المناظر النضرة

في

أحكام العترة الطاهرة

كتاب الصلاة

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى

السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني دام ظله

الجزء الثاني عشر

شابک: ۱۰۰۰۰۰۰۰ ریال ۹-۱۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: دوره؛ ۰ -۳۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج،۸؛ ۷-۳۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۹؛ ۴-۳۵-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۱۰؛ ۱-۳۶-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۱۱؛ ۸-۳۷-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج، ۱۲؛ ۵-۳۸-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۱۳؛ ۲-۳۹-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۱۴؛ ۳-۴۵-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج،۱۵؛ ۹-۴۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۱۶؛ ۶-۴۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸:ج،۱۷؛

شماره کتابشناسی ملی : ٤٢٢٣٣٦٢

عنوان و نام پدیدآور : المناظر الناظرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / لمؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.

مشخصات نشر : قم: فقیه اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

یادداشت : عربی.این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام محقق حلي

یادداشت : شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح

موضوع : محقق حلی، جعفر بن حسن، ٦٠٢-٦٧٦ 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 حلي،جعفربن حسن، ٦٠٢ - ٦٧٦ ق. شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام - - شرح

رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۵ ٤٠٢١٦٧ ش ۳ م . BP ۱۸۲

رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۳٤۲

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

نشر فقیه اهل‌البیت

المناظر الناظرة في أحكام العترة الطاهرة

(كتاب الصلاة / مجلد الثاني عشر)

◄تأليف: ..... المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الگرگاني (دام ظله) ►

◄الطبعة: .....الأولى / ١٤٤٤ هـ .ق ١٤٠١ هـ .ش►

◄الناشر: .....فقيه اهل بيت عليهم‌السلام ►

◄السعر الدورة: .....١٠٠٠٠٠٠تومان►

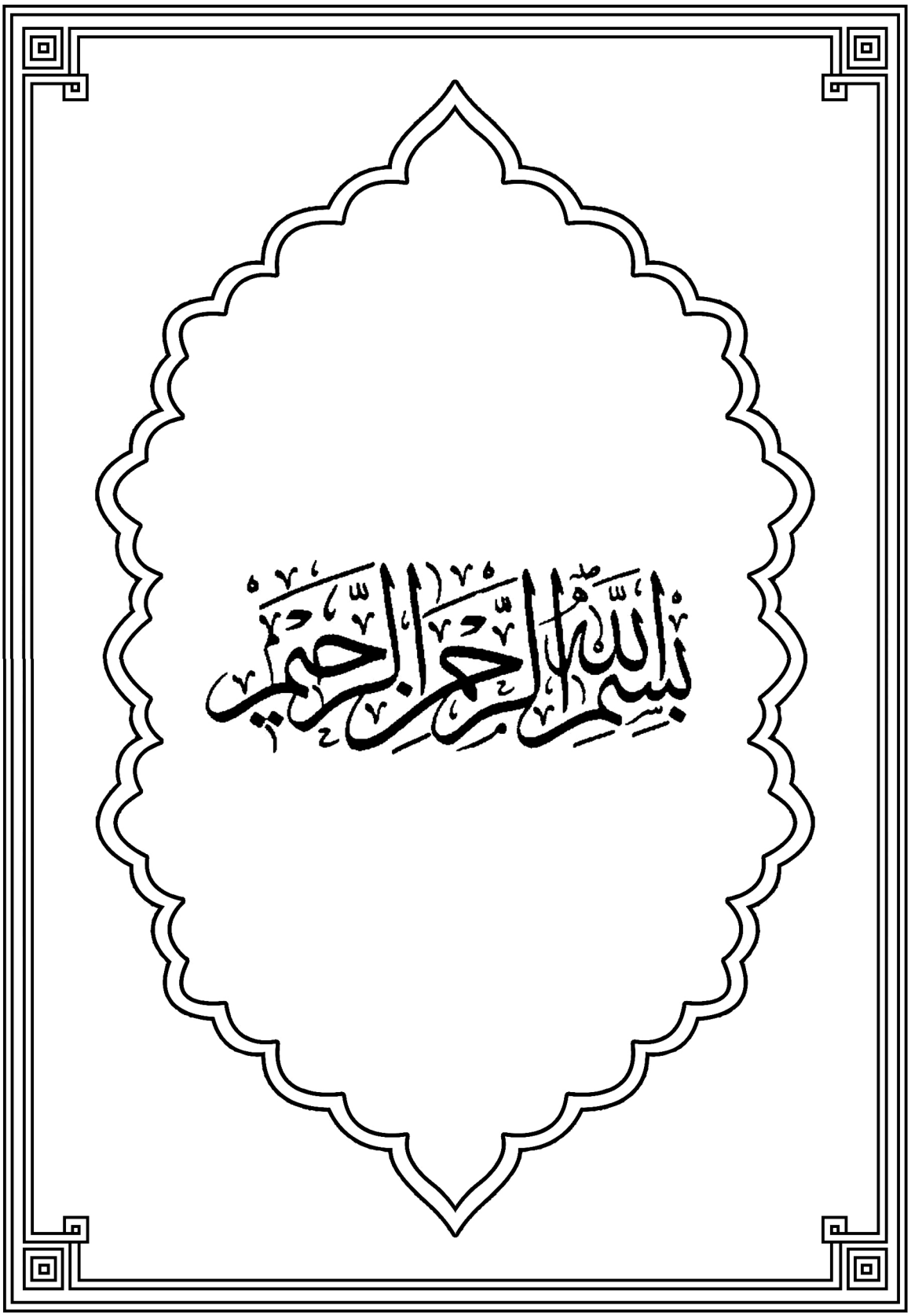
◄ عدد المطبوع: ..... ١٠٠٠ نسخة►

عنوان ـ مكتب المرحوم آية الله العظمى العلوي الگرگاني

قم: شارع الشهداء، فرع ٢٦، رقم البناية ٨، هاتف ٣٧٧٤١١٣٢(٠٢٥) فاكس ٣٧٧٤٣٦٨٩(٠٢٥)

الموقع الالكتروني: WWW.GORGANI.IR البريد الكتروني: INFO@GORGANI.IR

ليتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف


بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهمّ كُن لوليّك الحجّة بن الحسن، صلواتك عليه وعلى آبائه، في هذه الساعة وفي كلّ ساعة، وليّاً وحافظاً وقائداً وناصراً ودليلاً وعيناً حتّى تسكنه أرضك طوعاً، وتمتّعه فيها طويلاً، آمين يا ربّ العالمين.

هذا هو الجزء الثاني عشر من كتاب الصلاة، المسمّىٰ بـ«المناظر الناظرة في أحكام العترة الطاهرة» و يتضمّن مسائل صلاة العيدين و الصلاة على الجنائز، و قد شرعت في تحريره ليلة الأحد الرابع و العشرين في شهر شوال سنة ألف و اربعماءة و احدى و ثلاثين هجريّة، و الحمدُلله أوّلاً و آخراً.

صلاة العيدين

الفصل الثاني

قوله ﷺ: في صلاة العيدين الفطر والأضحىٰ.

والنظر فيها وفي نفسها، وهي واجبة مع وجود الإمام عليه السلام بالشرائط المعتبرة في الجمعة. (١)

---

(١) إنّ البحث فيها يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: في اشتقاق كلمة العيد، و هو من (العَود) وهو واحدٌ، والياء فيه منقلبة عن الواو، ولعلّ وجه تسميته بذلك: إمّا كثرة عوائد اللّٰه تعالى فيه على عباده، وإمّا لعود السرور والرحمة بعوده.

والجمع أعياد على غير القياس، لأنّ حقّ الجمع والتصغير هو ردّ الأشياء إلى أُصولها، فيصير القياس في جمعه بالأعواد بالواو لا الياء، ولعلّ جعله على غير القياس إمّا للمشابهة مع مفرده للزوم الياء فيه، أو للفرق بين جمعه وجمع عُود في الخشب.

الأمر الثاني: في حُكمها من الوجوب والندب.

تصريح المصنّف في المقام بالوجوب، كما عليه العَلّامَة في جملة كتبه، بكونها واجبة على الأعيان، كما ورد هذا التعبير في «خلاف» الشيخ أيضاً، بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعلّ المحكي منه متواترٌ. وعليه، فوجوبها ثابتٌ بالكتاب والسنّة.

فأمّا الأوّل منهما: هو قوله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾[1].

وقد ذكر جَمْعٌ من المفسِّرين في معنى الآية أنّ المراد من (الزكاة) هو زكاة الفطرة، و (الصلاة) صلاة العيد، وقد أخذوا ذلك من الأخبار:

---

(١) سورة الأعلى، الآية ١٤ و ١٥.

منها: ما رواه «الفقيه» مرسلاً، قال:

«وسُئِلَ الصادق عليه السلام عن قول اللّه عزَّ و جلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾؟ قال: مَن أخرجَ الفطرة، فقيل له: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾؟ قال: خرج إلى الجَبّانة فصلّى»[١].

الجَبّانة: أي الصّحراء، أو أرضٍ مستوٍ على ارتفاعٍ بلا شَجر فيها[٢] (المنجد).

و منها: ما رواه الشيخ مسنداً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام مثله.

و منها: رواية حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن أبي بصير وزرارة جميعاً، قالا:

«قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إنّ مِنْ تمام الصَّوم إعطاء الزّكاة ـ يعني الفطرة ـ كما أنّ الصَّلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله من تمام الصَّلاة، لأنّه مَنْ صام ولم يؤدّ الزكاة فلا صوم له إذا تركها متعمّداً، و لا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله، إنّ اللّه عزّ و جلّ بدأ بها قبل الصوم، فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾»[٣].

ورواه الشيخ بإسناده عن ابن أبي عمير، عن أبي بصير وزرارة نحوه.

ولا يبعد دلالة هذا الحديث على وجوب الزكاة، حيث جعل الزّكاة من تمام الصوم، بمثل ما تجب الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله لكونها من تمام الصلاة.

و منها: ورد في تفسير عليّ بن إبراهيم: «في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ قال: زكاة الفطرة إذا أخرجها قبل صلاة العيد، ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ قال: صلاة الفطر والأضحىٰ»[٤].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

(٢) المُنجد: مادة (جَبَن).

(٣) الوسائل ج٦، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٥.

(٤) الوسائل ج٦، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢، ص٧٢١ عن «تفسير عليّ بن إبراهيم».

وأمّا الآية الثانية: فهي قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾.[١]

فقد استدلّ به صاحب «المدارك» والشهيد في «الذكرى»، والمحقّق في «المعتبر»، حيث قال: (إنّ أكثر المفسِّرين على أنّ المراد من (الصلاة) هي صلاة العيد، فظاهر الأمر في قوله: ﴿فَصَلِّ﴾ هو الوجوب).

ردّ عليه صاحب الحدائق بما خلاصة: أمّا الآية الأُولى فلا دلالة فيها على الوجوب نصّاً ولا ظاهراً لأنّ غايتها أنّ تدلّ على مدح المُزكّي والمصلّي بأنَّه قد أفلح، وهذا لا ظهور له في الوجوب، وإن قد يفيده إفهاماً ضعيفاً.

وأمّا الثانية فلعدم ورود نصّ فيها بما ذكروه، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عن الأُولى: بأنَّه لو أُريد إثبات الوجوب بنفس الآية لولا الأخبار، فكلامه جيّد، لإطلاق المدح للمزكّي من الوجوب والندب، إلّا أنَّه مع ملاحظة كلامه في الآية الثانية باعتراضه بعدم ورود النّص فيها؛ يفهم أنَّه أراد ذلك حتّى مع ملاحظة الأخبار، فحينئذٍ نقول:

بأنَّه يجري مثل ذلك في حقّ الآية الأُولى أيضاً، بدلالتها على الوجوب بملاحظة ما ورد في الرواية، حيث ورد في رواية إسحاق بن عمّار، قال:

«سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن قول اللّه عزَّ و جلّ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾؟[٢]، قال: هي الفطرة التي افترض اللّه على المؤمنين»[٣].

ومثلها الخبر المرويّ عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن صدقة الفطرة أواجبةٌ هي بمنزلة الزكاة؟ فقال: هي ممّا قال: ﴿وَأَقِيمُوا

---

(١) سورة الكوثر، الآية ٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٤٣.

(٣) الوسائل ج٦، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١١.

﴿الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ هي واجبة»[١].

كما يمكن الجواب عن الآية الثانية: بأنّ إطلاق ظاهر الآية من الأمر بالصلاة والنحر يُناسب مع الأضحى، وإن كان في بعض الأخبار ما يدلّ على أنّ المراد من النحر هو رفع اليدين حين التكبير إلى حدود النحر في الغَسَق، فحينئذٍ لا تدلّ هذه الآية على الوجوب، حيث لم يفتِ أحد من الفقهاء بوجوب رفع اليدين حال التكبير، علي ما ببالي.

وكيف كان، فالأخذ بظاهر الآية في دلالة الأمر على الوجوب في الزكاة للأضحية غير بعيد، وإن كان تأويل الآية والسورة ورد في حقّ فاطمة الزهراء عليها السلام حيث أطلق صفة الكوثر عليها، لأنّها عطيّة من الله سبحانه و تعالى لرسوله صلى الله عليه وآله، فيكون المراد من الأمر بالصلاة والنحر هو إتيانهما شكراً علىٰ هذه النعمة والموهبة التي وهبها الله سبحانه و تعالى إلى نبيّه صلى الله عليه وآله.

فإذاً المراد من الكتاب هو الآيتان اللّتان قد عرفت الكلام فيهما.

وأمّا السنّة الدالّة على الوجوب: فهي عدّة أخبار:

منها: ما في صحيح جميل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير في العيدين؟ قال: سبع وخمس، وقال: صلاة العيدين فريضة»[٢].

و منها: أيضاً في الصحيح، قال: «قال الصادق عليه السلام: صلاة العيدين فريضة، وصلاة الكسوف فريضة»[٣].

و اقترانها مع صلاة الكسوف يؤيّد وجوبها لأنّها واجبة قطعاً.

---

(١) الوسائل ج٦، الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

و منها: رواية الشيخ في «التهذيب» عن أبي أُسامة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «صلاة العيدين فريضة، وصلاة الكسوف فريضة»[١].

و منها: ما جاء في «فقه الرضا»، قال: «وصلاة العيدين فريضة واجبة مثل صلاة الجمعة»[٢].

هذه الأخبار كما ترى صريحة في الوجوب بصورة الإطلاق؛ أي من دون تقييدٍ بقيد وجود الإمام، ومن دون إشارة إلى لزوم كونها في الجماعة.

نعم، ورد في صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «صلاة العيدين مع الإمام سُنّة، وليس قبلهما ولا بعدهما صلاة ذلك اليوم إلى الزوال»[٣].

حيث إنّ ظاهرها ينافي ما تقدّم من كونها فريضة واجبة، فلابدّ من محاولة الجمع بين هذه الرواية مع سائر الأخبار، وقد ذكر للجمع بينها وبين ما سبق من الأخبار بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: ما حكاه صاحب «الحدائق» نقلاً الصدوق في «الفقيه»، بأنّه بعد نقل صحيحة جميل الثانية، قال: (يعني أنّهما من صغار الفرائض، وصغار الفرائض سُننٌ لرواية حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صلاة العيدين مع الإمام سُنّة»).

ثمّ استشكل عليه بقوله: (ما ذكره الصدوق لا نعرف له مستنداً، لأنّ الفرض إن أُريد به ما وجب بالكتاب، ويقابله إطلاق السنّة، بمعنى ما وجب بالسنّة، فإنّه لا فرق بين كبائر الفرائض ولا صغارها في المعنى المذكور، وإطلاق السُّنّة على صغار

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

(٢) فقه الرضا: ١٣٢.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

الفرائض دون كبارها مع كون السنّة بمعنى ما ثبت وجوبه بالسنّة لا معنى له هنا؛ لأنّ هذه الفريضة ممّا ثبت وجوبها بالكتاب كما عرفت من الأخبار المتقدّمة تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ فلا معنى لوجوبها بالسنّة.

وأظهر منه بطلاناً حمل (السنّة) على المتبادر منها وهو المستحبّ)، انتهى كلامه.

الوجه الثاني: هو ما ذكره الشيخ في التهذيبين حيث فسّر السنّة بما عُلم وجوبه بالسنّة، لئلّا ينافي كونها فريضة ـ يعني واجبة ـ.

فأجاب عنه صاحب «الحدائق»: بأنّ دلالة الآية كانت بمعونة الأخبار الواردة بتفسيرها بصلاة العيدين، وحينئذٍ تكون الفريضة في خبر جميل بمعنى ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا بمعنى الواجب المقابل بالسنّة بمعنى المستحبّ.

الوجه الثالث: و هو الذي ذكره صاحب «الحدائق»، واختاره تبعاً للمحدّث الكاشاني في «الوافي» و «المفاتيح»، من حمل (الفريضة) في الخبر المذكور على ما ثبت وجوبه بالكتاب والسنّة. و قال: (وفي خبر حريز عن زرارة: إنّما أُريد بها أنّ السنّة في فرض هذه الصلاة أن تكون مع الإمام، فمن صلّاها بدون الإمام معتقداً وجوبها، فقد خالف السنّة، كما تدلّ عليه الأخبار الآتية من أنّه لا صلاة إلّا مع إمام؛ يعني واجبة)، انتهى ما في «الحدائق»[1].

قلنا: إنّه يحتمل أن يراد من رواية زرارة بيان حكاية حال عادة صلاة العيدين عند المسلمين مع النَّبيّ صلى الله عليه وآله ونائبه، بأن لا يُصلّوا صلاة العيد فرادى قبل صلاة الإمام ولا بعدها، بل كانوا يصبرون حتّى يصلّوا العيدين مع الإمام، وكان هذا سنّةً بين المسلمين وعادتهم ودَيْدَنهُم، بلا نظر إلى بيان كونهما فريضة أو سُنّة.

فعلى هذا لا يعارض الحديث، مع ما في صحيحة جميل وغيرها، والعلم عند الله.

---

(١) الحدائق ج ١٠ / ٢٠١.

ولكن هذا الاحتمال لا يتناسب مع شأن الإمام عليه السلام.

الأمر الثالث: بعد الفراغ عن كون صلاة العيدين واجبة في الجملة، يأتي البحث في أنّ وجوبها هل هو مع الإمام المعصوم ونائبه الخاص، أو أنّها واجبة مطلقاً؛ أي حتّى مع إمام الجماعة؟

أو أنّ وجوبها مختصّاً بعصر الحضور، وأمّا في عصر الغيبة فتكون مستحبة حتّى مع الجماعة، فضلاً عن الإنفراد؟ وجوهٌ وأقوال:

القول الأوَّل: و هو القول المشهور بين الأصحاب، من اشتراط وجوبها بحضور الإمام أو منصوبه، بل عن «الذخيرة» عدم ظهورٍ مصرّحٍ بالوجوب في زمن الغيبة، بل عن «الروض» و «شرح الألفيّة» الإجماع على انتفاء الوجوب في عصر الغيبة، وعن «الانتصار» و «الناصريّات» و «الخلاف» و «المعتبر» و «المنتهى» و «النهاية» و «التذكرة» وغيرها الإجماع، أو عدم الخلاف عندهم في اشتراط وجوبها بشروط الجمعة التي منها إذن السلطان العادل.

و استدلّوا لذلك: بالأخبار المعتبرة المستفيضة و المصرّحة باعتبار حضور الإمام بدعوى ظهورها في الإمام المعصوم عليه السلام.

منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة يوم الفطر والأضحىٰ إلّا مع إمامٍ عادل»[1].

و منها: صحيحته الأُخرىٰ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من لم يُصلِّ مع الإمام في جماعةٍ يوم العيد، فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[2].

فهي تنفي الصلاة عمّن صلّاها جماعة دون حضور الإمام أي المعصوم، لا مطلق الإمام لصدق الجماعة مع الثانية أيضاً.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و ٣.

و منها: صحيحته الثالثة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: ليس يوم الفطر ولا يوم الأضحى أذانٌ ولا إقامة.. إلى أن قال: ومن لم يُصلِّ مع إمامٍ في جماعة، فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[١].

هذا الخبر أيضاً كسابقه، إلّا أنّ الإمام في قبله كان معرّفاً بالألف واللّام المعهود، فيصير قرينة للثاني، كما هو كذلك في الخبر القادم.

و منها: صحيحة أبان، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إنّما صلاة العيدين على المُقيم، ولا صلاة إلّا مع إمام»[٢].

كما تصير هذه الرواية قرينة للخبر المشتمل على كلمة (الإمام) مع اللّام دون ذكر الجماعة، كما في الخبر الصحيح المرويّ عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الصلاة يوم الفطر والأضحى؟ فقال: ليس صلاة إلّا مع إمام»[٣].

و أيضاً: خبر معمّر بن يحيى، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة يوم الفطر والأضحى إلّا مع إمام»[٤].

و أيضاً: ما ورد في موثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا صلاة في العيدين إلّا مع الإمام، فإن صلّيت وحدك فلا بأس»[٥].

فإنّ الحكم بعدم البأس في حال الانفراد يفيد أنّ المراد هو نفي الصلاة بلحاظ وجوبها إلّا مع الإمام.

و أيضاً: ما ورد في موثّقته الأُخرىٰ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«قلتُ له: متى يُذبح؟ قال: إذا انصرف الإمام. قلت: فإذا كنتُ في أرضٍ ليس فيها إمامٌ فأُصلّي بهم جماعة؟ قال: إذا استقلّت الشمس، وقال: لا بأس أن تُصلّي

---

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠ و ٧ و ٤ و ١١ و ٥.

وحدك، ولا صلاة إلّا مع إمام»[1].

ربّما استدلّ بهذا الحديث ـ كما عن صاحب «المدارك» ـ على كون الظاهر من كلمة (الإمام) الواردة في هذا الحديث، هو إمام الجماعة لا إمام الأصل، كما يظهر ذلك من تنكير لفظ (الإمام) وإشعار ما في بعضها من لفظ الجماعة ومقابلتها بالمنفرد.

ولكن يمكن أن يجاب عنه أوّلاً: بكون الإمام في صدر الرواية كان معرّفاً باللّام المعهود، وهو يصيرُ شاهداً على أنّ المراد من تنكير الإمام في الذيل، إنّما هو بلحاظ ما ورد في صدره، وهو الإمام المعصوم لا مطلق الإمام.

وثانياً: لا يخلو أنّ المراد من قوله: (لا صلاة العيدين إلّا مع إمام)، عن أحد من المحتملات: نفي الصحّة، أو نفي الوجوب، أو نفي الكمال، مع فرض كون المراد من (الإمام) هو إمام الجماعة.

وكلّها لا تخلو عن إشكال:

أمّا نفي الصحّة: فيناقض مع ما جاء في ذيله من قوله: (وإنْ صلّيتَ وحدك فلا بأس)، حيث يفيد صحّة صلاة العيد منفرداً.

وأمّا نفي الوجوب: إلّا مع إمام الجماعة، فلمنافاته أيضاً مع قوله: (فإن صلّيت وحدك فلا بأس)؛ لأنّ مقتضى ذلك نفي الوجوب إلّا مع إرادة فعلها جماعةً، فيلزم كون وجوبها مشروطاً بإرادته الجماعة.

مع أنّه لو سلّمنا وجوبها مع مطلق الإمام، فلابدّ من القول بوجوبها إذا تحقّقت الجماعة، وتمكّن منها حيث لا يجوز له الإخلال به وإتيان الصلاة وحده، مع أنّه قد صرّح في ذيله بجواز إتيانها منفرداً.

اللّهُمَّ إلّا أن تُحمل جملة: (فإن صلّيت وحدك)، على صورة التعذّر عن انعقاد

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦.

الجماعة.

هذا، مع أنّ هذا الحمل والتنزيل بعيدٌ في نفسه، حيث لا يناسب مع إطـلاق الجملة، حيث ينافي مع تصريحه بكون وقت الذّبح هو بعد انصراف الإمام، المُؤذن بامكان قيام الجماعة.

وأمّا نفي الكمال: أي لا صلاة كاملةً إلّا مع الإمام على نحو الإطلاق، بحيث يشمل المعصوم وغيره، فيلزم استحبابها جماعةً حتّى مع الإمام المعصوم.

لكنه مخالفٌ للنّص والإجماع؛ لأنّ الجماعة مع المعصوم واجبة في صلاة العيد.

أقول: جميع هذه المناقشات ناشئة من ناحية إرادة الإمام إمام الجماعة، هذا بخلاف ما لو أُريد منه الإمام المعصوم، و أمّا لو قيل بأنّ صلاة العيد لا تصير واجبةً إلّا مع الإمام المعصوم عليه السلام، و مع غيره تكون مستحبّة فلا يرد فيه إشكالٌ.

فإذاً دلالة الموثّقتين على ذلك لا يخلو عن وجه وجيه، كما عليه المشهور، فلا يكون المقصود من الروايتين الموثّقتين إلّا بيان شرطيّة وجود الإمام المعصوم في الوجوب لإتيان شرطيّة الجماعة في وجوبها، حتّى مع غير الإمام .

قال صاحب «مصباح الفقيه»: (نعم، وفي صحيحة زرارة الثانية والثالثة وقع التنبيه على شرطيّة الجماعة أيضاً، وإطلاق الرخصة...).

ولعلّه أراد بذلك ما ورد ما فيهما من قوله عليه السلام: (من لم يُصلّ مع الإمام جماعة فلا صلاة له).

قلنا: إنّ شرطيّة الجماعة هنا كالشرط المحقّق الموضوع، إذ من الواضح عدم صدق كونه مع الإمام إلّا في الجماعة، فشرطيّته هنا تكون لتحقّق موضوع كونه مع الإمام، إلّا أن تُحمل الجملة على كونها في مقام بيان وجه الوجوب، أي لا تجب صلاة العيد مع الإمام إلّا بالجماعة، فيصير معنى قـوله عليه السلام: (لا صـلاة له)؛ أي لا

صلاة واجبة عليه، فلا ينافي اداء الصلاة مستحبّةً بصورة الجماعة مع غير الإمام المعصوم، أو تكون مستحبّة بالإنفراد، فانضمام بعض الأخبار مع بعض يصير مبيّناً لمختار المشهور، فليتأمّل إذ هو جديرٌ بالتأمّل .

هذا كلّه مع إمكان أن نضيف الى ذلك أنّ المقصود من جميع هذه الأخبار، هو التعريض الى ما كان متعارفاً في العصور و الأزمنة السابقة من الاجتماع المسلمين خلف الفاسق في صلواتهم و تركهم الصلاة خلف المعصومين عليهم السلام و الذي هو حقٌّ لهم من الإمامة في هذه الصلوات، و الشاهد على ذلك ما ورد في بعض الأخبار من التصريح بجهل عامّة النّاس و تركهم ائمة الهدى و الصلاة خلف أئمة الضلال و الجور، وهو كما في خبر عبد اللّه بن ذبيان، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«يا عبداللّه ما يوم عيدٍ للمسلمين أضحى ولا فطر إلّا وهو يُجدّد لآل محمّدٍ عليهم السلام فيه حزناً. قال: قلت: ولِمَ؟ قال: إنّهم يرونَ حقّهم في أيدي غيرهم»[1].

حيث يفيد أنّ الهدف من صدور هذه الأخبار الكثيرة إنّما لبيان أنّ صلاة العيد لا تكون واجبة إلّا مع إمامٍ معصوم، و أنّها تعدّ من المناصب المخصوصة لهم و ليس لكلّ أحدٍ أن يباشر ذلك مع حضور الإمام عليه السلام.

كما قد يؤيّد ما ادّعيناه ملاحظة ما جاء في الروايات من لزوم الاستئذان في إقامتها:

منها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام كما في صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال الناس لأمير المؤمنين عليه السلام: ألا تُخلّف رجلاً يُصلّي في العيدين؟ فقال: لا

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

أُخالف السنّة»[١].

فكأنّه عليه السلام أراد أنّ سنّة رسول اللّه صلى الله عليه وآله هي مباشرة الصلوات بأنفسهم أنّها من الواجبات المختصة بهم و لا يجوز تحويلها إلى غيرهم.

ومثله في التأييد والدلالة ما رواه صاحب «المستدرك» عن «الدعائم»، قال:

«قال الناس لأمير المؤمنين عليه السلام: لو أمرت مَن يُصلّي بضعفاء الناس يوم العيد في المسجد؟ قال: أكرهُ أن أستنَّ سنّةً لم يَستنّها رسول اللّه صلى الله عليه وآله»[٢].

بل قد احتمل صاحب «مصباح الفقيه» أنّ: (أدلّة وجوبها قاصرة عن إثباته في محلّ الكلام، لأنّها قضايا طبيعيّة غير مسوقة إلّا لبيان أصل المشروعيّة والوجوب، وأمّا أنّ شرطها كونها في جماعةٍ أو مع الإمام، أو أنّ وجوبها مطلقٌ غير مشروط بشيءٍ، فليس ملحوظاً في هذه الأخبار، فليس لها إطلاقٌ من هذه الجهة كي يصحّ التمسّك بها لنفي الاشتراط).

لكنّه لا يخلو عن ضعف: لما قد عرفت من وضوح دلالتها على اشتراط حضور الإمام أو منصوبه في وجوبها عيناً، ولأجل ذلك نعدّ هذه الأخبار تعريضاً على ما كان متعارفاً في تلك الأعصار من استيلاء خلفاء الجور على هذا المنصب، وغصبهم له رغم أنّه لغيرهم، حيث ألزموا الناس بالصلاة خلفهم و كان إتيانها معهم خارجاً عمّا هو الوظيفة.

بل لا يبعد القول بعدم صحّة إمامتهم مع إمكان حضور الإمام عليه السلام والاستيذان منه، كما هو الأقرب إلى الحقيقة، في نفي الوارد فيه، بقولهم: (لا صلاة إلّا مع إمام)، بتقدير الوجوب فيه، بأن يقال إنّ المراد منه أنّه: لا صلاة واجبة إلّا مع إمام، إلّا أنّ

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٩.

(٢) المستدرك ج١، الباب ١٤ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

ورود جملةٍ تدلّ على ترخيص إتيان الصلاة منفرداً أو الواجب يراد بـه صـرف النفي عن الحقيقة إلى أقرب المجازات، بأن يكون المراد منه نفي الوجوب عنها، فيستفاد منه شرطيّة حضور الإمام في وجوبها.

و قد يؤيّد هذاالتقريب ما ورد في بعض الأخبار من الأمر المطلق بفعلها، ممّا يفيد عدم وجوبها حينئذٍ، وهو مثل صحيحة ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«من لم يَشهد جماعة النّاس في العيدين، فليغتسل وليتطيّب بما وجد، وليصلِّ وحده كما يُصلّي في جماعة»(١).

و بما أنّ الجماعة شرطٌ في وجوب صلاة العيد نصّاً وإجماعاً، فالأمر بإتيانها وحدها في هذه الرواية لا يكون إلّا للاستحباب.

الأمر الرابع: في بيان أنّ حكم شروط صلاة العيدين ـ من لزوم ادائها مـع الإمام المعصوم أو نائبه، والعدد والجماعة والاتّحاد ـ كشروط صلاة الجمعة سوى الخطبتين أم لا؟

فلنا هنا دعويان:

إحداهما: في لزوم هذه الشروط فيها كما في الجمعة.

وثانيتهما: اختلافهما من جهة الخطبتين .

أمّا الأُولى: فيمكن أن يتمسّك لإثبات ذلك فـيهما بـما جـاء فـي كـلمات الأصحاب مثل كلام شيخنا المفيد في «المقنعة» في هذا الباب، قال:

(وهذه الصلاة فرضٌ لازمٌ لجميع من لزمته الجمعة، على شرط حضور الإمام سنّة على الانفراد عند عدم حضور الإمام).

بل وكذا في كلام المحقّق في «الشرائع» حيث قال: (وهي واجبة مع وجـود

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

الإمام عليه السلام بالشرائط المعتبرة في الجمعة).

و قال السيّد في «الانتصار»: (الإجماع على وجوبهما على كلّ من وجبتْ عليه صلاة الجمعة وبتلك الشرائط). ونحوه عن «الناصريّات».

و جاء في المعتبر: (صلاة العيدين فريضة على الأعيان مع شرائط الجمعة، هو مذهب علمائنا أجمع، إلى أن قال: ويشترط في وجوبها شروط الجمعة، لأنّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله صلّاها مع شرائط الجمعة، فيقف الوجوب على صورة فعله، ولأنّ كلّ من قال بوجوبها على الأعيان اشترط ذلك).

وغير هؤلاء من الأصحاب كالعلّامة في «التذكرة» و «النهاية» و «المنتهى».

بل ربّما يستشعر ذلك من دعاء الإمام السجّاد عليه السلام في الصحيفة في الدعاء الثامن و الأربعون فقد جاء فيها:

وكان من دعائه عليه السلام يوم الأضحى ويوم الجمعة:

«اللَّهُمَّ هَذَا يَوْمٌ مُبَارَكٌ مَيْمُونٌ، وَالْمُسْلِمُونَ فِيهِ مُجْتَمِعُونَ فِي أَقْطَارِ أَرْضِكَ».

كما يستفاد منه أنّ الجمعة من الأعياد كالفطر والأضحىٰ، فيتّحدان في الأحكام إلّا ما ورد الدليل على خلافه.

بل قد يؤيّد ذلك وكونهما متّحدتين، من الاستغناء عن صلاة الجمعة بصلاة العيد عند اجتماعهما، كما سيأتي الحكم به لاحقاً إن شاء اللّٰه تعالى.

أقول: بعدما وقفتَ على دلالة كلمات الأصحاب في مشاركة العيد مع الجمعة في الشرائط، يمكن إقامة الدليل على كلٍّ من الشروط الأربعة، وهي: أنّها تكون واجبة مع السلطان العادل أو نائبه المنصوب، والثاني العدد، والثالث الجماعة، والرابع الاتّحاد.

أمّا الدليل على الأوَّل: فقد عرفت تفصيلها فيما سبق، خصوصاً ما ورد في

الأخبار من لزوم الاستيذان منهم عليهم السلام، كما في صحيح محمّد بن مسلم، وما ورد في «دعائم الإسلام» و «البحار» عن كتاب عاصم بن حميد، عن محمّد بن مسلم، وكتاب «المجالس» عن رفاعة، فهذه الأخبار كلّها تدلّ على أنّ صلاة العيد بنصب الإمام وإذنه، وهو واضح.

الثاني وهو العدد: مضافاً إلى ما جاء في الكلمات و من قيام الإجماع بدعوى كون صلاة العيدين كصلاة الجمعة في الشرائط؛ دلالة رواية صحيحة الحلبي، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال في صلاة العيدين: «إذا كان القوم خمسة أو سبعة، فإنّهم يجمعون الصلاة كما يصنعون يوم الجمعة»، الحديث[1].

و الثالث وهو الجماعة: فالحكم فيه كالسابق من قيام الإجماع و دلالة كلمات الأصحاب، فضلاً عن وجود بعض الأخبار الدالّ عليه:

منها: صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام قال: «من لم يصلِّ مع الإمام في جماعةٍ يوم العيد، فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[2].

و منها: روايته الأُخرىٰ مثلها[3].

و الرابع وهو الاتّحاد: فإنّه مضافاً إلى ما عرفت من قيام الإجماع و دلالة صريح الكلمات، هو اقتضاء كونها كصلاة الجمعة في الشروط، فكلّ موردٍ لابدّ فيه من وحدة الجمعة كما هو مع الإمام، فإنّه يعتبر ذلك في العيد أيضاً إذا كان واجباً، لا مطلقاً كما في صورة الانفراد أو مع إمامة غير المعصوم يحث يكون مندوباً، ولذلك نجد أنّ الشهيد رحمه الله ومن تأخّر عنه صرّحوا بأنّ هذا الشرط إنّما يعتبر مع وجوب الصلاتين، فلو كانتا مندوبتين أو أحدهما فلا مانع من التعدّد، اقتصاراً في

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٣٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ١٠.

تقييد الإطلاق المقتضي للصحّة على القدر المتيقّن، واستظهاراً ممّا دلّ على جوازها فرادى من النصوص مع انتفاء الجماعة، أنَّه لا يعتبر في المندوب منها ما يعتبر في الواجب. فمن هنا يظهر ما في توقّف الفاضل في «التذكرة» و «النهاية»، بل كأنّه مالَ إليه في «المدارك» من النظر والإشكال.

هذا كلّه في الدعوى الأُولى من التساوي في الشروط مع صلاة الجمعة.

الكلام في الدعوى الثانية: وهي الخطبتان، فهل هما واجبتان في صلاة العيد أم مستحبّتان فيه قولان:

الأول: القول بالوجوب، كما هو مختار صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، بل هو مقتضى ظاهر عبارة المتن وغيره، ممّن اعتبر فيها شرائط الجمعة، بل قد مرّ في كلامنا أنّ ذلك مقتضى معقد إجماع «الخلاف» وغيره ممّن لم يستثن فيه الخطبتان، كما هو ظاهر عبارة الأكثر، بل وفي «كشف اللّثام»: (وتجب الخطبتان بعدها إن وجبت كما في «المراسم» و «الوسيلة» و «السرائر» و «جُمل العلم والعمل» وشرحه للقاضي، وفيه أنّهما واجبتان عندنا).

الثاني: القول بالاستحباب، وهو المنقول في «المعتبر» و «النزهة»، بل قال صاحب «مصابيح الظلام»: (لم أجد قائلاً بالاستحباب غير ما نُقل عن «المعتبر»).

ولعلّ وجه تحقيق القولين، عدم وجود أمرٍ صريح في الأخبار بالخطبتين ليستفاد منه الوجوب، كما قد صرّح بذلك صاحب «الجواهر» وصاحب «كشف اللّثام» بقوله: (لم أظفر بالأمر في خبر).

لكن رأيتُ فيما قد يُنسب إلى الرِّضا عليه السلام أنَّه قال: «فإنّ صلاة العيدين مع الإمام مفروضة ولا يكون إلّا بإمام وخطبة»، الحديث[1]، حيث يستفاد منه

(١) المستدرك ج١١، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

وجوب الخطبة أيضاً، بعد الفراغ عن وجوب كون الصلاة مع الإمام.

بل لا يبعد استفادة ذلك من كلّ ما ورد في الأخبار من ذكر الخُطبة بعد الصلاة، مثل ما في جاء خبر أبي الصّباح الكناني، عن الصادق عليه السلام قال: «والخطبة في العيدين بعد الصلاة»[١].

بل قد يستفاد من وحدة السياق بين صلاة الجمعة وصلاة العيد وحدة حكمهما في الوجوب أيضاً، وهو مثل ما في خبر «العلل» و «العيون» عن الرّضا عليه السلام، قال:

«إنّما جُعلت الخطبة في يوم الجمعة في أوّل الصلاة، وجُعلت في العيدين بعد الصلاة؛ لأنّ الجمعة أمرٌ دائم ويكون في الشهور والسنة كثيراً، وإذا كثر على الناس ملّوا وتركوا ولم يقيموا عليها وتفرّقوا عنه، والعيد إنّما هو في السّنة مرّتين، وهو أعظم من الجمعة، والزحام فيه أكثر، والناس فيه أرغب، فإن تفرّق بعض الناس بقى عامّتهم»[٢].

نعم، عن الشهيد في «الدروس» و «الذكرى»: (أنّ الاستحباب هو المشهور في ظاهر الأصحاب).

وفي «البيان»: (أنّ أكثر الأصحاب لم يُصرّحوا بوجوب الخطبتين).

بل في «المعتبر»: (أنّ على استحبابهما الإجماع وفعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله والصّحابة والتابعين).

أقول: الإنصاف عدم وجود مصرّح بالاستحباب في كلماتهم، كما أنّ كلماتهم خالية في الجملة عن ذكر الوجوب أيضاً، إلّا ما عرفت استفادته من تعابيرهم في

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١١ و ١٢.

وحدة صلاة العيد وصلاة الجمعة في الشروط ومنها الخطبة، إلّا بالتقديم والتأخير.

ولا ينافي مع وجوب الخطبة، عدم وجوب الاستماع للمأمومين ولا حضورهما، كما نقل العَلّامَة ذلك في «المنتهى» بغير خلافٍ، بل قال في «التحرير»: (الإجماع على عدم وجوب الاستماع)؛ لإمكان الافتراق بين الحكمين، كما قد احتمل ذلك في خطبة الجمعة أيضاً، مضافاً إلى ما عرفت من التأييد في فرض الجمعة عيداً مثل العيدين، فيقتضي كون حكمه حكمها.

مضافاً إلى إمكان أن يكون عدم وجوب الاستماع حكماً ثابتاً للجميع لا للبعض، فإنّه واجبٌ في حقّهم فيكون وجوبه كفائيّاً، بل قد يجامع حتّى بأن يكون وجوبه شرطيّاً، بحيث لو لم يستمع أحدٌ للخطبة ربّما يوجب بطلان الصلاة.

ولكن إثباته لا يخلو عن تأمّل، إذ لم يقم دليلٌ على إثبات أنّ الوجوب ثابتٌ على نحو الشرطيّة فيها، ولذلك نجد أنّ العَلّامَة في «القواعد» قال بوجوبهما تعبّداً لا شرطاً.

فبناءاً على ما ذكرنا من جواز عدم حضور بعضٍ للخطبة، أو عدم وجوب استماعه لا يبقى منافاة بينه وبين الرواية الواردة من طرق العامّة أنّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إنّا نخطبُ، فمَن أحبّ أن يجلس للخطبة فليجلس، ومَن أحبّ أن يذهب فليذهب»[1].

فهذه رواية غير ثابتة في كتبنا و لم ترو من طرقنا.

نعم ذكر ولد الشيخ رحمه الله أنّه رواه في مجالسه بسنده إلى ابن جريح، عن عطاء، عن عبد الله بن السائب، قال: «حضرتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يوم عيدٍ، فلمّا قضى

(١) كنز العمّال، ج ٤ ص ٣١٥، الرقم ٦٤١٣ و ٦٤٣٠.

صلاته، قال: إنّا نخطب.. إلخ»[1].

وقد عرفت أنَّه على فرض وروده، يُحمل على عدم حبس الجميع، كما وردت الإشارة إليه في خبر العلل.

تمام هذا الكلام كان في حكم صلاة العيد في عصر الإمام المعصوم، الذي كان وجوبها عينيّاً، أو عينيّاً حتّى عند من يقول بوجوبه في عصر الغيبة، كصاحب «الحدائق» ومن تبعه في ذلك، وهكذا ثبت أنّ الخطبتان حينئذٍ واجبتكخطبةالجمعة.

هذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبهما مثل الجماعة مع غير المعصوم، فإنّها تصير مندوبة كندبيّة صلاة العيد فرادى، فلا تكون الخطبة حينئذٍ مندوبة، إذ لا وجه في كونها واجبة مع استحباب أصل الصلاة، إلّا أن يقوم عليه الدليل فيجب اتّباعه، كما لا تكون الخطبة واجبة فيما إذا كانت الصلاة مع الجماعة لكن بواحدٍ لقلّة العدد، كما لا تجب إذا كانت الجماعة مع العدد أيضاً مع استحباب أصل الصلاة.

وقد ثبت عدم مدخلية عدم وجوب الاستماع، أو عدم وجوب الحضور لوجوب الخطبة وعدمها، إذ لا تفاوت في فائدة الاستماع في الخطبة بين وجوبها واستحبابها، كما لا تفاوت في عدم شرطيّتها للصحّة بين وجوبها واستحبابها، مضافاً إلى أنّ الشرطيّة غالباً تكون في السّبق أو الاقتران عن الصلاة لا متأخّراً، إلّا أن يقوم الدليل الدّال على الشرطيّة في المتأخّر في الصحّة، نظير الأغسال اللّيليّة في المستحاضة (حيث سيأتي البحث عنها لاحقاً) شرطاً لصحّة صوم اليوم الماضي، فالأقرب عندنا عدم الشرطيّة.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة، وإن اقتضت وحدة صلاة العيدين مع الجمعة، وجوب الاستماع والحضور في العدد المعتبر وهو السبعة أو الخمسة.

---

(١) البحار، ج ١٨ ص ٨٦٠ الطبعة الحجريّة.

بحثٌ في كيفيّة ايقاع خطبة العيد

الكلام في بيان كيفيّة خطبة صلاة العيد، وهي كما في خطبة الجمعة، وقال في «المعتبر»: (عليه العلماء، لا أعرف فيه خلافاً إلّا أنّ الأولى المحافظة مع ذلك على المأثور)، و قد ورد تفصيلها في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، ومن أراد أن يطّلع عليها فليرجع إليه أو إلى «الجواهر»[١].

فأوّلها كما في «الفقيه»: خُطب أمير المؤمنين عليه السلام يوم الفطر حيث قال:

(الحمدُ لله الذي خلق السّماوات والأرض...) إلى آخر الخطبة الّتي ختمها بقراءة سورة التوحيد. بل يجوز أن يختمها بقراءة سورة الجَحد أو التكاثر أو والعصر، ولكن الذي كان يداوم عليه عليه السلام هو سورة التوحيد. وكان إذا قرأ إحدى هذه السور جلس جِلسةً كجِلسة العجلان، ثمّ ينهض، وهو أوّل من حفظ عليه الجِلسة بين الخطبتين، ولعلّ نفس هذا العمل من الإمام يكفي في إثبات استحباب الجِلسة بينهما، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (والجلوس بين الخطبتين مستحبٌّ عند أكثر أهل العلم كما في «المعتبر»، قال: رَوى ذلك محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، أنّه قال: «الصّلاة قبل الخطبتين يخطب قائماً ويجلس بينهما»[٢].

وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل الرواية: (وهو كما ترى غير دالّ على الندب).

و لعلّه أراد بذلك أنّه يحتمل أن يكون للوجوب، كما يكون القيام في حال الخطبة واجباً، إذ المضارع قد يأتي في مقام الإنشاء بصورة الوجوب، نحو قوله: (يعيد الصلاة).

نعم، يصحّ حمله على الندب بقرينة ما ورد في مرسل «الفقيه» من قوله: (وهو

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٣٤٠.

(٢) المعتبر: ص٢١٤.

أوّل... إلى آخره)، حيث يُشعر بعدم معروفيّة الجِلسة بينهما قبله، فلا يجامع ذلك مع كونه واجباً، فيستظهر منه استحبابه كما لا يخفى.

ثمّ قد عرفت من جميع ما ذكرنا وحدة حكم صلاة العيدين مع خطبتها مع صلاة الجمعة مع خطبتها في الوجوب وعدمها، فلا تجب الخطبتان إلّا مع وجوب صلاتهما، فإذا لم تجب الصلاة لم تجب الخطبتين في الجمعة والعيدين، بلا خلاف معتدّ به، كما اعترف به صاحب «الرياض» حاكياً له عن «الذخيرة»، بل حكى فيها من التصريح بالإجماع عليه في «الخلاف» و «التذكرة».

و ممّا ذكرنا يظهر جريان حكم الشروط اللّازمة في الجمعة، من: الذكورة، والعقل، والحرّية، والحضور، في صلاة العيدين إذا كانت واجبة، بلا خلافٍ فيها، كما هو المحكي في «المنتهى»، بل قد مرّ القول بقيام معقد إجماع «الخلاف» على أنّ النصوص مستفيضة في سقوطها عن جماعة منهم المسافر والمرأة والمريض، فكذلك يكون الحال في السقوط في صلاة العيدين قضيّة للوحدة، بل ولا قائل بالفصل.

مضافاً إلى ما ورد في «فقه الرضا»: «إنّ صلاة العيد مثل صلاة الجمعة، إلّا على خمسة: المريض والمملوك والصبي والمسافر والمرأة»[1].

فإنّه دالّ على المطلوب، وإن كان ربّما لا يخلو عن إشكالٍ، من عدم ذكر بعض ما يسقط عنه، كمَن كان على رأس فرسخين مثلاً، كما جرى هذا الإشكال في بعض الصّحاح المتقدّمة في الجمعة، وجريان التوجيه فيه هنا كما يجري هناك.

نعم، في بعض الأخبار ما يدلّ على جواز صلاة العيدين للمسافر:

منها: صحيح سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن المسافر إلى مكّة وغيرها، هل عليه صلاة العيدين الفطر

(١) المستدرك، ج١، الباب ٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

والأضحىٰ؟ قال: نعم إلّا بمنى يوم النحر»[١].

لكنه محمولٌ على الندب، جمعاً بينه وبين ما عرفت من السقوط عنه كما في الجمعة وصراحة بعض الأخبار بالسقوط، مثل ما ورد في الصحيح عن ربعي بن عبدالله والفضيل بن يسار جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليس في السّفر جمعة ولا أضحى ولا فطر»[٢].

كما أنّ الأمر كذلك في مثل النساء، حيث قد ورد في الأخبار أنّ عليهنّ صلاة العيدين والجمعة، كالمروي عن «قُرب الإسناد» عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن النساء هل عليهنّ من صلاة العيدين والجمعة ما على الرجال؟ قال: نعم»[٣].

وأيضاً ما ورد فيما رواه أبو إسحاق إبراهيم الثقفي في كتابه بإسناده عن عليّ عليه السلام أنَّه قال: «لا تحبسوا النساء من الخروج إلى العيدين، فهو عليهنّ واجبٌ»[٤].

فهما محمولان على الاستحباب، جمعاً بينهما وبين ما سبق من الحكم بالسقوط في حقّهنّ.

أقول: ولعلّ المراد من (عليهنّ واجبٌ) يعني أنّهنّ لشدّة ميلهنّ إلى ذلك يعدّ عندهنّ واجبٌ، لا أنّ هذه الصلاة واجبة عليهنّ من ناحية الشرع، حتّى يعارض مع ما سبق من الأخبار، ولذلك قال الشيخ في «المبسوط» والحلّي في «السرائر»: (لا بأس بخروج العجائز ومن لا هيئة لهنّ من النساء في صلاة الأعياد، يشهدن الصلاة، ولا يجوز ذلك لذوات الهيئات منهنّ والجمال). و قد نُقل مثلهما في «المصباح» وظاهر «المهذّب».

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٨ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ١.

(٣) و (٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢٨ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦ و ٥.

قوله: وتجب جماعةً، فلا يجوز التخلّف إلّا مع العُذر، فيجوز حينئذٍ أن يُصلّي منفرداً ندباً. ولو اختلّت الشرائط سقط الوجوب، واستحبّ الإتيان بها جماعةً وفرادىٰ (١).

فلا ينافي ذلك مع ما جاء في الخبر الذى رواه عبد اللّه بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّما رخّص رسول اللّه صلى الله عليه وآله للنساء العواتق في الخروج في العيدين للتعرّض للرزق»[1].

لأنّه ظاهر في تجويز ذلك لتحصيل الرزق لا للصلاة، مع أنّه قد عرفت تجويزه لبعضهنّ.

والحاصل: أنّ غاية ذلك هو استحباب صلاة العيد لمن سقط عنه الوجوب، كما هو ظاهر الأصحاب، كما نسب إليهم صاحب «المدارك».

وعلى مثل هذا التوجيه يُحمل ما ورد في الخبر الذى رواه منصور، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «مرض أبي يوم الأضحى فصلّى في بيته ركعتين ثمّ ضَحى»[2].

لما قد عرفت من سقوط صلاة العيدين عن المريض مثل الجمعة، فمع ملاحظة هذا الحديث و اضرابه في سائر من سقط عنه، يفهم أنّ المراد من السقوط ليس نفي المشروعيّة، بل المنفيّ هو الوجوب، فلا منافاة مع استحبابه كما لا يخفى على المتأمّل.

(١) وقد عرفت في المباحث السابقة أنّ وجوب صلاة العيد مع الجماعة لا يكون إلّا مع إمامٍ معصوم أو نائبه الخاص، و أنّ وجوبها عينيّاً، كما أنّ وجوب الجمعة مع الإمام كذلك، بالإجماع والأخبار السابقة الدالّة على ذلك، فمع انعقادها مع الشرائط لا يجوز التخلّف إلّا لمن كان معذوراً ومسوّغاً له ذلك، فمع تحقّق

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٨ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.
(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣.

العذر بواسطة الاختلال في بعض الشرائط الموجب لسقوط الوجوب عنه، يستحبّ إتيانها جماعةً وفرادى؛ لدلالة الأخبار السابقة على استحباب إتيانها جماعة وغيرها:

منها: موثّقة ابن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «مَن لم يشهد جماعة الناس في العيدين فليغتسل وليتطيّب بما وجد، وليصلِّ في بيته وحده كما يُصلّي جماعة»[١].

و منها: خبر منصور الذي ورد فيه أنّ الصادق عليه السلام، قال: «مَرض أبي عليه السلام يوم الأضحىٰ فصلّى في بيته ركعتين، ثمّ ضَحّىٰ»[٢].

و منها: صحيح الحلبي، قال: «سُئل الصادق عليه السلام عن الرّجل لا يَخرج في يوم الفطر والأضحىٰ، عليه صلاة وحده؟ فقال: نعم»[٣].

حيث يستفاد منه مشروعيّة اتيانها فرادى إذا فاتته الجماعة.

و عليه، فما جاء عن ابن أبي عقيل والصّدوق في «المقنع» من المنع عن فعلها حينئذٍ مطلقاً، أي جماعة كانت أو فرادىٰ، أو في خصوص الانفراد على حسب اختلاف النقل في ذلك كالاختلاف في الإخلال بالشرائط، كان خصوص فوت الجماعة، أو عدم وجود شيءٍ من الشرائط.

في غاية الضعف، لما عرفت من صراحة الأخبار على الجواز والرخصة والمشروعيّة، ممّا يستلزم توجيه الأخبار الدّالة بظاهرها على المنع:

منها: صحيح محمّد بن مسلم، قال: «سُئل أحدهما عليهما السلام عن الصلاة يوم الفطر والأضحىٰ؟ قال: ليس صلاة إلّا مع إمام»[٤].

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥ الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و ٣ و ٢.

(٤) الوسائل، ج٥ الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤ (تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٢٨ ح٧، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢١ ح٩٧٤٦).

فهذا الخبر و أضرابه يجب حمله علىٰ نفي الوجوب لا المشروعية.

ومثله بالحمل عليه خبر هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الخروج يوم الفطر ويوم الأضحى إلى الجبّانة حسنٌ لمَن استطاع الخروج إليها.

فقلتُ: أرأيت إنْ كانَ مريضاً لا يستطيع أن يخرج، أيصلّي في بيته؟ قال: لا»[1]. بأن يكون المراد من السؤال: (أيصلّي في بيته؟) هو الوجوب، و نفيه بقوله: لا، لأصل الصلاة لإفادة عدم المشروعيّة بمقتضى الجمع بين الأخبار السابقة مع هذه الروايات الدالّة على المنع.

فإذا فرضنا جواز الإتيان بها فرادىٰ، فلا بأس بالقول بالتخيير بين إتيانها ركعتين بصورة صلاة العيد فرادى، أو الإتيان بأربع ركعات كيف شاء، رغم أنّ الأفضل هو الأوّل، كما عليه الشيخ علىٰ ما حُكي عنه؛ لأجل الجمع بين الأخبار السابقة مع ما ورد في خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «من فاتته صلاة العيد فليصلِّ أربعاً»[2].

هذا كلّه بحسب ما استفدناه من لسان الأخبار المختلفة.

أقول: قد يتوهّم من ظاهر المتن تعيّن الانفراد لمن تخلّف عن حضور الجماعة مع الإمام عليه السلام عُذراً، و أنّه لا يجوز له الإتيان بها جماعة، بخلاف من اختلّت عليه بعض الشروط حيث يجوز له الأمرين بإتيانها جماعةً وفرادىٰ، بل قد صرّح بما جاء في المتن بعض القدماء، وهو الظاهر المحكي عن «المقنعة» و «التهذيب» و «المبسوط» و «الناصريّة» و «جُمل العلم والعمل» و «الاقتصاد» و «المصباح» ومختصره، و «الجمل والعقود»، بل عن الحلبي المنع حتّى مع اختلال

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٨ .

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ .

بعض الشروط، حيث قال:

(إن اختلّ شرط من شرائطها، سقط فرض الصلاة، وقبح الجمع فيها مع الاختلال، وكان كلّ مكلّف مندوباً إلى هذه الصلاة في منزله، والإصحار بها أفضل).

و جاء في «الرياض»: (أنّ المنع قد قوّاه من الفضلاء المعاصرين جماعةً).

بل المنع عن الجماعة حتّى مع اختلال بعض الشرائط يظهر من كلام السيّد المرتضى، حيث حُكي عنه قوله: (أنّها تُصلّى عند فَقْد الإمام واختلال بعض الشرائط على الانفراد).

بل قد يظهر من صاحب «المدارك» موافقة ذلك، حيث إنّه بعد نقل كلام ابن إدريس قال ليس معنى قول أصحابنا: (يُصلّي على الانفراد أن يُصلّي كلّ واحدٍ منهم منفرداً، بل الجماعة أيضاً عند انفرادها من الشرائط حسنة مستحبّة، بل المراد انفرادها عن الشرائط)، وهو تأويلٌ بعيدٌ). انتهى ما في «المدارك».

و بالجملة: فالأقوال في المسألة هي:

القول الأوّل: المنع بإتيانها فرادى مطلقاً، سواءٌ أمكن اتيانها جماعةً مع المعصوم أو لم يتمكن، وهو قول الصدوق والعُمّاني على احتمال.

القول الثاني: القول بالمنع عن الجماعة إذا تخلّف عن الحضور لعذرٍ في إمام الجماعة، فيجوز له الإتيان بالانفراد، وهو ظاهر قول المصنّف في «الشرائع»، وأمّا مع اختلال أحد الشرائط، يجوز له الإتيان جماعةً وفرادى.

القول الثالث: القول بالمنع عن الانفراد مطلقاً، أي مع العذر في الحضور أو الاختلال في الشرائط، فلا يجوز الإتيان بها إلّا جماعة، إمّا مع الإمام المعصوم أو مع غيره جماعةً وهو قول الحلبي والسيّد المرتضى وبعض آخر من القدماء والمتأخّرين.

القول الرابع: القول بالجواز مطلقاً، سواءٌ كان معذوراً عن الحضور أو من

جهة الاختلال في الشرائط، وسواءٌ أتىٰ بها جماعة مع غير الإمام أو بالانفراد، وهو مختار المشهور خصوصاً المُتأخِّرين منهم مثل صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه».

دليل القول الأوَّل: ـ و هو عدم مشروعيّة الانفراد مطلقاً ـ الاستدلال بعدّه روايات:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الصلاة يوم الفطر والأضحىٰ؟ قال: ليس صلاة إلّا مع إمام»[١].

و منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «لا صلاة يوم الفطر والأضحى إلّا مع إمامٍ عادل»[٢].

و منها: صحيحته الأُخرىٰ، عنه عليه السلام، قال: «من لم يُصلِّ مع الإمام في جماعة يوم العيد، فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[٣].

و منها: صحيحته الثالثة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في حديثٍ: ومَن لم يصلِّ مع إمام في جماعةٍ فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[٤].

و منها: خبر هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الخروج يوم الفطر ويوم الأضحى إلى الجبّانة حسنٌ لمن استطاع الخروج إليها.

فقلت: أرأيتَ إن كان مريضاً لا يستطيع أن يخرج، أيصلّي في بيته؟ قال: لا»[٥].

حيث نفى جواز الإتيان فرادى، بل قد حصر الجواز بصلاة الجماعة مع الإمام المعصوم عليه السلام، أو مع التنزّل بالجماعة ولو بغير إمام، هذا.

أقول: الإنصاف كما عرفت منّا سابقاً، لزوم حمل هذه الأخبار على صورة الوجوب، أي لا صلاة واجبة إلّا مع إمامٍ معصومٍ، جمعاً بين هذه الأخبار والأخبار

---

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤ و ١ و ٣ و ١٠ و ٨.

الدالّة بالصراحة على تجويز الانفراد، إن لم يشهد الجماعة:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من لم يشهد جماعة الناس في العيدين، فليغتسل وليتطيّب بما وجد، وليصلِّ وحده كما يصلّي في الجماعة»[١].

فإنّ إطلاق قوله: (من لم يشهد جماعة النّاس) يشمل صورة عدم امامة الإمام المعصوم حتّى لا يكون الحضور له واجباً، أو كان الإمام المعصوم موجوداً وإماماً إلّا أنَّه تخلّف عن الحضور لعُذرٍ مثل المرض، فيجوز له إتيان الصلاة وحده.

و منها: رواية منصور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «مَرض أبي يوم الأضحىٰ، فصلّىٰ في بيته ركعتين، ثمّ ضَحّى»[٢].

فإنّ عمل الإمام وفعله حجّة كحجّة قوله، فهو يوجب رفع توهّم ما قد يقال من إمكان تقييد إطلاق قوله: (من لم يشهد جماعة النّاس) بالنسبة إلى كون الإمام حاضراً ولكن لم يشهد لعُذرٍ، بأن لا يجوز له الانفراد حينئذٍ لأجل تلك الأخبار؛ لأنّ الرواية الثانية صريحة في أنّ إتيان الصلاة في البيت كان لأجل مرضه عليه السلام.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ هذا لخصوص الإمام المعصوم جائزٌ لا لغيره، لأنّ الحضور في الجماعة مع غير المعصوم لم يكن واجباً، فيجوز له التفرّد في بيته، وهو لا يوجب الحكم بالجواز في حقّ غير المعصوم، هذا.

ولكنّه لا يخلو عن تأمّلٍ، لأنَّه لو كان الأمر كذلك فلابدّ أن ينبّه الإمام بما فيه حتّى لا يلتبس الأمر على من رآه يُصلّي في بيته أو سمع منه ذلك، فالأَوْلىٰ عندنا

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥ الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣. (الاستبصار: ج١ / ٤٤٥، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢٥ ح٩٧٥٦).

هو حمل هذه الأخبار على ما ذكرنا.

كما قد يؤيّد ما ذكرنا ما ورد في خبر سماعة المتقدّم[١] حيث جاء فيه:

«لا صلاة في العيدين إلّا مع الإمام، فإنْ صلّيتَ وحدك فلا بأس»[٢].

حيث يدلّ على جواز التفرّد بالصلاة عند عدم وجود الإمام، وعند عدم وجوب الحضور لصلاته لعُذرٍ، و عليه فالمنع عن الإنفراد غير مقبول عندنا.

أقول: بل قد يمكن أن يستدلّ لاستحباب الانفراد، لا أقلّ مع عدم حضور الإمام المعصوم عليه السلام، برواية الحلبي، قال:

«سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل لا يخرجُ في يوم الفطر والأضحىٰ، أعليه صلاة وحده؟ قال: نعم»[٣].

فهي بإطلاقها يشمل حتّى صورة وجود الجماعة الواجبة، لكنه لم يخرج عصياناً أو عذراً، كما تشمل صورة عدم وجود الجماعة الواجبة كما في عصر الغيبة أو عصر الحضور مع عدم بسط يد الامام في إتيان الصلاة.

بل قد يمكن الاستشعار لذلك بما رواه الشيخ بإسناده عن عبدالله بن المغيرة، عن بعض أصحابنا، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الفطر والأضحىٰ؟ قال: صلّهما ركعتين في جماعة وغير جماعة وكبّر سبعاً وخمساً»[٤].

ومثله المروي عن «إقبال» السيّد ابن طاوُس، عن محمّد بن أبي قرّة، بإسناده عن الصادق عليه السلام: «أنَّه سُئِلَ عن صلاة الأضحىٰ والفطر؟ فقال: صلّهما ركعتين في

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج١ / ٥٠٦ ح١٤٥٥ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢١ ح٩٧٤٧.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

جماعة وغير جماعة»[١].

أقول: نوقش في الحديثين الأخيرين بأنَّه قد ورد إطلاقهما لبيان حكمٍ آخر، وهو بيان عدد ركعات صلاة العيدين، بأنّهما يكون ركعتين في الجماعة وغيرها، ردّاً على ما ورد في حديث أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهما السلام، قال: «من فاتته صلاة العيد فليصلِّ أربعاً»[٢]. حيث قد عرفت أنّ الشيخ رحمه الله حمل ذلك على التخيير جمعاً بينه و بين غيره، و عليه فالخبران في مقام بيان أنّ الأفضل هو صلاة العيد لا في صَدَد بيان الإطلاق في جواز الإتيان بصلاة العيد بالانفراد حتّى يستدلّ به للمقصود، هذا.

و الجواب: الإنصاف إمكان استفادة جواز الانفراد منه ضمناً، لأنَّه من الواضح أنّه إذا لم يكن الانفراد جائزٌ شرعاً، فلا يبقى لموضوع الحكم بكونه ركعتين موردٌ، لأنّ الإبلاغ بذلك يكون فرع وجوده خارجاً بحسب الشرع، كما لا يخفى للمتأمّل.

كما أنَّه يمكن تأييد مشروعيّة الانفراد بل محبوبيّته في الجملة من الأخبار المستفيضة الواردة في كيفيّة صلاة العيدين، المشتملة على الأمر بالقراءة وغيرها، المشعرة بكون صلاة العيدين مطلوبة من كلّ أحدٍ أوّلاً وبالذّات بهذه الكيفيّة، من دون إشارةٍ في بعضها بكونها وظيفة الإمام دون غيره كما لا يخفىٰ.

و بالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا جواز إتيانها فرادى مطلقاً، عند عدم الحضور للجماعة، سواءً كان عدم حضوره عصياناً أو عذراً، أو لأجل عدم قيام الجماعة الواجبة، أو عدم وجودها رأساً كما هو الغالب في القرى و الأرياف.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

بقي هنا صورة إتيانها جماعة ندباً كما في عصر الغيبة، أو عصر الحضور مع عدم مباشرة الإمام المعصوم لإتيانها كعصر الصادقين عليهما السلام، فهل يجوز إتيانها جماعة أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان:

قولٌ بالمنع، و استدلّ عليه:

أوّلاً: بأنّها نافلة، والأخبار واردة بأنّ الجماعة لا تكون إلّا في الفرائض وفي غيرها بدعة، وهو مثل الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الخصال» بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، في حديثِ شرائع الدِّين، قال:

«ولا تصلّي التطوّع في جماعة، لأنّ ذلك بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار»[1].

ومثله خبر «عيون أخبار الرِّضا عليه السلام» عن الفضل بن شاذان[2].

وثانياً: بمفهوم ما ورد في موثّقة سماعة المتقدّمة بعد السؤال بأنَّه إذا كنتُ في أرضٍ ليس فيها إمام، فلُصلّي بهم جماعة؟ لم يقل في جوابه نعم، بل قال: «فإن صلّيت وحدك فلا بأس»[3]. وأعرض عن بيان حكم الجماعة، و توجّه إلى بيان وقت الذبح.

بل وكذا في موثّقته الأُخرىٰ[4] حيث حكم عليه السلام بذلك بعد قوله: (لا صلاة إلّا مع إمام). حيث يفهم من إعراض الإمام عن الجماعة في ذلك، أنّها لا تجوز إلّا مع الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا هو المطلوب.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥ و ٦.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦. (تهذيب الأحكام: ج٣ / ٢٨٧ ح١٧ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢٢ ح٩٧٤٨).

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

وثالثاً: بالنهي الوارد في الخبر الموثّق المروي عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«قلت له: يؤمّ الرجل بأهله في صلاة العيدين في السطح أو بيت؟ قال: لا يؤمّ بهنّ ولا يخرجنَ، وليس على النساء خروج»[١].

مع ضميمة عدم القول بالفصل والفرق بين الإمامة للأهل وغيره يتمّ المطلوب والاستدلال.

ورابعاً: بالأمر بالانفراد مع عدم الشركة في الجماعة الوارد في الحديث الذى رواه عبدالله بن سنان في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «من لم يشهد جماعة النّاس في العيدين فليغتسل وليتطيّب بما وجد، وليصلِّ وحده كما يصلِّي في الجماعة»[٢].

قلنا: وفي الكلّ نظر كما سنشير إليه تبعاً، لمن ناقش في الاستدلال بها:

فأمّا الجواب عمّا استدلّ به من النّهي عن الجماعة في النافلة: بأنّ هذا النّهي متعلّقٌ بالمتطوّع الذي لم يصلِّ مع الجماعة أبداً، لا ما صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله مع الجماعة وكذا عليّ عليه السلام، فالتطوّع في مثل هذه الصلوات عارض لا ذاتي، خصوصاً في مثل هذه الصلاة التي يتوهّم كون الجماعة من مقوّماتها، كما يؤيّد ذلك وجود الخطبة فيها، حيث لا تكون الخطبة إلّا مع الجماعة والاجتماع نظير الجمعة.

كما يؤيّد ذلك تشبيه وتنظير هذه الصلاة بصلاة الجمعة الّتي لم تتحقق إلّا مع الجماعة، كما قد يؤيّد ذلك أيضاً بما قد عرفت من وجود القول بالمنع عن إتيانها

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٨ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٣ من أبواب صلاة العيد الحديث ١؛ من لا يحضره الفقيه: ج١ / ٥٠٧ ح١٤٥٩ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢٤ ح٩٧٥٤.

فرادىٰ كما عن الصدوق والعُمّاني.

كما قد يؤيّد ذلك جواز إتيان الصلاة المعادة مع الجماعة، مع أنّها أيضاً مندوبة.

و على أية حال، فلسان هذه الأخبار منصرفٌ عن مثل هذه الصلوات، خصوصاً مع ملاحظة أنّ هذه الأخبار وردت تعريضاً على العامّة حيث يُصلّون النوافل في ليالي رمضان جماعة، و هي الّتى يسمّونها صلاة التراويح، فإنّها بدعة و قد وقف أمير المؤمنين عليه السلام أمام اقامتها و منع الناس من اقامتها، لكنهم خالفوه اتباعاً لسُّنة عمر بن الخطاب، و القضيّة معروفة و مذكورة في كتب التاريخ، فلا يشمل لمثل ما نحن فيه.

مضافاً إلى وجود بعض الصلوات المندوبة مع الجماعة شرعاً، وهي مثل صلاة الاستسقاء، كما قد يومئ لتأييد ذلك قوله: (كلّ بدعة ضلالة)، يعني ما لا يكون مجعولاً شرعاً، فهو بدعة، فلا يشمل ما نحن فيه، كما لا يخفى على المتأمِّل.

وأمّا عن الثاني، فإنّه يمكن أن يجاب عنه: بأنّ قوله: (فأُصلِّي بهم جماعة)، فيه احتمالين:

الاحتمال الأوّل: بأن تلاحظ الجملة بصورة الوصفيّة لجملة: (في أرضٍ ليس فيها إمام)، و تفريعاً عليها، أي ليس لنا إمامٌ نُصلّي معه الجماعة، فماذا نفعل؟ فأجاب عليه السلام بأنّه لا بأس بأن تُصلّي وحدك، فعلىٰ هذا التقدير والاحتمال لا يفهم منه عدم جواز الجماعة، ولو من جهة الإعراض عن جوابه كما قيل.

الاحتمال الثاني: بأنّ جعل جملة: (فأُصلِّي بهم جماعة) جملة استفهاميّة، بأن يكون التقدير: أفأُصلّي بهم جماعةً، فإنّه حينئذٍ وإن يحتمل بما قيل من عدم الجواب عنه بنعم؛ بأنّه أراد الإعراض عن الجماعة إلى الانفراد، ولكن يحتمل احتمال آخر و هو أنّه قد سُئل عن وقت جواز فعله مع الجماعة، وكان المقصود هو

السؤال عن وقته، فأجاب عنه: بأنّه إذا ارتفعت الشمس، بأن يكون هذا جواباً عن هذا الوقت، بأنّ وقته حينئذٍ هو عند ارتفاع الشمس، فيظهر منه حينئذٍ حكم وقت الذبح، و أنّه يكون بعد الانصراف عن هذه الجماعة، فتصير الرواية حينئذٍ مؤيّدة لجواز الجماعة لا ردّاً عليها.

بل هذا الاستظهار الذي ذكرناه غايته التردّد بين احتمالين بل ثلاث؛ فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وهو المطلوب.

و عليه، فالإنصاف أنّ استفادة عدم جواز الجماعة من هاتين الموثّقتين في غاية الإشكال.

وأمّا الجواب عن موثّقة عمّار: فإنّه يمكن أن يكون:

إمّا مسوقاً لبيان أنّه يجب على الرجال الخروج إلى الصلاة لا من حيث عدم مشروعيّة الجماعة فيها، هذا.

و فيه: لا يخلو هذا الجواب عن نقاشٍ، لأنّ صدور الرواية كان في عصر الصادقين عليهما السلام، ولم يكن المباشر للجماعة في عصرهما الإمام المعصوم عليه السلام، حتّى يجب الحضور على الرجال.

اللَّهُمَّ إلّا أن نحمل الكلام على أنّه أراد بيان الحكم الشرعي بملاحظة ذاته تشريعاً، دون ملاحظة الظروف الخارجية المحيطة بالإمام، و عليه يُحمل الجواب على القول بوجوب الجماعة مطلقاً، يعني حتّى مع عدم الإمام المعصوم، كما عليه صاحب «الحدائق» تبعاً لبعض آخر.

و إمّا أن يكون النهي بملاحظة الجماعة في صلاة عيد النساء، حتّى يمنع ذلك عن خروجه وحضوره في الجماعة، كما قد يؤيّد منع النساء عن الخروج لصلاة العيد ما ورد في ذيله من قوله: (ولا يَخرُجنَ).

وكيف كان، استفادة عدم مشروعيّة الجماعة من هذه الرواية في غاية الإشكال.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا دلالته على ما ذُكر، وأغمضنا عمّا ذكرنا، لزم منه قيام المعارضة بحسب الظاهر، فلابدّ من رفع اليد عن جواز الجماعة في خصوص النساء لأجل ما سنذكره من أدلّة الجواز، لا مطلقاً كما قيل، وإن اقتضى ذلك قولاً مخالفاً لفتوى الأصحاب من التفصيل، فبذلك ترفع اليد عن الرواية في مورد لا في كلّ ما يشمله من النّهي عن خروج النساء، فإنّه يبقى على حاله لعدم وجود معارض له كما لا يخفى.

وأمّا الجواب عن الرابع: من الأمر بالوحدة بقوله: (فليصلِّ وحده)، فبما قاله صاحب «الجواهر»: (والأمر بالوحدة يُراد منه ما يشمل جماعة غير إمام الأصل ومنصوبه، كما هو المنساق في المقام، بل مرّ نظيره في أخبار الجمعة، لا أنّ المراد منه المنفرد المقابل لمطلق الجماعة).

و فيه: هذا بعيدٌ في نفسه؛ مضافاً إلى استبعاد ظهور هذا اللّفظ فيما ذكره، لأنّ المتبادر منه إلى الذّهن هو الانفراد، فتوجيهه لا يناسب مع ملاحظة عصر الصادقين عليهما السلام، لأنّ الجماعة في عصرهما لم تكن مع الإمام المعصوم، حتّى يقال إنّه لم يشهد جماعة الناس، فلابدّ أن يفرض ويراد من (الجماعة) المذكورة في الخبر هي جماعة غير الإمام المعصوم، فمع هذا الفرض لابدّ أن يراد من كلمة (وحده) الصّلاة الفرادى لا الجماعة مع غير الإمام؛ لأنّ ظهور الصدر في أنّ الجماعة كانت موجودة و الامام عليه السلام لم يشهدها، لا أنّ الجماعة لم تكن متحقّقة أصلاً لأجل فَقْد إمامة المعصوم عليه السلام، ليراد من (الوحدة) ما ذكره صاحب «الجواهر».

فبناءً على ما ذكرنا يكون الأمر بالوحدة من أجل أنّه فاتت عنه الجماعة المتعارفة مع غير الإمام، فلا طريق له للوصول إلى صلاة العيد إلّا إتيانها فرادىٰ،

فلا يفهم من الأمر بالوحدة منعاً ونهياً للجماعة كما أراده الخصم.

هذا كلّه مع أنّ الدليل قد ورد في استحباب إتيان صلاة العيد جماعة، لأنّه يمكن استفادة ذلك:

أوّلاً: من كلمات الأصحاب و سيرتهم العمليّة، حيث إنّها حجّة علينا، كما أشار إلى ذلك شيخنا المفيد رحمه الله في باب الأمر بالمعروف فقال نصّه ـ على المحكي عنه في «الجواهر» ـ:

(وللفقهاء من شيعة آل محمّد صلى الله عليه وآله أن يجمعوا بإخوانهم في الصّلوات الخمس، وصلوات الأعياد والاستسقاء والخسوف والكُسوف إذا تمكّنوا من ذلك، وأمِنوا فيه من معرّة أهل الفساد...) إلى آخره.

وكذا يستفاد من كلام ابن إدريس حيث قال فيما حُكي عنه: (وأيضاً إجماع أصحابنا قد مرّ ما تعلّق به، وهو قولهم بأجمعهم يستحبُّ في زمان الغيبة لفقهاء الشيعة أن يجمعوا صلاة الأعياد، وذُكر أنّ مراد الأصحاب بفعلها على الانفراد، انفرادها عن الشرائط لا عدم الاجتماع...) إلى آخره.

وكذا ورد عن القطب الراوندي بقوله: (من أصحابنا مَن يذكر الجماعة في صلاة العيد سُنّةً بلا خطبتين.. إلى أن قال: الإماميّة يُصلّون هاتين الصلاتين جماعةً وعملهم حجّة).

ولذلك علّق صاحب «الجواهر» بعد نقله هذه الأقوال بقوله:

(قلت: يدلّ على أنّه لا يراهم يصلّونها إلّا مستحبّين لها، كما قال بذلك العَلّامَة في «المختلف» بعد أن قوّى القول بالمنع، قال: إلّا أنّ فعل الأصحاب في زماننا الجمع فيها.

وثانياً: من الأخبار الدالّة على كون صلاة العيدين مثل صلاة الجمعة، و أنّها

تتحقّق من خلال الاجتماع والجماعة:

منها: حديث الحلبي في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال في صلاة العيدين: «إذا كان القوم خمسة أو سبعة، فإنّهم يجمعون الصَّلاة كما يصنعون يوم الجمعة» الحديث[1].

حيث يُفهم منه أنّ حكم صلاة العيدين كحكم صلاة الجمعة في العدد، سواءٌ كانت واجبة و ذلك عند مباشرة المعصوم للإمامة أو منصوبه في غير صورة المباشر؛ فإنّ مشاركة صلاة العيدين لصلاة الجمعة في السقوط عن جماعةٍ كانت في الجمعة ساقطة منهم مثل المرأة والمريض والمملوك والمسافر، وغيرها يُومي إلى ذلك.

و منها: خبر «العلل» و «عيون أخبار الرِّضا عليه السلام» بإسناده الآتي، عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال:

«إنّما جُعلت الخطبة يوم الجمعة في أوّل الصلاة، وجعلت في العيدين بعد الصلاة؛ لأنّ الجمعة أمرٌ دائم وتكون في الشهر مراراً وفي السنة كثيراً، وإذا كثر ذلك على النّاس ملّوا وتركوا، ولم يقيموا عليه وتفرّقوا عنه، فجعلت قبل الصلاة ليحتبسوا على الصلاة ولا يتفرّقوا ولا يذهبوا. وأمّا العيدين فإنّما هو في السّنة مرّتين، وهو أعظم من الجمعة، والزحام فيه أكثر، والناس فيه أرغب، فإن تفرّق بعض الناس بقي عامّتهم، وليس هو كثيراً فيملّوا ويستخفّوا به»[2].

حيث يفهم منه بأنّ الخطبة في صلاة العيدين تكون كخطبة صلاة الجمعة عند الاجتماع و قيام الجماعة، بل الزحام في صلاة العيدين والجماعة فيها كان عند

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج١ / ٥٢٢ ح١٤٨٦ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٨٢ ح٩٩١٣.
الوسائل، ج٥، الباب ٣٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

الناس أرغب، ومن الواضح فقد هذه الخصوصيّات والإبلاغ في صلاة العيدين عند الانفراد، ولأجل ذلك قيل في حقّها بأنّه قد يتوهّم بكون الجماعة من مقوّماتها، كما أشار صاحب «الجواهر» إلى ذلك.

و منها: ما قد يُستشعر منه ذلك ما ورد في حديث إسحاق بن عمّار، قال: حدّثني محمّد بن قيس، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: «إنّما الصَّلاة يوم العيد علىٰ من خَرَج إلى الجبّانة، ومَنْ لم يخرج فليس عليه صلاة»[1].

حيث إنّه بالكناية يفيد بأنّ المقصود في جعل صلاة العيد هو الاجتماع و قيام الجماعة، وخروج الناس مجتمعين إلى الصحراء مع التكبير، حتّى يتحقّق به تعظيم الشعائر، و إلّا فإتيانها في زاوية من البيت منفرداً لا يترتّب عليه هذه الآثار.

فبناءً على هذا لا يبعد أن يكون ما ورد في رواية زرارة اشارة الى ذلك، فقد روى عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ، قال: «ومَن لم يُصلِّ مع إمامٍ في جماعة فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[2].

حيث لا يمكن تدارك ذلك بتحقّق تعظيم الشعائر مع إتيانها قضاءً، خصوصاً لا يبعد ذلك مع تنكير لفظ (الإمام) فيه، للإشارة إلى عموم إمام الجماعة لا خصوص الإمام المعصوم ومنصوبه في ذلك.

ونظائر هذه المؤيّدات على استحباب الجماعة في اقامة صلاة العيد كثيرة في تضاعيف الأخبار والروايات، و الّتى توجب حصول الاطمئنان للفقيه على هذه الفتوى، فراجع وتفحّص حتّى يأتيك اليقين، و اللّٰه هو خير ناصرٍ ومعين.

ولعلّ ممّا يوجب للفقيه ذلك ملاحظة ما ورد في خبَرَي عبد اللّٰه بن المغيرة عن بعض أصحابنا، قال: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن صلاة الفطر والأضحى؟ قال:

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٩ و ١٠.

صلّهما ركعتين في جماعة وغير جماعة»[١].

ومثله في المضمون الخبر المرويّ في «الإقبال» عن محمّد بن أبي قرّة، عن الصادق عليه السلام[٢].

لا سيّما مع ملاحظة أنّ البحث في المقام عن أمر ندبيّ، حيث يجيز في مثله التمسّك بأدلّة التسامح في السّنن فيه، فيكفي في إثباته أخفّ من ذلك، فضلاً عن وجود الأخبار الدالّة والمشعرة على ذلك كما عرفت.

و عليه، فما عن الحلبي من المنع عن الجماعة بقوله: (إنّه إن اختلَّ شرطٌ من شرائطها سقط فرض الصلاة، وقبح الجمع فيها مع الاختلال، وكان كلّ مكلّفٍ مندوباً إلى هذه الصلاة في منزله، والإصحار بها أفضل).

ليس بجيّدٍ كما لا يخفى.

في جواز تعدّد صلاة العيد

ثمّ إنّه إن اخترنا في المسألة جواز الإتيان بصلاة العيد جماعةً زمن الغيبة، كما هو مختار المشهور، فحينئذٍ لا إشكال في إتيان الجماعة متعدّدة في البلد الواحد و في أقلّ من فرسخ، بل يجوز التعدّد حتّى في مسجدٍ واحد، لعدم وجود الشرائط في مثل هذه الجماعة بلا إشكال.

وأمّا لو قلنا بمقالة صاحب «الحدائق» من وجوب الجماعة عينيّاً في عصر الغيبة، نظير وجوبها في عصر الحضور وإمامة المعصوم عليه السلام كالوجوب العيني في صلاة الجمعة في عصر الحضور، فلابدّ حينئذٍ أن يلاحظ فيها الشرائط الضروريّة

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٥ منها، الحديث ١، والباب ٣ منها الحديث ٤ .

(٢) المصدر نفسه.

قوله: ووقتها ما بين طلوع الشمس إلى الزوال (١).

في صلاة الجمعة في عصر الحضور وإمامة المعصوم، وهو عدم جواز التعدّد في الأقلّ من الفرسخ، كما هو شرط في صلاة الجمعة، حتّى ولو لم تكن في وقت واحد، كما كان الأمر كذلك كثيراً.

ولذلك صرّح بالمنع عنه صاحب «الحدائق» بقوله: (وأمّا على ما هو الظاهر من كلام جملةٍ من محقّقي متأخِّري المتأخِّرين، وهو الظاهر أيضاً ممّن قال بالوجوب العيني حال الغيبة من المتقدِّمين، حيث إنّهم يجعلون شرائط الجمعة ثابتة من أنّ صلاة العيد زمن الغيبة كصلاة الجمعة واجبة عيناً، والإمام المشترط فيها إنّما هو إمام الجماعة، فيُشكل التعدّد جماعةً فيها في مسافة الفرسخ، كما عليه علماء زماننا الآن، فإنّهم يُصلّون جماعات عديدة في البلد الواحد، مع ترجيحهم هذا القول الذي أشرنا إليه، وقولهم باشتراط الوحدة فيها كما في الجمعة، لأنّه متىٰ صلّيت في مسافة الفرسخ ـ بناءً على ما ذكرنا ـ امتنعت الصلاة ثانياً، لعين ما تقرّر في صلاة الجمعة من عدم مشروعيّة الجمعة الثانية في المسافة المذكورة).

إلى أن قال: (وأمّا الصلاة جماعةً، فكما أنّه تحرم الجمعة الثانية بعد إقامتها أوّلاً، كذلك تحرم الصلاة العيد ثانياً جماعةً بعد الإتيان بها أوّلاً، ولهذا إنّا نعجّل الصلاة بها حال طلوع الشمس ليتوجّه البطلان إلى مَن صلّى بعدنا، واللّه العالم). انتهىٰ كلامه[1].

(١) والكلام في هذه المسألة يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: في ابتداء وقتها:

هل يكون من أوّل طلوع الشمس إلى الزّوال؟

أو من طلوع الشمس إلى ما يصدق عليه أوّل النهار، غايته مثلاً إلى انبساط

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٢٢٠ ـ ٢٢١.

الشمس واستقلالها وارتفاعها؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الأوّل: ما عليه المشهور، بل عن «النهاية» و «التذكرة» و «جامع المقاصد» الإجماع عليه، كما عن المنتهى الإجماع على الفوات بالزوال، فالدليل عليه:

أوّلاً: هو الإجماع والشّهرة الثابتة بين أصحابنا.

وثانياً: الاستدلال بالنصوص:

منها: صحيح محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان إنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمر الإمام بالإفطار في ذلك اليوم، إذا كانا شهدا قبل زوال الشّمس، فإنْ شهدا بعد زوال الشّمس، أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم، وأخّر الصَّلاة إلى الغد فصلّى بهم»[1].

و قال صاحب «الوافي»: (هكذا وجد في النسخ، والظاهر سقوط: (وصلّىٰ بهم)، بعد قوله: (في ذلك اليوم أوّلاً)، ويجوز أنّه قد اكتفى عنه بالظهور) انتهىٰ[2].

حيث إنّه يؤيّد قول المشهور من كون صلاة العيد ممتدّة إلى وقت الزوال بقرينة التفصيل: بين كون شهادة الشهود قبل زوال الشمس، أي قبل فوت وقت صلاة العيد، وبين كون شهادتهم بعد الزوال فيؤخّر الصلاة إلى الغد، و إلّا فقد لفى صاحب «الجواهر» التفصيل.

ولأجل ذلك حملوا إطلاق مرفوع محمّد بن أحمد عليه، إذ قال عليه السلام: «إذا أصبح النّاس صياماً ولم يَروا الهلال، وجاء قومٌ عدول يشهدون على الرؤية،

---

(١) الكافي، ج٤ / ١٦٩ ح١ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٣٢ ح٩٧٧٩. الوسائل، ج٥، الباب ٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) الوافي، ج٢، ص١٩٣، (الطبعة الحجريّة) باب تأخير صلاة العيد إلى الغد.

فليفطروا وليخرجوا من الغد أوّل النهار إلى عيدهم»[١].

ثمّ قال صاحب «الوافي» بعد نقل هذه الرواية: (يعني إذا شهدوا بعد فوات الوقت)[٢]. ومراده بعد الزوال الذي هو آخر الوقت بقرينة كلامه الأوّل.

نعم، ربّما يظهر من الرواية المروية في «دعائم الإسلام» عن عليّ عليه السلام خلاف ذلك، حيث قال:

«في القوم لا يرون الهلال، فيُصبحون صياماً حتّى يمضي وقت صلاة العيد من أوّل النهار، فيشهد شهودٌ عدولٌ أنّهم رأوه من ليلتهم الماضية؟

قال: يفطرون، ويخرجون من غدٍ فيصلّون صلاة العيد في أوّل النهار»[٣].

فإنّه بظاهره يدلّ على أنّ وقت صلاة العيد أوّل النهار، لأنّه جعل وقت شهادة الشهود بعد مُضيّ أوّل النهار، فلو كان وقت الصلاة ممتدةً إلى الزوال فلا يبقى مورد لمضيّ وقتها، إلّا أن يُحمل قوله: (أوّل النهار)، علىٰ مضيّ الزوال، فإطلاق مضيّ أوّل النهار على ذلك خلاف للظاهر، فإبقائه على ظاهره يوجب خلاف ما عليه المشهور، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» في ذيل هذه الرواية: (فبعد الإغماض عن سنده، مطرح لما تعرفه من عدم القضاء لهذه الصلاة).

ودعوى: أنّ الاستدلال به من حيث التوقيت فيه بالأوّل، وإن لم نقل بالقضاء.

يدفعها: عمّا فيها أنّه يمكن حمل أوّل النهار فيه على ما قبل الزوال، بقرينة ما مرّ من النصّ والإجماع.

و عليه، فتوهّم بعضهم اختصاصه بالصّدر غلطٌ واضحٌ قطعاً، خصوصاً بعد

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٢) الوافي، ج٢، الطبع القديم، ص١٩٣، باب تأخير صلاة العيد إلى الغد.

(٣) المستدرك، ج١، الباب ٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

ملاحظة إمكان جريان الاستصحاب، والإطلاق الذي فيه من إضافة الصلاة إلى هذا اليوم في تقييدهما على المتيقّن بالإجماع ونحوه.

القول الثاني: و هو لصاحب «الحدائق» و من أنّ وقت صلاة العيد هو أوّل النهار من طلوع الشمس إلى ارتفاعها وانبساطها، وهو غايته، كما استظهر ذلك من الروايات وكلام بعض الأصحاب، لكنه قال في آخر كلامه: (بأنّي لم أقف في الأخبار بعد التتبّع التامّ، علىٰ ما يدلّ على الامتداد إلى الزوال كما ذكروه، ولا أعرف لهم مستنداً غير الإجماع الذي ادّعوه، مع ظهور الخلاف من ظاهر عبارَتي الشيخين المنقولتين) انتهى محلّ الحاجة[1].

قلنا: مراده من الشيخين الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي، أمّا الأوّل فقد قال في «المقنعة»: (إنّه يخرج قبل طلوعها، فإذا طلعت صبر هُنيئةً ثمّ صلّىٰ)، انتهىٰ.

و قال الشيخ الطوسي في «المبسوط»: (إنّ وقتها إذا طلعت الشمس وارتفعت وانبسطت، ثمّ قال: وهو أحوط)، انتهى.

ثمّ تمسّك﵀ بحديث «دعائم الإسلام» حيث فُرض فيه مضيّ وقت الصلاة بأنّه أوّل النهار، ثمّ قال بعد ذِكر خبر محمّد بن قيس بطوله:

(أقول: أنتَ خبيرٌ بأنّه مع تسليم صحّة ما ذُكر، فغاية ما يدلّ عليه الخبر ثبوت الامتداد في هذه الصورة، ولعلّه مقصورٌ عليها من حيث الضرورة، وعدم إمكان الصلاة في ذلك الوقت المذكور في الأخبار لفواته، فلا يثبت به الحكم كلّياً، وإلّا فمن المحتمل قريباً في الخبر المذكور أنّ جملة «وأخّر الصّلاة إلى الغد» مستأنفة لا معطوفة على الجملة الجزائيّة.

وحاصل الكلام: أنّه أمر بالإفطار مع ثبوت الرؤية قبل الزوال أو بعد الزوال،

---

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٢٢٨ .

وعلىٰ كلّ منهما أخّر الصلاة إلى الغد لفوات وقتها، ويؤيّده إطلاق الخبر الذي معه وهو مرفوعة محمّد بن أحمد، قال:

«إذا أصبح النّاس صياماً ولم يَروا الهلال، وجاءَ قومٌ عدول يشهدون على الرؤية، فليفطروا وليخرجوا من الغد أوّل النهار إلى عيدهم».

فإنّه كما ترىٰ مطلقٌ في كون ثبوت الرؤية قبل الزوال أو بعده)، انتهىٰ محلّ الحاجة[1].

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من المناقشة؛ لأنّ ذكر خصوصيّة قبل الزوال وبعده لابدّ أن يكون لجهةٍ مفيدة للمطلب، وما يمكن في التفاوت بين الصورتين بين كون الشهادة قبل الزوال أو بعده لا يكون إلّا لأحد الأمرين؛ إمّا الإفطار أو الصلاة، فالأوّل منهما منتفٍ، لأنّه قد أمرَ في كِلا الموردين بالإفطار، فلا يبقى شيءٌ إلّا الصلاة بأن يكون وقتها قبله في صورة كون الشهادة بالرؤية قبل الزوال، و إلّا فبعده، وهذا هو المناسب لقول المشهور.

مضافاً إلى أنّ الشهادة قبل الزوال عنوانٌ يتوسّع و يشمل حتّى فيما إذا كانت أوّل النهار، فلا وجه حينئذٍ لما ذكره من كونه لأجل الضرورة، من جهة كونه لفوات الوقت فيه قد أجاز إتيان الصلاة قبل الزوال، فلا يستفاد منه حكماً كلّياً؛ إذ لا ضرورة حينئذٍ حتّى يقتصر الحكم على مورده، هذا.

مع إمكان أن يكون وجه إرجاع قوله: (أخِّر الصلاة إلى الغد) إلى الجزاء في الأخير، هو فوت وقت الصلاة، من جهة كونها في أوّل اليوم إلى الزوال، حيث إنّه لم يفت بالنسبة إلى الشرط والجزاء الأوّل دون الثاني كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّه قديُستظهر من صحيحة محمّد بن قيس و مرفوعة محمّد بن أحمد

---

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٢٢٨ .

وخبر «دعائم الإسلام» محبوبيّة إتيان الصلاة في أوّل النهار؛ لما ترى من التصريح بذلك في الخبرين الأخيرين، بأن يأتي بالصلاة أوّل النهار، فكأنّه إذا أخّر عنه بأن يكون قريب الزوال أو بعده كان الأَوْلىٰ تأخيرها إلى الغد، لا أن يأتي بها حين الزوال وبعده، بتوهّم صدق كون الصلاة ليوم العيد، بل ربّما يستفاد من هذه الأخبار بأنّ إتيانها يوم بعد العيد إنّما هو لأجل درك أوّل النهار ولم يكن قضاءاً مع أنّه واقع بعد يوم العيد، فينبغي أن يكون صدق القضاء لما بعد ذلك، بل لا يصدق القضاء عليه ولا الأداء لإتيانها بعد زوال نفس يوم العيد، لأجل استفادة المنع من الإتيان فيه من نفس هذه الأخبار، وتفصيل حكم القضاء سيأتي لاحقاً إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

هذا كلّه في الأمر الأوّل و هو بيان منتهى وقت صلاة العيد.

مبدأ صلاة العيد

الأمر الثاني: في بيان أوّل وقت صلاة العيد، حيث إنّه قد يتبادر إلى الذهن من جهة إضافتها إلى اليوم، أنّ أوّل الوقت ومبدئه هو مبدأ نفس اليوم أي أوّل الفجر، إلّا أنّ المستفاد من كلمات الأصحاب والنصوص والروايات غير ذلك؛ لما قد عرفت من تصريح الأصحاب بالإجماع على أنّ أوّل وقتها هو طلوع الشمس، كما هو مدلول الأخبار:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ليس يوم الفطر ولا يوم الأضحى أذانٌ ولا إقامة، وأذانهما طلوع الشّمس، إذا طلعت خَرَجوا»[1].

و منها: موثّقة سماعة، قال: «سألته عن الغدوّ إلى المُصلّى في الفطر

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١. الكافي: ج٣ / ٤٥٩ ح١، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢٩ ح٩٧٦٦.

والأضحىٰ؟ فقال: بعد طلوع الشمس»[١].

و منها: رواية أبي بصير المرادي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يخرج بعد طلوع الشمس»[٢].

و منها: رواية أبي محمّد هارون بن موسىٰ، بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تخرج من بيتك إلّا بعد طلوع الشمس»[٣].

و منها: رواية ياسر الخادم، والريّان بن الصّلت، جميعاً قالا: «لمّا انقضى أمر المخلوع.. إلى أن قال: واجتمع القُوّاد والجُند علىٰ باب أبي الحسن عليه السلام، فلمّا طلعت الشمس قام فاغتسل وتعمّم بعمامة بيضاء» الحديث[٤].

حيث تدلّ على أنّ وقت الصلاة هو بعد طلوع الشمس؛ لما ورد من صريح الكلام في صحيح زرارة بقوله: (جَعل أذانهما طلوع الشمس إذا طلعت خرجوا)؛ أي صار الطلوع مُنزّلاً منزلة الأذان في مشروعيّة الفعل منه، من حيث كونه إعلاماً لدخول الوقت، و ذكر الشرط في الخروج الى صلاة العيد بقوله: (إذا طلعت خرجوا)، إنّما هو لأجل الغلبة في ذلك، أي الخروج يكون بعد الطلوع غالباً.

خلافاً لصاحب «كشف اللّثام» حيث جعل الشرط ـ وهو الطلوع ـ قرينةً على أنّ وقت الخروج هو الطلوع، لا كون الطلوع وقتاً للصلاة، بل هو ظاهر عبارة الحديث.

ولكن أورد عليه: صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» و هو الأظهر، لوضوح أنّ ما يحتاج إلى بيان الوقت هو الصلاة لا الخروج؛ لوضوح أنّه متفاوت في الأمكنة قُرباً وبُعداً، فلو أُريد كون وقت الصلاة داخلاً بعد الخروج فربّما

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٨ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و ٢.

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

يوجب الجهل بوقت الصلاة، لأجل الجهل بمقدار الوقت للخروج إلى المصلّى، هذا بخلاف ما لو أُريد كون الطلوع وقتاً للصلاة فإنّه معلوم.

نعم، عن «النهاية» و «الاقتصاد» و «المبسوط» و «الكافي» و «الغنية» و «الوسيلة» و «الإصباح» وموضعٍ من «السرائر» بأنّ وقتها عند انبساط الشمس.

ولعلّ وجه كلامهم ومستندهم هو ما ورد في خبر سماعة و قد جاء فيه:

«أنّه سأل الصادق عليه السلام متى نذبح؟ قال: إذاانصرف الإمام، قلت: فإذاكنتُ في أرضٍ ليس فيها إمام، فأُصلّي بهم جماعة؟ قال: إذااستقلت الشّمس...»[1]. حيث حدّد الوقت بزمان انبساط الشمس، بناءاً علىٰ رجوع هذه الجملة إلى الصلاة.

ولكن قد نوقش فيه أوّلاً: باحتمال كون هذه الجملة راجعة إلى وقت الذبح لا الصلاة، فكأنّه أراد بيان ذكر الوقتين للذبح:

أحدهما: مع وجود الإمام والصلاة معه يكون وقته إذا انصرف الإمام.

والثاني: إذا لم يكن الإمام موجوداً حتّى يصلّى معه يكون وقت الذبح إذا استقلّت الشمس.

فبناءاً على هذا لا تكون الرواية منافية مع تلك النصوص.

وثانياً: لو رجعت الجملة إلى الصلاة، لزم كون وقت الصلاة متفاوتة بين كونها مع الإمام وهو الطلوع، وبين غيره وهو استقلال الشمس، وهذا ممّا لم يقل به أحد.

وثالثاً: إنّ هذا الخبر لا يقاوم بالتعارض مع تلك النصوص لكثرتها وصحّة سند بعضها، خصوصاً مع إمكان حملها و توجيهها بما لا يوجب الإشكال والتعارض من جعل الوقت للذبح لا الصلاة كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦. تهذيب الأحكام: ج٣ / ٢٨٧ ح١٧ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٢٢ ح٩٧٤٨.

ورابعاً: من إمكان الجمع بين هذه الرواية مع تلك النصوص، بحمل مورد هذه الرواية على وقت الفضيلة، بأن يكون الأفضل تأخير الصلاة إلى انبساط الشمس كما هو محتملُ كلام القاضي في «جمل العلم والعمل» في شرح فضل الأوقات حيث قال: (إنّ وقتها ارتفاع الشمس)، وأمّا أصل الوقت الذي ذكره قبل ذلك، كان هو من طلوع الشمس إلى الزوال جائزاً، بل وهكذا كلام غيره.

أو أن يكون مرادهم بذلك الوقت هو الغالب منه عند إرادة الخروج إلى الجبّانة ونحوها.

أو أن يكون المراد من الانبساط ما يقارب تحقّق طلوع الشمس.

فصار القولان متقاربين كما احتمله الشهيد في «الذكرىٰ»، فيرتفع الاختلاف من البين.

و بالجملة: ظهر من ما ذكر أنّ قول المشهور هو المنصور، من أنّ وقت الصلاة من أوّل طلوع الشمس إلى الزوال، ولكن الأفضل بل الأحوط ـ كما صرّح به الشيخ في «المبسوط» ـ إتيانها وقت انبساط الشمس وارتفاعها.

كما ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة ما جاء في «المقنعة» بالخروج بعد الفجر، حيث قال: (فإذا كان بعد طلوع الفجر اغتسلتَ ولبستَ أطهر ثيابك، وتطيّبت ومضيت إلى مجمَع الناس من البلد لصلاة العيد، فإذا طلعت الشمس فاصبر هُنيئة ثمّ قُم إلى صلاتك).

ووافقه عليه الشيخ الطبرسي المحكي عن ظاهر «جوامع الجامع»، إذ قال:

(كان الطرقات في أيّام السّلف وقت السحر وبعد الفجر مغتصّة بالمُبكِرين يوم الجمعة يمشون بالسّرج، وقيل أوّل بدعة أُحدثت في الإسلام ترك البكور إلى الجمعة).

لما قد عرفت من دعوى قيام الإجماع في «الخلاف» بأنّ وقت الخروج بعد

قوله: **ولو فاتت لم تقض** (١).

طلوع الشمس، ونسبة التبكير إلى الشافعي، خصوصاً مع ملاحظة النّهي في حديث زرارة حيث قال: «لا تخرج من بيتك إلّا بعد طلوع الشمس»، مؤيّداً باستمرار ذلك عن رسول اللّه ﷺ، المستفاد من جملة: (كان رسول اللّه ﷺ)، في رواية أبي بصير، كما لا يخفى على المتأمّل.

الأمر الثالث: بعدما عرفت بأنّ أوّل وقت صلاة العيدين يكون بعد طلوع الشمس، فإتيانها قبل الطلوع غير مشروع، كما أنّه بعد الطلوع يدخل الوقت، ولكنّه أيضاً بالنسبة إلى صلاة الأضحىٰ كان الأفضل أن يكون وقتها مقدّماً عن وقت صلاة عيد الفطر، كما أشار إلى ذلك صاحب «المدارك»، وتمسّك فيه بإجماع العلماء حيث قال: (يستحبّ تأخير صلاة العيد في الفطر شيئاً عن الأضحىٰ، بإجماع العلماء). واستدلّ لذلك بأمرين:

أحدهما: استحباب الإفطار في الفطر قبل خروجه، بخلاف الأضحى فإنّ الأفضل فيه أن يكون إفطاره على شيءٍ ممّا يُضحّى به بعد الصلاة.

وثانيهما: بأنّ الأفضل في الفطر إخراج الفطرة قبل الصّلاة، فيستحبّ تأخير الصلاة ليتّسع الوقت لذلك، وفي الأضحىٰ تقديمها ليُضحّي بعدها، فإنّ وقتها بعد الصلاة.

انتهى على المحكي في «الجواهر»، وكلامه جيّد، و اللّه العالم.

(١) ما قرّره المصنّف رحمه الله هو المشهور بين الأصحاب، بل ظاهر كلامهم هو الإطلاق بين كون الفوت عن عَمَدٍ أو نسيانٍ أو عذرٍ، بل لا فرق بين كونها واجبة أو مندوبة، كما قد صرّح بفهم هذا الإطلاق صاحب «المدارك».

و قد استدلّوا لمختارهم بالأصل عند الشك في وجوب القضاء وعدمه وهو

البراءة، مع كونه معتضداً برواية صحيحة زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام:

«ليس يوم الفطر والأضحى أذانٌ ولا إقامة.. إلى أن قال: ومن لم يُصلِّ مع إمامٍ في جماعةٍ، فلا صلاة له ولا قضاء عليه»[1].

و قد جاء في «وسائل الشيعة» ذكر الإمام نكرةً بخلاف ما في «الجواهر» و «مصباح الفقيه» و «الحدائق» حيث جاء فيها مع الألف و اللّام.

قال صاحب «مصباح الفقيه»: ـ بعد نقله كلام صاحب «الجواهر» في اعتضاد الأصل برواية زرارة، الدالّة علىٰ نفي القضاء لمن لم يُدرك الصلاة مع الإمام ـ:

(أمّا صحيحة زرارة؛ فمفادها أنّ من فاتته الصلاة مع الإمام في جماعةٍ، لم يجب عليه تداركها ولو مع بقاء وقتها، فضلاً عن خارجه، وهذا ممّا لا شُبهة فيه، فلم يقصد بهذه الرواية القضاء المصطلح، بل مطلق فعلها بعد فوات الصلاة الواجبة عليه، وهي الصلاة مع الإمام، وهذا لا ينافي استحباب الإتيان بها منفرداً ما دام بقاء وقتها، بل ولا في خارجه كذلك، لكنّه يحتاج إلى مساعدة الدليل عليه، وهو بالنسبة إلى الإتيان به في الوقت موجودٌ كما عرفته فيما سبق، وبالنسبة إلى خارجه منتفٍ، فمقتضى الأصل عدم مشروعيّة تداركها في خارج الوقت في مثل الفرض)، انتهىٰ محلّ الحاجة من كلامه[2].

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره من التوضيح لا يخلو عن نقاش:

أوّلاً: نقله الرواية مقرونةً كلمة (الإمام) بأداة التعريف، مغايرٌ مع ما في جاء من الضبط في «الوسائل» من ذكرها نكرةً؛ لأنّ مع التعريف يحتمل كون المراد هو الإمام المعصوم، حيث تكون الصلاة معه واجبة، فربّما يصحّ أن يكون المراد من

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.

(٢) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٢٩.

جملة: (لا صلاة له) أي لا صلاة واجبة كما لا قضاء عليه؛ لعدم إمكان تدارك للصلاة الواجبة، فلا يجب عليه تداركها حتّى مع بقاء الوقت، فضلاً عن خارجه، لفوات الصلاة الواجبة فيه، فلا ينافي ذلك استحباب الصلاة جماعةً أو فرادىٰ في الوقت أو في خارجه.

نعم، ورد في رواية أُخرى في «الوسائل» نقلاً عن زرارة كلمة (الامام) معرّفاً.[1]

وأمّا على قراءة النكرة، فيحتمل حينئذٍ كون الإمام هو إمام الجماعة لا المعصوم، والصلاة معه لا تكون واجبة، بل تكون مندوبة كانفرادها، فحينئذٍ لا وجه للقول بأنّه لا يجب عليه تداركها، فلابدّ حينئذٍ من حملها على مراتب الكمال والفضيلة، أي لا فضيلة لها إذا أتى بها منفرداً، فالمراد من القضاء حينئذٍ ليس إلّا إتيانها في خارج الوقت، فيتناسب مع كلام المشهور، كما عليه صاحب «الجواهر»، و احتمال هذا الحمل غير بعيد.

وثانياً: لوسلّمنا كون المراد من (الإمام) هوالمعصوم عليه السلام، فصرف لفظ القضاء عن معناه الظاهري إلى غيره ممّا لا وجه له، إذ يصحّ أن يقال: إنّه إذا لم يدرك الإمام في الجماعة الواجبة، فلا مجال له لأن يتدارك الصلاة في الوقت ولا في خارجه، ولكن يمكن أن يقال حينئذٍ أنّ هذا الحكم مختصٌّ بالصلاة الواجبة، فلا يمكن استفادة ذلك لغير الواجبة كصلاة العيد، إلّا أن يلحق غير الواجبة بالواجبة من باب عدم القول بالفصل، إذ لم يشاهد من أحدٍ التفصيل في القضاء بين الواجبة وغيرها.

وكيف كان، صرف ظاهر اللّفظ عن معناه ممّا لا يمكن الاعتماد عليه، كما يلاحظ أنّ المشهور أفتوا بعدم القضاء لأجل هذا الخبر، معتمداً فيه على الأصل أيضاً، كما أنّهم أشاروا في ذلك إلى الرواية.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث

فبعد التسليم والفراغ عن دلالة الحديث على عدم القضاء، يقع البحث فيما يعارضه من الأخبار.

أقول: وممّا يدلّ على القضاء بالعموم عدّة أخبار:

منها: الحديث المضمر الصحيح الذى رواه زرارة، قال: «قلتُ له: رجلٌ فاتته صلاة من صلاة السَّفر فذكرها في الحَضَر؟ فقال: يقضي ما فاته كما فاته»، الحديث[١].

و منها: صحيح محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان إنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمرَ الإمام بالإفطار في ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشّمس، فإنْ شهدا بعد زوال الشّمس، أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم، وأخّر الصَّلاة إلى الغد فصلّى بهم»[٢].

فإنّ تأخير الصلاة بعد ثبوت الرؤية قبل ذلك يوجب كون الصلاة قضاءاً.

و منها: مرفوعة أحمد بن محمّد، قال: «إذا أصبح النّاس صياماً ولم يَروا الهلال، وجاء قومٌ عدول يشهدون على الرؤية، فليفطروا وليخرجوا من الغد أوّل النهار إلى عيدهم»[٣].

و منها: المروي عن «دعائم الإسلام» عن عليّ عليه السلام: «في القوم لا يرون الهلال فيصبحون صياماً، حتّى يمضي وقت صلاة العيد من أوّل النهار، فيشهد شهودٌ عدول أنّهم رأوه من ليلتهم الماضية؟ قال: يفطرون ويخرجون من غدٍ، فيصلّون صلاة العيد في أوّل النهار»[٤].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١. التهذيب: ج٣ / ١٦٣ ذيل الحديث ١٤.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و ٢.

(٤) المستدرك، ج١، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥.

فأجاب عن الرواية الأُولى صاحب «الجواهر»: (بأنّه لابدّ من إخراج المورد عن عموم: (من فاتته):

إمّا بأن بحمل ذلك على اليوميّة، كما هو كذلك بحسب ما تضمّنته الرواية من ذكر السّفر والحضر، الدالّ على كون الصلاة يوميّة.

أو الحمل على مطلق الفريضة، حتّى يشمل مثل صلاة الكسوف والخسوف أيضاً، بواسطة التخصيص الوارد على العموم، بواسطة الإجماع القائم هنا على عدم القضاء.

و أجاب عن الثلاثة الأُخَر: بأنّها محمولة على التقيّة، لما روته العامّة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله من أنّ ركباً شهدوا عنده صلى الله عليه وآله أنّهم رأوا الهلال، فأمرَهُم أن يفطروا، وإذا أصبحوا أن يغدوا إلى مصلّاهم.

بل للمحكيّ عن الأوزاعي والثّوري وإسحاق وأحمد، ولذا حُكي عن بعضهم حملها على التقيّة).

ثم قال: (قد أعرض عنها الأصحاب، ولم نعرف عاملاً بها سوى ما يُحكى عن ابن الجُنيد، وهو نادرٌ يمكن دعوى الإجماع على خلافه، بل قد حُكي دعواه، بل في «الخلاف» دعواه صريحاً)، انتهىٰ محلّ الحاجة[1].

أقول: لكن الإنصاف عدم تماميّة ما قاله، لأنّه:

على تقدير أنّ لفظ (الإمام) في رواية زرارة معرفة، فحكم القضاء لا يرتبط بتمام صلاة العيد، بل هو مختصٌّ بالواجبة منها، فعدم إمكان تداركها كذلك لا يوجبُ عدم الجواز مع غير الواجبة، و عليه فالمرجع في غير الواجبة إلى الأخبار الواردة في المورد كما سيأتي توضيحها.

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٣٥٥.

وأمّا على تقدير تنكير الكلمة حتّى يشمل صلاة العيد مع إمام الجماعة مطلقاً، سواءٌ كانت واجبة أو غيرها، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة أنّ محقّق القضاء في صلاة العيد:

هل هو بمجرّد تحقّق الزوال، فمعنى قوله: (لا قضاء عليه) أي لا يجوز الإتيان حتّى في يوم العيد بعد الزوال، قضيّةً لنفيها في رواية زرارة، بضميمة ملاحظة كلام الفقهاء من تعيين وقتها من طلوع الشمس إلى الزوال.

أو يقال بأنّ تحديد الوقت لصلاة العيد منوط بدلالة الأخبار عليه وبيانها، فحينئذٍ يجب الرجوع إلى الروايات الثلاث لنلاحظ أنّها تفيد أنّه إذا كانت الشهادة بالرؤية بعد الزوال يكون أنّ وقتها أوّل النهار في يوم الغد، فمنها يفهم أنّ القضاء المنفيّ في رواية زرارة كان المراد هو الإتيان بعد هذا الوقت الذي قد تعيّن في هذه الأخبار، لا في مثل أوّل النهار من الغد، فعلىٰ هذا التقدير يمكن الجمع بين رواية زرارة مع تلك الروايات، من تجسّم حمل تلك الأخبار على التقيّة، ولا رفع اليد عن مفاد رواية زرارة، فلازم ذلك جواز الإتيان بصلاة العيد في أوّل النهار من يوم الغد، إذا ثبتت الرؤية بعد الزوال، ومضى وقتها في يوم العيد.

وبعبارة أوفىٰ ممّا سبق نقول: بعدما حُكم بتقديم الخبر المشتمل على لفظ (الإمام) بصورة النكرة للأسباب التالية:

أوّلاً: النكرة وردت في «الوسائل» في رواية زرارة في الحديث رقم ١٠ في الباب الثاني من أبواب صلاة العيد، وكذا فيما رواه ابن أبي عُمير، و المذكور في ذيل هذا الحديث.

وثانياً: و هكذا وردت الرواية نكرةً في «الوافي» أيضاً.

وثالثاً: الرّواية وردت نكرةً أيضاً في نقل الكليني في «الكافي»، بخلاف

صورة التعريف حيث رواها الشيخ في كتابه، فيتعارض الضبط بين النقلين، وفي التعارض يحكم بتقديم نقل الكليني على نقل الشيخ لأنّه أضبط وأتقن منه، لأسباب عديدة مذكورة في محلّه و أهمّها اشتغاله بجمع أخبار «الكافي» في مدة عشرين سنة فيرفع اليد عن ضبط الشيخ، و هي الرواية الثالثة في هذا الباب.

فبناءً على ذلك، وعدم اختصاص الحكم بعدم القضاء لخصوص الواجبة مع حضور الإمام المعصوم، يستلزم أن يكون حكم عدم القضاء عاماً شاملاً لجميع من لا يدرك الجماعة مع إمامٍ غير المعصوم، فيأتي الكلام حينئذٍ في بيان وجه رفع التعارض:

بين صحيح زرارة بعدم القضاء، وبين الأخبار الثلاثة الدالّة على الإتيان بصلاة العيد في الغد، الموجب لصدق القضاء عليه بحسب المتعارف.

فنقول في جواب ذلك: إنّه لا تعارض بين خبر زرارة بما لا قضاء عليه مع ما ورد في هذه الأخبار من تعيين الوقت إذا كانت الرؤية بعد الزوال، بأنّ وقتها هو أوّل النهار من الغد، فالقضاء حينئذٍ لا يتحقّق إلّا بعد فوت عن هذا الوقت لا من فوت بعد الزوال يوم العيد، كما هو المنسبق الى الذهن بدواً، فحينئذٍ يلزم كون الإتيان في أوّل النهار من الغد أداءاً لا قضاءاً، حتّى يندرج تحت ما ورد من الحكم بالمنع و النفي في رواية زرارة وما ذكرنا غير بعيدٍ من مساق الأخبار، كما هو مؤيّد بما نقله صاحب «الحدائق» عن المجلسى بقوله:

(فما السبب في التأخير إلى الغد، ولِمَ لا يقع في ذلك اليوم بعينه؟ فإنّ القضاء لا يختصّ بوقت، بل ربّما تعيّن بساعة الذِّكر كما تقدّم في قضاء اليوميّة، ولعلّ الوجه في ذلك هو تحصيل مثل الوقت الموظّف الذي هو عبارة عن أوّل النهار في اليوم الثاني كما صرّحت به تلك الأخبار.

وبالجملة: فإنّه بعد ورود الأخبار عنهم عليهم السلام بذلك، يجب القول بها، ولا يجب

علينا طلب العلّة، وهو مرجوع إليهم عليهم السلام، وظاهر كلام شيخنا المجلسي في «البحار» كونها في الصورة المذكورة أداءاً، قال: وظاهر الروايات كونها أداءاً.

أقول: وعلى هذا يزول الإشكال.

ثمّ نقل عن العامّة أنّهم اختلفوا في ذلك؛ فذهب بعضهم إلى أنّه يأتي بها في الغد قضاءاً، وبعضهم أداءاً، وبعضهم نفوها مطلقاً.

ثمّ قال: ولعلّ الأحوط إذا فعلها أن لا ينوي الأداء ولا القضاء). انتهى ما في «البحار»، و انتهى ما هو المحكي في «الحدائق»[1].

أقول: بقي هنا بيان مختارنا، ولا يخفى أنّه بناءاً على ما ذكرنا لا يكون القضاء إلّا في صورتين:

إحداهما: إذا ثبتت الرؤية بالشهادة بعد الزّوال يوم العيد، فإنّ الصلاة تكون حينئذٍ قضاءاً في ذلك اليوم، لكن لا يؤتى بها في ذلك اليوم لأجل ما ورد في صحيح زرارة من قوله: «لا قضاء عليه».

والثانية: صورة ما لو لم يأت بها في أوّل يوم الثاني فإنّه قضاء فلا يأتي بها.

نعم، بقي هنا ما قاله صاحب «الجواهر» من أنّ الأصحاب أعرضوا عن هذه الأخبار ولم يعمل بها سوى ابن الجنيد.

فيمكن أن يجاب عنه: بأنّ إعراض الأصحاب من أصل القضاء بأنّه لا قضاء عليه، كما أنّ الإجماع عليه لاعتقادهم بعدم جواز الإتيان بالغد في أوّل النهار.

وكيف كان، فما ذكره المجلسي من الاحتياط في عدم النيّة في الأداء والقضاء والإتيان بصورة الرجاء، لا يخلو عن وجاهة، و اللّه العالم.

نعم، قد يشاهد من بعض كلمات الفقهاء تجويز القضاء لمَن أدرك الإمام وهو

---

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٢٣٥.

يخطب، فيجلس حتّى يفرغ من خطبته ثمّ يقوم فيصلّي القضاء، وهو كما عن مقنعة المفيد رحمه الله، بل وكذا في «الوسيلة» حيث قال:

(إذا فاتت لا يلزم قضائها، إلّا إذا وصل إلى الخطبة وجلس مستمعاً لها) و علّق صاحب «الجواهر» عليه بأنّه: يمكن إرادة الأداء من القضاء فيها.

ولعلّ وجهه: أنّه من المستبعد كون وقت إتيان الصلاة منفرداً واقعاً بعد الزوال، حتّى ينطبق على القضاء الاصطلاحي.

مع أنّه يمكن أن يكون المقصود من القضاء بلحاظ ملاحظة كون وقته هو وقت الإتيان بها جماعة، فكأنّ بعد مضيّ ذلك ولم يدرك كان يطلق عليه القضاء تسامحاً، فحينئذٍ لا يوجب كلامهما مخالفة للمشهور، بل يصدق القضاء حينئذٍ حتّى مع إتيانها قبل الزوال، وبذلك الاعتبار الذي قلنا، بل لعلّه هذا هو المراد من الرواية الّتى رواها زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«قلتُ: أدركتُ الإمام على الخطبة؟ قال: تجلس حتّى يفرغ من خطبته ثمّ تقوم فتصلّي، قلت: القضاء أوّل صلاتي أو آخرها؟ قال: لا، بل أوّلها، وليس ذلك إلّا في هذه الصلاة، قلت: فما أدركتُ مع الإمام وما قضيتُ؟ قال: أمّا ما أدركت من الفريضة فهو أوّل صلاتك، وما قضيت فآخرها»[1].

هذا إذا كان المراد من كلمة (الإمام) هو مطلق إمام الجماعة لا خصوص الإمام المعصوم.

وأمّا إن أُريد من (الإمام) الإمام المعصوم عليه السلام، كما قد يؤيّد هذا الاحتمال ذكر لفظ (الفريضة) فيه، وكذا ذكر الإمام معرفةً، المحتمل كون المراد هو المعهود منه، فيلزم حمل هذه الرواية مع ما ورد في صحيحة زرارة السابقة بأنّه (لا قضاء عليك)

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٤ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

على استثناء هذه الصورة من عموم تلك الرواية، كما لا يبعد ذلك بملاحظة ما ورد في ذيلها بقوله: (وليس ذلك) إلّا في هذه الصلاة.

فتصير النتيجة: أنّ القضاء حكمٌ ثابتٌ لمن لا يدرك صلاة الإمام المعصوم و منفيّ عمّن لا يُدرك شيئاً منها حتّى الخطبة، بخلاف من أدرك الخطبة فله إتيانها قضاءاً بصورة الفريضة، كمَن أدرك تمام الصلاة، فتكون ما أدرك من الفريضة أوّل صلاته، وما قضى هو آخرها، فتصير هذه الرواية مخصّصةً لعموم خبر زرارة الذي نفى القضاء لمن لم يُدرك، و اللّٰه العالم.

فعلىٰ هذا التقدير تصير هذه الرواية من قبيل من أدرك ركعةً كمَن أدرك تمام الصلاة، فيقال في المقام بأنّ من أدرك الخطبتين مع الإمام كان كمَن أدرك تمام الفريضة والصلاة معه، لكن هذه الصورة خارجة عن عموم خبر زرارة.

أقول: اختلفت كلمات الأصحاب في أنّه إذا جاز الإتيان بالقضاء عند فوت الجماعة فهل عليه ركعتان منفرداً أو أربع ركعات تعينيّاً أو تخييراً؟

ثمّ بناءً على الأربع هل يأتي بها بتسليمة واحدة، بأن تكون الأربع متّصلات، أو بتسلمتين مفصولات؟ فيه وجوهٌ وأقوال:

فعن ابن إدريس، قال: (ليس على مَن فاتته صلاة العيدين قضاءً، وإن استحبّ له أن يأتي بها منفرداً).

وأمّا أبي عليّ فقد ذهب إلى الأربع مفصولات، قال: (مَن فاتته ولحق الخطبتين صلّاها أربعاًكالجمعة مفصولات، تمسّكاً في ذلك بما رُويَ عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من أنّ صلاة النهار مثنى مثنى»[1]. خرجت الفرائض اليوميّة بالإجماع، وبقي الباقي فتصير الأربع حينئذٍ بتسليمتين).

---

(١) سنن أبي داود، ج١ / ص٢٩٦.

وعن عليّ بن بابويه مثل أبي علي، إلّا أنّه قال: (يصلّيها بتسليمة واحدة). واستدلّ العَلّامَة في «المختلف» لوحدة التسليم بأصل البراءة من التسليم وتكبيرة الافتتاح، وكلام ابنه ﷺ في «الهداية» كأبيه، حيث قال: (وإن صلّيت بغير خطبةٍ، صلّيت أربعاً بتسليمة واحدة).

بل قد يظهر من الصدوق أنّ أربع ركعات كان فيما إذا كان الإمام مخالفاً؛ لأنّه قال: (هذا لمن كان إمامه مخالفاً، فيصلّي معه تقيّةً، ثمّ يُصلّي أربع ركعات للعيد، فأمّا مَن كان إمامه موافقاً لمذهبه، وإن لم يكن مفروض الطاعة، لم يكن له أن يُصلّي حتّى تزول الشمس).

بل ذهب الشيخ في «التهذيب» إلى التخيير بين الأربع والاثنين، حيث قال: (مَن فاتته الصلاة يوم العيد لا يجب عليه القضاء، ويجوز أن يُصلّي إن شاء ركعتين وإن شاء أربعاً، من غير أن يقصد بهما القضاء، وإن كان الأوّل أفضل).

بل ذهب صاحب «كشف اللّثام» الى أنّه يمكن عند التقيّة أن تكون نافلةً، وعند عدمها أن تُصلّى بعد الزوال.

أقول: هذه هي الأقوال في المسألة، مع أنّه ليس لنا رواية في قضيّة الفوت إلّا خبر واحد رواه أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهما السلام، قال: «مَن فاتته صلاة العيد فليصلِّ أربعاً»[1]. و هي خالية من تلك التفصيلات.

نعم، ظاهر الرواية بدواً كون الفوت بلحاظ اليوم من حيث وقته المنطبق لما بعد الزوال لا إلى الغد، إلّا أنّه يستشهد لخصوص مورده ـ وهو كون الشهادة بالرؤية بعد الزوال ـ بتلك الأخبار، فإنّها كما ثبت لم يستبعد عدم صدق القضاء عليه، بل يكون أداءاً بلحاظ تلك الأخبار إن قبلناها، أو لا أقلّ بعدم نيّة الأداء ولا

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

القضاء، وهذا بخلاف مَن فاتته صلاة العيد لعذرٍ قبل الزوال، ولم يأتِ بها بعد الزوال، وأخّرها إلى أوّل الغد، فإنّه خارج عن مفاد الدليلين: أي حديث من فاتته، و مضمون تلك الأخبار، فيصحّ أن يقال في حقّه إنّه سقط القضاء عنه، ولا شرعيّة لإتيانها أوّل النهار في الغد، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بالندب بالقضاء لما بعد الزوال دون الغد مطلقاً، سواءٌ كان للشهادة الثانية بعد الزوال، أو لتركه عذراً عن بعد الزوال؛ و حكمه هذا لأجل مبناه المعتمد عليه من عدم قبول تلك الأخبار، وقد عرفت مختارنا تبعاًللمجلسي وصاحب «الحدائق».

هذا مع احتمال كون الأربع يعدّ نافلةً مستقلّة مستحبّةً لمن فاتته الصلاة، علىٰ ما في «الجواهر»، تمسّكاً بما ورد في «ثواب الأعمال» مسنداً عن سليمان التميمي، عن أبي عثمان النهدي، عن سلمان الفارسي، قال:

«قال رسول اللّٰه ﷺ: مَن صلّى أربع ركعات يوم الفطر بعد صلاة الإمام، يقرأ في أُولاهنّ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ فكأنّما قرأ جميع الكتب، كلّ كتابٍ أنزله اللّٰه، وفي الركعة الثانية ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ فله من الثواب ما طلعت عليه الشمس، وفي الثالثة ﴿وَالضُّحَى﴾ فله من الثواب كمَن أشبع جميع المساكين ودهّنهم ونظّفهم، وفي الرابعة ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ ثلاثين مرّة، غفرَ اللّٰه له ذنوب خمسين سنة مستقبلةً، وخمسين سنة مستدبرة»[1].

مع أنّ الرواية مطلقة في قوله: (بعد صلاة الإمام) من جهة اليوم الشامل لمن أدرك صلاة الإمام أو لم يدرك، وحمله على صورة الفوت فقط غير مقبول، إلّا أن يكون بمقتضى الجمع بينها وبين الأخبار الواردة في المنع عن إتيان الصلاة إلى الزوال.

ولأجل هذا حمل الصدوق هذه الرواية علىٰ صورة كون الإمام من المخالفين،

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

قوله ﷺ: وكيفيّتها أن يكبّر للإحرام ثمّ يقرأ الحمد والسّورة (١).

وأمّا إن كان الإمام من أهل الولاية، وإن لم يكن مفروض الطاعة، لم يكن له أن يصلّي بعد ذلك حتّى تزول الشمس؛ حيث يستفاد من كلامه أنّه ﷺ فهم الإطلاق لا في خصوص من لم يدرك، بل ربّما يحتمل أنّه فهم الاختصاص لمن أدرك فقط، لأجل الإشارة والاستدلال إلى أخبار المنع غير المختصّ لمن فاته من الصلاة.

ولذلك احتمل صاحب «الوسائل» العموم من الرواية، وكون النّهي في تلك الأخبار مخصّصاً بغير هذه الصلاة، أو يكون الإتيان بها بعد الزوال جمعاً بين ذلك وبين أخبار المنع، مع احتمال كون النّهي للكراهة، فلا تنافيه هذه الرخصة.

وكيف كان، جعل الرواية في خصوص لِمَن لم يدرك الصلاة ممّا لا شاهد عليه، فالأحسن ـ إن قبلناها ولو لأجل التسامح في أدلّة السُّنن ـ اختيار أحد الأمرين: من حمله على ما بعد الزوال، أو على التخصيص في خصوص هذه الصلاة جمعاً، والأخذ بعموم المنع في غيرها من الصلوات إلى الزوال في يوم العيد، لما ورد في عدّة أخبار بعضها صحيح بأنّه: (ليس بعد الركعتين ولا قبلهما صلاة) كما في خبَرَي محمّد بن مسلم وزرارة، بل وكذا في رواية الحلبي وعبد اللّٰه بن سنان[1]، وغير ذلك من الأخبار الموجودة في هذا الباب الدالّة على ذلك، فليتأمّل.

(١) قد عرفت سابقاً بأنّ صلاة العيدين هي ركعتان كما هو المشهور، بل المتعارف؛ جماعةً كانت أو فرادىٰ، واجبةً كانت أو مندوبةً، سواءٌ تُركت لأجل عُذرٍ أو نسيان، أو جهل أو عمد، وهو لا يتنافىٰ مع الرخصة عند اختلال بعض الشرائط أن يأتي بالأربع، من باب التسامح في أدلّة السنن في العمل، اعتماداً على خبر أبي البختري لكن مع تسليمتين بحسب ما هو المتعارف في كلّ النوافل،

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤ ـ ٧.

قوله: **والأفضل أن يقرأ الأعلىٰ** (١).

مضافاً إلى تأييده بالخبر المرويّ عن سلمان الفارسي مع كيفيّة خاصّة في السورة في كلّ ركعة، وصورتها على ما في الأخبار والفتاوى ما هو في المتن؛ بأن يكبِّر للإحرام ثمّ يقرأ الحمد والسورة.

ووجوب التكبير والحمد ممّا لا خلاف فيه نصّاً وفتوىً، مضافاً إلى دليل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)، كما ورد في الخبر الصحيح المروي عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له إلّا أن يقرأ بها في جهرٍ أو إخفات»[1].

وأمّا السّورة ففي «كشف اللّثام» أنّه يأتي فيها الخلاف السابق.

ولكن الإنصاف ـ كما في «الجواهر» ـ أنّه لم يوجد في شيءٍ من النصوص الواردة في المقام والفتاوى ما يشهد علىٰ عدم الوجوب، بل ظاهرهما هو الوجوب، بل في «المدارك» نقلاً عن «التذكرة» قيام إجماع الأصحاب على وجوب قراءة السورة مع الحمد.

نعم، وقع الاختلاف في الأفضل منها؛ كما هو مذكور في النصّ القادم:

(١) وأضاف في «الجواهر»: (أنّه أراد الأعلىٰ في الأُولى والغاشية في الثانية)، ثمّ نقل عن صاحب «كشف اللّثام» أنّه: (لا أعرف ما استند إليه).

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (قلت: ولا مَن وافقه عليه سوى ما حكاه هو في «المعتبر» عن ابن أبي عقيل).

أقول: إن كان المراد في الأُولى وهي هذه السورة بما يفهم من وقوع ذكر هذه السورة بعد سورةٍ بصورة النكرة، وكون الركعة الأُولى هو الأَوْلىٰ بالذكر يتمُّ ما

(١) الوسائل، ج٤، الباب ١ من أبواب القراءة، الحديث ١.

ذكر، وأمّا كون السورة في الثانية هي الغاشية أو والشمس، لا يفهم من كلامه هنا، بل قد صرّح بذلك في النصّ الآتي في بيان ذِكر السورة في الركعة الثانية، بأن الأفضل أن يقرأ سورة الغاشية، بخلاف ما هو المحكي عن «النهاية» و «المبسوط» و «الإصباح» ومختصره، و «الفقيه» و «الهداية» و «المراسم» و «السرائر» و «الجامع» من جعل الأعلى للأُولىٰ والشمس في الثانية، بل هو مختاره في «النافع» و «القواعد»، و عليه فلا يطابق كلامه للمشهور الذي يطابق هذا القول، مع ما ورد في خبر إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام في صلاة العيدين: «قال:

يكبِّر واحدة يفتتح بها الصَّلاة، ثمّ يقرأ أُمّ الكتاب وسورة... إلى قوله: ويقرأ في الأُولىٰ: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، وفي الثانية: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾...» الحديث[1].

وهذا هو القول الثاني في الأفضليّة، بل يدلّ عليه أيضاً خبر أبي الصباح الكناني ـ علىٰ حسب نقل الشيخ لا الصدوق ـ قال: قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير في العيدين... إلى أن قال: وتقرأ الحمد وسبّح اسم ربّك الأعلى، وتكبّر السابعة وتركع وتسجد وتقوم وتقرأ والشمس وضحاها» الحديث[2].

لكن بحسب نقل الصدوق هذا الذيل ساقطٌ عنه.

وكيف كان، هذا ثاني الأقوال في الأفضليّة.

وفي قباله قول ثالث وهو كون الأفضل أن يقرأ في الأُولى الشمس، وفي الثانية الغاشية. هذا هو المنقول عن «جُمل العلم والعمل» وشرحه و«المقْنعة» و«المهذّب» و «الكافي» و«الغنية» و«المختلف» و«المنتهى»، بل في «الخلاف»: (أنّ المستحبّ

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠؛ تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٣٢ ح٢٠ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٣٦ ح٩٧٩٠.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

للإجماع)، بل قد يدلّ عليه الخبر المضمر المروي عن معاوية بن عمّار قال:

«سألته عن صلاة العيدين؟ فقال: ركعتان.. إلى أن قال: ثمّ تقرأ فاتحة الكتاب ثمّ تقرأ والشمس وضحاها ثمّ تركع.. إلى أن قال: ثمّ تقوم فتقرأ فاتحة الكتاب، وهل أتاك حديث الغاشية، ثمّ تكبِّر أربع تكبيرات، وتسجد سجدتين وتتشهّد وتُسلّم، قال: وكذلك صنع رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله»، الحديث[1].

ولكن علىٰ حسب نقلٍ آخر للكليني هو مسندٌ إلى الصادق عليه السلام كما نقل في باب ١٧ الحديث ٦ من «وسائل الشيعة».

أقول: ويبعد استفادة ذلك من جهة السياق في الترتيب باللّف والنشر المرتّب عمّا ورد في الحديث الصحيح الذى رواه جميل، قال: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن التكبير في العيدين؟ إلى أن قال: وسألته عمّا يقرأ فيهما؟ قال: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ و﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ وأشباههما»[2].

بناءً على جعل والشمس للأُولىٰ وهل أتاكَ للثانية بقرينة جملة وأشباههما، ولا يخفى أنّه من المستبعد قيام الإجماع هنا مع وجود كثرة الاختلاف، ولذلك احتمل صاحب الجواهر كون الإجماع في صَدَد رَدّ ما قاله الشافعي من أنّ القراءة في الأُولى سورة ﴿قٓ﴾ وفي الثانية لقمان؛ خصوصاً مع ملاحظة ذهاب نفس الشيخ في مبسوطه ونهايته إلى خلافه، كما لا يخفىٰ، و هو القول الثاني في الأفضليّة.

و القول الرابع فيها: هو لعليّ بن بابويه، و هو عكس ما في المتن، حيث جعل الغاشية في الأُولى وسبّح اسم ربّك الأعلى في الثانية. ومثله الحسن ابن عقيل في

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤؛ تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٢٧ ح١ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٣٥ ح٩٧٨٤.

الأُولى من قراءة الغاشية، إلّا أنّه يقرأ في الثانية والشمس، وهو قول خامس.

وكلٌّ من الأخيرين مذكور في الخبر المرويّ في «فقه الرضا»، قال:

«واقرء في الركعة الأُولى هل أتاكَ حديث الغاشية، وفي الثانية والشمس أو سبّح اسم ربّك.. إلى أن قال في ذيله: وروي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى بالنّاس صلاة العيد.. إلى أن قال: وقرأ فيهما سبّح اسم ربّك وهل أتاكَ حديث الغاشية»، الحديث[1].

فإنّه يطابق بحسب ذيله مع المنقول في المتن.

ولكن في الجواهر بعد نقل الوجهين عن الرِّضا عليه السلام، قال: (ولعلّ ذلك وجه جمع بين النصوص، وعلىٰ كلّ حال فالخلاف في الأفضليّة لا في أصل السورة والأمر سهل)، انتهى كلامه[2].

قلنا: والذي يخطر بالبال أنّ الأخبار المتكفّلة لبيان قراءة السور في صلاة العيدين في الركعة الأُولى والثانية مختلفة، ولم يظهر منها إلّا أصل لزوم السورة في كلّ ركعة، وأمّا التصريح فيها بإتيان خصوص سورةٍ بالأفضليّة والأرجحيّة في ركعةٍ فلا.

نعم، الذي يدلّ على لزوم سورةٍ مع الحمد في كلّ ركعة، هو الخبر المرويّ عن إسماعيل الجُعفي، قال:

«يقرأ أُمّ الكتاب وسورةٍ وكذا بعده، ثمّ يقوم فيقرأ أُمّ الكتاب وسورة».

ثمّ يعيّن في الأُولى الأعلى وفي الثانية والشمس، كما عليه المشهور، كما يؤيّد ذلك بصحيح جميل حيث ذكر بعد السؤال عمّا يقرأ فيهما، قال: «والشمس وضحاها وهل أتاكَ حديث الغاشية وأشباههما». حيث يفهم لزوم قراءة إحدى السور بقرينة كلمة (وأشباههما).

---

(١) المستدرك، ج١١، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

(٢) الجواهر، ج١١ / ٣٥٨.

نعم، الذي يمكن أن يستفاد منه الرّجحان هو فعل النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام الوارد في حديث معاوية بن عمّار، حيث قال بعد ذكر والشمس في الأُولى والغاشية في الثانية: «وكذلك صنع رسول اللّه صلى الله عليه وآله».

وكذا في رواية «فقه الرضا»، قال: «ورُويَ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى بالناس صلاة العيد.. إلى قوله: وقرأ فيهما سبّح اسم ربّك وهل أتاك حديث الغاشية»، الحديث.

و عليه، فيدور الأمر في الترجيح بين عمل رسول اللّه صلى الله عليه وآله و أميرالمؤمنين عليه السلام، فلابدّ حينئذٍ:

إمّا القول بالتخيير بينهما، أو الرجوع إلى ترجيح الخبر المشتمل لذلك، ولعلّ حينئذٍ يكون الرجحان مع ما ورد في حديث معاوية بن عمّار، كما عليه المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه»؛ لأنّه وإن كان مضمراً على نقل الكليني، إلّا أنّه مسندٌ على نقل الشيخ في «التهذيب»، هذا بخلاف ما روي عن أميرالمؤمنين عليه السلام، فإنّه مضافاً إلى كونه مرسلاً أنّه وقع البحث في سنديّة كتاب «فقه الرضا» و في استناده الى الامام الرِّضا عليه السلام أو لغيره كابن بابويه، فغايته قابليّته للتأييد لا الدليل الذي يقاوم المعارضة.

و عليه فحينئذٍ يصير الأفضل هو الإتيان بالشمس في الأُولى والغاشية في الثانية، ولا معارض إلّا أنّه مخالف للمشهور، إذ الشهرة تعلّقت بكون الأعلى للأُولىٰ والشمس للثانية كما هو والمتعارف، وعرفت دلالة الحديثين من إسماعيل الجعفي و أبي الصباح الكناني عليه، والأمر سهلٌ لأجل كونه مستحبّاً، وتجري فيه أدلّة التسامح في السنن، و بأيّهما عمل المكلف عمل من باب التسليم كان له أجراً وثواباً، و اللّه الهادي إلى سبيل الرّشاد.

قوله: ثمّ يكبِّر بعد القراءة على الأظهر (١).

---

(١) وقد وقع الاختلاف بين الأصحاب في موضع التكبير؛ هل هو:

بعد القراءة مطلقاً أي في الركعة الأُولى والثانية، كما عليه الشّهرة بين الأصحاب نصّاً وفتوىً، بل في «الانتصار» وظاهر الخلاف الإجماع عليه، بل في «الجواهر»: (أنّه لا أجد فيه خلافاً سوى ما يُحكى عن ابن الجنيد) وظاهر الهداية من تقديم التكبيرات على القراءة؟

و الأقوال في المسألة أزيد من هذا الذى ذكرناه، لأجل ذهاب المشهور إلى تأخيره في كلتا الركعتين.

أم لا، كما عليه قول ابن الجنيد حيث ذهب الى أنّه يقدّم في الأُولى على القراءة وفي الثانية بعدها.

بل في «المختلف» و «الحدائق» نقلاً عن الشيخ المفيد كما في «المدارك» قول ثالثٌ وهو أن يكبّر للقيام إلى الثانية قبل القراءة، ثمّ يكبّر بعد القراءة ثلاثاً ويقنت ثلاثاً، بل نَسب العَلّامَة في «المختلف» هذا القول إلى المرتضى و أبي الصلاح وابن البرّاج وابن زُهرة، ولم يُعرَف لهذا القول مستند من الأخبار.

وكيف كان، فالأقوال في المسألة ثلاثة؛ وحيث إنّ بعض الأقوال يوافق مع مذهب العامّة، فلا بأس لجهة مزيد الاطّلاع للحمل على التقيّة وعدمه من ملاحظة فتاواهم وعمّن صدرَ، قال صاحب «الحدائق» في معرض بيان مذاهبهم:

(والعامّة وإن كانوا في هذه المسألة مختلفين أيضاً، إلّا أنّ جملة منهم ـ كما نقله في «المنتهىٰ» ـ على التقديم مطلقاً، وجملة منهم على التقديم على القراءة في الأُولى والتأخير في الثانية، كما هو مذهب ابن الجنيد، ونقل الأوّل في «المنتهى»

عن الشافعي، قال: وهو المرويّ عن أبي هُريرة والفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والزهري ومالك واللّيث وأحمد في إحدى الروايتين، ونُقل الثاني عن أحمد في الرواية الأُخرى، وابن مسعود وحُذيفة وأبي موسى والحسن وابن سيرين، والثوري، قال: وبه قال أصحاب الرأي[١].

ومنه يظهر أنّ أخبار القول المشهور سالمة من تطرّق احتمال التقيّة بالكلّية، حيث لا قائل منهم بالتأخير في الركعتين معاً، وهذه الأخبار موافقة لأهل القول الثاني الذين من جملتهم أبو حنيفة وأتباعه، وهم المُشار إليهم بأصحاب الرأي، ولا ريب أنّ مذهب أبي حنيفة في عصره كان في غاية القوّة والشيوع، كما لا يخفى علىٰ مَن لاحظَ السِّير والأخبار، فتعيّن حملها على التقيّة) انتهىٰ محلّ الحاجة[٢].

أقول: بعد الوقوف على مذهب وكلمات العامّة وفتاويهم، يقتضي المقام صرف عنان الكلام إلى نقل الأخبار الصادرة من أهل البيت والأئمّة الأطهار عليهم السلام في ذلك، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولىٰ: الأخبار التى توافق مذهب المشهور من كون التكبيرات بعد القراءة في الركعتين، وهذه الأخبار كثيرة مستفيضة، وبعضها صحيح السند ومعتضدة بفتوى الأصحاب، و لا أقلّ من الشهرة لو لم نُسلّم قيام الإجماع في المسألة، فلا بأس بذكرها وملاحظة نطاقها و دلالتها و مضامينها:

منها: صحيح يعقوب بن يقطين، قال: «سألتُ العبد الصالح عليه السلام عن التكبير في العيدين قبل القراءة أو بعدها، وكم عدد التكبير في الأُولى وفي الثانية والدُّعاء بينهما، وهل فيهما قنوت أم لا؟

---

(١) نيل الأوطار، ج٣ / ص٢٥٣ .

(٢) الحدائق، ج١٠ / ٢٤٧.

فقال: تكبير العيدين للصلاة قبل الخطبة، تكّبر تكبيرةً تفتح بها الصلاة، ثمّ تقرأ وتكبّر خمساً وتدعو بينها، ثمّ تكبِّر أُخرى وتركع بها، فذلك سبع تكبيرات بالّذي افتتح بها، ثمّ تكبّر في الثانية خمساً، فيقوم يقرأ، ثُمّ يكبّر أربعاً ويدعو بينهنّ ثـمّ يركع بالتكبيرة الخامسة»[١].

فإنّ السؤال عن موضع التكبير يوصلنا إلى أنّ السائل قد تحيّر مـارآه فـي الخارج من الاختلاف بين السماع و العمل، و إلّا لو كان العمل في الخارج على رويّة واحدة لا يبقى مجال للسؤال عن مثل ذلك، كما ترىٰ في مثل زماننا هذا عند الإماميّة، فهذه الرواية ربّما تؤيّد وجود الاختلاف بيننا وبين العامّة في الجـملة، فبيان الكيفيه عن الإمام عليه السلام بالتفصيل ربّما يكون وجهاً لرفع الشبهة من البين.

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم قال: سألتُ أباعبدالله عليه السلام عن التكبير في الفطر والأضحىٰ؟ قال: إبدأ تكبّر تكبيرة ثمّ تقرأ، ثمّ تكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات ثـمّ تركع بالسابعة، ثمّ تقوم فتقرأ، ثمّ تكبّر أربع تكبيرات، ثمّ تركع بالخامسة»[٢].

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «في صلاة العيدين؟ قال: الصلاة قبل الخطبة، والتكبير بعد القراءة سبع في الأُولى وخمس فـي الأخـيرة» الحديث[٣].

ومنها: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «التكبير في الفطر والأضحىٰ اثنتا عشرة تكبيرة، تكبّر في الأُولى واحدة، ثمّ تقرأ ثمّ تكبّر بعد القراءة خـمس تكبيرات، والسابعة تركع بها، ثمّ تقوم في الثانية فتقرأ ثمّ تكبّر أربعاً، والخـامسة تركع بها» الحديث[٤].

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في صلاة العيدين؟

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٨ و ١١ و ٥ و ٧.

قال: يكبّر ثمّ يقرأ ثمّ يكبّر خمساً ويقنت بين كلّ تكبيرين، ثمّ يكبّر السابعة ويركع بها، ثمّ يسجد ثمّ يقوم في الثانية فيقرأ ثمّ يكبّر أربعاً فيقنت بين كلّ تكبيرتين ثمّ يكبّر ويركع بها»[١].

ومنها: رواية إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام: «في صلاة العيدين؟ قال يكبِّر واحدة يفتتح بها الصَّلاة، ثمّ يقرأ أُمّ الكتاب وسورة ثمّ يكبِّر خمساً ويقنت بينهنّ، ثمّ يكبّر واحدة ويركع بها، ثمّ يقوم فيقرأ أُمّ الكتاب وسورةً ويقرأ في الأُولىٰ: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، وفي الثانية: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾، ثمّ يكبّر أربعاً ويقنت بينهنّ ثمّ يركع بالخامسة»[٢].

ومنها: الخبر المضمر المروي عن معاوية ـ يعني ابن عمّار ـ قال: «سألته عن صلاة العيدين؟ إلى أن قال: تبدأ فتكبّر وتفتتح الصلاة، ثمّ تقرأ فاتحة الكتاب، ثمّ تقرأ والشمس وضحاها، ثمّ تكبّر خمس تكبيرات، ثمّ تكبّر وتركع فتكون تركع في السابعة وتسجد سجدتين، ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب وهل أتاكَ حديث الغاشية، ثمّ يكبّر أربع تكبيرات، وتسجد سجدتين وتتشهّد وتُسلّم، وكذلك صنع رسول اللّه صلى الله عليه وآله»، الحديث[٣].

هذا على نقل الكليني، لكنهما مسندة إلى الصادق عليه السلام بحسب نقل الشيخ في «التهذيب»[٤]. إلّا أنّ ترتيب القراءة والتكبير مختلف من جهة تقديم التكبير في الأُولى والتأخير في الثانية، على ما في «التهذيب».

هذا كلّه في الروايات الموافقة لفتوى المشهور من تقديم القراءة على التكبيرات في الركعتين.

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ١٠ و ٢.

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

والطائفة الثانية: و هي أربع روايات بل أزيد.

منها: صحيح عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «التكبير في العيدين في الأُولى سبع قبل القراءة، وفي الأخيرة خمس بعد القراءة»[١].

ومنها: معتبرة سماعة، قال: «سألته عن الصلاة يوم الفطر؟... إلى أن قال: والتكبير في الركعة الأُولى، يكبّر ستّاً ثمّ يقرأ ثمّ يكبّر السابعة ثمّ يركع بها فتلك سبع تكبيرات، ثمّ يقوم في الثانية فيقرأ، فإذا فرغ من القراءة كبّر أربعاً ثمّ يكبّر الخامسة ويركع بها» الحديث[٢].

ومنها: خبر إسماعيل بن سعد الأشعري، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير في العيدين؟ قال: التكبير في الأُولى سبع تكبيرات قبل القراءة، وفي الأُخرى خمس تكبيرات بعد القراءة»[٣].

ومنها: خبر هشام بن الحكم في الصحيح، عن أبي عبداللّه عليه السلام: «في صلاة العيدين؟ قال: تصل القراءة بالقراءة، وقال: تبدأ بالتكبير في الأُولى ثمّ تقرأ ثمّ تركع بالسابعة»[٤].

بناءاً علىٰ أنّ المراد من (وصل القراءة بالقراءة) كنايةٌ عن جعل القراءة في الأُولى بعد التكبير، وفي الثانية بعدها، و المراد من (التكبير في الأُولى) إشارة إلى التكبيرات الخمسة غير تكبيرة الإحرام وتكبير الركوع، فيوافق حينئذٍ مع ما ورد في الأخبار السابقة عليه، هذا.

ولكن في «مصباح الفقيه» قال بعد نقل الرواية: (أقول هذه الصحيحة غير آبية عن الحمل على المشهور)[٥].

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ١٦.
(٥) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٣٧.

و لعلّه أراد بأنّ المراد من (وصل القراءة بالقراءة) هو وصل قراءة الحمد مع قراءة السورة في كلّ ركعة، بأن لا يفصل بين الحمد والسورة بالتكبيرات والدُّعاء.

ثمّ إنّ الخبر يتعرّض لخصوص الركعة الأُولى من تقديم التكبير الأوّل للافتتاح وتكون القراءة بعد هذا التكبير ثمّ قهراً تقع التكبيرات الخمسة بعد القراءة بقرينة ذكر السابعة للركوع، لكن الخبر ساكتٌ بالنسبة إلى الركعة الثانية لأجل عدم الحاجة إلى الذِّكر، لكونها مورد وفاق بين الطائفتين من تأخير التكبير عن القراءة.

فبناءاً على هذا التوجيه يخرج هذا الصحيح عن عِداد تلك الأخبار، وهذه هي الأخبار الأربعة التي ذكرها صاحب «الجواهر»، لكنه رغم ذلك نقل خبراً آخر لأبي الصباح الكناني الذي جاء فيه:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير في العيدين؟ فقال: اثنتا عشرة؛ سبع في الأُولى وخمس في الثانية، فإذا قمت في الصلاة فكبِّر واحدة، وتقول: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه.

ثمّ ساق التكبيرات والأدعية بعدها إلى أن قال:

وتقرأ الحمد وسبّح اسم ربّك الأعلىٰ، وتكبّر السابعة، وتركع وتسجد، وتقوم وتقرأ الحمد والشمس وضحاها، وتقول: اللّه أكبر، أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، اللَّهُمَّ أنت أهل الكبرياء.. تتمّه كلّه كما قلته أوّل التكبير يكون هذا القول في كلّ تكبيرة حتّى تتمّ خمس تكبيرات»[1].

أقول: ولعلّه لاحظ خبر «الفقيه» للصدوق رحمه الله حيث إنّه نقل هذا الحديث لأبي الصباح وأسقط قوله: (ويقرأ الحمد وسبّح اسم ربّك الأعلىٰ، وتكبّر السابعة وتركع وتسجد وتقوم، وقال: وتقرأ الحمد والشمس وضحاها وتركع بالسابعة وتقول في

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

الثانية: اللّٰه أكبر). ثمّ قال في آخره: (والخطبة في العيدين بعد الصلاة).

هذا بخلاف ما نقله الشيخ في «التهذيب» إذ جاء فيه تلك الإضافات، فتصير الرواية مربوطة بما نحن بصدده تأييداً.

بل ربّما يُضاف اليها بخبرٍ سادس صحيح رواه حمّاد بن عثمان، عن عبيداللّٰه الحلبي، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، ومتنه كمتن صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبداللّٰه عليه السلام[1]، فصار قول ابن الجنيد أيضاً مشتملاً لستّة روايات كقول المشهور أكثرها صحيحة، كما كان كذلك في القول المشهور، كما أنّ واحدة منها في الطائفتين مضمرة.

هذا، ولكن ذهب المحقّق في «المعتبر» الى أنّ حمل الأخبار في الثانية على التقيّة ـ كما عليه صاحب «الحدائق» و «الجواهر» تبعاً للشيخ وصاحب «الوسائل» و «الذخيرة» ـ لا يمكن الموافقة معه، حيث قال على المحكي عنه في «الجواهر»: (من أنّ الحمل على التقيّة ليس بحَسَن، فإنّ ابن بابويه ذكر ذلك في كتابه بعد أن ذكرَ في خطبته أنّه لا يودعه إلّا ما هو حجّة له، واختاره ابن الجنيد منّا، لكن الأَوْلىٰ أن يُقال فيه روايتان أشهرهما بين الأصحاب بعد القراءة كما اختاره الشيخ)، و قال في «المدارك» بعد نقل ذلك: (وهو حسنٌ).

أقول: ما قاله المحقّق لا يخلو عن وجاهة؛ لوضوح أنّ الركعة الأخيرة قد توافق بين الأخبار في الطائفتين، والتعارض الموجود بينهما منحصرٌ في الركعة الأُولى من تقديم القراءة على التكبير وتأخيرها، فلابدّ من الرجوع فيه إلى المرجّحات، ومن جملة المرجّحات مخالفة العامّة، وهي موجودة في الأخبار الدالّة على تقديم القراءة على التكبير في الركعتين، فلا يمكن أن تكون هذه

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، ذيل الحديث ١٦.

قوله: **ثمّ يقنت حتّى يتمّ خمساً ثمّ يكبّر** (١).

الفتوى صادرة عن تقيّةٍ، و فتواهم عليه تعدّ من المرجّحات.

كما أنّه أيضاً يعدّ من المرجّحات كونه الأشهر بين الأصحاب، فلأجل ذلك يحكم بتقديم قول المشهور عند التعارض، وهو أعمّ من كون مختار ابن الجنيد محمولاً على التقيّة، لما قد عرفت من وجود الاختلاف بين العامّة أيضاً، حيث ذهب كثيرٌ منهم إلى تقديم التكبير في الركعتين، خصوصاً مع ملاحظة و خبر إسماعيل بن سعد الأشعري المرويّ عن الرِّضا عليه السلام، حيث إنّ وجود التقيّة في عصره كعصر الصادق عليه السلام الذي كان مع أبي حنيفة لا يخلو عن تأمّل.

و عليه، فالأقوىٰ عندنا ما ذكره المحقّق في «المعتبر» من الأخذ بما عليه المشهور، لكونه بالتعارض يعدّ أقوى ترجيحاً ويترك الآخر، لا لأجل التقيّة ـ كما عليه صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» و «الحدائق» تبعاً للشيخ رحمه الله ـ بل لأجل كونه مرجوحاً بحسب القواعد المقرّرة في باب التعارض. وتظهر الثمرة في جواز الإتيان بما قاله ابن الجنيد، ولكن الأرجح ما عليه المشهور بخلاف ما لو حُمل على التقيّة، حيث يكون معناه أنّه لا يجوز العمل على طبقه لكونه موافقاً للعامّة ومهجوراً.

(١) البحث عن هذا الفرع يكون في مقامين:

الأوّل: في أنّ التكبيرات التسع الزائدة على تكبيرة الإحرام وتكبيرتين للركوع هل هي واجبة أم مندوبة؟

والثاني: في أنّ القنوت بين التكبيرات على كِلا التقديرين ـ وجوب التكبيرات أو ندبها ـ هل واجبة أم مندوبة؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل: ففيه قولان:

قولٌ: بالوجوب، كما عليه السيّد المرتضى وابن الجنيد وابن إدريس

والفاضل، والمحكي عن أبي عليّ، بل في «الحدائق» وغيره نسبته إلى الأكثر، بل هو مختار صاحب «الحدائق» وصاحب «الجواهر» وكثيرٌ من المتأخِّرين.

وقولٌ: بالاستحباب، كما حُكي عن المفيد في «المقنعة» أنّه قال: (مَن أخلَّ بالتكبيرات التسع لم يكن مأثوماً، إلّا أنّه يكون تاركاً سُنّة ومُهملاً فضيلة). فإنّه صريح في الاستحباب، بل عليه جملة من المتأخِّرين، ومنهم المصنّف في «المعتبر» وفي «الشرائع» كما يأتي، وابن سعيد و في «التهذيب» و «الخلاف» عدا صاحب «الحدائق».

فلا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار المستدلّ بها في المقامين:

الطائفة الأولىٰ: الأخبار الدالّة على الوجوب، و هي الأخبار المشتملة على الأمر أو على جملةٍ خبريّة دالّة على الوجوب:

منها: خبر معاوية بن عمّار في حديثٍ، قال: «يكبّر فيهما اثنتي عشرة تكبيرة يبدأ فيكبّر ويفتتح الصلاة.. إلى قوله: ثمّ يكبّر خمس تكبيرات ثمّ يكبّر ويركع.. إلى قوله: في الركعة الثانية ثمّ يكبّر أربع تكبيرات.. إلى قوله: وكذلك صنع رسول اللّه صلى الله عليه وآله»، الحديث[1].

و منها: الرواية الّتي رواها عليّ ابن أبي حمزة، عن الصادق عليه السلام: «في صلاة العيدين؟ قال: يكبّر ثمّ يقرأ ثمّ يكبّر خمساً.. إلى قوله: في الركعة الثانية ثمّ يكبّر أربعاً» الحديث[2].

و منها: الرواية الّتي رواها أبي بصير، عنه عليه السلام، قال: «ثمّ يكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات.. إلى قوله: في الثانية ثمّ يكبّر أربعاً» الحديث[3].

و منها: الرواية الصحيحة الّتي رواها ابن يقطين بعد السؤال عن التكبير في

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٣ و ٧.

العيدين.. إلى قوله: بعد الافتتاح، قال: «ثمّ يقرأ ويكبّر خمساً.. إلى قوله: في الثانية ثمّ يكبّر أربعاً»[١].

و منها: رواية إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام.. إلى قوله: «ثمّ يكبّر خمساً.. إلى قوله: في الثانية ثمّ يكبّر أربعاً»[٢].

بل في بعض الأخبار الأمر بالتكبير، الظاهر في الوجوب:

منها: خبر محمّد بن مسلم في الصحيح في حديثٍ، قال: «ثمّ تقرأ ثمّ تكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات.. إلى قوله: في الثانية ثمّ تكبّر أربع تكبيرات ثمّ تركع بالخامسة»[٣].

و منها: موثقة سماعة، قال: «في الركعة الأُولى يُكبّر ستّاً.. إلى قوله: فإذا فرغ من القراءة كبّر أربعاً» الحديث[٤].

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على وجوب التكبير، و المستفاد من الجملة الخبريّة أو الأمر كما لا يخفى، وعليه فتوى الأكثر كما عرفت.

و أمّا القائلين بالاستحباب: فقد استدلّوا لمدّعاهم بعدّة أخبار:

منها: رواية هارون بن حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير في الفطر والأضحىٰ؟ فقال: خمس وأربع ولا يضرّك إذا انصرفت علىٰ وتر»[٥].

حيث استدلّ على أنّه لو كان التكبير بحسب ظاهر الرواية واجباً، فإنّه لم يتماشى مع قوله: (لا يضرّك)، لأنّه دالٌّ على جواز الترك و عدم الحرمة.

أقول أوّلاً: ـ مضافاً إلى ضعف سنده، لعدم صحّة طريق الكليني إليه، بخلاف طريق الصدوق إليه الّذى وثّقه العَلّامَة في «الخلاصة» وجعل طريق الصدوق إليه صحيحاً ـ عدم شموله للزائد عن التسع لكونه مخالفاً للإجماع، مع استثناء تكبيرة

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٨ و ١٠ و ١١ و ١٩ و ١٤.

الإحرام وتكبيرَتي الركوع، فلابدّ أن يراد في طرف الأقلّ لا الأكثر.

وثانياً: أنّه لا ينافي مع كون الأقلّ مثل الثلاثة أو أزيد في الجملة واجباً، لأنّه ينفي وجوب خصوص العدد المذكور في المتن لا مطلقاً، مع أنّه لابدّ أن يكون الوتر هو الخمس أو السبع بجعل الثلاثة في الأُولى والإثنين في الثانية، أي في الخمس تبعاً لأصل التشريع، من جعل الوتر في الأُولى والزوج في الثانية، وهكذا في السبع أيضاً، مع أنّه مخالفٌ للإجماع حيث لا قائل به.

وثالثاً: إمكان حمله على صورة الاضطرار.

و منها: خبر عيسى بن عبدالله، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام، قال: «ما كان تكبير النبيّ صلى الله عليه وآله في العيدين إلّا تكبيرة واحدة، حتّى أبطأ عليه لسان الحسين عليه السلام، فلمّا كان ذات يوم عيدٍ ألبسته أُمّه وأرسلته مع جدّه، فكبّر رسول الله صلى الله عليه وآله وكبّر الحسين عليه السلام، حتّى كبّر النبيّ صلى الله عليه وآله سبعاً، ثمّ قام في الثانية فكبّر النبيّ وكبّر الحسين حتّى كبّر خمساً، فجعلها رسول الله سُنّة وثبتت السُّنّة إلى اليوم»[1].

فقد استدلّوا بجملة: (جعلها سُنّة)، بأن يكون المراد منها هو الاستحباب، مع أنّه غير ثابتٍ لكثرة استعمال هذه الجملة فيما يبقى عمله في الخارج ويؤخذ بها بصورة الوجوب، حتّى تكون بمعنى الطريقة والشريعة، المساعدة مع كونه واجباً، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل الرواية: (بل هو دالٌّ على الوجوب وإن كان بالعارض) أي بواسطة عروض هذا الأمر عليه.

و منها: صحيحة زرارة قال: «إنّ عبد الملك بن أعين سأل أبا جعفر عليه السلام عن الصَّلاة في العيدين؟ فقال: الصَّلاة فيهما سواء، يُكبِّر الإمام تكبيرة الصَّلاة قائماً، كما يصنع في الفريضة، ثمّ يزيد في الرّكعة الأولى ثلاث تكبيرات، وفي الأخرىٰ

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٥.

ثلاثاً سوى تكبيرة الصَّلاة والرّكوع والسّجود، إنْ شاء ثلاثاً وإنْ شاء خمساً، وإنْ شاء سبعاً بعد أنْ يلحق ذلك إلى وتر»[1].

بناءاً على أنّ الاختلاف في الكمّيّة بين الثلاث والخمس والسبع خصوصاً مع ما ورد في ذيله بقوله: (بعد أن يلحق ذلك إلى وتر)، يفيد كونه مندوباً، بل هو ظاهر في الاستحباب من جهة كلمه (التخيير) الواردة فيه.

أجاب عنه صاحب «الجواهر»: بأنّه يحتمل أنّه في مقام بيان صلاة العامّة، على أنّه لا ينفي وجوب الثلاث، ولا قائل به بالخصوص.

وكلامه في الأخير لا يخلو عن قوّة، لأنّه لا ينافي مع كون أصل التكبير واجباً ولو بأقلّ أفراده وهو الثلاث، لولا مخالفته مع الإجماع، إلّا على قول المفيد في الركعة الثانية من القول بثلاث تكبيرات، ولأجل ذلك ردّ الشيخ في «الاستبصار» على ما جاء في هذا الخبر وعمّا في معناه، بالحمل على التقيّة من كثير من العامّة، وقال: (لسنا نعمل به، وإجماع الفرقة المحقّة علىٰ ما قدّمناه).

أقول: ثبت من جميع ذلك قوّة قول المشهور، من وجوب التكبيرات على نحو الوجوب الشرطي في الصلاة المندوبة، و لعلّ أحسن ما يمكن أن يستدلّ به للاستحباب هو صحيحة زرارة؛ فهي صحيحة في جواز الاقتصار على الثلاث والخمس أو الخمس والسبع، ولذلك مال صاحب «مصباح الفقيه» إلى الحكم بالاستحباب لولا إثبات إعراض الأصحاب عنه، ولم يقبل حمل الصحيحة على التقيّة؛ لأنّه يرى عدم مطابقة الرواية لمذهب كثير من العامّة، فلا يبقى مسوّغ لطرحها من غير معارض متكافئ.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٧؛ تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٣٤ ح٢٣ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٣٨ ح٩٧٩٧.

ثُمّ قال: (كيف وجُلّ الروايات المعتبرة موافقة لمذهب كثيرٍ من العامّة أو أكثرهم، فالقول بالاستحباب تعويلاً على الصحيحة المعتضدة بغيرها، ممّا عرفت أشبه بالقواعد، إلّا أنّ الأخذ بظاهر سائر الأخبار و ردّ علم هذه الصحيحة إلى أهله بعد إعراض المشهور عنها، إن لم يكن أقوى فهو أحوط، و اللّٰه العالم)[1].

أقول: وأمّا سائر الأخبار، وإن كان فيها أيضاً إشعاراً أو دلالةً على الاستحباب، إلّا أنّها ليست مثل صحيح زرارة:

منها: خبر «فقه الرضا» فإنّه بعد ذكر الصلاة على كيفيّة قول المشهور، قال:

«وروي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى صلاة العيد، فكبّر في الركعة الأُولى بثلاث تكبيرات، وفي الثانية بخمس تكبيرات وقرأ فيهما سبّح اسم ربّك الأعلىٰ وهل أتاك حديث الغاشية، وروي أنّه كبّر في الأُولى بسبع وكبّر في الثانية بخمس، وركع بالخامسة، وقنت بين كلّ تكبيرتين»[2].

فهو مخدوشٌ مسنداً، للخلاف في نسبة أصل الكتاب الى الامام عليه السلام، مضافاً إلى صيغة النقل بكلمة (رُوي) بصورة المجهول، و عليه لاقدرة لهذا الخبر على المعارضة مع ما سبق من الروايات، فلذلك اخترنا قول المشهور من الوجوب في الصلاة الواجبة منها والمندوبة ولو بالوجوب الشرطي.

حكم القنوت في صلاة العيدين

وأمّا الكلام في المقام الثاني: في أنّ القنوت في صلاة العيدين هل هي واجبة أم مندوبة؟ فيه قولان؛

---

(١) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٤٢.

(٢) فقه الرضا، ١٣١.

القول الأوّل: القول بالوجوب وهو المشهور، بل في «الانتصار» الإجماع علىٰ وجوبه وهو الحجّة، مضافاً إلى وجود ما يدلّ عليه في بعض الروايات من الأمر الظاهر في الوجوب، أو استعمال الجملة الخبريّة الدالة عليه كما هنا، وكما أشرنا إليه في التكبير:

منها: صحيحة إسماعيل الجعفي، عن الباقر عليه السلام في حديث، قال: «ثمّ يكبّر خمساً يقنت بينهنّ.. إلى قوله: في الثانية أيضاً يكبّر أربعاً ويقنت بينهن» الحديث[1].

و منها: صحيح يعقوب بن يقطين، عن العبد الصالح عليه السلام، في حديث، قال: «ويكبّر خمساً ويدعو بينها... إلى قوله: في الثانية ثمّ يكبّر أربعاً ويدعو بينهنّ»، الحديث[2].

و منها: خبر علي بن أبي حمزة، عن الصادق عليه السلام في حديث، قال: «ثمّ يكبّر خمساً ويقنت بين كلّ تكبيرتين.. إلى قوله: في الثانية ثمّ يكبّر أربعاً فيقنت بين كلّ تكبيرتين» الحديث[3].

و منها: ما جاء في «فقه الرضا»، قال: «فيما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه ركع بالخامسة وقنت بين كلّ تكبيرتين» فإنّه من جهة نقل فعل الإمام عليه السلام يعدّ تأييداً للأخبار السابقة.

القول الثاني: القول بالاستحباب، وهو المنقول عن الشيخ في «الخلاف»، والمصنّف في «المعتبر» و هذا الكتاب فيما يأتي، وابن سعيد والفاضل في «التحرير»، مستدلّين على ذلك:

أوّلاً: بالأصل، وهو البراءة عند الشك في الوجوب، لأجل المناقشة في دلالة

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠ و ٨ و ٣.

الأخبار على الوجوب.

و ثانياً: بخلوّ بعض النصوص المتكفِّلة لبيان الكيفيّة عن ذكر القنوت، وعدم نصوصيّة ما تعرّض له فيها، بل لم يعلم منها إرادة بيان الواجب من الصلاة من المندوب، مضافاً إلى عدم وجود الأمر به في هذه الأخبار المذكورة، بل استعمال الفاظٍ في بعض الأخبار تدلّ على الاستحباب مثل كلمة «وينبغي أن يتضرّع» في مضمرة سماعة[1].

هذا كلّه مع استلزام استحباب التكبير استحباب القنوت أيضاً.

أقول: ولكن الجميع مندفعٌ، مع التأمّل فيه.

أوّلاً: لوضوح أنّ الأصل لا وقع له على فرض قبول دلالة النصوص عليه، لأنّه دليلٌ عند فَقْد النصّ لا معه.

ثانياً: خلوّ بعض النصوص غير قادح، لإمكان أن يكون صدورها لبيان أمرٍ آخر غير القنوت، فترك التعرّض حينئذٍ غير ضائر، ولا يكون معارضاً مع ما نصَّ فيه، بل غايته السكوت والإطلاق، فيقيّد بتلك الأخبار، لا أن يكون مكافئاً لتلك النصوص.

ثالثاً: ظاهر الأخبار أنّه بصدد بيان كيفيّة صلاة العيدين، بلا فرق بين الواجبة منها والمندوبة، فإن كان القنوت واجباً ففي كلتيهما واجبة و إلّا تكون مستحبة كذلك.

بقي هنا تحليل كلمة «ينبغي» الواقعة في مضمرة سماعة، فهي لا تقاوم مع ما ورد في الأخبار الكثيرة الّتى فيها الصحاح، مضافاً إلى كونها معتضدة بفتوى الأصحاب وشهرتهم، بل عليه الإجماع خصوصاً مع ملاحظة استعمال هذه الكلمة مشتركة في الوجوب والاستحباب، كما نشاهد ذلك في بعض الموارد خصوصاً إذا كانت القرينة

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٩.

على الوجوب موجودة، فلابدّ من صرفها إلى ما يجامع مع الوجوب.

وأمّا دعوى وجود الملازمة بين استحباب التكبير واستحباب القنوت، مضافاً إلى ما عرفت مختارنا من القول بالوجوب في التكبير، فلازم هذه الدعوى هو القول بالوجوب في القنوت أيضاً لأجل الملازمة.

مع أنّها من أصلها مخدوشة، لوضوح أنّ كلّاً منهما في الحكم تابع لدليله الدالّ عليه، إذ لا ملازمة بينهما في الحكم، فالقول بالوجوب يكون أظهر لما عرفت، ولحصول القطع بالبراءة لو كان واجباً في الواقع كما لا يخفىٰ.

الذكر الواجب في قنوت صلاة العيد

يقع البحث والكلام في الذِّكر الذي يُقرأ في القنوت، فهل يجب فيها ذكرٌ مخصوص كما يظهر ذلك من الحلبي وابن زهرة، أم لا؟

فيه قولان، الأقوى هو القول الثاني، لأنّه مضافاً إلى كونه موافقاً لأصالة البراءة من الوجوب في ذكرٍ مخصوص، مؤيّدٌ بالأخبار المطلقة الدالّة على كفاية ذكر المطلق:

منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الكلام الذي يتكلّم به في ما بين التكبيرتين في العيدين؟ قال: ماشئت من الكلام الحسن»[1].

فإنّ نفس اختلاف الأخبار في كيفيّة قراءة دعاء القنوت، مؤيّد علىٰ كونه بصورة التخيير في أفراده، و لكن بما أنّ المذكور في الأخبار مشتملٌ على مجموعة من العقائد الحقّة، فالأولى قراءتها، و هو لا ينافي التخيير، كما يظهر ذلك من الأخبار المتضمّنة لذلك.

و منها: خبر ابن أبي منصور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «تقول بين كلّ

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

تكبيرتين في صلاة العيدين: اللَّهُمَّ أهل الكبرياء والعظمة، وأهل الجُود والجبروت، وأهل العفو والرحمة، وأهل التقوى والمغفرة، أسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً، ولمحمّدٍ صلّى اللّٰه عليه وآله ذُخراً ومزيداً، أن تُصلِّي علىٰ محمّدٍ وآل محمّد، كأفضل ما صلّيت علىٰ عبدٍ من عبادك» الدُّعاء[1].

و منها: خبر جابر و الذى جاء فيه الدّعاء بنحوٍ آخر عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا كبّر في العيدين قال بين كلّ تكبيرتين: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له، وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللَّهُمَّ أهل الكبرياء والعظمة..» الدُّعاء إلى آخره مثله[2].

و هناك كيفيّة أُخرى من الدُّعاء جاء في خبر بشر بن سعيد، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «تقول في دعاء العيدين بين كلّ تكبيرتين: اللّٰه ربّي أبداً، والإسلام ديني أبداً، ومحمّد نبيّي أبداً، والقرآن كتابي أبداً، والأوصياء أئمّتي أبداً، وتسمّيهم بأسمائهم إلى آخرهم، ولا أحد إلّا اللّٰه»[3].

و أيضاً هناك كيفيّة أخرىٰ للدعاء ورد في خبر أبي الصباح الكناني، قال:

«سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن التكبير في العيدين؟ فقال: اثنتي عشرة؛ سبعة في الأُولى وخمسة في الأخيرة، فإذا قمت إلى الصلاة فكبّر واحدة تقول: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له، وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللَّهُمَّ أنتَ أهل الكبرياء والعظمة..» الدُّعاء مذكور بطوله مع إضافات كثيرة فيه لم تكن في تلك الأخبار.

إلى قوله: «وخضع كلّ شيء لملك، اللّٰه أكبر، وتقرأ الحمد، وسبّح اسم ربّك الأعلى، وتكبّر السابعة وتركع وتسجد وتقوم وتقرأ الشمس وضحاها، وتقول: اللّٰه

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

أكبر، أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللَّهُمَّ أنتَ أهل الكبرياء.. تتمّة كلّه كما قلته أوّل التكبير يكون هذا القول في كلّ تكبيرة حتّى تتمّ خمس تكبيرات»[١].

و أيضاً ورد الدعاء في «فقه الرضا» بكيفيّة أُخرى[٢].

نعم، ذكرت في «الجواهر» في المحكي عن «مصباح المتهجّد» كيفيّة أُخرى هي المتداولة في أيّامنا في القراءة، و هي المذكورة في كتب الأدعية مثل كتاب «مفاتيح الجنان»، هو و اليك نصّه:

«فإذا كبّر، قال: اللَّهُمَّ أَهْلَ الْكِبْرِيَاءِ وَ الْعَظَمَةِ، وَ أَهْلَ الْجُودِ وَالْجَبَرُوتِ، وَأَهْلَ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ، وَ أَهْلَ التَّقْوَى وَ الْمَغْفِرَةِ، أَسْأَلُكَ بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُسْلِمِينَ عِيدا، وَلِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذُخْراً وَشَرَفاً وَمَزِيداً، أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَأَنْ تُدْخِلَنِي فِي كُلِّ خَيْرٍ أَدْخَلْتَ فِيهِ مُحَمَّدا وَآلَ مُحَمَّدٍ، وَأَنْ تُخْرِجَنِي مِنْ كُلِّ سُوءٍ أَخْرَجْتَ مِنْهُ مُحَمَّداً وَ آلَ مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ مَا سَأَلَكَ مِنْهُ عِبَادُكَ الصَّالِحُونَ، وَأَعُوذُ بِكَ فِيهِ مِمَّا اسْتَعَاذَ مِنْهُ عِبَادُكَ الصَّالِحُونَ».

ثم قال صاحب «الجواهر»: (و يُفصّل بين كلّ تكبيرتين بهذا الدُّعاء، ولم أظفر بخبرٍ يتضمّنه)، انتهىٰ[٣].

و نقله المجلسي في «البحار» وقال: (والظاهر أنّه مأخوذٌ من رواية معتبرة عند اختياره فيه، إذ لا سبيل إلى الاجتهاد في مثل ذلك)، انتهىٰ.

وقال صاحب «الحدائق» بعد نقل كلام المجلسي: (أقول: ويعضده ما ذكره

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

(٢) فقه الرضا، ٤٥٤ .

(٣) الجواهر، ج١١ / ٣٩٤.

السيّد الزاهد العابد رضيّ الدين بن طاوس عطّر اللّه مرقده في كتاب «الإقبال» حيث قال: واعلم أنّا وقفنا علىٰ عدّة روايات في صفات صلاة العيد، بإسناده إلى ابن أبي قرّة، و إلى أبي جعفر بن بابويه، و إلى أبي جعفر الطوسي، وها نحن نذكر رواية واحدة، ثمّ ذكرَ رواية «المتهجّد» كما ذكرنا من القنوت وغيره ممّا لم نذكره)، انتهىٰ ما في «الحدائق»[١].

وفي قِبال ذلك قولٌ بالوجوب في ذكرٍ مخصوص مأثور كما يظهر من العبارة المحكيّة عن أبي الصلاح، حيث قال:

(فيلزمه أن يقنت بين كلّ تكبيرتين، فيقول: اللّٰهُمَّ أهل الكبرياء والعظمة.. إلى آخره).

وحُكي عن «الذكرى» أنّه قال: (فإن أراد به الوجوب تخييراً أو الأفضليّة فحقّ، وإن أراد به الوجوب عيناً فممنوع)، انتهىٰ.

و قال صاحب «مصباح الفقيه»: (وهو جيّدٌ، إلّا أنّ القنوت المذكور في العبارة المحكيّة عنه ليس مطابقاً بجميع فقراتها لما ورد فيما عثرنا عليه من الأخبار) انتهىٰ[٢].

أقول: وكيف كان، فالقول بوجوب ذكرٍ مخصوص ممّا لا يمكن المساعدة معه واللّه العالم.

كما يجوز قراءة الدُّعاء من على الورق أو الكتاب و لا ضرورة في حفظه عن ظهر القلب، كما يجوز قراءة الدّعاء بالاتباع والتلقين، ولا أثر في فضله كما في «الجواهر».

---

(١) الحدائق، ج١٠ / ٢٥٧.

(٢) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٤٥.

قوله عليه السلام: ثمّ يكبّر ويركع، فإذا سجدَالسجدتين قام بغير تكبير (١).

(١) لا إشكال في وجود التكبير لركوع صلاة العيد كسائر الصلوات، وإنّما الكلام في أنّ جملة (قام بغير تكبير) الواردة في كلام المصنف؛ أراد بها نفي تكبير الرفع من السجود المتعارف في سائر الصلوات، أو قصد بها ردّ مَن زعم وجود تكبير بعد القيام في الركعة الثانية قبل القراءة؟ فيه احتمالان.

ادّعى الثاني صاحب «الجواهر»، حيث قال في ذيل هذه العبارة من المصنّف:

(قام بغير تكبيرٍ للقيام قبل القراءة زائداً على تكبير الرفع من السجود الأخير، ولذا قال إنّه موضع وفاق للمشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في «الانتصار» الإجماع على أنّ التكبيرات في الركعتين بعد القراءة، مضافاً إلى النصوص التي تقدّم جملة منها، الدالّة على أنّ التكبير في الركعة الأخيرة خمس بعد القراءة، بل لا يبعد تواترها في ذلك)[1].

خلافاً لما ورد عن الصدوق والمفيد والسيّد في «الجمل» و «الناصريّات»، والقاضي والحلبيّين وسلّار، من القيام بتكبيرٍ إن أرادوا غير تكبير الرفع، كما صرّح به الحلبيّان على ما في «كشف اللّثام»، حيث قال: (وصرّح الحلبيّان بأنّه يُكبّر بعد القيام قبل القراءة)، والقاضي بأنّه يرفع رأسه من سجود الركعة الأُولى ويقوم بغير تكبير ثمّ يكبّر ثمّ يقرء.

أقول: و لعلّ صاحب «كشف اللّثام» يقصد من احتمال إرادة الرابعة بعد القراءة من كلمة (الخامسة) الواردة في قول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير:

«ثمّ تقوم في الثانية فتقرأ ثمّ تكبّر أربعاً والخامسة تركع بها».

وكذا في نحو خبر ابن مسلم، أنّه قال: «ثمّ تقوم فتقرأ ثمّ تكبّر أربع تكبيرات

(١) الجواهر، ج١١ / ٣٦٥.

قوله: ويقرأ الحمد وسورة، والأفضل أن يقرأ الغاشية ثمّ يكبّر أربعاً ويقنت بينها أربعاً (١).

ثمّ تركع بالخامسة».

قال: (فإنّ (ثُمّ) إنّما تفيد تأخير الركوع من الأربع على أنّها إنّما تحتمل التأخير الذُّكري إذ هو كما ترىٰ).

ولكن الإنصاف أنّه تأويلٌ بعيد، لوضوح أنّ (الخامسة) يطلق عليه بلحاظ وجود أربع تكبيرات قبله، المسمّىٰ بالتكبيرات الزائدة، فلا معنى لملاحظة الرابعة من الزائدة، ولفظ (ثمّ) يستعمل لإفهام أنّه خارجٌ عن الأربعة الزائد، فيذكر بصورة التراخي لما هو خارجٌ عمّا يؤتى به في عدد الأربع، و يعدّ هذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس في التراخي.

وكيف كان، فالذي يساعد عليه أكثر الأخبار من دون زيادة أو نقصان، ليس إلّا كون التكبيرات الزائدة هو السبع في الأُولى، مع استثناء تكبيرتين منها للافتتاح، وتكبير الركوع، فتبقى خمسة وهي المسمّاة بالزائدة، وفي الثانية مع استثناء تكبيرة الركوع تبقى أربعة؛ لوضوح أنّ تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع والسجود تكون جميع الصلوات في غير مرتبطة بصلاة العيدين، ولذلك وردت الاشارة في بعض الأحاديث بتكبيرة الابتداء أو الافتتاح أو الركوع، كلّ ذلك لأجل تفهيم هذا الأمر.

وعليه، فالأقوى هو ما عليه المشهور والمصنّف وصاحب «الجواهر» كما لا يخفى.

(١) سبق القول بأنّ أفضليّة الغاشية كان عند المصنف لا عندنا، لما قد عرفت أنّ الأفضل هو سورة الأعلىٰ في الركعة الأُولى، فلا نعيد.

ثمّ يأتي الكلام في المراد من قوله: (ثمّ يكبّر أربعاً ويقنت بينها أربعاً)، حيث إنّ البينيّة في القنوت الواقعة في كلام المصنف، تطابق مع مضمون بعض الأخبار:

منها: صحيحة يعقوب، في قوله: «ويكبّر خمساً ويدعو بينها، ثمّ يكبّر أُخرى يركع بها»[١].

و منها: ما ورد في خبر الجُعفي، قال: «ثمّ يكبّر خمساً يقنت بينهنّ، ثمّ يكبّر واحدة ويركع بها.. إلى قوله: وفي الثانية والشمس وضحاها ثمّ يكبّر أربعاً ويقنت بينهنّ ثمّ يركع بالخامسة»[٢].

و منها: خبر ابن أبي حمزة، في قوله: «ثمّ يكبّر أربعاً فيقنت بين كلّ تكبيرتين»[٣].

و منها: ما ورد في «فقه الرضا» نقلاً عن فعل أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «فقنت بين كلّ تكبيرتين»[٤].

حيث إنّ الأخذ بظاهر هذه الأخبار بالبينيّة، يوجب كون القنوت في الأُولى أربعة، وفي الثانية هو الثلاثة، فلازم ذلك أنّه لا قنوت بعد التكبير الخامس في الأُولى، ولا بعد الرابع في الثانية، و بهذا عبّر الشيخ في «النهاية» و «المبسوط» والصدوق في «الفقيه» كما عبّر المصنف هنا، مع أنّ المعروف من كلام جُلّ الأصحاب، بل السيرة العمليّة المتشرّعة الباقية إلى زماننا هذا، هو أنّ القنوت يكون بعد التكبير بعدد نفس التكبير، بأن يكون بعد كلّ تكبيرٍ قنوت، فتكون القنوتات حينئذٍ في الأُولى خمسة وفي الثانية أربعة، كما أنّ المفيد ومن تبعه ذهبوا إلى أنّ التكبيرات في الركعة الثانية بعد القراءة ثلاثة، ومعها ثلاث قنوتات.

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠ و ٨ و ٣.

(٤) فقه الرضا، ١٣١.

ولأجل ذلك قال صاحب «المدارك» ـ بعد نقل كلام المصنّف: (ثمّ يكبّر أربعاً ويقنت بينها أربعاً) ـ: «إنّ فيه تجوّزاً، لأنّه إذا كانت التكبيرات أربعاً لم يتحقّق كون القنوت بها أربعاً بل ثلاثاً، وكان الأظهر أن يقول بعد كلّ تكبيرةٍ قنوتٌ».

ومثله صرّح صاحب «الجواهر» حيث قال: (ففي قول المصنّف: يكبّر أربعاً يقنت بينها أربع، تسامحٌ، ضرورة اقتضاء البينونة كون القنوتات ثلاثة، فالأَوْلى أن يقول: عقيب كلّ تكبيرة من التكبيرات الزائدة قنوتٌ) هذا.

أقول: ولكن يمكن أن يقال دفاعاً عن مفاد الأخبار وكلام المصنّف، بما قاله صاحب «الحدائق» بإمكان حمل البينيّة في الأخبار على الأغلب؛ بمعنى: (أنّه لمّا كان أكثر القنوتات واقعاً بين التكبيرات، إذ لا يتخلّف عن ذلك إلّا القنوت الذي بعد التكبيرة الخامسة في الركعة الأُولى، والذي بعد الرابعة في الركعة الثانية؛ صحَّ إطلاق البينيّة على الجميع تجوّزاً، وباب المجاز واسع)[1].

أو يقال بجواب آخر وهو: أنّ البينونيّة لا تصدق في جميع التكبيرات إن أُريد التوسّط في القنوتات بين التكبيرات الزائدة، كما هو مقتضى الظاهر المنصرف إليه الذهن، وأمّا لو أُريد من البينونيّة هو التوسّط مطلقاً، أي ولو لم يكن التكبير من التسع الزائدة، فتكبير الركوع في الركعتين، فإنّ القنوت الخامس في الأُولى والرابع في الثانية واقعٌ بين التكبيرين، أحدهما للزائدة والآخر للركوع، فيصدق هذا العنوان ـ أي البينونيّة ـ لمثل هذا القنوت أيضاً، فلا يكون الإطلاق عليه حينئذٍ مجازاً.

نعم، ليس حاله كحال البينونيّة في غيره لكونه مراعىٰ بصورة الإتيان بالتكبير للركوع، كما يؤتى به بحسب المتعارف، ولكن مع ذلك لمّا كان الإتيان بتكبير

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٢٥٧.

الركوع مندوباً، ويجوز تركه، فلو ترك كان خارجاً عن عنوان البـينونيّة حـينئذٍ، فلابدّ لصحّة الإطلاق عليه حينئذٍ من التشبّث بما قاله صاحب «الحدائق» من كونه من باب التغليب والمجاز، والله العالم.

فروع قنوت صلاة العيد

الفرع الأوّل: قال الشـهيد قدس سره في الذكـرىٰ: (يسـتحبّ التـوجّه بـالتكبيرات المستحبّ تقديمها في اليوميّة ودعواتها، سواءٌ قلنا بأنّ تكبير العيد قبل القراءة أو بعدها، وربّما خطر لبعضهم سقوط دعاء التوجّه إن قلنا بتقديم التكبير، ولا أرىٰ له وجهاً، لعدم المنافاة بين التوجّه والقنوت بعده) انتهىٰ[1].

و قال صاحب الحدائق بعد نقل كلامه: (أقول: ما ذكره هنا من استحباب التكبيرات المستحبّة للتوجّه في اليوميّة في هذه الصلاة، زيادةً عـلى التكـبيرات الموظّفة فيها، لم أقف عليه في كلام غيره من الأصحاب، بل ظاهر كلامهم وكذا ظاهر الأخبار الواردة في بيان الكيفيّة ـ كما قدّمنا شطراً منها ـ إنّما هو أنّه يُكبّر تكبيرة الإحرام ثمّ يقرأ ثمّ يأتي بالتكبيرات الموظّفة كما هو أحد القولين، أو يأتي بعد تكبيرة الإحرام بالتكبيرات الموظّفة لهذه الصلاة مقدّمةً على القراءة، ثمّ يقرأ بعدها كما هو القول الآخر)[2]. ثمّ ذكر الروايات المشتملة لبيان الكيفيّة.

أقول: ولعلّ وجه كلام الشهيد في استحباب التـوجّه بـالتكبيرات فـي هـذه الصلاة، هو ملاحظة ما ورد في الأخبار من استحباب هذه التكبيرات في الفرائض مطلقاً، بل وكذا في النوافل، فتشمل مثل هذه الفريضة أو النافلة أيضاً.

---

(١) الذكرىٰ، ج ٤ / ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) الحدائق، ج ١٠ / ٢٥٨.

ولكن يرد على كلامه بوجوه:

أوّلاً: أنّه لم يرد في نصٍّ صريح كون هذا التوجّه مندوباً في كلّ فريضةٍ ونافلة. نعم، ذكر الشيخ المفيد استحبابه في سبع صلوات، ولذلك ذكر الشيخ في «التهذيب» أنّه ورد ذلك في رسالة والد الصدوق عليّ بن الحسين ولم أجد خبراً مسنداً، ثمّ ذكر تفصيلها، و يمكن الوقوف عليه بالمراجعة الى «الحدائق»[1].

وثانياً: لو سلّمنا وجود إطلاقات تفيد استحباب التوجّه في مطلق الفرائض، أو حتّى في النوافل، لكن هذه الإطلاقات تقيّد في صلاة العيدين لأجل هذه الأخبار المتكفّلة لبيان كيفيّة الصلاة، الخالية عن ذكر التوجّه والتكبيرات، مع أنّه لو كان هذا وارداً في مثل صلاة العيدين، لصارت التكبيرات ـ عدا تكبيرة الإحرام والركوع ـ أزيد ممّا ذكر في الأخبار من الخمسة في الأُولى والأربعة في الثانية، مع أنّ ظاهر تلك الأخبار تحديدها بالعدد المذكور في صلاة العيد، مع أنّ إطلاق الفريضة منصرفٌ إلى اليوميّة لا مطلقاً.

وثالثاً: أنّه لا يناسب ظاهراً مع ما رواه الصدوق في كتابَي «العلل» و «العيون» بإسناده عن فضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «إنّما جُعل التكبير فيها ـ يعني في صلاة العيد ـ أكثر منه في غيرها من الصلوات، لأنّ التكبير إنّما هو تعظيم لله وتمجيد على ما هدىٰ وعافىٰ، كما قال اللّه عزَّ وجَلّ: ﴿**وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[2]، وإنّما جُعل فيها اثنتي عشرة تكبيرة، لأنّه يكون في ركعتين اثنتي عشرة تكبيرة، وجعل سبعٌ في الأُولى وخمسٌ في الثانية، ولم يسوّ بينهما، لأنّ السُّنّة في صلاة الفريضة أن يستفتح بسبع تكبيرات، فلذلك بدأ

---

(١) الحدائق، ج٨ / ٥٢ .

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

ههنا بسبع تكبيرات وجعل في الثانية خمس تكبيرات، لأنّ التحريم من التكبير في اليوم واللّيلة خمس تكبيرات، وليكون التكبير في الركعتين جميعاً وتراً وتراً»[١].

و ظاهر مدلول هذا الخبر كون هذه السبع الموظّفة في هذه الصلاة جُعلت سبعاً في الركعة الأُولى عوضاً عن السبع الافتتاحيّة الثابتة في اليوميّة، فلازم ذلك عدم الإتيان بهذه السبع هنا، و إلّا لزم الجمع بين العوض والمعوض وهو غير وجيه، لا أقلّ أنّ من قصد اتيانها عليه الاتيان بصورة الرجاء لا بنحو الاستحباب والمطلوبيّة، كما يظهر من كلام الشهيد الأوّل، ولأجل ذلك خالف جماعة من متأخري الفقهاء معه كصاحب «الجواهر» و «الحدائق» و «مصباح الفقيه».

الفرع الثاني: المصلّي يديه عند كلّ تكبيرة من التكبيرات التسع.

أقول: رغم أنّه يحتمل كون رفع اليدين في التكبير زينةً له، وارداً في تكبير جميع الصلوات، وكأنّه داخلٌ في هيئة تكبير الصلاة، لو لم نقل في كلّ هذا الذِّكر ولو في غير الصلوات، كالتكبيرات الواردة بعد صلاة العيدين من الأهمّية، إلّا أنّه قد ورد ذكره في مضمرة يونس، قال:

«سألته عن تكبير العيدين أيرفع يده مع كلّ تكبيرةٍ أم يجزيه أن يرفع يديه في أوّل التكبير؟ فقال: يرفع مع كلّ تكبيرة»[٢].

وإضمار الخبر غير ضائرٍ لإمكان إثبات استحبابه اعتماداً على دليل من بلغ حيث يثبته بهذه الرواية وفتوى الأصحاب بالاستحباب.

الفرع الثالث: في أنّ التكبيرات والقنوتات في العيدين، هل هما ركنٌ فيهما ولو على تقدير كونهما مندوبين، فضلاً عن وجوبهما، أم لا مطلقاً حتّى على تقدير

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٣٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

الوجوب فضلاً عن الندب؟ فيه احتمالان:

قد يقال بالركنيّة بناءاً على كون الأصل في العبادات المجملة التي لم يتبيّن فيها ذلك هو الركنيّة، كما قد مضى بحثه في ابتداء بحث الصلاة في أجزائها من القراءة والذِّكر وسائر الأجزاء، فلازم ذلك أنّه لو نسى شيءٌ منهما في الصلاة حتّى مضىٰ محلّه، لزم الحكم بالبطلان فضلاً عن صورتي العمد والجهل، ولكن حيث لم يشاهد ولم يسمع من أحدٍ من الفقهاء من الحكم بالبطلان في صورة النسيان، بل ركّزوا في بحثهم فيه إلى أنّه لو نسى هل يجب عليه القضا وتداركه أم لا؟ فيفيد هذا أنّ عدم الركنيّة والبطلان ثابتان عندهم، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل الأصل في الركنيّة: (إلّا أنّ المصرّح به هنا خلافه من دون خلافٍ بينهم فيه)[1].

ولعلّ الوجه في ذلك هو ما ورد من رواية دالّة على إمكان التدارك فيه، الموجب لدلالته على صحّة الصلاة، وعدم كونه ركناً فيها، فلا يستلزم تركه البطلان.

وعلى ذلك نقول: إنّه بعد عدم كونها ركناً، يأتي البحث في أنّه لو نسي شيءٌ منهما في صلاة العيدين على تقدير الوجوب، هل يجب قضائه وإتيانه بعد ذلك في الصلاة أو بعدها، أم لا يجب مطلقاً؟

فيه احتمالان بل قولان:

قولٌ: بالإثبات، كما نقله الشهيد في «الذكرى» عن الشيخ، وقال صاحب «الجواهر»: (لعلّه كان لأجل صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «إذا نسيتَ شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً، ثمّ ذكرت فاقضِ الذي فاتك سهواً»[2]). كما نقل ذلك صاحب «المدارك» عن الشيخ و عقّبه بذكر

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٣٧٠.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

هذا الحديث تأييداً لكلام الشيخ، فإنّ الشيخ بنفسه لم يستدل بها، وكيف كان فهو أحد الأقوال.

وقولٌ: بالعدم، وهو الذي صرّح به المحقّق في «المعتبر»، وتبعه على ذلك الفاضل وصاحب «الحدائق» و «مصباح الفقيه»، بل قال: (لعلّه المشهور)، كما مالَ إليه صاحب «الجواهر»، وإن كان ظاهر كلام صاحب «المدارك» هو التوقّف، حيث نقل القولين ودليلهما ولم يختر شيئاً منهما.

وكيف كان، وجه عدم وجوب القضاء هو الذي ذكره المحقّق بأنّه: (ذكرٌ وقد تجاوز محلّه، فيسقط بالأصل السليم عن المعارض).

يرد على دليله الأوّل: بأنّ الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان المنسي هو التكبير الذي يعدّ ذِكراً دون القنوت، إلّا أن يتبنى ذكره.

و على الثاني في قوله: (سليمٌ عن المعارض): بأنّ الرواية المشار إليها هي المعارضة لهذه الدعوىٰ حيث حكم فيها بالقضاء لما فات، فلابدّ من الأخذ بها فتصير معارضاً للأصل.

إلّا أن يجاب عن الرواية: كما ذُكر في محلّه، بأنّ إطلاق الرواية، الشامل لمثل نسيان الركوع والسجدتين، ممّا لا يُعمل بها لكونهما ركناً، فإخراج مثل الركوع والسجود في السجدتين عنها، يبقي صورة التكبير والسجود بسجدة واحدة، مع أنّ حكم القضاء في الأجزاء المنسيّة ثابتٌ بدليل خاصّ في مثل التشهّد والسجدة الواحدة والقنوت.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: بالتخصيص في الركوع والسجدتين، وإبقاء الباقي تحت الرواية، ومنها القنوت والتكبير، فحينئذٍ يصير دليلاً على القضاء لمثل المقام.

ولكن يمكن أن يقال أيضاً: بأنّه لم يعيّن موضع القضاء فيها، فيقع البحث في

أنّ موضعه:

بعد الصلاة كما هو المتعارف، أو في أثناء الصلاة بعد الركوع في مثل القنوت كما ورد الدليل في الفريضة فكذلك هنا؟

ولأجل هذا الترديد توقف الفقهاء من الفتوى بالقضاء في صلاة العيد، و استندوا الى الأصل في عدم وجوب القضاء هنا في التكبير والقنوت، فتصير الرواية بالنسبة إلى المقام ممّا قد أعرض الأصحاب عن العمل بإطلاقها، كما أشار إليه صاحب «الحدائق».

هذا، لو سلّمنا وجوب صلاة العيد كما في عصر حضور الإمام وبسط يده، و إلّا إذا كان أصل الصلاة مندوباً، فالحكم بإيجاب القضاء لأجل وجوبه الشرطي أمرٌ غير متعارف بين الفقهاء، ولعلّه لذلك لم يفتوا بوجوب القضاء، و عليه فالحقّ مع المشهور كما لا يخفى.

لا يقال: ربّما يجب الإتيان تكليفاً لأنّه اختار اداء الصلاة المندوبة، فهي رغم ندبيتها لكن يجب عليه قضاء اجزائها الناقصة.

لأنّا نقول: إنّه على هذا التقدير، لا يكون البحث عنه إلّا من جهة تجويز ذلك، أي هل يجوز تكميل الصلاة الناقصة بتدارك المنسيّ من التكبير أو القنوت بعد الصلاة أم لا؟

نعم، يصحّ هذا البحث على القول بالوجوب، كما أنّ البحث عن الركنيّة وعدمها يكون على هذا التقدير، وقد عرفت عدمها، كما هو مقتضى إطلاق دليل عدم بطلان الصلاة في نسيان بعض الأجزاء في المكتوبة، المذكور في عدّة أخبار:

منها: خبر منصور بن حازم، قال: «قلتُ لأبي عبداللّه عليه السلام: إنّي صلّيتُ المكتوبة، فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها؟ فقال: أليس قد أتممتَ الركوع

والسجود؟ قلت: بلىٰ، قال: قد تمّت صلاتك إذا كانت نسياناً»[١].

و منها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل افتتح الصلاة.. إلى أن قال: وسألته عمّن ترك قراءة أُمّ القرآن؟ قال: إن كان متعمّداً فلا صلاة له، وإن كان ناسياً فلا بأس»[٢].

بناءً على الغاء الخصوصيّة عن خصوص القراءة والقول بالإطلاق في المكتوبة، الشامل لكلّ صلاةٍ واجبة حتّى مثل العيدين إذا كانا واجبين أو بالأولويّة.

مضافاً إلى مدلول قاعدة (لا تعاد) المذكوري صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثمّ قال: القراءة سُنّة والتشهّد سنّة، ولا تنقض السُّنّة الفريضة»[٣].

بناءً على شمول كلمة (الفريضة) لمثل صلاة العيدين، إذا كانت فريضة، كما ورد في الخبر أنّها فريضة كفريضة الكسوف، خصوصاً مع تساوي أركانها مع أركان سائر الفرائض.

الفرع الرابع: إذا اخترنا في المبحث السابق جواز الإتيان بالقضاء، وكان المنسيّ هو التكبير فقط، أو هو مع القنوت، أو القنوت فقط، فهل يجوز تداركه أو تداركهما في حال الركوع، لو كان قد تذكّر فيه، أو لا يجوز، بل يتدارك بعد الركوع، أو بعد الصلاة؟

قال الشهيد في «الذكرى»: (لا يقضى التكبير عندنا في الركوع، لما فيه من تغيير هيئة الصلاة، و إذا قلنا بقضاء التكبير أو استدراكه فالقنوت تابع).

---

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٤.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥. تهذيب الأحكام: ج ٢ / ١٥٢ ح ٥٥ ، وسائل الشيعة: ج ٧ / ٢٣٤ ح ٩٢٠٤.

و قال صاحب «الجواهر» بعد نقل كلام الشهيد: (ولعلّه المانع من الاحتمال المزبور أيضاً)؛ أي كونه موجباً لتغيير الهيئة، إلّا أنّه قال بعده: (إلّا أنّه بناءاً على استفادته ممّا في الفريضة يرتفع المانع)؛ يعني إذا جوّزنا هذا التغيير في الفريضة اليوميّة، فيجوز هنا بطريق أَوْلىٰ، لأنّ صلاة العيد ليس بأَوْلىٰ من اليوميّة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: بأنّ ما وقع في الفريضة من التغيير، كان بعد الركوع لتحصيل القنوت لا في حال الركوع، نعم إلّا أن يكون المراد من الركوع ظرفاً للتذكّر لا ظرفاً ايتان القنوت، فتكون النتيجة جواز إتيان القنوت بعد الركوع كالفريضة، و هو مطلوب، إلّا أن يكون مراد صاحب «الجواهر» بما في الفريضة جواباً لأصل جواز تغيير الهيئة، لا خصوص حال الركوع.

ومن هنا يُعلم أنّه لو تذكّر المنسيّ حال الهويّ إلى الركوع ولمّا ينته إلى حدّه، لابدّ له الرجوع للإتيان بالمنسيّ؛ لعدم صدق التجاوز عن المحلّ، كما يصدق ذلك فيما سبق، فيشمله الدليل الدالّ على لزوم الإتيان به.

الفرع الخامس: إن قلنا بجواز تدارك المنسي، فحينئذٍ لو نسي التكبير في محلّه، فهل يجوز له الرجوع إليه لتداركه أم لا؟

فهو يتصوّر علىٰ نحوين بحسب اختلاف القولين من كون التكبير والقنوت، قبل القراءة أو بعدها:

فعلى الأوّل: بأن ينسى التكبير والقنوت حتّى قرأ، فهل يرجع إليه بإتيان التكبير والقنوت بعد القراءة، أم لا؟ فيه احتمالان بل قولان:

قولٌ: بالعدم، كما عن المحقّق في «المعتبر» لفوات المحلّ، خصوصاً إذا كان المنسي هو التكبير، حيث ذكر إنّه قد تجاوز عن محلّه، خصوصاً فيما إذا لم يكن ركناً كما هو المختار.

وقولٌ: بالرجوع، كما عن صاحب «الجواهر» حيث قال بعد نقل كلام المحقّق: (وفيه منعٌ)، وهو غير بعيدٍ، لأنّه ليس في مورد الشك حتّى يقال إنّه قد تجاوز عن محلّه ولا يعتنى به، بل يحتمل حينئذٍ كون التجاوز في مثله هو الدخول في الركن، مثل الركوع لا في مثل القراءة، كما كان كذلك في الفريضة إذا نسي قراءة سورة الحمد ثمّ تذكّره بعد السورة و قبل الركوع، فلابدّ له من العودة والتدارك، لبقاء محلّه، وهو الأوْجَه لأنّ شرطيّة تقديم التكبير قضيّة واقعية لا ذُكريّة، لأنّ الثاني يحتاج إلى الدليل.

ثمّ يأتي الكلام في أنّه إذا تدارك التكبير والقنوت بعد القراءة، فهل يلزمهُ إعادة القراءة لتحصيل الترتيب اللّازم أم لا؟

توقّف فيه الفاضل في تذكرته لتردده في الأمر، من جهة احتمال أنّه لم تقع في محلّها فعليه الإعادة، ومن جهة صدق توقّف القراءة عليها أيضاً، خلافاً لصاحب «الجواهر» تبعاً للشهيد في «الذكرى» حيث قال الأوّل بعد نقل كلام الفاضل: (فيه منعٌ)، وأمّا الثاني فقال: (والأَوْلىٰ إعادتها).

أقول: والأظهر هو لزوم الرجوع والإعادة لبقاء المحلّ لتحصيل شرط الترتيب، كما لا يخفىٰ.

هذا كلّه إذا قلنا بتقديم التكبير والقنوت على القراءة ونسيانها.

وأمّا على المختار والمشهور: وهو لزوم تقديم القراءة على التكبيرات، فحينئذٍ لو نسي المصلّي القراءة وأتىٰ بالتكبيرات مع القنوتات قبل القراءة سهواً، فلابدّ عليه اعادة التكبيرات مجدّداً بعد القراءة، لكن لا إعادة للقراءة حينئذٍ لحصول الامتثال بتكرار التكبيرات ووقوعها بعد القراءة، فاحتمال إتيان قراءة أُخرى مقدّمة على التكبيرات مع القصد بذلك فيها ممّا لا وجه ولا دليل عليه، كما

هو مختار صاحب «الجواهر» وغيره من حصول الامتثال به.

الفرع السادس: في الشكّ في عدد التكبيرات أو القنوت.

لا إشكال هنا بالبناء على الأقلّ لكونه المتيقّن، وبأنّ زيادته علىٰ تقدير الكشف بالخلاف لا يكون مبطلاً لعدم كونه ركناً.

ولكن قال صاحب «الذكرى» وغيره بعد هذا الرأي: (وفي انسحاب الخلاف في الشك في الأُوليين المبطل للصلاة احتمالٌ، إن قيل بوجوبه، ولو تذكّر بعد فعله أنّه كان قد كبّر، لم يضرّ لعدم ركنيّته، وكذا الشك في القنوت)، انتهى على المحكي في «الحدائق»[1].

و علّق صاحب «الجواهر» بعد نقل كلامه بقوله: (وهو جيّدٌ، إلّا أنّه لا ريب في ضعف الاحتمال المزبور)[2].

والمراد من الاحتمال هو قوله: (وفي انسحاب الخلاف... احتمالٌ)؛ لوضوح أنّ الشك في الأُوليين في الصلاة الذي يوجب البطلان كان لأجل الشك في عدد الركعات، لا في مطلق الواجبات، مضافاً إلى أنّه لا يتناسب مع قوله: (ولو تذكّر بعد فعله أنّه قد كبّر لم يضرّ لعدم ركنيّته)؛ لأنّه لو كان باطلاً بواسطة هذا الشك، لم يكن ذلك إلّا لأجل دوران أمره بين أحد الاحتمالين كلّ منهما مبطلٌ و هما: الأقلّ أو الأكثر لأجل استلزامه زيادة الركن أو نقيصته، وكلاهما مبطلٌ.

و عليه، فإذا فرض عدم كون التكبير ركناً، فلا وجه حينئذٍ لتعميم الخلاف اليه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: كون نفس الشك بين الأوليين مبطلاً لا يلازمه، وهو بعيد.

نعم، يجري فيه احتمال البطلان من جهة كشف الخلاف في الزيادة العمديّة

---

(١) الحدائق، ج١٠ / ٢٦٣.

(٢) الجواهر، ج١١ / ٣٧١.

الموجبة له، لأنّه قد أتى به مع الاختيار.

لكنّه مندفعٌ: بأنّ دليل: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) لو سلّم ناعمو ميّته حتّى لغير اليوميّة، فهو منصرف عن مثل هذا العمد الذي أتى به لأجل الأصل والدليل.

ثمّ إنّ الحكم بالتدارك في المشكوك، إنّما يكون إذا كان محلّ التدارك باقياً؛ أي إذا لم يكن قد دخل في محلٍّ آخر كالقراءة في الأُولى بناءاً على القول بتقديم التكبير والقنوت عليها.

بل لا يبعد صدق التجاوز عن المحلّ، لو شك في التكبير بعد الدخول في القنوت، لأنّه محلٌّ آخر.

و احتمال كون التكبير للقنوت فهما بمنزلة شيءٍ واحدٍ، فلابدّ من إتيانه و إعادته.

غير مسموعٍ، لوضوح أنّ مجرّد كون التكبير له لا يوجب عدم صدق التجاوز عنه، كما لا يخفى.

الفرع السابع: ولو قدّم التكبير أو القراءة على الآخر عمداً، فيما كان حقّه هو التأخير في الأُولى أو الثانية، فهل يوجب ذلك البطلان أم لا؟

ففي «الذكرى» في بطلان صلاته مع استدراكه في محلّه عندي الوجهان: البطلان، لتغيّر نظم الصلاة، وعدم إيقاعها على الوجه المأمور به، ولأنّه ارتكب منهيّاً عنه في الصلاة، إذ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه، والنهي في العبادة مفسدٌ.

والصحّة، لما تقدّم في الرواية من: «أنّ كلّ ما ذُكر اللّه عزَّ وجَلّ به ورسوله ﷺ فهو من الصلاة»[1].

ويحتمل ثالثاً: وهو البطلان إن اعتقد شرعيّته، لأنّه بدعة، فيتحقّق النّهي، وإن

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

لم يعتقد شرعيّته هنالك، كان ذكراً مجرّداً في الصلاة، فلا ينافيها. انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فيه من جهات:

أوّلاً: من عدم اقتضاء الأمر به النّهي عن ضدّه، حتّى يُوجب النّهي في العبادة إفسادها، لما عرفت من أنّ النّهي هنا لو سُلّم كان نهياً غيريّاً لا نفسيّاً، فلا يوجب البطلان.

وثانياً: أنّ استدلاله بالرواية الدالّة على أنّ كل ذكرٍ يعدّ من الصلاة، منصرفٌ عمّا يجب إتيانه في محلٍّ خاصّ جزءاً مع شرطيّة حفظ الترتيب فيه.

و أمّا لو كان البحث عن الفائت الذي يجب استدراكه في محلّه، إلّا أنّه يحتمل شرطيّة رعاية الترتيب في صحّة العمل المُعاد، فحينئذٍ يكون حاله كحال مَن قدّم السورة على الحمد عمداً، حتّى و لو كان تدارك السورة في محلّه.

فالأقوىٰ عندنا: هو البطلان، خصوصاً مع القنوت، كما عليه صاحب «الحدائق»، بل هو الظاهر من صاحب «الجواهر» أيضاً.

هذا، مع صرف النظر عن دليل: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)[1]؛ إمّا بدعوى اختصاصه باليوميّة لا مطلقاً، أو انصرافه عن مثل الذِّكر كالتكبير ونحوه.

وثالثاً: بما يرد عليه في صورة التشريع، أنّه مبنيٌّ على صورة امتناع الاجتماع، و إلّا لا يوجب البطلان عند من يُجوّزه كما لا يخفى.

الفرع الثامن: لو نسى التكبير أو القنوت أو كلاهما حتّى خرج عن محلّ تداركه، فهل تجب سجدَتي السّهو كما تجب في اليوميّة أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

قولٌ: بالوجوب، كما عن ابن الجنيد، واحتمله الشهيد في «الذكرىٰ».

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

وقولٌ: بالعَدَم، كما يظهر عن غيرهما، مثل صاحب «الجواهر».

بل قولٌ: بالتوقّف، كما يظهر عن صاحب «الحدائق» حيث نقل القولين من دون تعيين أحدهما.

فلابدّ من تحديد الحكم في المقام:

أمّا بناءً علىٰ كون صلاة العيدين مندوباً كالفرادى أو الجماعة في زماننا عند من يقول باستحبابها، فلا وجه للحكم بوجوبها، لأنّ سجدة السهو إنّما تجب عند وقوع السهو في الفريضة لا في النافلة.

نعم، يأتي البحث عن القول بوجوبهما في عصر حضور الإمام وبسط يده، أو على مختار صاحب «الحدائق» من القول بالوجوب في الجماعة.

و أمّا صاحب «الجواهر» فقال: (بل ولا في الواجبة، للأصل السالم عن معارضه ما دلّ على وجوبهما، بعد انصرافه للفرائض اليوميّة).

أقول: هو جيّدٌ، مضافاً إلى أنّ التكبير ودعاء القنوت يعدّان من الأذكار و ليس في تركهما سهواً في الفريضة سجدتي السهو، ولعلّ وجهه عدم وجوبهما في الفريضة بخلافهما هنا، خصوصاً مع ما ورد في بعض الأخبار بأنّ سجدتي السهو لكلّ زيادةٍ ونقيصة، شمول عمومه لما نحن فيه لو لم ندّع اختصاصه بالفرائض اليوميّة، كما ذكرنا الشواهد على الاختصاص.

و عليه، فالحكم بالوجوب مشكلٌ جدّاً، لكن لا مانع من اتيانها رجاءاً و هو مطلوب جدّاً.

الفرع التاسع: لو أدرك المأموم الإمام في بعض التكبيرات، فيه قولان:

الأول: لزمه الدخول معه، فإذا ركع عليه أن يركع معه، بناءً على القول بالندبيّة، لأنّ وجوب التكبيرات كان مع إرادة الجماعة والمتابعة، فلا يعارضها أمرٌ مستحبّ

آخر فيما إذا لم يدرك بعضها مع الجماعة، فيسقطان لأجل درك الجماعة، بل في «الجواهر»: (لا يبعد ذلك على الوجوب أيضاً إذا لم يتمكّن من الفعل ولو مخفّفاً، لأنّهما حينئذٍ كالقراءة، فكما تسقط القراءة لدرك الجماعة هكذا تكون التكبيرات)، و قد جزمَ بذلك العَلّامَة من دون قضاء بعد التسليم.

بل قال: (لو أدرك الإمام راكعاً كبّر ودخل معه، واجتزء بالركعة، ولا قضاء عليه)، وتبعه على العَلّامَة الطباطبائي في ذلك كلّه، بل في «الجواهر»: (أنّه لا خلاف أجده فيه، إذا لم يتمكّن حتّى من التكبير ولاءاً).

القول الثاني: للشهيد في «الذكرى» من احتمال المنع عن الاقتداء إن علم التخلّف، ووجوب الانفراد إن لم يعلم بوجوبهما عليه، ولا دليل على تحمّل الإمام كالقراءة، والاقتداء وإن وجب لكنّه لا جزءاً من الصلاة حتّى يحتمّله الإمام.

واعترض عليه صاحب «كشف اللّثام»: بأنّ هذه الصلاة لا تجب على المنفرد حتّى يقال بوجوب الإتيان بها منفرداً.

لكن اختار صاحب «الجواهر» القول الأوّل، حيث قال:

(قلتُ: يكفي في الجواز من غير فرقٍ بين الجماعة الواجبة والمندوبة، إطلاق أدلّة الائتمام، المؤيّد بخصوص ما دلّ على اغتفار بعض الزيادة والنقصان له).

أقول: ما ذكره من إطلاق أدلّة الائتمام، يكفي في اثبات جواز التحمّل لو تم، إلّا أنّه ثابتٌ فيما ورد فيه ذلك مثل القراءة من الواجبات، حيث إنّه يؤخذ به ويعمل على خلاف الأصل الدالّ على عدم سقوط واجبٍ بفعل الغير، وأمّا في مثل التكبيرات والقنوتات الواجبة كونهما ممّا يكفي في إسقاطهما عمل الإمام بهما، وكان متحمّلاً عن المأموم بعد الائتمام، فإنّه يحتاج إلى دليلٍ مستقلٍّ غير ما يدلّ على جواز الائتمام، خصوصاً إذا قلنا بعدم وجوب القضاء بعد التسليم، خلافاً لما

يظهر من الشيخ حيث حكم بأنّ عليه أن يتابع الإمام بترك التكبيرات والقنوتات، إلّا أنّه يقضي بعد الصلاة، مع أنّ أصل وجوب القضاء أيضاً لا دليل عليه إلّا الرواية المذكورة، وهي صحيحة ابن سنان السابقة، فهي واردة في النسيان لا فيمَن ترك عمداً لدرك الجماعة.

و عليه، فالإنصاف أنّ المسألة لا تخلو عن شَوْب الإشكال .

فعلى هذا التقدير لا يجوز الالتحاق مع العلم بعدم بلوغه، وإن اقتدى غفلةً عن ذلك، ثمّ علم أنّه لا يتمكّن من اللّحوق، ففي «الحدائق»: (أنّه ينوي الانفراد، ويحتمل الإتيان بالائتمام بالباقي)، لأجل حصول الاضطرار له، وعدم جود دليلٍ يدلّ على جواز قصد الانفراد في تلك الحالة، فيحتمل إجراء استصحاب وجوب البقاء لما بعد ذلك؛ لأنّه شك في جواز العدول وعدمه والأصل هو البقاء.

هذا كلّه كان فيما إذا لم يتمكّن من الإتيان بهما ولو مخفّفاً.

وأمّا إن تمكَّن من الإتيان بالتكبير ولاءاً بدون القنوت، فهل يجب عليه ذلك أم لا؟ فيه قولان:

أحدهما: عدمه، كما عن العَلّامَة في «القواعد» والطباطبائي في «المنظومة»، بل صرّح الثاني بأنّ الواجب منهما معاً مرتّبان فيه إلى أن يخشى الفوات فيقطعهما معاً.

والثاني: هو الوجوب، بأنّه يكبّر ولاءاً من غير قنوتٍ كما عليه الشيخ في «المبسوط» و أيضاً في «السرائر» و «الدروس»، و كذلك الفاضل في جملةٍ من كتبه، واحتمله في «القواعد».

ولعلّ وجهه أنّ كلّاً من التكبير والقنوت واجبٌ مغاير للآخر، فلا يسقط الميسور بالمعسور.

و قال صاحب «الجواهر» بعد نقل القول الأخير: (وفيه: بعد تسليم استقلال وجوب التكبير، وأنّه ليس للقنوت؛ إنّه منافٍ للترتيب المعتبر فيهما، كما هو واضحٌ).

أقول: ولا يخفى ما فيه، لوضوح أنّه لو سلّمنا استقلال كلّ منهما للوجوب، ولو مع شرطيّة الترتيب، فكما تسقط القنوتات بقاعدة الميسور، كذلك تسقط شرطيّة الترتيب بينهما؛ لأنّ الترتيب فرع وجود القنوت، فإذا سقط أصل القنوت بواسطة الميسور، فالسقوط في الفرع يكون بطريقٍ أَوْلىٰ.

نعم، لو لم نُسلّم استقلال التكبير عن القنوت، بل فرضنا وحدة التكبير مع القنوت، فلازم جريان قاعدة الميسور فيه هو الإتيان بأقلّ ما يمكن من العدد معاً لا التكبير فقط، وحيث إنّ الاستقلال هو الأظهر، فيكون الأوْجَه هو ما عليه المشهور من الإتيان بالتكبير ولاءاً.

ثمّ إنّه لا يجب على المأموم متابعة الإمام في الدُّعاء ـ لا في أصله فوجوب المتابعة فيه ثابتة ـ بل يصحّ أن يدعو لنفسه بدعاءٍ آخر غير ما يدعو به الامام؛ لوضوح ذلك مع عدم تحمّل الإمام لدعائه، بل حتّى مع التحمّل كما صرّح به الشهيد في «الذكرى»، بأنّ التحمّل لا يقتضي عدم المشروعيّة، إذ لا يقاس التحمّل هنا بتحمّل الإمام للقراءة؛ لوضوح أنّه ـ مضافاً إلى كونه قياساً بما لا يجوز الاعتماد عليه ـ أنّه قياسٌ مع الفارق، حيث لا يقرأ المأموم مع تحمّل الإمام للقراءة بخلاف المقام.

هذا كلّه تمام الكلام في أحكام صلاة العيد ممّا يلزم أن يؤتى به في الصلاة من الأجزاء اللّازمة فيها، والحمدللّٰه أولاً و آخراً.

قوله قدس سره: وسُنن هذه الصلاة الإصحار بها إلّا بمكّة (١).

مسنونات صلاة العيد

(١) واعلم أنّ السُّنن في صلاتَي العيد عديدة:

السُّنة الأولىٰ: الإصحار بها، حتّى ينظر إلى آفاق السماء، واستحبابه ثابتٌ بالإجماع بكِلا قسميه عندنا، بل المحكي فيهما إن لم يكن متواتراً مستفيضٌ، بل عليه أكثر العامّة أيضاً فضلاً عن الخاصّة، كما أنّ النصوص الدالّة على ذلك أيضاً مستفيضة، ومتضمّنة لذلك بالقول والفعل.

منها: ما عن الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يخرجُ حتّى ينظر إلى آفاق السماء، وقال: لا يُصلّين يومئذٍ علىٰ بساطٍ ولا بارية»[1].

ولفظ (كان) يدلّ على الاستمرار في فعله.

و منها: ما ورد في رواية أُخرى عن معاوية، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «ويخرج إلى البرّ حيث ينظر إلى آفاق السماء، ولا يصلّي علىٰ حصيرٍ ولا يسجد عليه، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يخرج إلى البقيع فيصلّي بالنّاس»[2].

و منها: عن ابن بابويه في الصحيح، عن عليّ بن رئاب، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا ينبغي أن تصلّي صلاة العيدين في مسجدٍ مسقّفٍ ولا في بيت، إنّما تُصلّي في الصحراء أو في مكانٍ بارز»[3].

و منها: في الصحيح أيضاً عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، أنّه: «كان إذا خرج يوم الفطر والأضحىٰ أبىٰ أن يؤتى بطنفسةٍ[4] يصلّي عليها، ويقول:

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠ و ٦ و ٢.

(٤) الطنفسة: هي البساط الذي له خمل رقيق وهي ما تجعل تحت الرجل علىٰ كتفي البعير.

هذا يوم كان رسول اللّه ﷺ يخرج فيه حتّى يبرز لآفاق السماء، ثمّ يضع جبهته على الأرض»[١].

و منها: ما جاء في الصحيح في «الكافي» و«التهذيب» عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «أُتي أبي بالخُمرة يوم الفطر فأمرَ بردّها، ثمّ قال: هذا يومٌ كان رسول اللّه ﷺ يُحبّ أن ينظر إلى آفاق السماء ويضع وجهه على الأرض»[٢].

و منها: ما رواه عن ليث المرادي، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قيل لرسول اللّه ﷺ يوم فطر أو يوم أضحىٰ: لو صلّيت في مسجدك؟ فقال: إنّي لأحبُّ أن أبرز إلى آفاق السماء»[٣].

و منها: ما جاء في «الإقبال»، قال: روى محمّد بن أبي قرّة في كتابه بإسناده إلى سليمان بن حفص، عن الرجل عليه السلام، قال: «الصلاة يوم الفطر بحيث لا يكون على المصلّي سقفٌ إلّا السماء»[٤].

و منها: عن محمّد بن الحسن بن الوليد، بإسناده عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّ رسول اللّه ﷺ كان يخرج حتّى ينظر إلى آفاق السماء، وقال: لا تصلّين يومئذٍ علىٰ بساطٍ ولا بارية ـ يعني في صلاة العيدين ـ»[٥].

وغير ذلك من الأخبار مثل مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام[٦].

بل قد يستفاد من بعض الأخبار المنع عن إتيانها تحت السقف، و قد أفتى بعضٌ بعدم الجواز، كما هو المحكي عن «النهاية» كما هو مذكورٌ في خبر سليمان بن حفص.

ولكن الأَوْلىٰ الحمل على الكراهة، ولو لأجل المخالفة مع السُّنّة، كما قد يؤيّد الكراهة ما جاء في خبر عليّ بن رئاب، عن أبي بصير، بقوله: (لا ينبغي أن تصلّي

مجمع البحرين ٤ ـ ٨٢ مادّة طنفس.

(١) ـ (٦) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و٥ و ٧ و ١١ و ١٢ و ٤.

صلاة العيدين في مسجدٍ مسقّفٍ ولا في بيت)، بل لعلّه المراد من عدم الجواز المذكور في «النهاية»، كما قد يطلق هذا اللّفظ عند القدماء على الكراهة.

هذا كلّه إذا كانت الصلاة في غير مكّة.

وأمّا صلاة العيدين في مكّة: فيستحبّ أن يصلّى في المسجد الحرام، سواءٌ كان تحت سقوف أروقته، وإن كان المحكي عن «السرائر» أن تكون الصلاة في الصحن لا في الظلّ أم تحت السماء السقف، ولعلّه أراد الجمع بين كونه في المسجد وكونه قادرٌ على النظر الى تحت آفاق السماء، ولا بأس به، إلّا أنّه منافٍ لإطلاق الأخبار الدالّة على ذلك:

منها: مرفوعة محمّد بن يحيى، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «السُّنّة على أهل الأمصار أن يبرزوا من أمصارهم في العيدين، إلّا أهل مكّة فإنّهم يصلّون في المسجد الحرام»[1].

و منها: ما جاء عن ابن بابويه بإسناده عن حفص بن غياث، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، قال: «السُّنّة على أهل الأمصار أن يبرزوا من أمصارهم في العيدين، إلّا أهل مكّة، فإنّهم يصلّون في المسجد الحرام»[2].

إلّا أنّه لا ينافي مع القول باستحبابه، استشعاراً من الأخبار الدالّة على محبوبيّة إتيان الصلاة تحت السماء، كما أومأ إليه صاحب «كشف اللّثام».

أقول: والدليل على استحباب الصلاة لأهل مكّة في المسجد الحرام: ـ مضافاً إلى هذه الأخبار ـ قيام الإجماع بقسميه عليه، ولذلك يصحّ الفتوى به كما لا يخفى.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار أنّه لو لم يتمكّن من الإصحار بها في غير مكّة، من أيّ بلدٍ كان، بأيّ عذرٍ كان، يستحبّ أن يخرج إلى مكانٍ بارز لا سقف له من الفضاء الوسيع، بحيث لا يكون له سقفه إلّا السماء، لأجل ما عرفت من

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٨ و ٣.

قوله قدس سره: والسجود على الأرض (١).

خبر سليمان بن حفص، حيث قال: «الصلاة يوم الفطر بحيثُ لا يكون على المصلّي سقفٌ إلّا السماء»[١].

لكن لا يخفى أنّ هذا الحكم في حال الاختيار، و أمّا عند الاضطرار والحالات الطارئة مثل المطر ونحوه أو الوَحَل أو خوفٍ فحينئذٍ يصلّي في المسقّف.

(١) **السُّنة الثانية**: وضع الجبهة على الأرض، دون غيرها ممّا يصحّ السجود عليه، بلا خلافٍ فيه كما في «الجواهر»، مضافاً إلى ما جاء في صحيح فضيل عن الصادق عليه السلام في حديثٍ، قال: «هذا يومٌ كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله يحبّ أن ينظر فيه إلى آفاق السماء ويضع جبهته على الأرض»[٢].

وشموله لخصوص وضع الجبهة على التربة الحسينيّة لا يخلو من وجه، بلا فرق بين الإمام والمأموم، بل قد يشير الى ذلك باعتبار شرف الجبهة إلى استحباب مباشرتها بجميعه، بحيث لا يصلّي على بساطٍ ولا بارية.

بل ربّما يستفاد كراهة وضعها على البساط من النّهي الوارد في روايتي صحيحة معاوية بن عمّار:

جاء في الأولى قوله: «لا تُصلّين يومئذٍ على بساط ولا بارية»[٣]. كما أوماً إلى ذلك العَلّامَة الطباطبائي في «المنظومة».

وفي الأُخرى: «ولا يُصلّي على حصيرٍ ولا يسجد عليه»، الحديث[٤]. لا تكون الكراهة هنا بمعنى نفي الاستحباب؛ لوضوح أنّ تارك الاستحباب لا يكون فاعلاً بالكراهة، إلّا أن تكون كذلك لأجل المخالفة للسُنّة الصادرة عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، كما قيل بذلك في مخالفة الخروج إلى الصحراء، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» قدس سره

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١١ و ٥ و ١٠ و ٦.

قوله‌ﷺ: وأن يقول المؤذّن الصلاة، ثلاثاً فإنّه لا أذان لغير الخمس (١).

بقوله: (بل قد يُشمّ من بعضها ولو من حيث مخالفة السُّنّة الكراهة في غيرها).

قلنا: الظاهر من الروايتين كراهة أصل إتيان الصلاة على البساط، دون استحباب خصوص كون الجبهة على الأرض، كما هو المستفاد من كلام المصنّف.

(١) **السُّنة الثالثة:** أن يقول المؤذِّن بدل الأذان والإقامة: (الصّلاة) ثلاثاً، حيث لا أذان ولا إقامة في غير الخَمس.

و هذا الحكم لا خلاف فيه بين العلماء كما في «المدارك»، فضلاً عن أن يدلّ عليه بعض الأخبار أيضاً:

منها: صحيح إسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام، قال: «قلت: أرأيت صلاة العيدين هل فيهما أذان وإقامة؟ قال: ليس فيهما أذان ولا إقامة، وليكن ينادى الصلاة ثلاث مرّات».[1]

فهي تفيد قيام كلمة (الصلاة) مقام الأذان قطعاً، إلّا أنّ الكلام في أنّه:

هل وضعت لإعلام دخول الوقت، حتّى يكون كأذان المُعلم لدخول الوقت، كما ادّعاه الشهيد في «الذكرى» بأنّه هو ظاهر الأصحاب، لأنّه أُجريَ مجرىٰ الأذان الذي يحصل به الإعلام؟

أم أنّه لإعلام القيام للصلاة حتّى يكون محلّه بعد القيام إلى الصلاة، بأن يكون الإمام قد كبّر تكبيرة الإحرام بعدما قال المؤذِّن الكلمة ثلاث مرّات، ودخل في الصلاة، كما عليه أبي الصلاح، ومالَ إليه صاحب «الحدائق»، بل في «مصباح الفقيه»: (ولعلّ هذا أوفق بما ينساق إلى الذهن من النصّ وفتاوى الأصحاب)، حيث إنّ المنساق منهما إقامة هذا القول مقام الأذان والإقامة، التي محلّهما قبل التلبّس بالصلاة، لا الأذان الذي شُرِّعَ

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

للإعلام بدخول الوقت، سواءٌ كان هناك صلاة أم لم يكن؟

نعم، ورد في صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام، قال: «ليس فيهما أذانٌ ولا إقامة، أذانهما طلوع الشمس، فإذا طلعت خرجوا»[1].

حيث يستفاد أنّ كون نفس طلوع الشمس يعدّ إعلاماً لدخول الوقت كأذان المُعلم، فيفهم كون القول بالصلاة ثلاثاً بمنزلة أذان نفس الصلاة بالتلبّس بها.

ولكن جعل صاحب «المدارك» هذه الرواية مع الرواية السابقة ظاهراً في امكان تأدّي السُّنّة بكلا الأمرين، فوجّه في «مصباح الفقيه» بأنّ الأشبه الالتزام بشرعيّته للإعلام بحضور وقتها الفعلي، سواءٌ قصد به تنبيه الناس حتّى يخرجوا إليها، أو تنبيههم لأن يتلبّسوا بها مع الإمام ولا يتخلّفوا عنه.

ثم قال: (وأمّا قيامه مقام الأذان والإقامة المشروعتين قبل الصلاة حتّى للمنفرد، أو الأذان الذي شُرّع للإعلام بدخول الوقت، ولو لم يكن هناك جماعة فلا؛ لخروج هذين الفرضين عن منصرف النصّ والفتوى)، انتهىٰ[2].

أقول: الإنصاف أنّ هذا القول يقوم مقام الأذان للتلبّس بالصلاة لا إعلام دخول الوقت، لأجل قرينتين:

إحداهما: ذكر الإقامة مع الأذان في المبدل منه.

وثانيهما: عدم لزوم ذكره للإعلام ثانياً، بعدما كان مذكوراً اعتماداً على ما جاء في رواية زرارة بأنّ طلوع الشمس هنا بمنزلة أذان المُعلم.

فما عليه ظاهر الأصحاب من حيث الدليل أرجح و أَوْلىٰ ممّا أشار إليه في «الذكرىٰ».

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

(٢) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٥٤.

قوله: **وأن يخرج الإمام حافياً ماشياً على سكينة ووقار ذاكراً اللّٰه سبحانه**(١).

(١) **السُّنة الرابعة**: خروج الامام حافياً ماشياً ذكراً.

والدليل على استحبابه، هو فعل الإمام و عليّ بن موسى الرِّضا عليه السلام، المشتمل على جميع ما ذكر في المتن، وغيره من الآداب، وهو حديث خروجه عليه السلام إلى صلاة العيد بأمر المأمون، والمروي تفاصيله في «الكافي»[1] وغيره من كتب الصدوق نقلاً عن ياسر الخادم، والريّان بن الصّلت جميعاً، قالا:

«لمّا انقضى أمر المخلوع، واستوى الأمر للمأمون، كتب إلى الرِّضا عليه السلام يستقدمه إلى خراسان، ثمّ ذكر ولايته لعهد المأمون، إلى أن قال:

فحدّثني ياسر، قال: لمّا حضر العيد بعثَ المأمون إلى الرِّضا عليه السلام يسأله أن يركب، ويحضر العيد ويصلّي ويخطب.

فبعث إليه الرِّضا عليه السلام: قد علمتَ ما كان بيني وبينك من الشروط في دخول هذا الأمر...

إلى أن قال: إن أعفيتني من ذلك فهو أحبّ إليّ، وإن لم تعفني خرجتُ كما خرج رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام. فقال المأمون: اخرج كيف شئت...

إلى أن قال: واجتمع القوّاد والجُند علىٰ باب أبي الحسن عليه السلام، فلمّا طلعت الشمس قام عليه السلام فاغتسل وتعمّم بعمامةٍ بيضاء من قطن، ألقىٰ طرفاً منها علىٰ صدره، وطرفاً بين كتفيه، وتشمّر، ثمّ قال لجميع مواليه: افعلوا مثل ما فعلتُ، ثمّ أخذ بيده عكازاً، ثمّ خرج ونحن بين يديه، وهو حافٍ قد شمّر سراويله إلى نصف الساق، وعليه ثياب مشمّرة، فلمّا مشى ومشينا بين يديه رفع رأسه إلى السماء

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

وكبّر أربع تكبيرات، فخيّل لنا أنّ السماء والحيطان تجاوبه، والقوّاد والناس على الباب، قد تهيّئوا ولبسوا السلاح، وتزيّنوا بأحسن الزِّينة، فلمّا طلعنا عليهم بهذه الصورة وطلع الرِّضا عليه السلام، وقف على الباب وقفةً، ثمّ قال:

اللّه أكبر، اللّه أكبر، اللّه أكبر علىٰ ما هدانا، اللّه أكبر علىٰ ما رزقنا من بهيمة الأنعام، والحمدُ لله علىٰ ما أبلانا، نرفع أصواتنا.

قال ياسر: فتزعزعتْ مَرو بالبكاء والضجيح والصِّياح، لمّا نظروا إلى أبي الحسن عليه السلام، وسَقط القوّاد عن دوابّهم ورموا بخفافهم لمّا رأوا أبا الحسن حافياً، وكان يمشي ويقفُ في كلّ عشر خطواتٍ ويُكبِّر ثلاث (أربع) مرّات.

قال ياسر: فتخيّل لنا أنّ السماوات والأرض والجبال تجاوبه، وصارت مَرو ضجّةً واحدة بالبكاء، وبلغ المأمون ذلك.

فقال له الفضل بن سهل ذو الرئاستين: يا أمير المؤمنين، إن بلغ الرِّضا عليه السلام المصلّى علىٰ هذا السبيل افتتنَ الناس، والرأي أن تسأله أن يرجع.

فبعث إليه المأمون فسأله الرجوع، فدعا أبو الحسن بخُفّه فلبس وركب ورجع».

أقول: مضافاً إلى أنّ الخروج حافياً ماشياً أبلغ على التذلّل والاستكانة.

بل قد يستفاد استحباب المشي ما جاء في الخبر المرسل المذكور في «المقنعة»، حيث قال[1]:

(وروي أنّ الإمام يمشي يوم العيد ولا يقصد المصلّى راكباً، ولا يصلّي علىٰ بساط، ويسجد على الأرض، وإذا مشى رمىٰ ببصره إلى السماء ويُكبِّر بين خطواته أربع تكبيرات، ثمّ يمشي).

وظاهر المتن كبعض العبائر اختصاص استحباب المشي وعِدله خاصٌ بالإمام،

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

بل قيل إنّه صريح «المبسوط» وظاهر الأكثر، خلافاً لجامع المقاصد من التصريح بالإطلاق بين الإمام والمأموم، بل عن «التذكرة» و«النهاية» الإجماع على هذا الإطلاق، بل في «كشف اللّثام»: (لا أعرف وجهاً لتخصيص سوى أنّهم لم يجدوا به نصّاً عامّاً)، ولكن في «المعتبر» و«التذكرة»: (أنّ بعض الصحابة كان يمشي إلى الجمعة حافياً، وقال: سمعتُ رسول اللّه ﷺ يقول: «من اغبرّتْ قدماه في سبيل اللّه حرّمهما اللّه على النار»[1]. ولعلّ التعميم أوفق بقاعدة التسامح كما في «الجواهر».

أقول: مضافاً إلى ما عرفت في تأييد العموم، يمكن التمسّك لاستحباب ذلك:

أوّلاً: بعموم ما في رواية ياسر والريّان من كلام الرِّضا عليه السلام إلى مواليه بقوله: «ثمّ قال لجميع مواليه: افعلوا مثل ما فعلت»؛ الشامل لموردنا من كونه عليه السلام حافياً ماشياً، وهو يكفي في إثبات العموم، وإن كان في بعض الأخبار اختصاص المشي بالإمام:

منها: ما عرفت من المرسل الوارد في «المقنعة» بقوله: (إنّ الإمام يمشي يوم العيد، ولا يقصد المصلّي راكباً)[2].

و منها: المروي: «أنّ رسول اللّه ﷺ لم يركب في عيدٍ ولا جنازة»[3].

ولكن لا ينافي ذلك لإثبات الاستحباب للإمام والمأموم كليهما، كما لا يخفى للمتأمّل في الأخبار الواردة في الإمام والمأموم.

و ثانياً: قد يؤيّد التعميم استحباب كون المصلّي في العيد على سكينةٍ ووقار وكونه ذاكراً للّه سبحانه وإن كان صريح كلام الماتن اختصاص جميع ذلك بالإمام.

---

(١) سنن البيهقي، ج٣ ص٢٢٩.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٩ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٣) المستدرك، ج١، الباب ١٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

قوله: **وأن يطعم قبل خروجه في الفطر، وبعد عوده في الأضحىٰ ممّا يضحّى به (١).**

وكيف كان، فالإجماع قائمٌ على استحباب هذه الأمور الثلاثة في الجملة، كما حُكي عن «التذكرة» و «النهاية»، مضافاً إلى مساعدته مع الاعتبار، لما فيه من الخضوع والخشوع الذي لا يُنكر. مع ما عرفت من فعل الإمام عليّ بن موسىٰ الرضا عليه السلام.

بل قد يستفاد من حديثه أُمور كثيرة: كاستحباب الغُسل، والتلبّس بعمامة، وكونها من قطن بيضاء، وكيفيّة وضع طرَفَي العمامة، وغير ذلك، ولا بأس به لدلالة هذه الرواية عليه، لا سيّما مع ملاحظة اتّحاد أحكام الجمعة والعيد في كثيرٍ من الآداب، كما أشار إليه العَلّامَة الطباطبائي رحمه الله في منظومته، حيث قال:

وليكن الخروج بعد كلّ ما ... قد سنّ في الجمعة أن يعد ما
كالغُسل والتطيّب والنوين ... والاعتمام والرداء اليمنى
والمشي بالوقار والسّكينة ... والذّكر فيه والحفا مسنونة
كذلك التطميح والتشمير ... والجهر بالتكبير والتكرير

(١) **السُّنة الخامسة**: الأكل قبل الخروج في الفطر وبعده في الأضحىٰ من لحم الأضحية.

و استحباب أصل الأكل في الموردين إجماعي بكِلا قسميه، المأخوذ من لسان النصوص المستفيضة، فلا بأس بذكرها:

منها: ما جاء في صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تخرج يوم الفطر حتّى تطعم شيئاً، ولا تأكل يوم الأضحىٰ شيئاً إلّا من هَدْيك وأُضحيتك وإن لم تقو فمعذور»[1].

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

و منها: ما جاء في خبر آخر عنه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يأكل يوم الأضحىٰ شيئاً حتّى يأكل من أُضحيته، ولا يخرج يوم الفطر حتّى يطعم ويؤدّي الفطرة، ثمّ قال: وكذلك نفعل نحن»[١].

بل يستفاد من هذين الحديثين كراهة ترك ذلك لأجل النّهي الوارد فيهما.

و منها: مرسل الصدوق، قال: «وكان عليّ عليه السلام يأكل يوم الفطر قبل أن يغدو إلى المصلّى، ولا يأكل يوم الأضحىٰ حتّى يذبح»[٢].

و منها: خبر جرّاح المدائني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليطعم يوم الفطر قبل أن يصلّي، ولا يطعم يوم الأضحى حتّى ينصرف الإمام»[٣].

حيث لم يذكر فيه كون الطعام من الأُضحية، فلا يبعد حينئذٍ كون الأمرين من قبيل المستحبّ في المستحبّ؛ يعني هنا استحبابان: استحباب كون الطعام بعد الرجوع، واستحبابُ آخر كون الأكل من الأُضحية، فيلزم منه أنّه من أكل بعد الرجوع في الأضحى فقد عمل بالمستحبّ ولو لم يكن له الأُضحية، فقيّد بعض الأخبار بكونه من الأُضحية مستحبٌّ آخر.

هذا في الأخبار المشتملة على حكم العيدين.

كما أنّه لا يلزم أن يكون أكله من أُضحية نفسه، بل يكون عاملاً بالمستحب حتّى لو أكل من لحم أضحية الغير، وإن كان خلاف ظاهر عبارة الماتن.

أقول: إنّ بعض الأخبار يتعرّض لحكم عيدٍ واحد، وهو الفطر فقط:

منها: خبر الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اطعم يوم الفطر قبل أن تخرج إلى المصلّى»[٤].

منها: خبري سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «سألته عن الأكل

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٣ و ٥ و ٤.

قبل الخروج يوم العيد؟ قال: نعم، وإن لم تأكل فلا بأس»[١].

حيث يفهم كون الحكم استحبابيّاً ولو كان بصورة الأمر.

و منها: خبره الآخر عنه عليه السلام، قال: «الأكل قبل الخروج يوم العيد، وإن لم يأكل فلا بأس»[٢].

و منها: حديث النوفلي، قال: «قلتُ لأبي الحسن عليه السلام: إنّي أفطرت يوم الفطر على طين وتمر؟[٣] فقال لي: جمعت بركة وسُنّة»[٤].

فإنّه غير متعرّض لحكم التقدّم، بل يفيد جواز أكل الطين والتمر.

و منها: الخبر الذى رواه السيّد في «الإقبال»، قال: (روى ابن أبي قرّة بإسناده عن الرجل، قال: «كُل تمرات يوم الفطر، فإن حضرك قوم من المؤمنين فاطعمهم مثل ذلك»[٥].

بل قد يستفاد من خبر «الإقبال» أنّ الإطعام للغير محبوبٌ أيضاً، كما يستفاد منه محبوبيّة كون الأكل بالتمر، كما في هذين الخبرين.

بل قد يستفاد محبوبيّة أكل التمر بالثلاث أو الخمس أو السبع أو أقلّ أو أكثر تأسّياً بالنبيّ صلى الله عليه وآله، المروي من طريق العامّة عنه صلى الله عليه وآله، أنّه كان: «يأكل قبل خروجه تمرات ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً أو أقلّ أو أكثر»[٦].

و عليه فلا بأس به مع دلالة هذه الأدلّة.

بل قال صاحب «المدارك»: (يستحبّ يوم الفطر الإفطار على الحلو) ثمّ أشار

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦ و ٧.

(٣) في هامش مصباح الفقيه: قال في الكافي: تين بدل طين، وهو يناسب مع قرينه وهو التمر.

(٤) و (٥) الوسائل، ج٥، الباب ١٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و ٢.

(٦) سنن البيهقي، ج٣ ص٢٨٣.

إلى هذه الرواية.

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه»: (استفادة استحباب الإفطار بمطلق الحلو بما أرسله النبيّ صلى الله عليه وآله لا يخلو عن نظر، ولكن قد نقل الإفتاء به في رسالة عليّ بن بابويه الذي لا يفتي بحسب الظاهر إلّا بمتون الأخبار المعتبرة لديه، ولعلّه كافٍ في إثبات مثله لقاعدة التسامح)[١].

أقــول: ونحن نزيد عليه إمكان استفادة ذلك من تعدّد ما فيه الحلو من التمر، بل والتين علىٰ ما جاء في نسخةٍ من «الكافي»، بل وهكذا من الزبيب والسكّر الواردين في «فقه الرضا»، حيث قال: (والذي يستحبُّ الإفطار عليه يوم الفطر الزبيب والتمر. وروى عن العالم الإفطار على السُّكّر، وروي: أفضل ما يُفطر عليه طين قبر الحسين عليه السلام)[٢].

بحثٌ حول استحباب أكل طين قبر الحسين عليه السلام

قبل التعرّض لحكم الإفطار بطين قبر الحسين عليه السلام، لا بأس بالتعرّض لحكـم أصل جواز أكل هذا الطين، فنقول:

الظاهر اتّفاق الأصحاب رضوان اللّٰه تعالى عليهم علىٰ جواز أكله للاستشفاء، بل هو المقتبس من لسان الأخبار تصريحاً أو تلويحاً:

منها: ما رواه في «كامل الزيارات» بسنده عن سماعة بن مهران، عن أبـي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «كُلّ طينٍ حرام علىٰ بني آدم ما خلا طين قبر الحسين عليه السلام، مَن أكله من وجعٍ شفاه اللّٰه»[٣].

---

(١) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٥٨.

(٢) فقه الرضا، ص ٢٥.

(٣) الوسائل، ج١٦ الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤ ـ ص٣٩٥.

فإنّ ظاهره جوازه للاستشفاء، إلّا أنّه غير صريح بل ولا ظاهر في المنع من غيره، إلّا أن يستفاد المنع من مفهوم اللّقب، بأن يكون المستثنى منه خصوص ما يكون للاستشفاء، والباقي داخلٌ في عموم المنع، و هذا إنّما يتمّ إذا لم يكن ذكر الاستشفاء من باب التمثيل، و إلّا لا ينافي كون المستثنى أصل طين قبر الحسين عليه السلام بجميع وجوه الاستعمال، بحيث يشمل حتّى جواز استعماله للإفطار في يوم الفطر ويوم عاشور.

و منها: مرسل أبي يحيى الواسطي، عن رجلٍ، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام: الطين حرام كلّه كلحم الخنزير، ومَن أكله ثمّ مات منه لم أُصلِّ عليه، إلّا طين القبر فإنّ فيه شفاءٌ من كلّ داء، ومَن أكله بشهوةٍ لم يكن له فيه شفاء»[1].

فهو أيضاً لا يدلّ على المنع في غير الاستشفاء إلّا بما عرفت.

و منها: حديث سعد بن سعد، قال: «سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن الطين؟ فقال: أكل الطين حرامٌ مثل الميتة والدّم ولحم الخنزير، إلّا طين الحائر، قال: فيه شفاءٌ من كلّ داء، وأمناً من كلّ خوف»[2].

ويظهر منه جواز أكله للاستشفاء، بل للأمن من كلّ خوف، بأكله بهذا القصد أو حمله كذلك.

إلّا أنّه يظهر من بعض الأخبار جوازه بصورة المطلق:

منها: المرسلة المروية في كتاب «كامل الزيارات» عن ابن فضّال، عن بعض أصحابه، عن أحدهما عليهما السلام، قال:

«قلتُ له: ما تقول في طين قبر الحسين عليه السلام؟ قال: يحرمُ على النّاس أكل

(١) و (٣) الوسائل، ج١٦، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١ و ٢.

لحومهم، ويحلّ لهم أكل لحومنا، ولكن الشيء اليسير منه مثل الحُمّصة»[١].

حيث لم يقيّد بخصوص الاستشفاء، فيشمل جواز أكله للإفطار في يوم الفطر والعاشور للتبرّك.

كما يدلّ على الأوّل مضافاً إلى حديث السابق، الرواية المرويّة في «فقه الرضا»، بقوله:

«وروي أفضل ما يفطر عليه طين قبر الحسين عليه السلام».

نعم، يظهر من بعض الأخبار المنع في غير الاستشفاء:

منها: ما رواه الشيخ في «المصباح»، عن حنّان بن سدير، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «مَن أكلَ مِن طين قبر الحسين عليه السلام غير مستشفٍ به، فكأنّما أكل من لحومنا»[٢].

و منها: ما يدلّ في الجملة خبر عمرو بن واقد، عن موسى بن جعفر عليه السلام، في حديث: «لا تأخذوا من تربتي شيئاً لتتبرّكوا به، فإنّ كلّ تربةٍ لنا محرّمة إلّا تربة جدّي الحسين بن علي عليه السلام، فإنّ اللّه عزَّ وجَلّ جعلها شفاءً لشيعتنا وأوليائنا»[٣].

مع احتمال عدم نفي جواز التبرّك خصوصاً مع قرينة (لتتبرّكوا به).

أقول: ولأجل اختلاف الأخبار، وقع الخلاف بين الأصحاب والأعلام، ولذلك نقل صاحب «الحدائق» عن المجلسي في «البحار» عطّر اللّه مرقده أنّه وقال:

(وأمّا الأكل بمحض التبرّك، فالظاهر عدم الجواز للتصريح به في بعض

---

(١) الوسائل، ج١٠، الباب ٧٢ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج١٠، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

(٣) الوسائل، ج١٠، الباب ٧٢ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث ٢. (عيون أخبار الرّضا: ج١ / ١٠٣).

الأخبار وعموم بعضها، لكن ورد في بعضٍ جواز إفطار العيد بـه، وإفـطار يـوم عاشوراء أيضاً، وجوّزه فيهما بعض الأصحاب رضوان اللّٰه عليهم، ولا يخلو عن قوّة، والاحتياط في الترك إلّا أن يكون به مرضٌ يقصد به الاستشفاء).

ثمّ نقل عن المحقّق الأردبيلي ﷺ بعد ذكر المسألة:

(ولابدّ أن يكون بقصد الاستشفاء، و إلّا فيحرم ولم يحصل به الشفاء، كما في رواية أبي يحيى، ويدلّ عليه غيرها أيضاً، وقد نقل أكله يوم عاشوراء بعد العصر، وكذا الإفطار به في يوم العيد، ولم تثبت صحّته، فلا يؤكَل إلّا للشفاء...

إلى أن قال: وظاهر كلام شيخنا المجلسي ﷺ القول بمضمون الخبرين، والظاهر أنّه لكونهما خاصّين، وتلك الأخبار مطلقة فالعمل بها مقدّمٌ كما هو القاعدة).

وكلام الأردبيلي في المنع مبنيٌّ على إلغاء هذا الاصطلاح، كما هو المعروف من طريقته.

والظاهر أنّ الرواية المشار إليها في جواز الأكل يوم عاشوراء، يقصد بها ما ذكره الشيخ في «مصباح المتهجّد»[1]، قال: (ويستحبّ صوم هذه العشرة، فإنْ كان يوم عاشوراء أمسك عن الطعام والشّراب إلى بعد العصر، ثمّ يتناول شيئاً يسيراً من التربة، ولم يذكر شيخنا المجلسي في كتاب البحار دليلاً سواها في هذا الحكم). انتهى ما في الحدائق.

ثمّ اختار نفسه في آخر كلامه الجواز حيث قال: (وبالجملة: فالأخبار المُدّعى دلالتها على التحريم مطلقاً، وإن كان للتبرّك لا بقصد الشفاء، لا صراحـة فـيها، ولا ظاهريّة بذلك كما عرفت، إلّا رواية سُدير، وقد عـرفت قـيام الاحـتمال بـتقييدها، وروايتا النوفلي وكتاب «الفقه الرضوي» صريحتان فـي الجـواز للـتبرّك، وروايـة

(١) مصباح المتهجّد / ص٥٣٨ .

«المصباح» في يوم عاشوراء، وقضيته الجمع بين أخبار المسألة تقييد ما يدّعى دلالته على التحريم بإطلاقه، وقصر الحكم بالتحريم على ما عدا المواضع الثلاثة المذكورة في ما قدّمناه من الأخبار، والاحتياط لا يخفى، والله العالم)، انتهىٰ كلامه[1].

أقول: وقد عرفت أنّ مختار المجلسي وصاحب «الحدائق» هو جواز أكل تربة الحسين عليه السلام للتبرّك أيضاً، كما يجوز أكله للاستشفاء بالاتّفاق.

والدليل على الجواز: مضافاً إلى خبري النوفلي و «فقه الرضا» في الإفطار، و «المصباح المتهجّد» في يوم عاشوراء، حيث يوجب ذلك لحوق الشيخ بالمجوّزين، بل لا يبعد استفادة كون الكليني من المجوّزين أيضاً حيث قال صاحب «الوسائل»: (قال الكليني: وفي روايةٍ أُخرى: «حنّكوا أولادكم بماء الفرات وبتربة قبر الحسين عليه السلام، فإن لم يكن فبماء السماء»، ورواه الطبرسي في «مكارم الأخلاق» نقلاً من كتاب «نوادر الحكمة» مرسلاً، وكذا الأوّل رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب، وكذا كلّ ما قبله[2].

وكذا يستفاد الجواز بصورة المطلق عن ما تقدّم من حديث عليّ بن حسن ابن فضّال، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن أحدهما عليهما السلام.

فمع وجود هذه الأخبار المتعدّدة، وذهاب جماعة من الأصحاب الى جواز الأكل للاستشفاء والتبرّك، فلا يبعد الذهاب إلى الجواز بمقدارٍ قليل كما في خبر ابن فضّال، وإن كان العمل بالاحتياط في تركه حسن، قضيّة لمخالفة كثير من الأصحاب كالحلّي في «السرائر» وصاحب «المدارك» والمحقّق الأردبيلي، والشهيد في «الذكرى»، والفاضل الهندي بحمل خبر النوفلي على صورة كونه

---

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٢٧٦.

(٢) الوسائل، ج ١٥، الباب ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٣.

قوله: **وأن يكبِّر في الفطر عقيب أربع صلوات** (١).

مريضاً فأكل للإفطار مع الاستشفاء، أو كان بصورة المزج مع التمر حتّى يستهلك فيه، حيث جعل هاتين الصورتين في «الجواهر» طريق الاحتياط، بل الأحوط اختلاطهما مع السُكّر حيث يفهم من كلامه القول بالمنع كصاحب «مصباح الفقيه».

(١) **السُّنة السادسة**: ومن جملة الآداب المستحبّة استحباب التكبير عقيب أربع صلوات في الفِطر، واستحبابه مشهورٌ بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل عليه عامّة المتأخِّرين، بل يمكن ادّعاء الإجماع عليه كما عن «جامع المقاصد» و «العزيّة»، بل عن «المفاتيح» نحوها عن «المنتهى» من الإجماع علىٰ نفي الوجوب في الفطر، بل لا خلاف في عدم الوجوب إلّا عن السيّد المرتضى في «الانتصار» وأبي علي، ولأجل ذلك قال المحقّق في «المعتبر»: (استحبابه في الفطر قول فضلائنا وأكثر الجمهور)، بل عن «الخلاف» و«الغنية» الإجماع عليه، وعن «الأمالي»: (أنّه من دين الإماميّة)، بل عن «مصابيح الظلام»: (قد اتّفقت الشيعة في الأعصار والأمصار على عدم الالتزام به ـ أي في العيدين ـ العلماء والأعوام).

مع إمكان توجيه كلام السيّد وأبي عليّ في الوجوب بأنّ في تركه اللّوم والعتاب لا الذمّ والعقاب، حيث إنّ الشيخ قال: (الوجوب عندنا على ضَربَين: ضربٌ علىٰ تركه اللّوم والعقاب).

كما أنّه كذلك وجّه صاحب «مصابيح الظلام» كلام السيّد، كما أنّ الأمر كذلك، إذ لا يمكن خفاء وجوب مثل هذا للناس مع كثرة البلوىٰ، وعمومه في جميع الأعصار والأمصار، خصوصاً للرواة، إذ لو كان كذا لبانَ قطعاً في تلك الأعصار، مضافاً إلى أنّه مقتضى الأصل، مع اشتراك جميع المكلّفين من الذكور والإناث فيه مؤيّدٌ لما قلناه.

فبعد الفراغ عن جميع ما تقدّم، نرجع إلى دلالة بعض الأخبار صراحةً لا تلويحاً إلى استحبابه:

منها: خبر سعيد النقّاش، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لي: أما أنّ في الفطر تكبيراً ولكنّه مسنونٌ، قال: قلت: وأين هو؟ قال: في ليلة الفطر في المغرب والعشاء الآخرة، وفي صلاة الفجر، وفي صلاة العيد ثمّ يقطع، قال: قلت: كيف أقول؟ قال: تقول: اللّه أكبر اللّه أكبر اللّه أكبر، لا إله إلّا اللّه والله أكبر، اللّه أكبر ولله الحمد، اللّه أكبر علىٰ ما هدانا، وهو قول اللّه عزَّ وجَلّ: ﴿**وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ** ـ يعني الصيام ـ **وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ**﴾»[1].

ورواه الصدوق بإسناده عن سعيد النقّاش مثله إلى أن قال: (وفي صلاة العيد).

واحتمال كون المراد من (المسنون) هو الواجب بالسُنّة.

موهونٌ بواسطة الاستدراك، واستناد القائل بوجوبه إلى الكتاب، حيث يعلم أنّه لو كان واجباً لما كان بالكتاب، لأنّ الإمام عليه السلام مع استناده الى الكتاب قال: (إنّه مسنونٌ)، فيفهم أنّه أراد بالمسنون هو الاستحباب وهو المطلوب، مع أنّه مخالفٌ لظاهر كلمة (مسنون) حيث لا يستعمل إلّا في المندوب.

و منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، في حديثٍ قال:

«وسألته عن التكبير بعد كلّ صلاة؟ فقال: كم شئت، أنّه ليس بشيءٍ موقّت» يعني في الكلام، هذا على نقل الكافي.

ولكن رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً عن «نوادر البزنطي»، عن العلاء نحوه، واقتصر على المسألة الثانية، إلّا أنّه قال: (كم شئت إنّه ليس بمفروض)[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٤ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

فإنّه صريح في عدم الوجوب، حيث قال: (إنّه ليس بمفروضٍ)، خصوصاً معلّقاً على المشيّة المومئ على ذلك أيضاً.

بل يمكن اعتضاد ذلك بالتكبير الوارد في الأضحى وأيّام التشريق من النصوص وغيرها، بناءً على عدم الافتراق والفصل بين الفطر والأضحىٰ وأيّام التشريق في ذلك، وثبوت الملازمة في الجملة بين الموردين، في أنّه إذا ثبت الاستحباب في أحدهما كان كذلك في الآخر، فحينئذٍ يصحّ الاستدلال بكلّ واحدٍ منهما للآخر بعد تتميمه بالإجماع المركّب الموجود هنا.

و منها صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير أيّام التشريق أواجبٌ هو أم لا؟ قال: يستحبّ، فإنْ نَسي فليس عليه شيء»[1].

حيث أنّه صريحٌ في استحبابه في أيّام التشريق، حيث إنّه إذا ضمّ إلى رواية أخرىٰ و هي صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «تكبّر ليلة الفطر وصبيحة الفطر كما تكبّر في العشر»[2]. من حيث إنّه مشتملٌ على التشبيه بين تكبير الفطر وتكبير العشر، فلابدّ أن نبحث عن المراد من تكبير العشر، والظاهر ـ كما في «الحدائق» وغيره ـ كون المراد هو التكبير الوارد في عشر صلوات في الأمصار في الأضحى.

و عليه، لو ثبت الاستحباب في تكبير الأضحىٰ، يلزم من التشبيه كونه كذلك في تكبير الفطر.

ولكن اعترض عليه صاحب «الحدائق»، بما خلاصة: أنّه لا يلزم اتّحاد الكيفيّة، بناءً على أن المقصوده منه أنّه لا يلزم على المشابهة تساويهما واتّحادهما في الوجوب والاستحباب، بل يمكن القول بالإفتراق من حيث الحكم، فعليه يرد:

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

بأنّ التشبيه لابدّ أن يكون: إمّا من حيث الكيفيّة، أو من حيث الحكم:

أمّا الأوّل: فمردودٌ و أنّه ليس كذلك، لوجود الاختلاف في كيفيّة التكبيرين بحسب الأخبار، فلا مَحيص أن يرجع التشبيه إلى أن يكون من حيث الحكم.

مع أنّه يمكن أن يكون مقصود صاحب «الحدائق» هو ما ذكرنا أيضاً، بأن يكون المراد بأنّ الاتّحاد المستفاد من الرواية لا يلزم أن يكون في الكيفيّة بل في الحكم.

أقول: بعد الوقوف على ظهور هذه الأدلّة، ولو بضميمة بعضها مع بعض، واعتضادها مع ما عرفت من الوجوه، وتأييده بالإجماع أو الشهرة العظيمة على الاستحباب، فباستطاعة الفقيه دفع ما يتوهّم منه الوجوب، أو يدلّ عليه، من الكتاب والأخبار، مع موافقة عدّة من الفقهاء عليه كالسيّد المرتضى وأبي علي وابن شهرآشوب، بل قيل إنّه يظهر ذلك من كلام صاحب «الوسيلة» و «المراسم» حيث استند على الوجوب الى الآية و الأخبار.

أما الآية: فمن جهة الأمر الظاهر في الوجوب و الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿**وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ**﴾، وإن ادّعى صاحب «الجواهر» عدم صراحتها ولا ظهورها في الوجوب، ولعلّه لأجل ذكر الهداية المشيرة الى أنّ التكبير يعدّ شكراً في ذلك، لا سيّما مع كونه عطفاً بما قبله الدالّ على أنّه ارادة اللّٰه حيث قال تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ**﴾، فجميع هذه الأمور يؤيّد ارادة الاستحباب، خصوصاً مع ما عرفت من رواية سعيد النقّاش، حيث فسّرت الآية بأنّه مسنونٌ لأجل دفع توهّم الوجوب من الأمر.

وأمّا الأخبار:

منها: خبر الأعمش المرويّ في «الخصال»، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في

حديث شرايع الدِّين، قال: «والتكبير في العيدين واجب» الحديث[١].

و منها: خبر الصدوق في «العيون» بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، أنّه كتبَ إلى المأمون: «والتكبير في العيدين واجبٌ في الفطر في دَبر خَمس صلوات»، الحديث[٢].

بل وهكذا على تقدير ثبوت الملازمة بين الفطر والأضحىٰ.

كما يمكن الاستدلال على الاستحباب بعدة أخبار:

منها: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير أيّام التشريق، أواجبٌ هو أم لا؟ قال: يستحبّ، فإن نسي فليس عليه شيء»[٣].

و على الوجوب برواية عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «التكبير واجبٌ في دبر كلّ صلاة فريضة أو نافلة أيّام التشريق[٤].

فإنّ هذه الأخبار لولا دلالة الأدلّة السابقة على الاستحباب، لكان مقتضى ظاهرها هو الوجوب، ولكن مع وجود صراحة تلك الأخبار في التوجيه، فلابدّ من حمل (الوجوب) على معنى الثبوت واللّزوم والتأكّد، ولا يبعد كون المراد هو التأكّد في الاستحباب.

فبناءاً على هذا يمكن أن يكون لفظ (عليهم) أو (عليهنّ) الوارد في بعض الأخبار مثل صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «وسألته عن النساء هل عليهنّ التبكير أيّام التشريق؟ قال: نعم ولا يجهرن به»[٥].

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦ و ٥.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٥) الوسائل، ج٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣.

قوله عليه السلام: أوّلها المغرب ليلة الفطر، وآخرها صلاة العيد (١).

ومثله رواية أُخرى منه: «وسألته عن الرجل يصلّي وحده أيّام التشريق، هل عليه تكبير؟ قال: نعم، وإن نسي فلا بأس»[1].

محمولاً على الاستحباب المؤكّد، وهو غير بعيد، بعد وجود تلك الأخبار الّتى قمنا بتوجيهها، كما لا يخفى على المتأمِّل.

(١) ثمّ بعد الفراغ عن حكم التكبير، وثبوت استحبابه في الفطر، يقع البحث عن محلّه و مشروعيته، و الثابت أنّه يكون بعد أربع صلوات؛ أوّلها المغرب ليلة الفطر وآخرها صلاة العيد، بلا خلافٍ فيه نصّاً وفتوىً في مشروعيّته، بل الإجماع بقسميه عليه، وهذا ممّا لا إشكال فيه، والذي ينبغي أن يبحث في مشروعيّته هو في غير ذلك:

فالمشهور على ما في «الجواهر» بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً عدمها، لكن عن البزنطي إجازته في الفطر إذا خرجوا إلى العيد، واختاره المحقّق في «المعتبر»، كما يدلّ عليها عمل الإمام مثل عليّ عليه السلام وعليّ بن موسىٰ الرِّضا عليه السلام وجماعة من الصحابة، بل هو مختار المفيد حيث نسب إلى الرواية بأنّ الإمام إذا مشىٰ رمىٰ ببصره إلى السماء ويكبّر بين خطواته أربع تكبيرات، كما فعل ذلك الإمام الرِّضا عليه السلام.

وقال صاحب «الجواهر» في ذيل ما فعله الرِّضا عليه السلام في حال خروجه: (لكن في عيد الأضحى على الظاهر)؛ و هذه الدعوى لا تخلو عن خفاءٍ، حيث إنّه ليس في الرواية ما يُستظهر منها ذلك، لو لم نقل بأنّ ما يتعارف فيه ذلك كان في الفطر

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

أزيد وأَوْلىٰ من الأضحى، و اللّٰه العالم.

وكيف كان، فإنّ فعل الإمام من التكبير حال خروجه إليه، يكفي في إثبات الاستحباب في ذلك .

بل عن الكاتب دعوى مشروعيّته بعد الفرائض والنوافل، لكنه لم يعيّن تعداد الفرائض، خلافاً لعليّ بن بابويه في رسالته بزيادة الظهر والعصر إلى الأربعة، فتصير ستّاً، ووافقه فيه ولده في «الفقيه»، ولعلّ ذلك لأجل ما جاء في «الكافي»، فإنّه قال بعد نقل حديث سعيد النقّاش المتضمّن للأربع من الصلوات؛ وفي غير رواية سعيد: «فالظهر والعصر»[1]. بل وكذا في حديث الأعمش الذي نقله «الخصال»، قال في حديثٍ:

«أمّا في الفطر ففي خمس صلوات، يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة الفطر إلى صلاة العصر من يوم الفطر»، الحديث[2].

ولعلّه هذا هو المراد ممّا ورد في حديث «العيون» لفضل بن شاذان عن الرِّضا عليه السلام أنّه قال:

«والتكبير في العيدين واجبٌ في الفطر في دَبر خمس صلوات، ويبدأ في دَبر صلاة المغرب ليلة الفطر»[3].

إذا أُريد من (الصلوات) الفرائض دون صلاة العيد، و إلّا تصير ستّة، ويطابق مع السّت المحكي عن «الأمالي» و «المقنع»، كما يوافق مع ما جاء في «فقه الرضا»، قال:

«وكبّر بعد المغرب والعشاء الآخرة، والغداة، وصلاة العيد، والظهر والعصر، كما تكبِّر في أيّام التشريق» الحديث[4].

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ٦ و ٥.

(٤) فقه الرضا، ٢٠٩ .

قوله: **وفي الأضحىٰ عقيب خمس عشرة صلاة، أوّلها الظهر يوم النحر لمَن كان بمِنىٰ، وفي الأمصار عقيب عشرة** (١).

أقول: ولا يبعد جواز الإفتاء به اعتماداً على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، بل قد يشاهد عن أبي عليّ من الحكم باستحباب التكبير، حتّى لو لم يكن عقيب الفريضة ولا النافلة، بأن لا يكون استحبابه في خصوصيّةٍ فقط، مثل أن يكبّر عند الخروج إلى المصلّى، كما حُكي إتيانه عن عليّ وعن الرِّضا عليهما السلام وبعضٍ، فضلاً عمّا كان دبر نافلةٍ، بدعوى أنّه ذِكرٌ والذِّكر مستحبّ علىٰ كلّ حال، هذا.

ولكن الكلام في أنّ ما يكون في كلام الفقهاء من ذكر التكبير مع خصوصيّةٍ مثل دبر الفريضة أو صلاة العيد، إنّما كان مرادهم من التكبير هو التكبير الخاصّ الوارد في الروايات من الدُّعاء، لا مطلق التكبير الذي هو ذِكرٌ قطعاً، ولعلّ التكبير الذي أتى به الإمامان عليهما السلام عند الخروج هو الثاني لا الأوّل، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» أيضاً.

و بالجملة: فإثبات الاستحباب مع الخصوصيّة، لا يكون إلّا في موردٍ ورد فيه نصّ ولو ضعيفاً، حتّى يتمسّك في إثباته بقاعدة التسامح، كما لا يخفىٰ.

(١) هذا الفرع مشتملٌ علىٰ عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: هو ما عرفت في تكبير يوم الفطر، من جهة الحكم بكونه واجباً أم مستحبّاً، وقد عرفت قيام الإجماع على الاستحباب، كما ادّعاه هنا صاحب «الجواهر» و قال: (لا خلاف أجده في شيءٍ من ذلك نصّاً وفتوى)، بل في «الانتصار» و «الخلاف» و «الغنية» و «المنتهى» و «التذكرة»، وظاهر «المعتبر» ـ علىٰ ما حُكي عن بعضها ـ قيام الإجماع عليه، الشامل لصورة أعداد التكبير كما سنشير إليه عن قريب، وكذا الاستحبابه، مع ما عرفت من جريان جميع ما ذكرناه

في الفطر ههنا من جهة استحبابه اعتماداً على:

الإجماع كما عن المتأخِّرين، وكونه من دين الإماميّة كما عن «الأمالي»، وكونه ممّا تعمّ به البلوىٰ، ودلالة الأصل والسيرة المستمرّة علىٰ كونه بصورة الندب.

وأيضاً دلالة صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير أيّام التشريق أواجبٌ هو أم لا؟ قال: يستحبّ، فإن نسي فليس عليه شيء»[1].

بناءً على شمول (أيّام التشريق) ليوم النّحر؛ لأنّ التكبير الذي يأتى به في أيّام التشريق ليس إلّا ما هو معمولٌ به في يوم النحر، ولم يُشاهد خلافاً في استحبابه إلّا عن السيّد المرتضى في «الانتصار»، مع دعوى قيام الإجماع على الوجوب، مع أنّه قائم على خلافه، ولذلك قال العَلّامَة في «المختلف»: (إنّ الإجماع كان على الفعل لا على الوجوب). كما قال في «الذكرى»: (أنّه حجّةٌ على من عرفه)، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر»: (إنّا لم نتحقّق الإجماع الذي ذكره، بل المتحقّق خلافه).

نعم، عن الشيخ في «التبيان» و «الانتصار» و «الجمل» و «العقود»، وأبي الفتوح في «تفسير روض الجنان»، وابن حمزة والراوندي في «فقه القرآن» وجوبه علىٰ مَن كان بمِنىٰ دون غيره.

واحتمل الأمرين صاحب «كشف اللّثام»، وفي «حلّ العقود» من الجمل و العقود، ثمّ رجّح الأوّل أي الوجوب.

و قال صاحب «الجواهر»: (الإنصاف أنّ مقتضى الدليل عدم الفرق بين مِنىٰ وغيره، إذ لا دليل على الوجوب إلّا الخبرين، وهما خبري «العيون» و «الخصال»، وكان فيهما: «والتكبير في العيدين واجبٌ»)[2].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ ـ ٦.

وقد عرفت في المبحث السابق عدم مقاومتهما للمعارضة، فلابدّ من حملهما على الثبوت واللّزوم والتأكّد.

كما يؤيّد كون المراد من الوجوب هو الثبوت ما جاء في موثّق عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير؟ فقال: واجبٌ في دَبر كلّ فريضة أو نافلة أيّام التشريق»[١].

حيث حمله الشيخ وصاحب «الوسائل» على تأكّد الاستحباب، كما عليه صاحب «الجواهر»، لعدم وجود قائل بالوجوب في دبر نافلة، مضافاً إلى أنّه لا تناسب بين أن يكون أصل الصلاة نافلة وتكبيرها واجبٌ.

مضافاً إلى نفي الوجوب بالصراحة في النّوافل في أيّام التشريق، وهو كما جاء في مثل رواية داود بن فرقد، قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: التكبير في كلّ فريضةٍ، وليس في النافلة تكبير أيّام التشريق»[٢].

فمثل هذه الأُمور يؤيّد ضرورة حمل الوجوب على التأكّد، فمنه يظهر جواز حمل كلمة (علىٰ الظاهر) على الوجوب على الوارد في الحديث المرويّ من حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال:

«على الرجال والنساء أن يُكبّروا أيّام التشريق في دبر الصلوات، وعلىٰ من صلّى وحده، وعلىٰ من صلّى تطوّعاً»[٣].

الأمر الثاني: ثبت ممّا ذكرنا في الأمر السابق أنّ الحكم هو عدم الوجوب

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

فيه، بل حُمل الوجوب على التأكّد لا الوجوب المصطلح عليه، خلافاً لمن عرفت من الذهاب إلى الوجوب، و السؤال المطروح حينئذٍ هو أنّه:

هل يختصّ ذلك بمِنىٰ فقط إن قلنا بالوجوب كما عن بعضٍ؟

أم لا يكون مختصّاً به، بل الأمر ثابتٌ كذلك في مِنىٰ وغيره؟

أقول: قد عرفت أسامي من ذهب إلى الوجوب في خصوص منىٰ، ولعلّهم تمسّكوا في حكمهم بما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ**﴾[1]، بأن يكون المراد من (الأيّام) هو أيّام التشريق، ومن (الذِّكر) هو التكبير، كما ورد التصريح بذلك في الرواية الحسنة الّتى رواها محمّد بن مسلم، قال:

«سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن قول اللّه عزَّ وجَلّ: ﴿**وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ**﴾؟، قال: التكبير في أيّام التشريق، صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من يوم الثالث»، الحديث[2].

و ظاهر الأمر محمولٌ على الوجوب، هذا.

ولكن ناقش صاحب «كشف اللّثام» بأنّه: (ليس نصّاً في التفسير، ولا لفظ الآية متعيّناً بهذا المعنى) أي للوجوب، لكن نقل عنه صاحب «الجواهر» بعده: (بأنّ دليل الوجوب في المتن هو اختصاص الآية مع الأصل، وقول الصادق عليه السلام في حسن ابن عمّار: «تكبير أيّام التشريق من صلاة الظهر يوم النّحر إلى صلاة الفجر من أيّام التشريق، إنْ أنتَ أقمت بمنى، وإنْ أنتَ خرجتَ فليس عليك تكبيرٌ بعد الخروج»[3].) هذا انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف عدم إمكان استفادة الاختصاص بمنى من الآية، لأنّها تأمر

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠٣.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١ و ٤.

بالذكر في مطلق هذه الأيّام، سواءٌ كان الإنسان بمنىٰ أو في غيره.

نعم، ما جاء في ذيل الآية بقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنْ اتَّقَى**﴾[1]، يؤيّد كونها في مِنىٰ، إلّا أنّه مع ملاحظة ما جاء في حسنة محمّد بن مسلم في الجواب عن المراد من هذه الآية، حيث جعل التكبير في أيّام التشريق لكلّ من كان في منى بخمسة عشر صلوات، وفي الأمصار في عشر صلوات، يوجب التعميم، كما أنّ الأصل يقتضي عدم الوجوب في كلّ منهما.

كما أنّ رواية ابن عمّار غير متكفِّلة لإيجاب التكبير في منىٰ، بل أراد بيان أنّ التكبير الوارد في منىٰ يكون من حيث الأيّام على نحوين:

نحو منه يتمّ في يوم النفر الأوّل، وهو اليوم الثاني عشر، فلا تكبير بعد الخروج.

والآخر في النفر الثاني، فيكون تمامه في الفجر من يوم الثالث من أيّام التشريق.

وأمّا كونه بنحو الوجوب أو الاستحباب فلا بيان في هذا الحديث.

و بالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ التكبير في مِنىٰ وفي غيرها غير واجب، إلّا أنّ محلّه أوّلاً بمنىٰ، إلّا أنّه يلحق به مكّة كما عن المفيد، بل وهكذا غيره من الفقهاء كما عن «كشف اللّثام»، لأنّ الناسك يُصلّي الظهرين أو أحدهما في أيّام التشريق غالباً بمكّة، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: في بيان أعداد الفرائض التي تعقب التكبير، وهي خمسة عشر في منى؛ أوّلها الظهر في يوم النحر، وآخرها الفجر من اليوم الثالث، وفي باقي الأمصار

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠٣.

عقيب عشرة، أوّلها الظهر المزبور، وآخرها الفجر اليوم الثاني من أيّام التشريق.

و هذا ممّا لا خلاف فيه نصّاً وفتوى، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر»، بل ادّعى قيام الإجماع عليه عن «الخلاف» و «الغنية» و «المنتهى» و «التذكرة»، وظاهر «المعتبر»، بل تدلّ عليه أخبار عديدة:

منها: خبر زرارة، قال: «قلتُ لأبي عبداللّه عليه السلام: التكبير في أيّام التشريق في دَبر الصلوات؟ فقال: التكبير بمنىٰ في دبر خَمس عشرة صلاة، وفي سائر الأمصار في دبر عشر صلوات، وأوّل التكبير في دبر صلاة الظهر يوم النّحر، تقول فيه: اللّه أكبر.. إلى قوله: وإنّما جُعل في سائر الأمصار في دَبر عشر صلوات، لأنّه إذا نفر النّاس في النفر الأوّل، أمسك أهل الأمصار عن التكبير، وكبّر أهل مِنىٰ ما داموا بمنى إلى النفر الأخير»[1].

و منها: خبر «عيون أخبار الرِّضا عليه السلام» في حديثٍ، قال: «وفي الأضحىٰ في دَبر عشر صلوات، يبدأ به من صلاة الظهر يوم النحر، وبمنىٰ في دبر خمس عشرة صلاة»[2].

وغير ذلك من الأخبار المتضمّنة ذلك كخبر الشيخ المفيد في «المقنعة»[3].

نعم، في بعض الأخبار ما يدلّ على أزيد من ذلك لمن كان بمنىٰ، وهو مثل خبر معاوية بن عمّار، قال:

«سألتُ أبا عبداللّه عليه السلام عن التكبير في أيّام التشريق لأهل الأمصار؟ فقال: يوم النحر صلاة الظهر إلى انقضاء عشر صلوات، ولأهل منىٰ في خمس عشرة صلاة، فإن أقام إلى الظهر والعصر كبّر».[4]

والظاهر أنّ المراد من (الظهر والعصر) هما من يوم الثالث عشر، فيصير عدد الفرائض حينئذٍ سبعة عشرة فريضة فيمكن الالتزام به، لكن لا بصورة التأكّد لخلوّ

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٧ و ١٤ و ٨.

النصوص عن ذلك، خصوصاً مع ملاحظة بيان عدد الفرائض في منىٰ بخمسة عشرة صلوات، إلّا أن يُحمل ذلك على الغالب من عدم إقامتهم بمنى إلى الظهرين غالباً، فلا ينافي استحبابه في حقّ الظهرين إن أقام فيه إلى ذلك الوقت، هذا بخلاف ما لو أقام فيه إلى المغرب من هذا اليوم، فلا استحباب فيه، كما وردت الاشارة إليه في حديث غيلان، قال:

«سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن التكبير في أيّام الحج من أيّ يومٍ يبتدأ به، وفي أيّ يومٍ يقطعه وهو بمنىٰ، وسائر الأمصار سواءٌ أو بمنى أكثر؟

فقال: التكبير بمنىٰ يوم النحر عقيب صلاة الظهر إلى صلاة الغداة من يوم النحر، فإن أقام الظهر كبّر، وإن أقام العصر كبّر، وإن أقام المغرب لم يكبّر، والتكبير بالأمصار يوم عرفة صلاة الغداة إلى النفر الأوّل صلاة الظهر، وهو وسط أيّام التشريق»[1].

وصريح هذا الخبر نفي التكبير في مغرب يوم الثالث عشر، ورغم أن الحكم المذكور في هذه الرواية موافقة لمذهب العامّة، كما قال صاحب «الحدائق»: (من جَعل التكبير في الأمصار من غداة يوم عرفة أوّله، كما عليه الأكثر من العامّة، وإن اختلفوا في آخره من كونه هو العصر في آخر أيّام التشريق كما عليه الشافعي وجماعة، أو عصر يوم النحر كما عليه أبو حنيفة وجمعٌ منهم، وفي قولٍ آخر للشافعي: يُكبّر من المغرب ليلة النّحر إلى الصبح من آخر أيّام التشريق. وقال جمعٌ منهم من الظهر يوم النحر إلى الظهر يوم النفر، ولهم أقوالٌ أُخَر شاذّة)[2].

بل وهذا الحكم مخالفٌ لسائر النصوص من جعله آخره في الأمصار في النفر الأوّل إلى صلاة الظهر، دون الغداة التي وردت في سائر الأخبار، ولأجل ذلك قال

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٣.

(٢) الحدائق، ج١٠ / ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

الشيخ: (هذا موافقٌ للعامّة ولسنا نعمل به).

و بالتالي فالعمل علىٰ ما قدّمناه على المحكي في «وسائل الشيعة».

بقي هنا استحباب التكبير بعد النوافل كما عليه أبي علي والشيخ، ومالَ إليه صاحب «الرياض»، مع أنّ المشهور على عدم استحبابه، بل قيل إنّه كادَ أن يكون عليه الإجماع، كما يظهر ذلك من «الخلاف» و«الانتصار»؛ أي من انعقاد الإجماع على عدم الاستحباب.

ولكن قال صاحب «الجواهر» بعده: (إنّه لا يخلو عن نظرٍ، لخبر حفص بن غياث، عن عليّ، من قوله عليه السلام: «على الرجال والنساء أن يكبّروا.. إلى قوله: وعلى من صلّى تطوّعاً»[1].

وموثّق عمّار، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير؟ فقال: واجبٌ في دبر كلّ فريضة أو نافلة أيّام التشريق»[2].

وخبر عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، حيث سأله عن النوافل أيّام التشريق هل فيها تكبير؟ «قال: نعم، فإن نسي فلا بأس»[3].

ولعلّ وجه نفي المشهور، لأجل ملاحظة ما جاء في خبر داود بن فرقد، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: التكبير في كلّ فريضةٍ، وليس في النافلة تكبيرٌ أيّام التشريق»[4].

ولكنّه لا ينافي مع ما سبق، لإمكان الجمع بينهما بنفي تأكّد الاستحباب لا نفي المشروعيّة، كما أشار إلى ذلك صاحب «وسائل الشيعة»، ونِعْمَ ما قال، لا سيّما إذا قلنا باستحبابه، ولو لم يكن عقيب صلاةٍ، حيث يؤيّد حينئذٍ استحبابه بعد كلّ نافلة،

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٢.

(٣) و (٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ٢.

كما ورد في تكبير عيد الفطر عند الخروج، خصوصاً إذا قلنا بوحدة هذا التكبير مع تكبير العيد، ولا يكون المراد منه مطلق الذِّكر.

ومن المحكي عن «المنتهىٰ»: (قال بعض أصحابنا: يُستحبّ للمصلّي أن يخرج بالتكبير إلى المُصلّى).

بل لا يبعد القول باستحبابه كذلك، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» لما رُوي عن عليّ ٧: «أنّه خرج يوم العيد، فلم يزَل يُكبِّر حتّى انتهى إلى الجبّانة»[١].

وممّا يؤيّد استحباب التكبير: وكون هو تكبير العيد لا مطلق الذِّكر، ما جاء في الحديث الذى حكاه الصدوق في «الفقيه» عن أمير المؤمنين ؑ:

«أنّه خطب في الأضحى، فقال: اللّه أكبر اللّه أكبر، لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر، اللّه أكبر وللّه الحمد، اللّه أكبر علىٰ ما هدانا، وله الشكر علىٰ ما أبلانا، والحمدُ لله علىٰ ما رزقنا من بهيمة الأنعام»[٢].

حيث يحتمل كونه بعد الصلاة وقبل الخطبة، فيوافق مع سائر الأخبار.

كما يحتمل أنّه ؑ أتى به بعد الصلاة وبعد الخطبة لا قبلها، فيخالف مع ما عليه المشهور.

كما يؤيّد احتمال الأوّل ما جاء في «الفقيه»:

(أنّه كان إذا فرغ من الصلاة ـ يعني صلاة عيد الأضحىٰ ـ صعد المنبر، ثمّ بدأ فقال: اللّه أكبر اللّه أكبر، اللّه أكبر زِنَة عرشه ورضا نفسه، وعدد قَطر سمائه وبحاره، له الأسماء الحسنى، والحمدُ لله...» إلى آخر الخطبة[٣].

وممّا يؤيّد استحبابه: بصورة المطلق، ولو لم يكن عقيب الصلوات،

---

(١) كنز العمّال، ج ٤ / ٣٢٩ الرقم ٦٨٥٩ .

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ .

(٣) الفقيه، ج ١ / ص ٣٢٨ الرقم ١٤٨٧، المطبوع في النجف.

قوله: **يقول: اللّه أكبر اللّه أكبر ـ وفي الثالثة تردّد ـ لا إله إلّا اللّه واللّه أكبر، والحمدُ للّه علىٰ ما هدانا، وله الشكر على ما أولانا، ويزيدُ في الأضحىٰ: ورزقنا من بهيمة الأنعام** (١).

مانقله صاحب تفسير «البيان» عن أبي علي، أنّه قال: (يكبّر الإمام على الباب أربع تكبيرات، ثمّ يقول: لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر، اللّه أكبر على ما هدانا، وللّه الحمد، اللّه أكبر على ما هدانا، اللّه أكبر علىٰ ما رزقنا من بهيمة الأنعام، الحمدُ للّه على ما أبلانا. يرفع بها صوته، وكلّ ما مشىٰ نحو عشر خُطىً وَقف وكبّر، وقال: يرفع به يديه إن شاء ويحرّكهما تحريكاً يسيراً).

و بالجملة: فالالتزام بالاستحباب بصورة المطلق، مع ملاحظة قاعدة التسامح في أدلّة السنن غير بعيد؛ لأنّ البلوغ الوارد في حديث من بلغ يشمل مثل المورد أيضاً، كما هو واضحٌ.

في كيفيّة التكبيرات و ألفاظها

(١) وقع الخلاف في التكبير:

تارةً: من جهة كيفيّة التكبير الواقع في أوّل الدُّعاء؛ هل هو اثنان، أو ثلاث؟

المشهور على الأوّل، بل عن «الخلاف» دعوى قيام الإجماع عليه، وخيرة بعضٍ هو الثاني، بل نُسب ذلك إلى «النهاية»، ولكن قال صاحب «الجواهر»: (إنّا لم نتحقّقه).

وجه الاختلاف الموجب لتردّد المصنّف هو وجود التكبير الثالث في رواية سعيد النقّاش[1]، دون غيرها من الروايات المشتملة على هذا التكبير، وهي ستّة أو أزيد، الموجب للتردّد في أنّه هل هو داخلٌ في أصل التكبير أو لا؟

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر»: (والأَوْلىٰ ذِكر الثالثة بعنوان الاحتياط، وأحوط منه تكرير الدُّعاء بالتثنية والتثليث).

وهو حسنٌ، ولكن إتيان الثالث على نحو الذِّكر المطلق غير ضائر بالتوالي، ويؤدّي ما هو حقّه من كونه جزءاً يحتسب منه و إلّا فلا.

وأُخرىٰ: في الفطر حيث وقع الاختلاف في الأحاديث في تكرار (الله أكبر) بعد (لا إله إلّا الله و الله أكبر)، فقد ورد التكرار في رواية سعيد النقّاش، بخلاف رواية الأعمش عن «الخصال»[١] حيث لم يتكرّر فيه التكبير بعد قوله: (لا إله إلّا الله والله أكبر).

أقول: الأَوْلىٰ و الأحوط هو تكريره، لما ورد تكرار هذا التكبير في عيد الفطر وغيره في الروايات المتعدّدة: مثل حديث زرارة[٢]، ومنصور بن حازم[٣]، والصدوق في «الفقيه» نقلاً عن عليّ عليه السلام[٤]، وهو موافقٌ للسرائر و «التلخيص» و «نهاية الأحكام»، بل احتمالاً عن «الخلاف» إن كان مراده الفطر.

خلافاً للمصنّف في المتن، حيث لم يذكر تكرار التكبير بعد قوله: (لا إله إلّا اللّٰه و اللّٰه أكبر)، وهكذا عن «المهذّب» و «روض الجنان».

كما وقع هذا الاختلاف في تكرار التكبير بعد التهليل والتكبير في الأضحى أيضاً في الخبر الذى رواه عليّ بن جعفر، حيث ورد في رواية منه الواردة في «قُرب الإسناد» عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام[٥] التكرار، قال:

«سألته عن القول في أيّام التشريق ما هو؟ قال: تقول: اللّٰه أكبر.. إلى قوله: لا إله إلّا اللّٰه و اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر ولله الحمد»، الحديث.

وفي رواية أُخرى ـ علىٰ ما في «الوسائل» ـ فقد روى بإسناده: عن أخيه

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ و ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦ و ٢ و ٣ و ٦.

(٥) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١١.

موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن التكبير في أيّام التشريق؟ قال: يوم النحر.. إلى قوله: لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر ولله الحمد»[١].

أقول: الأوجه هو التكرار أيضاً لما ورد كذلك في صحيحة معاوية بن عمّار[٢]، وكذا في رواية الصدوق في «الفقيه» في خُطبةٍ عن عليّ عليه السلام[٣] وتكبيره كذلك، مضافاً إلى تقدّم أصل عدم الزيادة سهواً علىٰ عدم النقيصة كذلك، فيما إذا كانت الرواية صدرت عن شخصٍ واحدٍ لكثرة الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّ جملة: (ولله الحمد، اللّه أكبر علىٰ ما هدانا)؛ موجودة في جميع الروايات الواردة في تكبيرات الفطر والأضحىٰ إلّا في رواية واحدة من الصدوق، نقلاً عن عليّ عليه السلام حيث لم يذكر فيه إلّا جملة: (ولله الحمد)[٤] فقط، ولعلّه غير مضرّ، لإمكان أن لا يكون منقولاً، و إلّا كان قد أتى ببقيّة الدُّعاء، فإذاً الأوجه العمل على طبق هذه الروايات.

ثمّ يأتي البحث في جملة: (والحمدُ لله علىٰ ما أبلانا)، فقد وردت في سياق تكبيرات الفطر والأضحىٰ:

ففي الأوّل: كالرواية التي وردت فيها جملة: (والحمد لله علىٰ ما أبلانا)[٥]. وكذلك في خبر الأعمش[٦].

وفي الثاني: أي الأضحىٰ فهي مذكورة في حديثي معاوية بن عمّار[٧] والصدوق[٨]، إلّا أنّه ورد في رواية الصدوق بدل: (والحمد لله)، قوله: (الشّكر فيما أبلانا)، بخلاف روايتي زرارة[٩] ومنصور بن حازم[١٠] حيث لم يكن فيهما جملة: (والحمدُ لله علىٰ ما أبلانا)، فلازم ذلك هو استحباب إتيانها في الفطر لوجودها في

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٥ و ٤ و ٦.

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ و ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٦.

(٥) ـ (١٠) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ٦ و ٤ و ٦ و ٢ و ٣.

الدُّعاء، والتخيير بالإتيان وعدمه في الأضحىٰ، بحسب اختلاف النقل في وجودها، وإن كان إتيانه بقصد القُربة المطلقة حسن.

أمّا جملة: (والحمدُ لله علىٰ ما رزقنا من بهيمة الأنعام)، فقد وردت في دعاء يوم الأضحىٰ دون الفطر، كما وردت الإشارة إليه في رواية مرسلة بقوله:

(وروي أنّه لا يقال فيه: «ورزقنا من بهيمة الأنعام) فإنّ ذلك في أيّام التشريق»[١].

وهذه الجملة موجودة في رواية زرارة[٢]، ومنصور بن حازم[٣]، والصدوق[٤]، ومعاوية بن عمّار، إلّا أنّه قدّم هذه الجملة على جملة: (الحمدلله على ما أبلانا)[٥].

و عليه، فالأحسن إتيان هذه الجملة في آخر الدُّعاء، كما هي واردة في أكثر الروايات كذلك.

هذا تمام البحث والتحقيق في فقرات هذا الدُّعاء، وحيث إنّ الاختلاف بين الأعلام علىٰ حدٍّ ربّما يلاحظ من فقيه واحدٍ كلامٌ هنا في الدُّعاء ما يخالف مع ما يقول به في كتاب الحجّ، كما ذكره صاحب «الجواهر»، بل قال: (الاختلاف على نحو يملّ السمع بالتعرّض لتمامه) بل ربّما لا يوجب التعرّض الى أقوالهم إلّا حيرة وضلالة في تعيين ما هو مختاره، ولذلك صمّمنا ذكر كلّ فقرة من فقرات الدُّعاء علىٰ حِدَة وتطبيقها مع ما في الروايات، واختيار ما هو الأكمل منها، ونشكر اللّٰه علىٰ ما وفّقنا لذلك، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين.

هذا آخر ما ذكره المصنّف من السُّنن، و إلّا فالمستفاد من النصوص وكلمات الأصحاب ربّما يكون أزيد من ذلك، فنصرف عن ذكره كما صرفوا.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٤.

(٢) ـ (٧) الوسائل، ج٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

قوله قدس سره: ويكره الخروج بالسّلاح (١).

قوله قدس سره: وأن يتنفّل قبل الصلاة وبعدها إلّا بمسجد النبيّ صلى الله عليه وآله بالمدينة، يصلّي ركعتين قبل خروجه (٢).

مكروهات صلاة العيد

(١) **المكروه الأوّل**: الخروج إلى الصحراء للصلاة مع السّلاح بلا عذرٍ من خوف ونحوه، يكون مكروهاً، بلا خلافٍ فيه، كما صرّح به في «الجواهر»، و مضافاً إلى منافاته مع الخضوع والاستكانة، يدلّ عليه الخبر الذى رواه السكوني عن جعفرٍ، عن أبيه، قال: «نهى النبيّ صلى الله عليه وآله أن يخرج السلاح في العيدين، إلّا أن يكون عدوّ حاضر»[1].

هذا كما في «الكافي».

ولكن روى الشيخ في «التهذيب» عن النوفلي مثله، إلّا أنّه قال: «عدوٌّ ظاهر».

وفي «الجواهر» نقله هكذا: «إلّا أن يكون عذرٌ ظاهرٌ».

وكيف كان، فأصل حمل السلاح في صلاة العيد مكروهٌ بلا إشكال.

(٢) **المكروه الثاني**: كراهة التنفّل قبل الصلاة.

و هذه المسألة مشتملة على فروعٍ عديدة:

الفرع الأوّل: في أصل الحكم، و أنّ التنفّل قبل صلاة العيد وبعدها هل هو مكروه أو حرام؟

اختار الأوّل كثير من الفقهاء، بل عليه شهرة عظيمة، بل في «الجواهر»: (بلا خلافٍ معتدٍّ به أجده في شيءٍ من ذلك نصّاً وفتوى)، بل في «الخلاف» و «المنتهى» و «جامع المقاصد»، قيام الإجماع على كراهة التنفّل في يوم العيد قبل

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

الصلاة وبعدها إلى الزوال للإمام والمأموم.

واختار القول الثاني جماعة أُخرى مثل ابني حمزة والبرّاج وأبـي الصـلاح وابن زُهرة، حيث يظهر من كلامهم الحرمة، و قد صرّحوا بأنّه لا يجوز التنفّل قبلها وبعدها، بل عن أبي الصلاح أنّه: (لا يجوز التطوّع ولا القضاء قبل صـلاة العـيد وبعدها حتّى تزول الشمس)، فظاهره الحرمة حتّى للقضاء، الشامل بإطلاقه لقضاء الفرائض، إلّا أن يحمل على قضاء النوافل كما هو الظاهر؛ لإمكان كونه للإشارة إلى ما في بعض الأخبار من قضاء وتر اللّيلة.

وجه كلامهم: ما ورد في ظاهر لسان الأخبار الواردة في الباب من النفي هو النّهي، الدّال على الحرمة، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة هنا:

منها: خبر زرارة الذي نقله الصدوق، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صلاة العيدين مع الإمام سنّة، وليس قبلهما ولا بعدهما صلاة ذلك اليوم إلّا الزوال»[١].

و منها: خبر حمّاد بن عيسىٰ مثله، وزاد: «فإن فاتك الوتر في ليلتك قضيته بعد الزوال»[٢].

و منها: خبرٌ آخر منقول عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تقضي وتر ليلتك ـ يعني في العيدين ـ إنْ كان فاتك، حتّى تُصلّي الزوال في ذلك اليوم»[٣].

ومثله روايته عن أبي جعفر عليه السلام[٤].

و منها: خبر محمّد بن مسلم، قال: «سألتُ أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في الفطر والأضحىٰ؟ قال: ليس فيهما أذان ولا إقامة، وليس بعد الركعتين ولا قبلهما صلاة»[٥].

و منها: رواية ثالثة عن زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «ليس يوم الفطر.. إلى

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٣.

(٣) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢ و ٩ و ٤.

قوله: وليس قبلها ولا بعدها صلاة»[١].

و منها: خبر الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة العيدين هل قبلهما صلاة أو بعدهما؟ قال: ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»[٢].

و منها: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «صلاة العيد بلا أذان ولا إقامة ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»[٣].

و منها: خبر معاوية، قال: «سألته عن صلاة العيدين؟ فقال: ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء، وليس فيهما أذان ولا إقامة»، الحديث[٤].

و منها: خبر محمّد بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ركعتان من السُّنّة ليس تصلّيان في موضع إلّا في المدينة، قال: تُصلّي في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله في العيد قبل أن يخرج إلى المصلّى، ليس ذلك إلّا بالمدينة، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله فعله»[٥].

هذه جملة الأخبار التي الواردة و الّتى تصل إلى حدّ التواتر فوق الاستفاضة، وكلّها مشتملة على النفي، وبعضها على النّهي، نظير ما ينهى عن إتيان قضاء الوتر.

قلنا: فظاهر هذه الأخبار ـ كما ترىٰ ـ دالّ على المنع المفيد للحرمة، حيث لم يشاهد في واحدٍ منها ما يستفاد منه جواز الإتيان بالنافلة أو قضائها إلى الزوال، حتّى يجعل ذلك دليلاً على انصراف النّهي والنفي عن ظاهر الحرمة إلى الكراهة، فربّما يوجب ذلك حصول التوهّم بكون الحقّ مع ما من ذهب إلى الحرمة ليقتضى رفع اليد عن توجيه ظاهر كلامهم، بأنهم أرادوا من المنع الكراهة، لغلَبَة تعبيرهم بما جاء في النصوص، وإناطة إرادتهم بالمراد منها، كما في الجواهر وغيره.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُبيّن وجهاً للحمل على الكراهة بما في النصوص، فبالتبع يكون

---

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥ و ٦ و ٧ و ١١ و ١٠.

كلامهم كذلك أيضاً.

والذي يخطر بالبال و اللّٰه هو العالم بحقيقة الحال، أن يقال:

لعلّ وجه شهرتهم أو اتّفاقهم على الكراهة، لأجل أنّ الأمر في هذه الأخبار صادرٌ في مقام توهّم الحظر، و مثله لا يفيد إلّا الجواز لا الوجوب، و هكذا النّهي والنفي في مقام توهّم الأمر يفيد الكراهة، لأنّه من الواضح أنّ مقتضى عموم أوامر النوافل وقضائها يقتضي الحكم باستحباب إتيانها في أيّ وقتٍ شاء إذا ذكر، وكان وقتها أو يمكن قضائها، ففي هذا المورد ورد النّهي والنفي عمّا يتوهّم بمقتضى العموم، فيُحمل بهذه القرينة على كون النّهي والنفي وارداً مورد الكراهة لا الحرمة، فلذلك اتّفقوا جميعاً على ذلك وأقدموا على هذا التوجيه لكلام بعض المتقدِّمين الظاهر في الحرمة.

كما لا يبعد احتمالاً أن يكون الأمر كذلك في قوله: (ليس فيهما أذانٌ ولا إقامة)، وإن احتمل الحرمة فيها، فبعد قبول الكراهة التي مقتضاها جواز الإتيان بالنوافل وقضائها قبل صلاة العيد، وبعدها إلى الزوال لا الحرمة، يُغنينا هذا عن التمسّك بحديث سلمان الفارسي رحمه الله الوارد في تجويز صلاة أربع ركعات بعد صلاة الإمام، وهو الخبر الذى رواه الشيخ الصدوق في «ثواب الأعمال» مرويّاً مسنداً عن سلمان الفارسي، قال:

«قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: مَن صلّى أربع ركعات يوم الفطر بعد صلاة الإمام، يقرأ في أُولاهنّ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ فكأنّما قرأ جميع الكتب، وفي الركعة الثانية ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ فله من الثواب ما طلعت عليه الشمس، وفي الثالثة ﴿وَالضُّحَى﴾ فله من الثواب كمَن أشبع جميع المساكين ودهّنهم ونظّفهم، وفي الرابعة ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ ثلاثين مرّة، غفرَ اللّٰه له ذنوبُ خمسين سنة مستقبلة

وخمسين سنةٍ مستدبرة»[1].

لأنّه إذا قلنا بالكراهة، فلا نحتاج إلى إثبات الجواز، ورفع اليد عن الحرمة بهذا الحديث، مضافاً إلى أنّه غير قادر على المعارضة من جهات شتّى:

أوّلاً: للقدح في سنده، حيث لم يكن الرّواة الواقعة في سلسلة السند جميعاً من الثقات.

وثانياً: إمكان حمله على الصلاة ما بعد الزّوال جمعاً بينه وبين تلك الأخبار.

وثالثاً: إمكان القول بالتخصيص في خصوص هذه الصلاة، من النّهي الوارد فيها، وتبقى سائر الصلوات تحت النّهي التحريمي.

ورابعاً: بما قاله الصدوق في ذيل هذه الرواية، بأنّها: (لمن كان إمامه مخالفاً فصلّى معه تقيّةً، ثمّ يصلّي هذه الأربع ركعات للعيد، فأمّا مَن كان إمامه موافقاً لمذهبه، وإن لم يكن مفروض الطّاعة، لم يكن له أن يصلّي بعد ذلك حتّى تزول الشمس).

أقول: رغم أنّ كلامه لم يكن خالياً عن النقاش، كما أشار إليه صاحب «الرياض» ـ لأنّه بهذا التوجيه يَخرج الخبر عن محلّ الفرض، لكون الأربع ركعات حينئذٍ صلاة العيد كما عليه جماعة تقدّمت الاشارة الى ذكرهم مع دليلهم ـ فإنّ من الواضح من ظاهر الرواية أو صريحها أنّها ليست صلاة العيد.

وخامساً: لو سلّمنا الحديث لكان الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ المدّعى هو الكراهة أو الحرمة في كلٍّ من صلاتَي العيد قبلها وبعدها، ومع أنّ الرواية وردت في خصوص صلاة الفطر لما بعدها، فتبقى صلاة عيد الأضحى باقياً في المنع عن إتيان النوافل قبلها وبعدها وكذا قبل الفطر، ممّا يستلزم القول بالتفصيل بين الصلاتين في

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٦ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

العيدين بالمنع في غير الفطر والجواز فيه، وهو مخالفٌ للإجماع المركّب.

نعم، يمكن على فرض قبول رواية سلمان القول بالتخصيص في الكراهة بالنسبة إلى هذه الصلاة بالخصوص، أي يجوز إتيانها بلا كراهة، واللّه العالم بحقائق الأُمور.

هذا كلّه بناءً على أن يكون المنع بالحرمة أو بالكراهة، هو المنع عن مطلق الصلاة، سواءٌ كانت نافلة من النوافل الراتبة، أو نافلة من غيرها كصلاة أوّل الشهر.

ولكن هنا احتمالاً آخر في متعلّق المنع، بأن يكون المراد من المنع هو عدم مشروعيّة هذه الصلاة على سبيل التوظيف، أي لم يجعل الشارع لا قبل صلاة العيد ولا بعدها صلاةً إلّا صلاة العيد، فلازم هذا الاحتمال هو عدم التعرّض لإتيان سائر الصلوات كالتحيّة وصلاة أوّل الشهر.

وهذا الاحتمال منقولٌ عن الوحيد البهبهاني، بعدما كان يميل إلى القول بالحرمة، تبعاً لما عرفت من المتقدِّمين.

أقول: لكن المتأمِّل في الأخبار يُدرك أنّ هذا الاحتمال لا قوّة فيه:

أوّلاً: لأنّه لا وجه لدفع التوهّم بأنّ الشارع لم يُشرّع صلاةً غير صلاة العيد، ولا وجه إلّا لبيان رفع ما قد شرّع قبل ذلك من الصلوات، من صلاة التحيّة و صلاة أوّل الشهر والنوافل، حيث إنّ ذلك يحثّ المصلّي و يرغّبه لإتيان الصلاة في الأماكن المقدّسة فلذلك نهى عنه، فلازمه هو اطلاق النّهي عن كلّ صلاة.

وثانياً: يؤيّد ما ذكرنا ملاحظة ما استدرك من نفي قضاء الوتر في هذا اليوم في خبر زرارة، فإنّه يفيد أنّ المراد نفي مطلق الصلاة لا خصوص الموظّف منها في هذا اليوم والوقت.

وثالثاً: ملاحظة ما جاء في خبر الهاشمي من إثبات ركعتين في خصوص

مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله في المدينة المنوّرة ونفيه عن غيره، بقوله: (ليس ذلك إلّا بالمدينة)، معلّلاً جوازها بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله و هذا الجواز يفيد ما جاء في غيره من الأخبار من المنع في غير المدينة المنوّرة.

و عليه، فاحتمال عدم الكراهة في سائر الصلوات قبل صلاة العيد وبعدها، خصوصاً مع تأييده بالمنع إلى الزوال المفيد كونه لمطلق الصلوات، لا خصوص ما وظّف في ذلك اليوم والوقت، ضعيفٌ جدّاً لا يصار إليه.

الفرع الثاني: يستفاد ممّا ذكرنا من الإجماعات والأخبار الدالّة على المنع المحمول على الكراهة بصورة المطلق، ضعف ما اختاره أبو عليّ هنا على المحكي في «الجواهر» بأنّه ذهب إلى عدم الكراهة في مثل صلاة التحيّة، قال:

(ولا يستحبّ التنفّل قبل الصلاة ولا بعدها للمصلّي في موضع التعبّد، فإنْ كان الاجتياز بمكان شريفٍ كالمسجد الحرام أو مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله، فلا أحبّ إخلائه من ركعتين قبل الصلاة وبعدها، وقد رُوي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يفعل ذلك بالبدأة والرجعة في مسجده). انتهىٰ ما في «الجواهر».

أقول: ما ذكره غير وجيه لأُمور:

أوّلاً: نفيه استحباب التنفّل لا الكراهة أو الحرمة، ممنوعٌ، لأنّه مخالفٌ لظهور الأخبار في المنع عنها كراهةً على أقلّ تقدير لو لم نقل بالحرمة.

وثانياً: دعواه استثناء مطلق صلاة التحيّة في أيّ مسجدٍ كان عن المنع، لقوله بالاجتياز بمكانٍ شريف كالمسجد الحرام ممنوعةٌ، مع أنّ الرواية التي ذكرها المشتملة على الصلاة في البدأة والرجعة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله لم نقف عليها في مصادرنا كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، والتي وقفنا عليها هو رواية الهاشمي حيث لم يذكر فيها إلّا الصلاة قبل الخروج من مسجده لا غير، بل قد عرفت نفي

ذلك في غير المدينة المنوّرة حتّى يشمل المسجد الحرام أيضاً، فإلحاق المسجد الحرام بمسجد النبيّ ﷺ، والرجعة بالبدأة كما يظهر منه ومن العَلّامَة في «المختلف»، قياس مردودٌ كما صرّح بذلك الشهيد في «الذكرىٰ».

نعم، بقي هنا ملاحظة و هي أنّ صلاة التحيّة هل هي داخلة في المنع أم لا؟

وجه التردّد عموم الأخبار الواردة الدالّة على أنّها مستحبة عند اجتياز كلّ مسجدٍ، الشامل لما نحن فيه، كما صرّح بذلك صاحب «كشف اللّثام»، وقال: (لا يصلح ما ورد هنا لتخصيصها، فإنّ الأخبار هنا إنّما دلّت على أنّه لم يرتّب في ذلك اليوم نافلةً إلى الزوال، وأنّ الراتبة لا تُقضى فيه قبل الزوال، وذلك لا ينافي التحيّة إذا اجتاز المسجد بدءاً وعَوداً).

وخبر الهاشمي أفاد استحباب إتيان مسجده ﷺ والصلاة فيه، وعدم استحباب مثله في غير المدينة، وهو أمرٌ وراء صلاة التحيّة إن اجتاز بمسجدٍ، وإن فهم منه ابن إدريس استحباب الصلاة إن اجتاز به.

بل وافق الفاضل الهندي المصنّف ـ أي العَلّامَة ـ في «النهاية» و «التذكرة» في ذلك، أي استحباب اداء صلاة التحيّة في المسجد إن دخله كالمحقّق في «المعتبر»، واستدلّوا لمدّعاهم بعموم الأمر بالتحيّة الشامل لموردنا.

وأجاب عنهم صاحب «الذكرى»: بأنّ الدليل الخاص مقدّمٌ على العموم.

ولا يخفى أنّ مقتضى كلام الشهيد أنّ النسبة بين عموم دليل استحباب التحيّة ودليل المورد، هو العموم والخصوص المطلق، فيقدّم دليل المورد على ذلك العموم.

لكن اعترض عليه صاحب «الحدائق»: بأنّ النسبة بينهما هو عمومٌ من وجه؛ لعموم كراهية التنفّل يوم العيد، وعدم استحباب التحيّة، فيتعارضان في المورد الذي هو محلّ الاجتماع، ثمّ قال: (بالجملة: تخصيص أحد العامّين بالآخر، يحتاجُ إلى

دليلٍ من خارج، وإلّا فالاحتمال قائمٌ من الطرفين كما عرفت) انتهى[١].

قلنا: الظاهر أنّ النسبة بينهما هو ما قاله صاحب «الحدائق»، إلّا أنّ التقديم يكون في دليل المورد، لأنّ الظاهر من الأخبار كونها ناظرة إلى الصلوات المجعولة من ناحية الشارع، فكأنّه أراد نفي ما لولا هذا النفي والنهي لكان إتيانها مندوبةً من النوافل والرّواتب والقضاء، فدليل المقام لسانه بمنزلة لسان الحكومة في الجملة على دليل التحيّة وغيره، ولأجل ذلك يظهر صحّة دعوى عدم الفرق في الكراهة بين كون النوافل من ذوات الأسباب أو من غيرها، كما لا فرق بين كونها من الرواتب أم لم يكن.

الفرع الثالث: و يدور البحث فيه عن أنّ ما جاء في الخبر المرويّ عن الفضل الهاشمي الذى قال في حديث:

«تصلّى في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله في العيد قبل أن يخرج إلى المُصلّى، ليس ذلك إلّا بالمدينة، لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله فعله».[٢]

هل يُراد منه صلاة تحيّة المسجد كما فهمه ابن إدريس، وقال إنّه كان لاجتيازه بالمسجد؟

أو أنّ المراد منه بيان المفروض من اتيان ركعتين بالخصوص لمسجد النبيّ صلى الله عليه وآله، بحيث يستحبّ القصد اليه وإتيان الصلاة فيه بهذا القصد لا بعنوان صلاة التحيّة، و يكون ذلك قبل الخروج منه؟

فبناءً الأخير يشمل حكم كراهة اتيان صلاة التحيّة في المسجد مستقلّة غير هذه الصلاة.

قال صاحب «الجواهر»: (القوّة في الأخير كما عليه ظاهر عبارات

---

(١) الحدائق، ج١٠ ص٢٩٦ .

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٠.

الأصحاب، خصوصاً المحكي من معقد إجماع «المنتهى» الذي هو عين ما عن «المبسوط» وغيره)[١].

أقول: كلامه لا يخلو عن وجاهة بعد التأمّل في متن الرواية.

الفرع الرابع: في أنّ الظاهر أنّ هذه الكراهة للأعمّ ممّن يصلّي صلاة العيد، كما يظهر ذلك من معاقد الإجماعات، بل قد يستأنس ذلك من صحيحتي زرارة في قضاء وتر اللّيلة في اليوم، حيث كان مطلقاً لمَن أراد الإتيان بصلاة العيد أم لا، كما قد يستشعر ذلك من الخبر الذى رواه عليّ بن جعفر المرويّ في «قرب الإسناد» و جاء فيه أنّه: «سألَ أخاه عن الصلاة في العيدين، هل من صلاةٍ قبل الإمام أو بعده؟ قال: لا صلاة إلّا ركعتين مع الإمام»[٢].

وإن نسب إلى ظاهر عبارات الأصحاب، بل وصريح الصدوق في «ثواب الأعمال» كون الكراهة مختصّة بمَن يصلّي، وكأنّهم استفادوا ذلك من العبارة الواردة في الأخبار بقوله: (قبل صلاة العيد وبعدها)، الظاهرة في وقوعها، مع أنّه يمكن أن يكون لأجل كون الغالب في تلك الأعصار هو الإتيان، ولذلك عبّر بهذا لا لأجل كون الكراهة متقيّدة بإتيان صلاة العيد.

و عليه، فالأقوىٰ هو العموم كما عليه السيّد الطباطبائي و صاحب «الرياض»، والمحكيّ عن الكاشاني.

الفرع الخامس: في أنّ الظاهر ارتفاع الكراهة بالزوال، كما ورد ذلك في الصحيحتين الواردتين في قضاء الوتر، وإن كان سائر الأخبار مطلقة، ولكن يحمل

---

(١) الجواهر، ج١١ / ص٣٩٤.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٢.

قوله: الثانية: إذا اتّفق عيد وجمعة، فمن حَضر العيد كان بالخيار في حضور الجمعة (١).

علىٰ ما في الخبرين، ولو لأجل عدم القول بالفصل، ولعلّ وجه عدم تعرّض المصنّف لذلك في كلامه، هو ملاحظة إطلاق بعض الأخبار، فلولا التقييد لزم القول ببقاء الكراهة إلى آخر اليوم، وهو ممّا لم يلتزم به أحدٌ، فلا جرم لابدّ من القول بأنّ الحكم المذكور مقيّدٌ حتّى لا يخالف الإجماع.

ثمّ اعلم أنّ ما ورد في الصحيحين هو انتهاء الكراهة بصلاة الزوال، حيث قال: (حتّى تصلّي الزّوال). ولكن ظاهر الفتاوى وكلمات الأصحاب أو صريحها إلى وقت الزوال، فلعلّهم أرادوا بيان أنّ قيد الصلاة واردٌ مورد الغالب، وإلّا يلزم بقاء الكراهة إلى ما بعد الزوال لمَن لم يصلّي في أوّل الوقت.

ويترتّب على هذا الفرع ـ أي أنّ الملاك بالوقت لا بالفعل ـ عدم كراهة الإتيان بنوافل الظهر قبل الظهر، لوقوعها بعد الزوال، بخلاف ما لو كان المراد هو الفعل كما لا يخفى.

الفرع السادس: الظاهر أنّ تحقّق الكراهة هنا من حيث الخصوصيّة بين طلوع الشمس إلى الزوال، لا لأجل مقارنة النافلة لطلوع الشمس مثلاً، و إلّا لولا ذلك لزم أن لا تعمّ الكراهة لذوات السبب وغيره، مع أنّ القوم قائلون بالكراهة مطلقاً كما لا يخفى.

(١) اختلف الأصحاب قضيّة اجتماع العيد مع الجمعة في يوم واحدٍ، و أنّ المصلّي ملزمٌ بحضور العيد أم مخيّرة بينه و بين صلاة الجمعة: أقوالٌ:

القول الأوّل: هو التخيير، كما في المتن و هو.

المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في الخلاف «الإجماع» عليه، و

قوله: **وعلى الإمام أن يُعلِمهم ذلك في خطبته، وقيل الترخّصُ مختصٌّ بمَن كان نائياً عن البلد كأهل السواد لمشقّة العَود، وهو الأشبه (١).**

استدلّوا عليه بعد الإجماع والشهرة بصحيح الحلبي المروي عن الصادق، قال: «سألته عن الفطر والأضحى إذا اجتمعا في يوم الجمعة؟ فقال: اجتمعا في زمان عليّ فقال: مَن شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت، ومَن شاء قَعد فلا يضرّه وليُصلِّ الظهر»[1].

فهذا الخبر صريحٌ على الخيار، كما عليه صاحب «المدارك» و «الجواهر»، مضافاً إلى موافقته مع الأصل، و هو أصل البراءة عن الوجوب كما لا يخفى.

و عليه، فيكون كلّ لكلّ أحدٍ مخيّراً ولو لم يكن موضعه ومحلّه نائياً عن الصلاة.

القول الثاني: و هو مختار القاضي وأبي علي وابن زُهرة، حيث ذهبوا إلى وجوب الحضور لكلّ الأفراد، حتّى لمن كان مكانه قاصياً عن البلد، و كان من أهل السّواد.

القول الثالث: التفصيل بين مَن كان من أهل القرىٰ والسواد، فهو مرخّص في عدم الحضور، وإلّا يجب عليه الحضور، هذا كما يظهر من ابن الجنيد، إلّا أنّه قال باختصاصه بمَن كان منزله نائياً، ولم يصرّح بكونه من أهل القرى، واختاره العَلّامَة في بعض كتبه خلافاً لبعضٍ آخر من التقييد بكونه من أهل القرى والسّواد كما في «اللُّمعة»، بل في «الروضة» التصريح بكونها قريبة أو بعيدة، وإلى ذلك أشار المصنّف واختاره و هو القول الرابع في هذه المسألة.

(١) استدلّ القائلون باختصاص الترخيص للنائي:

أوّلاً: بحديث إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّ بن أبي

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

طالب عليه السلام كان يقول: إذا اجتمع عيدان للنّاس في يومٍ واحد، فإنّه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأُولى إنّه قد اجتمع لكم عيدان فأنا أُصلّيهما جميعاً، فمن كان مكانه قاصياً فأحبُّ أن ينصرف من الآخر فقد أذِنتُ له»[1].

و علّق صاحب «الوسائل» في ذيل الخبر بقوله: (وقال محمّد بن أحمد بن يحيى: وأخذتُ هذا الحديث من كتاب محمّد بن حمزة بن اليسع، رواه عن محمّد بن الفضيل، ولم أسمع أنا منه).

فهذا الخبر دالٌّ على أنّ الحكم ثابتٌ لكلّ من كان مكانه قاصياً، ممّا يعنى شموله حتّى لمطلق القاصي ولو لم يكن من أهل السّواد والقرىٰ.

و ثانياً: برواية سَلَمَة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اجتمع عيدان علىٰ عهد أمير المؤمنين عليه السلام فخطب الناس، فقال: هذا يومٌ اجتمع فيه عيدان، فمَن أحبّ أن يجمّع معنا فليفعل، ومَن لم يفعل فإنّ له رخصة، يعني من كان منتحياً»[2].

فهذا الخبر أيضاً بحسب ما فسّره في آخره يكون لمَن كان قاصياً، و بهذا نقيّد اطلاق كلام السيّد ابن زُهرة الترخيص مطلقاً.

و قد نوقش في اسناد هذين الخبرين، و لم يثبت تماميتهما، و لذلك لابدّ من جبر ضعفهما و الجابر هو ليس إلّا الشهرة وعمل الأصحاب، فبعد انجبارهما يمكن العمل بهما من جهة تقييدهما لإطلاق الحلبي، بأن يكون الإذن والترخيص لخصوص من كان نائياً لا مطلقاً، مع أنّ الشهرة والعمل ثبت في طرف الإطلاق والتخيير للجميع، فيلزم حينئذٍ كون إعراض الأصحاب عن العمل بهما عدم مقاومتهما للتقييد، فيكون العمل حينئذٍ على التخيير مطلقاً كما عليه المشهور.

ثمّ لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بعدم ثبوت إعراض الأصحاب عنهما، لأنّ

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٣ و ٢.

القائلين بهذا التقييد كُثرٌ في الجملة، فيأتي الكلام حينئذٍ في الإشكال الذي ذكره صاحب «المدارك»، و خلاصته:

أنّه بعد تسليم السند مع الدلالة على اختصاص الرّخصة بالنائي، فإنّ استحباب إذن الإمام اثناء الخطبة للنائي بعدم الحضور لا يقتضي الحضور على غيره.

وقد أجاب عنه صاحب «الحدائق»: بأنّ وجوب الحضور على الفرض في كلّ موردٍ كان واجباً، ثابتٌ بأدلّته من الكتاب والسُنّة بنحو المطلق لكلّ أحد، يخرج منه من كان نائياً قطعاً، لأنّه القَدْر المتيقّن، فيبقى غيره تحت حكم العموم، فلو قدّمنا مفاد الصحيح وأثبتنا التخيير لكلّ من الطائفتين، يخرج مثل ذلك عن حكم وجوب الحضور، و هذا بخلاف ما لو قدّمنا مفاد الحديثين، فحينئذٍ يكون الوجوب مختصاً بغير النائي، وحيث ثبت أنّ الأصحاب عملوا بمفاد الصحيح و عليه الشهرة، بخلاف الحديثين، فيكون هو الأوجه، وإن كان التخيير للنائي أرجح للحديثين المؤيّدين بالرواية المرويّة في كتاب «دعائم الإسلام» عن عليّ عليه السلام، قال: «اجتمع في خلافته عيدان في يوم واحدٍ جمعة وعيد، فصلّى بالناس صلاة العيد، ثمّ قال: قد أذِنْتُ لمَن كان مكانه قاصياً ـ يعني من أهل البوادي ـ أن ينصرف، ثمّ صلّى الجمعة بالنّاس في المسجد»[1].

البحث عن المراد من كلمتى (النائي) و (القاصي): وردت هاتين الكلمتين في النصوص وكلمات الأصحاب، فلابدّ من الوقوف على مضاهما: قال الشهيد في «الذكرى»: (إنّ البُعد والقُرب من الأُمور الإضافيّة، فيصدق القاصي على مَن بعُد بأدنىٰ بُعد، فيدخل الجميع إلّا من كان مجاوراً للمسجد) وجعل هذا وجه الجمع بين الأخبار.

---

(١) المستدرك ج١، الباب ١٢ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٢.

وفي قِبال هذا القول قولٌ بكون المراد من النائي هم أهل القرى والسواد، كما وقع في كلام الماتن، حيث قال:

(الترخّص مختصٌّ بمَن كان نائياً عن البلد كأهل السواد).

كما يظهر ذلك من «اللّمعة» و «الحدائق» أيضاً، فيكون المراد اختصاص الترخيص لمن لم يكن من أهل البلد، وحيث إنّه لم ترد اشارة الى (أهل السواد والقرى) في نصٍّ إلّا في حديث «دعائم الإسلام» ـ إن كان التفسير من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام لا الراوي، كما يجري هذا الاحتمال في حديث سلمة في قوله: (فإنّ له رخصة، يعني مَن كان متنحّياً) من إثبات الرخصة على فرض قبول التقييد، يكون لمطلق النائي والقاصي سواءٌ كان في البلد كذلك أو في السّواد ـ فإثباته لخصوص أهل القرىٰ مشكلٌ جدّاً، ولعلّ مراد المصنّف من ذكره بيان التمثيل والمصداق الواضح له لا الانحصار.

و بالجملة: ثبت من جميع ما ذكرناه قوّة القول الأوّل، وعلىٰ فرض التنزّل عنه هو التخيير للنائي مطلقاً، سواءٌ كان من أهل البلد أو القرية والسواد.

وبما ذكرنا ظهر وجه القائلين بوجوب الحضور وسقوط الرخصة للجميع حتّى النائي من أهل القرى، فهؤلاء قد تمسكوا بالأمر الوارد في بأدلّة الكتاب والسنّة الظاهر في الوجوب، وعدم قدرة مثل خبر صحيح الحلبي على المعارضة مع مثل هذا الظهور، لأنّه خبر واحدٌ ظنّي، ولا يعارض ظواهر الكتاب القطعي الدلالة؛ ففي مثل خبري إسحاق وسلمة وكذا خبر «الدعائم» يكون عدم إمكان المعارضة بطريق أَوْلىٰ، لكونها ضعاف لا تقدر على ذلك.

والجواب عنه: واضحٌ كما قرّر في محلّه، بأنّ الخبر إذا كان صحيحاً و عمل به الأصحاب، و قامت عليه الشهرة، يصير كالقطعي، ويخصّص ويقيّد عموم وإطلاق الكتاب كما لا يخفىٰ.

قوله‌ﷺ: الثالثة: الخطبتان في العيدين بعد الصلاة، وتقديمها بدعة (١).

ثمّ إنّ الإعلام بالرخصة والإذن فيها يعدّ من وظائف الإمام كما ورد التصريح بذلك في صحيح الحلبي و أنّ عليّاً عليه السلام قام بابلاغ الناس، بل وكذا يدلّ على أنّه من واجبات الامام ما جاء خبري إسحاق وسلمة من أنه عليه السلام قال: (أذِنْتُ له)، وهو ممّا لا شبهة فيه ولا كلام، و يستحبّ أن يكون إعلامه في الخطبة الأُولى كما جاء في خبر إسحاق.

نعم، الذي ينبغي أن يبحث عنه هو أنّه بناءً على قول المشهور من التخيير للجميع، فهل يشمل الإمام نفسه كما عليه الشيخ في «الخلاف»، وقال صاحب «المدارك» بعد نقله عنه: (إنّه لا بأس به)؟

أم لا كما عن الآخرين كالسيّد في «المصباح» علىٰ ما نقل عنه بأنّه يجب عليه الحضور، فإن اجتمع معه العدد صلّى الجمعة و إلّا سقطت وصلّى الظهر؟

الظاهر كون الثاني أقوىٰ، لما عرفت من وجود المقتضي للوجوب وهو ما ورد في ظاهر الكتاب والسنّة، وعدم ما يدلّ على الرخصة فيه بمثل ما دلّ عليه في غير الإمام، خصوصاً مع ما جاء في خبر إسحاق من قوله: (وأنا أُصلّيهما). وفي خبر سلمة: (فمَن أحبّ أن يجمّع معنا فليفعل). وفي خبر «دعائم الإسلام»: (قد أذِنْتُ لمَن كان مكانه قاصياً). حيث يستفاد من هذه الجمل الصادر أنّ الحكم للمأمومين كما هو المشهور، والمحكيّ عن أبي الصلاح وابن البرّاج والمحقّق في «المعتبر»، والعَلّامَة في «المنتهى»، والشهيد في «الذكرى»، وصاحب «الجواهر»، وهو مختارنا.

(١) بل الإجماع بقسميه قائمٌ عليه، بل عليه جميع المؤمنين والمسلمين، ولا خلاف فيه إلّا عن عثمان بن عفّان، كما حُكي ذلك عن العَلّامَة في «المنتهى»، للنصوص المستفيضة لو لم تكن متواترة:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «في صلاة العيدين؟ قال: الصلاة قبل الخطبتين، والتكبير بعد القراءة سبع في الأُولى وخمس في الأخيرة، وكان أوّل من أحدثها بعد الخطبة عثمان، لمّا أحدث أحداثه، كان إذا فرغ من الصلاة قام الناس ليرجعوا، فلمّا رأىٰ ذلك قدّم الخُطبتين واحتبس النّاس للصلاة»[1].

و منها: خبر معاوية بن عمّار، قال: «سألته عن صلاة العيدين؟ فقال: ركعتان.. إلى أن قال: والخطبة بعد الصلاة، وإنّما أحدث الخطبة قبل الصلاة عثمان، وإذا خطب الإمام فليقعد بين الخطبتين قليلاً» الحديث[2].

وغير ذلك من الأخبار التي قد تقدّم جملة منها فيما سبق.

والظاهر كون تقديم الصلاة إلزاميّاً لا استحبابيّاً، كما يؤيّد ذلك تعبير المصنّف عن التقديم بالبدعة، لأنّه قد أُحدث بعد النبيّ صلى الله عليه وآله ولم يكن ذلك ثابتاً و مسنوناً في عصره صلى الله عليه وآله.

كما قد يؤيّد كلمة (الإحداث) الواردة في الحديث، و لذلك لا يعتنى بكلمة (لا ينبغي) الواردة في مضمرة سماعة، قال:

«سألته عن الصلاة يوم الفطر؟ فقال: ركعتان بغير أذان ولا إقامة، وينبغي للإمام أن يصلّي قبل الخطبة» الحديث[3].

فهذا الخبر فضلاً عن إضماره، يفيد وقوع التكبيرات قبل القراءة في الأُولى، و لذلك بما أنّه غير سالمٍ عن شَوْب التقيّة فلا قدرة فيه على المعارضة مع ما دلّ على تأخير الخطبة بعد الصلاة.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١١ من أبواب صلاة العيدين، الحديث ٢ و ١.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة العيدين، الحديث ١٩.

قوله: **ولا يجب استماعهما بل يستحبّ** (١).

(١) و قال صاحب «المدارك» بعد قول المصنّف ما لفظه: (هذا الحكم مجمعٌ عليه بين المسلمين، حكاه في «التذكرة» و «المنتهى» مع تصريحه في الكتابين بوجوب الخطبتين، وهو دليلٌ قويّ على الاستحباب).

كما نُقل الاستحباب عن «البيان» و «الروض» و «المقاصد العليّة» و في «المفاتيح» الإجماع عليه، بل عن «كنز العرفان» نفى الخلاف فيه، بل قيل بقيام الإجماع في «التذكرة» و «الذكرى» و «جامع المقاصد» و «العزيّة» على عدم وجوب حضورها واستماعها على المأمومين.

بل قد يظهر ممّا قام به عثمان بن عفّان من التقديم أنّه كان يقول باستحباب الاستماع، و إلّا لم يكن بحاجة إلى الحكم بالتقديم، بل كان يكفيه أن يحكم بوجوب الاستماع ليحبس الناس للاستماع بعد الصلاة.

بل نقل صاحب «المدارك» روايةً عن العامّة في ذلك، حيث قال: (وروى العامّة عن عبدالله بن السائب، قال: «شهدتُ مع رسول الله صلى الله عليه وآله العيد، فلمّا قضى الصلاة قال: إنّا نخطب فمن أحبّ أن يجلس للخطبة فليجلس، ومَن أحبَّ أن يذهب فليذهب»)[1].

قلنا: لا يبعد دعوى انجبار الخبر المزبور بالإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة، وعدم معروفيّة خلافٍ يعتدّ به فيه، مضافاً إلى موافقته مع الأصل.

ولكن لابدّ من التنبيه الى أنّ الخبر المزبور وكلام المجمعين لا يدلّان على أزيد من نفي وجوبه على كلّ أحدٍ عيناً، لا على جواز تفرّقهم جميعاً، وعدم استماع أحدٌ منهم، بحيث ينافي إيجاب الخطبة والوعظ على الإمام عقيب صلاته على الإطلاق، كما هو مقتضى ظواهر الأدلّة، فلا يبعد أن يقال بعدم جواز تفرّق

(١) مدارك الأحكام، ج ٤ / ١٢١ ـ ١٢٢.

قوله ﷺ: الرابعة: لا ينقل المنبر من المسجد، بل يُعمل شبه المنبر من طينٍ استحباباً (١).

الجميع، ووجوب الاستماع كفايةً على من يتقوّم به الوعظ والاجتماع من حيث النّصاب، مع استحبابه عيناً لكلّ أحد، وهو لا ينافي وجوب الخطبتين و كون الاستماع مستحبّاً كما لا يخفىٰ. ولعلّ هذا هو مرادهم، وإن كان احتمال الاستحباب حتّى مع الفرض المذكور غير مندفعٍ، لإمكان سقوط وجوب الخطبتين مع عدم من يتقوّم به الوعظ. و اللّه العالم.

(١) بلا نقل خلافٍ فيه، بل في «المدارك» الإجماع عليه، بل في «المعتبر» أنّه فتوى العلماء وعمل الصحابة، وعن «تعليق النافع» و «فوائد الشرائع» الإجماع عليه؛ أي علىٰ كراهة النقل لا حرمته، وإن ظنّ بعض الناس أنّ ما عن «التلخيص» من نسبته ما في المتن إلى رأي، و هو إشارة إلى ما يظهر من أكثر العبارات من حرمة النقل، مع أنّ عبارة «التلخيص» ليس إلّا كعبارات الأصحاب، فقال علىٰ ما حُكي عنه:

(لا يُنقل المنبر بل يُعمل منبرٌ من طين علىٰ رأي).

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون أراد الحرمة من النّهي، والوجوب على رأيٍ، وهو كما ترىٰ، كما نُقل هذا الخلاف في نقل المنبر في صلاة الاستسقاء بناءاً على مساواة هذه الصلاة لها، والأمر سهل.

وجه الكراهة في النقل واستحباب صنع منبرٍ من طين، هو الخبر المرويّ من إسماعيل بن جابر، عن أبي عبداللّه عليه السلام، في حديثٍ قال:

«في صلاة العيدين ليس فيهما منبرٌ، المنبر لا يحوّل من موضعه، ولكن يصنع للإمام شبه المنبر من طين فيقوم عليه فيخطب للناس، ثمّ ينزل»[1].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

قوله: الخامسة: إذا طلعت الشمس حَرُم السفر حتّى يُصلّي العيدين، إن كان ممّن تجب عليه (١).

فيحمل النّهي فيه على الكراهة للإجماع المذكور، مع إمكان أن يكون النّهي تحريميّاً بلحاظ كون المنبر وقفاً للمسجد، فلا يجوز نقله، فيكون حرمته بالعرض لمنافاته لغرض الواقف ونحوه، ولعلّ منه مالو اشتبه في المسجد على وجه ظاهر في عدم إرادة نقله.

ثمّ إنّ تخصيص المنبر بالطين كما في المتن وغيره، إنّما هو تبعاً للنصّ، بل جاء في «مفتاح الكرامة»: (إنّي تتبّعتُ ما حَضرني من كتب الأصحاب، فوجدتها ناطقة بأنّ المنبر يُعمل من طينٍ. غير أنّ في «البيان» و «المسيسيّة» و «الروض والمسالك»: (من طينٍ أو غيره)، ونحو ذلك في الدروس، حيث قال: (ويُعمل منبر في الصحراء، ولم يقيّد بطين وهو الأقوى)، كما في «الجواهر» لعدم خصوصيّة في الطين، فيجوز ذلك من الحجر أو الخشب وغيرهما كما لا يخفى، ولعلّ كون ذكر الطين لكونه أسهل في تحصيله وأزيد من غيره، و اللّه العالم.

(١) لأنّ السفر بعد ذلك مفوّتٌ للصلاة الواجبة عليه، فالحرمة باقية إلى أن يُصلّي، وهو لا خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه.

والكلام هنا يكون كالكلام في صلاة الجمعة على القول بالوجوب فيها، ففي إطلاق الكلام المحكي عن «المبسوط» و «جامع الشرائع» من الكراهة بعد الفجر، يجبُ تنزيله على قبل طلوع الشمس، لما عرفت من الحرمة بعده بلا خلافٍ.

ولو كان السفر قبل طلوع الفجر جاز قطعاً، وعن «التذكرة» و «النهاية» الإجماع عليه للأصل بلا معارض، إلّا أن يكون ممّن يجب السفر عليه قبل الفجر، حتّى يمكن له إدراك الصلاة بعد طلوع الشمس، لتضيّق الوقت عليه لو سافر بعد طلوع الفجر، كما قيل بذلك في صلاة الجمعة أيضاً، فحينئذٍ لا يخلو القول بالمنع

قوله: **وفي خروجه بعد الفجر وقبل طلوعها تردّدٌ، والأشبه الجواز** (١).

من وجهٍ، كما استقرب المنع فيه صاحب «نهاية الأحكام»، بل عن «الموجز» وكشفه الجزم على المنع من غير تردّد، فيما إذا كان حاله كذلك في السفر قبل طلوع الشمس، فحال قبل الفجر أيضاً يكون مثله، لو حصل فيه مثل ما يحصل قبل طلوع الشمس، لوحدة الملاك فيهما في الجواز لمن لا يجب عليه السعي.

(١) وجه التردّد:

أوّلا: مفاد الأصل من عدم تعلّق الوجوب إلّا بعد حصول سببه وهو طلوع الشمس، كما هو قول المشهور في الواجبات الموقّتة بأنّه لا يتعلق الوجوب بها إلّا بعد حضور وقتها.

وثانياً: مدلول صحيح أبي بصير المرادي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أردتَ الشخوص في يوم عيدٍ فانفَجَر الصبح وأنت بالبلد، فلا تخرج حتّى تشهد ذلك العيد»[1].

فيكون الخبر هو السبب الآخر في الحكم بعدم جواز الخروج بعد الفجر و قبل الطلوع لذلك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُحمل النّهي الوارد في الخبر على الكراهة، خصوصاً بعد قيام الشهرة على الكراهة، كما هي ثابتة في صلاة الجمعة لاشتراكهما في هذا الحكم من جهة دلالة الأخبار و قيام الإجماع، حيث قد ثبتت كراهة السفر في الجمعة قبل النداء، فالمقام أيضاً كذلك، لا سيّما مع ملاحظة ما جاء في «الرياض» من: (أنّ الظاهر إطباق الأصحاب على عدم الحرمة)، هذا.

ولكن ناقش صاحب «مصباح الفقيه» في تقرير المشهور في وجه التردّد، قال: (وما ذكرناه من عدم الفرق في وجوب المقدّمات الوجوديّة بين الواجبات

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

المطلقة والمشروطة، هو الوجه في وجوب السعي علىٰ من علىٰ رأس فرسخين إلى صلاة الجمعة والعيد، من قبل طلوع الشمس أو الزوال، فكما يجب ذلك على النائي من قبل دخول الوقت، كذلك يجبُ على القريب أن لا يتباعد عن البلد إلى حيث يتعذّر عليه العود، وإدراك الجمعة أو العيد، إذ لا فرق في وجوب مقدّمة الواجب بين القريب والبعيد، فكما يجبُ على البعيد السّعي إلى إدراكها من قبل طلوع الشمس، كذا يجب على القريب أن لا يسير إلى ذلك المكان أو غيره، ممّا يعلم بكونه موجباً لفوات الصلاة في وقتها، كما عرفت في ذلك المبحث.

ولكن التردّد في المقام إنّما ينشأُ من أنّ الحضور الذي هو ضدّ المسافرة، الذي اعتبره الشارع شرطاً لوجوب الجمعة والعيدين، هل هو:

الحضور بعد دخول الوقت، كي تكون المسافرة قبله كالمسافرة في اللّيل، موجباً لتبدّل الموضوع إلى موضوعٍ لم يجب عليه صلاة العيد.

أو الحضور من حين طلوع الفجر، فلا يُجديه حينئذٍ المسافرة بعده في الفرار عن هذا التكليف؟

فإن قلنا بالأوّل: فلا فرق بين من علىٰ رأس فرسخين، الذي تكليفه السّعي إلى الصلاة من أوّل طلوع الفجر، وبين من هو حاضرٌ في البلد، فيجوز لكلّ منهما السفر قبل طلوع الشمس، وإنّما يجب على النائي السّعي إلى الصلاة في ذلك الوقت، إذا علم ببقائه بشرائط التكليف إلى حضور وقت الصلاة، ولو بحكم الأصل.

كما أنّه يحرم علىٰ مَن في البلد أيضاً الخروج قبل الوقت إلى مكانٍ يعلم بعدم تمكّنه من العود، وإدراك الجمعة أو العيد، أو تفويت غير ذلك من المقدّمات الوجوديّة، التي يعلم بعدم تمكّنه من تحصيلها بعد دخول الوقت، ولكن لم يثبت وجوبها إلّا على من أدرك الوقت وهو حاضرٌ، فمقتضى الأصل إباحة السفر قبل

طلوع الشمس كما في اللّيل، من غير فرقٍ بين مَن في البلد أو على رأس فرسخين)، انتهى محلّ الحاجة[1].

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، إذ من الواضح إنّه لم يرد في نصٍّ أو دليل يفيد وجوب الحضور من طلوع الفجر حتّى يقال بأنّه لا يجديه حينئذٍ المسافرة بعده فراراً عن هذا التكليف، ليوجب التردّد في المسألة، بل الدليل الدّال على وجوب الحضور كان بعد طلوع الشمس.

وعليه، فالحكم بحرمة السفر قبل طلوع الشمس وبعد طلوع الفجر ليس من جهة هذا الدليل قطعاً، حيث لا يقتضي الحرمة إلّا بعد طلوع الشمس لا الفجر، فلو فرض حرمته لم يكن ذلك إلّا لقيام دليلٍ آخر يدلّ على ذلك، وهو ليس إلّا صحيح أبي بصير، وقد عرفت حاله من أنّ النّهي فيه محمولٌ على الكراهة، وإن كان الاحتياط في ترك السفر بعد طلوع الفجر لا يخلو عن وجه، والله العالم بحقيقة الحال.

صادف اتمام مباحث صلاة العيدين وتحريرها يوم الإثنين المصادف ليوم السرور والفرح لآل محمّد ﷺ ومحبّيهم، أي يوم التاسع من شهر ربيع الأوّل، وهو أوّل يوم من أيّام إمامة المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومُحبّيه، ويوم العيد المُسمّى بعيد الزهراء سلام الله عليها، من سنة ١٤٣٢ هجريّة قمريّة، الموافقة لسنة ١٣٨٩ هجريّة شمسيّة، وكان تحريره بيد أقلّ العباد المحتاج إلى رحمة ربّه في جميع آنات عمره إلى يوم المعاد؛ السيّد الحاجّ محمّد علي العلوي الحسيني، ابن المرحوم آية الله الحاجّ السيّد السجّاد العلوي الأسترآبادي رحمة الله عليه وعلى آبائه، وحشره الله مع أجداده الطاهرين، آمين ربّ العالمين.

* * *

(١) مصباح الفقيه، ج ١٤ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحيم، وبه نستعين

قوله: **الفصل الثالث: في صلاة الكسوف، والكلام في سببها وكيفيّتها و حكمها.**

أمّا الأوّل: فتجبُ عند كسوف الشمس وخسوف القمر (١).

صلاة الآيات

(١) هذا الفصل يتضمّن عدة ابحاث:

البحث الأوّل: في بيان سبب وجوب الصلاة عند الكسوف و الخسوف:

وهو عبارة عن انكساف الشمس بواسطة القمر أو بالأرض أو بغيرهما، وكذا انخساف القمر بهما أو بغيرهما، فوجوب الصلاة عند وقوعهما ممّا لا خلاف فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه قائمٌ، بل المحكي على قيام الإجماع مستفيضٌ لو لم يكن متواتراً كالنصوص.

أمّا معنى الكسوف و الخسوف: ففي المحكي عن «القاموس»: (يقال كَسَفَتِ الشّمس والقمر كسوفاً احتجبا، واللّٰه إيّاهما حَجَبهما، والأحسن في القمر خسف، وفي الشمس كسفت).

ونحوه قال الجوهري إلّا أنّه اعتبر (انكسفت الشمس) من كلام العامّة.

وفيه ما لا يخفى، لوضوح صدوره عن الهروي من غير أهل العامّة، فقد ورد في «الذكرى» و «المدارك» من أنّ نصوص أئمّة اللّسان والإنسان مملوّة من هذا اللّفظ، كما أنّ الغالب يعبّر عنهما بالكسوف، فيقولون كسفت الشمس والقمر.

وكيف كان، فالمدار في وجوب الصلاة هو صدق الكسوف، بلا فرق في صدقه بين كونه بواسطة حيلولة الأرض أو إحداهما مع الآخر أو بعض الكواكب، لإطلاق النصوص

والفتاوى، وعدم مدخليّة شيءٍ من تلك الأُمور في المفهوم لغةً وعرفاً وشرعاً.

نعم، لابدّ أن يكون انكساف الشمس على نحوٍ يصدق عليه هذا المفهوم، و إلّا ربّما يمكن تحقّق الانكساف من دون أن يطّلع عليه الناس إلّا لبعض أهل الفنّ من الخواص من جهة ضعف الانطماس فيه، فإنّه لا يوجب الوجوب، بل الأُصول في عدم الوجوب باقية علىٰ حالها.

ولعلّ غير ذلك أراد ما جاء في «كشف اللّثام» من أنّه: (لا إشكال في وجوب الصلاة لهما، وإن كان لحيلولة بعض الكواكب) كما يشهد لذلك ما قال بعده.

فإنّ مناط وجوب الصلاة هو الإحساس بالانطماس، فمن أحسّ به كـلّاً أو بعضاً وجبت الصلاة، أحسَّ به غيره أم لا.

و يتحقّق الانطماس على قول أهـل الهـيئة بـحيلولة كـوكبٍ أو الأرض أو بغيرهما، وإذا حكمَ المنجّمون بالانطماس بكوكبٍ أو غيره ولم يحسّ به النّاس، لم تجب الصلاة، لعدم الوثوق بقولهم شرعاً، وإن أحسّ به بعض دون بـعض فـإنّما تجبُ الصلاة علىٰ مَن أحسّ به، ومن يثبت عنده بالنبيّنة دون غيره، من غير فرقٍ في جميع ذلك بين أسباب الانطماس.

و كيف كان، فلا فرق في وجوب الصلاة على من أحسّ بوقوع الانطماس و الكسف:

بين ما تحقّق بواسطة حيلولة القمر بين الشمس والأرض.

أو ماتحقّق بواسطة حيلولة الأرض بين الشمس والقمر والذى يُسمّى خسفاً.

أو تحقّق الانكساف أو الانخساف بواسطة حيلولة الشمس والقمر و المسمّى خسفاً أيضاً.

أو تحقّق الانكساف أو الانخساف بواسطة حيلولة بعض الكواكب على نحو

أحسّ بواسطته الانطماس، الموجب لصدق الانكساف والانـخساف كـما قـيل، ونُقل في «الذكرى»: (أنّه رؤيت الزُّهرَة في جرم الشمس كاسفةً لها).

فلا فرق بين جميعَ هذه الصور في أنّها موجبة لوجوب الصلاة على المكلّفين.

وأمّا تحقّق الانكساف لبعض الكواكب مع بعض، أو بواسطة الشمس والقمر، فإنّه لا يوجب صدق الانكساف الموجب للصلاة، ولو لِمَن أحسّ به؛ لانصراف إطلاق الانكساف والانخساف إلى خصوص النيّرين، ولا يشمل غيرهما.

نعم، يمكن أن تصير الصلاة في هذه الصور واجبة، لكـن لا لأجـل صـدق الخسوف أو الكسوف، بل لأجل تحقّق الخوف، فـيدخل حـينئذٍ تـحت عـنوان أخاويف السماء، كما أشار إليه الشهيد في «الذكرى»، أو قد يكون داخلاً تحت عنوان أن الواقع يعدّ آيةً من الآيات إن قلنا بوجوب الصلاة عند صـدق عـنوان الآية، ولو لم يصدق عليه الانكساف والانخساف.

أقول: ومن هنا يظهر ضعف من منع جريان حكم الكسوف إذا كان بشيءٍ من الكواكب، من جهة عدم التنصيص، وأصالة البراءة، وخـفائه غـالباً عـن الحسّ، وعدم ترتّب خوف العامة منه؛ لأنّك تعلم انقطاع الأصل بما عرفت من دخول ذلك تحت إطلاق النصوص، الدالّة على لزوم الصـلاة بـمجرد تـحقّق الانكسـاف أو الانخساف للنيّرين كلّاً أو بعضاً، من دون مدخليّةٍ للسبب الذى أوجب الحيلولة بين الشمس و القمر فإنّ النصوص دالّة على وجوب الصلاة مع صدق العنوان، من غير توقّفٍ على تحقّق الخوف لعامّة الناس و عدمه، بخلاف بعض الآيات حيث لا تجبُ الصلاة فيه إلّا مع الخوف كذلك، وإن صدق لبعضها الانكساف حيث لا تجب الصلاة إلّا مع الخوف.

كما أنّ وجوب الصلاة في الانكساف والانخساف لا يتحقّق ولا يثبت، إلّا مع

الحسّ به، حتّى ولو فرض القطع بتحقّقهما بالقواعد النجوميّة، لخروج مثل ذلك عمّا ينصرف إليه الإطلاق ويصدق عليه اسمه، إلّا إذا بلغ إلى حدٍّ أوجب خوف عامّة الناس، أو عامّة من أحسّ به، فحينئذٍ تجب الصلاة لصدق كونه ممّا خاف منه الناس، أو لصدق عنوان أنّ الواقع هو آيةٍ من الآيات الموجبة لصلاة الآيات، فهو أمرٌ آخر لا يرتبط بحكم الانكساف والانخساف.

إلّا أنّ الإشكال حينئذٍ في إمكان تحقّق مثل هذا الخوف أو تأثيره فيه؛ لأنّ عامّة الناس لا يخافون من مثل هذه الحوادث من حيث هي، إلّا بملاحظة بعض التأثيرات التي يترقّبون حصولها بإخبار المنجّمين وغيرهم، كخوفهم من المقارنات الحادثة التي يخبر بها المنجّمون، وبأنّ أثرها القحط والغلاء، أو طوفانٍ كطوفان نوح مثلاً، فإنّ مثل هذه الآيات السماويّة لا يترتّب عليها الخوف إلّا بملاحظة الآثار التي يتوهّمون مرافقتها معها، وهو خارجٌ عن منصرف الأخاويف السّماويّة كما لا يخفىٰ.

ثمّ ليعلم أنّ أمارات الخوف متفاوتة:

منها: ما هو مجبولٌ عليه طبائع الحيوانات، فضلاً عن الإنسان.

ومنها: ما يعرفه خصوص الإنسان باعتبار وقوع الهلاك بأمثاله في سالف الأزمنة.

ومنها: ما دلّت عليه النصوص كالكسوف، فلا بأس بذكر الأخبار والنصوص الواردة في ذلك:

منها: ما رواه المفيد في «المقنعة»، قال: «روي عن الصادقين عليهما السلام أنّ اللّٰه إذا أراد تخويف عباده، وتجديد زجره لخلقه، كسف الشمس وخَسف القمر، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى اللّٰه بالصلاة»[1].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٥ .

ومنها: ما في «العلل» و «العيون»، قال: «قال سيّد العابدين عليه السلام وذكر علّة كسوف الشمس والقمر، ثمّ قال: أما أنّه لا يفزع للآيتين ولا يرهب إلّا من كان من شيعتنا، فإذا كان ذلك منهما فافزعوا إلى اللّه عزَّ وجَلّ وراجعوه»(١).

ومنها: ما رواه الصدوق في «الفقيه»، بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «إنّما جُعل للكسوف صلاةٌ لأنّه من آيات الله، لا يُدرى ألرحمةٍ ظهرت أم لعذابٍ، فأحبَّ النبيّ صلى الله عليه وآله أن تفزَع أُمّته إلى خالقها وراحمها عند ذلك، ليصرف عنهم شرّها، ويَقِيْهم مكروهها، كما صَرف عن قوم يونس عليه السلام حين تضرّعوا إلى اللّه عزَّ وجَلّ»، الحديث(٢).

ورواه في «العلل» و «عيون الأخبار» بإسنادٍ يأتي.

ومنها: رواية محمّد بن عمارة، عن أبيه، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال: «إنّ الزلازل والكسوفين والرِّياح الهائلة من عَلامات الساعة، فإذا رأيتُم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة، وافزعوا إلى مساجدكم»(٣).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبداللّه عليه السلام، في حديثٍ، قال: «كسوف الشمس أشدّ على النّاس والبهائم»(٤).

إلى غير ذلك ممّا يدلّ على هذا المعنى، وإن شوهد عدم خوف سواد الناس عن ذلك، ولعلّه لأجل جهلهم به أو لاعتيادهم على وقوعها.

نعم، لابدّ أن يعلم أنّه ليس في شيءٍ من النصوص المذكورة ما يقتضي كون الصلاة مشروطةً بالخوف منه، بحيث لو فرض حصول العلم بكونه للرّحمة لم

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤ و ٣.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤.

(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣.

تشرّع الصلاة له حينئذٍ، حتّى تعارض إطلاق ما يدلّ على وجوب الصلاة به، مع أنّ احتمال ذلك غير مندفعٍ، خصوصاً بعدما عرفت من انصراف الإطلاق إلى ما هو الغالب، وعدم شموله لمثل النادر الذي فرضناه.

ثمّ إنّ الظاهر من بعض أصحابنا كصاحب «كشف اللّثام» عدم الوثوق بقول المنجّمين مطلقاً، ولعلّ المراد من الإطلاق هو عدم الفرق بين كون خبرهم لأصل تحقّق الآية، أو لبيان مقدار المكث بعد التحقّق، وذكر وجهه صاحب «الجواهر» بقوله: (ولعلّه لعدم ثبوته، أو ثبوت عارفٍ به غير الأئمّة عليهم السلام).

لكن قال الشهيد في «الذكرى»: (لو أخبر رصديان عدلان بمدّة المكث، أمكن العود إليهما).

أي دون الاستصحاب، لأنّه فَرض موضع المسألة فيما لو ستر الشمس قطعة عظيمة من الغيم مثلاً، فإنّه يصلّي صلاة الكسوف أداءاً.

ثمّ قال: (ولو أخبرا بالكسوف في وقتٍ مترقّبٍ، فالأقرب أنّهما ومن أخبراه بمثابة العالم).

قـــلنا: ما ذكره الشهيد رحمه الله قويّ، لوضوح أنّه لو فرض أنّهما عادلان وأخبرا بوقوع الكسف والخسف، فإنّ مقتضى عدالتهما الوثوق بما يُخبران عنه، خاصّة و أنّهما من أهل الخبرة حيث إنّ العرف والعادة على الرجوع في كلّ شيءٍ إلى عالمه وأهل خبرته ومنه المقام، كما أنّ جريان العادة قاضٍ بذلك، بل نقل صاحب «الجواهر» عن المرتضى ومن تابعه ـ مع شدّة إنكارهم للنجوم ـ بأنّه: (حُكي عنه بأنّ الكسوفات واقترانات الكواكب وانفصالها من باب الحساب وتيسير الكواكب، وله أُصول صحيحة، وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدّعونه من تأثيره في الخير والشّرّ والنفع والضرر، ولو لم يكن في الفرق إلّا الإصابة الدائمة المتّصلة في

قوله ﷺ: والزلزلة (١).

الكسوفات، وما يجري مجراها، فلا يكاد يبين فيها خطأ البتّة، وأنّ الخطاء الدائم المعهود في الأحكام الباقية، حتّى أنّ الصواب فيها عزيزٌ، وما يتّفق فيها من الإصابة قد يتّفق من المخمّن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين على الآخر بهتٌ وقلّة دين).

قلنا: لقد أجاد فيما أفاد، كما صدّقه صاحب «الجواهر» بقوله، وهو كذلك، فإنّا لم نعثر في زماننا على خطاء لهم في أصل الكسوف في الجملة، بل ولا حُكي لنا.

نعم، قد نشاهد الاختلاف بينهم في مقدار المكث، أو تعيين السّاعة التي يقع فيها الكسوف، فحينئذٍ يمكن القول بعدم الاعتماد أو تقليله إلى فيما اتّفقوا عليه دون غيره، و اللّه العالم.

(١) أي تجب الصلاة للزلزلة، والدليل عليه:

الأوّل: الإجماع بقسميه عليه، بل هو ظاهر «الذكرى» و «المنظومة»، وصريح الشيخ في «الخلاف»، و العَلّامَة في «التذكرة»، كما هو ظاهر المتن المستفاد من تقارن الزلزلة مع الكسوفين، حيث يفيد كونها مثلهما في وجوب الصلاة، بل لم يُعرف من أحدٍ التصريح بالخلاف، إلّا أنّه يتوهّم ذلك من عدم ذكر بعض الفقهاء لمثل الزلزلة فيما تجب فيه الصلاة، وهو كاقتصار أبي الصلاح على ذكر الكسوفين بالخصوص دون غيره، وابني الجنيد وزُهرة على المخوف السماوي، والمبسوط على الكسوفين والرِّياح المخوفة والظّلمة الشديدة، بل في «الذكرى» استظهار اندراجها في المخوف السماوي.

ولعلّ نسبته إلى السماء إمّا باعتبار كون بعض الزلازل كذلك، أو باعتبار أنّ المراد نسبته إلى خالق السماء، لإطلاق نسبته إلى اللّه كثيراً.

كما يحتمل أن مراد «المبسوط» من ذكر بعضها هو التمثيل والمثال لا

الانحصار، وإلّا فإنّ كلامه محجوجٌ بالإجماعين المعتضدين بما عرفت.

الثاني: الأخبار الدالّة على وجوب الصلاة عند وقوعها، المنجبر ضعف سند بعضها بالإجماع والشهرة العظيمة، و هذه الأخبار عديدة بل مستفيضة:

منها: خبر محمّد بن سليمان الديلمي، المرويّ في «العلل»[١]، قال:

«سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الزّلزلة ما هي؟ قال: آية، قلت: وما سببها؟ قال: إنّ اللّه تبارك وتعالىٰ وكّل بعروق الأرض ملكاً، فإذا أراد اللّه أن يُزلزل أرضاً أوحىٰ إلى ذلك الملك أن حرِّك عروق كذا وكذا، قال: فيحرّك ذلك المَلَك عروق تلك الأرض التي أمره الله فتحرّك بأهلها.

قال: قلت: فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: صَلِّ صلاة الكسوف» الحديث[٢].

ومنها: خبر محمّد بن عمارة، عن أبيه المرويّ عن «مجالس الصدوق» عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال: «إنّ الزلازل والكسوفين والرِّياح الهائلة من علامات الساعة، فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة، وأفزعوا إلى مساجدكم»[٣].

بناءً على أنّ المراد من (الفزع إلى المساجد) الكناية عن إتيان الصلاة فيها، كما هو الظاهر منه ومن سائر الأخبار.

ومنها: صحيح زرارة و محمّد بن مسلم، قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت هذه الرِّياح والظُّلَم التي تكون، هل يُصلّي لها؟

فقال عليه السلام: كل أخاويف السّماء من ظلمةٍ أو ريحٍ أو فزعٍ، فصلِّ له صلاة الكسوف حتّى تَسكن»[٤].

ولعلّ لفظ (الفزع) الذي هو كناية عن هَوْل الناس ووحشتهم، الموجِب لرفع

---

(١) علل الشرائع: ج٢ / ٥٥٦ ح٧.

(٢) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣ و ٤ و ١.

أصواتهم، الحاصل في مثل الزلزلة يشمل المقصود، ولعلّ ذكر (السماء) فيه ليس إلّا لأجل كون الغالب كذلك، لا الاحتراز عمّا وقع في الأرض .

ومنها: ما جاء في صحيح عبدالرحمن من عليهم السلام «الرِّيح والظّلمة يكون في السماء»[١].

ومنها: خبر «الفقيه» بإسناده عن بريد بن معاوية و محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، قالا: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات، فصلّها ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة»، الحديث[٢].

بناءاً على دخول الزلزلة تحت جملة (بعض هذه الآيات) لما تعارف أنّها من الآيات، بل قد يُدّعى أنّ المراد بيان الآيات المخوفة التي هي كالكسوف، كما هو صريح «الروضة» وغيرها.

ومنها: خبر عمر بن أُذينة، عن رهطٍ وهم الفضيل وزرارة وبُريد ومحمّد بن مسلم، عن كليهما عليهما السلام، ومنهم من رواه عن أحدهما عليهما السلام، قال:

«إنّ صلاة كسوف الشّمس والقمر والرّجفة والزّلزلة، عشر ركعات...» الحديث[٣].

ومنها: خبر «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: «يُصلّى في الرجفة والزّلزلة والرِّيح العظيمة والظُّلمة والآية تَحدث، وما كان مثل ذلك كما يُصلّى في صلاة كسوف الشّمس والقمر سواء»[٤].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

(٤) دعائم الإسلام: ج١ / ٢٠٢ ، مستدرك وسائل الشيعة: ج١، الباب ٢ من أبواب صلاة الآيات، الحديث ٢ .

قوله: **وهل تجب لما عدا ذلك من ريحٍ مظلمةٍ، وغيرها من أخاويف السماء؟ قيل: نعم، وهو المرويّ، وقيل: لا، بل يُستحبّ، وقيل: تجبُ للرِّيح المخوفة، والظّلمة الشديدة حسب (١).**

ومنها: خبر «فقه الرضا»: «وإذا هبّت ريحٌ صفراء أو سوداء أو حمراء، فصلِّ صلاة كسوف»[1].

هذه هي الروايات الدالّة على وجوب الصلاة للزلزلة، وإن كان بعضها ضعيف السند، لكن قد عرفت انجباره بالشهرة والإجماع كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلى ما عرفت من التعليل الوارد في خبر فضل بن شاذان في بيان وجه وجوب صلاة الآيات، بأنّه: (لا يُدرىٰ ألرحمةٍ ظهرتْ أم لعذابٍ)، الجاري ذلك في مثل الزلازل أيضاً. و عليه، فوجوبها لها ممّا لا ريب فيه.

كما أنّ الظاهر وجوب الصلاة في كلّ آيةٍ من آيات الخوف والرُّعب لا مطلق الآيات، ضرورة عدم وجوب الصلاة لحدوث كلّ آيةٍ، وإنْ لم يكن فيها الخوف، فإنّ آيات اللّه لا تتناهىٰ، بل هو المراد من العموم الوارد في كلام السيّد الطباطبائي في منظومته:

ومقتضى العموم في الرواية فرض الصلاة عند كلّ آية

(١) إنّ عبارة المصنّف تدلّ على وجود أقوال ثلاثة في صلاة غير الكسوفين والزلزلة التي ذكرها بعد ذلك:

قول: بالوجوب لكلّ ما يوجبُ الخوف من أخاويف السماء، من ريحٍ مظلمةٍ وغيرها، وهو مختاره لأنّه المرويّ.

وقولٌ: بعدم الوجوب بل تستحبّ.

(١) مستدرك وسائل الشيعة: ج١، الباب ٢ من أبواب صلاة الآيات، الحديث ١.

وقولٌ: بالوجوب في خصوص الرِّيح المخوفة والظّلمة الشديدة فحسب.

أورد عليه: ـ كما في «الحدائق» و «الجواهر» و «مصباح الفقيه» ـ بأنّا لم نعرف ولم نجد قائلاً بالاستحباب بالصّراحة، وإن نَسب ذلك صاحب «المفاتيح» للمحدّث الكاشاني رحمه الله إلى قولٍ، ولعلّه أخذه من صاحب «الشرائع»، فهذا القول غير معلوم التحقّق. و عليه فهذا القول مرفوض.

فيبقى هنا قولان آخران، والأقوىٰ عندنا هو الوجوب، كما عليه صاحب «الجواهر» و«الحدائق» وغيرهما، بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً؛ بل في «الخلاف» دعوىٰ قيام الإجماع عليه، بل هو مقتضى كثيرٍ من الفتاوى والنصوص من عدم الفرق في وجوب الصلاة بين أخاويف السماء وغيرها، كخسف الأرض ورجفتها، والعاصف من الرياح، والظّلمة الشديدة والصاعقة والصيحة، والهدّة والنّار التي تظهر في السماء أو الأرض، إذا رتّب عليه الخوف لغالب الناس، ولقد أجادَ العَلّامَة الطباطبائي في منظومته:

ونحو ذلك من أخاويف السّما ... كما من النّص الصحيح عَلما

وما يعدُّ آيةً في العُرف ... منها ولو في الأرض مثل الخَسْفِ

والدّليل على ما ادّعينا: مضافاً إلى الإجماع والشّهرة، هو دلالة الأخبار الكثيرة عليه، مثل صحيح محمّد بن مسلم وزرارة، قالا:

«قلنا لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت هذه الرِّياح والظُّلَم التي تكون، هل يُصلّي لها؟

فقال عليه السلام: كلّ أخاويف السّماء من ظلمةٍ أو ريحٍ أو فزعٍ، فصلِّ له صلاة الكسوف حتّى تَسكن»[1].

حيث يدلّ على أنّ كلّ ما يوجب الخوف من الأمثلة التي ذكرت في الصحيح يوجب الصلاة.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

قد يقال: إنّ الحديث أضاف الآية إلى السماء، حيث قال: (كلّ أخاويف السماء)، ولذلك اعترض صاحب «مصباح الفقيه» في الاستدلال به لذلك بقوله:

(ثمّ إنّ المنساق من أخاويف السماء التي وقع التعبير بها في الصحيحة الأُولى، وكثيرٌ من العبائر كالمتن وغيره، ما كان من قبيل الأمثلة المذكورة في الصحيحة، من المخوفات الحادثة فوق الأرض، فمثل الزلزلة، والنّار الخارجة من الأرض، أو سقوط جبلٍ ونحوها، خارجة عن ذلك، فلو قلنا بوجوب الصلاة لها، فلابدّ أن يكون لدليلٍ آخر كما في الزلزلة.

واحتمال أن يكون المراد بها الأخاويف المنسوبة إلى ربّ السماء، كما يُقال الآية السماويّة والقضاء السماوي؛ مخالفٌ للظاهر.

نعم، ربّما استظهر ذلك من بعض كلمات الأصحاب في فتاويهم، وهو علىٰ تقدير تسليمه، لا يصلح قرينةً لتنزيل النصّ عليه.

فما عن ظاهر كثيرٍ منهم أو صريحهم من عموم الحكم لكلّ آيةٍ ولو أرضيّة، لا يخلو من إشكال)، انتهىٰ محلّ الحاجة[1].

أقول: ولكنّه لايخلو عن تأمّل، لإمكان أن يكون وجه الإسناد إلى السماء، لأجل وقوعها من السماء غالباً، كما نشاهد بالوجدان من الرّعد والبرق والصيحة والظلمة وأمثال ذلك.

مضافاً إلى أنّ مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي أنّ الصلاة لا تكون واجبة إلّا لأجل الخوف والفزع، كما يشهد لذلك الأخبار المتقدِّمة من التعليل الوارد في «العلل» وغيره، بل وفي نفس هذا الحديث من ذكر الغاية، بقوله: (حتّى يسكن)، الذي يومئ كون ذلك لأجل الخوف، ولا خصوصيّة في كونه من ناحية السماء، إلّا

(١) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٢٩٢.

لأجل سرعة الانتقال للعباد إلى ما هو المتحقّق في الخارج لكثرة وقوعه.

وكيف كان، نرجع إلى أصل المطلب فإنّ صحيح محمّد بن مسلم وزرارة يدلّ على وجوب الصلاة لكلّ ما يُخاف منه من الأمثلة المذكورة، و لا اختصاص لوجوب الصلاة بالكسوفين والزلزلة فقط، أو ما ذُكر مع خصوص الرِّيح المخوفة والظلمة الشديدة كما هو القول الثالث.

كما قد يؤيّد ما ذكرنا أيضاً صحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله، قال:

«سُئل الصادق عليه السلام عن الريح والظلمة تكون في السماء والكسوف؟ فقال عليه السلام: صلاتهما سواء»[١].

قال صاحب «الجواهر» هذا الحديث هو الرابع الذي رواه الصدوق في «الفقيه» في هذا الباب، وله ذيلٌ منقول في نفس الكتاب برقم ٢٠، و هو خبر مرسلٌ، جاء فيه:

قال صاحب «الجواهر»:

«كان النبيّ صلى الله عليه وآله إذا هبّت ريحٌ صفراء أو حمراء أو سوداء، تغيّر وجهه واصفرّ، وكان كالخائف الوَجِل حتّى ينزل من السّماء قطرة من مطر، فيرجع إليه لونه، ويقول: قد جاءتكم الرحمة»[٢].

ثم قال: (المراد من التسوية في خبر عبد الرحمن هو التسوية في الوجوب لا الكيفيّة، لعدم ملائمة ما هو كالتعليل له من قوله (كان) إلى آخره، بناءاً على أنّه من تتمّة الخبر، لا أنّه مرسلٌ آخر للصدوق كما هو الظاهر، وإن أوهَمَت بعض العبارات خلافه، فيسقط الإشعار من جهته حينئذٍ) انتهى محلّ الحاجة[٣].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

(٢) الفقيه، ج١ ص١٤٣، الطبع القديم، عدد الحديث ٢٠.

(٣) الجواهر، ج١١ / ٤٠٨.

قوله: **ووقتها في الكسوف من حين ابتدائه إلى حين انجلائه (١).**

أقول: الإنصاف عدم ارتباط هذا الحديث بخبر عبدالرحمن للفصل الطويل بينهما، فلا يمكن فرض الوحدة بينهما، وكيف كان فهذا الخبر غير مرتبط بما نحن بصدده.

نعم، يصحّ التأييد لما نحن فيه بالخبر المرويّ في «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: «يصلّى في الرجفة والزلزلة والريح العظيمة والظلمة والآية تحدث، وما كان مثل ذلك، كما يُصلّى في صلاة كسوف الشمس والقمر سواء»[1].

حيث يدلّ على لزوم صلاة الآيات في مثل هذه الموارد و الحوادث، الشاملة للحوادث السماوية و الأرضيّة كالرجفة و غيرها، وضعف سنده منجبرٌ بالشهرة والإجماع.

ومثله في الدلالة صحيح الرهط ـ وهم الفضيل، وزرارة، والعِجلي، و محمّد بن مسلم ـ عنهما أو عن أحدهما عليهما السلام: «إنّ صلاة كسوف الشّمس والقمر والرجفة والزّلزلة، عشر ركعات...» الحديث[2].

و بالجملة: فالحكم بوجوب الصلاة لجميع ما يوجب الخوف سماويّاً كان أو أرضيّاً واضحٌ بحمد اللّه.

(١) إنّ المسألة مشتملة على أُمور متعدّدة:

الأمر الأوّل: كون صلاة الكسوف من الواجبات الموقّتة لا المطلقة، فيجوز إتيانها ما دام الوقت باقياً دون بعد الانقضاء، فلا يجوز تأخيرها عمداً إلى انقضاء الوقت، بل لا يشرع فعلها بعد الانقضاء، إلّا بعنوان القضاء، و ذلك في موارد ثبت جواز القضاء فيه لأجل ثبوت الأداء فيه، وهو أيضاً لا خلاف فيه.

---

(١) المستدرك ج١، الباب ٢ من أبواب صلاة الآيات، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الآيات، الحديث ١.

الأمر الثاني: ممّا لا خلاف فيه بين العامّة والخاصّة، هو ثبوت الوجوب بمجرّد تحقّق الكسوف بدخول الوقت، وجواز المبادرة إلى فعلها من أوّل لحظات حصول مسمّى الكسوف، كما صرّح به صاحب «الجواهر» حيث قال: (بلا خلافٍ فيه بين العامّة فضلاً عن الخاصّة).

الأمر الثالث: في بيان امتداد وقتها إذا كانت موقّتة:

فقد وقع الخلاف فيه بين الخاصّة فضلاً عن العامّة، وصارت المسألة ذات قولين:

القول الأوّل: بامتداد وقتها إلى تمام الانجلاء، وفاقاً لأكثر المتأخِّرين ومتأخِّريهم، بل هو ظاهر المحكي عن المتّقي، بل عن «المنتهى»: (أنّه اللّائح من كلام عَلَم الهُدىٰ والحَسن)، بل في «البيان»: (أنّه ظاهر المرتضى وسلّار) كما نقل صاحب «الرياض» القول الأخير، لكن قال صاحب «الجواهر»: (إنّا لم نتحقّقه)، بل هو مختار المحقّق هنا وفي «المعتبر» على ما في «الحدائق»، كما هو مختاره في «الحدائق» وفاقاً لصاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه».

القول الثاني: أنّ آخر وقتها هو الأخذ بالانجلاء، وهو مختار جُلّ السلف كما عن «المنظومة»، بل الأكثر أو المعظم كما في «الذكرىٰ» وغيره، بل في «جامع المقاصد»: (وكثيرٌ ممّن تأخّر عنه هو المشهور)، بل في «التذكرة» نسبته إلى علمائنا، مشعراً بدعوى قيام الإجماع عليه.

الدليل على أنّ الكسوف من الواجبات الموقّتة: هو دلالة الأخبار المستفيضة الآتية الواردة في (مَن فاتته صلاة الكسوف من الأمر بقضائها) في بعضٍ، وفي بعضها (أنّه ليس فيه قضاء)، وفي طائفة ثالثة التفصيل بين صورة احتراق القرص بالقضاء دون غيره، حيث تفيد جميعها أنّ القضاء لا يكون إلّا في الواجبات الموقّتة التي ضرب لها نوقيتٌ من ناحية الشارع. و الأثر المترتّب عليها

هو عدم جواز التأخير عنه عمداً، وأنّ وجوبه لدخول وقته، وأنّه إذا فاتته لأجل جهلٍ أو نسيانٍ وجب عليه القضاء فيما يجب له ذلك، وهذا هو معنى التوقيت.

كما وقع التصريح بذلك في الخبر المروي عن «دعائم الاسلام» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام قال: «عن الكسوف يكونُ والرجل نائم.. إلى أن قال: هل عليه أن يقضيها؟ فقال: لا قضاء في ذلك، وإنّما الصلاة في وقته، فإذا انجلى لم يكن له صلاة»[1].

حيث إنّ جملة: (وإنّما الصلاة في وقته)، تفيد أنّ هذه الصلاة من الموقّتات.

وأمّا وجوبها بشروع الانكساف وابتدائه أمرٌ واضح، لأنّه مفاد الأدلّة الدالّة على الوجوب، فلا حاجة فيه إلى إقامة برهان لكونه أمراً واضحاً لا خلاف فيه.

نعم، والذي ينبغي أن يبحث فيه هو الأمر الثالث، وقد عرفت الخلاف فيه بين الأعلام، والأقوى عندنا هو القول الأوّل للوجوه التالية:

الوجه الأوّل: جريان الأصل، وهو استصحاب بقاء الوقت لو فرض عدم كفاية لسان الأدلّة لرفع الشك والشبهة، و إلّا لا نحتاج إلى هذا الأصل لتقدّم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي، والمقام من هذا القبيل.

الوجه الثاني: دلالة عددٍ من الأخبار:

منها: الخبر الصحيح الذى رواه جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «وقت صلاة الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس وعند غروبها» الحديث[2].

ومثله خبر محمّد بن حمران، فإنّه يدلّ على أنّ وقت الكسوف ينطبق على ما يصدق عليه أنّه انكساف للشمس، ومن الواضح صِدقه عرفاً لما كان بعضه منكسفاً.

قال صاحب «مصباح الفقيه»: بعد ذكر الخبر: (ويمكن الخدشة في دلالة

---

(١) المستدرك، ج١ الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٤ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

هذه الصحيحة، بكونها مسوقة لدفع توهّم مرجوحيّتها في الأوقات المكروهة، كقوله عليه السلام: «خَمس صلواتٍ تُصلّيهن في كلّ وقت الكسوف... إلى آخره»[١]. لا لبيان الوقت)، كما سبقه على ذلك صاحب «الجواهر» رحمه الله.

و الجواب: ما قاله لا يخلو عن تأمّل، لوضوح أنّ الخبر بصدد بيان امتداد إمكان إتيانها من جهة صدق الكسوف، دفعاً لتوهّم أنّه لا يصدق الكسوف إلّا على من أدرك الكسوف بين الحدّين دون غيره؛ لوضوح أنّ عند الغروب لا يصدق الانكساف، إلّا أن يؤوّل بعند قُرب الغروب، وهو مخالفٌ للظاهر كما لا يخفىٰ. ولعلّه لهذا تمسّك به صاحب «الجواهر» بذلك و إن رجع عند لاحقاً.

و منها: موثقة عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنْ صلّيت الكسوف إلى أنْ يذهب الكسوف عن الشّمس والقمر، وتطول في صلاتك، فإنّ ذلك أفضل، وإن أحببتَ أن تُصلّي فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف، فهو جائزٌ»[٢].

توضيحه: الخبر في مقام بيان التخيير بين: أن الأفضل أن يطوّل المصلّى في صلاته بقدر مدّة الكسوف ويفرغ منها بانجلائه كملاً وهو أفضل.

وبين أن يفرغ قبل الانجلاء.

ومراده من الذهاب في قوله: (يذهب الكسوف) هو الانجلاء التامّ، ومقتضاه كون ما قبله وقتاً للصلاة الذي من جملته الأخذ في الانجلاء وما بعده إلى أن ينجلي بتمامه.

وحمله على كفاية الكسوف في الابتداء لإدامة الصلاة حتّى لما بعد الوقت، بعيدٌ غايته.

---

(١) الوسائل، ج٣، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٥ .

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٨ من أبواب الآيات، الحديث ٢، تهذيب الأحكام: ج٣ / ٢٩١ ح٣ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٩٨ ح٩٩٥٦.

و منها: خبر الرهط في الصحيح: «أنّ رسول اللّه ﷺ صلّى صلاة كسوف الشمس والنّاس خلفه، ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها»[١].

و يستفاد من الفراغ الحاصل عند الانجلاء كون الوقت باقياً إلى حينه. وحمله على الأخذ بالانجلاء مخالفٌ لظاهر تلبّس المشتقّ، حيث إنّ صدقه موقوفٌ على حصول تمام الانجلاء لا بعضه، وتسمية البعض على الكلّ مجازٌ لا يصار إليه مع إمكان الحقيقة. ومن الواضح أنّه مع ذهاب تمام الكسوف يخرج الوقت لا قبله، لأنّه إذا كان الخروج عنه قبله لزم منه وقوع الفعل ولو بعضه خارج الوقت، وإيقاعه ولو بعضه في خارجه غير جائزٍ كما لا يخفى.

و منها: خبر معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام: صلاة الكسوف إذا فرغتَ قبل الإنجلاء فأعِد»[٢].

ولو كان قد خرج الوقت بالأخذ في الانجلاء كما ادّعوه، لما استحبّت الإعادة، كما لا تستحبّ بعد تمام الانجلاء.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: بكفاية تحقّق الكسوف في جواز الإعادة، ولو في خارج الوقت، كما قد يومئ إلى ذلك إطلاق كلمات بعضٍ باستحباب الإعادة، والإطالة من دون ذكر قيد كونه في الوقت، مع أنّه مخالفٌ لظاهر تلك الأخبار.

و منها: صحيح محمّد بن مسلم وزرارة، قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت هذه الرِّياح والظُّلَم التي تكون، هل يُصلّي لها؟ فقال عليه السلام: كل أخاويف السّماء من

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٤ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٨ من أبواب الآيات والكسوف، الحديث ١، تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٥٦ ح٦ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٩٨ ح٩٩٥٥.

ظلمةٍ أو ريحٍ أو فزعٍ فصلِّ له صلاة الكسوف حتّى يسكن»[١].

حيث يدلّ على مشروعيّة الصلاة من ابتداء وقوع الآية إلى أن تسكن، أي يذهب الكسوف، نظير الغاية المذكورة في آية إقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى غَسق اللّيل، فيدلّ على المطلوب، لأنّ ذهاب الكسوف لا يكون إلّا بانجلاء التمام لا بعضه، هذا لو أُريد من السكون سكون نفس الآية، كما يدلّ على المطلوب أيضاً لو أُريد من لفظ (حتّىٰ) التعليل، فيكون المراد من السكون هو سكون الوحشة والاضطراب، فمن الواضح حينئذٍ دلالته على المطلوب، إذ الوحشة لا ترتفع إلّا بذهاب الكسوف والآية.

وممّا ذكرنا يفهم دلالة التعليل الموجود في سائر النصوص على ذلك، بأن تكون العلّة باقية إلى ذهاب الآية التي لم تتحقّق إلّا بالانجلاء الكامل، وهو المطلوب.

أقول: بعد دلالة الأدلّة على ما اخترناه فإنّه لا داعي لنا بحمل تلك النصوص على التقيه بدعوى موافقتها لمذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، من باب أنّ الرُّشد في الأخذ بما خالفهم، لأنّه إنّما يكون فيما إذا كان الدليل المقابل قويّاً قادراً على المعارضة سنداً ودلالةً مع أنّه ليس كذلك، لما ترى أنّ القائلين بالقول الثاني تمسّكوا لإثبات مقالتهم:

بالاحتياط، مع أنّه معارضٌ بمثله، لإمكان كون الوقت باقياً، خصوصاً عند من يقول بلزوم نيّة الأداء والقضاء.

وعليه، فمقتضى الأصل هو الأولى، وخلافه خلاف للاحتياط، خصوصاً لمن لم يقول بتأخير الصلاة عمداً إلى ذلك الحين، فلو أخّر نسياناً عليه أن ينوي بصورة الأداء عندنا بخلاف القول الآخر.

أو تمسّكوا بأنّ الصلاة كانت لردّ النور بعد وقوع الظلمة، وهو يحصل بالأخذ

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

في الانجلاء، مع أنّه غير تامّ، لإمكان أن يكون لردّ تمام النور لا بعضه كما هو المتبادر عند العرف.

والعمدة تمسّكهم بصحيح حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«ذكرنا انكساف القمر، وما يَلقى النّاس من شدّته؟ قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا انجلى منه شيءٌ فقد انجلى»[1].

بناءاً على أنّ المراد بيان أنّ انجلاء البعض يكون كتمام الانجلاء بذهاب الوقت بحصوله، فيدلّ على مطلوب الخصم؛ لأنّ التنزيل ليس إلّا لأجل الأثر الشرعي المترتّب عليه، وهو ليس إلّا كونه غايةً لوقت الصلاة.

ولكنّه مندفع: بأنّ وقت الصلاة لم يكن مذكوراً في متن الحديث، بل الذي ذكره قبله هو ملاقاة الناس للشدّة، فتناسب الجواب مع الصدر يكون بلحاظ الشدّة، فيكون المعنى أنّه إذا انجلى منه شيءٌ ينجلي منهم الشدّة والرعب الحاصل من الآية في قلوب النّاس، فلا يرتبط الحديث حينئذٍ بما نحن بصدده، و لا أقلّ من الشك والترديد في ذلك بين الاحتمالين، فيصير مجملاً، فلا تكون فيه القدرة على المعارضة مع ما عرفت من النصوص الكثيرة المستفيضة، و اللّه العالم.

البحث في ثمرة الخلاف، وهي تظهر في موارد متعدّدة:

المورد الأول بالنسبة إلى النيّة إذا وقعت الصلاة بعد الأخذ بالانجلاء، بناءً على القول بوجوب نيّة الأداء والقضاء في الصلاة الموقّتة، فعلى القول الأوّل تكون أداءاً فينوي كذلك، بخلاف القول الثاني حيث ينوي القضاء، لأنّه قد خرج الوقت من حين الأخذ بالانجلاء، ويأتي بما في الذّمة إن لم يعلم بالأخذ بل احتمله.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٤ من أبواب الآيات والكسوف، الحديث ٣؛ تهذيب الأحكام: ج٣ / ٢٩١ ح ٤ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٨٨ ح ٩٩٣١.

المورد الثاني: تظهر الثمرة في سقوط التكليف وعدمه، لو فرض علم المكلّف بالانكساف حال الأخذ في الانجلاء، ولم يكن الاحتراق لجميع القرص، حيث يسقط التكليف إن قلنا بعدم القضاء على الجاهل حتّى خرج الوقت، بخلاف القول الأوّل حيث يكون التكليف ثابتاً في حقّه فلابدّ له الامتثال.

المورد الثالث: وهو العمدة التي ينبغي البحث فيه، و هو سقوط التكليف وعدمه بسعة الوقت للفعل إذا قلنا بالقول الأوّل؛ لأنّ الوقت حينئذٍ متّسعٌ إلى تمام الانجلاء فلا تسقط، بخلاف القول الثاني حيث قد يضيق الوقت عن إتيان الفعل.

و فيه أقوال:

القول الأوّل: القول بسقوط التكليف عنه لقصور الوقت عن إتيان الصلاة، معلّلاً بأنّ المعلوم عند العقلاء امتناع تكليف الحكيم بفعلٍ في وقتٍ يقصر عنه، ضرورة أنّه تكليفٌ بالمحال، و هذا هو الاستدلال الذي استدلّ به صاحب «الجواهر» لسقوط التكليف عند عدم سعة الوقت لإيقاع الفعل فيه، وهو أحد الأقوال في المسألة.

القول الثاني: و هو لصاحب «الحدائق» وفاقاً للمجلسي في «البحار» على ما حكى عنه السيّد الشفتي في «مطالع الأنوار»[1]، قال:

(ظاهر الأخبار حيث وردت بوجوب الصلاة بالكسوف على الإطلاق، من غير تقييدٍ بقصر المدّة وطولها، مُشعِرٌ بكون الكسوف سبباً للإيجاب لا وقتاً وغيره بالطريق الأَوْلىٰ، لا سيّما مع اشتراكها معه في إطلاق أخبارها أيضاً، بل قال إلى ما اخترناه من عدم التوقيت في سائر الآيات غير الكسوفين الشهيد في «الدروس»، بل جزم به، واختاره العَلّامَة في جملةٍ من كتبه نظراً إلى إطلاق الأمر، وتردّد

(١) مطالع الأنوار، ج ٥ / ٢١٣.

قوله: **فإن لم يتّسع لم تجب (١).**

المحقّق في «المعتبر» هنا.

والظاهر أنّ وجهه ما ذكر من القاعدة المذكورة من إطلاق الأخبار المزبورة في المقام، ويميل إلى ما اخترناه كلام الفاضل الخراساني في «الذخيرة» حيث قال: والظاهر أنّ الأدلّة غير دالّة على التوقيت، بل ظاهرها سببيّة الكسوف لإيجاب الصلاة)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه[1].

أمّا المصنّف فقد اختار الوجه الأوّل، حيث قال:

(١) كما ذكرنا فإنّ مختار المصنف هنا عدم وجوب الصلاة مع عدم سعة الوقت، و هو مختار صاحب «الجواهر» أيضاً، و قال بعد كلام المصنّف: (بلا خلافٍ أجده فيه بين من تأخّر عنه، إلّا ممّن ستسمع للقاعدة السابقة، بل مقتضاها عدم الفرق في ذلك بين التلبّس بالفعل وعدمه، لاشتراكهما معاً في مقتضى القاعدة السابقة كما صرّح به في «المدارك»).

أقول: لا بأس بذكر دليل صاحب «الحدائق» ومن تبعه، فإنّه قال بعد ذكر القاعدة: (صرّح جملةٌ من الأصحاب رضوان اللّه عليهم بأنّه لو لم يتّسع وقت الكسوف للصلاة، ولو أخفّ صلاة، لم تجب الصلاة، لاستحالة التكليف بعبادةٍ موقّتةٍ في وقتٍ لا يسعها، كذا قال في «المدارك» وتبعه غيره في ذلك، ومقتضى ذلك أنّ المكلّف لو اتّفق شروعه في الصلاة في ابتداء الوقت، فتبيّن ضيقه عنها وجب القطع لانكشاف عدم الوجوب.

وعندي في كلّ من الحكمين إشكالٌ:

أمّا الأوّل، ففيه أوّلاً: أنّ ما ذكروه من القاعدة التي بنوا عليها في هذا الموضع

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٣٠٩.

وغيره، ممّا لم يقم عليه دليلٌ شرعي، وإن كانت هذه القاعدة عندهم من الأدلّة العقليّة التي يوجبون تقديمها على الأدلّة السمعيّة، إلّا أنّ الأمر عندنا بالعكس.

وبالجملة فالاعتماد على هذه القواعد الأُصوليّة، سيّما مع معارضة الأخبار لها ـ كما سيظهر لك في هذا المقام ـ ممّا لا معوّل عليه عندنا)، انتهىٰ محلّ الحاجة[1].

وردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (ومن الغريب إنكار صاحب «الحدائق» هذه القاعدة على الأصحاب، وأنّه لا ينبغي معارضتها للسنّة والكتاب، وليتنا فهمنا ما يقول فضلاً عن صحّته، ولعلّه يريدُ أنّ مقتضى إطلاق النصوص الوجوب مع قصور الوقت، فيكشف ذلك عن عدم إرادة الشارع الفعل في الوقت المزبور؛ إمّا مطلقاً أو في الحال المخصوص.

وفيه: أنّ ذلك خروجٌ عن الموضوع، فلا ينافي القاعدة، بل يؤل البحث إلى أنّ ما نحن فيه من الوقت مطلقاً، بحيث يسقطُ التكليف مع قصور الوقت للقاعدة السابقة، أو من الأسباب لا مدخليّة للوقت فيه، أو من الأوّل في حال السّعة، والثاني في حال القصور.

وظاهر من تعرّض لهذا الفرع كالمصنّف ومن تبعه الأوّل، حتّى أنّ الشهيد منهم في «الذكرى» جعل احتمال السببيّة في الكسوف كالزلزلة مرفوضاً بين الأصحاب)، انتهى محلّ الحاجة[2].

قلنا: إنّ ما ذكره من القاعدة العقليّة والعقلائيّة أمرٌ ثابتٌ و ممّا لا ريب فيها إن تحقّقت وثبتت في مورد من الموارد، و إنّما الإشكال في تعيين مورده من الواجبات الموقّتة، ففي مثل الكسوفين، فإنّ ظاهر لسان الأخبار من إطلاق لفظ

(١) صاحب الحدائق، ج ١٠ / ٣٠٨.

(٢) صاحب الجواهر، ج ١١ / ٤١٢.

(القضاء) و(الفوت) في حقّهما كما ورد في خبر فضيل ومحمّد بن مسلم، أنّهما قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: أتُقضىٰ صلاة الكسوف ومَنْ إذا أصبح فعلم وإذا أمسى فعلم؟ قال عليه السلام: إنْ كان القرصان احترقا كلّهما قضيتَ، وإنْ كان قد احترق بعضهما فليس عليك قضاء»[1].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب، حيث يفيد أنّ صلاة الكسوفين لهما وقت الأداء والقضاء، ففي مثل هذه الصلاة يكون هذا البحث قليل الجدوىٰ.

بل ربّما يمكن دعوى عدم تحقّق مصداقٍ لهذا البحث فيما إذا أحسّ بالكسوف والخسوف؛ لوضوح أنّ ثبوت الانكساف والانخساف محتاجٌ إلى مدّةٍ ووقتٍ تسع الصلاة فيه قطعاً، خصوصاً إذا أُريد من الصلاة إيقاعها بأقلّ ما يجزي من الواجبات، بحذف المندوبات، ولو مع وقت تحصيل مقدّماتها من الوضوء والتيمّم بل الغسل، فضلاً عمّا إذا كانت المقدمات متحقّقة للمكلّف، فإجراء هذا البحث بأن يكلّف بها فيما قصر الوقت عنها، ممّا لا مورد لها حتّى يطول البحث حوله.

كما أنّه لو فرض وجوده، و وجب الامتثال خرج المورد عن الموقّتة ويكون من ذوات الأسباب.

نعم، يجري هذا البحث في صلاة سائر الآيات غير الزلزلة، كالظلمة الشديدة، والرِّياح الهائلة وأمثالهما، فلا إشكال حينئذٍ أن تكون الآية سبباً لإيجاب الصلاة، ولو كان وقت الصلاة أوسع من نفس الآية، حيث يستكشف من إطلاق الأخبار أنّ صلاتها من ذوي الأسباب، لا من الواجبات الموقّتة، كما عرفت ذلك في الكسوفين لو فرض تحقّقه.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١، من لا يحضره الفقيه: ج١ / ٥٤٩ ح١٥٢٩ ، وسائل الشيعة: ج٧ / ٤٩٩ ح٩٩٦٠.

كما يمكن إجراء البحث فيها على نحو الفرض؛ بأن نقول لو فرضنا صلاة كسوفٍ وخسوف بالأقلّ من الواجب، وكان وقتها أوسع من نفس الكسوف، فهل يجوز للمولى أن يكلّف الانسان بذلك، مع علمه بعدم كفاية الوقت لإيقاعها؟

فالجواب ما ذكره صاحب «الجواهر»﵀ من أنّه يمتنع على المولى مثل هذا التكليف، لأنّه تكليفٌ بالمحال.

اللَّهُمَّ إلّا أن يستظهر من ورود الأمر في الحديث كونه من ذوات الأسباب لا من الموقّتات، وعلى هذا الفرض لا فرق فيه بين:

صورة التلبّس بالفعل بتخيّل سعة الوقت فظهر الخلاف، أو عدم التلبّس، لأنّ حكم العقل لا يخصّص إذا صار التكليف به محالاً، فيظهر أنّه ليس من الموقّتات و إنّما تخيّلها المكلف ثم بان خلافه.

أقول: يجب الانتباه الى أنّ ظهور مثل ذلك في موردٍ لا يوجبُ خروج صلاة الكسوف برمّتها عن الموقّتة، لأنّه يستلزم تالياً فاسداً، وهو جواز تأخير صلاة الكسوف حتّى إلى ما بعد الانجلاء، و هو باطل بالإجماع، لقيامه على وجوب الإتيان بها قبل الانجلاء.

لا يقال: إنّه يمكن الالتزام بالوجوب الفوري، كما هو كذلك في صلاة الزلزلة.

لأنّا نقول: الأصحاب لم يلتزموا بالفوريّة، إذا كان وقت الصلاة متّسعاً، حيث يفهم أنّه ليس إلّا لأجل كونها من الموقّتات.

نعم، قد يظهر من صاحب «الحدائق» دعوى الفرق:

بين الابتداء فيما لو علم قصور الوقت عن إيقاع الصلاة، فلا وجوب.

وبين الاستدامة، كما لو شرع ثمّ بانَ له القصور.

الأولىٰ: مستدلاًّ على التفصيل بروايتين: حسنة زرارة و محمّد بن مسلم، قالا:

«سألنا أبا جعفر عليه السلام في حديثٍ، قال: وتقنت كلّ ركعتين قبل الركوع، فتطيل القنوت والركوع علىٰ قدر القراءة والركوع والسجود، فإن فرغتَ قبل أن ينجلي فاقعد (فأعد) وادع اللّٰه حتّى ينجلي، فإن انجلى قبل أن تفرغ من صلاتك فأتمّ ما بقي»، الحديث[١].

الثانية: رواية «فقه الرضا»، قال: «قال عليه السلام: وإن انجلى وأنتَ في الصلاة فخفّف»[٢]. حيث صرّح بعد نقل الخبرين وبيان التفصيل بقوله: (وبالجملة فإنّه يفرّق بين الابتداء والاستدامة، فسعة الوقت إنّما تكون شرطاً في الابتداء لا في الاستدامة)، انتهى محلّ الحاجة[٣].

اعترض عليه صاحب «الجواهر»: (بأنّ الخبر لا يشمل مورد بحثنا، وهو ما لو حصل الانجلاء، أو الأخذ به قبل حصول مسمّى الركعة، مع الاقتصار على أقلّ المُجزي، لأنّه مشتملٌ على جملةٍ من المندوبات كالقنوت والتطويل المُنبئ عن سعة الوقت وافياً لتمام الفعل، فضلاً عن الركعة، فالمراد حينئذٍ أنّه لو فعل ذلك متعمّداً على الاستصحاب مثلاً، فانجلى قبل الفراغ، أتمّ ما بقي، لحصول التكليف الجامع للشرائط الّتي منها سعة الوقت واقعاً لأقلّ الواجب)، انتهى[٤].

قلنا: إن ما ذكره صاحب «الجواهر» أجدر بالقبول، لأنّ ظاهر الخبر يدلّ على أنّ الآتي بالصلاة مع علمه بسعة الوقت، ولذلك قام بفعل المندوبات، فصادف في الإثناء خروج الوقت لأجل تطويل القنوت مثلاً، فالخبر لا يشمل هذا المورد، لأنّه

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.
(٢) فقه الرضا، ص١٢.
(٣) الحدائق، ج١٠ / ٣١١.
(٤) الجواهر، ج١١ / ٤١١.

ليس في صدد التفصيل بين صورة الابتداء والإدامة؛ لوضوح أنّ مع قصور الوقت عن أقلّ الواجب المُجزي في الموقّت، لا يمكن القول بالوجوب، فلو شرعَ مع هذا التوهّم وبانَ له في الأثناء قصور الوقت، يفهم أنّه لم يكن له واجباً من أوّل الأمر، كما لا يخفىٰ.

نعم، قد يظهر من بعضٍ ـكالمحقّق في «المعتبر» أنّه لو ضاق وقت الكسوف عن إدراك ركعةٍ لم تجب عيه ـالتفصيل:

بين صورة إدراك ركعةٍ مع ظنّه سعة الوقت، ثمّ بان له الخلاف لأجل تطويله، من وجوب الإتمام.

وبين ما لو لم يدرك فلا.

و أمّا إذا كان الوقت من الأوّل ضيّقاً، وعلم بعد ذلك بأنّه لم يسع حتّى بأقلّ ما يجب، فإنّه يجب عليه الإتمام للموقّتة، لأجل ما عرفت من دلالة القاعدة المذكورة على الاستحالة، حيث إنّ مقتضاها البطلان حتّى لو وسع الوقت لركعة، كما هو المشهور المنصور في الموقّتات، بل يجب إتمامه لكونه من ذات السبب.

ولعلّ الوجه في التفصيل المزبور، هو اعتماده على ما ورد من التنزيل بإدراك الركعة من الوقت منزلة إدراك الوقت كلّه، وإجرائه فيما نحن فيه. لكنه ممنوعٌ:

أوّلاً: من اختصاصه بخصوص الصلوات اليوميّة، فهى ليست قاعدة كلّية تجرى في جميع الموقّتات حتّى يشمل المورد.

وثانياً: لو سلّمنا التعميم، فإنّ مورده يكون فيما إذا كان أصل الوقت للواجب متّسعاً، إلّا أنّ المكلّف أخّر إمّا بسوء اختياره أو لعذرٍ، حتّى لم يدرك منه إلّا ركعة، لا ما إذا لم يتّسع الوقت إلّا لركعة من أوّل الأمر كما هو المفروض.

كما يؤيّد ما ذكرنا ما ورد في الرواية من جملة (من الوقت) المشيرة إلى

وجود سعة الوقت له، فضلاً عن دلالة لفظ (الإدراك) عليه أيضاً.

نعم، لو قلنا بالتعميم في من أدرك، لزم منه القول بالتفصيل فيه بين المضيّق و عدمه في الوجوب وعدمه.

واحتمال: كون التنزيل لأصل سعة الوقت للركعة و أنّها بمنزلة سعته لجميع الوقت في إدراكها.

موهنٌ جدّاً، بعد حرمة القياس، لأنّ ما ورد ليس إلّا لإدراك الفعل من الوقت، مع فرض سعة أصل الوقت، وإلحاق درك ركعةً في أصل الوقت المجعول له بمنزلة السعة لجميع الوقت قياسٌ محرّم لا نعمل به، كما لا يخفىٰ.

أقول: ممّا ذكرنا يظهر عدم تماميّة ما هو المحكي عن «المعتبر» و العَلّامَة في «المنتهى» و «التحرير» من التفصيل: بين إدراك ركعةً فتجب اتمام الصلاة، دون من لم يُدرك حتّى مع قصور أصل الوقت للصلاة.

كما لا فرق على ما ذكرنا في عدم الوجوب بين أن يُدرك ركعةً مع ركوعها وسجدتيها، أو يُدركها بخصوص ركوعها، لأنّها ركعةٌ لغةً وشرعاً في هذه الصلاة، لاشتراك الجميع في العلّة، وهي القاعدة العقلائيّة، وعدم شمول دليل (من أدرك) للمورد لو سلّم بترك القاعدة.

و عليه، فلا يبقى حينئذٍ للاحتمالات التي ذكرها الشهيد في «الذكرى» وجهٌ، فقد قال: (هل يشترط في وجوب صلاة الكسوف اتّساع الوقت لجميعها، أم يكفي ركعة بسجدتيها، أم يكفي مسمّى الركوع، لأنّه يسمّى ركعةً لغةً وشرعاً في هذه الصلاة؟ احتمالات:

من تغليب السبب فلا يشترط شيءٌ من ذلك فيكون كالزلزلة، إلّا أنّ هذا الاحتمال مرفوضٌ بين الأصحاب.

قوله: **وكذا الرِّياح والأخاويف إن قلنا بالوجوب** (١).

قوله: **وفي الزّلزلة تجبُ وإن لم يطل المكث، وتُصلّى بنيّة الأداء وإنْ سكَنت** (٢).

ومن إجرائها مجرى اليوميّة فتصير الركعة، ومن خروج اليوميّة بالنصّ، فلا يتعدّى إلى غيرها).

أقول: بعد الوقوف على الحكم في التوقيت من التفريع والثمرة، يظهر حكم سائر المخاوف مثل الرِّياح والأحاديث الواردة فيها، والّتي ذكرها المصنّف في الفرع القادم.

(١) سواءٌ قلنا بوجوبها أو استحبابها، فتجبُ مع سعة الوقت لا مع قصوره.

(٢) إنّ وجوبها كذلك ممّا صرّح به غير واحد من الأصحاب، بل عن «المقاصد العليّة» و«النجيبة» الإجماع عليه، كما أنّ نسبته في «الذكرى» إلى الأصحاب مشعرٌ بكونه إجماعيّاً، حيث قال: (وقّت الأصحاب الزلزلة بطول العمر، وصرّحوا أنّه لا يشترط فيها السعة)، ممّا يعنى أنّ مجرّد الوجود سببٌ في الوجوب.

لكن شكّ فيه الفاضل (لمنافاته للقواعد الأُصوليّة من امتناع التكليف بفعلٍ في زمانٍ لا يسعه، وباقي الأخاويف عند الأصحاب يُشترط فيه السعة، ولا نرى وجهاً للتخصيص إلّا قِصر زمان الزلزلة غالباً).

وقال صاحب «الجواهر»: (قلت: لكن ينبغي حينئذٍ إلحاق غيرها من الآيات ممّا هو قصير الزمان غالباً كالصّيحة ونحوها بها حينئذٍ، فيكون المدار في التوقيت على ذلك وعدمه، كما هو ظاهر «التذكرة» والمحكي عن «نهاية الأحكام»).

أقول: هذا هو أحد الأقوال في المسألة، من فرض المدار في صدق الموقّتة وعدمها، هو ملاحظة حال غالب وجوده من السعة فهو موقّتة و إلّا فلا.

والقول الثاني: هو أنّ الملاك في التوقيت وعدمها، ملاحظة أصل سعة الوقت لإتيانها، فهي موقّتة بلا نظر إلى الغلبة وعدمها، فحينئذٍ إن اتّسع ولو نادراً كانت موقّتة و إلّا كانت سبباً، هذا كما عن «المنتهى» و«التحرير» التصريح به، بل قال في «الدروس»: (ووقتها في الكسوف من الاحتراق إلى تمام الانجلاء، وفي غيرها عند حصول السبب، فإن قَصُر الوقت سقطت في الكسوف، ووجبت أداءاً في غيره).

القول الثالث: هو المحكي عن «نهاية الأحكام»، واختاره صاحب «كشف اللِّثام»، ولعلّه إليه يرجع ما في «الوسيلة» كما سنذكر كلامه بعد كلام «نهاية الأحكام»، حيث قال صاحب النهاية: (احتمال التوقيت في الزلزلة للابتداء، فتجب المبادرة حينئذٍ إليها، ويمتدّ الوقت مقدار الصلاة ثمّ تصير قضاءاً).

و قال صاحب «الوسيلة»: (أوّل وقت الرِّياح السود والزلازل أوّل ظهورها، وليس لآخرها وقتٌ معيّن).

القول الرابع: هو الذى اعتمده صاحب «إشارة السبق» من أنّ التوقيت الذي يسقط بقصوره ثابتة في الزلزلة، فضلاً عن غيرها، حيث قال: (إنّ الصلاة لا تجبُ بشيءٍ من الزلزلة وهذه الآيات، إذا لم تتّسع لها) فيصير هذا قولاً رابعاً في المسألة.

والقول الخامس: هو ما اختاره صاحب «الجواهر» ـ و أيضاً في «مصباح الفقيه» ـ حيث ادّعىٰ: (عدم الفرق بين الكسوف وغيره من الآيات التي يتّسع زمانها غالباً أو لا، وبين السعة للركعة وعدمه، وبين الابتداء والأثناء في الوجوب بحصول الآية؛ لإطلاق النصوص وظهورها منطوقاً ومفهوماً و تعليلاً في ذلك، من غير إشعارٍ في شيءٍ منها على كثرتها بالسقوط في حالٍ من الأحوال، بل هي ظاهرة بخلافه، كما لا يخفى علىٰ مَن تأمّل فيها، وفي جمعها الكسوف وغيره بجزاء واحد، وفيما تضمّنته من التسوية بينها جميعاً في الصلاة، بل ستعرف إيماء إطلاق نصوص

التزاحم مع اليوميّة،ونصوص التطويل بقدر الكسوف،والتطويل بالقراءة والركوع والسجود إلى ذلك،فلاحظ وتأمّل)،انتهى محلّ الحاجة على ما في«الجواهر»[١].

قلنا: ولقد أجاد فيما أفاد، لوضوح أنّ مساق أكثر الأخبار بل كلّها، هو بيان وجوب الصلاة عند تحقّق آيةٍ من الآيات، وأمّا سقوط الوجوب بواسطة عروض عارضٍ في الأثناء بالاختيار أو بالإجبار المستلزم لإسقاط الوجوب، فإنّه ليس له أثر في الأخبار، حتّى يقال إنّه موقّتٌ، و مع قصوره يسقط، إلّا أن يستأنس ذلك من لسان بعض الأخبار الضعيفة كخبر «الدعائم» الذى جاء فيه:

«سُئل أبي جعفر محمّدعليه السلام عن الكسوف يكون والرجل نائم... إلى أن قال: هل عليه أن يقضيها؟ فقال: لا قضاء في ذلك، وإنّما الصلاة في وقته، فإذا انجلى لم يكن له صلاة»[٢].

بأن يقال: إنّ ذكر القضاء في المورد يفيد أنّها موقّتة، و بضمّه الى القاعدة العقليّة من الامتناع بالتكليف بفعلٍ في وقتٍ كان زمانه أقصر لاستلزامه التكليف بالمحال، تكون النتيجة هو القول بالسقوط.

هذا فضلاً عن أنّ الخبر ضعيف في بنفسه، و لا يمكن الاعتماد عليه أبداً، إلّا أن ينجبر بمثل الشّهرة والإجماع على خصوص الحكم بالقضاء.

و يرد عليه بأُمور:

الأوّل: بما في «الجواهر» بأنّ مصطلح (القضاء) و دلالته على لزوم إتيان الفعل في خارج الوقت، أمرٌ حادثٌ بين المتأخِّرين، لا يمكن حمل الأخبار الواردة في صدر الإسلام عليه.

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٤١٧.

(٢) المستدرك، ج١ الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

الثاني: يكفي في صدقه اعتبار وجوب الفعل منذ البداية و من حين وقوع الكسوف، وإن لم يكن زمانه واسعاً للفعل، بأن يلاحظ الأداء والقضاء حين ابتداء الوقت لا عند استدامته إلى تمام العمل، بأن قضى وقته الذي كان عليه واجباً أن يبتدأ به، فلا ينافي ذلك كون الوجوب باقياً إلى حين الفراغ من الصلاة.

وعلى هذا الفرض يكون إطلاق التوقيت لصلاة الكسوف بلحاظ أوّل شروعها الواجب عليه، الموجب لصحّة إطلاق القضاء عليه مع تركه، ولو لأجل كونه نائماً أو جاهلاً أو ناسياً.

الثالث: لو سلّمنا عدم وجاهة ما ذكرناه في تفسير معنى (القضاء) بحسب الظاهر، لكن يمكن حمله على هذا المعنى جمعاً بين هذا الخبر وبين ما استفدناه من استمرار بقاء الوجوب بعد تحقّقه إلى أن يتمّ العمل، حتّى ولو كان الوقت أقصر من الصلاة، من الأخبار لو لم نقل بطرح الخبر و ترك العمل به.

مع إمكان تأييد هذا القول أوّلاً: بما ورد في الأخبار من الأمر بها، لأجل تذكّر قيام الساعة والفزع إلى الصلاة، والمبادرة إلى المساجد بمحض رؤية الكسوف الذي يعدّ من آيات اللّه، ولا يُدرى ألرحمةٍ ظهرت أم لعذاب؟ ولذا تكون سبباً للتخويف والتهديد، فأمرَ رسول اللّه صلى الله عليه وآله الناس بأن يفزعوا إلى خالقهم ليصرف عنهم شرّها، ويقيهم مكروهها كقوم يونس عليه السلام، حيث لا يناسب هذه التمهيدات و التهويلات و التخويفات مع سقوط الواجب في الأثناء إذا ظهر قصر الوقت عنها؛ لوضوح أنّ المقصود من هذه الأخبار بيان كون أصل الآية و حدوثها موجباً لضرورة الالتجاء الى اللّه سبحانه، سواءٌ كانت فترة حدوثها قصيرة أم طويلة كما لا يخفى على المتأمّل.

وثانياً: ممّا يمكن استفادة وجوب الشروع بالصلاة بمجرد حصول الآية

وكونه بتحقّقها تجب المبادرة كالموقّت، هو ملاحظة ما ورد من (الأمر بالصلاة للكسوف أو بعض الآيات، ما لم تخف ذهاب وقت الفريضة) حيث يفيد أنّ وجوبه مضيّقٌ، وإلّا لا معنى للتنبيه على أن وجوبها مشروطة بأن لا تعارض واجباً مضيّقاً من صلاةٍ أو غيرها، وهو كما ورد التصريح به في صحيح محمّد بن مسلم وبريد بن معاوية، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، قالا:

«إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات فصلّها، ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة، فإنْ تخوّفت فابدأ بالفريضة، واقطع ما كنتَ فيه صلاة الكسوف، فإذا فرغت من الفريضة، فارجع إلى حيثُ كنتَ قطعتَ، واحتسبْ بما مضىٰ»[1].

حيث يدلّ الحديث علىٰ أنّ الصلاة تجب فوراً بمجرد حصول الآية و وقوعها لا بالتراخي في أيّ وقتٍ أتىٰ بها، و لو لا وجوبها فوراً لا معنى للتركيز على أنّها واجبة (ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة) مع عدم وجوبها فوراً، كما يفهم منه بقاء وجوبها بالشروع عند المزاحمة مع الفريضة إلى ما بعد إتمام الفريضة، حتّى ولو أوجب خروج وقت الكسوف.

وكذلك يمكن استفادة كون الوجوب فوريّاً بمجرد وقوع الآية، ما ورد في رواية عليّ بن الفضل الواسطي، قال:

«كتبتُ إلى الرِّضا عليه السلام: إذا انكسفت الشمس والقمر وأنا راكبٌ لا أقدر على النزول؟ قال: فكتب إليّ: صلِّ علىٰ مركبك الذي أنت عليه»[2].

حيث تدلّ على أنّ وجوبها مضيّقٌ بحصول الآية، و إلّا لا معنى لإتيانها و هو

---

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٥ من أبواب الكسوف و الآيات، الحديث ٤؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١ / ٥٤٨ ح ١٥٢٧؛ وسائل الشيعة: ج ٧ / ٤٩١ ح ٩٩٣٧.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١١ من أبواب الكسوف والآيات، الحديث ١.

راكبٌ، الموجب لفوت بعض الواجبات من الاستقرار، أو ترك القبلة، وترك الركوع والسجود المتعارف، وغير ذلك من الواجبات.

فإذا تأمّلت في جميع هذه النصوص، ربّما يوجب توجّه النفس الى أنّ وجوب صلاة الآيات من الواجبات الموقّتة من حيث البداية، أي وجوب الشروع بامتثالها فوراً، و لا نقصد منه الفوريّة بمعنى إن لم يفعل في الزمن الأوّل وجب في الزمان الثاني، لأنّ الفوريّة بهذا المعنى هو مقتضى الأمر ولو بمعونة القرينة، بخلاف هنا حيث يستفاد الفوريّة من الأمر بوجوب الامتثال في الفعل مع تحقّق السبب، و يكون الفارق بين هاتين الفوريتين، أنّه لولا وجود الأدلّة على لزوم إتيانها فيما بعد زمن الأوّل، كان مقتضى الفوريّة هنا هو السقوط لمن علم وأهمل أو نسي، كالجاهل بحصول السبب إلى أن خرج الوقت، بحيث لم يصدق عليه إتيان الفعل في وقته في سقوط الواجب عنه.

بل الفوريّة هنا لا تفيد وجوب الامتثال إلّا في الزمن الأوّل، وأمّا في الفترة اللّاحقة فالدليل ساكت عنها، و عند الشك يكون المرجع البراءة، إلّا أن يقوم الدليل على وجوب إتيانها بعدها ولو قضاءاً، فيكون حال قضاء الصلاة هنا بعد الزمن الأوّل، كحال وجوب القضاء في الفريضة، في أنّه بحاجة إلى أمرٍ جديدٍ و هو موجود في المقام من خلال الأدلّة على ذلك.

أقول: وممّا يمكن استفادة هذا المعنى منه، هو اتّفاقهم ظاهراً في الزلزلة على أنّها من مصاديق متعلّق الأسباب، و ليست من الموقّتات المحدودة بالبداية والنهاية، وفي لزوم بقاء وجوبها لمن سقط عنه نتيجة الجهل أو غيره إلى دليل جديد كعمومات القضاء.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ صلاة الآيات حتّى الكسوفين ليست من

الموقّتات التي تقتضي سقوطها نتيجة قصور سعة الوقت عن الامتثال غالباً أو واقعاً، كما لا يوجب ذلك نفي صدق القضاء عنه، لو لم تكن من الموقّتة كما توهّم، كما لا يستلزم عدم احتياج إثبات بقاء وجوبه في غير زمان امتثالها إلى أمرٍ جديد.

نعم، بقي في المقام استعراض ما جاء في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، قالا:

«قلنا لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت هذه الرِّياح والظُّلَم التي تكون، هل يُصلّي لها؟

فقال عليه السلام: كل أخاويف السّماء من ظلمةٍ أو ريحٍ أو فزعٍ فصلِّ له صلاة الكسوف حتّى يسكن»[1].

حيث يستظهر منه أنّ الوجوب ثابت إلى أن تحصل الغاية، وهي السكون، وبعده يسقط الوجوب لزوال الآية والبراءة عن وجوب الامتثال بعده، فيثبت به التوقيت في باقي الآيات غير الزلزلة، الممتدّة غالباً وقتها أو حال امتدادها ولو نادراً، بجعل ذي الغاية فيه بقرينة الغاية بما كان ممتدّاً غالباً، فحال النادر كغير الغالب من الآيات يكون على مقتضى إطلاق التسبيب، لعدم وجود المعارض له، أو جعله كحال الامتداد ولو نادراً، فغيره يكون ثبوت وجوبه على مقتضى إطلاق التسبيب حينئذٍ.

بل ربّما قيل بالسقوط في القاصر زمانه عن الصلاة على التقديرين المذكورين، بدعوى ظهور الصحيح في التوقيت في الجميع، فمن خلال ملاحظة القاعدة العقليّة يوجب السقوط في القاصر مطلقاً، لاكونه باقياً بمقتضى الإطلاقات السابقة الموجبة لبقاء الوجوب، مع كونها متقيّدة بالصحيح المذكور، هذا.

وبعبارة أوفى لتعريف الاستدلال بالصحيح: إنّ كلمة (حتّى) فيه لا تخلو:

إمّا تكون لانتهاء الغاية، فدلالتها على التوقيت واضحة بما عرفت من التوضيح.

و إمّا تكون للتعليل، فأيضاً تدلّ عليها، لأنّ انتفاء العلّة يقتضي انتفاء المعلول

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

بالضرورة، بمعنى أنّ الآية علّة للاضطراب وعدم السكون، فإذا انتفت العلّة وحصل السكون انتفى الوجوب بتبعه بالضرورة وهذا هو معنى التوقيت.

ردّ عليه صاحب «الجواهر» بجوابين:

الأوّل: لو سلّمنا دلالته على التوقيت، فإنّه منحصرٌ فيما يمكن فيه فرض التوقيت بسبب طول امتداده لا غيره، فيكون المرجع في غيره إلى الإطلاقات المقتضية للتسبيب.

الثاني: لو أنكرناه من أصله، فإنّ المنساق من الصحيح إرادة التطويل أو التكرار ولو بقرينة سائر الروايات المشتملة على ذلك فعلاً أو قولاً، فيصير الأمر الوارد فيه للندب لا التوقيت المستفاد من قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ ٱللَّيْلِ**﴾[1].

ثمّ أيّد كلامه: (بأنّ التأمّل في طريقة الشرع وحكمته في الموقّتات، يوجبُ القطع هنا بعدم إرادة التوقيت الذي يسقط الفعل بقصور الوقت عنه، ضرورة منافاة ذلك لغرض الوجوب وحكمته، بمثل هذه الأوقات القصيرة الّتي لا تسع الفعل، خصوصاً فيما يحتاج إلى المقدّمات المفقودة لغالب المكلّفين في غالب الأوقات، ولو أراد الشارع بيان ذلك لم يكن يكتفي بهذه التعبيرات، مع ما عرفت من أنّ الإطلاقات والتعليلات تقضي بخلاف ذلك).

هذا كلّه في البحث حول صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم في المقام.

أقول: بقي هنا الخبر الّذي تُمسّك به للتوقيت، و هو حسنة زرارة و محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديثٍ:

«و تقنت في كلّ ركعتين قبل الركوع، فتطيل القنوت والركوع على قدر القراءة

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

والركوع والسجود، فإن فرغتَ قبل أن ينجلي فاقعد (فأعد) وادع اللّٰه حتّى ينجلي، فإنْ إنجلى قبل أن تفرغ من صلاتك فأتمّ ما بقي وتجهر بالقراءة»، الحديث[1].

حيث سبق القول في أنّها دالّة على التوقيت، لأنّ هذا الخبر مشتملٌ على جملةٍ من المندوبات، وتطويله المُنبئ عن سعة الوقت واقعاً لتمام الفعل، فضلاً عن الركعة، ولو اعتماداً على الاستصحاب ثمّ إذا انجلى قبل الفراغ أتمّ ما بقي لحصول التكليف الجامع للشرائط التي منها سعة الوقت واقعاً لأقلّ الواجب.

أُجيب عنه: الإنصاف هو الحكم على التوقيت باستئناف الصلاة رأساً، إذ سعة الوقت في الواقع لا تُجدي في صحّة الفعل المعتبر وقوعه في الوقت، كما أنّ إدراك الركعة إنّما يُثمر لو أدركها فعلاً لا سعةً في الواقع، مع أنّ الخبر حكم بالإتمام بصورة المطلق.

بل ربّما يمكن أن يقال: بحصول الإغراء بفساد الفعل مع أمره بالتطويل، مع كون الوقت معتبراً فيه، والاعتماد على الاستصحاب في مثل المقام الذي ينبغي شدّة المحافظة فيه على الوقت تحصيلاً للبراءة عن الشُّغل، أمرٌ منافٍ للجزم، بل قد يظهر من جماعةٍ عدم الالتفات إلى الاستصحاب في رفع الإشكال، فيما لو قَصُر زمانها عن أقلّ الواجب، الموجب لسقوطه، وتجب مع اتّساع الوقت بعلمٍ أو ظنٍّ غالب من رَصَديّ أو غيره، لأنّه بعد تسليم اعتبار الرَصَدي ونحوه يُشكل الأمر لو فرض عدم الرَصَدي كما هو الغالب، فلم يعلم حينئذٍ تحقّق شرط الوجوب من أصله، مع أنّه حكي قيام الإجماع على أنّ أوّل الكسوف أوّل الصلاة، بل هو معلومٌ قطعاً، ضرورة أنّه على تقدير الالتفات إلى الاستصحاب المزبور يرتفع الإشكال من أصله، فلا يحتاج إلى تكلّف إنكار الفرض المزبور، لغلبة حصول الظنّ بالسعة من العادة ونحوها، مع أنّه كما ترىٰ.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.

أقول: مع أنّه ربّما يُشكل إجراء الاستصحاب هنا لإثبات السّعة وبقاء الوقت والوجوب، بأنّ استصحاب بقاء الكسوف لا يقضي بصدق وقوع الفعل في الوقت إلّا مُثبتاً؛ نظير استصحاب الجاري في ركوع الإمام إلى حال ركوع المأموم، ليثبت بذلك إدراك الركوع حال الشك، فيصحّ جماعته، لو لم يظهر له الخلاف، حيث إنّه باطلٌ كما ثبت في محلّه، هذا.

ولكنّه لا يخلو عن وَهن: لوضوح أنّ المشكوك المستصحب الذي يترتّب عليه الحكم، ليس إلّا عدم علمه ببقاء ركوع الإمام، فإذا ثبت البقاء بالاستصحاب كان حجّة عليه، فيكون هذا مثل ما لو علم بالبقاء فيما يترتّب عليه الأثر، وهو صحّة الائتمام، لأنّ الضرورة قائمة على أنّه لا يمكن القول بعدم تحقّق الائتمام مع إدراك المأموم ركوع الإمام، فهكذا يكون في المقام، حيث لو قلنا باستصحاب بقاء الوقت والوجوب إلى حين الفراغ لترتّب عليه الأثر قهراً، وهو وقوع الفعل في الوقت، وكان واجباً، وهو المطلوب.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُشكل في جريانه بدعوى: كون الشك هنا شكّاً في المقتضي لا الرافع، لأنّه لا يعلم من أوّل الأمر مقدار الوقت من حيث السعة حتّى يستوعب الفعل بتمامه، فمن ذهب إلى كونه مختصّاً بالشك في الرافع، فلا يصحّ منه التمسّك به.

قال صاحب «الجواهر»: حتّى لو سلّمنا جريانه في الجماعة، إلّا أننا ندّعي معارضته مع أصالة عدم التحمّل، لو شك بعد ذلك في أنّه أدركها أم لا.

و فيه: هذه الدعوى مردودة، لوضوح أنّ الشك في التحمّل وعدمه مسبّبٌ عن الشك في الإدراك، فإذا قلنا بصحّة جريان الاستصحاب فيه وإثبات الإدراك بواسطته، ارتفع بسببه الشك في التحمّل للقراءة كما هو واضح، فلا وجه للتعارض بعد انتفاء الشك المسبّبي بواسطة انتفاء سببه كما لا يخفىٰ.

هذا، لو لم نقل بدلالة النصوص على البقاء بعد تحقّق الآية حتّى لو زالت الآية وإلّا لكانت النصوص كافية في اثبات الوجوب ولا نحتاج إلى الأُصول العمليّة كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا عدم قيام دليلٍ صريح لإثبات توقيتيّة صلاة الآيات، خصوصاً في غير الكسوفين، بل المستفاد من إطلاقات الأدلّة كونها معدودة من ذوات الأسباب، كما عليه صاحب «الجواهر»، بل وغير واحد من الأساطين، بل عن العَلّامَة المجلسي﵀ الجزم بذلك، كما قد أطال الأُستاذ الأكبر في الذبّ عنه، وهو جيّدٌ كما لا يخفى.

و بالتالي ظهر عدم تماميّة ما ادّعي من قيام الإجماع على التوقيت والقطع بذلك، مع أنّه ليس من القطعيّات عندهم حتّى من المصنّف الذي هو أوّل مَن ذكر السقوط بقصور الوقت عن استيعاب الصلاة، تفريعاً على التوقيت.

هذا كلّه في غير الزلزلة ونحوها كالصّيحة.

وأمّا في الزلزلة وما شابهها: فممّا لا ينبغي الشك في نفي توقيتيّتها، كما مرّ القول بنقل قيام الإجماع عليه من الشهيد في «الذكرىٰ»، بل عن «المقاصد العليّة» و «الميسيّة» دعوىٰ الإجماع على أنّ وقت الصلاة فيها مستمرٌ طول العمر، وأنّ الصلاة لا تسقط بقصر الوقت عن استيعاب الصلاة، و هذا ممّا لا كلام فيه.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث فيه هنا عن المراد من (الفوريّة) مع كون وقتها طول العمر؟

هل المقصود هو التوسعة في الوقت كذلك، بحيث يجوز للمكلّف التأخير عمداً فترة حياته و طول العمر، كما هو ظاهر العبارة، حتّى يكون مثل الأوامر المطلقة ـ لو سُلّم التحديد بذلك في المطلقة ـ إلى حدٍّ يوجب بلوغه حدّ التهاون؟

أم المقصود غير ذلك بأن يكون المقصود من (طول العمر) هنا في بيان المخالفة

لما ذكروه في الكسوفين من التوقيت بمقدارٍ، بحيثُ يصير قضاءً فيما بعده؟

الظاهر أنّ المراد منه هو الثاني، لأنّه المستفاد من الأدلّة الدالّة على إيجاب الآية للصلاة بمجرّد تحقّقها، خصوصاً إذا لاحظنا دلالة خبر الديلمي عليه، فقد جاء فيه قوله:

«كان النبيّ ﷺ إذا هبّت ريحٌ صفراء أو حمراء أو سوداء تغيّر وجهه واصفرّ، وكان كالخائف الوَجِل، حتّى ينزل من السّماء قطرة من مطر، فيرجع إليه لونه، ويقول: قد جاء تكم الرّحمة[1]».

بل ظاهر «الذكرى» وغيرها اتّفاق الأصحاب عليه، حيث صرّحوا بأنّ آية الزلزلة تصلّى لها أداءً طول العمر، و لا يريدون بقولهم هذا التوسعة، لأنّ الظاهر من صيغة الأمر أنّ الوجوب على الفور، بل على معنى نيّة الأداء وإن أخلّ بالفور بعذرٍ وغيره.

كما تستفاد الفوريّة كذلك من حديث سليمان الديلمي، قال:

«قلت: فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: صَلِّ صلاة الكسوف فإذا فرغت خررت ساجداً»، الحديث[2].

نعم، قد توقّف بعض متأخِّري المتأخِّرين في ذلك تبعاً لظاهر المحكي عن «المسالك»، حيث بنى الفوريّة فيها على القول باقتضاء الأمر إيّاها و إلّا فلا.

ولكنّه موهون، لما قد عرفت أنّ الفوريّة هنا مستفادة من الأدلّة في خصوص المورد، لا بمقتضى الأمر، حتّى يكون غير مختصّ بمورد خاصٍّ كما لا يخفى.

أقول: ومن ذلك يظهر أنّ القول بأنّ امتثال الصلاة لابدّ أن تكون بنيّة الأداء، الوارد في كلمات بعض الفقهاء كالمصنّف وغيره، لا يخلو بظاهره عن مسامحة، لأنّ إطلاق الأداء إنّما يكون بحسب الغالب في مثل الموقّتات، التي يكون لها أداءاً

---

(١) الفقيه، ج١ ص٣٤٥ الرقم ١٥٢٨، المطبوع بالنجف.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٣ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣.

قوله ﷺ: ومن لم يعلم بالكسوف حتّى خرج الوقت، لم يجب عليه القضاء، إلّا أن يكون القرص قد احترق كلّه (١).

وقضاءاً دون ذات السبب، حيث لا يكون له تحديدٌ حتّى يصحّ هذا الإطلاق.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُراد من الأداء هنا بيان عدم القضاء فيها، لأنّ الأوقات كلّها في هذه الصلاة علىٰ حدٍّ سواء.

أو قد يُقصد منه الرّد على الفاضل الّذى تردّد في القول بأنّ لها أداءً وقضاء.

أو للردّ على من تخيّل التوقيت من الفوريّة المستفاد من النصوص، أو غير ذلك.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ الإجماع الذي أُدّعي قيامه على التوقيت هنا، لابدّ أن يراد منه التوقيت حال حصول السبب، لا أنّه يمتدّ بامتداد طول العمر، بخلاف ما لو ثبت حكم القضاء المستلزم ما عرفت من أمرٍ جديد في إثبات وجوب قضائه، كما يستلزم سقوط الوجوب لو كان الوقت والزمان أقصر من الفعل، حتّى لا يستلزم التكليف بالمحال، وقد مرّ القول إنّ الفوريّة هنا مستفادة من الدليل، ولا فرق في ذلك بين الكسوفين وغيره من جهة تحقّق الوجوب بالآية، وإن كان مقتضى الاحتياط فيهما هو ملاحظة الوقت بعدم تحقّق الانجلاء بتمامه، حذراً عن مخالفة المشهور في إطلاق الأداء والقضاء فيها تبعاً لبعض النصوص كما عرفت، والله العالم.

(١) إذا لم يعلم المكلّف بوقوع الكسوف إلى أن خرج الوقت بحصول تمام الانجلاء، أو بالأخذ فيه ـ بناءً على القولين الماضيين، إذا لم يكن القرص كلّه محترقاً ـ لم يجب عليه القضاء، على المشهور بشهرة عظيمة بين الأصحاب، بل كادَت أن تكون اجماعا، كما قد يستفاد من كلام العَلّامَة في «التذكرة» من نسبته إلى علمائنا، المشعر بالإجماع، خصوصاً بين المتأخِّرين، بل قد صرّح بذلك القاضي صاحب «شرح جُمل العلم والعمل» وهو أحد الحُجج.

مضافاً إلى أنّه موافقٌ للأصل، وهو البراءة فيما إذا احتجنا إليه، وكونه سالماً عن المعارض عن إطلاقات الأدلّة، بعد حملها على صورة كونه عالماً، أو ظهورها فيه كظهور غيره في التقييد بحال السبب، خصوصاً على التوقيت الذي لا ريب في احتياج القضاء معه إلى أمرٍ جديد، كما عرفت تفصيله بما لا مزيد عليه.

أقول: فضلاً عن جميع ذلك، هناك نصوص كثيرة بالغة حدّ الاستفاضة تفيد مدلولها ذلك:

منها: صحيح فضيل بن يسار ومحمّد بن مسلم، قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: نُقْضىٰ صلاة الكسوف، ومَنْ إذا أصبح فعلم وإذا أمسى فعلم؟ قال عليه السلام: إنْ كان القرصان احترقا كلّهما قضيتَ، وإنْ كان قد احترق بعضهما فليس عليك قضاؤه»[1].

و منها: صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا انكسفت الشمس كلّها واحترقت، ولم تعلم ثُمّ علمت بعد ذلك، فعليك القضاء، وإن لم يحترق كلّها فليس عليك قضاء»[2].

و منها: مرسل الكليني وهو قوله في رواية أُخرى: إذا أعلمها الكسوف ونُسي أن يُصلّي فعليه القضاء، وإن لم يعلم به فلا قضاء عليه، هذا إذا لم يحترق كلّه»[3].

و منها: رواية حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا انكسف القمر ولم تعلم به حتّى أصبحتَ، ثمّ بلغك، فإن كان احترق كلّه فعليك القضاء، وإن لم يكن احترق كلّه فلا قضاء عليك»[4].

و عليه إذا لم يكن احترق القرص كلّه، ولم يعلم المكلف بذلك، يحمل ما ورد من الأخبار ما يتضمّن نفي القضاء بصورة الإطلاق:

منها: خبر عبيدالله الحلبي، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الكسوف

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

تُقضى إذا فاتتنا؟ قال عليه السلام: ليس فيها قضاء، وقد كان في أيدينا أنّها تُقضى[١]». كما حمله عليه الشيخ كما في «الوسائل».

و منها: صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف هل على من تركها قضاء؟ قال: إذا فاتتك فليس عليك قضاء»[٢].

و منها: خبر محمّد بن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً من «جامع البزنطي» صاحب الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف هل علىٰ من تركها قضاءٌ؟ قال: إذا فاتتك فليس عليك قضاء»[٣].

بحمل (الفوت) علىٰ من لم يعلم بذلك، مع وقوع الاحتراق على جزءٍ من القرص، جمعاً بين هذه الإطلاقات والأخبار المفصّلة السابقة:

منها: زرارة عن أبيه، عن الباقر عليه السلام، قال: «انكسفت الشمس وأنا في الحمّام، فعلمتُ بعدما خرجت فلم أقض»[٤].

كما يُحمل بعض ما يدلّ على وجوب القضاء مطلقاً، على ما لو احترق القرص كلّه، وعلم به ولم يأت به متعمّداً أو نسياناً:

منها: مرسلة حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا انكسف القمر، فاستيقظ الرّجل فكسل أن يُصلّي، فليغتسل من غدوّ وليقضِ الصَّلاة. وإنْ لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر، فليس عليه إلّا القضاء بغير غسل»[٥].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٩؛ تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٥٧ ح١٠، وسائل الشيعة: ج٧ / ٥٠١ ح٩٩٦٨.

(٢) ـ (٤) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٧ و ١١ و ٨.

(٥) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٥؛ تهذيب الأحكام: ج٣ / ١٥٧ ح٩، وسائل الشيعة: ج٧ / ٥٠٠ ح٩٩٦٤.

و منها: خبر أبي بصير، قال: «سألته عن صلاة الكسوف؟ قال: عشر ركعات وأربع سجدات.. إلى أن قال: فإذا غفلها أو كان نائماً فليقضها»[١].

أقول: نتيجة الجمع بين الأخبار النافية و المثبتة على ما ذكرناه هو ما ذهب إليه المشهور، كما ورد في المتن.

وعليه، فما في المحكي عن جماعةٍ ـ منهم صاحب «الجُمل» و«المصباح» والصدوقين وأبي عليّ والمفيد والمرتضى في «الانتصار» و«أجوبة المسائل المصريّة»، وابن إدريس والشيخ في «الخلاف»، والقاضي والحلبي وغيرهم ـ من القول بالقضاء مطلقاً لا يمكن قبوله. بل في «الانتصار» و«الخلاف» و«السرائر» دعوى قيام الإجماع عليه، ولعلّ دعواهم مبنيّة على هذا الاجماع المنقول، فضلاً عن الأخبار المطلقة السابقة الدالّة على وجوب القضاء، بل وعموم حديث زرارة، قال:

«قلت له: رجلٌ فاتته صلاة من صلاة السفر فذَكَرَها في الحضر؟ قال: يقضي ما فاته كما فاته» الحديث[٢].

ورواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجلٍ صلّى بغير طهور، أو نَسي صلاةً لم يُصلّها، أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعةٍ ذكرها من ليلٍ أو نهار» الحديث[٣].

ورواية أُخرى عنه، المنقول عن الصدوق، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال:

«أربع صلواتٌ يصلّيها الرجل في كلّ ساعةٍ؛ صلاة فاتتك فمتىٰ ذكرتها أدّيتها»، الحديث[٤]. و النتيجة المبنيّة على هذه الأدلة و الوجوه و الأخبار ممّا لا يمكن قبولها منهم، مع وجود الأخبار العديدة على التفصيل بين صورة الاحتراق

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.

(٢) ـ (٤) الوسائل، ج٥ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١ و ١ و ١٩.

كلّه بلزوم القضاء مع العلم به وعدمه، بخلاف صورة فقدان ذلك، حيث أنّ النسبة بينهما هو العموم المطلق، و العمل يكون على طبق القواعد من التقييد.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في صدق عنوان الفوات هنا؛ لما قد عرفت من المناقشة في صدق أنّها موقّتة وواجباً عليه ويفوت، حتّى يقال إنّه يقضي ما فاته، مضافاً إلى ما مناقشة صاحب «الجواهر» في بعض ما حُكي من كلامهم، بعدم دلالته على ما يُدّعى، ومن أراد أن يطّلع على تفصيل كلامه فليراجع إلى كلامه في «الجواهر»[1]، فقد أتعب نفسه الشريفة في نقل كلماتهم، وبيان مقاصدهم.

كما أنّ وجه عدم صدق (الفوت) هنا لأجل أنّ المستفاد من مجموع الأدلّة المفصّلة، هو أنّ شرط الوجوب وتمام السبب هو وجود شيئين، وهما:

احتراق تمام القرص دون البعض مع العلم أو عدمه.

و كون الاحتراق في البعض مع العلم به دون الغفلة والنوم والجهل.

فلو احترق الكلّ ولم يعلم، فإنّه أيضاً يجبُ عليه الأداء، ويستلزم وجوب القضاء، كما أنّه لو علم به ولكن لم يحترق كلّه، وجب عليه الأداء أيضاً و إن فاتته فعليه القضاء، فلازم الشرطين هو أنّه لو لم يحترق كلّه، ولم يعلم به في حاله، فلا وجوب عليه حتّى يستلزم القضاء، كما لا يجب عليه لو لم يعلم به حاله مع كون، الاحتراق في البعض، فلا يوجب القضاء أيضاً، لفقد ملاك وجوب الأداء عليه.

ففي الموردين الأخيرين لا يصدق عليه عنوان الفوت حتّى تشمله الأحاديث المذكورة.

نعم، استظهر صاحب «كشف اللّثام» لعدم وجوب القضاء بما لا يخلو عن نقاش، لأنّه قال: (إنّ فوت الصلاة قد يستظهر منه فوت صلاةٍ وجبت عليه، ولا

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٩ و ٤٢٨ .

وجوب لها إذا جهل الكسوف)؛ أقول: كبراه المذكورة في الصدر جيّده، إلّا أنّ المناقشة في صغراه، حيث جعل الجهل وجهاً لعدم الفوت، مع أنّه برأسه ليس كذلك، بل مع كون الاحتراق في البعض يكون كذلك كما لا يخفى.

فظهر من جميع ما ذكرناه: أنّه إن كان الاحتراق للكلّ وجب عليه القضاء مطلقاً، سواءٌ علم به في حاله أو لم يعلم، وهو ممّا لا إشكال فيه، بل عن بعضهم نفي الخلاف فيه، بل عن «شرح الجمل» للقاضي قيام الإجماع عليه.

لكن يُستشعر من كتب الأساطين نسبته إلى الأكثر، ونحوه وجود المخالف فيه هنا، ولعلّه لأجل فهمهم ذلك من غفلة جماعةٍ من الأصحاب ذكره أو غير ذلك، والحجّة لهم لنفي القضاء ليس إلّا النصوص المطلقة المتضمّنة لنفي القضاء، بضميمة أصل البراءة، وقد عرفت تقييد إطلاقها بالنصوص المقيّدة المفصّلة.

وأيضاً: ثبت ممّا ذكرنا ضعف القول بوجوب القضاء مطلقاً، لقلّة القائل به، فضلاً عن المناقشة الّتي ترد على كلام بعضهم، حيث أفتوا بما لم يفتِ به أحدٌ من الفقهاء، وهو مثل شيخنا المفيد رحمه الله حيث قال: (إذا احترق القرص كلّه، ولم تكن علمت به حتّى أصبحت، صلّيت الكسوف جماعةً، وإذا احترق بعضه ولم تعلم به حتّى أصبحت، صلّيت القضاء فرادىٰ).

و لعلّ حكمه مبنيٌّ على قاعدة تبعيّة القضاء للأداء في ذلك، فقد ورد حديث بهذا التفصيل في الأداء عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«إذا انكسفت الشّمس والقمر فانكسف كلّها، فإنّه ينبغي للناس أن يفزعوا إلى إمامٍ يُصلّي بهم، وأيّهما انكسف بعضه فإنّه يُجزي الرّجل أن يُصلّي وحده»[1].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢، تهذيب الأحكام: ج٣ / ٢٩٢ ح٨، وسائل الشيعة: ج٧ / ٥٠٣ ح٩٩٧٣.

قوله: **وفي غير الكسوف لا يجب** (١).

كما أفتى به ابن بابويه في الأداء اعتماداً على هذه الرواية و قبولاً لقاعدة تبعيّة القضاء للأداء.

لكنّه ضعيف من وجوه:

الأوّل: بأنّه لا يدلّ على الوجوب، بل ظاهره الاستحباب، كما هو المستفاد من كلمة: (فلأنّه ينبغي).

وثانياً: لزوم التبعيّة في القضاء لا يخلو عن تأمّل في مثل هذه الأُمور، كما يأتي في محلّه إن شاء اللّه تعالى.

وثالثاً: أنّ الإتيان بالجماعة أمراً استحبابي في كلّ من القسمين، لا اختصاص له بخصوص صورة احتراق الكلّ، إلّا أن يُحمل على صورة التأكيد في الاستحباب.

ورابعاً: قد عرفت عدم وجوب القضاء في صورة احتراق البعض، إذا لم يعلم به من جهة فَقْد وجوب الأداء.

غاية الأمر يمكن حمل أدلّة الأمر بالقضاء بصورة المطلق على استحبابه، خصوصاً مع كونه موافقاً للاحتياط، كما قد أفتى بالاستحباب صاحب «النفليّة» و «الفوائد الملّية».

و عليه، فالأحوط إتيان القضاء في تمام الصور على نحو الرجاء والمطلوبيّة و هو حسنٌ في غير ما ثبت فيه الوجوب، و اللّه العالم.

(١) مرّ حكم ما لو لم يعلم بوقوع الآية في الكسوفين من التفصيل، وأمّا في غيرهما فالمشهور نقلاً إن لم يكن تحصّلاً أنّه لو لم يعلم به إلّا بعد الانقضاء، أنّه لا يجب عليه القضاء عند من يحتسب واجباً موقّتاً، أو لا يجب عليه الامتثال من دون لزوم نيّة القضاء، هذا وفاقاً للفاضل والشهيد والكركي، بل في «البيان» القطع

به الذي يجري مجرى الإجماع، بل في «الجواهر»: (لا خلاف أجده فيه كما اعترف به في «المدارك» والمحكي عن «الروض»).

نعم، عن «نهاية الأحكام» وغيرها احتمال وجوبها، كما احتمله الشهيد في «الروض»، وأيّده صاحب «الحدائق» وصاحب «الذخيرة». كما اختلفوا في بيان دليل الوجوب، و أدلّتهم عليه:

تارةً: التمسّك بعموم: (من فاتته فريضة فليأت ما فاتته كما فاتته)، و هذا الدليل استدلّ به الشهيد رحمه الله في المقام.

أجيب عنه أوّلاً: كما في «المدارك»، بأنّ شمول عموم مثل هذا الدليل لمثل هذه الآيات مشكلٌ، لانسباق شموله لليوميّة كما عن المحقّق الهمداني في مصباحه.

وثانياً: أنّ وجوب القضاء موقوفٌ على صدق (الفوت)، وهو منوط على ثبوت الوجوب في وقته، وهو أوّل الكلام لمن قبل كونه من الواجبات الموقّتة بأنّ لها أداءاً وقضاءاً؛ لاحتمال أنّ العلم بحصوله شرطٌ في وجوبها مثل الكسوفين، فإذا لم يكن كذلك، فلا دليل لتحقّق وجوبها حال حصوله، فلا يبقى وجه لوجوب قضائها.

وثالثاً: لو سلّمنا شمول اطلاق دليل: (من فاتته فريضة)؛ في آياتٍ مثل الكسوفين، اعتماداً على عموم قول الإمام عليه السلام بأنّ صلاة الكسوف فريضة، فيشمله عموم حديث: (من فاتته...) فتصير الآية في غير الكسوفين مثل الآية فيهما، فإذا قلنا بعدم الوجوب فيهما بعد خروج وقتها، وعدم العلم بها، ففي سائر الآيات يكون بطريق أَوْلىٰ، لأنّهما أقوى بحسب ملاحظة النصوص.

بل قد يؤيّد ذلك بما ورد في بعض الأخبار، مثل ما دلّ على التسوية بين آية الكسوفين وغيرهما، كخبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت الصادق عليه السلام: «عن

الريح والظّلمة تكون في السماء والكسوف؟ فقال الصادق عليه السلام: صلاتهما سواء»[١].

حيث يحتمل أن تكون التسوية من جميع الجهات؛ من الكيفيّة، والوجوب في الأداء والقضاء وحالتهما، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في بعض الأخبار من فرض جزاءٍ واحدٍ لجميع الآيات، مثل ما جاء في خبر زرارة ومحمّد بن مسلم، حيث قال: «كلّ أخاويف السّماء من ظلمةٍ أو ريح أو فزعٍ، فصلِّ له صلاة الكسوف حتّى يسكن»[٢].

فهذه الشواهد و الأدلّة تفيد اتحاد حكم جميع الآيات مع حكم الكسوفين، ومنها من جهة القضاء كما في المقام.

وأُخرىٰ: يتمسّك (إثبات الوجوب فيما لو علم بوقوع الآية بعد خروج الوقت وذهاب وقت الامتثال، حتّى بالنسبة إلى الزمان المتّصل بالوقوع في الزلزلة وغيرها، بأنّ حدوث الآية سببٌ لإيجاب الصلاة، و هذه السببيّة ليست من الموقّتات حتّى يتمسّك بأنّ الصلاة لأجله واجبٌ ما دام الوقت كافياً للصلاة، فإذا لم يعلم حتّى خرج فقد سقط الوجوب، بل كان وجوبها بمجرّد حصول السبب، فلا يكون الخروج مع الجهل موجباً للسقوط، و الشّاهد على هذا الاستدلال ما جاء في الخبر الّذى رواه عمارة، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه عليهما السلام، قال: «إنّ الزلازل والكسوفين والرِّياح الهائلة من عَلامات الساعة، فإذا رأيتُم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة، وافزعوا إلى مساجدكم»[٣].

فإنّ جملة: (إذا رأيتم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة)، تدلّ على أنّ مجرد وقوع الأمور المذكورة في الخبر هي السبب للتذكّر والقيام في المساجد، أي الإتيان بالصلاة، فإطلاقه يوجب كون تحقّق السببيّة هو الملاك، لا العلم بها حال الوقوع.

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢ و ١ و ٤.

لا يقال: إنّ الرؤية تدلّ على اشتراط علمه بها في ثبوت وجوب الصلاة.

لأنّا نقول: المراد من الرؤية كناية العلم بالوقوع، لا مشاهدته للآية بالبصر، لوضوح أنّه لم يقل أحدٌ بأنّ شرط الوجوب هو مشاهدة الآية، فحصول العلم بوقوع السبب يفيد وجوب الصلاة، سواءٌ كان حصول هذا العلم حال الوقوع كما هو الغالب وهو الأظهر، أو علم به بعد خروج الوقت وذهاب الآية، غاية الأمر يبقى هنا أنّ الكسوفين داخلان تحته، فيلزم إجراء ذلك فيهما، مع أنّه ليس كذلك.

أقول: لولا الدليل بالخصوص على التفصيل المذكور آنفاً لقلنا فيهما كسائر الآيات، و إنّما قلنا بخروجهما عنه من جهة النصوص المفصّلة، فيبقى الباقي تحت حكم الوجوب مطلقاً.

كما يستفاد السببيّة من خبر سليمان الديلمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الزّلزلة ما هي؟ فقال: آية، فقلت: وما سببها؟.... إلى أن قال: قلتُ: فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: صَلِّ صلاة الكسوف»، الحديث[1].

حيث يدلّ على أنّ وقوع الآية موجب و سببٌ لإيجاب الصلاة، سواءٌ علم بوقوعها بها حين وقوعها كما هو الغالب أم لا.

وأمّا تقييد الحكم بالعلم بوقوع الآية، فهو قيدٌ زائد لابدّ من ذكره في الدليل، كما هو كذلك في الكسوفين، فمع الشك في شرطيّته فإنّ مقتضى الدليل عدمه.

وعليه، فالحكم بوجوبه مطلقاً لو لم يكن أقوى كما هو الأوجه، يكون أحوط، فما عليه الأُستاذ الأكبر وبعض متأخِّري المتأخِّرين كالمحقّق الخوئي من الحكم بالوجوب مطلقاً ليس بغريب، كما لا يخفى.

وأمّا ما جاء في حاشية الأُستاذ على هامش «البيان»، من أنّه إذا جاءت

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣.

قوله ﷺ: ومع العلم والتفريط أو النسيان، يجبُ القضاء في الجميع (١).

الزلزلة في بلدٍ، وقامت البيّنة بها في بلدٍ آخر، وجب قضاؤها.

فممّا لا يمكن القبول منه، إن فرض عدم كون البلد من توابع البلد الذى وقعت الزلزلة، ولم تتحقّق الزلزلة فيه، حيث إنّه من الواضح اختصاص السبب فيها لمن أصابتهم الآية لا مطلقاً.

نعم، لا يبعد إلحاق المتّصل بذلك المكان ممّا يعدّ معه كالمكان الواحد، باعتبار شدّة اتّصاله، وكونه من توابعه ولواحقه، و اللّٰه العالم.

(١) ثبت ممّا مضىٰ ترك الامتثال صراحة النصوص الواردة في الكسوفين على الوجوب مع العلم بالآية حال الوقوع، إذا كان الاحتراق لتمام القرص وترك الامتثال عمداً، و هذا حكمٌ ورد في المحكي عن «المنتهى» قيام الإجماع عليه، كما أنّه مندرجٌ في معقد إجماع «الانتصار» و «الخلاف» و «الغنية» وهو الحجّة.

مضافاً إلى دلالة النصوص على ذلك بالمنطوق أو بالمفهوم الموافق بطريق الفحوىٰ، كما مرّت النصوص العامّة الدالّة على وجوب صلاة الآيات على الجاهل، مثل ما جاء في مرسل «الجُمل» و «المصباح»، بقوله: (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته)[1].

و منها: مرسل حريز، حيث ورد فيه: «فكسل أن يُصلّي، فليغتسل من غدوّ وليقضِ الصَّلاة»، الحديث[2].

و منها: خبر أبي بصير، قال: «فإذا غفلها أو كان نائماً فليقضها»[3].

و عمومه يدلّ على أنّ ثبوت الحكم و وجوب القضاء في صورة التفريط

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٥ و ٦.

يكون بطريق أَوْلىٰ.

و منها: فحوى ما ورد في لزوم القضاء في النّاسي مثل مرسل الكليني، بقوله: «وفي رواية أُخرى: إذا علم بالكسوف ونَسي أن يُصلّي، فعليه القضاء» الحديث[١].

ففي العامد العالم يكون وجوب القضاء بطريق أَوْلىٰ.

بل لعلّ منه الخبر الذى رواه عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديثٍ: «وإن أعلمك أحدٌ وأنت نائم فعلمت، ثمّ غلبتك عينك فلم تُصلِّ، فعليك قضائها»[٢].

بناءاً على إرادة التكاسل من غلبة العينين الواردة في هذا الحديث.

فبواسطة هذه النصوص نرفعُ اليد عن إطلاق بعض النصوص الدّال على نفي القضاء مطلقاً:

منها: الخبر المرويّ «جامع البزنطي» صاحب الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف هل علىٰ من تركها قضاء؟ قال: إذا فاتتك فليس عليك قضاء»[٣].

و منها: رواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الكسوف تُقضى إذا فاتتنا؟ قال: ليس فيها قضاء» الحديث[٤].

و منها: صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف، هل علىٰ من تركها قضاء؟ قال: إذا فاتتك فليس عليك قضاء»[٥].

أقول: رغم أنّ كانت النسبة بين هاتين الطائفتين العموم من وجه، لأنّه مضافاً إلى إمكان كون المراد من الأخبار الدالّة على نفي القضاء، صورة ما يصدق عليه عنوان

---

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣ و ١٠ و ١١ و ٩ و ٨.

(الفوت)، الظاهر في غير العامد، أو في العامد الذي كان تركه لأجل جهله بالكسوف، ولم يحترق كلّ القرص، فحينئذٍ لا ينافي مع النصوص الدالّة على وجوب القضاء، فيرتفع التعارض من البين، لكن حكم الوجوب هنا مرجّحٌ على الآخر، لأنّه مستندٌ و معتمدٌ على الشهرة العظيمة من الأصحاب على وجوب القضاء، بل عليه الإجماع كما عرفت، بل في المحكي عن «السرائر» نفي الخلاف فيه، كما يشمله إطلاق معقد إجماع «الخلاف» و «الانتصار» و «الغُنية»، بل قال صاحب «الجواهر»: (لم أجد فيه خلافاً سوى إطلاق نفي القضاء باحتراق البعض في المحكي من «المصريّات الثالثة» و «المصباح» و «جُمل العلم و العمل» و «التهذيب» و «الاستبصار») فالمسألة واضحة بحمد اللّه.

هذا كلّه كان في التارك العامد، حيث ثبت وجوب القضاء فيه .

وأمّا في الناسي مع الاحتراق: فهو أيضاً ممّا يجب على تاركه نسياناً القضاء إذا تذكّر، وإن كان مقتضى إطلاق أدلّة نفي القضاء و أصل البراءة عند الشك فيه، هو الحكم بنفي القضاء بملاحظة فحوى النصوص الواردة في الجاهل، و هو قوله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[1]. باعتبار أنّه إذا حكم بوجوب القضاء على الجاهل عند احتراق تمام القرص بعد وقوع الآية ففي العالِم الذي قد عرض عليه النسيان بعد العلم يكون وجوب القضاء بطريق أَوْلىٰ، فبذلك نقيّد، الإطلاقات الواردة:

منها: خبر أبي بصير السابق الذى جاء فيه قوله عليه السلام: «فإذا غفلها أو كان نائماً فليقضها»[2]. إذ الغفلة تشمل النسيان أو هي هو.

و منها: مرسل «الجُمل» و «المصباح».

و منها: العمومات الواردة في وجوب قضاء الفوائت، المُدّعى في المحكي

---

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.

عن «السرائر» الإجماع عليها.

و منها: موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام، في حديث: «وإن أعلمك أحـدٌ وأنت نائم فعلمت ثمّ غلبتك عينك، فلم تُصلِّ فعليك قضائها»[١].

بناءً على أنّ المراد من (الناسي) في الفتوى هو من يعتقد العُذر بعد العلم من نسيان أو نوم.

و منها: ما يستفاد من مفهوم أو فحوى ما جاء في الخبر المرسل الذى رواه الشيخ الكليني بقوله:

«في رواية أُخرى: إذا علم بالكسوف ونَسي أن يُصلّي، فعليه القضاء، وإن لم يعلم به فلا قضاء عليه، هذا إذا لم يحترق كلّه»[٢].

الواقع بعد نقل صحيحة زرارة و محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قـال: «إذا انكسفت الشمس كلّها واحترقت، ولم تـعلم، ثـمّ عـلمت بـعد ذلك فـعليك القضاء»، الحديث[٣].

حيث إنّه إذا وجب القضاء على الجاهل حين الاحتراق، فوجوبه على العالم الناسي يكون بطريق أَوْلىٰ.

أقول: فضلاً عن جميع ذلك، فقد قامت شهرة عظيمة على وجوب القـضاء، الموجب لترجيح هذه الأخبار على إطلاقات نفي القضاء، على فرض كون النسبة بينهما على نحو العموم من وجه، فضلاً عمّا كانت على نحو العموم المطلق كما في بعضها، فضلاً عن كونه بصورة نفي الخلاف في وجوب القضاء، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» رحمه الله، وهذه هي الصورة الثانية في المسألة.

بل يمكن دعوى وجوب القضاء في الصورة الثالثة أيضاً، وهي صورة النسيان إذا

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١٠ و ٣ و ٢.

كان بعض القرص محترقاً، حيث يمكن القول بوجوبه، الشهرة العظيمة عليه، فضلاً عن شمول إطلاقات بعض الأخبار الدالّة على الوجوب على مثل المورد، مثل مرسل الكليني، حيث قال: «إذا علم بالكسوف ونَسي»، حيث يشمل صورة الاحتراق، خصوصاً إذا جعلنا القيد الوارد في ذيله من الحكم بعدم وجوب عدم القضاء إذا لم يحترق كلّه؛ إلى خصوص عدم العلم حال الاحتراق، ولم نقل بإلحاق الناسي بالجاهل، و إلّا فإنّ مقتضى حكم الذيل هو تنافي الصدر من عدم وجوب القضاء.

أقول: ولعلّه مستند من خالفنا في وجوب القضاء في احتراق البعض، كالشيخ في «المبسوط» و«النهاية»، وصاحب «المهذّب» و«الوسيلة» و«الجامع» و«الاقتصاد» والكيدري، ومالَ إليه صاحب «المدارك» من جهة أنّ هؤلاء التزموا بأنّ الأخبار المطلقة الواردة الصحيحة في نفي القضاء هي الكثيرة عدداً والصحيحة سنداً والموافقة مع الأصل وفضلاً عن مساواة الناسي مع الجاهل في احتراق البعض من عدم الوجوب.

أقول: رغم ذلك كلّه، يكون الحكم بوجوب القضاء فيه أَوْلىٰ :

أوّلاً: لما عرفت من قيام الشهرة العظيمة هنا على الوجوب.

وثانياً: إمكان دعوى ظهور إطلاقات نفي القضاء في احتراق البعض للعامد في الترك جهلاً، فلا يشمل حينئذٍ صورة الترك مع النسيان، وحمل ما يدلّ على القضاء في احتراق البعض على صورة غير الجاهل، فيكون الناسي حينئذٍ خارجاً عنه، بل هو داخلٌ تحت عمومات الأخبار الدالّة على وجوب القضاء للناسي، وعمومات الأخبار الدالّة على قضاء تارك الصلاة فيما لا معارض له من النصوص.

مضافاً إلى أنّ القول بعدم وجوب القضاء في الناسي عند احتراق البعض مخالفٌ للاحتياط، كما لا يخفى .

أقول: بقي هنا حكم الصورة الرابعة، وهي ما لو علم بعد انقضاء الوقت

وخروجه، بطلان صلاته التي أتى بها، لفقد شرطٍ أو جزءٍ، أو وجود مـانعٍ، فـهل تجب عليه الإعادة والقضاء أم لا؟

الأقوى هو الأوّل، و أنّ حكمه حكم الناسي لعموم قضاء الفـوائت، كـما لا يخفىٰ على المتأمّل من صدق عنوان (الفوت) لما علم بطلانه بأحدٍ مـن الأُمـور الثلاثة، فيشمله دليل: (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته).

مضافاً إلى إمكان التمسّك باستصحاب بقاء الاشتغال الثابت عند وقته على الفرض، فيكون شكّاً في حصول الفراغ بما قد أتى به في وقته، فلازم ذلك ثبوت وجوب القضاء عليه، ولو لم نقل بشمول دليل: (من فاتته) لمثله.

كما يمكن التمسّك بعموم القضاء للتارك عمداً أو نسياناً في غير الكسوفين من الآيات، كما أنّه لم يوجد ولم يُذكر ويُنقل خلافٌ فيه ممّن تعرّض للـحكم هـنا، كالفاضلين والشهيدين والكَركي وغيرهم.

نعم، قد يستفاد من بعضٍ وجود الخلاف فيه، حيث عبّروا عن ذلك بالأكثر تارةً، وبالمشهور أُخرى، فلو سلّمنا ذلك، فليس إلّا لشكّهم في شمول عموم قضاء الفوائت له، بدعوى ظهوره في خصوص اليوميّة، كما ادّعاه المحقّق الهمداني، ولذا لم يحكموا بوجوبها للجاهل له.

و فيه: ما قد عرفت من إمكان دخوله في عمومه؛ لإطلاق الامام عليه السلام عنوان (الفريضة) هنا على الكسوفين، بقوله عليه السلام: «إنّها فريضة»، وفي غير الكسوفين من سائر الآيات من الحكم بالمساواة بين صلاة الكسوفين، كما عدّة أخبار:

خبر عبد الرحمن بن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألتُ الصادق عليه السلام عـن الريـح والظلمة تكون في السماء والكسوف؟ فقال الصادق عليه السلام: صلاتهما سواء»[1]. كما

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ و ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

هو منقولٌ أخبار أخرىٰ غير خبر هؤلاء الرّهط»[١].

و منها: في خبر سليمان الديلمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الزّلزلة ما هي؟ قال: آية... إلى أن قال: فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: صَلِّ صلاة الكسوف»[٢].

حيث يحتمل أنّ المراد مثله من جميع الجهات، من الكيفيّة والأحكام، و عليه فتأمّل بعض متأخِّري المتأخِّرين في ذلك هنا في غير محلّه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الثلاث الواردة في المتن وهو بيان سبب الآيات.

القسم الثاني : في كيفيّة صلاة الآيات

أي كيفيّة ماهيّة صلاة الآيات، و هل هي ركعتان أو عشر ركعات؟

أقول: أمّا من ناحية المدلول الثاني، اللّغوي فهي تنطبق على الثاني، بناءاً على أنّ تسمية الركعة مأخوذة من الركوع ومنه تشتقّ، فإذا كان الركوع فيها عشراً، فتصير الركعات بالنظر إليه عشر ركعات كما عليه العامّة، و لذلك يصلّون عشر ركعات كاملة أو أقلّ.

بل قد ورد هذا التعبير في بعض كلمات العلماء.

وأمّا بالنظر إلى النّصوص والشرع، و ما ورد في كلمات الأصحاب فهو المعنىٰ الأوّل، كما يشهد لذلك عدّة أخبار:

منها: ما جاء في خبر الرهط، وهم الفضيل وزرارة وبُرَيد ومحمّد بن مسلم، عن كليهما عليهما السلام.. إلى قوله و رووا: «أنّ الصلاة في هذه الآيات كلّها سواء إلى قوله:

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣.

ثمّ تقوم فتصنع مثل ما صنعتَ في الأُولى»[١]، الظاهر في الركعتين.

و منها: ما جاء في خبر ابن قدّاح، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «انكسفت الشمس في زمان رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فصلّى بالناس ركعتين» الحديث[٢].

و منها: حديث عبداللّه بن سنان المنقول عن الشهيد الأوّل في «الذكرى»، أنّه قال: احتجّ ابن إدريس برواية عبداللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال:

«انكسفت الشّمس علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فصَلّى ركعتين، فقرأ سورة ثـمّ ركع فأطال الرّكوع، ثمّ رفع رأسه فقرأ سورةً ثمّ ركع، فعل ذلك خمس مرّات، قبل أن يسجد، ثمّ سجد سجدتين، ثمّ قام في الثانية ففعل مثل ذلك، فكـان له عشـر ركعات وأربع سجدات»[٣].

أقول: هذه الرواية غير موجودة في مجاميعنا الروائيّة المعتبرة كما أشار إليه في هامش «مصباح الفقيه»[٤]، وعلىٰ ذلك يستفاد منه أنّ صلاة الآيات ركعتان، كما قد صرّح فيه، مضافاً إلى قوله في ذيله: «ثمّ قام في الثانية ففعل مثل ذلك».

وتظهر الثمرة بين الطريقين على الشك في عدد الركوع، في كونه شكّاً في الأفعال أو شكّاً في عدد الركعات؟ فيترتّب على كلٍّ أثره من الصحّة والبراءة من الإعادة.

وتعارف صدق عنوان (الركعات) عليها كان بلحاظ تعدّد ركوعه المشتقّ منه كلمة الركوع، وبهذا اللّحاظ قد ورد في النصوص وبعض كلمات قدماء الأصحاب، حـيث تُسـمّى الركـعة ركـعة بـاعتبار الركـوع المـتحقق فـيه، و لذا تُسـمّى

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.
(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.
(٣) الذكرى، ج٤ / ٢٠٩ ـ ٢١٠، وحكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة، ج١٠ ـ ٣٣١.
(٤) مصباح الفقيه، ج ٢ / ٣٢٤ الطبعة المحقّقة.

قوله ﷺ: وكيفيّتها أن يحرم، ثمّ يقرأ الحمد وسورة، ثمّ يركع، ثمّ يرفع رأسه، فإن كان لم يتمّ السورة، قرأ من حيثُ قطع، وإن كان أتمّ قرأ الحمد ثانياً، ثمّ قرأ سورةً حتّى يتمّ خمساً علىٰ هذا الترتيب، ثمّ يركع ويسجد سجدتين، ثمّ يقوم ويقرأ الحمد وسورة معتمداً بترتيبه الأوّل، ويتشهّد ويُسلّم (١).

ركعة لهذا الركوع لغةً لا شرعاً، لأنّ الركعة عند الشرع لا تتمّ إلّا بعد إتيان السجدة الأخيرة، فبهذا الاعتبار تكون صلاة الآيات ركعتين، وإن تخلّل بين ذلك ما تخلّل من الركعات، كما يشهد لذلك الاكتفاء بفاتحة واحدة في كلّ ركعة رغم تعدّد ركوعها والتسميع في الخامس والعاشر كسائر الصلوات من الركعات.

بل قطع في «جامع المقاصد» بكون كلّ منها ركعة واحدة، إلّا أنّها خرجت عن الغالب من حكم الوحدة في أُمور كتعدّد الركوع والفاتحة إذا تعدّدت السورة ونحوهما ممّا ستعرفه للدليل.

وتعدّد القنوتات لا يوجب صدق تعدّد الركعات، لأنّه ربّما يتعدّد القنوت حتّى في ركعةٍ واحدة كما في صلاة العيد وغيرها.

و عليه، فالركوعات حينئذٍ في هذه الصلاة ينبغي أن تكون من جهة حكم الشك كسائر الأفعال، ولعلّه ممّا لا خلاف فيه، وإن اشتهر التعبير عنها بأنّها عشر ركعات في النصوص وكتب القدماء، بل في «كشف اللّثام»: (أنّها عبارة الأكثر من الأخبار والأصحاب)، و لعلّهم عبّروا عنها بذلك بحسب اللّغة تعريضاً بالعامّة، كما أومأ إليه السيّد في «الانتصار» والمحكي عن «الناصريّات».

(١) والإجماع بقسميه علىٰ هذه الكيفيّة متحقّق، إذا كان قد أتمّ سورةً في كلّ من الركعتين، محافظاً فيها على الأفعال والأقوال، على جميع ما هي ثابتة في الفريضة، والنصوص علىٰ بيان هذه الكيفيّة كالمنقول من الإجماع فيها مستفيضٌ

أو متواتر، فلا بأس حينئذٍ بذكرها في لزوم الفاتحة بعد ضمّ السورة:

منها: صحيح الرهط عنهما، أو عن أحدهما عليهما السلام في حديث... إلى أن قال: «قلت: وإن هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات، يفرّقها بينها؟ قال: أجزأه أُمّ القرآن في أوّل مرّة، فإن قرأ خمس سورة فمع كلّ سورة أُمّ الكتاب» الحديث[1].

و منها: صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: نقلت: كيف القراءة فيها؟ فقال: إنْ قرأت سورةً في كلّ ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب، فإنْ نقصتَ من السّورة شيئاً، فاقرأ من حيثُ نقصتَ، ولا تقرأ فاتحة الكتاب»، الحديث[2].

و منها: صحيح الحلبي، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام في حديثٍ: وإنْ شئتَ قرأتَ سورةً في كلّ ركعة، وإنْ شئت قرأتَ نصف سورة في كلّ ركعة، فإذا قرأتَ سورةً في كلّ ركعة، فاقرأ فاتحة الكتاب، وإنْ قرأتَ نصف سورة أجزأك أنْ لا تقرأ فاتحة الكتاب، إلّا في أوّل ركعةٍ حتّىٰ تستأنف أُخرىٰ» الحديث[3].

و منها: ما جاء في خبر في آخر «السرائر» لابن إدريس، نقلاً من «جامع البزنطي» صاحب الرِّضا عليه السلام، قال: «وسألته عن القراءة في صلاة الكسوف، وهل يقرأ في كلّ ركعةٍ فاتحة الكتاب؟ قال: إذا ختمت سورةً وبدأت بأُخرىٰ فاقرأ فاتحة الكتاب، وإنْ قرأت سورةً في الركعتين أو ثلاث فلا تقرأ بفاتحة الكتاب، حتّى تختم السّورة، ولا تقل سمع

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦؛ من لا يحضره الفقيه: ج١ / ٥٤٩ ح١٥٣.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٧؛ من لا يحضره الفقيه: ج١ / ٥٤٩ ح١٥٣.

اللّه لمَن حمده في شيءٍ من ركوعك إلّا الركعة التي تسجد فيها»[١].

و منها: مثله خبر عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام المروي عن كتابه «قُرب الإسناد» للحميري[٢]، فإنّه قد ذكر التسميع في الركوع الخامس الذي ينتهي إلى السجدة، الدالّة على كونها ركعة واحدة، لأنّ (الركعة) المصطلحة لدى الفقهاء ليست ما ينتهي بالسجدة الأخيرة، كما يظهر ذلك في باب الشكوك بالنسبة إلى الشك الصحيح في الركعتين، إذا كان بعد إكمال السجدة الأخيرة من الثانية، فبذلك يظهر أنّ مراده من (الركعتين) هو الركوع، بقرينة ذكر (أو ثلاث بعدها).

هذه هي الأخبار الدالّة على ما اتّفقت عليه الإماميّة من كون صلاة الآيات ركعتين لا عشر ركعات، وعلى أنّ الفاتحة لا تتكرّر إلّا بعد ختم السورة، كما عليه الإجماع بقسميه.

ومن هذا القبيل من الأخبار خبري «فقه الرضا»، و «دعائم الإسلام» بخبريه فارجع[٣].

نعم، قد يشاهد في بعض الأخبار خلاف ذلك:

منها: خبر أبي البَختري، عن أبي عبداللّه عليه السلام: أنّ عليّاً عليه السلام صلّىٰ في كسوف الشمس ركعتين في أربع سجدات وأربع ركعات، قام فقرأ ثمّ ركع ثمّ رفع رأسه ثمّ قرأ ثمّ ركع ثمّ قام فدعا مثل ركعتين ثمّ سجد سجدتين، ثمّ قام ففعل مثل ما فعل في الأُولى في قراءته وقيامه وركوعه وسجوده سواء»[٤].

ولم يذكر صاحب «الوسائل» قوله: (ثمّ قرأ)، بعد قوله: (ثمّ رفع رأسه)، لكن

---

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١٣.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث في ضمن ١٣.

(٣) فقه الرضا: ١٣٤، وفي الحدائق: ج ١٠ / ٣٢٧، (في الحدائق: ج ١٠ / ٣٢٨).

(٤) الوسائل، ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤.

ذكرها صاحب «الجواهر» بعد (رفع رأسه) وقبل (ثمّ ركع)، والظاهر كونه أَوْلىٰ كما هو كذلك في «الحدائق».

كما أنّ قوله: (ثمّ قام فدعا مثل ركعتين) أي أتى بالقنوت كما يأتي به في كلّ ركعتين، فكأنّه احتسب الركعتين بمنزلة الركعتين، فتصير مجموع الصلاة مشتملةً على أربع ركعات وأربع سجدات، وهذا العدد مخالف لما اتفقّت عليه الإماميّة، مع أنّه لم يذكر كيفيّة تكرار الحمد.

إلّا أن يُحمل على ما هو المتعارف في القراءة من قراءة الحمد والسورة معاً.

و منها: خبر يونس بن يعقوب، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: انكسف القمر فخرج أبي عليه السلام وخرجتُ معه إلى المسجد الحرام، فصلّى ثمان ركعات كما يُصلّى ركعةً وسجدتين»[1].

ولا يخفى أن هذه الكيفيّة مخالفٌ لمذهبنا بل حتّى لمذهب العامّة، حيث لم يحك عنهم ـ أي العامّة ـ إلّا ما عن أبي حنيفة والنخعي والثّوري ركعتان كالصبح، وعن الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق علىٰ ما في الخبر الأوّل على أربع ركعات، وابن المُنذر علىٰ ستّ ركعات وأربع سجدات.

و عليه، يمكن:

إمّا حمل الخبر الأوّل على التقيّة بحسب ما عرفت، إلّا أن يُشكل بعدم معروفيّة هذه الكيفيّة في مذهبهم علىٰ حدٍّ يوجب التقيّة، و اللّٰه العالم.

أو حمل الخبرين علىٰ غير صلاة الكسوف، وأنّه عليه السلام صلّى بها بعد صلاة الآية لاتّساع الوقت.

أو طرحهما معاً لمخالفتهما للإجماع.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٥.

أوحمل الأخير على بيان أنّه يزداد على الركعتين ثمان ركعات، أي الركوع على أربع سجدات، فتصير مع الركعتين الأصليّة عشر ركوعات، فيطابق مع مذهبنا.

كما يمكن حمل الخبر الأوّل على ذلك، بأن يُجعل أربع ركوعات في كلّ ركعة، فيطابق مختارنا.

و لعلّه لم يتعرّض لتمام الخصوصيّات، بل أراد ذكر خصوص الركوع المتعدّد فيه، فليتأمّل حيث لولاه لا يناسب ذلك مع توضيح الإمام و تفصيله بعد ذلك بالقيام والركوع ورفع الرأس بمرّتين ولو في ركعة واحدة.

أقول: وكيف كان، لا يمكن الذهاب إلى ما جاء في الخبرين إن أُخذ بظاهرهما، ولم يوجّه بتوجيهٍ، لأنّ مدلولهما مخالفٌ لما عليه الإجماع وضرورة المذهب، من كون صلاة الآيات ركعتين، ولزوم إعادة الحمد في كلّ ركعة بعد إكمال السورة، بل لا يوجد فيه خلافٌ إلّا من الحلّي رحمه الله حيث لم يوجب إعادة الحمد بعد إكمال السورة، بل قال بأنّها مستحبة.

ولكنّه محجوجٌ بما قد سبقه الإجماع ولحقه، فهو من الشذوذ والندرة بمكان، إذ لا يمكن الإعراض عن تلك الأخبار الكثيرة، مع عدم وجود معارضٍ لها، إلّا بما يتوهّم معارضة رواية عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام المنقول في «الذكرىٰ» بالخصوص دون سائر الكتب الروائيّة مثل «الوسائل» و«الوافي» و«البحار»، واليك نصّ الحديث قال:

«انكسفت الشّمس علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فصَلّى ركعتين، فقرأ سورة ثمّ ركع فأطال الرّكوع، ثمّ رفع رأسه فقرأ سورةً ثمّ ركع، فعل ذلك خمس مرّات، قبل أن يسجد ثمّ سجد سجدتين»[1].

(١) الذكرى، ج ٤ / ٢٠٩ ـ ٢١٠، وحكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة، ج ١٠ ـ ٣٣١.

وجه التوهّم: إمكان أن يكون الحديث في مقام بيان أصل كيفيّة صلاة الآيات من تعدّد القراءة والركوع غير الفاتحة، و بالنسبة الى الفاتحة لعلّه أحال المكلّف إلى ما هو المتعارف من لزوم قراءتها في كلّ ركعة، كما يشهد لذلك عدم ذكر الفاتحة للركعة الأُولى والركوع الأوّل، مع أنّ لزوم الفاتحة من الثوابت والضرورات، فليس هذا إلّا لما ذكرناه من عدم كونه في صَدَد بيان ذلك، فلا يمكن عدّ هذا الخبر معارضاً لما سبق.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الرواية المضمرة المرويّة عن أبي‌بصير، قال:

«سألته عن صلاة الكسوف؟ فقال: عشر ركعات وأربع سجدات، يقرأ في كلّ ركعة مثل يَس والنور، ويكون ركوعك مثل قراءتك وسجودك مثل ركوعك.

قلت: فمن لم يحسن يَس وأشباهها؟ قال: فليقرأ ستّين آية في كلّ ركعة، فإذا رفع رأسه من الركوع فلا يقرأ بفاتحة الكتاب» الحديث[1].

لأنّه لم يذكر الفاتحة في أوّله بقوله: (يقرأ في كلّ ركعة مثل يَس والنور)، مع أنّه لا خلاف في لزومها في بداية كل ركعة، فليس تركها إلّا لعدم كونه في صدد بيان ذلك، بل أحال المكلف إلى ما هو المتعارف من الإتيان بها لزوماً في كلّ ركعة، ولأجل ذلك يصحّ النّهي عن إتيان الفاتحة في صورة كون الآيات المقروّة بعض السورة، لأنّها لا يلزم إلّا بعد إكمال السورة. فلعلّ هذا يكون قرينة على أنّ المراد من ستين آية هي بعض السورة، لا ما قاله المحقّق الهمداني بقوله: (ولا يبعد أن يكون المراد بستّين آية، ما يعمّ المؤلّف من عدّة سور من القصار بالغة هذا الحدّ)[2].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

(٢) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٣٢٢.

فروع تتعلّق بالقراءة في صلاة الآيات

الفرع الأوّل: ثبت آنفاً وجوب إعادة الفاتحة مع إكمال السورة في كلّ ركعة، وأمّا إذا لم تكمل السورة وأتى ببعضها في كلّ ركعة، فهل:

يجوز حينئذٍ إعادة الفاتحة في الركعة بالرخصة فيها، غاية الأمر لا تجب؟

أو لا يجوز إعادتها، وكان النّهي نهي عزيمةٍ؟

فيه خلافٌ، و الأصحاب على قولين:

القول الأول: عدم وجوبها قطعاً، للأصل ودلالة النصوص السابقة.

وأمّا من حيث الجواز وعدمه، فقد صرّح صاحب «كشف اللّثام» و «الحدائق» بعدم الجواز، بل ربّما هو ظاهر «المقنع» و «الهداية» و «النهاية» و «الوسيلة» و «الإرشاد» و «التحرير» و «الدروس»، بل في «الجواهر»: (ولعلّه هو الأقوى)، لما ترى من النّهي عنه في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم و الخبر المرويّ في «جامع البزنطي»، و ما رُوي عن عليّ بن جعفر و ما جاء في «فقه الرضا» و «دعائم الإسلام» بخبريه وخبر أبي بصير.

وأيضاً باعتبار جريان أصالة عدم المشروعيّة ومعلوميّة وحدة الفاتحة في الركعة، مع أنّ الركعة لا تكتمل إلّا بالسجدة الأخيرة، هذا هو أحد القولين في المسألة.

القول الثاني: الجواز و قد صرّح به الحلّي في «السرائر»، كما لم تجب إعادتها بعد اكماله للسورة، لكنه ؛ متفرّدٌ بهذه الفتوى بالصراحة، ولعلّه اعتمد على ما جاء في خبر الحلبي، بقوله: «أجزأك أن لا تقرأ فاتحة الكتاب»؛ بأن يحمل النّهي في سائر الأخبار على نفي الوجوب، لأنّه في مقام توهّمه، باعتبار أنّ كلّ قيامٍ فيه ركعة يقرأ فيها فاتحة الكتاب، فتثبت الرخصة في ترك الفاتحة، فيجوز إتيانها.

أقول: الإنصاف عدم إمكان رفع اليد عن مثل تلك الأخبار الكثيرة الدالّة على

النّهي بمثل هذا الخبر، خصوصاً مع عدم كون المورد ممّا يتوهّم فيه وجوب إعادة الفاتحة، مع فرض تسلّم فقهائنا على عدم كون تعدّد الركوعات دليلاً علىٰ تعدّد الركعات، حتّى يوجب توهّم وجوب إعادة الفاتحة، ويوجب حمل النّهي الصادر عنه هنا على معنى الرخصة.

وأمّا ما حُكي عن الشيخ في «المبسوط» من قوله: (لا يلزمه كذا)، وعن «جامع الشرائع» و «المنتهى»، وفي غيرها بـ(لا يحتاج)؛ فيمكن حملها على ما لا ينافي مختارنا من النّهي عن الإعادة، فينحصر الخلاف في المسألة بخصوص الحلّي كما هو كذلك في القول باستحباب الإعادة بعد الإكمال، و اللّٰه العالم.

الفرع الثاني: في أنّه هل يتعيّن الرجوع إلى ما قطع من السورة في القيام المتعقّب، إذا تبعّض السورة؟

أم يجوز له الرجوع إلى ما قطع وإلى غيره من الآيات، متقدّمةً كانت أو متأخّرة، بل يجوز إعادة كلّ المقروّ أو بعضه، بحيث يكون مرجع القول الثاني إلى التخيير بين الرجوع إلى ما قطع أو إلى غيره مطلقاً؟

فيه خلافٌ:

فعن بعضٍ كالشهيدين، والشيخ في «المبسوط» و «النهاية» جواز رفض السورة التي تبعّضها، والرجوع إلى سورةٍ أُخرى، تمسّكاً بإطلاق الخبرين، وهما: صحيح الحلبي حيث جاء فيه: (وإن شئت قرأت نصف سورة في كلّ ركعة)[1].

وخبر أبي بصير الذى جاء فيه: (فليقرأ ستّين آية)[2] من دون تقيّد بلزوم الرجوع إلى ما قطع، هذا.

أقول: لكن الإنصاف عدم تماميّة هذا الاستدلال:

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٧ و ٢.

أوّلاً: إنّ هذين الخبرين ليسا بصدد بيان التخيير من حيث الرجوع، حتّى يؤخذ بإطلاقه، بل هما بصدد بيان جواز الإتيان ببعض السورة في كلّ ركعة، و أنّها لا تحتاج إلى سورةٍ كاملة، كما هو المراد من جواز الإتيان بستّين آية من السورة، فيتحقّق التبعيض في السورة علىٰ ما ذكرناه، خلافاً لما صدر عن الهمداني من جعله مطلقاً، بحيث يشمل السور المتعدّدة.

وثانياً: لو سلّمنا إطلاقه بما قالوا، حتّى صار مقتضاه كون الأمر بالرجوع إلى ما قطع دالّاً على الرخصة لا العزيمة، لكونه وارداً مورد توهّم الحظر من لزوم الرجوع، لأجل الخروج عن الركعة بالركوع، فلذلك يأمر بالرجوع، فيصير أمره هنا كالأمر بالاصطياد بعد الإحلال في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾[1]، حيث يكون الأمر هنا لدفع توهّم المنع، المستفاد عن تحريم الصيد الواردة في قوله تعالى: ﴿**وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً**﴾[2]، فيكون الأمر هنا لبيان الرخصة له لا الوجوب، فهكذا في المقام، فتصير النتيجة جواز الرجوع إلى ما قطع، كما يجوز رفضها والرجوع إلى سورةٍ أُخرى أو آيةٍ أُخرى من السورة، و هذا هو معنى التخيير.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّه على فرض قبول الإطلاق في الخبرين، فهما يتقيدان بما ورد في سائر الأخبار الظاهرة في تعيين الرجوع إلى ما قطع، مثل ما جاء في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم بقوله:

«فإنْ نقصتَ من السّورة شيئاً فاقرأ من حيثُ نقصتَ، ولا تقرأ فاتحة الكتاب»[3].

---

(١) سورة المائدة، الآية ٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ٩٦.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.

وكذا رواية «دعائم الإسلام» بقوله: «روينا عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه رخّص في تبعيض السورة في صلاة الكسوف، وذلك أن يقرأ ببعض السورة ثُمّ يركع، ويرجع إلى الموضع الذي وقف عليه فيقرأ منه.

قال عليه السلام: فإن قرأ بعض السورة لم يقرأ بفاتحة الكتاب إلّا من أوّلها، وإذا قرأ السورة في كلّ ركعة كان أفضل»[1].

بناءاً علىٰ أنّ فعل المضارع في قوله: (ويرجع إلى الموضع الذي وقف عليه فيقرأ منه)، في موضع الإنشاء؛ فيستفاد منه الأمر بذلك، مضافاً إلى تأييده بالإشعارفى خبري البزنطي وعليّ بن جعفر، حيث قال: «وإنْ قرأتَ سورةً في ركعتين أو ثلاث، فلا تقرأ بفاتحة الكتاب»[2].

بناءً على أن يكون التفريق بالرجوع إلى ماقطع، و إلّا ربّما يقع التفريق بغير ذلك من سائر آيات السورة،فيخرج حينئذٍ عن الإشعار،كما لايخفى على المتأمّل.

و بالجملة: الأحسن في الجواب ما ذُكر في الأوّل من عدم كون الأخبار المعارضة بصدد بيان الإطلاق، حتّى يقاوم بالمعارضة مع ما ذُكر من الأمر بالرجوع إلى ما قطع، و إلّا لما كان الجواب الثاني تامّاً في الدلالة، لإمكان أن يكون الأمر دالّاً على الرخصة في ذلك كما عرفت.

هذا مضافاً إلى أنّ القول بالرجوع إلى ما قطع هو المشهور بين المتأخِّرين، ومؤيّداً به كما عليه صاحب «الجواهر» و «الحدائق» و «المدارك» و «مصباح الفقيه»، وأصحاب التعليق على «العروة»، وكذا السيّد الإصفهاني والخميني، فيصير هذا مختارنا كما صرّحنا بذلك في تعليقتنا على «التحرير»، والله العالم.

---

(١) دعائم الإسلام، ج١ / ٢٠١، وفي المستدرك ج١١ الباب ٦ من الآيات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١٣.

أقول: و بما ذكرنا ظهر:

عدم تماميّة ما اختاره الشهيدان من الترخيص بالرجوع إلى ما قطع أو إتيان آيةٍ أُخرى أو سورةٍ كاملة في ركعةٍ من التخيير، وحمل الأمر في قوله: (فإن نقصتَ من السورة شيئاً فاقرأ من حيثُ نقصت) على الترخيص، حيث تكون نتيجته عدم وجوب كون الرجوع بخصوص الآية المتبعّضة.

خلافاً للشيخ الطوسي حيث إنّه يقول بالتخيير بين الرجوع إلى سورةٍ أُخرى والرجوع إلى الآية المأتيّة بها بباقيها، لكن وجوباً بعد اختيار التبعيض لا ترخيصاً.

وهو أيضاً ضعيفٌ، وإن كان أحسن من سابقه.

وأمّا الأحسنيّة: فلأنّه أخذ بظاهر الأمر، الدّال على الوجوب لا الرخصة.

وأمّا الضعف: فلأجل أنّه لا وجه للعدول عن التعيين بالرجوع إلى ما قطع إلى التخيير بينه وبين الرجوع إلى سورةٍ كاملة كما لا يخفىٰ؛ إذ لا دليل على تقييد الأمر بالقراءة من حيثُ قطع، بما إذا اختار التبعيض، كما لا أمر لنا بقراءة السورة كي نجمع بينهما بالتخيير.

ثمّ إنّه بناءً على المختار من وجوب الرجوع إلى ما قَطَع، لا يبقى لاحتمال وجوب إعادة الفاتحة وجهٌ، لوضوح سقوطها مع الرجوع إلى الموضع الذي قطع فيه، بخلاف ما لو لم نقل بهذه المقالة، حيث يبقى السؤال عن أنّ وجوب إعادة الفاتحة:

هل هو لختم السورة التي شرع بها الصلاة، كما هو مقتضى ظهور ما ورد في خبري صحيح «جامع البزنطي» و «كتاب عليّ بن جعفر» بقوله:

«إذا ختمت سورةً وبدأت بأُخرى فاقرأ فاتحة الكتاب».

وكذا ما جاء في ذيله: «فلا تقرأ بفاتحة الكتاب حتّى تختم السورة».

حيث إنّ ظاهره يفيد أنّ علّة وجوب الإعادة ختم السورة التي ابتدأ بها الصلاة.

أو أنّ وجه وجوب إعادتها هو قراءة سورةٍ أُخرى، كما هو مقتضى إطلاق صحيح الحلبي، حيث قال عليه السلام: «فإذا قرأت سورةً في كلّ ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب».

أو أنّ وجه وجوب إعادة القراءة في غير موضع القطع، إنّما هو لظهور صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم في اشتراط السقوط بالقراءة إلى غير موضع القطع، حيث جاء فيه قوله عليه السلام: «فإنْ نقصتَ من السّورة شيئاً فاقرأ من حيثُ نقصتَ ولا تقرأ فاتحة الكتاب»، حيث يكون مفهومه أنّه لو لم يرجع إلى موضع القطع، فلابدّ له من إعادة الفاتحة.

بل يحتمل إرادة ذلك من لفظة (الأُخرىٰ) الواردة في صحيح الحلبي، في قوله: «إن قرأت نصف السورة أجزأك أن لا تقرأ فاتحة الكتاب، إلّا في أوّل ركعةٍ حتّى تستأنف أُخرىٰ».

بناءاً على أن المراد من (الأُخرى) هو قراءةٍ أُخرى لا سورةٍ أُخرى.

و عليه فالاحتمالات ـ على فرض القول بعدم وجوب الرجوع إلى موضع القطع، بل ويدع السّورة التي شرعَ بها صلاته ولم يختمها في وجوب إعادة الفاتحة وعدمها ثلاثة ك

اختار صاحب «الجواهر» قدس سره الاحتمال الأوّل، أي بأن يكون ملاك وجوب إعادة الفاتحة، هو ختم السورة التي تحدّث عنها ما جاء في صحيح «جامع البزنطي» و «عليّ بن جعفر»، فبذلك يقيّد إطلاق صحيح الحلبي الذى جعل ملاك وجوب إعادتها ارادته قراءة السّورة في كلّ ركعة مطلقاً، سواءٌ ختم السورة قبلها أم لا، فبعد التقييد يصير حكم وجوب الإعادة دائراً مدار ختم السّورة و عدمه، ولو أتى بسورة كاملة في ركعة أُخرى لا تجب الإعادة. وبذلك يمنع ظهور ما جاء في صحيح زرارة بفرض شرط سقوط الإعادة، الرجوع إلى خصوص ما قطع، و إلّا

تجب الإعادة حتّى ولو لم يختم السورة، كما يمنع كون المراد من كلمة (الأُخرى) الواردة في صحيح الحلبي مطلق القراءة، بل كان المنساق إلى الذهن أن يكون التقدير هو السّورة الأُخرى، بعد ختم السورة التي ابتدأ بها صلاته.

هذا هو مختار صاحب «الجواهر» بعد غمض النظر عن وجوب الرجوع إلى ما قطع.

أقول: الأقوى والأوجه عندنا أن يقال ـ بعدما عرفت مختارنا ـ بوجوب الرجوع إلى الموضع الذى قطع فيه كما عليه المشهور، فلا إشكال حينئذٍ أنّه موجبٌ لسقوط الإعادة، لأنّه القَدْر المتيقّن من موارد السقوط، كما لا يسقط قطعاً إذا ختم السورة التي أتى بها، لأنّه القَدر المتيقّن في وجوب الإعادة.

يبقى هنا صورة ما لو لم نقل بوجوب الرجوع إلى ما قطع، فلا إشكال حينئذٍ بالقول بوجوب إعادتها إذا أتى بسورةٍ أُخرى غير ما قطع، أو ما قطع كان من بدايتها، لدخوله تحت عموم ما جاء في صحيح الحلبي، بقوله عليه السلام: «فإذا قرأت سورةً في كلّ ركعةٍ فاقرأ فاتحة الكتاب» حيث يأمر بالإعادة، سواءٌ ختم السّورة السابقة المقروّة بها أم لا.

و أمّا ما قاله صاحب «الجواهر»: من تقييد إطلاقه بما جاء في صحيح «جامع البزنطي» و «عليّ بن جعفر».

فليس علىٰ ماينبغي، لأنّه علّق حكم عدم الإعادة على سورةٍ أراد به التبعيض، بتوزيع السورة على ركعتين أو ثلاث، وعلى فرض عدم إرادة ذلك لعدم وجوبه، فلا وجه لإجراء حكم النّهي عن الفاتحة فيها، بل المرجع حينئذٍ إلى عموم لزوم إعادة الفاتحة لإتيان سورة أُخرى كاملة أومبعّضة أُخرى، حتّى ولو كانت تلك المقروّة لا من موضع القطع، بل من أوّلها، كما عليه الفتوى على ما في كلمات الأصحاب.

الفرع الثالث: هل تعتبر في إعادة الفاتحة المغايرة مع السّورة التي قصد إتيانها ـ يعني إذا ختم سورة التوحيد في ركعةٍ أو ركعات، وأراد إتيان سورةٍ أخرىٰ ـ أن تكون غير سورة التوحيد، أم لا، بل يجوز حتّى من خلال سورة التوحيد؟

قد يتوهّم: الأوّل لأجل ما ورد في بعض النصوص من التعبير بـ(الأُخرى) الظاهر في أنّ السورة هي سورة أُخرى.

أجاب عنه صاحب «الجواهر»: بإمكان أن يكون هذا القيد مبنيّاً على الغالب، حيث يكون كذلك غالباً، أو يُراد منه ما يشمل التكرار بعد ختم السورة، ثمّ استرشد لذلك بما جاء في ذيل صحيحة البزنطي وعليّ بن جعفر من جعل غاية عدم قراءة الفاتحة، مجرّد ختم السورة، الصادق على الشروع بسورةٍ أُخرى غير الّتي قرأها، أو قراءة السورة المقروّة، بل والقراءة من بعض هذه المقروّة ولو لم تكن من بدايتها؛ بناءاً علىٰ جوازه لإطلاق قوله: (حتّى يستأنف أُخرى)؛ أي تستأنف قراءة أُخرى مثلاً، وحمل قوله: (من حيثُ ما قطع)، على أنّه الغالب كونه كذلك، و إلّا فإنّ المقصود هو القراءة من بعض الآيات مطلقاً.

و وجه قولنا بالجواز، هو أنّ مثل هذا الاستنتاج من الأدلّة، لو لم يكن من القياس كان من نظائره الّذي يحرم العمل به في استنباط الحكم الشرعي، إذ لازم هذا الوجه جواز قراءة آيةٍ واحدة من التوحيد حتّى و لو كانت الآية الأخيرة و هي: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾ التي يتحقّق بها ختم السورة.

ثمّ يتفرّع عليه: أنّه مع مثل هذا الختم الناقص، هل لا تجب عليه إعادة الفاتحة لصدق ختم السورة عليه، أم تجب لانسباق الختم إلى سورة كاملة؟

قال صاحب «الجواهر»: (وجهان أقواهما الثاني.

أقول: بناءً علىٰ ما قرّرناه من أنّ حكم إعادة الفاتحة تكون منوطة بقراءة

سورةٍ في ركعة، يلزم أن يكون إطلاقها يشمل فيما لو كانت السورة هي المقروّة، فضلاً عن غيرها، لأنّه يصدق عليه أنّه قرأ سورة في الركعة، بلا فرق في ذلك بين ما لو ختم السورة السابقة وعدمه.

نعم، الذي ينبغي أن يلاحظ هو أنّ السورة التي أراد إتيانها بعد الفاتحة، هل يعتبر فيها أن تكون سورة كاملة، أم يجوز ولو كان بعض السّورة، بحيث يعمّ حتّى السورة التي أتىٰ بها في الركعة الأُولى؟

فإن أجزنا فيها التبعيض فكذلك يكون في سائر الركعات لوحدة المَلاك، إلّا أن يرد دليلٌ بالخصوص على المنع، وهو غير معلوم.

الفرع الرابع: هل يعتبر مراعاة الترتيب في السورة التي قصد تبعّضها أم لا؟

قال صاحب «الجواهر» ما خلاصته: إنّه قد يقوى لزوم مراعاة الترتيب في قراءة السورة، لأنّه المنساق من الإطلاق حتّى من خبر أبي بصير، الذي قد ذكر فيه (بستّين آية)، حيث يفوح منه رائحة الموافقة مع الشافعي في أصل عدد الآيات؛ لأنّه قد حكى عنه قراءة سورة البقرة أو بقدر آيها في القيام الأوّل والثاني، ومائة وخمسين آية منها في الثالث، ومائة آية منها أيضاً في الرابع.

لكن ذهب شيخنا المرتضى رحمه الله جواز رعاية الترتيب لا وجوبها، تمسّكاً بخبر أبي بصير.

لكنّه ضعيف، لوضوح أنّه لا اعتبار بالعدد عند الإماميّة؛ بل يجزي البعض مع الترتيب وإن كان آيةً لإطلاق النصوص.

أقول: ونحن نزيد في الدليل على لزوم الترتيب، إمكان استفادته من صحيح زرارة، حيث قال عليه السلام: «فإن نقصتَ من السّورة شيئاً فاقرأ من حيثُ نقصت»، و مفاده عند وجوب الرجوع هو رعاية الترتيب قطعاً.

نعم، يأتي هذا البحث فيمن لم يقل بوجوب الرجوع إلى ما قطع، بل يقول بالتخيير أنّه هل يعتبر رعاية الترتيب لو اختار الرجوع أم لا؟ فيمكن حينئذٍ أن يقال اعتماداً على إطلاق بعض الأخبار مثل خبر «دعائم الإسلام» و خبر التوزيع ذلك، حيث قال: «وذلك أن يقرأ ببعض السورة»، ولم يقل بلزوم الرجوع إلى الموضع الذي وقف عليه.

لكنّه مشكلٌ جدّاً، و عليه فيعدّ رعاية الترتيب أقوىٰ، وهو لا ينافي كفاية البعض وإن كان آيةً، كما لا ينافيه وجود النصف في صحيح الحلبي، لإمكان أن يكون من باب التمثيل، فلا يعارض مع الاكتفاء بآيةٍ بل للأقلّ من الآية، حيث استظهره صاحب «الجواهر» من ظاهر المنظومة للطباطبائي وقَبِله.

ولكن لا يخلو عن إشكالٍ: لأنّ ظاهر الأخبار هو توزيع الآيات على الركعات، لأنّه القدر المتيقّن من التوزيع، و استفادة كفاية الأقلّ منها من إطلاق لفظ توزيع السورة على الخَمس أو أقلّ، وإن كان غير بعيدٍ، لكن الجزم به في افراغ الذّمة مشكلٌ، خصوصاً مع ذهاب المشهور الى خلافه كما لا يخفى .

الفرع الخامس: في أنّه هل يجب إتمام السورة في خَمس ركعات أم لا يجب؟

قال صاحب «الجواهر»: الظاهر وجوب إتمام سورةٍ في الخَمس، كما صرّح به الفاضل والشهيدان وغيرهم، بل عن جماعةٍ حكاية أنّه المشهور، بل في «الحدائق» أنّه ظاهر الأخبار والأصحاب، لإطلاق ما دلّ على وجوبها في كلّ ركعة.

والمراد من إطلاق ما دلّ على ذلك، هو صحيح العلاء، عن محمّد، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ فقال: لا، لكلّ ركعة سورة»[1].

---

(١) الوسائل، ج٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فإنّ إطلاقه يشمل صلاة الآيات لأنّها واجبة دون النافلة.

بل وهكذا حديث منصور بن حازم، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر»[1].

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حكم الزيادة عن السورة في صلاة الآيات، ربّما يكون جائزاً لدلالة بعض الأخبار، مثل خبر أبي بصير:

«قلت: فمن لم يحسن يَس وأشباهها؟ قال: فليقرأ ستّين آية في كلّ ركعة» الحديث[2].

بناءاً على ما استظهره صاحب «مصباح الفقيه» من الإطلاق، بحيث يشمل تعدّد السور القصار في ركعةٍ، حيث يستلزم هذا إخراج مثل ذلك عن ما ورد في خبر منصور بن حازم في قيد ولا أكثر، وكذا عن خبر محمّد حيث نفى جواز قراءة سورتين في ركعة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُجعل مثل إطلاق هذين الخبرين دليلاً وقرينة بحمل جملة ستّين آية على الآية بغير سورةٍ كاملة وتعدّدها، كما ذكرناه سابقاً.

و عليه، فيمكن حينئذٍ تثبيت ما ذكره صاحب «الجواهر» والأصحاب من لزوم إتمام السورة في الركعة الواحدة المركّبة من خمس ركوعات.

ونحنُ نزيد على ذلك: بإمكان تأييده بما ورد في الأخبار من لزوم قراءة الفاتحة بعد القيام عن السجدة، كخبر «فقه الرضا» و «دعائم الإسلام»، منضمّاً إلى ما ورد بأنّ قراءة الفاتحة لا يمكن إلّا بعد ختم السورة، كما في الخبر المرويّ في

---

(١) الوسائل، ج٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

«جامع البزنطي» و «عليّ بن جعفر»[١]. و تكـون النـتيجة لزوم أن يكـون خـتم السورة بخمس ركوعات كما عليه المشهور.

فعلى هذا يظهر ضعف ما عن صاحب «كشف اللّثام» من التوقّف فيه، حيث قال: (لأنّ في وجوب سورةٍ في ركعةٍ كلّ صلاةٍ واجبة نظراً، لأنّه مخالف مع ما هو المستفاد من الأخبار) كما عرفت.

الفرع السادس: في أنّه هل يجوز القِران في مجموع الخمسة الذي يـصدق عليه الركعة المصطلحة أم لا؟

الظاهر جواز ذلك كما صرّح به صاحب «الجواهر»، حيث قال: (فإنّ مبناها نصّاً وفتوى على جوازه) إذ ثبت أنّه لا إشكال في صحّة الصلاة بالخمس سور لأنّه:

نصّ بذلك خبر الرهط، حيث قال:

«تبدأ وتكبّر بافتتاح الصلاة، ثمّ تقرأ أُمّ الكتاب وسورة، ثمّ تركع، ثمّ تـرفع رأسك من الركوع فتقرأ أُمّ الكتاب وسورة، ثُمّ تركع الثانية، وهكذا تتكرّر إلى أن تركع في الخامسة»، الحديث[٢].

فإنّه يوجب تكرّر خمس سور في ركعة واحدة مصطلحة.

وهكذا صحيحة زرارة، حيث قال بعد السؤال، بقوله:

«قلت: كيف القراءة فيها؟ فقال: إن قرأتَ سورةً في كلّ ركعةٍ، فـاقرأ فـاتحة الكتاب»[٣].

حيث إنّ المراد من (الركعة) هو غير المصطلحة، بقرينة ما ورد بعده، من قوله: «فإن نقصتَ من السورة شيئاً فاقرأ من حيث ما نقصت، ولا تقرأ فاتحة الكتاب» إذ من الواضح أنّ الركعة الثانية المصطلحة التي تقع بعد السجدة لابدّ لها من الفاتحة.

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١٣ و ١ و ٦.

وكذا ما ورد في خبر الحلبي، بقوله: «وإن شئتَ قرأت سورةً في كلّ ركعة، وإن شئت قرأت نصف سورة في كلّ ركعة»[١].

بأن يكون المراد من (الركعة) غير المصطلحة، فالقران في مجموع الخمسة حتّى يصدق عليه أنّ الركعة المصطلحة جائزة قطعاً.

و عليه، فما جاء في «الشافية» من أنّه: (هل يجوز أن يقرن بين سورتين أو أكثر؟ احتمالان أقربهما العدم)، يجبُ حمله على صورة قِران السورتين في كلّ ركعةٍ غير المصطلحة، أي في القيام الواحد بأن يأتي سورتين أو أزيد في كلّ قيامٍ قبل الركوع، لا مجموع الخمس، فإنّه يجوز بلا إشكال.

نعم، ينبغي البحث في جواز القِران وعدمه في كلّ قيام؟

أقول: هو أيضاً جائزٌ على تقدير ما حمله المحقّق الهمداني من خبر أبي بصير على إطلاقه بستّين آية ولو مع تعدّد سور القصار.

وإن تأمّلنا في كونه بصدد هذا الإطلاق، فإثبات جوازه بغير هذا الخبر من الأخبار الواردة هنا، لا يخلو عن إشكالٍ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يتمسّك بإطلاق جملة: (إذا ختمتَ سورةً وبدأت بأُخرىٰ فاقرأ بفاتحة الكتاب) الواردة في خبري «جامع البزنطي» و «عليّ بن جعفر»[٢]. بأن يقال: إنّ له فردان:

تارةً: يكون وقوع الختم في ركعةٍ والابتداء بأُخرىٰ في ركعةٍ أُخرى، فيقرأ بفاتحة الكتاب أوّلها.

وأُخرىٰ: وقوع الختم من سورةٍ والابتداء بالأُخرىٰ كانا في ركعة واحدة مع قراءة الفاتحة معهما، فحينئذٍ يوجب دلالته على جواز وقوع القِران في قيامٍ واحد.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٧ و ١٣.

ولكن الإنصاف أنّه ليس بصدد بيان هذا الإطلاق، بل في مقام بيان أنّ كلّ ختم سورةٍ لابدّ له من الفاتحة، وأنّها لا يجوز الابتداء بالأُخرى إلّا مع قراءة الفاتحة، ولو بأن كان ذلك في ركعة أُخرى، كما قد يؤيّد ذلك ملاحظة الجملة الّتي بعدها:

(وإن قرأتَ سورةً في ركعتين أو ثلاث فلا تقرأ بفاتحة الكتاب).

و عليه، فاستفادة جواز القِران في قيامٍ واحد، لا يخلو عن تأمّلٍ، خصوصاً إذا قلنا بلزوم تكرار الفاتحة مع كلّ سورةٍ كاملة في كلّ ركعة حتّى تصير نتيجتها جواز تكرار الفاتحة في كلّ ركعة بأزيد من المرّة، بأن تتكرّر بتكرّر السورة في كلّ قيامٍ، والالتزام بذلك حيث لم يرد لنا دليلٌ آخر يحدّد عددها، لا يخلو عن تعسّفٍ.

قال صاحب «الجواهر»: (ربّما توقّف بعضهم في جواز ما زاد على السورة، وكان أقلّ من الخمس سور لا من حيث القِران، بل لتردّد الأمر بين الرّكعة الواحدة فتجب السورة الواحدة موزّعةً، أو الخمس فتجب خمس سور).

ثمّ اعترض عليه: بأنّه اجتهادٌ في مقابل النّص، لصراحة دلالة رواية الحلبي والبزنطي وعليّ بن جعفر علىٰ جوازه، حيث إنّها قد أجازت تبعيض السورة بين الركعتين أو ثلاث بصورة المطلق حتّى يجمع، بأن تكون مع إتيان سورة كاملة مع إعادة الفاتحة بعد ختم السورة، و عليه فلا وجه للإشكال. بل و لا مجال للقول بالاحتياط وعلىٰ هذا فيجوز أن يقرأ في الركعات الخمس سورةً وبعضاً من سورة أُخرى، ولو لم يقع الإكمال للسورة إلى الخامس من الركوع أو العاشر منه، إذ ليس لنا دليل بالخصوص على لزوم كون الإكمال مصادفاً مع الخامس والعاشر، وإن كان الغالب كذلك، ولكن لم نجد القول بوجوبه كذلك في كلمات الأصحاب، إلّا ما يتوهّم نسبته إلى ظاهر «الألفيّة» حيث قال: (وفي الخامس والعاشر يتمّها)، ولكن يمكن أن يكون ذلك للإشارة إلى ما هو الغالب وقوعاً في الخارج، لا تكليفاً.

مع أنّه ربّما يكون مراده ما قاله صاحب عن «المقاصد العليّة» من أنّ في بعض نسخها بعد قوله: (يتمّها) إضافة قيد: (إن لم يكن أتمّ سورة)، حيث علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (فإنّه قيد حسنٌ).

والحاصل من جميع ما قرّرناه: أنّه لابدّ في قراءة الفاتحة حصول أحد الأمرين:

إمّا أن تقع في أوّل كلّ ركعةٍ مصطلحة من الأُولى أو الثانية.

أو ختم كلّ سورةٍ والابتداء بالأُخرىٰ، سواءٌ وقع الختم في ضمن الركعة غير المصطلحة، أو وقع في آخر الركعة المصادف مع الركوع الخامس.

كما أنّه يجوز للمصلّي إتيان سورةٍ واحدة موزّعة على جميع الركعات الخمس، بحيث يختمها بالركوع الخامس، كما يجوز إتيانها موزّعة في الخمس الأُخرى، بحيث يكمل بالخامس، كما يجوز إيقاع الختم في كلّ ركعتين مع قراءة الفاتحة بعدها، كما يجوز التوزيع بسورة واحدة بأقلّ من الخمس بالركعتين أو ثلاث ركعات أو أربع، كما يجوز له الإتيان في كلّ ركعة بسورةٍ كاملة، كما يجوز له أن يأتي بنصف السورة في كلّ ركعة.

أقول: والصور المتصوّرة ربّما تكون كثيرة، من ملاحظة الركعتين مع التساوي بينهما، أو الاختلاف، من الصور الجائزة أو غيرها، بل قد تزيد عن خمسة عشر صورة التي قرّرها الكركي في «جامع المقاصد».

و اذا أحاط الفقيه من خلال الأخبار و لسانها بملاك الجواز وعدمه، قادرٌ على إحصاء صورها، كما يمكنه الإحاطة بما لا خلاف في جوازه وما فيه الخلاف، أو غير ذلك من المباحث المرتبطة بها. فعليك بالدقّة والتأمّل.

الفرع السابع: في أنّه يعتبر في صلاة الآيات ما يعتبر في الصلاة اليوميّة من الشرائط وغيرها، كما صرّح به غير واحدٍ من الأصحاب، ضرورة اندراجها في اسم الصلاة، فيعتبر فيها ما يعتبر في الصلوات المكتوبة، بل وهكذا في الصلوات المندوبة أيضاً، لدخولها تحت هذا الإسم، بل يجري فيها أحكام السهو في الركوعات والركعات، فتبطل بنسيان ركن أو زيادته حتّى دخل في ركنٍ آخر كما في الفريضة، بل الأركان فيها كالأركان.

نعم، يظهر من صاحب «الجواهر» أنّه جعل الركوعات هنا في أحكام السهو كالركعات، إذ قال: (واحتمال كون ما عدا الخامس والعاشر من الركوعات من الأفعال لا من الأركان كما ترى، وإن كان يوهمه بعض ما عرفت).

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل: لإمكان أنّها تكون كالأفعال الّتى لم تستلزم زيادتها سهواً أو نقصانها بطلاناً، كما هو الحال كذلك في الشك، وإن كان مقتضى قاعدة الاشتغال هو كذلك، لحصول اليقين بالبراءة.

كما أنّ حكم الشكوك في الآيات كالشكوك في سائر الفرائض، فيتدارك إذا لم يكن قد دخل في فعلٍ آخر، وتبطل بالشك في الركعات، لأنّها من الثنائيّة، فظهر الفرق هنا بين الركوعات والركعات.

نعم، إذا رجع الشك في الركوع إلى الشك في الركعات، كالشك في الخامس والسادس، بطلت كما نصّ عليه الشهيد في «الذكرى» وغيره، وهكذا يكون في سائر أحكام الشك.

نعم، قد تتفرّد صلاة الآيات عن الفرائض الأُخرىٰ بأُمور: مثل زيادة الركوع في كلّ ركعة، والتبعيض في السّورة، وتكرار الحمد، بل جواز القِران بين السورتين في مجموع الخمسة، بل في كلّ ركعةٍ على احتمالٍ، وغير ذلك من الأحكام.

قوله: **ويستحبّ فيها الجماعة** (١).

(١) استحباب الجماعة في الآيات كاليوميّة مشهورٌ بين الأصحاب شهرةً عظيمة، بل عبّر عنه في «كشف اللّثام» بقوله: (عندنا)، المُشعر بكونه إجماعيّاً عند الإماميّة، لأنّ أباحنيفة نفاها في الخسوف، بل صرّح بالإجماع العَلّامَة في «التذكرة»، كما قال الشيخ في «الخلاف»: (الإجماع على صلاتها جماعةً وفرادىٰ).

والدليل عليه: إطلاق أدلّة الجماعة، المقتضي بظاهره عدم الفرق بين الأداء والقضاء، وبين احتراق تمام القرص أو بعضه.

وإن كان قد يستفاد من بعض الأخبار استحباب الجماعة في خصوص احتراق القرص بجميعه، وهو مثل خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا انكسفت الشّمس والقمر، فانكسف كلّها، فإنّه ينبغي للناس أن يفزعوا إلى إمامٍ يُصلّي بهم، وأيّهما انكسف بعضه، فإنّه يُجزي الرّجل أن يُصلّي وحده» الحديث[1].

أقول: ولكن يحمل علىٰ شدّة التأكّد في الاستحباب لا نفيه في غيره، كما قد يُشعر ذلك جملة: (يُجزي الرجل أن يصلّي وحده)، حيث إنّ الإجزاء يُطلَق فيما كان الحكم فيه أدنىٰ عن غيره، فيفهم منه أنّ الجماعة عند احتراق البعض أيضاً مستحبٌّ كالاستيعاب، ولكن ليس بشدّة صورة احتراق الجميع، فحينئذٍ يساوق مضمون هذا الخبر مع ما ورد:

أوّلاً: في رواية روح بن عبد الرحيم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الكسوف تُصلّى جماعة؟ قال: جماعة وغير جماعة»[2].

بناءاً على أنّ لفظ (الكسوف) قد يستعمل بمعناه الأعمّ الشامل للخسوف، ممّا

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢ و ١.

يوجب دلالته على جواز الإتيان بالجماعة والفرادى في صورتي تمام الاحتراق وبعضه.

و ثانياً: وما في خبر محمّد بن يحيى الساباطي، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف تصلّى جماعة أو فرادىٰ؟ قال: أيّ ذلك شئت»[1].

والكلام فيه كالكلام في سابقه من جواز الإتيان بهما بأيّ وجهٍ من الوجهين.

أقول: يظهر من لسان هذه الأخبار أنّ الجماعة ليست شرطاً في صحّة صلاة الآيات عندنا، بل وعند أكثر العامّة، كما صرّح بذلك الشهيد في «الذكرى»، بل قال العَلّامَة في «التذكرة»: (هذه الصلاة مشروعة مع الإمام وعدمه إجماعاً منّا).

نعم، قد يتوهّم من كلام الصدوقين اختصاص الجماعة باحتراق الكلّ والفرادىٰ بالبعض، وكذا عن المفيد في القضاء، لكن لابدّ أن يُحمل على ما قلناه من شدّة تأكّد الاستحباب في الجماعة للأوّل دون الثاني و إلّا كان محجوجاً لمنافاتها مع تلك الإطلاقات في كلّ منها.

بل قد يظهر من هذه الإطلاقات استحباب الجماعة والاقتداء حتّى إذا كان المقتدي هو المفترض، والمقتدىٰ هو المنتفّل، نظير من كرّر الصلاة طول فترة الاحتراق حيث تكون صلاته حينئذٍ الصلاة المعادة و هي مندوبةٍ، فإنّه يجوز الاقتداء بهذه المعادة النافلة من باب ترجيح مثل هذا الإطلاق على إطلاق منع الجماعة في النافلة، بحمل ذلك على النافلة بالذّات لا على نافلة صلاةٍ كانت فريضةً، كما ترى استحباب الجماعة للصلاة المعادة أيضاً مع كونها مستحبّة.

و عليه فما عن الشهيد في «البيان» من التصريح بذلك يعدّ تصريحاً جيّداً.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣.

كيفيّة الجماعة في صلاة الآيات

يقع الكلام في كيفيّة الجماعة لإدراك المأموم الجماعة مع الامام في صلاة الآيات، وهي تتحقّق بصور متعدّدة:

الأُولى: بأن يدرك المأموم الإمام قبل الركوع الأوّل في الركعة الأُولى.

الثانية: إدراكه في أثناء الركوع الأوّل من هذه الركعة، هذا على المشهور كما في اليوميّة لإدراك الركعة.

الثالثة: إذا أدركه كذلك في أوّل ركوع الركعة الثانية، فيتمّ حينئذٍ ركعةً وينفرد بعد السلام أو قبل السلام مع النيّة بالثانية كاليوميّة.

الصورة الرابعة: ـ و هي زيادة منّا ـ بأن يدرك في أثناء الركوع الركعة الأخيرة، فيُحسب هذا الركوع ركوع الركعة الأُولى وللمأموم وللإمام للركعة الثانية، فيتمّ بمثل ما سبق.

فهذه الصور الأربعة ممّا هو القدر المتيقّن من أقسام إدراك الجماعة، ومقبولٌ عند المشهور.

الصورة الخامسة: ما إذا أدرك الإمام في غير الركوع الأوّل من ركوعات الركعة الأُولى فالمشهور وجوب الصبر إلى الركعة الثانية، و قد اختاره صاحب «كشف الغطاء» وشيخه صاحب «المنظومة»، لأصالة عدم تحمّل الإمام عن المأموم شيئاً فيقتصر منه على القدر المتيقّن، وإطلاق عنوان (الجماعة) لا يستفاد منه الكيفيّة.

بل عن بعض الأصحاب، منهم صاحب «كشف اللّثام» أنّه لا يخلو من محذور أبداً؛ حيث يقول:

(إذا سجد الإمام بعد الخامس، لم يخلُ:

إمّا أن لا يسجد معه، فيبطل الاقتداء بالإخلال بالمتابعة في الفعل مع قوله عليه السلام:

«إنّما جُعل الإمام إماماً ليؤتمّ به».

أو يسجد معه:

فإمّا أن يكتفي بما أدرك من الركوعات وهذا السجود وخمس ركوعات أُخَر، وسجودٍ ثانٍ يُتابع الإمام في الكلّ، فيلزم نقصان ركعته الأُولى عن خمس ركوعات.

أو تحمّل الإمام ما فاته من الركوع، ولم يُعهد شيءٌ من ذلك.

أو لا يكتفي بل يَسجد أُخرَيين بعد الركوع الخامس، فيزيد سجدتين، وينفرد عن الاقتداء إن أتمّ الركوعات وحده، وإن جعل المتمّم لركوعاته من ركوعات ثانية الإمام زاد أربع سجدات)، انتهىٰ كلامه.

أقول: إنّ قوله في الفرض الأوّل بأنّه لو لم يسجد مع الإمام، بطل اقتداؤه لاخلاله بالمتابعة في الفعل، إنّما يتمّ إن سلّمنا صدق الإخلال بها بفصلٍ قليل متخلّل في البين، وهو أوّل الكلام، لما نشهد من قبول الفقهاء بقاء الجماعة والمتابعة لو نسي الإمام بعض قراءة الحمد، وذهب إلى الركوع، والمأموم خلفه التفت إلى ذلك، حيث حكموا بوجوب أن يتمّ القراءة بنفسه و ثمّ يلحق بالإمام في الركوع، ولا يضرّ ذلك بمتابعته، فهكذا يكون هنا، خصوصاً إذا كان الركوع الباقي واحداً ولم يكن ركناً مع القراءة، لإمكان احتمال الإخلال بتعدّد الركوع والقراءة، لتحقّق فصل طويل في ذلك، فعليه ربّما يتخلّص عن الإشكال بإمكان التصحيح بهذه الكيفيّة، و هو ممّا لا محذور فيه.

قال صاحب «الجواهر»: (المتّجه حينئذٍ ثبوت ما يثبت في اليوميّة هنا، والظاهر جواز نيّة الائتمام بالبعض فيها من أوّل الأمر، بأن يعزم على مفارقة الإمام في الأثناء، أو كان عالماً بعروض ما يمنع من الاقتداء به قبل الفراغ، إذ الجماعة كما أنّها مستحبّة في الكلّ مستحبّة في البعض، ولذا كان الأقوى جواز

الانفراد اختياراً فحينئذٍ جاز له الائتمام بما بقي من الركوعات، ثمّ ينفرد عنه عند إرادة السجود، كما صرّح به في «جامع المقاصد»).

و هذا أيضاً أحد طرق الاستخلاص عن المحذور.

قلنا: الظاهر من كلمات الفقهاء والمشهور الذين يقولون بوجوب الصبر إلى أن يبلغ الإمام الركعة الثانية ثمّ يأتمّ، ارادتهم ملاحظة كيفيّة إدامة الجماعة والمتابعة وحفظها إلى أن يتمّ الإمام صلاته، حتّى مع جواز قصد القِران له في الأثناء، لا وجوب الصبر عليه لأجل حرمة الخروج عن المتابعة، حتّى يقال بما قاله صاحب «الجواهر». و عليه، فيصحّ بناءاً على ذلك، ما ذكره صاحب الكشف من الغرابة في الاستخلاص عن المحذور، و إلّا لولا ذلك لصار هذا أيضاً أحد صور الاستخلاص كما لا يخفى.

ثمّ فرّع على صورة جواز قصد الانفراد:

أنّه بناءاً على جواز تجديد نيّة الائتمام للمنفرد في الأثناء، أنّ له بعد الفراغ ممّا بقي عليه من الركوعات واللّحوق في السجود أو فيما بعده، تجديد نيّة الائتمام حينئذٍ كما هو واضح.

فكأنّه أراد بأنّه قد خرج عن الاقتداء لتكميل الركوعات، فإذا أكمل عليه أن يرجع إلى الإمام في السجدة أو بعدها مع تجديد نيّة الائتمام لما بعدها إلى أن يُتمّ صلاته مع الإمام، فتصير صلاة المأموم حينئذٍ مشتملة على الاقتداء بمرحلتين والانفراد بمرحلة واحدة.

ولكن إثبات جواز الرجوع إلى الائتمام في الأثناء مشكلٌ، كما هو كذلك في اليوميّة أيضاً، و إلّا عُدّ هذا الفرض من إحدى الصور التي يمكن أن يتوسّل بها المأموم لإصلاح صلاته مع الجماعة في بعضها دون بعض.

أقول: يمكن هنا فرض صورة أُخرى للاستخلاص، و هي الّتى احتملها العَلّامَة وغيره بأن يأتي المأموم بقيّة الركوع في الأُولى من دون أن يتابع الإمام في سجدته، ثمّ يسجد ويلتحق بالإمام في الركعة الثانية.

لا يقال: إنّه على ذلك يكون قد أبطل الاقتداء بترك المتابعة حينئذٍ، لقوله عليه السلام: «إنّما جُعل الإمام ليؤتمّ به».

لأنّا نقول: القول ببطلان المتابعة ممنوعٌ:

أوّلاً: بأنّ الأصحّ إنّ قضيّة وجوب المتابعة تعبديّة محضة و أن تركها لا توجب بطلان الصلاة ولا الجماعة حتّى و لو كان عمداً.

وثانياً: بعدم وجوب المتابعة هنا، ضرورة كون الثابت من وجوب المتابعة فيما اشتركا فيه من أفعال الصلاة، لا فيما استقلّ فيه الإمام خاصّة بالتكليف، كما في عدّة مواضع:

الأوّل: ما لو نسي الإمام سجوداً مثلاً و ذكره قبل الركوع، فإنّه لا يجب على المأمومين المتابعة له فيه، فحينئذٍ ينتظر المأموم في فرضه حتّى يقوم الإمام للركعة الثانية، وليس هذا من صور ائتمام القائم بالقاعد.

الثاني: على المأموم الجلوس مع الإمام بلا سجودٍ إلى أن يقوم، فيتمّ ما بقي له من الركوعات معه، فإذا تمّ للمأموم الخامس سَجد، ولا يقدح انفراده عن الإمام في ذلك بعد اختصاصه بالتكليف به، و حكمه حينئذٍ نظير المزاحم في صلاة الجمعة والجالس للتشهّد إذا كان مسبوقاً؛ يعني إذا أراد المأموم في صلاة الجمعة الركوع مع الإمام، لكن ظهر مانع أمامه منعه عن المتابعة، فلو ارتفع المانع بعد رفع الإمام رأسه عن السجدة، فإنّه يلحقه بعد الفراغ من السجدة، ويركع مع الإمام، بل ليس فيه فوات متابعة إذ ليس المراد من المتابعة ليس إلّا المشاركة معه في الفعل

لا المقارنة، فلحوقه بعد السجود حال القيام قبل الركوع كافٍ فيها و يكون كلحوق المتخلّف للتشهّد مثلاً.

فإذا أراد الإمام السجود أتمّ هوركوعاته على الانفراد لجوازه كماعرفت، أو يلحق الإمام في السجود أو بعده فيسلّم معه لعدم البأس في التخلّف لعذر كملسمعت.

مع أنّه على فرض مشاركته له في السجود بانتظار من الإمام، أو بتخفيفٍ من المأموم، لم يكن فيه فوات متابعة أيضاً.

نعم، المتّجه بناءً على ذلك ما جاء في «حلّ المعقود من الجمل والعقود» من لزوم القيام بفعل الركوعات الناقصة في الركعة الأُولى مخفّفةً، ثمّ لحوقه في السجود، ولا يتعيّن عليه الانتظار إلى إتمامها بركعات الركعة للثانية كملسمعته من العَلّامَة.

مع احتمال الفرق بين الأُولى والثانية: بإمكان متابعة الإمام في الأُولى في الركوع ولو بالركعة الثانية، فتكون المتابعة ببقاء الجماعة في الركعة الثانية، هذا بخلاف الأخيرة إذا لحق بالإمام بعد مضيّ ركوعٍ أو أزيد، حيث لا يبقى مجالٌ للمتابعة بعد إتمام الإمام الركوعات في الثانية، فيوجب تأخير السجود الأُولى إلى حين سجود الإمام للثانية، فينتظره حينئذٍ إلى أن يفرغ الإمام ممّا عليه من ركوعات الركعة الثانية ويسجد معه، كما انتظره حال سجود الأُولى.

اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم جواز السجود له في الحال، لكنه لا يحصل له من هذه المتابعة والائتمام إلّا ركعة، وتذهب حينئذٍ ثمرة مبادرته هباءً، ولذا رجّحت الصورة الأُولى عليه الصبر حتّى يسجد مع الإمام في الركعة الثانية، و إلّا كان الجميع جائزاً.

أقول: ظهر من جميع ذلك هنا، وممّا نذكره لاحقاً في صلاة الخوف، أنّ انتظار المأموم الإمام في صلاة الآيات يكون على القواعد لا لخصوصيّة فيها، بل وهكذا في ائتمام المسافر بالحاضر وبالعكس، وانتظار كلّ منهما الآخر إلى أن يؤدّي ما

عليه، ويشتركان في التسليم في صور أُخر لا يخفى جريانها في المقام.

كما أنّه كذلك أيضاً لو قلنا: بأنّ زيادة الركن للمتابعة غير قادحة، كما تسمعه فيمن أدرك الإمام في السجود في الركعة الأخيرة، وأنّ له الائتمام به متابعاً له في السجدتين لإدراك فضيلة الجماعة، ثمّ يقوم بعد تسليم الإمام للصلاة من غير حاجةٍ إلى استئناف نيّة وتكبيرة. فكذلك هنا بأن يأتي المأموم بالسجدتين مع الإمام في الركعة الأُولى بين ركوعات المأموم حتّى يقوم الإمام، فيقوم مع الإمام ويأتي ببقيّة ركوعاته للركعة الأُولى، ثمّ يأتي بسجدتين لنفسه للأُولى، ثمّ يقوم ويلتحق بالإمام في بقيّة ركوعاته، وهكذا يفعل مع الإمام في الركعة الثانية، فتصير صلاة المأموم حينئذٍ مشتملة على أربع سجودات، ثمّ يقوم المأموم باتيان بقيّة ركوعاته وإتمام صلاته.

هذا كلّه بناءاً على وجوب عشرة ركوعات على المأموم كالإمام.

وأمّا إذا قلنا بسقوط ما لا يُدركه من الركوعات من الركعة بعد إدراك الركوع الأخير من الركوعات أو أزيد:

إمّا لتحمّل الإمام للركوعات، كما عن ظاهر ما جاء في «حلّ المعقود من الجمل والعقود».

أو لغير ذلك، أي بأن يستفاد من الأدلّة مثلاً سقوطه لأجل حفظ المتابعة، حيث يتوقّف على ذلك، نظير سقوط السورة في الركعة الثالثة عن المأموم لأجل بلوغه ركوع الإمام مثلاً في اليوميّة.

فإنّه لم يكن إشكالٌ حينئذٍ في هذه الكيفيّة، لدلالة:

رواية زيد الشحّام، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ انتهى الى الإمام

وهو راكع؟ قال: إذا كبّر وأقام صُلبه ثمّ ركع فقد أدرك الإمام»[١].

ورواية الحلبي، عنه عليه السلام: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبّرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه، فقد أدركت الركعة» الحديث[٢].

بناءً على أنّ إدراك الركعة يكون كإدراك الركوع، ومن المعلوم أنّهما ركعتان وإن اشتملا على عشر ركوعات، ولذا لم يعتبر قراءة الفاتحة لكلّ ركوع، بل ذكر السمعلة بعد الخامس، ممّا يعيّن أنّه هو ركوع الركعة، وأنّ ما قبله أفعالٌ وجبت منّا فتدرك الركعة حينئذٍ بإدراك الركوع، ولعلّه بذلك ترتفع الغرابة المذكورة في كلام صاحب «كشف اللّثام» عنه.

أقول: الإنصاف لزوم مراعاة الاحتياط والاقتصار في الجماعة على المعلوم من الكيفيّة.

نعم، لو أراد تحصيل فضيلة الجماعة، وكان الوقت متّسعاً، كان له الائتمام ببعض الصور السابقة ثمّ الاستيناف.

وفي «كشف اللّثام» وغيره: أنّه يمكن استحباب المتابعة في الركوع وسجود الأُولى واستيناف الاقتداء في ابتداء الثانية، كما يُستحبّ في اليوميّة المتابعة إذا أدرك سجود الأُولى.

و علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (قلت: لكن فيه منافاة الاحتياط، لاحتمال الصحّة كما عرفت، فيحرم عليه إبطال العمل، فتأمّل جيّدا). انتهى كلامه رفع مقامه[٣].

ولقد أجاد فيما أفاد وإن برأت ذمّته بالاستيناف مجدّداً، كما لا يخفىٰ.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣ و ٢.

(٣) الجواهر، ج١١ / ٤٤٨.

قوله عليه السلام: وإطالة الصلاة بمقدار زمان الكسوف (١).

(١) استحباب الإطالة قَدْر زمان الكسوف ممّا لا خلاف يُعرَف فيه، كما عن «المنتهى» الاعتراف به، بل في «المفاتيح» والمحكي عن «المعتبر» و «التذكرة» و «النجيبيّة»، وظاهر «الغنية» الإجماع عليه، وهو الحجّة، مضافاً إلى وجود الإطلاق في الأخبار المتعدّدة، الدالّة على ذلك صراحةً أو ظهوراً، فلا بأس بذكرها وملاحظة حدود دلالتها، فنقول ومن اللّه الاستعانة:

منها: صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«كل أخاويف السّماء من ظلمةٍ أو ريحٍ أو فزعٍ، فصلِّ له صلاة الكسوف حتّى تَسكن»[1].

بناءً على أنّ الغاية المذكورة هي غاية للفعل لا غايةً للحالة كما احتمله صاحب «مصباح الفقيه»، لأنّه حينئذٍ لا ترتبط بما نقول من استحباب الإطالة إلى أن تزول الآية، و عليه فتصير هذه الرواية حينئذٍ محتملة للأمرين، فلا يمكن إثبات الاستحباب بها فقط.

ومنها: موثّق عمّار، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إنْ صلّيت الكسوف إلى أنْ يذهب الكسوف عن الشّمس والقمر، وتطول في صلاتك، فإنّ ذلك أفضل، وإنْ أحببتَ أن تُصلِّي فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز»[2].

وهو أحسن خبرٍ يدلّ على أفضليّة الإطالة، إلّا أنّه إذا ضمّ الى صدره أنّ حُسنها ثابتةٌ إلى أن يذهب الكسوف يثبت المطلوب، و كما يثبت مطلوبيّة مطلق الإطالة كذلك يثبت به جواز الفراغ قبل الفراغ.

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٨ من أبواب الآيات، الحديث ٢.

بل قد يقال: إنّه يمكن استفادة استحباب الإطالة من صحيح الرهط المرويّ عنهما (أو عن أحدهما عليهما السلام) حيث جاء فيه:

«أنّ صلاة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعاتٍ وأربع سجدات، صلّاها رسول اللّه صلى الله عليه وآله، والناس خلفه في كسوفِ الشمس، ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها»[1].

بناءاً على أن المراد من نقل الفعل بيان الحكم، و أنّه صلى الله عليه وآله قد عمل هكذا حتّى يصير فعله صلى الله عليه وآله دليلاً على استحبابه، لا أن يكون لبيان نقل الاتّفاق و الواقعة الحاصلة في زمنه حتّى لا يستفاد منه الحكم، وهو أمرٌ خارج عن شأن الإمام عليه السلام؛ لأنّهم عليهم السلام واجبهم الإرشاد إلى ما هو أحسن في كلّ عملٍ وفعل من الأفعال، فبذلك يرتفع توهّم كون (الفراغ) المذكور في الخبر مع تمام الكسوف من جهة علمه صلى الله عليه وآله بمقدار الكسوف إلى خاتمة صلاته.

مع أنّه أيضاً لا ينافي كونه بصدد بيان ما هو المحبوب منه، ولو لأجل علمه بمقداره.

أقول: لكن هذا الخبر لا يدلّ على استحباب الإطالة إلى قدر ذهاب الكسوف الوارد في المتن، وإن كان يستفاد منه استحباب أصل التطويل.

و منها: ـ و هو أيضاً مثل ذلك في الإفادة والدلالة ـ خبر القدّاح، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «انكسفت الشمس في زمان رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فصلّى بالناس ركعتين، وطوّل حتّى غشي علىٰ بعض القوم ممّن كان ورائه من طول القيام»[2].

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

و منها: خبر «الفقيه»، قال: «انكسفت الشمس علىٰ عهد أمير المؤمنين عليه السلام، فصلّى بهم حتّى كان الرجل ينظر إلى الرجل قد ابتلّت قدمه مِن عرقه»[١].

و منها: المروي في «المقنعة» عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنّه صلّى بالكوفة صلاة الكسوف، فقرأ فيها بالكهف والأنبياء، وردّدها خمس مرّات، وأطال في ركوعها حتّى سالَ العرق على أقدام مَن كان معه، وغشي علىٰ كثيرٍ منهم»[٢].

أقول: قد يستفاد استحباب التطويل بما ورد من الأمر بقراءة السور الطوال فيها، ومساواة كلٍّ من القنوت والركوع والسجود لها، مثل ما ورد رواية أبي بصير في حديثٍ، قال:

«يُقرأ في كلّ ركعةٍ مثل سورة يَس والنور، ويكون ركوعك مثل قراءتك وسجودك مثل ركوعك. قلت: فمن لم يحسن يَس وأشباهها؟ قال: فليقرأ ستّين آية في كلّ ركعة»، الحديث[٣].

وغير ذلك ممّا يفهم منه ذلك.

الفرع الأوّل: المستفاد من ظاهر المتن وغيره والنصوص السابقة، هو تساوي الكسوفين في استحباب التطويل، وعدم الفرق في الاستحباب بين كون المصلّي إماماً أو مأموماً، ولكن الظاهر من صحيح الرهط أنّ التطويل في كسوف الشمس حيث جاء فيه: «إنّ الصلاة في هذه الآيات كلّها سواء، وأشدّها وأطولها كسوف الشمس»[٤].

ومثله: ما جاء في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، بقوله: «وصلاة كسوف الشمس أطول من صلاة كسوف القمر، وهما سواءٌ في القراءة والركوع والسجود»[٥].

فلعلّ المراد من التسوية في ذيله في القراءة والركوع والسجود هو التساوي في

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢ و ٣.

(٣) ـ (٥) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢ و ١ و ٦.

أصل الكيفيّة والعدد، لا من جهة الأطوليّة والأشدّيّة، و إلّا يوجب التنافي مع ما قبله.

أقول: ولعلّ وجه أطوليّة القراءة في الكسوف، لأجل أطوليّة الكسوف الشمس زماناً من الكسوف في القمر، ولعلّه إليه أو ما أَصاحب «المنظومة» في كتابه:

أطِــل بـها وأكّـد التـطويلَ في الشمس، فالأمرُ بها مَهُوْلُ

ولأجل ذلك استحبّ التطويل، وكان ذلك في كسوف الشمس أفضل، لما ورد ذلك من فعل النبيّ والوليّ صلّى اللّٰه عليهما وآلهما.

نعم، استثنى من ذلك افضليّة تطويل قراءة الإمام الذي يشقّ على من خلفه من المأمومين، لما ورد في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام، أنّه قال: «ويستحبّ أن يقرأ فيها الكهف والحِجْر، إلّا أنْ يكون إماماً يشقّ علىٰ من خلفه»[1].

ومن ذلك يفهم أنّ ما ورد في الروايات السابقة من التطويل في القراءة عن النبيّ والوليّ عليهما السلام بحيث ابتلّت أقدامهم بالعرق، أو غُشيَ علىٰ بعضهم، و رغم ذلك كانوا راضين بذلك وراغبين إليه؛ لأجل شدّة خوفهم من كسوف الشمس، حيث احتملوا أنّه عذابٌ اليمٌ قادمٌ اليهم، ولذلك كانوا عليهم السلام يطوّلون قراءة لإعداد الناس للفزع والجزع لكي ترتفع الآية و تزول و ينجلى عنهم الخوف.

فبالنتيجة: المستفاد من جمع النصوص هنا احتمال أنّ يكون استحباب التطويل وعدمه منوطاً بملاحظة رغبة المأمومين وعدمها، أو يقال باستحباب مطلق التطويل، إلّا أن يعلم حصول المشقّة للمأمومين، بخلاف غير صلاة الآيات من الصلوات، فإنّ عدم العلم بالرغبة كافٍ في استحباب التخفيف، بل يمكن دعوى استحباب التخفيف مطلقاً، و وجه الفرق بين المقام وبين غيره، هو عدم

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ٦ .

تكرّرها في كلّ يوم، وكون الصلاة لدفع البلاء والفزَع إلى اللّه، فينبغي التشاغل ما دامت الآيات موجودة.

ولأجل ما عرفت من دلالة الأخبار على استحباب الإطالة في صلاة كسوف الشمس عن غيرها، أفتى مثل الشهيد في «الذكرى» ـ تبعاً للعلّامة، والمحكي عن «المعتبر» ـ باستحباب إطالة صلاة كسوف الشمس على صلاة خسوف القمر، ورواه الأصحاب عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.

لكن السؤال إنّه هل ينسحب هذا الحكم على باقي الآيات، حتّى يكون الكسوفان أطول منها. هذا ما لم نقف فيه علىٰ نصّ.

وفي المحكي عن «النفليّة» و «الفوائد المليّة»: أنّ الظاهر عدم الانسحاب، وظاهر مدلول خبر عبدالرحمن بن أبي عبداللّه يرشد إليه، حيث قال: «سألتُ الصادق عليه السلام عن الرِّيح والظّلمة التي تكون في السماء والكسوف؟ فقال عليه السلام: صلاتهما سواء»[1].

و ناقش صاحب «الجواهر» في مدلول هذا الخبر بما خلاصته[2]:

أوّلاً: بأنّه قد عرفت أطوليّة صلاة الكسوف على جميع الآيات، فإن كان مراده ممّا ذكره من استحباب الأطوليّة في سائر الآيات لا ما قلناه من أطوليّة الكسوف على غيرها، فالخبر يدلُّ عليه.

وثانياً: أنّه لا يتصوّر استحباب الأطوليّة بعد تقرير استحباب الطول بذهاب الكسوف، اللّهُمَّ إلّا أن يقال إنّ ذلك مستحبٌّ في مستحبّ، فيتصوّر حينئذٍ بأنّه لو فرض تقدّم صلاة الخسوف مثلاً ولم يكن قد أطال فيها إلى حين ذهابه، ثمّ تعقبها

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ١٠.

(٢) الجواهر، ج ١١ / ٤٥١.

صلاة الكسوف، استحبّ له زيادة التطويل على صلاة الخسوف، وإن لم ينتهى إلى ذهاب الكسوف أيضاً، لكنّه كما ترىٰ.

وكذا لو أُريد تأكّد استحباب التطويل فيها على صلاة غيرها، إلّا على المعنى الذي ذكرناه، ولعلّه لذا ترك التعرّض لاستحباب التطويل أكثر الأصحاب، ضرورة أنّه على ما قلناه يرجع ذلك إلى استحباب التطويل قدر الذهاب، فاستغنوا به عنه، وغيره لا يخفى ما فيه، فتأمّل جيّداً.

الفرع الثاني: إنّ استحباب التطويل إلى الذهاب إنّما يتحقّق إذا كان له العلم بالغاية أو الظنّ بها، الحاصل بإخبار رَصَدي أو غيره، وأمّا بدونهما فربّما كان التخفيف ثمّ الإعادة مع عدم الانجلاء أَوْلىٰ؛ لما في التطويل من احتمال وقوع الصلاة في خارج الوقت قبل الفراغ منها، وهو على مسلك المشهور ـ من لزوم كون الصلاة في حال الكسوف من أوّله وآخره، بحيث لو وقع بعض الصلاة بعد الانجلاء لكان حراماً وباطلاً ـ ممنوعٌ، وعليه فاللازم في مثل هذه الحالة الحكم بوجوب التخفيف لا استحبابه، خصوصاً عند من جعل آخره الشروع بالانجلاء ثمّ الإعادة حتّى يخرج الوقت، حيث إنّه محتملٌ في كلّ آنٍ من آنات الكسوف ذهابه.

وأصالة عدم الانجلاء، لا تدفع هذه الفريضة، وهو وقوع الصلاة في القدر والوقت كما هو المحكي عن «الفوائد الملّية»، خلافاً للشهيد في مسالكه حيث قال: (يمكن التمسّك بعموم استحباب الإطالة، وإن لم يتّفق موافقة القدر، لأصالة البقاء).

علّق صاحب «الجواهر» على كلامه بقوله:

(وكيف كان فتخفيف الصلاة مع الجهل بالحال ثمّ الإعادة تحصيلاً للفضيلة كان أحوط).

هذا على القول المشهور من التوقيت في أوّلها وآخرها.

قوله قدس سره: ويعيد الصلاة إن فرغ قبل الانجلاء (١).

وأمّا على قول أكثر المتأخّرين: فيكون التوقيت بملاحظة حال التلبّس، فلا مانع من التطويل حتّى مع العلم بحصول الانجلاء قبل الفراغ، فضلاً عن الجهل به، إن لم ينعقد عليه الإجماع على خلافه، فحينئذٍ يصحّ ما ذهب إليه الشهيد الثاني من القول باستحباب الإطالة، ولو تمسّكاً بأصالة البقاء، بخلاف الصورة السابقة حيث إنّه لو سلّمنا جريان أصالة البقاء في مثل هذه الأُمور الغير القارّة، فهي غير مجدية في رفع حُسن الاحتياط بترك الإطالة، المعرّضة لوقوع الفريضة في خارج وقتها، كما لا يخفىٰ.

وحيث إنّ المختار عندنا هو الثاني، فلا يبعد أن تكون الأخبار باطلاقها الدالّة على الترغيب بقراءة السور الطوال، والأمر بتطويل الركوع والسجود بقدر القراءة، مؤيّدةً لما قلنا.

وحمل هذه الأخبار على صورة العلم ببقاء الوقت، يعدّ حملاً على الفرد النادر، خصوصاً إن قلنا بخروج الوقت بالأخذ بالانجلاء. و ممّا يؤيّد مختارنا ما ورد في حكاية فعل النبيّ والوليّ عليهما السلام من حصول الانجلاء قبل الفراغ، حيث ينافي ذلك مع الالتزام بوجوب الإتمام قبل الانجلاء، خصوصاً لو قلنا بالبطلان لو حصل الفراغ بعد الانجلاء، كما حُكي عن بعضٍ علىٰ ما في «مصباح الفقيه».

و عليه فجميع ذلك شاهد على إمكان القول باستحباب التطويل مطلقاً، ولو بمعونة الأصل، وإن كان مع ذلك الحكم بالتخفيف ثمّ الإعادة أوفق بالاحتياط، كما لا يخفىٰ.

(١) استحباب الإعادة إن حصل الفراغ قبل الانجلاء، هو الموافق لمذهب الأكثر، بل في «الذكرى» المعظم، بل لا أجد فيه خلافاً إلّا من الديلمي وأبي الصّلاح، حيث جاء في كتابهما بأنّ عليه الإعادة، الظاهر في الوجوب، و قيل هو المحتمل عن «المقنعة» و «جُمل العلم والعمل».

أقول: الإنصاف أنّه يحتمل في الجميع الاستحباب، فتصير المسألة في الاستحباب اتّفاقيّة، إلّا عن الحلّي حيث صرّح بنفي الوجوب والاستحباب في الإعادة كالمحكي عن الجمهور.

وأمّا الدليل عليه: فهو عدّه أخبار:

منها: صحيح من معاوية بن عمّار، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعِد»[١].

حيث يجب حمل الأمر فيه على الاستحباب، بملاحظة الجمع بينه و بين ما جاء في موثّق عمّار، حيث قال:

«وإن أحببتَ أن تُصلّي فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف، فهو جائز»[٢].

حيث لم يحكم بوجوب الإعادة، مع أنّه لو كان واجباً لكان يقتضى البيان الحكم فيه بوجوب الإعادة، خصوصاً مع ملاحظة صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم، في قوله:

«فإذا فرغت قبل أن ينجلي، فاقعد وادع اللّه حتّى ينجلي»[٣].

و أيضاً: المرسل المروي عن «الدعائم» عن عليّ عليه السلام: «أنّه صلّى صلاة الكسوف فانصرف قبل أن ينجلي، وحبس في مصلّاه يدعو ويذكر اللّه، وجلس النّاس معه كذلك يدعون حتّى انجلت»[٤].

فإنّ الإعادة لو كانت واجبة، فكيف جلس عليه السلام للدعاء، بل قد يشاهد عن بعضٍ كصاحب «الحدائق» تبعاً للصدوق في «الفقيه» من القول بوجوب أحدهما من

---

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١ و ٢.

(٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.

(٤) المستدرك، ج ١ الباب ٧ من أبواب الكسوف والآيات، الحديث ٢.

الإعادة أو الدُّعاء تخييراً جمعاً بين الطائفتين، مع أنّ المشهور ذهبوا إلى استحباب الإعادة بل والدّعاء، بل قد عرفت إفادة السكوت في مقام البيان في الموثّقة على أنّ الإعادة مندوبة، كما يساعد الأفضليّة ما ورد من الاشتغال بالصلاة وإطالتها إلى أن يذهب الكسوف.

أقول: يمكن الاستشهاد لاستحباب أحد الأمرين من الإعادة أو الدُّعاء، بما ورد في «فقه الرضا»، حيث قال:

«وإن صلّيت وبعدُ لم ينجَل، فعليك الإعادة والدُّعاء والثناء على اللّه وأنت مستقبل القبلة»[1].

مضافاً إلى أنّ الأصل يساعد ثبوت الندب، فبذلك تظهر الحجّة على الحلّي من نفي الوجوب والندب كليهما، حيث لم يعرف له مستنداً إلّا الأصل المقطوع بما عرفت، من أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار وظهور الموثّقه في حصر القسمة بين التطويل وعدمه من غير تعرّضٍ للإعادة، فلو كانت مستحبّةً لم تكن القسمة حاصرة.

مع أنّه مندفع: بما عرفت من وجود الأمر بالإعادة في الصحيح المعتضد بفتوى الأصحاب، وهو يكفي في إثبات الاستحباب كما لا يخفى.

أقول أخيراً: الأصحاب لم يتعرّضوا هنا لحكم الأخذ بالانجلاء وتمامه في استحباب الإعادة؛ يعني أنّ القائلين بالتوقيت من أوّل الآية وآخرها خصّوا الإعادة به دون الثاني.

وقول جملةٍ من المتأخِّرين، ومنهم صاحب «الجواهر» حيث إنّ ظاهرهم الاتّفاق هنا على مشروعيّة الإعادة قبل الانجلاء ظاهرٌ في التمام، ولذلك اعترف الشهيد في «الذكرى» بأنّ الأصحاب قبله مطبقون على شرعيّة الإعادة، ولعلّ

(١) الفقه المنسوب إلى الرِّضا عليه السلام: ١٣٤ ـ ١٣٥.

قوله: وأن يكون مقدار ركوعه بمقدار زمان قراءته (١).

وقت المستحبّ غير وقت الواجب، لإطلاق الدليل السابق.

بل قد يظهر من الأدلّة وإطلاق النصّ والفتوى، عدم اعتبار سعة الباقي للإعادة، وهو مؤيّدٌ آخر في أنّ الآية من باب التسبيب لا التوقيت، و اللّٰه العالم.

ثمّ إنّ الظاهر استحباب الإعادة وتكرارها مطلقاً، أي سواءٌ قلنا بأنّ مقتضى الأمر هو التكرار أم لم نقل بذلك كما عن «نهاية الأحكام»؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة الواردة في خصوص المقام إرادة التشاغل بالصلاة ما دامت الآية باقية، بل هو ظاهر مقتضى إطلاق قوله: (حتّى يسكن)، بناءاً على أن لا يكون لبيان التطويل، بل كان المراد بيان حصول الأمن و الروع في الإنسان، كما قد يستشعر ذلك من نفس فحوى الإطاعة واستحبابها فضلاً عن غيره، و عليه فما عن بعضهم من تقييد استحباب الإعادة بالثلاث لا أعرف له شاهداً.

(١) أنّ استحباب الركوع بهذا القدر من الزمان ممّا لا خلاف فيه، كما هو الحال في السجود والقنوت، وكان على المصنّف ذكرهما، لما ورد جميع ذلك في الخبر، فضلاً عن قيام الاجماع عليه، وما عن «المقنعة» في تقدير الركوع بمقدار السورة، يمكن توجيهه بحيث يشمل حتّى مثل الفاتحة أيضاً، فيتّفق الجميع، فلا يكون قوله مخالفاً لسائر الفقهاء، ولذلك نجد العَلّامَة قد نسب في «التذكرة» إلى علمائنا، بل عن «الخلاف» و «الغُنية» و «العزيّة» دعوىٰ قيام الإجماع عليه، كلّ ذلك، كما قلنا للأخبار الواردة:

منها: خبر أبي بصير، أنه قال:

«يقرأ في كلّ ركعة مثل يَس والنور، ويكون ركوعك مثل قراءتك، وسجودك

مثل ركوعك»[١].

و منها: المرويّ صحيحاً من زرارة ومحمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام:

«وتُطيل القنوت على قدر القراءة والركوع والسجود»[٢].

إذا قُرأ الركوع بالنَّصب حتّى يكون مفعولاً للفعل، لا معطوفاً للقراءة المجرورة ليوافق حينئذٍ مع الخبر الأوّل والفتاوى، بل بهما يرتفع احتمال إرادة تطويل المجموع منهما لاكليهما.

و منها: الرواية المرفوعة في «دعائم الاسلام»، عن الصادق عليه السلام، في حديث، قال:

«فيلبث راكعاً مثل ما قرأ، ثُمّ يرفع رأسه»، الحديث[٣].

و منها: ما جاء في «الكافي» و «التهذيب» أنّه قال:

«فتطيل القنوت والركوع على قدر القراءة والركوع والسجود».

حمل صاحب «الجواهر» تكرار الركوع في الخبر على خطأ النسّاخ وغيرهم، و هو المتعيّن، و إلّا اندرج خبرهما في المتشابهات، مع أنّه يمكن أن يكون المقصود بيان مقدار التطويل في القنوت والركوع من حيث الوقت بمقدار مجموع وقت القراءة والركوع والسجود، وهو غير بعيد.

ثمّ الظاهر من كلمات الأصحاب من النصّ والفتوى، الكناية بذلك عن استحباب تطويل الركوع بقدر القراءة المندوب إليها من الوقت، وإن لم يكن قد فعل القراءة كذلك، بل عن «المنتهى» نقل الإجماع على هذا الاستحباب في الركوع من أهل العلم، وكذلك في السجود، واستدلّ عليه بالتقدير من الوقت لا

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢ و ٦.

(٣) المستدرك، ج١١ باب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

قوله: **وأنْ يقرأ السُّور الطوال مع سعة الوقت (١).**

فعله، وإن احتمل كونه بلحاظ فعله في القراءة، كما هو المحتمل في «المقنعة»، بأن يكون التطويل في ركوع الإمام عليه السلام للتطويل في قراءته.

و بالجملة: فالقول باستحباب التطويل مطلقاً في الركوع هو الأولىٰ، وإن كان مع الفعل في القراءة أوفق بالاحتياط، والله العالم.

(١) استحباب قراءة السور الطوال ثابتٌ من جهة قيام الإجماع عليه، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» بلا خلاف، بل عن «الخلاف» و «المعتبر»، وظاهر «الغُنية» وغيرها أنّه متّفقٌ عليه، بل عن «المنتهى»: (أنّه مذهب أهل العلم)، هذا مضافاً إلى ورود أخبار تدلّ عليه مثل ما مرّ ذكره آنفاً من صحيح زرارة و محمّد بن مسلم، وخبر أبي بصير ومرسل حريز، بل جاء في «الدعائم»:

«روينا عن عليٍّ عليه السلام أنّه قرأ في الكسوف سورةً من المثاني وسورة الكهف وسورة الروم ويّس والشّمس وضحاها، وليس في هذا شيءٌ موقّت»[1].

وفي «الدعائم» قُبيل ذلك بيّن بأنّ المراد من المثاني هي الّتى أوّلها البقرة وآخرها براءة، وكان قرائته عليه السلام للشمس وضحاها مع قصرها للمناسبة، لعلّه كان لأجل كونها للكسوف، كما أنّه ينبغي قراءة سورة الزلزلة لآيتها لولا قِصرها، وإليه أومأ العَلّامَة الطباطبائي في منظومته:

وناسب الخَطب بها لولا القصر ... زلزلة والشّمس يتلوها القمر
وقد رأينا أثراً في الشمس ... عند الكسوف ما به من بأس

ثمّ قيّد المصنّف استحبابه بسعة الوقت، لأنّ مبناه التوقيت كالمشهور، بأن تكون الصلاة محدودة بهذا الوقت شروعاً وختماً، و هذا مخالفٌ لمبنى صاحب

(١) المستدرك، ج١١، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

قوله ﷺ: وأن يكبّر عند كلّ رفعٍ من كلّ ركوعٍ، إلّا في الخامس والعاشر، فإنّه يقول: سمع الله لمن حمده (١).

«الجواهر» من التسبيب، وكفاية كون الوقت للتلبّس بها لا مطلق فعلها، كما عرفت دلالة النصوص على ذلك، مثل قوله عليه السلام: (إن فرغ قبل أن ينجلي)، إذ هو أتمّ شاهد علىٰ نفي التوقيت بالمعنى الذي ذكروه.

(١) استحباب كلّ ذلك ثابتٌ لا خلاف فيه، كما اعترف به غير واحدٍ، بل في المحكي عن «المعتبر» و «التذكرة» و «المنتهى» نسبته إلى علمائنا، بل عن «الخلاف» و «العزيّة» الإجماع عليه.

وأمّا الاقتصار على التكبير في خصوص العاشر، كما هو معقد إجماع المحكي عن «الغنية»، فغيرُ ثابتٍ لما لقيام الأخبار على خلافه:

منها: ما جاء في صحيح محمّد بن مسلم، قال: «وتركع بتكبيرةٍ وترفع رأسك بتكبيرةٍ، إلّا في الخامسة التي تسجد فيها تقول سمع اللّه لمن حمده»[١].

و منها: ما جاء في صحيح الرهط: «ثمّ تركع الخامسة، فإذا رفعت رأسك قلتَ سمع اللّه لمن حمده، ثمّ تخرّ ساجداً، ثمّ تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الأُولى»[٢].

و منها: ما في «الدعائم» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام: «التكبير للهوي والرفع والتسميع في الرفع خاصّة في الخامس والعاشر»[٣].

فإنّها تدلّ على أنّ التكبير ثابتٌ لكلّ ركوع.

نعم، لم يذكر المصنّف التكبير للهوي في جميعه، وكذا ذكر رفع اليدين، ولعلّه لما ثبت في محلّه من عموم استحبابه في كلّ تكبير في كلّ صلاة ومنها المقام.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦ و ١.

(٣) المستدرك ج١، الباب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

قوله: **وأن يقنت خمس قنوتات (١).**

و منها: ما في صحيح الحلبي: «لا تقل سمع اللّه لمن حمده في رفع رأسك من الركوع، إلّا في الركعة التي تريد أن تسجد فيها»[١].

نعم، جاء في «النفليّة» و «الفوائد الملّية» أنّه: «رَوى إسحاق بن عمّار نادراً مخالفاً للمشهور فتوىً وروايةً عموم التسميع إذا ركع وفرغ من السورة، وإنْ لم يكن الخامس والعاشر».

و علّق قال صاحب «الجواهر» بقوله: (بل لم أجد الخبر المزبور).

ونزيد عليه: أنّه مردودٌ بواسطة النّهي الذي ورد في صحيح الحلبي عنه، قال: «إلّا في الركعة التي تريد فيها السجود»، وهو الأقوى.

(١) استحباب ذلك يكون عند كلّ ثانٍ من الركوع بعد الفراغ من القراءة، بلا خلافٍ فيه عندنا، بل عن صريح «العزيّة» وظاهر غيرها الإجماع عليه.

نعم، عن الصدوقين أنّه: (إن لم يقنت إلّا في الخامس والعاشر جاز لورود الخبر به).

لكنّه لا يعدّ خلافاً في المسألة، بل أقصاه القول بالجواز، ولا بأس به بعد المرسل الذي ذكره، خصوصاً بعد العمل به من الفاضل والشهيد وأبي العبّاس والكَركي والجزائري وغيرهم، بل عن الشيخ وابني حمزة وسعيد والشهيد والكركي وغيرهم جواز الاقتصار على العاشر.

و جاء في المنظومة:

وفي جواز خامسٍ وعاشر ... وجه كذاك الاجتزاء بالآخر

نعم، ما عن «الهداية» ـ بعد أن ذكر الخمس ـ قوله: (إنّه روي أنّ القنوت في

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٧.

الخامسة والعاشرة) إن لم يُحمل على إرادة الجواز، وجب طرحه والإعراض عنه لأمرهم عليهم السلام بطرح أمثاله من الشواذ، المخالفة للمشهور، كما هو واضح.

أقول: الظاهر أنّه كذلك، إذ لا يدلّ الحديث إلّا على جواز ذلك، كما عرفته في صدر المسألة، حيث إنّ إتيانه في الموضعين لا ينافي مع ما ورد في سائر الأخبار من التكرير في كلّ ثانية من الركوع، لأنّ الموردين من المثبتين يُحملان على الأفضليّة، كما لا يخفىٰ.

أقول: المستحبّات المستفادة من النصوص التي قد سقط عن كلام المصنّف أزيد ممّا سبق:

منها: كونها في المساجد، للأمر بها من الفزع فيها عند حدوث الآية، بل قد ورد التصريح بذلك في أخبار عديدة:

منها: ما رواه الشيخ المفيد في «المقنعة» عن الصادق عليه السلام، قال:

«قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّ الشمس والقمر.. إلى أن قال: فإذا رأيتم ذلك فبادروا إلى مساجدكم للصلاة»[1].

و منها: رواية محمّد بن عمارة، عن أبيه، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال:

«إنّ الزلازل والكسوفين والرِّياح الهائلة من عَلامات الساعة، فإذا رأيتُم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة، وأفزعوا إلى مساجدكم»[2].

و منها: رواية يونس بن يعقوب، في حديثٍ عن الصادق عليه السلام، قال:

«فخرج أبي عليه السلام وخرجتُ معه إلى المسجد الحرام، فصلّى ثمان ركعات..»

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤.

الحديث[١].

و منها: ما دلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صلّاها في مسجده[٢].

لكن جاء في «الدعائم»: «سُئل عن الصادق عليه السلام عن صلاة الكسوف أين تكون؟ قال: ما أحبّ إلّا أن تُصلّى في البراز، ويطيل المصلّي الصلاة علىٰ قدر طول الكسوف، وحدّ السُّنّة أن يصلّى في المسجد إذا صلّى معه جماعة»[٣].

حيث إنّه علّق الاستحباب في المسجد بصورة كون الصلاة مع الجماعة، إلّا أن يحمل على صورة التأكيد عند ذلك، و إلّا لا يمكن المصير إليه مع تعدّد تلك الأخبار، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (إلّا أنّ العمل على الأوّل).

ثمّ ينبغي أن تكون الصلاة في رحبة المسجد، لما ورد في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام أنّه قال:

«وإن استطعت أن تكون صلاتك بارزاً لا يحبسك بيت فافعل»[٤].

و أيضاً من المستحبات: إكمال السورة، كما عرفت دلالة النصوص عليه فيما سبق.

و أيضاً منها: الجهر بالصلاة ليلاً أو نهاراً، لإطلاق حديث زرارة ومحمّد بن مسلم، بقوله: «و تجهر بالقراءة»، كما في «الذكرى» و«الدروس»، بل في المنظومة:

والجهر في الآيات يستحبُّ حتّى كسوف الشمس وهو دأب
والقول في الكسوف بالإسرار يُضعَّف بالإجماع والأخبار

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٥ .
(٢) سنن البيهقي، ج٣ / ٣٤١ .
(٣) المستدرك، ج١، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ٢.
(٤) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٦.

قوله: **وأمّا أحكامها فمسائل ثلاث:**

الأُولى: إذا حصل الكسوف في وقت فريضةٍ حاضرة، كان مخيّراً في الإتيان بأيّهما شاء، ما لم تتضيّق الحاضرة، فتكون أولى، وقيل الحاضرة أولى، و الأوّل أشبه (١).

أحكام صلاة الآيات

(١) يقوم المكلف بأداء صلاة الكسوف:

فتارةً: تقع من دون وجود معارضٍ لها من الصلوات اليوميّة، فهذا ممّا لا بحث فيه من وجوب الإتيان بها على حسب كفاية وقتها.

و أُخرى: وهو إذا وقع الكسوف في وقت يتعارض صلاة الفريضة مع صلاتها، مع سعة الوقت لهما سواءٌ كان كذلك في الابتداء، أو حصل في الأثناء، حيث يتصوّر فيه بصورتين.

الأولىٰ: بأن دخلَ وقت الفريضة في أثناء صلاة الكسوف.

الثانية: عكس ذلك، البحث يجرى في جميع الصور الثلاثة كما سيظهر لك إن شاء اللّٰه، فلابدّ أن نتعرّض لها، و لبيان حكمها، غاية الأمر والذي لابدّ أن يُعلم أنّه لا خلاف بين الفقهاء ـ كما صرّح به صاحب «المدارك» ـ أنّه لو تضيّق وقت كلّ منهما، لابدّ من تقديم الفريضة اليوميّة على الأُخرى، لكونها أهمّ عند الشارع، كما ستعرف ذلك عمّا يأتي، حيث يلزم قطع صلاة الكسوف لو التفت المصلّي إلى ذلك في الأثناء دون عكسه إن أفتى بذلك.

الصورة الأولىٰ: لو كان الوقت موسعة لكلتيهما، فيقع البحث في أنّه هل: يجب تقديم الفريضة على صلاة الآية كما هو مختار الصدوقين من القدماء،

والسيّد في «المصباح»، والشيخ في «النهاية»، وابني حمزة والبرّاج، بل في «التنقيح» نسبته إلى الأكثر؟

أو تقدّم صلاة الكسوف على الفريضة، كما هو المحكي عن المرتضى أيضاً، ولعلّه في غير «المصباح»، وعن ابن أبي عقيل والآبي والحلّي في «السرائر»، بل ادّعى قيام الإجماع عليه فيها؟ بل قال: (وشيخنا أبو جعفر وافق في جُمله وعقوده ورجع)؟

أو يكون مخيّراً في تقديم أيّهما أرادو شاء وهذا هو مختار المصنّف، بل هو المشهور بين المتأخِّرين نقلاً وتحصيلاً أو أشهر، بل هو مختار صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه»؟

أقول: لا بأس بذكر أدلّة هذه الأقوال.

وأمّا المشهور: فقد استدلّوا لمختارهم على التخيير:

أوّلاً: أنّه موافق للأصل، لأنّ مقتضاه البراءة عن وجوب المبادرة بعد دخول الوقت في الواجبات الموسّعة.

ثانياً: أنّه مقتضى القاعدة في الأمر بالإتيان بهما في سعة الوقت؛ يعني أنّ موسّع له في إتيان كلّ واحد منهما بأيّ وقتٍ شاء بين الحدّين.

ثالثاً: يمكن أن يستدلّ لذلك بالخصوص لصلاة الكسوف بالأخبار الواردة:

منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «خمس صلوات تصلّيهنّ في كلّ وقت: صلاة الكسوف، والصلاة على الميّت، وصلاة الإحرام، والصلاة التي تفوت، وصلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشمس، وبعد العصر إلى اللّيل»[1].

و منها: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «أربع صلوات يُصلّيها الرجل في كلّ ساعةٍ: صلاة فاتتك فمتىٰ ما ذكرتها أدّيتها، وصلاة ركعتي طواف الفريضة،

(١) الوسائل، ج٣، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٥ .

وصلاة الكسوف، والصلاة على الميّت، هذه يصلّيهنّ الرجل في الساعات كلّها»[١].

حيث يستفاد منها أنّ وقت صلاة الكسوف موسّع كصلاة الفريضة بعد دخول وقتهما.

و مقتضى القاعدة بعد ملاحظتهما هو التخيير في تقديم أيّهما شاء المكلّف، ما لم يخف فوت وقت الأُخرى و إلّا يقدّمه.

أقول: هذا هو مقتضى الدليل، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة ما يدلّ أو يتوهّم خلاف ذلك.

الأول: اعترض صاحب «مصباح الفقيه» على المستدلّ بها، فإنّه بعد نقل الروايتين قال: (وفيه: إنّ هذه الروايات مسوقة لبيان جوازها في أيّ وقت تكون عند طلوع الشمس أو غروبها، وليس لها إطلاقٌ أحوالي، بحيث يصحّ التمسّك بإطلاقها لما نحن فيه، كما لا يخفى على المتأمِّل)[٢].

الجواب: لا يخفى أنّ من أراد الاستدلال بها لا استدلاله يكون إلّا من جهة دلالتها علىٰ سعة وقت صلاة الآية، وبأنّها لا تكون مقيّدة بوقتٍ خاصّ، فإذا ثبتت السعة لها كما كانت لليوميّة، فلازم نفس ذلك مع ملاحظتها مع الأُخرى أوجب أن يتحقّق له الإطلاق الأحوالي، أي يجوز الإتيان بكلّ واحدٍ منهما في الوقت، سواءٌ كان قبل إتيان العِدل له أو بعده.

و عليه، فدعوى أنّه ليس لهذه الأخبار إطلاق أحوالي حتّى يصحّ التمسّك بها غير مقبولة كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل، ج٣، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٣٥٣.

الثاني: إنّه يمكن أن يستدلّ لجواز تقديم الكسوف على اليوميّة بصحيح بُريد بن معاوية، ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبداللّه عليهما السلام، قالا:

«إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات فصلّها، ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة، فإنْ تخوّفت فابدأ بالفريضة، واقطع ما كنتَ فيه صلاة الكسوف، فإذا فرغت من الفريضة، فارجع إلى حيث كنتَ قطعت، واحتسب بما مضىٰ»[1].

قيل إنّ جملة: (فصلّها ما لم تتخوّف) صريحة في جواز الإتيان بصلاة الكسوف في أوّل وقت تحقّقه ولو كان قبل الفريضة، وموسّع فيها وغايته الخوف بذهاب وقت الفريضة، ثمّ رتّب على صورة خوف الابتداء بالفريضة صورة القطع عن ما بيده، والبناء على الرجوع بعد القطع، إن وقع الخوف في أثناء صلاة الكسوف، و عليه فدلالته علىٰ التقديم ممّا لا كلام فيه.

أقول: الذي يجب أن يبحث فيه أمران:

الأمر الأوّل: بيان المراد من (وقت الفريضة) الذي يتخوّف فوته، هل هو وقت الإجزاء أو الفضيلة؟

الظاهر أنّ الإطلاق في كثيرٍ من الموارد منصرفٌ إلى الأوّل، إلّا أنّ شيوع إرادة وقت الفضيلة في استعمال لفظ (الوقت) في أخبار الباب، أوجبَ تضعيف الإطلاق، ولأجل ذلك صرّح صاحب «مصباح الفقيه» بأنّه: (يحتمل قويّاً أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت الفضيلة).

لكن التأمّل في الرواية يوجب قوّة احتمال الأوّل لا الثاني؛ لأنّ رفع اليد عن ما بيده من الواجب لأجل درك فضيلة الوقت المندوب أمرٌ غير معهود، إلّا في بعض الموارد، مثل:

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب الكسوف والآيات، الحديث ٤.

العدول عن الصلاة الواجبة الفرادى إلى الندب، وقطعها لدرك الجماعة.

أو قطع صلاة الواجبة اليوميّة لتدارك الأذان والإقامة المنسيّة، أو خصوص الإقامة المنسيّة.

لكن هذه الموارد المستثناة بحاجة إلى ورود دليل صريح يدلّ عليه، وهو مفقود في المقام، فحمله على وقت الفضيلة في جواز قطع صلاة الآيات بمجرّد الاحتمال لا يخلو عن إشكال، ولذلك استفاد صاحب «الجواهر» من هذه الرواية وقت الإجزاء لا الفضيلة، فتأمّل في كلامه.

الأمر الثاني: في أنّ قوله: (فابدأ بالفريضة) في صورة التخوّف، هل هو وجوبي أو ندبي؟

بمعنى أنّ المراد هو الوجوب، لو أُريد من (الوقت) وقت الإجزاء، لأهمّيّة وجوب الفريضة على وجوب الآية؟

أم وقت الفضيلة، حيث إنّه لو سلّمنا دلالته على ذلك كان القطع من صلاة الكسوف ندبيّاً لدرك فضيلة وقت الفريضة؟

لا يقال: إنّه على فرض كون المراد من (الوقت) وقت الفضيلة أيضاً، كان ظاهر الأمر في قوله: (فابدأ بالفريضة)، هو الوجوب.

لأنّا نقول: يمكن أن يكون الأمر وارداً مورد توهّم الحظر، فيُحمل على الندب، أو يكون محمولاً على الندب لأجل احتمال المرجوحيّة في مثل هذه الأوقات المكروهة.

كما يأتي هذا الجواب فيما يستفاد احتمالاً من قوله: (فصلّها ما لم تتخوّف)، وجوب الابتداء بصلاة الكسوف وتقديمها على الفريضة، بأن يكون المراد هو الندب ببيان أحد التقريبين كما لا يخفىٰ.

فعلىٰ هذا يمكن حمل الأمر بالابتداء في صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة، فقال: إبدأ بالفريضة»[١]، على الندب من باب كونه دالّاً على الرخصة، لورود ه مورد توهّم الحظر سواءٌ قلنا بأنّ المراد من (وقت الفريضة) هو الإجزاء أو الفضيلة، إلّا أنّ الفارق بينهما هو الوجوب في الأوّل بخلاف الثاني، حيث إنّه واجب علىٰ بعض المباني.

ولكن بناءً على مختار صاحب «الجواهر» من أنّ المراد من (الوقت) هو الإجزاء، فلابدّ من حمل الأمر على الوجوب، فلا يتناسب مع الندب.

نعم، بقي هنا حكم الأمر بقطع الصلاة في بعض الأخبار، لو كان قد دخل في صلاة الكسوف، ثمّ التفت أنّه يُصلّي في وقت الفريضة:

منها: ما جاء في صحيح أبي أيّوب الخزّاز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف قبل أن تغيب الشمس، وتخشى فوت الفريضة؟ فقال عليه السلام: اقطعوها وصلّوا الفريضة، وعودا إلى صلاتكم»[٢].

و منها: صحيح محمّد بن مسلم، قال: «قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: جُعِلْتُ فداك، ربّما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الآخرة، فإن صلّيتُ الكسوفَ خشينا أن تفوتنا الفريضة؟

فقال: إذا خشيتَ ذلك فاقطع صلاتك، واقض فريضتك، ثمّ عُد فيها»[٣].

حيث استدلّ القائلون بوجوب تقديم الفريضة حتّى في سعة الوقت بهما لإثبات مدّعاهم:

بأن يقال: ظاهر الأمر بالقطع هو الوجوب لأنّه هو الحقيقة، وظاهر هذين الخبرين كون وقوع الكسوف في سعة وقت المغرب دون العصر في الأوّل، وفي

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب الكسوف والآيات، الحديث ١ و ٣ و ٢.

الثاني في سعة وقت العشاء، فلابدّ أن يراد من (الوقت) هو وقت الفضيلة دون وقت الإجزاء، و عليه فالحكم بوجوب القطع مع سعة الوقت وكون الوقت وقت الفضيلة، لا يناسب إلّا مع مدّعاهم من وجوب الشروع بالفريضة مع سعة الوقت، وكون الوقت هو وقت الفضيلة، لأنّ وقت الإجزاء عندنا للعشاء لا يكون إلّا عند منتصف اللّيل، و الثابت أنّ إتيان صلاة الكسوف قبل مغيب الشمس أو بعد المغرب لا يوجب فوت وقت الإجزاء، بل هو مقطوع العدم، فيصير هذين الخبرين دليلاً على القول الثاني في المسألة كما لا يخفى.

أجاب عنه صاحب «الجواهر»: بأنّ وجوب قطع الصلاة لو التفت بعد الدخول في صلاة الكسوف، لا ينافي كون الحكم في الابتداء تخييريّاً، كما هو مختار صاحب «الجامع» حيث قال: (لو تلبّس بصلاة الكسوف، ثمّ دخل وقت الفريضة، وجب قطعها) مع قوله بالتخيير في الابتداء).

أقول: لابدّ من ملاحظة خوف فوت الفريضة في حال ضيق وقتها، ولو من جهة وقت الفضيلة لا الإجزاء، كما يؤيّد ذلك فيما اذا راجعنا و لاحظنا خبر «دعائم الإسلام» الذى روىٰ عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: «فمن وقف في صلاة الكسوف حتّى دخل عليه وقت صلاته؟ قال: يؤخّرها ويمضي في صلاة الكسوف، حتّى يصير إلى آخر الوقت، فإن خاف فوت الوقت قطعها وصلّى الفريضة، وكذلك إذا انكسفت الشمس»[1].

بل قال صاحب «الجواهر» بعد نقله كلام ابن حمزة في «الوسيلة»: (وإن كان وقتها ـ أي الآيات ـ وقت فريضة موظّفةً ابتدأ بالموظّفة، وإن كان وقتها قريباً من وقت الموظّفة، ودخل فيها، ثمّ دخل وقت الموظّفة أتمّها، ما لم يخف فوات

(١) المستدرك، ج١، الباب ٤ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

الموظّفة، فإن خاف فوتها قطعها وصلّى الموظّفة، أو خفّفها إن أمكن).

ثُمّ قال ماخلاصته: ولعلّه يمكن التفريق بين الابتداء والإتمام، فلا يجوز في الأوّل بخلاف الثاني، باعتبار أنّ التلبّس بالصلاة يمكن أن يزاحم به الفريضة، كما فيمن أدرك ركعةً خصوصاً مع إمكان الجمع بينها وبين ذات الوقت كما هو الفرض.

و هذا هو مختار صاحب «الحدائق» تبعاً للمتقدّمين، من وجوب تقديم الفريضة في سعة وقتها.

أقول: لكن المناقشة ثابتة في أصل الاستدلال بالحديثين الدالّين على القطع، للشكّ في أنّه هل:

يراد منه مَن كان متلبّساً بصلاة الآيات ودخل عليه وقت الفريضة؟

أو يُراد منه جواز الإتيان بصلاة الآية في وقت الفريضة، وجواز قطعها عند خوف فوت وقت الفريضة؟

والثاني هو مختار صاحب «الجواهر» خصوصاً في الخبر الثاني.

فإذاً يبطل استدلال القائلين بوجوب الابتداء باليوميّة بهذين الحديثين، خصوصاً مع ملاحظة دلالة خبر بريد ومحمّد بن مسلم على جواز الابتداء بصلاة الآيات مع دخول وقت الفريضة، إلّا إذا تخوّف فوات وقت الفريضة، سواءٌ أُريد من (الوقت) وقت الفضيلة أو وقت الإجزاء.

بل يمكن تأييد ذلك بقولنا أوّلاً: بأنّ الظاهر من رواية الخزّاز كون الفريضة التي يخاف فوتها هو العصر لا المغرب، إذ الرواية بحسب الظاهر واردة في مَن أخّر العصر ثمّ ابتلى بالكسوف في آخر الوقت، ممّا يعنى أنّ الرواية واردة في وجوب القطع لمورد يعلم المصلّي فوت وقت الإجزاء من الفريضة، حيث يكون القطع حينئذٍ واجباً بلا إشكال، فلا يصير الحديث حينئذٍ دليلاً على وجوب الشروع بالفريضة لو لا

التلبّس في سعة الوقت، بل تكون الرواية في هذا المورد ساكتة، فيكون المرجع حينئذٍ إلى الدليل الذي ذكرناه على التخيير في سعة الوقت، فيثبت المطلوب.

ثانياً: لو سلّمنا كون المراد من (الفريضة) هو المغرب لا العصر، و أنّ المراد من خوف الفوت هو خوف فوت وقت الفضيلة، فلا نُسلّم كون القطع حينئذٍ يكون واجباً، لأنّ إدراك الصلاة في أوّل وقت الفضيلة يعدّ أمراً مستحبّاً و هكذا يكون حكم القطع أيضاً بخصوص من يرى الوقت الأوّل في الفريضة وقتاً اختيارياً لا يجوز تفويته مع الإمكان كصاحب «الحدائق»، فإيجاب قطع صلاة الآيات اعتماداً على هذا المبنىٰ لا يوجب الحكم بوجوب القطع لمن لا يرى ذلك في وقت الفضيلة، بل عليه أن يحكم بجواز تأخيرها عنه مع الاختيار، وبالتالي فلا يبقى وجه للاستدلال بمثل هذا الخبر لإثبات وجوب تقديم الفريضة على صلاة الآيات.

هذا كلّه مع إمكان أن يقال ثالثاً: إنّ مقتضى الجمع بين هذين الحديثين وبين الصحيحتين المتقدّمتين ـ وهما خبري بُريد بن معاوية و محمّد بن مسلم عن الباقرين عليهما السلام ـ هو حمل الأمر الوارد في الحديثين على الشروع بالفريضة على الاستحباب، كما يؤيّده غلبة الظنّ بأنّ مناط الحكم هو أهمّيّة الفريضة اليوميّة على غيرها من الصلوات، وأفضليّة المبادرة إلى فعلها في أوّل وقتها، التي لا تكون إلّا علّة للاستحباب لا الوجوب والشرطيّة لصحّة صلاة الكسوف ولا الوجوب فقط، هذا لو لم نقل ولم نحمل فوت وقت الفريضة على وقت الإجزاء، جمعاً بين الطائفتين، و إلّا لا يدلّ على مدّعاهم قطعاً كما لا يخفىٰ.

كما قد يؤيّد هذا الاحتمال خبر «الدعائم»، حيث إنّ دلالته على الإجزاء يكون أوضح وأتقن وأنسب بالتشبيه الوارد فيه من مطلق وقتها.

و عليه، فإثبات وجوب تقديم الفريضة على صلاة الآيات بما ذُكر مشكلٌ جدّاً.

حكم قطع صلاة الآيات

يقع الكلام في أمرين:

الأول: هل يجوز قطع الصلاة الواجبة أم لا؟

الثاني: وعلى الجواز بالمعنى الأعمّ ـ أي عدم الحرمة حتّى يجامع مع الوجوب والجواز والاستحباب ـ في أيّ موضعٍ يجوز أو يجب؟

فيه خلافٌ، فقد ذهب جماعة من الأصحاب رضوان اللّه عليهم إلى الجواز مطلقاً، حتّى في موسّع الوقت، و أنّه يجوز الدخول في الصلاة مع اختياره وعلمه بأنّه ربّما يزاحم الفريضة، غاية الأمر أنّ عليه أن يدخل و يستمر فيها، فإذا بلغ الحدّ المزاحم يقطعها، وهو مختار صاحب «الجواهر»، حيث قال ـ بعد نقل جواز القطع، ورجحانه لتدارك فضيلة الوقت إذا خشي فواته بالإتمام ـ:

(بل من تأمّل في كيفيّة جوابه عليه السلام للسؤال ـ الذي ظاهره من ابتداء صلاة الكسوف، فينبغي أن يكون جوابه افعل أو لا تفعل، لا اقطع ونحوه الملائم للسؤال عمّن تلبّس وخاف الفوات بالإتمام ـ علم أنّ المراد منه ولو بقرينة المخالفة المزبورة، الرخصة بالتلبّس، مع القطع إذا بلغ الحدّ الذي يخاف من فعله فوات الوقت، لا أنّ السؤال فيها عمّن تلبّس فبانَ له ضيق الإجزاء في الأثناء، إذ هي كالصريحة في خلافه) انتهىٰ محلّ الحاجة[1].

أقول: التحقيق في هذه المسألة موقوفٌ علىٰ بيان أقسام ما يمكن فيه القطع، حتّى يتّضح حكم كلّ واحدٍ منها برأسه من الجواز وعدمه، وعلى الأوّل من الوجوب أو الاستحباب فنقول ومن اللّه الاستعانة:

تارةً: يفرض أنّ الشخص في سعةٍ من الوقت لصلاة الآيات والفريضة، فلو قدّم

(١) الجواهر، ج ١١ / ٤٦٢.

الآية على الفريضة وأراد قطعها والدخول في الفريضة، مع فرض سعة الوقت لكلتيهما:

فعلى القول بالتخيير فواضحٌ من عدم الجواز، بلا فرق فيه بين كون القطع هنا بمعنى الإبطال، أو كونه بمعنى البناء والرجوع إلى موضع القطع، لتخلّل فعلٍ كثيرٍ، والتسليم الذي هو كلام آدميّ بينها.

و أمّا على القول بوجوب تقديم الفريضة اليوميّة عليها، يلزم القول بعدم جواز الدخول في الآية، ويكون التقديم حينئذٍ شرطاً لصحّة الآية، مثل اشتراط وجوب تقديم الظهر على العصر، فتكون صلاته المتقدمة باطلة.

هذا إذا قلنا بالشرطيّة من حيث الحكم الوضعي.

وأمّا إذا قلنا بوجوب التقديم تكليفاً لا وضعاً:

الصورة الأولى: لو تخلّف وأتى بصلاة الآيات، فلا إشكال في أنّه قد عصى بصلاته، لكن بعد الدخول في صلاة الآيات لا يجوز له قطعها حينئذٍ؛ لأنّه يحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليه، ولو من جهة القطع بالبناء، وهو مفقودٌ في سعة الوقت لهما، ففي هذه الصورة يُحكم بحرمة القطع بكلا معنييه الذي قد عرفت.

الصورة الثانية: و هي هذه الصورة، إلّا أنّه سهى ودخل في صلاة الآيات وكان الوقت موسّعاً لهما، فعلى القول بالتخيير: فالكلام الكلام، لأنّه إذا قلنا بجواز الدخول مع العمد، وحرمة القطع بعد الدخول بكِلا معنييه، ففي السهو يكون بطريق أَوْلىٰ.

الصورة الثالثة: و هي هذه الصورة، إلّا أنّه على القول بوجوب تقديم اليوميّة على الآية:

فعلى القول بالشرطيّة الواقعيّة تكون صلاة الآيات حينئذٍ باطلة.

وعلى القول بالشرطيّة الذُكريّة، أو على فرض كونه واجباً تكليفيّاً فقط دون الشرطيّة، تكون صلاة الآيات صحيحة، فلا يجوز قطعها كذلك بكِلا معنييه، لعدم

قيام الدليل عليه.

الصورة الرابعة: و هي ما لو كان الوقت موسعاً لهما، إلّا أنّه ربّما يعلم أو يظنّ بأنّه لو شرعَ في صلاة الآيات فربّما يوجب المزاحمة للصلاة ليوميّة ولو من جهة فوت وقت الفضيلة:

فهل يجوز له الدخول بالإتيان بها إلى أن يبلغ حدّ المزاحمة فيقطعها، ولو بالبناء عليها؟ فهذه هي الصورة التي أراد صاحب «الجواهر» إثبات جوازها من خبري أبي أيّوب ومحمّد ابن مسلم.

خلافاً للآخرين حيث إنّهم يقولون إنّ هذين الخبرين يتحدثان عمّن تلبّس بالآية ثمّ دخل وقت الفريضة، فيخاف فوتها، فيحكم بقطعها.

أقول: إثبات ما قاله صاحب «الجواهر» اعتماداً على هذين الحديثين، خصوصاً من خبر محمّد بن مسلم حيث إنّه قال: «ابتلينا بالكسوف بعد المغرب، فإن صلّيتُ الكسوفَ خشينا أن تفوتنا....» الظاهر فيما قاله صاحب «الجواهر» مشكل جدّاً.

وكيف كان، إن أمكن الجزم من حديث ابن مسلم، من دون حمله على ما في غيره من الأحاديث، فالحكم هو وجوب القطع، و إلّا فيشكل حتّى مع الشك في جواز القطع، لكونه مخالفاً للأصل والقاعدة، فيقتصر على موضع اليقين، كما لا يخفى على المتأمّل.

الصورة الخامسة: ما لو تلبّس بصلاة الآيات ودخل عليه وقت الفريضة، مع خوفه فوت وقتها، وكان المراد من (الوقت) هو وقت الفضيلة، فهل يجوز قطعها لدرك وقت الفضيلة أم لا؟ ثمّ على الجواز هل هو واجب أم مندوب؟

الذي يظهر من صاحب «الحدائق» ـ تبعاً لبعض من جعل درك أوّل الوقت للفريضة مع الاختيار واجباً ـ وجوب القطع والبناء عليه.

خلافاً لآخرين كصاحب «مصباح الفقيه» و «الجواهر»، وكثيرٌ من الأصحاب حيث يقولون بعدم الجواز، أو الجواز ندباً، كما صرّح به المحقّق الهمداني، ويستأنس من كلام صاحب «الجواهر».

الصورة السادسة: و هي هذه الصورة، إلّا أنّ المراد من (الوقت) هو وقت الإجزاء، ففي هذه الصورة وقع الخلاف بين الأعلام، في أنّه هل يجوز القطع أو يجب، أو لا يجوز؟

الظاهر من كلام الشيخ في «المبسوط» أنّه إن قطع للخوف، وجب عليه استيناف صلاة الآية، وهو مختار الشهيد في «الذكرى» مستدلّاً عليه:

(بأنّ البناء بعد تخلّل الصلاة الأجنبيّة، لم يُعهد من الشارع تجويزه في غير هذا الموضع.

والاعتذار بأنّ الفعل الكثير مغتفرٌ هنا لعدم منافاته الصلاة.

بعيدٌ، فإنّا لم نبطلها بالفعل الكثير، بل بحكم الشارع بالإبطال، والشروع في الحاضرة، فإذا فرغ منها فقد أتى بما يخلّ بنظم صلاة الكسوف، فيجب إعادتها من رأسٍ تحصيلاً ليقين البراءة)، انتهىٰ ما في الذكرىٰ[1].

بل حكي عن «العزيّة» و «الروض» و «الشافية» ذلك، ولم يصرّح أحدٌ منهم في القطع بأنّه جائز أو مندوب أو واجب؟ بل تعرّضوا لحكم ما بعد القطع، وإن يستظهر من كلامهم عدم الجواز.

أقول: وكيف كان، فما قاله الشيخ ومن تبعه مخالفٌ للمشهور نقلاً وتحصيلاً، بل عن «المنتهى» نسبته جواز القطع أو وجوبه إلى علمائنا، المُشعر بوجود الإجماع عليه، بل عن «السرائر» أنّه يلوح منها الإجماع.

---

(١) الذكرى، ج ٤ / ٢٢٠ و ٢٢٣.

كما أنّ مقتضى القاعدة و الأُصول أيضاً ذلك، و هما يقتضيان متابعة أحكام الشارع، فإذا دلّ دليلٌ صحيحٌ من حيث السند والدلالة على جواز القطع، كصحيحي بريد و محمّد بن مسلم، وأنّه لا يوجب البطلان، يفهم أنّ تخلّل صلاة الفريضة المشتملة على أفعال كثيرة، والسلام الذي يعدّ من كلام البشر، لا يوجب بطلان صلاة الآيات، نظير ما ورد الدليل في حق المبطون ونحوه من ذوي الأعذار، من تجويز تخلّل الوضوء في أثناء الصلاة، ووقوع فصلٍ طويلٍ بين الأجزاء، والحكم بالبناء على موضع القطع، ففي تخلّل مثل الصلاة اليوميّة في الأثناء يكون عدم البطلان أَوْلىٰ بالقبول في جواز البناء.

والتعبير بأنّ الشارع قد حكم بالبطلان و لزوم الشروع بالحاضرة، لا يخلو عن مسامحة، لأنّه حكم بالصحّة لا بالإبطال.

نعم، لابدّ من الاقتصار في الفصل بالصلاة دون غيرها، إلّا ما ورد فيه النصّ والدليل كما لا يخفىٰ.

فمع ورود النصوص على تجويز ذلك يفهم في الحقيقة أنّه مستثنىٰ ممّا هو مقتضى القاعدة الأوّليّة، من عدم جواز قطع الصلاة الواجبة، و عدم كونها مبطلاً لأجل درك صلاة أُخرى، و هذا ثابتٌ ممّا لا كلام فيه.

نعم، الذي ينبغي الإشارة اليه هو أنّ المعروف بين القائلين بالتخيير على الظاهر، يقولون باختصاص ذلك بمَن تلبّس فبانَ له ضيق وقت الإجزاء، لا وقت الفضيلة، ولا من علم الفوات قبل التلبّس، بل في هاتين الصورتين عليه أن يستمر بصلاة الآيات المزاحمة وقتها لوقت الفضيلة ولا يقطعها، كما لا يجوز له الشروع فيمن علم الفوات قبل التلبّس، و كأنّهم حملوا هذين الخبرين المشتملين على الأمر بالقطع على التلبّس المزاحم لوقت الإجزاء بقرينة صحيح محمّد بن مسلم وبُريد، الذي أُطلق فيه خوف (فوت الوقت) من

غير إشعارٍ بكونه وقت الفضيلة أو غيرها، فيكون المراد حينئذٍ من قوله: (وإن تخوّفت فابدأ بالفريضة) أي إن لم تكن متلبّساً و إلّا فاقطع، مضافاً إلى موافقة هنا الاقتصار فيما خالف بطلان الصلاة بمثل هذا الفصل المتيقّن وعلى محلّ الضرورة، المفقودة في وقت الفضيلة، إذ الفرض أنّه يكون على التخيير.

هذا على ما هو المعروف بين الفقهاء، ولكن خالف بعضهم:

منهم المحقّق الهمداني﵀، حيث قال: (وإن كان القول بجوازه بل استحبابه (أي القطع) لإدراك وقت الفضيلة أيضاً لا يخلو من قوّة، نظراً إلى ظهور بعض الأخبار الآمرة بالقطع لدى خوف فوت الوقت، في إرادة وقت الفضيلة، وما في صحيحة محمّد بن مسلم وبريد من تعليق البدأة بالفريضة، وقطع صلاة الكسوف على خوف ذهاب الوقت؛ الظاهرة في وقت الإجزاء، ليس منافياً له كي يصلح قرينةً لارتكاب التأويل فيه، بحمله أيضاً على إرادة وقت الإجزاء، لأنّ الشرطيّة الواقعة في تلك الصحيحة تعبيرٌ عن مفهوم القضيّة المذكورة قبلها، الّتي لم يقصد بها على الظاهر إلّا الجواز كما عرفت)، انتهى محلّ الحاجة[1].

و منهم صاحب «الجواهر» حيث قال ـ في مقام بيان أنّه بمقتضى الخبرين لا يجب رفع اليد عن الإطلاق في غيرهما ـ:

(غاية اقتضاء هذين الحديثين في إطلاق المفهوم، هو عدم وجوب القطع، وهو مسلّم، ولو أُريد عدم الجواز منه، كان مقيّداً بغيره، وهو ليس بأَوْلىٰ من حمل الوقت فيه على وقت الفضيلة، بقرينة الخبرين المزبورة في إرادة الفضيلة كما عرفت، خصوصاً بعد اعتضادهما بظاهر خبر الدعائم، ولا استبعاد في المحافظة على فضيلة الوقت الذي هو رضوان اللّه، وللمؤمن خيرٌ من ماله وولده، خصوصاً

(١) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٣٥٨.

بعد أن لم يكن إبطالاً للعمل، بل هو جمع بين حقّ العملين...)[1]

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال؛ لوضوح أنّه:

لو قلنا بمقالة صاحب «الحدائق»ﷺ من وجوب المبادرة في أوّل الوقت مع الإمكان والاختيار، فالالتزام بجواز القطع بل وجوبه أمرٌ غير مستبعَد، لأجل درك أمرٍ واجب أهمّ، وهو الإتيان باليوميّة في أوّل وقتها.

وأمّا إذا لم نقل بالوجوب، بل غايته استحبابه لدرك فضيلة الوقت، فالحكم بوجوب قطع صلاة الآيات أو جوازه ـ بمثل هذه الاعتبارات والاستحسانات، مع عدم صراحة واضحة في الأخبار في كون المزاحمة لوقت الفضيلة، بل المنصرف إليه عند الإطلاق هو وقت الإجزاء، كما عليه أكثر المحقّقين والمعروفين من الأصحاب ـ في غاية الإشكال، خصوصاً ملاحظة ما جاء في كلام صاحب «الجواهر» من الاستدلال على الجواز بقوله: (على أنّ عمدة ما في هذه النصوص من المخالفة، هو عدم قدح مثل هذا الفصل، والفرض التزامه في حال الضيق، فمع الكراهة لا داعي إلى مخالفة ظاهرها من ثبوت ذلك للفضيلي، كما أنّه لا داعي إلى مخالفة ظاهرها من جواز تلبّسه بالفعل إلى حصول ما كان يخاف أوّلاً من فعله فوات الوقت، فيقطع حينئذٍ، إذ الفرض خوفه الفوت بالإتمام لا التلبّس كما هو واضح...)

و عليه، ثبت ممّا ذكرنا أنّ الالتزام بجواز هذا الفصل ليس من عندنا، بل ثابتٌ لأجل دلالة النصّ الصريح الآمر بالقطع إيجاباً لا ندباً، لأهمّية الفريضة اليوميّة مع غيرها عند التزاحم، وهي لا توجب القول بجواز القطع أو وجوبه لأجل درك فضيلة الوقت الذي هو أمرٌ ندبي محبوبٌ عند اللّه إذا لم يزاحمه واجبٌ وهو الاستمرار والاتّصال في أجزاء واجبٍ كصلاة الآيات، كما أنّ الحكم كذلك فيما

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٤٦٤.

إذا زاحمه واجبٌ آخر غير صلاة اليوميّة، حيث لا يجب بل لا يجوز رفع اليد عن واجبٍ لأجل درك فضيلة الوقت.

وعليه فالالتزام بذلك عند المزاحمة مع فضيلة الوقت ضعيفٌ جـدّاً، فـالأقوى عندنا ـ كما عليه العَلّامَة البروجردي والاصطبهاناتي ـ عدم الجواز، والله العالم.

هذا كلّه فيما إذا زاحم صلاة الآيات فوت الوقت من الإجزاء أو الفضيلة من اليوميّة، وأمّا إذا لم يكن كذلك، أي لا خوف على فوات وقت الفضيلة، فضلاً عن الإجزاء، مثل ما لو شرع بعد مضيّ وقت الفضيلة، أو كان وقتها متّسعاً غير مضيّق، فلا يجوز له إيجاد هذا الفصل؛ لظهور النصوص بل صراحتها في الشرط المزبور.

هذا كلّه تمام الكلام في سعة الوقت لكلتا الصلاتين.

أقول: بقي هنا ثلاث صور:

صورة ما لو ضاق وقت اليوميّة دون الكسوف، فلا إشكال في تقديم اليوميّة، بل في «التنقيح» و «المدارك» و «الحدائق»، والمحكي عن «المنتهى» و «إرشاد الجعفريّة» الإجماع عليه، بل الظاهر أنّ كلامهم في وجوب تقديم المضيّق مطلقٌ شاملٌ حتّى للصورة الثانية من ضيق وقت الكسوف دون اليوميّة، ولذلك لم يعيّن صاحب «الجواهر»[1] يعيّن إحدى الصورتين، وقـال بـوجوب تـقديم المـضيّق مطلقاً، وقال بعد ذكر الإجماع:

(وهو الحجّة، بعد معلوميّة ذلك من أُصول المذهب وقواعده، وبذلك يخرج عن دعوى إطلاق ما دلّ على فعل اليوميّة أو الكسوف) من جهة التقديم، لو سُلّم أصل الدعوى.

بل قال خصوصاً بعد عدم معلوميّة قائلٍ بمقتضاه، بأنّه: (في «كشف اللّثام» م أنّ

(١) جواهر الكلام، ج ١١ / ٤٦٧.

ظاهر الصدوقين ومن تلاهما ـ أي ممّن قال بوجوب البدأة باليوميّة ـ تقديم الفريضة، وإن اتّسع وقتها وضاق وقت الكسوف).

ثم أضاف ما خلاصته: إلّا أنّ ما تقدّم من الإجماع وأُصول المذهب والقواعد على خلافه، فيكون الواجب حينئذٍ تقديم ما هو المضيّق منهما، وتأخير المتّسع إلى بعد المضيّق، لا التلبّس بصلاة الآيات إذا كان وقت الكسوف متّسعاً، وقطعها عند خوف فوت وقت الفضيلة والإجزاء في الأثناء.

نعم، يمكن تجويز هذه الصورة بناءً على القول بالتسبيب في الكسوف، وعدم اعتبار وقوع الفعل حال وجود السبب، بأن يكون وجود السبب كافياً في وجود المبادرة إلى الفعل حال حصول السبب، بجواز الدخول في الصلاة، وجواز القطع في الأثناء، إذا خشي فوت وقت الفضيلة، لإطلاق الأدلّة السابقة، وترك الاستفصال فيها، ولا يلزمه جواز الابتداء كذلك، لمنافاته مع وجوب المبادرة على السببيّة، ولو بالشّروع في الكسوف والقطع في الأثناء، إذ لا دليل حينئذٍ على وجوب المبادرة في إتمام الفعل في مثله، بل يكفي في مثل هذا الفرض وجوب الشروع في الكسوف والقطع في الأثناء، لأجل خوف وقت الفضيلة فضلاً عن الإجزاء.

وكيف كان، فقد ظهر في هذا التقرير وجوب تقديم المضيّق في كِلتا الصورتين، إلّا على القول بالتسبيب، حيث يجوز تقديم الموسّع على الحاضرة، بلحاظ أنّ أصل وجود السبب وتحقّقه يوجب وجوب المبادرة إلى فعله بالشروع مع جواز القطع في الأثناء، مع وجود الخوف المزبور.

وعليه، فيكون المراد من (ضيق وقت الفريضة المانع من صلاة الآيات)، عدم سعة الوقت حتّى بمقدار التلبّس بصلاة الآيات، لا أنّها غير واسعة لا تستوعب تمامها، لما ثبت في اثناء البحث أنّه لا يتعيّن أن تكون الصلاة مستوعبة لتمام

الوقت، بحيث يكون متلبساً بها في تمام الوقت، بل يجوز للمصلّى التلبّس بها الى بلوغ ما به فوت الفريضة، فيترك صلاة الآيات و يشتغل بالفريضة في اثنائها، ثمّ يبني علىٰ ما مضى من صلاته.

بل قد يظهر من ذلك ندرة وقوع التزاحم حتّى حينما يكون متلبساً بأن يقوم بإتيان تكبيرة الإحرام للآيات، ثمّ الاشتغال بالفريضة في اثناء صلاة الآيات، و بهذه الكيفيّة يقوم بالجمع بين الحكمين، و هما: وجوب المبادرة الى صلاة الآيات بمجرد تحقّق السّبب، و وجوب الاحتفاظ بالوقت للفريضة و عدم فعل ما يوجب فوتها و فوت وقت فضيلتها، ندباً فيها و وجوباً في الإجزاء، حيث بهذه الكيفيّة يكون قد جمع بين الحقّين.

و لعلّ النصوص الدالّة على جواز القطع في اثناء صلاة الآيات، مشيرة الى صورة ضيق وقت الكسوف، و أنّه عدم سعة الوقت تكون صلاة الآيات متقدمة على الفريضة.

و بالجملة: تبيّن أنّ الحكم في هاتين الصورتين واضحة، إن قلنا بالتسبيب في الكسوف، و إلّا يُشكل الحكم بما ثبت من وجوب تقديم المضيّق و تأخير الآخر الموسّع وقته، و لا يجوز التلبّس بالموسّع و الدخول فيه، حتّى بتكبيرة الاحرام ثم القطع في الاثناء و التلبّس بالمضيّق وقتها، لما ثبت أنّ مدلول النصوص و مساقها لم تكن تشمل هذه الصورة، بل تفيد وجوب تقديم المضيّق مطلقاً، والله العالم.

الصورة الرابعة: ما لو كان وقتهما مضيّقاً معاً، فلا إشكال ولا خلاف عند الأصحاب في وجوب تقديم اليومية على صلاة الآيات، كما ورد في «كشف اللّثام» و «الذكرى» و «التنقيح» بتعابير مختلفة، لكن جميعها متّفقة على لزوم تقديم الفريضة اليوميّة على غيرها، لمعلوميّة أهميّة اليوميّة على غيرها من النصوص والفتاوى.

بل وهكذا يجب القطع لو بانَ في أثناء صلاة الآيات ذلك بلا خلافٍ فيه، بل في «كشف اللّثام» أنّ حكم القطع حين خوف الفوت اجماعيّ، على ما في «المعتبر» و «المنتهى» و «التذكرة» و «نهاية الأحكام»، حيث إنّ كلامهم مطلقٌ يعمّ ضيقهما، وإن لم نتحقّق التعميم المزبور في بعض ذلك، وأنّ هذه الأهمّية المعلومة من وجوب التقديم واضحة عند من يُجوّز القطع لخوف فوت الفضيلة كصاحب «الجواهر»، و جماعة كثيرة ممّن تبعه من الفقهاء؛ لوضوح أولويّة المقام عنه، لأنّه مزاحم لوقت الإجزاء دون الفضيلة، ومتىٰ جاز القطع، فلا إشكال في وجوب إتيان الفريضة، لأنّ ما يتوهّم المانع ليس إلّا التلبّس المزبور، فإذا فرضنا عدم وجوب الاتّصال، فلم يبق شيءٌ حينئذٍ ما يصلح للمانعيّة، والمفروض وجوب الشروع باليوميّة لأجل تضيّق وقتها.

أقول: رغم ذلك فقد تردد صاحب «التذكرة» و «النهاية» في ذلك من أولويّة الحاضرة بالأصل، وأولويّة صلاة الكسوف بالشروع.

و ترددكلاهما لا يخلو عن وَهنٍ، لما قد عرفت من شمول النصوص للقطع في هذا المورد قطعاً، سواءً أجزنا القطع في خوف فوت الفضيلة أو لم نجز، خصوصاً إذا لم نقل بالتوقيت لتمام صلاة الكسوف، بل قلنا بكفاية التلبّس بها حال حصول الكسوف، ولو لم يفِ الوقت لتمام الفعل.

نعم، ما ذكراه من التردّد له وجهٌ في المضيّق منهما، إذا قلنا بوجوب الإتمام في وقت الكسوف، فيما إذا كان قادراً مع ذلك على ادراك ركعة من الفريضة، حيث قد وقع الترديد في أنّه:

هل يجوز قطع صلاة الآيات لكون الحاضرة أَولىٰ لأجل درك تمام ركعاتها في الوقت؟

أو أنّ صلاة الآية أَوْلىٰ لأجل حفظ الآية بالشروع وحفظ وقت الحاضرة

بإدراك ركعة؟

فتقديم صلاة الآية حينئذٍ يستلزم الجمع بين الحقّين، كما مالَ إليه العَلّامَة الطباطبائي في «المنظومة».

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (وإن كان الأقوى خلافه أيضاً، لما عرفت من احتمال القطع مع ضيق وقت الكسوف لإدراك الفضيلي، فضلاً عن الوقت الاختياري للصحّة).

أقول: (الأظهر هو هكذا ولو لم نقل بجواز القطع لخوف فوت وقت الفضيلة؛ لأنّ الظاهر من النصوص الواردة في جواز القطع هو أولويّة الحاضرة على الكسوف في إدراك الوقت لجميع ركعاتها، الذي هو معنى حقيقة الإدراك، لا ما يكون منزّلاً عليه بالدليل، بمثل: (من أدرك...) لأنّه مخالفٌ للأصل والقاعدة، فيقتصر عند الشّك على موضع اليقين، وهو في غير صورة المزاحمة ولو في الجملة؛ خصوصاً مع ملاحظة أنّ الوقت لليوميّة بالأصالة لقوله تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ﴾ الواردة في حقّ الفريضة اليومية حسب الفرض، و عليه فالأصل مقدّم قطعاً، لا سيّما مع ملاحظة حال التسبيب الذي قد عرفت كفاية التلبّس حال السبب مع الإمكان في الصحّة، ولا نحتاج في صحّتها اثبات أنّ الوقت كافٍ لتمام الفعل، لعدم القول بالتوقيت، و لذلك يجوز له الدخول في صلاة الآيات حينئذٍ ولو بالتكبير، ثمّ القطع و اتيان الفريضة، فليتأمّل فإنّ المورد دقيق من موارد احتمال مزالّ الأقدام كما لا يخفى.

فروع تزاحم الفريضة مع صلاة الآيات

الفرع الأوّل: بعد الوقوف على حكم مزاحمة الفريضة مع صلاة الكسوف يقع البحث في أنّه:

هل يجري هذا الحكم في سائر الآيات من الزلزلة وغيرها أم لا؟

الظاهر أنّه كذلك للتسوية بين تسبيبها ومسبّباتها في النصوص السابقة، ولعلّ ذكر الكسوف كان من باب المثال و لما هو الغالب في الخارج ممّا يقع فيه المزاحمة، لا لأجل خصوصيّةٍ مختصّة به، كما قد يؤيّد التعميم ما جاء في صحيح محمّد بن مسلم وبُريد بن معاوية من ذكر الكسوف وغيره من الآيات، بقوله: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات...».

لكن قال الشهيد في «الذكرى»: (لا يتصوّر في الزلزلة التضيّق عند من قال بوجوبها طول العمر، فتُقدّم عليها الحاضرة مع تضيّقها، ويتخيّر مع السعة، وكذا باقي الآيات إن قلنا بمساواتها الزلزلة، وفي انسحاب خلاف الجماعة فيها نظرٌ: من عدم دلالة الرواية عليه، ومن أنّ اهتمام الشارع بالحاضرة أشدّ ووجوبها ألزم).

وفيه: ثبت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ المراد من فرض وقت الزلزلة طول العمر أنّ صلاتها تكون أداءً للجميع حتّى من أهمل وعصىٰ أو نسى، فلو قصد إتيانها فإنّها بالنسبة له يكون أداءً أيضاً لا قضاءً، لأنّه ليس من الموقّتات، لا أنّ صلاتها تكون موسّعه للجميع طول العمر بالاختيار، لظهور النصوص في أنّها تكون فوريّة المنافية لذلك، كما اعترف الشهيد﵀ بذلك في كلامه في السابق، فحينئذٍ يتصوّر التضييق في الزلزلة كصلاة الكسوف، ولا فرق فيه بينها وبين الكسوف، خصوصاً إذا قلنا بالتسبيب في الجميع.

نعم، يصحّ ملاحظة فرض التوسعة في الكسوف وفي اليوميّة، لامتداد السبب في الكسوف، حيث إنّه يعتبر فيه التلبّس بالفعل حال وجوده، لا أنّه يجب عليه الإسراع بالتلبّس بمجرّد حصوله .

هذا بخلاف الزلزلة ونحوها ممّا يجب فيه التلبّس فوراً إذ لا امتداد للسبب فيه غالباً،

فلا يتصوّر التوسعة فيهما معاً حتّى يتخيّر فيها، بل اللّازم حينئذٍ هو التلبّس بالآيات، وإذا خاف من الإتمام فوات فضل الفريضة عند من يجوّزه أو إجزائها عند الجميع، وجب عليه القطع للأخير أو لترجيح للأوّل، و الاشتغال بفعل الفريضة في الأثناء، ثم العود الى صلاة الآية بالبناء على موضع القطع، كما تضمّنه الصحيح المزبور.

الفرع الثاني: ما لو زاحم الكسوف واجباً آخر غير اليوميّة، مثل ما لو ضاق وقت الوقوف بعرفة أو المشعر، ولم يبق للمكلّف إلّا بمقدار يسع الوصول إليهما وأقلّ المكث فيهما، فشرع بصلاة الآيات، فالأقرب في هذه الحالة كما في «الذكرىٰ»: (فعلها ماشياً تحصيلاً للواجبين إذا خاف سبق وقتها، نعم لو كان في الزلزلة أخّرها لعدم التوقيت)، انتهى ما في «الذكرىٰ».

أقول: هذه المسألة تتصوّر على وجوه:

تارةً: يفرض التوسعة لكلا الموردين من الوقوفين وصلاة الكسوف، فإنّه مخيّرٌ تخيّر في تقديم أحدهما على الآخر.

وأُخرىٰ: ما لو ضاق الوقت لأحدهما دون الآخر، فيقدّم المضيّق بلا إشكال.

وثالثة: لو كان الوقت مضيّقاً لكليهما، فهو على صورتين:

تارةً: يعلم ذلك قبل الدخول في الصلاة.

وأُخرىٰ: ما لو علم ذلك بعد الدخول.

ففي كلتا الصورتين لا يبعد القول بوجوب الشروع بصلاة الكسوف مع حذف شرطٍ منها، وهو الاستقرار الواجب فيها، فيأتي بالصلاة ماشياً حتّى يُدرك الوقوفين بأقلّ ما يُجزي، كما كان الأمر كذلك فيما لو علم بذلك بعد الدخول في الصلاة، مثل ما كان الأمر فيما قبل الدخول، ولا فرق في ذلك بين صلاة الكسوف المضيّق وبين الزلزلة ونحوها، ممّا يجب فيها الدخول فوراً.

فبما ذكرنا ظهر الإشكال في كلامه من الحكم بالتأخير في الزلزلة، فرضاً منه أنّها موسّعة طول العمر، و قد مرّت المناقشة فيه.

الفرع الثالث: ما لو وقع التعارض بين الآيات وبين غيرها ممّا وجب بالأصل كالعيد، أو ما وَجَب بالعارض كالنّافلة المنذورة.

فقد يقال: إنّ المرجع فيه إلى ما تقتضيه القواعد و الأُصول من التخيير في الموسّع وكذلك في المضيّق منهما؛ فراراً عن الوقوع في الترجيح بلا مرجّح لو حكم بوجوب تقديم أحدهما على الآخر، والحكم بتقديم ما هو المضيّق منهما لو كانا مختلفين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُحكم بتقدّم الكسوف بناءً على أنّ وجوبه أصليّ والمنذورة عرضي.

لكن يمكن أن يندفع: بأنّه لا فرق بينهما من حيث العقوبة المترتبة على تركه.

ولكن قال الشهيد﵀ في «الذكرى»:

(لو كانت صلاة اللّيل نافلةً منذورةً، فكالفريضة الحاضرة في التفصيل السابق، وهل ينسحب فيها قول البناء: وكذا في كلّ صلاةٍ منذورةٍ تُزاحم صلاة الكسوف؟ الظاهر لا اقتصاراً على مورد النصّ مع المخالفة للأصل.

ثُمّ قال: إذا اجتمع الكسوف والعيد، فإن كانت صلاة العيد نافلةً قُدّم الكسوف، وإن كانت فريضةً، فكما مرّ من التفعيل في الفرائض.

نعم، تقدّم على خطبة العيد إن قلنا باستحبابها كما هو المشهور)، انتهى كلامه.

وأورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وفيه ما لا يخفى، مع فرض اختصاص النصوص في اليوميّة، لعدم ثبوت الأهمّية في غيرها، ولو قلنا بشمولها كان الظاهر جريان القطع ثمّ البناء لا عدمه).

أقول: الأوجه والأظهر ما ذكره صاحب «الجواهر»؛ لأنّ القاعدة والأصل يقتضيان التخيير في الموسّع فيها، وكذلك في المضيّق فيهما، لعدم مرجّح في البين

لتقديم أحدهما على الآخر، وهذه القاعدة جارية وسارية في جميع الموارد، إلّا إذا قام دليلٌ شرعي على خلافها، وهذا الدليل لم يرد إلّا في حقّ اليوميّة، و شموله في غيرها ممّا لا دليل عليه له فلا يجوز، فإذا قلنا بعدم شمول النصوص لغير اليوميّة، فلا وجه لتوهّم جواز القطع أو البناء فيما ذكر كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو لم يدخل في الصلاة وعلم بالتزاحم كذلك .

وأمّا لو دخل في صلاة الكسوف، ثمّ بانَ له المزاحمة من حيث ضيق الوقت لهما، فهل يجوز له القطع والرجوع إلى الآخر أم لا؟

الظاهر أنّه ليس له ذلك، لأنّ حال الدخول ليس أسوءُ من حال قبل الدخول، فإذا قلنا بالتخيير حال قبل الدخول، ففي الدخول يكون أَوْلىٰ بالرعاية في الإتمام، ورفع اليد عن الآخر، خصوصاً مع ما عرفت من عدم قيام دليلٍ شرعي علىٰ جواز القطع حينئذٍ.

الفرع الرابع: في أنّ بعض الفقهاء ـ كالشهيد في «الذكرى» ـ تعرّض لحكم مسألة مزاحمة صلاة الكسوف لصلاة العيد، وهو بعيدٌ وقوعه في أحد العيدين من الفطر و الأضحىٰ، إذ كلّ واحدٍ منهما يقع في العشر الأولى من شهر شوّال و ذي الحجّة، ووقوع كسوف الشمس بحسب المعتاد لا يكون إلّا في النصف الثاني من الشهر، فكيف يمكن تحقّق المزاحمة بينه وبين صلاة العيد في كسوف الشمس، بل وهكذا في خسوف القمر، لأنّه بحسب المعتاد يقع في ليالي القدر كالثالث عشر ومابعدها.

و عليه فتحقّق المزاحمة المدعاة غير مستأنس بحسب المتعارف.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقع ذلك بقدرة اللّٰه تبارك وتعالى كما هو الحال في وقوع بعض المحالات بقدرته سبحانه و تعالىٰ، ولذلك قال الشهيد في «الذكرىٰ»: (قد اشتهر أنّ الشمس كسفت يوم عاشوراء لمّا قُتل الحسين عليه السلام كسفةً بَدَت الكواكب نصف النهار

فيها. رواه البيهقي[١] وغيره، وقد قدّمنا أنّ الشمس كسفت يوم وفاة إبراهيم عليه السلام ابن النبيّ صلى الله عليه وآله، وروى الزبير ابن بكّار في كتاب «الأنساب»[٢] أنّه توفّي في العاشر من شهر ربيع الأوّل. وروى الأصحاب أنّ من علامات المهدي عليه السلام كسوف الشمس في النصف الأوّل من شهر رمضان). انتهى محلّ الحاجة من «الذكرى».

فإنّ ذكر هذه الوقائع مؤيّدة لإمكان تحقّق الكسوف في غير وقته المعتاد، بقدرته سبحانه و تعالىٰ.

بل أضاف صاحب «الجواهر» إلى ذلك بقوله[٣]: (خصوصاً والمروي في «الكافي»[٤] و «الفقيه»[٥] و «تفسير علي بن إبراهيم»[٦] عن عليّ بن الحسين عليهما السلام من كيفيّة الكسوفين، خلاف ما يقوله المنجِّمون من الحيلولة ونحوها ـ أي حيلولة الأرض بين الشمس والقمر، أو حيلولة القمر بين الأرض والشمس ـ بل هو انطماس الشمس والقمر في البحر الذي خلقه اللّه بين السماء والأرض، إذا أراد اللّه أن يستعتب عباده علىٰ كثرة ذنوبهم بآيةٍ من آياته، أمرَ الملك الموكّل بالفُلك الذي فيه مجاري الشمس والقمر أن يزيله عن مجاريه، فتصير الشمس في ذلك البحر، فيطمس ضوئها ويتغيّر لونها وكذلك القمر.

بل قال الصدوق رحمه الله بعد رواية ذلك: (إنّ الذي يخبر به المنجّمون من الكسوف

---

(١) سنن البيهقي، ج٣ ص٣٣٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الجواهر، ج١١ ص٤٦٩.

(٤) روضة الكافي، ص٨٣ الرقم ٤١ المطبوعة بطهران عام ١٣٧٧ حديث البحر مع الشمس.

(٥) الفقيه، ج١ ص٣٤٠، الرقم ١٥٠٩، المطبوع في النجف.

(٦) المستدرك، ج١١ الباب ١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

فيتّفق، كما يذكرونه ليس من هذا الكسوف في شيءٍ، وإنّما يجبُ الفزع إلى المساجد للصلاة عند رؤيته، لأنّه مثله في النظر وشبيه له في المشاهدة).

كما أنّ الكسوف الذي ذكره عليّ بن الحسين عليهما السلام إنّما وجب الفزع فيه، لأنّه آية تشبه آيات الساعة)، انتهى ما في «الجواهر»[1].

أقول: والأمر كما قاله، فإنّه لا منافاة بين ما هو المرويّ وبين ما يقوله المنجِّمون، كما في «البحار» للمجلسي رحمه الله حيث قال:

(إنّ ذلك قويٌّ متين)، كما أيّده والده رحمه الله، و اللّٰه هو العالم والقادر على كلّ شيء، ونحن مؤمنون بما رواه أهل البيت عليهم السلام، لأنّ عقولنا قاصرة عن درك الحقائق و فهم حقيقتها، فالأَوْلىٰ أن نقول: إلٰهنا إنّنا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فاكتبنا كنّا مَعَ الشَّاهِدِينَ، والحمدُ لله ربّ العالمين، وصلّى اللّٰه علىٰ سيّدنا محمّد و آله الطاهرين.

أقول: وليُعلم أنّه ورد في مصادرنا بعض الأخبار مثل خبر عليّ بن عبداللّٰه، عن موسىٰ بن جعفر عليهما السلام من وقوع الكسوف في موت إبراهيم ابن النبيّ صلى الله عليه وآله، لكن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله ردّ عليهم بأنّها لم تنكسف لموت ولده بل هي (آية من آيات اللّٰه، ولا تنكسف لموت أحد ولا لحياته)[2]. ولعلّه صلى الله عليه وآله أراد بذلك نزع مثل هذه الدعاوى من أيدى الناس لكي لا تصير مثل هذه الحوادث العوبةً بأيديهم ينسبونها الى بعض أفراد البشر زوراً و بهتاناً، و عليه فلا ينافي وقوع مثل هذه الآيات للأوحدي من البشر كولد رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله أو لسيّد شباب أهل الجنّة و أضرابهما من الطيّبين الأطهار.

الفرع الخامس: ثبت ممّا مضي أنّه يجب الشروع باليوميّة فيما لو ضاق وقتها

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٤٧١.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ١ من أبواب صلاة الآيات، الحديث ١٠.

لأهمّيّتها، أو بناءً على القول بتقديم اليوميّة مطلقاً، سواءٌ كان في ضيق الوقت أو غيره، بعدما استقرّ وجوب صلاة الكسوف، وخالف وأتى بالكسوف، فلا إشكال في أنّه قد عصىٰ تكليفاً، ولكن السؤال أنّه هل يوجب بطلان الصلاة وضعاً، وهل يكون تقديم اليوميّة شرطاً لصحّة صلاة الكسوف أم لا؟

قد يقال: إنّ البطلان متوقّف على اقتضاء النّهي عن الضدّ، لأجل الأمر الصادر بوجوب القطع والرجوع إلى الشريكة لاختصاص الوقت بهما لا لمطلق الفريضة، فمع عدم القول بذلك ـ كما هو كذلك عند المحقّقين ـ فلا بطلان حينئذٍ، لكن قد يقال هنا بالخصوص بالبطلان وإن لم يكن كذلك في غير المقام؛ باعتبار أنّ الأمر بالقطع الذي تدلّ عليه النصوص، ظاهرٌ في بيان الشرطيّة، نظير وجوب تقديم صلاة الظهر على العصر، ونظير إتيان العصر في الوقت المختصّ بالظهر أو عكسه، فتصير صلاة الكسوف حينئذٍ باطلة.

وأجاب عنه صاحب «الجواهر» أوّلاً: بأنّه لا يتمّ بناءً على ما ذكرناه فيها من إرادة الوقت الفضيلي فيها، فلا يكون الأمر بالبدأة والقطع فيها للوجوب.

و يرد عليه أوّلاً: بأنّه على القول بوجوب البدأة لليوميّة نقول بوجوب القطع مطلقاً؛ أي سواء كان مزاحماً لوقت الفضيلة أو الإجزاء، اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ وجوب البدأة لليوميّة ثابتٌ لمن لم يتلبّس بالكسوف، و إلّا فإنّه بعد التلبّس لا يجب عليه القطع، بل يستحبّ إذا كان مزاحماً لوقت الفضيلة، وهو أوّل الكلام حيث لم يحكموا إلّا بصورة الإطلاق بوجوب البدأة من دون ذكر تفصيل في ذلك، فلازمه هو ما عرفت أوّلاً.

وثانياً: أنّه خارج عن الموضوع، لما قد عرفت من أنّ فرض مسألتنا هو فيما إذا وجب القطع لو تلبّس، لا ما كان مندوباً كما في المزاحم لوقت الفضيلة.

ثمّ أجاب عنه صاحب «الجواهر» ثانياً: (أنّه بعد تسليمه، لا ظهور في شيءٍ منهما بالشرطيّة المقتضية للبطلان، حتّى الأمر بالقطع المُكنّى به عن فعل الفريضة في الأثناء لا الإبطال، فتأمّل جيّداً)، انتهى كلامه[1].

ولكن خالفه المحقّق الهمداني﵀ بعد نقل مسألة الضدّ، و قال:

(ولكن لا يبعد أن يقال إنّه يستفاد عرفاً من الأمر بالقطع في مثل المقام، النّهي عن الاشتغال بها، ما دام مزاحمتها للفريضة في وقتها، وأنّ حالها بالنسبة إلى الفريضة في هذا الوقت حال شريكتها التي لا تصحّ في وقت الاختصاص بالأُخرىٰ، فليتأمّل) انتهى كلامه[2].

قلنا: إنّه إن كان ظاهر النصوص دالّاً على الشرطيّة، يلزم أن يكون أصل التلبّس باطلاً لفقد الشرطيّة، فلا يبقى محلّ للأمر بالقطع؛ لأنّ ظاهره صحّة صلاته وحينئذٍ يأمر بالقطع.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّه شرطٌ ذُكريّ اختياري لا مطلقاً، فلا يشمل ما لو نسي أو غفل و اشتغل بالصلاة بتخيّل سعة الوقت أو نسيانه كذلك، ثمّ بانَ له الخلاف، فحينئذٍ يأمره الشارع بالقطع مع فرض صحّة صلاته، بخلاف ما لو أراد المخالفة في الابتداء بترك اليوميّة، والاشتغال بصلاة بالكسوف، حيث إنّه حينئذٍ يعدّ شرطاً للصحّة. وإثبات تمام ذلك من النصوص مشكل جدّاً.

كما قد يؤيّد الإشكال أنّه لو لم يقطع صلاته و استمرّ فيها فلا إشكال في عصيانه، وأمّا على الشرطيّة فلا يناسب مع الأمر بالقطع، بل لازمه تحقّق البطلان قهراً، مع أنّه مخالفٌ لظاهر الأمر بالقطع.

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٤٧٠.

(٢) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٣٦١.

وكيف كان، فالحكم بالبطلان لو لم يكن أقوىٰ يعدّ أحوطاً قطعاً.

الفرع السادس: لو اشتغل بالحاضرة في حال الضيق للكسوف فانجلى ومضىٰ وقته، فهل يجب عليه القضاء أو لا؟ فهو يتصوّر على وجوه:

الوجه الأوّل: لو فرّط في تأخير اداء صلاة الكسوف حتّى ابتلى بذلك، فلا إشكال حينئذٍ في وجوب القضاء، لأنّ السبب قد أوجب عليه ذلك، وتأخيره كان بتفريطٍ منه و هو سببٌ لوجوب القضاء عليه، بتحقّق عنوان الفوت عليه. و هذا ممّا لا خلاف فيه.

ولا فرق في هذا القسم بين كون الكسوف بالاستيعاب وبين عدمه، لاشتراك العلّة فيهما.

الوجه الثاني: لو لم يكن مُفرّطاً في تأخير الكسوف، ولم يقدر على إتيانهما لضيق الوقت لهما، فهو أيضاً:

تارةً: يكون قد أفرط في تأخير الحاضرة.

وأُخرىٰ: قد لا يكون مفرّطاً في تأخيره لها.

والمشهور إلى عدم القضاء مطلقاً، أي في كِلتا الصورتين، بل لا فرق في عدم القضاء بين كونه عالماً بحصول الكسوف قبل تحقّقه وبين عدمه، مستدلّين على ذلك:

بالأصل عند الشك في وجوب القضاء عليه عند فقد الدليل عليه.

وإطلاق نفي القضاء في النصوص السابقة، بعد مضيّ السبب.

مضافاً إلى عدم حصول سبب القضاء الذي به يتحقّق الفوات؛ لوضوح أنّه بعد فرض عدم كفاية الوقت وقصوره عن كليهما، ولزوم تقديم الحاضرة حينئذٍ، ينحصر الخطاب حينئذٍ لخصوص الحاضرة، ويسقط التكليف عن صلاة الكسوف بها، فلا تكليف حتّى يقال إنّه فاته ويجب عليه القضاء، ولا فرق في ذلك بين كون تأخير الحاضرة عن تفريط و عدمه؛ لأنّه من حيث نفسها كان التأخير له مباحاً إلى

ذلك الوقت المقتضي عدم التكليف بها، والعلم بحصول الكسوف ووقوعه لو حصل لا يوجبُ عليه المبادرة، ضرورة عدم وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها.

هذا هو استدلال المشهور على المحكي عن صاحب «الجواهر»قدس سره.

أقول: لكن خالف الشهيد الأول رحمه الله اطلاق هذا الاستدلال في «الذكرى» و «البيان»، بل قال وتبعه العليّان وثاني الشهيدين، بل أضاف الشهيد الثاني حتّى مع كون تأخير الحاضرة بغير اختياره، فضلاً عن صورة الاختيار، ولذلك حكموا بوجوب القضاء، وقالوا إنّ الأقرب القضاء إن كان قد فرّط في فعل الحاضرة أوّل الوقت.

ولعلّ وجه حكمهم بوجوب القضاء: هو صدق استناد الإهمال في إسقاط التكليف عنه إلى تفريط الشخص، ولو كان ذلك من جهة الإهمال في تأخير الحاضرة؛ لوضوح أنّه مع العلم بتحقّق الكسوف وعلمه بأنّه مع تأخير الحاضرة إلى آخر الوقت، يستلزم عدم قدرته على اتيان الواجب في وقته بواسطة ذلك، و رغم ذلك أخّرها، فإنّه يصدق عليه عرفاً أنّه مُفرّطٌ في إسقاط التكليف الثابت على ذمّته، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، و عليه، يكون الحكم بوجوب القضاء هو الأوجه.

لا يقال: إنّه مع عدم تحقّق الوقت للكسوف، لا معنى للحكم بوجوب إتيان ما لا يلزم به القدرة على الامتثال، لأنّ وجوب الامتثال لا يتحقّق إلّا بعد حصول السبب، فلا معنى لإيجاب تحصيله قبله.

لأنّا نقول: ربّما يمكن القول إنّه مع العلم بعدم قدرته على تحصيل الواجب في وقته، لو لم يحصّل شرطه قبل ذلك، كان الواجب عليه حفظه و تحصيله، نظير ما يقال لواجد الماء قبل دخول وقت الصلاة، وهو يعلم أنّه لو لم يحتفظ به يعجز عن تحصيله فيما بعد الوقت، فربّما قيل بوجوب حفظه مع أنّ وجوبه لو ثبت كان قبل وجوب ذيها.

وكيف كان، فالقول بوجوب حفظه لتحصيل الواجبين في وقتهما، قبل وجوبهما أو وجوب أحدهما، لا يخلو عن إشكالٍ، وإن كان القول به موافقٌ للاحتياط، خصوصاً فيما إذا أسند ذلك إلى الإهمال كما عرفت.

نعم، لو لم يكن تأخيره في الحاضرة عن اختياره، بل حصل بنفسه وكذا في الكسوف، فالحكم بوجوب قضاء صلاة الكسوف حينئذٍ ممّا لا وجه له؛ لعدم تنجّز التكليف في حقّه حتّى يوجب إسقاطه القضاء عنه، إذ لا يصدق عليه عنون (الفوت)، و بالتالي لا قضاء عليه.

و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو كان تأخيره للحاضرة، و إنّما جمعها مع الكسوف لأجل وجود عذر يرفع به التكليف، كالصّغر والجنون والإغماء والحيض:

قال الشهيد الثاني رحمه الله: (فيه وجهان والعدم أوجه).

و جاء في «الذكرى»: إنّ عدم القضاء أظهر، لعدم التفريط، حيث إنّه لم يكن قادراً على الجمع، وإن كان قادراً على التقدير، وهو على ظرف عدم الإتيان بالآخر، لكنّه غير كاف في تنجيز التكليف، لأنّ الملاك فيه القدرة الفعلية لا التقديريّة اللولائيّة منها؛ لأنّ فرض مسألتنا وجوب تقديم اليوميّة لأهمّيتها، المستلزم لعدم القدرة على اداء صلاة الكسوف.

ولعلّ وجه التردّد وكون العدم هو أوجه، احتمال كفاية القدرة بصورة الإطلاق في إيجاب القضاء عليه، وإن كان في مقام العمل يقدّم اليوميّة، لكنّه لا يوجب نفي صدق (الفوت) عليه، فلذلك قالوا بأنّ الأظهر عدم القضاء، وإن كان الحكم بالقضاء أوفق بالاحتياط.

ثمّ قال الشهيد الثاني: (وفي إجراء النّاسي والكافر يُسلّم عند الضيق، مجرى المعذور عندي تردّدٌ؛ لأنّ التحفّظ من النسيان ممكنٌ غالباً، والكافر مأخوذٌ

بالإسلام ومخاطبٌ بالصلاة، ومن عموم الرفع والإسلام يجُبّ ما قبله)، انتهىٰ كلامه كما في «الجواهر».

قلنا: إن اعتبرنا ملاك وجوب القضاء تنجّز التكليف في حقّه والتفريط من جانبه، فالأَوْلىٰ في ذلك هو عدم القضاء، لأنّه لم يصدق عليه ذلك؛بمقتضى حديث الرفع، وإن كان التحفّظ عليه ممكناً، ولكن اللّٰه مَنَّ على العباد برفع المؤاخذة والقضاء عنهم بتحقّق النسيان وعروضه، فلا وجوب عليه فلا فوت ولا قضاء عليه.

وأمّا إن كان الملاك في التنجّز هو إمكان تحصيله، ولو من طريق التحفّظ، مع الغضّ عن مقتضى حديث الرفع بالنسبة إلى الحكم التكليفي، بل غايته نفي العقوبة والعذاب، فلازمه وجوب القضاء، ولعلّه لذلك حكم صاحب «الجواهر» بالقضاء بقوله: (ولو قيل بقضاء الكسوف مطلقاً كان وجهاً، لوجود سبب الوجوب، فلا ينافيه العارض)؛ وقَبِله ثمّ أيّده بما عرفت من أنّ (إطلاق النصوص في المقام يقتضي وجوب الاشتغال بصلاة الكسوف، بل خلوّها عن التعرّض للسقوط فيما لو ضاق وقت الحاضرة، وكان الاشتغال بها يخرج معه الكسوف الذي هذا المقام مقام بيانه، باعتبار كون السؤال عن مثل ذلك، فتأمّل جيّداً). انتهى كلامه[1].

أقول: وأمّا بالنسبة إلى الكافر إذا أسلم في حال الضيق، ووجب عليه اليوميّة وقدّمها فمضىٰ وقت الكسوف، حيث تردّد فيه الشهيد﵀ مستدلاً بأنّه مخاطبٌ بالصلاة، فكأنّه تنجّز عليه فوجب عليه القضاء، هذا.

ولكن لابدّ أن يقال: بأنّه لو كان مسلماً وحاله كذلك، فلم يكن القضاء عليه واجباً، رغم قدرته على الجمع والإتيان بهما ولا تقصير له، فإذا قلنا في المسلم بعدم الوجوب ففي حديث الإسلام يكون أَوْلىٰ بالرعاية، كما يستفاد الأولويّة في

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٤٧١.

الرعاية ممّا رُوي عنه ﷺ أنّه قال: «الإسلام يجبّ ما قبله».

و عليه، فالحكم بعدم القضاء في مثله أظهر وأَوْلىٰ، وإن كان الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه في إتيان القضاء.

لكن علّق صاحب «الجواهر» بعد بيان وجه وجوب القضاء عن الشهيد وغيره، بقوله: (إنّ وجوب القضاء متّجهٌ بناءً على كون الكسوف سبباً في الوجوب مطلقاً، كتسبيب الجنابة الغُسل، بل هو ليس من القضاء في شيءٍ، فمقتضاه حينئذٍ الوجوب حتّى على الفاقد شرائط التكليف بعد وجدانها كالجنابة، لكنّه في غاية البُعد).

أقول: وهو كذلك، لأنّه من الواضح أنّ من التزم بذلك، يلزم عليه القول بوجوب إتيان صلوات الآيات متعدّدةً من بداية شروع الشمس في الانكساف إلى زمان البلوغ بعدد تحقّق الآيات، بناءً على التسبيب، وإن لم يتنجّز عليه قبل البلوغ، ولكن بعد تحقّق شرائط التكليف يتنجّز، بل يكون المقام أسوءُ حالاً من الجنابة المتحقّقة قبل البلوغ، إذ هنا يتكرّر بتكرّر السبب، بخلاف الجنابة حيث لم يثبت على الولد قبل البلوغ إلّا جنابة واحدة ترتفع بغُسلٍ واحد، بخلاف المقام؛ مثلاً لو وطئت الصبيّة قبل بلوغها مرات عديدة، فإنّها تكون مجنبه بجنابة واحدة، و يلزمها غُسلٌ واحد بعد البلوغ؛ لأنّ المسبّب هنا لا يتكرّر بتكرّر السبب، هذا بخلاف المقام، لأنّه مع القول بالتسبيب فيه يلزم القول بتكرّر وجوب الصلاة بعده متكرّرة بعدد تكرّر الآيات، وهو باطلٌ قطعاً، إذ لم يلتزم بذلك أحدٌ حتّى القائلين بالتسبيب هنا.

مضافاً إلى ما أشار إليه صاحب «الجواهر» من عدم كون وجوبه حينئذٍ من القضاء، بل هو واجبٌ مستقلٌ ثبت وجوبه بوجود سببه قبل البلوغ، وهو خروجٌ عن موضوع البحث.

ثمّ أضاف صاحب «الجواهر» بقوله: (إنّه مقطوعٌ بعدمه في مثل الحائض، كما

اعترف هو به ـ أي الشهيد ظاهراً ـ قال: أمّا الحائض فلا تقضي الكسوف الحاصل في أيّام الحيض، لأنّ الحيض مانعٌ للسبب، بخلاف بقيّة الأعذار، فإنّه يمكن كونها مانعة الحكم لا السبب.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُفرّق بينها وبين غيرها بما ورد فيها من أنّها تقضي الصوم دون الصلاة، فيكون الحيض حينئذٍ مانعاً للسبب، بخلاف باقي الأعذار، ممّا لم يرد فيها ذلك، فيبقى إطلاق السبب بحاله)، انتهى كلامه[1].

ثمّ ردّ عليه صاحب «الجواهر»: (بأنّ ذلك خلاف ظاهر الأدلّة على كِلا القولين: في وجوب الكسوف من التسبيب والتوقيت؛ لأنّ ظاهرها اعتبار جميع شرائط التكليف في التسبيب، بل وشرائط المكلّف به التي منها عدم الموانع، فحينئذٍ يتّجه عدم القضاء فيما نحن فيه بما منع منه الاشتغال بالفريضة، فضلاً عن فقد شرائط التكليف كالعقل والبلوغ ونحوهما، بناءً على التسبيب، فضلاً عن التوقيت).

وهو كلامٌ جيّد غاية الجَوْدَة، فحينئذٍ فلا تكليف للكسوف لضيق وقته.

أقول: بقي هنا الجواب عن الاستناد الى إطلاق النصوص في المقام، وعدم تعرّضها لسقوط التكليف عند مزاحمتها مع الفريضة، مع كون المقام مقام بيانه، فأجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: (إنّ ذلك لعلّه لأجل ما أشرنا إليه سابقاً من ندرة ضيق وقت الكسوف عن التلبّس بصلاته، وهو كافٍ في الامتثال، وإن قطع وفعل الفريضة في الأثناء إذا ضاق فواتها، فتأمّل)، انتهى كلامه.

ولعلّ وجه التأمّل: أنّ المقام ليس ممّا يجب التذكير به بخصوصه بعد ثبوت الحكم عند العقلاء بسقوط التكليف عند عدم القدرة على الامتثال، إذا كان من غير سوء اختياره، لأنّ القدرة عليه يعدّ من شرائط تنجّز التكليف قطعاً، كما لا يخفىٰ.

---

(١) الجواهر، ج١١ / ٤٧٢.

الوجه الرابع: لو ترك اليوميّة عمداً وأتى بالكسوف في الوقت المذكور، تكون صلاته باطلة؛ لا لأجل دلالة الأمر باليوميّة على النّهي عن الضدّ وهو الكسوف، حتّى يقال إنّا لا نلتزم بذلك، أو يقال بأنّ النّهي هنا ليس بنفسي بل غيري، وهو لا يدلّ على المبغوضيّة في متعلّقه، و إلّا لزم التعدّد في العقوبة وهو فاسد، بل البطلان لأجل أنّ المتعلّق ـ هو الكسوف ـ هنا لا أمر له، فكيف يمكن القول بالصحّة مع عدم وجود أمرٍ حتّى يمتثل ويصحّ.

و هذا بخلاف ما لو تنجّز عليه وجوب الكسوف، و تكامل حتّى ضاق الوقت و عجز عن الإتيان بهما، فحينئذٍ قد استقرّ عليه الوجوب قبل ذلك، وكان إسقاطه بسوء اختياره، وعليه يمكن أن يقال إنّه لو عصى أمر اليوميّة وأتى بالكسوف فيمكن القول بالصحّة، لأجل استقرار الوجوب عليه، غاية الأمر رفع الشارع عنه حكمه لمزاحمته مع الأهمّ وهو اليوميّة، فإذا عصىٰ أمرها وأتىٰ به،فربّما يمكن أن يقال بالصحّة، لأجل توجّه الأمر في ظرف عصيان أمر الأهمّ من باب قاعدة الترتّب.

بل قد يقال: بإمكان جريان هذه القاعدة في الصورة الأُولى أيضاً، أي فيما إذا لم يتنجّز عليه التكليف أصلاً، لأجل قصور الوقت، ولم يكن ذلك بسوء اختياره، ببيان أن يقال إنّ سقوط التكليف كان لأجل عدم قدرته على الجمع، فإذا عصىٰ الأمر الأهمّ وبقي الوقت خالياً عن العمل، فلا مانع حينئذٍ من تنجيز التكليف عليه للكسوف، فلو أتى به كان ممتثلاً لأمره ويُثاب عليه، وإن استحقّ العقوبة لأجل تركه أمر الأهمّ.

هذا فيمن قال بصحّة الترتّب، فلابدّ له أن يلتزم بذلك، وهو غير بعيد.

اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم هنا بتعلّق النّهي بالعبادة وهو موجبٌ للبطلان، وأنّىٰ له بالإثبات. فعلى هذا التقدير يصحّ أن يقال بصحّة صلاة الكسوف على كلّ التقادير:

سواءٌ كان الأمران مطلقين وموسّعين ثمّ صارا مضيّقين.

أو كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً، ثمّ صارا مضيّقين.

أو كانا من أوّل الأمر مضيّقين.

كما لا فرق في الفرض المزبور بين كون التضيّق حاصلاً بسوء اختياره أو حصل بغير ذلك، فثبوت الحكم في جميع هذه الحالات لأجل القاعدة المذكورة الجارية في المقام.

تذنيبٌ

ذكر الشهيد الأوّل ثلاثة فروع لا يخلو ذِكرها عن فائدة، و قد نقلها صاحب «الجواهر»ﷺ:

الفرع الأوّل: لو اجتمعت آيتان فصاعداً في وقتٍ واحد كالكسوف والزلزلة والرِّيح المظلمة، فإن اتّسع الوقت للجميع تخيّر في التقديم، ويمكن تقديم الكسوف على الآيات لشك بعض الأصحاب في وجوبها، وتقديم الزلزلة على الباقي لأنّ دليل وجوبها أقوىٰ، هذا.

اعترض صاحب «الجواهر» على حكمه في هذه الصورة وما تليها، بقوله:

(لكن لا يخفى عليك ما في احتمال ترجيحه الكسوف والزلزلة في الموسّع، إن أراد به الوجوب، بل والندب. نعم، يمكن الترجيح بنحو ذلك عند التضيّق على إشكال، على أنّا لم نعرف من شك في وجوب ما عدا الكسوفين من الآيات مطلقاً).

ولكن يمكن أن يناقش في اعتراضه:

بأنّه إن صحّ في دعواه في وجود من شك في وجوب ما عدا الكسوفين ـ كما لا يكون بعيداً لجلالة مقامه عن أن يقول ما لم يره ولم يسمعه ـ فلكلامه حينئذٍ

وجه في تقديم ما لا خلاف في وجوبه ولو ندباً.

كما يصحّ دعواه في تقديم الزلزلة، إن صحّ دعواه بكون دليله أقوى من غيرها، إلّا أن يرجع الإشكال إلى أصل دعواه بقوله: (كونه أقوىٰ)، مع أنّه إذا احتمل الترجيح عند التضييق، فهو يوجب الظنّ أو الاحتمال بالترجيح في السعة في الجملة.

الفرع الثاني: لو اتّسع الوقت لصلاتين فصاعداً، وكانت الصلوات أكثر ممّا يتّسع له، احتمل قويّاً هنا تقديم الكسوف ثمّ الزلزلة، ثمّ يتخيّر في باقي الآيات، ولا يقضي ما لا يتّسع له، إلّا على احتمال عدم اشتراط سعة الوقت للصلاة في الآيات.

أقول: الاعتراض عليه كما في السابق، والجواب الجواب.

الفرع الثالث: ولو وسع واحدة لا غير، فالأقرب تقديم الكسوف للإجماع عليه، وفي وجوب صلاة الزلزلة هنا أداءاً وقضاءاً وجهان، وعلى قول الأصحاب بأنّ اتّساع الوقت ليس بشرطٍ يُصلّيها من بعد قطعاً، وكذا الكلام في باقي الآيات.

انتهى كلامه وهو جيّدٌ على التوقيت، والظاهر أنّه لصاحب «الجواهر» لا للشهيد؛ بقرينة ما جاء في ذيل كلامه بقوله: (وأمّا على القول بالتسبيب كالجنابة...).

أقول: وأمّا اعتراضه هنا تكرارٌ لما سبق من المناقشة في عدم صدق القضاء في الزلزلة، لأنّ تأخيره لا يجوز مع الاختيار، فلو تأخّر نسياناً أو عصياناً كان عليه الإتيان وهو أداءٌ دائماً، هذا كلّه على التوقيت.

وأمّا على القول بالتسبيب كالجنابة، ففي «الجواهر»: (لا إشكال في وجوب الجميع، والأقوى التخيير).

أقول: وعلى ما ذكرناه فيه، فهو كالموقّت يجري فيه ما قاله في الموقّت إلّا ما سمعته فيه، و اللّٰه أعلم.

قوله‌ﷺ: الثانية: إذا اتّفق الكسوف في وقت نافلة اللّيل، فالكسوف أَوْلىٰ، وإن خرج وقت النافلة، ثمّ يقضي النافلة (١).

(١) أولويّة صلاة الكسوف على النافلة إجماعيٌّ بقسميه، بل في معقد إجماع «التذكرة»، والمحكي منهما عن «المعتبر» و«المنتهى» مطلق النافلة، سواءٌ كانت موقّتة أم لا، أو راتبة أم لا. بل قال في «المدارك»: (هذا قول علمائنا أجمع). حيث إنّ عبارة المصنّف رغم أنّها مطلقة من جهة الوقت لهما، بأن كان موسّعاً أو مضيّقاً، ولكن إن قلنا بالأولويّة في الموسّع لهما، ففي المضيّق يكون بطريق أَوْلىٰ، لعدم إمكان مزاحمة النافلة للفريضة، ولذلك يلاحظ أنّه قال أنّ صاحب «مصباح الفقيه»: (أمّا مع ضيق وقتهما فوجهه واضحٌ)، لما دلّ عليه الخبر بالخصوص، مضافاً إلى أنّه مقتضى القاعدة.

و الخبر المذكور الدالّ عليه، هو صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي عبداللّه‌عليه‌السلام، قال: «قلتُ له في حديثٍ: «فإذا كان الكسوف في آخر اللّيل، فصلّينا صلاة الكسوف فاتَتْنا صلاة اللّيل، فبأيّتهما نبدأ؟ فقال: صلِّ صلاة الكسوف واقض صلاة اللّيل حين تَصبح»[1].

أقول: بل قد يستفاد منه في الجملة، ومن بعض أخبارٍ أُخَر ـ سنشير إليها ـ أولويّة الكسوف حتّى مع سعة الوقت لهما، أو سعة الوقت لخصوص الكسوف.

أمّا الأخبار العامّه: فمثل عموم الأدلّة الناهية عن التطوّع في وقت الفريضة:

منها: الخبر المرويّ عن أديم بن الحُرّ، قال: «سمعتُ أبا عبداللّه‌عليه‌السلام يقول: لا يتنفّل الرجل إذا دخل وقت فريضة، قال: وقال: إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»[2].

و منها: خبر أبي بكر، عن أبي جعفرعليه‌السلام، قال: «إذا دخل وقت صلاة فريضةٍ،

(١) الوسائل، ج٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج٣ الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

فلا تطوّع»[١].

وغيرهما من أخبار هذا الباب.

و أمّا الأخبار الخاصّة: فهي عدّه أخبار خاصّة واردة في هذا المقام:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة؟ فقال: ابدأ بالفريضة. فقيل له: في وقت صلاة اللّيل؟ فقال: صلِّ صلاة الكسوف قبل صلاة اللّيل»[٢].

و منها: صحيحته الأُخرى التي ذكرناها قبل ذلك.

و مع حكمنا بتقديم الكسوف، فلو أوجب ذلك قضاء النافلة، حكم بإتيان قضائها في الصحيح، كما صرّح بذلك في خبر ابن مسلم، ولأجل ذلك حكم المصنّف بقوله: (ثمّ يقضي النافلة) مثل فتوى سائر الأصحاب كما لا يخفى.

هذا إذا كان الوقت واسعاً لهما، ولم يكن قد صلّى النافلة حتّى ضاق وقتها، وأمّا إن لم يكن كذلك فسنذكره لاحقاً.

الفرع الأوّل: أنّه لو قدّم النافلة على الكسوف فإنّه:

تارةً: يكون في سعة وقت الكسوف، فصدق العصيان أو البطلان مبنيّان على القول بحرمة التطوّع في وقت الفريضة حتّى في سعة الوقت، ولكن بعض الأصحاب على خلاف ذلك، لأنّهم حملوا الأخبار الناهية على ضيق الوقت لا في سعته؛ لكثرة الأخبار الواردة الناصّة على الجواز كما عن «جامع المقاصد»، و ليس المقام محلّ ذكرها والتحقيق فيها.

و أخرىٰ: يكون في ضيق الوقت، فإنّه لا إشكال في أنّه يعدّ عاصياً لو أتى

---

(١) الوسائل، ج٣ الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

بالنافلة وترك الكسوف لأنّه الواجب عليه، وأمّا بطلانها فمبنيّ على القول بمسألة النّهي عن الضّد، أو انتزاع النّهي عن الدليل بالنسبة إلى النافلة، لا أقلّ لو لم نقل بالبطلان في الفريضة؛ لحمل الأخبار الناهية عن التطوّع في وقت الفريضة على صورة ضيق الوقت، فالنهي المتعلق بالعبادة يوجب البطلان.

و عليه، فالقول بالبطلان هنا أَوْلىٰ وأوجه حتّى لو لم نقل بالبطلان في الواجب، إن شمل الفريضة لغير اليوميّة.

وأمّا الإتيان بالنافلة قبل الكسوف مع سعة وقت الكسوف:

فالظاهر أنّه جائزٌ كما عليه المحقّق في «جامع المقاصد» حيث قال:

(إنّ الأولويّة هنا بمعنى الأحقّيّة، بل وهكذا في سائر النوافل غير نافلة اللّيل).

لكن قال: (وظاهر المصنّف في كتبه العدم، وهو مستفادٌ من إطلاق قولهم: تصلّى النافلة ما لم يدخل وقت الفريضة).

بل في «مفتاح الكرامة»: (ليس ذلك ظاهر المصنّف وحده، بل ظاهر إطلاق الفتاوى والإجماعات، بل بذلك صرّح الشهيد وغيره).

ولعلّ وجه منعهم هنا، ملاحظة ما جاء في صحيح محمّد بن مسلم، من قوله عليه السلام: «صلِّ صلاة الكسوف قبل صلاة اللّيل»، كما عرفت من الأخذ بظاهره من إيجاب التقديم بصورة الإطلاق.

اللَّهُمَّ إلّا أن يحمل على مطلق الرجحان، كالإطلاقات السابقة ممّن لم يقل بحرمة التطوّع قبل الفريضة، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (إنّه ليس ببعيدٍ، بناءً على جواز التطوّع في وقت الفريضة).

قد يقال: يمكن القول بالجواز هنا حتّى لو قلنا بالمنع في اليوميّة مع النافلة؛ بناءً على أنّ المراد من النّهي عن تقديم النافلة على الفريضة، هو اليوميّة لا عن

مطلق الفريضة، حتّى يشمل الكسوف، لأنّه المتبادر والمنساق إلى الذهن.

قلنا: هذه الدعوىٰ لا يخلو عن تأمّل كما سيأتي.

و عليه، فلا معارض لإطلاق أدلّة تجويز النافلة إلّا صحيح محمّد بن مسلم الذي تكون نسبته الى الأخبار المطلقة هو العموم من وجه، فقد يكون الوقت للنافلة فقط بلا كسوفٍ، كما قد يكون الكسوف واقعاً بلا وجود وقتٍ لنافلة اللّيل، وقد يجتمعان فلا ترجيح، و عليه فالأصل يقتضي الجواز إمّا بمقتضى البراءة الشرعيّة والعقليّة، أو بمقتضى الحمل على مطلق الرجحان، خصوصاً بعد معلوميّة أولويّة الفريضة على النافلة، و فمع فرض جواز التطوّع في وقت اليوميّة، يكون الجواز في الكسوف بطريق أَوْلىٰ، هذا فضلاً عن أنّ دلالة معاقد الإجماعات كإطلاق كثير من الفتاوى غير مسوقةٍ لبيان ذلك، بل المراد هو بيان أولويّة الكسوف من النافلة ولو من جهة الرجحان، لا مقابل رجحان الفريضة عليها.

فمن العجب، كيف يقال بعدم الجواز هنا رغم القول بالجواز في اليوميّة استناداً إلى هذه الإطلاقات، خصوصاً بعدما مرّ كلام المحقّق الكركي من أنّ مقصودهم من الأولويّة هو الأحقّيّة.

الفرع الثاني: لو لم يسع الوقت إلّا لأحدهما، فاشتغل بالكسوف ففات وقت النافلة، فهل عليه القضاء استحباباً أم لا؟ وجهان:

من إطلاق الأمر بالنافلة، فحيث لم يأت بها في الوقت فاتِ عنه في خارج الوقت.

ومن عدم حصول سبب الأداء لقصور الوقت، بناءاً على أنّ موضوع القضاء فيه هو (الفوت) أو تحقّق الخطاب و هما مفقودان.

و عليه، يقتضى الاحتياط الإتيان بالنافلة بقصد الرجاء، و اللّٰه العالم.

قوله: الثالثة: يجوز أن يُصلّي صلاة الكسوف علىٰ ظَهر الدابّة وماشياً، وقيل: لا يجوز ذلك إلّا مع العُذر، وهو الأشبه (١).

(١) المسألة جواز الإتيان بصلاة الكسوف على الراحلة أو ماشياً بحيث يكون مفوتاً للاستقرار والطمأنينة، بل والقبلة في بعض الصّور، ذات قولين:

قولٌ: بالجواز، وهو المنسوب لإبن الجنيد، بل في «التنقيح» دعوى أنّ المصنّف في «المعتبر» حكى الجواز اختياراً كالنوافل.

وقولٌ آخر: بعدم الجواز، وهو قول الأصحاب، بل لا يُعرَف خلاف بينهم فيه، كما في «الجواهر»، ولذلك اعترض صاحب «الجواهر» على المصنّف بأنّه لا ينبغي له أن يقدّم قول ابن الجنيد، ثمّ يقول بعده للقول الآخر (وهو الأشبه)، بل كان الأحرى به أن يقول: (هو الأصحّ)، لأنّه:

أوّلاً: كانت الشّبهة في صحّة أصل الانتساب، لأنّ نصّ كلام المحقّق في المعتبر أنّه: (ولا تُصلّي على الراحلة مع الإمكان، ويجوز مع الضرورة) ينادي خلافه، بل وهكذا في كلام ابن الجنيد، لأنّه قال: (هي واجبة على كلّ مخاطبٍ، سواءٌ كان على وجه الأرض أو راكب سفينة أو دابّة عند تعيّنه به، ويُستحبّ أن يُصلّيها على الأرض، و إلّا فبحسب حاله). فإنّ جملة: (ويُستحبّ أن يُصلّيها)، ربّما يُشعر بما نُسب إليه كما هو المحكي عن مختلف العَلّامَة، حيث قال: (وهو مشعرٌ بذلك). مع أنّ قوله قبله: (أو راكب سفينةٍ أو دابّةٍ عند تعيّنه به) يؤيّد كلام المشهور من جواز ذلك في حال الضرورة، كما قد يؤيّد ذلك إشارته إلى رواية عبدالله بن سنان، الدالّة علىٰ الجواز في حال الضرورة.

وثانياً: أنّه ضعيفٌ على فرض صحّة الانتساب؛ لما عرفت سابقاً من مشاركة هذه الفريضة مع سائر الفرائض في جميع ما يعتبر فيها من الشرائط والموانع والكيفيّة وغيرها، إلّا مع زيادة بعض الأُمور المخصوصة بها.

وثالثاً: لوجود أخبار خاصّة دالّة على ذلك:

منها: صحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «لا يُصلّي على الدابّة الفريضة إلّا مريضٌ يستقبل به القبلة، وتُجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة علىٰ ما أمكنه من شيءٍ ويُؤمئ في النافلة إيماءً»[1].

بناءاً علىٰ أنّ المراد من الفريضة هو مطلق الفريضة، لا خصوص اليوميّة الذي احتمله صاحب «الجواهر» فيما سبق.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يجاب: بالفرق بين ما جاء في هذه الرواية، وما جاء في الروايتين الناهيتين، بأن يكون هنا في قِبال النافلة المذكورة في الرواية، فيشمل مطلق الفريضة بخلاف هناك.

و منها: و هو أوضح منه صحيحة عبداللّه بن سنان، قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: أيصلّي الرجل شيئاً من المفروض راكباً؟ فقال: لا، إلّا من ضرورة»[2].

و منها: مكاتبة عليّ بن الفضيل الواسطي، قال: «كتبتُ إلى الرِّضا عليه السلام: إذا انكسفت الشمس والقمر وأنا راكبٌ لا أقدر على النزول؟ قال: فكتب إليّ: صلِّ علىٰ مركبك الّذي إلى أنت عليه»[3].

فإنّ المناقشة كانت في حال الضرورة، وأمّا عدم الجواز في حال الاختيار فثابتٌ لا نقاش فيه، حيث إنّه يسأله عن جوازه في حال الضرورة، ولازم تقرير الإمام في الجواب وتصديقه فيما قال، دلالتهما على عدم جوازه في حال غير الضرورة، وهو المطلوب.

إلى هنا تمّ البحث حول عموم صلاة الآيات من الكسوف والزلزلة وسائر الآيات،

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٣، الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ١ و ٤.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

الفصل الرابع

قوله قدس سره: في الصلاة على الأموات، وفيه أقسام:

الأوّل: مَن يُصلّى عليه: وهو كلّ من كان مُظهراً للشهادتين (١).

ثمّ يتلوه البحث عن الصلاة على الأموات، على حسب ما رتّبه المحقّق في «الشرائع».

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين، و صلّى اللّه على سيّدنا محمّدٍ و آله الطيّبين الطاهرين، وكان الفراغ في يوم الأحد المصادف لليوم الرابع والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٤٣٢ من الهجرة.

(١) إنّ هذه العبارة لم تكن منحصرة بالمصنّف، بل عبّر بمثلها العَلّامَة في «القواعد» وصاحب «الجُمل والعقود» و «الإصباح»، بخلاف المشهور حيث عبّروا عمّن يُصلّى عليه بـ(المُسلم)، فيصير هذا قولاً آخر لو لم يرجع إلى القول الأوّل ولم نقل بأنّه هو، كما ادّعاه صاحب «مجمع البرهان»؛ لأنّ ما انعقد عليه الإجماع في «المنتهى» هو المسلم، كما حُكى عليه الإجماع في «التذكرة».

ولابدّ أن يُراد من (المظهِر للشهادتين) هو المسلم، لا ما يشمل حتّى مثل الخوارج والغُلاة ونحوهما ممّن انتحلوا الإسلام، وكفروا بإنكار ضروريّاته، وبغوا وخرجوا على إمامهم، ولذلك فرّع بعضهم خروجهم على اعتبار الإسلام في المُصلّى عليه، حيث يفهم منه أنّهم أرادوا بيان أنّهم قد خرجوا عن الإسلام بخروجهم على الإمام المنصوص عليه بالإمامة.

ولذلك قال الشيخ في «الخلاف»: (لا يُصلّى على القتيل من البُغاة لكفره)، وإن كان قد يشاهد خلافه في كلامه الآخر في «الخلاف» إذ قال في قتال أهل البغي: (إنّه يُصلّى عليه للعموم والاحتياط).

ولعلّه قصد من كلامه الثاني من لم يبلغ ببغيه إلى حدّ الكفر، حتّى لا يقع تناقضٌ

بين الجملتين، ويرتفع الخلاف من البَين في عدم وجوب الصلاة على موتى الخوارج والغُلاة والنّواصب، لقيام الإجماع على كفرهم، وأنّهم خرجوا عن الإسلام ببغيهم، وخروجهم على الإمام.

وبما ذكرنا ثبت القطع بأنّه لا يراد بقوله: (من كان يُظْهِر الشهادتين) ما يشمل حتّى مثل الخوارج والغلاة والمنافقين خصوصاً من مثل المصنّف الذي سيأتي تقييده في الأطفال بمَن له حكم الإسلام، بل وقد تقدّم منه تصريحه في الغَسل بعدم غَسل الخوارج والغُلاة، مع أنّ الصلاة أَوْلىٰ بالمنع، لأنّه يعتبر في الصلاة تقدّم الغَسل عليها.

فالحاصل: استقرّ الإجماع علىٰ عدم إلحاقهم بالمسلمين في الغَسل والصلاة، فيبقى حينئذٍ أصل البراءة عن الوجوب بلا معارضٍ، ويُحكم به كما لا يخفىٰ.

فإذا رفعنا الاختلاف بين القولين، وأرجعنا الثاني إلى الأوّل، يبقى هنا قولاً آخر لا يمكن إجراء ذلك فيه، وهو قصر وجوب الصلاة على المؤمن، كما نُقل ذلك عن «المقنعة» و «الوسيلة» و «السرائر» و «الكافي» و «اشارة السبق»، بل قال الشهيد الأوّل في «الذكرى»: (وشَرَط سلّار في الغَسل اعتقاد الميّت للحقّ، ويلزمه ذلك في الصلاة).

ثمّ قال صاحب «الجواهر» بعده: (قلت: لعلّه لتأخّرها ـ أي لتأخّر الصلاة عن الغَسل ـ فإذا شرطناه فيه، فالصلاة تكون مع الشرط قهراً، لأنّها لا يمكن الإتيان بها إلّا بعده).

إذ لا إشكال في تحقّق الاختلاف بذلك، حيث لا يصدق على الخوارج والغلاة صفة المؤمن قطعاً، ولذلك تعجّبنا كيف مالَ صاحب «المدارك» و «كشف اللّثام» إلى هذا القول متمسكين في ذلك بأصل البراءة، بعد تضعيف سند الأخبار التي سننقلها لاحقاً، مع أنّ الأصل مطروحٌ بعد ورود هذه الأخبار، وانجبار سندها بالشهرة لو لم نقل بالإجماع كما ادّعاه صاحب «الجواهر»، بضميمة دعوى متروكيّة هذا الخلاف

كما عن الشهيد في «البيان» في زماننا، وحصول الإجماع تحصيلاً لا نقلاً فقط، وهو كافٍ في انجبار ضعف الأخبار، وعليه فلابدّ من ذكرها؛ وهي على قسمين:

القسم الأوّل: الأخبار الّتي بعمومها تشمل المؤمن وغيره، إذا كان مسلماً ومُظهِراً للشهادتين:

منها: خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «صلّوا على المرجوم من أُمّتي، وعلى القاتل نفسه من أُمّتي، لا تَدَعوا أحداً من أُمّتي بلا صلاة»[1].

فهذا الخبر خصوصاً مع ملاحظة جملة: (ولا تَدَعُوا أحداً من أُمّتي)، يشمل بعمومه المؤمن وغيره.

و منها: رواية طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام، قال: «صلِّ علىٰ من مات من أهل القبلة وحسابه على الله»[2]. ورواه الصدوق مرسلاً.

و منها: مرسل «الدعائم» عن الباقر عليه السلام: «الصلاة على الميّت فرضٌ على الكفاية، لقول النبيّ صلى الله عليه وآله: صلّوا خلف من قال لا إله الاّ الله، وعلىٰ من قال لا إله إلاّ الله»[3].

و منها: الحديث الآخر المنقول في «الدعائم»، عن عليّ عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى على امرأةٍ ماتت في نفاسها من الزِّنا، وعلىٰ ولدها، وأمرَ بالصلاة على البَرّ والفاجر»[4].

وغير ذلك من الإطلاقات الواردة في الصلاة على الميّت، أو بالنسبة إلى صدره وسائر أعضائه الشامل لغير المؤمن أيضاً.

لكنّه لا يخلو عن تأمّلٍ، لأنّ الإطلاق في هذه الأخبار ليس مسوقاً إلّا لبيان

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣ و ٢.

(٣) دعائم الإسلام، ج١ / ص٢٨١.

(٤) المستدرك ج١ الطبعة الحجريّة، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

أصل التشريع، في أنّ هذه الأعضاء يجب الصلاة عليها في الجملة، وأمّا تفصيلها وأنّه في أيّ موضع يجب أو لا يجب، فيُطلب من موضعٍ آخر، وليست هذه الأخبار في صدده كما لا يخفى.

أقول: وكيف كان، فربّما يتوهّم أنّ عموم هذه الأخبار ولسانها يشمل حتّى مثل الخوارج والغُلاة والنواصب، لأنّهم كانوا يعدّون من أهل القبلة، بل ممّن يقول بالشهادتين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال في الجواب: بأنّ ظاهر هذه العمومات يفيد أنّ الأمر كذلك، لكنهم خارجون عن العموم بالتخصيص، لقيام الإجماع على كفرهم، وأنّه لا يجب عليهم الصلاة، مع إمكان دعوى انصراف هذه الأخبار عن مَن حُكم بكفره، بل يمكن الاستشهاد لذلك بخبر صالح بن كيسان المرويّ في «الاحتجاج»[1] للطبرسي رحمه الله، قال:

«إنّ معاوية قال للحسين عليه السلام: هل بلغك ما صنعنا بحُجر ابن عديّ وأصحابه من شيعة أبيك؟ فقال عليه السلام: وما صنعتَ بهم؟

قال: قتلناهم وكفّناهم وصلّينا عليهم! فضحك الحسين عليه السلام فقال: خصمك القوم يا معاوية، لكنّا لو قتلنا شيعتك، ما كفّناهم ولا غسّلناهم ولا صلّينا عليهم ولا دفناهُم».

نعم، ذكروا في وجه ميلهم إلى حصر الوجوب بالمؤمن بأنّ الصلاة كرامة ودعاء، وغير المؤمن منهما محرومٌ.

مع أنّه مخدوش أوّلاً: بالمنع عن انحصار وجهها في الإكرام، بل لعلّ الوجه في تجويزها لغير المؤمن لإظهارهم الشهادتين.

وثانياً: بعدم اعتبار كون الدُّعاء للميّت خاصّة، بل قد يكون له وقد يكون عليه، كما صنعه النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام في صلاتهم على المنافقين، الذي يظهر منه

(١) نقله الحدائق، ج٣ / ٤١٢، وفي الاحتجاج: ٢٩٦ ـ ٢٩٧ من القديم، والجديد: ج٢ / ١٩.

أنّ المراد من النّهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً﴾[١] هو النهي من الدُّعاء لهم ـ كما اعترف به في «كشف اللّثام» ـ لا عليهم، فإنّه يجوز، بل وردت الرواية على جوازه كما في «فقه الرِّضا»عليه السلام، قال:

«وإذا كان الميّت مخالفاً فقُل في تكبيرك الرابعة: اللَّهُمَّ أخزِ عبدك وابن عبدك هذا، اللَّهُمَّ أصْلِه نارك، اللَّهُمَّ أذقه أليم عقابك، وشديد عقوبتك، وأورده ناراً، وإملأ جوفه ناراً، وضيِّق لحده، فإنّه كان معادياً لأوليائك، وموالياً لأعدائك، اللَّهُمَّ لا تخفّف عنه العذاب، وأصبب عليه العذاب صبّاً، فإذا رفع جنازته فقل: اللَّهُمَّ لا ترفعه ولا تُزكّه»[٢].

و ممّا يكشف عن أنّ الصلاة على الميّت قد تكون للدعاء عليه لا له، ما نقله صاحبه «الجواهر»، قال: (ورد في «كتاب سُليم بن قيس الهلالي»، قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام في مثالب الثاني هو صاحبُ عبداللّه بن أبي سلول، حين تقدّم رسول اللّه صلى الله عليه وآله ليصلّي عليه، أخذ بثوبه من ورائه، وقال: لقد نهاك اللّه أن تُصلّي عليه، ولا يحلّ لك أن تُصلّي عليه! فقال له رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّما صلّيتُ عليه كرامةً لابنه، وإنّي لأرجو أن يَسلم به سبعون رجلاً من أبيه وأهل بيته، وما يُدريك ما قلتُ إنّما دعوت اللّه عليه»[٣].

و هذه الرواية تكشف عن جهل قائله بمقام رسول اللّه صلى الله عليه وآله و اساءة الأدب اليه. فأراد بظنه الباطل أن يعلّم رسول اللّه صلى الله عليه وآله، و هو المعلّم و الرسول و الهادي الى الأمّة جمعاء، في يوم بعثته الشريفة الى يوم آخر يوم من الدنيا.

وقريب منه صحيح الحلبي[٤]، وحديث ابنه[٥]، وحديث صفوان بن مهران[٦]

---

(١) سورة التوبة، الآية ٨٤.

(٢) و (٣) المستدرك، ج١، الباب ٤ من أبواب صلاة الميّت، الحديث ١ و ٢.

(٤) ـ (٦) الوسائل، ج٢، الباب ٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤ و ١ و ٢.

قوله: **أو طفلاً له ستّ سنين ممّن له حكم الإسلام (١).**

و للوقوف على المزيد من الأخبار الواردة في هذا المضمار راجع «الوسائل».

و بالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأوجه والأقوىٰ، هو وجوب الصّلاة على جميع المخالفين، سواءٌ من اصناف مذاهب أهل السّنة أو الشيعة، كما عليه المشهور، واللّٰه العالم.

(١) فيمن تجب قراءة الصلاة على جثمانه اختلاف:

القول الأوّل: هو المذكور في هذه المسألة، والمراد مِن قوله: (مَنْ له حكم الإسلام) بأن يكون متولّداً من المسلم، أو كان ملتقطاً من أرض المسلمين، أو كان موصوفاً بالإسلام بناءاً على اعتباره منه، أو نحو ذلك، فتجب حينئذٍ الصلاة على كلّ هؤلاء عند الأكثر، بل المشهور، بل عن العَلّامَة في «التذكرة» نفي الخلاف فيه، بل في «الانتصار» وظاهر «الخلاف» أو صريحه، وصريح المحكي عن «المنتهى» الإجماع عليه، بل عن «المقنعة»: (أنّه مذهب آل الرسول عليهم السلام).

القول الثاني: وهو لابن الجنيد، حيث قال: تجبُ صلاة الميّت على المُستهلّ؛ يعني من رفع صوته بالبكاء.

القول الثالث: وهو لابن أبي عقيل والكاشاني صاحب «الوافي»، من أنّه لا تجب الصلاة على الصّبي حتّى يبلغ.

حجّة القول الأوّل: ـ مضافاً إلى ما عرفت من قيام الشهرة والإجماع ـ وجود أخبارٍ تدلّ على ذلك، وبعضها صحاح، فلا بأس بذكرها وذكر ما يعارضها من النصوص وملاحظة مقتضى الجمع بينها:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن زرارة وعبداللّٰه (عبيداللّٰه) بن عليّ الحلبي، جميعاً عن أبي عبداللّٰه عليه السلام:

«أنّه سُئل عن الصلاة على الصّبي، متىٰ يصلّى عليه؟ قال: إذا عقل الصلاة، قلت: متىٰ تجب الصلاة عليه؟ فقال: إذا كان ابن ستّ سنين والصيام إذا أطاقه»[١].

أقول: ينبغي التنبّه الى أنّ المراد من قول السائل: (متى تجب الصلاة عليه) ليس هو الوجوب الشرعي التكليفي، بل المراد منه الثبوت المساعد مع تمرينه عليها كما عليه الفتوى؛ أي يمكن حثّ الصّبى وترغيبه على اداء الصلاة تمريناً، كما صرّح بذلك العَلّامَة في «المختلف»، وتبعه عليه صاحب «الحدائق» و«الوسائل» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه»، وغيرهم من المتأخِّرين.

و منها: و خبرٌ مرسل آخر منه، قال: «وسُئل أبو جعفر عليه السلام: متىٰ تجب الصلاة عليه؟ فقال: إذا عقل الصلاة، وكان ابن ستّ سنين»[٢].

و منها: رواية الكليني بإسنادٍ صحيح إلى زرارة، قال: «مات ابنٌ لأبي جعفر عليه السلام فأُخبرَ بموته، فأمرَ به فغُسِّل وكُفِّن ومشى معه وصلّى عليه، وطُرحت خمرة فقام عليها، ثمّ قام علىٰ قبره حتّى فرغ منه، ثمّ انصرف وانصرفتُ معه حتّى لأمشي معه، فقال: أما أنّه لم يكن يُصلّى علىٰ مثل هذا، وكان ابنُ ثلاث سنين، كان عليٌّ عليه السلام يأمر به فيُدفَن ولا يُصلّى عليه، ولكن النّاس صنعوا شيئاً فنحنُ نصنع مثله.

قال: قلت: فمتىٰ تجبُ عليه الصلاة؟ فقال: إذا عقل الصلاة، وكان ابن ستّ سنين».

و جاء في ذيله: «قلت: فما تقول في الولدان؟ فقال: سُئل رسول اللّه صلى الله عليه وآله عنهم؟ فقال: اللّه أعلم بما كانوا عاملين»[٣].

و منها: حيث ممّا يمكن استفادة الثبوت منه، المناسب مع التمرين، ما رواه محمّد بن مسلم في الصحيح، عن أحدهما عليهما السلام: «في الصَّبي متىٰ يُصلّي؟ قال عليه السلام:

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٢ و ٣.

إذا عَقَل الصَّلاة. قلت: متىٰ يَعقل الصَّلاة، وتجب عليه؟ قال عليه السلام: لستّ سنين»[١].

حيث يفهم منه أمران:

أحدهما: أنّ (الوجوب) هنا ليس إلّا بمعنى الثبوت، لوضوح أنّ الصّبي ليس عليه قلم التكليف قبل البلوغ، فلابدّ أن يُحمل علىٰ معنىٰ يناسب مع التمرين، أي يجوز ترغيبه و حثّه على الصلاة.

الأمر الثاني: أنّ الملاك لإيجاب الصلاة عليه، هو إذا عقل الصلاة، لا مجرّد بلوغه ستّ سنين ولو لم يعقل، بل هو تفسيرٌ له، ولكن حيث كان الغالب في ذلك ـ أي في بلوغ العقل ـ هو كونه لستّ سنين، اعتبره عليه السلام حدّاً لثبوت الحكم، و عليه، فلا عبرة بما هو المتحقّق في الأقلّ أو الأكثر نادراً، و لذلك فلا منافاة في ثبوت الحكم كذلك عليه، أي يُصلّى عليه بعد بلوغه الستّ لو عقل قبل ستّ سنين، مثل ما لو كان ابن خمس سنين، كما يشير إليه فيما يأتي.

أقول: ويشهد لذلك ويرفع توهّم المنافاة، ما رواه عليّ بن جعفر عليه السلام في الصحيح عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الصّبي أيُصلّى عليه إذا مات وهو ابن خمس سنين؟ فقال: إذا عقل صُلّي عليه»[٢].

يعني أنّ الملاك هو عقله بالصلاة، حتى ولو حصل له ذلك في السّن الخامسة، فحينئذٍ لا ينافي مع الروايات السابقة المثبتة لستّ سنين، كما ذهب إليه في «الوسائل» بحمله الجواب حيث قال: (يُصلّى عليه إذا عقل) أي لم يجب على مثل ابن خمس سنين صلاة، حتّى ولو كان قد عقل الى أن يبلغ ستّ سنين، فبذلك

---

(١) الوسائل، ج٣، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢. التهذيب: ج٢ / ٣٨١ ح٦ ، وسائل الشيعة: : ج٤ / ١٨ ح٤٣٩٨.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

يمكن الجمع بينه وبين تلك الرويات.

والظاهر أنّ ما ذكرناه من أنّ الملاك في وجوب الصلاة عليه، هو ثبوت عقله المتحقّق وقوعه غالباً لستّ سنين، هو الصحيح، لا أنّ الملاك بلوغه إلى ستّ سنين ولو لم يعقل، ولا كون الملاك هو ثبوت أحدهما بناءاً على إرادة كون الواو بمعنى (أو)، كما قد يوهمه كونه مقتضى الجمع بين النصوص السابقة، مع ما جاء في حديث عليّ بن جعفر عليه السلام، ولعلّه لذلك قال المفيد في «المقنعة» و غيره في «الجعفريّة» والصدوق في «المقنع» بأنّه: (لا يُصلّى على الصّبي حتّى يعقل الصلاة) و مرادهم هو ما ذهب إليه المشهور من بلوغه ستّ سنين، لا أنّه قولٌ في مقابله كما قد يتوهّم ذلك من كلام بعضهم من جعلهم قولاً برأسه.

أقول: ومن النصوص الدالّة على قول المشهور، ما جاء في «فقه الرضا» عليه السلام بقوله: «واعلم أنّ الطفل لا يُصلّى عليه حتّى يعقل الصلاة»[1].

بل قد يستفاد من بعض النصوص أنّ صلاة الأئمّة عليهم السلام على الطفل الذى هو دون السادسة من العمر كان لأجل التقيّة، و تماشيّاً مع الناس، كما ورد التصريح بذلك في حديث زرارة، و هكذا في مرسل الصدوق، قال:

«صلّى أبو جعفر عليه السلام على ابنٍ صغيرٍ له ثلاث سنين، فقال: لولا إنّ النّاس يقولون إنّ بني هاشم لا يُصلّون على الصغار من أولادهم ما صَلّيتُ عليه.

قال: وسُئل متىٰ تَجبُ الصَّلاة عليه؟ قال عليه السلام: إذا كان ابن ستٍّ سنين»[2].

ومثله في المضمون بأدنىٰ تفاوت ما روي عن زرارة بن أعين نقلاً من «كتاب التوحيد»[3]، ولعلّ تفصيله ما رواه ثقة الإسلام في الصحيح أو الحسن عن زرارة ـ

---

(١) فقه الرضا، ص ١٩ .

(٢) الفقيه: ج١ / ١٦٧ ح٤٨٧ ، وسائل الشيعة: ج٣ / ١٠١ ح٣١٣١.

(٣) الوسائل، ج٢، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث

كما حكاه البحراني في «الحدائق»[١]، قال:

«رأيت اِبناً لأبي عبد اللّه عليه السلام في حياة أبي جعفر عليه السلام يُقال له عبداللّه فطيمٌ قد درج، فقلت له: يا غلام من الذي إلى جنبك ـ لمولىً لهم ـ؟ فقال: هذا مولاي، فقال له المولى يُمازحه: لستُ لكَ بمولى، فقال: ذلك شرٌّ لك، فطعن في جنان الغلام فمات ـ فطعن في جنازه الغلام على ما في «الاستبصار» ـ فأُخرج في سفطٍ إلى البقيع، خرج أبو جعفر عليه السلام وعليه جُبّة خزٍّ صفراء، وعمامة خزّ صفراء، ومطرف خزٍّ أصفر، فانطلق يمشي إلى البقيع وهو معتمدٌ عليَّ، والنّاس يعزّونه على ابن ابنه، فلمّا انتهى إلى البقيع تقدّم أبو جعفر عليه السلام فصلّى عليه وكبّر أربعاً ثمّ أمر به فدُفن، ثمّ أخذ بيدي فتنحّى بي، ثمّ قال: إنّه لم يكن يُصلّى على الأطفال، إنّما كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر بهم فيُدفنون من ورائه ولا يُصلّي عليهم، وإنّما صلّيتُ عليه من أجل هذه المدينة، كراهية أن يقولوا لا يُصلّون على أطفالهم»[٢].

و منها: رواية أخرى يحتمل أنّها غير هذه، و هي الّتى رواها صاحب «الوسائل» عن زرارة بن أعين، قال:

«رأيتُ أبا جعفر عليه السلام صلّى على ابنٍ لجعفر صغير، فكبّر عليه، ثمّ قال: يا زرارة إنّ هذا وشبهه لا يُصلّى عليه، ولولا أن يقول الناس إنّ بني هاشم لا يُصلّون على الصغار ما صلّيتُ عليه»، الحديث[٣].

هذه جملةٌ من النصوص الّتي يستفاد منها أنّ الصّبى لم يُصلّ عليه الى ستّ سنوات، وأنّ صلاة الأئمة عليهم السلام عليهم كانت لمراعاة العامّة والتقيّة منهم، لأنّ عمدتهم

---

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٣٧٠.

(٢) الكافي: ج ٣ / ٢٠٦ ح ٣، وسائل الشيعة: ج ٣ / ٩٨ ح ٣١٢٨.

(٣) الوسائل، ج ٢، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥.

بل جلّهم ذهبوا إلى وجوب الصلاة على الأطفال بأقلّ من ذلك، واليك أقوالهم بحسب ما في «المُغني» لابن قُدامه على ما هو المحكي في هامش كتاب «الحدائق»، قال:

(السقط وهو الولد تضعه المرأة ميّتاً أو لغير تمام، فأمّا إن خرج حيّاً واستهلّ فإنّه يُغسَّل ويُصلّى عليه بغير خلافٍ.

وقال ابن المنذر: أجمعَ أهل العلم على أنّ الطفل إذا عُرفت حياته واستهلّ، يُصلّى عليه وإن لم يستهلّ.

قال أحمد: إذا أتى له أربعة أشهر غُسِّل وصُلّي عليه، وهذا قول سعيد بن المُسيّب وابن سيرين وإسحاق، وصَلّى ابن عمر على إبنٍ لابنته ولد ميّتاً.

وقال الحسن وإبراهيم والحَكم وحمّاد ومالك والأوزاعي وأصحاب الرأي: لا يُصلّى عليه حتّى يستهلّ وللشافعي قولان كالمذهبين..) إلى آخر كلامه[1].

فإنّ هذه العبارة تؤيّد ما ذكرناه بأنّهم متّفقون على أنّه يُصلّى على الطفل قبل الستّ، غاية الأمر أنّهم مختلفون في لزوم الاستهلال وعدمه، بل يجوز حتّى لما بعد نفخ الروح فيه من أربعة أشهر ولو لم يستهلّ، فالمورد يكون من موارد التقيّة والرعاية بالنسبة إلى الأئمّة عليهم السلام، كما أشاروا إليه.

ولكن قد يلاحظ في بعض الأخبار من الاختلاف في عمل رسول الله صلى الله عليه وآله من القيام بالصلاة على أقلّ من السّت وعدمه:

وممّا يدلّ على الأوّل: ما رواه صاحب «الدعائم» عن عليّ عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّىٰ على امرأةٍ ماتت على نفاسها من الزِّنا وعلىٰ ولدها» الحديث[2].

بناءاً على أنّ المراد من (الولد) هو الولد الذي نفست المرأة في ولادته كما هو

---

(١) الحدائق، ج١٠ ذيل صفحة ٣٦٧ نقلاً عن المغني ج٢ ص٥٢٢.

(٢) المستدرك، ج١، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

الظاهر، فهو يساعد مع القول بالاستهلال في الجملة.

كما قد يؤيّد ذلك أيضاً رواية قدامة بن زائدة، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلّى على ابنه إبراهيم فكبّر عليه خمساً»[1].

لعلّها ثابتة في أصل التشريع بحيث لا يكون إتيانها حراماً.

وممّا يدلّ على الثاني: أي عدم الصلاة على الطفل، ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عمرو بن سعيد، عن عليّ بن عبداللّه، قال:

«سمعتُ أبا الحسن موسىٰ عليه السلام يقول في حديث: لمّا قُبض إبراهيم ابن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال: يا عليّ قُم فجهّز ابني، فقام عليّ عليه السلام فغسَّل إبراهيم وحنّطه وكفّنه، ثمّ خرج به ومضى رسول اللّه صلى الله عليه وآله حتّى انتهى إلى قبره، فقال الناس إنّ رسول اللّه نَسي أن يُصلِّي على إبراهيم لما دخله من الجَزع عليه، فانتصبَ قائماً ثمّ قال:

أيّها الناس أتاني جبرئيل بما قلتم، زَعمتم أنّي نسيتُ أن أُصلِّي على ابني لما دَخَلَني من الجَزع، ألا وأنّه ليس كما ظننتُم، ولكن اللّطيف الخبير فرضَ عليكم خمس صلواتٍ، وجعل لموتاكم من كلّ صلاةٍ تكبيرة، وأمرَني أن لا أُصلّي إلّا على مَن صَلّى»، الحديث[2].

ولعلَّ قوله صلى الله عليه وآله: (وأَمَرَني أن لا أُصلِّي إلّا علىٰ مَن صلّىٰ)؛ إشارة عمر الصّبي و هو إلى ستّ سنين، الوارد في الأخبار الآمرة بالتمرين أيضاً، فيتّحد هذا الحديث مع ما عرفت من الأخبار الواردة في ستّ سنين.

ولأجل هذا الاختلاف قال صاحب «الوسائل» بعد نقل هذا الخبر:

(أقول: يحتمل إرادة نفي الوجوب و يحتمل النسخ، وقد تقدّم في الباب السابق وفي أحاديث التكبيرات الخمس، أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلّى على ابنه إبراهيم، فلعلّ

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١١ و ٢.

الحكم نُسخ وصَلّى عليه بعد قولهم ما قالوا، ولعلّه صَلّى عليه غيره بأمره ولم يُصلِّ عليه هو، فيصدق النفي حقيقةً، والإثبات مجازاً عقليّاً..) إلى آخر كلامه[1].

أقول: بل قد يؤيّد قول من يقول بالإثبات، بأنّه لولا أنّ الناس في عصره صلى الله عليه وآله شاهدوا الصلاة على الصبيان لما توقّعوا منه صلى الله عليه وآله الصلاة على ولده، لأنّ عصرهم كان عصر التشريع، و كانوا يعلمون أنّه صلى الله عليه وآله هو المشرّع، فرأوا أنّه صلّى على بعض الصبيان فتوقعوا منه الصلاة على ولده، و لذلك استغربوا من عدم صلاته عليه، و لذلك يحتمل أن عدم صلاته على ولده ابراهيم إنّما لبيان عدم وجوبها على الصبيان، فأخبرهم بما أخبره جبرائيل عن اللّه عزَّ وجَلّ بذلك، فأراد من ذلك تقرير ما سبق منه من الصلاة و منعهم عن القيام خلال بها لاحقاً على كلّ صبيّ الّا من صلّى منهم. غاية الأمر أخذ الناس بالأوّل وتركوا الآخر من النفي كما أشار إليه الأئمّة عليهم السلام، ولكن لم يكن الصلاة عليهم حراماً بل ولا مكروهاً، بل ربّما كان محبوباً عند اللّه إذا كانت لدفع التهمة، ولأجل ذلك صلّى الأئمة عليهم السلام على بعض الصبيان في بعض الموارد، و علّلوا ذلك بما جاء في الخبر.

و عليه، فالقول بالاستحباب في مثل تلك الظروف لا مطلقاً أمرٌ غير بعيد، و لذلك لا نلتزم بالنسخ ولا بالحرمة و لا الكراهة، بل نحمل عملهم عليهم السلام على التقيّة الجائزة في هكذا موارد دون الاستحباب كما عليه صاحب «الوسائل» في الأوّل، أو صاحب «الحدائق» في الأخير، خلافاً لصاحب «المدارك» حيث حكم بالاستحباب بصورة المطلق، لو لم يُحمل كلامه على ما بيّناه كما لا يخفىٰ.

و عليه، فالأوجه هو القول بالاستحباب في ظرف التقيّة لا مطلقاً، بعد ثبوت جوازها بأصل التشريع بعمل رسول اللّه صلى الله عليه وآله في صدر الإسلام.

---

(١) الوسائل، ج٢ / ص٧٩٠.

أقول: بل قد يؤيّد ما ذكرنا الأخبار الواردة و الّتى هي حجّة القول الثاني وهو قول ابن الجنيد الذي قال بعدم وجوب الصلاة على الصبي إلّا إذا استهلّ.

منها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يُصلّى على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهلّ ولم يصحّ، ولم يورَث من الدية ولا من غيرها، وإذا استهلّ فصلِّ عليه وورّثه»[١].

و منها: خبر علي بن يقطين في الصحيح، قال: «سألتُ أبا الحسن عليه السلام: لكم يصلّى على الصبي إذا بلغ من السنين والشهور؟ قال: يُصلّى عليه على كلّ حالٍ إلّا أن يسقط بغير تمام»[٢].

و منها: ما يماثل الخبر السابق في المتن مرسل أحمد بن محمّد، عن رجلٍ، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: «قلتُ له: لكم يصلّى على الصبي؟....» الحديث[٣].

و منها: خبر السكوني، عن جعفرٍ، عن آبائه عليهم السلام، قال: «يورّث الصبي ويُصلّى عليه إذا سقط من بطن أُمّه فاستهلّ صارخاً، وإذا لم يستهلّ صارخاً لم يورّث ولم يصلَّ عليه»[٤].

فإنّ هذه الأخبار التامّ الإسناد و الدلالة تدلّ على وجوب الصلاة على الصبيّ المستهلّ، ولذلك حمل الشيخ الطوسي ومن تبعه هذه الأخبار على التقيّة أو الاستحباب، وإن استنكره صاحب «الحدائق» لأجل ما سبق من الأخبار و منها قول الباقر عليه السلام:

«إمّا أنّه لم يكن يُصلّى علىٰ مثل هذا، وأنّ عليّاً عليه السلام كان يأمر به فيُدفن، ولا يُصلّى عليه».

والحال أنّه لا منافاة بين أن يكون النفي لأجل نفي الوجوب إلّا بعد ستّ سنين،

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١؛ التهذيب: ج٣ / ١٩٩ ح٦.

(٢) ـ (٤) الوسائل، ج٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢ و ٤ و ٣.

ولكن أصل التشريع بل الاستحباب كان بعد الاستهلال والخروج حيّاً وسالماً.

أقول: بل لعلّ هذه الأخبار تكون مؤيّدة للاستحباب المطلق الذي ذهب إليه صاحب «المدارك»رحمه الله، حيث ورد في بعضها الأمر بالصلاة على كلّ حال إلّا أن يسقط، الدّال على محبوبيّتها مطلقاً، و حمل الأخبار الدالّة على ستّ سنين علىٰ نفي الوجوب، و هذا الحمل أَوْلىٰ من الحمل على التقيّة المجوّزة كما عليه صاحب «الحدائق»، بحيث لولاها لما كانت الصلاة محبوبة أصلاً، بل ربّما لا تكون مشروعةً تمسّكاً بالخبر المرويّ عن الباقرعليه السلام: «أما أنّه لم يكن يُصلّى على مثل هذا وشبهه»، الحديث، كما أشار إليه في «الحدائق».

وأمّا حجّة القول الثالث: وهو لابن أبي عقيل والفيض الكاشاني، فقد اعتمدوا في حكمهم على عدّة أمور:

الأوّل: أنّ صلاة الميّت استغفارٌ للميّت ودعاءٌ له بل هو طلب الشفاعة له، و الطفلُ لا يحتاج إلى شيء من ذلك، حيث لا ذنب له حتّى يحتاج إلى مثل هذه الأُمور.

ولكن قد يجاب عنه: بالمنع في انحصار صلاة الميّت لذلك، بل هو واجبٌ ولو لم يكن الميّت بحاجة إلى الاستغفار والشفاعة كما بالنسبة الى رسول اللّه صلى الله عليه وآله و الائمةعليهم السلام فهم رغم عصمتهم، لكن وجب الصلاة عليهم، و هكذا ممّن لا يصحّ الدّعاء لهم و التشّفع لهم لرفع قلم التكليف عنهم كالمجانين.

هذا، فضلاً عن أنّه لا يكون الدُّعاء للميّت فقط، بل قد تكون الصلاة للدّعاء لغيره كوالدية كما يُدعى للمستضعفين و الذى أوصىٰ به قوله تعالىٰ: ﴿**فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ**﴾[1].

---

(١) سورة غافر، الآية ٧.

الأمر الثاني: بالأخبار الواردة في ذلك:

منها: رواية عمّار، عن أبي عبداللّه عليه السلام: «أنّه سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم، هل يُصلّى عليه؟ قال: لا، إنّما الصلاة على الرجل والمرأة إذا جَرَىٰ عليهما القلم»[١].

حيث يدلّ على عدم الوجوب لما قبل البلوغ.

قيل: بأنّ في سند هذا الخبر جماعة من الفطحيّة، ولا تنهض للمعارضة مع تلك الأخبار الدالّة على الوجوب لابن ستّ سنين.

و أجيب عنه: بإمكان حمل موثّقة عمّار علىٰ أنّ المراد من جريان القلم هو قلم التمرين، و أنّ المقصود جريان القلم عليه لابن ستّ سنين، فيساعد حينئذٍ مع أخبار ستّ سنين، وقد ذكر هذا الاحتمال الشهيد الأوّل في «الذكرى»، وتبعه صاحب «المدارك» و «الوسائل»، (واعتمد) عليه العَلّامَة في «المختلف».

لكن ردّ عليهم صاحب «الحدائق» رحمه الله بقوله: (فظنّي بُعده، بل عدم صحّته، لأنّه عليه السلام عبّر بالحصر في الرجل والمرأة، وأنّه لا يُصلّى عليهما إلّا إذا جَرَىٰ عليهما القلم، ولا يخفى أنّ المفهوم من تتبّع الأخبار وعليه يساعد العرف، أنّ الرجل والمرأة لا يُطلقان إلّا على البالغ، وعلىٰ هذا فقوله: (إذا جرىٰ عليهما القلم)، بعد ذكر الرجل والمرأة:

إمّا احترازٌ عن المجنون بعد البلوغ، حيث إنّه مرفوع عنه القلم.

أو يكون في مقام البدل من الرجل والمرأة)، انتهىٰ محلّ الحاجة[٢].

أو المراد من قلم التمرين إذا قلنا بشرعيّة عباداته، بل ولو لم نقل بناءً على

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥؛ التهذيب: ج٣ / ١٩٩ ح٧.

(٢) الحدائق، ج١٠ / ٣٧٣.

محبوبيّة التمرين بنفسه ولو لم يكن عبادة.

و منها: رواية الكافي، عن هشام، قال: «قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يكلّمونا ويردّون علينا قولنا إنّه لا يُصلّى على الطفل لأنّه لم يُصلِّ، فيقولون: لا يُصلّى إلّا على مَن صلّىٰ، فنقول نعم، فيقولون: أرأيتم لو أنّ رجلاً نصرانيّاً أو يهوديّاً أسلَمَ ثمّ مات من ساعته فما الجواب فيه؟

فقال: قولوا لهم: أرأيتُم لو أنّ هذا الذي أسلَم الساعة افترى على إنسانٍ، ما كان يجبُ عليه في فريته؟ فإنّهم سيقولون يجبُ عليه الحدّ، فإذا قالوا هذا قيل لهم: فلو أنّ هذا الصّبي الذي لم يُصلِّ افترى على إنسانٍ، هل كان يجبُ عليه الحَدّ؟ فإنّهم سيقولون: لا، فيُقال لهم: صدقتم، إنّما يجبُ أن يُصلّى علىٰ مَن وجبت عليه الصلاة والحدود، ولا يُصلّى على من لم تجب عليه الصلاة ولا الحدود»[1].

فإنّ هذا الحديث يدلّ على أنّ عدم الصلاة على الصّبي الذي لم يُصلّ إنّما كان مشهوراً ليس عند الشيعة فقط بل عند العامّة والمخالفين أيضاً، و كانوا على علمٍ بهذا الحكم، ولذلك كانوا يطعنون على الشيعة بذلك.

ولأجل ذلك جمع المحدّث الكاشاني بين هذين الحديثين وبين أخبار القول المشهور، بحمل تلك الأخبار على الاستحباب، قال رحمه الله بعد نقله هذا الخبر؛

(لا منافاة بين هذا الخبر والذي قبله، لأنّ الأوّل محمولٌ على جواز الصلاة واستحبابها علىٰ مَن عقلها، والثاني على حتمها ووجوبها على من أدرك، فمتى تستحبّ الصلاة للصّبي تستحبُّ عليه، ومتىٰ تجبُ تجب، ومتىٰ لا يعقلها لا تجبُ ولا تُستحبّ)، انتهىٰ.

صاحب قال «الجواهر»: أمّا الحديث الأوّل فإنّ: (ظاهره سقوط الصلاة عن

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

المجنون، لأنّه لم يجر عليه القلم، مع أنّه ليس كذلك، بل لم يلتزم به نفس المُحدّث الكاشاني.

والثاني: بعدم اعتبار السند، مضافاً إلى أنّهما (قاصران) عن المعارضة مع الأخبار الكثيرة المعتبرة المعتضدة بعمل الأصحاب.

كما أنّه يوهن هذين الخبرين بإعراض الأصحاب عنهما، فلابدّ من جعل الحديثين من العام الذي يجب تخصيصه بوجوب الإتيان لابن ستّ سنين، كما أنّ حمل الخبر الأوّل على التمرين إنّما يقوّي هذا الاحتمال بناءاً على شرعيّة عبادات الصبي، ومع تعذّر جميع ذلك فالطرح والرّد إليهم عليهم السلام متعيّنٌ في مقابلة ما ذكرنا، لا أنّه تُحمل الأخبار السابقة من جهتهما على الندب كما التزمه الكاشاني)، انتهىٰ كلامه[1].

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، خصوصاً مع حكمه بموهونية هذين الخبرين لأجل إعراض الأصحاب عنهما، والضعف في السند كما لا يخفى.

و عليه، فإذا رفعنا اليد عن القول الثالث من جهة إعراض الأصحاب عنه، كما هو كذلك بالنسبة إلى القول الأوّل من وجوب الصلاة بعد الاستهلال، الذي ذهب إليه الإسكافي، لما عرفت أنّ كلامه مخالفٌ للإجماع ـ و رغم أنّ مخالفته غير ضارٍ للإجماع المحصّل فضلاً عن المنقول ـ والمحكي عن «الانتصار» و «الغنية» و «الخلاف» وغيرها، يثبت أنّ الصحيح هو القول الثاني و هو عدم الوجوب لما قبل ستّ سنين، و هو مختار المصنّف أيضاً، حيث علّق الوجوب على المُسلم وعلى طفلٍ له ستّ سنين ممّن له حكم الإسلام، بلا فرق في الوجوب عليه بين كون الطفل من الذكر أو الأُنثىٰ والحُرّ أو العبد كما يشير إليه في المسألة القادمة.

---

(١) الجواهر، ج١٢ / ص٧.

قوله‌ﷺ: يتساوى في ذلك الذكر والأُنثىٰ، والحُرّ والعبد (١).

(١) بل في «التذكرة» نفي الخلاف فيه، بل الإجماع عليه معلومٌ، و هذا الحكم ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، إنّما الذي وقع الخلاف فيه هو أنّه إذا لم يجب على الطفل قبل ستّ سنين فهل يستحبّ أم لا يجوز إلّا للتقيّة؟

الذي يظهر من المصنّف هو الحكم بالاستحباب هنا، وتبعه صاحب «المدارك» وبعض آخر كصاحب «الجواهر» من المَيل إليه، وصاحب «مصباح الفقيه» مع توجيهه بأنّ ثبوت هذا الاستحباب لأجل ما كانت تقوم به العامّة لا التقيّة بمعنى خوف الضرر كما عليه صاحب «الحدائق» حتّى يستلزم عدم رجحانه مطلقاً لولا التقيّة.

ومختارنا: هو القول بالاستحباب لعدّة أسباب: منها: ما كانت متداولة على ألسن النّاس من أنّ الصلاة كانت باب احترام أطفالهم بالصلاة عليهم.

و منها: أنّه نُسب القول بالاستحباب إلى المشهور، كما عن المحقّق الكركي في «جامع المقاصد».

ومنها: وجود عدّة أخبار دالّة جميعها على محبوبيّة ذلك مع صحّة سند بعضها.

و منها: ما قاله صاحب «الجواهر» في ترجيح قول القائلين بالاستحباب:

بأنّه (قد يقال ـ بعد التسامح في السُّنن والشهرة في المقام ـ إنّ الندب هو الموافق لمقتضى حجّيّة الأخبار، وأنّ كلامهم‌عليهم‌السلام بمنزلة متكلِّم واحد، وتقع الكلمة فيه على وجوه متعدّدة، وأنّ أفقه الناس من يعرف معاني تلك الكلمات، وما يلحن له في القول، وأنّها بمنزلة الكلام المسموع منهم‌عليهم‌السلام الّذي لا ريب في ظهور الأمر فيه، بعد فرض التصريح منه بعدم الوجوب في النّدب الذي هو أشهر المجازات وأقربها إلى الحقيقة، فيترجّح حينئذٍ على إبطال الدليل وطرحه، فتأمّل)، انتهى كلامه[1].

(١) الجواهر، ج١٢ / ٩.

قوله قدس سره: ويستحبّ الصلاة على من لم يبلغ ذلك إن ولد حيّاً، فلو وقع سِقطاً لم يُصلّ عليه، وإن قد ولجته الرّوح (١).

هذا، ولكن اختار المصنّف القول بالاستحباب بصورة المطلق كما يصرّح به في النصّ القادم.

(١) مرّ تفصيلاً وجه الاستحباب على كِلا التقديرين، من استحبابه لأجل التقيّة كما عليه صاحب «الحدائق» واستحبابه لأجل ملاحظة ما تعارف عليه العامّة من الصلاة على أطفالهم، فتكون محبوبة لذلك، وإن لم تكن بذاتها لولا ذلك مشروعاً مرجّحاً كما عليه صاحب «مصباح الفقيه»، حيث مثّل لبيان مقصوده، بقوله:

(ولكنّه لا منافاة بين أن لا يكون شيءٌ بالذات عبادة بل مرجوحاً، ويعرضه بتعارفه بين النّاس جهةٌ محسّنةٌ، فتجعله راجحاً، كقيام الشخص عن مجلسه عند قدوم عالمٍ جليلٍ، فإنّ هذا لم يكن راجحاً في أصل الشرع، بل مرجوحاً، ولكن بعد أن صنعه النّاس بحيث رأوا تركه تحقيراً بالعالم، وهتكاً لحرمته، صار فعله راجحاً، بل قد يصير واجباً، فمن الجائز أن تكون صلاة أبي جعفر عليه السلام على أطفالهم بعد تعارفها بين الناس من هذا الباب، أي حفظ احترام موتاهم، وعدم استحقارهم، لا من باب التقيّة)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه[1].

أقول: كلامه حسنٌ وجيّد بالنسبة إلى زمن الأئمّة كالصادقين عليهما السلام، ولكن لا يناسب مع زمن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث صلّى على ابنه إبراهيم بحسب رواية قدامة، بل و خبر عليّ بن عبدالله، و قد مرّ اعتراض الناس، حيث يشعر أنّ الإتيان بالصلاة كان متعارفاً في ذاك العصر، و لذلك حينما ترك صلى الله عليه وآله الصلاة على ولده، توهّموا أنّه صلى الله عليه وآله نسي لشدّة الجزع على موت ولده!

(١) مصباح الفقيه، ج ١٤ / ١٧٨ .

و عليه، فالأحسن هو القول بثبوت أصل المشروعيّة، إلّا أنّه يترجّح الإتيان بها بما بيّنه المحقّق الهمداني رحمه الله، فيصير ما ذكرناه معنى ثالثاًللاستحباب، بعد ضمّه الى أصل المشروعيّة.

كما أنّه يظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة ما احتمله صاحب «مصباح الفقيه» قُبيل ذلك، بقوله: (اللَّهُمَّ إلّا أن يلتزم بكون مطلوبيّة تركها على من لا يُصلّى من خصائص النبيّ صلى الله عليه وآله).

لما قد عرفت منافاته مع ما جاء في رواية قدامة بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صلّى على ابنه إبراهيم.

إلّا أن يوجّه بما ذكره صاحب «الوسائل» من أمره صلى الله عليه وآله للغير بذلك لا بالمباشرة، جمعاً بين هذا الخبر وخبر عليّ بن عبد اللّه.

حكم الصّلاة على من سقط ميّتاً

بقي هنا حكم من سقط ميّتاً؛ ففي المتن أنّه لم يصلّ عليه، وإن كان قد ولجته الرّوح في بطن أُمّه قبل خروجه، وفي «الجواهر»: (بلا خلاف أجده فيه).

والدليل عليه: ـ مضافاً إلى الأصل، وهو البراءة عن الوجوب لو قصرت الأدلّة عن الدّلالة على الوجوب ـ هي النصوص السابقة:

منها: صحيح ابن سنان، قال عليه السلام: «لا يُصلّى على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهلّ ولم يصحّ، ولم يورث من الدية ولا من غيرها، وإذا استهلّ فصلِّ عليه وورّثه»[1].

ومثله خبرَي ابن يقطين[2] والسكوني[3].

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٢ و ٤.

نعم، لو خرج بعضه مستهلّاً إلّا أنّه سقط ميّتاً، فقد يظهر من المصنّف هنا والعلّامة في «القواعد» وغيرهما عدم الاستحباب، مستدلّين على ذلك بخبر السكوني، بقوله: «إذا لم يستهلّ صارخاً لم يورّث ولم يُصلّ عليه».

خلافاً لصريح المحقّق في «المعتبر» والعلّامة في «المنتهى» و «نهاية الأحكام» و «التذكرة» وغيرها، من الاستحباب ولو كان البعض الخارج أقلّه، لأنّه يصدق عليه أنّه استهلّ، كما في خبر ابن سنان، خلافاً لأبي حنيفة من اعتبار كون ما هو الخارج أكثر.

ولكن ردّ صاحب «الجواهر» كلام من يقول بالاستحباب ولو بالأقلّ تمسّكاً بخبر ابن سنان: بأنّ ظاهره المولود الذي يمكن دعوى عدم صدقه إلّا على الخارج، نعم يمكن الاستناد له بعد التسامح إلى إطلاق خبر ابن يقطين.

و لعلّه أراد استدلاله بقوله: «يُصلّى عليه على كلّ حال إلّا يسقط لغير تمام».

ثمّ قال: (فتأمّل)، و لعلّ وجه تأمّله أنّ ما سقط كذلك كان من المستثنى لا من المستثنى منه.

و عليه، فالأَوْلىٰ التمسّك بما جاء في خبر ابن سنان، حيث جعل ملاك الانتفاء عدم الاستهلال بقوله: (وهو قد استهلّ وإن كان سقط ميّتاً) فيقيّد ما ورد في خبر السكوني، بقوله: (إذا لم يستهلّ صارخاً) بهذا الحديث، فيندرج هذا تحت حكم الاستحباب وهو الأوجه كما لا يخفى.

و الاعتراض: بأنّ كلمة (المولود) لم يَصدق إلّا على الخارج.

لا يخلو عن مسامحةٍ حتّى لميّته سقطاً فضلاً عمّن استهلّ حال الخروج ثمّ سقط ميّتاً، فليتأمّل.

قوله‌ﷺ: الثاني: في المصلّي:

أحقّ النّاس بالصلاة عليه أولاهم بميراثه، والأب أَوْلىٰ من الابن (١).

(١) إنّ تفصيل هذه المسألة مضى في بحث تغسيل الميّت، وقلنا بأنّ أحقّ الناس بتكفّل الميّت وتجهيزه ومن جملتها الصّلاة عليه، أولاهم بميراثه، بدلالة قوله تعالىٰ: ﴿**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾[1]، وقلنا بعدم المنافاة في الأولويّة المزبورة بوجوب هذه الأحكام على سائر المكلّفين كفايةً، وإن قلنا بوجوب مراعاتها، وفساد الفعل لو كان عبادةً إن وقع دون إذن الولي، وهذا ثابتٌ.

إنّما المناقشة صدرت من الشهيد الثاني في «الروض»، حيث قال:

(واعلم أنّ ظاهر الأصحاب أنّ إذن الوليّ إنّما تتوقّف عليها الجماعة لا أصل الصلاة، لوجوبها على الكفاية، فلا تناط برأي أحدٍ من المكلّفين، فلو صلّوا فرادى بغير إذنٍ أجزأ).

وأجاب عنه صاحب «المدارك» بقوله: (قد يقال إنّه لا منافاة بين كون الوجوب كفائيّاً، وبين إناطته برأي بعض المكلّفين، على معنى أنّه إن قام به سقط الفرض عن غيره، وكذا إن أذن لغيره وقام به ذلك الغير، و إلّا سقط اعتباره وانعقد الصلاة جماعةً وفرادى بغير إذنه، ومع ذلك فلا بأس بالمصير إلى ما ذكره قصراً لما خالف الأصل على موضع الوفاق إن تمّ، وحملاً للصلاة في قوله‌ﷺ: «يُصلّي على الجنازة أَوْلى الناس بها»، على الجماعة، لأنّه المتبادر)، انتهى ما في «المدارك» على المحكي في «الحدائق»[2].

وإلى هذا أشار صاحب «الجواهر» بعدم المنافاة بالأولويّة المزبورة، مع كون

(١) سورة الأنفال، الآية ٧٥.

(٢) الحدائق، ج ١٠ / ٣٨.

وجوب هذه الأحكام بالكفاية، والحال أنّ مقتضى الوجوب الكفائي لجميع الناس هو سقوطه ولو أتى بالصّلاة بلا استيذانٍ، لاكونه في خصوص الوليّ، كما أجاب به صاحب «المدارك»، من أنّه لو امتنع الولي صار واجباً كفائيّاً لغيره، إلّا أن يجمع بين الحكمين من الوجوب العيني في الاستئذان والكفائي للجميع، بحمل الأوّل على الجماعة والثاني على الفرادى فيرتفع التنافي.

ولكن ظاهر الأصحاب اتّفاقهم على لزوم الاستئذان في كِلا الموردين، فلا محيص بالذهاب إلى ما ذكره صاحب «المدارك».

أقول: وكيف كان، فإنّه مع إمكان أن يقال بعدم المنافاة أصلاً ـ لأنّ أثر الكفائي يظهر في ظرف سقوط الواجب، حيث يعاقب الجميع لو تُرك لا في ظرف الفعل حيث يُمتثل بفعل شخص واحدٍ لكن مع الشرط ـ وقع الكلام في أولويّة أُولي الأرحام فقد يكون متعدّداً، بتعدد طبقات الإرث، وحينئذٍ لابدّ أن يلاحظ مراتب التقدّم، فلو اجتمع الأب والابن فأيّهما يقدّم في الاستئذان؟

قيل: المتقدّم حينئذٍ هو الأب لا الابن، رغم أنّهما في الميراث في درجة واحدة، و نصيب الابن أزيد من نصيب الأب، وكونهما داخلان في عموم الآية، فلأيّ وجه يُقدّم الأب عليه؟

قيل في جوابه أوّلاً: تقدّمه يكون بمقتضى قيام الإجماع عليه، كما عن صاحب «الجواهر»، حيث قال: (بلا خلاف أجده فيه)، كما اعترف به في «المدارك»، بل في «التذكرة» أنّه أَوْلىٰ منه ومن الجدّ وغيره من الأقارب كولد الولد والاخوة عند علمائنا، فإنّه مشعرٌ بقيام الإجماع عليه.

وثانياً: على ما في «الجواهر» أيضاً من: (أقربيّة إجابته للدُّعاء، باعتبار كونه أشفق وأرقّ، وولايته على الولد، وما روي من تولّي الصادق عليه السلام أمر إسماعيل

دون أولاده، إن لم نقل إنّه من حيث الإمامة، أو أنّه ليس لإسماعيل ولدٌ قابلٌ لذلك، يصلح مستنداً للحكم)، انتهىٰ كلامه[١].

أقول: لا يخفى أنّه أراد بالرواية ما هو المروي عن أبي كهمس، قال:

«حضرتُ موت إسماعيل، وأبو عبدالله عليه السلام جالسٌ عنده، فلمّا حضره الموت شدَّ لحييه وغَمّضه وغَطّى عليه الملحفة، ثمّ أمرَ بتهيئته، فلمّا فرغ من أمره دعا بكفنه فكتب في حاشية الكفن: إسماعيلُ يشهدُ أن لا إله إلّا اللّه»[٢].

و هذا الخبر صريحٌ في أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد تكفّل أُمور ولده الميّت.

لكن الاستدلال به جزماً مشكل جدّاً، لاحتمال كونه لمنصب إمامته، فلا إشكال في تقدّمه ولو كان له ولدٌ، كما أنّ إثبات حكمٍ شرعي بواسطة بعض الوجوه الاعتباريّة مثل: (كونه أقرب لإجابة دعائه) أو (كونه أشفق وأرقّ من الجدّ ومن الولد) ونحو ذلك أشكل.

نعم، الاستدلال على جواز تقدّمه باعتبار ولايته على الولد، ميّتاً بمثل ما كان كذلك حيّاً، اعتماداً على الدليل الوارد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنت ومالكَ لأبيك»، الذي وقع في استدلال الرِّضا عليه السلام به في تحليل مال الولد لوالده[٣]، وجيهٌ.

مضافاً إلى ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» بأنّه مع وجود الأب للميّت لا ينصرف الذهن لدى الأمر بأن يُصلّى عليه أَوْلى الناس به أو يرجع إليه في سائر تجهيزاته، إلّا إلى أبيه (فهو الذي ينصرف إليه إطلاقات الأدلّة الواردة في هذا الباب، كما فهمه الأصحاب، وليس هذا منافياً لما ذكروه من أنّ أحقّ الناس

---

(١) الجواهر، ج١٢ / ١٠.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢٩ من أبواب التكفين، الحديث ١.

(٣) الوسائل، ج١٢، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

بالصلاة عليه أولاهم بميراثه، فإنّ الأب وكذا كلُّ من كان في طبقته أَولى النّاس بميراثه ممّن عداهم)، انتهىٰ محلّ الحاجة[١].

وحاصل ما ذكره صاحب «المصباح» مع توضيح وإضافة منّا هو:

إنّ الولاية على الميّت بمقتضى الحكم الأوّلي ثابتة لمَن أَوْلىٰ بميراثه، كما يدلّ عليه صريح خبر زرارة، المنقول في «تفسير العيّاشي» عن أبي جعفر عليه السلام في قول اللّه عزَّ وجَلّ: ﴿**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾: «أنّ بعضهم أَوْلىٰ بالميراث من بعض، لأنّ أقربهم إليه أولى به» الحديث[٢].

و من خلال ما ورد في هذا الخبر يتبيّن أنّ من كان في طبقة الإرث مقدّماً على الآخر كأهل الطبقة الأُولى على الثانية، تكون له الولاية دون الطبعة الثانية، لأنّهم أقرب إلى الميّت، فمن خلال هذا الخبر و أضرابه يظهر أنّ المراد من (مَن كان أَولى بالإرث) من هو أَولىٰ بالولاية.

فرع: في تحديد الولاية عند تعدد الورّاث في طبعة واحدة كالأب و الابن:

نقول: لو ورد خبرٌ يدلّ على تقدّم أحدهما بعينه يؤخذ به، كما ورد في مثل قضاء صلوات الميّت بأنّه علىٰ ذمّة الولد الأكبر من الذكور دون الأب أو غيره من الأولاد. كما أنّه في كلّ مورد لم يرد فيه دليلٌ بالخصوص على تقديم أحدهما يكون المرجع إلى العرف عند الإطلاق، والعُرف ينصرف أذهانهم إلى الأب، لأنّهم يرون أنّه مع وجود الأب لاتصل النوبة الى الولد، فلعلّ عمل الإمام عليه السلام من مباشرته بنفسه لأمر إسماعيل كان لهذا الوجه، لا لأجل منصب الإمامة إن قبلنا أنّ لإسماعيل ولدٌ يليق بذلك، فيصير المقام نظير ما أُجيب في علّة البدء بالوضوء من

---

(١) مصباح الفقيه، ج١٤ / ٣٨٢.

(٢) تفسير البرهان، ج٢ من الطبعة القديمة، الحديث رقم ٦ ذيل آية ٧٦ من سورة الأنفال.

المرفق لا الأصابع، بأنّ (إلى هنا) كان لبيان الحدّ، أي حدّ الغسل يكون إلى المرفق، وأمّا أنّ مبدأ الغُسل من المرفق إلى الأصابع دون بالعكس فهو أمرٌ عرفي متعارف في كلّ الأغسال، حيث إنّ الغُسل يكون عادةً من الأعلى إلى الأسفل لا بالعكس، بل ربّما نسب عمل العامل بالعكس إلى الجنون أو قلّة العقل السفاهة، فهكذا الأمر في المقام حيث يقدّم الأب على الولد لأجل فهم العرف ذلك حيث يقدّمون الأب على الولد و على الجدّ لأنّه في طبعة ثانية من طبقات الإرث.

نعم، لو ورد دليلٌ في مورد على خلاف ذلك يؤخَذ به وتترك القاعدة، نظير ما ورد في المرأة إذا كان لها زوجٌ، فإنّه يُقدَّم على الأب في الولاية، فلابدّ أن يستأذن منه لا من الأب، كما قام عليه الإجماع أيضاً.

فإذاً، ثبت من خلال الدليل و الاجماع، وجاهة تقدّم الأب على الولد.

نعم، قد يتوهّم أنّ الملاك في الأولويّة كونه أكثر نصيباً في الإرث، كما قال به صاحب «كشف اللّثام» وغيره في باب الغَرقى، و أنّ هذا السبب هو الموجب لتقديم الابن على الأب لأنّه حينئذٍ أولاهم بميراثه وأكثرهم نصيباً، كما يؤمئ إلى هذا ما جاء في صحيح بُريد الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ابنك أولىٰ بكَ من ابن ابنك، وابنُ ابنك أولىٰ بكَ من أخيك.

قال: وأخوك لأبيك وأُمّك أولىٰ بكَ من أخيكَ لأبيك، وأخوك لأبيك أولىٰ بكَ من أخيك لأُمّك» الحديث[1].

حيث يظهر أنّ ملاك الأولويّة يدور مدار الإرث، بأن يكون وارثاً، فمن كان من الوارث فهو الأَولىٰ من غير الوارث، كما يدلّ على تقديم من هو أكثر إرثاً من

---

(١) الوسائل، ج١٧، الباب ١ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ج٢٦ / ٦٤ ح٣٢٤٩٥ ، تهذيب الأحكام: ج٩ / ٢٨٦ ح٩٧٤.

الأقلّ، المستفاد ذلك من تقديم الوارث أباً على الوارث أُمّاً في الأخوة، الذي لم يكن ذلك إلّا لجهة كثرة نصيبه لتساوي طبقتهما، بل قد يقال إنّه يفيده كلام الشيخ وابن حمزة، بل عن الفاضل القطع بذلك، وفرّع عليه أولويّة العمّ من الخال، والأخ من الأب من الأخ من الأُمّ، هذا.

أقول: لكنّه ممّا لا يمكن المساعدة معه، لما مرّ من أنّ المراد من الأولويّة هي التقدّم في طبقة الإرث، فمع تحقّق ذلك يرجع إلى الأب لا الابن، لأنّه المنصرف إليه عند الإطلاق عند التعدّد في الوارث، ولذلك يُشاهد أنّ الفاضل الذي قال بذلك الملاك ممّا عرفت، حكم بالقطع هنا على أنّ الولاية تكون للأب رغم أنّه أقلّ نصيباً لا الابن رغم أنّه أكثر نصيباً.

فبالنتيجة يظهر أنّه لابدّ هنا من الخروج عمّا ثبت من مدلول صحيح بريد الكناسي حيث جعل الأولويّة بملاك الأكثريّة نصيباً كما لا يخفىٰ.

و أيضاً: ظهر ممّا ذكرناه وبيّناه عدم تماميّة ما التزم به ابن الجنيد حيث قال بتقديم الجدّ على الأب والابن، بناءً على أنّ المراد من ﴿**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ**﴾ بيان كون الوليّ هو من يرث في قِبال من لم يرِث من الأجانب، فالجدّ وارث ولو في بعض الأحوال، كما إذا لم يكن الوالد الذي هو ابنه ولا ولد الميّت أحياء. وبعد ثبوت ذلك فلا تكون هذه الآية متصدية للترجيح فيما بينهم إذا كانوا موجودين، بل المرجع حينئذٍ إلى القاعدة، وهي أنّ الجدّ أليق بمنصب الإمامة من الأب والابن، كما أنّ الولاية له حينئذٍ لكليهما، فبذلك يوجب الحكم بتقديم الجدّ على الآخرين.

بل قد يؤيّد كلام ابن الجنيد ما ورد في خبر زرارة ذيل قول اللّٰه عزَّ وجَلّ: ﴿**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾ حيث قال: «إنّ بعضهم أَولىٰ بالميراث من بعض لأنّ أقربهم إليه أَوْلىٰ به»[1].

---

(١) تفسير البرهان، ج٢، الطبع القديم، رقم الحديث ٦ في ذيل آية ٧٦ من سورة الأنفال.

بناءً على أنّ المراد من (الأولويّة) هي الأولويّة في أصل الإرث في قِبال من لم يكن كذلك، و وجه الأولويّة هو أقربيّته إليه، هذا. ولعلّه لذلك قد تكفّل الإمام الباقر عليه السلام أمر ولد الصادق عليه السلام.

أقول: لكن الإنصاف ـ كما فهمه الأصحاب ـ أنّ المراد من (الوليّ) هو الأَوْلىٰ بالميراث ممّن يرث من الميّت، فمع وجوده لا تنتقل الولاية إلى غيره ممّن لا يرث في غير طبقته، فلا تنتقل الولاية إلى الجدّ مع وجود الطبقة السابقة عليه وهو الأب والابن، بل ربّما تدلّ عليه نفس آية ﴿**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ**﴾ بضميمة ما جاء في خبر زرارة من بيان وجه الأولويّة بأقربيّتهم في الإرث، الشامل بإطلاقه لإخراج الجدّ، كما يتكفّل لإخراج الأجانب من أصل الإرث، ولعلّه إلى ذلك أشار العَلّامَة في «المختلف» ردّاً على ابن الجنيد: (بأنّ الآية تردّه فضلاً عن الفقرة) لكن علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وإن كان فيه نظرٌ واضح).

و عليه، فالآية متكفّلة لأمرين هما:

تقديم أُولوا الأرحام على غيره في أصل الإرث.

و أنّ الأولويّة في ترجيح بعضهم على بعض كالأب على الجدّ.

و يحتمل أن يكون عمل الإمام الباقر عليه السلام لأجل منصب الإمامة لا لبيان أصل الوظيفة، و باعتبار الأبوة.

مضافاً إلى أنّ ظهور أقربيّة الولد للصّلب من الجدّ عرفاً خصوصاً إذا علاٰ، نعم قد يساويه ولد الولد.

ومن ذلك ظهر عدم تماميّة ما عن «المدارك» من تقريب ما ذكره ابن الجُنيد لو كان المدار في الأولويّة على الأمَسّ رحماً وشدّة العلاقة من غير اعتبارٍ لجانب الإرث.

قوله دام ظله: وكذا الولد أَوْلىٰ من الجدّ والأخ والعَمّ (١).

(١) أي ولد الميّت بلا فصل، أو ولده مع الفصل مع فَقْد المتّصل يعدّ أَوْلىٰ من الجدّ، وهو أب الأب وإن اتّصل، فضلاً عن العالي والجدّ للأُمّ؛ لما ثبت من أنّ الأولويّة تكون بملاك طبقة الإرث، فكلّ من هو وارثٌ يرثه يكون أقرب للميّت في جهة الولاية، كما أنّ الأمر كذلك في باقي الأرحام، و الدليل هو الدليل.

نعم، لو كان الولد صغيراً:

ففي انتقال الولاية حينئذٍ لخصوص الجدّ، لأنّه وليّه وإن لم نقل بتقديمه في الطبقة الثانية.

أو إلى الإناث لو كانوا معه.

أو إلى المرتبة الثانية من الأرحام.

أو إلى حاكم الشرع أو تسقط؟

وجوه مترتّبةٌ في القوّة والضعف، بأن يلاحظ ما هو الأقوى يكون أَوْلىٰ بالانتقال إليه و إلّا تسقط.

أمّا طبقة الأولاد: فبعد ما ثبت أنّ الولاية بالأصالة تكون للأولاد، فيأتي الكلام في أنّهم لو كانوا متعدّدين فهل جميعهم مشتركون في الولاية كما هو مقتضى الأصل، بل هو مفاد إطلاق الأدلّة في اشتراكهم فيها، كما هو ظاهر كلام المصنّف وغيره أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: (إنّه ممّا لا أجد خلافاً فيه، إلّا عن ما في «الحدائق» حيث قال:

إنّ المفهوم من صحيحة محمّد بن الحسن الصفّار، المرويّة بطريق المشايخ الثلاثة، قال: «كتبتُ إلى أبي محمّد الحسن عليه السلام: رجلٌ مات وعليه قضاءٌ من شهر رمضان عشرة أيّام، وله وليّان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيّام،

أحد الوليّين وخمسة أيّام الآخر؟

فوقّع عليه السلام: يقضي فيه أكبر وليّيه عشرة أيّام ولاءً إن شاء الله[١]».

كون الأكبر هو الوليّ شرعاً، هذا.

وفيه ما لا يخفى: أنّ الرواية وردت في خصوص قضاء صوم شهر رمضان دون غيره، بل لعلّ المفهوم منه بالصراحة أو بمنزلته في ثبوت الولاية لغيره في غير القضاء، فتأمّل).

أقول: ولعلّ وجه التأمّل هو أنّ المستفاد منه كون الانحصار في خصوص هذا القضاء لا في غيره، فلا ينافي كون الباقي باقياً على القاعدة المشتركة، ومنها مورد ما نحن فيه، فيكون الولد الأكبر في الولاية مثل الولد الأصغر فيها، لا نفي الولاية عن غيره، فنفس الخبر لا يثبت الولاية لغيره في غيره كما في «الجواهر».

وكيف كان، فإنّ الخبر متكفّلٌ لبيان ثبوت ولاية القضاء منحصراً فيه، لا إثبات الولاية لغيره في غير القضاء، بل إثبات ذلك كان مقتضى أصالة الاشتراك والقاعدة كما أُشير إليه.

ومثله في الاستدلال والجواب ما جاء في «فقه الرضا»، قال:

«وإذا كان للميّت وليّان، فعلى أكبرهما من الرّجلين أن يقضي عنه، فإن لم يكن له وليٌّ من الرجال قضى عنه وليّه من النساء»[٢].

والمستفاد من الروايتين عدم الاختصاص بتعدّد الأولاد، بل قد يشمل ما لو كان الوليّ هو الأب والابن الذي يصدق عليهما الوليّ، فيقدّم الأب على الابن، مع أنّه مخالفٌ لما هو المعروف بين الأصحاب من كون حكم القضاء على الأولاد لا الأب

(١) الوسائل، ج٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

(٢) الحدائق، ج١٠ / ٣٩٠.

قوله: والأخ من الأب والأُمّ أَوْلىٰ من ميّتٍ بأحدهما (١).

وغيره، فلابدّ من تخصيص عموم ذلك بأخبار أُخَر سيأتي في محلّه إن شاء اللّه تعالىٰ.

كما أنّ ما ورد جواب في السؤال من الجواز، لابدّ أن يكون المراد منه في الجواب لمن عليه ذلك وجوباً، و إلّا فإنّ جواز إتيانه لوليّ الآخر وغيره قضيّة ثابتة بين الفقهاء، كما لا يخفىٰ.

(١) كلام الماتن هنا في بيان حقّ الولاية للطبقة الثانية من الورّاث وهم الأخوة، حيث حكم بتقديم أخ الأبوين على الأخ لأحدهما من الأب فقط أو الأُمّ كذلك.

وجه تقديمه:

أوّلاً: وضوح عدم إرث الأخ المتقرّب بالأب وحده مع وجود الأخ المنتسب الى الأبوين، فضلاً عمّا ذكرنا من شرطيّة التوارث في إثبات الولاية لمن يتولّى، وهو مفقودٌ له مع وجود الأخ الأبويني، وأمّا تقديمه على الأخ الأُمّي لأنّه متقرّبٌ للميّت بواسطة من لا ولاية لها مع وجود الأبي، فكذا يكون فرعها وهو الأخ الأُمّي فإنّه لا ولاية له مع وجود الأخ المنتسب الى الأب و الأمّ، هذا أوّلاً.

وثانياً: لأنّه يكون أكثر نصيباً في الإرث من الأخ المنتسب الى الأُمّ فقط، و لذلك فهو مقدّم.

وثالثاً: إنّ الأخ الأبويني متقرّبٌ الى الميّت من جهتين، وهما الأب والأُمّ فيقدّم.

ورابعاً: ـ وهو العمدة ـ دلالة النصّ الصحيح الصريح على التقديم، وهو قول أبي جعفر الباقر عليه السلام في صحيح بُريد الكناسي، قال:

«وأخوك لأبيك وأُمّك أَوْلىٰ بك من أخيك لأبيك، وأخوك لأبيك أَوْلىٰ بك من أخيك لأُمّك»، الحديث[1].

(١) الوسائل، ج١٧، الباب ١ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١.

فإنّ دلالته على الأوّل ـ أي في تقديمه على الأبي فقط ـ تكون بالصراحة، وأمّا دلالته على الثاني ـ أي تقديمه على الأخ الأُمّي فقط ـ فيكون بالفحوى، لأنّه إذا حكمنا بتقديم الأخ الأبويني على الأبي فقط الذي هو مقدّمٌ على الأُمّي، فيكون تقديمه على الأُمّي بطريق أَوْلىٰ.

هذا كلّه كان بالنسبة إلى أنفسهم.

مضافاً إلى قيام الإجماع فيه علىٰ ما قرّر، بل مثل هذا الكلام من التقديم في المراتب في أولادهم أيضاً ثابتٌ، لجريان جميع ما عرفت من الوجوه في حقّهم، مضافاً إلى دلالة الصحيحة المذكورة بالخصوص، حيث قال عليه السلام:

«وابنُ أخيك من أُمّك وأبيك أَوْلىٰ بك من أخيك لأبيك، وابن أخيك لأبيك أَوْلىٰ بك من عمّك...».

وكذلك دلالة الإجماع القائم عليه، ولذلك اعتضد بها صاحب «الجواهر» و قال: (بعدم الخلاف فيه فيما أجد).

كما لا خلاف أيضاً ـ بل للوجوه الجارية ـ على تقديم الأخ الأبي على الأخ الأُمّي، لدلالة الرواية وكونه أكثر نصيباً ولتقرّبه بمَن له الولاية كما لا يخفىٰ.

هذا تمام الكلام في الأخ بأقسامه بالنسبة إلى الطبقة الثانية.

أمّا الجدّ: فقد بقي هنا حكم الجدّ الذي هو من الطبقة الثانية من جهة الولاية، حيث لم يتعرّضه المصنّف ولا غيره لحكمه وتركوه، والظاهر كونه مساوياً للأخ مطلقاً، لأنّه من الأَوْلىٰ بالميراث كالأخ، فيكون في عرض الأخ في الولاية إذا كانت الولاية دائرة مدار الميراث.

ولكن نُقل عن الشيخ وابن إدريس تقديم الجدّ على الأخ الأبويني فضلاً عن غيره، إذ قالا: الابن أَوْلىٰ الأقارب، ثمّ الولد، ثمّ الجدّ من قِبل الأب، ثمّ الأخ من

قِبل الأب والأُمّ، ثمّ الأخ من قِبل الأب، ثمّ الأخ من قِبل الأُمّ، ثمّ العَمّ، ثمّ الخال، ثمّ ابن العمّ، ثمّ ابن الخال.

ثمّ زاد المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» بعده: (ثمّ المعتق، ثمّ الضّامن، ثمّ الحاكم، ثمّ عدول المسلمين).

بل في «المنتهى»: (أنّه يلزم على قول الشيخ أنّ العم من الطرفين أَوْلىٰ من العَمّ من أحدهما، وكذا الخال.

قال: ولو اجتمع اِبنا عَمّ أحدهما أخ لأُمّ كان الأخ من الأُمّ علىٰ قول الشيخ أَوْلىٰ من الآخر، وهو أحد قولَي الشافعي).

وجاء في «تذكرة» العَلّامَة ـ بعد أن ذكر قولَي الشافعي في تقديم العَمّ الأبويني على العمّ الأبي ـ قوله: (وعندنا أنّ المتقرّب بالأبوين أَوْلىٰ لأنّه الوارث خاصّة).

وقال: (إنّ ابن العَمّ إذا كان أخاً لأُمّ يُقدّم عندنا على ابن العَمّ الآخر لاختصاصه بالميراث).

وعن «جامع المقاصد» وغيره: (المشهور أنّ الأخ من الأُمّ أَوْلىٰ من العَمّ والخال، والعمّ أَولىٰ من الخال، والخال أَولى من ابن العمّ وابن الخال، ثمّ ابن العمّ أَولىٰ من ابن الخال).

أقول: إنّ ما ادّعاه الشيخ وابن إدريس مجرد دعوى، إذ ليس في النصوص ما يدلّ على تقديم الجدّ على الأخ، بل لعلّ الأخ منهما أَوْلىٰ من الجدّ باعتبار تقرّبه من جهتين. نعم، هو مساوٍ للأخ من الأب فيقدّم حينئذٍ على الأخ من الأُمّ أيضاً.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال في وجه كلام الشيخ ومن تبعه: بأنّ تقديمه على الأخ كان باعتبار أنّ له الولاية على الميّت وأبيه في بعض أحوالهما، فيقدّم على الأخ مطلقاً، وعلى فرض قبول كلامهما فلابدّ من الاقتصار عليه في الجدّ من قِبل الأب

كما قيّداه ـ الشيخ وابن إدريس ـ به، أمّا إذا كان الجدّ من قبل الأُمّ فهو مساوٍ للأخ من الأُمّ خاصّة كما لا يخفى.

كما أنّه ينبغي تقديم العَمّ الأبويني على العمّ لأحدهما والعمّ للأب خاصّة على العمّ للأُمّ، والجميع على الخال. وقد مرّ وجه ذلك و أنّه يدور المدار على من هو أولى بالميراث أو التقرّب بالأب الذي له الولاية كما ورد التصريح بذلك في صحيح بُريد الكناسي، حيث قال الباقر عليه السلام:

«وعمّك أخو أبيك من أبيه وأُمّه أولىٰ بك من عمّك أخي أبيك من أبيه.

قال: وعمّك اخو أبيك لأبيه أولىٰ بك من عمّك أخي أبيك لأُمّه.

قال: وابن عمّك أخي أبيك من أبيه وأُمّه أَوْلىٰ بك من ابن عمّك أخي أبيك لأبيه.

قال: وابن عمّك أخي أبيك لأبيه أَوْلىٰ بك من ابن عمّك أخي أبيك لأُمّه».

و عليه، فوجه التقديم هو وجود أحد الأمرين: من الأولويّة بالميراث، أو التقرّب بالأب.

فبناءً على ذلك لا يرد على الشيخ ومن تبعه اعتراض صاحب «المدارك» من أنّه:

إن قصد بالأولويّة أنّ من يرث أَوْلىٰ ممّن لم يرث، لم يلزم منه أولويّة بعض الورثة علىٰ بعضٍ، كالأب على الابن، والجدّ على الأخ، والعمّ على الخال.

وإن قصد بها كثرة النصيب، انتقض بالأب، فإنّه أَوْلىٰ من الابن، مع أنّه أقلّ نصيباً منه، وكذا الجدّ فإنّه أَوْلىٰ من الأخ مع تساويهما في الاستحقاق.

ثم أجاب عن النقض بقوله: إلّا أن يقال إنّ التخلّف في هاتين الصورتين لعارضٍ، وهو قوّة جانب الأب والجدّ باختصاصهما بزيادة الحنو والشفقة، وحصول النسل منهما، لكن في ذلك خروجٌ عن اعتبار الإرث، لما عرفت من أنّ

الملاك فيها هو وجود أحد الأمرين: الأولويّة، و التقرّب بالأب، وهما موجودان في الأب والجدّ في تقديمهما على الابن والأخ، كما لا يخفى.

حكم الميّت الفاقد للأرحام: بقي هنا حكم الميّت إذا لم يكن له واحدٌ من ذوي الأرحام:

ادّعى المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» انتقال الولاية في هذه الحالة إلى المُعتِق والضامن.

ولعلّ الوجه في ذلك أنّهما حينئذٍ أَوْلىٰ بالميراث بعد سقوط الوجه الآخر وهو التقرّب بالميّت من طريق الأب أو الأُمّ أو بهما، تمسّكاً بإطلاق الدليل الذى يقول بأنّ الولاية تكون لِمَن كان أَوْلىٰ بالميراث، فلا وجه لدعوى اختصاصه بخصوص أُولي الأرحام.

لكن ناقش صاحب «الجواهر» في أنّ هذا الحكم: (قد يُشكل في الحاكم وعدول المسلمين، لعدم إرثهما ونيابتهما عن إمام الأصل الذي له الإرث في الفرض، لو كانت مؤثّرة لاستحقاق التقديم بها على الأرحام؛ لما ستعرف من تقدّمه عليهم، على أنّه لا عموم فيها يشمل المقام، فسقوط الولاية حينئذٍ غير بعيد، وإن كان الأحوط خلافه). انتهىٰ ما في «الجواهر»[1].

أقول: ولعلّ وجه الأحوطيّة لو لم نقل بالأقوىٰ، هو أنّ تولّي أُمور الميّت يعدّ من الأُمور الاجتماعيّة والحسبيّة، فإن كان الشارع عيّن للتّصدى لها شخصاً مثل أُولوا الأرحام الذين أَوْلىٰ بعضهم ببعض، فالولاية تكون لهم، ولا يجوز لغيرهم تصدّيها ومزاحمتهم في ذلك، وكذا لو تعدّينا إلى كلّ من يرث ولو لم يكن من أُولوا الأرحام كالمعتِق والضامن فهو أيضاً كذلك، وأمّا إذا لم يكن من يصدق عليه

(١) الجواهر، ج١٢ / ١٥.

قوله قدس سره: والزوج أَوْلىٰ بالمرأة من عَصباتها وإن قربوا (١).
قوله قدس سره: وإذا كان الأولياء جماعة فالذكر أَوْلىٰ من الأُنثىٰ (٢).

العنوان المذكور، فينتقل و يتبدّل موضوع الحكم ممّا كان آنفاً الى عنوانٍ آخر و هو أنّه يعدّ من الأُمور والمصالح الحسبيّة العامّة، التي تكون كفالتها و التصدّى لها بيد الحاكم الشرعي كالفقهاء والمجتهدين، و إلّا يحوّل إلى عدول المؤمنين، وتكون الولاية لهم لكن لا من باب الإرث، بل من باب كونه من مصاديق الأمر بالمعروف الذي تجب مباشرته على كلّ مؤمنٍ عادلٍ كفايةً، الذي يسقط بقيام شخص آخر بالتّصدى له نظير سائر الأُمور والمصالح العامّة في عصر الغيبة، كما أنّ الأمر كان كذلك في عصر الحضور مع أمر الإمام عليه السلام أو بنيابته.

و عليه فما صدر عن المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» في غاية المتانة، فالوجوب أوّلاً متوجّه إلى الوليّ، فإذا لم يكن أو امتنع ينتقل إلى كلّ أحدٍ، كما يستفاد ذلك من الخبر الوارد في حكم الصلاة على العراة في ساحل البحر، والرواية السكوني السابقة الذى جاء فيها قوله عليه السلام: «لا تدعوا أحداً من أُمّتي بغير صلاة»[1].

(١) مضى البحث عن هذا الفرع تفصيلاً ـ و ذكرنا خلال ذلك الأخبار الدالّة على هذا الحكم ومعارضاتها والجمع بينها ـ في باب تغسيل الميّت، فحكم الصلاة يكون كحكم التغسيل فلا نعيد.

(٢) مضى البحث عن هذا الفرع أيضاً مفصّلاً في ذلك الباب.

نعم، والذي ينبغي أن يذكر هنا عن حكم ما لو كان الذكر صغيراً أو مجنوناً أو غائباً:

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

ففي «الذكرى» أنّ الأقرب أنّ الولاية لها ـ أي الأُنثىٰ ـ لأنّه بنقصه كالمعدوم، ومالَ إليه في «كشف اللّثام»، ولكن المحكي عن «جامع المقاصد» أنّه لو لم يكن في طبقته مكلّف، ففي كون الولاية للأبعد أو للحاكم عليه نظرٌ:

من عموم آية أُولي الأرحام، والناقص كالمعدوم، وأنّه أَوْلىٰ بالإرث فلتكن الولاية له يتصرّف فيها الوليّ.

ولكن احتمل صاحب «الجواهر» في التغسيل السقوط.

أقول: الأقوى عندنا ما ذهب إليه الشهيد في «الذكرى»، لأنّ المفروض أنّ أصل الولاية ثابتة لها، غاية الأمر صار الذَّكَر أَوْلىٰ منهنّ ما دام كونهم واجدين للشرائط، و إلّا فينتقل إلى الأُنثىٰ، كما يجري حكم ذلك في الزوج أيضاً بالنسبة إلى العصبات، لكن لا مباشرةً بل من خلال وليّها.

وعن «المبسوط» و «السرائر»: أنّ الذكر أَولىٰ من الأُنثى إذا كان ممّن يعقل الصلاة، و قال صاحب «الذكرى»: (وهذا يشعر بأنّ التمييز كافٍ في الإمامة، كما أفتىٰ به في «المبسوط» و «الخلاف» في جماعة اليوميّة).

وفي «الجواهر»: (قلت: ولو صلّى فرادى، فالظاهر عدم الاجتزاء بها، وإن قلنا بشرعيّتها، استصحاباً للشغل، ومعلوميّة عدم إجزاء الندب عن الواجب، وبه صرّح الأُستاذ في كشفه).

قلنا: ولعلّ وجه ذكر ذلك في الفرادى، لأجل أنّ في الجماعة يكفي، لأنّ فيهم كان من يجب عليه ذلك، فإتيانه يوجب فراغ الذّمة عن الشغل إذا أجزنا إمامة المميّز كما عليه الشيخ في «المبسوط» و «الخلاف»، هذا بخلاف حال الفرادى، لأنّ من يتصدّى للصلاة لا يتحمّل شيئاً من أفعال المأمومين لكي يُناقش في إمامة مثله، كما هو واضح لمن يتأمّل في الحكم.

قوله: **والحُرّ أَوْلىٰ من العبد** (١).

(١) و أولويته ممّا لا خلاف فيها، كما عن «المنتهى» أنّه ممّا لا أعلم فيه خلافاً، ولعلّ وجهه انتفاء الإرث عنه دون الحُرّ، مضافاً إلى انتفاء ولايته عن نفسه، فعن غيره يكون بطريق أَوْلىٰ، فيكون له المانع عن الإرث.

ومنه يظهر حكم سائر الموانع عن الإرث كالقتل والكفر ونحوهما، حيث تكون الولاية لمن لا تكون له مثل هذه الموانع.

نعم، جاء في «القواعد» و «الفقيه» ما يخالف ذلك، حيث قالا: (العبد أَوْلىٰ من الحُرّ).

لكن قال المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»: (أنّ هذا الحكم مذكورٌ في كلام الأصحاب، وهو مشكل، إن أُريد بالولاية إذ العبد لا إرث له فلا ولاية له، وإن أُريد بأولويّته أفضليّة تقديم الوليّ فهو صحيح، إلّا أنّه خلاف المتبادر من كلامهم، والظاهر أنّ مرادهم الأوّل بدليل أنّهم في ترجيح الهاشمي اشترطوا تقديم الوليّ له).

و علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (قلت: لابدّ من إرادة ذلك وبيان أنّ الحرّية لا يُقدّم على الفقاهة، وإن كانت في العبد، كما جزم به في «الكشف».

نعم، يمكن التوقّف في ذلك بالنسبة إلى باقي المرجّحات).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره صاحب «الجواهر» يعدّ توجيهاً لكلامهم، و إلّا فإنّ ظاهر كلامهم هو ما ذكره المحقّق، فيبقى الإشكال في إثبات جهة أولويّة العبد على الحُرّ ما عرفت من الملاك، من أنّه أَولىٰ بالميراث، أو التقرّب بالأب لولا المانع وهو العبوديّة كما هو موجود هنا.

و عليه فالحقّ ما قام عليه الإجماع من تقديم الحُرّ.

فرع: قال صاحب «الجواهر»: (لو كان الميّت عبداً فسيّده أَوْلىٰ به من

أرحامه، كما كان كذلك في حال حياته، ولا ميراث له على الأصحّ، فلا أحد أَوْلىٰ بميراثه، فأيّ وجه كان سيّده أَولىٰ به مع عدم الميراث له، اللَّهُمَّ إلّا أن يحمل على إرادة المنشأيّة لولا المانع، بل آية أُولي الأرحام مطلقة تشمل حتّى المورد لولا دليل خارجي مانعٍ عن الوراثة، ولكن علىٰ كلّ حال لا يعارض السيّد.

نعم لو كان السيّد هو المولّى عليه أي كان له الوليّ، فحينئذٍ يحتمل الرجوع إلى الأرحام وإلى وليّ السيّد).

أقول: ممّا ذكرنا يظهر عدم صحّة ما حكاه صاحب «المدارك» عن بعض مشايخه المعاصرين من القول باشتراك الورثة للسيّد بالولاية؛ لأنّه مجهول القائل، ومخالفٌ لما عرفت ممّا يقتضي تقديم بعضهم على بعض.

كما يظهر عدم صحّة ما يقال أو قيل بأنّ الأُنثىٰ لا ولاية لها أصلاً:

لقول الصادق عليه السلام في حسنة حَفص بن البُختري:

«في الرّجل يموتُ وعليه صلاة أو صيام؟ قال عليه السلام: يقضي عنه أولى النّاس بميراثه، قلت: فإنْ كان أولى النّاس به امرأة؟ فقال عليه السلام: لا إلّا الرِّجال»[1].

ومثله مرسل حمّاد بن عثمان، عمّن ذكره، عنه عليه السلام[2].

لوضوح أنّه مع كونه في خصوص القضاء معارضٌ بإطلاق الأدلّة السابقة الدالّة على كون الولاية للورثة مطلقاً، غاية الأمر أنّ الذكر أَوْلىٰ من الأُنثىٰ.

ولصحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلتُ: المرأة تؤمّ النساء؟ قال: لا، إلّا على الميّت إذا لم يكن أحدٌ أَوْلىٰ منها تقوم وسطهنّ في الصّف معهنّ، فتكبّر ويكبّرن»[3].

---

(١) الوسائل، ج٧ الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥، الكافي: ج٤ / ١٢٣ ح١.

(٢) الوسائل، ج٧ الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٣) الوسائل، ج٢ الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

قوله: **ولا يتقدّم الوليّ إلّا إذااستكملت فيه شرائط الإمامة، وإلّا قدّم غيره(١).**

مع اعتضادهما بالإجماع على الظاهر.

و بالجملة: ما ذهب إليه صاحب «الحدائق» اعتماداً على خبر حفص بن البختري ليس علىٰ ما ينبغي.

(١) لا يجوز للوليّ تصدّي إمامة الصلاة على الميّت إلّا إذا علم أحكام الصلاة،واستكملت فيه شرائط الإمامة، و إلّا يقدّم غيره العالم الجامع للأحكام، بل يبعد جواز تقديم الغير للإمامة إن كان الوليّ بنفسه صالحاً للإمامة؛ لأنّه ـ مضافاً إلى كونه موافقاً للأصل، لأنّه لو شك في جوازه وعدمه فالأصل هو الجواز ـ ممّا يستفاد من الأخبار الواردة في هذا الأمر:

منها: ما رواه الكليني بإسناده عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «يصلّي على الجنازة أَوْلىٰ الناس بها، أو يأمر من يحبّ»[1].

و منها: ما رواه عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: يُصلّي على الجنازة أَوْلىٰ الناس بها، أو يأمر مَن يحبّ»[2].

و المستفاد من مدلول ظاهر الخبرين هو التخيير، إلّا أنّ الظاهر استحباب مباشرته مع المساواة، فضلاً عمّا لو كان أكمل، لأنّه المخاطب بالإجابة أوّلاً و بالذّات، بل لأجل ذلك احتمل الفاضل الهندي في «كشف اللّثام» وغيره عدم استحباب تقديم الغير وإن كان أكمل.

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل، ولذلك قوّى الشهيد في «الذكرى» الندب في هذه الصورة، بل حُكي عن المفيد في «العزيّة» أنّه جعل من السُّنّة تقديم العالم الفقيه، إلّا أنّه بعد

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٢.

الهاشمي، بل لعلّه مختار صاحب «الجواهر» على حسب مبناه في الحُرّ، حيث قال:

(لا يقدّم على الفقاهة وإن كانت في العبد كما جزم به في «الكشف»، ففي ما نحن فيه الذي يكون الغير فقيهاً وحُرّاً يكون بطريق أَوْلىٰ كما لا يخفىٰ).

أقول: بعدما ثبت أنّ الصلاة وغيرها من أُمور الميّت تكون ولايتها لمن هو أَوْلىٰ بالميراث، فلو أجاز غيره للتصدّي، فهل يجوز للوليّ الرجوع عن إذنه أم لا؟ فله صورتان:

تارةً: كان رجوعه قبل التلبّس بالصلاة، فلا إشكال في الجواز، لأنّه حينئذٍ يكون كالوكالة حيث يجوز الرجوع فيها قبل العمل والتلبّس.

وأُخرىٰ: إذا كان بعده؛ ففي «الذكرى»: (أنّ الأقرب المنع، لما فيه من اختلال نظم الصلاة).

لكن يمكن توجيه جواز الرجوع بأنّها صلاة عن إذنه الذي هو جائزٌ في الأصل، فيستصحب عند الرجوع بعد الإذن وحينئذٍ كلّ منهم يُصلي فرادى إذ لا طريق إلى الإبطال، والعدول إلى إمامٍ آخر بعيد.

قال صاحب «الجواهر»: (قلت: قد يمنع حرمة الإبطال هنا، بدعوى إرادة خصوص الصلاة الفريضة من العمل في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**﴾[1]، بعد تسليم دلالته على حرمة القطع، وأنّه غير مرادٍ منه خصوص الارتداد ونحوه، وحينئذٍ فيقوى جواز الرجوع)، انتهىٰ[2].

قلنا: جواز الرجوع وعدمه لو كان منوطاً بجواز إبطال الصلاة وعدمه، يتوقف تحديد الحكم فيه بالرجوع الى الأدلة و ملاحظة مدلولها و أنّها تفيد الجواز أم لا،

---

(١) سورة محمّد صلى الله عليه وآله، الآية ٣٣.

(٢) الجواهر، ج١٢ / ١٧.

وأمّا لو لم نقل بذلك، يعني أنّه لو رجع عن إذنه وقلنا بجوازه، لكن الصلاة بعد التلبّس بها لا تكون باطلة بعد فرض صحّة القيام بها بدواً، غاية الأمر يأتي الكلام في كفايتها بعد الصلاة عمّا هو الواجب على الوليّ، فيكون حال الصلاة حينئذٍ كحال صلاة الفرادى بلا إذن منه، فإن قلنا بكفايتها عن الواجب الكفائي فهو، و إلّا وجب على الوليّ مباشرتها بنفسه، أو بأن يأذن لغيره بإعادتها، و بالتالي فلا يستلزم الرجوع عن الإذن حينئذٍ إبطال الصلاة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: يشترط اقتران الإذن من أوّلها إلى آخرها، وهو غير ثابتٍ، ولعلّ حكم الشهيد﵀ كان ناظراً إلى هذه الشرطيّة، حيث قال بالمنع معلّلاً ذلك بالاختلال في نظم الصلاة.

وكيف كان، فلو قلنا بجواز الرجوع، فالأحوط حينئذٍ عدم الكفاية، و لزوم إعادتها بصورة الفرادى أو مع الإذن، قضيّةً للشغل اليقيني، إذ لا يحصل إلّا بذلك.

ثمّ بعدما ثبت لزوم الاستئذان للصلاة، ووجوب تقديم أحد لو لم يباشر الولى الصلاة بنفسه، فلو لم يأذن ولم يُقدّم أحداً ولم يباشر بنفسه، فهل يسقط اعتبار الإذن، ويجوز للآخرين تصدّي الجماعة بلا إذن منه أم لا؟

قال صاحب «الجواهر» نقلاً عن غير واحدٍ بسقوط اعتباره، و قال في المحكي عن «الذكرى»: (لإطباق الناس على صلاة الجنازة جماعةً من عهد النبيّ ﷺ إلى الآن، وهو يدلّ على شدّة الاهتمام، فلا يزول هذا المهمّ بترك إذنه، نعم يعتبر إذن حاكم الشرع).

قلنا: ولكن التأمّل في الأدلّة وإطلاقها لا يساعد مع هذا، إذا كان الوليّ مستعلاً للصلاة عليه فرادى، نعم يصحّ ذلك إذا امتنع عن الإتيان بنفسه، ولم يأذن للغير بالتصدّي، ولعلّه لذلك قال صاحب «الجواهر» بعده: (قلت: يتّجه سقوط

قوله: **وإذا تساوى الأولياء، قدّم الأفقه فالأقرأ فالأسنّ فالأصبح (١).**

اعتباره لو ترك مع ذلك الصلاة فرادى، وأمّا لو اختارها فالوجه عدم مزاحمته والاجتزاء بها، لأنّ ذلك مقتضى أولويّته).

واحتمال: أنّ ولايته باعتبار صلاح الميّت، فعدم إذنه في اقامة صلاة الميّت جماعة، يعدّ الجماعة خيانة للميّت ومنافٍ لصلاحه، فيسقط اعتبار إذنه.

ضعيفٌ: بل مخالف لظاهر الأدلّة.

و بالجملة: فليس للغير المبادرة و القيام بالصلاة عليه دون تحصيل إذن الولى لعدم سقوط ولايته في الاختيار كما هو واضح، وسيصرّح به المصنّف، ولذلك لا تنتقل الولاية عنه بذلك إلى غيره ممّن في طبقته من الأرحام، بل ولا تنحصر في المشاركين له في الطبقة، بناءاً على اشتراك الجميع في الولاية.

(١) جاء هذا الترتيب في تقديم بعضهم علىٰ بعض في «القواعد» و «التحرير» و «البيان»، ولكن المشهور نقلاً عن «كشف اللّثام» وغيره لزوم تقديم الأقرأ على الأفقه، و أيّده صاحب «الجواهر» لكن قال إنّه لم نقف على مأخذٍ في خصوص هذه الصلاة بالترتيب المذكور في المتن كما اعترف به غير واحدٍ، بل مقتضى تعليلاتهم أخذ ذلك ممّا ورد في الجماعة اليوميّة.

بل في «الذكرى» أنّ ظاهر الأصحاب إلحاق هذه الجماعة بتلك، وقد قدّم المصنّف وغيره هناك الأقرأ على الأفقه، بل نسبه في «الذكرى» إلى الأصحاب، فينبغي أن يكون هنا كذلك خصوصاً مع إطلاق الدليل.

قلنا: ولعلّ وجه تقديم الأقرأ على الأفقه ـ الذي ذهب إليه الشيخ في «الخلاف» و «المبسوط» و تبعه الفاضلان في «المعتبر» و «التذكرة» ـ هو حديث نبويّ عامّي جاء

فيه أنّه قال ﷺ: «يؤمّكم أقرؤكم»، أو «يؤمّ القوم أقرأ لكتاب الله»[1].

ولكن قد يقال في وجه الفرق: ـ كما في «كشف اللّثام» تبعاً للذكرى ـ إنّ نصّ تقديم الأقرأ صريح في قراءة القرآن، ولا قرآن في صلاة الأموات مع عموم تقديم الأعلم والأفقه، وعلّق عليه صاحب «الجواهر»، بقوله: (وهو لا يخلو من قوّة)، بل نحن نؤيّده باعتبار أنّ تقديم الأعلم والأفقه ممّا يساعد عليه عرف المتشرّعة، ولعلّه لذلك ورد في الحديث الآنف: (اقرأ لكتاب الله)، بأن يكون القيد لإفهام كون هذه الخصوصيّة تجب مراعاتها في القراءة لا في مطلق الأذكار و الأدعية.

أقول: وعلى هذا التقرير والبيان لا يبقى موردٌ لما ذكره صاحب «الجواهر» بعده لإثبات تقديم الأقرئيّة، بقوله: (لكن قد يقال باعتبار كثير من مرجّحات القراءة في الدُّعاء، و إلّا فلا ينبغي اعتبارها رأساً، لا تقديم الأفقه عليها، مع أنّ ظاهرهم الاتّفاق على اعتبارها في الجملة. نعم، في «الإرشاد» خاصّة اقتصر على الأفقه) انتهى كلامه.

لما ثبت أنّه بعد ذكر خصوص قراءة الكتاب في الحديث، يستفاد أنّ تقديم هذا المرجّح ليس مطلقاً، بل كان بخصوص الصلاة المشتملة على القراءة، فيكون هذا تخصيصاً للاتّفاق المذكور في كلام صاحب «الجواهر»، ولعلّه لذلك رفع المصنّف ﷺ يده هنا عمّا ذكره في الجماعة اليوميّة من تقديم الأقرأ على الأفقه.

أقول: ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف من الأفقهيّة والأقرئيّة والأسنيّة والأصبحيّة جميعها مذكورة في كتب الأصحاب من «المبسوط» و «الخلاف» و «السرائر» و «الإصباح» و «المنتهى» و «نهاية الأحكام» و «التذكرة»، عدا الأصبحيّة كما عن «كشف اللّثام»، بل بعضهم انتقل بعد الأفقهيّة والأقرئيّة إلى القرعة، وفي بعضٍ آخر بعد الأسنّ.

---

(١) كما في سنن أبي داود، ج١ ص٥٩ .

ولكن بعدما ثبت عدم وجود مأخذ لهذه الأمور إلّا ما ورد في المكتوبة من الجماعة، فالأَوْلىٰ اعتبارها هنا بمشابه ما يعتبر هناك من الأصبحيّة وغيرها، وتقديم المهاجر من الجاهليّة إلى دار الإسلام، أو من القرىٰ إلى السواد، أو تقديم وروده في تحصيل العلم، إلّا فيما ظهر الفرق بين المقامين كما عرفت في مثل الأفقهيّة.

وتحقيق الكلام في مثل هذه الألفاظ، موكولٌ إلى محلّه وهو مبحث الجماعة.

حكم تشّاح الائمة: ثمّ إنّه يتّجه في جماعة اليوميّة تأخير القرعة عند تشاحّ الأئمّة عند وجود المرجّحات، لأنّ الحكم بالاستحباب هناك متوجّهٌ إلى المأمومين بلزوم تقديم الواجد على الفاقد، وأمّا في المقام حيث إنّ الأولياء كلّهم مشتركون في الولاية، ولا يجب على الفاقد تقديم الواجد كما في اليوميّة كما صرّح بعضهم بذلك هنا، كما هو مقتضى الأصل وإطلاق الأدلّة، فحينئذٍ يمكن تصوّر التشاحّ مع وجود الأوصاف المزبورة، فيتوقف تحديد الحكم على القرعة، ولعلّه لذلك ترك المصنّف وغيره القرعة في ترتيب الأوصاف المزبورة، لما ثبت أنّ القرعة تأتي عند التشاحّ، وإن امتاز أحدهما بالصفات كما عن القاضي في «المهذّب» إطلاق القرعة إذا تشاحّ الاثنان، وإن حكى عنه في «الكامل» أنّه اعتبر القرعة مع التساوي في العقل والكمال.

فبالنتيجة: يظهر أنّ القرعة هنا ليس في الترتيب في آخر المرحلة من الأسنيّة والأصبحيّة كما هو الحال عليها في اليوميّة، بل ربّما وقع التشاحّ هنا بين الأولياء قبل الوصول إلى ملاحظة الأفقهيّة والأقرئيّة وبعدها، فليست القرعة هنا واقعة بعد ترتيب الأصناف المزبورة في المتن وغيره.

ثمّ الظاهر جريان الترجيح بهذه الأوصاف في الإمام من غير الأولياء أيضاً، كما صرّح به الفاضل في «كشف اللّثام» لاتّحاد طريق المسألتين، بل قد

قوله: **ولا يجوز أن يتقدّم أحد إلّا بإذن الوليّ، سواءٌ كان بشرائط الإمامة أو لم يكن، بعد أن يكون مكلّفاً** (١).

يقال بأنّ اجراءه بهذه الأوصاف أو بعضها في الفرادىٰ له وجهٌ، وإن كان ظاهر عبارة المتن بل وغيره خلافه.

أقول: ولعلّ وجهه ملاحظة إمكان وقوع الصلاة منهم جميعاً فرادىٰ، فحينئذٍ لا وجه لوقوع التشاحّ، حتّى يرجع إلى ملاحظة الأوصاف، هذا بخلاف الجماعة، وإن قال في «كشف اللّثام»: (إنّه لا بأس عندي لو عقدوا جماعة أو جماعتين أو جماعات دفعة، لكن الأفضل الاتّحاد؛ إذ يمكن حينئذٍ تشاحّهم على الأفضل، أو يفرض مورداً عدم إمكان إيجاد الجماعة زائداً عن الواحدة).

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (يمكن منع ذلك من أصله بعدم المعهوديّة على وجه يُشكل اندراجه في إطلاق الأدلّة، بل قد يتوقّف فيما ذكرناه وإن كان الأقوى الجواز).

بل سيأتي إن شاء اللّٰه في جواز تعاقب المصلّين ما يقضي بالجواز حتّى في الجماعة، وعلى كلّ حالٍ، فالمخاطب بالتقديم الفاقد حينئذٍ، كما أنّه هو والجماعة مخاطبون بتقديمه في الجماعة بل يستحبّ للواجد أيضاً ذلك.

(١) إنّ عدم جواز التقديم إلّا بالإذن لا يكون مشروطاً بما إذا كان الوليّ واجداً لشرائط الإمامة، بل الولاية ثابتة له حتّى ولو لم يكن واجداً لها، إذا كان مكلّفاً بالقيام بها، و ذلك بمقتضى اطلاق الأدلّة الدّالة على ثبوت الولاية، الممنوع انصرافها إلى ذلك بصورة الشرطيّة، بل يمكن إثبات ذلك بل كونه أدلّ دليل على العدم، هو ثبوت الولاية لمن لا تجوز له المباشرة مع وجود المماثل في التغسيل، فهكذا يكون هنا.

نعم، يعتبر في الوليّ الصلاحيّة للإذن أو الفعل، بل قد يظهر من عبارة الماتن بكونه مكلّفاً عدم كفاية غيره ولو كان مراهقاً، فكأنّه أراد بيان أنّ الصلاحيّة للإذن أو الفعل لا يكون إلّا بعد التكليف، وهو غير بعيدٍ؛ لما قد عرفت أنّ مباشرة غير المكلّف للصلاة ولو قلنا بشرعيّة عباداته، غير كافٍ عن الواجب، لأنّ غايته استحباب عمله، ولا يغني المندوب عن الواجب، وكذلك في الإذن، لا سيّما إذا كان معه وليّاً آخر متوفراً فيه للشرائط.

الفرع الأوّل: أنّه لو لم يكن الوليّ صالحاً لذلك، هل تسقط عنه الولاية أو تنتقل إلى وليّ الوليّ، أو إلى غيره من الأرحام، أو إلى الحاكم؟ وجوه.

بل تجرى هذه المحتملات لو امتنع عن الإذن أو القيام بها بنفسه، أو كان غائباً، وقد اختار صاحب «الجواهر» في الامتناع السقوط.

ولكن الأحوط هو القول بالانتقال إلى من كان أَوْلىٰ بميراثه بعده، والأحوط منه ضمّ إذن الحاكم الشرعي إليه كما لا يخفىٰ.

الفرع الثاني: لو أوصى الميّت بالصلاة على جنازته الى شخص معيّنٍ، فهل يقدّم الموصىٰ له على الوليّ أم لا؟

ظاهر العبارة وغيرها هو الثاني، بل عن «المسالك» أنّه المشهور، بل في المحكي عن «المختلف» أنّه لم يعتبر علمائنا قول المقابل لابن الجنيد من تقديم الموصى له، بل قال صاحب «الجواهر»: (إنّي لم أقف ولم أجد من وافقه عليه).

نعم، عن المحقّق الثاني احتماله، بل نفى عنه البأس في «المدارك».

والدليل على القول المشهور: هو إطلاق الأدلّة الدالّة على أنّ من أَولىٰ بالميراث هو الوليّ، ولا يجوز تقديم غيره مطلقاً حتّى مثل الموصى له، ولا وجه لرفع اليد عنه في المورد، إلّا توهّم عموم آية ﴿**فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ**

عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾[١]، كما ورد النّهي عنه في الحديث للرويّ عن عليّ بن مهزيار، عن الجواد عليه السلام بقوله: «أن لا تكونا بدّلتما وصيّتهما»[٢].

ولاشتهار ذلك بين السلف، ولأنّ الميّت ربّما آثر شخصاً لعلمه بصلاحه وطمعه في إجابة دعائه، فمنعه من ذلك وحرمانه ما أمّله غير موافق للحكمة، ولأنّ الولاية ناظرة الى الميّت في أحد الاحتمالين.

أقول: ولكن شيءٌ من ذلك لا يصلح للمعارضة مع الإطلاقات، بعد منع شمول عموم النّهي عن تبديل الوصيّة لذلك؛ لوضوح أنّ الآية ناظرة إلى الوصيّة التي وقعت مشروعة، فإذا فرضنا أنّ اطلاق الدليل يفيد الولاية حتّى للمورد فتصير النتيجة أنّ الوصيّة في المقام غير نافذة، لخروجها عن دائرة الشرع، إذ المشروعة منها هي التي كانت مع إجازة الوليّ. و أمّا وبقيّة الأُمور المذكورة في وجه تأييد القول الأوّل فليست إلّا مناسبات لا يمكن إثبات حكمٍ شرعي بواسطتها، كما لا يخفىٰ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُستشكل: في أصل عدم كون الوصيّة المذكورة مشروعة، بدعوى أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب العمل بالوصيّة، أدلّة عامة تشمل حتّى للمورد، والأدلّة الدالّة على الولاية هي عامة أيضاً تشمل المورد، و تكون النسبة بينهما العمومٌ من وجه فيتعارضان في مورد اجتماعهما، فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فلا يبعد احتمال تقديم الوصيّة إن صحّت دعوى اشتهار ذلك بين السلف، لا سيّما مع ملاحظة أنّ حكمة جعل الولاية لمن أولى بالميراث، هو كونه أَوْلىٰ بملاحظة صلاح الميّت، فإذا رأى الميّت صلاح نفسه بصلاة شخصٍ، فيكون

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٨١.

(٢) الوسائل، ج١٣ الباب ٣٢ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٢.

قولهقدس سره: **وإمام الأصل** عليه السلام **أَوْلىٰ بالصلاة من كلّ أحد** (١).

هو أولىٰ من الوليّ، ولعلّ لذلك احتمل المحقّق الثاني ذلك، ولكن الجـزمُ بـذلك مشكلٌ، خصوصاً مع كون المشهور على خلافه، كما في «المسالك» كما لا يخفى.

أقول: حُكي عن ابن حنبل ترجيح الوصيّ، مستدلّاً بأنّ أبا بكر أوصىٰ أن يُصلّي عليه عمر، وعُمر أوصىٰ أن يُصلّي عليه صُهيب، وأوْصَت عائشة أن يُصلّي عليها أبو هريرة، وابن مسعود أوصىٰ أن يُصلّي عليه الزُّبير، ويونس بن حسر أوصىٰ أن يُصلّي عليه مالك بن أنس، وأبو شُريحة أوصىٰ أن يُصلّي عليه زيد بن أرقم.

لكنّه على فرض ثبوته غير حجّة، ولا يمكن الاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي، كما هو معلومٌ لعدم حجيّة فعل هؤلاء.

وكيف كان، فلا ريب في أنّ الأحوط هو تصدّي الموصىٰ له للصلاة مع إذن الوليّ، لما فيه من الجمع بين الحقّين، بل الحقوق باعتبار إضافة حقّ الميّت أيضاً.

(١) قال صاحب «الجواهر»: (بلا خلاف أجده فيه)، بل عن ظاهر «الخلاف» الإجماع عليه، بل لعلّه ضروريّ المذهب كما اعترف به صاحب «كشف اللّثام»؛ لوضوح أنّ الرسول صلى الله عليه وآله أَوْلىٰ بالمؤمنين من أنفسهم كما هو صريح القرآن، وكلامه صلى الله عليه وآله في الغدير: «ألستُ أَوْلىٰ بكم من أنفسكم»[1]، ثمّ قال بعده: «مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه» من جعل الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام وجعله قائماً مقامه، فإنّ مورده وإن كان في حقّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، إلّا أنّ سائر الأئمّة عليهم السلام وهم أحد عشر بعده مشاركون في الولاية معه بنصّ الرسول وأمير المؤمنين، وبعده كلّ إمامٍ لما بعده، لاشتراكهم في الإمامة المقتضية له، مضافاً إلى ما عرفت تصريح الإمام الصادق عليه السلام بذلك في المروي عن طلحة بن زيد، عنه عليه السلام، قال:

(١) الغدير للأميني، ج ١ / ص ١٤ ـ ٧٣.

«إذا حضر الإمام عليه السلام الجنازة فهو أحقّ الناس بالصلاة عليها»[١].

وكذا في مرسل «الدعائم»، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا حضر السلطان الجنازة، فهو أحقّ بالصلاة عليها من وليّها»[٢].

فإنّه عليه السلام هو السلطان حقيقةً، فيكون المراد هو خصوصه، أو يشمله لو أُريد منه العموم المطلق من يتلبّس بذلك من الحقّ والباطل.

مع أنّه لموافق لصلاح الميّت، ودفع الضرر عنه، لأجل إجابة دعائه وأنفع بحال الميّت، الّذي ينبغي مراعاة الوليّ إيّاهما، بل ربّما كان منشأ ولايته أنّه أرعىٰ من غيره لصلاح الميّت.

أقول: بقي هنا أنّه لو كان الأمر كذلك ـ كما هو كذلك قطعاً ـ فلماذا قدّم الحسين عليه السلام سعيد بن العاص في الصلاة علىٰ جنازة أخيه الحسن عليه السلام، قائلاً: «لولا السُّنّة لما قدّمتك»؟.

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» أوّلاً: لعلّه لإطفاء الفتنة كما في «الذكرى»، فإنّ من السُّنّة إطفائها، رغم أنّه غير ثابت عندنا.

وثانياً: كما أنّه لم يثبت عدم مسبوقيّة تلك الصلاة بصلاته عليه السلام ولا لحوقها.

وثالثاً: مع أنّه يمكن أن يكون قد أذن له في الائتمام بغيره ولم ينو الائتمام هو به، بل صلّى بنيّة الانفراد.

ورابعاً: على أنّ التقيّة بابٌ واسع.

وعلىٰ كلّ حالٍ، فهو غير منافٍ لما دلّ على أنّ المعصوم لا يُصلّي عليه إلّا معصوم كما هو واضح)، انتهىٰ كلامه[٣].

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

(٢) المستدرك، ج١، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ .

(٣) الجواهر، ج١٢ / ٢٢.

ونحن نضيف الى أجوبته: بأنّ قوله: (لم يثبت عندنا)، أراد أنّه لمن يرد في أحاديثنا ما يدلّ على ذلك، بل الوارد عندنا هو المذكور في كتاب «الجعفريّات»، قال: أخبرنا عبدالله بن محمّد، قال: أخبرنا محمّد بن محمّد، قال: حدّثني موسىٰ بن إسماعيل، قال: حدّثني أبي، عن أبيه، عن جدّه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، قال:

«لمّا توفّيت أُمّ كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب عليه السلام، خرج مروان بن الحكم وهو أمير يومئذٍ على المدينة، فقال الحسين بن عليّ عليهما السلام: لولا السُّنّة ما تركته يصلّي عليها»[1].

ثمّ قد عرفت دعوى عدم الخلاف بل الإجماع على تقديم الإمام بالصلاة على الوليّ، ولا يحتاج صلاته إلى الإذن، لأنّه عليه السلام وليّ حتّى علىٰ نفس الوليّ من عند الله، ولكن مع ذلك حُكي عن الشيخ في «المبسوط» والمصنّف في «المعتبر»، والعلّامَة في «المختلف» اعتبار الإذن فيه:

جمعاً بين الحقّين بل الحقوق، والأدلّة الواردة في الإمام والوليّ.

ولخبر السكوني، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حضر سلطانٌ من سلطان الله جنازةً، فهو أحقّ بالصلاة عليها إن قدّمه وليّ الميّت، و إلّا فهو غاصب»[2].

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» أوّلاً: بضعفه، وأراد بأنّ السكوني عامّيٌ فلا يمكن الاعتماد عليه، خصوصاً مع ملاحظة إعراض الأصحاب عنه الذي هو بنفسه موهنٌ آخر.

---

(١) المستدرك، ج١، الطبعة الحجريّة من كتاب الطهارة، الباب ٢١، الحديث ٤ من أبواب صلاة الجنازة.
(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

وثانياً: إشعاره بعدم وجوب الإذن، و هذا لا نقول به، ولعلّه استفاد أنّه حكم بتقديم السلطان إن قدّمه الوليّ، والحال يقتضي أن يقول لابدّ له من الاستئذان من الوليّ، فإن أجاز وأذن له فله ذلك.

مع أنّه غير وارد: لأنّه أراد بيان أنّ أحقّيّته لا يكون إلّا بعد الإذن، للشّرط الوارد بعده، فهو كناية عن لزوم الاستئذان، ولذلك فرّع عليه في تركه أنّه عليه السلام «العياذُ بالله» غاصبٌ!

وثالثاً: يحتمل ـ كما عن «الذكرى» ـ أنّ المراد من (السلطان) غير الأصل، كما يشعر به التنكير المشعر بالكثرة.

بل يمكن أن يكون تعريضاً بالولاة والخلفاء الذين يتقدّمون بسلطانهم، كقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا يؤمّ الرجل في سلطانه»[1].

مع أنّه أيضاً غير جيّد: لعدم مساعدته مع نصّ الرواية الوارد فيها قوله: «إذا حضر سلطانٌ من سلطان الله» (أو من سلاطين الله كما في «الجواهر») حيث يدلّ على أنّ المراد منه هو السلطان الحقيقي وهو الإمام عليه السلام، كما تفطّن الى ذلك صاحب «الحدائق» و لذلك قال: (فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسلطان هنا هو الإمام المعصوم، لأنّ سلطنته من جهة الله تعالى على عباده سلطنة حقيقيّة)، ولذلك ردّ على كلام الشهيد المذكور في «الذكرى»، وقال بعد أسطر: (والظاهر بُعده، فإنّ نسبة السلطنة إلى كونها من الله عزَّ وجَلّ لا تتبادر إلّا إلى الإمام الأصل) إلى آخر كلامه[2].

وكيف كان، فإنّ هذا الجواب لا يتناسب مع متن الرواية.

ورابعاً: أجاب بما جاء في «كشف اللّثام»، حيث قال: (بل حَمَله في «كشف

---

(١) سنن أبي داود، ج١ / ص١٣٧، المطبوع عام ١٣٧١.

(٢) الحدائق، ج١٠ / ٣٩٤.

اللّثام» على تقدير جزاء للشرط فيه، وإرجاع (هو) إلى الوليّ، أي إن قدّمه الوليّ فذاك، وإلّا فهو غاصبٌ).

ثمّ قال في «الجواهر» بعده: (قلت يمكن احتمال ذلك في المحكي من عبارة «المبسوط»، قال: فإن حضر الإمام العادل كان أَوْلىٰ بالتقديم، ووجب على الوليّ أن يقدّمه (تقديمه خ ل)، فإنْ لم يفعل لم يَجز له أن يتقدّم، وإن كان ذيله يشهد لإرادة الإمام من الضمير المجرور ـ أي قوله: لم يجز له ـ على معنى وجوب الأوّل على الوليّ، فإن لم يفعل أثم، لكن ليس للإمام التقدّم.

إلّا أنّه في غاية البُعد، ضرورة كون المناسب عدم مراعاته بعد إقدامه على المعصية، إن لم يُجبر على الإذن، كما صرّح به في «الذكرى» على تقدير اعتبار الإذن، لا أنّه يؤثّر منعاً في الأولويّة المزبورة، خصوصاً والإمام أَوْلىٰ بماله من الاذن أيضاً إن كان من المؤمنين، فلو أذن لغير الوليّ نفذ فضلاً عن مباشرته)، انتهى محلّ الحاجة من كلام صاحب «الجواهر»[1].

أقول: ولا يخفى أنّ الرواية لو خُلّيت وطبعها فإنّها قابلة للاستدلال، حتّى لا تتّطرد، بأن يكون المقصود إفهام أنّ هذا حقٌّ ثابتٌ للإمام لا للوليّ، غاية الأمر أنّ الوليّ لو قام بواجبه من تقديمه للصلاة فذاك، و إلّا كان الوليّ غاصباً لحقّ الإمام، ولا يجوز له ذلك، فلا يبعد حينئذٍ إجباره على ذلك احترازاً عن تحقّق المعصية، وكان منعه هذا عليه السلام لو لا يته علينا في المنع عن المعصية والنهي عن المنكر كما لا يخفى.

فرع: إنّ الحكم بلزوم تقديم الإمام الأصل على الوليّ ثابتٌ في حال حضوره الجنازة لا مطلقاً حتّى ولو لم يكن حاضراً، ولزوم الاستئذان منه ثابتٌ إذا أمكن

---

(١) الجواهر، ج١٢ / ٢٢.

الرجوع إليه، بحيث لم يجز للأولياء مباشرة شيءٍ من تـجهيزات المـيّت إلّا بـعد الاستئذان منه؛ و أمّا مع عدم حضوره فلا يجب طلب الإذن منه، لما فيه من العُسر والحَرَج، إذ المعهود من فعل السلف خلاف ذلك، بل قد يؤيّد ما ذكرنا ملاحظة ما في الأخبار الثلاثة من ذكر حضور السلطان والإمام عند الجنازة.

ثمّ أورد صاحب «الجواهر» على ما قاله المـحقّق فـي المـتن وغـيره مـن الإطلاق بالأولويّة كباقي الأولياء، حيث يفيد أنّ الإذن من الإمام لازم الرعـاية حتّى إذا لم يكن حاضراً.

ولكن التأمّل والدقّة فيما تقدّم منه، بقوله: (لا يجوز أن يتقدّم أحدٌ إلّا بإذن الوليّ) ثمّ عقّبه: (بأنّ إمام الأصل أَوْلىٰ بالصلاة من كلّ أحد)، يفيد أنّه قصد به حال حضور الإمام الجنازة مع سائر الأولياء، فلا يشمل صورة غيبته و لزوم والاستيذان منه.

نعم، يصحّ هذا الإيراد على أبي الصّلاح حيث صرّح وقال: (الإمام أَوْلىٰ، فإن تعذّر حضوره وإذنه فوليّ الميّت)، كالمحكي عن ابن الجُـنيد بـقوله: (إنّ الأَوْلى الإمام، ثمّ خلفاؤه، ثمّ إمام القبيلة، كباقي الصّلوات) مستدلّاً بأنّ له ولاية الصلاة في الفرائض ففي الجنائز أَوْلىٰ.

لوضوح منافاته مع إطلاق الدليل الدالّ على أنّ الصلاة ثابتة لمن هـو أَوْلىٰ بالميراث، و عليه فلا دليل يقتضي رفع اليد عن الإطلاق، مضافاً إلى المنع عن قيام الملازمة بين الفرائض والجنازة، مع أنّه أيضاً كان مع حضور الإمام لا مطلقاً إلّا في مثل فريضة الجمعة والعيدين، بل هو منافٍ للضرورة لو أُريد بالخلفاء ما يشـمل المجتهدين في هذا الزمان، و لذلك قال العَلّامَة في التذكرة: (إنّ الوليّ أَوْلىٰ مـن الوالي عند علمائنا)، و عليه فلا يعمّ الحكم فقهاء عصر الغيبة.

قوله: والهاشمي أَوْلىٰ من غيره إن قدّمه الوليّ، وكان بشرائط الإمامة (١).

(١) إنّ أولويّة الهاشمي مع الشرط المذكور مشهورٌ كما ادّعاه الشهيد في «البيان»، والسّيوري في «التنقيح الرائع»، والشهيد الثاني في «حاشية شرائع الإسلام»، بل في «المعتبر» و «التذكرة» و «نهاية الأحكام» دعوىٰ قيام الإجماع عليه. بل قال صاحب «الجواهر»: (لا أجد فيه خلافاً) وكفى بذلك دليلاً لمثله في باب التسامح، وإن لم نجد فيه حديثاً، فضلاً عمّا وجد فيه من غير طرقنا، وهو الخبر المرويّ عن أبي هريرة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال:

«قدِّموا قريشاً ولا تقدّموها، وتعلّموا منها ولا تعلّموها. الخبر المرويّ.

وفيه أيضاً مثله مع زيادةٍ مرويّاً عن عبدالله بن السّائب، بعد قوله: (ولا تعلّموها)، قال:

«ولولا أن تبطر قريش لأخبرتها ما لخيارها عند الله».

بل وفي «الجامع» أيضاً عن عليّ عليه السلام مثله في الجملة مع تلك الزيادة[1].

و عليه، فلا يقدح حينئذٍ ما جاء عن الشهيد في «الذكرى» من عدم الاستثبات عندنا مرسل النبويّ صلى الله عليه وآله، وإن كانت دلالته أعمّ من المدّعى.

بل قد ردّه عياض: بأنّ المراد ممّا جاء في هذا الخبر في هو الخلافة.

بل قال عنه صاحب «الجواهر»: (وربّما كان من ترويجات السقيفة).

وكيف كان، فقد ثبت أنّه لا نحتاج في إثبات الأولويّة بمعنى الاستحباب أزيد ممّا مرّ.

نعم، قد يظهر عن المفيد في «المقنعة» وجوب التقديم، حيث قال: (إذا حضر الصلاة رجلٌ من فضلاء بني هاشم، كان أَوْلىٰ بالتقديم للصلاة عليه بتقديم وليّه له،

(١) الجامع الصغير للسيوطي، ج ٢ / ص ٨٥.

ويجبُ على الوليّ تقديمه، وإن لم يقدّمه لم يجز له التقدّم)[١].

فأورد عليه العَلّامَة في «المختلف»: (بأنّه إن أراد من الرجل إمام الأصل، فهو حقّ و إلّا فممنوع، بل الأَولى للوليّ التقديم، أمّا الوجوب فلا، لنا عموم الآية)، انتهىٰ.

أقول: حمله على الإمام المعصوم بعيدٌ، لما عرفت من ذكر (فضلاء بني هاشم) وهو صريحٌ في كلّ واحدٍ من فضلائهم.

وكيف كان، فلعلّه أراد من الوجوب تأكّد الاستحباب، و إلّا ليس لمدّعاه دليلٌ إلّا ما حُكي عن الصدوق بما عزاه إلى رسالة أبيه، حيث قال في «الفقيه»:

(وقال أبي في رسالته إليّ: اعلم يا بُنيّ أنّ أَوْلىٰ الناس بالصلاة على الميّت من يُقدّمه وليّ الميّت، فإنْ كان في القوم رجلٌ من بني هاشم فهو أحقّ بالصلاة على الميّت إذا قدّمه وليّ الميّت، فإن تقدّم من غير أن يقدّمه وليّ الميّت فهو غاصب)، انتهى.

وهذه العبارة عينها وردت في كتاب «فقه الرضا» في الجملة، فيظهر أنّ مستند القول بالوجوب من المفيد ليس إلّا هذا الكتاب.

و ناقش صاحب «الجواهر» في دلالته على الوجوب في الابتداء، ثمّ استدرك وقال: (اللَّهُمَّ إلّا أن يُدّعى ظهوره في إرادة وجوب تقديم الوليّ إيّاه، كما سمعته من «كشف اللّثام» في خبر السكوني، ويؤيّده أنّه لا معنى لاشتراط الأحقّيّة بتقديم الوليّ إذ لا فرق بينه وبين غيره في ذلك، فلابدّ حينئذٍ من جعل الشرط مستأنفاً، ويقدّر له جزاء.

لكن كفانا مؤنة ذلك عدم حجّيّة الكتاب المزبور، مع مخالفته هنا للمشهور، فتأمّل). انتهى كلامه[٢].

---

(١) المقنعة / ص٢٣٢.

(٢) الجواهر، ج١٢ / ٢٤.

ولعلّ وجه التأمّل: أنّه فرق بين هذا وبين خبر الكسوني؛ لأنّ ولاية الإمام المعصوم لا تكون مشروطة بتقديم الوليّ له عليه السلام، فلا وجه للتعليق فيه، فلابدّ من تقدير جزاء للشرط كما ذكره صاحب «كشف اللّثام»، هذا بخلاف أحقيّة الهاشمي، حيث يمكن أن تكون أحقيّته بالنسبة إلى من أراد أن يقدّمه، فيكون معناه حينئذٍ أنّ الهاشمي أَوْلىٰ وأحقّ بالتقديم لمن أراد أن يُقدّمه، لا أنّ الأولويّة تتولّد من تقديمه حتّى يقال إنّه لا فرق في ذلك بين الهاشمي وغيره، فعلى هذا التقدير لا يستفاد الوجوب منه إلّا كون (الأحقّ) هنا بمنزلة (أَوْلىٰ) في آية أُولوا الأرحام، وهو أوّل الكلام، لأنّ مورد استعمال لفظ (الأحقّ) و (الأَولىٰ) لو لا قرينة خارجيّة يكون أعمّ من الوجوب، بل القدر المتيقّن منه هو الندب وهو المتّبع، ولعلّه لذلك ذهب المشهور إلى الاستحباب.

أقول: ممّا ذكرنا ظهر أنّ اعتبار الأولويّة للهاشمي، كان لثبوت أصل الترجيح بالهاشمي لا بيان ترجّحها علىٰ سائر المرجّحات، إذ ربّما يمكن أن يكون الترجيح بها مع وجود سائر المرجّحات، ولعلّ ذكر المصنّف لخصوصه كان:

إمّا لأجل إفهام أنّه أيضاً من المرجّحات.

أو أراد بيان ذكر الأولويّة، في قِبال الوجوب الذى تبنّاه الشيخ المفيد دون الصدوقين.

أو لإرادة بيان أنّ ترجيحها ثابتٌ في غير الأولياء.

ولكن يُبعّده صاحب «الجواهر» بأنّ ظهور الفتاوى ومعاقد الإجماعات، عدم الفرق في الترجيح بها بين الأولياء وبين غيرهم، كما أنّ الظاهر عدم اختصاص تلك المرجّحات السابقة في الأولياء كما عرفت.

ولكن نقل الشهيد في «الذكرى» عن ابن الجنيد كلاماً آخر و هو: (ومن لا أحد له فالأقعد نسباً برسول اللّٰه صلى الله عليه وآله من الحاضرين أَولىٰ به).

قوله: **ويجوز أن تؤمّ المرأة النساء، ويكره أن تبرز عنهنّ، بل تقف في صفّهنّ** (١).

وفي «الجواهر»: (أنّه يقتضي ثبوت الولاية مع عدم الولي، ويقتضي تقديم الأقرب إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله فالأقرب، ولعلّه إكرام لرسول اللّه صلى الله عليه وآله، فكلّما كان القُرب منه أكثر كان أدخَل في استحقاق الإكرام).

ثمّ ناقش فيه وقال: (قلت: يمكن أن لا يكون مخالفاً فيما نحن فيه من ترجيح تقديم الهاشمي علىٰ غيره، إذ هو أمرٌ غير الولاية، وفيه حينئذٍ أنّه منافٍ لما سمعته من ترتّب الولاية على طبقات الإرث، فلابدّ من انتهائه إلى الإمام عليه السلام، ويأتي البحث السابق فيما لو غاب الوليّ)[1].

ولكن نقول: يحتمل أنّه أراد بيان أنّ الهاشمي من العلماء الحاضرين الذين كانوا نوّاباً عامّاً للإمام عليه السلام أَوْلىٰ من غيرهم منهم؛ لكونهم نوّاب الإمام عند عدم الوليّ للميّت حتّى في الطبقات، فحينئذٍ لا ينافي كلامه مع ما ذكره صاحب «الجواهر» كما لا يخفى.

(١) إنّ جواز إمامة المرأة للنساء ممّا قام عليه الإجماع، كما في «التحرير»، بل في «الجواهر»: (بلا خلاف أجده فيه)، فمضافاً إلى الإجماع الذي عرفت وإطلاقات أدلّة الجماعة؛ هناك أخبار خاصّة دالّة على الجواز:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلتُ: المرأة تؤمّ النساء؟ قال: لا، إلّا على الميّت إذا لم يكن أحد أَوْلىٰ منها، تقوم وسطهنّ في الصّف معهنّ فتكبّر ويكبّرن»[2].

و منها: خبر حسن بن زياد الصيقل، قال: «سُئل أبو عبداللّه عليه السلام: كيف تصلّي

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

النساء على الجنائز إذا لم يكن معهنّ رجل؟ فقال: يقمن جميعاً في صفٍّ واحدٍ ولا تتقدّمهنّ امرأة.

قيل: ففي صلاة مكتوبة أيؤمّ بعضهنّ بعضاً؟ فقال: نعم»[١].

و منها: خبر آخر من حسن الصيقل، عنه عليه السلام، قال: «سُئل كيف تُصلّي النساء على الجنازة إذا لم يكن معهنّ رجل؟ قال: يصففن جميعاً ولا تتقدّمهنّ امرأة»[٢].

و منها: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا لم يحضر الرجل تقدّمت امرأة وسطهنّ، وقام النساء عن يمينها وشمالها، وهي وسطهنّ تُكبّر حتّى تفرغ من الصلاة»[٣].

فمع وجود هذه الأخبار يكون حكم المسألة واضحاً، وممّا لا ينبغي البحث فيه.

ولكن الذي ينبغي البحث عنه أمران:

الأمر الأول: في أنّ الظاهر من هذه الأخبار بانضمام خبر آخر وارد في باب الجماعة، وهو مرسل ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ: «في المرأة تؤمّ النساء؟ قال: نعم، تقوم وسطاً بينهنّ ولا تتقدّمهنّ»[٤].

وغيره من الأخبار، هو وجوب أن تقف المرأة في وسط الصّف، ولا تتقدّم على النساء، بل في «كشف اللّثام»: (أنّه ظاهر الأكثر لظاهر الأخبار).

ولكن صرّح المصنّف بالكراهة في الإبراز بالتقدّم، واقتصر في الكشف على نقل مخالفة المصنّف، وكأنّه حمل النصّ والفتوى على ذلك، ثمّ صدّقه صاحب «الجواهر» بقوله: (لا بأس به).

مع أنّه مخالفٌ لظاهر الأخبار، لما يلاحظ من دلالتها على النّهي عن التقدّم، ولم يكتف في الأخبار بذكر لزوم وقوفها في وسط الصفّ فقط، ولذلك يعدّ حمل النّهي على

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢ الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

(٤) الوسائل، ج٥ الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

الكراهة مخالفٌ لظاهرها، خصوصاً مع عدم وجود معارضٍ له من النصّ والفتوى.

إلّا أن يقال: بأنّ حمل النّهي على الكراهة، لأجل دفع توهّم كون التقدّم راجحاً بالوجوب أو الاستحباب، ولذلك فهموا منه الكراهة لا التحريم، إذ لا يناسب كون الحكم بالتوسّط وترك التقدّم إلزاميّاً، خصوصاً مع إطلاقات أدلّة الجماعة وغير ذلك من القواعد والأُصول، إلّا إرادة استحباب التوسّط وترك التبرّز، ولذلك قال صاحب «مصباح الفقيه»: (وهو ليس بالبعيد، ولكن الجمود على ما يُترائى من النصّ أَوْلى).

ولكن الإنصاف أنّ الجزم على مثل هذه الأُمور مشكل، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوىٰ هو وجوب التوسّط كما هو ظاهر الأكثر.

الأمر الثاني: أنّ ظاهر النصّ والفتوى ومعقد الإجماع عدم اشتراط صلاتهنّ بعدم الرجال، بل تجزي ذلك منهنّ عنهم كما هو مقتضى الوجوب الكفائي الشامل للرجال والنساء والخُناثى، و عليه فما عساه يُحكى عن ظاهر «السرائر» من اشتراط صلاتهنّ بعدم الرجال في غير محلّه، مع أنّه يمكن إرجاعه إلى الأصحاب، هذا كما في «الجواهر».

أقول: لعلّ مراده‌ﷺ أنّ ما ورد في الأخبار من قيد: (إذا لم يكن معهنّ رجل) أو (إذا لم يكن أحدٌ أَوْلىٰ منها)؛ لم يقصد منه إلّا حكماً تكليفيّاً من الوجوب أو الاستحباب، أو النّهي بالتحريم أو التنزيه، لا الحكم الوضعي، و أنّه لو خالفت المرأة و تقدّمت مع وجود الرجال وإمكانه، لكانت صلاتها غير مُجزية، بل غايته التخلّف المستلزم للإثم، بل حتّى هذا الحكم أيضاً مشكلٌ، لإمكان أن يكون المقصود بيان حكم أخلاقي لا تكليفي إلزامي، ولعلّه لذلك حكمَ الفقهاء بعدم الاشتراط، وهو غير بعيد، وإن كان لولا الإجماع لكان مقتضى الجمود على ظاهر الأخبار هو الشرطيّة، كما حُكي عن ابن إدريس، و اللّه العالم.

قوله: **وكذا الرجال العُراة** (١).

(١) إنّ تشبيه عُراة الرِّجال بالنساء محصورٌ بقضيّة الائتمام في صلاة الجنازة، وعدم بروز العاري عن الصف، بأن يقف معهم كالمرأة، فيعدّ بروزه عنه مكروهاً على زعم المصنّف بلا خلاف في غير الأخير، بل في «جامع المقاصد» و «فوائد الشرايع» للمحقّق الثاني نسبته إلى الشيخ والأصحاب، ولكن جاء في الأخير: (مع أنّهم صرّحوا بأنّ العُراة يجلسون في اليوميّة، وكأنّه بناءاً على أنّ الستر ليس شرطاً في صلاة الجنازة، ونحن نشترطه، أو للفرق بينها وبين اليوميّة، بالاحتياج إلى الركوع والسجود هناك بخلافه هنا، وليس بشيءٍ لوجوب الإيماء، والمتّجه فعلها من جلوس واستحباب عدم التقدّم بحاله)، انتهىٰ.

و قال صاحب «الجواهر» بعد نقل كلامه: (وفيه: أنّه مخالفٌ لظاهر الأكثر، بل صريح «التذكرة» و «الذكرى»، والمحكي عن «المعتبر» وغيره؛ حيث حكموا بوجوب الإتيان قياماً، بل ظاهرهم هو هذا، بلا فرقٍ بين صورة الأمن عن المطّلع وعدمه).

مع أنّه قد يشكل: بأنّه كما يجب القيام في هذه الصلاة، يجب حفظ العورة عن النظر، بل هو أهمّ بالمراعاة.

أقول: حكم هذه المسألة متوقفٌ على التحقيق في حال العُراة في الجماعة في الصلاة اليوميّة، وإن وجدنا الاختلاف بينها، فلابدّ وأن يكون لوجهٍ، و إلّا فحكمهما متّحدٌ، فنقول:

إنّ ما أفتى به الفقهاء في وظيفة العُراة في الغرائض اليوميّة هو لزوم الصلاة عن جلوس، فيصلّون في صفٍّ واحد، ويتقدّمهم الإمام ولو بركبتيه، ويؤمي للركوع والسجود ومن خلفه يركعون ويسجدون، و هذا الاسلوب كما هو واضحٌ و معلومٌ يخالف مع ما ذهب إليه القوم من القيام جميعاً وعدم تقدّم الإمام عن المأمومين،

فيتوقف اثباته على الدليل المُثبت للفارق، ولعلّ وجه كلام المحقّق﵀ من الحكم بالجلوس هنا كان بملاحظة ورود نصٍّ في اليوميّة التي تعدّ أهمّ من صلاة الجنازة، لأنّ اليوميّة صلاة حقيقةً دون صلاة الجنازة الّتى هي صلاة تنزيلاً و ليست إلّا دعاءاً، و عليه فيجوز للعاري أن يجلس في الفرائض اليوميّة إذا ادّاها جماعةً، و ذلك للنصّ الخاص عليه، و هو لأجل خبر إسحاق بن عمّار، قال:

«قلتُ لأبي عبدالله﵇: قومٌ قطع عليهم الطريق، وأُخذت ثيابهم، فبقوا عُراة وحضرت الصَّلاة، كيف يصنعون؟

قال: يتقدّمهم إمامهم، فيجلس ويجلسون خلفه، فيؤمى إيماءً بالركوع والسّجود وهم يركعون ويسجدون خلفه علىٰ وجوههم»[1].

وحيث إنّ الرواية كما ترى صريحة في جواز الإتيان بالجماعة عن جلوس، مع أنّه ربّما يمكن إتيان الصلاة إفراديّاً بمراعاة جميع ما يعتبر فيها من القيام والركوع والسجود، ففي المقام يكون بطريق أَوْلىٰ، خصوصاً مع ملاحظة أنّه لا يكون في الجنازة ركوعٌ ولا سجودٌ، فجوازه هنا يكون أهون من اليوميّة، فلماذا لم يحكم الأكثر بذلك في صلاة الميّت؟

فيمكن أن يقال في جوابه أوّلاً: إنّ كلّ حكم يقتضي مراعاته مع جميع ما يعتبر فيه من الشروط والأجزاء حتّى يتحقّق الامتثال، إلّا أن يجيز المشرّع ترك بعض ما يعتبر فيه في حالٍ من الأحوال، كما هو الحال في الفرائض اليوميّة في قضيّة العُراة مثلاً، فقد أجاز لهم الشارع اداءها جماعة عن جلوس، بخلاف صلاة الميّت فلا يجوز لنا أن نترك من عند أنفسنا بعض الأجزاء أو الشرائط بلا دليل مجوّز، وهذا هو العمدة.

وثانياً: يمكن أن يقال ـ وإن لم يكن مثل الجواب الأوّل في وجه الفرق بين

---

(١) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢، التهذيب: ج٢ / ٣٦٥ ح٤٦.

الموردين ـ بأنّ الصلاة اليوميّة فريضة لشخص المكلّف فرضها الشارع، فربّما قصدبتجويزه ترك بعض الأجزاء تسهيل الأمر لعباده، هذابخلاف صلاة الميّت. فهي حقٌّ للميّت على ذمّة المكلّفين كما هو مقتضى الوجوب الكفائي، فلابدّ من رعاية حقّه حتّى المقدور ولا يجوز التسامح فيه، فلابدّ فيها من مراعاة شرط القيام ولو بإتيان الصلاة بما لا يستلزم إلغائه ولو بالطريقة المذكورة في المتن مع الجماعة، حيث يؤدّى الى حفظ الشرائط مع رعاية ستر العورة، فمع ملاحظة هذا يظهر أنّ المقام ليس من موارد جواز إلغاءالخصوصيّة،والتوسّل بتنقيح المناط والأولويّة، لأنّ القيام هنا ركنٌ في صلاة الجنازة دون الفريضة، هذاكما في«الجواهر»:

أقول: وفيه تأمّلٌ؛ لأنّ القيام المتّصل بالركوع ركن في الفريضة أيضاً، فبناءاً على ما ذكرنا لا يوجب متابعة هذه الطريقة رفع اليد عن مراعاة ستر العورة، لإمكان تحصيله عند الأمن من المطّلع، بوقوف الإمام في محاذاة المأمومين حيث لا تتحقّق الرؤية لهم، هذا إن لم نقل بشرطيّة الستر في صلاة الميّت، و إلّا لابدّ من تحصيله بوضع اليدين على العورة، كما قال به صاحب «الوسيلة»، والظاهر كما صرّح به صاحب «الجواهر» أنّ مرادهم من لزوم تبعيّة هذه الطريقة هو إذا كان مأموناً عن المطّلع، وإن كان مقتضى إطلاق كلامهم خلاف ذلك.

نعم،يتحقّق بهذه الطريقة الأمن بعضهم من بعض إذا قام الإمام معهم في الصفّ، حيث إنّ كلّ منهم مستترٌ بالآخر، ولكن هذه القضيّة لم تُراع في اليوميّة حيث أجازوا تقديم الإمام لكن جالساً،فليس ذاك إلّا لأجل ورود نصّ خاص فيها.

ثمّ الظاهر من كلام صاحب «الوسيلة» أنّ لزوم ستر العورة بوضع اليدين عليها، كان لتحصيل شرطيّة سترها في صلاة الجنازة، و إلّا ربّما يحصل الستر عن المطّلع إذا كان من المأمومين بوقوف الإمام في وسطهم، فلا يحتاج المصلّي ستر

عورته بالطريقة المذكورة لو لم يكن نفس الستر شرطاً، و عليه فالقول بوضع اليدين محصّل لكلا المطلوبين من شرطيّة الستر وحفظ العورة عن الناظر، فلذلك لا بأس به كما قبله صاحب «الجواهر»ﷺ، هذا بالنسبة إلى القُبُل.

وأمّا الدُّبُر: فحيث إنّه مع بروزه مستورٌ بالإليتين وغير ظاهر، فلأجله لعلّ المصنّف أطلق الجواز، و ذهب الى كراهة تقدّم المرأة عن الصّف ولكن من ناحية كون النظر إلى الإلتين أيضاً قبيحاً عرفاً حكم الأصحاب بلزوم، و لزوم وقوف الإمام في وسط الصّف، لحفظه عن أعين المأمومين إليه دون غيرهم ممّن كان خارجاً عن الصف، المفروض عدمه في فرض المسألة.

كما قد يحصل الستر بظلمة اللّيل حيث إنّه ساترٌ مطلقاً، سواءٌ تقدّم على المأمومين أم لم يتقدّم، بل يمكن فرض ثبوت الحكم شرعاً كذلك حتّى ولو كان الستر حاصلاً بمثل ظلمة اللّيل، و أنّ ما قيل من الأُمور لعلّها مناسبات ذكروها بعد ثبوت الحكم، و إلّا لأمكن الحكم بوجوب تأخير الصلاة إلى اللّيل، لو لم يكن في البين حالة ضروريّة لتحصيل الستر قهراً، و مراعاة آداب الجماعة بتقديم الإمام عن الصف، مع أنّه لم يشاهد ولم يسمع من أحد الفتوى بذلك.

كما أنّه يمكن فرض التفصيل بشكل آخر و هو القول بوجوب القيام في صلاة الجنازة إن أمكن التحفّظ عن النظر بذلك، و إلّا وجب الجلوس ستراً للعورة عن النظر، و هذا ما لم يستبعده صاحب «الجواهر»ﷺ، واختاره المحقّق الهمداني، وعلى هذا التقدير يصلّون جميعاً جلوساً إن كانوا جميعاً كذلك، و إلّا صلّى كلّ منهم بحسب تمكّنه بناءاً على مشروعيّة صلاة العاجز مع القادر، لكن لا يأتمّ القائم بالقاعد كما في اليوميّة؛ لأنّ حكم الاضطرار مختصٌّ بالقاعد لا يشمل المأمومين، فإمامته للمأموم غير العاري مشكل، اللّهُمَّ إلّا أن يقال بمقالة من يقول إنّ صحّة

إمامته للعاجز كافٍ للحكم بجواز امامته لغير العاجز، وفيه تأمّل.

هذا كلّه إن قلنا بلزوم تطبيق أحكام الصلاة اليوميّة في حقّ هذه الصلاة، لكنّه غير معلوم.

لكن قد يجاب عنه: بأنّ إطلاق لفظ (الصلاة) إن لم نقل بشموله لمثله، لزم منه عدم اندراج حكم هذا الائتمام في إطلاق عنوان الائتمام من حيث هو الائتمامُ بخصوص الفريضة مثلاً، و عقّب صاحب «الجواهر» بعده بقوله: (فما في «كشف الأستار» من أنّ في اشتراط القيام لو أمَّ قائمين مع عجزه عن القيام، وطهارته بالماء لو أمَّ متطهّرين به، وعدم ارتفاع مقامه بما يعتدّ به على المأمومين، وجهين: أقواهما العدم، لا يخلو من نظرٍ فيما عدا الوسط الذي عدم اعتباره في الفريضة فضلاً عن هذه الصلاة)، انتهىٰ كلامه.

مع أنّه يمكن أن يقال في جوابه: بأنّ الحكم بوحدة الشروط في الصلاتين ـ الفريضة و صلاة الميّت ـ مشكلٌ لما نشاهد مخالفتهما في بعض المسائل كاتّصال الصفّ اللّازم رعايته في الفريضة بخلافه هنا، حيث يصحّ الائتمام مع الانفصال.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال بلزوم الرعاية مطلقاً، إلّا ما قام الدليل على خلافه كما في المثال، فله حينئذٍ وجه.

أقول: بعد وضوح الحكم فيما إذا كان الجميع عُراة، يظهر حكمه فيما إذا كان بعضهم مستورين إذا ائتمّوا بالعاري، وأجزنا الجماعة في حقّهم، فيما إذا لم نقل بلزوم الصلاة منفرداً لأحد من المستورين رعايةً لستر العورة، أو لم يكن قادراً على الفرادى لجهله بالصلاة، حيث إنّه يكون حينئذٍ من موارد الضرورة والاضطرار، فيجري في حقّه حكم صلاة العُراة من استحباب الوقوف في الصف ـ كما هو مختار المصنّف ـ أو وجوبه بحسب مختار الأكثر، والكلام هنا كالكلام هناك كما لا يخفىٰ.

قوله عليه السلام: وغيرهما من الأئمّة يبرز الإمام الصّف ولو كان المؤتمّ واحداً (١).

(١) تقدّم الإمام على المأموم هنا هو المطلوب، ولو كان واحداً أي لابدّ من تأخّر المأموم حتّى إذا كان واحداً، لا يصحّ له أن يقف بجنبه كما في الفريضة حيث يجوز ذلك، و الدليل:

أوّلاً: دعوى قيام الإجماع حيث لم يُنقل فيها خلافٌ:

و ثانياً: ورود النصّ، و هو خبر اليسع بن عبدالله القميّ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي على جنازة وحده؟ قال: نعم، قلت: فاثنان يصلّيان عليها؟ قال: نعم، ولكن يقوم الآخر خلف الآخر ولا يقوم بجنبه»[1].

أقول: الخبر مشتملٌ على أمرين:

الأوّل: الحكم بقيام أحدهما خلف الآخر حكمٌ مطلقٌ من جهة أنّه في الجماعة و كلّ من في الجماعة حكمه كذا، أو يعدّ حكماً مطلقاً وكان متفرداً؟ الجمود على ظاهره يفيد الإطلاق، مع أنّ الأصحاب لم يتعرّضوا لحكم الانفراد بذلك، والعلّة هي أنّ الغالب في هذه الموارد إقامة الجماعة، فحينئذٍ لا ينافي كون الحكم في الانفراد أيضاً كذلك بحسب ظاهر إطلاقه.

الثاني: أنّ الحكم بكون أحدهما خلف الآخر ورد بنحو صيغة الإنشاء بالمضارع أوّلاً، ثمّ بالنهي عن كونه في جنبه ثانياً، حيث أنّ لازمه الوجوب لا الندب، مع أنّ ظاهر الفتوى هنا وفي كلمات القوم هو الاستحباب، كما قد يؤيّد ذلك وحدة سياق المسألة السابقة من كراهة بروز الإمام كما هو في كلام المصنّف، أو استحباب تركه كما هو ظاهر كلام الفقهاء، ولكن الأحوط رعاية ما جاء في الرواية مطلقاً خصوصاً في الجماعة، و الله العالم.

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

قوله: **إذا اقتدى النساء بالرجل وقفن خلفه، وإن كان وراؤه رجالٌ وقفن خلفهم (١).**

(١) وقوف النساء خلف الرجل أو الرجال إذا كانوا كثيرين، أمرٌ مطلوبٌ شرعاً من جهاتٍ عديدة:

منها مطلوبيّة السّتر الحاصل منه، ولأنّ صلاة الجنازة أَوْلىٰ من المكتوبة التي ينبغي تأخّرهن عنهم فيها، وللإجماع كما في «الجواهر» بلا خلاف في قيامه، بل في «المدارك»: (لا ريب فيه، لتأخّر رتبتهنّ، ولأنّه أبلغ في الستر، وأبعد عن الافتتان بهنّ، والاشتغال بتصوّرهنّ).

أقول: الأهم في جميع ذلك هو النصّ الوارد في هذه المسألة:

منها: خبر السكوني الذى رواه الشيخ في «التهذيب» عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم: خير الصفوف في الصلاة المقدّم، وخير الصفوف في الجنائز المؤخّر، قيل: يا رسول اللّٰه ولِمَ؟ قال: سترة للنساء».

ونقل الكليني مثله إلّا أنّه أسقط قوله: (للنساء)[1]. ومثل الأوّل خبر آخر عن سيف بن عميرة عن الصادق عليه السلام.

و منها: ما أشار إليه الصدوق في «الفقيه» مرسلاً، قال:

«إنّ النساء كُنّ يختلطن بالرِّجال في الصلاة على الجنائز، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: أفضل المواضع في الصلاة على الميّت الصف الأخير، فتأخّرن إلى الصف الأخير، فيبقى فضله علىٰ ما ذكره صلى الله عليه وآله»[2].

و منها: خبر «فقه الرضا»، قال: «وأفضل المواضع في الصلاة على الميّت الصّف الأخير»[3].

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٢.

(٣) في كتاب فقه الرِّضا عليه السلام المنسوب إليه، ص٧٩.

هذه جملة ما ورد على أنّ المرأة تقف في صلاة الميّت خلف الرجال، و قد جاء في الخبر تعليل هذا الحكم، حيث قال ﷺ في خبر السكوني: «وخير الصفوف في الجنائز المؤخّر، قيل: يا رسول اللّه ولِمَ؟ قال: سترة للنساء».

أقول: و ما صدرَ عن الفقهاء والمحدّثين في معناه ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: وهو كما عن الأكثر، بل هو المشهور، ما جاء في المتن من أنّ المراد من (الصّف المقدّم في المكتوبة) هو الصف المتّصل بالإمام، وأمّا في الجنائز فهو الصف المتأخّر عن الرجل أو الرجال الذي كان محلّ وقوف النساء، فيساعده حينئذٍ تعليله بالخيريّة بأنّه سُترة للنساء، لحصول السترة عن الرؤية بتأخيرهنّ، وهذا هو الذي اختاره صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه».

الوجه الثاني: أن يكون المراد من (المتأخِّر) الصف المتأخّر من صفوف النساء بالنسبة إلى متقدّمهن، وهذا هو المنقول عن صاحب «الوافي» للفيض الكاشاني، قال: (إنّ النساء إنّما يختلطن بالرجال في الجنائز، طلباً لفضل الصّف المتقدّم من صفوفهنّ المتأخّرة، فيقفن خلف الرجال متّصلات بهم، فنُهينَ عن ذلك بتفضيل الصف الأخير من صفوفهنّ على الأوّل منها.

وأمّا في الصلوات المكتوبة: فللزوم تأخّرهن عنهم هنالك بمقدار مساقط أجسامهنّ أو أكثر لم يحصل الاختلاط المحذور منه، وأمّا طلب الرجال التأخّر بعد شرعيّته هنا، فلا مفسدة فيه، لأنّهنّ خلفهم لا يرونهنّ.

وأمّا تقدّمهم على النساء في الصلاتين، فكان من الأُمور المعهودة عندهم، وكانوا يعلمون ذلك، وإنّما كان فضيلة تأخّرهم بالإضافة إلى أنفسهم دون النساء، لتقدّم الرجال على النساء على كلّ حال.

إذا عرفت هذا، فمعنى قوله ﷺ: (صار سترة للنساء)، أنّ الصف المتأخّر إنّما

فُضِّل على المتقدّم لتطلب النساء التأخّر فالتأخّر، فيكون أبعد من الرجال، فيكنّ مستورات عنهم بصفوفهنّ المتقدّمة، ثمّ لمّا شُرّع لهذه المصلحة بقي حكمه إلى يوم القيامة، وإن لم يكن مع الرجال امرأة، مع أنّ فيه منع الناس عن الازدحام.

قيل: ويُحتمل أن يكون المراد بالصفوف في الحديث، صفوف الجنائز لا المصلّين، فإنّ كلّ صف من الجنائز أقرب إلى المصلّي فهو المؤخّر وهو الأفضل.

قلت: وحينئذٍ يُشكل التعليل)، انتهىٰ[1].

و ناقشه صاحب «الجواهر» بقوله: (لو سلّمنا هذا التفسير الذي ذكره «الوافي»، لخرج الحديث عمّا استدلّ به الأصحاب لفتواهم على ما في المتن، فيبقى ما ذكره الأصحاب، بل ظاهرهم الاتّفاق عليه من التفسير، بكون فضل الصّف الأخير أي صفّ النساء في صلاة الجنازة عكس اليوميّة بلا دليل، لأنّه لم نقف على ذلك غير هذا الخبر.

ولكنّه غير واردٍ، لأنّه يمكن أن يستدلّ على كلامهم بخبر «الفقه الرضوي»، ولعلّه هو الذي ذكره الصدوق في «الفقيه» لو لم يكن خبراً آخر غيره بصورة الإرسال، مضافاً إلى إمكان القول بمقالة صاحب «الحدائق» بإمكان وصولهم إلى نصٍّ لم يصل إلينا كما في كثيرٍ من الأحكام، بل التعليل المزبور من «الفقيه» كالصريح في وصول نصٍّ إليه، كما لا يخفى على الممارس العارف بطريقته) انتهىٰ ما في «الحدائق»[2].

الوجه الثالث: ما فسّره المحدّث المجلسي في «البحار»، قال:

(والذي يفهم من الرواية وهو الظاهر منها لفظاً ومعنىً، أنّ المراد بالصفوف في الصلاة صفوف جميع الصّلوات، الشاملة لصلاة الجنازة وغيرها، والمراد بصفوف الجنائز إنّما هو الجنائز المختلفة إذا وضعت بين يدي الإمام للصلاة عليها، وأنّ المراد

(١) الوافي، ج ٢٤ الباب ٧٧ من أبواب التجهيز، الحديث ٢٤٣٨١ / ٧.

(٢) الحدائق، ج ١٠ / ٤٠٠.

من (خير الصفوف في الصلاة الصفّ المتقدِّم) أي ما كان أقرب إلى القبلة، (وخير الصفوف في الجنائز المؤخّر) أي ما كان أبعد عن القبلة وأقرب إلى الإمام، ولمّا كان الأشرف في جميع المواضع متعلّقاً بالرجال، صار كلّ من الحكمين سبباً لسترة النساء، لأنّ تأخّرهن في الصفوف سترة لهنّ، وتأخّر جنائزهنّ لكونه سبباً لبُعدهنّ عن الرِّجال المصلّين سترة لهنّ، فاستقام التعليل في الجزئين، وسَلِم الكلام عن ارتكاب الحذف والمجاز، وصار الحكم مطابقاً لما دلّت عليه الأخبار.

والعجب من الأصحاب كيف غفلوا عن هذا الاحتمال الظاهر، وذهبوا إلى ما يحتاج إلى تلك التكلّفات البعيدة الركيكة)، انتهى كلامه[1].

واستجوده صاحب «الحدائق»، وقال بعد نقل كلامه: (وهو جيّدٌ كما لا يخفىٰ على الفطن النبيه)[2].

ولكن ناقشه صاحب «الجواهر» بقوله: (قلت: على أنّه قد يقال بعدم حُسن التعليل في الخبر المزبور إلّا على ما ذكره الأصحاب، ضرورة عدم الاحتياج للسترة في الصلاة على المرأة، حتّى يكون الصفّ المؤخّر من جنائز الرجال سترةً بين المصلّي وبين جنائز النساء الذي هو المقدّم، بخلافه علىٰ ما عند الأصحاب، إذ المراد أنّه صار فضل التأخّر سبباً لستر النساء وعدم تقدّمهنّ على الرجال أو محاذاتهنّ كما هو واضحٌ بأدنىٰ نظر، فتأمّل).

أقول: إنّ ما ذكره المجلسي في تفسيره يستلزم التقدير، وهو فرض كون الجنائز مركّبة منهما مع تعدّدها من الرجال والنساء، وكان خيريّة الصف المؤخّر مخصوصاً لمثله دون ما كانت كلّها رجال أو كلّها نساء، مع أنّ ظاهر السياق من

---

(١) بحار الأنوار، ج٧٨ / ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٢) الحدائق، ج١٠ / ٤٠٠ ـ ٤٠١.

قوله قدس سره: وإن كان فيهنّ حائضٌ انفردت عن صفّهن استحباباً (١).

التعليل بكونه سُترة للنساء، هو صدقه على كلّ الجنائز لا لخصوص فرد خاصٍ منها، مضافاً إلى أنّه يوجب خروج ما لو كانت الجنازة واحدة رجلاً كان أو امرأة، فاتّخاذ ما يشمل جميع هذه الأفراد يكون أَوْلىٰ من الذهاب إلى شمول خصوص بعض الأفراد، الذي يكون وقوعه نادراً جدّاً، بل ولا يتحقّق إلّا لمرّة واحدة. و عليه فما ذكره الأصحاب وفهموه من الخبر هو أحسن وأوفىٰ، ولا يحتاج إلى الإضمار والمجاز إلّا في الجملة، لسلاسة الكلام ومتنه، كما لا يخفى على المتأمِّل.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (إنّ تأخّرهن عن الرجال كان ظاهراً على الندب، لإطلاق الأدلّة، وانسباق ثبوت ذلك فيها ـ أي في الجنائز ـ تشبيهاً لها في الصلاة أو أنّها منها، وقد عرفت عدم وجوب ذلك في الفريضة، فهي أَوْلىٰ عند التأمّل) انتهى[1].

أقول: كلامه جيّدٌ لكن في غير الجماعة، بل حتّى في الجماعة مع رعاية شرط المحاذاة من الفصل كما قُرّر في محلّه في باب المكتوبة، فضلاً عن صلاة الجنائز.

(١) إنّ انفراد الحائض عن الصف استحباباً هو مختار عدّة من الأصحاب، كما صرّح به جماعةٌ، خلافاً لظاهر النصوص من وجوب انفرادها:

منها: خبر محمّد بن مسلم في الصحيح، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض تُصلّي على الجنازة؟ قال: نعم، ولا تصّف (تقف معهم كما في «الكافي» و «الفقيه»، وأمّا في «التهذيب» فقد روى مثله إلّا أنّه زاد «تقف مفردةً»)[2].

و منها: حديث عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«قلت: تُصلّي الحائض على الجنازة؟ قال: نعم، قال: ولا تصّف معهم، تقوم مفردة»[3].

---

(١) الجواهر، ج١٢ / ٣٠.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٢ الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٣.

و منها: مرسلة عبدالله بن المغيرة، عن رجلٍ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الحائض تُصلّي على الجنازة؟ فقال: نعم، ولا تقف، والجُنُب يُصلّي على الجنازة»[١].

و منها: موثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازة؟ فقال: تتيمّم وتُصلّي عليها وتقوم وحدها بارزة عن الصفّ»[٢].

و منها: رواية فقه الرضا في حديثٍ: «ولا بأس أن يصلّي الجُنب على الجنازة والرجل على غير وضوء والحائض، إلّا أنّ الحائض تقف ناحية»[٣].

و منها: مرسلة حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الطامث تُصلّي على الجنازة، لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود، والجُنُب يتيمّم ويُصلّي على الجنازة»[٤].

فإنّ الظاهر من هذه الأخبار و من الجمود عليها هو وجوب الانفراد، كما عليه بعض الفقهاء؛ لظهور النّهي عن الوقوف مع الصفّ الظاهر في التحريم، والأمر المستفاد من المضارع، بقوله: (تقف مفردةً) أو (تقوم مفردة) أو (تقوم وحدها) على الوجوب.

ولعلّ وجه ذهاب بعضهم بالحمل على الندب والكراهة:

أوّلاً: ترجيح إطلاق بعض الأخبار مثل مرسل حريز، وتقويته بكون المنساق منه هو الاستحباب، كما هو الحال في التيمّم بل الوضوء في سائر الأخبار للجُنب والحائض، مع كون جملتهما واردة بصورة المضارع في مقام الإنشاء، ولكن مع

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢ الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤ و ٥.

(٣) الفقه الرضوي / ص١٩.

(٤) الوسائل، ج٢ الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢، الكافي: ج٣ / ١٧٩ ح٥، وسائل الشيعة: ج٣ / ١١٢ ح٣١٦٦.

ذلك لو قيل بالاحتياط فلأجل أنّ مرسل حريز لم يكن بصدد بيان ذلك، بل المقصود فيه بيان أصل جواز إيقاعها الصلاة مع حيضها، كما يُفهم ذلك من تعليله بقوله: (لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود).

وثانياً: لو سلّمنا الإطلاق، فتخصيصه و تقييده بما جاء في تلك الأخبار، حسنٌ جدّاً.

فرعٌ: هل انفرادهنّ مختصٌّ بصف الرجال فقط، كما هو ظاهر كلمة (معهم) من تذكير الضمير في أكثرها، أو أعمٌّ من الرجال والنساء كما في خبر سماعة من الإطلاق؟

الذي ذهب إليه الشهيد في «الذكرى» هو الأوّل، حيث قال: (من أنّ في انفراد الحائض هنا نظراً من قول الصادق عليه السلام: «لا تقف معهم تقف مفردة»، وأنّ الضمير يدلّ على الرجال، وإطلاق الانفراد يشمل النساء).

ناقشه صاحب «الجواهر» بقوله: (هو في غير محلّه، لأنّ المنساق من النصوص المزبورة إرادة انفرادها بصفٍّ عن النساء والرجال، بل هو مقتضى إطلاق خبر سماعة لا خصوص الأخير أي الرجال، وإن كان هو المذكور في كثيرٍ منها، باعتبار تذكير الضمير، لكنّه لا ينافي الانسياق فضلاً عن الإطلاق)، انتهىٰ.

أقول: ونحن نؤيّده باعتبار أنّ انفراد النساء بالصفّ عن صفّ الرجال كان أمراً معهوداً فلا حاجة للتذكير به في خصوص الحائض، لأنّه قضيّة ثابتة لجميع النسوة، فلا وجه لذكره، بخلاف ما لو قيل بما قال به الأصحاب من كونها منفردة عن صفّ عمّن حضر الجنازة، من الرجال والنساء، ولعلّه لذلك فهم الأصحاب الإطلاق منه.

وعلى ذلك يحتمل أن يكون المراد من (انفرادها بارزةً) أو (مفردة) وقوفها خلف صفّهن أو صفّهم لا في محاذاتهن أو محاذاتهم، بل لا يبعد القول باستحباب ذلك لكلّ النساء من الحائض وغيرها، كما أشار إليه في «الجواهر» بقوله:

كيفيّة صلاة الجنازة

قوله عليه السلام: الثالث: في كيفيّة الصلاة، وهي خمس تكبيرات (١).

(والحكم بندبيّة التأخّر لغيرها (أي غير الحائض من النساء) غير بعيدٍ، كما ثبت ذلك من فتوى الأصحاب في المسألة السابقة بقولهم: «يقفن في خلفهم»).

وقد ثبت في تضاعيف البحث من أنّ الحكم بتيمم الحائض في خبر سماعة أو أن يتوضأ المُجنب في خبر «فقه الرضا» بقوله: «وإن كنت جُنُباً و تقدّمت للصلاة عليها فتيمّم أو توضّأ وصلِّ عليها»؛ كان حكماً استحبابيّاً لا لتحصيل الطهارة، ضرورة عدم إمكان حصولها قبل انقطاع الدّم إلّا في الجملة، مثل توضّي الجُنب للنوم أو لشُرب الماء حتّى يزول كراهتهما في حال الجنابة، فلا بأس به هنا، كما يقال بأنّ تأخّر الحائض عن مطلق الصفوف سواءٌ كانت للرجال أو النساء مطلوبٌ بالطلب الاستحبابي لا الوجوبي، وكذلك لمطلق النساء من الحائض والنفساء وغيرهما.

(١) لزوم خمس تكبيرات للمؤمن ممّا لا خلاف فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منهما كان مستفيضاً بل متواتراً، كما أنّ النصوص الدالّة على ذلك كانت كذلك مع ذكر الوجه في بعضها، بأنّها كيف تكون خمساً، فلا بأس بذكرها حتّى يتّضح المدّعى، فنقول ومن الله الاستعانة:

منها: خبر أبي بكر الحضرمي، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا أبا بكر تدري كم الصلاة على الميّت؟ قلت: لا، قال: خمس تكبيرات، فتدري من أين أُخذت الخمس؟ قلت: لا، قال: أُخذت الخمس تكبيرات عن الخمس صلوات من كلّ صلاة تكبيرة»[1].

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

ومنها: خبر سليمان بن جعفر الجعفري، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله تبارك وتعالى فرضَ الصلاة خمساً، وجعل للميّت من كلّ صلاةٍ تكبيرة»(١).

ومنها: مرفوع حمّاد بن عثمان، عن أبيه رفعه، قال: «قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: لِمَ جُعل التكبير على الميّت خمساً؟ فقال: ورد من كلّ صلاة تكبيرة»(٢).

ومنها: خبر عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «التكبير على الميّت خمس تكبيرات»(٣).

ومنها: خبر كُليب الأسدي، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير على الميّت؟ فقال بيده خمساً»(٤).

ومنها: خبر أبي ولّاد، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير على الميّت؟ فقال: خمساً»(٥).

ومنها: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «التكبيرُ على الميّت خمس تكبيرات»(٦).

ومنها: خبر قدامة بن زائدة، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى على ابنه إبراهيم فكبّر عليه خمساً»(٧).

و الثابت أنّ فعل رسول الله صلى الله عليه وآله حجّة لنا وهو قد أتى بخمس تكبيرات.

ومنها: خبر أبي بصير، قال: «كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً، فدخل رجلٌ فسأله عن التكبير على الجنازة؟ فقال عليه السلام: خَمسُ تكبيرات.

ثمّ دخل آخر فَسأله عن الصَّلاة على الجنازة؟ فقال عليه السلام: أربعُ صلوات.

فقال الأوّل: جُعلتُ فداك! سألتُكَ فقلت خَمْساً، وسألكَ هذا فقلتَ أربعاً؟

---

(١) ـ (٧) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣ و ٢ و ٦ و ٧ و ٩ و ١٠ و ١١.

فقال عليه السلام: إنّك سألتني عن التكبير، وسألني هذا عن الصَّلاة، ثمّ قال عليه السلام: إنّها خَمسُ تكبيرات بينهن أربعُ صلوات»[١].

والمراد من (الصلوات) هنا المعنى اللّغوي أعني الدُّعاء.

ومنها: خبر الصدوق بإسناده عن عبداللّه بن سنان، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «لمّا مات آدم فبلغَ إلى الصلاة عليه، فقال هبة اللّه لجبرئيل تقدّم يا رسول اللّـه فصلِّ على نبيّ اللّه، فقال جبرئيل: إنّ اللّه أمرنا بالسجود لأبيك، فلسنا نتقدّم أبرار ولده وأنتَ من أبرّهم، فتقدّم وكبِّر عليه خمساً عدّة الصلوات التي فرضها اللّه على أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وهي السُّنّة الجارية في ولده إلى يوم القيامة»[٢].

ومنها: مرسل الصدوق، قال: «وروي أنّ العلّة في ذلك أنّ اللّه فرض على النّاس خمس صلوات، فجعل من كلّ صلاةٍ فريضة للميّت تكبيرة»[٣].

ومنها: خبر الحسين بن النضر، قال: قال الرِّضا عليه السلام: «ما العلّة في التكبير على الميّت خمس تكبيرات؟ قال: رووا أنّها اشتقّت من خمس صلوات، فقال: هذا ظاهر الحديث....»[٤].

ومنها: خبر «المُقنع» مرسلاً، قال: «سُئِلَ بعض الصادقين عليهما السلام لِمَ يُكبّر على الميّت خمس تكبيرات؟ فقال: إنّ اللّه عزَّ وجَلّ فرض خمس صلوات، فجعل للميّت من كلّ صلاة تكبيرة»[٥].

ومنها: خبر «عيون الأخبار» بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والصلاة على الميّت خمس تكبيرات، فمن نقص فقد

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٢؛ الكافي: ج٣ / ١٨١ ح٥ ، وسائل الشيعة: ج٣ / ٧٣ ح٣٠٤٩.

(٢) ـ (٥) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٣ و ١٥ و ١٦ و ١٩.

خالف السُّنّة، و الميّت يُسدّ من قِبل رجليه و يرفق به إذا أدخله قبره»[١].

ومنها: خبرٌ آخر من «عيون الأخبار» و«العلل» بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام في حديث: «وإنّما جُعلت خمس تكبيرات دون أن تصير أربعاً أو ستّاً، لأنّ الخمس تكبيرات إنّما أُخذت من الخمس صلوات في اليوم واللّيلة»[٢].

ومنها: خبر سفيان بن السمط، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ آدم اشتكى.. إلى أن قال: فلمّا قبضه الله فغسّلته الملائكة، ثمّ وضع وأمر هبة اللّه أن يتقدّم ويصلّي عليه، فتقدّم وصلّى عليه والملائكة خلفه، وأوحى الله إليه أن يُكبّر خمساً، وأن يسلّه ويُسوّي قبره، ثمّ قال: هكذا فاصنعوا بموتاكم»[٣].

ومنها: خبر الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، في حديثِ شرايع الدِّين، قال: «والصلاة على الميّت خمس تكبيرات، فمن نقصَ منها فقد خالف السُّنّة»[٤].

ومنها: ما رواه عليّ بن عيسىٰ الإربلي في «كشف الغُمّة» نقلاً من كتاب «أخبار فاطمة عليها السلام» لابن بابويه، عن عليّ عليه السلام: «أنّه صلّىٰ علىٰ فاطمة عليها السلام وكبّر عليها خمساً ودفنها ليلاً»[٥].

ومنها: خبر المفيد في «المقنعة» عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنّه صلّى علىٰ سهل بن حنيف وكبّر خمساً، ثمّ التفت إلى أصحابه، فقال لهم: إنّه من أهل بدر»[٦].

ومنها: خبر فُضيل بن يسّار، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ، قال: «فلمّا جهّزوه ـ يعني آدم ـ قال جبرئيل: تقدّم يا هبة الله فصلِّ على أبيك، فتقدّم فكبّر عليه خمساً وسبعين تكبيرة، سبعين تفضّلاً لآدم وخمساً للسُنّة»[٧].

---

(١) ـ (٦) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٦.

(٧) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٥.

حيث يستفاد منه بأنّ السُّنّة الثابتة هي التكبيرات الخمس، و هي باقية إلى يوم القيامة، كما أشار إليه في خبر عبد اللّه بن سنان.

ومنها: ما رواه عُقبة، عن جعفر، قال: «سُئِلَ جعفر عليه السلام عن التكبير على الجنائز؟ فقال: ذلك إلى أهل الميّت ما شاؤا كبّروا، فقيل: إنّهم يكبّرون أربعاً، فقال: ذاك إليهم، ثمّ قال: أما بلَغكُم أنّ رجلاً صلّى عليه عليّ عليه السلام فكبّر عليه خمساً حتّى صلّى عليه خمس صلوات، يكبّر في كلّ صلاةٍ خمس تكبيرات.

قال: ثمّ قال: إنّه بدريٌّ عقبيٌّ أُحديّ، وكان من النقباء الذين اختارهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله من الإثني عشر، وكانت له خمس مناقب، فصلّى عليه لكلّ منقبةٍ صلاة»[1].

ومنها: خبر عمرو بن شمر، قال: «قلت لجعفر بن محمّد: جُعِلْتُ فداك إنّا نتحدّث بالعراق أنّ عليّاً عليه السلام صلّىٰ علىٰ سهل بن حُنَيف فكبّر عليه ستّاً، ثمّ التفت إلى مَن كان خلفه، فقال: إنّه كان بدريّاً؟ قال: فقال جعفر عليه السلام: إنّه لم يكن كذا، ولكن صلّى عليه خمساً ثمّ رفعه ومشىٰ به ساعة ثمّ وضعه وكبّر عليه خمساً، ففعل ذلك خمس مرّات حتّى كبّر عليه خمساً وعشرين تكبيرة»[2].

حيث يستفاد منه أنّ التكبيرات لكلّ صلاة الميّت ليست إلّا خمساً لا ستّاً ولا أزيد، ولكن يجوز تكرار نفس الصلاة إلى خمس مرّات، حتّى يصير العدد مجموعاً خمساً وعشرين تكبيرة، إذا كان الميّت من أهل الشّرف والفضل.

ولعلّ المراد من (الصلاة) الواردة في حديثٍ آخر لعمرو بن شمر، عن أبي عبداللّه عليه السلام، في حديث: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله خرج علىٰ جنازة امرأةٍ من بني النجّار فصلّى عليها، فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة، فلم يجيئ قومٌ إلّا قال لهم: صلّوا عليها»[3]:

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٨ و ٢١.

(٣) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢٢؛ التهذيب: ج٣ / ٣٢٥ ح٣٨.

هو صلاة الميّت، فهذا الحديث دليلٌ على جواز تكرار صلاة الميّت.

أو أنّ المراد منها هو الدُّعاء، فتكون غير مرتبطٍ بالصلاة، كما يأتي البحث عنه إن شاء اللّٰه في محلّه من جهة جواز تكرارها وعدمه.

أقول: هذه جملة من الأخبار الدالّة على أنّ التكبيرات خمساً، حيثُ جُعلت كلّ تكبيرة علامةً لفريضة من الفرائض الخمسة.

وفي قِبالها أخبار تدلّ على أنّ الوجه في جعلها خمساً، أنّ كلّ تكبيرة في مقابل كلّ فريضة من الفرائض الخمس الكبار وهي الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية، وحيث إنّ العامّة تركوا الحقّ والولاية يأتون بأربع تكبيرات في صلاتهم على الميّت، ويخالفون بذلك السُّنّة الثابتة ويقولون إنّ الخمسة صارت علَماً للرافضة، نظير تسطيح القبور حيث إنّه عَلَمٌ للرافضة في قِبال تسنيم القبور و هو علامةٌ للعامّة في قبورهم، مخالفين بذلك السُّنّة و بذلك فصلوا أنفسهم عن أهل الحقّ و هم الإماميّة، حشرهم اللّٰه مع مَن يتولّونه من أربابهم، وحشرَ الإماميّة مع محمّدٍ وأهل بيته عليهم السلام، آمين يا ربّ العالمين، و قد صرّح بهذا عبداللّٰه المالكي في كتابه المسمّى بـ«فوائد المُسلم» كما سيأتي تفصيله إن شاء اللّٰه تعالىٰ. و قد ورد التصريح و الإشارة الى هذه المخالفة في روايات عديدة:

منها: خبر أبي بصير، قال: قلتُ لأبي عبداللّٰه عليه السلام: لأيّ علّةٍ نكبّر على الميّت خمس تكبيرات، ويكبّر مخالفونا بأربع تكبيرات؟

قال: لأنّ الدعائم التي بُنيَ عليها الإسلام خمس: الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية لنا أهل البيت، فجعل اللّٰه للميّت من كلّ دعامة تكبيرة، وأنّكم أقررتُم بالخمس كلّها، وأقرَّ مخالفوكم بأربع وأنكروا واحدة، فمن ذلك يُكبّرون

علىٰ موتاهم أربع تكبيرات وتكبّرون خمساً»[١].

ومنها: خبر «العلل» للصدوق مرسلاً عمّن ذكر الرِّضا عليه السلام، قال:

«إنّ اللّٰه فرضَ على العباد خمس فرائض: الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية، فجعل للميّت من كلّ فريضةٍ تكبيرة واحدة، فمن قَبل الولاية كبّر خمساً، ومَن لم يقبَل الولاية كبّر أربعاً، فمن أجل ذلك تكبّرون خمساً ومن خالفكم يكبِّر أربعاً»[٢].

ولعلّه لذلك قال الصدوق: (والعلّة التي من أجلها يُكبّر على الميّت خمس تكبيرات، أنّ اللّٰه فرض على النّاس خمس فرائض: الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية، فجعل للميّت من كلّ فريضة تكبيرة»[٣].

بل قد يظهر من بعض النصوص أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله كان يُكبّر تارةً على بعض الجنائز خمس تكبيرات، وعلى أُخرى أربعة، وكان يتّهم لمن كبّر له بأربع بالنفاق، وهو كما في حديث إبراهيم بن محمّد بن حمران، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، في «العلل»، قال: «خرجنا إلى مكّة فدخلنا على أبي عبداللّٰه عليه السلام فذُكر الصلاة على الجنائز؟ قال: كان يُعرَف المؤمن والمنافق بتكبير رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله؛ يكبّر على المؤمن خمساً وعلى المنافق أربعاً»[٤].

ولعلّ ذلك كان لعلم رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله بحال الميّت من قبوله الولاية فيكبّر عليه خمساً، ولمَن أنكرها أربعاً، إلّا أنّه كان مخفيّاً للناس في ذلك العصر، فظهر الأمر وبانَ بعد ذلك للناس، وصار علماً للإماميّة ولمن يقبل الولاية، كما يدلّ عليه خبر حمّاد وهشام جميعاً عن الصادق عليه السلام، قال:

«كان رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يُكبّر علىٰ قومٍ خمساً وعلىٰ قوم آخرين أربعاً؛ فإذا كبّر

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٧ و ١٦ و ١٤ و ١٨.

علىٰ رجلٍ أربعاً أُتّهم يعني بالنفاق»[١].

فليس ذلك إلّا لما قلنا، فصارت السُّنّة في الحقيقة من عصر آدم إلى يوم القيامة خمس تكبيرات في كلّ صلاة، رغم أنّ كان تكرار الصلاة لأهل الشرف والفضل جائز كما يستفاد ذلك من بعض النصوص الّتى سنذكرها إن شاء اللّٰه.

ومنها: مرسل الصدوق، قال: «والعلّة التي من أجلها يُكبّر على الميّت خمس تكبيرات...» الحديث[٢].

ومنها: ما عن المفيد في «المقنعة»، قال: «روي عن الصادقين عليهما السلام أنّهم قالوا: كان رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يُصلّي على المؤمنين ويكبّر خمساً، ويُصلّي على أهل النفاق سوى من ورد النّهي عن الصلاة عليهم فيكبّر أربعاً، فرقاً بينهم وبين أهل الإيمان، وكانت الصحابة إذا رأته قد صلّىٰ علىٰ ميّتٍ وكبّر أربعاً قطعوا عليه بالنفاق»[٣].

أقول: يظهر من هذه الأخبار أنّ الوجه في توصف (المؤمن) في كلام صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» وغيرهما للتكبيرات الخمس، هو أنّها تختصّ بالمعتقد بالولاية والحقّ دون غيره ممّن لا يقبلها وهم العامّة، لأجل ذلك تركوها و اعتبروها علامة لغيرهم و وصفوا العامل بها بالرافضي بمثل تسطيح القبور الذي صار علماً للرافضة، و قد صرّح بذلك بعض العامّة و قال إنّ الخمس من شعار الشيعة، و قد جاء في «الجواهر»، حكاية عن حواشي الشهيد أنّ محمّد بن عليّ بن عمران التميمي المالكي، قال في كتابه الموسوم بـ«فوائد المسلم»:

(إنّ زيداً كبّر خمساً، وأنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله كان كذلك يُكبّرها، ولكن تُرك في هذا المذهب لأنّه صار علماً على القول بالرفض»[٤].

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ١٤ و ٢٦.

(٤) الجواهر، ج١٢ / ص٣١.

حيث يفهم من كلامه بأنّ إنكارهم للخامسة لم يكن لنصّ شرعي، بل مخالفةً للسّنة الثابتة من رسول اللّه ﷺ لأنّهم تركوا العمل بها بعدما علموا أنّها من السُّنّة، و أقرّوا بذلك، لكن خالفوها ليفصلوا أنفسهم عن الشيعة، فيصدق في حقّهم قوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾[1]، عصمنا اللّه وجميع المؤمنين عن الزّلل والخطاء، ﴿**وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ**﴾.

أقول: بقي هنا فرعان:

الفرع الأوّل: بعدما ثبت أنّ السُّنّة فيها من عصر آدم عليه السلام إلى يوم القيامة هو خمس تكبيرات في صلاة واحدة، يقع الكلام في أنّه هل يجوز تكرار الصلاة جماعةً أو فُرادىٰ أم لا؟

الذي يظهر من كثير من الروايات الّتي تنقل فعل المعصوم وقوله هو الجواز، وإن كان في بعض النصوص ما يدلّ على عدمه، فلا بأس أوّلاً بذكر ما يدلّ على المنع:

منها: خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إنّ رسول اللّه ﷺ صلّىٰ علىٰ جنازةٍ، فلمّا فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلاة عليها، فقال: إنّ الجنازة لا يصلّى عليها مرّتين، ادعوا لها وقولوا خيراً»[2].

ظاهر إطلاق الجواب بالنهي يشمل الجماعة وغيرها، إلّا أن يُجعل لفظ (القوم) في السؤال مشيراً إلى أنّ المراد من السؤال هو الجماعة، فيحتمل حينئذٍ أن يكون النّهي بلحاظ أنّ الإمام في الصلاة الأولى كان الرسول ﷺ و لا يصلح أو لا يجوز اعادة الصلاة بعده ﷺ توقيراً وتأدّباً امام فعل رسول اللّه ﷺ.

---

(١) سورة النمل، الآية ١٤.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢٣.

و منها: رواية وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال:

«إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلّىٰ على جنازةٍ، فلمّا فرغ جاءه ناسٌ فقالوا: يا رسول اللّه لم نُدرك الصلاة عليها، فقال: لا يصلّى على جنازةٍ مرّتين ولكن ادعوا له»[1].

وهذه الرواية منقولة بطرق متعدّدة تنتهي كلّها إلى وهب بن وهب.

أمّا الكلام في دلالة الحديث، فكما قلنا في سابقه.

وأمّا الكلام في سندهما:

فأمّا الأوّل فهو اسحاق بن عمّار فإنّه مردّدٌ بين كونه الصيرفي ـ فإنّه موثّق، بل يعدّ من ثقات أصحابنا ـ وبين غيره ممّن كان فطحيّاً.

وعلىٰ كلّ حال، فالراوي الذي قبله هو غياث بن كلوب، وهو ممّن لم يوثّقه أحد فيصير الحديث ضعيفاً.

وأمّا الثاني: فهو أضعف من الأوّل؛ لأنّ وهب بن وهب كان عامّياً كذّاباً، فيسقطان عن الاعتبار، ولكن نقل «صاحب الوسائل» عن الشيخ أنّ المراد من الروايتين ضربٌ من الكراهة، قال: (ويجوز أن يكون لنفي الوجوب، فإنّ ما زاد على مرّة مستحبٌّ مندوبٌ إليه.

ثمّ قال صاحب «الوسائل»: أقول: هذا خبرٌ واحدٌ له سَندان، ويحتمل النسخ أيضاً، ويحتمل الحمل على التقيّة في الرواية، لأنّ راويه من العامّة وهو موافق لأشهر مذاهبهم، ومعارضه أقوى منه، وأكثر وأوضح دلالة، واللّه أعلم)، انتهىٰ كلامه[2].

أقول: مرّ أنّ وهب بن وهب عُدّ كذّاباً ولا يعتنى بروايته، خصوصاً مع ملاحظة إعراض الأصحاب عنه الموهِن للخبر، و لذلك فلا يمكن الاعتماد إليه، هذا فضلاً

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢٤.

(٢) الوسائل، ج٣ / ٧٨٢.

عن نصوص كثيرة دالّة على الجواز:

منها: خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كبّر رسول اللّه صلى الله عليه وآله على حمزة سبعين تكبيرة، وكبّر عليّ عليه السلام عندكم على سهل بن حنيف خمساً وعشرين تكبيرة، قال: خمساً خمساً كلّما أدركه الناس قالوا: يا أمير المؤمنين لم نُدرك الصلاة على سهل، فيضعه فيكبّر عليه خمساً حتّى انتهى إلى قبره خمس مرّات»[1].

حيث يظهر منه جواز تكرار الصلاة، بل حتّى من نفس الامام، حيث صلّى على سهل بن حنيف عليّ عليه السلام خمس مرّات.

ومنها: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صلّى رسول اللّه صلى الله عليه وآله على حمزة سبعين صلاة»[2].

و قال صاحب «الوسائل»: (المراد من الصلاة الدُّعاء)، ونحن نقول: يمكن أن يكون المراد من الصلاة هي تكبيرة صلاة الميّت بإتيان الصلاة بخمس تكبيرات مكررةً، لكي يضمّ جنازة الشهداء و الآخرين في معركة أحد إلى جنازة حمزة، و ممّا يؤيّد هذا الاحتمال عددٌ من الأخبار:

منها: ما رواه الشيخ الصدوق في «عيون أخبار الرِّضا عليه السلام» عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام، قال:

«كبّر رسول اللّه على حمزة خمس تكبيرات، وكبّر على الشهداء بعد حمزة خمس تكبيرات، فأصاب حمزة سبعين تكبيرة»[3].

فيكون هذا مبيّناً لما جاء في رواية زرارة من سبعين صلاة على حمزة.

و منها: ما روي في كتاب «الأمالي» المشهور بالمجالس، بإسناد تقدّم في التبرّع بالتكفين، عن ابن عبّاس:

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ و ٦ و ٧.

«أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صلّى على فاطمة بنت أسد أُمّ أميرالمؤمنين عليه السلام صلاةً لم يُصلِّ علىٰ أحدٍ قبلها مثل تلك الصلاة، ثمّ كبّر عليها أربعين تكبيرة، فقال له عمّار: لِمَ كبّرت عليها أربعين تكبيرة يا رسول اللّٰه؟ قال: نعم يا عمّار، التفتُّ إلى يميني فنظرتُ إلى أربعين صفّاً من الملائكة فكبّرتُ لكلّ صفٍّ تكبيرة»[1].

فكأنّه صلى الله عليه وآله صلّىٰ عليها عشر صلوات، في كلّ صلاة خمس تكبيرات.

كما يحتمل أن تكون التكبيرات الزائدة عن الخمس تكبيرات خارجة عن الصلاة بما أنّها ذِكرٌ ودُعاء، و يجوز تكرارها لمن كان له شرفٌ وفَضْل، لا أنّ صلاة الميّت مشتملة على أزيد من خمس تكبيرات.

بل قد يحتمل احتمالاً ثالثاً: بأن تكون صلاة الميّت الواجبة مركبة من خمس تكبيرات لا أقلّ منها. وأمّا بحسب الزيادة فيجوز إتيان تكبيرها زائداً على أصل صلاة الميّت ـ توقيراً للميّت، كما يستفاد ذلك من بعض النصوص ـ لا في خارجها كما قلنا في الاحتمال السابق، لتصير مجموع التكبيرات مع الخمسة الأصليّة، خمساً و أربعين تكبيرة، كما هو الأظهر، لأنّه قال: (ثُمّ كبّر)، غاية الأمر يكون هذا ذو احتمالين:

تارةً يأتى بها في الصلاة مع هذا العدد، و أخرىٰ يأتي بها بعد الفراغ و خارجاً عنها.

والأوّل أَولىٰ لأنّه بالخبر الذى رواه حسن بن زيد، قال:

«كبّر عليّ بن أبي طالب عليه السلام على سهل بن حُنيف سبع تكبيرات وكان بدريّاً، وقال: لو كبّرت عليه سبعين لكان أهْلاً»[2].

كما قد يؤيّد ذلك ما جاء في خبر فُضيل بن يسّار، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ،

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٨ و ١٢.

قال: «فلمّا جهّزوه ـ يعني آدم ـ قال جبرئيل: تقدّم يا هبة اللّه فصلِّ على أبيك، فتقدّم وكبِّر عليه خمساً وسبعين تكبيرة؛ سبعين تفضّلاً لآدم عليه السلام وخمساً للسُنّة»[1].

فيحمل حينئذٍ على هذا المعنى ما جاء في خبر حمزة بسبعين، وحديث فاطمة بنت أسد بأربعين، بل و ما جاء في الخبر الذى رواه أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديثٍ طويل:

«إنّ آدم لمّا مات فبلغ إلى الصلاة عليه، تقدّم هبة اللّه فصلّى على أبيه وجبرئيل خلفه وجنود الملائكة، وكبّر عليه ثلاثين تكبيرة، فأمرَ جبرئيل فرفع خمساً وعشرين تكبيرة، والسُّنّة اليوم خمس تكبيرات، وقد كان يكبِّر على أهل بدرٍ تسعاً وسبعاً»[2].

فلا ينافي هذا الحمل مع القول بأنّ السُّنّة الأصليّة في صلاة الميّت هو خمس تكبيرات في المؤمن، فلا يجوز الأقلّ منها إلّا للمنافق والمخالف. وأمّا في الزيادة فيجوز علىٰ حسب شرف الميّت علىٰ ما في الأحاديث من السّت والسبع والتسع الأحد عشر والأربعين والسبعين وخمس وسبعين، فحينئذٍ يصحّ الجمع بين هذه الأخبار مع ما جاء في خبر جابر، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن التكبير على الجنازة هل فيه شيء موقّت؟ فقال: لا، كبّر رسول اللّه صلى الله عليه وآله أحد عشر وتسعاً وسبعاً وخمساً وستّاً وأربعاً»[3].

نعم، تكون الأربع للمخالف والمنافق كما ورد التصريح به في سائر الأخبار دون المؤمن، فيكون نفي الموقّت ناظراً إلى طرف الزيادة لا إلى النقصان، فيجمع حينئذٍ بين هذا الخبر وبين الخبر الذي رواه عقبة، عن جعفر، قال:

«سُئِلَ جعفر عليه السلام عن التكبير على الجنائز؟ فقال: ذلك إلى أهل الميّت، ما شاؤا كبّروا،

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٥ و ٤ و ١٧.

فقيل: إنّهم يكبّرون أربعاً؟ فقال: ذاك إليهم، ثمّ قال: أما بلَغكُم أنّ رجلاً صلّى عليه عليّ عليه السلام فكبّر عليه خمساً حتّى صلّى عليه خمس صلوات، يكبّر في كلّ صلاةٍ خمس تكبيرات، قال: ثمّ قال: إنّه بدريٌّ عَقبيٌّ أُحديّ، وكان من النقباء الذين اختارهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله من الإثني عشر، وكانت له خمس مناقب، فصلّى عليه لكلّ منقبة صلاة»[1].

حيث تكون النتيجة هو التخيير في الإتيان بالزيادة بطريقين:

بأن يجعل الزيادة في التكبير في نفس صلاة الميّت بما عرفت.

أو إتيان الزيادة بتكرار أصل الصلاة مع خمس تكبيرات في كلّ صلاة، و هذا هو الأنسب، لاحتمال أن يكون الأوّل مخالفاً للإجماع، حيث لم نشاهد من أحدٍ التصريح بذلك.

أقول: و بما ذكرنا في الجمع بين الأخبار و ما جاء في حديث جابر، فنحنُ في غنى عمّا جمعه صاحب «كشف اللّثام» في ذيل هذا الحديث ـ أي خبر جابر ـ على ما حكاه عنه صاحب «الجواهر» بقوله:

(وفي «كشف اللّثام» أنّه يجوز أن يكون بحضور جنازةٍ أُخرى أو جنازات أُخَر في أثناء الصلاة والاستيناف عليها، ويجوز خروج الزائد عن الصلاة، ويجوز أن يراد بالتكبير الصلاة، ويراد تكريرها ستّاً وسبعاً فصاعداً، ويجوز كون تكبيرات الإمام والمأموم اللّاحق بأجمعها ستّاً أو سبعاً أو تسعاً.

ثمّ أضاف بعده:

قلت: لا يقدح بُعد ذلك أو بعضه، بعدما عرفت من الشذوذ ومخالفة الإجماع أو الضرورة، فضلاً عن المستفيض أو المتواتر من النصوص.. إلى آخره) انتهى محلّ الحاجة[2].

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٨.

(٢) الجواهر، ج١٢ / ٣٣.

و النتيجة: ظهر من جميع النصوص بضمّ بعضها الى بعض، جواز تكرار صلاة الميّت جماعةً.

وأمّا في الفرادى فلم نجد من حديث يصرّح بذلك، ولكن يمكن استئناس جوازه من مجموع تلك الأخبار، حيث كان جوازه بحسب مقتضى القاعدة، لأنّ كلّ عمل لم يصدر المنع من الشارع عنه، يكون العمل محبوباً و يجوز إتيانه، خصوصاً إذا كان دعاءاً، كما ورد في الأخبار بأنّ صلاة الميّت دعاءٌ للميّت، ووسيلة للشفاعة، مضافاً إلى ما ورد في قضيّة الصلاة على جنازة رسول اللّه صلى الله عليه وآله من أنّ الناس كانوا يدخلون حجرته أفواجاً و يصلّون عليه من دون إمام يؤمهم، المستلزم لجواز ذلك وشرعيّته في الجملة، فلا بأس بذكر حديثه، فقد روى الفضل بن الحسن الطبرسي في كتابه «إعلام الورىٰ» نقلاً من «كتاب أبان بن عثمان»، قال: حدّثني أبو مريم، عن أبي جعفر عليه السلام، وذكر حديث تجهيز رسول اللّه صلى الله عليه وآله إلى أن قال:

«قال الناس: كيف الصلاة عليه؟ فقال عليّ عليه السلام: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله إمامنا حيّاً وميّتاً، فدخل عليه عشرة عشرة، فصلّوا عليه يوم الاثنين وليلة الثلاثاء حتّى الصباح، ويوم الثلاثاء حتّى صلّى كبيرهم وصغيرهم، ذَكَرهم وأُنثاهم، وضواحي المدينة بغير إمام»[1].

حيث يظهر ممّا ورد في هذا الحديث من قوله: (إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله إمامنا حيّاً وميّتاً)؛ إنّه لا يُصلّى عليه جماعة، بل لابدّ أن يُصلّى عليه فرادىٰ، كما نقل المحدّث القمي في كتابه المسمّى بـ«أنوار البهيّة» نقلاً عن الشيخ المفيد، قال:

(فلمّا فرغ [علي عليه السلام] من غَسله وتجهيزه وتقدّم فصلّى عليه وحده، لم يَشركه

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٠.

معه أحد في الصلاة عليه، وكان المسلمون في المسجد يخوضون فيمن يؤمّهم في الصلاة عليه، وأين يُدفَن، فخرج إليهم أمير المؤمنين عليه السلام، وقال لهم: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله إمامنا حيّاً وميّتاً، فيدخل عليه فوجٌ بعد فوج منكم، فيصلّون عليه بغير إمام وينصرفون، وأنّ اللّه لم يقبض نبيّاً في مكان إلّا وقد ارتضاه لرمسه فيه، وأنّي لدافنه في حجرته التي قبض فيها، فسلّم القوم لذلك ورضوا به.

روى الكليني عن أبي مريم الأنصاري، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف كانت الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله؟ قال: لمّا غسّله أمير المؤمنين عليه السلام وكفّنه، سجّاه ثمّ أدخل عليه عشرة فداروا حوله، ثمّ وقف أمير المؤمنين عليه السلام في وسطهم، فقال: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾، فيقول القوم كما يقول، حتّى صلّى عليه أهل المدينة والعوالي[1]».[2]

أقول: اختصاص رسول اللّه صلى الله عليه وآله بالفرادى مكرّراً وعدم جواز الجماعة في حقّه، لو سلّمنا ذلك فإنّه لا يوجب رفع الجواز عن الفرادى في حقّ غيره بالتكرار، فجواز تكرارها مطلقاً أي جماعة وفرادىٰ لا يخلو عن وجهٍ، رغم أنّ كيفيّة صلاة رسول اللّه صلى الله عليه وآله غير ما هي عندنا من الصلاة، ولعلّه لا يوجب رفع اليد عنه في الاستدلال.

مضافاً إلى أنّه قد يُضمّ إلى هذا الحديث حديثٌ آخر رواه جابر عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: سمعتُ رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول في صحّته وسلامته: إنّما نزلت هذه الآية في الصلاة عليَّ بعد قبض اللّه لي»[3].

وإن احتمل المجلسي والمحدّث البحراني كون هذه الصلاة الّتى كرّرها صلى الله عليه وآله

---

(١) أُصول الكافي ج١ ص٤٥٠ مولد النبيّ ووفاته، الحديث ٣٥.

(٢) كتاب الأنوار البهيّة للمحدّث القميّ ص١٥.

(٣) أُصول الكافي، ج١ ص٤٥١ باب مولد النبيّ صلى الله عليه وآله ووفاته، الحديث ٣٨.

غير ما نحن فيه، فلا يقاس بها.

لكن اعترض عليه صاحب «الجواهر» بقوله: فيه ما فيه لأنّ المقصود هو بيان جواز تكرارها من حيث هي هي، من دون نظر إلى اختلاف كيفيّتها بحسب حال الأفراد.

نعم، قد يستفاد جوازه من الخبر الّذي رواه يسع بن عبداللّه القميّ، في حديثٍ: «قلت: فإثنان يصلّيان عليها؟ قال: نعم، ولكن يقوم الآخر خلف الآخر ولا يقوم بجنبه»[1].

بناءاً على ما عرفت عن صاحب «الجواهر» تصريحه بإطلاقه على الجماعة والفرادى، قال: (الثاني: في أنّه إذا قلنا بأنّ الواجب المشروع في صلاة الميّت للمؤمن، ليس إلّا خمس تكبيرات بالكيفيّة المتعارفة، من تعقّب أربع تكبيرات بالدُّعاء، والختم بالخامس من دون دعاءٍ بعده، فلا إشكال حينئذٍ من البطلان لو قصد عمداً من أوّل الأمر بالتقرّب بالزائد أو الناقص على وجه التشريع، وإن لم يفعل ما نواه، ضرورة أنّ التشريع حرامٌ، وإتيان ما يجب فيه قصد القربة بما هو مبعّدٌ موجبٌ لبطلانه وفساده، لأنّ النّهي في العبادة يوجبُ الفساد، وهو واضحٌ لا سترة فيه).

والظاهر أنّ المراد من: (وإن لم يفعل ما نواه)، بطلان عمله من أوّله أي مجموع العمل، لا بطلانه بعد وصوله الى الزائد قبل أن يفعله، وأمّا لو زاد عمداً بعد نيّة التمام، فقد قيل بعدم البطلان لوقوعه في الخارج فلا تبطل.

ولكن اعترض عليه صاحب «جامع المقاصد»، أوّلاً: بما إذا زاد عند بعض الأدعية تكبيرتين، فإنّه ليس خارجاً عن الصلاة.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ القائل بعدم البطلان فَرض كون الزائد بعد نيّة التمام، أي ما هو الخارج عن الصلاة، لا مطلقاً حتّى يشمل الزائد في الأثناء.

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُراد بعد نيّة التمام بأن يشمل حتّى إذا أراد إتيان الزائد في بعض الأدعية، بعد الإتيان بالواحد بالوظيفة، ثمّ زاد بواحدٍ آخر خارج الصلاة، ففي مثل ذلك لا يُطلق عليه بعد نيّة التمام، فلا إشكال حينئذٍ بأنّه ازديادٌ في الصلاة عمداً وموجبٌ للبطلان، إن كان قاصداً به التشريع كما عرفت.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ التكبير ذكرٌ وزيادته بصورة الذكر غير ضائرٍ فيه.

ثمّ اعترض عليه ثانياً: بأنّه مع قصد الزيادة بما يأتي به دون التي هي من الصلاة لا تلحق منها، لتكون باطلة.

قلنا: هذا صحيح لو لم نقل بصيرورة الصلاة باطلة بمجرّد هذا القصد والإتيان به.

نعم، الذي ينبغي أن ينبّه عليه هو أنّه لو قلنا في المبحث السابق على ما استظهرناه بجواز الإتيان بالزائد بعد الإتيان بالسنّة، إذا كان الميّت من أهل الشّرف والفضل، فلازمه حينئذٍ جواز إتيانه بعد إكمال أصل الواجب، حتّى في الصلاة فضلاً عن خارجها، فلا وجه للقول بالبطلان في الزيادة العمديّة، لأنّها ليست زيادةً.

ولكن حيث عرفت أنّ ما ذكرناه ظاهراً خارجٌ عن مراد القوم، فيكون المراد من قوله: (بعد نيّة التمام) هو إتيان الزيادة خارج الصلاة، فلا وجه حينئذٍ لتوهّم البطلان كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا زاد عمداً في التكبيرات.

وأمّا لو زاد في التكبيرة سهواً: فهل يوجب البطلان إذا كان في الأثناء أم لا؟

قد يقال بالأوّل، بناءاً على أنّ التكبير ركنٌ في صلاة الميّت، و حكم السهو في الركن كالعمد في البطلان، بل حتّى في نقصانه فضلاً عن زيادته، ولكن إثبات ركنيّته لا يخلو عن إشكال، حيث يظهر فيما إذا نقص سهواً وغفلة ثمّ تذكّر قبل

قوله ﷺ: والدُّعاء بينهنّ غير لازم (١).

دفعه بعد انمحاء الصورة، حيث إنّه يقال بعدم البطلان، فضلاً عمّا لو تذكّر قبل الإغماء وأتى به بعد التمام، وكذلك يكون الحال في الزيادة أيضاً، بأن لا تكون الزيادة السّهويّة في الأثناء أو في الآخر مع قصد الصلاة مبطلاً، وإن كان الاحتياط بالإعادة في كِلا الموردين لا يخلو عن حُسن جدّاً، بعد إمكان إجراء دليل رفع الخطاء والنسيان في المقام أيضاً.

(١) اختلف الفقهاء في أنّه هل الدُّعاء بين التكبيرات بدعاء خاصّ أو بالشهادتين واجبٌ أم مندوب؟

الأوّل مختار الأكثر، بل المشهور، بل في «الجواهر» دعوى قيام الإجماع عليه محصّلاً ومنقولاً في ظاهر «الخلاف» وصريح «الغنية»، بل عن «شرح الإرشاد» لفخر الإسلام: (الصلاة على النبيّ وآله عليهم السلام واجبة بإجماع الإماميّة).

وفي «الذكرى»: (أنّ الأصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك في كيفيّة الصلاة كإبني بابويه والجعفي والشيخين وأتباعهما وابن إدريس، ولم يُصرّح أحدٌ منهم بندب الأذكار، والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب) انتهى[1].

بل يحتمل كونه مختار المحقّق في «النافع» و«المعتبر»، حيث قال في الأوّل:

(هي خمسُ تكبيراتٍ، بينها أربعة أدعية، ولا يتعيّن).

نحوه في الثاني مع زيادة أنّه: (مذهب علمائنا).

وذهب المصنّف في صريح كلامه في «الشرائع» ومحتملاً آخر بظاهر «النافع» و «المعتبر» إلى الثاني، واستدلّ له في «المدارك» للسيّد السند: (بإطلاقات بعض الأخبار المتضمّنة بأنّ صلاة الميّت خمس تكبيرات، الواردة في

(١) الذكرى ١ / ٤٣٣.

مقام البيان، الدالّة بظاهرها على عدم وجوب ما عدا ذلك) انتهىٰ.

مضافاً إلى كونه مطابقاً للأصل، بل مع ملاحظة اختلاف الأخبار في كيفيّة الدُّعاء يؤيّد الاستحباب.

ولكن يمكن أن يُجاب عن الأصل: بأنّه مقطوعٌ بالأخبار الواردة في ذلك، فإنّ لسان بعضها يفيد الوجوب، حيث يدلّ بعضها على أنّ ماهيّة صلاة الميّت وحقيقتها ليست إلّا الدُّعاء لا التكبير فقط كما سنذكره إن شاء اللّه.

وأمّا التمسّك بالإطلاقات: فكأنّهم أرادوا بذلك ما ورد في صحيحة عبد اللّه ابن سنان، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «التكبير على الميّت خمس تكبيرات»[1].

الظاهر في أنّ المراد أنّ التكبيرات هي تمام ماهيّة هذه الصلاة.

وأحسن ما عندنا في الدلالة صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة على الميّت؟ فقال: أمّا المؤمن فخمس تكبيرات، وأمّا المنافق فأربع، ولا سلام فيها»[2].

وغير ذلك ممّا يؤمي إلى ذلك.

ولكن يمكن أن يجاب عنه أوّلاً: بإمكان أن يكون وجه الجواب ذلك هو بيان عدد التكبير اللّازم في صلاة الميّت، لا أصل ماهيّتها.

كما يؤيّد هذا الاحتمال وجود ما يخالف السُّنّة في الخارج و هو ما عليه العامة الآن، حيث يقومون بالصلاة على الميّت بأربع تكبيرات، ولذلك ترى كثرة الأسئلة عن كيفيّتها، فذكرها بمثل ما في الصحيحتين ليس إلّا لأجل رفع الشبهة عن ذلك، لا بيان أنّ حقيقتها هو التكبير فقط دون الأدعية، كما توهّم.

وثانياً: لو سلّمنا احتمال ذلك، و لكن لابدّ للصرف عند بما قلنا، جمعاً بينهما

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٦ و ٥.

وبين سائر الأخبار.

وأمّا الجواب عن اختلاف الأخبار في بيان الأدعية: فقد قلنا إنّه لا يقتضي إلّا نفي وجوب دعاءٍ خاصّ ومعيّن، لا نفي أصل الدُّعاء، حتّى يقال باستحبابه، بل ربّما يقال بأنّ ملاحظة الأخبار الكثيرة في المقام، الذي كان وجه المشترك في جميعها ذكر أصل الدُّعاء وجنسه اللّازم فيه، إلّا أنّه يجوز تغييره بأيّ وجهٍ كان، كما يشير إلى ذلك ما في بعض الأخبار من التصريح بأنّه ليس فيها دعاءٌ موقّت، بل تدعو بما بدا لك.

و ما يدلّ على لزوم أصل الدُّعاء عدّة أخبار:

منها: الخبر الذى رواه زرارة ومحمّد بن مسلم في الصحيح: «أنّهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس في الصلاة على الميّت قراءةٌ ولا دعاء موقّت، إلّا أن تدعو بما بدا لك، وأحقُّ الأموات أن يدعى له أن تبدأ بالصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله»[1].

و منها: ما في رواية فضل بن شاذان، قال: «إنّما أُمروا بالصلاة على الميّت ليشفعوا له وليدعوا له بالمغفرة»[2].

و منها: موثّقة يونس بن يعقوب، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الجنازة، أيصلّى عليها علىٰ غير وضوء؟ فقال: نعم، إنّما هو تكبيرٌ وتسبيحٌ وتحميدٌ وتهليلٌ»[3].

فإنّ هذه الرواية وإن كانت مسوقة لبيان عدم كونها صلاة حقيقةً مشروطة بالطهارة، بل هي بمنزلة من يجلس ويذكر اللّه في بيته، إلّا أنّه يؤيّد إجمالاً كون هذه الصلاة مشتملة على الدُّعاء غير التكبير، وإلّا كان يكفي ذكر التكبير فقط، بل قد يمكن تحصيل التأييد من عدّة أخبار دالّة على كون هذه الصلاة دعاءاً للميّت

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.
(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢١.
(٣) الوسائل، ج٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

وللمؤمنين، والصلاة على النبيّ صلّى اللّٰه عليه وآله.

والحاصل: أنّ الفقيه إذا رجع إلى الأخبار، مع كثرتها واختلاف لسانها، يرى أنّها لاتقول يترك أصل الدُّعاء، بل ربّما يحصل له القطع بلزوم أصل الدُّعاء وجنسه فيها، وإن كان لزوم دعاء خاصّ معيّن فيها قابلٌ للبحث والكلام، كما سنذكر بحثه عمّا قريب إن شاء اللّٰه تعالى.

أقول: إذا بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بذكر الأخبار المشتملة على الدُّعاء في كلّ تكبيرةٍ، و هي أخبار كثيرة، قد تبلغ حدّ التواتر، و إنّما نذكرها تبعاً للأصحاب، فقد ذكروها بتفصيلها في كتبهم الفقهيّة:

منها: خبر أبي بصير، قال: «كنتُ جالساً عند أبي عبداللّٰه؛ فدخل رجلٌ فسأله عن التكبير على الجنائز؟ فقال: خمسُ تكبيراتٍ.

ثمّ دخل آخر فسأله عن الصلاة على الجنائز؟ فقال له: أربعُ صلوات.

فقال الأوّل: جُعِلْتُ فداك! سألتك فقلتَ خمساً، وسألكَ هذا فقلت أربعاً؟

فقال: إنّك سألتني عن التكبير وسألني هذا عن الصلاة، ثمّ قال: إنّها خمسُ تكبيراتٍ، بينهنّ أربع صلوات، ثمّ بسطَ كفّه فقال: إنّهنّ خمس تكبيرات بينهنّ أربع صلوات»[1].

حيث يظهر من هذا الحديث ـ بعد الفراغ من أنّ مراده من (الصلوات) معناها اللّغوي وهو الدُّعاء لا الصلاة المعهودة ـ أنّه عليه السلام بصدد بيان خصوص الواجب في صلاة الجنازة لا مع مستحباتها، خصوصاً مع ملاحظة أنّه كرر القول: (إنّها خمس تكبيرات بينهنّ أربع صلوات)، حيث قد يحصل للفقيه الظنّ المتاخم للعلم على الوجوب.

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٢.

ومنها: صحيح محمّد بن مهاجر، عن أُمّه أُمّ سلمة، قالت: «سمعت أبا عبدالله يقول: كان رسول اللّه ﷺ إذا صلّىٰ علىٰ ميّتٍ كبّر وتشهّد، ثمّ كبّر وصلّى على الأنبياء ودعا، ثمّ كبّر ودعا للمؤمنين ثمّ كبّر الرابعة ودعا للميّت، ثمّ كبّر الخامسة وانصرف، فلمّا نهاه اللّه عزَّ وجَلّ عن الصلاة على المنافقين، كبّر وتشهّد، ثمّ كبّر وصلّى على النبيّين، ثمّ كبّر ودعا للمؤمنين، ثمّ كبّر الرابعة وانصرف ولم يدعُ للميّت»[1].

فإنّ قوله: (كان رسول اللّه ﷺ)، يدلّ على استمراره على فعل متعلقه، ممّا يدلّ على كونه واجباً، مضافاً إلى أنّه يجب علينا اتّباعه ﷺ و امتثال ما فعله على نحو الوجوب الى أن يقوم دليل على استحبابه كما لا يخفىٰ.

ومنها: خبر إسماعيل بن همّام، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام: صلّىٰ رسول اللّه ﷺ علىٰ جنازةٍ فكبّر عليه خمساً، وصلّىٰ على أُخرى فكبّر عليه أربعاً، فأمّا الذي كبّر عليه خمساً فحمَدَ اللّه ومجّده في التكبيرة الأُولى، ودعا في الثانية للنبيّ، ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات، ودعا في الرابعة للميّت، وانصرف في الخامسة. وأمّا الذي كبّر عليه أربعاً فحمدَ اللّه ومجّده في التكبيرة الأُولى، ودعا لنفسه وأهل بيته في الثانية، ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة، وانصرف في الرابعة، فلم يدع له لأنّه كان منافقاً»[2].

ومنها: خبر عليّ بن سويد، عن الرِّضا عليه السلام: «فيما يُعلم في الصلاة على الجنائز تقرأ في الأُولى بأُمّ الكتاب، وفي الثانية تصلّي على النبيّ وآله، وتدعو في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات، وتدعو في الرابعة لميّتك، والخامسة تنصرف بها»[3].

ومثل خبر عليّ بن سويد، حديث عبداللّه بن ميمون القدّاح، من اشتمالها على

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٩ و ٨.

الدُّعاء و قراءة فاتحة الكتاب في التكبيرة الأُولى، الحديث[١].

ولأجل ذلك قال صاحب «الوسائل» بعد ذكر الحديث:

(أقول: حَمَلها الشيخ على التقيّة، وقد تقدّم ما يدلّ على ذلك في كيفيّة صلاة الجنازة لم تذكر فيها القراءة، وذكرت فيها أدعية مختلفة) انتهىٰ محلّ الحاجة.

ومنها: حديث زرارة في الصحيح عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام في الصلاة على الميّت، قال: «تكبّر ثمّ تصلّي على النبيّ صلّى اللّٰه عليه وآله، ثمّ تقول:

اللَّهُمَّ عبدك، ابنُ عبدك، ابن أَمَتك، لا أعلم منه إلّا خيراً، وأنتَ أعلم به منّا، اللَّهُمَّ إن كان محسناً فزد في حسناته وتقبّل منه، وإن كان مسيئاً فاغفر له ذنبه، وافسح له في قبره، واجعله من رفقاء محمّد صلّى اللّٰه عليه وآله.

ثمّ تكبّر الثانية، وتقول: اللَّهُمَّ إن كان زاكياً فزكّه، وإن كان خاطئاً فاغفر له.

ثمّ تكبّر الثالثة، وتقول: اللَّهُمَّ لا تحرمنا أجره، ولا تفتنّا بعده، ثمّ تكبّر الرابعة، وتقول: اللَّهُمَّ اكتبه عندك في عليّين، واخُلف علىٰ عقبه في الغابرين، واجعله من رفقاء محمّدٍ صلّى اللّٰه عليه وآله، ثمّ كبّر الخامسة وانصرف»[٢].

ومنها: خبر أبي ولّاد في الصحيح أو الحسن، قال: «سألت أبا عبداللّٰه عليه السلام عن التكبير على الميّت؟ فقال: خمس، تقول في أوّلهن: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له، اللَّهُمَّ صلِّ على محمّدٍ وآل محمّد، ثمّ تقول: اللَّهُمَّ إنّ هذا المُسجّى قدّامنا عبدك وابن عبدك، وقد قبضت روحه إليك، وقد احتاج إلى رحمتك، وأنت غنيٌّ عن عذابه، اللَّهُمَّ إنّا لا نعلمُ من ظاهره إلّا خيراً، وأنت أعلم بسريرته، اللّٰهم إن كان مُحسناً فضاعف حسناته، وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيّئاته، ثمّ تكبّر الثانية

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢.

وتفعل ذلك في كلّ تكبيرة»[١].

ومنها: خبر الحلبي في الصحيح، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «تكبّر ثمّ تشهّد ثمّ تقول: إنّا لله وإنّا إليه راجعون، الحمدُ لله ربّ العالمين ربّ الموت والحياة، صلِّ على محمّد وأهل بيته، جزى اللّه عنّا محمّداً خير الجزاء بما صنع بأُمّته، وبما بلّغ من رسالات ربّه، ثمّ تقول: اللَّهُمَّ عبدك ابن عبدك ابنُ أمَتَك، ناصيته بيدك، خلا من الدنيا واحتاج إلى رحمتك، وأنتَ غنيٌّ عن عذابه، اللَّهُمَّ إنّا لا نعلم منه إلّا خيراً، وأنت أعلم به، اللَّهُمَّ إن كان محسناً فزد في إحسانه وتقبّل منه، وإن كان مسيئاً فاغفر له ذنبه، وارحمه وتجاوز عنه برحمتك. اللَّهُمَّ الحقه بنبيّك وثبّته بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، اللَّهُمَّ أسلك بنا وبه سبيل الهُدىٰ، واهدنا وإيّاه صراطك المستقيم، اللَّهُمَّ عفوك عفوك، ثمّ تكبّر الثانية وتقول مثل ما قلت حتّى تفرغ من خمس تكبيرات»[٢].

ومنها: خبر سماعة في حديثٍ، قال: «سألته عن الصلاة على الميّت؟ فقال: خمس تكبيراتٍ تقول إذاكبّرت: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللَّهُمَّ صلِّ على محمّدٍ وآل محمّد، وعلى أئمّة الهدىٰ، واغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غِلّاً للّذين آمنوا، ربّنا إنّك رؤفٌ رحيم، اللَّهُمَّ اغفر لأحيائنا وأمواتنا من المؤمنين والمؤمنات، وألّف بين قلوبنا على قلوب أخيارنا، واهدنا لما اختلف فيه من الحقّ بإذنك، إنّك تهدي مَن تشاء إلى صراطٍ مستقيم.

فإن قطع عليك التكبيرة الثانية فلا يضرّك، تقول: اللَّهُمَّ هذا عبدك ابن عبدك وابن أمَتك، أنت أعلَم به، افتقر إلى رحمتك واستغنيتَ عنه، اللَّهُمَّ فتجاوز عن

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ و ٣.

سيّئاته، وزد في حسناته، واغفر له وارحمه ونوّر له في قبره، ولقّنه حجّته، والحقه بنبيّه صلى الله عليه وآله، ولا تحرمنا أجره، ولا تفتنّا بعده، قُل هذا حتّى تفرغ من خمس تكبيرات، وإذا فرغت سلّمت عن يمينك»[1].

ورواه الكليني مثله إلّا أنّه ترك من آخره: (وإذا فرغت سلّمت عن يمينك)؛ فإنّ جملة: (قُل) أمرٌ يدلّ على وجوب بالدُّعاء بالنسبة إلى ذلك إلى أن يفرغ، فهكذا كان فيما قبله من الدُّعاء بالاجماع المركّب، حيث إنّ المسألة دائرة بين القولين بوجوب الدُّعاء في جميع التكبيرات عدا الخامسة أو الندب كذلك، فلا قول بالتفصيل كما لا يخفى.

ومنها: حديث عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة على الميّت؟ فقال: تكبّر ثمّ تقول: إنّا لله وإنّا إليه راجعون، إنّ اللّه وملائكته يصلّون على النبيّ، يا أيّها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً، اللَّهُمَّ صلِّ علىٰ محمّد وآل محمّد، وبارك على محمّد وآل محمّد، كما صلّيت وباركت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنّك حميدٌ مجيد، اللَّهُمَّ صلِّ علىٰ محمّد وعلى أئمّة المسلمين، اللَّهُمَّ صلِّ على محمّدٍ وعليّ إمام المسلمين، اللَّهُمَّ عبدك فُلان وأنت أعلم به، اللَّهُمَّ ألحقه بنبيّه محمّدٍ صلى الله عليه وآله، وافسح له في قبره، ونوّر له فيه، وصعّد روحه، ولقّنه حجّته، واجعل ما عندك خيراً له، وارجعه إلى خيرٍ ممّا كان فيه، اللَّهُمَّ عندك نحتسبه، فلا تحرمنا أجره، ولا تفتنّا بعده.

اللَّهُمَّ عفوك عفوك، اللَّهُمَّ عفوك عفوك تقول هذا كلّه في التكبيرة الأُولى.

ثمّ تكبِّر الثانية، وتقول: اللَّهُمَّ عبدك فُلان، اللَّهُمَّ الحقه بنبيّه محمّد صلى الله عليه وآله وافسح له في قبره، ونوّر له فيه، وصعّد روحه، ولقّنه حجّته، واجعل ما عندك خيراً له،

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٦.

وارجعه إلى خيرٍ ممّا كان فيه، اللَّهُمَّ عندك نحتسبه، فلا تحرمنا أجره، ولا تفتنّا بعده، اللَّهُمَّ عفوك اللَّهُمَّ عفوك، تقول هذا في الثانية والثالثة والرابعة، فإذا كبّرت الخامسة فقُل: اللَّهُمَّ صلِّ على محمّد وعلى آل محمّد، اللَّهُمَّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات، وألِّف بين قلوبهم، وتوفّني علىٰ ملّة رسولك، اللَّهُمَّ اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غِلّاً للّذين آمنوا ربّنا إنّك رؤفٌ رحيم، اللَّهُمَّ عفوك اللَّهُمَّ عفوك، وتسلِّم»[1].

ومنها: خبر يونس، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قال: الصلاة على الجنائز، التكبيرة الأُولى استفتاح الصلاة، والثانية أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، والثالثة الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وعلى أهل بيته والثناء على اللّه، والرابعة له، والخامسة يُسلّم، ويقف مقدار ما بين التكبيرتين، ولا يبرح حتّى يحمل السرير من بين يديه»[2].

وغير ذلك من النصوص الكثيرة الواردة في كيفيّة الصلاة على المستضعف والمنافق وغيرها التي تتضمّن تكبيراً وتسبيحاً وتحميداً وتهليلاً، حيث يمكن حصول الاطمئنان منها أنّ صلاة الجنازة المشروعة تكون أزيد من التكبير، ومشتملة على الدُّعاء، وقد دلّت عليها الأخبار بحدّ التواتر، وما عرفت في حديث زرارة ومحمّد ابن مسلم عن الباقر عليه السلام في قوله عليه السلام: (ولا دعاء موقّت)[3]؛ محمولٌ على نفي الدُّعاء المعيّن الذي حكى في «المنتهى» إجماع أهل العلم على ذلك، وإلى هذا أشار المصنّف رحمه الله في كلامه في الفقرة القادمة:

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١١ و ١٠.
(٣) الوسائل، ج٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

قوله: **ولو قلنا بوجوبه لم توجب لفظاً على التعيين (١).**

(١) لا أصل الدُّعاء، بل لعلّ جملة: (تدعو بما بدا لك) ظاهرٌ في ذلك كما قال الشهيد في «الذكرى» بعد نقل الخبر: (نحن لا نوقّت لفظاً بعينه، بل نوجب مدلول ما اشتركت فيه الروايات بأيّ عبارة كانت).

ثمّ يقع الكلام في أنّه هل يجب أن يكون الدُّعاء بين التكبيرات الأربعة موزّعة من الشهادتين في الأُولى بعد التكبير، و بالصلاة على النبيّ وآله بعد الثانية، والدُّعاء للمؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة، وبعد الرابعة للميّت؟

أم يجوز تفسيره بغيره؛ وذلك بأن يدعو بعد الرابعة للميّت أو لغيره؟

فيه وجهان بل قولان:

حيث يظهر الثاني من بعض متأخِّري المتأخِّرين، من حكمهم بأنّه إنّما يجب فيها الدُّعاء للميّت أو لغيره، كما أنّه قد حُكي عن ابن الجنيد، أنّه قال: (ليس في الدُّعاء بين التكبيرات شيءٌ موقّت، ولا يجوز غيره).

بل وفي «الحدائق» بعد نقل ما عن ابن الجنيد، قال: (وإلى هذا مالَ جماعة من متأخِّري المتأخِّرين، وهو ظاهر الشهيد في «الذكرى» أيضاً، وهو الأظهر)[1]. خلافاً لجماعة أخرىٰ.

بل قيل إنّه المشهور بالتعيين بما نقله العَلّامَة ومن تأخّر عنه بوجوب التشهّد في الأُولى، والصلاة على النبيّ وآله في الثانية، والدُّعاء للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة، والدُّعاء للميّت في الرابعة.

حيث يظهر من كلامهم ضعف ما قيل بالجواز في غير الأذكار الأربعة، كضعف احتمال وجوب الذِّكر فيه، وإن لم يكن دعاءاً، و يبدو أنّهم تمسّكوا المدّعاهم بقول

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٤٠٥.

قوله: **وأفضل ما يُقال ما رواه محمّد بن مهاجر، عن أُمّه أُمّ سَلَمَة، عن أبي عبدالله**، **قال: «كان رسول الله** إذا صلّى علىٰ ميّتٍ كبّر وتشهّد، ثمّ كبّر وصلّى على الأنبياء ودعا، ثمّ كبّر ودعا للمؤمنين، ثمّ كبّر الرابعة ودعا للميّت، ثمّ كبّر وانصرف»[1] (١).

الصادق[2]، حيث قال: «نعم، إنّما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، كما تكبّر في بيتك علىٰ غير وضوء» في جواب سؤال يونس بن يعقوب له عن الصلاة على الجنازة على غير وضوء، الذي هو قرينة على أنّ المراد نفي كونها ذات الركوع والسجود التي يعتبر فيها الوضوء، لا أنّ المراد بيان جميع ما يقال فيها.

وجه ضعف كلامهم: هو دلالة نصوص معتبرة على أن التكبيرات موّزعة على النحو التالي: الشهادتين بعد التكبيرة الأُولى، والصلاة على النبيّ وآله بعد الثانية، والدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة، والدعاء للميّت في الرابعة، والانصراف بلا دعاءٍ بعد الخامسة، و هذا هو الّذى نسبه المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» و العلّامة في «المختلف» و «الذكرى» إلى الشهرة، وهذا هو الذي جعله المصنّف أفضل في الفقرة القادمة:

(١) و أفضليّة هذا الاسلوب في الصلاة على الميّت، إنّما هي من باب التأسّي بالفعل المرويّ عن رسول الله، مضافاً إلى إمكان تأييده بخبر إسماعيل بن همام[3]، بعد حمل التحميد والتمجيد فيه على نحوٍ يشمل الشهادتين الواردتين في سائر النصوص.

---

(١) الوسائل، ج ٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.
(٢) الوسائل، ج ٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.
(٣) الوسائل، ج ٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٩.

بل قد يساعده الاعتبار في نظم الدُّعاء بالترتيب المذكور من ثناء اللّه، والصّلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله ثانياً، والدعاء للمؤمنين ثالثاً، والدعاء للميّت المقصود رابعاً، بل قد عرفت قيام الشهرة عليه من الأصحاب، بل دعوى الإجماع عليه عن الشيخ في «الخلاف»، حيث قال:

(يكبّر أوّلاً، ويشهد الشهادتين، ويكبّر الثانية، ويصلّي على النبيّ صلى الله عليه وآله، ويكبّر ثالثاً، ويدعو للمؤمنين، ويكبّر رابعاً للميّت، ويكبّر الخامسة وينصرف.. إلى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم).

بل يمكن ملاحظة الالتزام بهذا الترتيب، ما ذكره أصحاب كتب «الجمل والعقود» و «الكافي» و «الوسيلة» و «الإشارة» و «الجامع» و «الغنية» و «التحرير» و «الإرشاد» و «القواعد» و «الدروس» و «البيان» و «اللُّمعة» و «الذكرى» و «الموجز» و «فرائد الشرائع» و «حاشية الإرشاد» و «الجعفريّة» وشرحيها و «الروض» و «الكفاية» و «المنظومة» وغيرها، و «الفقيه» و «المقنع» و «الهداية» و «المصباح» ومختصره، على ما حُكي عن البعض وإن كان ما في الخمسة الأخيرة ألفاظاً معيّنة، وفي «الغنية» بعد الثالثة والرابعة خاصّة ألفاظ معيّنة، هذا كما قاله صاحب «الجواهر»[1].

ثمّ قال في ذيل ذلك: (لكن من المحتمل إن لم يكن الظاهر، عدم إرادة لزوم التعيين، وإنّما هو علىٰ ضربٍ من التأديب، بل هو كالصريح من «الهداية» حيث إنّه بعد أن ذكر الألفاظ التي ستعرفها قال: المواطن التي ليس فيها دعاءٌ موقّت؛ الصلاة على الجنائز، والقنوت، والمستجار، والصفا والمروة، والوقوف بعرفات، وركعتا الطواف.. إلى آخره) انتهى كلامه[2].

---

(١) و (٢) الجواهر، ج١٢ / ٤١ و ٤٠.

بل قد يؤيّد ما ذكرناه ما عن «المنتهى» من نقل قيام الإجماع من أهل العلم على عدم وجوب دعاءٍ معيّن، و اليك نصّ كلامه على المحكي في «الجواهر»: (إذا ثبت عدم التوقيت فيها، فالأقرب ما رواه ابن مهاجر: «ثمّ ذكر أنّه إذا كبّر الثانية صلّى على النبيّ وآله صلوات اللّه عليهم» وأنّه لا يعرف في ذلك خلافاً، وأنّه رواه الجمهور عن ابن عبّاس، ورواه الأصحاب في خبر ابن مهاجر وغيره، وأنّ تقديم الشهادتين يستدعي تعقيب الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله كما في الفرائض، قال: وينبغي أن يُصلّي على الأنبياء لخبر ابن مهاجر، ثمّ قال: الدُّعاء للميّت واجبٌ، لأنّ وجوب صلاة الجنازة معلّل بالدعاء للميّت والشفاعة فيه، وذلك لا يتمّ بدون وجوب الدُّعاء، ثمّ قال: لا يتعيّن هنا دعاءٌ، أجمعَ أهل العلم على ذلك، ويؤيّده أحاديث الأصحاب) انتهى كلامه على ما في «الجواهر»[١].

بل قد يؤيّد وجوب الدعاء في التكبيرات الأربع، بعد رفع اليد من قراءه فاتحة الكتاب بواسطة مثل الخبرين الصحيحين المرويين عن زرارة و محمّد بن مسلم ومعمّر بن يحيى، بأنّه:

«ليس في الصلاة على الميّت قراءةٌ ولا دعاءٌ موقّت، إلّا أن تدعو بما بدا لك»[٢].

ومع مضمر إسماعيل الجعفي[٣] برواية علي بن سويد، عن الرِّضا عليه السلام: «فيما نعلم، قال: في الصلاة على الجنائز، تقرأ في الأُولى أُمّ الكتاب، وفي الثانية تُصلّي على النبيّ صلى الله عليه وآله، وتدعو في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات، وتدعو في الرابعة لميّتك، والخامسة تنصرف بها»[٤].

---

(١) الجواهر، ج١٢ / ٤١.

(٢) و (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣ و ١.

(٤) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٨ .

ولعلّ جملة: (فيما نعلم) لا تخلو من إشارةٍ في الجملة إلى أنّ الراوي كأنّه قد اشتبه عليه الأمر في التكبيرة الأُولى، وتوجّه إلى ما هو المتعارف في الصلوات من قراءة فاتحة الكتاب.

والتحقيق في الجمع بين النصوص: هو الأخذ بما يفهم منه الوجوب، وهو القدر المشترك الثابت في أكثر النصوص المذكورة، وهو أوّلاً الدُّعاء للميّت والشفاعة له في التكبيرة الرابعة، والدليل على أصل الوجوب عدّة أخبار ورد التصريح فيها:

منها: خبر الفضل بن شاذان المروي في «العلل» و«عيون أخبار الرّضا» عن الرّضا عليه السلام، قال: «إنّما أُمروا بالصلاة على الميّت ليشفعوا له وليدعوا له بالمغفرة لأنّه لم يكن في وقتٍ أحوج إلى الشّفاعة فيه والطلبة والاستغفار من تلك الساعة»[١].

ولعلّ هذا هو من القدر المشترك الذي صرّح بعض الأصحاب بوجوب إتيانه، كما صرّح به العَلّامَة في «المنتهى» بقوله:

(الدُّعاء للميّت واجبٌ، لأنّ وجوب صلاة الجنازة معلّل بالدُّعاء للميّت والشفاعة فيه، وذلك لا يتمّ بدون وجوب الدُّعاء).

و منها: خبر عليّ بن سويد، قال: «وتدعو في الرابعة لميّتك»[٢].

و منها: رواية إسماعيل بن همام: «ودعا في الرابعة للميّت»[٣].

و منها: خبر يونس بعد ذكر الصّلاة على النبيّ وعلى أهل بيته بعد الثالثة، قال: «والرابعة له»[٤].

و منها: رواية أبي ولّاد: «اللَّهُمَّ هذا المُسجّى قدّامنا عبدك وابن عبدك»[٥].

و منها: رواية الحلبي: «ثمّ تقول: عبدك ابن عبدك ابن أمَتك ناصيته بيدك.. إلى آخره»[٦].

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢١.

(٢) ـ (٦) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٨ و ٩ و ١٠ و ٥ و ٣.

و منها: خبر زرارة قال: «ثمّ تكبّر الرابعة، وتقول: اللَّهُمَّ اكتبه عندك في علّيين»[١].

و منها: خبر محمّد بن مهاجر: «ثمّ كبّر الرابعة ودعا للميّت»[٢].

مضافاً إلى النصوص المشتملة:

تارةً: على خصوص الدُّعاء للميّت مثل خبر كليب الأسدي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير على الميّت؟ فقال بيده خمساً، قلت: كيف أقول إذا صلّيت عليه؟ قال: تقول: اللَّهُمَّ عبدك احتاج إلى رحمتك»[٣].

و أخرىٰ: ذكر الدُّعاء للميّت في جميع التكبيرات مع بقيّة الثناءات، كما في خبر عمّار بن موسىٰ[٤].

حيث يظهر من الجميع أنّ الدُّعاء للميّت واجبٌ قطعاً، إلّا أنّ الخلاف في موضعه و بعد أيّ تكبيرةٍ؟

والظاهر أنّ موضعه بعد الرابعة، حيث دلّ عليه فضلاً عن الأخبار السابقة، صراحة بعض الأخبار بذلك مثل خبر إسماعيل بن همام، وعليّ بن سويد، ويونس، وزرارة في الجملة، أنّه كان عملاً مستمرّاً صادراً عن الرسول صلى الله عليه وآله عىٰ حسب ما ورد في حديث ابن مهاجر، حيث قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله» إلى آخره.

فالقول بالوجوب في اختصاص هذا الدعاء بالرابعة كما عليه المشهور الذي نَسب إليهم صاحب «جامع المقاصد» و «الذكرى» و «المختلف» ليس ببعيد، ولا ينافيه دلالة بعض الأخبار في ذكره في سائر التكبيرات، لإمكان أن يكون وجه ذكره إفهام جواز تكراره، أو لعلّ الإمام عليه السلام قد فهم من السائل أنّه أراد السؤال عن خصوص ذلك، ولم يذكر موضعه مثل ما في خبر كليب الأسدي، ولعلّ لأجل هذه

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢ و ١ و ٧ و ١١.

الاختلافات اعتبر المصنّف التكبيرة الرابعة أفضل مواضع الدعاء.

ولكن الأحوط هو ما عليه المشهور من جعله في الرابعة قطعاً، تأسّياً بالرسول صلى الله عليه وآله، وكونه القدر المتيقّن في تحصيل الامتثال، فضلاً عن مساعدته مع الاعتبار، حيث لوحظ فيه الترتيب من تأخير الدُّعاء للميّت عن الشهادتين، و عن الصّلاة على النبيّ والأنبياء، و عن الدعاء للمؤمنين، حتّى يكون تقديم هذه الأمور جميعها سبباً للشفاعة عن الميّت فيما يدعو له بالرحمة و الغفران. الميّت كما لا يخفطى.

هذا كلّه بالنسبة إلى هذه الفقرة من الدعاء:

الكلام في الفقرة الثانية: يقع البحث والكلام في الفقرة الأخرى الواردة فيها الدُّعاء للمؤمنين والمؤمنات) أو بدون (المؤمنات) لأجل التغليب، فهذه الفقرة من الدعاء أيضاً كالدعاء للميّت واردة في عدّة أخبار تروي القول أو الفعل:

أمّا من الأخير: ففي خبر ابن مهاجر من عمل الرسول صلى الله عليه وآله.

وأمّا من الأوّل: ففي خبر عليّ ابن سويد، بقوله: «وتدعو في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات».

وخبر إسماعيل بن همّام بقوله: «بمثل ما قبله حتّى في الصلاة على المنافق كان الدُّعاء بعد الثالثة مثل ما على المؤمن».

وفي خبر يونس جاء بدّل الدُّعاء للمؤمنين (بالصّلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وعلى أهل بيته، والثناء على الله بعد الثالثة) و ذلك لأجل أنّه جعل التكبيرة الأُولى استفتاح الصلاة، مضافاً إلى ما عرفت من مساعدته مع الاعتبار في الترتيب بكون الدُّعاء لهم بعد الصلاة على الأنبياء لشرافتهم عليهم.

هذا كلّه مضافاً إلى تأييده بالشهرة، بل دعوى قيام الإجماع عن مثل «الخلاف» و «المنتهى»، فضلاً عن أنّ مراعاة هذا الترتيب في الدعاء و الجمع بين

اللّفظين يوجب القطع بفراغ الذمّة، لكونه القدر المتيقّن في لسان الأخبار بحسب الاختلاف الموجود فيها.

أقول: إذا بعد الوقوف على الصحيح في أمر هذه الفقرة، يمكن تسرية الاستدلال فيها الى سائر الفقرات مثل الصّلاة على النبيّ وعلى آله وسائر الأنبياء، بل وهكذا للشهادتين الواقعتين بعد التكبيرة الأُولى، لاشتراك الجميع في الدليل و العلّة الموجدة.

فثبت بذلك أنّ ما عليه المشهور، وهو المذكور في عبارة المصنّف هو الأحوط و الأوفى بإفراغ لكن ذلك الذمّة، لكن ذلك لا ينافي إتيان بعض الأدعية زائداً عن الواجب في كلّ فقرةٍ من الفقرات، كما ورد التصريح بذلك في لسان الروايات، و عدّ ذلك مندوباً، كما تصدّى لذكره صاحب «الجواهر» جزاه عنّا وعن الإسلام أفضل الجزاء.

بقي هنا أُمور لا يخلو ذكرها عن فائدة، ومزيلة لبعض الشبهات:

الأمر الأوّل: عن معنى الجملة الواردة في مضمرة سماعة، حيث إنّه بعد ذكر دُّعاء التكبيرة الأُولى، قال: «فإن قطع عليك التكبيرة الثانية فلا يضرّك تقول: اللَّهُمَّ هذا عبدك... الى آخره»[1].

قد يستفاد من ظاهرها كون القاطع هو غير نفس المصلّي، ولأجل ذلك تصدّى الفيض الكاشاني صاحب «الوافي» لبيانه، ونَقله صاحب «الجواهر» و «الحدائق» و «مصباح الفقيه» عنه، فلا بأس بذكره تفصيلاً، حيث يفيد كلامه لما بعد ذلك من الأُمور، فإنّه بعد ذكره لخبر سماعة، أشار إلى هذه الجملة بقوله:

(بيانٌ: قوله عليه السلام: «فإن قطع عليك التكبيرة الثانية فلا يضرّك»، كأنّه أُريد به أنّك إن كنت مأموماً لمخالفٍ، فكبَّر الإمام الثانية قبل فراغك من هذا الدُّعاء، أو بعده

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٦.

وقبل الإتيان بما يأتي، فلا يضرّك ذلك القطع، بل تأتي بتمامه، أو بما يأتى بتمامه، أو بما يأتى بعد الثانية بل الثالثة والرابعة حتّى تتمّ الدُّعاء.

قوله: «تقول: اللَّهُمَّ...» أي تقول هذا بعد ذاك، سواءٌ قَطع عليك بأحدِ المعنيين أو لم يقطع.

وفي «التهذيب» نقل بدل: (تقول) وقوله في آخر الحديث: (تقول هذا) يعني تُكرّر المجموع أو هذا الأخير ما بين كلّ تكبيرتين.

وفي «التهذيب»: (حين يفرغ) مكان (حتّى يفرغ)، وعلى هذا يكون معناه: أن تأتي بالدُّعاء الأخير بعد الفراغ من الخَمس.

وفيه بُعدٌ، والظاهر أنّه تصحيفٌ، والتسليم شاذٌّ، ولهذا ترك في «الكافي» ما تضمّنه من الأخبار رأساً ولم يورده في هذا الخبر، وحَمله في «التهذيب» على التقيّة، وينافيه ذكر الخَمس في عدد التكبير). انتهى كلامه[1].

أقول: لا يخفى أنّ التأمّل في كلامه يفيد أن علّة قطع المصلّي صلاته والذى يشير اليه الامام عليه السلام هو أنّ الامام من المخالفين، مع إمكان تصوّر وقوع القطع في الموافق أيضاً إذا كان المأموم بطيئاً في قراءة ذكره ودعائه، فكأنّ الإمام أراد بيان أنّ تأخير المأموم في الدُّعاء، مع مراعاته المتابعة في الجملة غير ضائر بجماعته.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُحمل على صورة الإطلاق ليشمل حال وقوع الخلل في متابعته فيرجع معناه حينئذٍ إلى عدم كونه مقتدياً بالإمام إلّا في الظاهر، فيساعد حينئذٍ مع التقيّة، كما حمله الشيخ في «التهذيب»، و ذلك:

لما ورد في رواية من ذكر التسليم فيه على نقل الشيخ الكليني، مع أنّه على مذهب الإماميّة ليس فيها تسليمٌ.

---

(١) الوافي، ج ٢٤، باب كيفيّة الصلاة من أبواب التجهيز، باب ٨٢ الحديث ٥.

و أيضاً لأجل احتمال تكرار الدُّعاء بعد إتمام تكبيرات الخمس، كما احتمله صاحب «الوافي» على أحد التقريرين، وإن استبعد هذا الحمل ـ أي التقيّة ـ لاشتماله على التكبيرات الخمس المناسب لكون الإمام موافقاً، فيكون حينئذٍ مرجّحاً لما احتملنا من كونه في بيان جوازالتأخير في الدُّعاء، و اللّٰه العالم.

و أيضاً: افتراض أنّ الدُّعاء واقعٌ بعد الخمس غير ظاهرٍ من جملة: (حتّى يفرغ) أو (حين يفرغ)، مضافاً إلى أنّ ذكر التسليم ورد في نقل «التهذيب» دون «الكافي»، و الثابت أنّ تقديم رواية الثاني أَوْلى لأنّه أضبط من الشيخ، وإن كان الأصل عند دوران الأمر بين النقيصة في «الكافي» والزيادة في «التهذيب» هو عدم الزيادة، لأنّ الخطأ كثيراً ما يقع في النقيصة دون الزيادة، إلّا أنّه غير وارد هنا للمناقشة في أصل الاعتبار كما عرفت.

الأمر الثاني: في أنّه هل في صلاة الجنازة تسليمٌ عندنا أم لا؟

الظاهر هوعدمه، لما ورد في عدّة أخبار بعضها صحاح من نفي التسليم:

منها: صحيح الحلبي وزرارة، عن أبي جعفر وأبي عبداللّٰه عليهما السلام، قالا، قال: «ليس في الصلاة على الميّت تسليم»[1].

و منها: رواية إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة على الميّت؟ قال: أمّا المؤمن فخمس تكبيرات، وأمّا المنافق فأربع ولا سلام فيها»[2].

و منها: خبرٌ آخر للحلبي مطابق في كلماته لخبره السابق، ولعلّهما خبر واحد[3].

و منها: ما رواه صاحب «تحف العقول» عن الرِّضا عليه السلام، في كتابه إلى المأمون، قال:

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢ و ١ و ٣.

«والصلاة على الجنازة خمس تكبيرات، وليس في صلاة الجنائز تسليمٌ، لأنّ التسليم في صلاة الركوع والسجود، وليس لصلاة الجنازة ركوع ولا سجود، ويربّع قبر الميّت ولا يُسنّم»[١].

كما عليه فتاوى الأصحاب أيضاً.

و منها: ما جاء في كتاب «فقه الرضا»: «ثمّ تكبّر بالخامسة، وتقول: **رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**، ولا تُسلّم، ولا تبرح من مكانك حتّى ترى الجنازة على أيدي الرجال»[٢].

و أيضاً: نقل في موضع آخر منه: «هذا في تكبيره بغير رفع اليدين، ولا تسليم، لأنّ الصلاة على الميّت إنّما هو دعاءٌ وتسبيح واستغفار» الحديث[٣].

أقول: هذا جميع ما ورد من النصوص على نفي التسليم فيها، وفي قِبال ذلك هناك أخبار تدلّ على وجود التسليم فيها:

منها: ما جاء مضمرة سماعة قال: «وإذا فرغتَ سلّمتَ عن يمينك»[٤].

و منها: حديث عمّار بن موسى، قال: «اللَّهُمَّ عفوك، اللَّهُمَّ عفوك، وتُسلّم»[٥].

و منها: حديث يونس قال: «والخامسة يُسلّمن ويقف مقدار ما بين التكبيرتين»، الحديث[٦].

و يرد عليها جميعاً:

أمّا الأوّل: فقد مرّ أنّ المعتبر ما هو مذكورٌ «الكافي» الفاقد لهذا القيد.

و أمّا الثاني: فأيضاً فيه كلام، لما ورد فيه من قراءة الدُّعاء بعد الخامسة، مع

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ .

(٢) و (٣) نقلاً عن «فقه الرضا» في الحدائق، ج١٠ / ص٤٠٢ و ٤٠١.

(٤) ـ (٦) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٦ و ١١ و ١٠.

أنّه ليس كذلك عند الإماميّة، فهو قرينة على لزوم حمله على بالتقيّة.

و أمّا الثالث: ففيه قرينة أيضاً على أنّ ما ورد فيه مخالف لمسلك الإماميّة، وهو ذكر الاستفتاح في تكبيرة الأُولى.

وهذه المناقشات تكشف عن سقوط هذه الأخبار وعدم جواز العمل بها.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: بتوجيهٍ بعيد عن المتعارف، وهو كما في «الوسائل» للحُرّ العاملي قدس سره، حيث قال في الجمع بين الأخبار السابقة النافية لقراءة التسليم وبين هذه الروايات بأنّه: (يمكن كونه كناية من الانصراف ويحتمل كونه سنّة خارجة عن صلاة الجنازة، لما يأتي في العِشرة من استحباب التسليم عند المفارقة)، انتهى كلامه[1].

والحاصل: ثبت ممّا ذكرنا أنّه لا يجوز الإتيان بالتسليم بقصد الورود الجزئيّة قطعاً، بل إتيانه لغيره أيضاً لا يخلو عن إشكال، لموافقته مع مذاهب العامّة، فيكون مصداقاً للتأسّي بهم، والحال أنّ المعصوم عليه السلام قال: «الرُّشد في خلافهم».

الأمر الثالث: في أنّه قد ورد لزوم قراءة فاتحة الكتاب في روايتين:

الأول: خبر عليّ بن سويد، عن الرِّضا عليه السلام: «في الصلاة على الجنائز؟ فقال: تقرأ في الأُولى بأُمّ الكتاب»[2].

و الثاني: خبر عبدالله بن ميمون القدّاح، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً عليه السلام كان إذا صلّى علىٰ ميّتٍ يقرأ بفاتحة الكتاب، ويُصلّي على النبيّ صلى الله عليه وآله»[3].

فالخبر الأول يفيد لزوم قراءة أُمّ الكتاب بعد التكبيرة الأُولى، وفي الخبر الثاني نقل ما يدلّ على استمرار الامام عليه السلام بالقيام بهذا العمل في الصلاة، بخلاف الخبر الأوّل الذى أفاد الأمر من خلال الفعل المضارع، بقوله: (تقرأ في الأُولى بأُمّ

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٩ من أبواب صلاة الجنازة، ص٧٨٥.

(٢) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ و ٤.

الكتاب)، و السؤال عن حكم قراءتها؟ إذ من المعلوم من السيرة المستمرّة عند الإماميّة عدم قراءة فاتحة الكتاب بعد التكبيرة الأُولى، تبعاً لما ورد في الروايتين الصحيحتين لمحمّد بن مسلم وزرارة ومعمّر بن يحيى وإسماعيل الجُعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ليس في الصلاة على الميّت قراءةٌ ولا دعاءٌ موقّت[١]. وهكذا مثله في خبرٍ آخر لمحمّد بن مسلم وزرارة[٢]، و عليه فلابدّ مع وجود مثل هذه السيرة المستمرة والفتاوى الصريحة، والصحيحين من حمل ما يدلّ على جزئية القراءة:

إمّا على التقيّة كما حمله الشيخ على ما في «الوسائل» نقلاً عنه.

لكنه حملٌ بعيد، لأنّ خبر مثل ابن القدّاح يتحدّث عن الحالة السائدة في صلاة الميت في صدر الإسلام، و عمّا كان يفعله مثل عليّ بن أبي طالب عليه السلام، و عليه فهذا التوجيه غير وجيه.

و إمّا أن نقول ـ كما عن صاحب «مصباح الفقيه» ـ بقوله: (ولعلّ الأمر بقراءة الفاتحة وكذا صدورها من عليّ عليه السلام، لم يكن من حيث كونها قراءةً، بل باعتبار كونها من أفضل مصاديق الثناء والدُّعاء، كما يقرأ في الأخيرتين من الرباعيّات اللّتين علّل جواز قراءة الفاتحة فيهما في صحيحة عبيد بن زرارة[٣] بذلك، وارتفع التنافي بينه وبين الروايات المعتبرة التي وقع التصريح بأنّه ليس في الأخيرتين قراءة)[٤]. انتهى كلامه.

و الرواية الّتى استند اليها الهمداني هي الّتى رواها عبيد بن زرارة، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال عليه السلام: تُسبّح

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٣.

(٣) الوسائل، ج٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٤) مصباح الفقيه، ج١٤ / ص٤١١.

وتَحمد الله وتستغفر لذنبك، فإنْ شئتَ فاتحة الكتاب، فإنّها تحميدٌ ودعاءٌ»[١].

أقول: وما ذكره لا يخلو عن جودة، إلّا أنّه مبنيٌّ على القول بعدم لزوم قراءة الشهادتين في التكبيرة الأُولى، أو كفاية مطلق ما تضمّن الثناء على اللّـه ولو لم يكن يشبه الشهادة كما وقع ذلك في غير هذه الرواية.

وكيف كان، فالاحتياط يقتضي خلاف ذلك كما لا يخفىٰ؛ لما عرفت من أنّه يوافق مع سيرة العامّة من قراءة الفاتحة في الأُولى، و الثابت أنّ الرُّشد في خلافهم كما هو السيرة المستمرّة عند الإماميّة رضوان اللّه عليهم أجمعين.

الأمر الرابع: في أنّه هل يجب الدُّعاء أو يُستحبّ بعد الخامسة أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان، بل ثلاثة أقوال:

قولٌ: بالوجوب، وهو كما عن المفيد والقاضي في «شرح الجُمل» والديلمي والحلّي علىٰ ما حُكي عنهم كما في «الجواهر»، فذكروا بعدها جملة: (اللَّهُمَّ عفوك عفوك)، وفي «الوسيلة»: (عفوك ثلاث مرّات). وقال صاحب «الجواهر»: (ولم نجده في شيءٍ من النصوص).

أقول: لعلّهم تمسّكوا بما ورد في موثّقة عمّار بن موسىٰ حيث جاء فيها قوله عليه السلام: «فإذا كبّرت الخامسة، فقُل: اللَّهُمَّ صلِّ علىٰ محمّد وآل محمّد، اللَّهُمَّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات.. إلى قوله: عفوك اللَّهُمَّ عفوك وتسلّم»[٢].

فالوارد فيها ذكر الدُّعاء وذكر العفو مرّتين دون الثلاث، بل وكذا ذكر الدُّعاء بعد الخامسة بـ ﴿**رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾

---

(١) التهذيب: ج٢ / ٩٨ ح١٣٦، وسائل الشيعة: ج٦ / ١٠٧ أبواب القراءة في الصَّلاة ب٤٢ ح١ (٧٤٦٧).

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١١.

قوله ﷺ: وإن كان منافقاً اقتصر المصلّي على أربع، وانصرف بالرابعة (١).

الوارد في «فقه الرضا»، فلذلك ولذلك أوجب الأصحاب ذِكر الدُّعاء بعد الخامسة.

لكن مرّ أنّ كثيراً من الأخبار تدلّ على الانصراف بدون الدُّعاء بعد الخامسة، فربّما يوجب ذلك الاطمئنان بعدم الوجوب، بل غايته الاستحباب، وهو القول الثاني.

بل الحكم بالاستحباب أيضاً مشكلٌ، لعدم الاشارة اليه في رواية ابن مهاجر الناقلة لفعل رسول الله ﷺ على نحو الاستمرار، وليس فيها من ذكر الدُّعاء بعد الخامسة أثرٌ، فلو أتى به بعد الخامسة لابدّ أن يكون بقصد القُربة المطلقة و رجاءاً للمطلوبيّة لا بقصد الجزئيّة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُتمسّك لجواز إتيانه بقصد الاستحباب بأدلّة التسامح في السُّنن، اعتماداً على نقل صاحب «الغنية» قيام الإجماع على استحباب تثليث العفو بعد الخامسة، ـ كما في «الجواهر» ـ فله حينئذٍ وجه كما لا يخفىٰ.

(١) ظاهر كلام المصنّف يدلّ على وجوب الانصراف أو رجحانه بعد التكبيرة الرابعة، بترك الدُّعاء التكبيرة الخامسة بعدها، كما أنّ ذكر لفظ (المنافق) في مقابل (المؤمن) قد يراد منه خصوص المخالف بقرينة التقابل مع المؤمن، ولكن ردّه صاحب «مصباح الفقيه» و ذهب الى أنّ التقابل يقتضي خلاف ذلك، أي يعمّ كلّ من لا يكون مؤمناً، فيشمل النّاصب والمنافق والمخالف.

اللَّهُمَّ إلّا أن ينضمّ إليه عدم مشروعيّة الصلاة للنّاصب والمنافق، فينحصر في المخالف.

أقول: الظاهر من لسان الأخبار و الحجّة المذكورة في بعضها في الاقتصار على الأربع، هي عدم استحقاقهم للدّعاء لأنّهم تركوا الولاية التي وضعت التكبيرة للخامسة لها، و لذلك يستفاد منها أنّ المراد من (المنافق) هو عموم المخالف، وإن

لم يناف دخول المنافق والنّاصب فيه، إن أجزنا الصلاة عليهما ابتداءاً ولو باللّعن عليهم أو إذا أتى بالصلاة تقيّةً.

وكيف كان، السؤال المطروح حينئذٍ هو أنّه:

هل يجب الدُّعاء بعد الرابعة، فيما إذا قلنا بشرعيّة الصلاة عليه أو أتى بها تقيّة؟

أو لا يجب، بل الراجح هو ترك الدُّعاء و التكبيرة الخامسة؟

أو أنّ المصلّي مخيّرٌ بين الإتيان بالدعاء ولو عليه وبعده التكبيرة الخامسة؟

وبين الاقتصار على الرابعة من دون دعاءٍ بعدها؟

فيه وجهان، بل قولان، إن لم نقل بالثلاث.

الذي يظهر من بعض الأخبار هو الثاني، كما عليه بعض الفتاوى، وفاقاً لظاهر كلام المصنّف، وهو كما عن الحلبي وابن حمزة وسعيد والفاضل في بعض كتبه، والشهيدين والعليّين وأبي العبّاس والصّيمري، وغيرهم علىٰ ما حكي عن بعضهم، بل عن «المفاتيح» نسبته إلى الأصحاب، كما يظهر ذلك من خبر أُمّ سلمة في الصحيح لابن مهاجر الناقل لفعل رسول اللّه ﷺ بالاستمرار بأنّه ﷺ: «كبّر في الرابعة وانصرف ولم يدعُ للميّت»[1].

وكذا خبر إسماعيل بن همام، بقوله: «وانصرف في الرابعة، ولم يدع له لأنّه كان منافقاً»[2].

وجملة: (لم يدعُ له)، ظاهرٌ في نفي أصل الدُّعاء، لا خصوص نفي الدُّعاء له، وإلّا كان المفروض أن ينقل بعده بالدّعاء عليه مثلاً، فعدم ذكره لذلك يميل النفس إلى نفي أصل الدُّعاء.

مضافاً إلى بعض الأخبار الذي ذكر التكبيرة في المنافق بأربع من دون تعرّض

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٩.

لحال الدُّعاء بعد الرابعة:

منها: خبر إسماعيل بن سعد الأشعري، في قوله: «وأمّا المنافق فأربعٌ ولا سلام فيها»[١].

و منها: خبر حمّاد بن عثمان وهشام بن سالم جميعاً، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «فإذا كبّر على رجلٍ أربعاً اتّهم يعني بالنفاق»[٢].

ولكن حيث لم يذكر فيهما جهة انتفاء قراءة الدُّعاء وعدمها، لأنّه لم يكن بصدد بيان ذلك، فالاستدلال بالخبرين الأخيرين للمسألة في غاية الإشكال، بخلاف السابقين حيث لا تخلو عن دلالةٍ على المقصود، مع إمكان الاستئناس للمدّعىٰ بعدم الدُّعاء بعد الرابعة، الاستناد الى الأخبار المعلّلة بكفاية الأربع لأنّهم تركوا الولاية، حيث يستفاد منها أنّ علّة الاقتصار على الرابعة وترك الدُّعاء بعدها، هي أنّهم تركوا الولاية، كما أنّ مقتضى الأصل هو عدم وجوب الدُّعاء بعد الرابعة، مضافاً إلى أنّ الاقتصار على الأربعة في الصلاة على المخالف موافقٌ لقاعدة الالزام (ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم) فإنّ العامة تكتفى بالاربع والانصراف بعد الرابعة غالباً، وإن كان ربّما يوجب القول بتخصيص بعض عمومات الأخبار، وتقييد إطلاقاتها الواردة في كون الصلاة على الميّت بخمس التكبيرات من دون تفصيلٍ بين المؤمن والمنافق.

أقول: و ممّا ذكرنا يظهر ترجيح هذا القول:

على القول الآخر، وهو القول بالتخيير بين الانصراف في الرابعة وبين الدُّعاء عليه بعدها ثمّ التكبير بالخامسة، كما هو المنقول عن حواشي الكتاب للكركي.

و كذا ترجيحه على القول بالإطلاق بوجوب الخمس مطلقاً للمؤمن

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ و ١.

والمنافق، عملاً بمقتضى الإطلاقات.

كما أنّ القول بوجوب الدُّعاء عليه باللّعن وغيره، لا ينافي مع ما هو المختار، لإمكان القول بوجوب ذلك ولو في ما بين الأربعة، لا خصوص كونه بعد الرابعة؛ و ذلك اعتماداً على بعض الأخبار الدالّة على لزوم الدُّعاء عليه:

منها: خبر محمّد بن مسلم في الصحيح، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إن كان جاحداً للحقّ فقُل: اللَّهُمَّ املأ جوفه ناراً، وقبره ناراً، وسلّط عليه الحيّات والعقارب، وذلك قاله أبو جعفر عليه السلام لامرأة سوءٍ من بني أُميّة، صلّى عليها أبي، وقال هذه المقالة: واجعل الشيطان لها قريناً»[1].

و جاء في ذيله الموجود في «فروع الكافي»[2]:

قال محمّد بن مسلم: «فقلت له: لأيّ شيء يجعل الحيّات والعقارب في قبرها؟ فقال: إنّ الحيّات تعضّها والعقارب تلسعها، والشياطين تقارنها في قبرها، قلت: تجد ألم ذلك؟ قال: نعم شديداً».

حيث إنّ ظاهر الأمر في قوله: (فقل) يدلّ على الوجوب واللّزوم.

و منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لمّا مات عبدالله بن أُبي ابن سلول حضر النبيّ صلى الله عليه وآله جنازته، فقال عمر: يا رسول الله ألَم ينهك الله أن تقوم علىٰ قبره؟ فسكت، فقال: ألَم ينهك الله أن تقوم علىٰ قبره؟ فقال له: ويلك وما يُدريك ما قلتُ؟ إنّي قلتُ: اللَّهُمَّ أحشُ جوفه ناراً، واملأ قبره ناراً، وأصله ناراً.

قال أبو عبدالله عليه السلام: فأبدى من رسول الله ما كان يكره»[3].

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ .

(٢) الكافي فروعه، ج١ ص٥٢ .

(٣) الوسائل، ج٢، الباب ٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

حيث يظهر من هذا الخبر جواز الدُّعاء على الميّت السّوء، بل يجوز ذلك حتّى بعد دفنه، فضلاً عمّا إذا كان بين الأربعه.

و منها: ما رواه صفوان بن مهران الجمّال، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «مات رجلٌ من المنافقين، فخرج الحسين بن عليّ عليهما السلام يمشي، فلقيه مولىً له، فقال له: إلى أين تذهب؟ فقال: أفرّ من جنازة هذا المنافق أن أُصلّي عليه، فقال له الحسين: قُم إلى جنبي فما تسمعني أقول فقُل مثله».

وفي «الحدائق»: (فلمّا أن كبّر عليه وليّه، قال الحسين عليه السلام: اللّه أكبر، ألعن فلاناً عبدك ألف لعنة مؤتلفة غير مختلفة). وهذا اللّعن واردٌ في خبر عامر بن السّمط[1]، قال:

«فرفع يديه، فقال: اللّهُمَّ أخز عبدك في عبادك وبلادك، اللّهُمَّ أصله أشدّ نارك، اللّهُمَّ أذِقهُ حرّ عذابك، فإنّه كان يتولّى اعداءك، ويُعادي أولياءك، ويُبغض أهل بيت نبيّك صلى الله عليه وآله»[2].

أقول: ولعلّه عليه السلام قام خلف النّاس منفصلاً عنهم حتّى لا يسمع الناس ما يقول، لكن مولاه يسمعه، كما يظهر مراعاته لذلك ممّا ورد في ذيل الحديث السابق من تقريمه عُمر فيما ألحّ عليه، حيث قال الصادق عليه السلام: «فأبدى من رسول اللّه صلى الله عليه وآله ما كان يَكره».

كما يظهر الفتوى بوجوب الدُّعاء على النّاصب عن «المنقعة» و «الهداية»، والمحكي عن «المهذّب» و «شرح الجُمل» للقاضي، تمسّكاً:

١ ـ بخبر صفوان بن مهران الجمّال الذي تقدّم.

٢ ـ وبصحيح أو حسن الحلبي الذي سبق.

وبالخبر الآخر الصحيح له عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إذا صلّيت على عدوّ اللّه،

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٦ و ٢.

فقُل: اللَّهُمَّ إنّا لا نعلمُ منه إلّا أنّه عدوٌّ لك ولرسولك، اللَّهُمَّ فاحشُ قبره ناراً، وأحشُ جوفه ناراً، وعجِّل به إلى النّار، فإنّه كان يوالي أعداءك ويعادي أولياءك ويبُغض أهل بيت نبيّك، اللَّهُمَّ ضيّق عليه قبره، فإذا رفع، فقُل: اللَّهُمَّ لا ترفعه ولا تزكّه»[1].

٣ ـ وبالصحيح المضمر المروى عن البزنطي، قال: «تقول: اللَّهُمَّ أخزِ عبدك في بلادك وعبادك، اللَّهُمَّ أصله نارك، وأذقه أشدّ عذابك، فإنّه كان يُعادي أوليـاءك، ويوالي أعداءك، ويبغض أهل بيت نبيّك»[2].

بل المحكي عن حواشي الشهيد الأوّل و «الموجز» وشرحه هو الوجوب، بل قيل إنّه ظاهر كثير من الأصحاب، و عليه فما يظهر من «الذكرى» و «الدروس»، وتبعه المحقّق الثاني وتلميذه، والفاضل الميسي والكاشاني، من عدم الوجـوب، تمسّكاً بالأصل المقطوع بما ثبت من خلال دلالة الأخـبار عـلى الوجـوب، أو استدلالاً بأنّه بالتكبيرات الأربع قد خرج عن الصلاة.

مردودٌ: بالمنع أوّلاً، وبعدم التنافي مع وجوبه ثانياً ولو خارج الصلاة حـتّى علىٰ قبره، إن تمّت دلالة الأخبار على الوجوب كما ورد ذلك في صحيح الحلبي نقلاً عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله.

نعم، يتمّ عدم الوجوب لمن اعتقد بأنّ الصلاة على المنافق غير مشروعة، فلا يجوز له إلّا إذا كان عن تقيّةٍ، فحينئذٍ ينحصر وجوب الصلاة عليه بخصوص صورة التقيّة، لكن الالتزام بذلك مشكلٌ، للأسباب التالية:

أولاً: لما ثبت من قيام رسول اللّه صلى الله عليه وآله بالصلاة على المنافق بلا تقيّةٍ، إن أُخذ بظاهر جملة: (حضر جنازته).

و ثانياً: و من قيام الحسين عليه السلام بالصلاة على المنافق، فلو لم تكن مشروعة لما

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٣.

قام بها، إلّا أن يُحمل فعله على التقيّة، وهو بعيدٌ جدّاً.

و ثالثاً: أو يقال بما في «الجواهر» من كون الصلاة صوريّة لا حقيقيّة، كما حُمل صلاة رسول اللّه ﷺ على جنازة عبد اللّه بن أُبيّ علىٰ ذلك، لو قلنا بعدم مشروعيّة الصلاة على مثل هذا المنافق والنّاصب.

قد يقال: إنّ ماوصل إلينا من الأخبار و وردفيها ليس سوى أنّ رسول اللّه ﷺ حضر جنازة عبد اللّه بن أُبيّ، والحضور أعمّ من الصلاة، فربّما كان حضوره ﷺ بعد دفنه كما يؤمئ إلى ذلك جملة: (أَوَلَم ينهك اللّه أن تقوم علىٰ قبره)، و اليه ذهب صاحب «الحدائق»، وقال: (على أنّ الخبر غيرُ ظاهرٍ في كونه ﷺ صلّىٰ عليه، وإنّما فيه أنّه حضر جنازته، ومجرّد الحضور لا يستلزم الصلاة)، انتهى[1].

وعليه، فلا يمكن الاستدلال بهذا الحديث لمشروعيّة الصلاة على المنافق، خصوصاً لمثل هذا المنافق الذي كان رأس النفاق، الّذى حكى القرآن مقولته في حقّ رسول اللّه ﷺ: ﴿**لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ**﴾[2].

لأنّا نقول: لو كان الحديث منحصراً بهذا الحديث ـ أي حديث الحلبي ـ كان لما ذُكر وجهٌ، ولكن الأمر ليس كذلك، فقد نقل هذا المضمون عن بعض العامّة في تفاسيرهم ذيل قوله تعالىٰ في سورة التوبة: ﴿**وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ**﴾[3]؛ مثل «تفسير روح المعاني» للآلوسي[4]، كما أنّه منقول في البخاري باب الكفن في القميص، قال:

---

(١) الحدائق، ج ١٠ / ٤١٦.

(٢) سورة المنافقون، الآية ٨.

(٣) سورة التوبة، الآية ٨٤.

(٤) روح المعاني، ج ١٠ / ص ١٥٤.

«أنّ ابنه عبدالله جاء إلى النبيّ ﷺ وطلب منه قميصه والصّلاة عليه والاستغفار له، فأجابه رسول الله ﷺ إلى ما أراد، فلمّا قام ليُصلّي عليه جَذبه عمر، وقال: أليسَ نهاكَ اللّه أن تُصلّي على المنافقين؟

فقال: أنا بين خيرتين قال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾[1] فصلّى عليه».

و جاء في «تفسير ابن كثير»[2]: (قال عمر بن الخطّاب: لمّا قام النبيّ ﷺ ليصلّي عليه تحوّلت، حتّى قمتُ في صدره، وقلت: أعلىٰ عدوّ اللّه القائل يوم كذا وكذا تُصلّي؟ ورسول اللّه ﷺ يتبسّمُ حتّى إذا أكثرتُ عليه، قال: أخّر عنّي يا عمر، إنّي خُيِّرت فاخترت، ولو أعلم أنّي زدتُ على السبعين يغفر له لفعلتُ، ثمّ صلّى عليه ومشى معه وقام علىٰ قبره حتّى فرغ منه، قال عمر: فعجبتُ من جرأتي علىٰ رسول اللّه ﷺ، واللّه ورسوله أعلم».

و جاء في «تفسير السراج المنير»[3] للخطيب الشربيني، و في «أسباب النزول» للواحدي[4]، وكذلك «تفسير روح المعاني» للآلوسي[5]، أنّه: (لمّا أكثر عليه عُمر بن الخطّاب، قال له رسول اللّه ﷺ: إنّ قميصي لا يُغني عنه من اللّه شيئاً، وإنّي أؤمل أن يدخل في الإسلام بسببه كثير. فيُروى أنّه أسلَمَ ألفٌ من الخزرج).

وأيضاً نقلوا هذه القصّة في تفاسيرهم ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ

---

(١) سورة التوبة، الآية ٨٠.
(٢) تفسير ابن كثير، ج ٢ / ص ٢٧٨.
(٣) السراج المنير، ج ١ ص ٦١٢.
(٤) أسباب النزول، ص ١٩٣.
(٥) روح المعاني، ج ١٠ ص ١٥٤.

﴿مِنْهُمْ﴾[١].

انتهىٰ ما جاء في هامش كتاب «الحدائق»[٢] حيث يظهر ممّا نقله هؤلاء أنّه صلى الله عليه وآله صلّى عليه.

قلنا: ولعلّه لملاحظة مثل هذه المنقولات صرّح صاحب «الجواهر» رحمه الله بأنّ صلاة النبيّ صلى الله عليه وآله على هذا المنافق الذي لا تكون الصلاة في حقّه مشروعةً، إنّما هي في الواقع صورة الصلاة مع الدُّعاء عليه، خصوصاً إذا كانت سبباً لدخول الناس الى الإسلام، كما روي أنّه أسلم ألف من الخزرج بعده، و هو غاية مطلوبة لرسول اللّه صلى الله عليه وآله، كما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٣]، فصدور هذا العمل لهذا الدّاعي منحصرٌ برسول اللّه صلى الله عليه وآله و لا يشمل غيره؛ لأنّه لا ﴿يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٤] دون غيره كما لا يخفىٰ.

أقول: وكيف كان، فحمل جميع الأخبار المشتملة على لفظ (المنافق) على الناصب و أمثاله دون المخالف المشتمل لأهل السُّنّة، خصوصاً مع اشتمال بعضها على التعليل في الاقتصار على الأربعة ونفي الدُّعاء بعدها، بأنّهم تركوا الولاية، غير جيّدٍ؛ فالأَولىٰ هو التعميم، وإن أمكن القول بوجوب الدُّعاء عليه أو رجحانه فيمن كان ناصبيّاً أو منافقاً حقيقةً، و اللّه العالم بالصواب.

قد يقال: بجواز عموم اللّعن بحيث يشملهم لاتحادهم في أصول عقيدتهم مع أهل النفاق، رغم عدم تظاهرهم بالعداوة لآل محمّد صلى الله عليه وآله، فهم راضون بغصب

---

(١) سورة التوبة، الآية ٨٤.

(٢) الحدائق، ج ١٠ ص ٤١٥.

(٣) سورة الشعراء، الآية ٣.

(٤) سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

الخلافة و بما وقع على آل البيت عليهم السلام من الظلم و العدوان، فيصيرون من أعداء أهل البيت، فيجري في حقّهم ما يجري على أهل النفاق، وتدليس الحال للتقيّة لا يوقع أصل العداوة، ولأجل ذلك ذهب صاحب «القواعد» و «المنتهى» و «السرائر» و «الكافي» و «الجامع» إلى وجوب اللّعن عليهم أو رجحانه، بل قال صاحب «الجواهر» ـ بعد تقوية عدم الوجوب، لأجل إطلاق الأدلّة ـ: (لكن الأَوْلىٰ في الجمع بين النصوص أنّ القول بوجوب اللّعن لجميع أهل الخلاف لا يخلو عن تأمّل، نعم يصحّ لمن شُوهِدَ منه قرائن النفاق وما يشابه)، كما تشهد لذلك جملة: (امرأة سوءٍ من بني أُميّة) الواردة في حديث محمّد بن مسلم[1]، مضافاً إلى كونها من بني أُميّة التي تميل النفس إلى كونها كذلك، كما وردت هذه الجملة في حديث حمّاد بن عثمان، بل كما يدلّ عليه دعاء الإمام عليه السلام، حيث قال: «وكانت عدوّة لله، قال: ولا أعلمه إلّا قال: ولنا»[2].

والحاصل: القول بوجوب اللّعن ليس في حقّ الجميع، لإمكان أن يكون بعضهم جاهلاً قاصراً لا مقصّراً، كما يظهر ذلك من بعض الأخبار الصادرة عن المعصوم عليه السلام؛ نظير خبر محمّد بن أحمد الأنصاري، قال:

«وجّه قوم من المفوّضة والمقصّرة كامل بن إبراهيم المدني إلى أبي محمد عليه السلام، قال كامل: فقلتُ في نفسي أسأله لا يدخل الجنّة إلّا من عرف معرفتي وقال بمقالتي؟

فأجابه صاحب الأمر عليه السلام بقوله: إذن والله يقلّ داخلها، والله ليدخلها قومٌ يقال لهم الحقّيّة، قلت: يا سيّدي ومَن هُم؟ قال: قومٌ من حبّهم لعليّ عليه السلام يحلفون بحقّه ولا يدرون ما حقّه وفضله»، الحديث[3]، و الله العالم.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٤ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥ و ٧.

(٣) البحار، ج٥٢، مطبعة بيروت، ص٥٠، الحديث ٣٥ عن كتاب غيبة الطوسي.

قوله: **ويجب فيها النيّة** (١).

(١) إنّ وجوب النيّة و لزوم وجودها في بداية الصلاة على الميّت ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال؛ لأنّ صلاة الموتى من الواجبات العباديّة المتوقّفة على النيّة لا من التوصّليّات.

نعم، الذي وقع فيه الخلاف هو اعتبار الوجه فيها، وقد ثبت في محلّه عدم اعتباره في الصلوات اليوميّة التي تصدق عليها عنوان (الصلاة) حقيقةً، فضلاً عن مثل صلاة الأموات التي يحتمل كونها دعاءاً لا صلاة، وإن لم يستلزم مجرّد ذلك عدم اعتبارها إن قام الدليل على لزومها، ولكن مع فقدها يكون المرجع هو مقتضى الأصل ونحوه الدالّ على عدم وجوبها.

ودعوى: احتمال العدم فيها، وإن قلنا باعتباره في غيرها من الصّلوات لعدم مشاركتها مع صلاة الميّت، بل هي إمّا واجبة أو مندوبة.

غير وجيهة أوّلاً: لأنّه لو قلنا باعتباره لزم هنا اشتراكها بين الوجوب والندب، ويكفي في لزومها إن قلنا بالوجوب.

وثانياً: أنّ القائل باعتباره لا ينحصر دليله في التمييز فقط، بل ظاهره أو صريحه اعتباره وإن لم يتوقّف عليه التمييز، و إلّا كان موافقاً للمختار، لأنّه قد استفاد وجوبه من الدليل الوارد على لزوم تمييز أوصاف العمل العبادي.

وكيف كان، فقد عرفت عدم اعتباره في باب الوضوء والصلاة والغسل، فلا نعيد.

و أيضاً: لا إشكال ولا خلاف في اعتبار الإخلاص فيها كغيرها من العبادات، كما لا إشكال في لزوم مقارنتها للتكبير الذي هو أوّل العمل، حتّى ينطبق العمل بتمامه مع النيّة، ويكفي في الباقي استدامته في الجملة لا تفصيلاً كما مضى تحقيقه في محلّه.

نعم، يبقى الكلام في أنّه هل يعتبر فيها فرض وقوعها عن كفايةٍ أم لا؟

فيه خلاف، فقد ذهب الشهيد في «الذكرى» الى احتمل اعتباره، لأنّ النيّة إنّما هي لامتياز الشيء عن غيره، لكن ضعّفه صاحب «الجواهر»، وقال إنّه قضيّة خارجيّة، و فرض كونها بالكفاية أو بالتعيين ليس بيد المكلّف، بل هو أمرٌ حقيقي خارجي يجب عليه أداؤها على نحو الكفاية بالطبع رغم وجود من يتكفّلها غيره، وإلّا يتعيّن عليه، فلا أثر لنيّته في ذلك كما لا يخفى.

كما أنّ الظاهر عدم اعتبار تعيين الميّت ومعرفته كاملاً، بل يكفي في صحّة وقوع النيّة، أن ينوي منوي الإمام حيث ينطبق ويتعيّن في الجملة، وإن كان مبهماً عند المصلّي بخصوصيّة كون الميت رجلاً أو امرأة أو غير ذلك من الصفات.

فرع: لو عيّن الميّت ثم بان خطؤه، قال في «الذكرى» الأقرب البطلان، لخلوّ الواقع عن نيّته ونحوه غيره، ولكن قال المحقق الثاني في «جامع المقاصد»: (ينبغي تقييده بما إذا لم يشر إلى الموجود، بأن قصد الصلاة على فُلان لا على هذا فُلان).

وأمّا صاحب «الجواهر» قال: (يمكن أن يأتي هنا ما ذكروه في تعيين الإمام من حيث تعارض الإشارة والاسم، فيصحّ في الصحيح فيه ويبطل في الباطل).

والظاهر أنّ هذا الأخير هو أحسن الوجوه، لو لم نقل بالصحّة في الجميع، لأنّ الواجب علينا كفايةً ليس إلّا تحقّق صلاةٍ للجنازة مع قصد القربة والمفروض تحقّقه، فتقييده بكونها لزيدٍ أو لعَمروٍ لا يكون دخيلاً في تحقّق ما هو الواجب، هذا بخلاف مثل التلقين حيث لا بدّ فيه من ذكر الشخص واسمه لكونه من الاعتقاديّات، ولذلك لو صلّى على جنازةٍ باعتقاده أنّه فلان الخلاف، بل حتّى لو عيّنه باسمه، فلا تكون صلاته باطلة، حتّى ولو فرض أنّه لو علم بذلك لما صلّى عليها، إلّا أن يخلّ ذلك بقصد قربته فتبطل، وهو غير بعيدٍ، كما أنّ الأحوط في هذه الصورة عدم الكفاية.

أقول: وبذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين تعيين الإمام في الائتمام، حيث

قوله دام ظله: واستقبال القبلة (١).

إنّه يجب في الثاني تعيينه خارجاً ولو بصورة عامّة مع العلم بعدالته، كما إذا قال: (اقتديتُ بهذا الإمام العادل) المردّد بين الفردين أو الثلاث، مع العلم بعدالة كلّ واحدٍ منهم لو لم نقل بالمناقشة في مثله عند من التزم بوجوب التعيين الامام بعينه في صحّة الجماعة.

كما لا يصحّ الاقتداء في الجماعة بصلاةٍ مع التردّد في صلاة الإمام بأن ينوي ما هو منويّ الإمام، ولعلّ عدم كفايته لعدم خروجه عن الإبهام عند المصلّي، وإن خرج به عن الإبهام في الواقع والمعتبر في الجماعة هو الأوّل لأصالة عدم انعقاد الجماعة، واقتصاراً في إطلاقها على المتيقّن المعهود، بل لعلّه المنساق من الأدلّة عند التأمّل، بخلاف المقام الذي لا مانع فيه سوى الإبهام المانع عن الامتثال، الذي مرّ بيان مانعيته وسببه، فرفعه بالصفة المعيّنة في الواقع كافٍ في صدقه، وإن لم يرتفع به الإبهام عن المصلّي، باعتبار الشك في مصداقها، ونحوه غيره من المتعلّقات كالمنوب عنه بصلاةٍ ونحوها، فإنّه يكفي فيها القصد إلى معيّنٍ وإن لم يتعيّن عنده.

(١) وجوب استقبال القبلة في صلاة الميّت ممّا لا خلاف فيه، كما صرّح به صاحب «المدارك»، ومستدلاً له بأنّ العبادة كيفيّة متلقّاة من الشارع، والمنقول من النبيّ و الأئمّة عليهم الصلاة والسلام فعل الصلاة كذلك، فيكون خلافه تشريعاً محرّماً.

ناقش فيه صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» وغيرهما، بأنّ: نقل الفعل عنهم عليهم السلام أعمّ من الوجوب، لما يشاهد وجوده في المندوبات أيضاً.

ولكن يمكن تأييده في الجملة بقرينة ما يشابهها في الصلاة اليوميّة والحجّ، من الأمر باتّباعهم و السّير على هداهم و العمل بمثل ما عملوا، إلى أن يقوم دليلٌ عدم وجوبه وكونه مندوباً، إلّا أنّه ليس على حدٍّ يمكن اعتباره دليلاً قوياً قادراً على التعارض بما يحتمل خلافه، لكثرة وجود ما يخالف ظاهر الفعل في الأدلّة .

نعم، ادّعى صاحب «كشف اللّثام» قيام الإجماع ظاهراً، وقال بشمول العمومات له، لكن اعترض عليه صاحب «الجواهر»: (بأنّ فيه منعٌ إن أراد عمومات الصلاة، ولا عموم مجدياً في الوجوب في غيرها).

ولعلّ وجه اعتراضه هو عدم وجود عمومٍ قابل للاستدلال به، إلّا صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة» الحديث[1]. حيث إنّها تدلّ على أنّ كلّ ما يصدق عليه الصلاة، لابدّ فيه من القبلة.

أقول: لكنّه مضافاً إلى أنّه لابدّ من تخصيصه في بعض الموارد بالضرورة وغيرها، أنّه غير شاملٍ لمثل صلاة الميّت التي قد يقال بأنّ إطلاق اسم الصلاة عليها إمّا من باب المجاز أو الاشتراك، وإلّا فهي ليست موضوعة شرعاً ولا عرفاً للقدر المشترك بينها وبين سائر الصلوات، كما يفصح عن ذلك عدم انسباقه إلى الذهن من إطلاقه.

أقول: لكن قد يظهر من إطلاق كلمات الفقهاء في لزوم مراعاة شرطيّة بعض ما تجب رعايته في الإمام والجماعة، مثل العدالة في سائر الصلوات من اليوميّة وغيرها هنا، في غير ما ورد فيه الدليل على عدم لزوم رعايته، مثل الطهارة من الحَدَث، فإنّها عند المتشرّعة تطلق عليها الصلاة ويجري فيها حكم الصلاة، فبذلك يمكن استيناس الذهن بشرطيّة الاستقبال فيها، مضافاً إلى ما سيأتي استظهار ذلك منه كما في «الجواهر» حيث قال: (الأَوْلىٰ الاستدلال له بالإجماع المزبور إن تمّ، وما عساه يظهر من نصوص كيفيّة الصلاة على الجنائز المتعدّدة، من المفروغيّة عن اعتبار الاستقبال).

بل قد يستدلّ على ذلك بمرسلة ابن بكير عن الصادق عليه السلام، فقد روى ابن بكير عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «في جنائز الرجال والنساء والصبيان؟ قال عليه السلام: توضع النِّساء ممّا يلي القبلة، والصبيان دونهم، والرِّجال دون

(١) الوسائل، ج٣، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

ذلك، ويقوم الإمام ممّا يلي الرِّجال»[١].

حيث إنّ ظاهر الحديث هو الوجوب من حيث الموقف بكونه إلى القبلة المصرّح به في الرواية، وهو لا ينافي حمل الترتيب الوارد في الحديث على الندب أو التخيير بواسطة وجود أخبارٍ معارضة فيه، تفيد لزوم وقوف النساء ممّا يلي الإمام، والرجال ممّا يلي القبلة.

بل يمكن استفادة ذلك من خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت: أرأيت إن فاتتني تكبيرة أو أكثر؟ قال: تقضي ما فاتك، قلت: أستقبل القبلة؟ قال: بلىٰ وأنت تتبع الجنازة» الحديث[٢].

ولا منافاة بين التكبير مستقبل القبلة بلا دعاء بينها و السير خلف الجنازة كما قال بذلك صاحب «الوافي» أيضاً، فلو لم تكن القبلة معتبرة لما ذكره الإمام عليه السلام لمن تأخّر عن اللّحوق بالجماعة إلّا ماشياً.

بل يمكن استظهار لزومه من خبر أبي هاشم الجعفري، المروي في «الكافي» و «التهذيب» و «العيون»، قال: سألت الرِّضا عليه السلام عن المصلوب؟ فقال: أما علمت أنّ جدّي صلّىٰ علىٰ عمّه؟ قلت: أعلم ذلك، ولكنّي لا أفهمه مبيّناً، فقال: أُبيّنه لك، إن كان وجه المصلوب إلى القبلة، فقُم علىٰ منكبه الأيمن، وإن كان قفاه إلى القبلة، فقُم علىٰ منكبه الأيسر، فإنّ بين المشرق والمغرب قبلة، وإن كان منكبه الأيسر إلى القبلة، فقُم علىٰ منكبه الأيمن، وإن كان منكبه الأيمن إلى القبلة، فقُم على منكبه الأيسر، وكيف كان فلا تزايلنّ مناكبه، وليكن وجهك إلى ما بين المشرق

---

(١) الوسائل، ج٢ الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣؛ التهذيب: ج٣ / ٣٢٣ ح٣٣، وسائل الشيعة: ج٣ / ١٢٧ ح٣٢٠٢.

(٢) الوسائل، ج٢ الباب ١٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤.

والمغرب، ولا تستقبله ولا تستدبره البتّة.

قال أبو هاشم: وقد فهمتُ إن شاء اللّٰه، فهمته و اللّٰه»[١].

وجه الاستظهار: أنّه من الواضح لو لم تكن القبلة شرطاً لصلاة الميّت، لم يكن محتاجاً إلى التفصيل الذي ذكره الإمام عليه السلام، غاية الأمر حيث أنّه يصعب مراعاة القبلة في حقّ المصلوب متعذّر، فلابدّ في تحصيل الشرط من الاكتفاء ببدلها، وهو ليس إلّا التوسعة في القبلة، من كفاية رعاية جهة القبلة، وعدم لزوم عينها، وهي هنا ما بين المشرق والمغرب، كما صرّح به الإمام عليه السلام بقوله: «فإنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة»، فإنّ ذكر هذا التعليل يفيد لزوم رعاية القبلة في صلاة الميّت، و إلّا لم يكن لذكر التعليل فائدة كما لا يخفىٰ.

بل قال صاحب «الوافي»: (إنّما أمَرَهُ عليه السلام بالقيام بما أمره، لأنّ استقبال القبلة شرط في هذه الصلاة، وكذا استقبال أحد منكَبَي الميّت وفي القبلة سعة، ولا يتحقّق الأمران إلّا بذلك)، انتهىٰ كلامه على ما هو المحكي عنه في «الجواهر»[٢].

أقول: بعد الوقوف على وجه استظهار شرطيّة القبلة، قال صاحب «الجواهر»:

(نعم، كان على المصنّف وغيره استثناء مثل هذا الانحراف المزبور في صلاة المصلوب، من وجوب الاستقبال للخبر المزبور.

اللَّهُمَّ إلّا أن لا يكونوا عاملين به، بل في المحكي عن «عيون الصدوق» رحمه الله أنّ هذا حديثٌ غريب لم أجده في شيءٍ من الأُصول والمصنّفات)[٣].

قلنا: هذا الإشكال غير وارد على المصنّف وغيره، بعد قبول كون ما بين المشرق والمغرب قبلة، كما صرّح بذلك في هذا الخبر، وكذا كان معتضداً بصحيحة

---

(١) الوسائل، ج٢ الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

(٢) و (٣) الجواهر، ج١٢ / ٥٣ و ٥٤.

زرارة بعد قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا إلى القبلة»، قال:

قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه» الحديث[1].

لأنّه حينئذٍ قد لوحظ في المصلوب أيضاً القبلة مع سعتها بجهة القبلة لا عينها، اللَّهُمَّ إلّا أن الجمود على ظاهر لفظ القبلة في اختصاصها بعين القبلة، فيصير الاستثناء في حقّ المصلوب مطلوباً.

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ ذكره أحسن وأَوْلىٰ من تركه كما لا يخفى.

أقول: رغم كلام الصدوق من عدم وجود هذا الخبر في الأُصول، فقد اختلف الفقهاء في العمل بهذا الحديث، و الشاهد على ذلك كلام الشهيد في «الذكرى» على ما هو المحكي في «الحدائق»، قال:

(وهذه الرواية وإن كانت غريبة نادرة كما قال الصدوق، وأكثر الأصحاب لم يذكروا لمضمونها في كتبهم، إلّا أنّه ليس لها معارضٌ ولا رادّ، وقد قال أبو الصلاح وابن زُهرة: يُصلّى على المصلوب ولا يستقبل وجهه الإمام في التوجّه، فكأنّهما عاملان بها، وكذا صاحب الجامع الشيخ نجيب الدين بن سعيد والفاضل في «المختلف»، قال: إن عمل بها فلا بأس، وابن إدريس نقل عن بعض الأصحاب أنّه إن صلّى عليه وهو على خشبةٍ استقبل بوجهه وجه المصلّى عليه، ويكون هو مستدبر القبلة).

أمّا الهمداني فقد أسقط في «مصباح الفقيه» لفظ (الوجه) قبل المصلّى، مع أنّه موجودٌ في «الحدائق» و «الجواهر»، كما أنّه لم يكن في «الحدائق» جملة (أي المصلّى مستدبر القبلة) مع كونه موجوداً في «مصباح الفقيه» و «الجواهر».

ثمّ حكم بأنّ الأظهر إنزاله بعد الثلاثة والصلاة عليه.

قلت: هذا النقل لم أظفر به، وإنزاله قد يتعذّر كما في قضيّة زيد عليه السلام)، انتهىٰ ما

---

(١) الوسائل، ج٣، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

في «الذكرىٰ».

فإنّه يظهر من كلامه أنّه قد عمل به بعض الأصحاب، كما يميل إلى العمل به الشهيد في «الذكرى» الذي يستفاد من قوله: (إلّا أنّه ليس لها معارضٌ ولا رادّ).

وإن ناقش فيه صاحب «كشف اللّثام» حيث قال: (المعارض لها ما دلّ على استقبال المصلّي القبلة، والرادّ لها وإن لم يوجد، لكن الأكثر لم يذكروا مضمونها كما اعترف به).

و ردّ عليه صاحب «الجواهر»: (بأنّه بعد تسليم وجود المعارض المزبور يقيّد به، وبناءً على عمل ابن زهرة به، قد قيل إنّه يظهر منه الإجماع على ما سمعته منه).

وفي كشف الأُستاذ نفي البأس عن العمل به، وعن «الجواهر»: (فمع تعذّر الاستقبال فكاليوميّة).

أقول: إذا دارَ الأمر بين:

ترك صلاة الميّت رأساً، أو الإتيان بالمتعارف غير المتجه الى القبلة المعتبرة في سائر الصّلوات، أو الإتيان والعمل بمضمون هذا الحديث الذي قد عمل به جماعة كثيرة ممّن ذكرهم الشهيد في كلامه و مال اليه، و منهم كشف الأُستاذ وصاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، كان الأخير هو الأَوْلىٰ، غاية الأمر لو أمكن بعد ذلك ـ أي بعد الإنزال عن الخشبة ـ إعادة الصلاة عليه، كان أَوْلىٰ وأحوط، و اللّٰه العالم.

وجوب القيام في صلاة الميّت

من الواجبات في صلاة الميّت القيام، وهو ممّا لا خلاف فيه، ولا نقل الخلاف فيه عن أحدٍ إلّا عن الشافعي على المحكي في «تذكرة» العَلّامَة، وعليه فالإجماع بقسميه عندنا قائمٌ، وهو الدليل كما قاله في «الذكرى» و «جامع المقاصد» و

«المدارك»،مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من النصوص المتواترة الواردة في بيان كيفيّة إقامة الصلاة ووقوفها في صدر الميّت أو وسطه، أو كيفيّة وقوف الامام في الصلاة على الجنائز، و هي أخبار عديدة يستفاد منها مفروغيّة وجوب القيام فيها، مضافاً إلى السيرة المتّخذة عن النبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام، منضمّاً إلى الأصل الثابت في وجوب التأسي بهم في كثير من الأمور خاصة العبادات، لاسيّما مع وجود ما رُويَ عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1]. مع أنّ الأصل بعد إحراز شغل الذمّة عدم البراءة إلّا بالقيام، هذا كما عن الشهيد في «الذكرى».

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بأنّه إنّما يصحّ هذا الأصل بعد إثبات الوجوب بدليلٍ غير هذا الأصل، فهو حينئذٍ يرجع إليه عند الشك في الفراغ، لا في إثبات أصل الوجوب، لوضوح أنّ الأصل عند الشك في الوجوب هو البراءة لا الاشتغال.

وكيف كان، فالأدلّة السابقة قبله يكفينا في إثباته، خصوصاً ما عرفت في النصوص المتواترة في وقوف الإمام وسط الجنازة أو امام صدر الميّت الدالّة على مفروغيّة وجوب القيام فيها.

وندبيّة أصل الوقوف في الجنائز، لا يضرُّ بوجوب أصل القيام، لأنّها وردت في بيان أفضل أفراد الواجب التخييري في محلّ الوقوف، الذي يجتمع مع وجوب أصل القيام.

فرع: لا إشكال في أنّ شرطيّة القيام ثابتة مع الإمكان، وأمّا مع العجز لأجل تفرّده بالصلاة، وعدم وجود مكلّفٍ آخر قادر، فيصير كاليوميّة من وجوب الإتيان بالمقدور قاعداً أو غيره؛ لقاعدة الميسور، و عموم الدليل الدالّ على أنّ ما له البدل يجب احضاره عند العجز عن الأصل، ودليل الاستطاعة وما أشبه ذلك؛ لأنّ هذه

(١) مسند أحمد، ج ٥ ص ٥٣ .

الأدلّة مشتركة في اليوميّة وصلاة الميّت وغيرهما.

هذا إذا لم يجد غير العاجز مكلّفاً آخر قادراً على الصلاة عليه.

وأمّا إذا وجد من يمكنه القيام، فقد ذهب صاحب «المدارك» الى عدم سقوط الفرض بصلاة العاجز، لأصالة عدم سقوطه بغير الصلاة الكاملة، مع احتمال السقوط لقيام العاجز بما هو فرضه.

أقول: بحثٌ في أنّه لو وجد المتمكن من القيام بالصلاة، فهل يكفي العاجز عن القيام كالقاعد والمضطجع أم لا؟ فهو يتصوّر على وجوه:

تارةً: تكون القدرة موجودة للمتمكّن من القيام قبل الإتيان بالصلاة مع علمه بوجود من يتمكّن، فهل يجوز أو يكفي صلاة العاجز عن سائر المكلّفين القادرين بالقيام أم لا؟

قد يقال: بالكفاية فضلاً عن المشروعيّة، لأنّ ملاك الواجب الكفائي هو وجوبه على كلّ أحد من المكلّفين على نحو البدليّة في إتيانه بصورة المختار من القيام، أو بالبدل في صورة الاضطرار، لأنّ الملاك في هذا الواجب هو حصول طبيعة الصلاة من شخصٍ بحسب وسعه و قدرته، فلازم ذلك أنّ تحقّق هذه الصلاة عن العاجز يُسقط الواجب عن سائر المكلّفين، لحصول الغرض به، وهو تحقّق صلاةٍ صحيحةٍ بحسب ما عليه من التكليف، وعلى هذا يمكن أن يكون مراد صاحب «المدارك» في الاحتمال الثاني من السقوط لقيام العاجز بما هو فرضه هو هذا، ففي هذه الصورة لا يبقى لما ذكره صاحب «الجواهر»ﷺ بقوله: (وكان مراده أنّه وجد المتمكّن بعد وقوع صلاة العاجز)، وجهٌ، لما عرفت من تحقّق ما هو الواجب وحصول الغرض به كما لا يخفى.

وقد يقال: بعدم الكفاية بل لا المشروعيّة للعاجز مع وجود القادر، لأنّ كيفيّة

الوجوب الكفائي في مثل هذا الواجب ليس إلّا ملاحظة فعله مع حفظ جميع شروط التكليف على نحو البدليّة في القادرين من القيام، لا الأعمّ من القادر والعاجز، بلا فرق بين كون متعلّق الواجب:

ممّا لا يقبل التكرّر في عملٍ واحد كالغُسل، حيث لا يتحقّق إلّا واحداً بحيث لا يجب فيه التكرّر، بل و لا يتحقّق بعد حصول أصل الغُسل المسقط للواجب.

أو كان ممّا يقبل التكرار مثل صلاة الميّت، حيث يمكن فرض تحقّق في صلاة واحدةٍ من جماعةٍ كما يمكن تحقّقها من شخص واحد، فالواجب حقيقةً ليس إلّا صلاة واحدة، مع حفظ جميع ما فيه الشروط من القيام والذِّكر والعربيّة من كلّ أحدٍ، بمعنى أنّه لو تركه الجميع عوقبوا جميعاً عليه ولو بترك شرطه من القيام المعتبر فيه مع وجود من يتمكّن منه.

نعم، لو لم وجد المكلف القادر على إتيان العمل، فيتبدّل الحكم إلى بدله وهو الإتيان قاعداً، و إن لم يتمكّن فمضطجعاً، هذا بخلاف ما لو وجد من يتمكّن، فإنّه حينئذٍ يجب عليه و يتعيّن، فيكون حكم هذا الواجب في هذا الفرض، مثل حكم تعذّر أحد فردي الواجب التخييري، حيث يتعيّن الواجب في الفرد الآخر، وهو يكون مثل العاجز عن دفن الميّت في الأرض، ومن كان عنده القدرة على ذلك، فلا يجوز له حينئذٍ إلقاء جسد الميّت في البحر لعدم قدرته على دفنه في الأرض، ففي هذا الفرض لو شك في سقوط التكليف عنه بعد قيام العاجز كان مقتضى الأصل بقاءه.

وأُخرى: ما لو ظنّ عدم التمكّن، فصلّى صلاة العاجز، ثم بانَ له خلافه، وظهر أنّه حين قيامه بالعمل من كان قادراً على العمل التام الاجزاء و الشرائط، لكنه جهل وجوده، فهل تكفي هذه الصلاة عن الواجب، أو لابدّ من اعادتها من المتمكن القادر على الصلاة التامة؟ فيه وجهان؛

إذ بناءاً على قاعدة الإجزاء يمكن القول بالكفاية، بل قد حمل صاحب «الجواهر» احتمال السقوط في «المدارك» على هذه الصورة، و إلّا فلا كما هو مختاره، إذ قال: (ولعلّ الأقوى هنا العدم، لا لعدم اقتضاء الأمر الإجزاء، بل لأنّه من تخيّل الأمر كما حقّقناه في محلّه).

نعم، لابدّ لمن ظنّ جريان قاعدة الإجزاء في هذا المورد أيضاً القول بالسقوط.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ غايته الإجزاء عن الفاعل لا عن غيره.

ثمّ قال: (وفيه: أنّ خطاب الكفاية خطابٌ واحد، فمتىٰ حصل فعلٌ صحيح كان مسقطاً. ومن هنا يظهر لك أنّه لا وجه للقول بالمشروعيّة مع عدم السقوط عن الغير في المسألة، بل لابدّ من الحكم بعدم المشروعيّة كما اخترناه، أو بالسقوط معه، وإن كان قد يوهِم المشروعيّة مع عدم السقوط بعض العبارات، منها في «كشف اللّثام» تبعاً «للروضة»، قال: ولو صلّاها عاجزاً قاعداً أو راكباً أو نحوهما، فهل يسقط عن القادرين؟ وجهان من تحقّق صلاةٍ صحيحة، ومن نقصها مع القدرة الكاملة.. إلى آخر كلامه).

قلنا: الظاهر عدم الملازمة بين عدم الكفاية مع عدم المشروعيّة، إذ هما عنوانان مختلفان؛ لأنّه من الممكن أن يكون عمله مشروعاً من حيث نفسه، باعتبار أنّه كان واجباً عليه ولو على تقديرٍ، وأثره يظهر في جواز عقوبته لو ترك العمل حتّى منه مع عصيان الآخرين، كما يصحّ عمله وينوي ذلك الواجب لو أتى بالصلاة مع الباقين بما أنّه أحد المكلّفين، مع أنّ لازم عدم المشروعيّة حينئذٍ هو عدم جواز الإتيان بها مع وجود القادرين، والحال أنّه ليس الأمر كذلك، فتأمّل.

نعم، لازم عدم الكفاية هو عدم السقوط عن الباقين، و استحقاقهم العقوبة على تركهم الصلاة، لعدم تحقّق الصلاة الواجبة مع جميع شرائطها، فلابدّ لهم من

القيام بها حتى بعد قيام العاجز بها. وهو المطلوب، لما ثبت أنّ الواجب هو الإتيان بصورة كاملة مع إمكانها ولو من فردٍ واحد، كما هو الحال كذلك في سائر الشرائط من الذِّكر والعربيّة والستر ـ لو قلنا بشرطيّته ـ كما هو مقتضى الأصل عند الشك في الفراغ و عدمه، لأنّ الأصل بقاء الذمّة مشغولة بالتكليف.

أقول: وربّما يتفرّع على المشروعيّة جواز الاقتداء في صلاة الميّت بالعاجز، بلا فرق بين كون المأموم قائماً أو قاعداً، بل لعلّ قيام المأمومين في الصلاة معه كان كافياً في تحقّق سقوط الواجب إذا قلنا بصحّة صلاتهم جماعة مع العاجز، وإن كان الأحوط خلاف ذلك.

ولعلّ القائل بجواز اقتداء القائم بالقاعد مثل صاحب «كشف الغطاء» في اليوميّة يقول به ههنا أيضاً، لأنّه مقتضى صحّة صلاته.

اللَّهُمَّ إلّا أن يعتبر الصحّة حتّى عند المأموم، فإنّه حينئذٍ يعدّ فاقداً كما هو مذهب من لا يجوّز ذلك في اليوميّة وغيرها كما لا يخفى.

وثالثة: ما لو علم بعدم وجود من يقدر فصلّى، ثمّ وجد بعد الدفن أو قبله.

الظاهر أنّه لا إشكال في كفايته في الأوّل، لأنّ الواجب قد تحقّق في وقته، وكان المفروض عليه هو المتحقّق، وقد امتثل وسقط الأمر، فلا وجه لإعادته.

نعم، الذي ينبغي أن يبحث فيه هو الثاني، باعتبار أنّ ملاك كفاية البدل عن المبدل منه:

إن كان هو الاضطرار حين العمل، فلازمه الإجزاء والكفاية، لأنّه كان عاجزاً حين أداء الصلاة على الفرض.

وإن كان الملاك في جواز اتيان البدل هو الاضطرار إلى انقضاء الأجل الذي يمكن أن يؤتى به، فلازمه عدم الكفاية، فيكون حكم المسألة هنا شبيه حكم التيمّم

بدل الوضوء لو أتى به ثمّ وجد الماء قبل خروج وقت الصلاة، من وجوب إعادتها وعدمه، والأحوط هو الإعادة كما أنّ الأمر كذلك في التيمّم.

و يتفرّع على ذلك: أنّه هل يجب على الفاقد تأخيره إلى حصول اليأس أو لا يجوز تأخيره؟ لأنّه لو أتى به ثمّ وجد لابدّ من الإعادة، فلا وجه لعدم الجواز إلّا عند من يقول بعدم المشروعيّة كصاحب «الجواهر»ﷺ، فلابدّ حينئذٍ من التأخير حتّى يحصل له اليقين بها أو الاطمئنان بما هو وظيفته.

ها هنا فرع آخر: وهو أنّه هل يعتبر في القيام الاستقرار أم لا؟ فيه خلاف:

قد يظهر من «كشف الغطاء» اعتباره، كما يعتبر حفظ مراتب العجز، فيلزم حينئذٍ تقدّم القاعد على المضطجع، بل وهكذا الراكب على المضطجع، لأنّ حال الركوب يكون مثل حال القعود، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال ـ بعد نقل كلام الأُستاذ ـ: (وإن كان لا يخلو من تأمّل بل سابقه ـ أي صورة الاستقرار ـ لا يخلو من منع، إذا لم يعتبر الاستقرار في مفهوم القيام، فهو حينئذٍ كغيره ممّا يعتبر في الصلاة ممّا تسمع فيه إن شاء اللّٰه)، انتهى كلامه[1].

قلنا: لم يَذكر في اعتبار الاستقرار أو مراتب العجز دليلٌ سوى ما ذكره صاحب «الجواهر» بقوله: (ولعلّه لظهور البدليّة مطلقاً).

ولكن الإنصاف أن يقال: لعلّ وجه الاعتبار هو اتفاق الأصحاب على جريان أحكام صلاة الفريضة واليوميّة بجميع شروطها و قيودها في المقام، إلّا ما خرج بالدليل كالطهارة، فإذا قلنا باعتبار هذه الأُمور في الفريضة، فلا يبعد الالتزام بلزوم رعايتها ليحصل اليقين بالفراغ و الموافق للاحتياط، وإن كان الفتوى بذلك مشكلٌ جدّاً، لعدم قيام دليل معتمدٍ من الإجماع أو النصّ على ذلك، كما لا يخفى.

---

(١) الجواهر، ج١٢ / ٥٦.

قوله: وجَعلُ رأس الجنازة إلى يمين المصلّي (١).

(١) لا خلاف بين الأصحاب في لزوم وضع رأس الميت على يمين المصلّي، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر»، بل في ظاهر «الذكرى» و «الكشف» والمحكي عن «المعتبر» الإجماع عليه، بل في «الغنية»: (ويجب إعادة الصلاة على الميّت إذا كانت الجنازة مقلوبة، بدليل الإجماع والاحتياط).

و عليه فالدليل الأول على هذا الحكم هو الاجماع وهو الحجّة بعد الاعتضاد بالتأسّي بعمل النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، حيث إنّهم صلّوا على هذه الطريقة، وصارت السيرة مستقرّة بين المتشرّعة، وكذا بقاعدة الاشتغال حيث لا يحصل القطع بالفراغ إلّا بذلك.

أقول: ولكن قد عرفت منّا سابقاً الإشكال فيها، بأنّها لا تجري إلّا بعد إثبات وجوبها من دليلٍ آخر غير قاعدة الاشتغال، و هذه القاعدة جارية عند الشك في الفراغ بعد ثبوت الوجوب لا قبل ثبوته، لأنّ المرجع حينئذٍ هو البراءة لا الاشتغال لأنّ الشك الحاصل شكٌ في التكليف لا في المكلّف به.

الدليل الثاني: الاستدلال بموثّقة عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «أنّه سُئل عمّن صُلّي عليه، فلمّا سَلّم الإمام فإذا الميّت مقلوبٌ رجلاه إلى موضع رأسه؟ قال عليه السلام: يُسوّى و تُعاد الصّلاة عليه، وإن كان قد حُمل ما لم يُدفن، فإن دُفن فقد مضت الصلاة عليه، و لا يُصلّى عليه و هو مدفونٌ»[1].

حيث حكم عليه السلام بوجوب الإعادة في المقلوب ما لم يُدفَن، ودلالته على الحكم واضحة ولا إجمال فيها، لكن الإجمال يظهر من حيث إنّ جعل رأس الجنازة على يمين المصلّي له معنيين:

تارةً: يقال بأنّ المعتبر هو أن يقف الاام بحيث يكون ملاحظة وقوف الإمام

(١) الوسائل، ج٢، الباب ١٩ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

على رأس الميّت في طرف يمين المصلّي، في قِبال وقوفه علىٰ غير ذلك بأن يقع تمام جسد الميّت على يسار الإمام، أو يقف الإمام أمام الميّت، أو خلفه محاذياً لرأسه أو متجاوزاً عنه إلى جهة يمينه، حيث لا يصدق على شيءٍ من ذلك أنّه علىٰ يمين المصلّي فعلاً، وإلى هذا المعنى حمل صاحب «المدارك» كلام المصنّف، ومثله في «الروضة» وظاهر «كشف اللّثام»؛ لأنّهم استثنوا من هذا الحكم المأموم، أو من تعذّر إجرائه في حقّه كالمصلوب؛ لوضوح أنّ المأموم ربّما يقف في يمين في الصّف أو يساره خارجاً عن محل وقوف الإمام.

وأُخرىٰ: يقال بأنّ المراد من جعله طرف يمين المصلّي، أن يكون رأس الميّت إلى جهة اليمين أي المغرب، والرِّجلين إلى جهة المشرق في البلدان التى تكون القبلة فيها نقطة ما بين المشرق والمغرب كما هو الحال في العراق و ايران، فعلى هذا التقدير، لا نحتاج إلى هذا الاستثناء للمأموم، إذ لا فرق فيه بين الإمام والمأموم، ويتحقّق على هذا البناء لو لم نعتبر المحاذاة بمعنى المسامتة بين المصلّي ورأس الميّت، أن يكون موقف المصلّي متجاوزاً عن رأسه باليمين أو اليسار، بل حتّى إذا كان الميّت كلّه عن يساره.

وكِلا هذين المعنيين يمكن استفادته من حديث عمّار، حيث لا ينافي الحكم بوجوب الإعادة مع اختيار كلّ واحد منهما إذا كانت الجنازة مقلوبة، ولكن الظاهر من عبارة الأصحاب هو اختيار المعنى الثاني، كما يظهر من عبارة ابن فهد الحلّي في «المهذّب البارع» فإنّه بعد ذكر وجوب استقبال الميّت في أحواله الثلاثة من الاحتضار والصلاة عليه والدفن من غير ذكر خلاف فيها، قال: (ويختلف استقباله باختلاف حالاته:

ففي الاحتضار يكون مستلقياً، وظاهر رأسه مستديراً، ووجهه وباطن قدميه مستقبلاً.

وفي حال الصلاة: يكون مستلقياً أيضاً، ورأسه إلى المغرب ومقدّم جنبه الأيمن مستقبلاً.

وفي حال دفنه: يكون مضطجعاً رأسه إلى المغرب، ووجهه وبطنه ومقاديم بدنه إلى القبلة.

ومستند هذا التفصيل نصوص الطائفة وعملهم عليه)[1].

وكذا عن الشهيد في «الذكرى» حيث قال: (ويجبُ الاستقبال بالميّت، بأن يوضع رأسه عن يمين المصلّي، ورجلاه عن يسار المُصلّي).

فإنّ ظاهر كلاهما كغيرهما كون المعتبر هو جهة اليمين، التي لا فرق فيها بين الإمام والمأموم، بل ادّعى صاحب «الجواهر» أنّه المستفاد من الخبر والإجماع، خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» حيث ادّعى الإجمال في الحديث من هذه الناحية وهو الأوجه؛ لأنّ لزوم إعادة الصلاة في الجنازة المقلوبة يساعد مع كلا الاحتمالين، هذا بخلاف ما وقع في عبارة المصنّف، حيث إنّ ظهوره هو الجهة لا نفس اليمين لو لم تكن معها قرينة صارفة عن ذلك.

أقول: الظاهر من السيرة وعمل الأصحاب هو المعنى الثاني، فلا فرق حينئذٍ بين الإمام والمأموم، كما لا يخفى علىٰ مَن تأمّل في الأخبار الواردة في كيفيّة الصلاة على الجنائز وغيرها كما ستعرف ذلك إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

و من هذا القبيل ما جاء في الخبر المضمر الصحيح المروي عن عبداللّٰه الحلبي، قال:

«سألته عن الرجل والمرأة يُصَلَّى عليهما؟ قال: يكون الرجل بين يدي المرأة ممّا يلي القبلة، فيكون رأس المرأة عند وركي الرجل ممّا يلي يساره، ويكون

(١) المهذّب البارع، ج١ / ٣٠٥.

رأسها أيضاً ممّا يلي يسار الإمام، ورأس الرجل ممّا يلي يمين الإمام»[1].

حيث يدلّ على أنّ المطلوب أن يكون رأس الميّت على جهة اليمين، بلا فرق بين الرجل والمرأة، غاية الأمر اعتبرنا لزوم أن يكون الإمام أو المنفرد بمحاذاة الميّت ومسامتاً له، وهو واجب آخر غير وجوب مراعاة جهة اليمين، هذا كما في «الجواهر».

أقول: ولكنّه لا يخلو عن تأمّل، لإمكان دلالته على يمين الإمام بالفعل، اللَّهُمَّ إلّا أن يلاحظ بقرينة يسار المرأة.

حيث يفيد خلافه.

نعم، والذي يمكن حمله على الندب، هو تقدّم الرجل على المرأة للأخبار المعارضة و الدالّة على لزوم التقديم والتأخير، وهو غير مربوط بلزوم أن يكون رأس الميّت على جهة يمين الإمام، فإنّه واجبٌ و حكمٌ ثابتٌ للإمام والمأموم، وإن تجاوز الصّف عن حدود طرفي جنازة الميّت، بخلاف ما إذا لوحظ خصوص يمين المصلّي بالفعل، فلابدّ أن ينحصر في حقّ الإمام والمنفرد، دون المأموم وخصوص الرجل، و دون كونه مع المرأة، وهو مخالفٌ لظاهر الأخبار، كما لا يخفى على المتأمِّل في الأخبار وكلمات الأصحاب.

و أيضاً لا يرتبط بمسألتنا وجوب محاذاة الميّت للإمام والمنفرد دون المأموم، كما سيأتي، فيما إذا تمّ دليله من الإجماع والنصّ نظير وجوب كون الميّت حال الصلاة مستلقياً على قفاه، المستفاد من معقد إجماع «المهذّب» وغيره، بل ادّعى صاحب «الجواهر» عدم الخلاف فيه، بناءً على المستفاد من صراحة كلمات جماعةٍ من الأصحاب بذلك.

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٧.

بحثٌ حول كيفيّة وقوف المأمومين في صلاة الميّت

يقتضي المقام البحث عن وجوب محاذاة المأمومين لموضع الجنازة وعدمه:

فقد قيل بالوجوب و استدلّ له بالأخبار المتواترة الآتية الواردة في بعضها من الأمر بالقيام إذا صلّى على الرجل في وسطه، وعلى المرأة ممّا يلي صدرها، وفي خبرٍ آخر لزوم القيام المأموم عند رأس المرأة وصدر الرجل، وفي الصلاة على الجنائز المتعدّدة يقوم الإمام عند رأس الرجل كما في بعض الأخبار، أو في وسطه كما في بعضٍ آخر، أو في وسط الصّف كما في ثالث.

بيان ذلك: لا يمكن الأخذ بظاهر الأمر الوارد في شيءٍ من هذه الأخبار على الوجوب العيني لمكان المعارضة، ولكنّه لا مانع عن الأخذ بالقدر المشترك، الذي يفهم اعتباره من الجميع، وهو لزوم وقوف الإمام على الجنازة محاذياً لجزءٍ منها، بالتقريب الذي مرّ عند البحث عن الدُّعاء على الميّت، مضافاً إلى أنّ رعاية ذلك موافق للاحتياط وللسيرة المستمرّة الثابتة من زمن المعصومين عليهم السلام، وإن لم يشاهد كلاماً و تصريحاً من المتقدِّمين بالنسبة إليه إثباتاً أو نفياً، بل القضية مطروحة عند بعض المعاصرين، و حتّى بناءً على الشرطيّة يكون الحكم منصرفاً عن غير المأمومين لأنّهم خارجون عن جانبي الصفوف.

فرعٌ: يجب أن توضع الجنازة امام المصلّي لا خلفه ولا إلى أحد جانبيه، و هذا حكم ثابتٌ عند الجميع لم ينقل خلافٌ فيه إلّا من بعض العامّة، كما أشار إلى ذلك صاحب «كشف اللّثام» والشهيد رحمه الله في «الذكرى»:

ففي الأوّل: دليل الوجوب عنده هو التأسّي واستمرار العمل عليه من زمن النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الآن، و أنّه لم يُعرف فيه خلافاً إلّا من بعض العامّة، حيث جوّزوا التقدّم عليها فضلاً عن أحد الجانبين، قياساً بالصلاة على الميّت الغائب.

وفي الثاني: أنّ وجوب ذلك ثابتٌ عندنا، الظاهر في أنّه من الثوابت و المسلّمات عند الإماميّة، ولأجل ذلك قال الشهيد في «الذكرى» بعد نقل قياس العامّة للمقام بالغايب حيث يجوّزون الصلاة عليه، قال: (ذلك خطأ في خطأ، لعدم جواز الصلاة على الغائب عندنا)؛ و عليه فالمسألة عند الإماميّة ثابتة لا كلام فيها.

الدليل على وجوبه: مضافاً إلى الإجماع ـ كما صرّح بذلك العَلّامَة في «التذكرة» و«نهاية الأحكام» ـ أنّه يشترط حضور الميّت عند علمائنا أجمع، بل قيل كما في «الجواهر»: (إنّه ظاهر «المنتهىٰ» و «فوائد الشرايع» أيضاً)، مع أنّه لا يصدق الصلاة عليه بدون الحضور، بل شك فيه ملازمٌ للشك في شمول الأدلّة، وعليه فالأصل حينئذٍ عدم المشروعيّة، فضلاً عن إمكان التمسّك باستمرار السّلف الصالح المعتدّ بفعله على ترك الصلاة للغائب، ولو جاز لما ترك خصوصاً على مثل رسول اللّه صلى الله عليه وآله وغيره، ولأنّها مشروطةٌ بشروط لابدّ من العلم بها، ولا يعلم بها مع الغيبة غالباً، هذا في الأعصار السابقة وإن كان الأمر ليس كذلك في زماننا هذا، لوجود ما يمكن الاستخبار والاطّلاع على ذلك، وهي مثل كونها إلى القبلة واستلقائها لو غيرهما.

هذا كلّه مع قيام ظهور النصوص في اعتبار حضوره بل كونه كالمقطوع به منها، عند من لاحظها وتدبّر فيها.

أقول: بقي هنا التحقيق حول ما ورد من صلاة رسول اللّه صلى الله عليه وآله على النجاشي و الّذى نقله الشيخ الصدوق في «الخصال» بإسناده عن محمّد بن القاسم المفسّر، عن يوسف بن محمّد بن زياد، عن أبيه، عن الحسن بن علي العسكري، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لمّا أتاه جبرئيل عليه السلام بنعي النجاشي بكىٰ بكاءً حزينٍ عليه، وقال: إنّ أخاكم أصحمه ـ وهو اسم النجاشي ـ مات، ثُمّ خرج إلى الجبّانة وصلّى عليه، وكبّر

سبعاً فخفض الله له كلّ مرتفع حتّى رأىٰ جنازته وهو بالحبشة»[١].

و قد حمله بعضٌ على التقيّة، ولكنّه غير وجيه؛ لما جاء في ذيله من بيان صورة الإعجاز من تسطيح كلّ مرتفعٍ و جبلٍ ما بين المدينة و بلاد الحبشة، حتّى رأى ﷺ الجنازة، فحينئذٍ يكون صلاته ﷺ عليه صلاةً على جنازةٍ حاضرة إمامه لا غائبة عنه، فتكون القضيّة خارجة عن فرض البحث كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلى إمكان أن يكون المراد من الصلاة عليه هو الدُّعاء له، فيكون حاله حينئذٍ مثل ما جاء في الخبر الذى رواه حريز، عن محمّد بن مسلم أو زرارة، قال:

«الصلاة على الميّت بعدما يُدفن إنّما هو الدُّعاء. قال: قلت: فالنجاشي لم يُصلّ عليه النبيّ ﷺ؟ فقال: لا، إنّما هو دعا له»[٢].

كما وردت الاشارة إلى ذلك في خبر أبي نصر البزنطي، عن الحسين بن موسىٰ، عن جعفر بن عيسىٰ، قال: «قدم أبو عبدالله عليه السلام مكّة فسألني عن عبدالله بن أعين؟ فقلت: ماتَ، قال: مات؟ قلت: نعم، قال: فانطلق بنا إلى قبره حتّى نُصلّي عليه، قلت: نعم، فقال: لا، ولكن نُصلّي عليه هاهنا فرفع يديه يدعو واجتهد في الدُّعاء، وترحّم عليه»[٣].

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل لأنّ ما جاء في خبر «الخصال»؛ يختلف عن هذا الخبر، فقد جاء في ذيله من مشاهدته ﷺ للجنازة، وكونها كأنّها عنده.

وكيف كان، فالثابت عندنا هو لزوم حضور الجنازة لإقامة الصلاة عليه، ولا يجوز إقامتها على الميّت الغائب.

أقول: بعدما ثبت شرطيّة حضور الجنازة في صحّة الصلاة عليها، وأنّه لا يجوز الصلاة على الميّت الغائب، فلا فرق حينئذٍ في الغائب بين كونه في بلادٍ أُخرى غير بلد

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١٠ و ٥ و ٤.

المُصلّي، وبين كونه فيه وكان غائباً، خلافاً للشافعيّة فجوّزوه في الأوّل دون الثاني، معلّلين للثاني بإمكان الحضور فيه، والمنع في هذه الصورة متفق عليه عند جميع الإماميّة، ولعلّه تعريضاً لهم قيّد فقهاؤنا الغائب بأن يكون في بلدٍ آخر كما هو محكيٌّ في «المبسوط» و «السرائر»، لا أنّهم يجوّزوا في الغائب في البلد، ولذلك قال العَلّامَة في «المنتهى» على نحو الحكاية: (بأنّها لا تجوز على الحاضر في البلد مع الغيبة)، فعدم الجواز مع الكون في بلدٍ آخر يكون بطريق أَوْلىٰ، بل قيل إنّ ظاهر المحقّق الثاني في فوائده على الكتاب قيام الإجماع على أنّه: (لا يُصلّى على البعيد ممّا يعتدّ به عرفاً كذلك، ولا على من بين المصلّي وبينه حائلٌ إلّا عند الضرورة).

فرع: تعرّض له صاحب «جامع المقاصد»: أنّه لو اضطرّ إلى الصلاة على الميّت من وراء جدارٍ، ففي الصحّة تردّد.

وفي «كشف اللّثام»: (من الشك في كونها كالصلاة بعد الدفن أو أَوْلىٰ، ثمّ على الصحّة ففي وجوبها قبل الدفن وجهان).

قال صاحب «الجواهر»: (قلت: الأقوى عدم الوجوب، بل عدم الصحّة بعد حرمة القياس، ومنع الأولويّة أو تنقيح المناط، فلعلّ حيلولة خصوص القبر كعدمها عند الشارع مثل النعش ونحوه ممّا لا يمنع صدق اسم الصلاة عليه، فالمراد حينئذٍ من الغائب الممنوع الصلاة عليه، مَن لم يكن مشاهَداً أو في حكم المشاهَد شرعاً).

أقول: الإنصاف أنّه مع ملاحظة سقوط شرطيّة الحضور لأجل العُسر والاضطرار لا يوجب سقوط الميسور بإقامة الصلاة من خلف الجدار، خصوصاً إذا فرض عدم إمكان امتثالها لاحقاً بإقامة الصلاة على قبره، لأنّه إذا دار الأمر بين الدفن بلا صلاةٍ مطلقاً، أو الصلاة مع عدم مقابلة الجنازة فإنّه لا إشكال في رجحان الثاني بمقتضى قاعدة الميسور.

قوله‌ﷺ: وليست الطهارة من شرط صحّتها (١).

ويمكن دفع احتمال عدم المشروعيّة بإتيانها بقصد رجاء المطلوبيّة، حتّى تندفع شبهة التشريع.

ومنه يظهر أنّ موافقة الاحتياط يقتضي الجمع بين الصلاة عليه من خلف الجدار، والصلاة على قبره بعد دفنه إن أمكن، و اللّه العالم.

(١) ليست الطهارة عن الحَدَث الأصغر والأكبر شرطاً في صحّة صلاة الميّت، والدليل على ذلك أُمور:

الأول: الأصل، وهو عدم الشرطيّة عند الشك فيه، إذا لم يوجد دليلٌ على الشرطيّة، فضلاً عمّا قام الدليل على خلافه، كما فيما نحن فيه.

الثاني: الإجماع بكِلا قسميه، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: (كالمحكي من الإجماع)، بل هو اجماعٌ محصّلٌ على عدم اشتراط ذلك أو بدله، ولم يوجد ولم يشاهد خلافٌ عن أحدٍ إلّا بعض ما يوهِم كلامه ذلك، وهو مثل ما في المحكي عن «المقنعة» للمفيدﷺ حيث قال: (لا بأس للجُنب أن يُصلّي عليه قبل الغُسل، يتيمّم مع القدرة على الماء، والغُسل له أفضل، وكذلك الحائض تُصلّي عليه بارزة عن الصّف بالتيمّم).

لكنّه لا ينافي أنّ المراد هو الاستحباب؛ لوضوح أنّ التيمّم لا يكون بدلاً إلّا عند التعذّر، فجواز إتيانه حتّى مع القدرة على الماء، لا يكون إلّا بصورة الندب، خصوصاً مع إطلاق قوله بالتيمّم في الحائض من دون إشارةٍ إلى قيد عدم القدرة، هذا بخلاف النّدب حيث يُساعد مع ما عرفت.

هكذا غيره من كلمات الأصحاب، مثل كلام المرتضى فيما حُكي عن جُمله، قال: (ويجوز للجُنُب أن يُصلّي عليها عند خوف الفوت بالتيمّم من غير اغتسال).

و هكذا المنقول عن القاضي في المحكي عن «شرح الجُمل»، قال: (وعندنا أنّ هذه الصلاة جائزة بغير وضوء، إلّا أنّ الوضوء أفضل).

وغير ذلك من الكلمات، حيث يظهر منها إرادة الأعمّ من التعذّر من عدم التمكّن الوارد في كلامهم، ولذلك قال صاحب «كشف اللّثام» بعد حكاية هذه الكلمات: (كأنّهم أرادوا الفضل في الإتيان بالتيمّم مثلاً).

نعم، عن أبي عليٍّ، قال: (لا بأس بالتيمّم إلّا للإمام إن علم خلفه متوضّي)، حيث يستفاد الالزام من ظهور كلامه في الجملة، لكن الشهيد رحمه الله وغيره فهم منه الكراهة، حيث قال: (وكأنّ نظره إلى إطلاق الخبر كراهة ائتمام المتوضّي بالمتيمّم، مع أنّه ربّما منع عليه بأنّ ذلك في الصلاة حقيقةً).

وفيه: كما في «كشف اللّثام»: (أنّه لا دليل عليه).

و بالجملة: فإنّ أنّ دعوى قيام الإجماع على عدم الاشتراط غير مجازفة.

الثالث: و هو العمدة في المسألة، و هي النصوص المستفيضة أو المتواترة على ذلك:

منها: ما جاء في خبر محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل تفجأه الجنازة وهو علىٰ غير طُهرٍ؟ قال: فليكبّر معهم»[1].

جملة: (علىٰ غير طُهرٍ)، بإطلاقه يشمل كلا الحَدَثين الأصغر والأكبر.

و منها: خبر يونس بن يعقوب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنازة، أُصلّي عليها علىٰ غير وضوءٍ؟ فقال: نعم، إنّما هو تكبيرٌ وتسبيحٌ وتحميدٌ وتهليلٌ، كما تُكبِّر وتسبِّح في بيتك علىٰ غير وضوء»[2].

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٣.

و منها: ما جاء في خبر آخر: «ثمّ قال: إنّه يتيمّم إن أحبّ»[١].

فإنّ التعليل يفيد عدم لزوم الطهارة، وهو بأنّها ليست بصلاةٍ حقيقةً.

و منها: خبر الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «إنّما جوّزنا الصلاة على الميّت بغير وضوء، لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود، وإنّما هي دعاءٌ ومسألة، وقد يجوز أن تدعو اللّٰه وتسأله على أيّ حال كنت، وإنّما يجب الوضوء في الصلاة التي فيها ركوع وسجود»[٢].

و منها: خبر عبد الحميد بن سعيد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: الجنازة يخرج بها ولستُ على وضوء، فإن ذهبتُ أتوضّأ فاتتني الصلاة، أيُجزيني أن أُصلّي عليها وأنا على غير وضوء؟ فقال: تكون علىٰ طُهرٍ أحبّ إليّ»[٣].

فلو كانت الطهارة شرطاً في الصحّة، لما كان وجه في عدّها أحبّ، فيظهر منه أنّ الطهارة مندوبة.

و منها: ما جاء في خبر يونس، بقوله: «إنّه يتيمّم إن أحبّ».

حيث علّق حكم التيمّم بإرادة المكلّف و اختياره، حيث لا يناسب مع كونها واجبة أو شرطاً للصحّة.

أقول: ، و من هذه الأخبار يظهر حكم ما ورد في بعض الأخبار من الأمر بالتيمّم و كونه أمراً استحبابيّاً:

منها: خبر سماعة، قال: «سألته عن رجل مرّت به جنازة وهو علىٰ غير وضوء، كيف يصنع؟ قال: يضرب بيديه على حائط اللّبن فليتيمّم به»[٤].

و منها: خبر الحلبي، قال: «سُئل أبو عبداللّٰه عليه السلام عن الرجل تُدركه الجنازة وهو على غير وضوء، فإن ذهبَ يتوضّأ فاتته الصلاة؟ قال: يتيمّم ويصلّي»[٥].

---

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٤ و ٧ و ٢ و ٥ و ٦.

و منها: و الذى قد يؤيّد ما ذكرنا، خبر محمّد بن مسلم، قال: «سألتُ أبا عبداللّه عليه السلام عن الحائض تُصلّي على الجنازة؟ قال: نعم، ولا تقف معهم»[١].

و منها: مرسل حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «الطامث تُصلّي على الجنازة، لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود، والجُنب يتيمّم ويُصلّي على الجنازة»[٢].

و منها: خبر عبد الرحمن بن أبي عبداللّه، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قلت: تصلّي الحائض على الجنازة؟ قال: نعم، قال: ولا تصّف معهم تقوم مفردة»[٣].

و منها: مرسل عبداللّه بن المغيرة، عن رجلٍ، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «سألته عن الحائض تُصلّي على الجنازة؟ فقال: نعم، ولا تقف معهم، والجُنب يصلّي على الجنازة»[٤].

و منها: خبر سماعة، عن أبي عبداللّه عليه السلام: «عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازة؟ فقال: تتيمّم وتُصلّي عليها وتقوم وحدها بارزة عن الصّف»[٥].

أقول: هذه جملة من الأخبار البالغة حدّ التواتر، الدالّة على عدم وجوب الطهارة وشرطيّتها في صحّة صلاة الميّت، كما لا يخفى على اللّاحظ فيها.

بل يمكن استفادة عدم شرطيّة الطهارة عن الخبث منها، لأنّ الطهارة إن كانت شرطاً كان الأَوْلىٰ هو الطهارة عن الحدث الذي كان شرطيّته للصلاة واقعيّاً لا علميّاً بخلاف الطهارة عن الخبث حيث أُجيز فيها في الصلاة الحقيقيّة لمن جهل بها، ولم يحصل له العلم بتحقّقها، فشرطيّتها تكون أخفّ من شرطيّة الطهارة عن الحدث، فإذا لم يكن عن الحدث شرطاً، فعدم شرطية الخبث يكون بطريق أَولىٰ.

مضافاً إلى أنّه لو شك في شرطيّتها، فالأصل يقتضي العدم، لأنّه شكٌ في الحدوث، والأصل هو عدم الحادث لو شك فيه.

---

(١) ـ (٥) الوسائل، ج٢، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

بل يمكن دعوىٰ قيام الإجماع عليه، كما ادّعاه صاحب «الجواهر»، قال: (بل الظاهر عدم اشتراط إزالة الخبث أيضاً، وفاقاً لجماعةٍ، بل لا أجد فيه خلافاً)، كما أنّ إطلاق الأصحاب دون التعرّض الى شرطيّتها يؤيّد ذلك.

و أيضاً: يمكن استفادة عدم اشتراطها من الأخبار الواردة في الطامث، من جواز الصلاة لها رغم أنّها غالباً غير منفكّة عن الدّم، ولم يذكر في الأخبار ولم يشر فيها بأنّها تصلّي حين كانت نقيّة عن الخبث والدّم دون ثلاثة أيّام في الأُولى، خصوصاً مع ملاحظة التعليل الوارد في خبر يونس بن يعقوب بأنّها: (تكبيرٌ وتسبيحٌ وتحميدٌ وتهليل) وتشبيهها بما يؤتى به في البيت، بل وهكذا ما جاء في خبر الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام بأنّه:

«ليس فيها ركوعٌ ولا سجود، بل إنّما هي دعاءٌ ومسألة، وقد يجوز أن تدعو اللّه وتسأله على أيّ حالٍ كنت»، الحديث.

فإنّ تعليله في ذيله: (وقد يجوز أن تدعو اللّه...)، يجري بالنسبة إلى الخبث أيضاً فيجوز الدعاء في هذه الحالة أيضاً.

أقول: بعد معلومية ما ذكرنا، لم يبق في المقام ما يوجب احتمال شرطيّة الطهارة عن الخبث، إلّا إطلاقات الأخبار الدالّة على شرطيّة الطهارة عنه في الصلاة، لكن شمولها لصلاة الجنازة غير معلومة، لإمكان دعوى عدم كون صلاة الميّت صلاة حقيقةً، و عليه فلا تكون هذه الصلاة داخلة تحت الإطلاقات المذكورة، وإن أبيتَ وادّعيتَ صدق الإطلاق عليها إمّا بالاشتراك اللّفظي أو المعنوي، فإنّه يمكن دعوى انصرافها عن مثل صلاة الميّت.

وعلىٰ هذا يظهر عدم وجه تردّد الشهيد في «الذكرى» في شرطيّتها، بعد اعترافه بعدم وجدان نصٍّ أو فتوى في ذلك، ولذا كان خيرته في «الدروس» و «البيان» العدم.

و بالجملة: مقتضى الإطلاق عدم الشرطيّة في كلّ شيءٍ، إلّا أن يثبت ويقوم دليلٌ على شرطيّته مثل الاستقبال.

وممّا ذكرنا يظهر عدم تماميّة ما ادّعاه الشهيد؛ في «الذكرى» من جريان جميع ما يعتبر في الصلاة فيها، إلّا ما خرج بالدليل كالطهارة من الحدث، بل عليه أن يدّعى عكس ذلك.

و ممّا ذكرنا ظهر أيضاً عدم شرطيّة ستر العورة المعتبرة في الصلاة هنا، بل وهكذا في صفات الساتر من عدم كونه حريراً مثلاً، لأنّ جميع هذه الشروط ثابتة في الصلاة الحقيقيّة وهي خارجة عنها، خلافاً للشهيد رحمه الله حيث اعتبر فيها ملاحظة صفات الساتر فضلاً عن أصله، بل تبعه بعضٌ ممّن تأخّر عنه كالكركي وصاحب «كشف الغطاء» في الستر، وهو لا يخلو عن وجاهة، لكن تردّد بعضٌ آخر في الموانع، إلّا أنّ صاحب «الحدائق» و «الجواهر» و «مصباح الفقيه» جزموا بعدم اعتبار ذلك كلّه، تبعاً للعلّامة الطباطبائي، حيث قال في منظومته:

وليس من شروطها رَفعُ الحَدث ... قطعاً كذا الأصحُّ في رفع الخبثْ
وهكذا عدالة الإمام ... وسائر الشروط والأحكامِ
لذاتِ أركانٍ وفي الذكرى اطّرد ... جميعها وهو ضعيفُ المستند
ولا أرىٰ شرطاً سوى الإيمانِ ... وما مضىٰ، والحِلّ في المكانِ

مكان صلاة الميّت

يعتبر في صحّة صلاة الميّت إباحة مكان المصلّي، لأجل أنّ تصرّفه يعدّ حراماً، وما كان كذلك لا يمكن التقرّب به، وصيرورته جزءاً من العبادة، إذ من المعلوم أنّ صلاة الميّت تعدّ من العبادات لاحتياجها إلى قصد القُربة، و لولا

حاجتها للقصد لحكمنا بجواز الصلاة في غير المباح، لعدم التزامنا بممنوعية اجتماع الأمر و النهي، و اعتقادنا بجواز ذلك.

و عليه لا يبعد القول بالمنع في لباس المصلّي أيضاً، لاستلزامه التصرّف في الغصب، المستلزم للبطلان بما عرفت، وإن خالف صاحب «مصباح الفقيه» في اللّباس الغصبي، ولعلّه لأجل أنّه لا يرى شرطية السّتر في الصلاة، ولكن قد عرفت وجه بطلانه، بل عن الأُستاذ في «كشف الغطاء»:

(اعتبار إباحة المكان للميّت أيضاً، إلّا المتّسع فتجوز ـ الظاهر أنّ مراده من الاستثناء هو صورة اتّساع الوقت للصلاة، فلا يكون النّهي منحصراً لخصوص وقتٍ مثلاً ـ ما لم يكن المصلّي أو الميّت غاصبين أو مقوّمين للغاصب) انتهىٰ.

أقول: الأحوط ترك ذلك؛ لأنّ وضع الميّت في المكان الغصبي حرامٌ على من يضعه فيه حدوثاً و بقاءً، فربّما يحتمل أنّ ذلك مانعٌ لحصول قصد القُربة لمن يُصلّي على الميّت ليسقط ما في ذمّة المكلّفين، لأنّه يجب عليهم في كلّ لحظة رفع الجنازة عن المكان المغصوب، فتأخير ذلك لفرض صلاة الميّت ربّما يوجب الخدشة في حصول التقرّب للمصلّي، فتأمّل.

بل لعلّ وجه المنع في موانع الستر وصفاته مثل الحرير والذهب، حتّى ولو لم نقل بشرطيّة الستر في صلاة الميّت، هو أنّه يلزم تحقّق الحرام في الرجل، وما يوجب ذلك لا يجوز تحقّقه في العبادة، ولذلك ذهب بعض إلى لزوم تركه في صلاة الميّت، وإن لم يكن متّحداً مع فعلٍ أو شرط من أفعال و شروط الصلاة.

ولكن إثبات البطلان بمثل هذه الملازمة لا يخلو عن تأمّل، وإن كان مراعاته أوفق بالاحتياط كما أشار إليه صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه».

بحثٌ في عدالة امام الصلاة على الميّت

ومن جملة الفروع التي ينبغي ذِكرها هنا هو اشتراط عدالة الإمام في صلاة الميّت. و فيه قولان:

القول الأول: عدم لزوم توفّرها فيه باعتبار أنّها شرطٌ في إمام الجماعة في الصلاة الحقيقيّة لا ما ليس بصلاة، أو لانصراف اشتراط وجودها الى الحقيقي ولو قلنا بدخولها في الصلاة بحسب الإطلاق من باب الاشتراك اللّفظي أو المعنوي.

بل قد يؤيّد عدم شرطيّتها إطلاق الأدلّة، خصوصاً النصوص الواردة في تقدّم الوليّ لإقامة الصلاة عليه ولو بالجماعة:

منها: مرسل ابن أبي عُمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «يصلّي على الجنازة أَوْلىٰ الناس بها، أو يأمر من يحبّ»[1].

فإنّ إطلاقه بذلك من دون ذكرٍ وإشارة إلى الشروط المعتبرة كالعدالة وغيرها، يدلّ عليه، فضلاً عن خلوّ الفتاوى عن التعرّض لاشتراط شيءٍ من ذلك.

القول الثاني: لزوم توفرها و شرطيّتها باعتبار أنّ لفظ (الصلاة) وإن سلّمنا عدم شمولها لها حقيقةً أو انصرافاً، إلّا أنّ لفظ الائتمام لا ريب في شموله لإمام الجماعة هنا، فما دلّ على اعتبار العدالة فيه، نظير لزوم طهارة المولد و الايمان، وعدم ارتفاع مكان الإمام بمقدار يعتدّ به، ونحو ذلك يشمله قطعاً، فلابدّ من رعايته، ولذلك ذهب صاحب «كشف الغطاء» إلى اشتراطها بقوله: (والظاهر اشتراط طهارة المولد والعدالة).

أمّا الجواب عن الخبر المذكور: من حيث إطلاقه في تقدّم الولي للصلاة من دون إشارةٍ إلى مثل هذه الشرائط فيمكن أن يقال بأنّ إطلاقه مسوقٌ لبيان حكم آخر وليس بصدد بيان مايشترط في الإمام، كما لا إطلاق فيه يشمل شرطيّة طهارة المولد

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

أو الإيمان فيه، أو عدم الارتفاع في مكانه عن المأموم وغيره بما يعتدّ به.

أقول: إطلاقه يقتضي العدم، فهكذا يكون في حكم العدالة أيضاً كما لا يخفى، و عليه فالأحوط بل الأظهر ـ كما عليه السيّد في «العروة» وبعض أصحاب التعليق عليها ـ هو شرطيّتها، و هو مختار صاحب «الجواهر» علىٰ حسب ظاهر كلامه حيث نقل كلام أُستاذه ولم يردّه، أو غايته التوقّف كما هو الظاهر من كلام صاحب «مصباح الفقيه» رحمه الله.

والحاصل: إنّ مرجع التردّد في اعتبار بعضها في صلاة الميّت كالعدالة إلى التردّد في دلالة النصوص على اعتبارها، بعدما عرفت أنّ اطلاق لفظ (الصلاة) لم يشملها حقيقةً أو انصرافاً، بأن يكون حكم الإمامة في الجماعة مطلقاً لجميع ما يصدق عليه الجماعة، الشامل حينئذٍ لصلاة الميّت، و الأخبار الواردة على طائفتين:

الطائفة الأولىٰ: ما وردت في الإمامة:

منها: ما جاء فيما رواه أصبغ بن نُباتة، قال: «سمعت عليّاً عليه السلام يقول: ستّة لا يؤمّون الناس منهم شارب النبيذ والخمر»[1].

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي ذرّ، قال: «إنّ إمامك شفيعك إلى اللّه عزّ وجلّ، فلا تجعل شفيعك سفيهاً ولا فاسقاً»[2].

و منها: صحيح أبي بصير ـ يعني ليث المرادي ـ عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «خمسة لا يؤمّون الناس علىٰ كلّ حال، وعدَّ منهم المجنون وولد الزِّنا»[3].

فإنّ إطلاق هذه الأخبار يشمل إمامة كلّ ما يصدق عليه الجماعة، سواءٌ في الفرائض اليوميّة ونحوها، أو غيرها مثل صلاة الميّت.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١ و ٢.

(٣) الوسائل، ج٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الطائفة الثانية: الروايات التي تشمل ما يدلّ في الجملة على اعتبارها في إمامة جماعة الفريضة ونحوها، لا مطلق ما يصدق عليه الجماعة:

منها: ما جاء في صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلّون بهم صلاة فريضةٍ في جماعة، وعدَّ منهم ولد الزِّنا»[1].

بناءاً على أنّ الجملة الأولى معطوفة عليها للجملة الثانية بعطف البيان، لا بصورة الاستقلال، و إلّا تدخل الرواية فيما سبق من الأخبار، ولعلّه لذلك جعلها صاحب «الجواهر» من الطائفة السابقة ونقلها فيها.

و منها: و لعلّها أحسن منها في الدلالة على المطلوب الخبر المرسل الذى رواه الشيخ الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلّىٰ بأصحابه جماعة جالساً، فلمّا فرغ قال: لا يُؤمّنّ أحدكم بعدي جالساً»[2].

حيث إنّ ظاهر جملة (لا يَؤُمّن) إلى آخره هو الصلاة الحقيقيّة، لا مطلق إمامة الجماعة بقرينة ما فعله صلى الله عليه وآله.

فلأجل هذا الاختلاف، وقع الخلاف بين الأصحاب الذين تعرّضوا لذلك، في أنّه هل يعتبر جميع ما يعتبر في إمامة الجماعة والجمعة في إمامة صلاة الميّت ـ كما قد صرّح بذلك في الجملة صاحب «كشف الغطاء» والشهيد في «الذكرى» ـ أم لا يعتبر، كما عليه العَلّامَة الطباطبائي ومن تبعه، وتردّد آخرون في بعض الشروط؟

ولعلّ خلوّ الفتاوى عن ذكر بعض الشروط هنا، كان اعتماداً على ما يدلّ على اعتبارها في كلّ امام جماعةٍ، ولعلّ منه ما صدر عن المصنّف وغيره من أنّه يتقدّم الوليّ إذا كان بشرائط الإمامة، و إلّا قدّم غيره، و إلّا كان الواجب عليهم التعرّض للفرق بين

---

(١) الوسائل، ج٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، ج٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الإمامين في المقامين كما لا يخفىٰ، كما نشاهد الفرق بينهما من التحمّل للقراءة هناك دون هنا وهو واضح، ولازم قبول ذلك هو اعتبار جميع ما يعتبر في إمامة الصلاة ولو كان خارجاً عمّا ذكروه، من: طهارة المولد، وكونه مؤمناً وعادلاً، وعدم ارتفاع مقام الإمام عن المأمومين بما يعتدّ به، و عدم وجود الحائل إلّا في النساء وأمثال ذلك، ولذلك حكم بعض الفقهاء في هذه الأُمور في المقام بلزوم مراعاة الاحتياط، كما جاء في كلام السيّد في «العروة» وبعض أصحاب التعليق عليها، وهو الأوجه كما لا يخفى.

بل وممّا ذكرنا يظهر حكم غير ما ذُكر من الشروط ممّا يعتبر في أصل الفريضة، عدا ما دلّ الدليل على عدم اعتباره، خصوصاً في الموانع كالكلام ونحوه، ممّا لا يفسد هيئتها، بحيثُ يخرجها عن صدق الاسم وإلّا فتبطل كما أشار إليه صاحب «كشف الغطاء» حيث قال:

(ويفسدها كلّ ما يخلّ بصورتها، من سكوتٍ طويل، أو فعلٍ كثير، أو فعل لهو ولعب وإن قلّ، أو غير ذلك ممّا يفسد هيئتها، ويُخرجها عن صدق الاسم لذاته أو كثرته، والأحوط أن يعتبر ما يعتبر في الصلاة عدا الحدث) انتهىٰ.

فإنّ ما ذكره من التعليل من جهة كونها صلاة، قد عرفت الإشكال فيه، ولكن لا يبعد الحكم بلزوم رعاية هذه الأُمور، لأجل أنّ المعهود عند المتشرّعة في صلاة الميّت أنّها ليس إلّا المجرّدة عن هذه الموانع، فلذلك اتّجه الاحتياط في تركها، مضافاً إلى ما عرفت من شمول أدلّة اعتبارها في مطلق إمام الجماعة، سواءٌ كانت لصلاة الفريضة ذات الأركان أو غيرها، بل قد قيل إنّ هذه الصلاة تكون كصلاة ذات الأركان، بأن تكون تكبيرة الأُولى بمنزلة تكبيرة الافتتاح، والتحريم والتسليم في الآخر الوارد في بعض النصوص، كنايةٌ عن التحليل والانصراف، فيجري فيها ما يجري في الصلاة الحقيقيّة.

و بالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أن الاحتياط يقتضي ترك هذه الأُمور، واللّٰه العالم.

قوله: **ولا يجوز التباعد عن الجنازة كثيراً** (١).

(١) أي لا يجوز تباعد المصلّي عن الجنازة كثيراً؛ إماماً كان أو منفرداً أو مأموماً بغير الصفوف، بلا فرقٍ بين كون الجنازة واحدة أو متعدّدة، إذا لم تكن كثيرة في التعدّد، الموجب لحصول التباعد بين المصلّي والجنازة من جهة تعدّدها، فإنّه حينئذٍ يجوز التباعد لتحقّق الاتّصال بذلك، وقد صرّح بما في المتن الفاضل، وأوّل الشهيدين، وثاني المحقّقين وغيرهم، بل ربّما نُسب إلى الأصحاب، بل قد يظهر من المحكي عن الصدوق وجوب القُرب، قال: (فليقف عند رأسه بحيث إن هبّت ريحٌ فرفعت ثوبه أصاب الجنازة).

ولكن يمكن أن يكون مراده مندوبية القُرب كما هو المحكي عن «المبسوط» و «النهاية» و «السرائر» و «المهذّب» و «المنتهى»، حيث قالوا: إنّه ينبغي أن يكون بين الإمام وبين الجنازة شيءٌ يسير، ولذلك قال المحقّق في «جامع المقاصد»: (يستحبّ أن يكون بين الإمام والجنازة شيءٌ يسير، ذكره الأصحاب).

أقول: لكن قال صاحب «كشف اللّثام»: (لم أظفر بخبر ينصّ على الباب).

ولكن يظهر من كلام «جامع المقاصد» وغيره بأنّ المرجع في هذا التباعد إلى العرف، ومثله في الارتفاع والانخفاض في وجود النصّ، حيث إنّ مقتضى كلامه كونه منصوصاً.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يكون المراد منه الصدق العرفي، الذي يُخرج عن إسم (الصلاة) على الميّت)، أو يراد التباعد الممنوع منه في عُرف المتشرّعة، لأنّ الصلاة على الأموات كيفيّة معهودة مأخوذة يداً بيَد عن صاحب الشرع، لا أنّها حكمٌ شرعي مأخوذٌ من العرف، بل هو حفظ لكيفيّة مخصوصة نحو ما مرّ منّا في نظم الجماعة في الفعل الكثير في باب الصلاة.

قوله: **ولا يُصلّى على الميّت إلّا بعد تغسيله وتكفينه** (١).

بل يمكن الاستدلال لذلك: زيادة عمّا عرفت بما قد يدلّ من الأمر بالوقوف عند الصدر أو الوسط أو الرأس، فرغم أنّ نفس الأمر بالوقوف يعدّ أمراً ندبيّاً، لكن يصير مستحباً بلحاظ خصوصيّة الموقف، فلا ينافي أن يكون أصل الوقوف عند الميّت بما لا يُخرج عن تلك العناوين واجباً، فالتباعد الذي لم يصدق عليه أحد هذه العناوين، ولم يثبت جوازه ليكون أحد أفراد هذا التخيير، باقٍ على المنع، فلا يشمله الإطلاقات بعدما عرفت تقييدها بما ذكر كما لا يخفى، و عليه يصحّ القول بأنّه شرطٌ مستفادٌ من النصوص بضميمة فهم العرف كما عرفت.

(١) والدليل الذي أُقيم لإثبات هذا الحكم هو الأمور التالية:

الأمر الأوّل: الإجماع، وهو الذي نصَّ عليه صاحب «المدارك» بقوله: (هذا قول علمائنا كافّة)، بل وهكذا قال صاحب «كشف اللّثام»، بل وكذا في «الجواهر» و «الحدائق» بأنّه ممّا لا خلاف فيه، وهو الحجّة بلا إشكال، ويكفي في إثبات لزوم أن تكون الصلاة بعد التغسيل والتكفين.

الأمر الثاني: هو الذي صرّح به صاحب «المدارك» أيضاً، من أنّ هذا الحكم موافقٌ لفعل النبيّ صلى الله عليه وآله، وكذا فعل الصحابة والتابعون، فيكون الإتيان بخلافه تشريعاً محرّماً.

أورد عليه صاحب «الجواهر»: بالمنع عن كون خلافه تشريعاً بعد ورود الإطلاقات بوجوب إقامة الصلاة على الميّت، بلا تقييد بكونها بعد الغَسل والكفن، مع عدم قيام معارض لتلك الإطلاقات، إلّا الفعل الظاهر في الوجوب، وهو لا يكون مقيّداً إلّا بعد ثبوت وجوب التأسّي في مثل هذا الفعل، وهو غير معلوم لأعمّية شمول الفعل للواجب والندب، فلا يمكن إثبات وجوبه قطعاً.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُدّعى ظهوره في الوجوب، لأجل التكرار والمواظبة عليه وعدم التصريح بخلافه.

بل قد يقال بتقرير آخر كما في «الحدائق»: (بأنّ ما فيه حلالٌ وحرام فالإتيان بما هو حلالٌ جائز قطعاً، كما لا يجوز فيما هو حرام قطعاً، وفي الشبهات وهو الإتيان بالصلاة قبل التغسيل والتكفين مشتبهٌ يجب الوقوف فيه حتّى يثبت جوازه بالدليل، لأنّ الإطلاق حينئذٍ يصير مجملاً، فلا يعلم مشروعيّة الصلاة المتقدّمة عليهما، هذا بخلاف ما لو كانت بعدهما.

أو يقال في وجوب التأسّي بأنّه لا نحتاج فيه إلى معرفة الوجوب، بل يجب حتّى ولو لم نعلم وجه الوجوب).

ولكن ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (إنّ الجميع كما ترى، حيث يفهم منه أنّه لا يتمّ تمام ذلك إلّا الإجماع).

و ناقش اطلاقه صاحب «مصباح الفقيه» بقوله: (ويمكن الجواب عنه بورود الإطلاقات مورد حكمٍ آخر، فليس لها إطلاق من هذه الجهة كما لا يخفى. فالباقى هنا هو الشك في الشرطيّة والجزئيّة في تقدّم الصلاة على الغَسل والكفن، فالمرجع إلى البراءة دون الاشتغال، و لازمه جوازه بعد رفع اليد عن الإطلاقات).

اعترض عليه صاحب «مصباح الفقيه» بقوله: (وأمّا الرجوع إلى قاعدة البراءة لدى الشك في الشرطيّة، فإنّما هو فيما إذا ثبت أصل الفعل وشك في اشتراطه بشيءٍ كالستر والطهارة، لا في مثل ما نحن فيه الذي تعلّق الشك فيه أوّلاً وبالذات، بأنّ الصلاة على الميّت هل هي مشروعة قبل الغَسل أو التكفين أم تختصّ مشروعيّتها بما بعدهما؟).

أقول: التحقيق عندنا أنّه مرّ مراراً أنّ الأصل والقاعدة في العبادات الوضعيّة

الشرعيّة المتلقاة من الشارع، هو اتيانها بجميع شروطها و اجزائها وجوباً، حتّى يأتي الدليل على خلافه في بعض أجزائه أو شرائطه، و ممّا يؤيّد هذا الأصل النبوي المشهور الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله في الصلاة: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[١]. أو الوارد في الحجّ: «خذوا عنّي مناسككم»[٢]. و عليه فالواجب هو الإتيان بما قام به النبيّ صلى الله عليه وآله، فالأصل الوجوب إلّا أن يثبت بدليل آخر مبيّنٍ لكيفيّة وجههٍ من الندب، ومنه يظهر حكم ما نحن فيه من لزوم إتيان الصلاة بعد الغَسل والكفن ما لم يأت دليل على خلافه، والمفروض هنا كونه كذلك.

بل في «الجواهر» بعد نفي دليليّة جميع ما نقله بغير الإجماع، نفى دلالة الدليل الذي نقله الشهيد في «الذكرى» لإثبات الحكم هنا، وهو قول الصادق عليه السلام في الخبر الذى رواه عمّار بن موسىٰ في حديثٍ الى أن قال عليه السلام:

«لا يُصلّى على الميّت بعدما يُدفن، ولا يُصلّى عليه وهو عريان حتّى توارى عورته»[٣].

فكأنّه أراد الاستدلال بالجملة الأخيرة الدالّة على لزوم كون الصلاة بعد الكفن، فإذا ثبت هذا الترتيب يثبت به كون الصلاة بعد الغَسل أيضاً؛ لأنّ التكفين لا يكون إلّا بعد التغسيل، فالصلاة لا تقع إلّا بعدهما بالملازمة، فيتمّ المطلوب.

ثم قال: إنّه أعمّ من التكفين فضلاً عن التغسيل.

فكأنّه أراد أن يقول في جوابه بأنّ عدم جواز الصلاة على الميّت العاري أعمّ من حيث إنّه كان لأجل المنع عن الصلاة؛ لعدم وجود الكفن عليه حتّى يستدلّ به، أو كان

---

(١) عوالي اللآلي: ج١ / ١٩٧ ح٨ ، و٣ / ٨٥ ح٧٦، وسنن الدارقطني: ج١ / ٢٨٠.

(٢) الصراط المستقيم : ج٣ / ١٨٨ ، عوالي اللآلي : ج١ / ٢١٥ ، نهج الحقّ: ص٤٧١.

(٣) الوسائل، ج٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

لأجل كونه مكشوف العورة فلا يستدلّ به حينئذٍ في لزوم كون الصلاة بعد الكفن؛ لإمكان تحصيل الجواز بستر نفس العورة من دون أن يغطى سائر جسده، كما قد يؤيّد الأخير ما ورد في ذيله بقوله: (حتّى توارى عورته)، الذي يمكن تحصيله بالكفن كما يمكن تحصيلقه بوضع شيء آخر كالطين أو التبن عليه.

أقول: وكيف كان، فلا يمكن أن نحرز من هذا الحديث أنّ المنع عن الصلاة على الميّت العاري لأجل أنّه لم يُكفّن، لأنّ الظاهر أنّ المطلوب هو جواز الصلاة عند ستر عورته بأيّ شيءٍ ممكن، اللَّهُمَّ إلّا أن يكون العنوان المذكور عنواناً مشيراً وكنايةً عمّا هو الغالب في الخارج، وهو حصول الستر بالكفن، فحينئذٍ لا يخلو ما ذكره عن حُسن وجَودة.

أمّا الجواب عن الخبرين: الواردين في فَقْد الكفن، أحدهما هو الذي ذكرناه آنفاً و هو خبر عمار بن موسىٰ الساباطي، والآخر هو مرسل محمّد بن أسلم، عن رجلٍ، قال: «قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: قوم كُسِر بهم في بحرٍ، فخرجوا يمشون على الشّط، فإذا هم برجلٍ ميّت عريان، والقوم ليس عليهم إلّا مناديل متزّرين بها، وليس لهم فضلُ ثوبٍ يوارون الرَّجل، فكيف يُصلّون عليه وهو عريان؟

فقال عليه السلام: إذا لم يقدروا علىٰ ثوب يوارون به عورته، فليحفروا قبره، ويضعوه في لحده، يوارون عورته بلَبَن أو أحجارٍ أو تراب، ثمّ يُصلّون عليه، ثمّ يوارونه في قبره. قلت: ولا يُصلّون عليه وهو مدفونٌ بعدما يُدفن؟

قال عليه السلام: لا، لو جاز ذلك لأحدٍ، لجاز لرسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يُصلّى على المدفون ولا على العريان»[1].

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٢. التهذيب: ج٣ / ٣٢٨ ح٤٩، وسائل الشيعة: ج٣ / ١٣٢ ح ٣٢١٠.

وجه الاستدلال بهذا الخبر يكون من جملة: (ويضعوه في لحده، يوارون عورته بلَبَن أو أحجار أو تراب، ثمّ يصلّون عليه)، فلو كانت الصلاة جائزة قبل التكفين فكان لجاز أن يصلّى عليه عرياناً أيضاً، فيفهم منه أنّ الصلاة لا تكون إلّا بعد التكفين الذي يقع بعد التغسيل.

أقول: الجواب الجواب، بإمكان أن يكون المنع لأجل كونه مكشوف العورة، لا لما أراد المستدلّ، من كونه ممنوعاً لأجل عدم الجواز إلّا بعد التكفين.

اللَّهُمَّ إلّا بما عرفت من أنّه لعله من باب الكناية والإشارة إلى ما هو الغالب، وهو لا يخلو عن حُسن.

نعم، يمكن أن يستفاد لزوم تقديم الغَسل والكفن على الصلاة من لسان بعض النصوص، من ذكر ذلك بهذا الترتيب مع العطف بواو الجمع، الذي يناسب مع مطلق الجمع، بمعونة فهم الأصحاب، وكونه هو الترتيب المنساق من النصوص، واتّفاقهم على لزوم كونها بعدهما، وممّا يؤيّد ذلك، وتلك النصوص ما ورد في عدد من الأخبار:

منها: خبر الصدوق، بإسناده عن عليّ بن جعفر، أنّه سأل أخاه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام: «عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحمٍ، كيف يصنع به؟ قال: يغسّل ويكفّن ويصلّى عليه ويُدفَن»[1].

و منها: خبر خالد بن ماد القلانسيّ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجلٍ يأكله السَّبع أو الطير، فتبقىٰ عظامه بغير لحمٍ، كيف يُصنع به؟

قال عليه السلام: يُغسّل ويُكفّن ويُصلّى عليه ويدفن، فإذا كان الميّت نصفين صُلّي على النصف الذي فيه قلبه» الحديث[2].

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٥؛ الكافي: ج٣ / ٢١٢ ح١.

حيث تدلّ على تعارف و اشتهار الصلاة بهذه الكيفيّة، فكأنّه أشار إلى ما هو المعهود في الخارج من سيرة المتشرّعة، كما لا يخفىٰ.

هاهنا فروع لا بأس بذكرها:

الفرع الأوّل: بعدما ثبت وجوب تقديم الغَسل والكفن على الصلاة، تصل النوبة إلى السؤال عن هذا الوجوب هل هو تعبّدي فقط حتّى لا يستلزم التخلّف إلّا المعصية لا البطلان، أو شرطيّ حتّى يوجب البطلان؟

الظاهر من الفتاوى ومعقد الإجماع هو الثاني، فعليه لا يعتدّ بالصلاة الواقعة قبل أحدهما، بل لعلّ ظهور النصوص أوّلاً وبالذات هو الشرطيّة إلّا ما ثبت بالدليل خلافه، فإذا ثبتت الشرطيّة من ظاهر لسان الأدلّة، فلازم إطلاقها هو الحكم بعدم الاعتداد بالصلاة إذا تخلّف في ترتيبها، بلا فرق بين كونه عن عمد أو غيره، كما لا فرق فيه بين كونه عن علمٍ أو جهل، لأنّه لازم الشرطيّة.

خلافاً للفاضل الهندي من احتمال الاعتداد إذا لم يكن عن عَمَد.

وردّه صاحب «الجواهر» بقوله: (ولا ريب في ضعفه)، كما هو كذلك قضيّةً لمقتضى الشرطيّة، إذ الإخلال بها موجب للبطلان من دون دخالة شيءٍ آخر من الجهل وغيره والعمد فيه.

نعم، قد يقال بالاعتداد في الناسي بناءاً علىٰ قاعدة العفو عنه، لعموم حديث الرفع وغيره.

ولكن ناقش فيه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال: (فلو أخلَّ بالترتيب المزبور عمداً، بل وكذا سهواً أو نسياناً، لم تصحّ صلاته، لأنّه فعلَ أمراً غير مشروع).

وهذا هو الأوجه، لأنّ حديث الرفع ـ مضافاً إلى أنّه حديث امتناني، و مثله لا يقتضي إلّا فيما يوجب رفعه التسهيل في التكليف لا إثباته وهو موجود هنا ـ أنّ

الرفع لابدّ أن لا يرجع إلى جهة مشروعيّته، و إلّا كان خارجاً عنه بالتخصّص أو بالتخصيص، وهو كما لو نسي الطهارة عن الحدث أو الخبث في صلاته حتّى صلّى ثمّ تذكّر، فإنّه لا يشمله حديث الرفع برفع شرطيّة الطهارة في حال النسيان عنه، لأنّ المفروض أن تشريع التكليف كان مشروطاً، فإذا فقد الشرط كان الفعل المأتي به باطلاً و غير مشروع. فتأمّل.

مضافاً إلى التردّد في أنّ الرفع هل هو مختصّ بالتكليف ليكون لازمه البطلان هنا، أو الأعمّ من التكليفي والوضعي حتّى يوجب الصحّة، وهو أيضاً محلّ كلام، والتحقيق فيه موكولٌ إلى محلّه.

هذا كلّه مع أنّ المقام يعدّ من موارد الشك في المكلّف به لا الشك في التكليف لأنّه لا شك في أنّه يجب على المكلف صلاة الجنازة، فبإتيانها قبل أحدهما نسياناً وسهواً يشكّ في سقوط التكليف، و الأصل يقتضي عدمه، لأنّ الشغل اليقيني يطلب الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلّا بالإعادة بعدهما، وهو المطلوب.

الفرع الثاني: لا يخفى أنّ تقديم الغسل والكفن على الصلاة، إنّما يعتبر في غير ما دلّ الدليل على عدم اعتباره:

إمّا لأجل ورود الدليل على كفاية الغسل والكفن المتقدّمان قبل الموت كما في مثل المحدود والمرجوم، حيث يؤمَر بهما بإتيانهما قبل الرّجم والحَدّ، فإنّهما يكفيان لما بعد الموت، فيُصلّى عليهما من دون إعادة شيءٍ منهما.

وإمّا لأجل عدم لزوم الغسل والكفن له، باعتبار أنّ الميت قد تطهّر بشيءٍ أجلّ من الماء كالشهادة، كما أنّ ستر ثيابه أَوْلىٰ من ستر الكفن، فيصلّى عليه حينئذٍ من دونهما لكونه شهيداً، كما استفاضت أو تواترت به الأخبار، وقام الإجماع بقسميه عليه، والأخبار المتعدّدة موجودة في «الوسائل» في الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: كيف رأيتَ الشهيد يدفن بدمائه؟ قال: نعم، في ثيابه بدمائه، لا يُحنّط ولا يُغسّل، ويُدفَن كما هو»، الحديث[١].

ونحوه كثيرٌ في هذا الباب، فراجع حتّى يظهر لك الحال.

و منها: ما جاء في خبر أبان بعد حكمه بدفنه في ثيابه، قال في ذيله: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله كفّن حمزة في ثيابه ولم يُغسله، ولكنّه صلّى عليه»[٢].

أقول: أمّا ما جاء خبر عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام لم يُغسّل عمّار بن ياسر، ولا هاشم بن عتبة المرقال ودفنهما في ثيابهما، ولم يصلِّ عليهما»[٣].

وهكذا في عدي بن حاتم حيث قتل في المعركة قيل إنّه دفنه عليّ عليه السلام في ثيابه ولم يصلِّ عليه:

فمردودان، إمّا بكونه وَهْم من الراوي، أو كون المراد عدم مباشرته عليه السلام للصلاة لانشغاله عليه السلام بالحرب، وأمره للغير بالصلاة عليهما، والحمل الأوّل عن الشيخ، حيث قال: (لأنّ الصلاة لا تسقط بحال)، و هناك محامل و توجيهات أخرىٰ مثل الحمل على التقيّة، لأنّ العامة يقولون بذلك فوافقهم، مع أنّه قد ورد في رواية لأبي البختري وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً لم يُغسّل عمّار بن ياسر، ولا عُتبة يوم صفّين، ودفنهما في ثيابهما وصلّى عليهما»[٤].

و يمكن الجمع بين ما سبق من إخبار عدم الصلاة عليهما، وإثبات قراءة الصلاة عليهما هنا، لعلّه باعتبار المباشرة بنفسه والآخر بأمره لغيره، أو أنّ الصلاة الثانية صلاة ندبيّة، أو أنّها بمعنى الدُّعاء له، أو أنّ لزوم الصلاة رواها أصحابه، ثم رووا ما يوافق مذهبهم تقيّةً، فحينئذٍ يصحّ الجمع بين الروايتين بالنفي والإثبات.

وبالجملة: لا خلاف بين علمائنا في لزوم الصلاة على الشهيد دون الغُسل

---

(١) ـ (٤) الوسائل، ج٢، الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٨ و ٩ و ٤ و ١٢.

والتكفين.

الفرع الثالث: لا فرق في وجوب الصلاة بعد الغَسل:

سواءٌ كان المصلّى قادراً على تغسيله بنفسه كما هو الغالب، أو غسّله بالنحو المطلوب غيره، أو غسّله، أو كان كافرٌ إذا لم يجد مسلماً وراعىٰ جهة طهارته؛ إمّا لأجل كونه كتابيّاً وقلنا بطهارته، أو لأجل عدم المباشرة بالماء، بأن قام بتغسيله من خلال الكفوف المانعة بحيث لم تصل يده الى جسد الميّت المسلم، أو بصبّ الماء على جسد الميّت، ـ مع الغضّ عن مشكلة كيفيّة تمشّى قصد القربة من مثله فقد يقال بسقوطها مع فقد المسلم ـ أو بعد تيمّمه:

ففي جميع هذه الصور لابدّ من إقامة الصلاة بعدها و تكون كافية و مجزية.

بل قد تجب الصلاة عليه أيضاً إذا لم يمكن الغسل ولا اتيان بدله لتعذّره، كمَن مات في بئر لا يمكن إخراجه، أو وقع في مكان لا يمكن انقاذ جثته، أو لا يوجد من يقدر عليهما، فالظاهر وجوب الصلاة أيضاً؛ لإطلاق الأدلّة الواردة:

منها: قول رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: «صلّوا علىٰ كلّ ميّت»[1].

و منها: قوله صلى الله عليه وآله: «لا تَدَعوا أحداً من أُمّتي بلا صلاة»، المذكور ذيل الحديث الذى رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال:

«قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: صلّوا على المرجوم من أُمّتي، وعلى القاتل نفسه من أُمّتي، لا تَدَعُوا...»[2].

ولم يثبت تقييدها في محلّ الفرض كما هو مقتضى قاعدة الميسور.

أقول: وليس في المقام ما يخالف ذلك، إلّا ما يتوهّم من عدم ذكر الصلاة في

---

(١) كنز العمّال، ج٨ ص٨٣ الرقم ١٥٦٢.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣.

حديث علاء بن سيابة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في بئر محرجٍ وقع فيه رجل، فمات فيه، فلم يمكن إخراجه من البئر، أيتوضّأ في تلك البئر؟ قال: لا يتوضّأ فيه، يعطّل ويُجعَل قبراً، وإن أمكنَ إخراجه أُخرِج وغُسِّل ودُفِن، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حرمة المسلم ميّتاً كحرمته وهو حيٌّ سواء»[1].

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ ترك ذكره باعتبار وضوح الحكم الوارد في العمومات إذ الحديث مسوقٌ لبيان حكم جهة الغُسل، حيث سئل الراوي: «أيتوضّأ في تلك البئر؟ قال: لا يتوضّأ». فالجواب مسوقٌ لمورد السؤال، كما قد يؤيّد ذلك ترك ذكر الكفن والصلاة حتّى في صورة إخراجه، مع أنّه لا إشكال في وجوبهما مع إخراجه من البئر، فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان.

الفرع الرابع: بعد ما ثبت لزوم وقوع الصلاة بعد الغسل، فهل يكتفى بغسل المخالف ولو لمثله، أو لا يكتفى به؟

الظاهر هو الثاني، لأنّ من شرائط صحّة الغسل كون الغسّال مؤمناً، هذا بخلاف ما لو قام المؤمن بتغسيل المخالف على طريقتهم تقيّةً، فإنّه يكون مجزياً: لصحّة العبادة الصادرة من المؤمن أمّا دلالة قاعدة الالزام وهي: (إلزموهم بما الزموا به أنفسهم)؛ فلا يشمل المقام على الظاهر كما في «الجواهر»، ولعلّ وجهه أنّ المخاطب به هنا ليس هو الميّت، حتّى يقال بذلك، والمخاطب المخالف لا يكون العمل لنفسه حتّى يقال به، بل هو عملٌ للميّت، فلابدّ أن يؤتى به على الصورة الصحيحة شرعاً، ومن شروط الصحّة الإيمان، فلابدّ أن يصدر عن المؤمن غُسلاً صحيحاً مثل غُسل المؤمنين، إذا قلنا ببقاء الميّت المخالف على اسلامه كما هو رأى المتأخرين خصوصاً القاصرين منهم، خلافاً للمتقدمين.

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٥١ من أبواب الدفن، الحديث ١.

بل قد يقال بوجوب الصلاة علىٰ موتى المخالفين بناءاً على إسلامهم، وإن كانوا هم المباشرين لتغسيلهم، إذا كان لا يمكن للمؤمن التغسيل، حتّى ولو بأن يأتي الغسل موافقاً لهم، لسقوط التغسيل هنا بواسطة التعذّر، فتبقى الصلاة كباقي أفراد من تعذّر تغسيله.

بل قد يُقال بوجوب الصلاة عليهم حتّى ولو لم نقل بمشروعيّة غسل موتاهم، بناءاً على أنّ شرطيّة صحّة الصلاة بعد الغسل الصحيح محصورة بمن كان غسله مشروعاً ومتمكّناً منه بنفسه أو ببدله، بخلاف من لم يكن له مشروعاً، فتبقى عمومات الصلاة حينئذٍ على حالها كغيره ممّن تعذّر تغسيله شرعاً وعقلاً ممّن له قابليّة التغسيل.

وإن كان قد يتوهّم: دعوى التلازم بين وجوب الغسل والصلاة وعدمه، بأنّ كلّ موردٍ وجب فيه غسله، وجب الصلاة فيه، لجريان حكم الإسلام بعد الموت عليه، وما لم يجب عليه الغسل لعدم كونه مسلماً بعد الموت، لم يجب عليه الصلاة أيضاً، لأجل وحدة الملاك في الغسل والصلاة، وهو الإسلام وعدمه.

و فيه: التأمّل والدقّة ربّما يمنعان هذه الدعوى؛ لإمكان القول بالفرق بينهما، بأنّ الغسل إكرامٌ للميّت، كما يظهر ذلك من عدد من النصوص:

منها: حديث الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «إنّما أمر بغسل الميّت، لأنّه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة والآفة والأذىٰ فأحبّ أن يكون طاهراً إذا باشرَ أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه ويماسّونه فيما بينهم نظيفاً موجّهاً به إلى اللّه عزّ وجلّ»[1].

ومثله حديث محمّد بن سنان[2]، والحال أنّ هذا الميّت لا كرامة له.

هذا بخلاف الصلاة، فإنّها ربّما تشتمل الدُّعاء عليه كما مضى بحثه.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤ و ٣.

قوله‌ﷺ: فإن لم يكن له كفن، جُعل في القبر، وسُترت عورته، وصلّي عليه بعد ذلك (١).

ومن ذلك تظهر المناقشة فيمن استدلّ بالنصوص الواردة في الصلاة على المخالف الواردة في الباب الرابع من أبواب الصلاة على الميّت من «الوسائل» على مشروعيّة تغسيلهم؛ لما عرفت من إمكان الفرق بينهما.

اللَّهُمَّ إلّا أن يستفاد ذلك من ملاحظة ما قد عرفت أنّ الصلاة لا تجوز إلّا بعد التغسيل، حيث يفهم قابليّته للتغسيل أيضاً بعد قوله‌ﷺ: «صلّوا علىٰ ميّت من أُمّتي، ولا تَدَعُوا أحداً من أُمّتي من الصلاة»، من باب أنّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة.

نعم، لو كان هناك دليلٌ على عدم القابليّة للغسل بحيث يرجّح على ذلك، أمكنَ القول حينئذٍ بوجوب الصلاة اعتماداً على العمومات التي لا معارض لها، مع احتمال سقوط الصلاة حينئذٍ بقيام الدليل الدّال على عدم قابليّته للغسل، لكن إثبات هذا الاحتمال لا يخلو عن إشكال، و عليه فالأقوى كما عليه صاحب «الجواهر» هو عدم السقوط.

(١) أنّ جاء في المتن قد صرّح به جماعة، بل في «المدارك» أنّه مقطوعٌ به في كلام الأصحاب.

والدليل عليه: مضافاً إلى ما سبق من دلالة الروايتين عليه، وهما:

موثّقة عمّار بن موسىٰ، قال: «قلتُ لأبي عبدالله‌عليه‌السلام: ما تقول في قوم كانوا في سفرٍ لهم يمشون علىٰ ساحل البحر فإذا هم برجلٍ ميّت عريان قد لفظه البحر، وهم عُراة، وليس عليهم إلّا إزار، كيف يُصلّون عليه وهو عريان، وليس معهم فضل ثوبٍ يكفّنونه؟

قال: يُحفر له ويُوضع في لحده ويُوضع اللَّبَن على عورته، يستر عورته باللَّبَن وبالحَجَر، ثُمّ يصلّى عليه ثمّ يدفن.

قلت: فلا يُصلّى عليه إذا دفن؟ فقال: لا يُصلّى على الميّت بعدما يُدفَن، ولا يُصلّى عليه وهو عريان حتّى توارى عورته»[١].

ورواية مرسلة محمّد بن أسلم، قال: «قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: قوم كُسِر بهم المَركب في بحرٍ، فخرجوا يمشون على الشّط، فإذا هم برجلٍ ميّت عريان، والقوم ليس عليهم إلّا مناديل متّزرين بها، وليس لهم فضلُ ثوبٍ يوارون الرَّجل، فكيف يُصلّون عليه وهو عريان؟

فقال عليه السلام: إذا لم يقدروا علىٰ ثوبٍ يوارون به عورته، فليحفروا قبره، ويضعوه في لحده، يوارون عورته بلَبَن أو أحجارٍ أو ترابٍ، ثمّ يُصلّون عليه، ثمّ يوارونه في قبره.

قلت: ولا يُصلّون عليه وهو مدفونٌ بعدما يُدفن؟

قال عليه السلام: لا، لو جاز ذلك لأحدٍ، لجاز لرسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يُصلّى على المدفون ولا على العريان»[٢].

أقول: لا يخفى أنّ مضمون هذين الحديثين في وضع الميّت مع كونه عرياناً في اللّحد مختلفٌ، إذ الحديث الأوّل حكمَ بذلك بصورة المطلق، من حيث إنّه هل هو قادرٌ على ستر عورته في الجملة ولو بقطعة ثوبٍ أو لم يقدر، حيث إنّه لو أُخذ بهذا الإطلاق لزم جواز الوضع في اللّحد إذا لم يكن له كفنٌ كامل، ولو أمكن ستر عورته ببعض الكفن، هذا بخلاف ما في الحديث الثاني حيث فرض وشرط فيه عدم القدرة على ثوبٍ يوارون به عورته، فلو قيّد الإطلاق به كان الحكم هو الجواز، إذا لم يجد منه ولو ببعضه بما يمكن ستر العورة، وهو مختار صاحب «الجواهر»، خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث مالَ إلى الإطلاق، ولا يخفى قوّة

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٢.

التقييد بحسب القواعد، بل لعلّ المناسب في فرض الحديث الأوّل من خلال قوله: (وليس عليهم إلّا إزار)، عدم وجود حتّى بعض الكفن، فيتّحد مضمونه مع ما في الحديث، ولعلّه لذلك ذهب الشهيد في «الذكرى» إلى ذلك، بقوله: (فإن لم يكن له كفنٌ، وأمكن ستره بثوبٍ صلّى عليه قبل الوضع في اللّحد، و إلّا فبعده، ويستر عورته بما أمكن ولو باللّبن والحجر)، بل ذهب صاحب «جامع المقاصد» والشهيد الثاني الى وجوب ذلك، خلافاً لصاحب «المدارك» حيث فهو بعد نقل كلام الشهيد في «الذكرى»، قال: (لا ريب في الجواز. نعم يمكن المناقشة في الوجوب).

و ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وفيه إنّه قد يدلّ عليه مضافاً إلى أقربيّته للتكفين، وحصول المشاهدة معه، وعدم السفل والتباعد عنه؛ بمفهوم الشرط بناءً على أنّ الأمر في جوابه للرخصة لا الوجوب، كما هو الظاهر من «كشف اللّثام» نافياً عنه الخلاف فيه في الظاهر، قال بعد ذكر الخبرين المزبورين: ولعلّ وضعه في اللّحد وستر عورته فيه، لكراهة وضعه عارياً تحت السماء، وإن سترت عورته، كما قد يرشد إليه كراهة تغسيله تحت السّماء، ولرفع الحَرج عن المصلّين، لما في ستر عورته خارجاً ثمّ نقله إلى اللّحد من المشقّة، وإلّا فالظاهر لا خلاف في جواز الصلاة عليه خارجاً إذا سترت عورته بلبنٍ أو ترابٍ أو نحوهما)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه في «الجواهر»[1].

أقول: لا يخفى أنّ مقتضى القواعد هو الإتيان بما هو أقرب إلى الحكم الأوّل من مراعاة عدم التباعد، ووجوب المشاهدة، وكون الجنازة عند الإمام بما يصدق ذلك عرفاً، وحيث أُجيز وضعه في اللّحد مطلقاً، مع أنّ الغالب إمكان تحصيل ستر العورة في الخارج ولو باللّبن والحَجر، يفهم أنّ الأمر هنا للرخصة لا الوجوب، فليس هذا إلّا لما

(١) الجواهر، ج١٢ / ٧٢.

ذكره صاحب «كشف اللّثام»ﷺ، وإن كان الأحوط لو لم يكن أقوى تحصيل ستر العورة وإتيان الصلاة خارجاً إن أمكن، إذا لم يستلزم مشقّةً أو حرجاً، وحمل ما جاء في الخبرين على صورة وجود الحرج والمشقّة في غير ذلك كما هو الغالب.

ها هنا فروع لا بأس بذكرها:

الفرع الأوّل: هل يجب ستر عورته حتّى ولو لم يكن ثَمَّة ناظرٌ أم لا؟

تأمّل صاحب «المدارك» في أصل وجوب الستر، إذ قال: (ومقتضى إطلاق الأمر بالستر وجوبه، وإن لم يكن ثَمَّ ناظر، وتباعد المصلّي بحيث لا يُرىٰ، لكن الرواية قاصرة من حيث السند عن إثبات الوجوب).

أمّا صاحب «الجواهر» فإنّه بعد نقل كلامه، قال: (وفيه: إنّه لا بأس بـه بـعد الانجبار بما حكاه هو من قطع الأصحاب).

قلنا: لا إشكال في أنّ القول بوجوب الستر أوفق بالاحتياط، إلّا أنّه يمكن القول باحتمال أنّ وجوب الستر هنا كان لأجل إيقاع الصلاة عليه لا مطلقاً، حتّى يكون وجوب الستر تكليفاً مستقلّاً، بحيث لو بقي مكشوف العورة بلا ناظرٍ محترم كان معصية وتخلّفاً، ولو مع العلم بعدم وجود ناظر اليه، و عليه فاثبات الوجوب من الخبرين لا يخلو عن تأمّل، كما صرّح به صاحب «المدارك».

الفرع الثاني: الظاهر أنّ المراد بالعريان هنا ـ أي في الخبرين ـ هو مكشوف العورة، فيجزي ستر ها حينئذٍ بثوب ونحوه، وإن صدق عليه اسم العريان، مع إمكان منع الصدق في بعض الأفراد، إن لم يكن جميعها، هذا كما في «الجواهر».

قلنا: ما ذكره هنا جيّد ومؤيّد لما ادّعيناه من لزوم ستر العورة في الخارج بثوبٍ يُخرجه عمّا فرض في الخبرين من وضعه في لحده ليستر عورته، فمع ذلك لو حكم بوضعه فيه لم يكن ذلك إلّا لأجل ما مرّ من صاحب «كشف اللّثام» من لزومه الحرج

والمشقّة في تطبيق ذلك خارج اللّحد ثمّ نقله اليه، مع حفظ ستر عورته كما هو واضح.

الفرع الثالث: المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» أنّ ظاهر الخبرين لزوم وضع اللّبن والحجر على نفس العورة لا سدّ اللّحد بهما ليحصل بهما ستر العورة، مع احتماله خصوصاً إذا وضع في اللّحد على هيئة المدفون لا مستلقياً كما عساه يؤمئ إليه ظهور الخبر فيه، وأنّه لا يبقى إلّا إهالة التراب عليه فيصلّى عليه ويُدفَن.

ثمّ أورد عليه: بأنّه مخالفٌ لما تقدّم سابقاً من وجوب الاستلقاء حال الصلاة.

ثمّ استدرك: بأن هذا المورد يعدّ خارجاً عنه وملحقاً بالصلاة على المدفون.

ثمّ قال: (لكن لا ريب في أنّ الأحوط الأوّل، مع ستر نفس العورة، ثمّ بعد الفراغ من الصلاة يجعل على جانبه ويدفن)، انتهى كلامه.

أقول: الظاهر من الحديثين هو ما ذكره أخيراً لظهور لفظ: (وضع اللّبن على عورته ليستر عورته باللّبن والحَجَر) الوارد في حديث عمّار؛ من كون الميّت مستلقياً لا بصورة المدفون، حيث لا يصدق عليه الوضع، فلا يستلزم ما ذكره من المخالفة مع ما تقدّم كما لا يخفى.

الفرع الرابع: في حكم صلاة المصلوب الذي لم ينزل إلى ثلاثة أيّام، ولم يُعلم نزوله بعدها:

قال صاحب «الجواهر»: (لا يبعد مشروعيّة الصلاة عليه قبل إنزاله، وإن لم يكن غسّل وكفّن، لأنّها الحدّ في بقائه شرعاً، فبعدها كان بحكم المدفون، ولا إطلاق دليل الصلاة عليه، ويحتمل انتظاره إلى النزول، فيغسّل ويكفّن ويُصلّى عليه لإطلاق دليل الشرطيّة).

قلنا: لا يبعد القول بلزوم الصلاة قبل انتهاء الايام الثلاثة إن علم أنّه لم ينزل إلى تلك المدّة، غاية الأمر لو انكشف الخلاف قبل الثلاثة أو بعدها يُغسّل ويُكفّن

مستحباب صلاة الجنازة

قوله قدس سره: وسُنن الصلاة: أن يقف الإمام عند وسط الرَّجل وصَدر المرأة (١).

ثمّ يصلّى عليه، جمعاً بين الأدلّة من عمومات الصلاة وحفظ شرطيّة كون الصلاة بعد الغسل والكفن إن قدروا عليه، و إلّا يكفيه تلك الصلاة.

كما يحتمل أن تكون صلاة الإمام الصادق عليه السلام علىٰ جنازة عمّه زيد بن علىّ بن الحسين من هذا القبيل.

بعد الوقوف على حكم المصلوب، فإنّه حكمٌ لا يختصّ به بل هو حكم كلّ من تعذّر دفنه، أو لم يُغسّل و يكفّن، فلابدّ من الصلاة عليه و هو على حاله من عدم التغسيل و التكفين، لكن عند فرض تعذّرهما. واللّٰه العالم.

هذا تمام الكلام في واجبات صلاة الميّت.

(١) الأقوال في حكم هذه المسألة علىٰ ما يستظهر من كلام صاحب «الجواهر» ستّة أو سبعة، وما ذكره الماتن هو الموافق للأكثر، بل المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل عن «مجمع الفائدة و البرهان» نسبته إلى الأصحاب، بل المحكي عن «المنتهى» نفي الخلاف عنه، بل في «الغنية» دعوى الإجماع عليه، وعليه الفتوى، وهو الحجّة بعدما ورد الحديث علىٰ وفقه:

منها: مرسل عبداللّٰه بن المغيرة، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من صَلّى على امرأةٍ فلا يقوم في وسطها، ويكون ممّا يلي صدرها، وإذا صَلّىٰ على الرّجل فليقم في وسطه»[1].

و منها: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يقوم من

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ١؛ الكافي: ج٣ / ١٧٦ ح١، وسائل الشيعة: ج٣ / ١١٩ ح٣١٨٤.

الرِّجال بحيال السُّرّة، ومن النساء من دون ذلك قبل الصدر»[١].

نعم، يستفاد من ظاهر خبر موسىٰ بن بكير خلاف ما جاء في الروايتين، لأنّه روى عن أبي الحسن عليه السلام، قال:

«إذا صلّيت على المرأة فقُم عند رأسها، وإذا صلّيت على الرجل فقُم عند صدره»[٢].

وقد جمعهما صاحب «الجواهر» بحمل ما في الخبرين على وجود المجاورة، لأنّ القيام عند الرأس ربّما يوافق مع الصدر لكونه في جواره، كما هو الحال في الرجل بالنسبة إلى الصدر، أي يجاور الوسط فترتفع المخالفة بينهما من أساسها.

ولكن التزم بعض الأصحاب بالتخيير أخذاً بظاهر كلّ منهما في المخالفة، كما عن صاحب «الوسائل» والفاضلين في «المعتبر» و «المنتهىٰ»، فيصير هذا قولاً ثانياً في المسألة.

لكن احتمل صاحب «الجواهر» كون الأفضل هو الأوّل في مورد التخيير، فيصير قولاً ثالثاً، كما أنّه نقل عن الشيخ في «الاستبصار» العمل بمضمون خبر موسىٰ بن بكير فقط فيكون قولاً رابعاً، ولكن ردّه بقوله: (وهو في غير محلّه).

بقي هنا قول آخر للشيخ في «الخلاف» و هو القول بالوقوف عند رأس الرجل وصدر المرأة مدّعياً عليه الإجماع.

وضعفه واضحٌ، حيث لم نجد في النصوص لذلك أثراً، بل وكذا في الفتاوى، سوىٰ ما حُكي عن عليّ بن بابويه.

أقول: لعلّه نزّل فتوى ابن بابويه بمنزلة الرواية، لأنّ أكثر فتاويه على ما نُقل لا تكون إلّا نصّ الرواية، غايتها أنّها كالخبر المرسل، فلا تقاوم المعارضة مع ما عرفت، فهذا قولٌ خامس.

---

(١) و (٢) الوسائل، ج٢، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٣ و ٢.

كما لا يقاوم المعارضة ما ذهب إليه ابن بابويه في «الفقيه» و «الهداية» من الوقوف عند الرأس مطلقاً، أي في الرجل والمرأة، كما حُكي مثله عن الشيخ أيضاً، وعن «المقنع» الوقوف عند الصدر مطلقاً.

وهما مردودان بما سبق بيانه، و هكذا بلغت الأقوال ستّة، إن أدغم الثالث في الثاني و اعتبرناهما واحداً و إلّا فسبعة.

خلاصة البحث: الأقوى عندنا هو ما عليه الأكثر لوجهين:

أحدهما: ملاحظة ما ورد من نهي الإمام عليه السلام من الوقوف في وسط المرأة، فضلاً عن أنّه قد عيّن وقوفه ممّا يلي صدرها، حيث إنّ إثباته كان بالنفي والإثبات، فيكون أظهر في الدلالة والتعيين.

وثانيهما: بما جاء في رواية جابر، نقلاً عن الباقر عليه السلام بلفظ: «أنّه كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله يفعل»، مؤيّداً لما قاله المشهور، لأنّه يدلّ على الاستمرار المُثبت للمحبوبيّة عنده صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى كونه أشهر فيرجّح، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك»، باعتبار أنّه ملاك عام يشمل جميع الموارد لا خصوص الروايات، وإن كان مورده فيها، لأنّه نحو إرشادٍ إلى ما هو أحسن عند العرف والعقلاء، كما لا يخفى على المتأمِّل.

بل قد يؤيّد قول المشهور في أنّ السُّنة الوقوف في وسط الرجل، مضافاً إلى ما عرفت، رواية «فقه الرضا»، في حديثٍ: «ويقف الإمام خلف الرجل وسطه، ويصلّي عليهم جميعاً صلاة واحدة»[1].

كما قد يؤيّد قول الوقوف على رأس الميّت الوارد في رواية موسىٰ بن بكير على احتمال، ما جاء في مضمرة سماعة في حديثٍ، قال: «لو اجتمعت الجنازات

---

(١) فقه الرضا، ١٧٨ ـ ١٧٩، وفي الحدائق: ج ١٠ / ٤٣٦.

من الرجل والمرأة، يقوم الإمام عند رأس الميّت فيصلّي عليها» الحديث[١].

بناءاً على أنّ رأس الميّت محلّ وقوف الإمام هو رأس المرأة التي توضع أسفل من الرجل بقليل؛ فيكون حينئذٍ وسط الجنازات، و إلّا ربّما يحتمل أنّ المراد رأس الرجل المقدّم على المرأة.

وكيف كان، فالمسألة واضحة، والأمر سهل، حيث إنّه أمر استحبابي.

والذي ينبغي أن يلاحظ فيه يبحث عنه هو كيفيّة وقوف المصلّي في الخُنثى، و أنّه ملحقٌ فهل هي بالأُنثىٰ أو الذكر، أو يكون مخيّراً؟ فيه خلاف.

الظاهر أنّ المراد منه هو الخُنثىٰ المشكل وما يشبهه كالممسوح، و إلّا فمن كان وضعه معلوماً بالعلامات الشرعيّة يلحق به في الأحكام، ومنها المقام كما لا يخفى.

وفي «كشف اللّثام» و «جامع المقاصد» اختيار الأوّل، مستدلّاً في الثاني بالتباعد عن موضع الشهوة.

لكن أشكل فيه صاحب «الجواهر»، وقال: (وإشكال في الأُولى، ولذا تردّد فيها في المحكي عن «الرياض»، بل في كشف الأُستاذ، ويتخيّر في الخنثى المشكل والممسوح، ولعلّ ملاحظة الصدر أَوْلىٰ).

أقول: الظاهر أنّ التخيير هنا أَوْلىٰ و ذلك بملاحظة عدم وضوح حالها من الرجوليّة والأنوثة، وإن كان التمسّك ببعض المناسبات الذي أُشير إليه في كلام المحقّق وكاشف الغطاء لا يخلو عن وجاهة.

وأمّا حكم الصغيرة والصغير: فالظاهر إلحاق كلّ منهما إلى من هو جنسه، من جهة كون المراد ظاهراً من الرجل والمرأة في الروايات هو جنسهما، لا الكبير منهما كما هو مختار صاحب «الجواهر»، بل وجزم به في ظاهر «المنظومة» أو صريحها.

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجنازة، الحديث ٨.

قوله: **وإن اتّفقا جعل الرجل ممّا يلي الإمام، والمرأة من ورائه** (١).

أقول: لا يبعد إجراء ذلك في أبعاض هؤلاء الأفراد من جهة أنّ الوقوف من باب إلحاق البعض بالكلّ في الأحكام، بل حتّى في الأولويّة التي قد ذكرت كما أشار إليها صاحب «الجواهر» بقوله: (كما أنّ الأولويّة المزبورة لا تخلو منه أيضاً، وإن كان وجهها واضحاً).

أقول: بعد ما ثبت محلّ استحباب وقوف المصلّي في الرجل والمرأة، يقع الكلام في أنّ هذا المحلّ هل هو مختصّ بالإمام كما هو ظاهر المتن، أو للأعمّ بحيث يشمل المنفرد أيضاً؟

والثاني هو الأظهر، ولعلّ وجه الاختصاص لأجل ما هو الغالب في الخارج من اشاعة إقامة صلاة الميّت جماعةً، و لذلك يكون الحكم الوارد عاماًللجميع لا بيان لزوم ذلك في خصوص الإمام.

نعم، ينبغي استثناء المأموم كما نصَّ عليه جماعة؛ لوضوح أنّ المأموم ربّما يقع في الصّف الطويل أو في الصفوف المتأخّرة، فلا يمكن له مراعاة ذلك، كما صرّح بذلك العَلّامَة الطباطبائي في المنظومة بقوله:

والمقتدي له الوقوف في طرف بالبُعد في الصفوف أو بطول صفّ

نعم، يمكن تعميم الحكم للمأموم أيضاً باستحباب تحصيل ما يلي موقف الإمام في صورة الإمكان من باب التسرية.

(١) لو تعدّدت الجنازة و اختلفتا بأن كان أحدها رجلاً والآخر امرأة، فقد ذهب المصنّف الى وضع الرجل ممّا يلي الإمام والمرأة بعده، وعليه عدّة من الفقهاء، بل عن ظاهر «الخلاف» أو صريحه الإجماع عليه، بل لا خلاف فيه إلّا من الحسن البصري وابن المسيّب كما في «كشف اللّثام»، بل عن «المنتهى» أنّه مذهب

العلماء كافّة،كالمحكي عن «المعتبر» و «التذكرة» من أنّه قال به جميع العلماء، بل يمكن استفادة ذلك من أخبار الباب:

منها: خبر زرارةوالحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الرجل والمرأة كيف يصلّى عليهما؟ فقال: يُجعل الرجل وراء المرأة،ويكون الرّجل ممّا يلي الإمام»[١].

و منها: خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته كيف يُصلّى على الرجال والنساء؟ فقال: توضع الرجال ممّا يلي الرجال،والنساء خلف الرجال»[٢].

و منها: خبر محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجال والنساء كيف يصلّى عليهم؟ قال: الرجل أمام النساء ممّا يلي الإمام، يصفّ بعضهم على أثر بعض»[٣].

و منها: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن جنائز الرجال والنساء إذا اجتمعت؟ فقال: يقدّم الرجل قدّام المرأة قليلاً، وتوضع المرأة أسفل من ذلك قليلاً عند رجليه، ويقوم الإمام عند رأس الميّت فيصلّي عليهما جميعاً» الحديث[٤].

و منها: مرسل ابن بكير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في جنائز الرجال والنساء والصبيان؟ قال: يضع النساء ممّا يلي القبلة، والصبيان دونهم والرجال ممّا دون ذلك، ويقوم الإمام ممّا يلي الرجال»[٥].

ولعلّ هذا هو المراد من التقديم الوارد في خبر عبد الرحمٰن بن أبي عبدالله البصري، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن جنائز الرجال والنساء إذا اجتمعت؟ فقال: يقدّم الرجال في كتاب عليّ عليه السلام»[٦].

و منها: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا صُلّي على المرأة والرّجل، قُدّم المرأة وأُخّر الرّجل، وإذا صُلِّي على العبد والحُرّ، قُدّم العبد وأخّر

---

(١) ـ (٦) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠ و ٩ و ١ و ٨ و ٣ و ٤.

الحرّ، وإذا صلّي على الصغير والكبير قدّم الصغير وأخّر الكبير»[١].

و منها: مرسل الصدوق بعده، عن عليّ عليه السلام ونصّه مثل خبر طلحة بن زيد.

أقول: المراد من التقديم التقدّم بالنسبة إلى القبلة، حتّى يوافق مع ما في الأخبار السابقة، وإلّا لو أُريد من التقديم بلحاظ ما يلي الإمام لزم التكافؤ بين الطائفتين في الظاهر، مما يستلزم الجمع بينهما بالحمل على التخيير، كما اختاره الشيخ في «الاستبصار» نظير التقدّم في مضمرة سماعة، قال:

«سألته عن جنائز الرجال والنساء إذا اجتمعت؟ فقال: يقدّم الرجل قدّام المرأة قليلاً، وتوضع المرأة أسفل من ذلك قليلاً عند رجليه، ويقوم الإمام عند رأس الميّت فيصلّي عليهما جميعاً» الحديث[٢].

وحيث إنّ الخبر الصّريح الدالّ على هذا التقديم ليس إلّا خبرٌ واحد و هو مضمرة سماعة، فلا يمكنها لقاومة و المعارضة مع الأخبار الكثيرة الّتى مرّت و الدالّة على خلافها المشتملة على خصوصاً مع ملاحظة أنّها مؤيّدة بالشهرة الفتوائيّة رغم أنّ موردها في الأمر الاستحبابي، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» بقوله: (نعم، لا يجب ذلك قطعاً)، بل عن «المنتهى» و «المفاتيح» نفي الخلاف عنه، و رغم ذلك فإنّ القول باستحباب ما جاء في المتن أَوْلىٰ ممّا ذهب إليه الشيخ في «الاستبصار» من التخيير.

كما يؤيّد ما ذكره المشهور أيضاً فعل الإمام المنقول عن «الخلاف» للشيخ الطوسي رحمه الله مرسلاً عن عمّار بن ياسر، قال:

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥؛ الكافي: ج٣ / ١٧٥ ح٣، وسائل الشيعة: ج٣ / ١٢٦ ح٣١٩٩.

(٢) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨.

«أُخرجت جنازة أُمّ كلثوم بنت عليّ وابنها زيد بن عمر، وفي الجنازة الحسن والحسين وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عبّاس وأبو هريرة، فوضعوا جنازة الغلام ممّا يلي الإمام، والمرأة وراءه، وقالوا هذا هو السُّنّة»[١].

ولعلّ أُمّ كلثوم المذكورة في الرواية ليست بنت فاطمة عليها السلام، لأنّها كانت مع الحسين عليه السلام في كربلاء، بل لعلّها إمرأة أخرىٰ من بنات سائر نساء كانت من سائر النسوان التي قد تزوجّهنّ عليّ عليه السلام، كما احتمله بعض المؤرِّخين.

وكيف كان، فالقول بما عليه المشهور هو الأوجه.

ولا يخفى أنّ الحكم المذكور ليس على نحو الوجوب، والدليل على عدم الوجوب ـ مضافاً إلى الأصل ـ عدّة روايات:

منها: خبر هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يقدّم الرجل و تؤخّر المرأة، و يؤخّر الرجل و تقدّم المرأة؛ يعني في الصلاة على الميّت»[٢].

و منها: مضمرة الحلبي، قال: «سألته عن الرجل والمرأة يُصلّى عليهما؟ قال: يكون الرجل بين يدي المرأة ممّا يلي القبلة، فيكون رأس المرأة عند وركي الرجل ممّا يلي يساره، ويكون رأسها أيضاً ممّا يلي يسار الإمام، ورأس الرجل ممّا يلي يمين الإمام»[٣].

فإنّ دلالة خبر هشام على جواز الأمرين واضحة، كما أنّ الخبر الثاني يتكفّل خلاف ما جاء في الأخبار السابقة، فمقتضى الجمع لولا التخيير هو حمله على الجواز، غاية الأمر الأَوْلىٰ هو ما جاء في الأخبار السابقة، كما عليه المشهور المنصور، وهو المطلوب.

---

(١) ـ (٣) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١ و ٦ و ٧.

قوله ﷺ: ويجعل صدرها محاذياً لوسطه ليقف الإمام موقف الفضيلة (١).

(١) ظاهر كلام الماتن أنّ هذه الكيفيّة بجعل صدرها محاذياً لوسطه مرتبطٌ بما ذكره في الفرع السابق عند تعدّد الجنازة و اختلافها في الذكورة و الأنوثة، فهذه الكيفيّة من الوقوف تفيد تحصيل موقف الفضيلة في كلتا الجنازتين، و هي مطابقة لما صرّح به الفاضل والشهيد وغيرهما، بل حكاها في «كشف اللّثام» عن «المبسوط»، بل في «مفتاح الكرامة» عن «المنتهى» أنّ عليها إجماع العلماء كافّة، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنّا لم نتحقّقه.

لكن من جهة أخرىٰ هذه الكيفيّة لا تجامع مع ما جاء في مضمرة سماعة والحلبي المتقدمتين؛ لأنّ المذكور فيهما جعل الرجل قدّام المرأة ممّا يلي القبلة، فينعكس الأمر حينئذٍ بأن يجعل صدر الرجل محاذياً لوسط المرأة، لأنّه قد تقدّم عن المرأة في الموضع، فلا يمكن تطبيق هذه الكيفية في حقّهما كما لا يخفى، إلّا أن يُجعل الرجل من حيث المكان مقدّماً على المرأة، فيحاذي وسطه صدر المرأة فيدرك الفضيلتين.

بل وهكذا لا تجامع مع ما جاء في موثّقة عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يُصلّي علىٰ ميّتين أو ثلاثة موتىٰ، كيف يصلّي عليهم؟

قال: إن كان ثلاثة أو اثنتين أو عشرة أو أكثر من ذلك فليصلِّ عليهم صلاة واحدة، يكبِّر عليهم خمس تكبيرات كما يصلّي علىٰ ميّتٍ واحد، ومن صلّى عليهم جميعاً يضع ميّتاً واحداً ثمّ يجعل الآخر إلى إلية الأوّل ثمّ يجعل رأس الثالث إلى إلية الثاني شبه المدرج، حتّى يفرغ منهم كلّهم ما كانوا، فإذا سوّاهم هكذا قام في الوسط فكبّر خمس تكبيرات، يفعل كما يفعل إذا صلّى على ميّتٍ واحد.

سُئل: فإذا كان الموتى رجالاً ونساءاً؟

قال: يبدء بالرجال فيجعل رأس الثاني إلى إلية الأوّل، حتّى يفرغ من الرجال

كلّهم، ثمّ يجعل رأس المرأة إلى إلية الرجل الأخير، ثمّ يجعل رأس المرأة الأُخرى إلى إليه المرأة الأُولى حتّى يفرغ منهم كلّهم، فإذا سوّى هكذا قام في الوسط، وسط الرجال، فكبّر وصلّى عليهم كما يُصلّي علىٰ ميّتٍ واحد». الحديث[1].

بل الصلاة بهذه الكيفيّة ظاهر جماعةٍ منهم الشهيد في «الذكرى» مع تصريحه هنا بما في المتن العمل به، بل قال العلّامة في «القواعد» بعد ذكر ما في المتن في آخر الفصل الثالث في تعدّد الجنائز: (وينبغي أن يجعل رأس الميّت الأبعد عند ورك الأقرب وهكذا) كما قال كذلك في تذكرته وتحريره ونهايته.

ثمّ قال: (صفّاً مدرّجاً، ثمّ يقنت الإمام وسط الصف..) إلى آخر ما جاء في «الجواهر» من نقل كلمات العلماء، الدالّة جميعها على عدم مساعدتها مع ما في المتن، و لهذا لا بأس بتوضيح الرواية بحسب المستفاد ممّا جاء فيها:

أقول: كيفيّة وضع الجنازة مختلفة: لا يخفى.

تارةً: توضع الجنائز في صفٍّ واحدٍ مستوياً من دون اختلاف في الوضع، بأن تصّف كلّ جنازة بجوار جنازة أُخرى مساوياً لها. ففي هذه الصورة إذا كانت الجنائز من صنفٍ واحدٍ كالرجال والنساء، فالمسألة تكون واضحة بالنسبة الى تحصيل موقف الفضيلة، وهو الوسط في الرجال والصّدر في النساء، فيكون مضمون الرواية المشتملة على هذه الكيفيّة معمولاً بها بلا إشكال كما لا يخفىٰ.

وأُخرى: لو لم يكن كذلك، وهو أيضاً:

تارةً: تكون الجنائز من صنفٍ واحد كالرجال جميعاً أو النساء كذلك، ولكن مع ذلك وقع الاختلاف من جهة الوضع كالمدرج بأن جُعل رأس كلّ ميّتٍ عند إلية الآخر هكذا إلى آخر العدد، وقام الإمام عند وسطهم في الرجال، وعند صدرهنّ

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

في النساء، ففي هذه الحالة يكون العمل بصورة التدريج الذي ورد ذكره في حديث عمّار، فإنّه من الواضح أنّه لا يمكن تحصيل موقف الفضيلة إلّا بأن يكون موقف الإمام في وسط جنائز الرجال، وإن قلنا بضميمة كون موقف الوسط في الجنائز هو وسط الرجل من الجنائز لا في سائر أعضائه، وهكذا في النساء امام صدورهنّ، ولكن على كلّ حال لا يمكن تحصيل هذه الفضيلة بالنسبة إلى كلّ ميّت من الرجال في الوسط ومن النساء في الصدر.

وأُخرىٰ: لو كان الوضع بمثل ما ذكرناه من التدريج، وكانت الجنائز متعددة و مختلفة من الرجال والنساء بأن يُجعل رأس المرأة عند إلية الرجل الأخير إذا كان الرجل ممّا يلي الإمام وكان متعدّداً، وكذلك في النساء بعد الرجال.

هذا إذا قلنا بتقديم الرجال على النساء على وفق كلام المشهور، وكذلك مثله في الترتيب إذا قلنا بتقديم المرأة على الرجل، فبعد إتمام الصلاة على جنائز النساء تدريجاً يوضع الرجال كذلك، ففي مثله لا يمكن تحصيل موقف الفضيلة من الوسط أو الصدر إلّا بواحد منها لا أكثر؛ لأنّ المفروض تعدّد الجنائز من صنفٍ واحد من الرجال أو النساء، وهذا هو الذي ورد ذكره في رواية عمّار الساباطي من لزوم جعل وسط الرجال موقف الإمام، الظاهر في أنّه مؤيّد لكلام المشهور من تقديم الرجل على المرأة في كونه ممّا يلي الإمام، ولا يجري في هاتين الصورتين ما وقع في كلام الماتن من إدراك الفضيلة لكلٍّ من الرجل والمرأة كما لا يخفىٰ.

الصورة الثالثة: و هي الاختلاف في ترتيب وضع جنائز الرجال والنساء، بأن يجعل واحداً من الرجال مقدّماً ورأس المرأة عند إليته، ثمّ رأس الرجل عند إلية المرأة وهكذا إلى آخر العدد باختلاف في الوضع على نحو التدريج.

الصورة الرابعة: و هي كالثالثة من جهة الاختلاط، مع التساوى في

الترتيب و الوضع مقابل الإمام.

فإنّ هاتين الصورتين خارجتان عمّا ذكر في المتن وعمّا جاء في رواية عمّار، و لا يمكن تحديد الحكم فيهما إلّا بالرجوع فيهما الى الروايات المطلقة وترك العمل بالأمر الاستحبابي في ذلك.

مناقشة صاحب «الجواهر»: يقول رحمه الله إنّه لا يمكن الجمع:

بين ما وقع في كلام الماتن بتحصيل موقف الفضيلة لكلّ من الرجل والمرأة، إلّا إذا اخترنا رأي المشهور من تقديم الرجل على المرأة، وكون الجنازة متعدّداً قريباً من الرجل والمرأة فقط، لا أزيد من ذلك، ودون صورة عكسه من تقديم المرأة على الرجل لو وضع الرجل عند إلية المرأة.

نعم، يصحّ ذلك لو وضع الرجل مقدّماً والمرأة عند إليته ممّا يلي الإمام، فتحصل الفضيلة لكلّ منهما.

وبين ما في التدريج بأيّ قسمٍ كان، إذا كانت الجنائز أزيد من الجنازتين أم لا، سواءٌ كانت من صنفٍ واحد أو من صنفين.

إلّا أن يفرّق بين القسمين بأن يجعل الاستحباب المذكور في المتن لخصوص ما هو المذكور في كلامه والاستحباب عند الكثرة بما جاء في رواية عمّار من التدرّج في كلّ الأقسام من الصور، بإلغاء الخصوصيّة المذكورة فيها من خلال فرض التركّب من الصنفين بتقديم الرجال مع التعدّد، فبذلك يرتفع الإشكال.

كما لابدّ من رفع اليد عمّا جاء في «الحدائق» من المناقشة في العمل بمقتضى الرواية من خروج بعض الجنائز وانحرافه عن القبلة بالنسبة إلى طول الصّف، بما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» من أنّ هذا الحكم اجتهاد في مقابل النّص، و لا اعتبار به بعد قبول الرواية وكونها معمولاً بها عند الأصحاب، كما لا يخفى.

تنبيهٌ: ظاهر كلام المصنّف كصريح غيره هو تقديم الرجل على المرأة بما يلي الإمام، ولو كان الرجل عبداً، وفي «الجواهر» أنّه لا أجد فيه خلافاً، بل عن «الخلاف» و «المنتهى» وظاهر «التذكرة» الإجماع عليه، تغليباً لجانب الذكورة، ولإطلاق الأدلّة السابقة.

نعم، يبقى هنا البحث عن خبرين:

الأول: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا صُلّي على المرأة والرّجل، قُدّم المرأة وأُخّر الرّجل، وإذا صُلِّي على العبد والحُرّ قدّم العبد وأخّر الحرّ، وإذا صُلّي على الصغير والكبير قدّم الصغير وأخّر الكبير»[1].

و الثاني: مرسل الصدوق المذكور بعده و هو مثله.

فإنّه لو أُريد من التقديم ممّا يلي الإمام، كانا مخالفين حينئذٍ مع كلام المشهور في الرجل والمرأة، فضلاً عن العبد والحرّ.

وإن أُريد من التقديم ممّا يلي القبلة، فيناسب مع كلام المشهور، فيكون معناه حينئذٍ أنّه إذا جمع العبد مع الحُرّ يجعل الحرّ ممّا يلي الإمام والعبد بعده من باب تفضيل الحُرّ على العبد، و تفضيل الرجل على المرأة مطلقاً سواءً كان العبد ذكراً أو انثى، فلانحتاج إلى تبديل العنوان الى الذكورة، فلو أُريد من (العبد) المملوك المطلق الشامل للأمة، كان الحُرّ ممّا يلي الإمام وهي بعده فيحفظ فيه الترتيب كما لايخفى.

وإن أُريد من التقديم ممّا يلي الإمام، فلازمه هو تقديم المرأة على الرجل، أي لزوم وضع المرأة ممّا يلي الإمام والرجل بعده وهكذا في العبد، فحينئذٍ لو أُريد من العبد معنى المملوك المطلق، يلزم الحكم بتقديم الأَمَة على الحُرّ أيضاً، إلّا أن يُراد من العبد هو الذكر كما أُريد من الحُرّ الذكر لا ما يشمل الحُرّ، فحينئذٍ يصحّ توجيه كلام صاحب «الجواهر».

---

(١) الوسائل، ج٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥ .

لكن المناقشة تبقى بالنسبة إلى تفضيل العبد على الحرّ لو قلنا بأنّ الفضيلة تكون بملاحظة القُرب الى الامام لا للقبلة كما هو الأظهر المستفاد من كلام المشهور.

ثمّ علىٰ فرض قبول كون الحُرّ مقدّماً على العبد على حسب فرض كلام المشهور ممّا يلي الإمام، فبطريق أَوْلىٰ يحكم بتقدّم الحُرّ على الأَمَة، لأجل علوّ رتبة الحُرّية على العبوديّة كما لا يخفىٰ، مضافاً من تسرية الحكم من الرجولة إلى الأُنوثة، هذا.

ولكن قال الشهيد في «الذكرى»: (وأمّا الحُرّة والعبد فيتعارض فحوى الرجل والمرأة والحرّ والأَمَة، لكن الأشهر تغليب جانب الذكورة، فيقدّم العبد إلى الإمام).

و علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (قلت: قد عرفت الإجماع عليه).

أقول: لا بأس هنا بتوضيح المعارضة القائمة بالفحوى، وكأنّه﵀ أراد بأنّ رعاية حال الرجل والمرأة من الرجوليّة والأنوثيّة تقتضي تقديم العبد على الحُرّة، لأنّه ذَكَر وهي أُنثىٰ، والذَّكَر مقدّمٌ بأن يقع ممّا يلي الإمام الذي هو ملاك التقديم، ومقتضى رعاية حال الحرّيّة والمملوكيّة، هو تقديم جانب الحرّية على رقّيتها، فلابدّ حينئذٍ من تقديم الحُرّة على العبد، بأن توضع ممّا يلي الإمام، فرعاية كلٍّ يقتضي نفي الآخر؟

ولكن الأشهر تقديم جانب الذكوريّة على جانب الحُريّة، فلابدّ من تقديم العبد على الحرّة في الوضع بالقرب من الإمام، وقد عرفت تتميم كلامه وتصحيحه بما في «الجواهر» من أنّ هذا الترتيب إجماعيّ، فبذلك ترتفع المعارضة.

فرع: قال صاحب «الجواهر»: (لو جامعهم خُنثىٰ أُخّرت عن المرأة أيضاً للإمام بلا خلاف أجده، بل عن «الخلاف» و «المنتهى» وظاهر «التذكرة» الإجماع عليه لاحتمال الذكورة).

المستفاد من ظاهر من كلامه حيث جعل هذا الفرع بعد الفرع السابق الذى تحدّث فيه عن فرض وجود جنازة العبد ممّا يلي الإمام وبعده الحرّة، هو كون

الخنثىٰ بعد العبد وقبل الحرّة، و هذا يفيئ أنه لاحظ التأخير في المرأة من ناحية القبلة، فالمرأة حينئذٍ تقع قِبْلَة الخُنثىٰ، كما أنّ الخُنثىٰ تقع قِبْلَة العبد، لكن جملة: (أخّرت هنا) موهمة غير ذلك، فنتيجة كلامه هو تقديم مسلّم الذكورة ومحتملها من العبد والخنثىٰ على الحرّة المسلّمة الأُنوثيّة.

أقول: لكن قد يتّضح المراد من كلامه ممّا جاء بعده بقوله: (قلت: لكن قد يقيّد ذلك بما إذا لم تكن مملوكة، وإلّا قدّمت المرأة الحرّة للإمام عليها، ترجيحاً للمرجّح المعلوم على الموهوم).

وهذه الجملة تفيد أنّه﵀ أيقول إنّ الحكم بتقديم الخنثىٰ على الحرّة لأجل احتمال ذكوريّتها، إنّما يصحّ إذا لم تكن الخنثىٰ مملوكة، و إلّا كانت الحرّة مقدّمة على الخنثى المملوكة، فبالنتيجة تقع الخنثى آخر الجنازات بالنسبة إلى الإمام من العبد والحُرّة.

وجه الترجيح: أنّ الحرّية مرجّحة معلومة للحرّة، وهي مقدّمة على الذكورة المرددة والمشكوكة في الخنثىٰ، و عليه فكلامه في التقيّد متينٌ جدّاً، واللّٰه العالم.

* * *

هذا آخر ما يتعلّق بمسائل هذا الجزء، و كان الفراغ من تسويده اليوم السادس من أيّام شهر ذى القعدة الحرام سنة ثلاث و ثلاثين و اربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة الشريفة، الموافق للشهر السابع من سنة ألف و احدى و تسعين و ثلاثمائة هجريّة شمسيّة، على يد أقلّ العباد الحاجّ السيّد محمّد علي العلوي الحسيني الأسترآبادي، المعروف بـ (الگرگاني)، ابن المرحوم آية اللّٰه الحاج السيّد السجّاد العلوي الحسيني، عَفى اللّٰه عنه وعن والديه وعنّي، وجعل اللّٰه الجنّة مثواهم، وحشرهم مع محمّدٍ وآله صلوات اللّٰه عليهم أجمعين، و آخر دعوانا أن الحمد للّٰه ربّ العالمين، و صلّى الله على سيّدنا محمدٍ و آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

الفهرس

صلاة العيدين ٦
بحثٌ في كيفيّة ايقاع خطبة العيد ٢٥
في جواز تعدّد صلاة العيد ٤٤
مبدأ صلاة العيد ٥٠
حكم القنوت في صلاة العيدين ٨٤
الذكر الواجب في قنوت صلاة العيد ٨٧
فروع قنوت صلاة العيد ٩٥
مسنونات صلاة العيد ١١١
بحثٌ حول استحباب أكل طين قبر الحسين عليه السلام ١٢٣
في كيفيّة التكبيرات و ألفاظها ١٤٤
مكروهات صلاة العيد ١٤٨
صلاة الآيات ١٧١
في كيفيّة صلاة الآيات ٢٢٧
فروع تتعلّق بالقراءة في صلاة الآيات ٢٣٥
كيفيّة الجماعة في صلاة الآيات ٢٥٣
أحكام صلاة الآيات ٢٧٦
حكم قطع صلاة الآيات ٢٨٥
فروع تزاحم الفريضة مع صلاة الآيات ٢٩٦
تذنيبٌ ٣١٢

الفصل الرابع..... ٣٢٠
حكم الصّلاة على من سقط ميّتاً..... ٣٤٠
كيفيّة صلاة الجنازة..... ٣٩٤
وجوب القيام في صلاة الميّت..... ٤٥٢
بحثٌ حول كيفيّة وقوف المأمومين في صلاة الميّت..... ٤٦٣
مكان صلاة الميّت..... ٤٧٢
بحثٌ في عدالة امام الصلاة على الميّت..... ٤٧٤
مستحباب صلاة الجنازة..... ٤٩٥
الفهرس..... ٥١٠