حجة شرعية، إلى بعض، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنه لم أعرفه بل وكذلك قال في الوقت، إذا كان خبره عن تعيين، لكن قال: إنه ضعيف.

وأما وجه عدم اعتباره، كما نسب المصنف إلى القيل:

إمّا لأن الرجوع إلى الغير يعدّ نوعاً من التقليد، وهو غير جائز للقادر على الاجتهاد.

وإمّا لأن ظاهر التحري والاجتهاد، لا يشمل الظن الحاصل من إخبار الغير، سواء كان عن إجتهد أو عن حسّ.

فقد ذهب إليه العلامة و«كشف الألتباس» و«المسالك»، خلافاً للشهيد الأول في «الذكرى» حيث ذهب إلى قبول أقوى الظنين، وقوّاه صاحب «الجواهر» كما هو ظاهر كلام المصنف، ولم يفرق حينئذ بين كون إخباره عن حسّ أو عن حدس، لأن الملاك حينئذ كان إلى الظن، كما لم يفرق بين كونه عدلاً أو ثقة، ولو كان فاسقاً بل كافراً.

ولا يبعد قوة هذا الوجه، إذا لم يكن خبر العدل الواحد أمانة وحجة شرعية، وعدم دخوله في إطلاق حديث مسعدة، كما لا يحتاج حينئذ إلى القيد الذي أشار إليه المحقق في «الشرائع» بقوله:

(ولم لم يكن له طريق إلى الاجتهاد).

لوضوح أنه لو كان الملاك هو الظن، لا يفرق فيه بين وجود الطريق له أم لا،

لأنه إذا حصل له الظن من خبره، فله اتّباعه، ولو كان له طريق آخر.

هذا كما عن صاحب «الجواهر».

ولكن يمكن الدفاع عنه: بأنه ذكر ذلك في قبال قوله سابقاً بأنه (إذا اجتهد) حيث حكم بتقديم أقوى الظنين، لأنه قال: (كونه أو ثق في نفسه عوّل عليه فيما ليس له طريق يكون عدل آخر له).

كما لا فرق في حجّة خبر الواحد المحصّل للظن، بين كون المخبر كافراً أو فاسقاً أو صبيّاً أو امرأة أو عبداً أو غيرهم، سواء أخبر عن حسّ أو عن اجتهد، لاشتراك الجميع في جهة العمل، وهو فرض قوة الظن له من باقي الأمارات، فلا ينظر حينئذ إلى حيث خبريته حتى يلاحظ اعتبار شرط العدالة وعدمها، أو كونه صادراً عن حسّ أم لا.

نعم، لا بدّ له من بذل الجهد في تتبّع الأمارات الظنيّة، عملاً بمقتضى نص الحديث، حيث ورد فيه قوله: (اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهداً) فيجب عليه أن يتعمّد جهده لتحصيل الجهة، إلى أن يتأخّر الوقت ويضيق ذلك عليه، وحينئذٍ يجب عليه ترك الجهد، أما قبل الضيق فلا بدّ له أن يستمر في الجهد.

وفيه: إمكان حصول ذلك بأوّل الوقت، لو علم بعدم تفاوت حاله إلى آخره، حيث أنه يصدق عليه ذلك إذا بذل تمام الجهد في تحصيل القبلة في أوّله. وكيف كان، فإنّ الملاك في بذل الجهد لتحصيل القبلة هو الصدق العرفي بذلك، كما لا يخفى.

ويعول على قبلة البلد، إذا لم يعلم أنها بنيت على الغلط.

قد ادّعى الاجماع على جواز التعويل على قبلة بلد المسلمين، كما عن «التذكرة» والمحكي عن «كشف الالتباس».

ويشهد عليه تتبّع كلمات الأصحاب وقيام السيرة المستمرة القطعية في جميع الأعصار والأمصاّر عليها، كما أن استمرار عملهم عليها من أقوى العلامات المفيدة للقبلة.

بل الظاهر من إطلاق كلامهم، هو جواز التعويل عليها، بلا فرق بين كون البلد كبيراً أو صغيراً، بل حتى لو كانت قرية صغيرة، كما قد صرح الشهيد في «الذكرى» بأنه:

(لو كانت قرية صغيرة، فنشأ فيها قرون من المسلمين، لم يجتهد في قبلتها). وهكذا يكون الأمر في قبورهم، لأنها تكون على القبلة.

كما قد صرح بعض بعدم جواز الاجتهاد في تعيين الجهة، مع وجود قبلة البلد، لأن إطلاق كلامهم يفيد أنه يجوز الاعتماد عليها، وإن كان متمكناً من مراعاة الأمارات الشرعية، بل حتى ولو كان متمكناً من تحصيل العلم بالجهة، مثل وجود محراب المعصوم فيه.

ولذا أورد على كلام العلامة في «المنتهى» القائل بأن:

(البصير في الحضر يتبع قبلة أهل البلد، إذا لم يكن يتمكن من العلم).

بأنه لا يخلو عن نظر، - كما في «الجواهر» - لو كان مقصوده عدم جواز

التعويل عليها.

ولكن عن بعض - مثل صاحب «الحدائق» - الاشكال على صورة إمكان العلم إلى جهة القبلة، مع كون قبلة البلد مفيداً للظن إلى الجهة، ولكن إطلاق كلامهم لا يساعد ذلك.

نعم، لو علم الخلاف في قبلتهم، فلا يجوز أن يعتمد عليها، كما أشار إلى ذلك المصنف في كلامه حيث قال: (ما لم يعلم أنها بنيت على الغلط). وأما مع الظن بالغلط، فهو أيضاً كذلك، كما في «الجواهر» لأن السيرة لا تشمل ذلك، لكونها لبياً يؤخذ بالمتيقن، وهو غير هذه الصورة.

إلا إن إطلاق كلامهم على خلافه، ولعله لذلك ذهب الشيخ في «المبسوط» والقاضي في «المهذب» إلى عدم جواز التعويل على قبلتهم إذا غلب ظنه على الغلط، فيكون هذا مخالفاً لكلام الأصحاب، إلا أن يحمل (غلبة الظن) على العلم، فيتفق الجميع.

ولكن يمكن أن يقال: بعدم جريان قدر المتيقن هنا، لأن السيرة العملية على الفرض موجود على قبلتهم، فكونها على العلم لا الظن ليس بمعلوم، إلا كون صلاتهم عليها، فلا يبعد جواز التعويل عليها، إلا إذا علم الخلاف كما عليه المصنف رحمته.

وأما جواز الرجوع إلى الاجتهاد، مع وجود قبلة أهل البلد؟ فقد صرح جماعة من الفقهاء بعدم الجواز، ولعل مقصودهم منه هو الاجتهاد إلى إحدى الجهات الأربع، يعني لو كانت قبلة البلد ناحية المغرب،

فالاجتهاد يلزم أن توجهه إلى الشمال أو إلى المشرق.
وأما الاجتهاد إلى التيامن والتياسر، ففي «الحدائق»:
(أنه يجوز الاجتهاد فيه، لعموم الأمر بالتحري، وربما قيل بالمنع، لأن
إحتمال إصابة الخلق الكثير أقرب من إصابة الواحد.
واعترض عليهم: بأنهم يجوز أنهم تركوا الاجتهاد لعدم وجوبه عليهم، فهذا
التعليل إنما يتم لو ثبت وجوب الاجتهاد عليهم، ووقوعه فيهم).
بل في «الجواهر»: أنه لا يعرف فيه خلاف بينهم، بل في «الذكرى»
و«جامع المقاصد» القطع بذلك وهو منهما كالأجماع، وليس ذاك إلا لعدم العبرة
بهذا الظن الحاصل من الاجتهاد في مقابلة فعل المسلمين، بل مرور الأعصار.
ولو كان ظن الغلط معتبراً، لوجب التعويل على اجتهاده المزبور لا عدمه،
بل في «كشف اللثام» بعد نقل عدم الجواز في مقابل قبلة البلد، قال:
(أي العمل على فرض الاجتهاد، ولأنه عمل بالظن في مقابلة العلم، وهو
غير ظن الغلط الذي حكيناه عن «المبسوط» و«المهذب» ولا مستلزم له، فإن
استلزمه إنقلب العلم وهماً).

أقول: إن قلنا بحجية قبلة البلد شرعاً، إمّا من جهة الاجماع - كما ادّعى - أو
السيرة القطعية - لو لم نقبل الاجماع - وقلنا في البحث السابق بأنّ المعتبر في
تحصيل القبلة هو الاعتماد على ما هو الحجة، وهو العلم، ثم الظن الذي يقوم مقام
العلم شرعاً، كالظن الحاصل من الامارات المنصوبة شرعاً أو من شهادة العدلين،
ثم ما يقوم مقامه بعد ذلك، وهو قبلة البلد وقبورهم، حيث أنّهما حجتان لأجل

السيرة، فلا وجه للرجوع إلى الاجتهاد بالامارات المفيدة للظن، الذي يعدّ مرتبته أدنى من مرتبة حجّية قبله البلد، فجواز الاعتماد على الاجتهاد مع وجود قبله البلد، يعدّ بمنزلة جواز الاعتماد عليه مع وجود الامارات المنصوبة شرعاً، فلا يبعد أن يكون رأي فقهاءنا الأعلام، - كالمحقق، حيث حكم بالتعويل على ذلك فيما إذا لم يعلم أنها بنيت على الغلط - بيان حجّية ذلك، وتقدّمها على الاجتهاد، حتى ولو ظنّ اجتهاداً على خطأ القبلة.

وعليه فإن ما ذكره صاحب «الجواهر» من لزوم الاحتياط بالصلاة إلى الجهتين حينئذ، لا يخلو عن وجه.

ولكن لا يخفى أنّ عدم جواز الرجوع إلى الاجتهاد، مع وجود قبله البلد، إنما يكون فيما لو استلزم الاجتهاد تعيين جهة القبلة في المشرق، في قبال قبله أهل البلد الكائنة جهة المغرب.

وبالجملة فيما إذا انكشف خطأ قبله البلد، فانه يحكم بعدم اعتبارها. وأمّا الرجوع إلى الاجتهاد بالالتفات يميناً أو شمالاً، بالمقدار الذي لا يضرّ بالصلاة، فقد صرح جماعة من الاصحاب بجوازه، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم كما في «الجواهر»، إلا من المحكي عن «نهاية الأحكام»، حيث قال: ولو اجتهد فأذاه اجتهاده إلى خلافها، فإن كانت بنيت على القطع لم يجز العدول إلى الاجتهاد، وإلاّ جاز.

حيث ذكر صاحب «الجواهر» وجه كلامه، إكتفائه في البناء على القطع باستمرار صلاة المسلمين إليها، من غير معارض.

ولعل وجهه على الظاهر أقرب إلى احتمال إصابة الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك، من إصابة الواحد فيه.

ورده بما في «الذكرى» بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك، لأنه غير واجب عليهم، فلا يدل مجرد صلاتهم على تحريم اجتهاد غيرهم، وإنما يعارض اجتهاد العارف لو ثبت وجود اجتهاد الكثير، أو ثبت وقوعه، وكلاهما في حيز المنع، بل لا يجب الاجتهاد قطعاً.

ولا يخفى عليك أنه لو قلنا بحرمة الرجوع إلى الاجتهاد، مع وجود قبلة البلد، فانه لم يكن ذلك ليس إلا من جهة الاطمئنان بتحقيق الاجتهاد عن بعض السلف اللذين كانوا يتشددون في أعمالهم العبادية وواجباتهم الشرعية، ويراعونها أشد مما يراعيها أبناء هذا الزمان، وبرغم ذلك فكيف يتسنى لعاقل أن ينسب إليهم الخطأ، فيدع اجتهاد أولئك وتحرّيه عن القبلة، لاجتهاد نفسه، فهذا مما لا يقبله الذوق السليم.

نعم، يصح أن يقال في وجه جواز ذلك من جهة أخرى، وهي التي قد بيّناها سابقاً من التوسعة في القبلة، وعدم إضرار الاختلاف بمثل ذلك إلى أصل القبلة، وإن كان نتيجة وإن استلزم العمل بالقواعد الرياضية والنجومية خلاف ما هو الموجود المعمول به، كما اعترف وصرّح بذلك صاحب «الحدائق»، بل ادّعى التجربة لنفسه في قبلة أهل الاحساء، حيث كانت قبلتهم سابقاً صوب جهة الغرب، لكنه بعد أن قام بأعمال القواعد النجومية وملاحظة نجم الثريا، والتحرّى عن جهة القبلة، توصل إلى لزوم الانحراف قليلاً عن الغرب إلى الشمال.

ونقل عن جماعة من أهل الفن دعوى هذا الاختلاف في البلاد، كما عن بعض علماء الهيئة حول قبلة المسجد، الجامع بدمشق من التياسر عما هو كان عليه سابقاً.

وكذلك نقل عن عبد الله بن المبارك أنه أمر أهل مرو بالتياسر بعد رجوعه من الحج، ثم قال:

إن الأمر يدور مدار أحد الأمرين: إما بطلان صلاة جميع المسلمين في الأعصار، أو عدم الاعتبار بنظر أهل الهيئة.

ثم قال: لم يمكن الذهاب إلى الأول، فيتعين الثاني.

ولكن الأحسن في الجواب هو ما أشرنا إليه من الحكم بصحة القبلة، وصحة ما قاله علماء الهيئة، ولكن حيث ما عرفت من سعة الجهة، والتسامح فيها فانهما يستلزمان عدم الاعتناء بما يقتضيه القواعد الهيئوية، إذا لم يبلغ الانحراف إلى حدٍّ يوجب بطلان الصلاة.

فعلى هذا، جواز الرجوع إلى الاجتهاد إلى هذا الحد، ربّما لا يستلزم المنع، وليس للحكم بالحرمة وجه قوي.

نعم، لو اقتضى الاجتهاد أزيد من ذلك، بحيث استلزم الحكم ببطلان الصلاة التي يؤديها الناس، فإن ذلك غير جائز إلا أن يوجب العلم بالخطأ، فهو يقدم لأنّ القطع حينئذ بنفسه حجة، فلا يجوز الاعتماد على قبلة أهل البلد، كما لا يخفى. هذا كله إذا علم بأن القبلة قبلة لأهل البلد أو القرية للمسلمين، وإلا فإن مجرد الظن بكونها قبلة لهم لا يكون كافياً، حتى لو أخبره صاحب الدار الذي نزل

فيه، إلا أن تنضم معه قرائن يعلم منها صدقه.

وليس التعويل عليها بواسطة أصالة صحة فعل المسلم، وإلا لجاز الاعتماد على قبلة الشخص الواحد، من غير حاجة إلى التقيّد بالبلد، بل الحكم بجواز الاعتماد على طبق قبلة أهل البلد إنما جاء نتيجة للاطمئنان الحاصل من إتّفاق الخلق الكثير في الأزمنة المتطاولة عليها.

هذا كما قاله صاحب «الجواهر».

ولكن أقول: لا منافاة بين القول بذلك، والقول بجواز الاعتماد على أصل حمل فعل المسلم على الصحة، لوضوح أنّ هذا الأصل إذا كان مورداً للقبول في الشخص الواحد، مثل صاحب الدار، ويجعل ذلك ملاكاً لقبول قبليته، فأصالة حمل فعل المسلمين على الصحة يكون بطريق أولى، بل قد يوجب العلم - كما عرفت منّا - حمل الخطأ والاشتباه عن مثلهم، مع شدة اهتمامهم بأموالهم الدينيّة من الصلاة وغيرها.

ثم أنه لا فرق بين محاريب البلدان وقبورها، والطرق التي يكثّر عليها مرور المسلمين من القرى وغيرها، مما يفيد الاطمئنان بالقبلة، بخلاف محاريب الطرق التي يندر مرور المسلمين فيها، والقرى المهجورة، والبلدان التي يشك اندراجها تحت عنوان بلد الإسلام، وغيرها مما لا يفيد ذلك، كما في «الجواهر». وهو كذلك غالباً، إلا أنه قد يتفق حصول الاطمئنان، إلا أنه ليس حاله كحال قبلة أهل البلد.

ولكن لا يخفى عليك أنه يمكن حصول الاطمئنان في مثل تلك الموارد

المذكورة لقرائن وشواهد تقوم على صحة قبلة المسجد أيضاً.
وكيف كان، فإنّ المهم في مثل هذا الأمر هو أن يطمئن المسلم بأن الجهة
التي يتوجه إليها في صلاته، هي الجهة التي تعدّ قبلة للمسلمين، بلا فرق بين
الموضع الذي يحصل له هذا الاطمئنان، فانه متى ما حصل يصحّ له الاعتماد
عليه، والله العالم.

ومن ليس متمكناً من الاجتهاد كالأعمى يعوّل على غيره.

الكلام في أنه بعد فقد العلم والعلمي في تحصيل القبلة، والتعذّر عن الرجوع إلى الاجتهاد بالامارات المفيدة للظن، كالأعمى والعامي الذي ليس له بصيرة، فهل يجوز لهما الرجوع إلى الغير وتقليده -بلا فرق بين كون الغير مخبراً يخبر عن علم بالقبلة، أو مجتهداً فيها بواسطة تحصيلها بالامارات المفيدة للظن؟ أم عليهما الرجوع إلى لزوم أداء الصلاة إلى الجهات الأربع كالمتحير، ولا يجوز لهما التقليد.

أو يفرق بين الأعمى والعامي، بالجواز في الأول أو التخيير في حقه، دون الثاني، حيث يتعين عليه الاجتهاد عنها بنفسه، فإذا تعذّر يرجع إلى الترتيب فيه وجوه وأقوال:

المشهور بين الأصحاب في الأعمى -نقلاً وتحصيلاً- جواز الرجوع إلى الغير.

وفي «الجواهر»: (لا أجد فيه خلافاً صريحاً إلا عن الشيخ في «الخلاف» حيث قد ذهب إلى الوجه الثاني فيهما عند الاختيار، وأمّا عند الضرورة، جاز لهما أن يرجعا إلى غيرهما، لأنه لم يدلّ دليل على وجوب القبول من الغير). بل قيل: إنه يظهر هذا الوجه من «الألفية»، ويلوح من «المقنعة» و«النهاية» و«المراسم» و«الوسيلة» و«السرائر»، حيث قد أطلقوا بالترتيب لمن لم يتمكن من ذلك، لغيم أو غيره، وفقد سائر الامارات والعلامات، ولم يتعرضوا لخصوص

الأعمى.

وكيف كان، هذا هو القول الثاني.

وقيل بالتفصيل بين الأعمى، بجواز التقليد، وعدم الجواز في غيره كالعامي، فنسب ذلك إلى «الارشاد» للعلامة. فهذا هو القول الثالث.

وقول آخر: هو جواز الرجوع إلى التقليد، لأنه أحد طرق الاجتهاد المحصّل للظن أو العلم، لا كونه بنفسه موضوعاً لجواز الرجوع. وهذا هو مختار أكثر المتأخرين مثل صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، والعلامة النوري، بل صاحب «الحدائق»، بل لعلّه المراد من المشهور بالجواز، وإن كان لوازم بعض كلماتهم لا يدل عليه، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

أقول: يجب أن نتعرض أولاً للأدلة الدالة على لزوم الرجوع إلى الغير مطلقاً ودون تقييد بصورة حصول الظن.

فقد استدّلوا بالأصل، ولعل المراد هو أصالة البراءة عن حرمة الرجوع لمن هو عاجز عن الاجتهاد، فيشك في أنّه هل يجب عليه الترييع أم لا؟ فالأصل يفيد براءته عن ذلك، وأنّه يجوز له الرجوع إلى الغير، فيأتي بصلاة واحدة إلى الجهة التي أرشده الغير إليها.

هذا مضافاً إلى لزوم العسر والخرج عادة في الترييع.

وبعموم خبر العدل أو إطلاقه، حيث يدلّ على حجّية خبر العدل الواحد

ولزوم اتباعه حتى لمثل المقام.

مضافاً إلى وجود أخبار الائتنام بالأعمى إذا وجه إلى القبلة، الواردة في باب الإمامة من «وسائل الشيعة»:

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس بأن يصلي (يؤم) الأعمى بالقوم، وإن كانوا هم الذين يوجهونه».

منها: الخبر الصحيح أو الحسن الذي رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في

حديث، قال:

«قلت له: أصلي خلف الأعمى؟

قال: نعم، إذا كان له من يسدده، وكان أفضلهم».

منها: الخبر الذي رواه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: لا يؤم الأعمى في الصحراء، إلا أن

يوجه إلى القبلة».

وقد أجاب عن جميع تلك الأدلة صاحب «الجواهر»:

فأما عن الأصل، بقوله: بانقطاعه بباب المقدمة.

ولعل مقصوده أن الأصل الجاري من البراءة عن وجوب الترتيب، أو حرمة

الرجوع إلى الغير، صحيح، لكنه من باب تحصيل مقدمة الاجتهاد الواجب عليه،

وهو إحدى المصاديق بالنسبة إليه، لا الرجوع إلى الغير من جهة التقليد تعبدًا.

ثم أجاب عن العسر بالمنع عنه.

ولعل مقصوده عدم وجوده في جميع مصاديقه، فمتى حصل العسر فانه

نرفع اليد عنه.

مع أننا نسلم جواز الرجوع إلى الغير اجتهداً لا تقليداً، فلا عُسْر.
وعن وجود خبر العدل أو إطلاقه، فقد أجاب بأنه لا يخصّ الأعمى.
يعني أن التمسك بمثل هذا العموم والإطلاق يجب أن لا يكون مقصوراً
- كما فعله بعضهم - لخصوص الأعمى، مع أن الأولى ذكر كل من هو عاجز وغير
قادر على ذلك.

مضافاً إلى أن إطلاقه لا يشمل رجوعه للمخبر عن اجتهد، الذي هو بعض
الدعوى، يعني أن الدليل الدال على جواز الرجوع إلى الغير - الوارد في كلمات
القوم - مطلق، ويشمل حجّة خبر كلّ من يخبر عنه عن علم أو اجتهد، وإطلاق
خبر العدل لا يشمل الثاني، بل قال لعل التعبير بالتقليد من بعضهم يوهم
اختصاص كلامه بالثاني، أي المخبر عن اجتهد.

وأجاب عليه السلام أخبار الائتتمام، بظهور كون المراد منها توجيهه إلى القبلة
المعلومة باماراتها، لعله يحصل له القطع ولو بخبر الواحد المحفوف بالقرائن، هذا
أولاً.

وثانياً: بأنها واردة لبيان أن العمل لا يوجب تنزل رتبة الانسان المسلم
بحيث يمنع عن إمامة الجماعة، عن لا لبيان أن واجب هذا الأعمى أن يقلّد غيره
في معرفة جهة القبلة، أي ليس في تلك الأخبار إطلاق يشمل ذلك، لأنها ليست
في مقام بيان هذا الحكم.

وهكذا بعد سقوط تلك الأدلة عن الاستدلال، نرجع إلى الخبرين السابقين

وهما:

صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«يجزي التحريّ إبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(١).

وموثقة سماعة، قال:

«سألته عن الصلاة بالليل والنهار، إذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم؟

قال: اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهداً»^(٢).

حيث أنّ وظيفة من لم يتمكن من الاجتهاد بنفسه، هو الرجوع إلى الغير، الذي كان له طريق اجتهادي لمعرفة القبلة، لأن خبر العدل من الامارات المفيدة للظن، كما تشير إليه نصوص بعض الكلمات، فلازمه الاجتزاء والاكتفاء بمطلق الظن، فيكون فرضه حينئذ الاجتهاد وإن فقد بالنسبة إليه بعض الامارات وطرق الاجتهاد، بل غالباً ينحصر في حقه الرجوع إلى الغير.

فلا يعدّ الرجوع إلى الغير مرتبة اخرى بعد فقد العلم والعلمي والاجتهاد، حتى تصير هي مرتبة رابعة في ذلك، بل هو قسم من الاجتهاد الذي هو مرتبة ثالثة على حسب تقريرنا، ومرتبة ثانية على حسب تقرير صاحب «الجواهر»، حيث يجعل العلم وما يقوم مقامه المرتبة الأولى، ثم يجعل الاجتهاد المرتبة الثانية.

وكيف كان، بناءً على هذا التقرير، لا فرق بين أن يكون العاجز عن تحصيل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

العلم بالقبلة، أعمى أو عامياً لا يعرف طريقة الفحص والبحث عن القبلة، فيصير قول المصنف (كالأعمى) من باب المثال، لا بيان المصداق المنحصر فيه، لأن المعيار حينئذ ليس إلا حصول الظن من كلام الغير، سواء أخبر عن علم، أو عن اجتهاد، فيكون الرجوع هنا غير الرجوع في باب التقليد في الأحكام الفرعية، حيث لا يعتبر فيه حصول الظن، كما لا يخفى.

كما يسقط حسب تقريرنا، التفصيلات الموجودة في كلمات الأصحاب، مثل اعتبار العدالة وعدمه، حيث أن صاحب «المعالم» رحمه الله وشارحها ذكراً أن الأكثر اعتبروا عدالة المخبر، بل إذا فقد العادل عليهم الرجوع إلى من يعدّ مستوراً وهو الذي لم يكن متجاهراً بالفسق، بل ناقشاً في أنه هل يجوز الرجوع إلى الفاسق والكافر أم لا؟ لأن الرجوع إلى الكافر يعدّ من مصاديق النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.

وجه السقوط: هو ما عرفت من أن المدار ليس إلا حصول الظن والاطمئنان من خبر المخبر، بلا فرق بين كونه عادلاً أم فاسقاً، حتى الكافر قد يجوز الرجوع إليه إذا كان عالماً بالقبلة عن طريق معرفته بالقواعد الرياضية والنجومية، وكان صادقاً ثقة في قوله، فيفيد إخباره الوثوق للشخص بما لا يحصل من العادل، الهازل الذي يحتمل عدم الدقة في كلامه. فعليه الرجوع إلى الأول دون الثاني لعدم إفادة كلامه الاطمئنان.

وبناء عليه، يظهر أن ما ذكره بعض الأصحاب مثل صاحب «كشف اللثام» بأنه لو تعدد المخبر رجع إلى الأعمل الأعدل، كما في «المنتهى» و«التذكرة»

و«نهاية الأحكام» و«الذكرى»، وفي «الدروس» إلى الأعلّم، وفي «البيان» إلى الأعلّم فالأعدل، فلو رجع إلى المفضول بطلت صلاته كما في «المنتهى» خلافاً للشافعي.

وفي «الجواهر»: أنه لا عبرة بظن المقلد هنا، فإن ظن إصابة المفضول لم تمنعه من تقليد الأفضل، فإن تساوى قلّد من شاء منهما، كما في «المنتهى» و«نهاية الأحكام».

لا يستقيم مع مبنانا، لأنه إنّما يصحّ ذكر هذه الأمور، لو قلنا بوجوب الرجوع إلى الغير مطلقاً، فحينئذ يصحّ بيان ما هو المقدم في مراتب هذا الأمر، من الأعلّم والأعدل، والبطان عند الرجوع إلى المفضول، وإن ظن الأعمى بإصابة المفضول لا يمنعه عن الرجوع إلى الأفضل لعدم العبرة بظنه، كما أن في التساوي يرجع إلى من شاء، حيث أنّ جميع ذلك يجري في موضوع تقليد العامي غيره في الأحكام الشرعية الفرعية دون ما نحن فيه، فأنّه حيث أنكرنا ذلك وقلنا بعدم جواز الرجوع إلى الغير إلّا بملاك حصول الظن له لأجل اجتهاده بهذا الطريق، فيصحّ الرجوع إلى غير الأعلّم.

كما أنّ ظنه بإصابة المفضول يمنعه عن الرجوع إلى الأفضل. هذا تمام الكلام فيما لو لم نسلم جواز الرجوع إلى الغير بصورة الإطلاق، كما ذهب إليه جماعة من أصحابنا اعتماداً على الأخبار الواردة في حق الأعمى وأن له أن يأتّم في الجماعة، إذا وُجّه إلى القبلة. حيث قد ذكر فيها توجيهه إلى القبلة.

والآن نصرّف الكلام إلى أنّه لو سلّمنا حجّية الأدلّة الواردة على جواز
ائتمام الأعمى، والذي استند إليها بعض الأصحاب في أخبار التحري والاجتهاد،
كما ادّعاه صاحب «الجواهر» ثم قلنا بوجود الاطلاق في أخبار التوجيه
للاجتهاد أيضاً، يعني نحكم بقبول قول الغير حتى ولو كان خبره عن اجتهاد، لا
خصوص ما أخبر المخبر عن حسّ - كما هو الأقرب -، بأن يكون المراد هو
التقليد عن الغير، ولو لم يحصل له الظن.

فلو سلّمنا بهذه الأمور، فلا وجه حينئذ للتقيّد بلزوم أن يكون المخبر عادلاً
فاضلاً اعتماداً على الاطلاق في الأخبار، إلّا أن يكون ذلك وجهاً لترجيح ما دلّ
على اشتراك العدالة في المخبر، لكون التعارض الواقع بينهما من وجه.

ولا يخفى ما في خفاء هذه النسبة المذكورة، لأن النسبة إن لوحظت بين
أخبار الأعمى مع توجيه الغير - فهو إمّا أن نقول بإطلاقها بحيث يشمل أخبار
المجتهد المخبر بإجتهاده، أو أن نقول باختصاصه للمخبر عن علم وحسّ، فلا
يدخل خبر المجتهد فيه - وبين الاخبار الدالّة على اشتراك العدالة في المخبر،
سواء أخبر عن حسّ أو عن حدس، والنسبة حينئذ هو المطلق والمقيّد، لأن
أخبار شرطية العدالة في المخبر نسبتها نسبة المقيّد لإطلاق أخبار الرجوع إلى
الغير بالنسبة إلى المخبر عن علم، وإن كان إطلاقه يشمل غير الحس أيضاً،
ويمكن جعله مورد افتراق من تلك الناحية، ولكن لا تعدّ أخبار الأعمى مع
توجيه الغير المورد الذي يمكن أن يشمله إخبار المخبر بشرط العدالة.

وبالجملة، إطلاق أخبار الرجوع إلى الغير في مورده مقيّدة بأخبار اشتراط

العدالة في المخبر.

وإن قلنا: بأن أخبار اشتراط العدالة في المخبر، تختص بصورة الإخبار عن حسّ دون الحدس، فهو أيضاً يقيد إطلاق حديث أخبار القبلة للأعمى - إذا كان عن حسّ - بخصوص العادل.

نعم، يصحّ نسبة التعارض بالعموم من وجه، لو قلنا أن أخبار التوجيه عامة تشمل الحسّ والحدس، وأخبار اشتراط العدل في المخبر تختص بالخبر الحسّي، فيحصل التعارض بينهما في الأعمى إذا رجع إلى غيره وأخره عن حسّ، حيث أنّ مقتضى إطلاقها عدم اشتراط العدالة فيه، ومقتضى دليل الاشتراط لزوم العدالة، لأن مورد الافتراق في أخبار التوجيه هو المخبر عن الحدس، حيث لا يشمل دليل اشتراط العدالة، ومورد الافتراق في دليل الاشتراط، هو المخبر عن الحسّ بغير الأعمى، حيث لا يشمل دليل أخبار التوجيه، ومورد الاجتماع هو الرجوع إلى المخبر عن الحسّ.

وحينئذٍ عند تعارض الدليلين، يرجّح أخبار اشتراط العدالة، وهكذا تصحّ النسبة.

إلا أنّ الاشكال الوارد على صاحب «الجواهر» هو:

أنه إذا قلنا باشتراط العدالة في إخبار المخبر عن حسّ، ففي المخبر عن حدس يكون اشتراطه بطريق أولى، لأنه أضعف من حيث الخبرية عن الخبر الحسّي.

فتبيّن من ذلك أنّ أخذ النسبة هنا بصورة العموم والخصوص المطلق كان

أولى، إن سلّمنا مذهب الأصحاب، لكن قد عرفت التأمل فيه.

هاهنا عدة فروع ينبغي الإشارة إليها، وهي:

الفرع الأول: أنه إذا لم يوجد خبر العدل، فعلى القول بالرجوع إلى الغير اجتهداً، يصحّ العمل بما يوجب حصول الظن ولو من خبر غير العدل.

وأما على فرض جواز التقليد فيه، فهل يجوز الرجوع إلى غير العدل من باب إطلاق أخبار التوجيه؟

أو يقال بالرجوع إلى القاعدة؟

يحتمل لزوم الأول بواسطة إطلاق تلك الأخبار، لكنه مندفع بعدم وجودها بعد فرض قبول تقييدها باشتراط العدالة، فلا محالة يجب الرجوع إلى مقتضى القاعدة، وهو إمّا القول بأنّه بعد فقد العلم التفصيلي وما يقوم مقامه، يجب الرجوع إلى العمل بالظن، فيصحّ الرجوع إلى غير العدل من هذا الباب.

أو يقال بأنّ مقتضاها الرجوع إلى العلم الاجمالي، والعمل به بإتيان الصلاة بمقدار يقطع بحصول الامتثال، أما مع حصول تحقق العسر والحرّج يجب الرجوع إلى الظن بواسطة إخبار هذا المخبر والعمل به، فيلزم عليه اتيان بقية الأطراف التي لا عسر فيها، عملاً بمقتضى بقاء العلم بالتكليف، والشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

أو يكفي بالصلاة إلى الجهة التي أخبره المخبر فقط من باب الاكتفاء بالامتثال الظني، عند عدم إمكان الامتثال التفصيلي.

وحيث قلنا بجواز الرجوع إلى الغير اجتهداً من أخبار التوجيه، واخترنا

كونه بلحاظ حجّة الظن الحاصل من توجيههم.

فانه نقول بكفاية الرجوع إلى المخبر غير العدل، إن حصل من خبره الظن، وإلاّ يعمل على طبق العلم الاجمالي إلى أن يتحقق العسر والخرج أو عدم كفاية الوقت، فحينئذ يكتفي بما هو قادرٌ على اتيانه من الأطراف، إلى أن يبلغ إلى طرف واحد، فلا يبعد جواز الاكتفاء حينئذ في ناحية واحدة بخبر المخبر غير العدل.

ثم هل يجب عليه أن يتم البقية ولو خارج الوقت، قضية للعلم ببقاء التكليف بإتيان الصلاة إلى القبلة، غاية الامر أنّه عجز عن تحصيل هذا الشرط متزامناً مع شرط الوقت عند ضيق الوقت أداء، فلا ينافي وجوب قضاء الصلاة من باب تحصيل الاستقبال العلمي أم لا؟

الظاهر أنّ الواجب عليه حينئذ هو الفحص عن القبلة لما بعد القضاء، فإن كشف صحّة ما أتى به إلى جهة القبلة، أو إلى ما يصحّ بمقدار ذلك الانحراف فهو، وإلاّ عليه القيام بالقضاء إلى الجهة التي يقطع كونها قبلة، وذلك لسعة الوقت في القضاء، وإمكان تحصيل الشرط في صورة كشف الخلاف.

الفرع الثاني: هو ما لو تعدد المخبر، اجتهداً أو تقليداً، فهل يقتضي البناء على حصول الظن مع التعارض، أو على التعبد بما من شأنه حصول الظن، فلا يقدح حينئذ ظن إصابة المفضول في الرجوع إلى الأفضل، لعدم العبرة بظن المقلد، كما كان الأمر كذلك في التقليد في الأحكام الشرعية الفرعية، وعليه يتبنى التخيير في صورة المساواة، لوضوح أنه مع التعدد لا يمكن حصول الظن بقول كل منهما.

نعم، يمكن حصول الظن بعدم خروج القبلة عن خبرهما، فحينئذ تأتي في المسألة - حسب ما نقله صاحب «الجواهر» - احتمالات ثلاثة تقليداً أو اجتهاداً، وهي:

أحدها: وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع، وسقوط اعتبار الظن الاجمالي الحاصل من كلامهما.

ثانيها: الاتيان بجهتين، بناء على أن تكليفه الظاهري هو الصلاة إلى إحدى هاتين الجهتين، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر - كما هو الفرض - فهو يعدّ كمن علم كون القبلة في إحدى الجهتين.

وثالثها: التخيير بين الجهتين، وذلك اعتماداً على اطلاق دليل الرجوع إلى الغير.

ونحن نزيد عليه صورة رابعة: وهي على فرض الاجتهاد - وهو العمل بما قد حصل له الظن دون الآخر - إن فرض حصول الظن لأحدهما، إلا أن حصوله أدّى إلى خروجه عن فرض التساوي - الظاهر في تساويهما من جميع الجهات - فحينئذ ترجع الاحتمالات إلى ثلاثة.

كما يرد عليه: أن المراد من التخيير بين العمل بالجهتين، أو الاتيان بالأربع، إن كان العمل بالجهتين عملاً بالوظيفة، فيتعين الأربع، ولا يجوز الاكتفاء بالجهتين، فلا معنى للتخيير، إلا بمعنى الاتيان بأحدهما، بناءً على كون أحدهما هي الحجة دون الأخرى، فحيث لا رجحان لأحدهما على الأخرى، فلا محالة يحكم بالتخيير.

اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى العلم الاجمالي بحجّة احدهما، هو التخيير في وجوب العمل بهما، فلا يبقى وجه للتخيير أيضاً.

نعم يعدّ إتيان الأربع أمراً حسناً، وذلك من باب الاحتياط.

ثم يأتي الكلام في أنه لو وجب على المكلف أن يُصلّي إلى الجهات الأربع، هل يتعيّن عليه أن يختار الأربع بلحاظ الجهة، أو الجهتين اللتين قد عيّنها المخبرين، بانضمام ثلاث جهات أخرى، التي تقابل تلك الجهة والجهتين - تقليداً كان بالرجوع إلى الغير، أو اجتهاداً؟

أو يجوز له اختيار الجهات الأربع، وإن كان مخالفاً للجهات التي انتخبها

غيره؟

قد يتوهم بأنّ انتخاب الأربع بغير الجهة المنتخبة من الغير، مفيدٌ لحصول البراءة اليقينية، ولا داعي له حينئذٍ من الرجوع إلى الجهة التي اختارها غيره.

إلا أنه مندفع، كما في «الجواهر»:

(بأنه يمكن مخالفة جهة الاجتهاد والتقليد للأربعة، فطريق الاحتياط

منحصرٌ في انتخاب التربيع على حسب الاجتهاد والتقليد.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: أنّه على فرض تسليم احتمال المخالفة، لكنه

ليس على حدّ يوجب بطلان الصلاة، لكون الانحراف أقل من الربع، كما هو نتيجة

التربيع في كل مورد، فلا وجه للحكم بتعيّن التربيع بالجهة المنتخبة.

اللهم إلا أن يقال بذلك من جهة قيام الحجّة عليها حينئذٍ دون غيرها،

ولذلك ينحصر طريق الاحتياط فيه فله وجه.

الفرع الثالث: في أن حكم الرجوع إلى الغير اجتهداً - على ما هو المختار - منحصر في الأعمى - كما أُشير إليه في بعض الكلمات - أو يشمل كل من لم يتمكن حتى مثل العامي، والجاهل القاصر عن تحصيل العلم بالامارات المفيدة لأجل ضيق الوقت؟

ربما يقال بالانحصار، لظاهر أخبار التوجيه، بعد ثبوت حرمة القياس عندنا، خصوصاً مع ملاحظة وجود الفارق بينهما من جهة البصر وعدمه، لاسيما مع وجود تشريع التقليد في حقهما بالنصوص الواردة في التقليد. وتوهم أن فقد البصيرة يعدّ أعظم من فقد البصر، بما لا يوجب القطع بعدم الفرق بينهما، حتى يرتفع حكم حرمة القياس هنا، ويكتشف الحكم بمفهوم الموافقة غير تام.

ولكن الظاهر من كلمات الأصحاب، هو إلحاق الثاني بالأول، خصوصاً في العامي، لوجود وحدة الملاك بين العامي والأعمى، فيشملة حديث التحري والاجتهاد، لعدم وجود طريق له في تحصيل القبلة إلا الحكم بالتربيع، فاندراجه في أخبار الاجتهاد غير بعيد، خصوصاً مع ملاحظة نقل عدم الخلاف في الإلحاق عن صاحب «الجواهر»، حيث قال: لم نجد خلافاً فيه بل عرف العقلاء يساعده. ولولا الاجماع في المسألة لكان مقتضى الجمود على ذات الدليل، هو عدم الإلحاق، والحكم بالتربيع، وحيث لم نجد مخالفاً صريحاً على عدم الإلحاق، فلا يبعد القول بالجواز، وإن كان الأحوط هو الترييح، كما لا يخفى. ومثله حكم إلحاق الجاهل الذي لا يتمكن من التعلم، إذا ضاق الوقت

عليه، ولم يتعلم ولو بتقصير منه، إذ هو أيضاً يكون مثل الأعمى من جهة أن الذي يجب أن يتحرى جهده، وغاية ذلك في حقه الرجوع إلى الغير.
إلا أن الذي يرد في حقه قوياً قدرته على التحصيل.
والمسامحة في شمول الدليل في حقه، يعدّ أشكل، فالحكم بالتربيع يكون هو الأوفق بالاحتياط.

الفرع الرابع: في أن وجوب معرفة القبلة، وتحصيل الامارات، هل هو عيني أو كفائي؟
فيه خلاف:

وقد يظهر من الشهيد في «الذكرى» كونه كفائياً، فينتج أنه لو ترك التعلم لم يعدّ مقصراً لوجود من يكفيه مؤونة الفحص قدر الكفاية، فيكون حكم معرفة القبلة حكم سائر الأحكام الشرعية من جهة وجوب التعلم، حيث أن معرفتها واجبة، لكن يكفي في وجوبها التقليد، ولا يجب تحصيلها بنفسه اجتهاداً.
نعم يجب الاجتهاد فيها كفايةً إجماعاً، وذلك لقاعدة نفي العسر والحرج في الشريعة، وعدم ورود نص من الشرع يفيد أن النبي ﷺ أو الإمام علياً قد أوجبا تحصيل العلم بالعلامات الدالة على القبلة وجهتها لكل مسلم.
قال الشهيد رحمه الله: فإن قلنا بأنه من فروض الكفاية، فللعامي أن يقلد كالمكفوف، ولا قضاء عليه.

وأورد عليه صاحب «الجواهر» رحمه الله:

أولاً: بأن التكليف بالصلاة المشترط فيها الاستقبال، يقتضي وجوب

تحصيل الشرط عيناً، ولا يخرج عنه إلا بدليل.

وثانياً: أنه لا تلازم بين كون ذلك من فروض الكفاية، وبين الرجوع إلى الغير في جهة القبلة، إذ لعله يجب عليه السؤال عن امارات القبلة، ثم العمل عليها، وإن لم يكن يعرف أنها أمارات.

ولعل ذلك هو الأقوى في النظر، يعني الوجوب العيني لكن لا على الاجتهاد المستلزم للعسر والحر، فإن الظاهر مشروعية التقليد للعامي في الحكم الشرعي، وفي الموضوعات ومصاديقها النظرية المحتاجة إلى البحث، وترجيح لا يصلح له إلا الواحد من الناس.

ولكن الأقوى هو القول بالوجوب الكفائي - كما اختاره الشهيد رحمته الله - لأن تحصيل الشرط للصلاة، وإن كان واجباً عيناً، أي لابد مع القدرة أداء الصلاة مع شرطها، ولكن إذا فرضنا حصوله بحسب النوع الخارجي بطرق متعددة عقلانية، إما بواسطة تحصيله بالعلامات المنصوصة لنفسه، أو بملاحظة ما هو الموجود خارجاً من المحاريب والقبور، وقد يتفق فقدان كل ذلك فيمكن السؤال عن الغير على حسب ما استظهرناه بالاجتهاد، لتحصيل الظن على ذلك، وقلنا إنه حجة بواسطة أخبار التحري والاجتهاد، وإطلاق أخبار التوجيه - إن صححنا إلحاق غير الأعمى بالأعمى - فالغرض يحصل بذلك، فلا وجه حينئذ القول بوجوب معرفة علامات القبلة بوجوب عيني.

نعم، قد يتفق فرض علمه بفقدان من يمكنه السؤال منه عند الحاجة، وهو مضطّر للسؤال عنه من الجهة التي يريد أن يتوجه إليها في صلاته، فحينئذ لا يبعد

القول بوجوبه عليه، إن لم نقل بجواز التبريع عليه.

وعليه فالقول بالوجوب العيني فيه لا يخلو من وجه، والله العالم.

ثم يأتي الكلام في أنه إذا علم سابقاً بفقدان من يمكنه السؤال منه، فهل عليه تحصيل العلم وتعلمه ولو قبل تعلق الخطاب وفعليته في حقه، أم أن وجوبه يكون بعد فعليته؟

فلا يبعد أن يكون حكمه حكم سائر الشرائط - كالطهارة والستر - ولا يبعد الذهاب إلى لزوم تحصيله من جهة إحراز محبوبيته عند الشارع من لسان الأدلة، خصوصاً على القول بالوجوب الحالي والواجب الاستقبالي في الواجب المعلق، خصوصاً في الشرائط التي لا بدل لها عند فقدانها ومنه المقام، لو لم نقل بأن التبريع في الصلاة يعدّ بدلاً عن الصلاة إلى القبلة.

وكيف كان، فإن مطلوبة تحصيله مع العلم بعدم إمكانه في الوقت لا يخلو عن وجه، وإن كانت الفتوى بوجوبه جزماً مع إمكان حصول من يعرف القبلة ويرشده إليها، أو غير ذلك في الوقت مشكلاً جداً، ولذلك ذهب الشهيد في «الذكرى» إلى عدم الوجوب، كما هو مختار صاحب «الجواهر».

إلا أن ظاهر كلام آخر للشهيد رحمته الله هو احتمال وجوبه فيه حيث قال معللاً: (بأن الحاجة إليه قد تعرض بمجرد مفارقة الوطن)، حيث يؤيد وجوبه مع الاحتمال، فمع العلم يكون بطريق أولى، وهذا هو الأوجه.

ثم قال صاحب «الجواهر»:

(لا ريب في صحة صلاة غير المتعلم إلى القبلة المعلومه له بصلاة

المسلمين ونحوها، حتى على القول بوجوبه المضيّق، بناء على التحقيق من عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص.

وكذا لو قصّر عن التعلم حتى ضاق الوقت، فقلد أو صلّى إلى الأربع، لعدم سقوط الصلاة بحال، ولاقتضاء دليل التحري والاجتهاد والصلاة إلى أربع جهات شموله، إذ تحريه واجتهاد رأيه إنّما هو منحصر في الرجوع إلى الغير، وكأنه لا خلاف فيه بين أصحابنا، إلّا من خالف في الأعمى والعامي الذي إذا عرف لا يعرف، بل ولا حكاه أحد ممّن عاداته التعرّض لذلك.

واحتمال أنه كفاقد الامارات أو متعارضها، ليس بأولى من احتمال كونه كالأعمى والعامي^(١).

ونحن نزيد عليه: أنه بعد ما عرفت سابقاً أنّ من علامات معرفة القبلة هو صلاة المسلمين إلى جهة معيّنة، والمحاريب والقبور، فالرجوع إلى مثل ذلك لا يبعد أن يصدق عليه الاجتهاد - عند من جعله مصداقاً له - أو التقليد عند من جعله مصداقاً له، فإذا كان من مصاديق ذلك، فلا يكون عمله حينئذ خلاف ما هو واجبه، حتى يدخل في بحث أن الأمر بشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا؟

ولعله لذلك لم يظهر فيه الخلاف.

بل قد يمكن الاشكال فيما إذا قام بالتربيع واكتفى بها، ولم تكن الجهة التي صلّى إليها عند التربيع إحداها هي الجهة التي يُصلّى إليها المسلمون، لما قد

(١) جواهر الكلام: ٤٠٧/٧.

عرفت من احتمال أن يكون واجبه ذلك.

بل لا يبعد اسراء هذا المعنى لمن فقد الامارات، أو كانت الامارات متعارضة عنده، ولم يرجح أحداها على الأخرى، لأنه معدود من التحري والاجتهاد، من غير فرق بين الإخبار أو الظن، مع فرض حصول الظن منه للمكلف.

وهذا هو مختار صاحب «الجواهر»، خلافاً لجماعة منهم الشهيد والمحقق الثاني والفاضل الاصبهاني، بل الأكثر كما قيل، حيث أوجبوا الرجوع إلى الجهات الأربع عند فقد الامارات وتعارضها.

بل في «جامع المقاصد»: أنه ظاهر الأصحاب، بل في شرح «الألفية»: أنه لم يقل أحد بالتقليد، كما أنه مختارنا لما قلنا من قيام الدليل عليه.

قيل: إنه خيرة «المختلف» و«المنتهى» و«البيان» و«الألفية»، وظاهر «الشرائع» و«اللمعة» و«الدروس»، وظاهر بعض عبارات «القواعد»، بل وموضع من «المبسوط»، حيث قال فيه:

(متى فقد أمارات القبلة، أو يكون ممن لا يحسن ذلك، وأخبره عدل مسلم بكون القبلة في جهة بعينها، جاز له الرجوع إليه).

لكن قال رحمته الله في موضع آخر من «المبسوط»:

(متى كان الانسان عالماً بدليل القبلة، غير أنه اشتبه عليه الأمر، لم يجز له أن يقلد غيره في الرجوع إلى إحدى الجهات، لأنه لا دليل عليه، بل يصلّي إلى أربع جهات مع الاخبار، ومع الضرورة إلى أي جهة شاء، وإن قلده في حال

الضرورة جازت صلاته، لأن الجهة التي قلده فيها هو مخير في الصلاة إليها، وإلى غيرها).

وقيل: نحوه عبارة «المهذب» و«الجامع».

ولعل الشيخ رحمته الله فرق بين الإخبار بالجواز والتقليد بعدمه، فيكون حينئذ ممن ذهب إلى القول الأول.

أو لعله يفرق بين من اشتبه عليه الأمر بالتعارض فلا يجوز له التقليد، وبين من فقد الامارات فيجوز، فيكون من القائلين بالتفصيل في المسألة.

ولكن الأقوى هو القول الثاني لصاحب «الجواهر» مطلقاً، سواء كان فاقداً الامارات أو متعارضها، لشمول أدلة الاجتهاد والتحري له، فيرجع إليها لإنحصار الطريق في صحتها بذلك قبل الوصول إلى الصلاة إلى أربع جهات.

ولكن مع ذلك كله حيث يحتمل أن يكون حالهما كالمخير بين الرجوع إلى الصلاة إلى الأربع، يعد الاحتياط بإتيان الصلاة إلى الجهات الثلاث الأخرى منضمة إلى الجهة التي أخبره العادل، مما لا ينبغي تركه، تحصيلاً للبراءة اليقينية، بل قد أوجبه بعض لذلك.

كما أن الواجب عليه عند ضيق الوقت، الاكتفاء بخصوص ما أخبره العادل بذلك، وللتخلص عن ترجيح المرجوع، خصوصاً لو قلنا بوجوب الاحتياط.

ومع فقد العلم والظن، فإن كان الوقت واسعاً، صَلَّى الصلاة الواحدة إلى أربع جهات، لكل جهة مرة.

وهو أحد الأقوال في المسألة، بل هو المشهور بين الأصحاب -نقلاً وتحصيلاً، بين القدماء والمتأخرين - شهرة عظيمة، بل في صريح «الغنية» و«ظاهر جامع المقاصد» و«التذكرة» وموضع من «الذكرى»، والمحكي من «المعتبر» و«المنتهى» الاجماع عليه.

وإنما حكاها «الفقيه» و«جامع المقاصد» في خصوص العارف، إذا غُمّت عليه الامارات، إلا أن المسألة يدور حول أمر واحد، وهو تعذر العلم والظن عليه. فالاجماع هو الحجة لهذا القول، مع وجود مرسله خدش، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت: جعلت فداك، إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت علينا أو أظلمت، فلم نعرف السماء، كنا وأنتم سواء في الاجتهاد؟

فقال: ليس كما يقولون إذا كان ذلك، فليصلّ لأربع وجوه»^(١).

وأيضاً المرسله التي رواها الشيخ الصدوق، قال:

«روى فيمن لا يهتدي إلى القبلة في مفازة، أنه يصلّي إلى أربعة

جوانب»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ١.

وكذلك المرسلة التي رواها الشيخ الكليني في «الكافي»:
«روى أيضاً: أنه يُصلي إلى أربع جوانب»^(١).

وفي «الجواهر»: لعلهما غير مرسل خدش، بل الظاهر كونهما صحيحين عندهما، خصوصاً الثاني منهما الذي لا يذكر في كتابه إلا ما هو حجة بينه وبين ربه، ومن هنا استظهر بعض الأساطين منهما التخيير لروايتهما الروايتين. مع أنه لو سلمنا الإرسال، فإنه لا يقدح هنا، لإجباره بشهرة الأصحاب وعملهم، وبقاعدة المقدمة التي كان ينبغي تقديمها على مرتبة الظن، لكن الأدلة السابقة عكسنا، وقدّمنا الظن على المقدمة.

وقد أورد عليه: بأن الأربع غير محصلة لليقين بالجهة، لأن الاحتمالات متعددة وغير منحصرة في خصوص الأربع، فتسقط كما في كل مقدمة غير محصورة، إذا ما استلزم الاتيان بها العسر والخرج المنفيين بالآية والرواية. وأنه إذا سقط بعض أفراد مقدمة اليقين، سقط الجميع، لأنها إنما وجبت تحصيلاً لليقين بالمكلف به، فإذا لم يحصل بإتيان البعض، فلا وجه لوجوب الأربع، إلا بواسطة وجود دليل لا القاعدة، وهو غير موجود، إلا ما عرفت.

وأجاب عنه صاحب «الجواهر»^{عليه السلام}:

بأن ظاهر الخبر أو صريحه - كالفتاوى - كون الأربع تحصيلاً لليقين، وإلا كان الأمر أسوأ حالاً من العامة المكتفين بالصلاة إلى جهة من الجهات، بلا مقتض لتخصيصها، وهذا هو الاجتهاد المنكر عليه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

فلا بدّ حينئذ من أراد تحصيل اليقين بما بين المشرق والمغرب بذلك الذي هو قبلة في الخطاء، والمقام منه، إذ لو صلّى كذلك، فاتفق ظهور خطأه، فهو إلى ما بين المشرق والمغرب، ولا ضرر فيه إذا كان بغير تقصير، فقاعدة المقدمة إلى حصول اليقين بالمكلف به في هذا الحال، بحالها جابرة للمراسيل المزبورة التي تلقتها الفرقة بالعمل.

ولعلّ مقصود صاحب «الجواهر» رحمته الله من هذا الكلام، بيان أن الاتيان بالأربع - إمّا بنفسها ليقابل القبلة، أو متوجهة إلى ما هو كالقبلة، وهو ما بين المشرق والمغرب الذي يكفي في صورة الخطأ - يعدّ محصلاً لليقين قطعاً، فلا وجه لدعوى عدم محصوريته حتى نتوسل بقاعدة نفي العسر والحرّج وانطباقها على التربيع.

فهذا كلام متين منه رحمته الله، لكن لا يكفي في إثبات وجوب التربيع حتى يكون جابراً للمراسيل، لأنّه لو لا إثبات وجوب التربيع بواسطة المراسيل لما اقتضت المقدمة المذكورة وجوب التربيع، لا مكان تحصيل اليقين بالبيان المذكور بأقل من الأربع وهو الثلاث، لأنّه إمّا أن يكون إلى القبلة أو إلى ما في حكمها، وإذا أردت إثبات الوجوب بالمرسلات، فانه يستلزم الدور، لأن المفروض إثبات اعتبار المراسيل بالأربع، فإذا لم تثبت وجوب الأربع لم تثبت ولم تنجبر المراسيل، فيتوقف إثبات وجوبها على المراسيل، وهذا هو الدور الباطل، كما لا يخفى.

فالاولى إثبات الانجبار بالشهرة وعمل الأصحاب، وهما كافيان لذلك لو لا

المقدمة، فهي أيضاً مؤيدة.

وأما ما أجاب به عن هذا الاشكال في «الجواهر»، فقد أجيب عنه:
أولاً: احتمال أن ذلك جارٍ مجرى ما في أذهان غالب الناس من الجهات
الأربع.

وثانياً: ما فيه من زيادة الاستظهار، بل قيل إنَّ اغتفار ما دون التعيين يختص
بمن صلى بالاجتهاد أو التقليد - حيث يسوغ - أو ناسياً للمراعاة مع الخطأ، كما
يشعر به مستند الحكم.

وثالثاً: هذا بالنسبة إلى فاقد الامارات - أمانة واجتهاداً - فالصلاة إلى
الأربع تستلزم الانحراف بثمان المحيط، وإلى الثلاث بسدسه، وهو أقرب إلى
الصواب، فتأمل جيداً.

أقول: إنَّ شيئاً من هذه الأجوبة لا يوجب الحكم بإلزام الأربع، لولا
المراسيل، إما كونه جارياً مجرى أذهان غالب الناس، وهو ليس إلا للارتكاز في
أصل الدين وعند المتشعبة، حيث يتوجهون إلى حكم المسألة، وإلا لما كان
لذلك خصوصية معيّنة دون غيرها.

كما أن كون ذلك زيادة استظهار لا يوجب وجوب خصوص ذلك، لإمكان
تحصيل الأزيد منه بالصلاة إلى الخمسة أو أكثر، فليس هذا دليلاً تاماً.
كما أن مجرد كونه أقرب إلى الصواب لا يوجب، وإلا لكان الأكثر منها
أقرب إلى الصواب.

فهذه الأجوبة لا تسمن ولا تغني من جوع.

ولقائل أن يقول: بأنّ الاتيان بالتربيع يكفي ويُفرغ الذمة قطعاً، بالاجماع المركب، من القائل بوجوب الأربع، والقائل بكفاية الجهة الواحدة وصلاة واحدة، فلذلك يحكم بوجوب التربيع، كما عليه الأصحاب.

هذا، مضافاً إلى أن التربيع موجبٌ لفراغ الذمة، حتى إذا لم يكن لدينا اجماع أو شهرة أو رواية مرسلة، لأن شرطية الاستقبال بالقبلة في الصلاة حاصلة بها قطعاً، فإذا أحرزنا ذلك، فكيف لا يسقط التكليف.

بيان ذلك: هو ما عرفت ممّا تقدّم، بأن القبلة للقريب والنائي أمّا عين الكعبة أو جهتها، والأول للأول والثاني، وقد عرفت أن الجهة متسعة ولو انحرف إلى ثمن الدائرة، فإذا أتى بالأربع، فيقطع بإيقاع الصلاة إلى القبلة، فليس وجوب الأربع للاحتياط فقط، بل لوقوع الصلاة مع الشرط قطعاً.

نعم، يصحّ القول بكون وجوب الأربع للاحتياط لو خصصنا القبلة بالعين فقط، فالاتيان بالأربع ممّا لا وجه له إلّا من باب الاحتياط، مع أنه ربما يوجب أزيد من الأربع لولا العسر الحرج.

فثبت من جميع ذلك تمامية كلام الأصحاب بوجوب الأربع، بالرواية وقاعدة الاشتغال.

هذا، لكنه مخدوشٌ:

أولاً: بأنّ وجوب الأربع - لولا الرواية المنجبرة بعمل الأصحاب - لا يمكن إثباته بالاجماع المركب، لأنّ القائل بوجوب صلاة واحدة - مخيرة أو معيّنة بالقرعة - يقول بعدم وجوب الأربع، ويجوز الاكتفاء في الفراغ بالواحدة على

مسلكه، فكيف يجعل قوله مؤيداً للاجماع المزبور.
وأما حصول الفراغ بالأربع قطعاً، فصحيح، لكن ربّما يمكن الذهاب
بحصول القطع بالفراغ بالأقل من الأربع، كما سننبئك إن شاء الله تعالى.
فإثبات الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ورضائه، بوجوب خصوص
الأربع، مشكّل جداً، لذهاب كثير من الاعلام إلى وجوب صلاة واحدة تخيراً أو
تعييناً.

وثانياً: إنّ ما ذكره بأنّ وجوب الأربع ليس للعمل بالاحتياط، بل كان
لأجل كونها محصلة للقبلة - كما ادّعاه صاحب «مصباح الفقيه» - ليس بتمام،
لوضوح أن الملاك في تحصيل الشرط للاستقبال، إن كان ما ذكره، قلنا لازم كلامه
هو صحة الاتيان بثلاث جهات أيضاً لا الأربع فقط، لأن مقتضى دليل قوله عليه السلام
في حديث زرارة: (ما بين المشرق والمغرب قبلة)، كفاية اللاحاق بما قبل تسعين
درجة، المستلزم لتحقيق الاتساع في الجهة، إن أجزنا سراية الحديث إلى مثل
الجاهل بالقبلة في جهة معينة، والعامد في الاتيان إلى الجهات، ولم نقل
باختصاص الحديث لخصوص الخطأ، كما احتمله بعض.

فعليه يصح إتيان الصلاة إلى جهات ثلاث حيث لا يوجب الانحراف إلى
تسعين درجة، بل غايته إلى ستين.

لا يقال: بأن مقتضى لسان هذا الحديث، هو تنصيف ما بين المشرق
والمغرب، إذا كانت القبلة في نقطة الشمال مثلاً، وتنصيفه يصير خمسة وأربعين،
هو ثمن الدائرة لا ربعها؟

لأننا نقول أولاً: بأنه صحيح لو كان قد صلى في طرف المشرق والمغرب، لكنه لم يتم، لأنه لم يصل إلا صلاة واحدة، فانحرافه عن نقطة الشمال إلى اليمين واليسار في الحكم بالصحة إنما يكون فيما دون تسعين درجة، وهو عبارة عن ربع الدائرة.

وثانياً: كيف لا يمكن عدّ الترييع في الصلاة عملاً بالاحتياط، بل هو لتحصيل الشرط، إذ من الواضح أن تعدد الصلاة لم يكن إلا لأجل تحصيل الشرط الواقعي لكن عن طريق الاحتياط، كما هو الأمر في تكرار أداء الصلاة في التوبين المشتبهين، فما ذكره لا يساعده الاعتبار.

فحاصل ما وصلنا إليه، عدم وجود دليل لوجوب الترييع، إلا المراسيل المنجبرة بعمل الأصحاب، فلا بد حينئذ من ملاحظة ما هو المعارض لها، وهو دليل القول الثاني.

نعم يمكن التمسك باستصحاب الاشتغال اليقيني، المقتضي لوجوب اتيان صلوات تزيد على الأربع، إلا أنها منفيّة بالاجماع المركب والنص، وإلا لكان الواجب على المكلف أن يكرّر الصلاة كثيراً حتّى يحصل له اليقين ببراءة ذمته عمّا اشتغلت به.

وقد تبني الصدوق والعماني، وصاحب «الحدائق» القول الثاني، بل مال إليه العلامة في «المختلف»، والشهيد في «الذكرى» وهذا القول يقتضي القول بكفاية صلاة واحدة إلى جهة من الجهات، بمثل ما تقوله العامة، تمسكاً بعدّة أحاديث:

منها: مرسلّة ابن أبي عمير، عن زرارة، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحيّر؟، فقال: يصليّ حيث يشاء»^(١).

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بسنده عن زرارة، ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«يجري المتحيّر أبداً أينما يوجّهه، إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(٢).

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بسند صحيح في «الفقيه» عن معاوية بن عمّار:

«عن الرجل يقوم في الصلاة، ثم ينظر بعدما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً؟

فقال: قد مضت صلاته، فما بين المشرق والمغرب قبلة، ونزلت هذه الآية في المتحيّر: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(٣). وقد احتمل أن يكون قوله: (ونزلت هذه الآية...) من كلام الصدوق، لا كلام الإمام عليه السلام.

هذا، فضلاً عن أنّ لنا أن نتمسك بأصالة البراءة لدفع وجوب أزيد من صلاة واحدة إلى جهة واحدة، كما في «المدارك»، ولذلك مال إليه، كما مال المحقق الأردبيلي وصاحبي «الذخيرة» و«المفاتيح» إلى هذا الأصل، وقد مال إليه الشيخ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

الاعظم في رسالته الصلاتية أيضاً حيث قال: لا يخلو عن قوّة.

ولكن نوقش في كل منها:

أمّا الأصل، فقد عرفت أنّ المورد يعدّ من موارد جريان قاعدة الاشتغال واستصحابه، لأنّ الألفاظ المستعملة في الخطابات موضوعة للمعاني الواقعية، فلا يسقط التكليف عن المكلف به بمجرد الجهل به، بل لابدّ للمكلف القيام بأدائه إلى أن يحصل اليقين بالبراءة، وهو لا يحصل إلّا بالأربع، أما الزائد عليه فهو منفيّ بنفي العسر والحرّج، ونفي الأزيد عن الأربع بالنص المنجبر، والاجماع المحكي، وإن كان وجود الاجماع هنا موهوناً، بل الشهرة أيضاً ليست بعظيمة، لو لم يناقش في أصلها، لكثرة من ذهب إلى القول الثاني من الأعيان، ولذلك قلنا بأنّ القول الثاني أيضاً لا يخلو عن وجه، خصوصاً مع وجود النصوص المذكورة، لاسيّما مرسلّة ابن أبي عمير.

ولقد نوقش فيها بأمور، يمكن الجواب عنها:

الأول: إنّ المرسلّة ضعيفة، حيث أعرض عنها الأصحاب، ولم يعمل بها المشهور، وقد حقق في محله أنّه كلّ ما كان الخبر أصحّ سنداً يكون أجدر ضعفاً بالاعراض، فكلما زيد في صحته، زيد في ضعفه.

هذا، كما عن العلامة النوري في «وسيلة المعاد».

فيجاء عنه بما قد عرفت الاشكال في أصل الشهرة، فضلاً عن فرعها، إذ ليس القول الآخر شاذاً، كما هو مقتضى الشهرة المستفادة من نصوص باب التعادل والتراجع، بقوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر»،

فغاية الأمر هنا اشتهاؤها، وإثبات الاعراض عن مثل هذه المشهورة مشكل جداً.

ثم نوقش ثانياً وثالثاً: كما في «الجواهر» بقوله:

(بل لعلّ نحوه يجري في مرسل ابن أبي عمير أيضاً، على إرادة ما رجح وقوى في نفسه بما شاء، لمعلومية أنّ العاقل لا يشاء إلاّ لمرجح فيما يشاءه، وعلى تقديره يكفي ذلك موهناً لها).

واحتمال اختصاص المتحير بفاقد الظن أيضاً مع العلم، خلاف ظاهر الصحيح المزبور وغيره، من ثبوت التحير بمجرد فقد العلم، بل هو أيضاً موجب لإخراج (إذا) عن معنى الشرط، وإرادة الوقت خاصة منها.

بل قد يقال أيضاً: يمكن تنزيلها على حال الضيق، ضرورة إمكان العلم بالصلاة إلى جهة القبلة في غيره، بأن يأتي بالأربع.

وتنزيله على إرادة نفي العلم التفصيلي يمكن منعه، سيما بملاحظة حال باقي الشرائط من الصلاة بالثوب الطاهر وغيره)، انتهى محل الحاجة^(١).

ولا يخفى ما في كلامه:

أولاً: بأن لسان قوله: (يصلّي حيث يشاء)، مع فرض صحة قوله: (المتحير) في الإطلاق من حيث اختيار الجهة واضحة، لأنه لم يقيد بها بصورة تحقق ظنّه إلى جهة معينة.

نعم، يمكن للإنسان أن يرجّح خصوصية على أخرى، ولكنه غير دخيل من حيث الحكم الشرعي، بحيث لو تخلف عمّا هو المرجح لأمر خارجة عنده،

(١) جواهر الكلام: ج ٧/ ٤١٣.

لما عُدَّ آثماً لأجل وجود إطلاق الدليل.

نعم، لو غيّرنا وقلنا بوقوع الخطأ والاشتباه في نقل الخبر وأنه بدل أن يقول (المتحرّري) كتب (المتحرّير) كما يظهر من كلامه في رواية الفاضلين، فيدخل حينئذ في القسم السابق، ويخرج عن موضوع مسألتنا.

فكيف يكون حينئذ ذكر ذلك واختيار ما هو المرجّح وهنا لها، مع أنه هو المعتبر على هذا التقدير.

كما أنّ مورده في صورة التخيّر - كما هو الحال في العمل بالظن في الصورة الثانية - ليس إلّا مع فقد العلم، وليس فيه التخيّر حتى يكون العمل على ظنه وهنا لها.

ولعل مختاره عليه السلام يتطابق مع مختار العامة، حيث يعملون بالاجتهاد مطلقاً، وهو الذي ردّه الامام عليه السلام في حديث خراش.

لكنه مندفع، من جهة أن سيرة العامة مبنية على العمل وتقديم الظن والاجتهاد حتى مع وجود دليل على خلافه، فلذلك ذمّهم الإمام عليه السلام، وهذا بخلاف عمل الخاصة فانهم يعملون بالاجتهاد بمقتضى الدليل الاجتهادي المستفاد من كلمات الأئمة عليهم السلام.

هذا، مع أنّ القول بحدوث الخطأ في نقل الحديث بحاجة إلى دليل مثبت لذلك وهو مفقود في المقام.

وأما خروج (إذا) عن معنى الشرطية إلى الوقتية، خاصة، الوارد في حديث الفاضلين دون هذا الحديث، لعله الأولى بلحاظ كلمة (التخيّر) فلا مانع من أن نلتزم به.

نعم، لو اعتقدنا بصحة نقل الحديث، وأن الثابت هو (التحرّي)، فإنه يتوافق مع معنى الشرط، لكن بعد قيام الدليل والاعتبار على المختار، لا ضرورة لاختيار ذلك.

وثانياً: إنّ ما حمّله على ضيق الوقت، يعدّ خلافاً لظاهر الاطلاق، ولا داعي إليه إذا قلنا بظهور إطلاقه، وكون غيره غير فاقد للعلم لا مكان تحصيله بالتربيع، فهذا مما لا يخلو عن مصادرة، لأنّ الواجب ملاحظة كلّ دليل بمفرده مع الغضّ عن بقيّة الأدلّة، وحينئذٍ لو تمّ هذا الدليل فإنه يسقط دليل الترييع عن الاعتبار، فلا وجه للاكتفاء به، فلا بدّ أمّا الاتيان بما يوجب تحصيل اليقين القطعي بحصوله متوجّهاً إلى القبلة، فهو مستلزم للعسر والحرّج.

أو الاكتفاء بما لا يوجبهما، وهو قول مخالف للاجماع والشهرة، فلا يختص من القول بكفاية القيام بالعمل إلى جهة واحدة مخيرة بين الجهات، وذلك بمقتضى إطلاق مرسلّة ابن أبي عمير.

فنستنتج أن الحديث معتبر سنداً وممتناً، فلا يخلو القول الثاني عن قوة، كما عليه أصحابنا الاعلام، فهذه المرسلّة بمفردها تكفيّنا في المقام ولا نحتاج إلى غيرها مثل صحيح الفاضلين - وهما زرارة ومحمد بن مسلم - وحيث عدّه صاحب «الجواهر» العمدة في المقام، مع أنه ليس كذلك، كما عرفت حيث نوقش فيه وأنه لم ينقل إلّا في «الفقيه» مع أن عادة الشيخ والكليني نقل روايات الشيخ الصدوق في «الفقيه» في كتبهما، والموجود فيهما الخبر الوارد فيه (يجزي التحري) لا (المتحير) ولعلّ التحريف جاء من قلم النساخ.

بل لم يذكر هذا الحديث كثير من الأصحاب، مثل العلامة في «المختلف» مع ذهابه إلى هذا القول، ولذلك حُكي عن المجلسي في «شرح الفقيه» الجزم بأن هذه الصحيحة هي صحيحة زرارة السابقة، وقد أقام على دعواه مؤيدات، كما أضاف إليها مؤيدات أخرى الأستاذ الأكبر في «شرح المفاتيح»، ولم يذكر طريقه إليهما مجتمعين بل كل منهما مستقلاً، وطريقه إلى زرارة صحيح دون طريقه إلى خبر محمد بن مسلم، إذ فيه مجهول الحال، ومن لم تثبت وثاقته وصحته، فيحتمل أن يكون طريقه إليهما مجتمعين غير ذلك هذا من جهة السند.

فضلاً عن المناقشة في أصل الخبر، بأن يكون المقصود منه في أن له الخيار أن يتبع ما توصل إليه ظنه، فيتحد ظاهر الخبر مع الصحيحة السابقة التي ورد فيها قوله: (يجزي التحريّ أبداً...) في نفي الاجتهاد الذي ثبت قيام الاجماع أو ما بمنزلته عليه.

انتهى ما في «الجواهر» ملخصاً.

ثم حملة في آخر كلامه على صورة ضيق الوقت كله.

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: لا منافاة بين الحكمين لتعدد موردهما، إذ رواية زرارة كان لمن فقد العلم فقط، ولم يكن متحيراً، فيجتمع مع كونه قادراً لتحصيل الظن بالاجتهاد، دون هذا الحديث النافي في المقام حتى يقال بأنه مخالف للاجماع أو بمنزلته.

وثانياً: إنَّ اختلاف نص الخبرين لم يكن منحصراً في خصوص لفظ (المتحير) حتى يقال بإمكان أن يكون الصحيح هو (التحريّ) وحصل التبدل من

النسّاخ، بل الاختلاف موجود في قوله: (إنما توجّهه) الموجود في حديث الفاضلين دون صحيحة زرارة^(١).

وثالثاً: إنه يكفي في صحة السند إذا كان الطريق إلى زرارة صحيحاً، سواء كان مع محمد بن مسلم أو بدونه، وسواء كان في طريق خبر محمد بن مسلم من هو مجهول الحال أم لم يكن.

ورابعاً: حمله على صورة ضيق الوقت، مما لا يساعده إطلاق الحديث، فالأخذ بمضمونه لا يخلو عن وجه، فليس في ضعفه وضعف ما قبله إلا إثبات إعراض الأصحاب، وهو غير ثابت كما ذكرناه.

فبقي هنا صحيحة معاوية بن عمار، فإنها بصدرها غير دالة على المطلوب، إلا أن نضم إليها ذيل الحديث، بقوله: (نزلت الآية...) حيث يفسر الصدر. على أن القبلة المنتخبة في المشتبه أيضاً داخل في الآية، كما أن مورد بحثنا داخل فيها.

إلا أنه نوقش في هذه الزيادة الواردة ذيل الحديث كونها كلام الصدوق عليه السلام، بشهادة عدم ورودها في «التهذيب».

إلا أن القول بان الزيادة من إضافة الصدوق فانه لا يليق بشأنه، كما قال صاحب «الجواهر»:

(إنه كان لا يليق لغير الامام، فضلاً عنه، فكيف يرضى إنتسابه إلى مثل الصدوق بمثل ذلك).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ١.

مضافاً إلى وجود مرسل قد نقله بعض المفسرين من أن أصحاب الرسول ﷺ لم يهتدوا إلى القبلة في بعض الأسفار، فصلّى كل منهم إلى جهة، فلما أصبحوا ظهر أن صلاة الجميع وقعت إلى جهة غير القبلة، فنزلت هذه الآية. وإن حمله صاحب «الجواهر» على من عمل بالاجتهاد فانكشف له الخلاف، ودلت الآية على الصحة.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ صحيحة معاوية مشتملة على حكمين، من بيان حكم المشتبه، حيث قد مضت صلاته إن كانت القبلة فيما بين المشرق والمغرب، وكذا المتحير إن اختار جهة للقبلة ثم انكشف الخلاف، فبمقتضى الأخبار الآتية الدالة على لزوم الاعادة، إن كان منحرفاً عن القبلة بأزيد مما بين المشرق والمغرب - دونما إذا لم يكن الانحراف كذلك -، كما كان الأمر كذلك في حق المشتبه، فيصير حكم هذين القسمين مندرجاً في الحديث، ولا يكون الذيل أجنبياً عن حكم الصدر.

فما تخيّل صاحب «الجواهر» من عدم الارتباط، ليس على ما ينبغي. فعلى هذا يكون عمل الأصحاب مقروناً بالصحة، مع هذا القيد المستفاد من النصوص الواردة في الخاطئ.

وأما القول بوجود التناقض بين هذه الصحيحة - صدرها وذيلها - مع نصوص كثيرة دالة على أنّ هذه الآية واردة في النوافل، مثل الخبر الذي رواه الشيخ الطبرسي في «مجمع البيان»، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «في قوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، إنها ليست بمنسوخة، وإنها

مخصوصة بالنوافل في حال السفر»^(١).

والخبر الذي رواه الشيخ في «النهاية» عن الصادق عليه السلام:

«في قوله تعالى: ﴿فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.

قال: هذا في النوافل خاصة في حال السفر، فأما الفرائض، فلا بدّ فيها من

استقبال القبلة»^(٢).

ومثله حديث العياشي في «تفسيره» عن حريز^(٣)، وأمثال ذلك.

حيث تدلّ هذه الأخبار على اختصاصها بالنوافل دون الفرائض.

لكن بما أن ظاهر هذه الرواية الاستدلال بالآية على الفرائض للمتخير،

فأنّه لا يمكن التوفيق بين الصدر والذيل، إلّا بأن نذهب إلى لزوم طرح الذيل،

وإسناده إلى الصدوق دون الإمام عليه السلام.

ولكن يمكن أن يندفع عليه أن اختصاص الآية بالنوافل لعلّه من جهة

اكتفاء الشارع بالجهة التي يتوجه إليها المتنفل حين السفر، حتى لو انكشف له بعد

ذلك تقابل الجهة التي تنفل إليها مع القبلة، بخلاف الفرائض حيث يعتبر فيها

الاستقبال إمّا بالعين أو بالجهة بأن يكون تردد انحرافه ما بين المشرق والمغرب،

أو العمل على ما هو واجبه في هذه الحالات، ما دام لم ينكشف الخلاف، كما فيما

نحن فيه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٣.

فالاستقبال يعدّ شرطاً في الفريضة ما دام لم ينكشف الخلاف، ولكن في النوافل شرط اختياري مطلقاً، أي تصحّ النافلة إلى جهة ما، حتى لو انكشف الخلاف، بتقابل الجهة التي تنقل إليها مع القبلة. وهكذا يرتفع التناقض.

فحاصل ما بيّناه، هو إمكان تأييد القول الثاني، ولا يخلو كلامهم عن وجه. نعم، وإن كان الأحوط هو العمل بالتربيع، لأنه محصّلة للقبلة حتى بعد كشف الخلاف، ولا يفيد إلى الاعادة، بخلاف القول بوجوب أداء الفريضة إلى جهة واحدة، حيث يعتبر فيها الاعادة عند انكشاف التقابل، ولذلك نقول -مراعاة لعدم مخالفة الأكثر- أنّ الأحوط هو التربيع، ولا ينبغي تركه، والله العالم.

وأما القول الثالث: وهو للسيد رضي الدين ابن طاوس في كتابه «أمان الأمة من الأخطار» من العمل بالقرعة، لأنه لكل أمر مشكل، والمقام يعدّ من صغرياته.

لكنه مندفع، بأنه لا تبقى مشكلة بعد قيام الدليل الدالّ على الجهة، مع أنه خلاف الاحتياط عند من يفتي بالتربيع.

نعم، لمن يقول بالتخيير إذا تنافى الجهة التي اختاره مع القبلة، فإن الكلام السابق لا يمكن جريانه فيه.

هذا فضلاً عن أنه لو كان المبني أنّ (القرعة لكل أمر مشكل) تجري في الموضوعات الخارجية -سواءً التكليفية أو الوضعية- لأشكل جريانها في المقام، لأنه لو جرت للزم القول بجواز الرجوع إليها في كل مسألة لا نعلم حكمها، من دون مراجعة إلى الدليل، وهو باطل قطعاً، مع أنّ ابن طاوس لم يفتِ بذلك في

غير هذا المورد.

وقد يؤيد كلامه عليه السلام بالقول بأنه لا يقول بالقرعة مطلقاً، بل لعلّه أجراها في المقام بعد ملاحظة تعارض الدليل في الطرفين والتساقط، فلم يبق له إلا أن يتمسك ويستنجد بالقرعة.

وفيه: انه عند التعارض لابد من الرجوع أولاً إلى المرجّحات ثم التخيير دون القرعة، مع أنّك قد عرفت رجحان الدليل في أحد طرفيه، غاية الأمر هو العمل بالاحتياط، خصوصاً بالأحوط منه، الذي هو الأخذ بقاعدة القرعة أولاً، ثم أداء الصلاة إلى جهات ثلاث بين جميع الأقوال.

هذا تمام الكلام في أدلة الأقوال الثلاثة في قبلة المتحير، وكان ختامه يوم الأربعاء المصادف لليوم الرابع من شهر شعبان المعظم سنة ألف وأربعمائة وستة عشر من الهجرة النبوية الشريفة.

وكان تسويد هذه الأوراق بيد المحتاج إلى رحمة الباري تعالى،
الحاج السيد محمد علي العلوي الحسيني، ابن المرحوم آية الله
السيد السجّاد ابن السيد قاسم، عفى الله عن جميع ما صدر منا
بحقّ محمد وآله الطاهرين. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ
العالمين.

الفهرس

٥	 في وقت النوافل اليومية
٣٤	 في وقت صلاة الليل
١٤٠	 في وقت أداء نافلة الفجر
١٦٢	 في وقت قضاء الفرائض
١٩٥	 أحكام المواقيت
٣٥٩	 في القبلة
٤٢٤	 في قبلة الأقاليم
٤٦٠	 في أحكام المستَقْبِل