

الْمُنَاطِرُ النَّصِيحَةُ

فِي
أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَمَاءُ دَلِيلِجُ الدِّينِ أَيْمَنُ اللَّهِ الْعُطَيُّ

السَّيِّدُ مُحَمَّدُ عَلِيُّ الْعُلَوِيِّ الْحُسَيْنِيُّ الْكُرْكِيُّ

الْبَغْدَادِيُّ

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

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

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

عنوان - مكتب آية الله العظمى العلوي الگراگانی

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

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

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبينا محمّد
وآله الطاهرين ولعنة الله على أعداءهم أجمعين .

وبعد، فهذا هو المجلّد الخامس من كتاب الصلاة من مجلّدات كتاب
المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ونبحث فيه إدامة البحث عن
الصلاة في الأماكن المكروهة ، والله هو الموفقّ المُعين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال المحقق رحمته الله في الشرائع: والأرض السبخة .

قد عرفت في المباحث السابقة ، أنَّ الصلاة في الأرض السبخة مكروهة ،
ووجه الكراهة يمكن أن يكون من جهة عدم إمكان وقوع السجدة بكمالها عليها .
لكنَّك قد عرفت عدم استبعاد بقاء الكراهة ، حتَّى لو كانت الأرض السبخة
مستوية بحيث يمكن السجدة عليها على النحو المتعارف ، وبرغم ذلك تبقى
الصلاة فيها مكروهة .

وقد يؤيِّد ذلك كون تلك الأراضي تعدّ أماكن نزول العذاب الإلهي من
الخشف وغيره ، وعلى ذلك يمكن استفادة هذا الأمر ، من التعليل الوارد في بعض
النصوص الواردة حول الأراضي التي وقع فيها التعذيب والخشف ، وهي عبارة
عن أربعة مواطن ، قد صرَّح الأصحاب بكراهة الصلاة فيها ، وهي أرض ذات
الصلاصل ، والبيداء ، وضجنان ، ووادي الشقرة ، فلا بأس أولاً بذكر تفسير كلِّ
واحد منها ، ثم بيان حكمها ، حتَّى يتَّضح وجه الكراهة فيها .

فنقول : أمَّا أرض ذات الصلاصل :

ففي «السرائر» : الصلاصل ، جمع صلاصل ، وهي الأرض التي لها صوتٌ
ودويٌّ .

وفي «المنتهى»: تفسيرها بذلك، وقيل: إنه الطين الحرّ المخلوط بالرمل، فصار يتصلصل.

وقيل: إنه أرض وموضعُ أهلك الله فيه النمرود، كما في «الجواهر».

وفي «مصباح الفقيه»: أن غرض الأصحاب من ذكر هذه التفسيرات، بيان وجه المناسبة، وإلا فظاهر كلماتهم - كظواهر النصوص - أنها اسم لموضع مخصوص فيما بين الحرمين.

وفي «الحدائق» بعدما أشار إلى ما ذكر، قال: إلا إنني لم أقف على تعيينه في الأخبار، ولا في كلام أحد من الأصحاب.

ولا يخفى عليك، أنه لولا البيان الوارد في النصوص والردال على كون ذلك اسماً لموضع مخصوص، لكان ينبغي القول بكراهة كل أرض تصدق عليها هذا الوصف، لكن ورد تحديدها في موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«الصلاة تكره في ثلاثة مواطن من الطريق: البيداء، وهي ذات الجيش، وذات الصلاصل، وضجنان، الحديث»^(١).

ومثله روايته الأخرى^(٢).

والمراد من الطريق، هو طريق مكة من جانب المدينة، بكون الألف واللام للعهد.

ومما يشهد لذلك، ما وقع في المرسلة التي رواها الشيخ المفيد في

(١ و ٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢ و ٤.

«المقنعة»، قال :

قال عليه السلام : «تكره الصلاة في طريق مكة في ثلاثة مواضع: أحدها البيداء ،
والثاني ذات الصلاصل ، والثالث ضجنان»^(١) .
والظاهر أنه عليه السلام قد نقل الحديث بالمعنى .

فمع ملاحظة هذه الأخبار ، لابد أن تحمل الإطلاقات الواردة في بعض
النصوص ، من النهي عن أرض ذات الصلاصل من دون بيان كونها في الطريق
على ذلك ، فلازمه عدم كراهة الصلاة في الأرض المشابه لتلك الأراضي إذا كانت
متّصفة بذلك الوصف ، ومن هذه الأخبار المطلقة ما رواه الصدوق مرسلًا ، بقوله :
«رُوي أنه لا يُصلى في البيداء ، ولا ذات الصلاصل ، ولا وادي الشقرة ، ولا
وادي ضجنان»^(٢) .

قلنا : إن صارت هذه الأسماء علماً على تلك الأراضي ، وكانت مشهورة
بين الناس بهذه الأسماء فدعوى انحصار الكراهة لخصوص تلك المواضع
مسموعة ، وإلا لا وجه للانحصار ، لا إمكان وجود الكراهة لكل أرض فيها تلك
الصفات ، ومنها الأراضي الواقعة بين طريق مكة من المدينة ، بل على هذا التقدير
لا ينحصر بخصوص الواقعة بين الحرمين ، كما قد صرح به صاحب «مصباح
الفقيه» ، لأنه إن جعل الوصف مشيراً إلى جهة الكراهة فلا وجه للانحصار .
نعم ، إن قلنا بعلمية تلك الأسماء في الجملة ، وتردد وجودها بين مكة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٥ و ١٠ .

والمدينة، ولم نعلم موضعها بالخصوص، فلا بأس بما قاله من الاحتياط في ترك الصلاة فيما يصدق عليه هذا العنوان بين الحرمين، ولو احتمالاً، كما لا يخفى.

ويجري مثل ذلك في البيداء، حيث أن تفسيره على ما في «الجواهر» هي الأرض التي سوف يأتي إليها جيش السفيناني قاصداً مدينة الرسول ﷺ، فيخسف الله به تلك الأرض، وبينها وبين ميقات أهل المدينة - أي ميقات ذو الحليفة - ميل واحد، وهو ثلاث فراسخ فحسب، كما في «مصباح الفقيه»، بل عن ابن إدريس في «السرائر»، قال: والبيداء، لأنها أرض خسف، فيكون الكلام فيه كما في ذات الصلاصل، بل وكذا في ضجنان.

وقيل: إنه وادٍ أهلك الله فيه قوم لوط، بل ورد في خبر علي بن المغيرة، المروي في كتاب «الخرائج والجرائح»:

«نزل أبو جعفر عليه السلام في ضجنان، فسمعناه يقول ثلاث مرّات: لا غفر الله لك.

فقال له أبي: لمن تقول جعلت فداك؟

قال: مرّ بي الشامي لعنه الله، يجرّ سلسلته التي في عنقه، وقد دلع لسانه، يسألني أن أستغفر له، فقلت له: لا غفر الله لك»^(١).

وروى صاحب «الخرائج والجرائح» عن حريث - وهو عبد الملك القمي -، قال:

«سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: بينا أنا وأبي متوجّهان إلى مكّة من المدينة،

(١) الخرائج والجرائح: ص ١٣٤، كما في الجواهر: ج ٨ ص ٣٤٩.

فتقدّم أبي في موضع يُقال له ضجنان، إذ جأني رجلٌ في عنقه سلسلة يجزّها، فأقبل عليّ، فقال: اسقني، فسمعه أبي فصاح بي، وقال: لا تُسقه لا سقاه الله تعالى، فإذا رجلٌ يتبعه حتّى جذب سلسلته، وطرحها على وجهه في أسفل درك الجحيم.

فقال أبي: هذا الشامي لعنه الله تعالى^(١).

والمراد به على ما في «الحدائق» و«الجواهر» هو معاوية صاحب السلسلة التي ذكرها الله تعالى في سورة الحاقة.

وجاء في ذيل حديث ابن المغيرة في «الوسائل»^(٢) هذه العبارة:
وذكر - أي صاحب «بصائر الدرجات» - حديثاً، يقول في آخره عن ضجنان: وإنه يُقال إن هذا وادٍ من أودية جهنّم.
ولعل وجه كراهة الصلاة فيها كونها وادٍ من أودية جهنّم، وقد أهلك الله فيه قوم لوط.

وكذا تُكره الصلاة لأجل النهي الوارد في الخبر الصحيح الذي رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي، قال:
«قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّا كنا في البيداء في آخر الليل، فتوضّأت واستكت وأنا أهمُّ بالصلاة، ثم كأنّه دخل في قلبي شيء، فهل يُصلّى في البيداء في المحمل؟

(١) الخرائج والجرائح: ص ١٣٤، كما في الجواهر: ج ٨ ص ٣٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١١.

فقال: لا تصلّ في البیداء .

فقلت: وأین حدّ البیداء ؟

قال: كان جعفر عليه السلام إذا بلغ ذات الجيش ، جدّ في السير ، ثم لا يصلّي حتّى يأتي معرس النبي صلى الله عليه وآله .

فقلت: وأین ذات الجيش ؟

فقال: دون الحفيرة بثلاثة أميال»^(١) .

ومعرس النبيّ قريب إلى ذي الحليفة بفرسخ ، وكان النبيّ صلى الله عليه وآله قد صلّى فيه صلاة الصبح ، وفيه مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله نحو القبلة قريب ذي الحليفة ، هذا كما في «مجمع البحرين» .

فيظهر من هذه الأخبار ، كون البیداء وذات الجيش ، علماً لموضع مخصوص وردت الإشارة إليهما في الأخبار .

بقي البحث عن حكم وادي الشقرة (بفتح الشين وكسر القاف):

فعن «السرائر»: أنّه موضع مخصوص ، سواء كان فيه شقایق النعمان (وهو وردّ أحمر كثير الورق) أو لم يكن .

ويدلّ على كراهة الصلاة فيها ما جاء في رسالة ابن فضّال ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «لا يُصلّي في وادي الشقرة»^(٢) .

وفي رواية عمّار الساباطي ، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تُصلّ في وادي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

الشقرة، فإنّ فيه منازل الجنّ»^(١).

ولعلّ وجه كراهة الصلاة فيها كونه من منازل الجنّ، لا أنّه تكره الصلاة في كلّ مكان فيه شقاق النعمان - كما قيل - لاشتغال القلب .
ومن هنا يظهر أيضاً أنّه اسمٌ لموضع مخصوص، ويكفي في الحكم بالكراهة التسامح في الكراهة، والأمر سهل . والله العالم .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

والتلج.

من المواضع التي تكره الصلاة فيها التلج، وعليها الإجماع، حيث قال صاحب «الجواهر» بأنني لم أعر على قائل بالحرمة هنا، حيث تدلّ عليها نصوص مثل المرسلتين السابقتين، وموثقة عمّار في حديث، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُصلي على التلج؟

قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض، بسط ثوبه وصلى عليه»^(١).

فإن ظاهر الحديث كالمرسلين، في كون النهي لنفس الصلاة على التلج لا لسجوده عليه كما قيل، كما يشهد لذلك ذيل الموثقة الوارد فيه قوله: بأنه إن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه، ثم قال: وصلى عليه، ولم يقل سجد عليه. وكون المقصود من النهي عن الصلاة حرمتها لأجل سجدها، حيث تنفع على التلج.

مدفوع من جهة عدم قائل بحرمتها، والنهي المجازي لا يحمل على الحرمة إلا مع قرينة واضحة، وهي مفقودة في المقام.

ومثلها في الدلالة الحديث الذي نقله الطبرسي في «مشكاة الأنوار» عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فقال له: أصلحك الله! إنّا أَيْاماً نتجّر إلى هذه الجبال، فنأتي أمكنة لا نستطيع أن نُصلي إلا على التلج.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

قال: ألا تكون مثل فلان - يعني رجلاً عنده - يرضى بالدون، ولا يطلب التجارة إلى أرض لا يستطيع أن يُصلي إلا على الثلج»^(١).

حيث قد نهى عن الصلاة عليه، مضافاً إلى ما في ذيله من النهي عن التجارة في مثل تلك الأرض، مع أنه لو كان المراد هو النهي عن السجدة، لكان ينبغي أن لا ينهي عن أصل التجارة، بل كان يأمره بحمل ما يصح السجود عليه معه. فيظهر أنه ليس النهي لأجل السجدة، كما احتمله بعض متأخري المتأخرين، كما نسب إليه صاحب «الجواهر»، وكأنه أراد صاحب «الحدائق».

ولكن ملاحظة كلامه من صدره إلى ذيله يفيد أنه قد قرب كون المراد من النهي، هو الصلاة دون السجدة، بل قد حمل الأخبار المشتملة على السجدة على الصلاة مجازاً، وقال إطلاقاً مثل ذلك في الأخبار كثير، مثل ما في كلامه عليه السلام: «جُعِلَت لي الأرض مسجداً» أي مصلياً.

وجعل خبر داود الصرمي، الوارد فيه قوله:

«قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، قلت: إنني أخرج في هذا الوجه، وربما لم يكن موضع أصلي فيه من الثلج.

قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، وإن لم يمكنك فسوّه واسجد عليه»^(٢).

شاهداً على كلامه، حيث أن السائل قد سئل عن الصلاة على الثلج،

(١) المستدرک: الباب ٢١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

فأجاب الإمام عليه السلام بالسجدة، وجوابه يفيدنا أن المراد من كلمة السجدة الواردة في الخبر أيضاً هي الصلاة.

وعليها يُحمل ما ورد في الخبر الذي رواه معمر بن خلاد، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن السجود على الثلج؟

فقال: لا تسجد على السبخة ولا على الثلج»^(١).

وكذلك الخبر الذي رواه منصور، عن غير واحد من أصحابنا، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة، يكون فيها الثلج فنسجد

عليه؟

فقال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطعاً أو كتاناً»^(٢).

أي بحملهما على الصلاة، من النهي عن السجدة مجازاً.

ولكن التحقيق أن يقال: إنه لا وجه للحمل المذكور، إذ لا منافاة بين أن

تكون الصلاة على الثلج بنفسها مكروهة وإن كان معه ما يصح السجود عليه، مع

النهي عن السجدة على الثلج إن أمكنه السجدة على غيره، مثل أن يكون معه

قطعاً أو كتاناً، كما يحدث ذلك كثيراً، إذ قليلاً ما يتفق أن لا يكون معه شيئاً يصح

السجود عليه، فالنهي الوارد في هذه الأخبار يُحمل على الكراهة بالنسبة لأصل

الصلاة، وعلى الحرمة المستلزم للبطلان بالنسبة إلى السجدة، إلا أن يكون

مضطراً إليها فيجوز، كما وردت الإشارة إليه في ذيل حديث داود الصرمي،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٧.

مضافاً إلى السياق الموجب للحكم بالكراهة، مع أنّ التسامح في الكراهة يوجب إمكان الاكتفاء فيها بوجود الشهرة.

نعم، لا بدّ حينئذٍ أن يُراد من النهي - بملاحظة السجدة - الحرمة، إرشاداً إلى بطلان صلاته لو قام بأدائها، إذا لم يكن مضطراً، وإلاّ فالقول بالحرمة النفسية لذات الصلاة مطلقاً ربما لا قائل بها، كما ادّعاه صاحب «مصباح الفقيه». وعليه، فالنهي عن السجدة بلحاظ كونها جزءاً للصلاة، وأريد منه النهي عن أصل الصلاة مجازاً في الاستعمال.

كما أنّ استعمال النهي في الإرشاد إلى البطلان، مع كون الظاهر فيه هو الحرمة يعدّ مجازاً آخر، فالأمر دائر بين أحد المجازين: إمّا اعتبار أنّ المراد من السجدة هو الصلاة، أو اعتبار أنّ النهي لذات السجدة، لكنّه نهى مجازي للدلالة الإرشادية، ويتوقّف تقديم أحد المجازين على الآخر على مرجّح - ولو كان خارجياً - وهو موجودٌ في المقام ألا وهي الشهرة على الكراهة في الصلاة، فيرجع النهي عن السجدة إلى الصلاة، ونجعل المجاز في المتعلّق، وبه نحفظ ظهور النهي في الحكم التكليفي وهو الكراهة دون الحرمة لعدم وجود قائل بها، فبذلك يظهر صحّة ما في المتن من الحكم بكراهة الصلاة على الثلج، والله العالم.

وبين المقابر، إلا أن يكون حائل ولو عنزة، أو بينه وبينها عشرة أذرع.

اعلم أنّ البحث هنا يمكن أن يقع في عدّة أمور:
تارةً: بما وقع في المتن، وهو إيقاع الصلاة بين المقابر أو فيها.
وأخرى: إلى المقابر، بأن يجعل القبر قبلته.
وثالثة: أن يُصلي على المقابر، أي على القبر.
ورابعة: قد يُطلق المقبرة على البيت الذي فيه القبور، ولو قبراً واحداً.
فلا بدّ أن يلاحظ بأن الكراهة أو الحرمة تشمل جميع الصور أو بعضها دون بعض.

ولتوضيح ذلك نحتاج إلى ذكر الأقوال والأخبار الواردة في الباب، فنقول:

مجمل الحكم هو أنّ الكراهة بصورة الإطلاق عليه المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل عن «الغنية» وظاهر «المنتهى» الإجماع عليه، إلا أنّ الديلمي ذهب إلى فساد الصلاة هنا، كما أنّ المفيد والحلي ذهبوا إلى حرمة الصلاة إلى القبر، ووافقهما صاحب «الحدائق»، بل وكذا عن بعض آخر سيّضح لك إن شاء الله تعالى في محله.

وأما الحكم بالكراهة، فقد يُقال إنّ مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار المجوّزة والمانعة، مضافاً إلى الأصل لدى الشكّ في الجواز وعدمه، والإجماع المدّعى في المقام.

فأما الأخبار المجوزة:

١ - صحيحة عليّ بن جعفر: «سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الصلاة بين القبور هل تصلح؟ فقال: لا بأس به»^(١).

فإنّ الخبر بإطلاقه يشمل ما لو أقيمت الصلاة بين القبرين من دون وجود قبر تحته، كما يُطلق على ما إذا صلّى بينهما وتحت قبر، كما يشمل بإطلاقه أن يكون في قبلته قبر أم لم يكن.

نعم، يشكل شموله لما لم يكن في البين قبرٌ إلّا قبر واحد في قبلته، أو قبر واحد على يمينه أو يساره إلّا بالمسامحة. لكن يستفاد جوازه بالنسبة إلى وجود قبر واحد على اليمين واليسار بالأولوية الظنيّة، أمّا في القبلة فغير معلوم لأجل احتمال الممنوعة لخصوصها كما سيأتي.

اللّهم إلّا أن يجوز صورة التربع، فيجوز في المفروض بالأولوية، كما لا يخفى.

كما أنّ إطلاق هذا الحديث يشمل فيما لو كان بينه وبين القبور حائلٌ أم لا، أو التباعد بعشرة أذرع أم لا.

فهذه جهات لا بدّ أن نلاحظها حين البحث عنها.

كما أنّه لا بدّ أن يُلاحظ أنّ من صلّى بين القبور، وهو واقف على القبر وفي قبلته قبر، هل ارتكب مكروهات عديدة أو كراهة واحدة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

٢ - حديث علي بن يقطين^(١)، وهو مثل الخبر السابق من جهة السند والدلالة.
 ٣ - صحيح معمر بن خلاد، عن الرضا عليه السلام، قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة»^(٢).

فهو أيضاً مطلق من جميع الجهات، إلا صورة صيرورته قبلة، والمراد من اتخاذه قبلة هو جعل القبر أمامه، أو الإشارة إلى بعض أفعال العوام من جعل القبر قبلة كالكعبة.

٤ - ويدل عليه أيضاً صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: الصلاة بين القبور؟»

قال: بين خللها، ولا تتخذ شيئاً منها قبلة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك، وقال: لا تتخذوا قبوري قبلة ولا مسجداً، فإن الله عز وجل لعن الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»^(٣).

حيث أن اليهود كانوا يتخذون القبور مسجداً، فبقريئة ذلك يفهم أن المراد من الاتخاذ، هو الاستقبال بمثل الكعبة.

٥ - كما يظهر ذلك - أي النهي عن جعل القبر قبلة - في رواية أبي اليسع المنقولة في «الأمالي»، قال:

«سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع، قال: إذا أتيت قبر الحسين عليه السلام أجعله قبلة إذا صليت؟»

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٥.

قال: تنحّ هكذا ناحية»^(١).

٦- وعنه أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أن رجلاً سأله عن الغسل إذا أتى قبر الحسين عليه السلام؟

قال: اجعله قبله إذا صليت، وتنحّ هكذا ناحية»^(٢).

حيث أن أمر الإمام عليه السلام بقوله: «تنحّ هكذا ناحية» إشارة إلى حفظ القبلة في القبر، مع كونه في جهة خارجة عن محاذة القبر، أي بأن لا يجعل القبر أمامه ولو لم يتخذ قبلة، فمع فرض اتخاذه قبلة لا يجوز.

٧- وعلى هذا المعنى يُحمل ما ورد في حديث محمد بن البصري، في حديث زيارة الحسين عليه السلام، قال:

«من صلّى خلفه صلاة واحدة يريد بها الله، لقي الله تعالى يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشى له كلّ شيء يراه، الحديث»^(٣).

٨- وكذا في حديث الحميري، في جوابه عليه السلام: «أمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعل القبر أمامه، الحديث»^(٤).

هذه جملة ما يدلّ على الجواز بصورة الإطلاق أو بجهة خاصّة. وفي قبال هذه المجموعة، طائفة أخرى مانعة عن إيقاع الصلاة بينها وفيها أو عليها، وهي:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٩ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦٩ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

١- موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديثٍ، قال :

«سألته عن الرجل يُصلي بين القبور؟

قال : لا يجوز ذلك، إلّا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلى عشرة أذرع من بين يديه، وعشرة أذرع من خلفه، وعشرة أذرع عن يمينه، وعشرة أذرع عن يساره ثمّ يُصلي إن شاء»^(١).

حيث أنّ نهيه عن الصلاة بين القبور يشمل بإطلاقه مثل تلك الأخبار المجوّزة على جهاتٍ عديدة، في كونه بين الاثنين يميناً ويساراً أو بين الاثنين خلفاً وأماماً، أو بصورة التربع أو التثليث سواء كان تحته قبر أيضاً أم لم يكن، إلّا أنّه استثنى ما لو كان التباعد بعشرة أذرع بجهاتٍ أربعة، دون الأقلّ منها. نعم، ظاهره الجواز مع ذلك التباعد لو كان تحته قبراً، اللهمّ إلّا أن يجعل ذلك كنايةً عن التباعد مطلقاً، فله وجه.

٢- المرسلتان السابقتان حيث كان فيهما أنّ عشرة مواضع لا يُصلي فيها، ومنها القبور^(٢).

٣- وحديث المناهي، عن الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، في حديث المناهي، قال :

«نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُجصّص المقابر، ويُصلي فيها، ونهى أن يُصلي الرجل في المقابر»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

٤ و ٥ - حديث عبيد بن زرارة^(١) والنوفلي^(٢) حيث ورد فيهما القول عن رسول الله ﷺ وعن الصادق عليه السلام: «الأرض كلها مسجد، إلا بئر غائط، أو مقبرة، أو حمام أو الحمام والقبر».

٦ - حديث يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ نهى أن يُصلّى على قبر، أو يقعد عليه، أو يُبنى عليه»^(٣).

ولا إشكال في أنّ ظاهر النهي لو خلّي وطبعه هو التحريم، إلاّ أنّه لا بدّ أن يُرفع اليد منه لأجل أمور:

الأوّل: وحدة السياق مع ما عدّ مكروهاً في الخبرين المرسلين، حيث لم يذهب أحد من الفقهاء إلى حرمة، واستعمال النهي في عموم المجاز، وإن كان ممكناً، بأن يكون مستعملاً في طلب الترك الجامع مع الحرمة والكراهة، إلاّ أنّه صحيح لو لم تقم قرينة أخرى تدلّ على الكراهة، وإلاّ كان حفظ وحدة الاستعمال - أي الكراهة - في الجميع أولى من استعمال اللفظ في عموم المجاز، بحيث ينطبق في كلّ فرد من الأفراد بما يناسبه، كما توهمه الخصم.

الثاني: وجود التخصيص والتقييد في المنع بالصراحة في المؤثقة مع التباعد المذكور، فلا يكون النهي بإطلاقه مقبولاً ومراداً في المناهي أيضاً، فإذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٨.

جاز التقييد والتخصيص في الإطلاق والعموم، فلا مانع أن يجري ذلك في الهيئة، بأن يُراد من الكراهة الذي كان مجازاً، فلا يكون أحد المجازين أولى من الآخر إذا لم تقل برجحان التصرف في الهيئة، لما سيأتي من وجه الرجحان.

الثالث: من وجود رجحان خارجي، هو كثرة أخبار الجواز، وقوة اعتبارها سنداً ودلالة، كما عرفت ذلك من الصحاح الدالة بالصراحة على عدم البأس، كما لا يخفى.

الرابع: من وجود مرجح داخلي، على أن المراد من النهي في بعض الأخبار هو قسم خاص من الصلاة إلى القبر، وهي الصلاة عند صيرورة القبر قبلة كالكعبة المناسب مع لفظ الاتخاذ، فلا ينافي ذلك حمل تلك الأخبار الناهية على الكراهة في غير هذه الصورة.

كما قد يؤيد ذلك، جعل المسجد مع اتخاذ القبر قبلة، حيث أن الممنوع هو جعل القبر مسجداً، بعنوان ما يسجد لله، حيث يكون حراماً، لا ما يسجد عليه للصلاة - على حسب المتعارف - أو للشكر أو إظهار العبودية وأمثال ذلك، فالقول بالكراهة في مثل ذلك دون الحرمة، لا يكون منافياً لتلك الأخبار.

وهذا المعنى يناسب مع مفهوم البأس المستفاد من صحيح ابن خلد، بقوله: «لا بأس بالصلاة ما لم يتخذ القبر قبلة»، حيث يصح أن يقال بالحرمة إن كان المراد من الاتخاذ اعتباره قبلة، والكراهة إذا كان يقصد باستقباله له جعله أمامه لا غير، كما عرفت دلالة بعض الأخبار على جواز إيقاع الصلاة خلف قبر الإمام (عليه السلام)، حتى يصير القبر أمامه، كما في الخبر الذي رواه الحميري، وإن كان

المستفاد من حديث أبي اليسع هو الصلاة خلف القبر بأن يقف بمحاذاة القبر ، بحيث لم يكن القبر أمامه ، فالالتزام بذلك ليس بمستبعد .
هذا كله مضافاً إلى كفاية إثبات الكراهة من التسامح في الأدلة ، كما لا يخفى .

هذا كله بالنسبة إلى قبور غير النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ، وأمّا بالنسبة إلى قبورهم المطهرة ، فقد يظهر من الشيخ المفيد في «المقنعة» تعميم حكم الحرمة أو الكراهة بالنسبة إليها ، حيث قال في «المقنعة» : (لا يجوز الصلاة إلى شيء من القبور حتى يكون بينه وبينه حائل ، ولو قدر لبنة أو عنيزة منصوبة ، أو ثوب موضوع ،

ثم قال : وقد روي أنه لا بأس بالصلاة إلى قبلة فيها قبر إمام ، والأصل ما قدّمناه) انتهى كلامه كما نسبته إليه في «الحبل المتين»^(١) .

وفيه - أي «الحبل المتين» - أيضاً : والعنزة (بفتح العين المهملة وتحريك النون وبعدها زاء) أي عصاة في أسفلها حربة .

وفي «الصحيح» : أنها أطول من العصا ، وأقصر من الرمح .

فهل يمكن الالتزام بحرمة جعل قبر النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام ، قبلةً واماماً كما عليه الشيخ المفيد .

أو تختص هذه الحرمة بخصوص قبر النبي ﷺ دون قبر الإمام عليه السلام كما مال إليه المجلسي في «البحار» لأجل النهي الوارد لخصوص النبي ﷺ بقوله ﷺ في

(١) الحبل المتين : ١٥٩ .

الخبر الذي رواه الصدوق: «لا تتخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً»؟
 وأن وجه النهي فيه إما لعلمه ﷺ بدفن الفاجرين عند قبره، أو من جهة علم
 النبي ﷺ بقيام بعض الجهال باتخاذ خصوص قبره دون غيره قبلةً، كما فعل
 اليهود بقبور أنبيائهم حيث اتخذوها مسجداً وقبلةً.
 أو لا يكون في اتخاذ قبر النبي ﷺ والإمام عليهما ﷺ قبلةً حرمة ولا كراهة، إذا لم
 يتخذ قبلة كالكعبة، وإلا كان حراماً.
 أو كان مكروهاً كسائر القبور، إلا إنه يجعله اماماً بالمحاذاة في ناحية
 اليمين أو اليسار خلف قبرهم، ولا يتقدم عليهم، أو يتساوى في الموقف مع
 قبورهم المطهرة؟
 وجوه وأقوال:

ذهب إلى الأخير صاحب «الجواهر»، بل في «مصباح الفقيه» نسبة القول
 بالكراهة إلى المشهور، خلافاً لصاحب «المصباح»، بل وشيخنا البهائي ﷺ في
 «الحبل المتين» حيث ذهب إلى عدم كراهة جعل قبر الأئمة عليهم السلام قبلةً واماماً،
 لورود أخبار خاصة في الأمر بذلك، بل وترتب الأجر والثواب عليه، مثل الخبر
 المروي عن محمد بن البصري، عن الصادق عليه السلام، بقوله:
 «من صلى خلفه صلاةً واحدةً يريد بها الله تعالى لقي الله...، الحديث»^(١).
 ومثل الخبر المروي عن هشام بن سالم، في حديث طويل، قال:
 «أتاه رجلٌ فقال له: يا بن رسول الله ﷺ هل يزار والدك؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

قال: نعم ويُصَلِّي عنده،

قال: ويُصَلِّي خلفه ولا يتقدّم عليه»^(١).

وحديث أبي حمزة الثمالي، عن الصادق عليه السلام: «ثمّ تدور من خلفه إلى عند رأس الحسين وصلّ عند رأسه ركعتين...

إلى أن قال: وإن شئت صلّ خلف القبر وعند رأسه أفضل»^(٢).

فمع وجود هذه الأخبار المجوّزة هل يمكن الالتزام بالجواز، بل الاستحباب لخصوص قبر الأئمة المعصومين عليهم السلام دون النبي صلى الله عليه وآله أم لا؟ وقد أنكر صاحب «مصباح الفقيه» ذلك، ولكن لا يبعد إمكان الالتزام فيه بهذا التفصيل لخصوصه صلى الله عليه وآله، لأحد الوجهين الذين ذكرهما المجلسي رحمه الله، المفقودين بالنسبة إلى قبور سائر المعصومين عليهم السلام.

فبناءً على هذا، لا يبعد الالتزام بالحرمة مطلقاً، إذا اتخذ القبر قبلةً كالكعبة، سواء كان القبر للنبي صلى الله عليه وآله أو للأئمة عليهم السلام، والكراهة لخصوص قبر النبي صلى الله عليه وآله، لأجل شمول النهي لقبره الشريف، مع عدم قيام خبر يدلّ على الجواز بالنسبة إلى قبر النبي صلى الله عليه وآله، كما هو الحال بالنسبة إلى القبور المطهّرة للأئمة عليهم السلام من الجواز.

مع إمكان أن يُقال إنّ الأفضل في قبور الأئمة عليهم السلام أيضاً هو مراعاة ذلك والصلاة بمحاذاة القبر يميناً وشمالاً أو عند رأسه، متأخراً عن جسده الشريف،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

(٢) كامل الزيارات، الباب التاسع والسبعون، الحديث ٢١.

عملاً بالنهي المطلق الوارد في حديث زرارة، بقوله: «لا تتخذ شيئاً منها قبلة»، وبما ورد في حديث أبي اليسع بالأمر بالتنحي إلى ناحية، كما لا يخفى. فإذا عرفت حكم الصلاة إلى قبر النبي ﷺ والأئمة ﷺ، نتعرض حينئذٍ لبيان كراهة بعض أقسام الصلاة في المقام:

أحدها: وهو الصلاة على القبر، سواء كان قبر النبي ﷺ والأئمة ﷺ أو غيرهم، لما ورد في رواية يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ نهى أن يُصلّى على قبرٍ أو يقعد عليه أو يبنى»^(١).

وفي «الوسائل»: «على قبره، حيث يرجع الضمير إلى النبي ﷺ فلا بد من إلغاء الخصوصية، بخلاف ما هو الموجود في «الجواهر» حيث يشمل بإطلاقه قبر النبي ﷺ والأئمة ﷺ بالأولوية، كما كان الأمر كذلك في القعود والبناء على قبورهم، للزوم الهتك وهو حرام وإلا فمكروه، بل لعله هو المراد من المستثنى في الخبر المروي عن النوفلي وعبيد بن زرارة من المسجدية بأن يكون المراد هو الصلاة، بل وهكذا في الخبرين المرسلين من النهي عن الصلاة في القبور، على إرادة معنى (على) من لفظ (في)، والجمع مع الاستغراق شامل للواحد. هذا كما في «الجواهر»^(٢).

قلنا: ما ذكره حسن إن أراد الإطلاق الشامل للصلاة على القبر أيضاً، وإلا يشكّل كون المراد خصوص ذلك، لإمكان أن تكون الصلاة في القبور ولم يكن تحته قبرٌ كما لا يخفى وهو أيضاً مكروه للرواية، فجعل لفظ (في) بمعنى (على)

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٨.

يوجب الاختصاص ، وهو خلافُ للظاهر .

الثاني: الصلاة إلى القبر ، فهو أيضاً مكروه ، لو لم يكن القبر متّخذاً بصورة القبلة كالكعبة وإلا كان حراماً ، فيستفاد ذلك من أخبار الاتّخاذ ، حيث يكون القدر المتيقّن هو الكراهة لو لم يتّخذ بصورة القبلة ، كما في حديث معمر بن خلّاد ، بقوله : «لأبأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلةً» ، حيث يكون مفهومه وجود البأس في الاتّخاذ ، فالقدر المتيقّن منه هو الكراهة ، لو لم يحمل على الأعمّ ، حتّى يشمل الحرمة في صورة جعله قبلةً بمثل الصلاة ، والكراهة في صورة جعله أمامه ، مضافاً إلى اشتهاار فتوى الأصحاب بذلك ، لولا الإجماع على الكراهة .

بل يمكن الاستشعار من الروايات المشتملة على بعض الأسئلة لجعل قبور الأئمة عليهم السلام قبلةً ، معلوميّة المرجوحية عندهم في غير الأئمة عليهم السلام ، وبعد الفراغ عن ذلك كانوا يسألون عن الاستقبال لقبورهم . مضافاً إلى ما ورد في الخبر المروي عن أبي اليسع من التنحي إلى ناحية الأئمة عليهم السلام ، فضلاً عن غيرهم .

الثالث: الصلاة فيما بين القبرين ، فلا ريب في تحقيق البينة فيها ، سواء كان في جانب اليمين والشمال أو في الأمام والخلف ، فيشمّلها إطلاق دليل النهي عن الصلاة في المقابر ، كما في حديث المناهي ، كما يشملها إطلاق موثّق عمّار ، خصوصاً صدره بقوله :

«الرجل يُصلي بين القبور؟ فأجاب عليه السلام : إنّه لا يجوز» ، فذكر الجهات

الأربع في ذيله كان لبيان أحد المصاديق والأفراد كما هو المتفاهم عند الأصحاب، ولذلك التزموا بالكراهة حتّى بين الاثنين أو الثلاث، فضلاً عن التربع، لا لذكر شرطية لزوم التربع فقط، كما لا يخفى.

كما أنّه يكفي في تحقّق البيئّة، وجود قبرين في طرفي المصلّى، ولا حاجة لوجود القبور في أطرافه الأربعة، بل يكفي في الطرفين لصدق أقلّ الجمع على القبرين، أو القول بأنّ الجمع المحلّي بالألف واللام الدال على الاستغراق، يشمل القبر الواحد في كلّ واحدة من الجهات، الموجب لصدق البيئّة.

بل في «الجواهر»: لولا لفظ البيئّة لاجتزأنا بالواحد، حيث أنّ مقصوده أنّ المستفاد من مناسبة الحكم للموضوع، أنّ المراد هو كراهة إيقاع الصلاة في المقبرة، ولو كان فيها قبراً واحداً فضلاً عن القبرين، ولذلك ترى أنّ صاحب «الجواهر» رحمته الله تعدّى في حكم الكراهة - مستفاداً من حديث المناهي الخبر المروي عن عبيد بن زرارة - إلى سميّ المقبرة، وإن لم يحصل فيها الاستعلاء والاستقبال ولا مصداق البيئّة، وكلاً لا يخلو عن وجه وجيه، فيصير هذا رابع الأقسام في المسألة.

فبناءً على ما ذكرنا، ظهر أنّ حكم الكراهة قد يتعدّد بتعدّد أسبابه من الأقسام الأربعة، فقد تجتمع بين الاثنين أو بين الثلاث والأربع، وقد تفترق بعضها عن بعض، والله العالم.

ثم إنّ المصنّف رحمته الله ذهب إلى أنّ الكراهة ترتفع بوجود الحائل بين الإنسان والقبر، كما وردت الإشارة إليه في «النافع»، والمحكي عن «الجامع»

و«التحرير» و«الإرشاد» و«التذكرة» و«الكفاية»، بل في «المدارك» نسبته إلى قطع الأصحاب، كما عن ظاهر «المنتهى» الإجماع عليه.

ولعل وجهه عدم صدق تلك العناوين من البيئية، أو إلى القبر، مع وجود حائل، وإلا لزم القول بالكراهة حتى لو حالت الجدران أيضاً، وإلا لما وجد في المقام نصٌ يدلّ بالصريح عليه، بل هو المستفاد من أخبار السترة الواردة في رفع الكراهة للصلاة إلى إنسان، إذ لا خصوصية فيه، بل الملاك هو وجود السترة والحائل المانع عن صدق التقابل فيه، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال فيما إذا لم يكن الحائل مثل الجدار والستر، حيث كان صدقه واضحاً، وإلا وجب صدق الكراهة حتى مع جدران متعدّدة بين المصلّي وبين القبر.

والإشكال إنّما يجري في بعض المصاديق مثل العنزة - وهو العصا - خصوصاً ما جاء في «المقنعة» من قوله: «ولو بعنزة منصوبة لا بوقوعها بصورة الموضوع والمجعولة على الأرض كالتسبيح حتى يفصل بين المصلّي وبين القبر. بل عن «جامع المقاصد» كفايته مستفادٌ من كلام بعض، بل زاد في «المقنعة» كالروض (قدر لبنة أو ثوب موضوع) وما أشبهها، كما في «نهاية الاحكام»، لأجل عدم الدليل على الاكتفاء بمثل ذلك، إلا أن يستفاد من عموم النصوص الحيلولة بها، إذ من المعلوم كون المراد عدم صدق كون الصلاة إلى القبر، وهو يصدق بوجود شيء بينه وبين القبر، وفيه تأمل.

وأول البيئية الصادق بالواسطة، لا مطلق البيئيات متعدّدة بأشياءٍ آخر بعد الحائل.

نعم، ينبغي أن يكون الحائل ممّا يلحظ فيه البينيّة عرفاً، ويعتدّ به ولو بقصد الحيلولة به، فلا عبرة ببعض الأجسام الصغار، خصوصاً إذا كانت من توابع الأرض، كبعض الارتفاعات الصغيرة في الأرض، ما لا يخرج التقابل عرفاً بذلك.

ولا فرق فيما ذكرنا في إثبات الكراهة ونفيها، بواسطة وجود الحائل، بين كون الحائل من جهة رفع عنوان البينيّة بين القبور، أو البينيّة إلى القبر، إلاّ أنّه لا بدّ في رفع الكراهة في المربع من الحائلين أحدهما الواقع فيما بينه وبين القبر في الأمام والخلف، والآخر فيما بينه وبين القبر من اليمين والشمال، بخلاف الحائل في الاثنين، حيث يكفي وجوده في اليمين والشمال أو الأمام والخلف، حيث يكفي في رفع الكراهة عن البينيّة بوجوده بينه وبين طرفيه، وأمّا رفع الكراهة إلى القبر فإنّه يكفي بواحد حقيقي بينه وبين القبر، كما لا يخفى.

نعم، إذا كان القبر واحد في المقابل وقبر واحد في طرف واحد أو الطرفين، وكان الحائل موجوداً بلحاظ البينيّة في الثاني دون المقابل، كانت الكراهة بالنسبة إلى القبر باقية، لما قد عرفت من تعدّد الكراهة بالنظر إلى البينيّة وإلى القبر، فرفع الكراهة هنا لا بدّ من تعدّد الحائل.

والذي ينبغي أن يُذكر أنّه هل أنّ وجود الحائل بين المصلّي وبين القبر، يكفي في عدم صدق الصلاة على القبر أو في القبور أم لا يكفي؟
والذي يظهر من صاحب «الجواهر» التصريح بعدم الكفاية، بقوله: (أمّا كراهة (على) و(في))، فلا يجدي الحائل من فراشٍ ونحوه في صدقهما).

فحينئذٍ لا ريب في بقاء الكراهة .

نعم ، لو فرض عدم صدقهما بالاستعلاء ونحوه اتجه ارتفاعها كما هو واضح .

وفي «الغنائم» للقمي ، قال : (وفي ذهاب الكراهة بالفرش على القبر تأمل ، ولكن لا يبعد ظهور دليل مسجدية الأرض ، والنهي عن جعل القبور مسجداً ، منصرفاً إلى ما لا يقع عليها شيء ، فلا يشمل ما لو وقع عليها فرش) . كذلك يكون في المقام ، ولكن مع ذلك لا يبعد صدق الكراهة مع الفرش أيضاً ، بحسب أنس ذهن العرف ، والله العالم .

بل قد يؤيد ما احتملناه ذكر الحماّم وبئر الغائط في الخبر المروي عن عبيد بن زرارة ، حيث كان المقصود منهما مجرد الأرض ، فلا يشمل مع الفرش خصوصاً في بئر الغائط ومعاطن الإبل ، إلا أن يُراد منهما ، أداء الصلاة في مثل هذه الأمكنة ، حيث عدّ مكروهاً ، كما لا يبعد أن يكون كذلك في مثل الحماّم ، كما يؤيد لكونه أنّ الكراهة لأجل أرضية هذه الأمكنة ، ما ورد من النهي عن الصلاة في الطريق وغيره .

والحاصل أنّه لا يبعد القول ببقاء الكراهة في القبور ، حتّى مع الفرش . نعم ، هذا إنّما يصحّ فيما يصدق عليه عنوان المقابر والقبر عرفاً ، أو قد ينصرف عرفاً عن هذا الاسم ، إمّا لأجل اندثاره أو لجهة أخرى مثل صيرورته صحناً أو رواقاً ، كما بالنسبة إلى القبور الموجودة في العتبات المقدّسة للأئمة عليهم السلام ، حيث أنّ القبور غير بارزة ، أو لانصراف عنوان المقبرة عنها ، فلا كراهة في الصلاة فيها ، والله العالم .

أو يكون بينه وبينها عشرة أذرع .

ففي «الجواهر» بلا خلاف أجده فيه ، بل يستفاد من كلام «المنتهى» الإجماع عليه ، بل في «المدارك» قطع به الأصحاب .

قلت : يدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع نقلاً وتحصيلاً - موثقة عمّار ، حيث قد لوحظ فيها لزوم وجود هذا المقدار من الفصل في الجهات الأربع ، حيث تكون البيئّة مربّعة ، فلو نقص من جهة واحدة لا تزول الكراهة من الجميع ، لا زوالها في خصوص الناقصة ؛ إذ الملاك في رفع الكراهة في التربع ، رفع البيئّة كذلك وإلاّ لولا ذلك لا يمكن القول بزوال الكراهة ، إذا لوحظ البُعد المذكور في الجهتين غير المتقابلتين ، بأن يكون البُعد بين القبر المقابل مع المصلّى ، وما في أحد من الجانبين ، لارتفاع البيئّة في كلتا الجهتين حينئذٍ .

مع أنّ ظاهر الموثقة بقاء الكراهة بذلك ، لعدم حصول البُعد في الجهات الأربع ، ولذا أورد صاحب «الجواهر» على «التذكرة» و«الوسيلة» والمحكي عن «النهاية» و«المبسوط» و«الجامع» و«الإصباح» و«نهاية الأحكام» - حيث قد اعتبروا عشرة أذرع في غير جهة الخلف - بقوله : إنّ في غير محلّه ، بل لعلّه اجتهد في مقابل النصّ .

وتوجيهه بحصول نفي البيئّة إذا حصل البُعد في الثلاث كما في «روض الجنان» .

مدفوع ، بأنّه لو اعتبر ذلك ، لحصل نفيها بوجود البُعد في الطرفين من

المقابل وأحد الجانبين .

هذا، ولكنّ الإنصاف والتأمل في الموثقة، يوصلنا إلى أنّ الملاك هو حصول الفصل بذلك بينه وبين القبر، مع فرض صدق البيئية، وقد فرضت الفاصلة في الحديث بأربعين، والسبب في ذلك افتراض وجود أربعة قبور من الجهات الأربع، وإلا لو فرض وجود القبور في ثلاث جهات فقط دون الخلف، فإنّه يستفاد من هذا الحديث، بمناسبة الحكم للموضوع، لزوم الفصل بالتقدير المزبور بينه وبين كلّ قبر في جهات ثلاث، مع أنّ البيئية حقيقة لا تصدق إلاّ بالقبر الذي يكون في مقابله قبر دون غيره، فلزوم الفصل لا يكون منحصراً بالتربيع، بل ثابت فيه وفي التثليث والتثنية، بل لا يبعد القول بالاستشعار بلزوم الفصل المزبور، حتّى إذا كان القبر واحداً، لو قلنا بوجود الكراهة فيه، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث أنكر أصل الكراهة فيه، كما قد يُحتمل الإشعار بما قلناه من كلام السيّد في «العروة»، بقوله: (وترتفع أيضاً ببعد عشرة أذرع من كلّ جهة فيها القبر)، فيكون مراده حصول البيئية بين المصلّى والقبر بين القبرين .

فبناءً على ما قلنا، لا يُبعد القول برفع الكراهة في كونها إلى القبر، إذا حصل مثل هذا الفصل، كما قد يقوّى ذلك ملاحظة عبارات الأصحاب، فاحتمال بقاء الكراهة من جهة ملاحظة تفاوت الحيثيات، أي تكون مكروهة بلحاظ إلى، وعدم الكراهة بالنظر إلى البيئية، غير وجيه ومخالف للذوق السليم .

نعم، والذي يفيد بقاء كراهته ولو مع الفصل المزبور في كلّ الجهات، هو الصلاة على القبر أو في المقبرة، إن جعلنا الملاك وجود القبر في محيط المقبرة

كما لا يخفى، مع إمكان القول بزوال الكراهة مع الفصل المزبور، حتّى في محيط المقبرة.

نعم، يمكن القول بزوال الكراهة في الصلاة على القبر، لو فرض دفن الميت في باطن الأرض وبعيداً عن سطحها، ممّا يفيد حصول الفصل المذكور بالعمق، لكنّه بعيد غايته لصدق الصلاة على القبر فيه كما هو واضح، والله العالم. هذا كلّه تمام البحث في قبور الأئمّة عليهم السلام، حيث أنّ إطلاق النصوص -على ما في «الجواهر»- ينصرف إلى غيرهم عليهم السلام.

وأما بالنسبة إلى قبور الأئمّة عليهم السلام، بل النبي صلى الله عليه وآله فهل يجوز الصلاة بين يدي القبور وجعل القبور في الخلف؟

وهل يجوز التقدّم على قبورهم من أحد الجانبين يميناً ويساراً بالتقدّم على القبر أو الجسد الشريف، أو لا يجوز؟

بل وهل يجوز التساوي في الصلاة بالمساواة مع قبورهم الشريفة وأجسادهم الطاهرة أم لا يجوز إلّا بالتأخّر عنهم، بجعل القبر في الأمام، أو على أحد الجانبين بحيث يصدق تخلفه حين الصلاة عن القبر أو الجسد؟

ثمّ على جميع هذه الصور، هل الحكم يعدّ حكماً تكليفيّاً، أي حراماً وباطلاً على فرض التحريم، أم أنّه مجرد حكم وضعي؟ أو ليس بحرام أصلاً، بل يعدّ مكروهاً فضلاً عن البطلان والفساد؟

هذه جهات من البحث لا بدّ أن نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن نبحت عن مقامين؛ الأوّل: عن التقدّم، والثاني: عن المحاذاة.

المقام الأول: بعدما ذكر في «الجواهر» من أن قبور الأئمة عليهم السلام لعلها لمزيد مزيّتها لا تندرج في إطلاق القبور نصّاً وفتوىً، يبقى حينئذٍ حكمها مقصوراً على الدليل، وما تقتضيه الأدلة بالخصوص هو عدم البطلان بالتقدم عليها، بل لعل سكوت المعظم عن ذكر ذلك، مع ظهور استقصائهم في المندوبات والمكروهات كالصريح في ذلك.

أقول: فدعوى عدم شمول الإطلاقات لمثل قبورهم عليهم السلام، لولا الأدلة الخاصة وما يوجب التخصيص غير معقولة، لوضوح أن مزيد مزيّتهم على سائر الناس أمر لا ريب فيه ولا شكّ يعتريه، إذ هم الواسطة بين الخالق والخلق، إذ يمينهم رزق الورى، وبوجودهم ثبتت الأرض والسماء في كلّ عصرٍ وزمان، لكن هذا لا يفيد ما ذكره، لوضوح أنّه لو لم يرد دليل آخر على الحرمة أو الكراهة أو الاستحباب في التقدم والمحاذاة والمجاورة عند الرأس، ولا حظنا الأخبار بنفسها، لاستلزام الحكم بمشاركتها مع سائر القبور من الكراهة، إلّا بالحائل أو التباعد، بالتقدير المزبور، وهو أظهر دليل يدلّ على صدق مقالتنا، إذ ليس الأمر كذلك بأن نتخيّر في العثور على حكم الصلاة عند قبور الأئمة عليهم السلام، أو القول بسكوت الأدلة عن حكمها، فنتيجة ما ذكرناه تظهر في الأفراد المشكوكة، حيث أنّه على القول بمقالة صاحب «الجواهر» من فقدان دليل بالخصوص، فالمرجع عند فقد دليل في المشكوك هو الحكم بمطلق الجواز المستفاد من الإطلاقات إن وجدت، وإلّا إلى الأصل، وهو أيضاً يفيد الجواز بمقتضى البراءة.

هذا بخلاف مقتضى ما ذكرنا، حيث أنّ الأدلة الخاصة الواردة في

حقهم ﷺ تكون مخصّصة للأدلة الدالة على الكراهة، فعند الشك في بعض الأفراد، يكون شكاً في المخصّص، فالمرجع عموم العام الذي يقتضي ويفيد الكراهة.

وكيف كان، فنرجع إلى أصل المطلب، وهو ملاحظة أنّ تقدّم على قبورهم ﷺ هل هو حرام أم لا؟

ولابدّ قبل الخوض فيه، من البيان والتنبيه بخروج بعض الموارد عن البحث، كما في الحائل الذي يفصل المصلي عن الصندوق - فضلاً عن القبر الشريف - كالجدار، وكذلك الحكم في البعد المفرط، لانصراف نصوص المنع عن مثله، مضافاً إلى قيام السيرة على خلافه، ولزوم العسر والحرّج لدى الالتزام به، والظاهر أنّ ملاك التقدّم والتأخّر عند فقهاءنا هو الجسد الشريف لا القبر، فضلاً عن الضريح.

نعم، لو تقدّم المصلي على القبر الشريف لعدّ متقدّماً على الجسد الطاهر أيضاً بلا إشكال.

وأما صدق الحائل بوجود الحائل بمثل الصندوق أو الستائر الحريرية والشبابيك ونحوها - كما عليه صاحب «الجواهر» - والتشكيك في احتمال سريان حكم القبر إليها، باعتبار معاملتها معاملته في التعظيم وغيره، وبأنّه لا تساعد عليه الأدلة.

لا يخلو عن تأمل، إذا كان ملاك أخذ المفاهيم في الأدلة من العرف، إذ هم لا يرون مثل الضريح أو الصندوق والأقمشة والستائر أمراً حائلاً بين الشخص

وبين قبر الميّت، ولذلك ترى أنّ التعظيم لازم في مثله، ولذلك قلنا بجريان وشمول أدلة الكراهة في القبور في الجهات الأربع، حتّى مع وجود القماش الموضوع على القبر، برغم صدق مفهوم الحائل عليه، فليس ذلك إلّا لما ذكرنا، كما لا يخفى.

والذي ينبغي أن يُبحث عنه، أنّ الاختلاف الواقع بين القدماء ومتأخري المتأخرين، مآله إلى عدم العثور على دليل المنع أو المناقشة فيه سنداً أو دلالة. أمّا الأوّل فبعيدٌ جدّاً، لأنّ القدماء هم الأوّل بالوقوف على الأدلة، لأنّهم الوسائط في النقل والمجاري لتلقّي العلم عن معدنه ومنبعه، فكيف يمكن أن يُقال بعدم وقوفهم على أدلة يدّعي المتأخرون العثور عليها؟

فإن كان في المقام شيء من الأدلة التي وقف عليها المتقدمون أولاً، يأتي دور البحث عن مناقشتها من جهة السند أو الدلالة.

فأمّا الأوّل منهما، فإنّه تارةً: يلاحظ من حيث كون السند بنفسه صحيحاً وحبّة في جميع الجهات، إلّا أنّه يسقط عن الحجّية بإعراض الأصحاب عن العمل به.

وأخرى: المناقشة في السند من جهة الاضطراب في نصّه أو مجهوليّة رواته، وتسمّى المناقشة في النصّ بالمناقشة الدلاليّة.

وقد ادّعى في المقام وجود كلا المناقشتين.

وأما بالنسبة إلى الأوّل، وهو كما في «الجواهر» حيث صرّح بقوله:

(بعد ظهور إعراض الأساطين عنه - أي عن التحريم والبطلان المستفاد من

كلامه السابق - إذ هم كما ستعرف بين رادٍّ للخبر من أصله، وبين حاملٍ له على الكراهة).

وأما في الثاني كما عن «مصباح الفقيه» حيث قال :
(بأنّ الخبر كما سيأتي ذكره ضعيفٌ شاذّ، مضطرب اللفظ، قيل في بيان وجه الضعف ولعلّه لأنّ الشيخ رواه عن محمّد بن داود عن الحميري ولم يبيّن طريقه إليه، ورواه «الاحتجاج» عنه مرسلًا).
والإجابة عنهما والمناقشة في كلاهما يتوقّف على ذكر الخبرين مع أسانيدهما، ثمّ ملاحظة سندهما ودالتهما، فنقول:

الحديث الأوّل: هو الذي رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن داود، عن أبيه، عن محمّد بن عبدالله الحميري، قال :
«كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة، هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر، ويجعل القبر قبلةً، ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصلي ويجعله خلفه أم لا؟

فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسختُ :
وأما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، وأما الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الامام، ولا يجوز أن يصلي بين يديه، لأنّ الإمام لا يتقدّم، ويصلي عن يمينه وشماله»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

الحديث الثاني: رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن عبد الله الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام، مثله إلا أن فيه زيادة وهي، أنه قال: «ولا يجوز أن يُصلي بين يديه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، لأنّ الامام لا يتقدّم عليه ولا يساوى»^(١).

وقال صاحب «الوسائل» بعد نقل الخبرين:

أقول: الظاهر تعدّد الرواية والمروي عنه، والأولى محمولة على الجواز والثانية على الكراهة. انتهى كلامه.

خلافًا لصاحب «المصباح» حيث ادّعى وحدة الخبرين وعدم تعدّدهما، وعليه يتفاوت البحث، فيجب أن نلاحظه حينئذٍ من حيث الدلالة والسند، وصحته وضعفه، كما لا يخفى على المتأمل.

فأمّا الحديث الأوّل فقد رواه الشيخ الطوسي، وسند الشيخ وطريقه إلى محمد بن أحمد بن داود - على حسب نقل «جامع الرواة» نقلًا عن الشيخ في المشيخة و«الفهرست» - صحيح، فإذا كان الطريق فيه صحيحاً، فإن قلنا بوحدة الخبرين، فيصير الملاك ما نقله الشيخ بسنده الصحيح في «التهذيب»، فإنّ إرسال الحديث في «الاحتجاج» لا يضرّ بصحته، لصحة سند المصدر المروي عنه ألا وهو الشيخ في «التهذيب».

وأما بناءً على القول بالتعدّد فإنّه يوجب الإرسال في الثاني.

نعم تظهر ثمرته بالنسبة إلى صورة المحاذاة فيما سيأتي.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

وأما اضطرابه بواسطة إسناد الحديث في «التهذيب» إلى (الفقيه)، وهذا العنوان لا يطلق إلا على موسى بن جعفر عليه السلام، فأرادة ذلك يوجب الالتزام بحذف أفراد الرواة في السلسلة، فيوجب الإرسال.

لكن هذا ممّا لا يمكن أن يعبأ به إذ لا غرو في إطلاق مثل هذه العناوين على الإمام عليه السلام، بل يمكن أن يعدّ من الشواهد الدالة على اهتمام الراوي الناقل للخبر بنصّه وأنه لا ينقل عن الحميري إلا نصّه من دون أن يغيّر فيه شيئاً، كما أنّ الحميري غير متّهم بنقل توافيع غير المعصوم عليه السلام، فالسند محفوظ بقرائن الصحة ولا كلام فيه، ويكفي في الاستدلال به على حكم الصلاة عند التقدّم، لو لم يناقش في دلّالته.

وأما الكلام في الدلالة: فلا إشكال في أنّ إثارة السؤال عن بعض الأمور الواردة في الخبر، ليس إلاّ لأجل ارتكاز منع الصلاة المتقدّمة على قبورهم في ذهن السائل، ولذا نراهم يسألون عن مثل السجدة على القبر، أو جعل القبر اماماً، أو القيام عند رأسه، فلذلك أجاب الإمام عليه السلام عن السجدة على القبر بالمنع عنه في النافلة والفريضة وعند الزيارة، فظاهر الكلام في نفي الجواز هو الحرمة لا الكراهة، وحمله على عدم إمكان السجدة على القبر لارتفاعه، أو لكونه ممّا لا يصحّ السجدة عليه، مضافاً إلى بعده، غير مساعدٍ مع ذكر الزيارة معه، إذ لا يعتبر شيء منهما في الزيارة، فيعلم أنّ النهي عن ذلك كان لأجل النهي عن مشاركة غير الله في عمل السجدة، ولذلك ذهب بعض إلى حرمتها لدلالة هذا الحديث، واحتمال كون المراد من السجدة هو المشاركة في أصل السجدة مع

الله، ولذلك أراد الإمام عليه السلام إفهام أن العمل مخصوص لله سبحانه وتعالى، ولا يجوز أن يأتيه لغيره، وظاهر إطلاقه يقتضي المنع حتى لسجدة الشكر، لكونه مشابهاً من حيث الصورة للسجدة لله سبحانه وتعالى، إلا أن يدلّ دليل خارجي على الجواز.

ثم المراد من التقدّم، أمّا الذي يقابل التأخّر، أو خصوص ما بين يدي القبر، أو لا هذا ولا ذاك، بل ما يقابل اليمين واليسار والخلف؟

فعلى الأوّل فإنّه يشمل أقساماً ثلاثة، وهي القدام (أي ما بين يديه) وما كان في أحد الجانبين ولكن مقدّماً لا مساوياً ولا محاذياً، وما كان محاذياً من غير تأخّر، إذ يصدق على هذه الثلاثة عدم التخلف والتأخّر عن القبر المطهّر.

هذا بخلاف القسم الثاني، حيث لا يشمل إلا خصوص ما بين يديه.

وأما الثالث، فيندرج فيه القسم الأوّل والقسم الثاني إذ يصدق على واحد منهما أنّه ليس بمحاذاته ولا بمتأخّر عنه، هذا بحسب الثبوت في تصوّر التقدّم. فالصلاة قد وقع في الجواب أنّها واقعة خلف القبر، أي جعل المصلّي القبر اماماً أي قدماً وهذا هو المستفاد من ظاهر الخبر لو خلّي وطبعه، ولكن بما أنّه جاء في الخبر قوله: (خلف القبر) فذكره بهذا المعنى يستلزم التكرار بما لا ملزم له وهو بعيد، فلذلك يحمل كون المراد منه هو جعل القبر بمنزلة إمام الجماعة بأن يقرأ الإمام - بكسر الهمزة لا بفتحها - أي يكون القبر بمنزلة إمام الجماعة، فلا يتقدّم عليه، وإن كان هذا في نفسه مجازاً وبعيداً، ولكن هذه قرينة على صيرورته بمنزلة في هذا الأثر - أي عدم جواز التقدّم - لا في جميع الآثار لوضوح عدم

ترتبها عليه .

فعلى هذا، لا يبعد أن يكون المراد من الخلف هو الأعمّ الشامل للجانبين ، إذا كان متأخراً عن القبر ، لا خصوص ما كان القبر قدّامه .

هذا كلّ تفصيل الموارد المذكورة والمشار إليها في الحديث .

وأما الهيئة ، وهو قوله : (لا يجوز أن يسجد ، ولا يجوز أن يصلي بين يديه) ، فظاهره المنع البتّي الإلزامي ، بمعنى التحريم لا الكراهة ، إلّا أن يدلّ دليل على الجواز حتّى يحمل على الكراهة ، كما هو كذلك بالنسبة إلى السجدة ، لكونه عرضة للعبودية المختصة به تعالى ، فتحرم لغيره بمشاركته معه في هذا ، لأنّ المساجد لله سبحانه وتعالى ولا يشاركه فيها غيره . خصوصاً مع تكرار الحكم من قوله : (يصلي خلفه) المستفاد من قوله : (وأما الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الامام) . ثمّ قال عليه السلام : (ولا يجوز أن يصلي بين يديه) ، خصوصاً مع ملاحظة التعليل بأنّ الإمام لا يتقدّم ، حيث قد عرفت كون المراد هو إمام الجماعة بحسب مناسبة المورد ، من جهة ترتيب أثر كون الصلاة خلفه أو مساوياً معه من أحد جانبيه ، بخلاف الإمام المعصوم عليه السلام حيث لا يكون فيه نهي عن مساويه .

وعليه فيجب أن يكون لفظ الإمام بكسر الهمزة - في المعلنّ به ، حتّى لا يستلزم التكرار مع خلفه المذكور قبله - وهو أولى من فتحها ، فإذا ثبت كون النهي هنا للتحريم ظاهراً ، فلا يجوز رفع اليد عنه إلّا مع قيام دليل أو شاهد على أنّ المراد هو النهي التنزيهي لا التحريمي ، وما يمكن أن يتمسك به لذلك يكون أمور :

الأول: ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله، بأنه قد علل المنع في الخبر المذكور، بأن الإمام لا يتقدم، فلو كان المنع تحريمياً لوجب أن يكون التقدم على القبر الشريف في حد ذاته حراماً مطلقاً، حتى يستقيم البرهان، وهو ليس كذلك في سائر الأحوال، ما لم يكن بمعنى الاستخفاف، وإنما هو مناف للآداب التي ينبغي رعايتها في حال الصلاة وغيرها، فهذه العلة لا تصلح إلا علة للكراهة.

هذا، ولكنّه مخدوش، بلزوم متابعة دلالة الدليل الوارد عنهم عليهم السلام، وأنه يجب على المكلف متابعة أوامرهم ونواهيهم، فإذا قالوا بأنه لا يجوز التقدم على قبورهم في حال الصلاة، ولم يرد ذكر لغيرها، فلا يجوز لنا أن نحكم من عند أنفسنا بالتحريم عند التقدم على قبورهم الطاهرة حتى في حال غير الصلاة، وذلك لأجل عدم دلالة الدليل، فلا يعمل فيه إلا بمقتضى القواعد الكلية العقلية الدالة على الجواز، ولا يجوز رفع اليد عن الجواز إلا عند صدق الهتك، وحينئذ لا يعدّ رفع اليد عن الجواز والحكم بالحرمة نقضاً للمطلب والتعليل، وإن كان معتمداً أو مخصصاً، إلا فيما لم يكن في مورد خاص، وهو حال الصلاة، إذ التعليل حينئذ هو المناسب لذلك الحكم المخصوص لحال الصلاة دون غيرها، فالتعميم لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى مورد، وهو حال الصلاة، وسوف نبحت عن أن هذا الحكم هل هو منحصر بحال الالتفات أو يشمل غيره أيضاً، مضافاً إلى ما عرفت كون المراد من الإمام المذكور في التعليل، هو إمام الجماعة، الذي يترتب على صلاته وإمامته عدة آثار منها عدم جواز التقدم عليه في حال الصلاة لا الإمام المعصوم عليه السلام حتى ينتقض بما قيل، كما لا يخفى.

الثاني: ما ذكره صاحب «الجواهر» رحمته الله بقوله: (مع ظهور التعليل فيه في غير الواجب من الأدب، إن كان المراد من الإمام فيه المعصوم عليه السلام، إذ حرمة التقدم عليه في المكان الذي هو غير منافٍ للاحترام الواجب، في زمان الحياة غير معلومة، فضلاً عما بعد الموت، وفضلاً عن كونه شرطاً في صحة الصلاة، بل معلوم عدمها).

هذا، فقد ظهر ممّا ذكرنا كون المراد من الإمام في المعلّل به والتعليل، هو إمام الجماعة، من باب تنزيل الإمام المعصوم عليه السلام بمنزلة إمام الجماعة، من حيث كون المصلّي هنا في حال صلاته لا يتقدّم عليه لا مطلقاً حتّى يرد عليه أنّه كيف يمكن القول بحرمة التقدم عليه في حال حياته فضلاً عن حال مماته.

ودعوى الفرق بين الأحكام في حياة الإمام عليه السلام ومماته، كما عن شيخنا الأستاذ حيث مثّل للفرق بجواز دخول الجنب بيت الإمام حال حياته، وحرمة دخوله في حرمه بعد الممات.

ممّا لا ينبغي القبول لتساوي حكم دخول المجنب عليهم عليهم السلام عندنا في الحياة وبعد الممات، وأنّه حرام لما يستفاد ذلك من بعض الأخبار، مع أنّا في غنى عن ذلك ممّا قد قلناه، كما لا يخفى.

الثالث: من الأمور الذي يزاحم الأخذ بظهور النهي في التحريم، هو إعراض المتقدّمين من الأصحاب، بل وأكثر المتأخّرين - إلا من عرفت ذهابهم إلى الحرمة - خصوصاً عند من يقول بموهوبية الحديث بالإعراض، وهذا هو العمدة في المسألة.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بإمكان أن السبب في إعراضهم، هو المناقشة في سند الحديث عنده، كما رأيت التصريح بذلك من المحقق الهمداني، وصاحب «الجواهر» بقوله: (بين راداً للخبر من أصله)، فعلى هذا لا ينافي ذلك القول بالحرمة لو اعتقدنا صحة سنده ووحدة الحديثين، حتّى لا يضّر إرسال الخبر المروي في «الاحتجاج» بما قلناه، كما لا يخفى.

ولكن الاطمئنان بما ذكرناه مشكل جداً، خصوصاً مع ملاحظة قرب زمانهم من عصر الحضور، فإعراضهم عن العمل بالخبر دليل على معرفتهم بالسند وأنه يجب أن لا يؤخذ به، فلاجل ذلك حكمنا في حاشيتنا على «العروة» تبعاً للسيد صاحب «العروة» والبروجردى وغيرهما، بالاحتياط الوجوبي في ترك التقدّم، والله العالم.

ولكن بملاحظة إمكان أن يكون عدم حكمهم بالحرمة لأجل اجتهادهم أو عدم اكتفائهم ببعض الشواهد، فضلاً عن دلالة الخبر الصحيح الذي رواه الحميري في الدلالة على عدم الحرمة، فإن الاحتياط في الحكم يقتضي الحكم بترك التقدّم من باب الاحتياط الوجوبي.

والخبر المروي في «قرب الاسناد» هو صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«أتاه رجل فقال له: يا بن رسول الله، هل يزار والدك؟

قال: نعم ويُصلّى عنده،

وقال: يُصَلِّي خلفه ولا يتقدّم عليه»^(١).

ثمّ الظاهر أنّه على القول بالتحريم، أو الاحتياط من حيث التكليف الإلزامي، فإنّهما يختصّان بحال الالتفات دون الغفلة، لعدم توجّه الخطاب بالنسبة إلى الغافل.

نعم، لو قلنا بالحكم الوضعي - وهو البطلان - إذا استلزم التقدّم الهتك، حيث يمكن انتزاعه ولو لم يكن ملتفتاً، فلا يبعد القول بالتعميم ولو لم يقصده، إلّا أنّ الالتزام بالحرمة، والحكم بالبطلان حتّى مع عدم الالتفات، لا يخلو عن إشكال. كما أنّ الظاهر كون المدار في الحرمة أو الكراهة، هو جسده الشريف لا قبره؛ لوضوح أنّ ملاك الحكم في الجواز والاستحباب والحرمة والكراهة هو الجسد، ولذلك ترى الأخبار الدالة على أفضليّة الصلاة عند رأس الحسين عليه السلام، أنّه قد علقت على الرأس المطهّر لا القبر.

فعلى هذا التقدير، لو صلّى متقدّماً في صلاته على الجسد الشريف دون قبره، خصوصاً في مثل أيماننا من جهة وضع الصندوق والضريح على القبر، الموجب لتحقيق ذلك كثيراً، لصدقت الحرمة أو الكراهة عليه.

فظهر ممّا ذكرنا صدق التقدّم على كلّ من التقدّم على القبر بصورة الإمام - أي كون القبر خلفه - أو التقدّم بصورة اليمين واليسار اماماً أو دون القبر، لكنّه قد عدّ متقدّماً في صلاته على الجسد المطهّر، فإنّ جميع هذه الصور داخلة في النهي.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

وأما لو قام في جهة الرأس أو الرجل مساوياً أو محاذياً لا متأخراً ففي صدق التقدم عليه تأمل؛ لتوهم احتمال إرادة ما يقابل التأخر منه، لأن التقدم في مقابل التأخر صادق عليه دون غيره.

اللهم إلا أن يدخل في النهي بلحاظ النهي عن التساوي، كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

ثم الملاك في صدق التقدم وعدمه، هو موقف السجدة دون البدن، لأنه يستلزم صدق التقدم في حالة الركوع والسجود، كما هو المناسب لإمام الجماعة الذي يُشبه به.

ثم يأتي الكلام في أن النهي - بناءً على التحريم - مختص بصورة التكليف الإلزامي فقط، أو يكون مع الحكم الوضعي أيضاً، بأن تكون مثل هذه الصلاة المتعدى بها على مقام الإمام باطلة؟
ففيه وجهان:

من جهة أن النهي قد توجه إلى نفس الصلاة، وظاهر توجه الحكم نحو العمل المركب من الأجزاء والشرائط، هو الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية إن كان إثباتياً، وإلى المانعية إن كان نفياً، فلازم ذلك هو الحكم بالبطلان.

ومن جهة أخرى، أن ملاحظة مدار ظهور كلام المعلل بعلة، هو عد تلك العلة تعميماً أو تخصيصاً تحريمياً أو تنزيهياً من شعب الحكم، وحيث إنه قد علل بأمر خارج عن الصلاة، فلا يستفاد منه الإرشاد إلى الوضعية، بل الظاهر منه هو الحكم التكليفي من الحرمة أو الكراهة، فيقع الكلام - على تقدير الحرمة - داخلاً

تحت باب اجتماع الأمر والنهي، والحكم بالبطلان عند الامتناعي أو عدمه عند الاجتماع متوقف على اختيار أحد المبنيين، كما مرّ في محله.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يؤيد وجه عدم البطلان، بأنّ النهي لم يتعلّق بنفس الصلاة، حيث لم يرد فيه أنّه لا تصلّ متقدّماً، بل النهي قد تعلّق بالجواز أو نفس التقدّم كما في حديث هشام، فنفي الجواز أو النهي عن التقدّم، ظاهر في الحكم الإلزامي التكليفي دون الوضعي، وإن كان المناسب مع التشبيه بإمام الجماعة هو كون التقدّم موجباً للبطلان إن قصد الجماعة، لا الحرمة إلا من جهة التشريع.

وكيف كان، فالحكم بالبطلان لا يخلو عن تأمّل، وإن كان يظهر ذلك من شيخنا البهائي عليه السلام، ونسب إلى المجلسي عليه السلام، والله العالم. هذا كله في حكم المتقدّم.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو المحاذاة والتساوي مع القبر الشريف أو الجسد المطهّر، فهل يجوز ذلك أم لا؟ وقد تضاربت آراء الأصحاب فيه:

فقد ذهب بعضهم إلى الحكم بالحرمة كالتقدّم، مثل شيخنا البهائي وغيره، بل هو المستفاد من السيّد في «العروة» بصورة الاحتياط، وكذلك بعض أصحاب التعليق.

وذهب بعض آخر إلى عدم الحرمة، كما عليه الأكثر، وهم بين قائلين بالكراهة، بل قد احتمل بعضهم كصاحب «الجواهر» عدم الكراهة أيضاً.

وجه الاختلاف في الفتاوى ، هو اختلاف لسان الدليل ، وهو الخبر الذي رواه الحميري - على ما نقله الشيخ الطوسي في «التهذيب» عنه ، وقد عرفت صحّة سنده على ما في «الفهرست» - حيث نقله عنه صاحب «الجواهر» بقوله: الشيخ الطوسي ، عن المفيد ، والحسين بن عبد الله ، وأحمد بن عبدون ، عن الراوي - وهو الحميري - والطريق إليه صحيحٌ وهو يدلّ على الجواز ، لأنّ مفاد الحديث ، هو تجويز إتيان الصلاة من على يمين القبر وشماله بقوله عليه السلام: (ويصلّي عن يمينه وشماله) ، فلو خُلّي هذه الجملة وطبعها ، فإنّها تدلّ على الجواز المطلق الذي يشمل صورة التقدّم في الجانبين ، لكن هذا التقدّم فيهما خارجان بواسطة صدر الحديث ، من جهة دلالة مفاد التعليل ، فتبقى صور المحاذاة والتساوي والتأخّر باليمين واليسار داخلاً تحت حكم الجواز .

مضافاً إلى إطلاق ما ورد في تجويز إتيان الصلاة عند رأس الحسين عليه السلام ، وهي عدّة روايات:

منها: صحيح جعفر بن ناجية ، عن الصادق عليه السلام: «صلّ عند رأس الحسين عليه السلام»^(١) .

ومنها: خبر الثمالي: «ثمّ تدور من خلفه إلى عند الرأس ، وصلّ عنده ركعتين»^(٢) ،

إلى أن قال: وإن شئت صليت خلفه وعند رأسه أفضل»^(٣) .

(١) وسائل الشيعة: ج ١٠ الباب ٦٩ من كتاب المزار ، الحديث ٥ .

(٢) المستدرک: الباب ٥٢ من أبواب المزار ، الحديث ٣ .

(٣) البحار: ج ٢٢ ص ١٥٩ و ١٧٩ من طبعة الكمباني .

ومثلها روايتي صفوان^(١).

ومنها: حديث ابن فضال، المروي عنه في «العيون» مسنداً، قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السلام وهو يريد أن يودّع للخروج إلى العمرة، فأتى القبر من موضع رأس النبي صلى الله عليه وآله بعد المغرب، فسلم على النبي صلى الله عليه وآله، ولزق بالقبر، ثم انصرف حتى أتى القبر فقام إلى جانبه يصلي، فألّزق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من الاسطوانة التي دون الاسطوانة المخلقة التي عند رأس النبي صلى الله عليه وآله، فصلّى ست ركعات أو ثمان»^(٢).

فإن قلت: هذه الأحاديث تدلّ على الجواز - بناءً على شمول لفظ (عند) - حتى للمساواة والمحاذاة.

قلنا: في قبال هذه الأخبار، أخبار أخرى يستفاد منها عدم الجواز، كصريح الخبر المروي في «الاحتجاج» حيث جاء فيه: «ولا يجوز أن يصلي بين يديه، ولا عن يمينه ولا عن يساره، لأن الإمام لا يتقدّم عليه ولا يساوى».

حيث أنّه لولا ذيله، كان عموم النهي عن اليمين واليسار شاملاً حتى لصورتني الخلف أيضاً، إلا إنَّ التعليل يخرجهما، فيبقى الثاني تحته. وبذلك يمكن أن نتصرّف في حديث الحميري، ونجعل ذلك قرينة على كون العطف في حديث الحميري من قوله: (ويصلي عن يمينه وشماله)، عطفاً على المنفي، أي

(١) المصدر نفسه.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٠ الباب ١٥ من كتاب المزار، الحديث ٣.

يتقدّم في التعليل، أو يصلي فيما لا يجوز أن يصلي، حتّى يصير المعنى نفى الجواز في الصلاة عن اليمين واليسار، لا شمول النفي المجموع، حتّى يكون مثبتاً ومفيداً للجواز، ويؤدّي إلى وحدة الخبرين.

بل ومما يؤيد هذا الاحتمال أنّ الوارد في حديث هشام بن سالم الأمر بالصلاة خلفه، ونهى عن التقدّم المنطبق على التقدّم من الخلف، أي على المصلي أن لا يتقدّم على القبر من جهة المؤخّرة وإلاّ يوجب جواز التقدّم إلى محاذاة القبر.

ولكن أورد عليه صاحب «الجواهر»، أولاً:

بأنّه خلاف للمتعارف في تأدية هذا المعنى بإعادة النفي، وعدم الاتّكال على النفي الأوّل، بل تركه فيه قرينة على إرادة الإثبات من المعطوف، فلا يمكن جعل حديث الاحتجاج قرينة عليه.

وثانياً: إنّ اليمين والشمال في صحيحة هشام بن سالم أعمّ من المساواة المنفي في الخبر المروي في «الاحتجاج»، فلا يصلح قرينة على إرادة النفي من اليمين والشمال فيه.

نعم، لولا أنّه قاصر أمكن تقييد الصحيح به، لكن لا ريب في قصوره وضعفه^(١).

ولكن التأمّل والدقّة في المقام يقتضي أن نلاحظ المبني في الحديثين، وهل نعدّهما متعدّداً أو واحداً، إذ ما ذكره صاحب «الجواهر» يجري على الأوّل

(١) الجواهر: ٨ / ٣٦٣.

- كما عليه صاحب «الوسائل» - دون الثاني، وحيث قد عرفت مختارنا على الاتحاد - كما عليه المحقق الهمداني - فيدور الأمر حينئذٍ بين كون الصادر عن المعصوم مشتملاً على أداة النفي - أي لا - أم غير مشتمل عليها، أي هل أن الصادر منه عليه السلام قوله (لا يساوي) أو (يساوي)، فالأمر حينئذٍ دائر بين احتمال النقيضة وعدمها، وحيث نعلم وجود أحدهما هنا فيحصل التعارض بينهما، ففي ذلك نحكم بتقدّم أصل عدم الزيادة لقلته في السهو والنسيان بخلاف النقيضة، فلازم ذلك هو الحكم بصحة ما ورد في «الاحتجاج» كما عليه متأخري المتأخرين، كالسيد في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق عليها، كما عليه أستاذنا المحقق الداماد رحمته الله.

وأما على القول بالتعدّد، لا مانع أيضاً من القول بالمنع في المساواة والمحاذاة بملاحظة حديث «الاحتجاج» تقييداً لإطلاق اليمين والشمال الوارد في الخبر الصحيح، خصوصاً مع تأييده بصحيفة هشام، حيث يحتمل أن يكون المراد من عدم التقدّم فيها، عدم التقدّم على خلف القبر لا على نفسه، فيناسب مع حديث الاحتجاج، فلازم ذلك هو جواز الصلاة في اليمين واليسار من خصوص الخلف لا المتقدّم والمساوي والمتأخّر دون المساواة، فبناءً على ذلك يمكن الجمع بين الحديثين من دون احتياج إلى إعادة النفي، بل يحفظ الإثبات ويُراد منه الإطلاق وتقييد ما ذكرناه، فيكون حكم الإثبات مخصوصاً لليمين والشمال بما دون المحاذاة والمساوي.

هذا، فضلاً عن أن استعمال أداة العطف على جهة المنفي دون النفي،

بحيث يفيد النفي في الفقرة الثانية، من دون تكرار حرف النفي، أمرٌ متعارفٌ، وقد استعمل في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١)، حيث أن مجزومية قوله (تخونوا) في الثانية كانت لأجل معطوفيتها على الجملة الأولى، وورود حرف النهي عليها أيضاً، كما لا يخفى على من راجع التفاسير، فيكون النهي عن الصلاة باليمين والشمال أيضاً كالتقدم.

نعم، والذي ينبغي أن يُقال في وجه الجواز، هو دلالة الأخبار الواردة على جواز الصلاة عند رأس الحسين عليه السلام، وأنها أفضل، حيث أن القول باختصاص ذلك لخصوص الحسين عليه السلام دون سائر الأئمة ممّا لا يقبله الذوق السليم، فالأحسن أن يُقال في ذلك بالتوسعة في لفظ (عند رأس الحسين) بما يشمل ما كان عنده بما دون المحاذاة والمساوي.

بل لو قلنا بكونه باليمين والشمال متأخراً عن الخلف بأن يكون واقفاً في ناحية - كما في خبري أبي اليسع المعداد في الأخبار المعتبرة من جهة وجود أحد أصحاب الإجماع في سنده وهو عبدالله بن المغيرة - كان أولى.

ويؤيد ذلك الخبر المروي عن ابن فضال والذي فيه أن الرضا عليه السلام قام في صلاته عند الاسطوانة، بعد الاسطوانة التي كانت عند رأس النبي صلى الله عليه وآله، حيث أنه محقق لما دون التساوي، وإن لم يصدق خلف القبر.

فالقول بالاحتياط بترك التساوي، لا يخلو عن وجه، وإن كان ليس بقوة

(١) سورة الأنفال: الآية ٢٧.

الاحتياط في التقدّم، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في المحاذاة .

وأما حكم الخلف: أي الصلاة خلف قبور الأئمة عليهم السلام، مع عدم حائل ولا بُعد، فهل فيها الكراهة والمنع، أم أنّ قبورهم الشريفة خارجة عن حكم النهي، بل لا كراهة فيها أبداً، بل لا يبعد استحباب ذلك، لأجل الأخبار الواردة من الحكم بالصلاة خلفها كصحيح الحميري، وهشام بن سالم، بل الأخبار الكثيرة الواردة في الصلاة خلف قبر الحسين عليه السلام.

ولكنّ الأقوى هو القول بعدم الكراهة وعدم المنع عن الصلاة خلف قبورهم، حتّى على نحو جعل القبر قبلةً، وإن اعتبرنا ذلك ممنوعاً ومنهياً عنه بالنسبة إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد عرفت وجه اختصاصه. وأما في غيره فلا شاهد عليه، وما قد يستفاد من كلام المفيد من المنع المتعلّق، ليس على ما ينبغي .

نعم، لا يبعد القول بالأفضليّة في أن يصلّي متأخراً عن القبر، لكن في ناحية من طرف الرأس أو الرجل في أحد الجانبين، كما ورد في خبري أبي اليسع، وأما وجود الكراهة إذا كان القبر أمامه فغير معلوم، والله العالم .

وبيوت النيران .

هذا على المشهور بين الأصحاب ، كما عن «الذكرى» ومن «جامع المقاصد» نسبته إليهم ، بل عن «الغنية» دعوى الإجماع عليه . وذهب بعض مثل المحقق في «المعتبر» ، ومال إليه صاحب «كشف اللثام» إلى أن المراد من بيوت النيران المعابد منها ، ولأجل ذلك عمّموا الحكم منه إلى سائر معابدهم مدّعين الإجماع عليه ، ولأجل ذلك قال في «المعتبر» : وفي بيوت النيران والمجوس إلا أن تُرثس .

ولكن في «المدارك» : أن الأصحّ اختصاص الكراهة بموضع عبادة النيران ، لأنّها ليست مواضع الرحمة ، فلا تصلح لعبادة الله .

فعليه لا يدخل كلّ موضع معدّ لإضرار النار فيه مثل التنوّير والفرن والمطبخ وغيرها داخلاً في حكم الكراهة ، فعليه يحمل إطلاقات كلمات الأصحاب ، فيصير موضع الكراهة مختصّاً بخصوص بيوت النيران المعدّة لعبادة المجوس ، فيمكن حينئذٍ أن يكون النهي لأجل ما ذكره «المدارك» أو للخروج عن التشبيه بهم ، كما قد يستظهر ذلك ممّا حكى عن محمد بن علي بن إبراهيم ، من أن العلة في كراهة الصلاة في بيت فيه صلبان أنّها شركاء يُعبّدون من دون الله ، فينزّه الله تعالى أن يُعبّد في بيت يُعبّد فيه دون الله سبحانه وتعالى .

ولكن قد يظهر - بل قد صرّح به ثاني المحققين والشهيدين رحمهما الله تعالى - بأنّ المراد مطلق ما هو المعدّ لإضرار النار ، وإن لم تكن موضع عبادة ، بل

قد صرحا على أنه لا فرق في الكراهة بين وجود النار حال الصلاة وعدمه ، وكأنه كان لأجل دعوى إطلاق اللفظ ، ودعوى التشبه بصورة مطلق النار المضرمة من دون اختصاص بموضع مخصوص ، وكان النهي لأجله .
كما قد يظهر مذمومية التشبه بعبادتهم مما ورد في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «المقنع» ، قال :

«رُوي أنّهم الجنازة ولا تتبعكم فإنه من عمل المجوس»^(١) .

فيصير هذا الخبر دالاً على كراهة التشبيه .

بل قد يدعى حينئذٍ عدم الاختصاص بحال الصلاة فقط ، بل يكون مطلق التشبه مكروهاً .
اللهم إلا أن يدعى أنها كراهة مخصوصة لحال الصلاة غير الكراهة لأجل التشبه .

بل قد يقال : إمكان استفادة الكراهة أيضاً بما ورد من النهي عن الصلاة إلى النار والسراج ، مثل الخبر الذي رواه علي بن جعفر ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال :
«سألت عن الرجل (هل يصلح له أن) يصلّي والسراج موضوع بين يديه في القبلة ؟

قال : لا يصلح له أن يستقبل النار»^(٢) .

وكذلك الخبر المروي عن عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في

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

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

حديث، قال :

«لا يصلي الرجل وفي قبلته نار أو حديد ،

قلت : أله أن يصلي وبين يديه مجمرة شبه ؟

قال : نعم ، فإن كان فيها نارٌ فلا يصلي حتى ينحىها عن قبلته .

وعن الرجل يصلي وبين يديه قنديلٌ معلق فيه نار إلا إنه بحiale ؟

قال : إذا ارتفع كان أشرّ ، لا يصلي بحiale»^(١) .

بيان أنّ المستفاد من هذه النصوص ، هو أنّ الحكمة فيه هي صورة عبادة النار ، فلعلّ مثلها يتأتى في المقام ، كما في «الجواهر» .

هذا ، ولكنّ التحقيق أن يُقال : إنّ إثبات الحكم من الدليل لأجل التعميم والتخصيص ، يدور مدار ملاحظة لسان الدليل ، إن كان لفظياً مثل الآية والرواية ، وإلاّ يجب الرجوع إلى ما هو المتيقّن من الشمول إن كان الدليل لبياً ، وفيما نحن فيه حيث لم يثبت إلى الآن وجود دليل لفظي يدلّ على كراهة الصلاة في بيوت النيران ، بل ليس الدليل إلاّ الإجماع أو الشهرة ، وهما دليلان لبّيان فلا يشمل إلاّ ما هو المتيقّن ، كما أنّ وجود التعليل في الدليل اللّبي بحيث يوجب السراية لكلّ مورد يمكن وجود هذه العلة فيه ، لا يخلو عن تأمّل إلاّ أن يستفاد من ذكر العلة ، كون الإجماع قائماً لتلك العلة لا للحكم المعلّل بها ، هذا بخلاف ما لو كان التعليل وارداً في الدليل اللفظي ، حيث يؤخذ بها سعةً وضيقاً ، لأجل وجود الإطلاق في اللفظ وعدمه ، المستلزم لترتب ذلك الأثر ، وحيث كان الدليل هنا لبياً فيؤخذ بما

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٢ .

هو المتيقن، وهو ليس إلا بيوت النيران المتخذة للعبادة إن كان اللفظ بإطلاقه منصرفاً إليه، أو ما يصدق عليه ذلك العنوان، ولو لم يكن للعبادة إن لم ينصرف، والأول أشهر.

فتسرية الحكم لكل ما يتخذ للعبادة مشكل، إلا أن يكون الإجماع قائماً على العلة، وهو أول الكلام، برغم أن الذهاب إليه لا يخلو عن وجه، من جهة المناسبة للحكم والموضوع.

وأما تسرية الحكم إلى كل ما يكون معبداً للنار من الفرن والأتون والمطبخ والتنور مشكلاً، والاستدلال بأدلة السراج والنار لا يخلو عن إشكال، حيث أنها تدل على كراهة جعل النار قبلة لا مطلقاً، بخلاف بيوت النيران، حيث يدل على الكراهة مطلقاً، فلا يبعد الالتزام بتعدد الكراهة، إذا صلى في بيوت النيران مستقبلاً بها، وذلك بمقتضى مفاد الدليلين.

فإثبات الكراهة للصلاة في المطبخ، إذا لم يكن مستقبلاً للنار، كما في «العروة» بصورة المطلق لا يخلو عن إشكال.

كما يفترق العنوانين، فيما إذا لم تكن النار مضطربة فيها، حيث يمكن القول بوجود الكراهة في ذات بيوت النيران إذا لم تكن النار مضطربة فيها حال الصلاة، وإنما اضرمت فيها النار في وقت ما لتحصيل التسمية، بخلاف صورة الاستقبال حيث قد يمكن الالتزام فيه بانحصار الكراهة في حال الإضرار لا مطلقاً، وإن احتمل فيه ذلك أيضاً.

وأما وجود الكراهة في بيوت النيران قبل إضرار النار فيها، لكونها جديدة

التأسيس ، فلا يخلو عن إشكال ، لأجل التشكيك في تسميته عرفاً ، حيث يكون التسمية حينئذٍ مجازياً باعتبار ما يؤول إليه لا حقيقةً . فالالتزام بالكراهة في مثلها - مثل الصلاة في الحمام قبل استعماله للاستحمام - لا يخلو من تأمل .

كما أن إلحاق أمكنة إشعال النار في الصحراء ونحوها ، إذا لم يصدق عليها بيوت النيران ، لا يخلو عن إشكال ، لأن الحكم يدور مدار صدق اسم الموضوع ، كما لا يخفى .

كما أن وجود الكراهة بعد اندراس بيت النار وصيرورتها خربة ، وعدم استعمالها معبداً ، وبعد انسلاخ عنوان بيت النار عنها حقيقة لا يخلو عن وجه ، وكذلك نقول بعدم الكراهة لو صلى على سطح بيوت النيران ، أو خلف جدرانها .

والظاهر بقاء الكراهة حتى مع الرش ، لإطلاق كلمات الأصحاب ، وعليه فما ذكره المحقق في «المعتبر» بقوله : (إلا أن يرش) لا يبعد إرجاعه إلى خصوص بيت المجوس لا إلى كليهما ؛ لأن هذا الاستثناء لم يرد في دليل ولا في كلمات الأصحاب .

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ، أن الذهاب إلى الحرمة - كما قد يستأنس من كلام «المقنعة» و«النهاية» والحلي والديلمي ، بل قد نسب إلى الصدوق - لا يخلو عن ضعف ، لعدم وجود دليل يفيد الاعتماد عليه إلا الإجماع أو الشهرة ، وهما غير حاصلين في ذلك ، مع ذهاب الأكثر من المتقدمين والمتأخرين إلى الكراهة ، وإن كان الاحتياط في مثل ذلك لا يخلو عن وجه وجيه ، توقيراً لمقام هؤلاء الأعلام ، فالمسألة واضحة لا سترة فيها ، والله العالم .

وبيوت الخمر إذا لم تتعد إليه نجاستها .

حكم كراهة الصلاة فيها مشهور نقلاً وتحصيلاً في الجملة ، واستدلوا لإثباتها بالخبر الموثق الذي رواه عمّار ، عن الصادق عليه السلام ، قال :
«لا تصلّ في بيت فيه خمرٌ ولا مسكرٌ ، لأنّ الملائكة لا تدخله ، ولا تصلّ في ثوب قد أصابه خمرٌ أو مسكرٌ حتّى تغسله»^(١).

مقتضى دلالة الحديث ، ربما يتفاوت مع ما في المتن من جهات عديدة :
أولاً: عدم شمول غير الخمر من المسكرات ، لعدم دخوله تحت عنوان الخمر .
وثانياً: صدق ما في النصّ بما ليس معتاداً بذلك ، لوجود الخمر ولو مرّة في البيت ، بخلاف ما في المتن حيث يطلق هذا العنوان على المعتاد .
وثالثاً: دلالة المتن على صدق الكراهة ما دام يصدق عليه العنوان ، ولو لم يكن الخمر بالفعل فيها موجوداً ، بخلاف ما في النصّ .

وتوجيه صاحب «الجواهر» لصدق الاعتقاد على ما ورد في النصّ ، بأن يراد من قوله (فيه خمر) الدوام والاتّصال والاعتقاد ، نظير قوله : (بيتٌ فيه مجوسي) فيطابق حينئذٍ مع تعبير بيوت الخمر ، يوجب تضيق دائرة الحكم ، لأنّ دخول غير ذلك فيه مشكل ، لعدم دخوله فيه لا بالمنطوق ولا بمفهوم الأوليّة ، بخلاف عكسه ، بمعنى لو كان وجود الخمر في البيت ولو لمرة واحدة موجباً للكراهة ، ففي الاعتقاد يكون بطريق أولى ، خصوصاً مع ملاحظة التعليل الوارد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

حيث يفيد تعميم الحكم للاعتياد أيضاً، فكان التعبير بما في النصّ أولى من هذه الجهة، ومن جهة دخول المسكر فيه وإن كان يرد عليه بلزوم عدم الكراهة، لو لم يكن الخمر موجوداً حال الصلاة، لكنّه داخل في عنوان بيت الخمر.

نعم، يبقى إشكال وجود الكراهة، فيما إذا لم يكن فيه خمراً بالفعل، وكان البيت معتاداً لذلك، حيث لا يدخل في النصّ فلا بدّ في إثبات الكراهة، إن كانت من طريق دليل الشهرة أو الإجماع، من الاعتماد على باب التسامح.

وأما وجه الحكم بالكراهة دون الحرمة - مع ذهاب الشيخ الصدوق في «الفقيه» و«المقنع» والشيخ المفيد في «المقنعة» والشيخ في «النهاية»، والديلمي في «المراسم» على التحريم، حيث قد عبّروا بلا يجوز، بل عن الأخير بالفساد أيضاً - فقد يُقال بأنّ السبب في ذلك وجود عمومات الجواز، مثل قوله: «جُعِلَتْ لي الأرض مسجداً وطهوراً» وخصوص ما ورد في الاستثناء لمثل بئر الغائط، مع عموم صدره الذي لا يمكن رفع اليد عنه بواسطة الرواية المروية عن عمّار، مضافاً إلى اشتماله للتعليل المناسب للكراهة - وهو إعراض معظم الأصحاب عنه الموجب لو أنه عن إفادة الحرمة - خصوصاً مع إمكان إرادة الكراهة من قوله: (لا يجوز) في كلمات متقدّمي الأصحاب.

وأما الإشكال على الشيخ الصدوق باستبعاد إرادة الحرمة، مع ذهابه إلى طهارة الخمر.

فغير وارد، لإمكان التفكيك بين الموردين، بأن تكون الصلاة مع وجود الخمر في البيت حراماً مع طهارة الثوب الذي أصابه الخمر.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِذَا صَارَ وجود الخمر موجباً للحرمة ، فلا فرق بين وجودها في البيت أو مصاحبتهما مع المصلّي ، لو لم تكن الثانية بأولى ، مضافاً إلى أنّ النصّ المذكور المشتمل على نجاسة الخمر ، فلو أراد العمل به ، لا بدّ من القول بنجاستها ، فترك العمل به في ذيله دون صدره وإن كان ممكناً ، لأجل وجود المعارض ، إلّا إنّه مستبعدٌ ، فالأولى التصرّف في جهة الحكم ، والقول بالكراهة دون الحرمة ، حتّى لا يستلزم هذا الإشكال ، كما لا يخفى .

نعم ، قد ورد في الخبر المروي في كتاب «فقه الرضا» قوله :

«ولا تصلّ في بيتٍ فيه خمرٌ محصورة في آنية»^(١) .

ومثله منقول في كتاب «المقنع» للشيخ الصدوق^(٢) .

فإنّه أيضاً مؤيّد لما ورد في الخبر المروي عن عمّار ، حيث أنّ مضمونه مشابه لمضمونه ؛ لأنّ الخمر الذي توجد في البيت تكون في الآنية عادةً وإلّا لو أريقَت الخمر على أرضيّة البيت وتلوّثت ، فإنّها لا توجب كراهة الصلاة في مثل هذا البيت ، ولا يشمل حديث عمّار ، فالكراهة متوجّهة إلى صورة كونها في آنية ، فصار مضمون كلا الحديثين واحداً ، فلا تحمل على الحرمة ، لأنّه مضافاً إلى ما عرفت من إعراض الأصحاب ، وعمومات الجواز ، فإنّ الخبر المرسل الذي نقله الشيخ الصدوق في «المقنع» بقوله : (وروى أنّه يجوز)^(٣) يدلّ على نفي الحرمة .

(١) المستدرک: الباب ١٦ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٣ .

فمع وجود هذه الشهرة والرواية على ذلك، يعدّ الالتزام بالحرمة في غاية الإشكال.

وبالجملة: فإنّ الكراهة حاصلة في ثلاث صور من هذه المسألة:

تارة: ما لو كانت الخمر موجودة في البيت، سواءً كان معتاداً أو لا.

وأخرى: وجود الخمر دون أن يكون وجودها معتاداً.

وثالثة: والبيت المعدّ لاستعمال الخمر فيه، وإن لم تكن موجودة بالفعل.

والدليل على وجود الكراهة في الصورة الأولى والثانية، هو الرواية، وفي

الصورة الأخيرة وجود الشهرة منضمة مع أدلّة التسامح، كما لا يخفى.

وفي إلحاق بيت الفقاع أو بيت فيه الفقاع إليها غير بعيد؛ خصوصاً مع

ملاحظة دلالة الخبر المروي عن عمّار، حيث جعل كلّ مسكرٍ داخلاً تحت

الحكم، بل قد يؤيّده ما في النصوص (بأنّ الفقاع خمرٌ استصغره الناس)، بل قد

يدخل في عموم المنع الكحول الطبيعيّة، إذا كان مسكراً، وهكذا غيرها من

الكحول الاصطناعية، فالمسألة لا تحتاج إلى مزيد بيان، والله العالم.

وجوار الطرق .

على المشهور بين الأصحاب ، بل عن «الغنية» و«المنتهى» وظاهر «التذكرة» الإجماع عليه ، هذا فضلاً عن قيام أخبار كثيرة دالة عليه ، وهي :
 منها : صحيحة معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) ، قال :
 «لا بأس أن تصلي بين الظواهر ، وهي الجوار جوار الطريق ، ويكره أن تصلي في الجوار»^(١) .

منها : صحيحة الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ، قال :
 «سألته عن الصلاة في ظهر الطريق ، فقال : لا بأس أن تصلي في الظواهر التي بين الجوار ، فأما على الجوار فلا تصل فيها»^(٢) .

منها : رواية محمد بن الفضيل ، قال :
 «قال الرضا عليه السلام : كل طريق يوطأ ويتطرق ، كانت فيه جادة أم لم تكن ، لا ينبغي الصلاة فيه ،

قلت : فأين أصلي ؟ قال : يمينه ويساره»^(٣) .
 منها : الخبر المروي عن عبد الله بن الفضل ، عمّن حدّثه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٣ .

«عشرة مواضع لا يُصَلَّى فيها منها مسان الطرق»^(١).

منها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر،

فقال: لا تصل على الجادة، واعتزل على جانبها»^(٢).

منها: الرواية المروية عن حسن بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال:

«كل طريق يوطأ فلا تصل عليه،

قال: قلت له: إنه قد روي عن جدك أن الصلاة في الظواهر لا بأس بها،

قال: ذاك ربما ساير من عليه الرجل،

قال: قلت: فإن خاف الرجل على متاعه؟ قال:

فإن خاف فليصل»^(٣).

منها: الخبر المرفوع المروي عن محمد بن الحسين، بإسناده رفعه إلى

رسول الله صلى الله عليه وآله:

«ثلاثة لا يتقبل الله لهم بالحفظ، إلى أن قال: ورجل صلى على قارعة

الطريق، الحديث»^(٤).

ومثل تلك الأحاديث روايات أخرى مروية عن محمد بن مسلم^(٥)

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي، الحديث

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي، الحديث

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي، الحديث

(٥) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلي، الحديث

ومعلّى بن خنيس^(١) وفضيل بن يسار^(٢).

فهذه هي الأخبار الواردة في المسألة.

والذي ينبغي أن يُبحث عنه في المقام أولاً هو بيان حقيقة الألفاظ والأسماء المستعملة في الأخبار، من الجوار والمسان والقارعة والظواهر، حتّى يتّضح حكم كلّ واحدٍ منها.

فأمّا الظواهر ففي «الجواهر» ونقلًا عن «القواعد» وحكاية عن «المبسوط» و«الوسيلة» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام» و«المنتهى» وغيرهما، هي عبارة عن الأراضي المرتفعة عن الطريق حسّاً أو جهةً، التي لا تندرج تحت اسم الطريق، وإن كانت بنيةً، حيث لا بأس بإتيان الصلاة فيها، فما وقع في الرواية الصحيحة وإن كان قد يُطلق عليها الطريق، كما قد صرح بذلك في صحيح معاوية بن عمّار حيث قال: (إنّها الجوار)، فيكون المراد من الجوار المنهي عنها الصلاة حينئذٍ، الطرق الواضحة.

نعم، قد يُستفاد منها كراهة الصلاة في الظواهر التي يُطلق عليها الجوار، وشدّتها في الجوار التي يُطلق عليها الطرق الواضحة، بخلاف ما لم يطلق عليها الجوار، وهي الواقعة في اليمين اليسار الخارجة عن الطريق، كما قد أمر به في الأخبار باليمينه واليسرة وأحد الجانبين.

فما يشاهد في تفسير الجوار في بعض كتب اللغة - مثل «المجمل»

(١) وسائل الشيعة: ج ٣ الباب ١٩ من أبواب مكان المصلّي، الحديث

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب مكان المصلّي، الحديث

و«المقاييس» وغيرهما - بسوائها، أي وسطها المسلوك، حيث يلزم أن لا تكون الصلاة في غير وسط الطريق مكروهة، مع أنه خلاف لما يُستفاد من الأخبار، حيث قد جعل النهي متوجّهاً إلى الطريق، أي المسمّى بذلك، سواء كان وسطها أم لا، خصوصاً مع ملاحظة الخبر المروي عن حسن بن الجهم وغيره من النهي عن كلّ طريق يوطأ، سواء كانت فيه جادة أم لم تكن.

فالكراهة متعلّقة بكلّ ما يُصدق عليه الطريق، غاية الأمر تشتّد الكراهة في وسطها، كما تضعف الكراهة في الظواهر، خصوصاً إذا خرجت عن الطريقيّة بالكلّ، مثل ما لو كانت خلف الجادة والطريق لا في جنبها المتّصل بها، كما قد يُطلق عليه الجوار أيضاً، فبذلك يرتفع توهم التنافي بين لسان الأخبار.

كما أنّ المراد من النصّ هو الكراهة لا الحرمة، لظهور قوله (يكراه)، و(لا ينبغي) فيها، مضافاً إلى الأصل، وإطلاقات الصلاة، وعموم مسجديّة الأرض، والإجماعات المحكية المعتمدة بالشهرة المختصّة، ولعلّها المراد من لا يجوز في كلام «الفقيه» و«المقنعة» و«النهاية»، وإلاّ يردّ عليهم، خصوصاً مع ملاحظة وحدة السياق في خبري النوفلي وعبيد بن زرارة، حيث كانت الكراهة في بعض أفرادها مسلّماً، كما لا يخفى.

ولا فرق في وجود الكراهة بين كثرة الاستطراق وقتلته، ما دام صدق عنوان الطريق عليه، إلاّ أن يصير مهجوراً متروكاً عرفاً، كما لا فرق فيها بين وجود المازّة أو ترقّبها وعدمهما، لصدق الاسم، وكون الممانعة أو المزامحة هي الحكمة في المسألة.

بل لا يبعد إدخال الطرق الموجودة في المدن والبساتين بل الدور، إلى الطرق في البراري، وإن كان لفظ الظواهر والجنبيين واليمنة واليسرة منصرفاً ومتوجّهاً إلى طرق البراري، إلا أنه يمكن أن يكون الانصراف لفعليته، لا لعدم صدق العنوان عليه، خصوصاً مع ملاحظة خبري ابن الجهم ومحمد بن الفضيل، حيث قد ذكر فيها بلفظ العموم بقوله: (كلّ طريق) الشامل لما ذكرناه، فتعدية الحكم إلى مثل تلك الطرق لا يخلو عن وجه، خصوصاً مع ملاحظة مساعدة ذهن العرف في ذلك، وخاصة مع ملاحظة التسامح في الكراهة، فالالتزام بذلك ليس ببعيد، وإن كان الجزم به مشكلاً جداً، كما لا يخفى.

ثم يأتي الكلام في أنه لو قلنا بشمول الأدلة لطرق المدن وشوارعها، فإذا تعطلت الطرق عن المارّة، بواسطة عمل إنسان، خصوصاً إذا كان العمل عبادياً مثل الصلاة، فهل يوجب التحريم والفساد مطلقاً أم لا مطلقاً؟

أم يفصل بين الأوّل بوجوده دون الثاني؟

أم يفصل بين كون الطرق بصورة الموقوفة لمرور المارّة فيحرم ويفسد، أو مهية لمرور المارّة فلا فساد بل ولا تحريم؟

وجوه وأقوال:

ذهب السيّد في «المدارك» إلى تقييده بالموقوفة في التحريم والفساد، دون المحيّة، وإن أهمل عدم الفرق بينهما، ولكن يظهر من صاحب «الجواهر» ميله إلى الاحتمال الأوّل، أي التحريم والفساد مطلقاً، بعدم الجزم في كونه كذلك في الموقوفة، لأجل تحقيق الغصبية، بقوله: (إنّه لا ريب في تحقّقها فيها، ضرورة

كون صلاته في هذا الحال، تصرّفاً منافياً لغرض الواقف، فيحرم الكون عليه، كالكون في الدار المغصوبة. بخلاف ما لو لم تكن موقوفة، حيث أنّ للمارّ التصرّف بما يريد، وإن حرم عليه منع الغير عن الاستطراق، وإثمه في المنع لا يوجب رفع الإذن عمّا يريد التصرّف فيه).

اللّهمّ إلا أن يُقال: إنّ الإذن في التصرّف عمّا شاء، مقيّد بما لا ينافي للاستطراق، فإذا تزاحم يصير حراماً، ويكفي في إثبات حرمة، حرمة الضرر والإضرار، فضلاً عمّا يوجب الإيذاء للمؤمنين.

هذا إذا كان المنع حاصلًا بنفس الصلاة والعمل، حتى يوجب توجّه النهي إلى نفس الصلاة وصارت الصلاة من أفراد المنهي عنها.

وأما لو لم تكن الصلاة بنفسها مانعة، بل حصل المنع وفعل الحرام بعمل آخر، بوضع شيء قد سدّ الطريق بذلك، ثم أتى بالصلاة التي لم تكن بنفسها مانعة، بحيث لو لم يسدّ بالشيء لأمكن حصول الاستطراق أيضاً، فربما يُقال بعدم حصول البطلان، لعدم كون الصلاة بنفسها منهياً عنها، فالنهي حينئذٍ قد تعلّق بأمر خارج عن الصلاة، بل ولو كانت الصلاة لولا ذلك المانع لمنع الاستطراق أيضاً، حيث لم يتعلّق ولم يتحقّق الحرمة بالفعل، إلا على العمل الأوّل المانع للمارّ، والمنع التقديري ليس كالمنع الفعلي، فالحكم ببطلان الصلاة في هذه الموارد مشكّل جدّاً.

بل قد يُقال: ويحتمل عدم البطلان في المنع الفعلي المنطبق على نفس عمل الصلاة، بأن يُقال على القول بإمكان اجتماع الأمر والنهي، حيث أنّ

الاستقرار في هذا المكان قد انطبق عليه الوجوب للصلاة والحرمة للمنع عن الاستطراق، فلا بأس أن يكون عمله مجمعاً لتحقيق العنوانين، من الوجوب والحرمة، فيُثاب ويُعاقب عليه لجهتين، فكان عمله صحيحاً، خصوصاً إذا قلنا إنه يكون من قبيل تعدد المطلوب، أي كان من قبيل الأمر بالصلاة، والأمر لكونها في المسجد، أو من قبيل الأمر بالصلاة والنهي عن إتيانها في الحمام، حيث كان مركز الأمر والنهي شيئان قد جمعهما المكلف في مقام الامتثال، مثل أن يُقال: (صلِّ ولا تصلِّ في الحمام)، هكذا يُقال هنا: (صلِّ ولا تصلِّ في الطريق)، فلا ينافي كون الصلاة بنفسها صحيحةً، وإن كان قد ارتكب الإثم في سده الطريق عن المارّ، فلا يبقى إشكال إلا من جهة قصد القربة، إذا كان نفس العمل متعلقاً للنهي، فيشكل تمشي قصد القربة.

وهذا يصح إذا كان النهي متوجّهاً بالذات إلى الصلاة في ذلك، كما كان كذلك في الصلاة في الحمام من الكراهة، بخلاف ما نحن فيه، حيث لم يتعلّق النهي إلا إلى عنوان الإضرار أو الإيذاء المنطبق على العمل خارجاً. اللهم إلا أن يُستفاد النهي بالحرمة، من النواهي الواردة في الكراهة، في هذه الأخبار التي لم توجب سدّ الطريق، ومع ذلك منع عن الصلاة في الطريق كراهة، فيفهم منه الحرمة إذا كانت الصلاة تؤدّي إلى إغلاق الطريق. وكيف كان، فالقول بالاحتياط لا يخلو عن قوّة ووجه، كما لا يخفى. هذا إذا لم ينطبق عليه عنوان آخر محرّم، مثل فعل ما ينافي الوقف، وإلاّ تتكرّر الحرمة بذلك؛ تارةً لأجل سدّ الطريق، وأخرى لمنافاته لغرض وقف الواقف.

هذا إذا لم ينطبق على نفس العمل عنواناً آخر، أهم مصلحة من ترك سدّ الطريق، وإلا لا يوجب الإشكال، مثل تعظيم شعائر الإسلام إذا حكم الحاكم بذلك، ومثل تشييع الجنائز، أو إرسال التعزية والهيئات في أيام العزاء، وأمثال ذلك لو لم نقل إنه من أوّل الأمر كانت مُستثناة، وهو غير بعيد، والله العالم.

وبيوت المجوس، ولا بأس بالبيع والكنائس .

ثبوت الكراهة في الأول مشهور بين الأصحاب، كما عن «جامع المقاصد» نسبته إليهم في أثناء كلامه، والظاهر هو التعبد بذلك لا لأجل النجاسة، كما قد نسب ذلك إلى الأصحاب، لأنّه لو كان ذلك لما انحصر بالمجوس، إذ اليهودي والنصراني أيضاً يكون كذلك عند من زعم نجاستهما، مع أنّه لو كان الملاك ذلك لزم رفع الكراهة إذا صلّى على الفرش، مع أنّه مخالفٌ لظاهر العبارات، ولعلّ كان وجهه كونهم عابدين للنار إن كان كذلك.

وربما توقّف بعضهم في الحكم بالكراهة، كما هو ظاهر «كشف اللثام» حيث قال :

(إنّما ظفرتُ بأخبارٍ سُئل فيها الصادق عليه السلام عن الصلاة في بيت المجوس، قال : رثّ وصلّ، حيث يقتضي عدم الكراهة، بل يدلّ على استحباب الرثّ). فلا بدّ في إثبات كراهة الصلاة في بيوت المجوس من دليلٍ آخر، والذي يمكن أن يستدلّ به مضافاً إلى الشهرة المحقّقة، هو الخبر المروي عن أبي أسامة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«لا تصلّ في بيت فيه مجوس، ولا بأس بأن تُصلّي وفيه يهودي أو نصراني»^(١).

والمراد من قوله: (بيتٌ فيه مجوس)، فيه ثلاث احتمالات:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

تارةً: البيت المملوك للمجوس مع سكناهم واستقرارهم فيه حال الصلاة، وهذا هو القدر المتيقن منه.

وأخرى: ما لو كان البيت للمجوس، مع استقرارهم وسكناهم فيه، لكنهم لم يكونوا موجودين حال الصلاة.

وثالثة: ما لو لم يكن البيت له أصلاً، إلا أنه كان موجوداً فيه حال الصلاة. والسؤال هو أنه هل يندرج القسم الثاني والثالث في مضمون الخبر ومدلوله حتى تثبت الكراهة فيهما، كما تثبت في الأولى أم لا؟
وصدر الحديث لو كان مستقلاً بدون ذيله، لم يستبعد ما ادّعاه صاحب «الجواهر» من كون المراد هو الاستمرار والاستقرار، كما يُطلق عند العرف والأخبار بأنه لا تدخل الملائكة في بيت كان فيه كلباً، المقصود منه الاستمرار في ذلك.

لكن لو لاحظنا صدر الخبر مع ذيله الوارد فيه قوله: (ولا بأس بأن تصلي وفيه يهودي أو نصراني)، الظاهر كون المراد هو وجودهما حال الصلاة، لا مجرد كون البيت بيتيهما، لأنه قد وردت الإشارة إلى العنوان حال كون اليهودي في بيته، فلا يبعد أن يكون المراد من العذر أيضاً هو وجود المجوسي فيه حال الصلاة، فلا يشمل ما لو كان بيته ولم يكن موجوداً حال الصلاة.
فشمول الحديث للأول والثالث مسلم، إلا أن الإشكال في القسم الثاني، فكما لا يشمل ذيله هكذا صدره.

اللهم إلا أن يقال: إن ما يوجب توهم الحظر والمنع، إنما هو في بيت تعيش

فيه المجوس ، كما يشهد لذلك توجيه أسئلة كثيرة للأئمة عليهم السلام والسؤال عن الصلاة في بيوت المجوس ، مثل صحيح الحلبي ، حيث قال : (لا بأس إذا رشّ) ، حيث أنّه من الواضح أنّه ليس المراد من بيوت المجوس ، بيتٌ فيه مجوسي من دون أن يعيش فيه ، فكذلك يكون المراد من قوله : (لا تصلّ في بيت فيه مجوسي) ، حيث أنّ المقصود منه هو الاستقرار والإعاشة فيه لا مطلقاً .

فحينئذٍ إثبات الكراهة في مثل بيت سكن فيه المجوسي موقّتاً ولفترة قصيرة حال الصلاة مشكّل جداً .

فعلى هذا تثبت الكراهة في القسمين من الأقسام الثلاثة وهما الصورة الأولى والثانية دون الثالثة ، وهذا هو مختار صاحب «الجواهر» وهو اختيار حسنٌ ، وإذن ذهب جماعة من أصحابنا مثل صاحب «الوسيلة» و«البيان» و«الدروس» بل و«مجمع البرهان» إلى الكراهة حتّى في بيت فيه مجوسي وإن لم يكن مستقراً في البيت دائماً .

اللّهمّ إلّا أن تتمسك في إثبات الكراهة فيه بالشهرة في الجملة ، وعدّها كافية في إثباتها لأجل التسامح في الأدلّة ، لكنّه منوط بإثبات الشهرة في خصوصها بالكراهة ، ولكن لا يخلو عن تأمّل .

مع أنّ الالتزام بذلك ، يوجب الحكم بكراهة الصلاة في الأماكن العامة إذا كان فيها مجوسيّ ، وهو مشكّل ، كما لا يخفى .

بل قد يُقال - كما في «الجواهر» - بإمكان استفادة الكراهة من نصوص الرّشّ ، مثل ما جاء في الرواية الصحيحة عن عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام :

«عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوسي ،

فقال : رشّ وصلّ»^(١).

بأحد التقريبيين :

إمّا أنّ ظاهر الحديث شرطية صحّة الصلاة بالرشّ ، فمع فرض معلومية الصّحة بدون ذلك ، وجب إرادة ما يشابه الفاسد ، وليس هو إلّا المكروه .
وإمّا أن نقول إنّ ظهور الجواب في الحديث يكون في أنّه إن رشّشت فصلّ ، وبما أنّ الأمر كان في مقام توهم الخطر من الحرمة أو الكراهة ، فيكون المفهوم إنّ لم ترشّ لا يأذن لك في الصلاة ، فمع معلومية الإذن يجب تنزيله على الكراهة .

ولا يختصّ مفهوم الشرط في خصوص التعليق بلفظ (إن) ، بل إن استصعب جميع ذلك فلا ريب في ظهور النصوص في شرطية الصلاة بالرشّ ، لا شرطية استحباب الرشّ بالصلاة ، ومقتضاه عدم المشروط بانعدام الشرط ، فثبتت الكراهة ، ولا أقلّ من جبر ذلك كلّ بفتوى الأصحاب ، انتهى ملخص كلامه^(٢).
ولكن قد يرد على ما ذكره ، بأنّ المحتمل في صورة عدم الرشّ يكون ثلاثاً ، الحرمة ، والكراهة ، أو عدم شيءٍ منهما ، بل قد ترك أمراً استحبابياً ألا وهو الرشّ ، فالحرمة غير مراد قطعاً ، فيتعيّن أحد الآخرين لا على التعيين للتردد بينهما .

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٢ .

(٢) الجواهر : ج ٨ ص ٣٦٧ .

نعم، يصح ترجيح الكراهة، بملاحظة النهي الوارد في حديث أبي أسامة، فيؤيد كون المراد من ترك الرش هو وجود الكراهة، فيصير حديث الرش بضميمة حديث النهي مؤيداً للكراهة، وإلا بنفسه لا يبعد صحة دعوى «كشف اللثام»، حيث قال: إنه لا يقضي الكراهة.

هذا كله في كراهة الصلاة في بيت المجوس.

وأما حكم الصلاة في الكنائس والبيع: فيدلّ على عدم بأس الصلاة فيهما عدّة أخبار، بعضها صحيح مثل رواية عيص بن القاسم، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيع والكنائس يُصلّى فيها؟ قال: نعم.

وسألته هل يصلح بعضها مسجداً؟ قال: نعم»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن حكم بن الحكم، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس،

فقال: صلّ فيها، قد رأيتها، ما أنظفها!

قلت: أيُصلّى فيها وإن كانوا يصلّون فيها؟

فقال: نعم، أما تقرأ القرآن ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ

أَهْدَى سَبِيلًا﴾، صلّ إلى القبلة وغربهم (ودعهم)^(٢).

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال:

«سألته عن الصلاة في البيعة، فقال: إذا استقبلت القبلة فلا بأس»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

ومنها: الخبر المروي عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام،

قال:

«لابأس بالصلاة في البيع والكنيسة الفريضة والتطوع، والمسجد أفضل»^(١).

فمع وجود هذه الأخبار الصريحة الصحيحة الدالة على عدم البأس، فكيف يمكن الذهاب إلى عدم الفرق مع بيت المجوس في الكراهة؟ فلا يبقى لتوهم التساوي بينها إلا وجود وحدة الحكم بالرش فيهما، مع أنك قد عرفت من عدم دلالة الأمر بالرش، لإفادة الكراهة بدونه، فيصير ذلك في هذه الأخبار من مؤيدات ما احتملناه، فلا بأس بالقول بالافتراق في عدم الرش بين الموردين، من عدم الكراهة في البيع والكنيسة لأجل تلك الأخبار، والكراهة في بيت المجوس لأجل حديث أبي أسامة.

فإثبات الكراهة في البيع والكنائس - كما ادّعي الإجماع في «الغنية» على الكراهة في معابد أهل الضلال، ووافقه عليه «المراسم» و«الإصباح» و«المهذب» و«الإشارة» و«الدروس» و«البيان» - لا يخلو عن تأمل، فالأقوى عندنا هو ما ذهب إليه المصنّف رحمته الله.

هاهنا فروع ينبغي البحث عنها، وهي:

الفرع الأول: لا يخفى عليك أنّ الرش في مثل بيت المجوس، موجب لرفع الكراهة، بل كذلك إن قلنا بالكراهة في البيع والكنائس، بل قد نسب

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

صاحب «المدارك» ذلك إلى قطع الأصحاب ، وعليه فهل يجوز إتيان الصلاة بعد الرشّ بلا فصل والجفاف أو الاضطرار ، أم لا يجوز إلّا بعد حصول ذلك ؟
 ظاهر النصوص هو الإطلاق ، إلّا أنّ ظاهر كلمات الأصحاب مثل «المبسوط» حيث أمر برشّ الماء وأنّه إذا جفّ صلّي فيه ، واستحسنه المحقّق الثاني ، وفي «الوسيلة» : (نكره في بيوت المجوس اختياريّاً ، فإن اضطرّ رشّ الموضوع أوّلاً بالماء) ، بل في جملة كتب الفاضل : (لو اضطرّ رشّه بالماء استحباباً) ، وفي «البيان» : (لو اضطرّ رشّه بالماء وفرش وصلّي أو تركه حتّى يجفّ) .

ولعلّ وجه الحكم بالجفاف أو افتراش الأرض بشيء هو التجنّب عن النجاسة المتعدّية أو غيرها ، بل هو أولى من قبل الرشّ ، بل في «الجواهر» :
 لولا إطباق الأصحاب لأمكن حمل هذه النصوص على إرادة الأمر بالأشدّ والأعلى ، حتّى يرفع وسوسة الوسواس ، حيث قد أذن الصلاة مع الرشّ الذي هو مظنة للنجاسة المتعدّية وغيرها ، فضلاً عمّا لا يكون كذلك قبيل الرشّ .

بل قد ربما يومي إليه صحيح الحلبي ، قال :

«سئل الصادق عليه السلام عن الصلاة في بيوت المجوس وهي ترشّ بالماء ؟

قال : لا بأس»^(١) .

ولكن يمكن أن يُقال : إنّ وجه عدم التعرّض للجفاف أو غيره ، إحالة الأمر إلى وضوحه ، إن سلّمنا كون الوجه للتجنّب عن النجاسة ، وإن لم يكن عدم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

التعرض لأجل ذلك، بل كان لأجل عدم ورود ملائكة الرحمة إلى البيت لوجود المجوسي فيه، كما هو الأمر كذلك في البيت الذي فيه الكلب، أو عند حضور الحائض والجنب لدى المحتضر، فكأنّ رشّ الماء موجب لنزولهم في البيت ما دامت الرطوبة باقيةً.

وأما النجاسة، فيما أنّها غير معلومة وغير ثابتة، مع افتراض جفاف أرض الدار، خاصة وأنّ المكلف لعله يُصلي في حجرة البيت وغرفها وهي مفروشة ولا مجال لسراية شيء من الأرض إلى ثيابه وبدنه حتّى يرشّ عليها الماء فإنّ جميعها قرائن على أنّ الرشّ في ساحة الدار وباحتها تفيد رفع كراهة الصلاة في البيت لا غير.

فبناءً على ما ذكرنا ينتج خلاف ما فرضه الأصحاب، بل الأولى هو الإتيان بالصلاة قبل الجفاف.

نعم، لو سلّمنا ما ذكره من أنّ أداء الصلاة على الأرض، دون البساط المفروش عليها مع معلومية استعداد الأرض للنجاسة وفرشها بالماء موجب لزيادة هذا الظنّ، فلا جرم إلا بالصبر بأن نصبر ونؤخر الصلاة إلى حين جفافها أو وضع شيء من البساط عليها حتّى لا تتعدّى نجاستها، فلا أقلّ من المساعدة مع اتفاق الأصحاب في ذلك، كما لا يخفى، وعليه بما أنّنا تفرّدنا في هذا القول خلافاً لبقية الأعلام، فالأحوط الحكم بجواز الصلاة عليها وإن لم تجف الأرض من الرشّ عليها، والله العالم.

الفرع الثاني: قال صاحب الجواهر: (إنّ الظاهر زوال الكراهة من حيث

كونها بيوت المجوس بالرّش، أمّا لو كان فيها مع ذلك مجوسي، وقلنا بالكراهة فيه من حيث ذلك، كما إذا كان في بيت غيره، فلا تزول به، لعدم الدليل وحرمة القياس)، انتهى كلامه.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، لو لم نقل بكون المراد من القول الوارد في حديث أبي أسامة (من بيت فيه مجوسي) هو الاستمرار والاستقرار، واعتبار حدوث الكراهة لأجل وجود المجوسي فيه كراهة مستقلة، وإلا لتزول الكراهة بالرّش، لكون الكراهة لأجل واحدٍ من الأمرين؛ إمّا لكون البيت للمجوسي، أو لاستقراره ووجوده فيه، ففي كلتا الصورتين تزول الكراهة بالرّش، بخلاف ما لو قلنا بتعدد الكراهة، حيث أنّ الرّش رافع للكراهة المتعلقة بالبيت المنتسب إليه، لا للكراهة المرتبطة بوجوده فيه.

واحتمال الأوّل أقوى أي زوال الكراهة بالرّش، ولو كان المجوسي في بيته، فبعد قبول ذلك في بيته، فلا يبعد دعوى أولويّة الزوال بالرّش إذا كان موجوداً في غير بيته، لأنّه إمّا لا كراهة فيه أصلاً، كما احتملناه، أو إن كانت موجودة فإذا زالت بواسطة الرّش في بيته مع وجوده فيه، ففي غيره ترتفع به بطريق أولى.

وإسراء الحكم إليه بالأولويّة ليس بقياس، حتّى يُقال بالحرمة كما توهمه صاحب «الجواهر»^(١).

الفرع الثالث: قال صاحب «الجواهر»: (ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل والسيرة، وظاهر النصوص - حتّى ترك الاستفصال فيها، بل هو كصريح بعضها -

جواز الصلاة في البيع والكنائس، من غير حاجة إلى إذنٍ من أهل الذمة أو الناظر أو الواقف، وإنَّ حالها كالمساجد، ومثل هذا يجري في مساجد المخالفين أيضاً، انتهى كلامه.

أقول: والبحث هنا يقع في ثلاث موارد:

تارة: في لزوم الاستيذان من أربابها أو الناظر أو الواقف وعدمه.
وأخرى: في أنَّ وقفهم هل يعدّ صحيحاً حتّى يجب العمل به، أم لا يكون صحيحاً لغير أهل الحقّ.

وثالثة: في أنّه هل يجوز الوقف لقومٍ دون قوم، وطائفة دون طائفة في المسجد أم لا؟

فهذه أمورٌ ثلاثة لا بدّ من البحث فيها حيث لا تخلو عن فائدة.
وأما الأوّل: فقد عرفت كلام صاحب «الجواهر» من اختياره الجواز، من دون حاجة إلى لزوم الاستيذان، خلافاً للشهيد من احتمال توقّف الصلاة على إذن أهل الذمة، تبعاً لغرض الواقف، وعملاً بالقرينة.
وقد استدلّ صاحب «الجواهر» بالأصل والسيرة، وظاهر النصوص، وترك الاستفصال وتصريح بعضها، فلا بدّ من تحقيق ذلك نقول:
أما الأصل فمנוط على عدم وجود ما يقتضي الاستيذان فنتركه إلى آخر الأمر.

وأما السيرة: فلا بدّ أن نلاحظ منشأها، وأنّها هل نشأت من الأخبار الواردة في الباب أم لا.

وأما الأخبار: فقد استدلل في المقام بأخبار تدل على جواز إيقاع الصلاة في معابدهم، حتى عند صلاتهم، فضلاً عن غير حال صلاتهم، حتى أنه قد ورد في بعض الأخبار قوله: (استقبلت القبلة وغر بهم)، أو (دعهم) على ما في نسخة أخرى، فلو كان الاستيذان منهم لازماً، كان ينبغي أن يذكره عليه السلام، وإلا استلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلازمه جوازه بلا حاجة إلى الاستيذان.

هذا، ولكنه إنما يتم إذا فرض وجود الإطلاق من حيث لزوم الاستيذان وعدمه.

ولكن يمكن أن يقال إن جهة السؤال في هذه الأخبار، كان من حيث إيقاع الصلاة في الأرض التي اعتبرت معابد لأهل الضلال، وأنه برغم ذلك هل يجوز الصلاة فيها أم لا، لا من حيث جهة الاستيذان حتى يؤخذ بالإطلاق، فإذا لم يكن بصدد الإطلاق من هذه الحيثية، كيف يمكن الأخذ بإطلاقها في عدم لزوم الاستيذان.

هذا، ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن شرطية الاستيذان، إن كان قد ورد في أخبار أخرى دالة عليه لأمكن الاعتماد عليه بما قد قيل، ولكن حيث لم يأت في شيء من الأخبار بالنسبة إلى ذلك، مع كونه أمراً مورداً للابتلاء، فيفهم من ذلك عدم لزومه من جهة عدم الإشارة إليه في هذه الأخبار، وفقدانه في الأخرى، فنرجع إلى الأصل، وهو يقتضي الجواز.

ولعل هذا هو مراد صاحب «الجواهر» من الإطلاق وترك الاستفصال،

مضافاً إلى أن زمام أمر المعبد أو المسجد ليس بيد أهل تلك الملة أو الناظر، وليس لهم حق المنع عن الغير. نعم إذا سبق إليه أحد فهو أحق به.

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يُقال بأن مقتضى دليل الوقف، هو ملاحظة حال الواقف في الوقف، فإن قلنا بأن وقف أهل الذمة أو المخالف من المسلمين باطل، فلا يبقى مورد للاستيدان، وإلا لا بد أن يدخل في عموم دليل ملاحظة حال الواقف ورأيه في الوقف، فهذا البحث منوط على وضوح حال الوقف الصادر من أهل الذمة أو المسلم المخالف. فندخل حينئذٍ في البحث عن الأمر الثاني، فنقول:

ولا وجه لبطلان أوقافهم مطلقاً، أو في خصوص وقف المسجد والمعبد، إلا احتمال لزوم قصد القرية، مع كون العمل مقرباً بالفعل، وكلاهما مورد إشكال، إذ لا دليل لنا على لزوم قصد القرية في الوقف، مع وجود إطلاقات أدلة الوقف الطاردة لاحتمال اعتباره.

اللَّهُمَّ أن يُحتمل كون إطلاق الصدقة على الوقف في بعض النصوص، مع ما ورد أنه لا صدقة بدون القرية، يوجب احتمال لزوم قصد القرية فيه.

لكنه مشكل في غير ما يجب فيه، أو يأتي قصد القرية، ولأجل ذلك أفتى السيّد في «العروة» - ووافقناه في المسألة الحادية عشرة من مسائل باب الصلاة في الأمكنة المكروهة - بكفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه، ولو لم تجري عليه الصيغة مع قصد القرية، وإن كان الأحوط هو إجراء الصيغة مع قصد القرية.

فإذا كان هذا حال المسجد، ففي غيره يكون عدم اعتبار قصد القرية بطريق أولى.

مع أنّه لو سلّمنا لزوم قصد القربة في الوقف مطلقاً، أو في خصوص المسجد والمعبد، فما المحذور في صحّة وقف المخالف الذي يرى نفسه مهتدياً متقرباً إلى الله وغيره ضالّاً، خصوصاً إذا كان قاصراً لا مقصراً، بل وهكذا في أهل الذمّة، فحينئذٍ يكون تمشّي قصد القربة منهما ممكناً.

هذا كلّّه بالنسبة إلى قصد القربة.

كما أنّه لا دليل لنا لإثبات لزوم كون العمل مقرباً بالفعل، من دون الاكتفاء بالشأنية، فحينئذٍ يعدّ وقفهما مسجداً أو معبداً صحيحاً، أو يعدّ عملهما هباءً منثوراً.

ومما يشهد على صحّة الوقف، هو ترتيب المسلمين آثار المسجديّة على مساجد المخالفين، من حرمة التنجيس، وحرمة دخول الجنب فيها، وغير ذلك من الأمور المترتبة على المساجد، كما لا يخفى.

فإذا عرفت من هذا التقريب صحّة الوقف في المساجد والمعابد لأهل الخلاف والضلال، وإن كان عملهم هباءً منثوراً، مع اعتقادنا أنّهم بعد الاهتداء إلى الحقّ وترك طريق الضلال، والإيمان بالمذهب الحقّ، غير مكلفين بإعادة عباداتهم السابقة إلّا ما كان مخالفاً بما اعتقدوه حين العمل، فعلى هذا لا وجه للقول ببطالان وقفهم.

وفي هذا المقام ينبغي أن نتعرّض للوقف بملاحظة كيفيّة صيغة وقف الواقف، فنقول:

تارة: نعلم أنّ الواقف حين الوقف لاحظ خصوصيّة معيّنة كالوقف على

أهل قبيلته أو جماعة معيّنة .

أخرى: نعلم أنه أراد خلاف الصورة الأولى، أي وقف وقصد التعميم .

وثالثة: يكون حاله مجهولاً .

ورابعة: كان وقف الواقف وقفاً على عنوان من العناوين ، قد ينطبق عليه .

هذه أمورٌ أربعة ، فلا بدّ من بيان أحكام وآثار كلّ واحدٍ منها ، فنقول:

فعلى الأوّل: ربما يُقال إنّ مع العلم بغرض الواقف من أنّه قد أوقف على جماعة معيّنة ، يصير تصرّف غيرهم في تلك الأرض تصرّفاً غصبياً حراماً ، ولا ينافيه إطلاق تلك النصوص وعمومها الواردة في الحكم بالكراهة ، مع الترخيص في الصلاة في تلك المعابد والمساجد ، لأنّ هذه الإطلاقات مجعولة بما لا يكون ممنوعاً عن الرخصة لأجل عروض أمر آخر وهو الغصب ، وإن كانت النسبة بين الدليلين هو العموم من وجه ، إلّا أنّه يقدّم ما يدلّ على المنع على ما يدلّ على الرخصة ، من باب تقديم النصّ على الظاهر ، فيكون الحكم هنا مثل حكم الصلاة في الحثام التي كانت مكروهة ، ومع ذلك لا يجوز وتبطل إذا انطبق عليها عنوان الغصب ولا تعارض بين دليلهما ، بل يقدّم دليل المنع على الرخصة من ذلك الباب .

هذا إن قلنا بوجود العموم والشمول لأدلة الرخصة ، وإلّا لأمكن المنع عن الإطلاق لمثل صورة الغصب ، فلا نحتاج حينئذٍ إلى التخصيص والتقيد ، فلا يجوز الصلاة في تلك المعابد والمساجد مراعاة لمقتضى الوقف ، لأنّ الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها .

هذا، ولكن عدّ دليل الغصب نصّاً ودليل الرخصة ظاهراً غير واضح إذ كلاهما ظاهران إلا أن يراد استفادة ذلك من الشارع ولو بالقرائن .
مع أننا يمكن أن نقول بلزوم الإذن من أهلها، وعدم جواز التصرف فيه دون تحصيل الإذن منهم، على فرض قبول بطلان وقفهم، لأنّ نتيجة ذلك هو رجوع المال إلى ملك صاحبه، ومن الواضح أنّ التصرف في مال الغير لا يجوز إلاّ مع إذنهم، فيرجع الكلام إلى ما ذهب إليه الشهيد رحمته الله.

اللّهمّ إلاّ أن يُقال: بأنّ الوقف على طائفة خاصّة وقوم مخصوص، إن قلنا إنّّه موجب لبطلان الوقف، فالمرجع يكون ما ذكرناه، وقد يُقال ببطلان الشرط دون الوقف، فحينئذٍ يعود الوقف الخاصّ إلى الوقف العام، ويكون حكمه حكم سائر الأوقاف، فحينئذٍ يصحّ أن نقول بمقولة صاحب «الجواهر» من عدم الوقوف على الاستيذان.

هذا، كما احتمله العلامة في «التذكرة» أي صحّة الوقف والشرط، أو صحّة الوقف دون الشرط، كما احتمله في «القواعد» وإليه ذهب العلامة الطباطبائي رحمته الله في حلقة درسه.

أو يقال: بأنّ المستفاد من النصوص الدالّة على الرخصة مطلقاً - أي بلا استيذان - هو أنّ الله تبارك وتعالى الذي هو المالك الحقيقي، قد أجاز في مثل ذلك من جهة الولاية فكان النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بعده، والفقهاء بعدهما مختارين في اعمال هذه الولاية بالنسبة إلى تلك الأمكنة بالولاية العامة الإلهية، فعلى هذا يلزم جواز إيقاع الصلاة في تلك المعابد والمساجد، حتّى مع نهيه عن

ذلك، فضلاً عن غيره، وهو أمرٌ جيّد لو تمكّنا من إثبات الولاية من النصوص الواردة في ذلك، ولعلّ اعتماداً على إحدى هذه الوجوه، قد أفتى كثير من الفقهاء - بل كلّهم ما عدا الشهيد رحمته الله، كما عليه اليزدي في «العروة» - على عدم لزوم الاستيذان في ذلك.

هذا كلّه فيما إذا علم بكون غرض الواقف هو طائفة خاصّة، أو يعلم بذلك من طريق القرائن الخارجية الحالية، مع أنّ على فرض صحّة الوقف فلا فائدة في الاستيذان في الجواز، إلّا أن يكون مع هذا الشرط متعلّقاً للوقف. وأمّا مع العلم بعدم إرادة الخصوصية في الوقف، أو الجهل بها، فالظاهر عدم الإشكال في جواز الصلاة فيها، فلا وجه للمنع.

نعم، والذي ينبغي أن يبحث عنه هو الصورة الرابعة، وهي أن يقدم الواقف على وقف المكان لأجل الصلاة، لكنّه أخطأ في اعتقاده فيمن ينطبق عليه العنوان؟

ففي «الجواهر» أنّ الظاهر هو الجواز أيضاً، إذ الغلط في الاعتقاد لا ينافي تعلّق الحكم بمقتضى اللفظ، بل لعلّ القول بالحرمة في الواقع بالنسبة إليهم متّجه، لفساد صلاته وصلاة قبيلته ونحلته، دون صلاة المصلّين من المسلمين.

وما ذكره صحيح، لو لم يوجب اعتقاده بالعنوان، موجباً لانصراف الإطلاق إلى جهة خاصّة في نظر الواقف، كما يُقال بمثله في سائر الموضوعات المتّخذة عنواناً للأحكام، وإلّا يوجب تقييد متعلّق العقد والوقف.

فإذا عرفت هذه الوجوه الأربعة، والظاهر كما عليه الأكثر هو جواز إتيان

الصلاة في مساجد أهل الخلاف، ومعايد أهل الضلال، كما وقع في صدر الإسلام، وزمن الرسول ﷺ لطائفة يهود نجران، وكما قام السيد ميرفندرسكي بأداء الصلاة في الكنيسة وأمثال ذلك، خصوصاً بالنسبة إلى مساجد أهل الخلاف، فإنه يترتب عليها آثار المسجديّة من الأحكام، كما لا يخفى. والله العالم.

ويكره أن يكون بين يديه نارٌ مضرمة على الأظهر .

بل على الأشهر ، وإلا فالمشهور هو هذا نقلاً لو لم يكن تحصيلاً ، ما عدا النصوص حيث لم تذكر فيها إلا النار من غير تقييد بكونها مضرمة ، بل وهكذا في كلمات الأصحاب ، كالمحكي عن «المقنعة» و«الخلاف» و«النهاية» و«الكافي» و«الإصباح» و«الجامع» و«النزهة» و«الوسيلة» وبعض كتب الفاضل والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم ، بل قيل إنه معقد شهرة «المختلف» وإجماع «الخلاف» .

اللهم إلا أن يُقال: كون النار حقيقةً أو ظاهرة في المضرمة .

لكنّ العرف شاهد عدلٍ على خلافه ،

أو يدعى أنّ النار المضرمة هي المشابهة لعبادة أهل الضلال ، إذ الظاهر أنّ المجوس كانوا يعبدون النار المضرمة ، ولعلّها نار فارس التي خمدت بمولد النبي ﷺ .

لكن فيه بعد التسليم ، أنّه لا مانع من كون ذلك داعياً لكرهية استقبال مطلق النار ، لإطلاق النصوص .

نعم ، قد يُقال باشتداد الكراهية فيها للشبه المزبور ، كاشتدادها أيضاً إذا كانت معلّقة مرتفعة ، لقوله ﷺ في الموثّق: (أشّر) ، انتهى كلام صاحب الجواهر^(١) .

(١) الجواهر: ٨ / ٣٨٠ .

ولكن يمكن أن يُقال في وجه هذا القيد: إنه ليس باحترازي حتّى ينعقد بما قد قيل ، بل القيد يدلّ على كفاية ما لو كان محلّ النار والمجمرة في قبال المصلّي من دون أن تكون النار مضرمة فيها ، حيث قد احتمل وجود الكراهة أيضاً عدا الكراهة الثابتة لاستقبال أصل النار ، فأراد المصنّف الاحتراز عن ذلك ببيان هذا القيد ، لكي يكون القيد بصورة وصف البيان ، وكونه هو المقيّد ، فيصير القيد قيداً توضيحياً فيتّحد كلامه مع مراد الأصحاب .

وكيف كان ، فإنّه قد وردت نصوص تدلّ على كراهة وجود النار في قبلة المصلّي وهي:

منها: صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أبي الحسن عليه السلام قال :

«سألته عن الرجل (هل يصلح له أن) يصلّي والسراج موضوع بين يديه في القبلة ؟

قال : لا يصلح له أن يستقبل النار»^(١).

منها: الخبر المروي عن عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث ، قال :

«لا يصلّي الرجل وفي قبلته نار أو حديد .

قلت : أله أن يصلّي وبين يديه مجمرة شبه ؟

قال : نعم ، فإن كان فيها نار ، فلا يصلّي حتّى ينحّيها عن قبلته .

وعن الرجل يصلّي وبين يديه قنديل معلق فيه نار ، إلّا أنّه بحیاله ؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

قال: إذا ارتفع كان أشر، لا يصلي بحiale»^(١).

والمراد بالأشتر في المرتفع، هو الأشدية في الكراهة، بأن يكون الأشتر مأخوذاً من مادة (الشر) بمعنى الأشر فحذفت همزتها لكثرة الاستعمال، أو أن يكون المراد منه هو الظهور، حيث ورد في اللغة أشر الشيء أي أظهره، يعني إذا ارتفع وعلق كان أظهر فلا يصل بحiale.

وكيف كان، فقد ورد النهي في هذين الحديثين، حيث استدلل وتمسك بظاهر النهي فيهما صاحب «الكافي» و«المراسم» وحكما بالحرمة، بل في الثاني بالفساد أيضاً بخلاف الأول، حيث تنظر فيه، وأيدهما صاحب «كشف اللثام» وغيره.

وذكر في تأييده، بأنه قد وردت روايات عديدة تدل على جواز الصلاة إلى السراج والنار، مثل الرسالة التي رواها الشيخ الكليني في الكافي وكذلك الشيخ الطوسي، روي أيضاً: «أنه لا بأس به لأن الذي يصلي له أقرب إليه من ذلك»^(٢).

ومنها: مرفوعة عمرو بن إبراهيم الهمداني، رفع الحديث، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس أن يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه، إن الذي يصلي له أقرب إليه من الذي بين يديه»^(٣).

وقد رواها الصدوق أيضاً في «الفقيه» و«العلل» و«المقنع» مرسلًا عنه.

وكذا ورد الجواز لطائفة خاصة في الخبر المروي عن محمد بن عثمان

العمرى، عن صاحب الزمان عليه السلام، في جواب مسأله:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

«وأما ما سألت عنه من أمر المصلّي والنار والصورة والسراج بين يديه ، وأنّ الناس قد اختلفوا في ذلك قبلك ، فإنّه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيران»^(١).

ورواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن أبي الحسين محمد بن جعفر وزاد :
«ولا يجوز ذلك لمن كان من أولاد عبدة الأوثان والنيران».

إلا أنّ هذه الأخبار لا توجب صرف النهي عن التحريم إلى الكراهة ، للجهل وكون الحديث مرفوعاً ، بل حكى عن «التهذيب» أنّ الخبر المروي عن الهمداني شاذّ مقطوع ، وما يجري هذا المجرى لا يعدل إليه عن أخبار كثيرة مسندة .

هذا ، ولكنّ الإنصاف ظهور خبري علي بن جعفر وعمّار في الكراهة ، لاشتمال الأوّل منهما على قوله : (لا يصلح) ، الظاهر في الكراهة ، والثاني منهما مشتمل على ذكر الحديد والنار منضمّين ، مع العلم بأنّه لم يذهب أحد من فقهاءنا إلى حرمة استقبال الحديد ، بل قد يستفاد من قوله : (أشّر) ظهوره في وجود المراتب ، وهو لا يكون إلا في الكراهة من الشدّة والضعف ، أي إذا أظهر أو إذا ارتفع ، كان شرّه وكرهته أزيد .

مع ملاحظة الجواز في الخبرين المنقولين في «إكمال الدّين» و«الاحتجاج» ، مع التفصيل بين أولاد عبدة الأوثان والنيران فلا يجوز ، ويجوز بالنسبة إلى غيرهم ، حيث لم يذهب إلى هذا التفصيل أحدٌ ، فيكون مخالفاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٥ .

للإجماع، حيث لا يزاحم مع الحمل على اشتداد الكراهة في أولادهم دون غيرهم، إن ظهر كونهم من أولادهم، وإلا فإن أكثر الناس لولا الكلّ لا يعلمون كونهم من أولادهم، وإلا لانحصر الأمر في السادة الشرفاء كما في «الجواهر».

ولكن الأولى أن يقال: بأن المراد من أولاد عبدة النيران، هم الذين كانوا معاصرين لآبائهم، ثم أسلموا فثبت في حقهم شدة الكراهة لقربهم إلى زمن الكفر ولذلك قيل في حقهم: (لا يجوز أو يكره - بكراهة شديدة - الصلاة إلى النيران).

وكون حديث الهمداني مرفوعاً ومقطوعاً ومجهولاً، لا يضرّ بعدما عمل به مثل الشيخ الصدوق وترضى عليه بقوله: (إنّها رخصة اقترنت بها علة، صدرت عن ثقة، ثم اتّصلت بالمجهولين والانقطاع، فمن أخذ بها لم يكن مخطئاً، بعد أن يعلم أن الأصل هو النهي، وأن الإطلاق هو رخصة، والرخصة رحمة).

بل في «الجواهر»: (أنّه يستظهر من كلامه صحة الخبر عنده، ولعله لوجوده في الأصول المعتمدة...) إلى آخر كلامه.

بل قد يظهر منه أنّه استفاد منه الكراهة أيضاً.

فالحكم بالحرمة أو الفساد، ممّا لا يمكن المساعدة معهما، كما لا يخفى.

ولا إشكال في أنّ وجود الكراهة، إنّما يكون فيما إذا صدق عرفاً أنّه مقابل للنار، فصدق ذلك مع وجود الستر الحائل غير مقبول، بل وهكذا إذا حصل البعد بما يصدق عرفاً أنّه غير مستقبل لها، وكونه بالعشرة أو أزيد أو أقلّ، أمرٌ موكول إلى فهم العرف، ولا يمكن الرجوع فيه إلى ما اعتبر في المقابر، لإمكان وجود التعبد فيه.

كما أنّ وجود مطلق الحائل ، حتّى ما لا يمنع عن الرؤية - كما هو الحال بالنسبة إلى بعض الموارد ، كمرور الناس من أمام المصلّي ولو بوضع عنزة في مقابل المصلّي - لا يخلو عن إشكال ، إذا صدق عرفاً أنّه يُصلّي في مقابل النار ، كما لا يخفى ، والله العالم .

أوتصاوير .

يقع البحث في المقام من خلال عدّة مراحل ، وهي :

المرحلة الأولى: البحث عن التعابير الواردة في كلمات الفقهاء - رضوان الله تعالى عليهم - حيث اختلفت كلمات الأصحاب في المقام :

تارةً: عبّروا بما ورد في المتن ، كما هو المحكي عن «تلخيص التلخيص» ، بل هو مذهب الأصحاب في المحكي عن «جامع المقاصد» .

وأخرى: عبّروا بالصورة ، كما هو المحكي عن «المقنعة» و«الخلاف» .

وثالثة: بالتماثيل ، كما عن «النزهة» و«الجامع» و«مجمع البرهان» و«المفاتيح» وفي موضعٍ من «البيان» .

ورابعة: بالجمع بينهما ، كما عن «الوسيلة» و«المنتهى» و«نهاية الاحكام» و«التحرير» و«التذكرة» .

ولكنّ الظاهر كون المراد من الجميع واحداً ، كما سنوضحه خلال البحث عن المرحلة الثانية؛ وهي :

دعوى صاحب «كشف اللثام» الترادف عند أهل اللغة بينهما ، وأنّ الصورة بمعنى التصاوير ، فلعلّ العطف بينهما عطف تفسير وبيان .

بل قد يُقال باختصاص التماثيل بذي الروح ، بخلاف الصورة ، كما ذهب إليه المطرزي حيث قال: (التمثال ما تصنعه وتصوره تشبيهاً لخلق من ذي الروح ، ثم قال: قوله ﷺ: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل أو تصاوير ، كأنّه شكّ من الراوي .

وقال: وأما قولهم تكره التصاوير والتماثيل، فالعطف للبيان، وأما تماثيل الشجر فمجاز إن صح.

إلا إن دعوى صاحب «الجواهر» من اختصاص التصوير بذوات الأرواح أولى، بل الإطلاق في الأخبار ينصرف إلى ذوات الأرواح، حيث لو لم يكن بصورة الحقيقة فلا ريب في ظهورها فيه.

كما قد يؤيد ذلك ما ورد في الأحاديث من أن المصوّر يعذب يوم القيامة حيث يؤمر بنفخ الروح فيما صوّره، هذا فضلاً عن إطلاق التماثيل لغير ذوي الأرواح، في قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَ تَمَاثِيلَ...﴾^(١)، لما روي من أهل البيت عليهم السلام أنها كانت أمثال الشجر.

بل في «الجواهر»: (أنه يؤيده أيضاً مبدأ الاشتقاق، فإن التمثال جعل المثل، وهو أعم من كونه لذي الروح وغيره، والتصوير حكاية الصورة وهي حقيقة في ذي الروح، أو هو لظهور أفرادها).

هذا، ولكن الإنصاف هو القول بصحة إطلاق كل واحدٍ منهما على الآخر عند العرف، خصوصاً عند القبائل المختلفة من الفرس والعرب، حيث أن استعمال التمثال في ذوي الأرواح كثير عند الأول خلافاً للثاني في الثاني، كما نشاهد ذلك في زماننا هذا، فدعوى الاختصاص بعيد في كل منهما، بل قد يستعمل كل منهما مكان الآخر، كما لا يخفى على من راجع الاستعمالات العرفية.

(١) سورة سبأ: آية ١٢.

المرحلة الثالثة: - وهي العمدة في المقام - فالأولى الرجوع إلى لسان الأخبار في حكم المسألة، ولا يخفى أن لسانها متفاوتة؛ تارة: بأن الإشكال يحدث فيما إذا كانت التماثيل والتصاوير في اتجاه القبلة، ولا بأس في غيره، وهي روايات عديدة:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح إلى محمد بن مسلم، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي والتماثيل قدامي، وأنا أنظر إليها.

قال: لا، اطرح عليها ثوباً، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فالتق عليها ثوباً وصل»^(١).

ومنها: في الجملة الخبر الذي رواه الحلبي، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام ربما قمت فأصلي وبين يدي الوسادة، وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً»^(٢).

حيث يدل على البأس بدون الثوب، فلا أقل من الكراهة.

ولمحمد بن مسلم حديث آخر مشابه للحديث الأول^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه علي بن جعفر، عن أبي الحسن عليه السلام، قال:

«سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل أئصلي فيها؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

فقال: لا تصلّ فيها وفيها شيءٌ يستقبلك، إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها، وإلا فلا تصلّ فيها»^(١).

ومثله حديث آخر لمحمد بن مسلم^(٢) بالمفهوم.

ومنها: الخبر المروي عن ليث المرادي:

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الوسائد تكون في البيت فيها التماثيل عن يمين أو شمال.

فقال: لا بأس به ما لم يكن تجاه القبلة، وإن كان شيء منها بين يديك ممّا يلي القبلة فغطّه وصلّ، الحديث»^(٣).

ومثل مضمون الخبر الأول حديث رابع لمحمد بن مسلم^(٤).

هذه جملة الأخبار الدالة على الكراهة، إذا كانت التصاوير في قبلة المصلّي وبين يديه.

وأخرى: ما تدلّ على الكراهة مطلقاً، إذا كانت في البيت والدار، سواء كانت في اتجاه القبلة أم لم تكن، وهي:

منها: ما رواه الكليني بإسناده الصحيح إلى محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: إن جبرئيل أتاني قال: إنا معاشر الملائكة لا ندخل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٣ الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١١.

بيتاً فيه كلب ، ولا تمثال جسد ، ولا إناء يُيال فيه»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير ، عنه عليه السلام ، قال :

«إنّ جبرئيل قال : إنّنا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب ، يعني صورة إنسان ، ولا بيتاً فيه تماثيل»^(٢).

ومثله: حديث عمرو بن خالد^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق^(٤).

ومنها: خبر آخر لأبي بصير^(٥).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الله بن يحيى الكندي ، حيث قال: «ولا تمثال يوطأ»^(٦).

ومنها: الخبر المروي عن سعد^(٧) وعن عليّ بن جعفر^(٨).

فكيف الطريق إلى الجمع بين أخبار هذه الطائفة والطائفة الأولى ؟

وثالثة: وهي طائفة من الأخبار تدلّ على الجواز وإن كان التمثال في قبلة

المصلّي ، إذا صارت ناقصة بفقأ عينه أو إدخال نقص عليه ، وهي :

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .
 - (٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٢ .
 - (٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٣ .
 - (٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٤ .
 - (٥) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٥ .
 - (٦) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٦ .
 - (٧) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٣ .
 - (٨) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١٤ .

منها: حديث عليّ بن جعفر المتقدم، حيث جاء فيه:

«إلا أن لا تجد بدءاً فتقطع رؤوسها، وإلا فلا تصل»^(١).

ومنها: رسالة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في التمثال يكون في البساط، فتقع عينك عليه، وأنت تُصلي.

قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس، وإن كان له عينا فلا»^(٢).

إن أريد بعين واحدة للصورة لا للمصلي، أي إذا كان نظر المصلي إليها بعين واحدة، فإنه يكفي ويفيد جواز وقوع الصورة في اليمين والشمال كما احتمله وحمله عليه صاحب «الجواهر».

لكنه خلاف للظاهر جداً، حيث قد فرض قبله وقوع عين المصلي عليه، ولا معنى لانصرافها إلى عين واحدة.

مع أن مرجع الضمير في (له) هو التمثال لا المصلي، لعدم مناسبة المعنى برجوعه إلى المصلي، كما لا يخفى على الذوق السليم.

مضافاً إلى أنه لا يساعد مع الخبر الذي رواه عليّ بن جعفر، حيث أنه صريح في النقيض، فيحصل نقض فرض صاحب «الجواهر» عليه السلام.

كما أن لعليّ بن جعفر حديثاً آخر جاء فيه:

عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال:

«سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل، يصلي فيه؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

فقال: تكسر رؤوس التماثيل، وتلطّخ رؤوس التماثيل، ويصلّي فيه ولا بأس، الحديث»^(١).

بل وحديثه الآخر عنه عليه السلام، قال:

«سألته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شبهها يعبد به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟

فقال: لا، حتّى تقطع رأسه منه ويفسد، وإن كان قد صلّى فليست عليه إعادة»^(٢).

نعم، يحتمل ما ذكره إذا استدللنا بمرسلة الصدوق، وهي:

قال الصادق عليه السلام: «لا بأس بالصلاة وأنت تنظر إلى التماثيل إذا كانت بعين واحدة»^(٣).

ولكن الدقّة في العبارة ترشدنا إلى خلاف ذلك، إذ أنّ أداة الكينونة وردت بصيغة التأنيث - كانت - وهي ترجع إلى التماثيل - جمع تصوير - فيجوز الرجوع إليها، ولا تناسب رجوعها إلى المصلي.

وأيضاً مرفوعة ابن أبي عمير، قال:

«لا بأس بالصلاة والتماثيل تنظر إليه إذا كانت بعين واحدة»^(٤).

فما احتمله صاحب «الجواهر» غير مناسب لما هو المتبادر إلى الذهن، وغير مطابق مع قواعد اللغة العربية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٣.

وقد يحتمل أن يكون المراد من (عين واحدة) تصويراً نصفياً بأن يكون قد صوّرت نصف الوجه، وهو المسمّى في الفارسية بـ (عكس نيمرخ)، حيث لا يرى في مقابل المصلّي إلا عينٌ واحدة، بخلاف ما لو كانت الصورة صورة متكاملة للوجه، بحيث يرى الناظر المصلّي تمام الوجه.

وطائفة رابعة: على الجواز مطلقاً، حتّى ولو كانت الصورة في قبلة المصلّي سالمة:

منها: الخبر الذي رواه عمرو بن إبراهيم الهمداني رفع الحديث، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا بأس أن يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه، إنّ الذي يصلي له أقرب إليه من الذي بين يديه»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه أبي الحسين محمد بن جعفر، فيما ورد عليه من محمد بن عثمان العمري، عن صاحب الزمان عليه السلام في جواب مسأله: «وأما ما سألت عنه من أمر المصلّي والنار والصورة والسراج بين يديه... الحديث»^(٢).

والذي يقتضيه الجمع فيها هو القول بالكراهة إذا كانت الصورة التي في قبلة المصلّي سالمة وكاملة، لكونها القدر المتيقّن لمدلول النهي المجعول عند ملاحظته مع دليل الجواز المحمول على الكراهة دون التحريم، كما احتمله أبي الصلاح الحلبي في كتابه المسمّى بـ «الكافي»، ومال إليه صاحب «كشف اللثام»

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

حتّى ذهب إلى احتمال الفساد، لتعلّق الغرض بنفس الصلاة، مع كثرة أخبار النهي.

لوضوح أنّ القول بذلك، مضافاً إلى مخالفته مع الشهرة أو الإجماع المنقول، مخالف مع هاتين الروايتين الدالّتين على الجواز بصورة الإطلاق، حيث يشمل قوله: (بين يديه) صورة ما إذا كانت في مقابل المصلّي على الجدار أو الأرض، ولا يمكن حمله على وجود التصوير على اليمين واليسار أو في البيت، لمنافاته مع قوله: (بين يديه).

فالكرهية في هذا القسم قدرٌ متيقّن، إذ هو مجمع جميع العناوين من وجود الصورة في البيت، وكونه مقابلاً للصورة، وكونها سالمة.

وتخفيف الكراهة بفقدان أحد العناوين، مثل ما لو لم تكن أمام المصلّي، أو كانت سالمة أو كانت أمامه ولكنها ناقصة غير سالمة، أو على الأقلّ أنّها موجودة في البيت برغم عدم وجودها أمام المصلّي وعدم سلامتها ونقصها، فحينئذٍ يتحقّق زوال الكراهة بإلقاء الثوب عليها في جميع هذه الصور.

أمّا إذا كانت الصورة ناقصة غير محكية عن الشخص، فهي ولو كانت في البيت، بل ولو كانت في مقابل المصلّي، فحملها على مراتب الكراهة غير بعيد، كما لا يخفى.

والظاهر أنّ النقص يحصل بما يصدق ذلك عرفاً، حيث قد يتحقّق وفقاً عين واحدة من الصورة أو العينين أو طمسهما، أو بتقطيع الرأس أو كسرهما، كما يحصل ذلك أيضاً بتلطّيحها بطين وما أشبه، وأمّا النقص بما لا يخرج عن الكمال

عرفاً، كقطع بعض أنامل الصورة أو محوه وما أشبه ذلك، فإنّه يشكل زوال الكراهة عنها.

فبذلك يظهر أنّ التغيير إذا كان بصورة أخرجت الصورة عن كونها مصداقاً لذات الروح وصارت كهيئة الشجرة ونحوها، لم يكن فيها بأس، ولعلّه إليه يومي الحديث المروي في «مكارم الأخلاق» عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ربما قمت أصلي وبين يديّ وسادة فيها تماثيل طائر فجعلت عليه ثوباً، وقال: وقد أهديت لي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغيّر رأسه، فجعل كهيئة الشجر،

وقال: إنّ الشيطان أشدّ ما يهيم بالإنسان إذا كان وحده»^(١).

وقد عرفت أنّ النهي هنا محمول على الكراهة، من جهة ما عرفت من قيام أدلة الجواز، فهي قرينة على لزوم حمل أدلة النهي على الكراهة، فيحمل عليه مثل حديث علي بن جعفر، حيث حكم بعدم الإعادة عند الجهل والنسيان حتّى وإن تذكّر بعد الصلاة، كما احتمله بعض، إذ التعليقات الواردة في بعض الأخبار على نفي البأس، عن الصلاة مع وجود الصورة والتماثيل إذا لم تكن موضوعة بين يديّ المصلّي، بل كان تحت قدميه أو في بعض الجهات، فيناسب مع الكراهة ولو بالشدة والخفة.

ثمّ يتفرّع على هذه المسألة فروعاً:

الفرع الأوّل: هل الكراهة مختصة بالمجسّمة والتماثيل، كما عليه سائر،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أحكام المساكن، الحديث ٧.

ومال إليه صاحب «كشف اللثام» بحسب ظاهر كلامه، من دعوى عدم المنافاة للمجسمة في أخبار الوسادة والبسائط، أم أنّ الكراهة ثابتة مطلقاً، وتشمل التماثيل والصور والرسوم؟

الأكثر على الثاني، بل هو المشهور والمستفاد من ظاهر معاهد الإجماعات، بل النصوص.

وقد استدلل على المدعى - وهو الاختصاص - بأمور:

الأول: بإمكان كون النهي في الأخبار مختصة بالمجسمة والتماثيل؛ لأنها المشابهة للأصنام، بل ويحتمل أن يكون اشتقاق التمثال من المثل، بمعنى القيام، أي تكون الصورة قائمة بنفسها، المناسب مع التجسيم والتمثيل.

الثاني: ورود نفي البأس في المرفوعة المروية عن الهمداني، ورواية أبي الحسين محمد بن جعفر للصورة، حيث يختص ذلك بغير المجسمة من الرسوم والتصاوير والكراهة للمجسمة.

الثالث: ورود الأخبار عن القطع والتكسير، في خبري علي بن جعفر، المناسب مع التمثال والمجسمة، فلا يشمل غيرها، خصوصاً مع دعوى صاحب «كشف اللثام» بعدم المنافاة في أخبار الوسائد والبسائط مع كون التماثيل فيها مجسمة.

هذا مضافاً إلى أنه لو شككنا من جهة تعارض الأخبار، وتحيرنا بين الأمرين، فمقتضى الأصل هو الجواز في غير المجسمة، لكونه شكاً في التكليف، والأصل هو البراءة.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّه بعد الدقّة والتأمّل في الأخبار نستنتج خلاف ما ذكره، بعد معلوميّة عدم مقاومة الأصل مع الأخبار، إن سلّمنا دلالتها على المطلوب، لتقدّم الأصل الاجتهادي على الأصل العملي، فالأولى الرجوع إلى الأخبار الدالّة على ما يشمل الصور والرسوم دون التماثيل المجسّمة، وهي:

منها: الخبر المروي عن الحلبي والذي ورد فيه قوله:

«وبين يديّ الوسادة وفيها تماثيل طير»^(١).

حيث يبعد كون تماثيل الوسادة بصورة المجسّمة، إلّا أن نعمّم التجسيم حتّى يشمل مثل ما له حجم في الجملة ولو بالخياطة وما أشبه والذي يطلق عليه بالفارسية (بافته شده)، لكنّه بعيد في الاستعمال، حيث لا يُقال لمثله أنّه مجسّمة.

ومنها: الخبر المروي عن سعد بن إسماعيل، وفيه:

«والبسائط يكون عليه التماثيل، أيقوم عليه فيصليّ أم لا؟

قال:.... ولا تجلس عليه ولا تصلّ عليه»^(٢).

إذ من الواضح أنّه لا يمكن الجلوس والقيام على المجسّمة، ولا الصلاة عليها، فاستعمال هذه الجملات ترشدنا إلى أنّ المراد هو الصورة بمعنى الرسوم والتصاویر دون المجسّمة.

ومنها: الأخبار المرويّة عن ابن أبي عمير^(٣)، وليث المرادي^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٨.

ومنها: الخبر المروي عن عليّ بن جعفر، وفيه:

«عن مسجد يكون فيه تماوير وتماثيل يُصلّى فيه؟

فقال: تكسّر رؤوس التماثيل، وتلطّخ رؤوس التماوير، ويُصلّى فيه»^(١).

حيث يُستفاد منه كراهة كلا القسمين، حيث لا يبعد أن يكون ذكر كلا اللفظين من التمثال والتماوير إرادة القسمين، كما لوحظ هذه المناسبة في رفع الكراهة عن كلّ واحد بما يناسبه، في المجسّمة بالتكسير لرؤوسها، وفي التصوير بالتلطّيح وغيره، فأخراج غير المجسّمة من الكراهة، ممّا لا وجه له، إذ استعمال الكسر للرسم والتصوير غير مأنوس عرفاً، مع أنّه لا فرق في الحكم بذلك بين البيت والمسجد، فاحتمال اختصاص ذلك في الكراهة بالقسمين في المسجد دون البيت مخالفٌ للإجماع المركّب، إذ لا مفصل من الفقهاء بينهما، بل لعلّ المقام من الموارد التي يثبت فيها القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل، لما قد عرفت من دلالة أخبار كثيرة على الكراهة في الرسم والتصوير حتّى في البيت بما قد بيّناه، وبعد تماميّة دلالتها على الرسوم الموجودة في المسجد، لا بدّ أن نقول بها في البيت أيضاً وإلاّ لوقع الفصل الممنوع، مع أنّ نفسه الشريفة لم يفصل بينهما.

بل لا يبعد دلالة حديثه الآخر، حيث كان فيه:

«عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شبههما، يعبث به أهل البيت، هل

تصلح الصلاة فيه؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٠.

قال: لا، حتّى يقطع رأسه منه ويفسد»^(١).

على خصوص المجسّمة، لظهور لفظ (العبث) فيه إذ من المستبعد اللعب بالصورة، بل عادةً يلعب الأطفال بالتماثيل دون الصور وإن وقع نادراً. ومما يدلّ ويظهر منه كراهة الصلاة أمام التماثيل، الخبر الثالث^(٢) المروي عنه، وفيه قوله:

«عن البيت يكون على بابه ستراً فيه تماثيل».

والمجسّمة أو التمثال لا توضعان على ستائر الأبواب، إلّا أن يوسّع في عنوان التمثال حتّى يشمل مثل المخيط ونحوه، وهو خلاف ما تعرف عليه عند الاستعمال، كما لا يخفى.

وكذا يمكن استفادة التعميم من الخبر المروي عن الكندي^(٣) والذي جاء فيه قوله:

«ولا تمثال يوطأ»، ومن المعلوم أنّ المجسّمة لا توطأ عرفاً.

ونحوه الخبر المروي عن الحلبي في «مكارم الأخلاق» حيث كان فيه: «طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه، الحديث»^(٤).

وكيف كان، فالمسألة من حيث عموم الكراهة للمجسّمة وغيرها، ممّا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤، من أبواب المساكن، الحديث ٧.

لا ينبغي الإشكال فيها، لكثرة دلالة الأخبار.

الفرع الثاني: ملاحظة بعض النصوص، الدالة على تجويز الصلاة على التماثيل إذا جعلها تحته، وهي:

منها: الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لأبأس بأن تصلي على التماثيل إذا جعلتها تحتك»^(١).

منها: رسالة ابن أبي عمير^(٢)، حيث ورد فيها النهي عن الصلاة على التماثيل إذا كانت العين حال الصلاة عليها، مع وجود العينين له.

منها: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الدراهم السود تكون مع الرجل، وهو يصلي مربوطة أو غير مربوطة؟

فقال: ما انتهى أن يصلي ومعه هذه الدراهم التي فيها التماثيل. ثم قال: ما للناس بدّ من حفظ بضائعهم، فإن صلى وهي معه فلتكن خلفه، ولا يجعل شيئاً منها بينه وبين القبلة»^(٣).

حيث جعل جواز الصلاة معها في صورة كون التمثال خلفه، ونهى عن جعله بين يديه.

منها: رواية «الخصال» في حديث الأربعمئة، بإسناده عن علي عليه السلام، قال: «لا يسجد الرجل على صورة ولا على بساط فيه صورة، ويجوز أن تكون

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

الصورة تحت قدميه ، أو يطرح عليها ما يوارىها ، ولا يعقد الرجل الدراهم التي فيها صورة في ثوبه وهو يصلي ، ويجوز أن تكون الدراهم في هميان أو في ثوب إذا خاف ويجعلها في ظهره»^(١).

فإن مقتضى لسان هذه الأخبار ، هو جواز الصلاة على التماثيل ، إذا كانت تحته ، ولم يكن بين المصلي وبين القبلة ، بل ظاهر بعضها هو الجواز إذا كان تحته مطلقاً ، ولو كانت بين يديه ، فيقع التعارض مع الأحاديث المفصلة في الكراهة بين كونها في قبلة المصلي ، وعدمها إذا كانت في غيرها من الجهات ، حيث تكون النسبة بين نصوص المقام مع تلك النصوص ، هو العموم من وجه ، حيث أن مجمع العنوانين هو إذا كان التمثال تحته ، ولم يكن خلفه ، حيث أن إطلاق الجواز لما إذا كان تحته يشمل ما لو كان بساطاً أو غيره إذا كان ما بين يديه ، ومقتضى تلك الأخبار هو عدم الجواز ، إذا كان فيما بين يديه ، سواء كان بساطاً أو غيره ، فالبساط المصور الواقع بين يديه وتحت المصلي مركز جمع حكمي الجواز وعدمه ، فهل تتقدم الأخبار المفصلة بحيث يوجب رفع اليد عن الإطلاق الوارد في أخبار البساط ، فنحكم بالكراهة فيما لو كان بين يديه ولو كان بساطاً تحته ، فيقيّد ويخصّص أخبار البساط بخصوص الخلف أو تحت القدم ، لكون هذه الأخبار مؤيدة بظاهر الفتاوى ، وكثرة النصوص مع صحة سند بعضها ، وبظهور الحكمة في المنع من الاستقبال ، وعليه يحمل ما يستفاد الجواز من أن جعل التصوير والرسم تحت المصلي يعدّ إهانة واستخفافاً بهما ، كما وردت الإشارة إلى

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

ذلك في الخبر المروي عن أبي الحسن عليه السلام، قال :

«دخل قومٌ على أبي جعفر وهو على بساط فيه تماثيل فسألوه ،
فقال : أردت أن أهينه»^(١).

يعني يجوز الجلوس عليها وجعلها تحت المصلي خصوصاً إذا كان ذلك
بقصد الإهانة .

بل قد يؤيده ما جاء في الخبر المروي عن عبدالله بن المغيرة ، قال :
«سمعت الرضا عليه السلام يقول : قال قائلٌ لأبي جعفر عليه السلام : يجلس الرجل على
بساط فيه تماثيل ، فقال : الأعاجم تعظمه وأنا لنهينهُ»^(٢).

فيكون وجه الجمع بين الطائفتين ، إما برفع الكراهة إذا لم يكن البساط
مقابل المصلي أو بين يديه مع قصد الإهانة ، أو تخفيف الكراهة بالنسبة إلى ما
بين يديه بحيث لم يقصد الإهانة إليه ، فحينئذٍ يكون الجلوس عليه أيضاً مكروهاً
كما يكره وضعه بين يديه .

بل قد يؤيد هذا الجمع ما جاء في الخبر المروي عن أبي بصير ، قال :
«قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها ،
قال : لا بأس بما يسبط منها ويفترش ويوطأ ، إنما يكره ما نصب على
الحائط والتستر (على السرير)»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أحكام المساكن ، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أحكام المساكن ، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩٤ من أبواب ما يُكتسب به ، الحديث ٤.

وقريب إليه خبره الثاني ، والذي جاء فيه:
«سُئِلَ عَنْهُ عليه السلام عَنِ الْوَسَائِدِ وَالْبَسَائِطِ يَكُونُ فِيهِ التَّمَاثِيلُ ،
قال : لَا بَأْسَ بِهِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ ،
قلت : التَّمَاثِيلُ ؟
فقال : كُلُّ شَيْءٍ يُوطَأُ فَلَا بَأْسَ بِهِ»^(١) .
وأيضاً الخبر المروي عن الكندي ، بناءً على ضبط صاحب «الوسائل»
حيث جاء فيه:
«قال جبرئيل : إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتاً فِيهِ تَمَثُّالٌ لَا يُوطَأُ»^(٢) . إِلَّا أَنَّ صَاحِبَ
«الوسائل» روى الخبر مرةً أخرى في باب آخر^(٣) دون أن يذكر فيه أداة النهي (لا)
في الكلمة الأخيرة .
ومع احتمال جريان إطلاق النهي عن الصلاة على البسط المصوّرة مجرى
الغالب من استقبال الصور دون ما كان تحته وخلفه ، فلا كراهة فيما هو مثله .
ونحن نزيد على ذلك من احتمال عدم وجود الكراهة إذا كان البساط
المصوّر واقعاً تحت قدميّ المصلّي أو خلفه أو تحته في غير حال الصلاة ، ولو من
ناحية كراهة وجود التمثال في البيت ، لأنّ ذلك إن كان مكروهاً لما أقدم
الأئمة عليهم السلام على فعله ، مع أنّه يظهر من رواية أبي الحسن ، نقلاً عن فعل جدّه أبي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أحكام المساكن ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أحكام المساكن ، الحديث ٥ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ مكان المصلّي ، الحديث ٢ .

جعفر عليه السلام أنه افترشه ووطئه استهانة به ، وهكذا خبر عبدالله بن المغيرة الدال على الجواز ، بل الوارد في صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «قال له رجل : رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : هذا للنساء أو بيوت النساء»^(١).

فهي تدل على وجود هذه التماثيل في بيوت الأئمة عليهم السلام ، حيث يمكن الجمع بينها وبين تلك الأخبار بوجودها في البسائط والوسائد لا مطلقاً حتى في الحائط والساتر المعلق الذي ورد التصريح بكراهته ، كما في رواية أبي بصير . فالقول بعدم وجود الكراهة ، إذا لم يكن حال الصلاة فيما بين يدي المصلي ، وكان تحت قدميه حتى ولو كان في البيت ، غير بعيد ، كما يساعده الخبر المروي عن الكندي ، والذي جاء فيه قوله : «تمثال لا يوطأ» أي كان معلقاً على الحائط .

وعلى هذا الاحتمال ، فلا يبقى كراهة أصلاً ؛ لا من ناحية الصلاة حيث لا يكون فيما بين يديه ، ولا من ناحية وجودها في البيت ، لتقييد إطلاق أحاديثها بواسطة هذه الأخبار ، فضلاً عن وجود الكراهة باعتبار البيت ، بحيث لو كانت التماثيل في حجرة أخرى ، وقام المكلف بأداء الصلاة في حجرة ثانية وكانت التماثيل على البسائط والوسائد - كما يظهر ذلك من صاحب «الجواهر» و«الحدائق» - فإن صدق ذلك أمرٌ بعيد لا يمكن قبوله إذا ذهبنا إلى القول بعدم الكراهة عند وجود الساتر والمانع بين المصلي والتمثال والصور ، فالجدران

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أحكام المساكن ، الحديث ٦.

الموجودة بين الحجرتين تعدّان مانعاً وتوجبان رفع الكراهة .

والحاصل: أنّ التمثال - مجسّمة كانت أو غيرها - إذا كانت موجودة بين يديّ المصلّي وفي قبلته في غير البساط ، يعدّ مكروهة بکراهيتين ، كراهة من جهة استقباله للصورة والتمثال ، وكراهة من جهة وجودهما في البيت ، وكذا مشتمل على الكراهيتين ، إذا كانت الصورة على البساط فيما بين يديّ المصلّي ، لشمول دليلي الكراهة لمثله .

وأما إذا كانت الصورة على الجدار أو الستر أو السرير ، ولم يكن في مقابل المصلّي ، ففيه كراهة واحدة ناشئة من جهة كون التمثال في البيت ، كما هو كذلك لو كان التمثال في مقابل المصلّي ، ولم يكن في البيت ، كما لو صلّى في فسحة من الأرض على بساط فيه تمثال بين يديه .

كما لا كراهة أصلاً لو كان التمثال على البساط ، وكان تحت قدميّ المصلّي ، حيث لا كراهة فيه لا من ناحية التقابل ، ولا من ناحية وجوده في البيت ، بواسطة التقييد بالأخبار كما عرفت ، والله العالم .

أمّا ما نقله صاحب «الجواهر» عن الشيخ في «المبسوط» من أنّه ﷺ ذهب إلى عدم الكراهة لو كان في البساط لا بين يديّ المصلّي ، بواسطة دلالة عدّة أخبار منها صحيح عبد الرحمن والمروي في «الخصال» واستدلّ ﷺ بأنّهما واردان في المحمول لغيرهما لا فيما نحن فيه . والمحصّل منها جميعاً خفة الكراهة فيه بالوضع في هميان ونحوه .

فليس بتمام ، لوضوح أنّ الخبر المروي في «الخصال» صريح في الجواز ،

إذا كانت تحت قدميه وهو غير المحمول، فراجع نص الحديث، كما أنه يمكن زوال الكراهة فيما لو كانت الصورة تحت قدميه أو طرح عليها ثوباً يوارىها كما أُشير إلى ذلك في نص الخبر وكذلك في الخبر المروي عن محمد بن مسلم.

نعم، يصح كلامه في خصوص الخبر الصحيح المروي عن عبد الرحمان، لكن تغنيانا تلك الأخبار، خصوصاً مع ما أضفناه فيما تقدّم، فالأولى هو ما ذكرناه.

والظاهر أنّ ملاك الكراهة هو صدق التقابل والمواجهة، سواءً كانت الصورة في جهة القبلة منصوبة على الجدار والساتر، أو موجودة على البساط بين يدي المصلّي وفي مقابله، لأنّ ذلك أمرٌ عرفي.

نعم، قد يتّسع القبلة بالنسبة إلى طرفيها بالنسبة إلى حالات المصلّي، مثل حال الاضطراب وغيره، والتخصيص بخصوص القبلة، أو بين يدي المصلّي في بعض النصوص، محمولٌ على الغالب، إذ لا خصوصيّة في بعضٍ منها، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: لا إشكال في زوال الكراهة الموجودة في الاستقبال وغيره، بإحداث ساتر، بأن يستر عليها بالستر أو يلطخها بشيء بحيث تمحوها، كما هو المستفاد من الأمر بالتغطية في الخبر المروي عن علي بن جعفر في «قرب الإسناد» عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«وسألته عن الرجل هل يصلح أن يُصلّي في بيتٍ فيه أنماط فيها تماثيل قد

غَطَّاهَا؟ قال: لا بأس»^(١).

وكذا يمكن الاستدلال بذيل الخبر - حسب نقل صاحب الحقائق^(٢) -،

قال:

«وسألته عن الرجل هل يصلح له في بيتٍ على بابهِ ستر خارجهُ فيه التماثيل، ودونه بما يلي البيت سترٌ آخر ليس فيه تماثيل، هل يصلح له أن يرخي الستر الذي ليس فيه تماثيل، حتّى يحوّل بينه وبين الستر الذي فيه تماثيل أو يسدّ الباب دونه ويصلّي؟

قال: نعم، لا بأس، الحديث».

حيث قد جعل الساتر والحاجز، بالستر الذي ليس فيه التماثيل، أو بواسطة سدّ الباب دونه، الذي يوجبان نفي البأس، بل وكذا يستفاد من سائر الأخبار السابقة، وهو ممّا لا إشكال فيه.

والذي ينبغي أن يلاحظ أنّه هل تزول كراهته بالبُعد بعشرة أذرع أو بحائلٍ مثل عنزة كما كان رافعاً للحرمة والكراهة في بعض الأمور مثل النساء والقبور أم لا؟

والحكم بالزوال في المقام مشكّل، لأنّ المرجع فيما لم يرد في مورده دليلٌ شرعيّ هو العرف وهو لا يساعدنا في المقام، كما لا يخفى.

نعم، ممّا يساعد عليه العرف في زوالها، هو تقليب العكس والصورة أو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٧.

(٢) الحقائق: ١٥٢ / ٧.

جعلها في حجرة والصلاة في حجرة وغرفة أخرى، وإن استشكل في الأخير
لأجل صدق وجوده في الدار، والتي وردت الإشارة إليه في بعض الأخبار،
واعتمد عليها صاحب «الجواهر» و«الحدائق»، لكنّه لا يخلو عن تأمل،
والله العالم.

وكما تكره الفريضة في جوف الكعبة ، تكره على سطحها (١) .
وتكره في مرابط الخيل والبغال والحمير ، ولا بأس بمرايض الغنم (٢) .

(١) قد تقدّم البحث عن الموردين في بحث القبلة ، وذكرنا الدليل على الكراهتين والخلاف فيها وفي الكيفية ، فراجعه .
(٢) فهاهنا مسألتان :

إحدهما : كراهة الصلاة في مرابط الخيل والبغال والحمير .
والأخرى : عدم كراهة الصلاة في مرايض الغنم .

فأما الأولى : فهي المشهورة بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ، بل في «الغنية» دعواه عليه وبه الأصل ، أي البراءة عن مثل الحرمة ، لكونه شكاً في التكليف ، خلافاً للمجلسي رحمته الله حيث ذهب إلى عدم الحِلِّ ، وتردّد في فساد الصلاة فيها ، مضافاً إلى وجود إطلاقات كثيرة دالة على جواز إتيان الصلاة في أيّ مكانٍ ، مع شمول عمومات الجواز لمثله ، مثل قوله : «جُعِلَت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ، وغيره من الأخبار .

فالنهى الوارد في الخبرين المنقولين عن سماعة وهما :

عثمان بن عيسى ، عن سماعة (مقطوعة) ، قال :

«لا تصلّ في مرابط الخيل والبغال والحمير» (١) .

والحديث الآخر عنه ، قال :

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٣ .

«سألته عن الصلاة في أعطان الإبل ، وفي مراتب البقر والغنم . فقال : إن نضحته بالماء وقد كان يابساً فلا بأس بالصلاة فيها ، فأما مراتب الخيل والبغال فلا»^(١) .

فهما أولاً ضعيفان بالإضرار والقطع ، حيث لم ينقل فيها الإمام المروي عنه ، بحيث لولا قيام الشهرة والإجماع - وكان الدليل منحصراً بهما - لكان الحكم بالكراهة مشكلاً ، إلا أن التسامح في الأدلة وكفاية الشهرة فضلاً عن الإجماع ، يفيدان لزوم الذهاب إلى الكراهة ، والحكم بصحة الصلاة .

والعجب من «الحلبي» رحمته الله أنه كيف تردّد في فسادها ، مع ذهابه إلى الحرمة ، مع أن النهي قد توجه إلى نفس الصلاة بقوله عليه السلام : (لا تصل) . كما أن ظاهر الخبر الأخير هو عدم ارتفاع الكراهة أو خفتها برش الماء وغيره ، بخلاف مثل مراتب البقر والغنم وأعطان الإبل ، حيث قد أجاز مع النضح والجفاف ، خلافاً لما عن «المفاتيح» حيث ذهب إلى رفع الكراهة أو خفتها جزماً ، مع الرش حتى في الثلاثة ، أي الخيل وما يليه .

وأما الثانية: هو الجواز وعدم كراهة الصلاة في مراتب الغنم ، كما في المتن ، بل قد صرح به جماعة ، بل عن «المنتهى» نسبته إلى أكثر علمائنا ، كما أن المراد من نفي البأس هو عدم الكراهة ، كما هو المراد من الأمر بالصلاة في بعض الأخبار ، من جهة أن الأمر في مقام توهم الخطر ، بمعنى عدم الكراهة ، وهو كما في الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث ، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٤ .

«فلا بأس بالصلاة في مراتب الغنم»^(١).

حيث يدلّ على عدم الكراهة.

وكذا ما في صحيح الحلبي عنه عليه السلام، قال :

«سألته عن الصلاة في مراتب الغنم، فقال : صلّ فيها»^(٢).

وأيضاً ما ورد في الخبر الصحيح عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، في

حديث، قال :

«وسألته عن معاطن الغنم أتصلح الصلاة فيها ؟ قال : نعم لا بأس»^(٣).

فمع وجود هذه الأخبار الصريحة الصحيحة، كيف يمكن الذهاب إلى

كراهة الصلاة في مراتب الغنم، فضلاً عن الحرمة، كما عليه الحلبي.

هذا، لو سلّمنا الكراهة في مراتب البقر، حيث لم يرد في حديث بتجويز

الصلاة فيها مع وجود النهي بالنسبة إلى مراتب البقر في خبر سماعة.

اللّهمّ إلا أن يُقال بما قال به صاحب «مصباح الفقيه» من احتمال كون

ذلك من اجتهاد سماعة نفسه، حيث لم يذكر الإمام المسؤول عنه، مع أنّ

النهي عن مراتب البقر لا يكون إلا بمفهوم حديث سماعة، أي إن لم ينضح

بالماء ففيه بأس، ويُحمل على الكراهة لا الحرمة، مع ما عرفت من الإشكال

في حديثي سماعة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٦.

فالقول بالكراهة في مرائب الغنم كما عليه المشهور - حسب نقل صاحب «المختلف» - بل عن «الغنية» نقل الإجماع على ذلك وعلى مرابط البقر، مشكلاً جداً خصوصاً في الأوّل منهما، مع وجود تلك النصوص .

ولو سلّمنا ذلك في البقر، مع إمكان كون الكراهة في مرابط الخيل والبغال والحمير لأجل كراهة أكل لحوم هذه الحيوانات، وكراهة معاطن الإبل - مع كونه مأكول اللحم بلا كراهة فيه - كانت لأجل علة خاصة، قد أشرنا إليه سابقاً، هذا بخلاف الغنم والبقر إذ لا كراهة في لحمهما، فلا يبعد عدم كراهة الصلاة فيها، ولو مع عدم الرث، فضلاً عما لو أقدم على الرث .

فالحكم بالحرمة والتردد في الفساد كما نقل عن الحلبي، يكون أضعف ممّا ذكره في الثلاثة الأوّل .

كما أنّ احتمال وجود الكراهة في مرائب الغنم والبقر، لكن أقلّ عمّا في تلك الثلاثة، أو أقلّ من الكراهة في أعطان الإبل، بعيد غاية .

فالأولى عندنا عدم الكراهة، وأنّ إثباتها بواسطة أدلة التسامح، خصوصاً مع وجود الشهرة والإجماع، غير بعيد .

والظاهر أنّ الكراهة في مرابط الخيل والبغال والحمير غير منوطة بوجود هذه الأنعام، بل تكون حتّى مع غيبتها، إلّا أن تكون هذه الحيوانات قد تركت المكان على نحو لا يصدق عليه المربط بعد ذلك .

كما أنّ الظاهر من تلك العناوين هو الأهلية منها لا الوحشية، ففي «الجواهر» لعلّه لأجل الانصراف إليها، خلافاً لما جاء في «الروض» و«المنتهى»

و«التحرير» من دعوى عدم الفرق بينهما.

ولكن الإنصاف يقتضي أن نقول: إنَّ الانصراف بواسطة الغلبة في الافراد لا يوجب تخصيص الحكم بها، فالأولى أن يُقال في وجه الاختصاص بالأهلية، أنَّ الوحشية من تلك الحيوانات لها أسماء خاصّة عند العرب، ولا يطلق عليها هذه الأسماء، فهذه الأسماء عند الأعراب وأهل اللغة لا يطلق إلا على الأهلية منها، فينحصر الحكم فيها، وهذا المعنى غير بعيد، والله العالم.

وفي بيت فيه مجوسي، ولا بأس باليهودي والنصراني .

وقد مضى البحث مفصلاً بالنسبة إلى البيت الذي فيه المجوسي، كما يدلّ الحديث المشتمل على الكراهة للمجوسي، على عدم البأس بوجود اليهودي والنصراني، وهو الخبر المروي عن أبي أسامة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تصلّ في بيت فيه مجوسي، ولا بأس بأن تُصلّي وفيه يهودي أو نصراني»^(١).

فالأولى ترك البحث فيه .

نعم ظاهر نفي البأس وعدم الكراهة في الثاني، هو لأجل وجود اليهودي والنصراني، فلا ينافي وجود الكراهة فيه لأجل وجود مظنة النجاسة وابتعاد الرحمة عنه، كما عليه صاحب «الجواهر» رحمته الله.

ولكن إثبات الكراهة مع عدم الدليل لتلك الأمور، ولو بالشهرة والإجماع مشكل جداً، ولو قلنا بالتسامح في الأدلة .

نعم، لا بأس بالقول بالحزاة، لأجل وجودهم فيه، خصوصاً عند من ذهب إلى نجاستهم، كما هو المشهور، فتكون الصلاة في تلك الأماكن أقلّ ثواباً من الصلاة في موضع آخر لم يكن فيه أحدٌ منهما، والله العالم .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١ .

ويكره بين يديه مصحف مفتوح .

على المشهور نقلاً وتحصيلاً، كما في «الجواهر»، والدليل عليها هو الأصل، بتقرير أن يُقال إنَّ الأصل عند الشك في التكليف هو عدمه، لقبح العقاب بدون البيان، ودليل رفع ما لا يعلمون، فمقتضاه نفي التكليف تحريماً وتنزيهاً، عند فقد دليل اجتهادي، حيث قد ورد الدليل بصورة النهي بعد التردد بين التكليفين، لأجل وجود قرينة تدلّ على التنزيه، فحينئذ يكون الأصل مؤيداً للتنزيه، لعدم وجود عقاب فيه دون التحريم، مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات، وقد عرفت متكرراً لزوم حمل النهي في الخبر المروي عن عمّار على الكراهة. وإليك نصّ الخبر:

عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«قلت: في الرجل يُصلّي وبين يديه مصحف مفتوح في قبلته، قال: لا.

قلت: فإن كان في غلاف؟ قال: نعم»^(١).

وكذلك الأمر في الخبر المروي عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن

جعفر عليه السلام، قال :

«سألته عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في نقش خاتمه وهو في الصلاة،

كأنّه يريد قرائته، أو في المصحف أو في كتاب في القبلة.

قال: ذلك نقص في الصلاة، وليس يقطعها»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

حيث يؤيد بيان أنه (نقص في الصلاة) أي من جهة الفضيلة والثواب، وإلا لو كان من حيث الاجزاء للزم البطلان، وهو خلاف تصريحه بأنه غير قاطع لها، أي لا يبطلها، فالنقص في الثواب والفضيلة يناسب مع الكراهة. مضافاً إلى وجود الشهرة العظيمة على الكراهة.

فما ذهب إليه الحلبي من الجزم بعدم الجواز، والتردد في الفساد، واضح الضعف، لما قد عرفت وجهه.

ثم إنه في «البيان» بعد ذكر المصحف، قال: أو كتاب مفتوح، بل عن «المبسوط»: أو شيء مكتوب، بل عن الفاضل وثاني المحققين والشهيدين وغيرهم التعدية إلى كل منقوش.

ولعل السر في التعدية، هو دلالة الخبر الذي نقلناه والمروي عن علي بن جعفر بالدلالة بالنسبة إلى الكتاب، بل المنقوش إن أراد ما هو المكتوب بالنقش المستفاد من الحديث، لا كل منقوش، ولو لم يكن مكتوباً، فحينئذ لا يصدق في مثل ذلك التعدية، بل هو داخل تحت مفاد الحديث.

نعم، لو أريد مطلق المنقوش، كما هو غير بعيد، يكون ذلك بالتعدية، لأن قوله: (كأنه يريد قرائته يفيد كونه مكتوباً، فإسراء الحكم منه إلى مطلق المنقوش لا يكون إلا ببيان ملاك فيه، وهو الاشتغال به عن الصلاة، فلو كان الملاك مجرد الإلهاء فلا ينحصر بذلك، بل يسري إلى كل شيء موصوف بهذا الوصف.

ولكن الظاهر كون ذلك وجهاً آخر لحصول النقص في الصلاة ولا علاقة له بالمصحف أو الكتاب المفتوح، هذا كما في «الجواهر».

فلازم ذلك القول بكراهة المصحف المفتوح ولو لم يكن المصلي الذي بين يديه قارئاً، بل تثبت الكراهة في حقّه وإن كان ناظراً غير قاري أو كان أعمى أو في الظلمة حيث لا يتمكّن فيها من القراءة، فإنّ الكراهة ثابتة في حقّه، كما هو مقتضى إطلاق حديث عمّار، حيث لم يقيّد الكراهة بالقراءة، بخلاف دلالة الخبر المروي عن علي بن جعفر، حيث قيّد بصورة كونه كان يريد قرائته، الظاهر لكون القيد للثلاث لا لخصوص نقش الخاتم، وإن كان صدق الاشتغال في الأعمى والظلمة غير معلوم، بل معلوم العدم، فهو دليل آخر على كون الكراهة لأصل الكتاب المفتوح لا القراءة كما هو مقتضى دلالة حديث عمّار.

اللهمّ إلا أن يفصل بين المصحف وغيره، في كون الأوّل مكروه مطلقاً، وفي غيره مع القراءة، فلا يخلو عن تأمل.

إلا أن يكون الحكم لأجل مراعاة حرمة القرآن، بأن لا يجعل القرآن مفتوحاً على الأرض حال الصلاة، وأنّ المراد من المصحف هو القرآن لا مطلق الصحيفة، حتّى يشمل مثل الكتاب، كما يشهد لذلك جعله قسيماً للكتاب في حديث علي بن جعفر.

فعليه لا فرق بين كونه قارئاً أو ناظراً أو غيرهما. بل وبناءً عليه يكره حتّى ممّن كان أمياً عامياً لا يقدر على القراءة.

هذا، بخلاف ما لو قلنا بثبوت الكراهة من جهة القراءة، حيث لا كراهة في حقّ الأعمى والأمّي والقاري الذي يصلي في الظلام.

نعم، إن جعلنا قيد (كأنّه يريد قرائته) مخصوصاً لنقش الخاتم، فيصير

حكم الكتاب حكم المصحف في كونه مكروهاً ولو بلا نظر وقراءة، ولكن مع ملاحظة ذيل الحديث، من قوله: (ذلك نقص في الصلاة)، حيث يشعر أن الكراهة ثابتة من حيث الاشتغال بالقراءة والنظر، يقرب احتمال كون القيد للثلاثة، وعليه تثبت الكراهة في كل واحد من الكتاب والمصحف ونقش الخاتم مع الرؤية والقراءة، وجميعها توجب النقص في الفضيلة والثواب لا بمعنى الحرمة والبطلان.

ويستفاد من قوله: (أن ذلك نقص في الصلاة) حيث يشمل للمصحف، دفع توهم عدم إضرار النظر وقراءة القرآن واستقباله، بتوجيه أنه قرآن ويتناسب مع الصلاة مثل تناسب سورة الحمد وغيرها معها، إلا أن هذه الجملة تفيد أن الشارع يريد من المصلي أن يكون متوجّهاً إلى مفاد ما يقرأه في الصلاة دون غيره، ولو كان قرآناً.

وأما تحقق الكراهة عند وجود المصحف المفتوح أمامه حين الصلاة، وإن لم يكن يقرأ فيه أو ينظر إليه، لأجل كون المصلي أعمى أو للظلمة أو لكونه عامياً أمياً - إذا لم يكن المراد من النظر هو الاشتغال بخطوطه والآيات المكتوبة فيه - فغير معلوم وغير ثابت إلا من جهة إطلاق حديث عمار، لكنه يمكن أن يكون لمناسبة النظر والقراءة، فبحسب النوع علق الحكم على المطلق، فأريد منه النظر والقراءة الذهنية.

فعلى هذا، إثبات الكراهة حتى بلا نظر ولا قراءة لا يكون إلا لأجل احترام القرآن كما احتملناه، وهو غير بعيد.

ثمّ الظاهر من قوله: (ذلك نقص في الصلاة) أنّه أراد ما يترتب ذلك عليه ،
فلو كان المصلّي ناظراً إلى المصحف لأجل القراءة في صلاته حيث لا يحفظ
بعض السور - مثل سورة القدر وغيرها - فإنّ ثبوت الكراهة غير معلومة ، لعدم
كونه نقصاً للصلاة ، بل هو متمم لها .
وكيف كان ، كلّ ما يعدّ نقصاً ولو كان بالنظر إلى المصحف ، حتّى ولو كان
الناظر أميّاً غير قادر على القراءة ، فإنّه مكروه ، لأنّه يعدّ نقصاً في الصلاة .

أو حائط ينز من بالوعة يُبال فيها .

كما صرح به جماعة؛ منهم الشيخ وابن حمزة والفاضل والشهيدان، وصاحب «الجواهر» والمصنف وغيرهم، وذلك بناءً على دلالة الخبر المرسل المروي عن البرنطي:

«عَمَّن سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَسْجِدِ، يَنْزُ حَائِطُ قَبْلَتِهِ مِنْ بِالْوَعَةِ يُبَالُ فِيهَا،

فَقَالَ: إِنْ كَانَ نَزَّهُ مِنَ الْبَالْوَعَةِ فَلَا تَصَلُّ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ نَزَّهُ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا بِأَسَ»^(١).

فإنَّ الحديث وإن كان مورده المسجد، إلَّا أنَّه بإلغاء هذه الخصوصية يحكم بالتعميم من تلك الحيثية، كما لا يبعد القول بعدم خصوصية لبالوعة يبال فيها فقط، يشمل ما لو كانت معدة للبول والغائط، لإمكان ملاحظة حال الغالب كونهما معاً، وإن دخل فيه ما لو كان لخصوص البول، كما يحتمل أن يكون ذكر البول بالخصوص حتَّى يشمل كليهما، فاحتمال كون المقصود هو البول فقط، فيلحق الغائط به، لكونه أفحش، كما وقع في كلام المحقق والشهيد الثاني عليه السلام بعيداً.

نعم، إلحاق بقية النجاسات بالبالوعة المذكورة، بأن يكون المراد من الألف واللام في البالوعة الواقعة في الجواب للعهد الذكري، أي ما هو الوارد في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

السؤال نظير ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾، حيث أن المراد هو الرسول المذكور قبله، وهو موسى - على نبينا وآله وعليه السلام - الوارد في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾^(١).

بعيدٌ، خصوصاً مع التصريح الوارد في ذيله بقوله: (وإن كان نزّه من غير ذلك فلا بأس)؛ حيث أن المشار إليه، إمّا راجع إلى البالوعة مع وصفها، أو إلى نفسها بدون الوصف.

وكيف كان، فهو داخل في نفي البأس، فإلحاقها إليها مشكل جداً، كما صرح بذلك صاحب «نهاية الأحكام» بقوله: (وفي التعدي إلى الماء النجس والخمر وشبههما إشكال).

بل وفي «التذكرة» و«المسالك» وغيرهما: (وفي التعدي إلى الماء النجس تردّد)، وإن كان ظاهر عبارة بعض مثل «الذكرى» و«التلخيص» و«البحار» الكراهة لمطلق النجاسة الظاهرة، بل عن «التلخيص» أنه المشهور، لكنّه ليس مخالفاً لنا لأنّ مكان أن يكون مرادهم كون نفس النجاسة بين يدي المصلي، وهو غير النزّ، وعليه فقد حُمل ما ورد في الخبر المروي عن فضيل بن يسار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدّامي في القبلة العذرة. قال: تنح عنها ما استطعت، ولا تصلّ على الجوار»^(٢).

على خصوص العذرة، مع أنّ تسريته لكلّ نجس لا يخلو عن بُعد، لأنّ مكان

(١) سورة المزمل: آية ١٤-١٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

كون ذلك للتنفّر الموجود في العذرة ما لا يكون في غيرها من الدم والخمر .
ولأجل ذلك ورد في الحديث من كراهة الصلاة في بئر الغائط ، كما في
الخبر المروي عن عبيد بن زرارة ، قال :
«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : الأرض كلّها مسجد إلّا بئر غائط أو
مقبرة»^(١) .

ولا يلحق بها سائر الآبار ، وهكذا الأمر في المقام .
نعم ، لو أريد استفادة الكراهة لمطلق الكنيف ، فلا بدّ أن يستدل عليه بالخبر
المروي عن محمد بن أبي حمزة ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، قال :
«إذا ظهر النزّ من خلف الكنيف وهو في القبلة ، يستره بشيء»^(٢) .
بأن يقال : بأنّ الحكم بالاستتار ليس إلّا لأجل الصلاة ، حيث يكون ترك
الستر مستلزماً لنزول الصلاة عن المرتبة التي كانت فيها مع الستر ، وإلّا لما كان
في الأمر بالستر فائدة ، فيفهم أنّ الأمر بذلك ليس لأجل أنّه ربما يصلّي إلى
الحائط الذي ينزّ عليه من الكنيف .
ومثله الخبر الذي رواه صاحب «البحار» نقلاً من كتاب الحسين بن
عثمان ، أنّه قال :

«روي عن أبي الحسن عليه السلام : إذا ظهر النزّ إليك من خلف الحائط من كنيف
في القبلة سترته بشيء»^(٣) .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

(٣) المستدرک: الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

وجه دلالة كسابقه .

ولكن مع ذلك إثبات الكراهة بمعنى النقص في الصلاة بمثل ذلك ، لا يخلو عن تردد ، لإمكان أن يكون نفس الستر مستحباً ، ولو كان لأجل الصلاة ، فتركه لا يوجب نقصاً فيها ، بل غايته هو ترك أمر استحبابي ، فإثبات الكراهة لمطلق النزّ ولو لم يكن نجساً مشكلاً ، والاختصاص بالنجاسة مع عدم ذكرها في الدليل أشكل .

وقيل: يكره إلى باب مفتوح، وإلى إنسان مواجه.

فأمّا المسألة الأولى: فالقائل بها هو أبي الصلاح الحلبي - على ما قيل - وجماعة، بل عن «المهذب البارع» نسبته إلى الأكثر، بل حكى الشهيد الثاني الشهرة، بل عن «الروضة» و«مجمع البرهان» نسبته إلى الأصحاب. ولكن عن جماعة الاعتراف بعدم الدليل عليه، حتّى أنّ المصنّف لمّا نسبته إلى الحلبي قال في «المعتبر»، وهو أحد الأعيان، فلا بأس باتّباعه. ولعلّ وجه حكمه بذلك، كان لأجل ما يدلّ على المنع بالنسبة إلى الصلاة في الطريق، الوارد في كلمات الأصحاب، حيث استفادوا من ذلك ممّا يدلّ على استحباب الاستتار ممّن يمر بين يديه ولو بعنزة أو قصبية أو قلنسوة أو عود أو كومة تراب، كما وردت الإشارة إليها في الخبر المروي عن محمد بن إسماعيل، عن الرضا عليه السلام:

«في الرجل يُصليّ؟ قال: يكون بين يديه كومة من تراب أو يخطّ بين يديه بخط»^(١).

بأن يكون ذلك العمل لأجل الطريق الذي يقابل المصلّي ويمرّ منه المارة. كما يستفاد ذلك من الخبر الذي رواه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليه السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: إذا صليّ أحدكم بأرض فلاة، فليجعل بين يديه مثل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

مؤخرة الرجل، فإن لم يجد فحجراً، فإن لم يجد فسهماً، فإن لم يجد فليخط في الأرض بين يديه»^(١).

حيث يفهم أن الخط كان فيما إذا لم يجد شيئاً من الأمور المذكورة، حتى مثل القلنسوة، كما وردت إليها الإشارة في الخبر المروي عن عبدالله بن المغيرة، عن غياث، عن أبي عبدالله عليه السلام:

«أن النبي ﷺ وضع قلنسوة وصلى إليها»^(٢).

ولكن إذا لوحظت النسبة بين كراهة الصلاة إلى الطريق مع الباب المفتوح، تكون نسبة العموم من وجه، إذ قد يكون مجمعاً للعنوانين فيما لو كان الباب إلى الطريق، وقد يفترق بينهما بوجود الباب المفتوح دون الطريق أو بالعكس كما إذا صلى في الفلاة.

ولعل الوجه في الأمر بوضع شيء بين المصلي، لأجل إيجاد المانع بين المصلي والإنسان المواجه له المار بين يديه، كما هو كذلك في المسألة الثانية، ولولا اعتبار هذا الأمر، لما قام على خصوص الإنسان المواجه دليلاً، برغم شهرته، كما صرح به في «المسالك» و«الروضة»، كما أن المصنف أيضاً حكاه عن الحلبي، وقال: هو أحد الأعيان فلا بأس بالتباع فتواه.

ولكن في «كشف اللثام» - بعدما حكاه عن «المراسم» و«النزهة»، وأن «الكافي» شدد على الكراهة في المرأة النائمة - قال: ولعله للاشتغال، وخصوصاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٥.

في غير المحرم من المرأة، إذا كان المصلي رجلاً، وخصوصاً إذا نامت، أي اضطجعت أو استلقت أو انبطحت، وللمشابهة للسجود له، ولإرشاد أخبار السترة إليه، ولخبر علي بن جعفر في «قرب الاسناد» للحميري، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاته، هل يصلح أن تكون امرأة مقبلة بوجهها عليه، قاعدة أو قائمة؟

قال: يدرئها عنه، فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته»^(١).

ولعله لذلك ورد في الخبر المروي عن يونس بن عبدالرحمن، قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «من تأمل خلق امرأة فلا صلاة له».

قال يونس: إذا كان في الصلاة^(٢).

وكذا في الخبر الذي رواه مسلم في صحيحه عن عائشة:

«أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي حذاء وسط السرير وأنا مضطجعة بينه وبين

القبلة، يكون لي الحاجة، فأكره أن أقوم فأستقبله فأنسل انسلاً»^(٣).

انسلاً الشيء عن الشيء، أي انتزعه برفق.

فيكون المراد في المقام، أنه صلى الله عليه وسلم دفع المرأة المذكورة عن سريرها برفق

لأجل الصلاة، فتكون هذه الرواية دليلاً على أنه لا يحسن وجود المرأة في مقابل المصلي.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

(٣) صحيح مسلم: ٦٠ / ٢.

بل يكفي في إثبات الكراهة مثل الخبر المروي عن علي بن جعفر، حيث اعتمد عليه جماعة في الفتوى مثل: ابن حمزة و«الكافي» وأبي الصلاح والديلمي ويحيى بن سعيد والفاضل والشهيد والمحقق الثاني، بل في «المسالك» و«الروضة» أنه المشهور، مضافاً إلى الخبر المروي عن يونس بن عبد الرحمن وإن اختص بصورة التأمل في خلق امرأة، ولكن خالف الكراهة حتى للمرأة المقبلة بوجهها، صاحب «كشف اللثام» وابن إدريس، حيث قال صاحب «الكشف»:

(والأحسن قول ابن إدريس، وهو قوله: ولا بأس أن يُصلي الرجل وفي جهة قبلته إنسان نائم، ولا فرق بين أن يكون ذكراً أو أنثى، والأفضل أن يجعل بينه وبينه ما يستر بعض المصلي عن المواجهة).

حيث أن ظاهره عدم الكراهة، وإن استحَبَّ السترة، مع أنه يكفي في إثبات الكراهة التسامح في الأدلة، خاصة مع قيام الشهرة عليها. مضافاً إلى إمكان الاستيناس من الأخبار الدالة على كراهة الصلاة مع وجود الصورة فيما بين يدي المصلي، فثبوت الكراهة عند وجود صاحب الصورة يكون أولى، كما في «الجواهر».

لكن بناءً عليه لا ينبغي اختصاص الإنسان حينئذٍ بالكراهة، ولعلنا نلتزمه، خصوصاً إذا قلنا باستفادة الكراهة من نصوص السترة، إذ يستفاد من تلك النصوص استحباب السترة من كل ما يمر بين يدي المصلي، بل في بعضها التصريح بالحمار والكلب، وحينئذٍ يتجه تعميم الكراهة لسائر الحيوانات.

واحتمال اختصاص السترة بالمارّ، يدفعه أولويّة الواقف منه بذلك قطعاً.
 كما يستفاد ذلك من الخبر المروي عن عليّ بن جعفر، في حديث:
 «أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام، عن الرجل يصلّي وأمامه حمار واقف.
 قال: يضع بينه وبينه قصبة أو عوداً أو شيئاً يقيمه بينهما، ويصلّي فلا بأس». ورواه الحميري وزاد عليه بقوله:

«قلت: فإن لم يفعل وصلّى أيعيد صلاته أم ما عليه؟

قال: لا يعيد صلاته وليس عليه شيء»^(١).

حيث يستفاد منه وجود الحزاة في الصلاة التي يؤدّيها المكلف وأمامه الحمار، ولعلّ اختصاص الحمار بالذكر، كان لأجل المثال لا لخصوصيّة فيه، كما يؤيّد ذلك ذكر الكلب والمرأة معه في حديث آخر.
 فالقول بالكراهة إذا كان المواجه هو المرأة أو الحيوان غير بعيد، فيعمّم الحكم لمطلق الإنسان، من جهة أنّ ذكر المرأة لغلبة كون الاشتغال برؤيتها أزيد من الرجل، إذا كان مواجهاً للرجل أو المرأة.

كما قد يؤيّد ما قلناه مضمون الخبر المتقدم الذي رواه يونس بن عبد الرحمن، حيث قال: (من تأمل خلق امرأة فلا صلاة له)، أي لا كمال لصلاته لكنّها ليست باطلة، وكان مورده حال الصلاة - كما ذكره يونس في ذيله - لا مطلقاً، فذكر المرأة لعلّه كان لما بيّناه، فالكراهة ثابتة بإطلاقها حتّى لغير المرأة، إلّا أنّ فيها ثابتة بطريق أولى، وهو غير بعيد بعد وجود الشهرة، ووجود ما

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

يدلّ عليها في الجملة .

نعم ، قد يتوهم الإشكال في وجود بعض ما يدلّ على عدم الكراهة حتّى للمرأة ، مثل ما ورد في الخبر المروي عن عمّار في حديث: «وإن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة ، فلا بأس حيث كانت»^(١) .

حيث يدلّ على عدم البأس ، إذا لم تكن المرأة في حال الصلاة - حال كون الرجل مصلياً - وفي أيّ موضع كانت ، فيشمل حال المواجهة أيضاً . وكذا يدلّ عليه الخبر المروي عن معاوية بن عمّار ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أقوم أصلي بمكة والمرأة بين يدي جالسة أو مارّة ؟

فقال : لا بأس ، إنّما سميت بكّة لأنّه يبك فيها الرجال والنساء»^(٢) . فكيف الطريق إلى الجمع بينهما ، وبين ما مرّ من حديث علي بن جعفر من الأمر بالدرء عن المرأة التي كانت قد واجهت المصلي بوجهها ، أو حديث عايشة ، بل والشهرة القائمة على الكراهة ؟ فيمكن أن يُقال بالجمع بأحد الطريقتين :

إمّا بالإطلاق والتقييد ، أي بأن نقيّد إطلاق قوله : (حيث كانت) بما إذا لم تكن المرأة مقبلة بوجهها ومواجهة له ، وإلا كانت مكروهة ، لأجل ما دلّ على الكراهة .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٧ .

وإمّا القول بعدم التنافي بينهما، لإمكان الجمع الحيثي بينهما، حيث أنّ ما دلّ على الكراهة كان يقصد به كراهة المواجهة، وأمّا ما دلّ على عدم البأس، كان من حيث المحاذاة بين الرجل والمرأة حين الصلاة، يعني أنّ الفصل المعتبر بينهما، إنّما يلزم فيما إذا كانت المرأة أيضاً في حال الصلاة، وأمّا إذا لم تكن في حال الصلاة، فلا بأس بعدم مراعاة الفصل مطلقاً من هذه الحيثية، وإن كانت مواجهة، وأمّا وجود الكراهة في صورة خصوص المواجهة لا المحاذاة، فهو أمر آخر لا ينافيه هذا الحديث.

كما أنّ الكراهة الثابتة للمواجهة أيضاً منتفية في خصوص مكّة، وإن كانت ثابتة في غيرها، مضافاً إلى إشعار التعليل، بقوله: (إنّما سمّيت بكّة....)، صراحة الخبر الصحيح الذي رواه الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّما سمّيت بكّة لأنّه يبكّ فيها الرجال والنساء، والمرأة تُصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك، ولا بأس بذلك، وإنّما يكره في سائر البلدان»^(١).

حيث دلّ الخبر على أنّ الكراهة أو البطلان في المحاذاة حتّى في حال الصلاة، مخصوصٌ لسائر البلدان دون مكّة، فالأخبار غير متنافية بعضها مع بعض، ويمكن العمل على طبق كلّ واحدٍ منهما، فيمكن الذهاب إلى كراهة استقبال المرأة بل الإنسان ومطلق الحيوان من دون خصوصيّة للمرأة، وكان ذكرها لأجل الغلبة في الخارج، من جهة الاستعمال النوعي لوجود المرأة في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٠.

قبال الرجل، كما أنّ ذكر الحمار أو الكلب كان لكثرة وجودهما وترددتهما بين الناس، خصوصاً في العصور القديمة، وخاصّة في القرى والأرياف، وإلاّ فإنّ مطلق المواجهة بين المصلّي وعامة الحيوانات بل الرجال مكروهة أيضاً. هذا، وقد وردت الإشارة إلى هذه الأربعة - أي الرجل والمرأة والحمار والكلب - في الخبر المروي عن حسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام سئل عن الرجل يُصلي فيمرّ بين يديه الرجل والمرأة والكلب والحمار،

قال: إنّ الصلاة لا يقطعها شيء، ولكن ادروا ما استطعتم، هي أعظم من ذلك»^(١).

فالقول بالكراهة لا يخلو عن قوّة، كما لا يخفى.

هنا عدّة فروع ينبغي التعرّض لها:

الفرع الأوّل: بعدما استفدنا من بعض الأخبار السابقة، أنّ للمصلّي إيجاد السترة فيما بينه وبين المارّ أو الواقف، يقع الآن البحث في أنّ إيجادها هل هو واجب أم مستحبّ أم مكره تركها؟
فهنا عدّة أقوال ووجوه:

ففي «الجواهر»: (أنّه لا خلاف عندنا فيما أجده في عدم وجوب السترة)، بل عن «المنتهى»: لا خلاف فيه بين علماء الإسلام كما في «التذكرة» و«الذكرى»، وعن «التحرير» و«البيان» الإجماع عليه، بل هي مستحبّة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٢.

بلا خلاف، بل عليه الإجماع منقولاً في جملة من كتب الأساطين إن لم يكن محصلاً، بل في «التذكرة» أنه بلا خلاف بين العلماء في ذلك.

ويدل عليه أخبار عديدة:

منها: الخبر المروي عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كان رسول الله ﷺ يجعل العنزة بين يديه إذا صلى»^(١).

وأداة (كان) يدل على الاستمرار.

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، عنه عليه السلام، قال:

«كان طول رحل رسول الله ﷺ ذراعاً، فإذا كان صلى وضعه بين يديه

يستتر به عن غير بين يديه»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن إسماعيل، عن الرضا عليه السلام:

«الرجل يصلي، قال: يكون بين يديه كومة من تراب أو يخط بين يديه»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن

آبائه عليهم السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: إذا صلى أحدكم بأرض فلاة، فليجعل بين يديه مثل

مؤخرة الرجل، فإن لم يجد فحجراً، فإن لم يجد فسهماً، فإن لم يجد فليخط في

الأرض بين يديه»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

ومنها: الخبر المروي عن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أن النبي صلى الله عليه وآله وضع قلنسوة وصلّى إليها»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن إسماعيل بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله عنزة في أسفلها عكاظ يتوكأ عليها ويخرجها في العيدين يُصلّي إليها»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن عليّ بن جعفر، في حديث:

«أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصلّي وأمامه حمار واقف، قال: يضع بينه وبينه قصبة أو عوداً أو شيئاً يقيمه بينهما ويصلّي فلا بأس»^(٣).

فهذه جملة أخبار، يستفاد منها مطلوبيّة إقامة المصلّي السترة بينه وبين غيره.

بل قد يظهر من بعضها أنّ وضعها كان لرفع المرجوحية، مثل حديث عليّ بن جعفر، حيث أنّ الحميري رواها مع زيادة فيه وهي:

«فإن لم يفعل وصلّى أيعيد صلاته أم ما عليه؟

قال: لا يعيد صلاته وليس عليه شيء»^(٤).

حيث يستفاد منه أنّ المغروس في الأذهان مرجوحية تركه، بل كانوا

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

يتوهمون قطع الصلاة بتركها خاصّة وأنّ العامّة كانت تقول به، حيث كانوا يشددون في منع المار بين يدي المصلّي، ولذلك أكثر الأئمّة عليهم السلام والحوّاء لإفهام أنّ هذا لا يوجب بطلان الصلاة - خلافاً للعامّة - وأنّه لا يعدّ إيجاد السترة من الأمور الواجبة، بل هو معدود من آداب الصلاة وتوقيرها، وإلاّ فإنّه عزّ وجلّ أقرب إلى المصلّي من كلّ ما يمرّ بين يديه، فالصلاة له لا للمارّ.

كما يتّضح ذلك من الخبر المروي عن أبي بصير - يعني ليث المرادي - عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: لا يقطع الصلاة شيء لا كلب ولا حمار ولا امرأة، ولكن استتروا بشيء، وإن كان بين يديك قدر ذراع رفاع من الأرض فقد استترت، والفضل في هذا أن تستر بشيء وتضع بين يديك ما تتقي به من المارّ، فإن لم تفعل فليس به بأس، لأنّ الذي يصلّي له المصلّي أقرب إليه ممّن يمرّ بين يديه، ولكن ذلك أدب الصلاة وتوقيرها»^(١).

كما يدلّ عليه أيضاً الخبر المروي عن ابن أبي عمير، قال: «رأى سفيان الثوري أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وهو غلام يصلّي، والناس يمرّون بين يديه.

فقال له: إنّ الناس يمرّون بين يديك وهم في الطواف،

فقال له: الذي أصليّ إليه أقرب من هؤلاء»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

كما يدلّ عليه أيضاً الخبر المروي عن ضيف (أو سيف)، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام، قال:

«كان الحسين بن علي عليه السلام يُصلي، فمرّ بين يديه رجلٌ فنهاه بعض جلسائه، فلمّا انصرف من صلاته قال: لِمَ نهيت الرجل؟

فقال: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله خطر فيما بينك وبين المحراب،

فقال: ويحك إنّ الله عزّ وجلّ أقرب إليّ من أن يخطر (يحضر) فيما بيني وبين (بينه) أحد»^(١).

كما يدلّ عليه أيضاً الخبر المروي عن أبي سليمان مولى أبي الحسن العسكري عليه السلام، قال:

«سأله بعض مواليه وأنا حاضر عن الصلاة يقطعها شيء بوجهه ممّا يمرّ بين يدي المصلّي؟

فقال: لا ليست الصلاة تذهب هكذا بحيال صاحبها، إنّما تذهب متساوية لوجه صاحبها»^(٢).

حيث أنّ عليه السلام دفع توهم قطع الصلاة بذلك، فالخبر يفيد شيوع هذا الاعتقاد الباطل ورواجه عند الشيعة، وأنّه كان مرتكزاً في أذهانهم، فأراد الإمام عليه السلام إزالة هذا الاعتقاد الباطل الذي انتقل إليهم من العامة وإفهامهم بأنّ أحداث المانع والسترة بين المصلّي والمآز إنّما يعدّ من آداب الصلاة لا واجباتها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

ويؤيده أيضاً الخبر المروي عن سفيان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«أنه كان يُصلي ذات يوم إذ مرَّ رجل قدامه وابنه موسى جالس، فلما
انصرف، قال له ابنه: يا أبه ما رأيت الرجل مرَّ قدامك،
فقال: يا بني! إنَّ الذي أُصلي له أقرب إليَّ من الذي مرَّ قدامي»^(١).
ولعلَّ المقصود من السؤال والجواب هو تعليم الناس، وإفهامهم أنَّ الوجه
في إيجاد الستر، ليس إلَّا الأدب والتوقير، وليس بأمر إلزامي.
كما يؤيد ما ذكرناه الخبر الذي رواه محمد بن مسلم حيث فصل فيه الإمام
الأمر تفصيلاً، وليس ذلك إلَّا لأجل إبطال زعم العامة، وإليك نصُّ الخبر:
قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: رأيت ابنك موسى
يُصلي والناس يمرّون بين يديه، فلا ينهاهم وفيه ما فيه،
فقال أبو عبد الله عليه السلام: ادعوا لي موسى، فدُعي،
فقال له: يا بني! إنَّ أبا حنيفة يذكر أنَّك كنت صليت والناس يمرّون بين
يديك فلم تنههم؟
فقال: نعم يا أبه، إنَّ الذي كنت أُصلي له كان أقرب إليَّ منهم، يقول الله
عزَّ وجلَّ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.
قال: فضمَّه أبو عبد الله إلى نفسه، ثمَّ قال: يا بنيَّ بأبي أنت وأُمِّي يامستودع
الأسرار»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١١.

ومن الواضح أنه عليه السلام أراد إفهام أبي حنيفة بجهله بالأحكام الشرعية فضلاً عن عدم معرفته لمقام الإمام عليه السلام.

جعلنا الله ممن عرف حقهم، وحشرنا معهم في الدنيا والآخرة، وجعلنا من مواليتهم بحق محمد وآله أجمعين، آمين رب العالمين.

الفرع الثاني: أنه قد يظهر من بعض النصوص مطلوبة الدفع والدرء عن المارّ وأنه محبوب للشارع، حيث أن الأخبار مشتملة على الأمر بذلك:

منها: الخبر المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يقطع صلاته شيء مما يمر بين يديه،

فقال: لا يقطع صلاة المسلم شيء، ولكن ادرأ ما استطعت»^(١).

منها: الخبر المروي عن ابن أبي يعفور، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يقطع صلاته شيء مما يمر بين يديه؟

فقال: لا يقطع صلاة المؤمن شيء، ولكن ادرؤا ما استطعتم»^(٢).

منها: الخبر المروي عن حسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه:

«أن علياً عليه السلام سئل عن الرجل يصلّي فيمر بين يديه الرجل والمرأة والكلب

والحمار،

فقال: إنّ الصلاة لا يقطعها شيء، ولكن ادرؤا ما استطعتم، هي أعظم من

ذلك»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٢.

فما ذكرناه من محبوبية الدرء عند الشارع ثابت بمقتضى هذه الأخبار، خاصة مع ما ورد في ذيل الخبر الأخير من قوله (ادروا ما استطعتم) حيث قد يفهم تعدد الحكم بين استحباب الستر واستحباب الدفع، كما فهم ذلك الشهيد رحمته الله في «الذكرى» حيث قال: (هل كراهة المرور وجواز الدفع مختص بمن استتر أو مطلق من حيث تقصيره وتضييعه حق نفسه، وفي كثير من الأخبار التقييد بما إذا كان له سترة، ثم لا يضره ما في بين يديه، ومن إطلاق باقي الأخبار، ويمكن أن يُقال بحمل المطلق على المقيّد،

ثم قال: ولو احتاج في الدفع إلى القتال لم يجز. ورواية أبي سعيد الخدري وغيره، عن النبي صلّى الله عليه وآله: «فإن أباي فليقاتله فإنما هو شيطان»^(١) للتغليظ أيضاً، أو يُحمل على دفاع مغلظ لا يؤدي إلى جرح أو ضرر)، انتهى.

ثم إن صاحب «الجواهر» جعل الدرء كناية عن التستر الذي هو المدافعة بالتي هي أحسن، إذ مع السترة لا يضره مرور المأز، لكونه مستوراً حينئذ ولو شرعاً، كالتستر بالعنز ونحوه، كما يشير إليه ما في رواية أبي بصير، بأنّه: «إن كان بين يديك قدر ذراع رافع من الأرض فقد استترت».

بل قال: لا يحتاج إلى الرفع بعد الستر، حتّى لو مرّ بين المصلّي وبين السترة، فضلاً عما لو مرّ من خلفها، لأنّ ذلك المرور منه كعدمه بعد السترة، أو لأنّه إنّما يقدر المرور المتعارف، والفرض أنّه قد توقّى منه، وغيره لم يثبت الأمر بالتحرز عنه، لإطلاق الأدلة الظاهرة في الاجزاء.

(١) صحيح البخاري: ١ / ١٠٤.

ثم حمل عليه السلام النصوص الناهية عن منع المارّ على هذه الصورة، أي على وجود السترة فيما بينهم وبين المارّ.

ثم أيد كلامه بأنّ المارّين يمرّون في أرضٍ مباحة ونحوها، فلا يستحقّ الدفع والرمي بالحجر ونحوها من الأمور المؤذية المشهورة من العامة العمياء، حتّى أنّه يحصل منهم بذلك بعض الأحوال المشابهة لأحوال الكلاب والخنازير عند مزاحمتها، تمسّكاً منهم بحديث أبي سعيد الخدري المتقدّم، بل ورد نحوه عن «دعائم الإسلام» عن عليّ:

«أنّه سُئل عن المرور بين يدي المصلّي،

فقال: لا يقطع الصلاة شيء، ولا تدع من يمرّ بين يديك ولو قاتلتته»^(١).

ثم قال: إذ ربّما يكون المدافعة حراماً، والمرور واجباً على المارّ أو مستحبّاً أو مباحاً، بل لا أجد في شيء من نصوصنا كراهة المرور للمارّ بين يديّ المصلّي حتّى خبر «الدعائم» المتضمّن للنهي للمصلّي، بل ربما كان في سكوتهم عليهم السلام وعدم إنكارهم على المارّين، إيماً إلى عدم ذلك، مضافاً إلى الأصل وغيره، انتهى محلّ الحاجة^(٢).

قلنا: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأنّ لسان النصوص متفاوتة ومختلفة، حيث يستفاد من بعضها استحباب أن يستتر المصلّي بنفسه، وإن لم يمرّ من أمامه مارّ، وإن كان حكمة الجعل هو ذلك، لكن لا يوجب كون استحبابه

(١) البحار: ١٨ / ١١٦، من طبعة الكمباني.

(٢) الجواهر: ٨ / ٤٠٥.

بفعلية مرور المارّ بحسب المتعارف، بل ملاك الاستحباب، كونه في حال الصلاة قد يمرّ من أمامه مارٌّ سواء كان حيواناً أو غيره نجس العين أو غيرها، واقفاً كان أو مارّاً، إلاّ أنّه لا يستحبّ التسرّ في مثل مكّة، لأنّها موضعُ تبك فيه النساء والرجال - كما جاء في الخبر - من جهة غلبة مزاحمة الناس، والازدحام الحاصل فيها، ولأجل ذلك رفع الشارع حكم الاستحباب عنها، كما أشار إليه في حديث معاوية بن عمّار، بل وهكذا حديث الفضيل المتقدّم.

كما أنّ ظاهر الأخبار المرويّة عن الحلبي وابن أبي يعفور وحسين بن علوان، أنّ أصل الدرء مطلوب بنفسه، حيث لم يفرض فيها وجود المارّ لكي تجب السترة للمصلّي، فقد كان حيث السؤال من جهة أنّ مرور المارّ هل يقطع الصلاة أم لا؟ فأجاب عليه السلام بأنّه لا يقطعها، لكن لا بدّ للمصلّي من الدرء والدفع حيث ما يستطيع ويقدر، ومتعلّق الدفع ليس مرور المارّ، بل يمكن أن يكون المقصود من الدرء حيث ما يستطيع، جعل المصلّي نفسه بما يوجب عدم مرور المارّ عليه، إمّا بوجود السترة أو بجعل نفسه في مكانٍ لا يكون فيه مارٌّ، كوقوفه أمام جدار ونحو ذلك، ففي الحقيقة مضمون هذه الأخبار هو مخاطبة المصلّي بلزوم أن يدرأ عن نفسه محذورات الصلاة.

فعلى هذا، لا يمكن أن يكون المراد من الدرء كناية عن مجرد التسرّ، بل يكون المراد هو أنّ أحداث السترة من مصاديق الدرء.

فدعوى اختصاص استحباب الدفع بالسترة، كما حمل الشهيد في «الذكرى» المطلقات عليها، غير متين.

ونحن متفرّدون في ذكر هذا المحتمل، حيث لم يقل به أحد ممّن ذكر المسألة.

ولعلّ الذي يؤيّد ما ذكرناه ما روي في «دعائم الإسلام» عن عليّ عليه السلام:

«أنّه سُئل عن المرور بين يديّ المصلّي؟

فقال: لا يقطع الصلاة شيءٌ، ولا تدع من يمرّ بين يديك.

وقال: قام رسول الله صلّى الله عليه وآله إلى الصلاة فمرّ بين يديه كلب ثم مرّ حمار ثم

مرّت امرأة وهو يُصلي فلا انصرف.

قال: رأيت الذي رأيتم، وليس يقطع صلاة المؤمن شيء، ولكن ادروا ما

استطعتم»^(١).

وقد زاد المجلسي رحمته الله في «البحار» بعد قوله: (بين يديك) قوله:

(ولو قاتلته).

فإنّ ظاهر فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله كان لإفهام أنّ ذلك لا يقطع الصلاة من دون بيان

لإيجاد السترة، ولكن مع ذلك قد أمر بالدرء، والمنع عن مرور المارّ ولو بإقامة

الصلاة قريباً من الجدار حتّى يعجز المار من المرور أمامه، كما يومئ إليه ذيل

الخبر المروي عن ابن علوان، بقوله: (وهي أعظم من ذلك بالمشار إليه) أيّ أحقّ

من المارّ.

فالقول باستحباب السترة بنفسه مطلقاً، سواء مرّ عليه المارّ أم لا، وكذا

القول باستحباب احدث المانع عن مرور المار من أمامه هو المستفاد من ظاهر

الأخبار الواردة.

(١) المستدرک: ج ١١ الباب ٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

فقول الشهيد رحمه الله باختصاص حكم الدفع لمن كان له سترة، ليس على ما ينبغي، كما أنَّ القول بأنه بعد إيجاد السترة لا يستحبّ الدفع، بل يجوز المرور حتّى فيما بين المصلّي وبين السترة، فضلاً عن خلفها، كما صرّح به صاحب «الجواهر»، ليس بجيّد، كما لا يخفى.

كما أنَّ الظاهر من خبري معاوية بن عمّار والفضيل، عدم استحباب السترة ولا التدافع، إذا كان المصلّي في مكّة، لأنّه يبكّ فيها الرجال والنساء - كما جاء في الخبر -، بل تجوز الصلاة حتّى ولو كانت المرأة مارة أو جالسة قبالة المصلّي، بل لعلّ المنع فيها مرجوح عند الشرع، لأنّه يوجب إيذاء المؤمنين، كما لا يخفى، وسيأتى بحثه إن شاء الله تعالى.

وممّا ذكرنا يستفاد أنّه لا يكره للماشي والمارة أن يمرّ أمام المصلّي ويمشي في قبلته، بل وبينه وبين السترة، لا يمكن أن يكون لزوم إيجاد السترة أو الدفع من وظيفة المصلّي، فلو قصر ولم يفعل، أو فعل ولكنّ المارة جاء ومرّ عليه فلا دليل على حرمة فعل المصلّي أو كراهته، ولعلّه لذلك - أي لكون الطريق حقّ ثابت لمرور المارة والماشي إذا صلّى المصلّي في موضع كان في معرض مرور المشاة، فإنّه لا يجوز المنع عن مرورهم، كما لا يجب على الحاكم منعهم عن ذلك، لأنّه حقّ لهم أولاً ولكونهم في مكّة ثانياً.

الفرع الثالث: في أنّه هل يعتبر فعل الماشي والمارة بمروره بين يدي المصلّي حراماً ومكروهاً أم لا؟

فقد ذهب العامة إلى الحرمة مستدلّين على ذلك بفعل النبي صلّى الله عليه وآله الذي رواه

أبي الجهم الأنصاري، قال :

«لو يعلم المارّ بين يديّ المصلّي ماذا عليه، لكان أن يقف اليوم (أو الشهر أو السنة، والترديد في مدّة الفترة من الراوي) خيراً له من أن يمرّ بين يديه»^(١).
حيث قد حمّله الشهيد عليه السلام في «الذكرى» على التغلّظ في الكراهة، بقرينة ما رواه ابن عباس، من أنّه مرّ بين يدي الصفّ راكباً ولم ينكر عليه ذلك، ثمّ قال الشهيد عليه السلام: (فإن قلت: في الرواية (وأنا يومئذٍ قد ناهزت الاحتلام)^(٢)، فترك الإنكار بعدم البلوغ، قلت: الصبي ينكر عليه المحرّمات والمكروهات على سبيل التأديب)، انتهى محلّ الحاجة.

وقد جزم الشهيد بالكراهة، معلّلاً ذلك بما فيه من شغل قلبه وتعريضه للدفع، وتمسّكاً بخبرين رواهما العامّة، وفيه ما عرفت.
خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث ذهب إلى عدم الكراهة، لعدم وجود إشعار في الأخبار - حتّى الخبر الذي رواه «الدعائم» - على النهي للمصلّي لا للمارّ، بل ربما كان في سكوتهم عليهم السلام وعدم إنكارهم على المارّين، إيماً إلى عدم ذلك، مضافاً إلى أنّ الأصل وغيره.

لا يقال إنّهُ يمكن لنا استشعار الكراهة من حديث الدرء ما جاء في «الدعائم» بدعوى أنّها المناسبة لأمر المصلّي بأن يدرء ما استطاع، وأن لا يدعه،

(١) صحيح البخاري: ج ١ / ١٠٤.

(٢) صحيح البخاري: ج ١ / ١٠١.

إذ من المستبعد إباحة المرور أو نديه مع أمر المصلي بالدفع وأن لا يدعه، وإن كان لا مانع منه عقلاً.

لكن قد عرفت أنّ المراد من نصوص الدرء الكناية عن التستر، كما أنّ الظاهر عامية خبر «الدعائم»، فحينئذٍ يشكل الجزم بالكراهة.

أقول: حتّى لو كان الدفع حكماً مستقلاً، كان ذلك من وظيفة المصلي وواجبه توقيراً لصلاته دون المارّ.

نعم، قد يستأنس الكراهة بأنّ المشاة لو توسّعوا في ذلك، وأرادوا المرور بين المصلي وبين سترته أو من خلفها، وكان من وظيفة المصلي دفعهم، ربما استلزم ذلك الإيذاء للمصلي، فلاجل ذلك كان مكروهاً، لكنّه لا يثبت الكراهة بصورة الإطلاق، حتّى فيما لا يستلزم ذلك، كما لو كان الماشي فرداً واحداً وأراد العبور لمرة واحدة دون تكراره. خصوصاً إذا كان المصلي قد اختار موضعاً كان معدّاً للمرور، حيث أنّ المقصّر في ذلك هو المصلي، لأنّه قام بأداء صلاته في موضع عرض نفسه وصلاته لمرور المشاة. ولعلّه لذلك ورد في النصوص النهي عن الصلاة في الطريق رعاية لحقّ المارّين، فلا وجه للقول بالكراهة، خصوصاً إذا لم يضع المصلي سترة لنفسه، إذ هو حينئذٍ قد ضيّع حقّ صلاته، كما أشار إلى ذلك الشهيد رحمته الله في «الذكرى» حيث قال: (لو كان في الصفّ الأوّل فرجة جاز التخطّي بين الصفّ الثاني، لتقصيرهم بإهمالها، وإن كان لا يخلو عن نظر).

وأما إذا وضع السترة، فعدم الكراهة كان أقوى؛ لأجل أنّه لا يضرّه مرور المارّين حينئذٍ، بل قد يؤيّد عدم الكراهة في أنّ السترة ترفع تأثير مرور كلّ

حيوان بين يدي المصلي، لا خصوص الإنسان منه، فليس هو إلا كباقي الحيوانات التي من المعلوم عدم تعلّق الكراهة بها.

بل نضيف على كلام صاحب «الجواهر» بقولنا: إنه يصحّ هذا الاستدلال حتّى إذا لم يضع سترة، لأنّ المرور بالحيوان لا يكون له الكراهة، فكذلك الإنسان لوحدة السياق في الحديث، حيث قد جمع بين الحيوان والإنسان، حيث يؤيّد كون المخاطب في الاستحباب والكراهة هو المصلي لا المارّ، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الناهي عن المرور كان الإمام (عليه السلام) - كما وردت الإشارة إليه في خبر ضعيف -.

فإثبات الكراهة للمارّين بمثل هذه الأخبار يكون في غاية الضعف، لا سيما إذا وضع المصلي لصلاته سترة، فتأمل جيّداً.

الفرع الرابع: الظاهر عدم اختصاص حكم استحباب السترة لمرور المارّ خاصّة، بل كان له وللحضور بين يديّ المصلي، بل يمكن استفادة التعميم من قرينة التقابل الواردة في الخبر المروي عن معاوية بن عمّار^(١)، حيث قد ورد فيه الجواز وعدم البأس بوجود المرأة بين يديّ المصلي جالسةً أو مارّةً. فيكون حكم مقابله وجود البأس فيها في غير مكّة.

وأيضاً يستفاد ذلك من الخبر المروي عن عليّ بن جعفر^(٢) حيث حكم بإيجاد السترة إذا كان الحمار واقفاً، بناءً على عدم التفاوت بينه وبين الإنسان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

لأجل اشتراكهما في الحكم في ناحية المرور .

مضافاً إلى إمكان كون ثمرة السترة التوقّي عن المرور من جهة الحضور ، كما أنّ المارّ لا اختصاص للإنسان بل الحيوان أيضاً داخل في ذلك ، للتصريح به في الخبر الذي رواه ابن علوان ، ومن الواضح أنّ الجمع يدلّ على تساوي الحكم بينهما .

الفرع الخامس : إمكان دعوى اختصاص استحباب السترة بمواجهة الإنسان أو كمواجهته ، لا مطلقاً حتّى يشمل مثل الخلف ونحوه ، إذ يمكن استفادة ذلك ممّا قد ذكره الشهيد رحمته الله في «الذكرى» من أنّ ظهر كلّ واحد من المارّين سترة لمن خلفه .

وكذا يمكن استفادة ذلك من الحديث النبويّ العامّي الذي أرسله الشهيد في «الذكرى» من أنّه عليه السلام كان يعرض له البعير فيصلّي إليه ^(١) .

بل هو مستفاد من معقد نفى الخلاف بين العلماء ، حسب ما ادّعاه العلامة في «التذكرة» ، مع أنّه لو فرض الاحتياج إلى السترة عن الحيوان في جميع الأحوال ، لم يكتف بالبعير المعقول أو الظهر فيها ، بل عن جماعة التصريح بجواز الاستتار بالحيوان والإنسان المستدير .

ولكنّ التأمّل في الدليل ، يفيد استحباب السترة مطلقاً ، لمن كان خلف إنسان ، لإمكان استفادة استحباب أصل السترة ، وأنّها تعدّ من شؤون حضور الإنسان في مقابل المصلّي بوجهه أو جنبه أو خلفه ، كما يناسب ذلك مع المرور

(١) صحيح مسلم : ج ٢ / ٥٥ .

حيث لا مواجهة فيه غالباً، كما يمكن استفادة ذلك من الخبر المروي عن علي بن جعفر الوارد في الحمار الواقف أمام المصلّي، فإنّ إطلاقه يشمل جميع حالاته. بقي الإشكال الموجود في الخبر المرسل الذي رواه الشهيد عليه السلام عن البعير، لكنّه خبر عامّي غير وارد في مصادرنا ولم ينجبر ضعفه بعمل المشهور. وإشكال المأمومين عند الجماعة، حيث أنّ الصفوف المتأخّرة عن الصفّ الأوّل تكون خلف الإنسان.

فجوابه إمّا بكفاية سترة الإمام عن المأمومين يميناً وشمالاً وخلفاً، وهو غير بعيد، ولعلّه الأقرب.

أو يُقال: باستحباب السترة لهم، أي لكلّ مأوم، خصوصاً الذي في الصفّ الأوّل الذي يكون حال الإنسان فيه غير من كان خلف الإمام حال من صلّى منفرداً، فيستحبّ لهم السترة.

ومحلّ السترة يجب أن يكون فيما بين يدي المصلّي لا عن يمينه ولا عن شماله، خلافاً لابن الجنيد - تبعاً لبعض العامة - من الأمر بجعلها على اليمين أو الشمال للمصلّي، وفتواه يعدّ اجتهداً في مقابل النصّ، خصوصاً إذا قلنا بلزوم عدم البعد الكبير بين المصلّي وبين ما يستره، بل يجب أن تكون الفاصلة من جهة القلّة والكثرة بالقدر الذي وردت إليهما الإشارة في الخبر الصحيح الذي رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«أقلّ ما يكون بينك وبين القبلة مريض عنز، وأكثر ما يكون مربوط فرس»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٦.

الفرع السادس: هل يجب مراعاة الترتيب بين المصلي والسترة من جهة الارتفاع، بأن يكون الارتفاع أولاً قدر ذراع من الأرض وبعده القلنسوة وبعده الحجر وبعده السهم وبعده كومة من تراب - لو لم يكن المراد منها الكومة من التراب - وبعده بعنز وبعده بمدّ خط على الأرض أم لا يجب، بل يجوز التستر بغير هذه المقادير، وإن كان مراعاة ترتيب الشارع أفضل؟

فقد صرح بعدم الوجوب وال لزوم جماعة، منهم الشهيد وصاحب «الجواهر» فيما يسمّى سترة، كما يظهر عدم الترتيب من الخبر المروي عن محمد بن إسماعيل من ورود ذكر الكومة فيه أولاً، ثم الخط، ولم يرد فيه ذكر الحجر والسهم والعنز، وكذا الأمر في الخبر المروي عن أبي بصير من ذكر الرجل فقط، وكذا يستفاد من الخبر المروي عن علي بن غياث لخصوص القلنسوة. وعليه، فإذا دلّ الدليل على هذه الأمور فإنّ مراعاتها تكون أفضل، لكن لم يثبت ذلك، بل الوارد في الخبر المروي عن علي بن جعفر (أو شيئاً يقيمه) بعد ذكر القصبة والعود، حيث يشعر بأنّ المطلوب أصل السترة ولا خصوصيّة في أفرادها.

نعم، المطلوب من المصلي والذي يعدّ أفضل، أن يكون ارتفاع السترة بحيث يراها الماشي، فيتجنّب المرور من أمام المصلي، والمراد من السترة في المقام ما يوجب إعلام الماشي والمار لا بمعناها اللغوي وهو الذي يحجب عن الرؤية، والمعنى الأوّل هو الذي قصده العلامة الطباطبائي في منظومته بقوله:

ولو بعود أو تراب جمعا بين يديه أو بخطّ منعا

بل لعلّ المراد من المنع ، هو منع المصلّي عن اضطراب حواسّه وتفترّقها إذا نظر إلى السترة حين أدائه الصلاة .

كما أنّ المراد من الخطّ أو العنز هو العرضي منهما دون الطولي ، كما صرّح به الشهيد في «الذكرى» وتبعه صاحب «الجواهر» ، خلافاً لبعض العامة من جعله طولاً أو مدوراً أو كالهلال .

بل قد يستفاد من فحواه الاجتزاء بوضع العنزة عرضاً إذا لم يمكن نصبها ، كما في «التذكرة» ، لأنّ النصب أولى كما في «الذكرى» .
وفيه: إنّ الوضع العرضي هو الجائز والمجزي ، وإن أمكن النصب ، لما قد عرفت من عدم لزوم مراعاة الترتيب .

الفرع السابع : في أنّه هل يشترط الإباحة في السترة ، بأن لا تكون مغصوبة أم لا ؟

يظهر من «التذكرة» والمحكي عن «نهاية الاحكام» عدم الاجتزاء إذا كانت مغصوبة ، معللاً بعدم الإتيان بالمأمور به شرعاً ، خلافاً للشهيد وصاحب «الجواهر» وغيرهما لتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الأمر بالصلاة إلى السترة ، وخروج السترة عن الصلاة ، إذ أنّها ليست بداخلة فيها حتّى يستلزم النهي عنها نهياً عن الصلاة ، كما أنّ الأمر بها ليس بأمر تعبدي بحاجة إلى نيّة القربة حتّى لا يجامع مع الغصب ، بل هو أمرٌ مقدّمي لتحصيل الصلاة إلى السترة .

ولو سلّمنا تخلفه عن المأمور به الشرعي إذا نصب المغصوب ، لكنّه يعدّ تخلفاً في الأمر المقدّمي فلا يضرّ بأصل الواجب بعدما يحصل بواسطته أصل

المقدمة، مثل ما لو غسل يده النجسة مع الماء العسبي، حيث لا يضر ذلك بصحة الصلاة، بعد حصول أصل الطهارة، بخلافه في الطهارة عن الحدث، حيث أن الغسل بالمغسوب يضره من جهة عدم حصول أصل المقدمة، وهي الطهارة عن الحدث من الوضوء أو الغسل.

كما لا يضر كون المصلي بنفسه غاصباً للسترة، لأن وجوب رد المال إلى صاحبه المتوجه إلى المصلي الغاصب يزاحم امتثال أصل وجود المقدمة بتحصيل السترة ولو غصباً، فيجب عليه ردها إلى صاحبها، لكنه محصل للأمر الاستحبابي للصلاة بالنسبة إلى السترة.

هذا فضلاً عن أن الصلاة إلى السترة، لا يعد تصرفاً في الغصب، بل هو انتفاع منه، وإن كان أصل وضعه في مقابله تصرفاً وحراماً، لكنه غير مرتبط بنفس الصلاة إليها.

فالقول بعدم الاجتزاء غير وجيه، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال: بأن مرادهم من عدم الإتيان بالمأمور به، هو أنه مع عدم كونه غصباً لا أمر له للسترة لمزاحمته مع النهي عن التصرف في الغصب. ولكن يمكن أن يقال إنه على فرض التسليم بعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي، إنما يصح إذا كان أمر السترة منحصراً في ذلك الشيء، دون ما لو كان متعدداً، وتمكن المصلي من تحصيل المباح منها، فالتخلف من المصلي حاصل في مقام الامتثال لا في مرحلة تعلق الأمر والنهي، مع العلم بأنه على القول بجواز الاجتماع يجوز حتى في صورة الانحصار أيضاً، إذا لم يكن المتعلق أمراً قريباً،

كما هو المفروض في المقام .

ومن هنا يظهر حكم ما لو كانت السترة نجسة ، حيث لا تضرّ بالمطلوب ،
وبه صرح الشهيد رحمته الله في «الذكرى» إلاّ إنه استثنى بعده ، بقوله : (إلاّ مع نجاسة
ظاهرة) .

فإن كان يقصد أنّه ليس على المصلّي أن يراعي الاستحباب في هذه الصورة .
ففيه : أنّه لا وجه له ، لوضوح تعدّد المطلوب ، إذ يمكن القول بتحقيق
الاستحباب باحداث السترة من جهة ، وتحقيق الكراهة بالنسبة إلى الصلاة إلى
السترة التي فيها نجاسة ظاهرة من جهة أخرى ، لو سلّمنا كراهتها ، مثل ما لو
كانت ملوثة بالغائط لكي يشملها دليل كراهة الصلاة إلى الغائط ، وإلاّ فإنّ أصل
الكراهة خصوصاً في المتنّجس لا يخلو عن تأمل .

فالقول بعدم الاجتزاء حتّى في مثل المتغوّط غير وجيه .

الفرع الثامن : هل يختصّ حكم استحباب مراعاة وضع السترة لمن يسكن
في غير مكّة من سائر البلاد والقرى ، أو يكون مطلقاً بحيث يشمل ساكني مكّة
والحرم ؟

ففيه وجهان وقولان :

قد يتوهّم الاختصاص ، كما يظهر من العلامة في «التذكرة» حيث قال :
(لابأس أن يُصلّي في مكّة بغير سترة ، لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله صلى هناك ، وليس بينه وبين
الطواف سترة ، ولأنّ الناس يكثرون هناك لأجل المناسك ويزدحمون ، وبه سمّيت
بكّة لتبّاك الناس فيها ، فلو منع المصلّي من يجتاز بين يديه ضاق على الناس .

ثم قال : وحكم الحرم كله كذلك ، لأن ابن عباس ، قال :
«أقبلتُ راكباً على حماراتان ، والنبي ﷺ يُصَلِّي بالناس بمنى إلى غير جدار» .
ولأن الحرم محلّ المشارع والمناسك ، انتهى كلامه .
بل قد يؤيد ذلك الخبر المروي عن معاوية بن عمّار ، قال :
«قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أقوم أصلي بمكة ، والمرأة بين يدي جالسة أو
مازة ؟

فقال : لا بأس ، إنما سميت بكّة ، لأنه يبكّ فيها الرجال والنساء»^(١) .
خلافًا لظاهر جماعة ، بل صراحة كلامهم ، بعدم الفرق بين مكة وغيرها في
استحباب السترة ، بل ربّما استظهر من «المنتهى» الإجماع عليه ، حيث نسب
الخلاف فيه إلى أهل الظاهر ، ولعلّ الوجه كان هو إطلاق الأدلة .
بل قال الشهيد في «الذكرى» :
(وقد روي في الصحاح^(٢) «أن النبي ﷺ صَلَّى بالأبطح فركزت له عنزة»
رواه أنس وأبو حنيفة .
ولو قيل : السترة مستحبة مطلقاً ، ولكن لا يمنع المارّ في هذه الأماكن لما
ذكر ، كان وجيهاً .
وذهب صاحب «الجواهر»^(٣) إلى الجمع بين الطائفتين ، بالتأكد وعدمه ،
أي تعدّ السترة مستحبة مؤكدة في غير مكة دونها أو بغير ذلك .

(١) وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٧ .

(٢) صحيح مسلم : ٥٦ / ٢ .

قلنا: الأولى أن يُقال إن ثبت استحباب مراعاة السترة بناءً على الأدلة السابقة وبضميمة التسامح في الأدلة، لكان القول بما في «الذكرى» حسناً، من إثبات أصل استحباب مراعاة السترة، لكن من دون أن يمنع المارّ عن المرور، وإلا لكان تقييد الإطلاقات بخبر معاوية بن عمّار أمراً واضحاً، فلا وجه للقول بالاستحباب حتّى في مكة والحرم.

نعم، لا يبعد على القول بعدم الاستحباب، اختصاصه بمكة فقط دون غيرها من الحرم، لعدم قيام دليل مثبت لها مع وجود الإطلاقات الشاملة له أيضاً، كما لا يخفى.

الفرع التاسع: الظاهر كون المرور ونحوه حكمة في استحباب السترة لا علة لها، حتّى يدور الحكم مدار وجود مرور المارّ وعدمه، فالسترة مستحبة ولو علم عدم حضور أحد أو مروره، إذا كان المكان مكاناً معداً لمرور المارّ، وذلك هو المستفاد من ظاهر الأدلة.

كما أنّه يستحبّ الدنو من السترة. قال الشهيد في «الذكرى»: (يستحبّ الدنو من السترة، لما روي عن النبي ﷺ: إذا صلى أحدكم إلى سترة فليدن منها، لا يقطع الشيطان صلاته)^(١).

وقدّره ابن الجنيد وبعض الفقهاء في الأقلّ بمرض الشاة، وفي الأكثر بقدر مرض الفرس، وبعض الأصحاب في الأقلّ بمرض عنز إلى مرتبط فرس، ونسبه في «المدارك» إلى الأصحاب، بل قد ورد في الخبر الصحيح المروي عن

(١) تيسير الوصول: ٢ / ٢٥٨ عن أبي داود.

عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام:

«أقل ما يكون بينك وبين القبلة مريض عنز، وأكثر ما يكون مربوط فرس»^(١).

والظاهر صحة كون المراد، هو بيان مراتب الفضيلة، فيكون مثل مريض العنز أفضل، ثم الشاة، ثم الثور والفرس، لو ورد كل ذلك في الأخبار، وقد عرفت الإشارة إليهما في مثل العنز والفرس وقد اشير إلى الشاة في الخبر الصحيح المروي عن سهل الساعدي، قال:

«كان بين مصلي النبي ﷺ وبين الجدار ممر الشاة»^(٢).

فإن فعل النبي ﷺ دليل على حسن العمل ورجحانه، كما ورد في الثور أيضاً ما رواه صاحب كتاب «دعائم الإسلام» عن النبي ﷺ، قال:

«إذا قام أحدكم في الصلاة إلى سترة، فليدن منها، فإن الشيطان يمرّ بينه وبينها وحدّ في ذلك كمرض الثور»^(٣).

ومثله حديث آخر منقول في «الجعفریات»^(٤)، عن جدّه عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: لا يتباعد أحدكم عن القبلة، فيكون بينه وبين القبلة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

(٢) صحيح مسلم: ٤ / ٢٢٥.

(٣) مستدرک وسائل الشيعة: الباب ٨ من مكان المصلي، الحديث ٥. أيضاً في المستدرک في الباب ٨ من مكان المصلي الحديث ٧.

(٤) في المستدرک الباب ٨ من أبواب مكان المصلي.

فرجة فيتخذه الشيطان طريقاً.

قيل: يارسول الله ﷺ فتبتنا. قال: كمر بض الثور.

ويظهر من بعض الأخبار أن عنزة كان اسم حربة رسول الله ﷺ، وهو كما في الخبر الذي نقله الشيخ إبراهيم الكفعمي في «مجموع الغرائب» نقلاً عن كتاب «المجتبى من مناقب أهل العبا» تأليف محمود بن محمد الأديب، قال: (كان من خلق رسول الله ﷺ أن يُسمّى سلاحه ودوابّه ...

إلى أن قال: واسم حربته عنزة، يمشي بها ويدعم عليها، وكانت تُحمل بين يديه في الأعياد فيركزها أمامه، ويستتر بها ويصلي إليها^(١).

وكيف كان، المستفاد من جميع الأخبار، أن المطلوب في الشرع هو الدنو إلى ما يسمّى بالسترة، والأفضل أن يكون قليلاً بمثل العنزة - وهي العصا - أو أنها اسم حربة كالسيف، ونهايته إلى مريض الفرس والثور، كما عرفت.

الفرع العاشر: قال الشهيد في «الذكرى»: (لو احتاج الدفع عن مرور المارّ إلى القتال لم يجز)، مع أنّه قد ورد في الخبر الذي روته العامة في مصادرها عن أبي سعيد الخدري، وغيره عن النبي ﷺ: «فإن أباي فليقاتله فإنما هو شيطان»^(٢).

بل عن الخاصة أيضاً ما رواه في كتاب «دعائم الإسلام» عن عليّ عليه السلام:

«إنّه سُئل عن المرور بين يدي المصلي؟

فقال: لا يقطع الصلاة شيء، ولا تدع من يمرّ بين يديك ولو قاتلته»^(٣).

(١) المستدرک: الباب ٨ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.

(٢) صحيح البخاري: ١ / ١٠٣.

(٣) المستدرک: الباب ٧ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

وقد رواه صاحب «البحار»^(١) نقلاً عنه، إلا أن النوري رواه في «المستدرک» من دون كلمة (ولو قاتلته).

وكيف كان، فلا بد من حمل هذه الجملة على غير ظاهرها، كما حملها الشهيد عليه السلام على التغليظ والمبالغة في الدفع، لوضوح أنه لا يجوز إحداث أمور محرمة من الجرح أو الضرر لتحصيل أمر استحبابي، مع ما قد عرفت من عدم وجود هذه الرواية في مصادرنا، وإن وجدت فهي مروية عن مصادر العامة التي لا يمكن الاعتماد عليها.

فمع عدم وجود الشهرة بين الأصحاب لينجبر ضعفها، فالحكم بالاستحباب إنما يثبت إذا لم يترتب على إيجاد السترة مفسدة من ظلم أو إيذاء مؤمن وجرح وضرر ونحوها، ضرورة أن المستحب لا يعارض الحرام. بل يمكن استيناس ذلك من الأخبار الواردة عن الصلاة في مكة من ارتفاع حكم وضع السترة لئلا يزاحم الحجاج والطائفين، بل عندنا أن الحكم بعدم الاستحباب في مكة أولى، لأجل أن وضع السترة يوجب مزاحمة الحجاج وتمنعهم عن أداء فرائضهم، وربما سبب لهم الأذى المحرم من إصابة أرجلهم وغيرها، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أنه قد وردت الإشارة في بعض الأخبار إلى حكم الصلاة مع وجود ما يستكره الصلاة عندها، مثل الصلاة مع وجود العذرة بين يدي المصلي، وبرغم أن المحقق قد ترك ذكرها في «الشرائع»، لكن وردت في

(١) البحار: ١٨ / ص ١١٦.

الرواية التي رواها الفضيل بن يسار، قال :

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القلة العذرة،

قال : تنح عنها ما استطعت»^(١).

ولا بأس بالحكم بلزوم الابتعاد والتنحّي عنها قدر ما يستطيع المصلّي.

وكذا يكره وضع السيف بين يديه للخبر المروي عن أبي بصير عن أبي

عبدالله، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال :

«لا تخرجوا بالسيف إلى الحرم، ولا يُصلّي أحدكم وبين يديه سيف، فإنّ

القبلة امن»^(٢).

ولا بأس من العمل بمضمونه.

وكذا تكره الصلاة إلى مطلق الحديد للخبر الذي رواه عمّار، عن أبي

عبدالله عليه السلام، قال :

«لا يصلّي الرجل وفي قبلته نار أو حديد»^(٣).

ولا بأس من العمل به أيضاً، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

المقدمة السادسة: في ما يُسجدُ عليه .

لا يجوز السجود على ما ليس بأرض، كالجلود والصوف والشعر والوبر، ولا على ما هو من الأرض إذا كان معدناً، كالملح والعقيق والذهب والفضة والقيصر، إلا عند الضرورة .

لا يخفى عليك قيام الإجماع على الأحكام المذكورة في هذه المسألة تحصيلاً ومنقولاً مستفيضاً، بل متواتراً، كالنصوص التي ستمر علينا أثناء البحث، بل يمكن دعوى ضرورة المذهب على عدم جواز السجود على ما ليس بأرض، أو من الأرض كالمعادن .

وعليه، فالذي ينبغي أن يُبحث عنه، هو ملاحظة ما هو يصدق عليه الأرض فيجوز السجود عليه، وما لا يصدق فلا يجوز .
فإذا فرض صدق عنوان الأرض على شيء ما فلا بد من الحكم بالجواز، من دون فرق فيه بين أن يصدق عليه المعدن أم لا .

وعليه، فما ورد في كلام بعض الفقهاء، مثل العلامة وغيره في «المنتهى» و«التذكرة» و«التحرير» و«المعتبر» و«البيان» و«تعليق النافع» و«التنقيح» و«المسالك» من إتيان أنفسهم في بيان ما يصدق عليه المعدن، حتى يترتب عليه الحكم هنا، لا ثمرة فيه .

نعم، مثل هذه الأبحاث تفيدنا في أبحاث كتاب الخمس، حيث قد علق الحكم فيه على عنوان المعدن، بخلاف المقام إذ الملاك في جواز السجود على

المعادن وعدمه معلّق على أنّ ما سجد عليه هل يصدق عليه الأرض فتجوز السجدة عليه حينئذٍ، وإن صدق عليه اسم المعدن، أو أنّ اسم الأرض غير صادق عليه فلا تجوز السجدة. فلا ثمة في البحث عن صدق اسم المعدن على ما يسجد عليه وعدمه.

نعم، لو ادّعى أنّ كلّ ما يصدق عليه اسم المعدن، لا يصدق عليه اسم الأرض - كما يؤيد ذلك بعض التعاريف الواردة في الكتب الفقهية التي مرّت أسماءها -، فللبحث فيه وجه، ولكنّ الكلام في صحّة أصل هذه الدعوى، لما نشاهد في بعض المعادن من أنّه برغم صدق عنوان المعدن عليه، لكنّه لم يخرج عن عنوان الأرض، ولا زال يُسمّى باسم الأرض.

وكيف كان، فلا بأس هنا بذكر أمور وقع الشكّ فيها من جهة جواز السجود عليها وعدمه لأجل عدم معلوميّة صدق الأرض عليه، كما قد يفيدنا هذا البحث في باب التيمّم، حيث أنّه أيضاً يجوز التيمّم فيما يصدق عليه الأرض لا خصوص التراب، وتفصيل بحثه موكولٌ إلى محله.

ومن جملة تلك الأمور التي ينبغي البحث عنها، هو الخزف حيث اختلف أصحابنا في حكمه، وقد ورد في «المدارك» دعوى قطع الأصحاب بجواز السجود على الخزف، بل عن «الروض» دعوى أنّه لا نعلم فيه مخالفاً، وعن «مجمع البرهان» قوله: (معلومٌ جواز السجود على الأرض، وإن شويت، لعدم الخروج عن الأرضية بصدق الاسم، وللأصل).

بل قد يظهر من بعض فقهاءنا جواز السجود عليه، ولو خرج عن اسم

الأرض بالطبخ، وإن كان يمنع ذلك عن التيمم به حينئذٍ، هذا كما عن المحقق في «المعتبر» حيث يدّعي ذلك، وقد علّل وجه الفرق بين جواز السجود، وعدم جواز التيمم، بأنّه قد يجوز السجود على ما ليس بأرض كالكاغذ، فحينئذٍ يمكن القول بجواز السجود على الخزف ولو لم يصدق عليه اسم الأرض بالطبخ.

ولكنّ المنع عن السجود يعدّ مخالفاً للإجماع، لعدم وجود من صرح بالمنع من غير المتأخّرين، وإن احتاط بعض من قارب عصرنا في ترك السجود عليه، فالعمدة ملاحظة ما يدلّ على الجواز، وهي عدّة أمور:

منها: الخبر الصحيح المروي عن حسن بن محبوب، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ، توقد عليه العذرة وعظام الموتى ثمّ

يجصّص به المسجد، أيُسجد عليه؟

فكتب عليه السلام إليّ بخطّه: إنّ الماء والنار قد طهّراه»^(١).

فإنّ سؤال السائل عن جواز السجدة على الجصّ، ليس لأجل شكّه في أنّه هل يجوز السجود عليه من جهة صدق الأرض وعدمه أم لا، بل كان السؤال من جهة شبهة نجاسته، والنجاسة لم تكن في مادّة الجصّ، بل لاحتمال سرايتها إليه من إبقاده على العذرة وعظام الموتى، فأراد الإمام عليه السلام ردّ هذه الشبهة، وبيان أنّ النار قد طهّرتّه، من جهة صيرورة الأجزاء المتصاعدة دخاناً أو رماداً، وتطهر بالاستحالة، بل ولو بقي بعض القطع الصغيرة من تلك الأشياء النجسة فإنّه ربّما يطهّرها الماء الذي يقع فيها متّصلاً بالكّرّ.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١.

فمع وجود هذين الاحتمالين في التطهير، ومع وجود الشك في أصل التنجيس، فلا يبقى للشبهة في نجاسة الجصّ وجه، كما لا يخفى.

فعلى هذا التقريب، يصح الاستدلال بمضمون هذا الحديث على جواز السجود على الجصّ، لأنّ السائل كأنّه قد فرغ عن جوازه، حيث وجّه سؤاله إلى حيثيّة نجاسته، ولم يرد عليه الإمام عليه السلام بأنّه قبل أن يكون نجساً لا يجوز السجود عليه، بل أجابه بما دلّ على أنّ جواز السجود عليه أمرٌ مفروغ منه، وهو المطلوب.

ولكنّه قال في «الوسائل» بعد نقل الحديث :

(أقول: هذا غير صحيح في جواز السجود عليه بالجبهة، والحكم بطهارته لا يستلزمه).

ولعلّه أراد بيان أنّ الحديث ليس في صدد بيان جواز السجدة عليه وعدمه حتّى يستدلّ به، بل المقصود منه بيان عدم المنع من حيث النجاسة احتمالاً، فلا ينافي ذلك المنع من السجود عليه، لأجل خروجه عن اسم الأرض بالطبخ.

وعليه، فإذا قلنا بالجواز في الجصّ أو عدمه فيه، يوجب إسراء الحكم إثباتاً أو نفيّاً إلى الخزف أيضاً، لاشتراكهما في حيثيّة المنع، وإن استبعد صاحب «الذخيرة» دلالة هذا الخبر في المقام حيث ذهب إلى أنّ المراد من الماء هو المطر دون ماء القليل أو الكثر.

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم تماميّة دعوى خروج الخزف بالطبخ عن اسم الأرض، كما ادّعاه المحقّق في «المعتبر» وصاحب «المعالم»، مع أنّهما قد

صرّحاً بجواز السجود عليه، وعلى التربة المشويّة، فكأنّهما لا يعتقدان بتوقّف جواز السجدة ومنعها على صدق اسم الأرض وعدمه، إذ العرف لا يساعد مع دعوى خروجه عن اسم الأرض، كما هو الأمر كذلك في التربة المشويّة، بل لا يبعد صحّة دعوى ذلك في الجصّ والآجر.

فإذا صحّ عرفاً إطلاق اسم الأرض لها جميعاً، فيصحّ التمسك على جواز السجدة عليها بالأخبار الواردة والدالة على جعل الأرض مسجداً وطهوراً، مثل الخبر المروي عن أبان بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أعطى محمّداً شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى...»

إلى أن قال: وجعل له الأرض مسجداً وطهوراً.. الحديث»^(١).
بناءً على كون المراد من المسجد هو مكان السجدة.
ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال: قال النبيّ ﷺ: «أعطيتُ خمساً لم يعطها أحدٌ قبلي؛ جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً.. الحديث»^(٢).

ومثله حديث أبي امامة^(٣)، والخبر المروي عن ابن عبّاس^(٤).
بل في الخبر المشهور بخبر الإمامة من التصريح بجواز التيمّم، وهو:

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

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

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

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

«قال: قال رسول الله ﷺ: فَضَّلْتُ بِأَرْبَعٍ؛ جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَرَادَ الصَّلَاةَ، فَلَمْ يَجِدْ مَاءً وَوَجَدَ الْأَرْضَ، فَقَدْ جَعَلَتْ لَهُ الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا.. الحديث».

حيث يفهم منه أن التيمم يصح على ما يصدق الأرض عليه، فهكذا يكون السجدة عليه، إن أريد منه ذلك، لا البناء المتعارف حتى تكون كفاية عن جواز الصلاة في كل مكان من الأرض، في قبال بني إسرائيل حيث لم تحل لهم الصلاة إلا في الكنائس والبيع، كما أشار إليه في الخبر المروي عن تفسير علي بن إبراهيم^(١)، وإلا لخرج عن موضع الاستدلال من جواز السجدة.

كما أنه يصح الاستدلال أيضاً بما ورد في أحاديث متعددة بأن السجدة تصح وقوعها على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض، كالأخبار الكثيرة الواردة في الباب الأول من أبواب ما يسجد عليه:

منها: الخبر المروي عن هشام بن الحكم، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام:

«أخبرني عما يجوز السجود عليه، وعما لا يجوز؟

قال: السجود لا يجوز إلا على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض، إلا ما أكل أو لبس، الحديث»^(٢).

فبضميمة أحاديث باب التيمم والسجدة، نستفيد الملازمة ولو في الجملة بينهما، في كون كل ما يصدق عليه الأرض يجوز التيمم به، كما يجوز السجدة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

عليه، فإذا فرضنا عدم خروج الخزف والآجر، بل والجص، عن صدق اسم الأرض، فيلزم الحكم بجواز التيمم والسجدة عليها.

هذا، فضلاً عن إمكان استفادة ذلك من الخبر الذي رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام:

«أنه سئل عن التيمم بالجص؟

فقال: نعم، فقليل بالنورة، فقال: نعم.

فقليل: بالرماد، فقال: لا، إنه ليس يخرج من الأرض إنما يخرج من الشجر»^(١).

حيث يستفاد منه أن ملاك جواز التيمم كل ما خرج من الأرض ويصدق عليه الأرض، وليس الرماد كذلك، ومن المعلوم أن الآجر والخزف والجص والنورة جميعها تعود أصولها إلى الأرض ويصدق عليها عرفاً لا معنىً، فيصح التيمم والسجدة عليها.

بل يستفاد منه أن الملاك في الخروج خروجه بلا واسطة، وإلا يصدق على الرماد أيضاً لأنه من الشجر وهو من الأرض.

والآجر والخزف والجص - عدا النورة لما سيأتي في معناها - معدودات من أجزاء الأرض، ولا وجه لخروجها عن صدق اسم الأرض إلا بالطبخ، وهو ليس على حدٍّ يوجب المنع، وإلا يلزم القول بالمنع من السجدة على التربة المشويّة أيضاً، مع أن السيرة ثابتة في السجدة عليها دون منع عرفي.

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

وحقيقة الأمر كذلك لوضوح أنّ الطبخ لا يوجب تبدلاً في ماهية هذه الأشياء إلا من جهة بعض الصفات الخارجيّة كالصلابة وعدمها، وفي الحقيقة لا يوجد فرق حقيقي بين الآجر والخزف وبين الجصّ والنورة، وليس التغير فيها إلا في الصفات دون الماهية والذات، ولذا لا يصدق عليها الاستحالة الموجبة للتطهير إذا صارت نجسة، وليس ذلك إلا لأجل ما بيّناه.

فدعوى خروجها عن الأرض - كما صرح بذلك المحقق في «المعتبر»، وإن أجاز السجدة عليه، وكذا صاحب «المعالم» حيث ألحق التربة المشويّة أيضاً بالخزف، وإن أسند تلميذه الشيخ نجيب الدين بأنّ الأستاذ لم يمنع السجدة على التربة المشويّة غير صحيحة.

فإذا ثبت عدم خروج المذكورات عن صدق الأرض، واعتبر الملاك في جواز التيمّم والسجدة صدق الأرض دون التراب فقط - كما احتمل في الأخير، لأنك ترى أنّ الشارع قد أجاز التيمّم على الجصّ والنورة، مع أنّهما لا يصدق عليهما التراب قطعاً، ولكن يصدق عليهما الأرض، حيث قد أجاز التيمّم بهما، والظاهر أنّ عدم جواز التيمّم على ما لا يصدق عليه اسم الأرض أمرٌ وحكم ثابت عند الفقهاء - فإذا صار الأمر كذلك، فيجوز السجدة عليها أيضاً، للملازمة بينهما المستفادة من الأحاديث التي قد جمع بينها بقولهم: (جعلت له ﷺ الأرض مسجداً وطهوراً)، حيث يكون المراد من (الطهور):

إمّا الطهارة عن الخبث، كمطهرية الأرض للرجل بالمشي،
أو الطهارة عن الحدث كالتيّم، أو كلاهما.

واحتمال الاختصاص بالأول منهما فقط مندفع، لما ورد الخبر في حقه صريحاً - بمثل ما ورد في حق الثاني - كالخبر المروي عن أبي أمامة، قال: «قال رسول الله ﷺ: فضلت بأربع؛ جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأيما رجل من أمتي أراد الصلاة فلم يجد ماءً ووجد الأرض، فقد جعلت له مسجداً وطهوراً.. الحديث»^(١).

فإن حمل مؤدى هذا الخبر على إرادة التطهير عن الخبث بواسطة المشي على الأرض بعيدة جداً؛ لأن ذلك لا يحتاج إلى عدم الوجدان، حيث يجوز معه أيضاً، فينحصر كون المراد هو التيمم والتطهير عن الحدث، كما لا يخفى.

كما أن المراد من المسجد هو صحّة ما يسجد عليه، لا كناية عن البناء، كما قد يظهر حكم الثاني من الخبر الذي رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، حيث أشار إلى أن الآية الشريفة تختصّ بالصلاة على مطلق الأرض، فقال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾، قال:

«إن الله قد فرض على بني إسرائيل الغسل والوضوء بالماء، ولم يحلّ لهم التيمم، ولم يحلّ لهم الصلاة إلا في البيع والكنائس.. الحديث»^(٢).

خصوصاً ما ورد في بعض الأحاديث الإشارة إلى ذلك، مثل الخبر المروي عن عبيد بن زرارة، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الأرض كلّها مسجداً إلا بئر غائط أو مقبرة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

حيث أنّ المراد إمّا مكان الصلاة، أو خصوص محلّ السجدة.
وعلى كلّ حال، يشمل الثاني بالخصوص أو في ضمن الأوّل، أي يطلق
عليه هذا الاسم لأجل إمكان وقوع السجدة عليه.
فكيف كان، يستفاد منه أنّ الأرض كلّها مسجداً إلا ما خرج بالدليل، كما
سيظهر لك إن شاء الله تعالى.

فبضميمة هذا الحديث، وما سبق منه في كون الأرض مسجداً - أي يصحّ
أن يسجد عليها - وطهوراً - أي مطهراً عن الحدث، ولو كان مع الخبث،
كالاستنجاء بالطين المنجمد والحجر أو الأرض مع المشي وإزالة النجاسة، على
أنّ ظاهر حديث أبي أمامة كون المراد خصوص التيمّم، إذ هو معلق على عدم
وجدان الماء لا عن الخبث، حيث يجوز حتّى مع وجوده - فيستفاد من انضمام
هاتين الطائفتين، وجود الملازمة بين ما يصحّ به التيمّم، وما يصحّ السجود عليه
مما يصدق عليه الأرض، إلا ما خرج بالدليل في أيّ طرفٍ منهما.

فالشبهة في عدم جواز السجدة على الخزف أو الآجر أو الجصّ، من جهة
احتمال مدخلية الطبخ فيه، واحتمال تأثير ذلك في الخروج عن اسم الأرض.
مندفع، لأنّ ما يفيد ذلك ليس إلا الاستحالة، وهو غير حاصل في المقام،
لوضوح أنّه لو تنجّس لما أفاد الطبخ تطهيرها، فيفهم منه أنّه لا يوجب الاستحالة،
كاستحالة الشجر رماداً، حيث يكون متطهراً بذلك.

فبناءً على جواز التيمّم بالجصّ - كما في الخبر المروي عن السكوني -
يجوز السجود عليه، كما لا يخفى.

هذا كله إن حصل لنا اليقين من الأدلة .

وأما لو لم نصل إلى يقين من ذلك ، وشككنا في أنه هل يجوز السجود أو التيمم على مثل هذه الأمور بعد الطبخ ، ففي هذه الحالة هل لنا أصل يوجب جواز ذلك ، أم أن الأصل يقتضي عدم الجواز ؟
والمسألة من هذه الجهة محلّ خلاف بين الفقهاء على ثلاثة أقوال ، لو لم يكن أزيد .

فقد ذهب بعض إلى الجواز ، كصاحب «الجواهر» من جهة ذهبه إلى جريان الاستصحاب - الذي يعدّ من الأصول المحرزة موضوعاً - الموضوعي ، أي استصحاب بقاء حقيقة الأرضية ، والاستصحاب الحكمي - أي استصحاب جواز السجدة والتيمم الذي كان ثابتاً قبل الطبخ - والبراءة عند عدم جريان الاستصحابين .

وذهب بعض آخر إلى عدم جريان شيء من تلك الأصول لا الاستصحابين ولا البراءة ، بل المقام محلّ التمسك باستصحاب الاشتغال ، أو قاعدة الاشتغال ، وهذا هو مختار المحقق النوري صاحب كتاب «ذخيرة المعاد شرح نجات العباد» .
وذهب جماعة ثالثة إلى جريان الاستصحاب الموضوعي دون الحكمي ، ثم بعده أصالة البراءة ، وإليه ذهب شيخنا وأستاذنا المحقق الداماد رحمته الله .

والحاصل : أن الأصول المتصورة هنا ، تكون على خمسة أنحاء :

١ - الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب بقاء عنوان الأرض .

٢ - الاستصحاب الحكمي ، وهو استصحاب حكم الجواز .

٣- استصحاب الاشتغال .

فهذه الثلاثة من الأصول المحرزة .

وأصلان آخران من الأصول غير المحرزة، وهما البراءة وقاعدة الاشتغال .

وعليه، فلا بأس بالتحقيق في المسألة، فنقول:

لا إشكال في أنه يشترط في صحة جريان الاستصحاب، اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً وربطاً، أي لا بدّ في صحة الاستصحاب أن يكون الموضوع المتيقّن واحداً، بمعنى وحدة موضوع اليقين في القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة، لوضوح أنه لو اختلف الموضوع فيهما لما جرى دليل الاستصحاب .

ومعلوم أنه لا يعتبر الدقّة العقلية في بقاء الموضوع في القضيتين، لعدم جريان حكومة العقل مع الشكّ في الموضوع، فمع القطع ببقاء الموضوع عقلاً، لا مجال لإجراء حكم الشكّ فيه، كما أنّ بقاء الموضوع لا يؤخذ من لسان دليل الشرع، إذ لا دليل على ذلك حتّى يؤخذ به، فثبت أنّ ما يُعتبر فيه بقاء الموضوع، هو ملاحظة فهم العرف في ذلك .

هذا بالنسبة إلى الموضوع .

وقد يجري الشكّ في البقاء، بلحاظ حالات المحمول دون الموضوع، إذ من المعلوم أنّ الموضوع لم يتغيّر إلا أن يتغيّر المحمول، وذلك عند فقدان خصوصيّة أو وجدانها فيه - ممّا يوجب الشكّ فيه، لأنّ مدخلية بعض

الخصوصيات قد تكون على نحو يوجب تغيير ماهية المحمول، وأخرى ما لا يكون كذلك، بل كان تغييره لأجل تغيير بعض حالاته من دون أن يكون مؤثراً فيه حقيقةً، ففي الثاني يجري الاستصحاب دون الأول منهما.

إذا عرفت هذه المقدمة، فلنرجع إلى أصل المسألة هنا ونقول:

إنَّ الشكَّ في البقاء:

تارةً: يكون لأجل الشكَّ في سعة مفهوم الأرض وضيقه.

وأخرى: لم يكن الشكَّ من جهة صدق المفهوم، بل كان الشكَّ لأجل الشكَّ في بعض الخصوصيات والحالات الخارجية الطارئة، مثلاً الشكَّ في بقاء النهار لأجل الإفطار:

تارةً: يكون الشكَّ في زوال النهار وعدمه، ومنشأ شكَّه من جهة أنه لا يعلم هل حصل ما يوجب به تحقُّق الزوال أم لا، حيث لا يعلم مفهوم الزوال أو يجهل مفهوم نفس النهار، وأنه هل يصدق على الفترة بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس واستتارها، أو إلى زوال الحمرة، ففي مثل ذلك لا يجوز إجراء استصحاب النهار، لأنَّ الشكَّ ليس من العوارض الخارجية، حيث علم بحصول الاستتار دون زوال الحمرة، وعليه فلا يفيد جريان الاستصحاب بقاء النهار.

وأخرى: ليس منشأ الشكَّ ذلك، بل كان لأجل العوارض الخارجية، وإلاَّ كان أصل المفهوم معلوماً عنده، ومثال ذلك ما لو شكَّ في بقاء النهار وعدمه، لأجل وجود الغيم، ففي مثل ذلك يجري الاستصحاب، لأنَّ مفهوم النهار معلومٌ عنده، وأنه عبارة عن عدم حصول زوال الحمرة مثلاً، فشكَّه ناش من أمر

خارجي بخلاف الصورة السابقة، حيث كان أصل المفهوم عنده مشكوكاً، ولم يرتبط شكّه بالخارج، إذ ما وقع في الخارج أحدهما مقطوع الزوال حيث حصل الاستتار، والآخر مقطوع البقاء وهو عدم زوال الحمرة، فعدم جريان الاستصحاب فيه كان لأجل عدم تمامية أركان الاستصحاب، لعدم وجود يقين سابق، لأجل تردّد النهار من الأوّل بين كونه بين الطلوع إلى الغروب، أو بينه وبين زوال الحمرة - مثل التردّد في كون الحيوان الموجود في الدار قصير العمر أو طويله، حيث لا تعيّن له بأحدهما من أوّل الأمر، كما لا شكّ له في اللاحق أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّ الذي كان موجوداً في الدار قصير العمر وهو ميّت بالفعل - والأمر في المقام كذلك، لأنّه إن كان مفهوم النهار إلى غروب الشمس فقد مضى قطعاً، وإن كان معناه زوال الحمرة فهو باقٍ، فالمكلف يبقى على تردّده وشكّه. نعم، لو كان الأثر مترتباً على الجامع في البين، أي وجود الحيوان مثلاً، فللاستصحاب وجه.

وبناءً على هذا المبنى، فإنّه في المقام يمكن جريان استصحاب بقاء الأرضية على المطبوع، إن كان الشكّ لأجل احتمال طرؤ الاستحالة وعدمه، بعد معلومية مفهوم الأرض بحدوده، فالاستصحاب يجري حينئذٍ في المشكوك، لأنّ الشكّ كان في أمرٍ خارجيٍّ يحتمل عروضه وعدمه.

وأما إن كان الشكّ لأجل احتمال سعة المفهوم وضيقه، بعد اتّضاح الحالة الخارجية من صيرورة التراب خزفاً أو آجراً، ففي هذه الحالة لا مجال لجريان الاستصحاب.

هذا، فقد ذهب شيخنا الأستاذ السيّد الداماد رحمته الله إلى أنّ منشأ الشكّ في مثل الخزف والآجر والجصّ، هو إجمال المفهوم في الأرض سعةً وضيقاً لا الوصف الخارجي، فلا مجال للاستصحاب الموضوعي، لتردّد المستصحب وإبهامه.

قلنا: ما اختاره رحمته الله صحيح، لو ثبت أنّ منشأ الشكّ في جواز السجود على مثل الخزف والآجر والجصّ، كان لأجل الشكّ في مفهوم الأرض، لكنّه غير معلوم إذ يحتمل أن يكون منشأ الشكّ احتمال كفاية الطبخ في تحقّق الاستحالة، كما صرّح بذلك الشيخ في «الخلافا» كما نسبته إليه صاحب «الجواهر» حيث قال بطهارة الطين إذا صار خزفاً للاستحالة.

ولعلّه يكفي في الاستحالة، تحوّل من الطين إلى الخزف، ففعلّ هذا أدّى إلى حصول الشكّ في جواز السجود عليه وعدمه.

فاستصحب بقاء الأرضيّة، وعدم حصول الاستحالة، كافٍ للردّ على الشيخ رحمته الله، مع أنّه بنفسه قد أفتى بجواز السجدة عليه.

ولكن الجزم بجريان هذا الاستصحاب مشكل جدّاً، لو كان منشأ الشكّ في صدق مفهوم الأرض بعد حصول الطبخ، كما لا يخفى.

هذا كلّ البحث عن الاستصحاب الموضوعي، أي استصحاب حقيقة الأرض.

وأما الجهة الثانية: وهي الاستصحاب الحكمي، بأن يُقال هذا الشيء كان السجود عليه جائزاً قبل حصول الطبخ وصورته خزفاً وآجراً، والآن كذلك، ومن الواضح أنّ مفهوم الأرض الوارد في الدليل، إن كان أعمّ من المطبوخ

وغيره، فلا إشكال في بقاء جواز السجود عليه، لأنه مقتضى الدليل الاجتهادي، كما أنه لو كان عنوان الأرض يختصّ بالشيء قبل طبخه، فلا إشكال في زوال حكم الجواز، وأمّا لو قلنا بأنّ مفهوم الأرض، وإن كان بحسب الوضع اللغوي هو العموم الشامل حتّى لما بعد الطبخ، لكن هذه الكلمة أي الأرض عند العرف منصرفة إلى الأفراد الشائعة، وتنصرف عن الأفراد النادرة، ومن المعلوم أنّ أفرادها الشائعة هي ما لا تكون مطبوخاً، والمطبوخ منها يعدّ بالنسبة إلى غيره من النوادر، فمع عروض هذا الاحتمال، نشكّ في بقاء جواز السجود عليه وعدمه، فيستصحب حكمه، ويُقال بأنّ هذا الشيء كان قبل الطبخ يجوز السجود عليه قطعاً، فالآن مشكوك، فنحكم ببقاء الحكم السابق.

والسرّ في ذلك، أنّ تغيير الشيء يكون على قسمين:

تارة: يكون الحكم معلّقاً على شيء من جهة الصورة النوعية لذلك الشيء، مثل عنوان الخمرية حيث يكون سبباً لنجاستها، فالحكم يدور مداره، فإذا صار الخمر خلّاً، فلا يبقى حينئذٍ حكمه من النجاسة ولزوم الاجتناب، لانقلاب صورته النوعية وصورته خلّاً.

وأخرى: ما لا يكون التغيير في حقيقته، أو كانت إلّا أنّ الحكم لم يعلّق على صورته النوعية، بل تعلّق بالجسم الخارجي من الشيء، مثل عروض النجاسة على الخمر مثلاً، فإنّه كان نجساً بنجاسة ذاتية، فإذا انقلبت الخمر خلّاً وشككنا في طهارة المنقلب، فالاستصحاب يحكم ببقائها، لأنّ مركز الحكم لم يكن عنوان الخمرية، بل كان منطبقاً على الموجود في الخارج فيصحّ

استصحابه ، والقول بأنّ هذا الشيء كان نجساً فالآن كما كان ، ومثل ذلك يكون في المقام .

مضافاً إلى أنّه لا نسلم أنّه إذا طبخت كمّية من التراب أو قطع من صخور الجبال ، تنسلخ عنهما عنوان الأرض عند العرف ، فلا توصف هذه الكمّيات المطبوخة حينئذٍ بأنّها خارجة عن عنوان الأرض ، وأنّه يسقط عنها حكم جواز السجدة عليها .

فتوهّم عدم جريان الاستصحاب الحكمي في المشكوك ، كما توهّمه المحقّق النوري في ذخيرته ، ليس على ما ينبغي .

بقي هنا استصحاب آخر ، وهو استصحاب الاشتغال ، ولكنّه مندفع من جهة القول بجريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب بقاء عنوان الأرض على المشكوك - كما اختاره صاحب «الجواهر» - لأنّ هذا الاستصحاب يوجب رفع الشكّ عن الأرض المشكوكة ، لأنّ منشأ الشكّ لم يكن إلّا من جهة احتمال عدم كون ما يسجد عليه أرضاً ، فإذا حكم الاستصحاب بأنّ الخزف والآجر والجصّ أسماء لأشياء تنطبق عليها عنوان الأرض ، فلا يبقى حينئذٍ شكّ حتّى نرفعه باستصحاب الاشتغال ، كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الاستصحاب الحكمي ، حيث أنّه يوجب رفع الشكّ عمّا هو شرط في صحّة الصلاة .

فمع وجود أحد هذين الأصلين لا يبقى لهذا الاستصحاب مورد كما لا يخفى .

هذا كلّه في الأصول المحرزة .

وأما الكلام في الأصول غير المحرزة، من الاشتعال والبراءة، وقد وقع الخلاف في ذلك أيضاً، والسرّ فيه أنّه إن كان الشكّ في جواز السجدة على المشكوك وعدمه راجعاً إلى الشكّ في المحصّل والمحصّل، أو إلى الشكّ في حصول الشرط وعدمه، فلازمه الاشتعال، لكون الشكّ هنا شكّاً في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وكان الشكّ فيما به يمثل التكليف المعلوم بحدوده وقيوده، فيجب حينئذٍ الاحتياط، إذ لا مؤمن من العقاب المحتمل، كما هو مختار شيخ مشايخنا المحقّق الحائري رحمته الله، لأنّ المطلوب هنا ليس إلّا السجدة على الأرض، وليس المشكوك أمراً وراء ذلك حتّى ترتفع بالأصل.

ويمكن تقرير ذلك ببيان آخر: أنّ السجدة على الأرض وما يصحّ، تعدّ من شروط الصلاة، فعند الشكّ في حصوله لابدّ من إحرازه، لأنّ الشكّ في تحصيله شكّ في تحقيق الامتثال.

وبعبارة أخرى: أنّ مفهوم الأرض معيّن في الواقع ومبهم عندنا، وحيث كان هذه الكلمة متلوّة للحكم، لابدّ أن يحصل ذلك، حيث أنّ صحّة الصلاة مقيدة به، وأمره مردّد بين الواسع الشامل للخزف ونحوه، وبين المعلوم المضيق الذي هو غيرهما، وبما أنّ كلّ واحد من العنوانين يباين الآخر، فلا ينحلّ العلم الإجمالي في المقام إلى علم تفصيلي بأحدهما وشكّ بدوي بالنسبة إلى الآخر، فلا بدّ من الاحتياط، بإتيان ما يقطع به الفراغ، وهو السجدة على الأرض التي لم تطرأ عليها الطبخ، كما لا يخفى.

هذا غاية ما قيل في وجه الاحتياط.

ولكن الأقوى هو التفصيل بين التيمم والسجدة، لأن التيمم كالوضوء في أنهما يعدّان من الأسباب المحصّلة للطهارة، والشرط اللازم تحصيله للصلاة ليس المسحّتان في التيمم، كما ليس هما الغسلتان والمسحّتان في الوضوء، حتّى نتمسّك بالبراءة عند الشكّ في شيء من الأسباب، بل الشرط هو الطهارة التي تعدّ أمراً معنوياً، فالشكّ في حصولها شكّ في حصول الشرط، والشكّ في تحقّق الشرط شكّ في تحقّق المشروط، فلا مناص إلا بالاحتياط، حتّى نحرز الشرط اللازم تحصيله، إذ أنّ الشكّ في إحرازه يؤدّي إلى الشكّ في فراغ الذمّة والامتنال، والشغل اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني.

هذا، بخلاف السجدة حيث أنّها تعدّ جزءاً من الصلاة التي أمر الشارع بتحصيلها، فالشكّ فيما يتعلّق بالسجدة، ليس من قبيل الشكّ في المحصّل، حتّى يستلزم الاحتياط.

كما أنّ الشكّ هنا ليس شكّاً بين المفهومين المتباينين، حتّى يستلزم العمل بالاحتياط، بل كان الأمر بالانحلال بواسطة الوجدان والعقل الفطري، حيث ينحلّ المتعلّق إلى علم تفصيلي وشكّ بدويّ، فالثاني مرفوع بالأصل.

وتقريبه أن يُقال: إنّهُ لا إشكال في لزوم كون ما يسجد عليه من الأرض وهو متيقّن، ولكن هل لابدّ أن تكون مقيّدة بعدم الطبخ، وأنّها غير مطبوخة، فالقيد مرفوع بأصالة البراءة للشكّ في قيدته وعدمه، وهذا ما نشكّ فيه، فيرفع العقاب عنها، أو يرتفع أصل التقييد بها، على حسب اختلاف المسلكين في المرفوع بحديث الرفع.

كما أنه لو تقرّر الشكّ متوجّهاً إلى أصل لزوم مدخلية الأرض في ثبوت الحكم، أي لو كان الشكّ في أنّه هل يجب أن يكون ما يسجد عليه المصلّي خصوص الأرض، أو يكفي ولو كان أرضاً مطبوخاً إذا لم يظهر من الدليل الاجتهادي لزوم كونه أرضاً؟

وعلى أيّ تقدير من التقادير المفروضة، فإنّه يرجع الأمر إلى البراءة، ولذلك ذهب أستاذنا المحقّق الداماد رحمته الله بل وكثير من الفقهاء إلى الحكم بالجواز في السجدة على الخزف والآجر والجصّ، وإن لم نقل بجوازها في التيمّم، إن لم يتمّ جريان الاستصحاب الحكمي فيه، لما قد عرفت من إجراء البراءة هنا دون التيمّم.

اللهمّ أن يُقال هنا أيضاً بأنّ كونه أرضاً كان من قبيل الشرط في الصلاة، فلا بدّ في الشكّ فيه من إحرازه، وهو مقتضى الاحتياط، ولا مانع من مراعاة هذا الاحتياط، وأنّ مراعاته حسن في المقام لأجل هذه التوهّمات.

إذا عرفت حكم صورة الشكّ في جواز السجدة على شيء، لأجل الشكّ في صدق الأرضيّة عليه، من الأصول المحرزة وغيرها، فالآن نرجع إلى بيان كلّ واحد من الأفراد المذكورة في المتن وغيره، وهي:

أنّه هل يجوز السجود على مثل العقيق والذهب والفضّة والملح والقيصر أم لا؟

نقول: لا يجوز السجود عليها، خصوصاً في الثلاث الأول، لعدم صدق الأرض عليها عند العرف، لا من جهة صدق المعدنية، كما قد يظهر من بعض

الكلمات ، بل لما قد عرفت من أنّ الملاك في عدم الجواز ، ليس إلاّ عنوان الأرض المنفي عن هذه المذكورات ، بل وهكذا يكون حكم الملح أيضاً كما سيأتي .

بل قد يستدلّ على عدم الجواز بالخبر المروي عن يونس بن يعقوب ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :

«لا تسجد على الذهب ولا على الفضة»^(١).

مضافاً إلى إمكان استفادته من عموم العلة ، فيما ورد (بأنّ السجدة لا يجوز إلاّ على الأرض أو ما أنبتته ، إلاّ ما أكل ولُبس) ، كما في رواية هشام بن الحكم^(٢) والمستثنى إشارة إلى الثمرات والفواكه التي يأكلها الإنسان ، وإلى الثياب المصنوعة من القطن ونحوه ، وبه يلحق كلّ ما كان كذلك مثل العقيق والفيروزة وما أشبه إذا عدّ من الملبوسات .

وبذلك يندفع ما قد يتوهم بأنّ العقيق والفيروزة كانا من الجبال يعدّان من أجزاء الصخور والجبال ويصدق عليهما الأرض ، فلا بدّ أن يصحّ السجود عليهما ، بل وهكذا مثل الذهب والفضّة حيث أنّهما من أجزاء التراب مع خصوصيّة توجب رفع قيمتهما .

وجه الاندفاع: هو ما عرفت بأنّه إذا صار ممّا يُلبس يخرج عمّا يصحّ السجود عليه ، فالمنع يكون بأحد الأمرين: إمّا خروجه عن الأرضية كالذهب ،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ١ .

أو صيرورته ممّا يلبسه الإنسان كالعقيق ، مضافاً إلى إمكان إقامة الإجماع عليه ، حيث لم يعرف قول على خلاف ما عرفت .

فوجه خروج مثل تلك المذكورات عمّا يصحّ ، ليس لأجل صدق المعدنيّة عليها ، كما قد يظهر ذلك عن بعض ، مثل المحقّق والمحكمي عن «المنتهى» و«التذكرة» و«التحرير» و«البيان» و«تعليق النافع» و«التنقيح» حيث أتعبوا أنفسهم لإثبات انسلاخ عنوان الأرض عن مثل العقيق والذهب ؛ لإمكان القول بجواز السجدة عمّا يصدق عليه المعدن ، إذا لم يصدق عليه أنّه من المأكول والملبوس وصدق عليه عنوان الأرض .

ودعوى حكميّة نفى الأرضية عمّا يصدق عليه المعدنيّة ، غير مسموعة .
وأما الملح : فلا يجوز السجدة عليه ، مضافاً إلى ما عرفت من صدق كونه من المأكولات ، وقيام الإجماع عليه مع عدم وجود مخالف فيه ، إمكان استفادة المنع من لسان بعض الأخبار ، مثل ما ورد من المنع عن السجدة على السبخة ، حيث تطلق هذه الكلمة على أرض مالحة طغى عليها الملح ، وهو ما رواه الشيخ بإسناده عن معمر بن خلّاد ، قال :

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن السجود على الثلج ؟

فقال : لا تسجد في السبخة ولا على الثلج»^(١) .

والسبخة أرض ذات نز وملح ، كما في «المنجد» .

ولعلّ وجه المنع هو كون الملح معدوداً من الطعام المأكول فيدخل في

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ١ .

المستثنى، إذا كان ظاهراً على سطح الأرض، ومكروهاً إذا كان مخلوطاً مع التراب بحيث لا يظهر فيه الملح.

بل يمكن استظهاره من حديث الزجاج، وهو ما رواه الكليني بإسناده عن محمد بن الحسين:

«أن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام يسأله عن الصلاة على الزجاج.

قال: فلما نفذ كتابي إليه تفكرت وقلت هو ممّا أنبتت الأرض، وما كان لي أن أسأل عنه.

قال: فكتب إلي لا تصل على الزجاج، وإن حدثتك نفسك أنه ممّا أنبتت الأرض، ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان»^(١).

ومثله ما نقله عبدالله بن جعفر الحميري، في «الدلائل» (دلائل علي بن محمد العسكري عليه السلام)، قال:

«وكتب إليه محمد بن الحسن بن مصعب يسأله، وذكر نحوه، إلا أنه قال: فإنه من الرمل والملح، والملح سبخ»^(٢).

ورواه الصدوق في «العلل» أيضاً مثله.

وجه الاستظهار: أنه بعد فرض كون المراد من الصلاة عليه هو السجدة، لا مطلق قيام المصلي عليه، لوضوح عدم وجه في المنع في الثاني، فجعل وجه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٢.

المنع كونه من الملح، خصوصاً في الخبر الثاني، حيث قد نبّه عليه عليه السلام على أنّه سبّخة، فيفهم منه كون الملح ممّا يمنع من السجدة عليه، فإنّه وإن قرنه مع الرمل، لكنّه يكفي في المنع كون أحدهما ممّا يمنع عنه، ولو قلنا بالجواز في الرمل بمفرده، أو كان المنع للرمل مع الملح الذي يولد منهما السبّخة، وكيف كان فحكم الملح في المنع واضح.

وأما القير والزفت والقفر: فهي أيضاً ممّا لا يجوز السجود عليه، كما عليه الإجماع، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر»، حيث قال: (ولا خلاف أجده بين الأصحاب قديماً وحديثاً، في عدم جواز السجود على القير، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه).

بل وكذا يظهر المنع من كلام صاحب «المدارك»، حيث قال: (إنّه لو قيل بالجواز وحمل النهي على الكراهة أمتن، إن لم ينعقد الإجماع على خلافه).

ولا يخفى أنّ وجه تشكيكه لأجل الاختلاف في لسان الأخبار، من الجواز وعدمه، حيث أنّ المستفاد من بعض الروايات هو العدم، وهو كما في الخبر المعتبر الذي رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أسجد على الزفت يعني القير، فقال: لا، ولا على الثوب الكرسف، الحديث»^(١).

وتفسير السائل للزفت بالقير غير ضائر، لأنّه من باب تقريب المعنى إلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١.

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

السفينة حيث أنّ أرضيّة السفينة مطلّية بالقير عادةً، ولا يجوز السجود عليه، وعدّ المنع مفروغاً عنه في ارتكاز السائل، حيث أشار بنفسه إلى أخذ المدرة معه واستصحابها فيها.

فهذه جملة ما دلّت على المنع.

مضافاً إلى إمكان تأييد المنع بأخبار العامة، وبأنّ العرف لا يعده من الأرض قطعاً.

وأما كونه من نبات الأرض، فهو منوط على بيان المراد من النبات، حيث أنّه قد يُطلق النبات على مطلق ما ينبت من الأرض، ولو لم يكن من الجسم النامي، حتّى يشمل مثل الجمادات، ولعلّ منه ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً﴾^(١)، وكذا في قوله تعالى في قصّة مريم: ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً﴾^(٢). وقد يُطلق على مثل الجسم النامي في مقابل الجماد والحيوان، كالقول والأشجار والحشيش.

والظاهر أنّ المراد من النبات الوارد في الأحاديث الواردة في بيان ملاك الجواز هو القسم الثاني منه، فيصير القير غير جائز السجدة عليه، إذا لم يصدق عليه الأرض.

ولكنّ المستفاد من بعض الأخبار الواردة في المقام والدالّة على الجواز، أنّ المراد من النبات هو الأوّل، وهو كما في الخبر المروي عن منصور بن حازم،

(١) سورة نوح: الآية ١٧.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٣٧.

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«القيبر من نبات الأرض»^(١).

حيث أنه واضح في أن مراده من أن القير من نبات الأرض لا يقصد به كونه مثل الشجر .

وأما الأخبار الدالة على الجواز - مضافاً إلى ما عرفت آنفاً - وهي :

منها: الخبر المروي عن معاوية بن عمّار، قال :

«سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، عن السجود على القفر وعلى القير،

فقال: لا بأس»^(٢).

ومنها: رواية أخرى رواها معاوية بن عمّار، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة.... إلى أن قال: يصلي على القير والقفر ويسجد عليه»^(٣).

ودلالة هذه الأحاديث على جواز السجدة على القير والقفر واضحة .

ومنها: الخبر المروي عن إبراهيم بن ميمون، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام

في حديث:

«تسجد (فاسجد) على ما في السفينة وعلى القير، قال: لا بأس»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٧.

بخلاف ما جاء في حديث آخر لمعاوية بن عمّار:
«أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة على القار، فقال: لا بأس به»^(١).
حيث أنّ دلالة على الجواز منوطة على أن يكون المراد من الصلاة هو
سجدها لا نفس الفريضة، إذ لا وجه لتوهم النهي والمنع في أصله.
فمقتضى الجمع بين الطائفتين يكون بأحد الأمرين:
إمّا الجمع في الهيئة، كما مال إليه «الوافي» وصاحب «المدارك»، بحمل
أدلة الجواز على الكراهة بملاحظة أدلة المنع.
أو الجمع بنحو آخر، وهو حمل المجوّز على حال الضرورة، أو التقية، كما
يظهر من صاحب «الجواهر» و«الوسائل» والمحقّق الداماد وغيرهما.
والظاهر كون الثاني أولى لوجوه:
أولاً: لا اعتبار الأخبار المانعة سنداً.
وثانياً: موافقته للشهرة لولا الإجماع.
وثالثاً: عدم ما يدلّ على الجواز بالصرحة في جميع هذه الأخبار، إذ أنّ
حديث منصور ليس فيه بيان حكم جواز السجدة عليه، لأنّه لم يذكر فيه إلاّ كونه
من نبات الأرض، فلا بأس أن يدلّ عليه بصورة الإطلاق فيقيّد نباتيته بواسطة
تلك الأخبار بما كان من قبيل الأشجار دون غيره، فلا يكون هذا الحديث
معارضاً للأخبار المانعة.
هذا، مع أنّ التدقيق في الأخبار المجوّزة يوصلنا إلى ما لا يطمئن الفقيه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

بالحكم، لما ترى من اختلاف مضمون ما صدر عن معاوية بن عمار فقد جاء في الرواية الأولى والثانية الحكم بجواز السجدة في السفينة، أو الحكم بجوازها مطلقاً، بخلاف روايته الثالثة حيث لم يذكر فيه إلا أصل الصلاة، حيث يحمل على جهة السجدة، وهذا دليل على اضطراب في المتن، في الجملة.

نعم، والذي يدل على جواز السجدة على القير من دون هذا الإشكال، هو مدلول الخبر المروي عن إبراهيم بن ميمون، وحديث آخر نقله صاحب «مصباح الفقيه» عن كتاب «المسائل لعلّي بن جعفر»، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل هل يجزيه أن يسجد في السفينة على القير؟ قال: لا بأس»^(١).

حيث لا يبعد كون المراد هو جواز السجدة عند الضرورة، المناسبة مع السفينة، بأن لا يكون مع المصلي شيئاً يصح السجود عليه، كما يومي إلى ذلك ما في حديث عليّ بن جعفر من قوله: (هل يجزيه أن يسجد في السفينة على القير) من ذكر الأجزاء في خصوص السفينة دون الجواز بصورة الإطلاق، مع انضمام خبر آخر رواه إبراهيم بن ميمون حيث ورد فيه عنوان السفينة والجواز فيه مطلقاً، حيث لا يبعد أن يكون المراد منه ما لا يصح السجود عليه في حال الاختيار، مضافاً إلى ضعفه من جهة الجهل بحال إبراهيم بن ميمون.

فمن جميع ما ذكرنا، يقوى الأمر بأن نحمل الأخبار المجوّزة على الضرورة أو التقية بعدها، أو السجود بغير الجبهة، لكنهما أضعف بالنسبة إلى

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ١٩٨.

الاحتمال الأول، والله العالم.

وأما النورة: وهي كما في «المنجد»: (الحجر الكلس، ثم غلب على اختلاط تضاف إلى الكلس من زرنينخ وغيره، ويستعمل لإزالة الشعر). انتهى كلامه. فالنورة بالمعنى المستعمل في الثاني، لا يجوز السجود عليه، لاختلاطه بما لا يجوز السجود عليه من زرنينخ أو رماد ونحوهما. كما لا يجوز السجود على الساروج، وهو كما فسّره صاحب «الوافي» بقوله:

النورة باخلاطها فارسي معرّب؛ عبارة عن النورة المختلط بالغير، وكان ممّا تعرف عليه في قديم الأيّام استعمال الساروج لطلي الحياض ليمنع عن نفوذ الماء، وكانوا يخلطون بياض البيض والرماد والحجر الكلس، وبعد صيرورته معجوناً يطلون به جدار الحياض ومنابع الماء، وهو ممّا لا يجوز السجود عليه، لأجل تركيبه ممّا لا يجوز، ولذلك ورد في الخبر الذي رواه محمد بن عمرو بن سعيد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام:

«لا يسجد على القفر ولا على القير ولا على الساروج»^(١).

وهو لا يفيد عدم جواز السجود على النورة بالمعنى الأول، حيث كان من قبيل الحجر في الجصّ، غاية الأمر أنّه مطبوخ، والمنع عن السجدة عليه، كان لأجل خروجها بعد الطبخ عن اسم الأرض، وقد عرفت الإشكال في الجصّ الذي هو أيضاً مثله.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

فعلى هذا، لا يكون هذا الحديث منافياً ومعارضاً للخبر الذي دلّ على جواز التيمّم بالنورة، حيث قد عرفت وجود الملازمة حينئذٍ بين جواز التيمّم وجواز السجود عليه، إذا كان ملاك جواز التيمّم أيضاً صدق اسم الأرض عليه، والحديث المجوّز صريح في جواز التيمّم، وهو مثل الخبر الذي رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام:

«أنّه سُئل عن التيمّم بالجصّ؟ فقال: نعم.

ف قيل: بالنورة؟ فقال: نعم.

ف قيل: بالرماد؟ فقال: لا، إنّه ليس يخرج من الأرض، إنّما يخرج من الشجر»^(١).

فإذا جاز التيمّم بالجصّ والنورة لصدق الأرض عليهما، بقريّة التقابل من خروج الرماد عن اسم الأرض، يفهم جواز السجود عليهما أيضاً، كما لا يخفى. فالحكم بالاجتناب عن النورة، ولو بالاحتياط اللازم - كما يظهر من صاحب «الجواهر» - إن أراد النورة بالمعنى الأوّل غير وجيه، وإن أراد بالمعنى الثاني، كما لا يبعد الاستدلال عليه بحديث الساروج، لكان الأولى هو الحكم بعدم الجواز، لا الاحتياط بالاجتناب، كما لا يخفى. فكلّامه عليه السلام على أيّ تقدير لا يخلو عن إشكال.

بل قد يؤيّد جواز التيمّم والسجدة عليها بالملازمة المستفادة من خبر آخر مرويّ عن الراوندي في «النوادر» (بالسند المتقدّم عنه في «المستدرک»)

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

عن آباءه عليهم السلام، قال :

«قال علي عليه السلام: يجوز التيمم بالحصّ والنورة، ولا يجوز بالرماد، لأنّه لم يخرج من الأرض، الحديث»^(١).

ومثله الخبر المروي في «الجعفریات»^(٢).

بل يستفاد من تلك الأحاديث، عدم جواز السجود على الرماد الحاصل والناجم من النبات، كما صرّح به غير واحد من الأصحاب، بل في «كشف اللثام» كأنّه لا خلاف فيه، والوجه في ذلك ما عرفت من خروجه عن حقيقة الأرض واسمها بالاستحالة، وعليه فظهور الخبر مفيد لذلك إذا كان نجساً وعدّت الاستحالة من المطهّرات.

فما يفهم من الفاضلين من التردّد فيه، حيث قد نسب المنع إلى الشيخ الذي يستفاد من نسبته إليه نوع تردّد ما، يكون في غير محله.

بل لا يبعد القول بعدم الجواز في الأرض المستحيلة المذابة، إن صدق عليه عرفاً كونه من الرماد، لكن في صدقه إشكالاً، إذ أنّ أحجار الجبال عندما تنصهر نتيجة لحرارة البركان المتصاعدة، لا تنقلب رماداً، وإن احترقت احترقاً شديداً، بل بعد أن تبرّد تنقلب إلى أحجار بركانية سوداء كالفحم.

نعم، لا يبعد القول بجواز السجود على الفحم، كما عليه صاحب «الجواهر»، ولذلك لا يصير المتنجّس منه طاهراً بذلك، لعدم صدق الاستحالة

(١) المستدرک: الباب ٦ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

(٢) المستدرک: الباب ٦ من أبواب التيمم، الحديث ١.

عليه بالذوبان .

وكيف كان ، فإنّ الحكم من الجواز وعدمه يدور مدار الموضوع ، وهو صدق الاستحالة بصيرورته رماداً ، والله العالم .

نعم ، قد يشكل جواز السجدة على الفحم غير الحجري ، المصنوع من النبات ، بخلاف الفحم الحجري حيث أنّ جواز السجدة عليه لأجل صدق اسم الأرض عليه ، إلا أن يدعى الانصراف عن مثل هذه الأرض .

هذا ، بخلاف ما لو تبدّل الخشب وصار فحماً ، حيث أنّه يخرج عن عنوان الأرض بصيرورته خشباً ونباتاً ، ولذلك لا يجوز التيمّم به ، لعدم صدق الصعيد عليه .

ولكن لما كان باب السجدة أوسع من باب التيمّم ، لأنّه قد أجزت السجدة على ما أنبتت الأرض دون التيمّم ، فلا يخرج عن جواز السجود عليه بصيرورته خشباً ونباتاً غير مأكولين ، فإذا صار الخشب فحماً ، فلا يصدق حينئذ عرفاً أنّه خشب أو ما أنبتت الأرض ، ولذلك لا يجوز السجدة عليه ، وبناءً عليه قال صاحب «الجواهر» : (نعم قد يتردّد في الفحم ، وكيف كان ، جواز السجدة على الفحم من الخشب مشكلاً جداً) .

ولذلك ذهبنا في تعليلتنا إلى ما ذهب إليه صاحب «العروة» ووافقناه على عدم الجواز .

نعم لا يبعد الحكم بالجواز في الفحم الحجري ، ووجه الافتراق أنّ الملاك في الجواز وعدمه ، ليس مجرد حصول الاستحالة وعدمها - كما هو كذلك في

تبديل النجس إلى الطاهر بها -، بل الملاك هو أنه كما يحصل بالاستحالة تبديل ما يجوز إلى ما لا يجوز - مثل تبديل الخشب إلى الرماد - أو ممّا لا يجوز إلى ما يجوز - مثل تبديل بدن الإنسان إلى التراب - كذلك يحصل بصدق انطباق اسم الأرض أو ما أنبتت من الأرض عليه، حيث يجوز بأحد من الأمرين، فلا إشكال ظاهراً من صدق الأرض على الفحم الحجري دون الفحم المصنوع من الخشب، حيث لا يصدق عليه اسم الأرض ولا النبات مثل الخشب، وبهذا الفارق يمكن لنا أن نميّز في الحكم من الجواز في الأوّل دون الثاني .

نعم، على مبنى من يدّعي عدم انطباق اسم الأرض على الفحم الحجري أيضاً، فإنّه لا تجوز السجدة عليه أيضاً، لكنّه غير وجيه، كما لا يخفى .

ولا على ما ينبت من الأرض، إذا كان مأكولاً، كالخبز والفواكه .

ذلك ممّا لا خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل عليه صريح الإجماع المنقول والمعتضد بنفي الخلاف، ووجدانه مستفيض أو متواتر كالنصوص، بل في «الجوهر» يمكن دعوى ضروريته عند المتشرعة الإمامية فضلاً عن علمائها.

فلأبأس بذكر النصوص الدالة على المنع، وهي أخبار عديدة صحيحة الاسناد وتامة الدلالة:

منها: صحيحة هشام بن الحكم، أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام:

«أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز؟

قال: السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض، إلا ما أكل أو لبس.

فقال له: جعلت فداك ما العلة في ذلك؟

قال: لأنّ السجود خضوع لله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة الله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها.

قال: السجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ»^(١).

(١) وسائل الشيعة: صدره في الباب الأول وذيله في ١٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١ في كلا البابين.

ومنها: الخبر المروي عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الخصال» بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد، في حديث شرايع الدين. «قال: لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض، إلا المأكول والقطن والكتان»^(٢).

ومنها: حديث الأربعمئة، عن علي عليه السلام، قال: «لا يسجد الرجل على كدس حنطة ولا شعير، ولا على لون ممّا يأكل، ولا على الخبز»^(٣).

الكُدس: هو الحبّ المحصور المجموع، أي الكثير المتراكم منه - واللون هنا لعلّه بمعنى الصنف، وعليه فمعنى الحديث عدم جواز السجود على الشعير ولا على نوع من أنواعه.

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس بالصلاة على البوريا والخصفة وكلّ نبات إلا التمرة»^(٤). والظاهر كون الصحيح الثمرة بالثاء كما في «الفقيه»، لعدم خصوصيّة في التمرة، كما في «الوسائل».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٩.

ومنها: الخبر المروي في «تحف العقول» المنقول عن الصادق عليه السلام، في حديث، قال:

«وكل شيء يكون غذاء الإنسان في مطعمه أو مشربه أو ملبسه، فلا تجوز الصلاة عليه ولا السجود، إلا ما كان من نبات الأرض، من غير ثمر قبل أن يصير مغزولاً، فإذا صار غزلاً، فلا تجوز الصلاة عليه، إلا في حال ضرورة»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث: «ولا على شيء من الحيوان، ولا على طعام، ولا على شيء من ثمار الأرض، ولا على شيء من الرياش»^(٢).

مضافاً إلى ما عرفت في الخبر المروي عن محمد بن الحسين الوارد في حكم الزجاج، حيث أنه مركّب من الملح والرمل. هذه جملة من الأخبار الدالة على حكم السجدة على هذه المذكورات في الجملة.

فها هنا فروغ، لابد من البحث فيها:

الفرع الأول: في أنّ المراد من المأكول هو المعدّ للأكل، حتّى المنفصل عن قشره الموجود فيه، فلازمه جواز السجدة على المأكول الذي لم يقشر بعد، وكان في قشره كالحنطة والشعير.

ولكنّ المنقول عن «التذكرة» والمحكي عن «المنتهى» و«نهاية الاحكام»

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

و«التحرير» و«الموجز» جواز السجدة على الحنطة والشعير، معللاً بأنّ القشر الذي ليس بمأكول، حاجزٌ بين المأكول والجبهة، والسجود واقع عليه، ولا نهى عنهما في هذا الحال لأنّهما غير مأكولين.

وأشكل عليه الشهيد في «الذكرى» بجريان العادة بأكلهما غير منخولين، وخصوصاً الحنطة، وخصوصاً في الصدر الأوّل.

ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال، لوضوح أنّ صدق عنوان المأكول أو الملبوس، ليس على نحو صدق المشتقّ على معنونه، لوضوح أنّه إذا لوحظ ذلك فإنّه لا يصدق عنواني المأكول أو الملبوس إلّا بعد المضغ والازدرد، أو بعد صيرورة الشيء لباساً أو كسوةً، لا قبل ذلك، مع أنّا نرى أنّ العرف يطلق هذا الوصف على مثل الحنطة والشعير والأرز، حتّى فيما يحتاج إلى معالجة صناعية كالطبخ والشوي في المأكول، أو النسج والغزل في الملبوس، أو التي تحتاج إلى معالجة طبيعيّة كالنموّ والنضج، خصوصاً مع ملاحظة التعليل الموجود في رواية هشام بن الحكم، بقوله: (لأنّ أبناء الدّنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون)، فإنّ هذا العنوان ينطبق على مثل الحنطة قبل الطحن والطبخ، وعلى القطن الملبوس قبل النسج والغزل، كما لا يخفى.

وعليه، فالمراد من المأكول والملبوس، هو الأعمّ من الفعلين والقوّة القريبة إلى الفعلية.

بل لا يبعد دعوى صدق المأكول على الثمرة التي لم تنضج بعد، مثل الثمرة قبل أوان نضجها، حيث أنّه عند العرف يطلق عليها الثمرة، وقد جاءت الإشارة

في الخبر الذي رواه محمد بن مسلم -بناءً على نسخة «الفقيه»- بالثاء (أي الثمرة لا التمرة) كخبر زرارة مورداً للاستثناء، حيث أطلق على الثمرة قبل نضجها عنوان المأكول، فليس هذا إلا لما قلنا بكون المراد من المأكول، هو المعد لذلك شأنًا عند العرب بالفعل أو القوة القريبة، كما لا يخفى.

بل في «الجواهر»: (يكفي في عدم الجواز، تحقق المبدأ، فطلع النخل وغيره الذي يؤول إلى الثمرة لا يجوز السجود عليه).

بل قد يُقال: بعدم الجواز فيما يكون لها قشرة حال اتصاله، مثل اللوز والجوز بعد جفاف قشريتهما لا قبله، وإلا ربما يكون مأكولاً كما في اللوز، فلا يجوز السجدة على قشرة اللوز حال اتصالها مع لبّه وثمرته بخلاف ما لو انفصلت عنه، فإنّه يجوز، لأنّه يخرج عن عنوان المأكول، ويطلق عليه عنوان غير المأكول مستقلاً، إذ مع الاتصال يكون اسم العنوان تابعاً لما في لبّه، ولا يلاحظه العرف مستقلاً، فيجري عليه التعليل الوارد في رواية هشام، بخلاف ما إذا انفصلت عنه، حيث يدخل تحت عنوان غير المأكول، وينطبق عليه العنوان مستقلاً، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأجل شمول المستثنى منه في الدليل اللفظي لمثله، فمع قيام الدليل الاجتهادي لا يصحّ التمسك بالدليل الفقاهتي الذي هو الاستصحاب، لو لم ندع تبدل الموضوع فيه المستلزم لعدم جريانه، كما لا يخفى.

ولكن قد يُقال: بعدم الجواز في مثل القشرة ونواة الثمرة، حتّى بعد انفصالهما، فضلاً عما إذا كانت النواة باقية في جوف الثمرة.

وقيل في وجه عدم الجواز، بأنّ النهي عن السجود على الثمرة كالرّمّان والتمر، نهى عن أعضائها ولو بعد الانفصال، مضافاً إلى قاعدة الاشتغال. ولكنّ الجواز لا يخلو عن قوّة، لدخول القشرة في المستثنى منه بعد الانفصال، لو لم نقل بدخولها فيه قبل كما قيل.

الفرع الثاني: وهو استثناء الثمرة، والظاهر أنّ المراد من الثمرة هي المأكولة منها لا مطلق ما يُقال له الثمرة، كما قد يُطلق على مثل ثمرة الشوك والحنظل، خصوصاً مع ملاحظة التعليل الوارد في رواية هشام، حيث جعل الملاك كون الشيء مأكولاً لأبناء الدُّنيا، بل وهكذا حديث «تحف العقول» الوارد فيه قوله: (ما يكون غذاء الإنسان في مطعمه أو مشربه أو ملبسه) وهذه المذكورات غير صادقة على مثل ثمرة الحنظل لأنّها لا تعدّ غذاء الإنسان.

بل قد يقال بأنّ استثناء المأكول فقط، يوجب الاختصاص لخصوص المأكول منها، فلا يكون استثناء الثمرة في بعض الأخبار، إلّا بيان ما هو قسم من مطلق المأكول بصورة العموم والخصوص المطلق، لا العموم من وجه، كما كان كذلك لو قلنا بإطلاق الثمرة يشمل مثل ثمرة الشوك والحنظل، إذ حينئذٍ يكون مقتضى استثناء مطلق الثمرة، هو عدم الجواز لمثل ثمرة الشوك، ومقتضى استثناء المأكول عمّا أنبتت هو الجواز في مثل الثمرة المذكورة، فيقع التعارض فيها بين الدليلين، ويجب حينئذٍ الرجوع إلى المرجّحات، وهي تدلّ على الجواز، نظراً إلى التعليل الذي قد عرفت تفصيله.

وبعبارة أوفى: بأنّ التنافي بين الدليلين، وهما قوله عليه السلام: (يجوز السجود

لكلّ ما أنبتت الأرض إلّا المأكول والملبوس)، حيث يستفاد من جملة الإثبات والنفي الحصر، بمعنى حصر الجواز في خصوص ما عدا المأكول والملبوس ممّا أنبتت الأرض، ولو كانت ثمرة.

كما أنّ مفاد دليل آخر دلّ على قوّة جواز السجود على كلّ نباتٍ لا تعدّ من الثمار - كما هو مفاد الخبر المنقول في «تحف العقول» وغيره، مثل خبر محمد بن مسلم على رواية - هو جواز السجود على غير الثمار ولو كان مأكولاً، إذا كانت من نبات الأرض، فينحصر الاستثناء في خصوص الثمرة مطلقاً، أي ولو كانت غير مأكولة.

فلازم الحصرين هو وقوع التعارض في المأكول من غير الثمرة، حيث حكم فيه بالجواز بمقتضى كونه من غير الثمرة، فيدخل في المستثنى منه الثاني، وعدم الجواز بمقتضى كونه داخلياً في المستثنى في الدليل الأوّل، وكذلك في مثل الثمرة الغير المأكولة، حيث يجوز السجود عليها، لدخولها في المستثنى منه من الدليل الأوّل، لكونها غير مأكول، وعدم الجواز لدخولها في المستثنى من الدليل الثاني، فلا مناص إلّا رفع اليد إمّا عن الحصر المستفاد من الاستثناء، وارتكاب تخصيص آخر في الجواز من الدليل الأوّل، بأن يكون الخارج من المستثنى أحد الأمرين من كونه مأكولاً أو ثمرة، ولو غير مأكول.

أو حمل المستثنى في الدليل الثاني على الثمرة المأكولة، فيبقى التخصيص في الانحصار، ويرجع الدليل الثاني إلى مفاد الدليل الأوّل، وهذا هو الأوّل، لانصراف عنوان الثمرة إلى المأكولة عرفاً.

بل ربما يمكن أن يُقال بعدم إطلاق الثمرة لمثل الحنظل والشوك إلا مجازاً،
لعلاقة المشابهة وضيق الخناق .

هذا، فضلاً عن بُعد حمل إطلاق المأكول في الدليل الأول، على خصوص
الثمره، لإطلاق فتاوى الأصحاب، المعتمدة بظاهر صحيحة هشام، المشتملة
على التعليل القاضي بآناطة المنع بالمأكولية لا بكونه ثمره .

الفرع الثالث: لا إشكال في المنع عن السجود فيما كان مأكولاً بحسب
العادة والعرف، ولكن الذي ينبغي أن يبحث عنه، أن ما كان مأكولاً عادياً
لشخص أو لصنف خاص دون صنف آخر، أو في فصل من الفصول دون فصل،
أو في محلّ دون محلّ، فهل يلحق جميعها بالمأكول في المنع أو لا يلحق به
مطلقاً، أو لابدّ من التفصيل في المنع بالنسبة إلى المعتاد، أو بما كان مأكولاً دون
غيره؟ وجوه:

وقد يظهر عن بعض، مثل المحقّق الهمداني رحمته الله، اختيار الثالث، حيث قال:
(نعم، لو صار مأكولاً عادياً لشخص أو صنف، من غير أن يصدق عليه في
العرف اسم المأكول، أمكن أن يُقال بالمنع عنه، في خصوص من صار مأكولاً له،
إذ لا يبعد أن يدعى أنّ المنساق إلى الذهن من النهي عن السجود على ما أُكل،
أعمّ ممّا كان كذلك في العرف، أو بالنظر إلى حال المصلّي، كما ربما يناسبه
التعليل الوارد في صحيحة هشام المتقدّمة، بل قد يؤيّده المرسل المروي عن
كتاب «تحف العقول» .

وهذا موافق لفتوى كثير من الفقهاء كالعلامة في «التذكرة» و«جامع

المقاصد» و«فوائد الشرايع» و«المسالك» و«المدارك» وغيرها، حيث جعلوا ملاك المنع شيوع الأكل في بعض البلاد، بل قالوا: (إذ لا يطرد أغلبية أكل شيء في جميع الأقطار، فإن الحنطة مثلاً لا تؤكل في بعض البلاد إلا نادراً).
فلازم كلام هذه الثلة من الفقهاء هو المنع إذا صدق عليه المأكل عند بعض، أو في فترة دون أخرى، حتى لو تبدل ممّا لم يعتد أكله إلى المعتاد بأكله، فإنّه لا يجوز السجود عليه.

خلافاً لظاهر كلام صاحب «الجواهر» وتصريحه، حيث قال:
(الظاهر المنساق إلى الذهن، سيما مع التعليل، أنّ المراد ممّا أكل أو لبس، الإشارة إلى ما في أيدي الناس من المآكل والملابس، لا أنّ المراد التعليق على الاعتقاد وعدمه).

والذي يخطر بالبال، هو ما كان مأكولاً عند جماعة من الناس ممّا يصدق عليه عنوان المأكل عرفاً، لأن يكون مأكولاً لشخص أو شخصين ونظائرهما، حيث لا يصدق عليه المأكل عرفاً، كما يظهر ذلك من تعليل صحيحة هشام، حيث قد عبّر عن الممنوع من السجود عليه ما عدّ مأكولاً لأبناء الدنيا.
فالاعتقاد الحاصل عند جماعة أو في فصلٍ من الفصول، أو في زمان، يوجب صدق المأكولية، فلا يجوز السجود عليه، بل لا يبعد عدم الجواز عند المرور بقوم كان المعتاد عندهم كونه مأكولاً، لصدق العادة والعرف على مثل ذلك.
وممّا يمكن الاستشهاد والتأييد لما ذكرناه، الخبر الذي رواه صاحب «تحف العقول» والوارد فيه كون الشيء معدوداً من غذاء الإنسان في مطعمه أو

مشربه أو ملبسه، حيث يصدق عليه عنوان غذاء الإنسان.

فالحكم بعدم الجواز هو الأقوى، كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال عند الشك في حصول الشرط عند الشك في كونه مأكولاً، فالاحتياط يقتضي ترك السجود على مثله

نعم، ترك استعمال جملة من الناس لجملة من المأكولات، لأجل استغنائهم عنها، أو لاكتفائهم بما هو أطيب منها، أو لدواع أخرى، مع كون ذلك الشيء بذاته معدوداً من مأكولات الإنسان، وكونه معدداً لإشباع بطون البشر، لا يؤدي إلى خروجه عن عنوان المأكول.

كما أنه من جهة أخرى، لا يعدّ قيام بعض الناس في بعض الفصول بأكل بعض الأشياء لبعض الخواص التي فيها كال تبريد، لا يوجب صيرورته من المأكولات عرفاً، ولذلك نرى أنّ الناس يسألون المستعمل لماذا تأكل الشيء الفلاني، فيجيب أنّه يؤكل لأجل كذا وكذا، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر، أنّ العقاقير والأدوية ليست من المأكولات، بل وهكذا ما تؤكل عند المخمصة وشيوع المجاعة، حيث يأكل الإنسان ما لا يأكله في الحالة الاعتيادية، أو بواسطة حالة خاصة للإنسان مثل ما لو كان في السجن واضطراً إلى أكل بعض الأشياء التي يكره تناوله لو كان خارج السجن، فحتى لو استمر السجين في أكل مثل تلك المكروهات مدة طويلة، فإنّها لا تنقلب عند العرف إلى المأكول.

نعم، فيما له حالتان مثل قشر اللوز وجمّار النخل، حيث يؤكلان عند

اخضرارهما وقبل تصلبهما، فقد يقال - كما عن «الجواهر» - بأنه أيضاً يجوز السجود عليهما حتى عند اخضرارهما، من جهة أنه لا يصدق عليهما أنهما من مآكل أهل الدنيا المعد للأكل.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لوضوح صدق المأكولية عليهما في تلك الحالة بل ويستقبلون أبناء الدنيا أكلهما أشد استقبالا، فجواز السجود عليهما لا يخلو عن إشكال.

أما ورق الأشجار وقشورها وكذا سعف النخل فلا بأس بالسجدة عليها، أما ورق العنب إذا كان رطباً، فإنه يشكل الجواز لكونه مأكولاً حيث يستعمله الناس في طعامهم عندما يكون رطباً، بخلاف ما إذا جف فإنه لا يعد مأكولاً عرفاً. كما يجوز السجود على الورود غير المأكولة، بخلاف الأثمار قبل أو أن أكلها، حيث أنها تعد من المأكولات عرفاً.

وأما التنباك وإن استعمل عرفاً للشرب والاستعمال بالتدخين إلا أنه عرفاً ليس من المأكولات والمشروبات المتعارفة، فيجوز، بخلاف ورق الشاي أو القهوة.

وفي الترياك إشكال، وإن كان الجواز فيه لا يخلو عن وجه. كما يجوز السجود على التبن والعلف من مأكولات الحيوانات، حيث أن الممنوع هو مأكل الإنسان كما أُشير إليه في الخبر المروي في «تحف العقول» وفي صحيحة هشام.

والظاهر أنه لا فرق فيما إذا كان مأكولاً - في الجواز وعدمه - بين أن يكون

منبته الأرض أو سطح الماء ، لإمكان التوسّع في عنوان (مما أنبتت الأرض) إذ أنّه كناية عمّا هو في مقابل السماء ، فيشمل ما لا أصل له في الأرض ، فيكون المراد منه ما من شأنه كذلك .

وأيضاً ممّا يندرج في عدم الجواز ، المخلوق معجزة ، حيث كان مأكولاً نابتاً دفعة من دون أرض تستقرّ فيها جذوره ، والله العالم .

وفي القطن والكتان روايتان أشهرهما المنع .

وقد عرفت في المأكل بيان ما هو المصداق للمنهى عنه ، فيأتي جميع ما قلنا هناك في المقام ، وقد اكتفينا في المنع كونه متعارفاً عند طائفة وقوم يصدق عليه العنوان عرفاً ولو خاصاً ، لا في خصوص عامة الناس كما عليه صاحب «الجواهر» ، فجواز السجود على ما ينبت من الأرض إذا لم يكن ملبوساً قد ثبت بالنص والفتوى ، بل في «نهاية الاحكام» و«كشف الالتباس» نسبته إلى علمائنا ، بل عن «الانتصار» و«الخلاص» و«الغنية» و«الروض» و«المقاصد العلية» الإجماع عليه ، وفي «الأمالى» : أنه من دين الإمامية ، وفي «الكفاية» : لا خلاف فيه .

ففي ما عدا القطن والكتان ، يجوز السجود عليه إذا لم يكن ملبوساً عادةً ، وإن قيل كون النخل ممّا يتخذ منه النعل في الزمن السابق ، ولعله لم يكن بصورة الملبوس عادةً ، حيث أن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصحابة ، كانوا يسجدون على الخُمرة - بضم الخاء - أي السجادة الصغيرة ، المفتول والمصنوع من الخوص الذي يعدّ من أجزاء النخل .

نعم ، لو صار ذلك ملبوساً عادةً ، بحسب العرف في زماننا ، فلا يبعد القول بعدم الجواز على مسلكتنا ، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث صرح بالجواز فيه .

ثم لو مزج المعتاد بغيره ، فهل يجوز السجود عليه أم لا ؟

ففي «التذكرة» و«النهاية» : في جواز السجود عليه إشكال .

وقال في «الجواهر»: (لا ينبغي الإشكال في الجواز، إذا كان محلّ الجبهة ممّا يعتبر في السجود من غير المعتاد، وفي العدم إذا لم يكن كذلك).
وكلام صاحب «الجواهر» في نفسه متين، لكنّه لا يناسب مع ما ذكره العلامة، لأنّ المراد من الممزوج بالمعتاد ظاهراً، هو ما لا يتميز معتاده عن غيره، وفيه: قد يشكل في لا ما يكون ممتازاً، حتّى قيل بما قال به في المزج، بما قد ذكرناه، فلا يخلو عن إشكال كما قد يتأيد ذلك بالخبر الوارد حول الزجاج، حيث أنّه يصنع من الملح المعتاد والرمل غير المعتاد، ومع ذلك قد منع عن السجود عليه.

ولكن قد يتمسّك للمنع بما هو المحكي عن «فقه الرضا» من النهي عن السجود على حُصْر المدينة، لأنّ سيورها مصنوعة من جلود^(١).
وأيضاً بالخبر المروي عن علي بن الريان، قال:
«كتب بعض أصحابنا إليه، بيد إبراهيم بن عتبة يسأله - يعني أبا جعفر عليه السلام -
عن الصلاة على الخمرة المدنية؟
فكتب: صلّ فيها ما كان معمولاً بخيوطه، ولا تصلّ على ما كان معمولاً
بسيوره»^(٢).

بناءً على أنّ المراد من الصلاة جهة سجودها.
ولكنّه غير وجيه، لأنّه محمول على ما لا يكون ممّا يصحّ السجود عليه

(١) المستدرک: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٢.

معلوماً، لأجل تغطية الحصر بالسيور الذي كان معمولاً من الجلود التي لا يصح السجود عليها، بخلاف ما لا يكون كذلك كما هو الغالب، حيث إنّ أن لا يكون مفتولاً إلا بالخيوط التي تصحّ دون السيور، أو برغم أنّه مصنوع بعض أجزاءه من السيور لكنّها غير ظاهرة، لتغليب قسمة الحصر عليها، بحيث تقع الجبهة على الخوص والسعف، كما عليه صاحب «الجواهر» و«الحدائق».

وعليه، يحمل إطلاق الجواز في كلام الشيخ في «المبسوط»، بل قد يستظهر الجواز من الخبر المروي عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام:

«قال: لا بأس بالصلاة على البوريا والخصفة وكلّ نبات إلا التمرة»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن حسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ذكر أنّ رجلاً أتى أبا جعفر وسأله عن السجود على البوريا والخصفة

والنبات، قال: نعم»^(٢).

لوضوح أنّ حال البوريا والخصفة التي تفتل من سعف النخل أو غيره، يكون مثل الحصر، فيكون حكمها حكمه من الجواز، إذا كان قسمة ما يصحّ على ما يعتبر في السجدة موجوداً.

والمسألة واضحة، ولا تحتاج إلى مزيد بيان.

ولكن الذي يحتاج إلى التحقيق، هو أصل استثناء الملبوس من القطن والكتّان، وأنّه هل المستفاد من النصوص، عدم جواز السجدة على مثل القطن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١٠.

والكتّان أم لا؟

ذهب جماعة إلى عدم الجواز كما بيّناه في صدر المسألة، بل قد عرفت نقل دعوى الإجماع عن «الانتصار» و«الخلاف» و«الغنية» و«المقاصد العلية» عليه. خلافاً لجماعة أخرى من الفقهاء من الميل إلى الجواز مع الكراهة، مثل المحقق في «المعتبر» والمحدث الكاشاني في «الوافي»، بل صاحب «المدارك» لولا عمل الأصحاب على خلافه، والسيد المرتضى في «الموصليات» و«المصريات الثانية» حيث قد أفتى بجواز السجدة على الثوب المعمول من القطن والكتّان.

واستدلوا على ذلك بالأخبار الواردة والدالة على الجواز، مثل الخبر المروي عن داود الصيرمي، قال:

«سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على القطن والكتّان من

غير تقيّة؟

فقال: جائز»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن حسين بن علي بن كيسان الصنعاني، قال:

«كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن والكتّان

من غير تقيّة ولا ضرورة.

فكتب إليّ: ذلك جائز»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٧.

حيث قد أورد عليهما صاحب «الجواهر» رحمته الله بقوله:

(فأمّا على الأوّل منهما، بضعف سنده بواسطة داود الصرمي، حيث لم يثبت اعتبار حديثه، إذ لم ينصّ على توثيقه بل ولا على مدحه بنحو يعتدّ به). بل ونحن نزيد عليه، بكون الصنعاني في الخبر الثاني أيضاً مهملٌ، خصوصاً مع ملاحظة إعراض الأصحاب عنهما، حيث لا عمل من الأصحاب بهما حتّى تنجبر ضعفهما، فكيف يمكن الاعتماد عليهما في رفع اليد عن الأخبار المعارضة؟!)

مضافاً إلى أنّ العامّة متفقون على جواز السجود على القطن والكتان. فمع ملاحظة ذلك، يمكن التريث في الأخبار المجوّزة الصادرة عن أبي الحسن الثالث، وهو الإمام عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام، حيث كان عصره من العصور التي انتشرت فيها غلوّ العامّة، وقد لاقى من ذلك أذىً شديداً، فلا يعدّ مع ملاحظة ذلك، خاصّة وأنّ بعض أحاديثه بصورة المكاتبة، حيث كان ذلك أقرب بالتقيّة من غيرها.

بقي أنّه كيف يمكن توجيه الخبر مع ملاحظة ما ورد فيه من قوله: (بغير تقيّة)، فكيف يمكن حمله على التقيّة، كما أشار إليه المحقّق في «المعتبر»؟ ولكن يمكن أن يُجاب عنه، بأنّ مراد السائل من سؤاله في مورد (لا تقيّة فيه) أي ليس عنده من يخالفه في ذلك، فلا ينافي كون بيان الحكم الواقعي خصوصاً بصورة الكتابة مورداً للتقيّة، حيث يحتمل أن تقع الرسالة بيد المخالف ويؤدّي إلى أن يعاقب عليه السائل أو عامّة المؤمنين، بل الإمام أيضاً، خصوصاً

مع ملاحظة ما سيأتي من أخبار كثيرة دالة بالصراحة أو بالتلويح على عدم جواز السجود على القطن والكتان .

وأما حمل الخبرين على الجواز، بالنظر إلى شجر القطن والكتان، أو بالنسبة إلى قبل الجفاف، أو إلى قبل الغزل والنسج، أو السجود بغير الجبهة، أو الضرورة التي تؤدي إلى الهلكة، فلا ينافي وجود الضرورة المبيحة المجوزة .
لا يخلو عن بُعد من ظاهر الخبرين، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر المقصود مما ورد في الخبر المروي عن ياسر الخادم، قال :
«مربي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصلي على الطبري، وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه ،

فقال : ما لك لا تسجد عليه ، أليس هو من نبات الأرض»^(١) .

من احتمال كونه للتقية، لكون المروي عنه هو الإمام الهادي عليه السلام، إن سلّمنا كون المراد من الطبري هو ثياب تُعمل في طبرستان، على ما في «الوافي» نقلاً عن «الاستبصار» للشيخ عليه السلام، وأما بناءً على نقل «كشف اللثام» نقلاً عن «المقنع» فإنه صريح في كون الطبري ممّا لا يلبس، وعن مولانا التقي عليه السلام فإن المراد من الطبري هو الحصير الذي يصنعه أهل طبرستان، فلا وجه للحمل على التقية، بل كان الخبر حينئذٍ موافقاً لما دلّت عليه الأخبار المانعة، كما لا يخفى .

بل قد يظهر حال التقية من كلام السيد عليه السلام واستدلّاه، إذ قال في معرض استدلاله: (بأنّه لو كان محرّماً محظوراً، لجرى في القبح ووجوب إعادة الصلاة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٥ .

واستئنافها، مجرى السجود على النجاسة، ومعلوم أنّ أحداً لا ينتهي إلى ذلك).
حيث أنّه لا يناسب الاستدلال في الأحكام بالتشبيه بالنجاسة، ولعلّه أراد
الإجابة وفقاً لمذاق الخصم.

ومما يؤيد ذلك أنّه ﷺ بنفسه ذهب إلى عدم الجواز في «الجمل» و«المصباح»
و«الانتصار»، بل في الأخير من كتبه دعوى الإجماع على عدم الجواز.
فجميع ذلك يؤيد ما ادّعيناه، والله العالم.

فالآن نصرّف عنان الكلام، إلى ملاحظة الأخبار الدالة على المنع تصريحاً
أو تلويحاً وهي أخبار عديدة:

منها: ما ورد في صحيحة هشام^(١) من استثناء الجواز، بقوله:
«إلا ما أكل أو لبس».

ومنها: الأخبار المروية عن حمّاد بن عثمان^(٢)، والأعمش^(٣)، وأبي
العبّاس^(٤) من التصريح باستثناء القطن والكتان، مع أنّهما مشهوران عرفاً للّبس
كما لا يخفى.

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
«قلت له: أسجد على الزفت يعني القير،

فقال: لا، ولا على الثوب الكرسف، ولا على الصوف، الحديث»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٦.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١.

والكرسف (بضم الكاف) هو الثوب المعمول من القطن ، كما في اللغة .
 بل قد يُستفاد ذلك من الخبر المروي عن الحلبي ، قال :
 «قال أبو عبدالله عليه السلام : دعا أبي بالخُمرة ، فأبطأت عليه فأخذ كفّاً من حصي
 فجعله على البساط ثم سجد»^(١) .
 والبساط على حسب النوع منسوج من القطن أو الكتّان ، فلو لم يكن
 ممنوعاً فلم يكن لمطالبته بالخُمرة ، أو أخذ الحصى وجه ، كما لا يخفى .
 ومنها : الخبر الآخر المروي عنه عليه السلام ، قال :
 «سألته عن الرجل يُصلي على البساط والشعر والطنافس ؟
 قال : لا تسجد عليه ، وإن قمت عليه وسجدت على الأرض فلا بأس ، وإن
 بسطت عليه الحصير وسجدت على الحصير فلا بأس»^(٢) .
 ومنها : ما يستفاد من مفهوم الخبر المروي عن علي بن يقطين ، قال :
 «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل يسجد على المشح والبساط ،
 قال : لا بأس إذا كان في حال التقية»^(٣) .
 والمِشَح (بكسر الميم وسكون السين) هو البلاس يقعد عليه ، أو الكساء
 من شعر . وما يلبس من نسج الشعر على البدن تقشفاً وقهراً للجسد كما جاء في
 «المنجد» .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ١ .

والبساط هو المعمول والمنسوج من القطن ونحوه .
 فلو لم يكن ممنوعاً لما كان لقيده بحال التقية وجه .
 ومثله الخبر المروي عن أبي بصير^(١) .

بل يمكن استفادة المنع عن السجدة على الثياب ، بما ورد في جوازها عند
 الضرورة كالأخبار الواردة في الباب الرابع من أبواب ما يسجد عليه ، حيث قد
 أجاز عند الضرورة من جهة شدة الحرارة أو البرودة ؛ مثل الخبر المروي عن أبي
 بصير ، عن أبي جعفر^(٢) ، قال :

«قلت له : أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي
 كيف أصنع ؟

قال : تسجد على بعض ثوبك .

فقلت : ليس عليّ ثوبٌ يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله .

قال : اسجد على ظهر كفك فإنها إحدى المساجد»^(٣) .

وغير ذلك من الأخبار المشتملة على جواز السجدة عند الضرورة ، فلو لم
 تكن السجدة عليه ممنوعةً ، لكان ينبغي أن ينبّه على شرطية ما يسجد عليه حتى
 عند الضرورة .

كما قد يؤيد ما ذكرناه ، ويصير صراحته شاهد جمع في المقام ، ما رواه
 عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر^(٤) ، قال :

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ، الحديث ٥ .

«سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض، وهو في الصلاة، ولا يقدر السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟
قال: إذا كان مضطراً فليفعل»^(١).

وقد يتوهم الجواز من الخبر المرسل المروي عن منصور بن حازم، عن غير واحد من أصحابنا، قال:
«قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟

قال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»^(٢).
حيث قد أجاز السجدة على القطن والكتّان دون الثلج، حيث أنّ المقام يعدّ من موارد المنع عن السجدة على الثلج، هذا كما عن العلامة النوري في «الذخيرة».

ولكنّه غير وجيه، لإمكان أن يُقال بأنّ المقام مقام الضرورة، كما هو المستفاد من سياق الخبر، حيث أفاد أنّه لم يكن معه شيئاً ممّا يصحّ السجدة عليه، وإلاّ لما كان يفرض السجدة على الثلج.

والحاصل: أنّ الفقيه بعد الإحاطة بهذه الأخبار، مع كثرتها ودالاتها على المنع صراحةً أو تلويحاً، منطوقاً أو مفهوماً، يحصل له القطع بلزوم حمل الأخبار المجوّزة على ما يرفع التعارض بينهما من الحمل على التقيّة، أو الضرورة،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ٧.

بخلاف الأخبار المانعة من الحمل على الخياطة والنسج والغزل، والمجوزة على ملاحظة حالهما قبل الغزل والنسج والخياطة؛ لأنّه يستلزم تقييد إطلاق أخبار المانعة واختصاصها بالملبوس بالفعل دون القوّة القريبة، مع استبعاده لما قد عرفت أنّ العرف يطلق المأكول والملبوس على الأعمّ، والتفصيل بين المأكول والملبوس في الفعلية في الثاني والأعمّ للأوّل لا يخلو عن تكلف.

مضافاً إلى استبعاد إطلاق القطن والكتّان على المنسوج فقط، دون حال قبل غزله ونسجه، مع أنّ العرف يطلق القطن تبعاً لأهل اللغة على حاله قبل الخياطة والغزل ويستعمله لما بعده بالتبعيّة، خلافاً للفتاوى الهمداني، حيث يدّعي قصور أخبار المنع في حدّ ذاتها عن شمولها لما قبل النسج، مع أنّه يصحّ بلحاظ ما ورد في بعض أخبارها عنوان (ما لبس) وإلاّ لكان مناسبة لفظ القطن على حاله قبل الغزل والنسج أولى ممّا بعدهما، كما لا يخفى.

ثمّ يأتي الكلام في أنّه هل يجوز السجدة قبل الغزل أو النسج أم لا؟

فيه قولان:

قولٌ بالجواز، وهو منسوب إلى العلامة في «نهاية الاحكام» من الحكم بالجواز فيما قبل الغزل والنسج، إذا كان قطناً أو كتّاناً، وتوقّف فيه بعد الغزل وقبل النسج، هذا كما عن «الكشف» نسبته إليه.

وفي «التذكرة» - على ما في «الجواهر» - قال: (الكتّان قبل غزله ونسجه، الأقرب عدم جواز السجود عليه، وعلى الغزل إشكال ينشأ من أنّه يمكن الملبوس، والزيادة صفة، ومن كونه حينئذٍ غير ملبوس، وأمّا الخرق الصغيرة

فإنّه لا يجوز السجود عليها وإن صغرت جدّاً، انتهى.
 مضافاً إمكان استفادة الجواز قبل الغزل، من الخبر المرسل المروي في
 «تحف العقول» في حديث:

«ولا السجود إلّا ما كان من نبات الأرض من غير ثمر، قبل أن يصير
 مغزولاً، فإذا صار غزلاً فلا تجوز الصلاة عليه إلّا في حال ضرورة»^(١).

أقول: الظاهر عدم الفرق بين الحالتين في المنع، لما قد عرفت من إطلاق
 النصوص في المنع للفعليّات والقوّة القرينية، لأنّ دعوى اختصاصها للفعليّات
 يستلزم جواز السجود على الحنطة والشعير قبل طحنها وطبخها، مع أنّك قد
 عرفت تصريح الرواية بالمنع عن السجود على كُدس الحنطة والشعير، والظاهر
 كون المراد من الكُدس هو مجمع الحنطة والشعير لا قشورهما كما احتمله
 العلامة النوري، واستفاد منه منع السجود على قشورهما حتّى بعد الانفصال،
 لأجل هذه الرواية الواردة في «الخصال»، وإن كان الحكم كذلك، خاصّة وأنّ
 الحنطة مأكولة.

واحتمال التفصيل بين المأكول بالأعم، وفي الملبوس في خصوص
 الفعليّة مع وحدة لسان أكثر أخبارهما، ممّا لا يقبله الذوق السليم.
 والعجب من العلامة رحمته الله حيث قرّب المنع لما قبل الغزل والنسج في الكتّان،
 وتردّد لما بعد الغزل، مع أنّه بالمنع أولى لقربه باللبس عرفاً دون عزله.
 مع إمكان القول بكون المراد من المغزول في هذا الحديث، غير القطن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١١.

والكتّان اللذان يعدّان من نبات الأرض فإنّهما لو صارا مغزولين خرجا عن كونه ممّا يجوز السجدة عليه ، بخلاف القطن والكتّان فهما ممنوعان مطلقاً للجمع بين الأخبار ، فليتأمل .

أما القنب: فهل يجوز السجود عليه أم لا؟

والقنب على ما فسّره بعض أهل اللغة : (نبات يفتل من لحائه حبال وخيطان ، واللحاء عبارة عمّا يقع في وسط زهره الذي يعمل ويصنع منه في الضخيم حبالاً وفي الرقيق خيطاناً) .

فعن السيّد في «العروة» : الأحوط ترك السجود على القنب .

ولعلّ منشأ احتياطه ما عن «الذكرى» من تعارف لبسه في بعض البلاد ، فمعه يحتمل اندراجه تحت المستثنى وهو ما لبس .

بل عن السيّد الحكيم في «المستمسك» : (بأنّه ينبغي الجزم بالمنع ، بناءً على ما ذكرنا من أنّ الاعتبار بالاستعداد للّبس لكونه كذلك ، بل وكذا بناءً على اعتبار الاعداد ، حيث أنّ الظاهر أنّ ما يسمّى في زماننا (شعري) متّخذ منه ، انتهى) ^(١) .

كما عليه العلامة في «التذكرة» والشهيد في «الذكرى» .

ولكن استشكل صاحب «الجواهر» فيه ، حيث قال : (لا ينبغي التردّد في الثوب المتّخذ من نبات الأرض ، إذا لم يكن بمجرى العادة ، وإلا لوجب اجتناب صنف ذلك النبات ، إذ ليس المراد ممّا لبس في النصّ والفتوى الشخص .

(١) المستمسك : ٥ / ٥٠١ .

ومنه يعلم حينئذٍ جواز السجود على قراب السيف والخنجر ونحوهما ،
والإلا لا تمتنع السجود على صنف الخشب المتّخذين منه ، وهو معلوم البطلان ،
ولعلّه لانصراف الملبوس في النصّ والفتوى إلى غيرهما ، خصوصاً مع قوّة
العمومات .

فما في «التذكرة» من أنّ القنب لا يجوز السجود عليه إن لبس عادةً ،
لا يخلو عن منع ، يعرف بما هنا وما سمعته في المأكول^(١) ، انتهى .

أقول: ولا يخفى عليك إمكان القول بالتفصيل بين مثل قراب السيف
والخنجر ، وبين القنب والليّف الذي يعمل له للثياب في بعض البلدان ، من جهة
انطباق صدق الملبوس بحسب العرف وعدمه ، فكلّ ما حصل له النسيج والغزل
ولو كان من النبات التي كان داخلاً في المستثنى منه ، ولكن بعد غزله وصيرورته
متعارفاً في اللبس عادةً ، لا يجوز السجدة عليه ، بخلاف موادّه من النبات حيث
لا يصدق عليه عرفاً كونه لبساً عادةً ، فنتمسك فيه بالخبر المروي في «تحف
العقول»^(٢) ، حيث منع من سائر النباتات غير المتعارفة منها مثل القطن والكتّان
إذا صار مغزولاً ، وكذلك في القنب بعد غزله ونسجه ، وبطل كذا القنب والكنف
المتّخذين ممّا يجوز السجود عليه حيث يصيران بعد الغزل ممّا لا يجوز ، وكذا
القبقاب فإنّه بعدما صار ملبوساً فلا يجوز السجدة عليه ، وإن كان أصل نباته
وخشبه جائز السجود عليه ، لعدم كونه متعارفاً في اللبس بحسب العادة ، ولم يرد

(١) الجواهر: ٨ / ٤٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ١١ .

فيه نصّ بالمنع بالخصوص كالقطن والكتّان .

هذا، بخلاف مثل قراب السيف والخنجر، حيث لا يصدق عليه اللبس عرفاً، فيجوز السجود عليهما حتّى بعد العمل .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الأحوط الوجوبي الذي ذهب إليه السيّد في القنّب حسن جدّاً، ولا يلزم منه المنع لنباته المتّخذ منه، كما لا يخفى، وإلّا لزم منع عن السجدة على الخوص وسعف النخل وجذعه الذي يتّخذ منه النعل وتصنع منه البساط، مع أنّه قد ورد في بعض الأحاديث بأنّه عليه السلام وضع عصاه في المسجد وسجد عليها .

وكذا ما ورد من نفي البأس عن البوريا والحصير والخصفة المعمولة من الخوص كثيراً، حيث لا يفيد جواز السجدة عليها جوازها على المعمول منها في غير هذه الثلاثة، بحسب ما ذكرناه، والله العالم .

ولا يجوز السجود على الوحل ، فإن اضطرَّ أو مأ .

لا يخفى أنَّه لا خلاف في عدم جواز السجدة على ما لا تتمكّن منه الجبهة
التمكّن الواجب اختياراً كما في «الجواهر» ، وأمّا إذا لم يكن كذلك من الوحل ،
فلا إشكال في السجود عليه ، لأنّه من الأرض .

ولا وجه لاحتمال المنع فيه إلّا باعتبار ما فيه من أجزاء المائية التي تعدّ
شرباً ولا مانع منه .

مضافاً إلى عدم مانعيته عن مباشرة الجبهة للأجزاء الأرضية حيث أنّ الماء
يكون مستهلكاً فيه ، ولا يمكن رؤيته مستقلاً حتّى يصدق عليه أنّه سجد
على الماء .

نعم ، إذا سجد على الوحل ، وتلطّخت جبهته بالوحل ، وجب إزالته
للسجود الثاني ، لأنّه لا يصدق الإتيان بالوضع الثاني مع وجود الوحل على
الجبهة ، لحصول الحجاب المانع به بواسطة تلطّخها ، وهو يمنع عن صدق تعدّد
الوضع على الأرض ، حيث أنّ المعتبر إلصاق نفس الجبهة بالأرض ، ولا يلزم هذا
الإشكال بالتلطّخ الحاصل من وضع الجبهة على الأرض في الوضع الأوّل ، لأنّه
يصدق عرفاً مع التلطّخ ، أنّه وضع جبهته على الأرض .

ويجري مثل هذا الكلام ، بالنسبة إلى التراب الملتصق بالجبهة ، لأجل
نداوة الجبهة بالعرق أو الماء ، فلا بدّ فيه أيضاً ملاحظة حال تعدّد الوضع ،
كما لا يخفى .

فالحكم من حيث فتوى الأصحاب مسلّم لا خلاف فيه ، لأنّه قد اتّخذ من منطوق النصوص المستفيضة الواردة والدّالة على اعتبار التمكين والاستقرار في موضع الجبهة في حال السجدة ، ومن هذه الأخبار ما رواه الكليني رحمته الله بإسناده عن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :

«سألته عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو ؟

فقال : إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض»^(١).

بل قد يمكن استفادة ذلك من الخبر المروي عن محمّد بن عذافر ، في حديث ، قال :

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجلٌ يكون في وقت الفريضة ، لا يمكنه الأرض من القيام عليها ، ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل ، أيجوز أن يُصليّ الفريضة في المحمل ؟

قال : نعم ، هو بمنزلة السفينة إن أمكنه قائماً وإلاّ قاعداً ، أو كل ما كان من ذلك ، فالله أولى بالعذر ، يقول الله عزّ وجلّ : ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾^(٢) . فإنّ عدم التمكن من الأرض قد يكون لخصوص القيام أو له وللسجدة أو للسجدة فقط ، فإطلاقه يشمل الحالات الثلاث ، فيندرج مفروضنا فيه .

فلو كان اللازم عليه السجدة مع ذلك ، فلا وجه للتمسك ببيان العذر بقوله : (فالله أولى بالعذر) أي في ترك السجدة والإتيان ببذله .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصليّ ، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة ، الحديث ٢ .

ومن المعلوم عدم جواز ترك الجزء الواجب إلا في مورد العذر، كما لا يخفى.

وهذا، صحيح لو لم نقل بظهور قوله: (ولا السجود عليها) مجتمعاً مع قبله، في ثبوت ذلك لا مطلقاً.

ومنها: موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته الرجل يصيبه المطر، وهو في موضع لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعاً جافاً.

قال: يفتتح الصلاة، فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود إيماءً، وهو قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلاة، ويتشهد وهو قائم ويسلم»^(١).

فإنّ عدم القدرة على السجدة لا يحصل إمّا لأجل عدم استقرار الجبهة عليها، أو لأجل تلطّخ الجبهة بالطين، وكلاهما محتملان لو لم نلاحظ قوله في ذيل الخبر: (ولا يجد موضعاً جافاً) حيث أنّه مبين ومعين للأخير، فلازمه حينئذٍ جواز التبديل إلى الإيماء حتى فيما تستقرّ الجبهة على الوحل، مع أنّك قد عرفت عدم جوازه فيه، كما يظهر من كلام صاحب «الجواهر»، حيث قال: (فلا إشكال في السجود عليه لأنّه من الأرض... الخ).

وهذه الرواية نقلها صاحب «الوسائل» عن محمد بن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً من «كتاب محمد بن علي بن محبوب»، عن أحمد بن أبي عمير،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

عن هشام بن الحكم، عنه عليه السلام، وأيضاً الرواية بهذا السند صحيحة، يصح الاعتماد عليها^(١).

منها: الخبر الآخر المروي عن عمار بن موسى أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يومي في المكتوبة والنوافل إذا لم يجد ما يسجد عليه، ولم يكن له موضع يسجد فيه.

فقال: إذا كان هكذا فليؤم في الصلاة كلها»^(٢).
فإن إطلاقه يشمل ما لو كان لأجل الوحل وعدم التمكن من الاستقرار عليه. بل قد يمكن استفادة ذلك من التعليل المفيد للعموم في الخبر الذي رواه داود بن الحصين بن السري، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لم حرم الله الصلاة في السبخة؟

قال: لأن الجبهة لا تتمكن عليها»^(٣).

حيث أن المراد من عدم التمكن، هو عدم الاستقرار لا عدم الاستواء، حيث وردت الإشارة إليه في بعض أخبار السبخة، بأن الجبهة لا تقع مستوية عليها، وبناءً على ذلك فقد اشترط صحة الصلاة في بعض الأخبار باستواء الأرض التي يسجد عليها، كقوله عليه السلام في الخبر المروي عن الحلبي: «قلنا: فإن كانت أرضاً مستوية؟ فقال: لا بأس بها»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

بل قد استدلل صاحب «الجواهر» على المطلوب بالخبر المرسل الذي رواه عبدالله بن الفضيل، عمّن حدّثه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «عشرة مواضع لا يُصَلَّى فيها؛ الطين والماء والحمّام والقبور.. الحديث»^(١).

ولكنّه موقوف على أن يكون النفي في (لا يصَلَّى) مستعملاً في الأعمّ من التحريم والتنزيه، لكرهية الصلاة في بعض المواضع المذكورة في الخبر مثل القبور والحمّام ونظائرها.

ولا يخفى عليك أنّ المراد من الوَحْل (بالتحريك) هو الطين الرقيق، ولعلّه هو الذي يطلق عليه بالفارسية (آب گل آلود)، بخلاف الطين المطلق، حيث يطلق على ما هو متماسك في نفسه، فالطين بالمعنى الأوّل يكون حكمه حكم الماء، حيث لا تستقرّ الجبهة عليها، بخلاف الطين بالمعنى الثاني، حيث أنّ الجبهة وإنّ تطمس فيه نوعاً ما، إلّا أنّها تستقرّ على الأرض، والذي أشار إليه كلام الماتن هو الوحل، والظاهر أنّ مراده هو المعنى الأوّل، فيصدق عليه الاضطراب من حيث أصل تحقّق السجدة، هذا بخلاف السجدة في الطين بالمعنى الأوّل، حيث لا تستقرّ الجبهة عليه إلّا بعد أن تطمس فيه في الجملة، وليس هو كالأوّل، فلا يصدق عليه الاضطراب بعدم إمكان تحقّق السجدة، لعدم تحقّق الفرق كما يحصل في الأوّل.

والذي يظهر من لسان الأخبار في بيان ذلك، هو ما أغرقت الجبهة كما في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٦.

حديث عمّار الأوّل، بل وكذا حديث محمّد بن عذافر، هذا بخلاف حديث عمّار في الثاني، حيث أنّ الظاهر منه إرادة الطين بالمعنى الثاني، مضافاً إلى ما هو المنصرف إليه عند إطلاق الطين في مقابل انصراف الوَحْل على خلافه، حيث وردت الإشارة إليه في ذيله، بقوله: (ولا يجد موضعاً جافاً)، حيث يستفاد منه كون الاضطرار هنا أوسع من الأوّل بحيث يتبدّل حكمه إلى الإيماء إذا أدّت السجدة إلى تلوّث ثيابه بالطين، برغم استقرار جبهته على الأرض عند السجدة، حيث لا يبعد صدق الاضطرار عرفاً على الثاني، حيث أنّ تلوّث ثياب المصلّي وجسمه بالطين عند السجدة عليه أمرٌ مستنكر عند العرف.

وكيف كان، فعلى فرض تحقّق الضرورة، فهل يجوز التبديل إلى الإيماء، أو لا بدّ من أن ينحني قدر الإمكان، غاية الأمر يسقط عنه وجوب الاعتماد فيما يمكن فيه ذلك، وبعبارة أخرى لا يسقط الميسور من الانحناء بالوضع المعسور، وإثبات ذلك متوقّف على إثبات أمور ثلاثة أو أربعة:

أولاً: كون الوضع واجباً مستقلاًّ بحiale في السجدة وراء الاعتماد.

وثانياً: صدق الميسور بالوضع دون الاعتماد في السجدة.

وثالثاً: عدم إفادة النصوص بالخصوص على بدئية الإيماء لها، حتّى فيما لو تمكّن من وضع الجبهة عليها دون أن يعتمد على الأرض بيديه، وإلاّ لا فائدة في التمسك بقاعدة الميسور.

ورابعاً: صحّة الاستدلال بالقاعدة، يعني يجب أن تكون القاعدة قابلة للاستدلال بها في المقام، وإلاّ لا دليل على لزوم الانحناء بالقدر المذكور.

فأمّا الأوّل فواضح، لوضوح أنّ الواجب تحصيل الوضع مع المماسّة، كما ترى أنّ المرتكز في الأذهان، لزوم عدم وجود الحائل بين الجبهة والمسجود عليه، وليس ذلك إلّا لوجوب التماسّ، وإلّا لما ضرّ الحائل، فيظهر أنّه واجب مستقلّ وليس بمقدّمة للاعتماد، ولأنّه يحصل مع الحائل، فإذا ثبت وجوب الوضع والتماسّ، فيصير السجود بمجرد الوضع ميسوراً، وإن كان مع الاعتماد معسوراً.

بل صدق المعسوريّة عرفاً بذلك أمرٌ واضح، لأنّ العرف لا يرى السجدة إلّا بالانحناء إلى ذلك الحدّ، ولعلّ الاعتماد كان مقدّمة لإمكان إدامته، لأنّه يصدق على من انحنى بحيث ألصق جبهته بالأرض دون أن يعتمد عليها أنّه سجد، إلّا أنّ الاعتماد كان وجوبه لإثبات الاستقرار الواجب في السجدة، الحاصل به، كما لا يخفى، فصدق الميسور هنا يكون من أظهر مصاديقه، هذا بالنسبة إلى الأمر الثاني.

وأمّا الأمر الثالث: أنّه هل يشمل نصوص الإيماء لمثل ذلك - وهو القادر على الوضع والتماسّ دون الاعتماد - أم لا؟

قد يُقال بعدم الشمول، إذ من تلك النصوص الخبر المروي عن أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من كان في مكان لا يقدر على الأرض فليؤم إيماء»^(١).

فإنّ ظاهر هذا الحديث اختصاصه بمن كان القيام عليه حرجياً لأجل الماء

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

أو الطين أو الثلج، بحيث يعجز عن الجلوس على الأرض أو السجود عليها والقيام، لا خصوص الاعتماد على مكان آخر، فلا يشمل المقام. ولكن يمكن أن يُقال: إن إطلاق عدم القدرة يشمل المقام أيضاً، فلا وجه لإخراجه عنه.

ولكن يندفع بإمكان دعوى ظهور لفظ (لا يقدر على الأرض) على القيام والجلوس، أي استقراره عليها، فيعدّ موردنا فرداً خفياً من جهة أنه لا يطلق على من هو قادر على القيام والجلوس والتشهد والانحناء إلى حدّ التماسّ دون الاعتماد، أنه لا يقدر على الأرض.

ومنها: الخبر المروي عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يومي في المكتوبة والنوافل إذا لم يسجد ما يسجد عليه، ولم يكن له موضع يسجد فيه.

فقال: إذا كان هكذا فليؤم في الصلاة كلّها»^(١).

وهو ظاهر في الجمع بين عدم موضع يسجد عليه مع عدم موضع للجلوس والتشهد، الذي أشار إليه بقوله: (موضع يسجد فيه)، لوضوح الفرق بين السجود على الشيء، وهو مخصوص للجبهة، وبين السجود في الشيء، وهو الموضع الذي فيه السجدة، فيحتمل أن يكون حكم الإيماء للمركّب منهما لا لخصوص عدم الاعتماد دون الوضع، فلا يشمل الحديث لما نحن بصدده.

ومثله أيضاً حديثه الآخر، حيث قد ورد فيه قوله مقيّداً فيه بأنه (في موضع

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعاً جافاً^(١)، حيث يظهر من موضوع السؤال أنه كان في موضع لا يقدر فيه على القيام والجلوس، ولو لأجل تلوث ثيابه، لا خصوص ما يلزم عدم الاعتماد مع توفر غيره من الشروط، فإذا لم يشمل الحديث، فيحتاج التبديل إلى دليل يدل على تبدل السجدة إلى الإيماء، وهو مفقود في مثل المقام، ولذلك قيل بأنه لم نجد بعد ما يدل على بدلية الإيماء عن السجود في مفروض البحث، فحينئذٍ يثبت حكم لزوم وضع الجبهة وعدم جواز الاكتفاء بالإيماء، كما عن المحقق الداماد رحمته الله حيث وافق السيّد رحمته الله في «العروة» في المقام حيث حكم بوجوب الانحناء والوضع دون الاعتماد، بخلاف ما لو لم يتمكن من القيام والجلوس والتشهد، فإن الواجب عليه آنذاك الإيماء ولو قائماً.

وأما الأمر الرابع: في أنه هل يمكن الاستعانة بالقاعدة في المقام أم لا؟
الظاهر أنه في الصلاة مورد وفاق بين الفقهاء، بخلاف غيرها، حيث لا يخلو عن المناقشة، خصوصاً عند بعض، إلا إن في مفروض البحث قد وقع الخلاف في جواز التمسك بالقاعدة من جهة أخرى، وهي أن القاعدة وإن تمت في الصلاة إلا إنها تكون للأجزاء الواجبة بالاستقلال دون الشرائط الواجبة بالتبع، وحيث أن الاعتماد وزانه وزان الطمأنينة المعتبرة في الأفعال وهما معدودان من الشرائط لا الأجزاء، فيشكل شمول القاعدة لمثله، فلا بد من الرجوع إلى الإيماء الذي هو بدلها، كما في مسألة العجز عن الإتيان بالسجدة من

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

حيث القيام والجلوس .

هذا كما عن شيخنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله، حيث تابع في حكمه صاحب «الشرائع» رحمته الله، هذا بناءً على شمول عنوان الوَحْل للطين مطلقاً، أو كان لخصوص ما لا يقدر على الأرض، حيث لا إشكال في تبديله .
ولكن التحقيق أن يُقال إن فروض المسألة متعددة :

تارةً: تكون الأرض على نحو لا يقدر بجسمه على القيام والجلوس أو وضع مسجد الجبهة لأجل الماء والوَحْل، فلا إشكال حينئذٍ بتبديل وظيفته إلى الإيماء، بل هو القدر المتيقن من أحاديث الإيماء، وفي ذلك ورد ما يدل على لزوم أن يكون انحناءه للسجود أكثر من انحناءه للركوع، كما ورد في الخبر المروي عن يعقوب بن شعيب، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُصلي على راحلته ؟

قال : يومي إيماءً يجعل السجود أخفض من الركوع»^(١).

وما يدل على ذلك أيضاً الخبر المروي عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن صلاة العاري في حديث:

«فإن لم يجد صلى عرياناً جالساً يومي إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٢).

حيث يشمل صلاة الفريضة وإلا يكون أكثر من الخبرين، كما ورد في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢، ٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

الباب الخامس عشر من أبواب القبلة في «الوسائل».

ولا إشكال أنه لا سجود لمن لا يقدر على القيام والجلوس والسجود، كما ورد التصريح بذلك في الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث: «وإن كانا (أي الرجل والمرأة المفروضان في الرواية) في ماءٍ أو بحرٍ لجي لم يسجدا عليه»^(١).

فهكذا يكون الحال فيما لو صادفنا الوحل فحكمه حينئذٍ الإيماء بالرأس، كما وردت الإشارة إليه في الرواية السابقة، ففي المقام يحكم بأخفزية الإيماء السجودي من الإيماء الركوعي.

وأخرى: لا يقدر على القيام والجلوس والسجود بجسمه أو يضع جبهته على الأرض، لكن ليس في الجهة المذكورة في الفرض السابق، بل لأجل كونه حرجياً، حيث يوجب تلوث ثيابه وجسمه، بحيث يعدّ أمراً حرجياً له، حيث يعدّ عرفاً أنه غير قادر عليها، فعليه أيضاً أن يؤمى وليس عليه وضع الجبهة للسجود، فحكمه كسابقه؛ لأنه المستفاد من الوارد في الخبر المروي عن عمّار، بقوله: «الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعاً جافاً، الحديث»^(٢).

حيث أن قوله: (ولا يجد موضعاً جافاً) قرينة على وجود المشقة التي لا تحتمل عادةً في السجدة على الطين.

وهو المراد أيضاً ممّا ورد في الخبر الصحيح المروي عن جميل بن درّاج،

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

قال :

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : صَلَّى رسول الله ﷺ الفريضة في المحمل في يوم وحل ومطر»^(١).

ومثله الخبر المروي عن مندل بن علي ، قال :

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : صَلَّى رسول الله ﷺ على راحلته الفريضة في يوم ممطر»^(٢).

فيكون التبديل في مثله بالإيماء بلا احتياج إلى الإتيان بالسجدة بالوضع دون الاعتماد ، كما لا يخفى ، كما أنه تسقط عن مثل هذا المصلي في يوم مطير شرطية الطمأنينة في المحمل .

ثالثة : ما لو لم يكن أداء الصلاة في الطين لهذا المصلي حرجياً من جهة تلوث ثيابه وغيره ، بل لا يضره أن يُصلي وتلطخ ثيابه بالطين ، لأنها ملطخة به كما لو كان المصلي عاملاً ويعمل في الطين ، حيث لا يضره الطين ، فهل تتبدل سجدته إلى الإيماء أم لا ؟

فعن الحكيم عليه السلام في «مستمسكه» اختيار الأول ، لأن ظاهر حديث عمار هو الحكم بالإيماء مطلقاً ، إذا لم يجد ما يسجد فيه ، ولم يجد موضعاً جافاً ، بلا فرق بين كونه حرجياً أم لا ، ولعله هو مختار السيد في «العروة» حيث أفتى أولاً بالجواز بالتبديل ، ثم احتاط بتركه نديماً ، خلافاً للمحقق البروجردي في «حاشية

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب القبلة ، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب القبلة ، الحديث ٨ .

العروة»، حيث قال: (بل الأقوى عدم التبديل)، ولا يبعد ذلك، لإمكان أن المراد من الحديث هو الصورة النوعية التي توجب المشقة والحرَج عادةً عند الغالب، فصورة عدم كونه كذلك في الجملة نادر، فعَدَّ الخبر مطلقاً من هذه الناحية مشكلاً جداً.

فالقول بأنَّ الأحوط وجوباً هو عدم التبديل يعدُّ أولى، بل ويستفاد من كلام السيّد من الحكم بالاحتياط الندي في ترك التبديل، أنَّ مختاره في التبديل ليس بعزيمة بل هي رخصة، وإلا لكان احتياطه خلاف الاحتياط، كما لا يخفى. وكيف كان، ففي هذه الصورة لو لم نقل بالتبديل، فلا إشكال من القول بلزوم الإتيان بالسجدة المتعارفة، لأنَّ المفروض وجود التمكن واستقرار الجسد وإمكان وضع الجبهة على الأرض.

رابعة: فيما لو فرض تمكّن المصلّي من تحصيل الاستقرار في قيامه وجلوسه وتشهّده، عدا مسجد جبهته حيث لا يتمكّن، لأجل وجود الوَحَل أو الماء، ففي هذه الصورة هل يتبدّل حكمه إلى الإيماء، أو لا بدّ له من الإتيان بالوضع والتماسّ دون الاعتماد؟

فيه قولان:

قولٌ بالتبديل، لإطلاق النصوص، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني وآخرين.

خلافاً للسيّد في «العروة» وبعض أهل التعليق عليها من التمسك بقاعدة الميسور.

وقد نوقش فيها بعدم شمولها لمثل المقام، لعدم كون الوضع والتماس والاعتماد من الأجزاء الواجبة، بل هي كالطمأنينة المعتبرة التي تعدّ من الشرائط الواجبة بالتبع، هذا كما عن أستاذنا المحقق الداماد رحمته الله.

قلنا: وفيه أولاً: إنّنا لا نسلم كون الوضع والانحناء والتماس مثل الطمأنينة من الشرائط، بل تعدّ من الأجزاء الواجبة للجزء الواجب، مثل الآيات في القراءة، حيث لا تكون من الشرائط، بل تعدّ من أجزاء عنوان القراءة الواجبة، فهكذا في السجدة، فلا يبعد شمول إطلاق قاعدة الميسور لمثل جزء الجزء لقياس المساواة، إذ جزء الجزء يعدّ جزءاً للواجب، إذن فالمعسور منها لا يسقط بميسورها.

وثانياً: لو سلمنا كونها مثل الطمأنينة، وسلمنا عدم شمول القاعدة لمثله، ولكن لو قلنا بعدم دخول هذا الفرض في النصوص، لأنّها سبقت للعاجز الذي لا يتمكّن من الاستقرار في بدنه وجهته معاً، فحينئذٍ يدور الأمر بين ترك السجدة من رأسه لأجل عدم التمكن من إتيانها، أو إتيانها على حسب القدرة والاستطاعة، وهو الانحناء إلى حدّ التماس من دون أن يعتمد على الأرض، فحينئذٍ لا تردّد عند العرف أنّه القدر المتيقّن من الامتثال، خصوصاً إذا أتى بقصد ما في الذمّة حيث أنّه لو كان واجباً قد أتى به، وإلا صار أمراً خارجاً عن الصلاة من دون إضرار بها بالزيادة، هذا فضلاً عن أنّه يعدّ ميسوراً عرفياً قطعاً، كما لا يخفى. وعليه، فإنّ كلام السيّد هو الأقوى عندنا، خصوصاً مع إمكان القول بجزئية الوضع والتماس للسجدة دون الاعتماد، حيث يعدّ من الشرائط، فلا يبعد

القول بأن الميسور إذا كان من الأجزاء، والمعسور من الشرائط، يشمل الحكم كما في مفروض البحث، وما كان خارجاً هو ما لو كان كل من الميسور والمعسور من الشرائط فلا يشمل، فتأمل.

مضافاً إلى كونه موافقاً لمقتضى قاعدة الاشتغال، حيث أن الإتيان بما قلناه، خصوصاً بصورة ما في الذمة يفيد القطع بحصول الفراغ، بخلاف تركه أو إتيانه بصورة الإيماء، والله العالم.

وكيف كان، فعلى القول بالتبديل في صورة الاضطرار ولو عرفاً، لأجل تلوث ثيابه، فهل الحكم بالتبديل حكم على نحو العزيمة، بحيث لو تحمّل الحرج وأتى بالجلوس والسجدة والتشهد لعدّ عمله باطلاً، كما مال إليه صاحب «الجواهر»^(١)، بدعوى ظهور الأمر في خبري أبي بصير وعمار، بقوله: (فليؤم إيماءً)، أو (فليؤم في الصلاة كلها)، على ذلك.

نعم، قال بعده مستدركاً بقوله: (لولا ظهور اتفاق من تعرّض له على إطلاق الإيماء من غير تقييد بالقيام، ولعلّه لظهور إرادة الرخصة من الأمر في الخبرين لوقوعه في مقام توهم الخطر).

أم أن حكمه يكون بنحو الرخصة، كما هو الأقوى، لوضوح أن حقيقة أدلة نفي الحرج بالنسبة إلى التكليف الأولي الاختياري، هو لنفي الإيجاب والإلزام وتسهيل الأمر على المكلفين. ففي المقام أيضاً يستفاد من سياق الأخبار، ومناسبة الحكم والموضوع، والسؤال والجواب، أن تبديل الحكم من السجدة إلى الإيماء إنما كان من باب الامتنان لا الإلزام والإيجاب، فلو تحمّل المشقة

وقام باداء الواجب الأولى ، فإنه تصحّ صلاته .
والأحسن الأولى هو الإتيان بصورة ما في الذمّة ، أي عدم نيّة السجود
بالخصوص ولا الإيماء كذلك ، بل يسجد بقصد تحصيل ما هو الواجب عليه
واقعاً ، إذ لو كان الواجب هو الوضع والاعتماد برغم تلوّث ثيابه فقد حصل ، وكذا
لو كان الواجب عليه هو الإيماء فإنه يكون حاصلًا بالفعل ، لأنّ السجود يعدّ
أقصى مراتب الإيماء وأعلاها ، والله العالم .

ويجوز السجود على القرطاس .

وفي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه في الجملة ، كما اعترف به غير واحد ، بل حكى اتفاق الأصحاب عليه صريحاً في «جامع المقاصد» و«المسالك» و«الروضة» و«المفاتيح» ، فضلاً عن ظاهر كلمات «التذكرة» و«المدارك» و«كشف اللثام» وإن لم يكن يفيد إجماعاً محصلاً .

ولا يخفى عليك أنّ القرطاس لو كان مصنوعاً ممّا يصحّ السجود عليه كالخشب والحشيش وغيرهما ، فلا إشكال في جواز السجدة عليه ، وإجماع الأصحاب من دون مخالفٍ على جواز السجدة عليه .

وأما إذا كانت متخذة ممّا لا يصحّ السجود عليه ، كالقطن والكتّان - على القول بالمنع فيهما - والنورة - على القول بالمنع فيها - أو الحرير والابريسم والصوف - حيث أنّها ممنوعة عند الكلّ ، فهل يجوز السجدة على القرطاس المتخذ منها أم لا ؟

ففيه قولان :

قولٌ: بالجواز ، وعليه المشهور شهرة عظيمة ، كما عن صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني والسيد في «العروة» وكثير من أصحاب التعليق عليها .
وقولٌ: بعدم الجواز فتوى أو احتياطاً ، مثل المحقّق البروجردي والسيد المحقّق الداماد والسيد الحكيم ، أو الاحتياط كما عن الشيخ الأعظم بالاحتياط في المتخذ من الابريسم ، تبعاً للمحقّق الثاني في «جامع المقاصد» والشهيد

الثاني والعلامة في «نهاية الاحكام» و«القواعد» والشهيد الأول في «البيان»، بل وفي «حاشية الإرشاد» و«الجعفرية» وإرشادها و«الغريّة» وغيرها .
 فلا بدّ أولاً أن نتعرّض للنصوص ، وكيفية دلالتها ، حتّى يُتخذ منها دليلاً على أحد القولين من الجواز وعدمه ، فنقول ومن الله الاستعانة :
 إنّ ممّا استدلّ به على الجواز مطلقاً - كما ادّعى - هو ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح إلى صفوان الجمال ، قال :
 «رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس ، وأكثر ذلك يومي إيماءً»^(١) .

قيل - كما عن الأستاذ المحقق الداماد عليه السلام - : إنّ المستفاد منه ليس أزيد من الجواز على القرطاس في الجملة بلا إطلاق ، لأنّ الخبر يشير إلى قضية خارجية ، ولم يؤخذ عنوانها مداراً للحكم ، فيجب الفحص عمّا هو الدارج في زمن الصدور ، فإن كان المتعارف حينذاك هو القرطاس ممّا يصحّ وما لا يصحّ جميعاً فهو ، وإلاّ فيشكل التمسك به للدلالة على جواز السجود على المعمول ممّا لا يصحّ السجدة عليه لفقد الإطلاق .

وممّا يشهد على عدم الإطلاق الشامل للفريضة ، قوله : (وأكثر ذلك يومي إيماءً) ، حيث أنّ السجود في الفريضة لا يتبدّل بالإيماء بمجرد فقد ما يصحّ السجود عليه ، بل يجوز السجدة على ظهر الكفّ كما أشرنا إليه في موضعه .
 فحينئذٍ يمكن اختصاص النافلة بما لا يجوز في الفريضة .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ١ .

اللَّهُمَّ إِلَّا عَلَى فَرَضٍ تَسَاوَيْهِمَا فِي أَحْكَامِ الْمَسْجِدِ، وَإِنْ اخْتَلَفَا فِي
السُّجُودِ لَجَوَازِ الْإِيمَاءِ بَدَلًا عَنْهُ فِي النَّافِلَةِ دُونَ الْفَرِيضَةِ فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ .
وكيف كان ، فَإِنَّ هَذَا الْخَبَرَ الْمَشِيرَ إِلَى وَاقِعَةٍ خَارِجِيَّةٍ لَا إِطْلَاقَ فِيهِ .
ولكن لا يخفى ، أَنَّهُ بَرغمَ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ لِلَّذِي يَمْنَعُ عَنِ السَّجْدَةِ
عَلَى النُّورَةِ ، لِأَنَّ الْقُرْطَاسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهَا ، وَإِنْ فَرَضَ خَلِيطُهُ الْآخِرَ مِمَّا يَصِحُّ
السُّجُودُ عَلَيْهِ ، خُصُوصًا إِذَا قُلْنَا بِوَحْدَةِ الْأَحْكَامِ بَيْنَ سَجْدَةِ الْفَرِيضَةِ وَالنَّافِلَةِ ،
فَإِذَا تَمَكَّنَا مِنْ حَمْلِ الْخَبَرِ عَلَى الْجَوَازِ مَعَ الْخَلِيطِ بِمَا يَصِحُّ وَمَا لَا يَصِحُّ ، فَأَيُّ
مَانِعٍ مِنْ قَبُولِ الْجَوَازِ فِي عَكْسِ ذَلِكَ ، وَالْقَوْلُ بِجَوَازِ السَّجْدَةِ عَلَى النُّورَةِ بَعْدَ
الْحَرَقِ وَالطَّبِيخِ ، وَعَدَمِ الْجَوَازِ فِي الْقُطْنِ وَالْكَتَّانِ الْمُتَّخِذِ مِنْهُمَا الْقُرْطَاسَ الَّذِي
نَجُوزُ السَّجْدَةِ عَلَيْهِ ، لَا حَتَمًا كَوْنُهُ مُسْتَقْلًا فِي الْحُكْمِ وَشَيْئًا خَاصًّا خَارِجًا عَمَّا
يَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّبَاتُ أَوْ الْأَرْضُ أَوْ الْقُطْنُ وَالْكَتَّانُ ، كَمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَخْبَارُ .
وبالجملة: فلا بأس حينئذٍ بالتمسك بهذا الحديث على الجواز .
نعم ، عَلَى الْقَوْلِ بَعْدَمُ بَقَاءِ النُّورَةِ فِي الْقُرْطَاسِ ، بَلْ أَنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْهَا فِي
مَرَحَلَةِ أَعْدَادِ الْقُرْطَاسِ ثُمَّ تَزَالُ مِنْهُ ، وَعَلَيْهِ فَلَيْسَ الْقُرْطَاسُ إِلَّا الْمَصْنُوعُ مِمَّا
لَا يَصِحُّ السَّجْدَةُ عَلَيْهِ مِنَ الْقُطْنِ أَوْ الْكَتَّانِ ، أَوْ مِمَّا يَصِحُّ كَالْخَشَبِ أَوْ الْحَشِيشِ ،
فَحِينَئِذٍ يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِالْجَوَازِ .
فَالْتِمَسْكَ بِحَدِيثِ الْجَمَّالِ ، إِنَّمَا يَصِحُّ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْقُرْطَاسِ بِنَفْسِهِ عُنْوَانًا
مُسْتَقْلًا لِلْجَوَازِ ، مِنْ دُونِ مَلَا حِظَّةٍ مَا يَخْلُطُ مَعَهُ مِنْ أَشْيَاءَ ، فَحِينَئِذٍ يَصِحُّ الْحُكْمُ
بِالْجَوَازِ ، لَكِنَّهُ مُتَوَقَّفٌ عَلَى إِثْبَاتِهِ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ غَيْرِ هَذَا الْحَدِيثِ .

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح، عن عليّ بن مهزيار، قال:
«سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغذ المكتوب
عليها، هل يجوز السجود عليها أم لا؟
فكتب: يجوز»^(١).

وقد استشكل شيخنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته الله على الاستدلال بهذا الخبر
بقوله^(٢):

إنّ الخبير بفنّ المحاورة، يعلم أنّ الحكم يدور مدار القيد المأخوذ في
الكلام إثباتاً ونفيّاً دون ما عداه إلّا بدالّ آخر، وحيث أنّ الكتابة قد أخذت قيداً
في السؤال، يجب الحكم بأنّ مصبّ الكلام هو حيث الكتابة لا نفس القرطاس،
فالمستفاد من الجواب حينئذٍ هو نفي البأس عن السجود على المكتوب بما هو
مكتوب، ويستشكف من القيد الوارد في السؤال ارتكاز جواز السجود على
القرطاس في ذهن السائل في الجملة.

فالتمسك بالحديث بملاحظة الأمر الأوّل غير مفيد، لكن إذا لاحظنا
الارتكاز فإنّه يدلّ على الجواز في الجملة لا بالجملة، إذ لا سبيل لنا لكشف
ثبوت ارتكاز الجواز المطلق، بلا تفاوت بين المتخذ ممّا يصحّ السجود عليه،
والمصنوع ممّا لا يصحّ السجود عليه، فلا يمكن الاستدلال به للجواز المطلق.
هذا، ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال؛

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

(٢) كتاب الصلاة: تقريرات السيّد الداماد / ص ١١٠.

أولاً: إنّ تكرار لفظ (القراطيس) في الخبر مرّة أخرى بلفظ (الكواغد) مع قيد الكتابة، يفهمنا خلاف ما ذكره من دوران الحكم مدار الكتابة وعدمها، لأنّه يصحّ في الكواغد لا في القراطيس.

ودعوى: أنّهما شيء واحد بالتكرار والتأكيد.

مدفوعة: بأنّ التأكيد خلاف الأصل، مع إمكان التأسيس، لأنّ الأصل في كلّ كلام هو التأسيس لا التأكيد، فالحديث مشتمل على حكمين من جواز السجدة على القرطاس وعلى الكاغذ المكتوب، لا على خصوص المكتوب، كما ذهب إليه الله، بإطلاق الجواز في القرطاس يشمل حتّى ما لو كان متّخذاً ممّا لا يصحّ، إلّا أن نحرز كون الغالب في القرطاس في ذلك العصر هو المتّخذ ممّا يصحّ، وأنّى لنا بإثبات ذلك، إذ لو لم ندع الغلبة على خلافه فلا أقلّ من التساوي، فترك الاستفصال دليل على الإطلاق.

وثانياً: ولو سلّم وحدة اللفظين، وأنّ الثاني تكرار وتأكيد للأوّل، فإنّه نقول إنّّه لو كان الغالب في ذلك العصر - مثل زماننا - صنع القراطيس من القطن والكتان الممنوعان من السجود عليهما، فحينئذٍ كيف يصحّ جواب الإمام عليه من جواز السجود على المكتوبة؟

نعم، يصحّ ذلك لو كان الغالب عكس ذلك، وعلى كلّ حال فإنّ هذا الخبر يدلّ على المطلوب من الجواز المفروض أيضاً.

وأيضاً يصحّ الاستدلال بارتكاز السائل، فيما لو كان المتعارف صنع الكاغذ من كليهما، تارة ممّا يصحّ، وأخرى ممّا لا يصحّ، فحينئذٍ يصحّ أن نقول إنّّه

يجوز السجود على الجواز في الجملة لا بالجملة .

هذا كله إذا فرض جواز السجدة على القرطاس بلحاظ حال ما يتخذ منه ، وإلا ربما يدلّ على المطلوب من جهة احتمال أن يكون القرطاس مستثنى من حكم المنع لأجل تبدّله بعد الصنع إلى حقيقة أخرى إذا لم نلاحظ حالته السابقة ، فدلالته على المطلوب يكون أوضح .

وعليه ظهر أنّ هذا الخبر باحتمالاته الثلاثة تدلّ على المطلوب عدا صورة واحدة ، مضافاً إلى ما عرفت من احتمال إرادة التأسيس الذي يطمئن منه الفقيه على صحّة دلالاته على الجواز مطلقاً ، كما عليه صاحب «الجواهر» ، فيكون الاستثناء حينئذٍ من باب العامّ والخاصّ المطلقين ، لا العموم من وجه ، حتّى يلاحظ حال المتخذ منه في الجواز وعدمه .

مع أنّه يمكن أن يُقال أيضاً على فرض كون النسبة هو العموم من وجه ، يكون الترجيح هنا في مجمع التعارض هو الجواز ، لأجل احتمال كون القرطاس المتخذ من القطن والكتّان يجوز السجدة عليهما ، لخروجهما بعد صيرورتهما قرطاساً عن عنوان الملبوس بالفعل وبالقوّة فيصير القطن والكتّان فيه حينئذٍ مثل قشر اللوز والرمان بعد الانفصال ، حيث قلنا بجواز السجدة عليهما مع كونهما ممنوعان قبل ذلك ، فيصير القرطاس لأجل هذه الروايات محكوماً بالجواز مطلقاً ، حتّى فيما إذا كان مصنوعاً من الحرير والابرسم ، وعليه فقد أجاد العلامة الطباطبائي في «منظومته» حيث قال:

والاذن في القرطاس عمّ ما صنع من الحرير والنبات الممتنع

والشاهد على اتفاق فقهاؤنا على حكم الجواز، قول صاحب «المفاتيح»:
(يجوز قولاً واحداً وإن تركب ممّا لا يصحّ عليه).

وبناءً على ما ذكرنا، لاحتاج حينئذٍ إلى حمل الجواز على احتمال كون القرطاس مصنوعاً من النورة التي تعدّ من أجزاء الأرض بعد جفافها، مع ما فيه من الإشكال لما ترى أنّ النورة إمّا ليس فيه أصلاً - لما قد عرفت من ذهابها بالغسل - أو صيرورتها مستهلكة فيه على نحو لا يصدق كون السجدة واقفة على الخليط الممزوج.

ومما ذكرنا في شرح وتوضيح دلالة صحيحة علي بن مهزيار، يظهر لك دلالة صحيحة جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«أنّه كره أن يُسجد على قرطاس عليه كتابة»^(١).

بناءً على أنّ المراد من الكراهة هو المصطلح منها وهي الحزاة، لا المنع، أو لظهورها في ذلك المعنى الفقهي المتداول في عصر الصادقين عليهم السلام، أو كان بشهادة الروايات السابقة دالة على هذا المعنى، فدلالته على المطلوب مبني على القول بعود الكراهة إلى القيد الذي هو الكتابة، وأمّا القرطاس بما هو قرطاس فلا دخل له في ذلك، فيدلّ الخبر على الجواز مطلقاً، فيصير هذا الخبر مؤيداً لأصل الجواز، وإلا لا معنى للحكم بالكراهة حيث لم يشر إلى قرطاس معيّن، بل حكم بالكراهة لمطلق القرطاس إذا كان عليه كتابة، فلو كان بعضه ممنوعاً لكان الأنسب عدم جوازه كذلك، فترك الاستفصال دليل على الجواز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

ودعوى أنّ ظهوره أضعف من أخبار المنع كما قيل، ممّا لا يصغى إليه، لأنّه ليس متفرّداً بالدلالة عليه، بل تقوى دلّالته وتتأيّد بانضمام الرواية السابقة، كما لا يخفى، ولعلّه لذلك قال المصنّف رحمته الله: (ويكره إذا كان فيه كتابة).

ويكره إذا كان فيه كتابة

بل في «الجواهر» دعوى الإجماع على كون المراد من الكراهة فيها هي الكراهة المصطلحة كما في «الرياض»، كما أن قول الأكثر مطلق فيها، وغير مقتيد بكون المصلي بصيراً أو قارئاً أو النصّ بحيث يقرأ أم لا، بخلاف ما في «المبسوط» و«الوسيلة» و«السرائر» و«الدروس».

واقترع المحقق الكركي وثاني الشهيدين بالتقييد بالمبصر. بل وفي «التذكرة» في زوال الكراهة عن الأعمى وشبهه إشكال، ينشأ من الإطلاق من غير أن يذكر السبب فيه، وأنه لو سلّم ذلك، لكن الاعتبار بالضابط وإن خلا عن الحكمة نادراً.

وعن «نهاية الأحكام»: الأقرب الجواز في الأعمى، أي عدم الكراهة. هذا، ولكن الإنصاف عدم تمامية هذه القيود، فإنه لا فرق فيه بين ما يمكن أن يبصر ويقراء وعدمهما؛ لأجل الظلمة كما في الليل المظلم، إذ ظاهر الخبر كون أصل السجود في هذه الحالة والوصف مكروهاً بلا نظر إلى جهة النظر والقراءة، فحتى لو غمض عينه من كان مبصراً كانت الكراهة باقية، ولا فرق بين أن نقرأ قوله: (يسجد) في الحديث بصورة البناء للمجهول، أو البناء للفاعل - كما هو الظاهر - حتى يرجع الضمير إلى الإمام الصادق عليه السلام الذي كان مبصراً ويحسن القراءة، ولذلك يصح ما قاله الشهيد في «البيان» من أنه قد يتأكد الكراهة بالنظر والقراءة للشغل، كما سمعت نظيره في المصحف المفتوح، حيث كان أصل هذه

الحالة فيها الكراهة، مع قطع النظر عن القراءة وعدمها، فكذلك يكون هاهنا. ثم قد يُقال: إنَّ ظاهر الحديث هو إطلاق الكراهة والجواز، حتَّى إذا كانت الكتابة حائلة بين الجبهة مع القرطاس الذي يصحَّ السجدة عليه، بل عن العلامة النوري نسبة ذلك إلى «اللمعة» وغيرها من كلمات الأصحاب بصورة الإطلاق، كما في المتن، خلافاً لآخرين حيث قيّدوه بما لا يكون كذلك، إمّا لأجل أنَّ مادّة ما يكتب به مأخوذة من التراب، أو لأجل أنَّ نوع الكتابة يكون بحيث يبقى عادةً بين الأسطر مكاناً فارغاً وخالياً من الكتابة يصحَّ السجدة عليه. بل في «الذخيرة» أنّه الأغلب، بحيث يعدّ القرطاس المكتوب الذي ليس فيه مكان فارغ يمكن السجدة عليه نادراً جداً.

فلعلَّ الإطلاق في كلمات القوم يحمل عليه، فلا يكون مخالفاً لمن قيّدوه، بل هو مقتضى الجمع بين ما دلّ من لزوم وضع الجبهة في السجدة على الأرض أو على ما أنبتت الأرض، وإطلاق دليل جواز السجدة على المكتوب، حيث تكون النسبة عموم من وجه، ويقدّم ظهور المنع على إطلاق هذه الرواية، إن سلّمنا شمول إطلاقه للفرد النادر.

فحاصل الكلام: أنَّ الكراهة إمّا تكون فيما لم يحول شيء بين وضع الجبهة على ما يصحّ دون غيره، وإلّا كان ممنوعاً، أمّا إن قلنا بعدم شموله للفرد النادر، صارت النسبة العموم المطلق، وحينئذٍ يعدّ التقييد سهلاً.

نعم، لا يعدّ الصبغ الذي لا يحول عن السجدة عليه مانعاً، مثل الصبغ الحاصل من الحنّاء الذي يبقى حتّى بعد الغسل، فلو كان القرطاس مجموعاً

كذلك، أو احتوى على خطوط ورسوم ونقوش وغيرها، فإنّ مثل ذلك لا يوجب المنع عن السجدة عليه، كما في «الجواهر»، لعدم وجود حائل بين الجبهة والقرطاس، فلو صبغ جبهته بالحناء فإنّه لا مانع من السجدة بمثل هذه الجبهة، فكذلك القرطاس، بل في «الجواهر» أنّ المروحة والخمرة المصبوغتان كذلك، وقيل في تفسير المروحة، أنّها سعف مصبوغ بالصفرة، وكان صبغ المروحة والخمرة متعارفاً في ذلك الزمن.

والإشكال: بأنّ العَرَض لا يقوم بغير حامله، وانتقاله بدون نفسه محال. إمّا غير مسلّمة، لما نشاهده بالوجدان من اكتساب حلول الروائح الطيّبة والمنتنة بالمجاورة ونحوها، على نحو تقطع بعدم انتقال الأجزاء. هذا كما في «الجواهر»، لكنّه لا يخلو عن تأمل.

أو غير معتبرة شرعاً، ولذا لا عبرة بلون النجاسة ورائحتها بعد غسلها، وجاز التيمّم والوضوء باليد المخضوبة ونحوها من الأصباغ، فكذلك يكون في المروحة والقرطاس والخمرة لعدم بناء الأحكام الشرعيّة على هذه التدقيقات الفلسفيّة، بل مبنيّة على المسامحات العرفية العاميّة، كما لا يخفى.

فالمروحة الملوّنة والقرطاس والخمرة وغيرها، إذا كانت ملوّنة بلون لا حائل ولا حجاب فيه عن وضع الجبهة على ما يصحّ من القرطاس والنبات، فلا إشكال فيه، أو كان اللون بنفسه متّخذاً ممّا يصحّ، مثل التراب أو من بعض النباتات الذي يجوز السجدة عليه.

نعم، إذا كان الصبغ ما يوجب الفصل بين الجبهة وما يصحّ، ولم يكن نفسه

أيضاً ممّا يصحّ، فيوجب الإشكال فيه، وهو أمرٌ عرفيٌّ واضح لا سترة فيه، لأنّ ملاكات الأحكام الشرعيّة موكولة إلى فهم العرف لا إلى العقل والدقّة، كما هو واضح.

ثمّ ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما يصحّ السجدة عليه ثلاثة، وهي: الأرض والنبات والقرطاس، خصوصاً إذا قلنا بأنّه عنوان مستقلّ في مصداق الجواز. وعليه، فنقول أولاً: إنّ الأفضل من بينها هو الأوّل بلا خلاف، لأنّ الأرض هي التي أمر الشارع بلزوم السجود عليها ابتداءً، كما في الروايات من أنّه (لا يجوز السجدة إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض).

وثانياً: قيام الدليل الخاصّ على أفضلية الأرض في السجود، وهو الخبر المروي عن هشام بن الحكم، عن الصادق عليه السلام: «السجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ»^(١).

والاستحباب هنا ثابتٌ من جهة قيام حجة معتبرة ونصّ صحيح سنداً ودلالةً، لا من باب التسامح في أدلّة السنن، اتّكالاً على حديث (من بلغ)، أي إنّ الدليل كاشف عن وجود مصلحة في نفس الفعل، بخلاف الثاني حيث لم يكن في نفس الفعل بذاته مصلحة، بل المستفاد من أدلّة من بلغ إعطاء الثواب الذي بلغه لأجل التماسه وانقياده، فالثواب مترتب على نفس الانقياد، لا ذات الفعل بما هو فعل خاصّ، حتّى لا ينفكّ عنه ثوابه ومصلحته، وإن لم يؤت بعنوان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

الرجاء والتقرب .

ثم إنَّ التعليل بقوله : (لأنَّه أبلغ في التواضع) ، ظاهر في العلة للحكم ، حيث يفيد أنَّ الحكم التقرب يدور مداره ، فتكون نفس السجدة على الأرض مستلزماً له ، فإذا وضع رأسه على ما لا يوجب ذلك - كما لو سجد على حجر ثمين - لا يصدق عليه التذلل والتواضع ، بخلاف ما لو وضع رأسه على التبن ونحوه ، فالحكم بالأفضلية لا يترتب على الثاني دون الأوّل ، بخلاف ما لو كان التعليل الوارد في متن الحديث لأجل بيان حكمه وأنَّه لا يدور الحكم مدارها ، بل كان هو ملاك أصل جعل الحكم ، فالحكم بالأفضلية حينئذٍ مترتب على الأرض مطلقاً ، بجميع أقسامها حتّى الصورة التي فرضناها ، والظاهر هو الأوّل .

وكذلك يستفاد الأفضلية من الخبر المروي عن إسحاق بن الفضيل : «أنَّه سأل أبي عبد الله عليه السلام عن السجود على الحصر والبواري ؟ فقال : لا بأس ، وأن يسجد على الأرض أحبُّ إليّ ، فإنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يحبُّ ذلك أن يمكن جبهته من الأرض ، فأنا أحبُّ لك ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يُحبُّه»^(١) .

كما جاء في الخبر المروي في «العلل» مسنداً عن الصادق عليه السلام :

«السجود على الأرض فريضة ، وعلى غير الأرض سنّة»^(٢) .

والظاهر كون المراد من (الفريضة) ، هنا أي ما يظهر فرضه في الكتاب

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ٢ .

بالذات من عند الله، أي ما يخطر بالبال من لفظ (اسجدوا) ليس إلا على الأرض، ثم صارت السنّة دالة على جواز السجدة على كلّ ما أثبتت الأرض، من دون أن يكون محصوراً بالأرض، لا أن يكون المراد من (الفريضة) الوجوب، ومن (السنّة) الندب، لوضوح كون الأمر عكس ذلك أي الاستحباب، مضافاً إلى أن الوجوب ثابت للأرض لا لغيرها، كما أنّه ليس المراد من (الفريضة) ما فرضه الله و(السنّة) ما فرضه النبي ﷺ، كما في الركعتين الأوليين في قبال الركعتين الأخيرتين، بل هي أعمّ من كونه في الكتاب وعدمه، هذا كما احتمله شيخنا الأستاذ رحمه الله.

هذا وإن كان لا يخلو عن وجه، لكن إشكاله هو أن القول بأنّه لم يرد في القرآن نصّ دال على لزوم السجدة على الأرض ليس على ما ينبغي، إذ لا نحتاج إلى نصّ بخصوص هذا اللفظ، لأنّه يكفينا استفادة ذلك بحسب مذاق العرف، عند إطلاق اللفظ، وظهوره فيه عندهم عند الإطلاق، خصوصاً أن هذه الاستفادة مع ملاحظة العبودية واضحة، كما لا يخفى.

وأما احتمال أن يكون المراد من (الأرض) الأعمّ من الأرض ومن النبات، فتكون (السنّة) حينئذٍ بمعنى تعيين شيء خاصّ للسجود كالخمرة واللوح ونحوهما، فليس ببعيد، لكنّه لا ينافي ما قلناه لإمكان الجمع بينهما، بأن تكون السجدة على نفس الأرض أفضل مع كونه أصله فريضة، أي هو القدر المتيقّن من السجدة، مع كونها أفضل من حيث كونها أبلغ في التواضع، إلا أن السنّة تفيد استحباب جعل شيء خاصّ للسجدة، والله العالم.

ثم إنَّ أفضل مواضع الأرض ثواباً في السجدة هي السجدة على تربة سيّد الشهداء سلام الله عليه ، تأسيّاً بالأئمة عليهم السلام وسيرة أعلامنا عليهم السلام ، مضافاً إلى الأحاديث الكثيرة الواردة في فضل السجدة على تربة الحسين عليه السلام ، منها الخبر الذي رواه الديلمي في «الإرشاد» ، قال :

« كان الصادق عليه السلام لا يسجد إلّا على تربة الحسين عليه السلام تذلّلاً لله واستكانةً إليه »^(١).

مضافاً إلى الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» ، قال :

« قال الصادق عليه السلام : السجود على طين قبر الحسين عليه السلام ينور إلى الأرضين السبعة ، ومن كانت معه سبحة من طين قبر الحسين عليه السلام كتب مسبّحاً وإن لم يسبّح بها »^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن صاحب الزمان عليه السلام :

« أنّه كتب إليه يسأله عن السجدة على لوح من طين القبر هل فيه فضل ؟ فأجاب عليه السلام : يجوز ذلك وفيه الفضل ، الحديث »^(٣).

ومنها: الخبر المروي في «المصباح» بإسناده عن معاوية بن عمّار ، قال :

« كان لأبي عبد الله عليه السلام خريطة ديباج صفراء فيها تربة أبي عبد الله عليه السلام ، فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته وسجد عليه .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ٢ .

ثم قال: إنّ السجود على تربة أبي عبد الله عليه السلام يخرق الحُجُب السبع^(١). ولعلّ المراد من (الحُجُب) هي الأرضين السبعة، كما في الحديث السابق، أو ما ورد في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...﴾ إلى آخرها، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

ولا يسجد على شيء من بدنه ، فإن منعه الحرّ عن السجود على الأرض ،
يسجد على ثوبه ، فإن لم يتمكن فعلى كفه .

وقد عرفت في المباحث السابقة جواز السجدة على ثلاثة أشياء وهي:
الأرض ، وما أنبتته غير المأكول والملبوس ، والقرطاس . والآن نبحت فيما لو
فقدنا المصلي ، وأراد الإتيان بالسجدة ، فهل يسقط أداء الصلاة بواسطة تعذر
شرط بعض أجزائها وهو السجدة .

أو يتبدّل إلى الإيماء ، من دون حاجة إلى إتيان السجدة المتعارفة .
أو يتبدّل إلى التخيير في السجدة بأي شيء كان ، ممّا لا يجوز السجدة عليه
في حال الاختيار .

أو أنّ له حينئذٍ بدل اضطراري بصورة الترتيب ، وهو الثوب ، ثمّ ظهر
الكفّ ، أو الثوب من القطن والكتّان ، ثمّ مطلق الثوب ، ثمّ شيء من البدن ، أو
خصوص ظهر الكفّ ، ثمّ المعادن ، أو تقدّم المعادن على ظهر الكفّ ؟
وجوه وأقوال :

لا ريب ولا إشكال في عدم جواز السجدة على المذكورات أخيراً في حال
الاختيار نصّاً وإجماعاً ، كما لا إشكال فتوىً ونصّاً مستفيضاً ، بل متواتراً في عدم
سقوط الصلاة بذلك ، أي بتعذر هذا الشرط كغيره من سائر الشرائط حتّى
الطهورين ، وإن قال صاحب «الجواهر» : (عدا الطهورين) ، - وتفصيله موكول إلى
محله ، حيث أنّه متوقّف على دلالة قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور - وكذلك

الأصل، لعلّه هو استصحاب بقاء الوجوب بعد عروض الشكّ فيه، لأجل تعدّد هذا الشرط في جزء من أجزاء الصلاة، كما يقتضي هذا الأصل والقاعدة عدم سقوط أصل السجدة بواسطة تعدّد شرطه، لو قلنا بجواز شمول القاعدة للشرائط كالأجزاء، كما هو المختار، وإلاّ لانهصر الدليل في المقام بخصوص الأصل المزبور، وإلاّ هذا الأصل كان مقتضى الأصل الأوّلي والقاعدة هو سقوط المركّب ذي الأجزاء بتعدّد بعض أجزائه بما له من الشرائط، لما اشتهر من أنّ الكلّ ينتفي بانتفاء بعض أجزائه.

فإذا عرفت عدم الاختلاف في طرفي القضية، من عدم سقوط الصلاة والسجدة، وعدم الجواز في حال الاختيار، يبقى الكلام والبحث في بقيّة الاحتمالات:

فقد ذهب المشهور إلى لزوم رعاية الترتيب من الثوب وغيره، بل عليه شهرة عظيمة من المتقدمين والمتأخّرين، خلافاً لصاحب «الجواهر»، ومال إليه صاحب «الرياض»، فلا بأس بذكر ما استدل عليه صاحب «الجواهر» أولاً حيث تمسك على التخيير في جواز السجدة على كلّ ما لا يصحّ السجدة من الثوب والبدن وغيرهما، بقاعدة الميسور، والأصل، وعدم وجوب البدل الاضطراري عليه كالتيّم للوضوء، بل عليه أن يقتصر على ما تمكّن منه من باقي ما يعتبر في السجود، حتّى وضع الجبهة وتمكّنها على شيء ممّا لا يصحّ السجود، من ثوب أو يد أو جلد حيوان طاهر أو غيرها، تحصيلاً للوضع الواجب الذي لم يكن وجوبه مشروطاً بحصول ما يصحّ السجود عليه، وإنّما هو واجب آخر.

وكأنه ﷺ قصد من الاستدلال بالأصل ، استصحاب بقاء الوجوب للسجدة إلى ما لا يتمكّن من الشرائط ، مثل وضع ما يصحّ ، كما يجري ذلك الاستصحاب في أداء أصل الصلاة وأصل السجدة ، كما أنّ عدم تبديله بالإيماء ، يكون بمقتضى قاعدة الميسور ، حيث يقدر على إتيان بعض الواجبات مثل الانحناء واستقرار الجبهة ، ووضعها على ما لا يصحّ .

كما أنّه يمكن أن يكون المراد من الأصل هو الاشتغال بوجوب الصلاة عند دخول الوقت ، حيث يشكّ في سقوطها بإتيانها بلا سجدة ، أو بسجدة إيمائية مع إمكان المتعارف منها ، فمقتضى قاعدة أصالة الاحتياط ، هو الإتيان بالسجدة المتعارفة القادر عليها ، وإن لم تكن متضمّنة لجميع شروطها الواجبة المقدورة غير واجد لما يصحّ .

وأما وجه التخيير بين أفراد ما لا يصحّ دون الترتيب ، وتعيين البدل الاضطراري من الثوب ، فهو المقتضي لسقوط أصل الواجب فيما يصحّ ، وتساوى بقيّة الأفراد في غير ما يصحّ بالنسبة إلى المكلف عقلاً ، ما لم يرد فيه دليل على التعيين .

نعم ، لو فرض أنّ وجود ما يصحّ يعدّ من مقدّمات أصل وجوب السجدة ، بأن يكون وجوب السجدة مشروطاً بحصول ما يصحّ السجود عليه ، لا كونه واجباً في واجب ، فحينئذٍ يصحّ الرجوع إلى الإيماء لو ورد فيه دليل ، أو إلى سقوط وجوب أصل السجدة لو لم يجد دليلاً على البدل ، بل سقوط أصل الصلاة ، لولا دليل (أنّ الصلاة لا تُترك بحال) .

ولكنه ليس إلا مجرد فرض، لوضوح كونه واجباً في واجب، كما سيأتي في محله إن شاء الله.

هذا حاصل وجه كلام صاحب «الجواهر»^(١).

هذا، ولكن الملاحظ أن ما أفاده في قاعدة الميسور حسنٌ لو لم نقل باختصاصها بالأجزاء، كما عليه بعض الفقهاء مثل المحقق الخميني وغيره، كما أن مختارنا هو التعميم الشامل للشرائط، الشامل للمقام أيضاً، كما قد قرر في الأصول.

وعليه فيصحّ ويحسن التمسك بالقاعدة لإثبات وجوب الإتيان بالميسور في السجدة.

وأما التخيير في أفراد ما لا يصحّ، لا يكون مقتضى القاعدة ولا أصل الاستصحاب والامتنال، حيث لم يدّعه صاحب «الجواهر» أيضاً.

نعم، يصحّ التمسك بالبراءة لإثبات عدم وجوب التعيين والبدل الاضطراري، بأن يُقال بعد الانتقال إلى السجدة على ما لا يصحّ شك في أنه هل يجب عليه مضافاً إلى ذلك أن يسجد على خصوص الثوب مثلاً تعييناً بوجوب آخر أم لا، أم أنه مخير في الأفراد؟

فالأصل هو عدم وجوبه فيثبت التخيير.

لكن هذا يصحّ لو لم نقل بأن الأمر في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين، لكونه القدر المتيقن في سقوط التكليف، خصوصاً عند الشك في الشرطية، حيث أن مقتضى الأصل فيه هو الإحراز دون المانع والممانعة حيث

يكتفى فيه بأصالة العدم.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره صحيح، لولا الأصل المذكور من الاشتغال، وعدم وجود دليل بالخصوص على بيان الترتيب في صورة الاضطراب بالثوب وغيره وإلاّ يتعيّن، والحال أنّه قد ادّعى وجوده في المقام كما نلاحظه فيما نستعرض النصوص المستفيضة الدالة على الترتيب، فلا بدّ من الجواب عنها في قبول كلامه، فلا بأس بذكرها، وبيان توجيهها لها في دفع التزاحم والمنافاة.

فمنها: الخبر المروي عن عينية بيّاع القصب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ، فأكره أن أصلي على الحصى، فأبسط ثوبي فأسجد عليه،
قال: نعم، ليس به بأس»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن قاسم بن الفضيل، قال:

«قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك الرجل يسجد على كمّه من أذى الحرّ والبرد؟ قال: لا بأس به»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن أحمد بن عمر، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من أذى الحرّ والبرد أو على رداءه إذا كان تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟
فقال: لا بأس به»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار، قال :
 «كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام: هل يسجد الرجل على الثوب، يتقي به
 وجهه من الحرّ والبرد، ومن الشيء يُكره السجود عليه ؟
 فقال: نعم، لا بأس به»^(١).
 ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير:
 «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يصلّي في حرّ شديد، فيخاف على
 جبهته من الأرض ؟
 قال: يضع ثوبه تحت جبهته»^(٢).
 في دلالة على السجدة تأمل .
 وأظهر من الكلّ من الدلالة على الترتيب الخبر المروي عن أبي بصير، عن
 أبي جعفر عليه السلام:
 «قال: قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على
 وجهي، كيف أصنع ؟
 قال: تسجد على بعض ثوبك .
 فقلت: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله .
 قال: اسجد على ظهر كفيك فإنّها إحدى المساجد»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

ومنها: الخبر الآخر المروي عن أبي بصير:

«قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق، فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه، يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟

قال: يسجد على ظهر كفه، فإنها أحد المساجد»^(١).

فإن المفروض فيه فقدته للثوب، فأمره عليه السلام بالسجدة على ظهر الكف، والخبر ساكت عن حكم ما لو كان واجداً للثوب.

واحتمال أن المتبادر من سؤاله ذلك، من حيث فرضه كونه عرياناً، كأنه لولا ذلك لما أجاز السجدة على ظهر الكف، خالٍ عن الوجه.

نعم، يصح التمسك لذلك بالخبر الصحيح المروي عن منصور بن حازم، عن غير واحد من أصحابنا، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟

قال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً»^(٢).

حيث يدل على المطلوب لنهي الإمام عليه السلام عن السجدة على الثلج، وأمره بوضع القطن والكتان، فذكرهما كناية عن اللباس المصنوع منهما لا أنفسهما.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن جعفر عليه السلام في «قرب الإسناد»

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٧.

عن أخيه عليه السلام:

«قال: سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض، وهو في الصلاة، ولا يقدر على السجود، هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال: إذا كان مضطراً فليفعل»^(١).

فذكر القطن والكتّان فيه، لعلّه كان مثل المذكور في الخبر المروي عن منصور بن حازم من جواز السجدة عليهما عند الضرورة دون غيرهما من الكف وغيره، فيستفاد منهما الترتيب. هذه جملة ما أُستفيد منه الترتيب.

لكن أجاب صاحب «الجواهر» عن الأخبار السابقة - عدا الأخيرين عن دلالتها على البدلية والترتيب -، من أنّ بعضها أو أكثرها واردة لبيان إمكان إرادة وضع شيء ممّا يسجد عليه من السجود عليه، بقرينة إطلاق الثوب وترك الاستفصال فيه عن التمكن عمّا يسجد عليه، الذي من النادر فرض تعذّره. بل ومن المستبعد تعذّر تحصيل شيء من النبات، أو محاولة تبريد الأرض برشّ الماء عليها ونحو ذلك، أو التريث مدّة حتّى يتمكّن بعدها من السجدة عليها، فإنّها تدلّ على نفي البأس المحتمل، أو الظاهر إرادة تعيّن بعد تدّور الواجب عليه، لأنّه أحد ما يحصل به استقرار الجبهة ووضعها لا لأنّه بدل تفسد الصلاة بعدمه في هذا الحال كالمسجد الاختياري.

ثمّ أنّ ما يؤيّد ذلك في جميع الأخبار بجريان هذا الاحتمال فيها، خصوصاً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٩.

في مثل خبر عينية، حيث أنه ظاهر في كونه في أن المصلي كان في بلده، ويستبعد أن يكون تحصيل ما يسجد عليه متعذراً له ولو بتحصيل موضع مضلل أو مغطى بشيء من البوريا أو الحصر. مضافاً إلى أن مجرد ذكر الكراهة الوارد في الحديث، كيف يوجب جواز ذلك، ويكون عذراً، فتمام ذلك يؤيد كون المراد من الجميع، هو تحصيل ما تستقر عليه الجبهة عند وضعها عليه، ولو كان ثوباً أو غيره.

مع أن في طريق خبر أبي بصير وسنده علي بن أبي حمزة البطائني، وهو الكذاب المتهم الموصوف هو وأصحابه بأشباه الحمير، والوارد في حقه أنه (أجلس في قبره فضرب بمرزبة من حديد امتلأ منها قبره ناراً).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، بحمل الأخبار على وضع شيء مما يسجد على الثوب، فيسجد عليه لا على الثوب، لعدم مساعدة ذلك مع ما في مثل حديث قاسم بن الفضيل الوارد فيه قوله: (يسجد على كم قميصه من أذى الحر...)، أو مثل حديث أبي بصير، حيث أمره الإمام بالسجدة على بعض أجزاء ثوبه، ومع ملاحظته كيف يمكن حمله على وقوع السجدة على ما يصح، حتى يخرج الأخبار عن مورد الباب رأساً، وإن سلمنا إمكان ذلك في مثل الخبر المروي عن عينية ببيع القصب، حيث جاء فيه: (أبسط ثوبي وأسجد عليه).

فالأولى التمسك بمدلول الخبر المروي عن أحمد بن عمر، حيث جاء فيه: (يسجد على كم قميصه من أذى الحر والبرد على رداءه إذا كان تحته رمح أو غيره مما لا يسجد عليه)؛ لأن السائل قد فرض كون تحته ما لا يسجد عليه، فمع ذلك

أمره عليه السلام بالسجدة على كُمّه أو ردائه ، فليس هذا إلّا لأجل جواز السجدة عليه لا على ما يصحّ ، وإلّا لما احتاج إلى السؤال ، لأنّ السائل لم يتوهمّ المنع عن مثل ما فرضه صاحب «الجواهر» حتّى يوجب السؤال ، بخلاف ما لو كان السجود على الكم أو الثوب حيث كان سؤال السائل في محلّه ، كما لا يخفى .

أمّا إشكاله الثاني : في استبعاده من إمكان الوقوف الخ .

فالجواب : هو أنّ مفروض سؤال السائل ومورده ، من كان كذلك ، إمّا لأجل وجود شيء يحفظه حين الوقوف بوضع يديه عليه دون موضع جبهته ، إمّا لكون الظلّ بحيث لا يصل إلى موضع الجبهة ، أو لوجود ساتر لا يصل إلى موضع الجبهة ، أو غيرهما ، والجواب صادرٌ من هذه الجهة ، خاصّةً مع صعوبة وضع الجبهة - مع رقّة جلدها - وإمكانه بالنسبة إلى اليدين والرجلين .

كما أنّ إشكاله بالاستبعاد في تعدّد تحصيل شيء من النبات ... الخ ، يرجع إلى فقدان وجود الضرورة في الحقيقة ، إذا فرض وجود الضرورة في غير التقيّة ، وإلّا ربّما تكون منها ، فلا إشكال حينئذٍ في دلّالته على تعيين البدل الاضطراري ، كما لم يستبعد صاحب «مصباح الفقيه» هذا الاحتمال في رواية عينية ، الظاهرة في أنّ المصلّي كان في بلده ودخل المسجد وكان وضعه كذلك ، بناءً على أن يكون المراد من كراهة وضع الحصى ، هو الإشارة إلى ذلك ، والقول بكفاية صدق الضرورة في التقيّة على التقيّة حال الفعل فقط ، وإن كان متمكّنًا من إتيان العمل بغير تقيّة في غير ذلك الوقت .

أو القول بكفاية صدق التقيّة في صحّة العمل المأتي به على نحو التقيّة

المدارة، وإن لم يصدق الضرورة حقيقةً، كما عليه المحقق الخميني عليه السلام.

أو القول بوجود حقيقة الضرورة بالتقية في تمام الوقت.

وكيف كان، فظاهر الحديث تجويز بسط الثوب والسجدة عليه، فإذا ضمنا إليه سائر الأحاديث، يوجب حمله على ما قلناه تبعاً للمشهور، بل ممّا لا خلاف فيه، كما اعترف عليه السلام به.

بل يؤيد ما ذكرنا، التعليل الوارد في خبري أبي بصير، بقوله: (فإنّها إحدى المساجد)، حيث أنّ مقصود الإمام عليه السلام إفهام الراوي، الذي كان متحيراً في حكم المسألة مع فقد الثوب، بأنّه أما تعلم أنّه إحدى المساجد في هذه الحالة.

فإن قيل: لعلّ الإمام عليه السلام أراد الإشارة إلى أنّه حين التّعذر مخيّر بين عدّة أمور.

بيان ذلك: إنّ الإمام عليه السلام قد فرض تعدّد ما يمكن السجدة عليه في الخارج وجعلها في عرض واحد من الثوب والكفّ والمعدن وغيرها، فأراد عليه السلام إفهامه بأنّ ظهر الكفّ إحداها، فيدلّ على بيان أحد أفراد التخيير.

قيل: لأنّه إن كان هذا مقصوداً، لربما فهم منه السائل إمكان احتمال كونه منها مطلقاً، أي حتّى مع وجود ما يصحّ، فكما لا يشمل ذلك حتّى عند الخصم، فكذلك لا يشمل صورة التخيير.

بل يمكن أن يكون لأجل رفع التوهّم، بأنّه من المساجد في حال الضرورة وفقدان الثوب، هذا أولاً.

وثانياً: لو كان الأمر كذلك، لكان ينبغي أن يذكر هذا التعليل حتّى مع

وجود الثوب، فلماذا أمر ﷺ بالسجدة على الثوب في الأول، ثم ذكر ظهر الكف، وذيله بتعليقه، فيصير التعليق مؤيداً لذكر الترتيب.

هذا كله مع إمكان أن نؤيد قول المشهور ببيان آخر، وهو:

أنه لا إشكال في أن مقتضى الأخبار السابقة الواردة فيما يصح، انحصار تجويز السجدة على الثلاث من الأرض وما أنبتت والقرطاس، وممنوعة غيرها إلا بدليل يقوم على رفع المنع، فأما الثوب فهو القدر المتيقن كما عرفت، وأما غيره - مع وجوده - فمشكوك، فالقاعدة تقتضي الرجوع إلى عموم المنع، بخلاف ما لو فقد الثوب حيث أن هذه الأخبار تدل على الجواز ولزوم الرجوع إلى ظهر الكف.

هذا، مع أن خبري منصور بن حازم وعلي بن جعفر - من ذكر القطن والكتان وجواز السجدة عليهما، بل الأمر بهما في الأول منهما، خصوصاً بعد النهي عن السجدة على الثلج - يدلان على كونه واجباً تعينياً كما اعترف به ﷺ أولاً رداً على صاحب «الرياض»، ولكنه تراجع عنه أخيراً حتى في مثل القطن والكتان، اعتذاراً منه من استفادة ذلك من إطلاق نصوص القير، حيث أن غلبة استصحاب الإنسان للقطن والكتان، وإطلاق السجود على الثوب نصاً وفتواً، أوجب عدوله وذهابه إلى أنه لا بدلية أيضاً في القطن والكتان، وحمله ما في خبري منصور وعلي بن جعفر على الاستحباب.

والعجب عن مثله ﷺ التفوه بذلك، مع أنه قد ورد ذكر الاضطراب في حديث علي بن جعفر حتى بالنسبة إلى القطن والكتان، حيث يستفاد منه أنهما كانا بدلاً

اضطراباً لما يصحّ، فتجوز غيرهما في عرضهما يحتاج إلى الدليل .

وأما الجواب عن نصوص القير، فسيأتي إن شاء الله تعالى .

ثم بعد الفراغ عن ثبوت البدلية والترتيب، من أخبار الباب، كما عليه الأصحاب، نعود إلى البحث عن أنه هل يجب الرجوع إلى الثوب مطلقاً، أو إذا كان قطناً أو كتّاناً؟

ولا نستبعد الذهاب إلى الثاني، جمعاً بين هذين الخبرين مع سائر الأخبار الواردة في التجوز لمطلق الثوب، حتى لو كان صوفاً أو شعراً، فلازمه هو التجوز أولاً في الثوب إذا كان قطناً أو كتّاناً، وبعد فقدهما فمطلق الثوب .

يبقى الكلام في ملاحظة هذين الخبرين، مع الأخبار الدالة على منع السجود على القطن والكتّان، فلا بدّ أن نحمل تلك الأخبار على صورة الاختيار ووجود ما يصحّ السجود، وهذين الخبرين على صورة فقدان ما يصحّ أو تعدّره، فبالنسبة إلى أخبار مطلق الثوب يكون مقيداً لها، غاية الأمر قد ورد في صحيحة منصور تجوز السجدة على القطن والكتّان بصورة الإطلاق، أي بلا لحاظ حال الضرورة، بخلاف صحيحة عليّ بن جعفر، حيث قد يقال - كما في «مصباح الفقيه» - بأنّ ذكر الضرورة في الثاني أوجب صرف إطلاق صحيحة منصور إلى صورة الضرورة دون التقية، وإلا لولا ذلك لأمكن أن يقال بعدم تجوز التقييد لإطلاق الثوب بصحيحة منصور، لأنّ كون السائل في الأرض الباردة التي تكثر فيها الثلج لا يصلح قرينة لإرادته مع الضرورة التي هي فرض نادر، فاندرجت هذه الصحيحة في غيرها من الروايات الدالة على جواز السجود على القطن

والكتّان، التي حملناها على التقية، فلا تصلح حينئذٍ أن تكون مقيدة لإطلاق الأخبار النافية للبأس عن السجود على الثوب لدى الضرورة.

ولكنّ الإنصاف عدم تمامية ما ذكره، لوضوح أنّ ارتكاز ذهن السائل في كونه في أرض باردة فيها الثلج، هو بيان حالة الاضطرار من حيث عدم إمكان إيجاد السجدة على الأرض أو على ما أنبتت.

وتوهم بعض بأنّه لا اضطرار فيه، لإمكان رفع الثلج ومن ثمّ السجدة على الأرض.

فاسدٌ، لوضوح أنّ من كان في مثل تلك الأرض، يصير الثلج صلباً قوياً لا يمكن إزالته إلاّ بآلة من حديد أو غيره، فاحتمال كون الشخص في هذه الحالة يعدّ مضطراً من حيث عدم تحصيل ما يصحّ أن يسجد عليه أمرٌ غير بعيد، فلا حاجة لحمل الخبر على صورة التقية حتّى تصير الرواية غير قابلة لتقييد إطلاق الثوب.

بل الإنصاف والتأمل في مضمون الروایتين، يوجب الذهاب إلى ما ذهب إليه المشهور، من تقديم الثوب، خصوصاً إذا كان قطناً أو كتّاناً، وقيد الاضطرار في صحيحة علي بن جعفر لا يعود إلى القطن والكتّان حتّى يفيد عدم تمكّنه ممّا لا يصحّ إلاّ بهما، بل هو راجع إلى أصل السجدة، أي كان مضطراً بالرجوع إلى ما لا يصحّ ومنه القطن والكتّان وغيرهما، فقدّمهما الإمام عليه السلام في ذلك عمّا سواهما، فيدلّ على المقصود، فلا يحمل الحديث على التقية، ولا على الضرورة في خصوص القطن والكتّان.

وبالجملة: ثبت أنّ مدلول الخبر هو الحكم بتقديم الثوب على ظهر الكفّ، كما أنّ الحكم هو تقديم القطن والكتّان من الثوب على الصوف والشعر، كما اختاره صاحب «الجواهر» بعد الفراغ عن احتمال الترتيب في الثوب المتّخذ منهما على غيرهما.

ولا يخفى عليك أنّ ظاهر بعض النصوص هو التجويز في الثوب في خصوص القطن والكتّان عند الضرورة أو التقيّة، كما وردت الإشارة إليه في بعض الروايات، مثل صحيحة علي بن يقطين على ما في «الحدائق»، حيث قال عليه السلام:

«لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقيّة»^(١).

ولم أعثر في «الوسائل» على أخبار مجوّزة أخرى عدا ما ورد في خصوص السجدة على البساط، ثمّ ذكر الله في آخره رواية مشابهة لهذا المنقول بسنده عن الشيخ^(٢)، ولكنّها غير مطلقة، وقد حمل الفقهاء المطلقات الواردة لنفي البأس عن مطلق الثوب على خصوص القطن والكتّان، فإنّهم جعلوا الرتبة اللاحقة بعد فقد القطن والكتّان، ظهر الكفّ لا مطلق الثوب، كما ترى التصريح بذلك في المسألة (٣) من مسائل هذا الباب في كتاب «العروة» مع موافقة أكثر المحقّقين المحشين عليها معه.

خلافاً لجماعة أخرى حيث جعلوا الترتيب بعد القطن والكتّان، في مطلق

(١) الحدائق: ٧ / ٢٥١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

الثوب ثم ظهر الكفّ، مراعاةً للأخبار المطلقة في أصل الجواز بعدهما، لا التقيّد في أصل الجواز إلّا في خصوصها، كما عليه القول الأوّل.

هذا ويظهر من المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه» والعلامة في «التحرير»، بل عن الهمداني احتمال جواز السجدة على مطلق الثوب عند الضرورة في أصل السجدة ممّا لا يصحّ حتّى مع وجود القطن والكتّان، حملاً للأخبار المشتملة عليهما على التقيّة.

ولكنّه ضعيف غايته مع ملاحظة الخبر المروي عن منصور بن حازم، حيث أنّه ورد فيمن كان في الأرض الباردة، فإنّ احتمال عدم كونه في داخل الدار قويّ، فوجود التقيّة في الصلاة، مع وجود الثلج على سطح الأرض غير معلوم.

وحينئذٍ يدور الأمر:

بين حمل إطلاقات أخبار الثوب عليهما لزوماً، فيكون جواز السجدة على الثوب منحصراً بهما، بحيث أنّه عند فقد القطن والكتّان لا يجوز الرجوع إلى مطلق الثوب، بل يجب الرجوع إلى الذي يليه في الرتبة من الكفّ أو المعدن.

وبين حمل خبري القطن والكتّان على الترتيب، أي هما مقدّمان مع وجودهما، وإلّا بمطلق الثوب، وإلّا على ما هو بعده، كما هو ظاهر كلام العلامة في «التحرير»، بل الشهيد في «الدروس»، كما عليه ظاهر كلامهما.

أو القول بجواز السجدة على مطلق الثوب، حتّى مع وجود القطن والكتّان، غاية الأمر كونهما أفضل من غيرهما، ثمّ ينتقل إلى غيرهما، كما قد صرّح بذلك

صاحب «الجواهر» كما هو المستفاد من كلامه .

أو التمسك بظاهر خبري منصور بن حازم وعلي بن جعفر والحكم بالندب .

وجوه وأقوال :

ظاهر عبارة المشهور - كما يظهر من كلام صاحب «العروة» وأصحاب التعاليق عليها، بل وظاهر كلمات المتقدمين من الأصحاب - هو الاحتمال الأول . والإنصاف أن الاحتمال الثاني - لو لم نقل الثالث - لا يخلو عن وجه وجيه ؛ لأنّ الوارد في حديث منصور قبل ذكر القطن والكتان ، قوله : (اجعل بينه وبينك شيئاً) بتكثير الشيء ، ثمّ يبيّن كونه قطناً أو كتاناً ، حيث يحتمل أن يكون من باب ذكر المصاديق لا تعيين المصداق جزماً ، كما أنّ ذكر القطن والكتان في صحيحة علي بن جعفر ورد في كلام السائل دون الإمام عليه السلام ، وكان قيد الاضطرار راجعاً إلى أصل السجدة بما لا يصحّ ، لا لخصوص القطن والكتان ، فيفيد ما قلناه . وحيث أنّ المشهور ذهب إلى الأول ، مع ملاحظة أنّ الخبران يشتملان على ما يفيد احتمال كلا طرفي القضية ، المستلزم للشكّ في كفاية مطلق الثوب ، وكان الشكّ شكّاً في الشرطيّة دون المانعيّة المقتضي للاشتغال ، فإنّه يستلزم الحكم بلزوم القطن والكتان في الثوب ، كما هو الغالب في الخارج الموجب لانصراف إطلاقات الثوب عليهما ، خصوصاً مع ملاحظة ورود النصوص في المنع عن الملبوس بصورة الإطلاق ، أو الصوف والشعر بالخصوص ، فخرج منها ما هو المتيقّن - وهو القطن والكتان - ويبقى الباقي تحت الإطلاق والعموم ،

فنتيجة البحث يوافق مع ما ورد في «العروة» كما لا يخفى.

ثم ينتقل بعد فقدان القطن والكتان إلى السجدة على ظهر الكفّ، ثم على المعدن من جهة القبر والقفور، خلافاً للسيّد في «العروة» وبعض أصحاب التعليق، تبعاً لمن تقدّم منهم، من تقديم المعادن على الكفّ، بل عن المحقّق الهمداني احتمال تقديم القبر على الثوب أيضاً، لأنّه المستفاد من ظاهر غير واحد من الأخبار، من تجويز السجدة على القبر اختياراً، إذ الغالب في مواردّها تمكّن المكلف من أن يصلّي على شيء من قطن أو كتان، فضلاً عن مطلق الثوب، وقد سبقه على أصل بيان الاستدلال صاحب «الجواهر» لأجل توضيح مختاره من عدم لزوم الترتيب.

هذا، ثم إنّ المحقّق المزبور استدرك كلامه بقوله: (إنّه لا شاهد لتعليق هذا الاحتمال كي يصحّ الالتزام بمقتضاه من تقديم القبر على الثوب، خصوصاً مع مخالفته لظاهر الفتاوى، بل صريح بعضها، ولكنّ الأحوط لدى التمكن من الجمع بينه وبين الثوب في المسجد، بحيث يحصل مسمّى السجود على كلّ منهما، أو تكرار الصلاة).

بل قد يشكل ترك هذا الاحتياط، لو قلنا بقاعدة الكلّ عند الشكّ في الشرطيّة، فإنّ إطلاق ما دلّ على جواز السجود على الثوب قاصر عن شمول فرض التمكن من القبر وأشباهه، فليتأمل، انتهى كلامه^(١).

أقول: لا يخفى عليك أنّ مقتضى عدد من الأخبار مثل صحيحة زرارة

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ٢٠٢.

ومحمد بن عمرو بن سعيد^(١) هو النهي عن السجود على القبر والقفرة، وفي قباليهما ما يدلّ على الجواز، مثل ما ورد في الخبر المروي عن معاوية بن عمّار، قال: «سأل المعلّى بن خنيس أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده، عن السجود على القفر والقبر؟

فقال: لا بأس به»^(٢).

ومثله حديثه الآخر:

«سأله عليه السلام عن الصلاة على القار؟ فقال: لا بأس به»^(٣).

بناءً على أنّ السؤال عن السجود دون الاستقرار، كما هو بعيد عن إتيان الصلاة على شيء كالقبر.

ويدلّ عليه أيضاً الخبر الثالث المروي من معاوية بن عمّار:

«في حديث: يصلي على القبر والقفرة ويسجد عليه»^(٤).

وأيضاً: الخبر المروي عن إبراهيم بن ميمون:

«أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام في حديث: تسجد (فاسجد) ما في السفينة وعلى

القبر؟ قال: لا بأس»^(٥).

ولا إشكال في إطلاق الطائفة الأولى في النهي عنها من حيث الحالات،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣-١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٦.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٧.

أي يكون المنع مطلقاً في حال الاختيار والاضطرار، كما هو الحال مثله في أدلة الجواز، فمقتضى الجمع بين الطائفتين، هو حمل كل منهما على القدر المتيقن، ورفع اليد عن ظهوره في غيره، فيحمل المنع على خصوص حال الاختيار، لأنّه القدر المتيقن في المنع بالنسبة إلى حال الاضطرار، والحكم بالجواز في حال الاضطرار والضرورة إذ هو المتيقن من الجواز بالنسبة إلى حال الاختيار، فيصير مقتضاه عدم الجواز إلا في حال الاضطرار.

ومن الواضح أنّ الضرورة قد تحصل بمثل التقية بالخصوص، فلا إشكال من السجود فيها، ولا يجوز تبديله إلى غيره، وقد تحصل بلا تقيّة أي لأجل فقدان ما يصحّ، وبالرجوع إلى الأدلة الدالة على جواز السجدة على الثوب، ثمّ على ظهر الكفّ، بناءً على من قال إنّ عند عدم القدرة على السجود عليها يصحّ يجوز له السجدة بما يصحّ، كما في حديث عليّ بن جعفر على ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً، فيما إذا كان مضطراً. وكذا في الخبر المروي عن منصور من جعل الساتر والحاجب هو القطن والكتّان دون مثل القير، وكذا لمن لا يقدر على السجود على الأرض لحرّ أو برد، حيث أمر الله ﷺ بالسجدة على الثوب، ولم يذكر القير، فيستشعر منه أنّ ما يجوز في مثل هذا الاضطرار - المنصوص في الحديث - هو جواز السجود على الثوب المصنوع من القطن والكتّان أولاً، ثمّ على ظهر الكفّ، كما وردت الإشارة إليهما في الأحاديث، فيحمل الضرورة في القير على غير هذه الصورة المنصوصة.

لا يقال: لعلّه كان لأجل عدم توقّر القير عادةً، حيث لم يكن في متناول يد

المصلي في أكثر الموارد .

لأنه نقول: لو سلمنا ذلك ، ولكن نقول إنه قد يوجب الشك في جوازه أيضاً مثل الثوب ، وأما كونه مقدماً عليه فهو غير معلوم ، لو لم نقل بأنه معلوم العدم ، مضافاً إلى وجود قرينة التقية في بعض أخبار القير ، مثل ما جاء في الخبر المروي عن إبراهيم بن ميمون:

«فأسجد على ما في السفينة وعلى القير ؟ فقال : لا بأس» .

حيث من المعلوم أنه ليس الأمر كذلك من جواز السجدة على كل شيء في السفينة ، خصوصاً مع ملاحظة ما جاء في حديث منصور بن حازم ، من قوله:

«عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : القير من نبات الأرض»^(١) .

حيث أن المراد منه كون تكونه منها ، فهو لا يوجب الجواز ، وإلا لجاز السجدة على كل شيء ، فيفهم منه أنه قصد الإشارة إلى وجود التقية .

مضافاً إلى حمل الأخبار المجوزة على الضرورة - ضرورة خاصة أو مطلقة - بين القير وغيره ، بخلاف الثوب حيث أنه ضرورة منصوصة .

وكيف كان ، فما نسب إلى المشهور من تقديم القير على ظهر الكف ، كما في «ذخيرة المعاد» للعلامة النوري غير ثابت ، فالأقوى عندنا هو تقديم الثوب عليه ، ثم الكف ، ثم المعدن ، فضلاً عن تقديم المعدن على الثوب ، كما احتمله صاحب «مصباح الفقيه» .

نعم ، إن الاحتياط يقتضي الحكم بلزوم الجمع بين الثوب والقير في مسمى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب ما يسجد عليه ، الحديث ٢ .

السجود، أو تكرار الصلاة عند سعة الوقت، وإلاّ يقدّم السجدة على الثوب، ثمّ الكفّ، ثمّ المعدن، عملاً بمقتضى ما عرفت من الأدلة.

فرع: هل يجوز التعديّ إلى غير القير من سائر المعادن كالذهب والفضّة وغيرهما أم لا؟

لا إشكال عندنا في عدم الجواز مع وجود الثوب، وإمكان السجود على ظهر الكفّ لكونهما منصوبين، بل حتّى على القول بتقديم القير عليها، فإنّه يشكل التعديّ منه إلى سائر المعادن، خصوصاً الذهب والفضّة، لوجود النهي في بعض الأخبار مثل الخبر المروي عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا تسجد على الذهب ولا على الفضّة»^(١).

حيث أنّ مقتضى العموم الاحوالى للمنع، المانع لحالتي الاختيار والاضطرار على حسب إطلاقه، هو الحكم بعدم الجواز إلّا ما خرج بالدليل، فإن لم يقدّم دليل يرد فيه ذكر الثوب وبعده الكفّ في حال الاضطرار، كان مقتضى الأدلة العامّة في تجويز الاضطرار للأفراد، شمول الحكم لجميعها ومنها الذهب والفضّة، وحيث ورد دليل على تجويز أفراد خاصّة في حال الاضطرار.

لكن مع قيام دليل المنع بالخصوص في حقّ الذهب والفضّة، كيف يمكن تنقيح المناط عن القير إلى مثلهما، مع وجود الفارق بينهما، حيث أنّ القير قد ورد فيه دليل الجواز مع دليل المنع، بخلاف الذهب والفضّة حيث قد ورد فيهما المنع

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

دون الجواز، فلا محيص إلا عن القول بعدم الجواز في مثلهما مع وجود الثوب أو الكفّ، لو سلّمنا تقديم القير على الكفّ، أو سلّمنا تقديمه على الثوب، لأجل الاقتصار في خصوص القير، كما لا يخفى.

نعم، بعد عدم إمكان الثوب والكفّ، وقيام التقية، وعدم إمكان القير يجوز السجود على مطلق أفراد المعادن ومنها الذهب والفضّة.

والذي ذكرناه إنما يعتبر في موضع الجبهة لافي بقيّة المساجد، ويراعى فيه أن يكون مملوكاً أو مأذوناً فيه، وأن يكون خالياً من النجاسة، وإذا كانت النجاسة في موضع محصور كالبيت وشبهه، وجهل موضع النجاسة، لم يسجد على شيء منه. نعم، يجوز السجود في المواضع المتسعة دفعا للمشقة.

أمّا عدم اعتبار ما يعتبر في موضع الجبهة من بقيّة المساجد، مضافاً إلى وجود الإجماع والنصوص -، مستفيضة أو متواترة -، بصورة العموم، من اختصاص ذكر موضع الجبهة فقط دون البقيّة؛ إمكان استفادة المنع بالخصوص عن بعض الأخبار الواردة في المقام:

منها: الخبر المروي عن حمران، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«كان أبي عليه السلام يُصلي على الخمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها، فإذا لم تكن خمرة جعل حصي على الطنفسة حيث يسجد»^(١).

حيث قد جعل الحصى على الطنفسة للسجدة فقط دون نفس الصلاة.

منها: الخبر المروي عن الحلبي^(٢).

ومنها: خبر ثانٍ مروي عن الحلبي، حيث قال بعد سؤال السائل عن الصلاة على البساط والشعر والطنافس:

«وقال: لا تسجد عليه وإن أقمت عليه وسجدت على الأرض فلا بأس، الحديث»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديثٍ، قال: «وَضَرَبَ جَدًّا وَاَبْدَأَ بِبَيْدِكَ فَضَعَهُمَا عَلَى الْأَرْضِ فَإِنْ كَانَ تَحْتَهُمَا ثَوْبٌ فَلَا يَضُرُّكَ، وَإِنْ أَفْضَيْتَ بِهِمَا إِلَى الْأَرْضِ فَهُوَ أَفْضَلُ»^(١).

ومنها: صحيحة عمر بن أُذينة، عن الفضيل بن يسار وبريد بن معاوية، جميعاً عن أحدهما عليه السلام، قال: «لَا بَأْسَ بِالْقِيَامِ عَلَى الْمَصْلَى مِنَ الشَّعْرِ وَالصُّوفِ إِذَا كَانَ يَسْجُدُ عَلَى الْأَرْضِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ، فَلَا رَيْبَ بِالْقِيَامِ عَلَيْهِ وَالسَّجْدِ عَلَيْهِ»^(٢).

والأخبار الدالة عليه كثيرة جداً، فلا تحتاج المسألة إلى تحقيق أزيد من ذلك.

كما أنَّ لزوم مراعاة وقوع موضع الجبهة، بل وكذا بقيّة المساجد، على ما كان مملوكاً أو مأذوناً فيه ثابتٌ، وقد مرّ تفصيله في بحث مكان المصلي فلا نعيده.

ولعلّ ذكر خصوص موضع الجبهة في كلام الماتن المشير إليه بضمير (فيه) كان بملاحظة مجموع ما ذكره في المتن، من النجاسة وما بعدهما لا لخصوص القيد المذكورين، وإلاّ فإنّهما، أي لزوم كونه مملوكاً أو مأذوناً معتبر في جميع المساجد.

نعم، ما يختصّ بموضع الجبهة، خلّوه عن النجاسة؛ سواءً كانت متعدّية أو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

غيرها، بل يلزم الاجتناب عن تعدي النجاسة إلى بقيّة المساجد، لئلا يتلوّث البدن أو اللباس، وإلا لولا ذلك وكانت النجاسة فيما بين موضع السجدة والركبتين، فهي ولو كانت متعدّية ومسرية غير ضائرة كما لا يخفى.

نعم، قد يفرض وجود نجاسة غير متعدّية في موضع الجبهة، بعد تحصيل مقدار ما يجب في السجدة، وحينئذٍ هل يصحّ أن يكون الجسم الذي تقع الجبهة عليه مقداره طاهراً والباقي نجساً أم لا؟

قد يتوهم: عدم الجواز، لأجل حصول التماس بين بدن المصليّ مع النجاسة حين السجدة.

لكنّه مندفع: فلو لم نشترط طهارة خصوص الموضع، لأمكن القول بعدم مانعيّة ذلك، لما نشاهد في أشباهه من عدم البطلان، مثل ما لو ألصق الطفل يده النجسة على بدن أمّه بلا سراية ورطوبة، أو لامس بدن الرجل النجاسة حال القيام، واليدين حال السجدة، فإنّ ذلك لا يوجب البطلان، والحكم بلزوم طهارة الموضع في غير مقدار ما يصحّ ويجب غير معلوم.

ولعلّ وجه عدم البطلان في جميع هذه الموارد، هو دعوى انصراف الأدلّة عن مثل ذلك، أنّ النجاسة موجودة في جسم آخر ملاصق مع بدن المصليّ أو ثوبه لكن لا على نحو الدوام وإنّما موقّناً ولفترة قصيرة ثمّ تزول، بحيث لا يصدق أنّ لباس المصليّ أو بدنه قد تنجّس، وكذا الحال في يد الطفل النجسة، وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى موضع الجبهة بالنسبة إلى الزائد عن قدر الواجب.

ومن هنا يظهر أنّه لو سجد وكان على جبهته أو على ما يسجد عليه دمّ قدر

درهم، فإنه يصح سجوده، لو كان الباقي بمقدار اللازم فيما يصح، وإلا لا يصح، وذلك لسببين: التصاق الدم النجس بالجبهة، وعدم وقوع السجدة على ما يصح، لأنّ الدم ليس من الأرض ولا ما أنبت.

نعم، لو أراد المتنجس بذلك من الجبهة لصار الإشكال منحصراً في خصوص نجاسة موضع الجبهة، كما لا يخفى.

ثم ذكر الماتن حكم النجاسة في موضع الجبهة من الأرض في المحصور وغيره.

فأما الأول: هو ما لو علم بوجود نجاسة في البيت وجهل موضعها، وكان محصوراً، حيث حكم بأنّه لم يسجد على شيء منه.

ووجهه المذكور في المباحث السابقة، عند تعرّضنا لحكم الإنائين المشتبهين من جريان الشبهة المحصورة مجرى النجس عند الشارع، في كلّ ما يشترط فيه الطهارة، وعدم جريان الاستصحاب وقاعدة الطهارة فيها، لأجل التعارض بمثله، وإن توهمه بعض متأخري المتأخرين مثل المحقق القمي رحمته الله.

وما ذكر من وجوب الاجتناب، إنّما يكون فيما إذا لم يكن بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء، وإلا جرى الاستصحاب أو قاعدة الطهارة فيما يبتلى به بلا معارض، كما أنّ الأمر كذلك فيما لو علم تفصيلاً بوجوب الاجتناب عن طرف معيّن، حيث يوجب تنجّز التكليف فيه، والآخر يجري فيه الاستصحاب أو القاعدة، وكذا لو كان أحد الطرفين خارجاً عن القدرة.

هذا كلّ لو قصد المصلي السجدة على ما كان نجساً في بعض أطراف العلم

الإجمالي، أو على بعض ما وضع للسجدة عليه كالتراب الموضوعة في المساجد في أيّامنا.

وأما الثاني: وهو غير المحصور، حيث مثّل له بالسجود في المواضع المتسعة. ولا إشكال - بل الإجماع قائم - في عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور، كما عليه جماعة، بل عن بعض دعوى الضرورة عليه.

ولكن اختلفوا في بيان ضابط غير المحصور:

قد يقال: المحصور هو ما إذا كان أطراف الشبهة أموراً معيّنة مضبوطة، بأن يكون الحرام المشتبه مردّداً بين أن يكون هذا أو هذا أو هذا وهكذا، وغير المحصور ما لا يمكن الإحاطة بأطراف الشبهة، على وجه يجعل الحرام مردّداً كما ذكر.

وعليه فجعل المواضع المتسعة بما يجوز لأجل ذلك مشكلاً، لا مكان أن يكون وجه جوازها هو عدم ابتلاء جميع أطرافها على حدّ سواء في كونه صالحاً لتنبّز التكليف بالاجتناب عنه، لا لأجل كونها غير محصورة.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بعدم لزوم الاجتناب عنه، حتّى لو فرض كون جميع أطرافها داخلاً في حیطة الابتلاء، لكن كانت الأطراف كذلك لكثرتها. وقد يقال في ضابطته: وجود الاحتمالات الكثيرة إلى حدّ يعسر الاجتناب عنها.

أو يقال: إذا كان في اجتناب نوعه حرج نوعي. وقال بعض: ما يعسر عدّه أو يمتنع في زمان قليل.

وقيل أيضاً: ما كان كثرة الاحتمالات إلى حدّ يوهن احتمال مصادفة كلّ منها لذلك الحرام بالإجمال بحيث لا يعتنى به العقلاء .

وعن صاحب «كشف اللثام»: ما يؤدّي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً .
وأحسن من الكلّ - كما قد قرّناه في محلّه في علم الأصول - إيكاله إلى العرف ، أيّ كلّ ما يقع عندهم ممّا لا يمكن الاجتناب عنه لأجل العسر أو الحرج ، فلا يجب الاجتناب عنه ، ولو شكّ فيه ، حيث يرجع عند الشكّ إلى أصالة تنجّز التكليف ، ويكون المرجع حينئذ البراءة ، إلّا أن يكون مسبوقاً بالمحضور ثمّ شكّ في خروجه عنه ، فالمرجع حينئذ الاشتغال والاستصحاب ، كما لا يخفى صورة عكسه ، وهو ما لو كان غير محصور ثمّ شكّ فيه ، فيستصحب عدم وجوب الاجتناب .

هاهنا فروع عديدة ينبغي التعرّض لها:

الفرع الأوّل: فيما لو انحصر الحال في السجود على النجس ، ففي سقوط النجاسة كما كانت في البدن ، أو الانتقال إلى الإيماء ، أو الإتيان بما يتمكّن من السجود عدا مباشرة الجبهة أو كونه كالرمضاء ، وجوه:

قد يقال: إنّ مقتضى شرطية الطهارة لموضع الجبهة ، هو تبديلها إلى ما هو واجد للشرائط ، وهو الانتقال إلى الإيماء أو الإتيان بما يتمكّن من سقوط مباشرة الجبهة ، أو كونه كالرمضاء بالسجود على الثوب ، أو ظهر الكفّ حفظاً لشرطية الطهارة وتحصيله مهما أمكن .

مع أنّه قد يقرّر في وجه تقديم ما ذكر ، بأنّ الأمر إذا دار بين ماله بدل وما لا

بدل له ، فإنه يقدّم ما لا بدل له ويؤخّذه في الحكم ببدله ، وحيث أنّ شرطية الطهارة واجبة ولا بدل لها ، فلا تسقط إلّا مع الضرورة ، فمع التمكن من السجود بصورة الإيماء أو الإتيان بما يتمكن من عدم مباشرة الجبهة ، أو مباشرتها مع الثوب وظهر الكفّ وحفظ الطهارة ، لا وجه للذهاب إلى سقوط حكم النجاسة ، كما لا يخفى .

هذا كلّه متين ، لو كان الدليل الدالّ على اعتبار عدم نجاسة موضع الجبهة إطلاق الدليل اللفظي ، مع أنّه ليس كذلك ، إذ الدليل الدالّ عليه قد عرفت أنّه ليس إلّا الإجماع ، وهو دليلٌ لبيّ قاصر عن شمول مورد الدوران ، لعدم كونه من القدر المتيقّن ، فإذا لم يشمله الإجماع ، فعند الشكّ في اعتباره لا بدّ من الرجوع إلى أصل البراءة ، مضافاً إلى وجود قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) والميسور هنا هو الإتيان بالسجدة الكاملة مع إسقاط شرطية الطهارة ، كما هو حال الصلاة إذا دار الأمر بين حفظ الطهارة ورفع اليد عن الجزء بكماله ، وبين عكسه من الإتيان بالجزء الكامل مع رفع اليد عن شرطية الطهارة ، فكذا يكون هنا ، فالالتزام بسقوط حكم النجاسة حينئذٍ ، وحفظ السجود بما له من الخصوصيّات ، يكون أولى كما لا يخفى ، ولذلك اختاره صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقهاء» .

الفرع الثاني : ما لو دار الأمر بين السجدة على الأرض النجسة غير المتعدّية ، وبين السجدة على ما لا يصحّ ، أي على غير الأرض من النبات والقرطاس ، وممّا لا يصحّ السجدة عليه بالذات كالثوب أو ظهر الكفّ مع فقد الثوب .

قد يقال: إنه أيضاً ممّن ليس له ما يصحّ السجود عليه، لأنّ طهارة موضع الجبهة معتبرة في صحّتها، فإذا كانت الأرض نجسة فيصدق عليه أنّه ليس له ما يصحّ السجود عليه، فينقل إلى بدله من السجدة على الثوب، أو ظهر الكفّ بالترتيب.

ولكن أجيب عنه: بأنّ هذا إنّما يصحّ إذا ثبت شرطية طهارة موضع الجبهة حتّى في مثل ذلك، حيث لا يقدر على تطهيره وتحصيله، وتبديله إلى البدل يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، لأنّ دليل شرطية طهارة موضع الجبهة، ليس إلّا الإجماع وهو قاصر عن شمول المورد. فمقتضى قاعدة الميسور السجدة على الأرض النجسة، هذا كما اختاره المحقّق الهمداني.

مضافاً إلى العمومات الناهية عن السجود بغير الأرض والنبات، يبقى بعمومها في المورد، أي فيما يقدر السجدة على موضع من الأرض النجسة، فلا يمكن أدلة البدلية من شمولها لمثل المقام.

الفرع الثالث: ومما ذكرنا في الفرع السابق يظهر حكم هذا الفرع، وهو ما لو نسي أو جهل وسجد على النجس، فقد مضت صلاته كما في «مصباح الفقيه» حيث قال:

(لا لعموم قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس، الحديث»؛ لإمكان الخدشة فيه، بإجمال لفظ (الطهور) الذي هو أحد الخمسة، واحتمال أن يكون المراد به ما يعمّ الطهارة الخبيثة، ولا لفحوى ما دلّ على عدم الإعادة من نفس السجود، لأنّ الفحوى - لو سلّمناها - فإنّما يتّجه الاستشهاد بها لو كان في سجدة

لا في السجدين، إلا أن يتم ذلك بعدم الفصل، بل لما تقدّمت الإشارة إليه، من أن غاية ما يمكن إثباته إنما هو شرطية الطهارة في حال العمد والالتفات لا مطلقاً.

نعم، لو سجد نسياناً أو جهلاً على ما لا يصحّ السجود عليه، صحّ الاستدلال لصحة صلاته، بعموم الخبر المزبور بالفحوى المزبورة أيضاً لو سلّمناها، والله العالم^(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

قلنا: أمّا في صورة النسيان، حيث أن حكم النجاسة - عند النسيان - بالنسبة إلى اللباس والبدن هو الإعادة، لأجل النصّ بكون الطهارة الخبيثة من الشرائط الذكريّة لا الواقعيّة، فإذا التفت ونسى يحكم بالبطان، فكيف يمكن الحكم بالصحة هنا لو لم نقل بأولويته من ذلك - أي بالبطان في النسيان - لأجل مناسبة الحكم والموضوع.

اللهمّ إلا أن يناقش في أصل شرطية الطهارة في صورة النسيان، فحينئذ لا يبقى مورد للتمسك بحديث لا تعاد، ولا بفحوى ذلك في أصل السجدة، ولا بما ذكرنا من الشرطية الذكريّة.

فإذا كان كذلك في النسيان، ففي مثل الجهل بالموضوع، وذلك عندما لم يكن عالماً بنجاسة موضع الجبهة، فالحكم بالصحة يكون أوضح، لعدم دليل على شرطية الطهارة في حال الجهل بالموضوع.

بل قد يظهر من صاحب «مصباح الفقيه» الإطلاق، حيث قد أطلق الجهل

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة: ص ٢٠٣.

ولم يقيده بالموضوع، بل قد صرح الشهيد في «الذكرى» بالصحة على احتمال لو كانت جملة (ولو جهل الحكم) غير متصلة بما سبق، بل وردت بصورة الشرطية لما بعده، كما أنه ليس ببعيد، ولو كان جاهلاً بالحكم.

وكيف كان، فإن المناقشة جارية فيه أيضاً، حيث أن الدليل إذا جاء وحكم بالحق الجهل بالحكم بصورة العمد، خصوصاً في المقصر، وقلنا إنه يعدّ عامداً، فلا يبعد حينئذٍ شمول دليل الإجماع لمثله، لكونه داخلاً في العمد، فصار حكمه كحكم الملتفت العامد، فيوجب البطلان، إلا أن الجزم بذلك مشكّل، وإن كان هو الأوفق بالاحتياط، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ تمام ذلك في الفرع الثالث، وهو ما لو نسي أو جهل الحكم أو الموضوع، وسجد على الممنوع من حيث كونه مأكولاً أو ملبوساً، حيث أنه داخل في حديث لا تعاد، لو قلنا بشموله للجاهل بالحكم حتّى المقصر، وتمسكنا بالفحوى مع ضمنية عدم القول بالفصل في الناسي والجاهل بالموضوع دون الجاهل بالحكم حيث أنه ملحق بالعمد في السجدة، كما لا يخفى.

المقدمة السابعة: في الأذان والإقامة .

والنظر في أربعة أشياء :

الأول : مما يؤذن له ويقام .

الأذان في اللغة هو الإعلام ، وإن فُسِّرَ بالنداء المستلزم له ، كما في قوله تعالى في سورة الحج : ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^(١) ، وهو مشتقٌّ من أذن يؤذن ، وقد يُمدد للتعدية كقراءة المدِّ في قوله تعالى : ﴿فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾^(٢) .

أو من : أذن بالمدِّ ، فيكون أصله الإيذان كالأمان ، بمعنى الإيمان .

أو من : أذن يؤذن بالتضعيف ، بمعنى التأذين ، كسلام بمعنى التسليم .

وأما الإقامة ، فإنَّه مصدر أقام ، والتاء عوض الواو ، لأنَّ أصله كان أقواماً مصدر أقام الشيء أي أدامه ، ومنه (يقيمون الصلاة) ، ولعلَّه كان بمعنى القيام للصلاة ، مثل قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ أي أردتم القيام إلى الصلاة ، فكان المعنى حينئذٍ في (أقيموا الصلاة) وسائر مشتقاته ، أي : الذين يقيمون الصلاة ويأتونها ، بأن يكون القيام حينئذٍ كناية للامتثال بالإتيان بها ، فيشمل حتَّى لما كان صلاته جالساً أو مضطجعاً .

أو كان استعماله لأجل الغلبة ، حيث أنَّ أكثر الناس قادرون على إتيانها قائماً ، فكان الاستعمال من باب التغليب .

(١) سورة الحج : الآية ٢٨ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٧٩ .

هذا بخلاف لو أُريد من يقيمون ونظائره هو الإدامة، حيث كان استعماله حينئذٍ لجميع الأفراد وفي تمام حالاته على الحقيقة .
هذا بحسب اللغة فيهما .

وأما بحسب الاصطلاح الشرعي وعند المتشريعة، فقد قيل: إنه أذكار مخصوصة للإعلام بدخول الصلاة .
وأورد عليه: بمنع كون كله أذكاء كما ينتقض عكساً بأنه قد يؤذن للصلاة فقط من دخول الوقت، أو قبل الفجر، أو للطفل، وأمثال ذلك كالأذان في الصلاة الموحشة .

ولذا قيل: بأن الأولى رسمه بأنه ما شرع للإعلام بدخول الصلاة أو غيره .
أو بأنه الأقوال المخصوصة التي شرعت للصلاة والإعلام، وغيرها من موارد مخصوصة .

والأصل في مشروعيته كان للصلاة والإعلام وغيرهما بالنص، ولذلك قال العلامة الطباطبائي رحمته الله في منظومته :

وما له الأذان بالأصل رسم شيئان اعلام وفرض قد علم
وكيف كان، حيث أنه أمر مبين عند المتشريعة، ولم يثبت له الحقيقة
الشرعية، فتعريفه بما ذكر ليس بالحد أو الرسم التامين، بل كان من قبيل شرح
الاسم والتعيين بالعلامات والخصوصيات .

ولو سلمنا كونه بالرسم، فلا بد أن يطلق على ما هو المركب المعهود عند المسلمين، من الفصول الذكرية وغيرها، غاية الأمر أصل جعله كان للإعلام

وللدخول في الصلاة، وغيرهما من قبيل الفجر أو للقاضي أو المرأة والطفل كان بالنص.

كما أنّ الأمر في الإقامة أيضاً كذلك، إذ هي عبارة عند الشرع والمشرّعة عن جملة أقوال مخصوصة معهودة، شرّعت بالأصل عند القيام للصلاة ولغيرها مثل الطفل بالنص.

والحقّ أنّ الأذان والإقامة كسائر الأحكام قد ثبتت شرعيتهما واستحبابهما بالوحي من الله سبحانه وتعالى، ويعدّان من الضروريات في مذهبنا، حيث قد وردت الإشارة إليهما في النصوص المستفيضة بل المتواترة، بل قد يُقال إنّهُ فوق التواتر على ما ادّعيناه، ولعلّ كان وجه كثرة ورود النصوص والأخبار في ذلك هو إفهام ما خالفه العامة العمياء، حيث يتفوّهون بما هو خارج عن شأن إنسان عادي، فضلاً عن مثل مقام الرسالة ﷺ، حيث أنّهم يقولون بأنّ رسول الله ﷺ أراد إبلاغ الناس للاجتماع في المسجد لصلاة الجماعة، ولم يصلّ إلى شيء، وتحير في ذلك، فبلغه رؤياً رآه عبدالله بن زيد فتعلّم منه كيفية الأذان وفصوله!!

ولأجل ذلك ذكر الشهيد في «الذكرى» عن ابن أبي عقيل، عن الصادق عليه السلام أنّه لعن قوماً زعموا أنّ النبي ﷺ أخذ الأذان من عبدالله بن زيد، فقال: «ينزل الوحي على نبيّكم، فتزعمون أنّه أخذ الأذان من عبدالله بن زيد»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

فلا بأس هنا بذكر النص الذي رواه العامة، حسب ما جاء في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة» لعبد الرحمن الجزيري، قال:

(أما سبب مشروعيته، فهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لما قدم المدينة صعب على الناس معرفة أوقات صلاته، فتشاوروا في أن ينصبوا علامة يعرفون بها وقت صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كيلا تفوتهم الجماعة، فأشار بعضهم بالناقوس.

فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: هو للنصارى.

وأشار بعضهم بالبوق، فقال: هو لليهود.

وأشار بعضهم بالدف، فقال: هو للروم.

وأشار بعضهم بإيقاد النار، فقال: ذلك للمجوس.

وأشار بعضهم بنصب راية فإذا رآها الناس أعلم بعضهم بعضاً، فلم يعجبه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك، فلم تتفق آرائهم على شيء، فقام ﷺ مهتماً، فبات عبدالله بن زيد مهتماً باهتمام رسول الله ﷺ، فرأى في منامه ملكاً علمه الأذان والإقامة، فأخبر النبي ﷺ بذلك وقد وافقت الرؤيا الوحي فأمر بها النبي ﷺ.

وهذا معنى حديث رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وأخرج الترمذي

بعضه، وقال: حديث حسن صحيح^(١).

فلنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو كونهما من السنن الأكيدة للصلاة، حتى قد

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ١ / ٣١١.

ورد التأكيد والتشديد عليهما في بعض الأخبار، مثل ما جاء في موثقة عمّار، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بدّ للمريض أن يؤذّن ويُقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه، إن لم يقدر على أن يتكلّم به.

سئل فإن كان شديد الوجع؟

قال: لا بدّ من أن يؤذّن ويُقيم، لأنّه لا صلاة إلا بأذان وإقامة»^(١).

كما أنّهما يعدّان من سنن الإعلام لدخول الوقت، بل قد صرح - أو ظاهر - جماعة أنّ أصل شرعية الأذان خاصّة للإعلام، وأنّ شرعيّته للقضاء والصلاة كان بالنص.

ولكن إذا راجعنا نصوص ومحتوى الأخبار المستفيضة أو المتواترة، نعلم خلاف ما ادّعوا، وأنّ استحبابه لكل واحدٍ منهما كان مستقلاًّ لولا الآخر، فدعوى اختصاصه للصلاة أيضاً ليس على ما ينبغي، كما يشهد على ذلك الأخبار المستفيضة الواردة في الإعلام، مثل الخبر الصحيح المروي عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: مَنْ أذّن في مصر من أمصار المسلمين سنةً وجبت له

الجنة»^(٢).

وكذلك ما ورد في مدح المؤذّنين، وما في خبر ابن سنان من أمره ﷺ

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

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

لبلال باعتلائه سقف الجدار ورفع صوته^(١).

وحمل ذلك كله للجماعة والصلاة لا داعي له، بل المقطوع عدمه، كما في «الجواهر»، خصوصاً مع ملاحظة وجود الافتراق بين الصورتين في الأحكام، حيث لا يعتبر الاتصال بالصلاة في الاعلامي ولا نية القرية الصرفة، بل ولا ترك الأجرة - على إشكال فيه - ولا ترك اللحن والتغيير - في احتمال - وأنه لا يجوز أن يؤخر عن أول الوقت بخلاف الثاني - أي الأذان للصلاة - حيث يعتبر اتصاله بالصلاة عرفاً، وسقوط استحبابه بسماع الأذان عن الغير، أو في الدخول في الجماعة مع بقاء الصفوف، وأمثال ذلك، ولذلك قال العلامة الطباطبائي في منظومة:

فافتراق الأمر في الأحكام فرقاً خلا عن وصمة الإبهام
فمشروعيته للإعلام والصلاة مسلّم.

وعليه فلا لا إشكال ولا خلاف في أن الأذان والإقامة مشروعان للفرائض الخمس، بل عليهما إجماع المسلمين، بل لعلهما معدودان من ضروريات الدين، بل المشهور عند المتأخرين، بل عامتهم وكثير من المتقدمين أنهما مستحبان في الصلوات، كما سيشير إليه الماتن^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

هما مستحبّان في الصلوات الخمس المفروضة ، أداءً وقضاءً ، للمفرد والجامع ، للرجل والمرأة ، لكن يشترط أن تُسَرَّ المرأة .
وقيل : هما شرطان في الجماعة ، ولكن الأول أظهر .

إذا عرفت استحبابها للفرائض بالإجماع كما أشرنا ، فلا بدّ أن نتعرّض بما قيل من كونهما شرطاً للجماعة ، حيث قد ذهب إليه السيّد في «الجمال» ، والمفيد في «المقنعة» وكتاب «أحكام النساء» ، والشيخ في كلّ كتبه ما عدا «الخلاف» ، وابن حمزة في «الوسيلة» ، والقاضي في «المهذب» و«شرح الجمل» ، وابن زهرة في «الغنية» ، وأبو الصلاح في «الكافي» ، والكيدري في «الإصباح» .
ففي غير الأخيرين قيّدوه بالرجال ، بل لعلّه هو مراد الجميع ، لعدم تعارف انعقاد جماعة النساء ، بل ربما قيل بعدم مشروعيّتهما لهنّ فيتفق الجميع في لزومهما في جماعة الرجال ، ولذا نسبته القاضي إلى أكثر الأصحاب ، بل قد يظهر من «الغنية» الإجماع عليه .

ولعلّ وجه فتواهم بذلك ، كثرة الأخبار الدالة صراحةً أو ظهوراً أو بمناسبة الحكم والموضوع ، على مفروغيّة إتيانهما حال الجماعة ، إذ قلّ ما يتفق في حال الاختيار انعقاد الجماعة بدون هذين بخلاف المنفرد .

مضافاً إلى دلالة الخبر الموثق المروي عن عمّار قال : «لا صلاة إلا بأذان وإقامة»^(١) .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ و٧ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

إذ هي القدر المتيقن .

وكذلك الخبر المروي عن أبي بصير، عن أحدهما عليه السلام، قال :
«سألته أيجزي أذان واحد ؟ قال : إن صليت جماعة لم يجز إلا أذان وإقامة»^(١).

ولكن مع ذلك كله ، الأظهر عدم شرطيتهما لها ، مضافاً إلى الأصل - أي البراءة - لولا دليل اجتهادي ، بل والاستصحاب الثابت قبل نزول جبرئيل بهما ، حيث كان ذلك في السنة الأولى من الهجرة النبوية المباركة كما سيشير إليه إن شاء الله ، بناءً على كونهما غير واجبين ، فنشكّ هل أمر بهما بصورة الوجوب التعبدية أو الشرطي بعد نزول جبرئيل عليه السلام ، فيستصحب .

لكنه مندفع لجريان البراءة عند الشكّ ، إلا أن يحرز استحبابهما حال كون الرسول صلّى الله عليه وآله آتياً بهما ، بناءً على كون الوحي للإبلاغ لا لنفسه ، فيحرز بواسطة كونه القدر المتيقن في الإتيان فيستصحب .

وأما لو لم نقل بذلك فالاستصحاب العدمي دالٌّ على عدم وجوبه ، أي استحباب عدم أزلي ينفي الوجوب مطلقاً .

ويدلّ عليها أيضاً إطلاق دليل الصلاة والجماعة ، وكذلك دلالة بعض الأخبار بالخصوص على ذلك - كما في «الجواهر» - مثل ما رواه حسن بن زياد ، قال :

«قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ و ٧ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٨ .

وما في «قرب الإسناد» بإسناده إلى علي بن رئاب، قال :
«سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت : تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكانٍ
واحد أتجزئنا إقامة بغير أذان ؟
قال : نعم»^(١).

حيث دلّ على كفاية الإقامة في الصلاة .
مع أنّه لو كان الأذان شرطاً تعبدّاً أو وضعاً لما صحّ ذلك ، أي تصديق الإمام
له في الاجزاء .

وتوهم أنّه ينفي الوضع دون التعبد ، لإمكان كونه واجباً ولا يكون شرطاً .
مدفوع ، بأنّ المقام يقتضي أن يشير إلى وجوبه ، وإلاّ ربّما يوهم عدم
وجوبه كما هو المتبادر إلى الذهن .

كما يمكن تتميم ذلك بما عن «المختلف» بالإجماع المركّب على
استحبابهما أو وجوبهما ، حيث يدلّ على كونهما مستحبّين ، لأنّه إن كان
الأذان واجباً لما كفت الإقامة وحدها ، وكونها وحدها واجبة دون الأذان خرقٌ
للإجماع المركّب .

هذا إن كان إطلاق تلك الأخبار في استحباب الأذان لأجل إقامة الصلاة
دون الإعلام .

كما يمكن تقوية ذلك بإطلاق دليل استحباب الأذان والإقامة ، الظاهر في
تناول الجماعة ، خصوصاً مع تعارف الجماعة في ذلك العصر والزمان ، وندرة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١٠ .

الانفراد، خصوصاً في الإقامة حيث لا استحباب فيها بالخصوص، لولا الصلاة في الموارد الخاصة، خصوصاً تتميمه بالإجماع المركّب في استحبابها وعدمها في الجماعة وغيرها.

لكن يمكن أن نورد عليه بأنّه إن كان المراد من الاستحباب أذان الإعلام، بحيث يكون وجوبه للصلاة باقياً بحاله. فلا يكون حينئذٍ خرقاً للإجماع. هذا مضافاً إلى إمكان القول بكفاية أذان الإعلام عند السماع عن أذان الصلاة، فكأنّه أقيمت الصلاة مع الأذان، فلا ينافي تلك الأدلّة ولا يكون خرقاً لها.

كما أنّه لا خرق إذا قلنا بعدم وجوب الإقامة، بواسطة إثبات استحباب الأذان بتلك الأدلّة حتّى للصلاة، فيوجب حمل ذلك على الاستحباب أيضاً، ويكون المراد من الاجزاء هو الاجزاء في الفضيلة والثواب لا الوجوب، فرفع خرق الإجماع كما يحصل بوجوب كليهما، كذلك يحصل باستحبابهما، كما لا يخفى.

بل يقوى الإشكال عليه لو أراد المشتراط لزوم الأذان حتّى مع سماع أذان الجار، وسماع الإمام أذان غيره، وللمؤتمّ في فرضين بفرض واحد للإمام، وللجامع بين الفرضين، وفي الظلمة والرياح والمطر، حيث قد وردت النصوص على سقوطهما، أو سقوط الأذان بخصوصه في هذه الأحوال، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري، قال:

«صلى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميصٍ بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة..

إلى أن قال: إنني مررت بجعفر وهو يؤذّن ويُقيم فلم أتكلّم فأخبراني ذلك»^(١).
 وأيضاً الخبر المروي عن عمرو بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
 «كنّا معه فسمع إقامة جارٍ له بالصلاة،
 فقال: توضّوا، فقمنا فصلينا بغير أذان ولا إقامة.
 قال: ويجزيكم أذان جاركم»^(٢).

ولكن قد يمكن الخدشة فيها، بأنّ السقوط في مثل هذه الموارد إنّما هو
 لقيام دليل دالّ عليه المستلزم لتقييد تلك الأدلّة، غير منافية لما ادّعوا من
 وجوبهما لولا هذه الأمور، خصوصاً مثل الإطلاقات الدالّة على استحباب الأذان
 والإقامة، حيث أنّها قابلة للتقييد بواسطة ما يدلّ على الوجوب، كما كان الأمر
 كذلك عند التمسك بما يدلّ على جواز ائتمام المسافر في ظهره وعصره بظهر
 الإمام، ومغربه وعشائه بعشاء الإمام.

وكذلك ما يدلّ على سقوط الأذان في الليلة المظلمة وعند الريح والمطر ما
 جاء في الخبر الصحيح الذي روي عن أبي عبيدة، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح
 ومطر، صلّى المغرب ثمّ سكّت قدر ما ينتقل الناس، ثمّ أقام مؤذّنه ثمّ صلّى
 العشاء الآخرة ثمّ انصرفوا»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

وكذلك بما في الرواية الصحيحة المروية عن جماعة منهم الفضيل وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«أن رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين»^(١).

مع أنه يمكن الإشكال في حديث أبي عبيدة، حيث لا يدلّ على عدم الإتيان بهما، إلا من جهة عدم ذكر الأذان والإقامة عند صلاة المغرب، حيث يحتمل أن يكون عدم ذكره لأجل عدم وجود داع لذلك، كما يؤيد ذلك ذكر الإقامة خصوصاً بعد التنفل في العشاء، مع أنه لو أراد عليه السلام مراعاة ذلك لما كان لمكوته لأجل التنفل وجهاً، خصوصاً إذا لوحظ مع احتمال وجوب الأذان، فيفهم أنه لم يكن بصدد البيان لما يؤتى به غالباً في الصلاة الأولى، ولو لأجل الإعلام ودخول الوقت مدغماً مع الصلاة.

غاية الأمر، يمكن الالتزام باستثنائه عن دليل الوجوب، لأجل قيام نصّ صحيح دالّ عليه، فكيف بما لا نصّ فيه ولا دليل عليه، كما لا يخفى.

بل قد استفاد صاحب «الجواهر» رحمته الله من النصوص الواردة في قيام صفّ واحد من الملائكة خلف المصلّي لو صلّى بلا أذان، وقيام صفّين مع الأذان، وهو مثل الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا أذنت في أرض فلاة وأقمت صلّي خلفك صفّان من الملائكة، وإن أقمت ولم تؤذّن صلّي خلفك صفّ واحد»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢، من أبواب المواقيت، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

وغيره من الأخبار الواردة في الباب الرابع من أبواب الأذان والإقامة، حيث أنها تفيد بأنه لولا أن صلاته قابلة للائتمام لم يقتدي به الملائكة، وحيث أنهم يأتّمون بصف واحد خلفه عند عدم الأذان، فإنه يستفاد منه عدم وجوبه. أقول: إن الاستدلال متوقّف على إثبات تطابق ائتمام الملائكة في الجماعة وصحّته مع ائتمام الناس من حيث الشرائط وغيرها، وهو غير ثابت، فالأحسن والأولى في الاستدلال أن يقال بأن مثل هذه العبارات والتعابير خير شاهد على إرادة أمر ندبي لا وجوبي، خصوصاً مع ملاحظة الاختلاف في لسان النصوص في ذلك، بكون الصفّ أقلّه ما بين المشرق والمغرب، وأكثره ما بين السماء والأرض، وأنه لو لم يؤذّن صلّى خلفه ملك واحد لا أكثر، حيث يستفاد من جميعها أنها بيان لمراتب الفضل والثواب على حسب اختلاف مراتب الناس، من حيث السهو وعدمه، والخضوع والخشوع وعدمهما، وغير ذلك ممّا يؤيّد أن الأذان مستحبّ مرغوب فيه.

نعم، ممّا يؤيّد بل قد يدلّ على الاستحباب، هو ما يستفاد من فعل الإمام عليه السلام وتركه، كما يتوهم خلافه من الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام:

«أنّه كان إذا صلّى وحده في البيت أقام إقامة ولم يؤذّن»^(١).

حيث أن مفهومه يدلّ على أنّه عليه السلام كان يؤذّن حينما لم يصلّي فرادى.

لكن يمكن الجواب عنه بأنه أعمّ من الوجوب والندب.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

والذي يمكن أن يستفاد منه الندب بإطلاقه، الخبر الذي رواه سماعة،
قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تصلي الغداة والمغرب إلا بأذان وإقامة ورخص في
سائر الصلوات بالإقامة والأذان أفضل»^(١).
بناءً على شمول إطلاقه للجماعة أيضاً.

ولكن الإنصاف أن ظهور الخطاب في أوّله هو الصلاة افراداً، مع أنه لو قلنا
بثبوت الإطلاق حتّى في صدره لزم الحكم بالوجوب فيهما جماعةً وافراداً،
والاستحباب في غيرهما مطلقاً - أي جماعةً وافراداً - حيث لا يوجب خرقاً
للإجماع لعدم تفصيل فيهما بالنسبة إلى الغداة والمغرب، حيث قال بالوجوب
فيهما وإن كان خرقاً كان في غيرهما، حيث لم يرخص إلا بإتيان الإقامة فقط،
فيكون الأذان حينئذٍ مستحباً مرغوباً فيه، كما قد عبّر أنّه أفضل حتّى في
الجماعة، إن قلنا إطلاقه للجماعة، فيصير الحكم بواسطة الإجماع وعدم جواز
خرقه الإقامة في الجماعة في غير الغداة والمغرب مستحباً، فلا يجمع القول
بذلك مع القول بوجوبهما في الجماعة مطلقاً، كما ادّعوه، والله العالم.

مع أنه لو قلنا باختصاص صدره بصلاة الافراد فيهما مع كونهما واجبين،
فيصير في الجماعة واجباً بطريقٍ أولى، كما أنه لو قلنا باختصاصه لخصوص
الجماعة فدلالته على الوجوب يكون أوضح، هذا بخلاف ذيل الخبر حيث أن
ظاهرة استحباب الأذان في الفرادى فلا يدلّ على الاستحباب في الجماعة، لعدم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

الأولوية، بخلاف الإقامة حيث أنها لو كانت واجبة في الفرادى في غير الغداة والمغرب، لوجب وجوبها في الجماعة بالأولوية، فيستلزم خرق الإجماع. فالأولى هو القول باستحبابهما.

بل قد يستدل على استحبابهما مطلقاً بالخبر الصحيح المروي عن حماد بن عيسى^(١) حيث علم الإمام عليه السلام الصلاة لحماد، من دون أن يشير فيه إلى الأذان والإقامة، مع أنه لو كانا واجبين لأشار إليهما.

لكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه تعليم لأصل الصلاة وما تجب فيها لا ما هو خارج عنها، فيساعد مع وجوبهما واستحبابهما، كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر عدم صحة دعوى شرطيتهما وضعاً للصلاة، بحيث لو صلى بلا أذان وإقامة بطلت الصلاة، لما ترى من صراحته في صحتها في غير الغداة والمغرب بلا أذان، إن قلنا بشموله للجماعة.

والتفصيل بين المغرب والغداة وبين غيرهما، بالبطلان فيهما دون غيرهما خرق للإجماع أيضاً، إن قلنا كلام العلامة في ذلك.

بل ربما كانت السيرة القطعية والنصوص على خلاف ما ادّعوه من بطلان صلاة من أراد الاقتداء بالمنفرد حتى يؤذن ويقيم، أو يجب عليه ذلك تعبداً لا شرطاً، ولو بملاحظة أن يقال إن الأذان والإقامة الصادران عنه كانا بعنوان الفرادى، فلا تكون مجزية للجماعة، خصوصاً لو أرادوا عروض البطلان على صلاة الإمام بواسطة ذلك الائتمام، لأجل خلوّ جماعته عن الأذان والإقامة،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

لوضوح عدم خلوّ صلاة الإمام عن الأذان والإقامة عادةً، خصوصاً مع عدم نيّة الإمام الجماعة بعد ثبوت عدم وجوب نيّة الجماعة للإمام، وأنّ له أن يُصلّي أفراداً وإن ائتمّ به الناس .

مع أنّه ربّما كان قد سمع المأموم الأذان والإقامة قبل الاقتداء، حيث لا يكون هذا أقلّ عمّن سمع الأذان بين الصلاة حيث يكفي عن أذان نفسه .

مع أنّه لو سلّمنا بطلان الجماعة بهذا الإلحاق، ولكن لا وجه للحكم ببطلان أصل صلاة الإمام أو المأموم إلّا من جهة أخرى مثل عدم قراءته بتوهم تحمّلها الإمام، وإلّا تعدّ صلاتهما صحيحة، كما لا يخفى .

نعم، لا بأس بذلك لو التزموا بإتيانها في أوّل الجماعة، لأجل شرطيّتهما في فضيلة الجماعة لا صحّتها، كما صرح الشهيد بذلك في «الدروس» بأنّ من أوجب الأذان في الجماعة لم يرد أنّه شرط في الصّحة، بل في ثواب الجماعة، وكان مراده ما يشمل الإقامة من الأذان، بل ومثله ما عن «المهذّب البارع» و«كشف الالتباس» و«حاشية الميسي» و«المبسوط» وغيرها .

فالصلاة مع الجماعة بدونهما لا ثواب لها بالنسبة إلى ما اشتملها، لا نفي مطلق الثواب للجماعة، لوضوح أنّ الدليل الذي يدلّ على فضل الجماعة بصورة الإطلاق، غير مقيد بمثل هذه الأدلّة .

هذا، مضافاً إلى ما يتوهم منه الوجوب، فإنّ أوضح ما يدلّ عليه الخبر المروي عن أبي بصير والذي أشرنا إليه سابقاً، حيث عبّر الإمام (عليه السلام) بعدم الإجزاء في جواب سؤال السائل الذي سئل: (أيجزي أذان واحد؟ قال: إن صلّيت جماعة

لم يجز إلا أذان وإقامة).

بناءً على كون المراد من الأجزاء وعدمه هو الصحة وعدمه .

مع إمكان أن يُقال: إنَّ مصبَّ السؤال عن كفاية الأذان عن الإقامة ، بأن يكون الأذان بمفرده مشتملاً على ثوابه وثواب الإقامة . فأجابه الإمام عليه السلام بقوله: (لا في الجماعة)، أي لا يكفي الأذان بدل الإقامة ، بل لابد من كليهما فيها .
أمَّا كونه بصورة الوجوب أو الشرطيّة أو الندب فإنَّ الخبر لا يدلُّ عليها وليس بصدد بيان وجوبهما ، فكان المراد من الأجزاء وعدمه من هذه الجهة لا من ناحية وجوب إتيانهما .

كما قد يؤيّد هذا الاحتمال ما في ذيله في صلاة الافراد من الحكم بالكفاية في إتيان خصوص الإقامة ، لو كان يخاف الفوت غير الغداة والمغرب ، حيث كان الأولى فيهما إتيانهما مؤكّداً ، إذا لم يكن يخاف فوت الواجب ، إذ عند الخوف لا يجوز قطعاً ، كما لا يخفى .

كما قد يؤيّد كون المراد هو التأكيد على إتيانهما في الغداة والمغرب دون وجوبهما ، ما في ذيل الحديث المنقول في باب آخر ، بعد قوله : (إلا أذان وإقامة) ، قال :

«وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك ، يجزيك إقامة إلا الفجر والمغرب ، فإنّه ينبغي أن تؤدّن فيهما وتقيم ، من أجل أنّه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٧ .

حيث قد عبّر بلفظ (ينبغي) الظاهر ابتداءً في الرجحان، لولا القرينة على خلافه، مضافاً إلى أنّ خوف الفوت قد لوحظ بالنسبة إلى الأمر لا نفس الصلاة، ومطلق خوف فوت الأمر يناسب مع الرجحان لا الإلزام والضرورة، فيصير هذا تأييداً آخر على أنّ المراد من إتيانهما هو الاستحباب لا الوجوب.

كما لا يبعد التأييد أيضاً بالتعليل الوارد في ذيله، في بيان وجه رجحانيّة إتيانهما فيهما، عدم لزوم القصر فيهما في السفر كسائر الصلوات.

فإنّ جميع هذه التأييدات الواردة لدفع احتمال الوجوب، إذا لم يوجب الجزم بما احتملناه، فلا أقلّ من الاحتمال، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فليس عند القائلين بالوجوب ما يوجب الجزم للفقهاء، فضلاً عن ورود أدلة كثيرة توجب خلاف ذلك، حيث قد عرفت جملة منها في تضاعيف البحث.

ومما يدلّ أيضاً على لزوم الأذان والإقامة في الغداة والمغرب ما رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتح الليل بأذان وإقامة، وتفتح النهار بأذان وإقامة، ويجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن صفوان بن مهران، عنه عليه السلام: «إلى أن قال: ولا بدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر، لأنّه لا يقصر فيهما في حضر ولا سفر، ويجزيك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة، والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

ومنها: الخبر المروي عن الصباح، قال:

«قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تدع الأذان في الصلوات كلها، فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فإنه ليس فيهما تقصير»^(١).
ومثله الخبر الذي رواه عبد الله بن سنان^(٢).

فمن مجموع هذه الأحاديث، ومما ورد في جواز الاكتفاء بالإقامة فقط، إذا كان المأمومون حاضرين مجتمعين، كما في خبر علي بن رئاب^(٣)، وما ورد من أنه إذا لم يكن القوم منتظرين اكتفوا بإقامة واحدة، كما في خبر حسن بن زياد^(٤)، وما دلّ على كون المنفرد يجوز الاكتفاء بها فقط، كما في الخبر المروي عن الحلبي^(٥)، فإنه نستفيد من مجموعها عدم وجوب الأذان.

هذا، لكن المستفاد مما جاء في الخبر المروي عن أبي بصير غير ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من التوجيه في الأجزاء، وما عرفت في دلالة لفظ (ينبغي) للاستحباب، وما عرفت من كون خوف الفوت مستنداً لمطلق الأمر الشامل لأمر غير ضروري أيضاً، وما عرفت من استشعار التعليل للاستحباب لا الوجوب.

وفيه: لا يمكن الاعتماد على دلالة هذا الخبر، للإشكال في سنده، حيث أنه يشتمل على راو ضعيف كعلي بن أبي حمزة البطائني، حيث صار من الواقفية،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

أي توقف في إمامة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وقد ورد عليه الطعن من الرضا عليه السلام، فحينئذ لا يمكن الاعتماد بحديثه المنقول بعد انحرافه، أو المردّد كونه قبله أو بعده؛ لأنّ الشكّ في الحجّة مساوق لعدمها.

نعم، يجوز الاعتماد على ما رواه قبل انحرافه ووقفه قطعاً ولو سلّم صحّة الخبر وحجّيته من ناحية عليّ بن أبي حمزة، لكنّه ضعيف بواسطة ضعف قاسم بن محمّد، فعلى هذا لا يمكن الاعتماد على هذا الخبر لإثبات لزوم الأذان والإقامة في الغداة والمغرب.

كما أنّه يمكن استيناس استحبابهما من الخبر المروي عن زرارة، حيث قد جعلهما لافتتاح الليل والنهار، بناءً على كون الأذان في أوّله هو الأعمّ حتّى يشمل الإقامة، كما قد صرح بعده بهما، فكأنّه أراد بيان رجحان أن يبدأ المؤمن يومه وليلته بأذان وإقامة، فحينئذ لو ترك الأذان لسائر الصلوات، فإنّه لا يوجب تركه حزاوة ونقصاً، فلا يستفاد منه الإلزام.

كما أنّه يمكن استيناس الرجحان لإتيانهما، من الخبر المروي عن صفوان، بناءً على أنّ قوله: (والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل) إشارة إلى الجميع، حتّى الغداة والمغرب، لا خصوص غيرهما من الصلوات، وإلاّ لا ينافي كونهما لهما إلزامياً وللباقى أفضل.

وكذا في حديث الصباح، حيث يحتمل كون النهي عن ترك الأذان تنزيهياً حتّى للمغرب والغداة، فكان معنى قوله الوارد في ذيل الخبر: (وإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر) هو التأكيد للنهي التنزيهي لا التحريمي، كما يؤيد ذلك

ذكر التعليل في ذيله كما عرفت توضيحه سابقاً.

كما يؤيد، بل يدلّ على عدم الوجوب الخبر المروي عن عمر بن يزيد، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإقامة بغير الأذان في المغرب ؟

فقال : ليس به بأس وما أحبّ أن يعتاد»^(١).

فإنّ جملة (لا بأس) وكذلك (ما أحبّ) لا يناسب مع وجوب الأذان في المغرب، فيصير ذلك دليلاً على أنّ ما ورد في إتيان الأذان والإقامة، كان تأكيدياً نديباً لا وجوبياً، ولا أقلّ أنّه كذلك في الأذان لو لم نقل في الإقامة، حيث أنّ عدداً كبيراً من الأعلام من المتقدمين والمتأخرين، ذهبوا إلى وجوبها في مطلق الصلوات لا خصوص الغداة والمغرب، وإن كان بعضهم حصر الوجوب فيهما دون غيرهما.

والقائلون بالوجوب مطلقاً جماعة منهم: السيّد المرتضى، والحسن بن عيسى والكاتب، بل قد صرح الحسن ببطان صلاة من تركها عمداً، أي جعل إتيانها شرطاً للصحة لا الوجوب فقط، وكذا المجلسي، والأستاذ الأكبر، والمحدث البحراني، وكذا السيّد في «العروة» في غير موارد السقوط والاستعجال والسفر على الأحوال.

كلّ ذلك لاستفاضة النصوص في الدلالة على وجوب الإقامة، خصوصاً في الغداة والمغرب، مثل الخبر المروي عن عبد الرحمن بن عبد الله، عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

الصادق عليه السلام، أنه قال :

«يجزي في السفر إقامة بغير أذان»^(١).

وأيضاً: الخبر الذي رواه الحلبي:

«هل يجزيه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان؟

قال: نعم لا بأس به»^(٢).

وأيضاً: الخبر الذي رواه عبدالله بن سنان، عنه عليه السلام، قال:

«يجزيك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان»^(٣).

وأيضاً: الخبر الذي رواه سماعة:

«لا تصلي الغداة والمغرب إلا بأذان وإقامة»^(٤).

فلو لم نقل بالوجوب في الأذان، فلا ترد في لزوم القول به في الإقامة.

وكذا يدل عليه ما يحكم بالإقامة لصلاة الجماعة إذا كانوا حاضرين، مثل

الخبر الذي رواه حسن بن زياد، قال:

«إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة»^(٥).

وأيضاً: الخبر الذي رواه علي بن رثاب:

«قلت: تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد، أتجزينا إقامة بغير

أذان؟

(١ و ٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

قال : نعم»^(١).

بناءً على أن المراد من الإجزاء هو أقل ما يجزي من الوجوب .
هذا، مضافاً إلى إمكان استفادة الوجوب، ممّا يدلّ على جواز الرجوع وإتيان الإقامة لو نسي الأذان والإقامة، ودخل في الصلاة مثل الخبر الصحيح الذي رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤدّن وتُقيم ثمّ ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأدّن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فأتمّ على صلاتك»^(٢).
ومثله ما يدلّ على جواز ذلك عند النسيان أخبار آخر، فلو لم تكن الإقامة واجبة فلا يعقل أن يحكم الإمام بجواز قطع الصلاة والعود إليها مع الإقامة .
مضافاً إلى ما يدلّ على عدّ الإقامة من أجزاء الصلاة، حيث يدلّ على حرمة الكلام بعدها أو في أثنائها، وإن فعلهما عليه الاستئناف، بل وهكذا وقوع الحدث فيها، حيث دلّ الخبر الذي رواه عليّ بن جعفر^(٣) على لزوم الإعادة، دونما إذا كان قد أحدث في أثناء الأذان، بل وهكذا ما يدلّ على لزوم القيام في الإقامة بخلاف الأذان، حيث يصحّ في كلّ الأحوال وأمثال ذلك .

هذا مجموع ما استدلّ به على الوجوب .

ولكن قد أُجيب عنه: بوجود أخبار دالّة على عدم الوجوب، مثل الخبر المروي عن عبيد بن زرارة، عن أبيه، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٠ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧ .

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في

الصلاة؟

قال: فليمض في صلاته فإنما الأذان سنّة»^(١).

وجه الاستدلال، تارةً: بجملة (فليمض في صلاته) حيث لم يحكم

بالرجوع.

فيمكن الجواب عنه: بإمكان الجمع مع تلك الأخبار، بتقييد إطلاقه لما بعد

الركوع، بواسطة تلك الأخبار بالحكم بالرجوع قبل الركوع.

وأخرى: بأنّ الأذان في التعليل أريد الأعمّ حتّى يشمل الإقامة، وإلاّ لا

يكون التعليل مطابقاً للحكم المعلّل به، لأنّ صدره قد فرض النسيان لكليهما،

فلو فرض كون الأذان سنّة بمفرده دون الإقامة، لما تمّ التعليل للحكم، بخلاف ما

لو أريد منه الأعمّ، فيلزم كون الإقامة أيضاً ندباً بواسطة جهة ثالثة وهو التعبير

بكونه سنّة أي مستحبّة.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّه يصحّ هذا الاستدلال إن قلنا بأنّ معنى

السنّة هو الاستحباب، مع أنّه ليس الأمر كذلك، لإمكان أن يكون المراد كونهما

واجبين من جهة أنّهما يعدّان من السنّة لا من الفروض الثابتة بنصّ الكتاب مثل

القراءة والذكر، بخلاف الركوع والسجود حيث أنّ نسيانهما يوجب بطلان الصلاة

بخلاف القراءة، ومنه الإقامة حيث لم تبطل الصلاة بنسيانها.

ولكن قد يورد عليه: أنّه على هذا التقدير يلزم الحكم بوجوب الأذان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

كالإقامة، مع ما قد عرفت كونه مستحباً، فلا بد أن يوجّه بما لا يلزم هذا الإشكال، بأن يُقال المراد من السنّة هو أصل الثبوت، من دون ملاحظة جانبي الوجوب والندب، اللذان يتعيّنان بدليل خارجي، وكلاهما مشتركان في عدم إعادة الصلاة بنسيانهما، ولا خصوصيّة حينئذٍ في الندب السنّي فقط.

أو يُقال: بأنّ إرادة الوجوب من (السنّة) وإن كان محتملاً في الإقامة، إلّا أنّ الإجماع قائم على استحباب الأذان في غير الفجر والمغرب والجماعة، فلا محيص عن إرادة الندب حينئذٍ حتّى لا يلزم خرق للإجماع.

هذا، مع أنّه قد يمكن أن يُقال: بأنّ الفرق بين الواجب الثابت بالكتاب والواجب الثابت بالسنّة من الإعادة وعدمها، ثابت لما هو داخل في الصلاة من الأجزاء، دون ما هو خارج عنها كالإقامة والأذان، حيث أنّهما كالشرائط التي توجب إعادة الصلاة بنسيانهما مطلقاً، سواء كان وجوبهما بالكتاب أو السنّة.

لكنّه مندفع؛ أولاً: بأنّه على هذا التقدير يلزم الحكم بوجوب إعادة الصلاة بنسيانهما لا جوازها، مضافاً إلى أنّ لازم ذلك إعادة الصلاة حتّى لو نسي الأذان فقط دون الإقامة، وهو غير معلوم، كما سيجي إن شاء الله.

وثانياً: أنّه لو فرضنا عدم لزوم إعادة الأجزاء المنسيّة، إذا كان وجوبها ثابتة بالسنّة، ففي المنسي الخارج عنها يكون بطريقٍ أولى، فالأولى هو الحكم بالندب بالخصوص.

أو يُراد من (السنّة) المطلق كما أشرنا إليه، حتّى يشمل كلا الفرضين، حتّى يلاحظ ما هو مقتضى دليل كلّ منهما في ذلك.

وثالثاً: بأنّه من المحتمل كون الإقامة من الصلاة، كما قد يدلّ بعض النصوص عليها، فيدخل تحت الاجزاء، فالحكم يلزوم الإعادة في الإقامة دون الأذان لخروجه عن الجزئية قطعاً، يعدّ خرقاً للإجماع.

ورابعاً: أنّه مع قيام الاحتمالات في لفظ السنّة، من حيث الوجوب والندب أو المشترك الجامع بينهما، يبطل الاستدلال بمثل هذا الحديث؛ لأنّه قيل إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ثمّ إنّّه قد أورد على القول بوجوب الإقامة أيضاً، تمسكاً بالخبر الصحيح المروي عن حماد بن عيسى^(١) المتضمّن لتعليم الصلاة، مع خلوّها عن ذكر الأذان والإقامة، ولو كانتا أو الإقامة فقط واجبة لكان ينبغي الإشارة إليهما أو إلى أحدهما فيه.

والمناقشة التي أثارها وادّعاها الشيخ الجوادي الآملي من التشكيك في صحّة صدور الخبر، وأنّه لا يعقل أن يقول الإمام المعصوم ما مضمونه: (ما أقبح الرجل منكم أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة... الخ)، خاصّة وأنّ حماد الراوي لهذا الخبر كان حينذاك صبيّاً قارب الحلم أو تجاوزه بقليل، وغير ذلك ممّا يوجب وهن الحديث.

مدفوعة، بعيدة عن الإنصاف، ولا ينبغي التفوّه بذلك، خاصّة وأنّ أعلام الشيعة وأعيانهم مثل صاحب «الجواهر» و«الحقائق» والشيخ الصدوق وغيرهم قد اعتمدوا عليه، وعملوا بمروياته.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

مع أنّه ليس المراد كون المخاطب قد بلغ هذا السنّ، حتّى يورد عليه باستبعاد صدور مثله عن الإمام عليه السلام، بل مقصود الإمام عليه السلام بيان قبح مثل هذه التصرفات، وأنّه لا تليق بمن ينتسب إلى التشييع أن يبلغ سنّ الكهولة ولا زال غير متعلّم لأحكام الصلاة التي هي عمود الدين.

وكيف كان، لا نقاش في سلامة الحديث من هذه الجهة، كما لا يخفى. نعم قد يشكل الاستدلال به لردّ القول بالوجوب، بأنّه كان في مقام تعليم الصلاة وآدابها التي تعدّ داخلة فيها لا ما هو خارج عنها كالأذان والإقامة، مع أنّ الصلاة التي أداها الإمام لم تكن صلاة فريضة، فلا داعي له عليه السلام أن يأتي بهما. فثبت أنّ مراده عليه السلام من كلمة (حدودها تامّة) المندوبات خاصّة لا مطلقاً. لا يقال: إنّهُ لو كان الأمر كذلك لفهم وجوب الأذان والإقامة وإلاّ لذكرهما.

لأنّا نقول: هذا صحيح لو أراد ذكر كلّ ما يتعلّق بالصلاة داخلها وخارجها، لا خصوص الأوّل منهما، مع أنّه لو كان ترك الذكر لأجل وجوبهما للزم مخالفة الحديث للإجماع في مثل الأذان في الظهر والعصر والعشاء في غير الجماعة، لو لم نقل بقيام الإجماع على استحبابه في جميع الصلوات، إلاّ قلّة من الفقهاء من الحكم بالوجوب فيها.

فالأولى ترك الاستدلال بهذا الحديث لا على الوجوب ولا على الندب. وقد أورد على القول بوجوب الإقامة بالخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن رجلٍ نسي أن يُقيم الصلاة حتّى انصرف أُعيد صلاته ؟
قال : لا يعيدها ولا يعود لمثلها»^(١).

فإنّه تارةً: يستدلّ بجملة (لا يعيدها) من جهة أنّ عدم إعادة الصلاة عند تركها دليل على عدم وجوبها، إذ لو كانت واجبة لوجب إعادتها .
لكنّه مندفع ، بإمكان كون الوجوب وجوباً ذكرياً لا وجوباً مطلقاً، يعني كانت الإقامة واجبة لو كان متذكراً، دون حال النسيان .

ولكن يرد عليه: أنّه لو كان وجوبها كذلك لما حكم بالعود إذا تذكّر قبل الركوع، فيعلم أنّها لو كانت واجبة ليس وجوبها ذكرياً، أو أنّ الوجوب مشروط بشرط متأخر أي إلى حين الركوع، فإذا ركع ليس عليه أن يعود .
هذا كله، مع إمكان الإشكال فيه بأنّه حتّى لو كان وجوبها ثابتاً، لم يكن للحكم بوجوب إعادة الصلاة وجه، لا إمكان أن يكون مثل وجوب القراءة، حيث لا يوجب نسيانها وجوب إعادة الصلاة ولا قضائها .
اللّهمّ إلّا أن يكون وجوبها وجوباً شرطياً لصحة الصلاة، لا وجوباً تعبدياً، فحينئذٍ يصير الحديث دليلاً عليه لصراحته بعدم وجوب الإعادة، فالأولى ترك الاستدلال بهذه الفقرة كما عرفت .

ويستدلّ أخرى: بجملة (لا يعود لمثلها)، بأن يُقال إنّ النهي عن العود، يقتضي إرادة ما يشمل تعمّد الترك من النسيان، إذ أنّ النسيان ليس بأمرٍ اختياريّ، فلا يعقل أن يتعلّق به النهي، فكان المراد من النهي هو جواز تركه حتّى

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

مع العمد فضلاً عن النسيان .

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله : إنّه يمكن أن يراد من النهي ،
النهي عن التفريط والتساهل المؤدّيين للنسيان غالباً .
وهذا الجواب يكون مثل ما أجاب عنه المحقّق الكاشاني في «الوافي»
بقوله : (إنّ النسيان وإن لم يدخل تحت الاختيار ، إلّا أنّ ما يؤدّي إليه يدخل تحت
الاختيار ، وهو ترك الاهتمام وعدم المبالاة ، ولهذا ورد : (لا تؤاخذنا إن نسينا) ،
فإنّ طلب ترك المؤاخذة يُشعر بجوازها) ، انتهى ^(١) .
هذا أحد الاحتمالين فيه .

ولكن قد يحتمل أن يُراد منه النهي عن العود ، بيان التأكيد على عدم إعادة
الصلاة ، وكأنّ ذكره بعدم العود لأجل الجواب عمّا قد فرضه السائل من انصرافه ،
فأجاب عليه السلام : إنّ الصلاة لا تعاد لتركها ولكن على المصلّي أن لا يعود لمثلها من
أداءها مع تركه الإقامة ، فحينئذٍ لا يكون النهي بلحاظ النسيان ، حتّى نحتاج إلى
التأويل المذكور في كلامهما عليهما السلام ، كما لا يخفى .
وفيه : ومثله لا يدلّ إلّا على استحبابها ، لعدم إمكان الجمع بينه مع وجوبها
بعد محلّها .

مضافاً إلى عدم تمايّه مع الاستدلال بالإجماع المركّب بعد إثبات
الاستحباب في الأذان بواسطة صحيح عبد الرحمن ^(٢) حيث كان فيه : (يجزي في

(١) الوافي : كتاب الصلاة ، أبواب الأذان والإقامة ، الباب ٨٠ الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

السفر إقامة بغير أذان).

وكذا الاستدلال بصحیحة الحلبي^(١):

«عن الرجل هل يجزيه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان؟
قال: نعم لا بأس به».

فيحكم بالاستحباب للإقامة حتّى لا يستلزم خرقاً للإجماع، كما تمسك به العلامة في «المختلف».

كما قد يستدلّ بوجوب الإقامة، بما ورد في النصوص من نفي الأذان والإقامة للنساء، المحمولة على إرادة نفي لزومها عليها لا نفي مشروعيتها لها، فيفهم منها لزومها على الرجل، وهي أخبار عديدة:
منها: ما رواه الصدوق، عن الصادق عليه السلام:

«ليس على المرأة أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة»^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه حماد وأنس، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام:

«في وصيّة النبي ﷺ لعليّ عليه السلام، قال: ليس على المرأة أذان ولا إقامة»^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه جميل^(٤).

بل الوارد في بعض الأخبار أنّ إقامتها أن تكبر وتشهد أن لا إله... إلخ،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

وهي عدّة روايات:

منها: الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إقامة المرأة أن تُكَبَّرَ وتشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله»^(١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنها، أولاً: بلزوم صرفها عن ظاهرها - لو سلّمنا ظهورها في الوجوب - إلى نفي الوجوب في الأذان قطعاً؛ لقيام الإجماع والشهرة على عدم وجوبها لبعض أفراد الرجال فضلاً عن النساء، مضافاً إلى عدم وجود قائل بالوجوب في خصوصها دون الرجال في الأذان والإقامة، فبعد صرفها عن ظهورها في الأذان، لا بدّ من صرفها عن الإقامة أيضاً لوحدة السياق.

وثانياً: ما عرفت من لزوم خرق الإجماع لو لم نصرف ظهورها عن الوجوب في الإقامة.

وثالثاً: ما في بعضها من ضميعة الجماعة والجمعة معهما، حيث يؤيّد أنّ المراد هو نفي التأكيد في الاستحباب لا الوجوب، لعدم وجوب الجماعة قطعاً، بل في الجمعة على تقدير، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّه قد جعل للإقامة بدلاً من التكبير والتشهد، ولا إشكال في أنّه مندوب إذ لم يقل أحدٌ بوجوب هذا البدل، مع أنّه لو كانت الإقامة أمراً واجباً بالذات، ولو في الرجال، لكان ينبغي الحكم بوجوب البدل للنساء أيضاً كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

كما قد يستدلّ على الوجوب بالنصوص الدالّة على وجوب مراعاة الشرائط المعتبرة في الصلاة، من الطهارة والوقوف على الأرض وحرمة التكلم وغير ذلك حال الإقامة، مع ما في بعضها من التصريح بأنّها من الصلاة، وهو مثل الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تتكلم إذا أقمت الصلاة، فإنّك إذا تكلمت أعدت الإقامة»^(١).

بناءً على أنّ المراد من (أقمت الصلاة) هو الإقامة لا قيام نفس الصلاة حتّى يعدّ التكلم تكلماً في الصلاة، ولعلّ ذيله من الحكم بإعادة الإقامة مؤيّد لذلك إن لم يكن كناية عن إعادة الصلاة.

ومنها: الخبر المروي عن عمرو بن أبي نصر، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتكلم الرجل في الأذان؟

قال: لا بأس.

قلت: في الإقامة؟ قال: لا»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن أبي هارون المكفوف، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا هارون الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلم ولا تؤم بيدك»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

فإنه عليه السلام قد صرح بأنها من الصلاة.

ولكن الإنصاف عدم مقاومة هذه الأخبار لإثبات المدعى :
أولاً: لقيام الأخبار الدالة على نفي البأس عن التكلم في أثناءها، مثل
الخبر المروي عن الحلبي، قال :
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته، فقال :
لا بأس»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن حماد بن عثمان، قال :
«سألته عليه السلام عن الرجل يتكلم بعدما يُقيم الصلاة، قال : نعم»^(٢).
بناءً على كون المراد من إقامة الصلاة هو الإقامة، لا نفس الصلاة، لوضوح
عدم جواز التكلم في أثناء الصلاة.

ومنها: الخبر المروي عن عبيد بن زرارة^(٣).
ومنها: الخبر المروي عن حسن بن شهاب، قال :
«سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول :
«لا بأس أن يتكلم الرجل وهو يُقيم الصلاة وبعدهما يقيم إن شاء»^(٤).
على أن المراد هو التكلم في حال الصلاة.
وحملها على الضرورة، أو على كلام يتعلّق بالصلاة، كما ذكرهما الشيخ.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٠.

بعيداً، مع ملاحظة جملة (إن شاء) خصوصاً قوله: (بعدما يقيم)، حيث أنه لو كان المراد بعد الصلاة لم أحتاج إلى الإشارة إليه، فيكون المراد منه بعد الإقامة.

وثانياً: إن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار والأخبار السابقة، هو الحمل على الجواز مع الكراهة، كما يؤيد ذلك النهي الوارد عن الإيماء باليد، مع أنه ليس بحرام حتى في الصلاة، فضلاً عن الإقامة، فيؤيد كون المراد هو الاهتمام بها وحفظ التوجه حين الإقامة.

كما يؤيد ما ذكرناه، الخبر الصحيح المروي عن ابن أبي عمير، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الإقامة؟

قال: نعم، فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاة، فقد حرم الكلام على أهل المسجد، إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى، وليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم ببعض (لبعض) تقدّم يا فلان»^(١).

وهذا هو المراد أيضاً من الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد، إلا في تقديم الإمام»^(٢).

فليس المراد نفس الصلاة، وإلا لا إشكال في حرمة الكلام حتى في بيان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

تقديم الإمام، فيفهم كون المراد هو الإقامة، وكأنَّه أراد بيان شدّة الكراهة في التكلم؛ لأنَّها تعدّ بحكم الصلاة في ترك الكلام إلّا لضرورة ولو مثل تقديم الإمام. وثالثاً: معلوميّة أنّ افتتاح الصلاة يكون بالتكبير واختتامها بالتسليم، ولذا تعتبر النيّة عند التكبير لا الإقامة.

ورابعاً: لو سلّمنا كونها من الصلاة، فلا منافاة بين كونها منها مع استحبابها، نظير القنوات التي تعدّ من المستحبّات المستقلّة التي تكون ظرفها الصلاة، تحصيلاً للفرد الكامل لا كونها واجبة.

ومن هنا يظهر كون الحكم كذلك في الأخبار الواردة والدالّة على لزوم الطهارة حين قراءة الإقامة كالصلاة، مثل الخبر المروي عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يؤذّن أو يُقيم وهو على غير وضوء أيجزيه ذلك؟

قال: أمّا الأذان فلا بأس، وأمّا الإقامة فلا تُقيم إلّا على وضوء.

قلت: فإن أقام وهو على غير وضوء أَيْصَلِّي بإقامته؟ قال: لا»^(١).

ومثله حديثه الآخر^(٢)، وغير ذلك من الأخبار، حيث يُستفاد منها شرطية

الطهارة للإقامة، لا كونها من الصلاة وكونها واجبة.

وكذلك يكون حكم بقيّة شروط الصلاة - عدا الطهارة - من القيام وعدم

التكلم، فاستفادة الوجوب منها مع إمكان شرطيتها للمندوب أو لما لا يكون

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

جزءاً للصلاة، في غاية الإشكال.

فظهر بحمد الله من جميع ما ذكرنا، عدم وجوب الأذان ولا الإقامة، بل ثبت استحبابهما، غاية الأمر أنَّهما مؤكَّدان في صلاتي الغداة والمغرب، خصوصاً للرجال وبالأخص في الإقامة.

هذا تمام الكلام في بحث وجوب الأذان والإقامة وعدمه.

فرع: بعد الفراغ عن حكمهما، فلا بأس بالإشارة إلى مسألة أذان النساء وإقامتهما.

دلَّت النصوص السابقة على اختلافهنَّ مع الرجال في التأكُّد وعدمه، الذي هو المشهور بين الأصحاب، بل لا يعرف فيه خلاف بينهم، إذ لا ريب في مشروعيتهما لهنَّ، بل قام الإجماع - صريحاً وظاهراً - عليها لهنَّ، كما هو مختار صاحب «الجواهر» و«كشف اللثام».

لكن ليس في شيءٍ منها الأمر بالإسرار والإخفات، ومقتضاه الاجتزاء به وإن أجهرت، بل وإن سمعها الأجانب، بل المحكي عن «المبسوط» للشيخ قوله: (وإن أذنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدوا به وقيموا، لأنَّه لا مانع منه)؛ حيث أنَّه من المستبعد أن يلتزم الشيخ ببطان أذان المرأة في حدِّ ذاته واعتداد الغير به، أو الالتزام بحرمة دون البطان، فيظهر منه أنَّه يجوز لهنَّ إجهار أصواتهنَّ في الأذان حتّى للأجانب.

مع أنَّ المشهور - بل في «المنتهى» و«التذكرة» نسبته إلى علمائنا المشعِر بدعوى الإجماع عليه، كما صرَّح به المصنِّف في «المعتبر» - هو اشتراط الإسرار

عليهنّ، كما حُكي عن بعض في تفسيره لزوم إسرارهنّ عن الأجانب لا مطلقاً، بل قد صرح بعض متأخري المتأخريين جواز الاعتداد بأذانهنّ للرّجال المحارم، كما يجوز الاعتداد بأذانهنّ للنساء، حيث قد صرح بذلك المحقق في «المعتبر» فقال: (ويجوز أن يؤذّن النساء للنساء ويعتدّون به، وعليه إجماع علمائنا، لما روي من جواز إمامتها لهنّ، فإذا جاز أن تأمّنهنّ جاز أن تؤذّن لهنّ، لأنّ منصب الإمامة أتمّ، وتسرّ أذانهما ولا تؤذّن للرّجال، لأنّ صوتها عورة ولا يجتزى به. قال في «المبسوط»: يعتدّ به ويقيمون، لأنّه لا مانع منه لنا أنّها إن أجهرت فهو منهيّ عنه، والنهي يدلّ على الفساد، وأخفت لم يجتزأ به لعدم السماع)، انتهى. ومثله كلام العلامة في «المنتهى».

وفي «الجواهر»: (قد وافق الشيخ رحمه الله في عدم كون صوتها عورة، حيث قال مؤيداً لما ذكرناه سابقاً من عدم ثبوت جريان حكم العورة على أصواتهنّ، بل مقتضى السيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصّار، وما وصل إلينا من النصوص المتضمّنة كلامهم عليه السلام معهنّ، زائداً على الواجب، خلاف ذلك، فيتّجه حينئذٍ اجتزائهنّ به وإن سمعنّ الأجانب).

ثمّ أشكل على الشيخ: بأنّه على تقدير تسليم كلامه، لا يقتضي ذلك اجتزاء الرجال به، اقتصاراً على المتيقّن في سقوطه عنهم. ودعوى شمول إطلاق الأدلّة أو قاعدة الاشتراك لذلك في غاية الصعوبة، انتهى^(١).

(١) الجواهر: ٢١ / ٩.

ولعل وجه عدم جريان قاعدة الاشتراك وصعوبتها، هو أنه لو كان القيد للأحكام، فيمكن إجراء تلك القاعدة، مثل قوله: (الرجل يشك بين الثلاث والأربع)، حيث نعلم أنه لا خصوصية لقيد (الرجل)، لأن الأحكام تتعلق بالمكلف، سواء كان رجلاً أو امرأة.

وأما إذا كان للقيد دخلاً في الموضوع، فلا يصح إلغائه، وحينئذٍ يعد الرجولة قيداً للأذان، بصورة قيد الموضوع دون الحكم، فلا وجه لإجراء قاعدة الاشتراك.

هذا كما عن الحكيم في «المستمسك».

فبناءً على ذلك، يرد كلام صاحب «الحدائق» حيث حاول إلغاء خصوصية قيد الرجولة والذكورة، وأن الإشارة إليهما إنما من جهة رجولية السائل، أو ملاحظتها ابتداءً، ثم قال: (ولو كان ملاحظة هذه الخصوصيات مأخوذاً في الأحكام، مع عدم العلم بها، لضاعت الشريعة، ولزم القول بجملته من الأحكام بغير دليل).

أقول: العناوين والمواضيع التي ينبغي أن نبحث عنها في هذا المقام، هي: أولاً: هل تعد صوت المرأة عورة أم لا؟

وثانياً: لو سلم أنها عورة، فهل يجوز الاكتفاء بأذانها لو أذنت؟

وثالثاً: لو ثبت أن صوتها ليست بعورة، فهل يمكن الاجتزاء بأذانها أم لا؟

أما المقام الأول: قد يتوهم دلالة قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْنَ فَلَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا

مَعْرُوفًا^(١) على أَنَّ أصواتهنَّ عورة، حيث جاء في تفسيرها - كما في «مجمع البيان» - (أي لا ترققن ولا تلن الكلام للرجال، ولا تخاطبن الأجانب مخاطبة تؤدِّي إلى طمعهم فيكنَّ كما تفعل المرأة التي تظهر الرغبة في الرجال، (فيطمع الذي في قلبه مرض) أي نفاق وفجور، (وقلن قولاً معروفاً) أي مستقيماً جميلاً بريئاً من التهمة، بعيداً من الريبة، موافقاً للدين والإسلام)، انتهى^(٢).

حيث قد نهى الله سبحانه وتعالى النساء عن التكلم بما يوجب الطمع فيهنَّ، فقد يستفاد منها أَنَّ صوتهنَّ عورة، لأنَّ الله لا يرضى بسماع الأجانب صوتهنَّ. ولكنَّ قد يرد على ذلك بأنَّ هذه الآية ربما تكون مختصة بنساء النبي ﷺ لا مطلق النساء.

لكنه مندفع، حيث أنَّ الفقهاء لم يفهموا الاختصاص منها، فإنَّ السيّد في «العروة» (في المسألة ٣٩ من مسائل كتاب النكاح) تمسك بهذه الآية واستدل بها على حرمة استماع أصواتهنَّ بالترقيق وغيره.

مضافاً إلى أنَّه يحتمل أن تكون صدر الآية مختصة بنساء النبي ﷺ، ومن قوله (إن اتقيتنَّ...) إلى آخر الآية تعم جميع النسوة.

نعم، قد يستشكل عليها بأنَّ النهي لم يتعلّق بمطلق كلامهنَّ، بل تعلّق بقسم خاص منها وهي التي تشتمل على الرقة والخفة، فتدلّ الآية على الجواز لو لم يكن كذلك.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب مقدّماته وآدابه، الحديث ٤.

بل قد يستفاد من ذيل الآية الشريفة في قوله: ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ تجويز القول المعروف لهنّ، فدلالة الآية على حرمة سماع أصواتهنّ، أو إسماع صوتهنّ بصورة المطلق غير معلوم، بل معلوم العدم، ولا أقلّ من كونها مشكوكة. كما أنّه يمكن أن يتوهم إمكان استفادتها من الرواية التي رواها الصدوق والكليني بسند صحيح إلى هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّما النساء عيّ وعورة، فاستروا العورة بالبيوت واستروا العيّ بالسكوت»^(١).

ومثلها الخبر المروي عن فاطمة بنت الحسين، عن أبيها، عن جدّها علي بن أبي طالب عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «النساء عيّ وعورة فداووا عيّهنّ بالسكوت، وعوراتهنّ بالبيوت»^(٢). فإنّ كون النساء عورة، وإن يتبادر إلى الأذهان بأن يكون المقصود بدنها وجسدها ومفاتنها، خصوصاً مع مناسبة لفظ الستر مع تغطية الجسد، إلّا أنّه لا يخلو عن إشعار من شمول الحديث لصوتهنّ، لا سيّما مع ترتّب الآثار الخطيرة من إثارة الشهوة وغيرها على الرجال، وخاصّة الأجانب منهم، عند سماعهم لأصواتهنّ الرقيقة المغرية، هذا فضلاً عن ضمّ دعوى الإجماع المستفاد من كلام العلامة والمحقّق، وتصريحهما بلزوم الإسرار في الأذان، بل وهكذا في قراءة الصلاة من الصلوات الجهرية، حيث قد أفتوا أو احتاطوا وجوباً في لزوم إخفات

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب مقدّماته وآدابه، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب مقدّماته وآدابه، الحديث ٦.

أصواتهنّ عند وجود الأجانب .

وتوهم مخالفة الشيخ بكلامه السابق ، يمكن دفعه بأنّ كلامه ليس إلّا الإطلاق الذي يمكن صرفه إلى المحارم ، مع أنّه ليس في صدد بيان هذا الحكم ، بل أراد بيان أصل الاعتداد لهنّ ، خصوصاً مع إمكان أن يستشعر منه كون المقصود فيما لا محذور فيه شرعاً ، كما يومي إليه ذيله بقوله : (لا مانع منه) ، بأن لا يكون مقصوده عدم كون صوتهنّ عورة ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» .

وعليه ، فعّد الشيخ من المخالفين لحكم هذه المسألة لا يخلو عن خفاء ، خصوصاً إذا لاحظنا قوله في الجملة السابقة على هذه الجملة حيث قال :

(وليس على النساء أذان ولا إقامة ، فإن فعّلن كان لهنّ فيه الشواب ، غير أنّهنّ لا يرفعن أصواتهنّ بحيث يُسمعن الرّجال ، وإن أدّنت المرأة للرّجال جاز لهم أن يعتدّوا به ويقيموا ، لأنّه لا مانع منه) ، انتهى كلامه^(١) .

نعم ، يظهر من كلامه أنّه على فرض الجهر وإسماعها الأجنبيّ صوتها ، يجوز لهم الاعتداد به إن قلنا بشمول كلامه لهذه الصورة ، أي ما لو سمع الأجنبي أذانها ، وإلّا ربما يحتمل إرادة خصوص قسم الجائز منه .

وعليه ، ثبت أنّ من الصعب الاستدلال بالآية الشريفة والأخبار لإثبات كون أصواتهنّ عورة ، وقد ادّعى البعض قيام الإجماع على ذلك ، حيث نقل عن الفاضل الهندي صاحب «كشف اللثام» في باب القراءة بأنّ اتفاق أصحابنا على أنّ صوت المرأة عورة ، كما عرفت دعواه من العلامة في «المنتهى» و«التذكرة»

(١) المبسوط : ٩٦ / ١ .

والمحقق في «المعتبر»، كما عرفت عدم معلومية مخالفة الشيخ لو لم نقل معلومية عدمه، وما نسبته إليه صاحب «الجواهر» من أنه ﷺ كان يذهب إلى عدّ أصواتهنّ عورة، ليس بصحيح.

ولعلّ الإجماع المدّعى قد حصل بملاحظة بعض الأدلة القائمة والدالة على أنّ المرأة عورة بنفسها أي حتّى صوتها لشدة اهتمام الأئمة ﷺ بحجابهنّ، حتّى أنّ أمير المؤمنين ﷺ أوصى لابنه الحسن سلام الله عليه بأنّ شدة الحجاب أولى لك من الشكّ والارتياب.

نعم، لا شكّ في جواز أن يتكلّمن لأجل رفع حوائجهنّ عند الشراء والمعاملة، أو استخبار أحوال أقاربهنّ من الأهل والعشيرة وغير ذلك ممّا تقتضيه الحياة العائلية، فإنّ السيرة منذ عصر الأئمة ﷺ قائمة على ذلك، حيث نشاهد أنّهنّ كنّ يسألن الأئمة عن أمور الدين والدنيا، بل ويسألنّ عن بعض الأمور التي لم تكن من الضروريّات، بل وما نشاهده في القضايا والقصص من إرسال رسول الله ﷺ سلمان ﷺ إلى باب فاطمة ﷺ وحديثها معه وأمثال ذلك، فإنّ جميعها تؤيد بأنّ صوتهنّ ليست بعورة مطلقاً، بل يجوز السماع أو الإسماع بالقدر المتعارف، بشرط أن لا يخضعن في أصواتهنّ، فيطمع الذي في قلبه مرض، وإلاّ حرم، حتّى في الأذان فإذا رفعت المرأة صوتها بحيث كانت رقيقة وعدّ من أفراد ومصاديق (الخضوع في الصوت) فيصير حراماً، وإلاّ لا وجه لدعوى الحرمة فيه إلاّ التمسك بالإجماع، الذي ناقش فيه صاحب «الجواهر».

وكيف كان، فالاحتياط حسن فيه قطعاً لكن لا نفتي بالحرمة المطلقة.

أما المقام الثاني: لو سلّمنا حرمة صوتها وكونها عورة، فإذا رفعت صوتها في الأذان، فهل يجتزي به، ويجوز للأجنبي الاعتداد بأذانهم أم لا؟
أقول: تارةً ترفع المرأة صوتها وهي لا تعلم سماع الأجنبي لصوتها.
وأخرى: علمت وأجهرت بصوتها مع علمها بذلك.

ففي الأوّل: حكمه في الاجتزاء وعدمه، داخل في حكم العنوان الثالث الذي سيجيء لاحقاً، لأنّ المفروض أنّها حيث لا تعلم جاز لها رفع الصوت، فلا وجه لعدم الاجتزاء من ناحية الحرمة.

نعم، يصحّ هذا البحث في الصورة الثانية، لأنّ هذا الأذان الذي سمعه الأجنبي عندما رفعت صوتها كان حراماً فلا يمكن القول بالاجتزاء به من جهة الحرمة، لأنّ الأذان فعل عبادي وتتوقّف عباديته وقربّيته على القصد ولا يتمشّي في ضمن الحرام.

ولكن يمكن المناقشة فيه بأنّه مبنيّ على القول بعدم كفاية سماع أذان الإعلام للمصلّي، وإلاّ لو قلنا بالكفاية، فلا يجب فيه قصد القربة، أمّا إذا قلنا بكفايته فيه، فربما كان المقام يفيد ذلك، وهو أنّه لا مانع من الاجتزاء به فقدان قصد القربة.

اللّهمّ إلّا أن يقال بالافتراق بين الموردين، من جهة أنّه برغم فقدهما لقصد القربة، إلّا أنّ المقام يحتوي على زيادة وهي اشتماله على الحرام أيضاً، فالإشكال حينئذٍ يرجع إلى ذلك لا إلى فقد قصد القربة فقط، كما لا يخفى.

وعليه، فتعليل بعض الأعلام بذلك - كما في «الجواهر» بقوله -: (فمع

فرض حرمة لا يتصور التقرب به)، حيث يستفاد من كلامه أنه فرض لزوم قصد التقرب فيه مفروغاً عنه، وإلا لا وجه لما ذكره.

نعم، إن قلنا بلزوم قصدها في الاجتزاء به ولو في الإعلام، لكان التعليل حينئذٍ بعدم الكفاية تاماً.

ولكنه محلّ تأمل، لإطلاق أدلة الاجتزاء في سماع أذان الجار، كما سيأتي.

أما المقام الثالث: وهو عدم الاجتزاء بأذانهنّ ولو كان جائزاً. ولكن قبل الدخول في البحث عنه، لا بدّ أن يُعلم أنه على فرض اعتبار أصواتهنّ عورة، فهل المحرّم هو الإسماع الذي يعدّ حالة للصوت الرفيع الموجب لسماع الأجنبي، بحيث يكون المحرّم هو الملازم لسماع الغير، لا أصل الصوت الملازم لصاحبها التي هي المرأة أم لا؟ ثم لا بدّ أن نعلم أنّ المراد من الاجتزاء، تارة: لحاظ اجتزاء نفس المرأة بأذان نفسها، إذا كان متّحداً مع الصوت المحرّم، حيث قيل إنّه لا يجوز لها الاكتفاء بمثل هذا الأذان المشتمل على الحرام.

وأخرى: لحاظ عدم الاجتزاء بالنظر إلى السامع، لأجل أنّ سماعه كان حراماً، لكونه سماعاً لصوت المرأة الأجنبية المحرم عليه سماعها، أو لأجل حرمة فعل المؤذنة، فكيف يمكن الاجتزاء بما هو حرام في نفسه، وحيث أنّ العرف يرى الاتحاد بين الإسماع للأجنبي وبين الجهر بالصوت المسلّزم لسماع الأجنبي للصوت المحرم عليه سماعها.

فإن قلنا بالحرمة مطلقاً، وكون أصواتهنّ عورة، فلا يبعد القول بعدم جواز الاكتفاء بما هو حرام من ناحية الشرع، إلّا أنّ الإشكال في أصل الكبرى.

وعلى فرض عدم الحرمة ، فقد يقال بعدم الاكتفاء - كما سيجيء - لأجل عدم قيام إطلاق لفظي يدل على كفاية أذان الغير وإن كان الغير امرأة ، إذ الدليل منحصر في أخبار ثلاثة ؛ وهي :

الأول: الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري قال :

«صلى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميصٍ بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة .
إلى أن قال : فقال وإني بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلم فأجزأني ذلك»^(١).

فإنه وإن اشتمل على كفاية سماع أذان الغير ، إلا أن المؤذن كان رجلاً ، فالتعدي إلى أذان المرأة مشكل .

الثاني: الخبر المروي عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :

«إذا أذن مؤذن فنقص الأذان وأنت تريد أن تُصلي بأذانه فأتّم ما نقص هو من أذانه ، الحديث»^(٢).

فإنه دلّ على الاكتفاء بأذان الغير للصلاة ، إلا أنه ليس بصدد بيان من يكون المؤذن ، وهل لابد أن يكون رجلاً أو يجوز أن يكون امرأة ، بل المستفاد من سياق الحديث أنه عليه السلام كان بصدد بيان لزوم تتميم نقصان الأذان في الاكتفاء .

الثالث: الخبر المروي عن عمرو بن خالد ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال :

«كنّا معه فسمع إقامة جارٍ له بالصلاة ، فقال : قوموا ، فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

قال: ويجزيكم أذان جاركم»^(١).

تمسكاً بإطلاق جملة (أذان جاركم) حيث يشمل ما لو كان امرأة.

ودعوى انصرافه إلى الرجل لكونه هو الغالب فلا يشمل المرأة.

مدفوعة: بأنه لا يوجب الاختصاص، لإمكان أن أغلب السائلين كانوا رجالاً، وإن جاز أن يكون السائل امرأة، فيشمّلها الحكم بقاعدة الاشتراك، بل الانصراف بدوي للمحارم.

قلنا: إن لم يكن الأذان سماعه حراماً - مثل أذان المرأة للمرأة، أو المرأة لزوجها أو غيره من محارمها - فلا وجه لعدم الاعتداد، مع أنه ليس فيه دليل للاجتزاء بالخصوص، بل يستفاد من الإطلاقات، مع ترك الاستفصال، قاعدة الاشتراك، على صحّة الاعتداد. فكذلك نقول بمثل ذلك إذا قلنا بعدم حرمة سماع صوتهنّ، لأجل عدم كونها عورة.

نعم، إذا كان كفيّة صوتهنّ على النحو المحرّم، بأن خضعن في أصواتهنّ، أو كان السماع بصورة الاستلذاذ والريبة، أو قلنا بحرمة أصواتهنّ للأجانب مطلقاً، أو اشترطنا لزوم الإسراء في الأذان للأجانب بقيام الشهرة أو الإجماع، حتّى عدّ الإجهار في الصوت حراماً، أو فاقداً للشرط، فلا يمكن القول بالاجتزاء، لاحتمال أن الأذان الذي يمكن أن نعتدّ به هو الذي لم يكن سماعه حراماً، ومع الحرمة لا استحباب فيه، خاصّة من جهة الإجماع.

نعم، لا يمكن إجراء ذلك في الرجال، أي إذا كان المؤذن رجلاً وسمعن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

النساء ، فلا إشكال في جواز الاكتفاء به ، سواءً في صلاة الجماعة أو الافراد ؛ لقيام السيرة القطعية على عدم حرمة سماع المرأة لصوت الرجال في مثل ذلك ، لما ورد من أمر الزهراء عليها السلام بلالاً بالأذان ، لو لم نقل بقيام مثل هذه السيرة في عكس ذلك أيضاً في تلك الأمور الشرعية ، كما ادّعاها صاحب «الجواهر» .

فما أفتى به السيّد في (المسألة التاسعة / باب السقوط) من كتاب «العروة» من تجويز الاجتزاء إلا إذا كان السماع على الوجه المحرّم ، أو كان أذان المرأة على الوجه المحرّم ، ووافقه أكثر المحشّين ، تأمّ ، كما لا يخفى .

فعدم جواز الاكتفاء بسماع أذان المرأة للأجانب ، مع فرض عدم الحرمة لا يتمّ إلا على القول بأن سقوط الأذان بالسماع خلافٌ للأصل ، فيكتفى فيه على القدر المتيقّن وهو ما لا يكون المؤذن امرأة ، خصوصاً مع فرض عدم وجود إطلاق لفظي يعتمد عليه في المقام .

قلنا : على هذا التقدير يلزم القول بعدم الاكتفاء حتّى في أذان النساء للنساء أو أذان المرأة لمحارمها من الرجال ، مع أنّنا نشاهد فتوى بعض الفقهاء - بل في «الجواهر» غير واحد منهم - بالاجتزاء في مثل ذلك ، وذلك إمّا من جهة دعوى الإطلاق - كما عليه صاحب «الحدائق» ووافقه عليه المحقّق الهمداني رحمته الله - من جهة التمسك بقاعدة الاشتراك ، الجارية فيما نحن بصده إذا لم نقل بالحرمة ، فالقول بالتفصيل بين المقام وبين ما ذكر من الموارد لا يخلو عن خفاء .

فالأولى هو القول بعدم الاكتفاء بالسماع في جميع الصور المذكورة حيث يوافق الاحتياط ، إلا أنّ الجزم بذلك مشكّل جدّاً ، كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق .

فرع: في حكم أذان الخنثى المشكل

فقد نقل صاحب «الجواهر»^(١) عن «الذكرى»:

(بأنّ الخنثى المشكل في حكم المرأة، تؤذّن للمحارم من الرجال والنساء
ولأجانب النساء دون أجانب الرجال.

وفي «جامع المقاصد»: الخنثى كالمرأة في ذلك وكالرجل، في عدم جواز
تأذين المرأة لها.

وكأنّ هذين الأمرين مبنيّ على مراعاة الاحتياط، فيما قد ادّعى وجوبها
في مثل العبادة، وإلاّ فقد يتّجه التمسك بالبراءة عن حرمة سماع صوتها، فتشملها
حينئذٍ إطلاق الاعتداد بأذان الغير الذي لم يقيّد بالرجال، بل أقصاه خروج
النساء، فيقتصر على المعلوم منهنّ.

هذا بالنسبة إلى سماع صوتها.

وأما عدم اعتدادها بأذان المرأة، فقد يتّجه - كما ذكره في «جامع
المقاصد» - إذ الثابت اعتداد النساء به، والمفروض عدم ثبوت كون الخنثى
منهنّ، واحتمال كونها منها معارض باحتمال كونها من الرجال فلا يجدي).

هذا، كما في «الجواهر»^(١).

أقول: ولا يخفى أنّ القول بجواز أذانهنّ للأجانب من النساء، مبنيّ على
عدم كون صوت الرجل عورة للنساء، كما هو كذلك بحسب المستفاد من

(١) الجواهر: ٩ / ٢٢.

الدليل ، وإلا لا يجوز لاحتمال كونها رجلاً ، كما أنّ عدم جواز تأذين المرأة لها مبنيّ على القول بعدم الاعتداد بأذان المرأة مطلقاً حتّى للمحارم ، وإلا لا بدّ من تقييده بما إذا كانت الخنثى من الأجنب ، ولكن قد عرفت الإشكال فيه ، فلا بأس للاعتداد بأذان الخنثى وعكسه في المحارم للمرأة والخنثى ، والله العالم .

ثمّ إنّّه بعد أن ثبت استحباب الأذان والإقامة للنساء أيضاً مثل الرجال ، يكون استحبابهما في الرجال آكد ، لما ورد في النصوص من جواز ترك الأذان والإقامة لهنّ :

منها: الخبر المروي عن جميل بن درّاج ، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة أعليها أذان وإقامة ؟ فقال : لا» ^(١).

منها: الخبر المروي عن الصدوق ^(٢) ، بأن يحمل على جواز الترك بقريّة

الخبر القادم ، وهو الخبر المروي عن عبد الله بن سنان ، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤذّن للصلاة ؟

فقال : حسن إن فعلت ، وإن لم تفعل أجزأها أن تكبر وأن تشهد أن لا إله إلاّ

الله وأنّ محمّداً رسول الله» ^(٣).

حيث يدلّ على حسن فعلها بالأذان بصورة المتعارف المناسب مع

الاستحباب ، غاية الأمر يجوز تركه وتبديله بالتكبير والشهادتين .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١.

بل هكذا حكم إقامتها، لما ورد في رواية أبي مريم الأنصاري، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إقامة المرأة أن تكبر وتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله»^(١).

كما أنه يجوز لها الاكتفاء بالشهادتين فقط، إذا سمعت أذان القبيلة، فلم تؤذن ولا تُقيم، لما ورد في الخبر المروي عن الشيخ الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة، وتكفيها الشهادتان، ولكن إذا أذنت وأقامت فهو أفضل»^(٢).

ومثله الخبر المروي عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر^(٣)، حيث أن الاختلاف في ذلك دليل على أن الأخبار تدل على الرخصة والآ يجوز لهنّ، بل تستحب لهنّ الأذان والإقامة كالرجال، كما ورد التصريح بالأفضلية في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق.

فعدم جواز الاعتداد للغير بما لهنّ من التكبيرة والشهادتين، أو الشهادتين فقط، في ترك الأذان والإقامة، غير بعيد، لعدم تعارف احتساب الشهادتين والتكبيرة أذاناً وإقامة كما لا يخفى.

فما يتوهم الوجوب من كلام ابن الجنيد، حيث قال: (إنّ على النساء التكبير والشهادتين)، غير مقبول، إلّا أن يُحمل على الاستحباب، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

ويتأكدان فيما يجهر به ، وأشدّهما في الغداة والمغرب .

وتأكدّهما في الصلوات الجهرية من الفرائض ، يشمل مثل فريضة العشاء ، وهو المستفاد من كلمات الأصحاب والماتن ، بل في «الجواهر»: (لم يعرف فيه خلاف ، بل عن «الغنية» دعوى الإجماع عليه ، فهو الحجة منضمّاً بفتوى الأصحاب ، والتسامح في أدلة السنن ، لعدم وجود نصّ يدلّ بالصراحة عليه ، لو لم نقل دلالة النصوص على خلاف ذلك ، حيث قد عدّ العشاء مع الظهر والعصر والاقتصار باستثناء الغداة والمغرب .

وكون الجهر موضوعاً للتنبيه والإعلام ، فيناسب مع تشريعهما ، لا يوجب اختصاص ذلك بصلاة العشاء من الرباعيّات ، مع صدق ذلك على الغداة والمغرب).

هذا كما في «الجواهر».

أقول: يمكن استفادة تأكدّ الجهر في الأذان والإقامة للصلوات الجهرية ، بما جاء في الخبر المروي عن فضل بن شاذان من ذكر علل الجهر في قراءة الصلوات الجهرية ، لوقوعها في أوقات مظلمة ، ليعلم المأز أنّ هناك جماعة مقامة ، فإن أراد أن يصلّي صلّى معهم ، وكما في الحديث المروي عن الرضا عليه السلام في ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض^(١).

فإنّ مثل هذه العلل المذكورة تناسب مع الحكم بتأكدّ الجهر في الأذان والإقامة ، حتّى في صلاة العشاء ، خصوصاً مع ملاحظة مراعاة الفصل المندوب

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

في صدر الإسلام بين المغرب والعشاء ، حيث يلزم إعلام الناس بشروع صلاة العشاء بعد تفرّقهم من صلاة المغرب ، وهذا المقدار يكفي في إثبات التأكّد لهما في الصلوات الجهرية ، كما لا يخفى .

ولا يؤذّن لشيء من النوافل ، ولا لشيء من الفرائض عدا الخمس ، بل يقول المؤذّن: الصلاة ثلاثاً .

فأمّا عدم ثبوت مشروعيّة الأذان والإقامة لشيء من النوافل ، وإن وجبت لعارضٍ مثل النذر واليمين ، بل وهكذا لسائر الفرائض غير اليوميّة ، فلقيام الإجماع المحضّ ، والمنقول عن جماعة كثيرة مثل المحقّق في «المعتبر» حيث قال: (إنّه مذهب علماء الإسلام) الظاهر في ثبوت الإجماع عند الفريقين لا الخاصّة فقط ، بل وهكذا نقله «المنتهى» و«التذكرة» و«الذكرى» و«جامع المقاصد» و«العزّيّة» ، بل عليه فتوى فقهاءنا في العصور المتأخّرة .
وعليه فلا بدّ أن نخصّص أو نقيّد بعض العمومات والإطلاقات المشعرة بمشروعيّة الأذان والإقامة في مطلق الصلوات من الفريضة وغيرها ، أو خصوص الفريضة حتّى يشمل غير اليوميّة أيضاً مثل صلاة الآيات وصلاة الطواف الواجب .

ومن هذه النصوص الخبر المروي عن عمّار ، في حديثٍ ، قال :

«لا بدّ أن يؤذّن ويُقيم ، لأنّه لا صلاة إلّا بأذان وإقامة»^(١) .

خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في صدره ، بقوله ﷺ :

«لا بدّ للمريض أن يؤذّن ويُقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه» .

حيث قد ورد عنوان الصلاة مطلقاً الشامل لجميعها ، فلا بدّ من تقييدها ، لو

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

لم نقل بكون الألف واللام هو العهدي منها، فيكون المراد من الصلاة هي اليومية المتعارفة فيه، فصار الصدر قرينة للذيل، بأن يكون المراد من قوله: (لا صلاة) أي لا صلاة يومية إلا بأذان وإقامة، لا مطلق الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة، كما لا يخفى.

وما يدل بظاهره لمطلق الفريضة هو مثل الخبر المروي عن عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن وأقم، وافصل بين الأذان والإقامة بقعود أو بكلام أو تسبيح»^(١).

حيث أن إطلاقه يشمل مطلق الفريضة، وليس مصدراً بالألف واللام حتى يرشد إلى اليومية، كما يأتي مثل هذا الاحتمال في الخبر المروي عن ابن أبي نصر البزنطي، حيث قال:

«قال: القعود بين الأذان والإقامة في الصلوات كلّها، الحديث»^(٢).

لإمكان كون الألف واللام في الصلوات للعهد، فلا إطلاق له. بل وهكذا يجب أن تقيّد إطلاقات النصوص الواردة في الباب الرابع من أبواب الأذان والإقامة في «الوسائل»، والتي مضمونها: «من صلّى وأذن وأقام صلّى خلفه صفّان من الملائكة، ولو أقام بلا أذان صلّى خلفه صفٌّ من الملائكة».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

لو لم نقل إنّ هذه الأخبار تُشير إلى ما هو المتعارف والمرسوم في الخارج ،
ولا إطلاق لها حتّى تُقيّد ، والله العالم .
فبعد تقييد هذه الإطلاقات ، ينحصر الأذان والإقامة في الفرائض اليومية ،
فيبقى غيرها على أصالة عدم المشروعية .
مع إمكان استفادة ذلك من الخبر المروي عن إسماعيل بن جابر ، عن أبي
عبدالله عليه السلام ، قال :

«قلت له : رأيت صلاة العيدين هل فيهما أذان وإقامة ؟

قال : ليس فيهما أذان ولا إقامة ، ولكن ينادي الصلاة ثلاث مرّات»^(١) .
مع أنّ صلاة العيدين تعدّان من الصلوات الجامعة التي تحتاج أن يعلم بها
الناس ، ومع ذلك نفى لزومهما ، بل نفى مشروعيتهما فيهما .
لا يقال : إنّهُ لا مكان كونهما غير مندوبين لم يجز فيهما الأذان والإقامة ،
فهو لا يوجب النفي في الفرائض .

لأنّا نقول : - مضافاً إلى الإطلاق المستفاد من ترك الاستفصال - ، لو لم نقل
بوجوبهما في عصر حضور الأئمة عليهم السلام ، وإن لم يكونوا مبسوطي اليد - إنّ ظاهر
لسان هذا الحديث وأشباهه مع كثرتها دالٌّ على نفي الأذان والإقامة فيهما
بالذات ، لا لأجل صيرورتهما نافلة ، كما يومي إلى ذلك ما ورد في الخبر المروي
عن زرارة ، قال :

«قال أبو جعفر عليه السلام : ليس في يوم الفطر ، ولا يوم الأضحى أذان ولا إقامة ،

(١) وسائل الشيعة : ج ٥ الباب ٧ من أبواب صلاة العيد ، الحديث ١ .

أدائهما طلوع الشمس إذا طلعت خرجوا، وليس قبلهما ولا بعدهما صلاة»^(١).
 فإنّ قوله بكفاية طلوع الشمس والخروج لأدائهما في يوم العيد، يدلّ على
 عدم الحاجة إلى النداء والإعلام، ولأجل ذلك لا حاجة إليهما، وأنّه لم يشرّع
 فيهما، فهو يعمّ ويدلّ على عدم الجواز، حتّى مع فرض وجوبهما في زمن
 رسول الله ﷺ.

مضافاً إلى أنّ مقرونيتهما بنفي الصلاة قبل صلاة العيد وبعدها، مؤيّد لما
 ادّعيناه من عدم الاختصاص بزمن استحبابهما، كما لا يخفى.

فإذا سلّم عدم مشروعيتهما في العيدين، فيمكن أن يتمّ بعدم القول بالفصل
 لغيرهما، لمساواة صلاة غير العيدين مع صلاة العيد، لو لم نقل بالأولوية، كما
 ادّعاه صاحب «الجواهر»، إذ من المحتمل عدم الأولوية، حيث أنّ صلاة العيد
 تعدّ علامة اجتماعية دالة على انتهاء شهر الصيام وحلول شهر شوال، وكذلك
 بالنسبة إلى النحر في يوم عيد الأضحى، وغيرها من الآثار مثل معرفة الناس
 بطلوع الشمس أو زوالها أو غروبها، كما وردت الإشارة إليها في الحديث، هذا
 بخلاف مثل صلاة الاستسقاء ونحوها حيث يحتاج إلى الإعلام.

نعم، تصحّ دعوى الأولوية لكفاية النداء بـ (الصلاة) ثلاثاً في غير العيدين،
 واستحبابها إذا كانت هذه كافية في العيدين، لأجل الوجه الذي ذكرناه.

اللّهم إلّا أن يراد من الأولوية ملاحظة كثرة الاجتماع في العيدين، فيجزي
 في غيرهما الذي يكو الاجتماع أقلّ بطريق أولى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب صلاة العيد، الحديث ٥.

كما يرد على الإجماع الذي ادّعاه على القول بعدم الفصل، بأنّ في المقام ليس إلّا قول واحد بالإجماع المحصّل والمنقول بعدمهما في غير اليوميّة، ولم نسمع ولم نشهد قولاً بالجواز في غيرها حتّى يعدّ التفصيل بين العيدين وغيرهما قولاً ثالثاً يُنفى بالإجماع المركّب.

فالأولى هو التمسك بالإجماعين في أوّل البحث، بل يمكن دعوى عدم إمكان الجمع بين هذين الدعويين.

ثمّ ظاهر إطلاق المصنّف كغيره، كفاية النداء بـ (الصلاة) ثلاثاً لمطلق الصلوات غير اليوميّة من الفرائض والنوافل، بل في «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه تمسكاً بما في الحديث السابق لإسماعيل الجعفي.

بل يشمل إطلاق كلماتهم لمثل صلاة الجنازة، حيث قد يتوهّم استغنائها عن النداء لحضور المشييعين، لكن لا يخفى عدم كفاية حضورهم للاستغناء، لأنّ أصل إقامة الصلاة، وتمهيد الإمام للجماعة بنفسه، يحتاج إلى الإعلام ولو كانوا حاضرين في التشييع.

والسؤال الذي ينبغي أن نبحث عنه، هو أنّه هل يستحبّ هذا النداء ثلاثاً في غير العيدين أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان:

فقد توقّف في استحبابه مثل صاحب «الحدائق»، حيث قال بعد نقل قول الأصحاب بذكر هذا النداء ثلاثاً: (ولم أقف فيه على نصّ) الظاهر في توقّفه.

ولعلّه المراد من قول صاحب «الجواهر»: (ولذا توقّف بعض المتأخّرين

في تعميم الاستحباب).

ولكن ذهب صاحب «الجواهر» إلى القول بالاستحباب لأجل التسامح، وفتوى جماعة، واحتمال إلغاء الخصوصية في العيدين، ومعلومية ندب النداء للاجتماع، وأفضلية المأثور، وإرسال الفاضل العموم المزبور، وإن لم نثر على عموم يدل على تعميم الحكم لكل صلاة أريد منها الاجتماع من فريضة أو نافلة. ولعله أراد من العموم، ما ذكره العلامة في «التذكرة» حيث قال: (مسألة: لا يسنّ لشيء من النوافل، ولا لشيء من الفرائض عدا الخمس اليومية كالعيدين والكسوف والأموات، بل يقول المؤذن في الكسوف والعيدين الصلاة ثلاثاً، وكذا في الاستسقاء، وفي الجنازة إشكال ينشأ من العموم، ومن انتفاء الحاجة لحضور المشييعين).

وللشافعي قولان (وجهان)، وعليه إجماع علماء الأمصار، وفعل النبي ﷺ هذه الصلوات من غير أذان، انتهى كلامه.

ولا يخفى أن نقل فعل النبي ﷺ هذه الصلوات من غير أذان - كما عن «التذكرة» - إن ثبت يكفي في عدم الجواز، لأنه إن كان مشروعاً لأذن، فحيث لم يؤذن ﷺ فإن مجرد قوله الصلاة ثلاثاً في تلك الصلوات، يكفي في إثبات استحبابه.

ولكن يحتمل أن يكون المراد من فعل النبي ﷺ عدم كون الأذان مسنوناً في غير اليومية.

وأما إثبات كون فعله في النداء بـ (الصلاة) ثلاثاً فهو غير معلوم.

وكيف كان لا يبعد جوازه لو لم نقل باستحبابه، خصوصاً مع ملاحظة ما ذكره المؤرخون من شيوع استعمال النداء بـ(الصلاة جامعة)، لاجتماع الناس في المسجد، ولعله كان مقتبساً من فعله ﷺ، حيث ذكر البخاري^(١) أنه كان يُنادى لصلاة الآيات والكسوف بـ(الصلاة جامعة)، فذلك يؤيد التعميم الذي ادّعاه العلامة.

وكون المراد من أذانهما إعلام الناس بطلوع الشمس - الوارد في حديث زرارة - وأنه لفظ (الصلاة) أو مطلق الإعلام لا الأذان المعهود.

مسلم، إلا إنه أراد كون نفس الطلوع وخروج الناس بنفسه إعلام لدخول العيد، لأنه كان بعد رؤية الهلال في الليلة السابقة عليه، فلا يحتاج في يومه إلى إعلام آخر.

كما أن ما عن الكشي - على ما نقله صاحب «الجواهر» - من أنه روى في ترجمة يونس بن يعقوب: (أنه صلى على معاوية بن عمار بأذان وإقامة)، من الشواذ الغريبة؛ حيث قد ثبت عدم مشروعيتهما في غير اليومية.

نعم، لو لم تكن الإقامة المذكورة، لأمكن أن يكون ذكر الأذان للإشارة أو إعلام الناس بوقوع مصيبة عظيمة ألا وهي موت معاوية بن عمار، كما قد يؤذن في الأمور المهمة المحدثّة، والله العالم.

(١) البخاري: ٢ / ٣٥.

فقاضى الصلوات الخمس ، يؤذّن لكلّ واحدة ويقيم ، ولو أذّن للأولى من ورده ثمّ أقام للبواقي ، كان دونه في الفضل .

مقتضى ما عرفت من إطلاق بعض الأخبار وعمومها ، اختصاص الأذان والإقامة لليوميّة مطلقاً ، أي سواء كان أداءً أو قضاءً ، كما هو مقتضى إطلاق ما جاء في الخبر الموثّق المروي عن عمّار : (لا صلاة إلّا بأذان وإقامة) . بل قد يُقال كما في «الجواهر» :

(هو مقتضى عموم الخبر الصحيح المروي عن زرارة ، قال : «قلت له : رجلٌ فاتته صلاة من صلاة السفر ، فذكرها في الحضر ؟ قال : يقضي ما فاتته كما فاتته ، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها ، وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته »)^(١) . بناءً على إرادة الجنس من الفريضة فيه ، وعلى شموله للكيفيّة وإن كانت خارجة عن أجزاء الصلاة ، كالطهارة والستر والاستقبال والأذان والإقامة ، فتأمل) ، انتهى^(٢) .

ولعلّ وجه التأمل كما ينبغي أن يتأمّل ، هو أنّه بصدد بيان أصل عدد الفريضة من حيث الإتمام والتقصير ، لا بيان جميع خصوصيّاتها من الشرائط ، خصوصاً ما هو الخارج عن الصلاة .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ، الحديث ١ .

(٢) الجواهر : ٢٦ / ٩ .

والذي يؤيد ما ادّعيناه، أنّه لا يعارض بما لو دلّ دليل على عدم لزوم شيء من الشرائط في القضاء ما هو خارج الصلاة، لأنّه لا يراد من لفظ (كما) إلا بيان عدد الركعات، من عدم الزيادة والنقصان، كما قد وردت الإشارة إليه في الخبر الآخر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا نسي الرجل صلاة، أو صلاها بغير طهور، وهو مقيم أو مسافر فذكرها، فليقض الذي وجب عليه، لا يزيد على ذلك ولا ينقص منه؛ من نسي أربعاً فليقض أربعاً حين يذكرها، مسافراً كان أو مقيماً، وإن نسي ركعتين صلى ركعتين إذا ذكر مسافراً كان أو مقيماً»^(١).

حيث فسّر عدم الزيادة والنقصان من حيث عدد الركعات بالأربع والاثنتين.

كما قد يؤيد ذلك، أنّه لو فرض أنّه أذن وأقام للصلاة الأدائية، ثمّ نسي أصل الصلاة، فلا إشكال في استحباب الأذان والإقامة للقضاء أيضاً، برغم أنّه أذن وأقام، حيث أنّه لم يستدلّ أحد بقوله: (لا يزيد ولا ينقص) على عدم إعادة الأذان والإقامة.

مضافاً إلى أنّه ليس في هذا الحديث لفظ الفريضة حتّى يُحمل على الجنس الشامل للقضاء، كما لا يخفى.

فالأولى عند الاستدلال على استحبابهما للقضاء، التمسك بالخبر المروي عن عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٤.

«إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذّن وأقم وافصل بين الأذان والإقامة بقعودٍ أو بكلامٍ أو بتسبيحٍ»^(١).

بناءً على شمول الفريضة لليومية أداءً أو قضاءً بالاجتماع، لو لم نقل بتعميمها لتشمل حتى مثل صلاة الطواف الواجب ونظائرها.

هذا، بناءً على تسليم كون الحديث في صدد بيان الحكمين المذكورين في آخره من الفصل واستحباب الأذان والإقامة.

بل وكذا يصح الاستدلال على ذلك بالخبر المروي عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يُعيد الأذان والإقامة؟ قال: نعم»^(٢).
بناءً على أعمية قوله: (أعاد الصلاة) للمعادة والقضاء، فاخصه بخصوص الأولى غير معلوم، كما أنّ الخبر مطلق في استحباب الأذان والإقامة للصلاة الفائتة وغيرها من الفوائت.

مضافاً إلى الإجماع المحكي عن «الخلاف» وظاهر «المسالك» و«الروض» و«حاشية الإرشاد»، بل لعلّه مقتضى كلام العلامة في «التذكرة» حيث جعل الأفضل في الأداء مع الأذان والإقامة، حيث يستفاد من كلامه أفضلية أن يكون القضاء معهما.

بل يمكن أن نستفيد من الأخبار الواردة أصل وجود الأذان في أوّل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

الصلوات من الفوائت، إذا أتى بها متعدّدة، والاكتفاء في البواقي بالإقامة، حيث تفيد على أصل وجود الأذان والإقامة في القضاء، وإلا لا وجه للرخصة في ترك الأذان للبواقي، ومن هذه الأخبار ما روي عن محمد بن مسلم في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال

« سألته عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق، قال: يقضي ما فاتته يؤذن في الأولى ويُقيم في البقية »^(١).

بناءً على أن المراد بيان كفاية الأذان في الأولى عن الباقي، بالنسبة إلى الأذان فقط دون الإقامة، حيث أن إتيانها معتبرة حتّى بالنسبة إلى الأولى أيضاً، وعدم الإشارة إليها لعلّه لأجل تعارف الإتيان بها.

وعليه، فليس المراد منه كفاية الأذان بلا إقامة للأولى والإقامة للبواقي بلا أذان، فلو لم يكن الأذان والإقامة مشروعين للقضاء فلا وجه لهذا البيان، فإذا صار الأمر كذلك في الصلوات القضائية المتعدّدة، فكذلك يكون في الفائتة وحدها بالإجماع المركّب، لعدم القول بالفصل بالاستحباب فيهما في الفوائت دون الفائتة وحدها.

وأيضاً ممّا يمكن الاستدلال به في المقام، الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم، قال:

« سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاثة، ثم ذكر بعد ذلك؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

قال : يتطهّر ويؤذّن ويُقيم في أولاهنّ ثمَّ يُصلّي ويُقيم بعد ذلك في كلّ صلاة، فيصلّي بغير أذان حتّى يقضي صلاته»^(١).

وأيضاً الخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :
«إذا نسيت الصلاة أو صليتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ فأذّن لها وأقم ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة، إقامة لكلّ صلاة، الحديث»^(٢).

فهما يشتملان على كون الفاتنة الأولى مشتملة على الأذان والإقامة، وأنّه تكفي الإقامة وحدها لبقية الفوات، كما هو مصرّح به في آخر الخبر الذي نقلناه عن محمّد بن مسلم.

بل يفهم من هذه الأحاديث الثلاثة، أنّ رفع الأذان من غير الأولى كان بالرخصة لا العزيمة، قضية للجمع بين هذه الأحاديث مع المطلقات الدالة على لزومهما واستحبابهما في كلّ فريضة، كما دلّ عليه الخبر المروي عن عمّار، بقوله :

«إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذّن وأقم».

أو إجابته عليه السلام بنعم في جواب سؤال السائل: (هل يُعيدهما بإعادة الصلاة)، الشامل لصورة كون الفاتنة وحدها أو مع الفوات، كما لا يخفى.

فمع وجود هذه الأخبار والإجماع، كيف يمكن الذهاب إلى عدم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٤.

مشروعيتها في القضاء، بل يعدّ مستحباً في قضاء كلّ فائتة، إلّا أنّه إذا اجتمعت صلوات متعدّدة فإنّه يجوز الاكتفاء فيها بالأذان في أولاهن مع الإقامة، من دون تكرار الأذان في البقيّة، وإنّما يكتفي بالإقامة لكلّ صلاة كما وردت الإشارة إليه في الحديث.

بل قيل إنّهُ روي في المرسل:

«أنّ النبيّ ﷺ شغل يوم الخندق عن الظهرين والعشائين، حتّى ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالاً فأذن للأولى وأقام للبواقي من غير أذان»^(١).
بناءً على أنّ المراد من الشغل هو الاشتغال بالحرب بحيث تأخّر العشائين عن أوّل الوقت دون الظهرين اللذين قد أتى بهما في وقتها، وعليه فلا يكون الحديث متعلّقاً بمقامنا.

أمّا إذا أرجعنا الشغل إلى كلتا الصلاتين، فيشمل الظهرين ويفيد قيام بلال بالأذان للأولى والإقامة للبواقي.

ولو سلّم صدور هذا الخبر فلا بدّ من تأويله بما لا ينافي عصمة رسول الله ﷺ. لكن الرواية مرسلة عامية لم تنقل في مصادرنا.

وإن كان قد نقل العلامة في «التذكرة» عن أبي سعيد الخدري، قال: «حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتّى كان بعد المغرب يهوي من الليل، فدعا رسول الله ﷺ بلالاً فأمره فأقام الظهر فصلاًها ثمّ أقام العصر فصلاًها»^(٢).

(١) تيسير الأصول: ٢ / ١٩٠.

(٢) المستدرک: باب ٧ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

ثم أضاف العلامة رحمته الله بقوله: (مع أنه روي أنه أمر بلالاً فأذن ثم أقام فصلّى الظهر ثم أقام فصلّى العصر)، حيث يستفاد من كلامه تقريره لهذا الخبر ومضمونه، فلا بد أن نحمله على الصورة التي تناسب عصمته عليه السلام.
 إلا أن الشهيد رحمته الله استدلل في «الذكرى» بهذه الرواية قائلاً: (بأن الأفضل ترك الأذان لغير الأولى، ثم قال: وهو حسن) وقد استحسّن صاحب «المدارك» كلامه.
 ثم أن الشهيد رحمته الله حاول الذبّ عن الإشكال المتوهم بكونه منافياً للعصمة، وقال - على حسب نقل صاحب «الحدائق» -:

(ولا ينافي العصمة لوجهين :

أحدهما: ما روي من أن الصلاة كانت تسقط أداءً مع الخوف، ثم تُقضى حتّى نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ...﴾ الآية.
 الثاني: جاز أن يكون ذلك لعدم تمكّنه من استيفاء أفعال الصلاة، ولم يكن قصر الكيفيّة مشروعاً، وهو عائذ إلى الأوّل، وعليه المعوّل^(١).
 بل المستفاد من ظاهر كلام المحقّق القمي في «الغنائم» قبول ذلك، حيث يقول:

(وهو لا ينافي العصمة لما روي أن الصلاة كانت.... إلى آخره).
 إلا أن صاحب «الحدائق» ردّ عليه وشدّد النكير على مثل هذه الأقوال، قائلاً:

(إنه لا يساعد مع أصولنا، ولم يثبت وقوعه من طرقنا، إذ لم نشاهد في

(١) الحدائق الناضرة: ٧ / ٣٧٣.

مصادر أخبارنا منه عيناً ولا أثراً).

بل قد يظهر من المكاتب المروية عن موسى بن عيسى الرخصة في ترك الأذان للجميع حيث جاء فيها، قال :
« كتبت إليه : رجلٌ يجب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذانٍ وإقامة ؟
فكتب عليه : يُعيدُها بإقامة »^(١).

فهذا قسم آخر من الأخبار في قبال القسم الأول ، حيث ورد فيها ذكر ترك الأذان للبواقي دون الأولى من الصلوات ، إذا كان في دور واحد أو وُرد ، حيث أن هذه الكلمة مصطادة من النصوص وكلمات الأصحاب .

وفي قبال هذين القسمين من الأخبار ، قسم ثالث يدل على الإطلاق ، أي إتيان الأذان والإقامة حتى لقضاء الفوائت ، مثل الخبر المروي عن صفوان بن مهران في الصحيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث :
« الأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل »^(٢) .
ومثله الخبر المروي عن الصباح بن سيابة ، قال :
« لا تدع الأذان في الصلاة كلها ، الحديث »^(٣) .

بناءً على شموله لمطلق الصلوات حتى القضاء ، فإن إطلاق هذا الخبر يشمل مطلق الصلوات ، كما أنه قد ورد التصريح بذلك من مشروعيتهما في السفر والحضر مع الحكم بالاجزاء بالإقامة فقط في الصلوات العصرية مثل الظهر

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٣ .

والعصر والعشاء ، حيث يشمل بإطلاقه صورة قضائها لو لم نقل اختصاصه بحال السفر الذي لا يشمل المقيم ، وإلا يدخل في عموم حكم قضاء الفوائت ، كما سنبحت عنه لاحقاً .

وكذا يدل على الإطلاق الخبر الموثق المروي عن عمّار ، عنه عليه السلام في حديث :
«لأبد من أن يؤذن ويُقيم لأنّه لا صلاة إلا بأذان وإقامة»^(١).

فإنّ هذين الخبرين - بل غيرهما من الأخبار - يدلّان على وجوب الأذان والإقامة لكل صلاة يومية ، أداءً كانت أو قضاءً .

قيل : - والقائل هو المحقق الداماد :-

(إنّ مقتضى الأخبار الدالة على أنّه لا أذان للبقية - بل يقضي بغير أذان كما في صحيح محمد بن مسلم - هو نفي التأكّد والفضل الذي كانت موثقة عمّار ونحوها مثبتة له ، فحينئذٍ تكون هذه الطائفة مخصّصة لذلك العموم في خصوص القضاء ، ومعه يقع التأمّل في المشروعية ، إذ لا إطلاق ولا عموم في البين يتمسك بذلك ، لأنّ العامّ أو المطلق قد خصّص أو قيّد بنصوص القضاء الناطقة بأنّه يصلّي بغير أذان فيما عدا الأولى) ، انتهى كلامه عليه السلام .

ونضيف إلى كلامه أنّه ذهب صاحب «المدارك» إلى عدم المشروعية بقوله :
(ولو قيل بعدم مشروعية الأذان لغير الأولى من قضاء الفوائت مع الجمع بينها كان وجهاً قوياً ، لعدم ثبوت التعبد به على هذا الوجه) ، انتهى ما في «المدارك» .

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

بل قد يظهر الميل إليه من المحقق القمي في «الغنائم».

أقول: لكنّ الإنصاف أنّ المستفاد من الجمع بين الأخبار ليس إلّا استحباب مؤكّد في الأذان للصلاة الأولى من القضاء إذا أتى بها وحدها، أو مع البواقي، لدخول الأولى في عنوان الجامع للأخبار المطلقة بأفضليّة الأذان لكلّ صلاة فريضة، الشامل بإطلاقه للأداء والقضاء، كما وردت إليه الإشارة في الخبر المروي عن عمّار، حيث قال:

«إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن وأقم».

إلاّ أنّه يجوز ترك الأذان فيها أيضاً.

كما يمكن استفادته من الخبر المروي عن موسى بن عيسى في إعادة الصلاة، حيث أجاز عليه السلام الاكتفاء بالإقامة فقط؛ بناءً على شموله للقضاء المستفاد من لفظ (الإعادة)، كما احتملنا ذلك في حديث عمّار من الدلالة على الإتيان بهما في القضاء بشمول الإعادة لمثله.

وعليه، فإنّ الأخبار الصحاح الثلاثة التي سبق وأن ذكرناها والدالّة على جواز ترك الأذان في البواقي، والرواية المرسلة الواردة حول فعل النبي صلى الله عليه وآله، والتي قلنا بعدم منافاته للصعمة؛ إمّا لما ذكره الشهيد رحمته الله من الوجهين، أو أن نقول بصحّتها من جهة أنّه صلى الله عليه وآله قد أمر بذلك لتعليم الناس حكم القضاء، خصوصاً في حال الحرب الصادق عليه الضرورة، أو أنّه صلى الله عليه وآله صلّى الفريضة أثناء الحرب وهو يحارب دون أن يُصلّي أصحابه، ثم أعادها مع أصحابه تامّة الأجزاء والشرائط لتكون له الإعادة ولهم الفريضة.

وكيف كان، دلالة الصحاح والمرسل لا تزيد على أنّ المطلوب والمؤكد شرعاً في صورة الجمع، هو الأذان والإقامة في الأولى والإقامة في الباقي. وأما استفادة عدم جواز الأذان، ونفي شرعيته فيها، فغير معلوم لو لم نقل إنه معلوم العدم، لما قد عرفت من وجود الإطلاقات الشاملة لمثل القضاء والأداء معاً.

فما ذهب إليه المشهور من عدّ ترك الأذان فيها رخصة لا عزيمة كان قويّ جداً، لكن ذهب الشهيد رحمته الله في «الدروس» إلى: (أنّ استحباب الأذان للقاضي لكلّ صلاة، ينافي سقوطه عمّن جمع في الأداء، إلّا أن نقول السقوط فيه تخفيف، أو أنّ الساقط أذان الإعلام، لحصول العلم بأذان الأولى لا الأذان الذكري، ويكون الثابت في القضاء الأذان الذكري وهذا متّجه)، انتهى كلامه. ولعلّ وجه كلامه في المنافاة، هو ملاحظة ما استدللّ به العلامة من الخبر المروي من أنّه: (من فاتته فريضة فليأتها كما فاتته)؛ بكون القضاء في استحباب الأذان والإقامة تابعاً للأداء، فحينئذٍ كيف يمكن القول في الجمع في الأداء، بسقوط الأذان دونه في القضاء، مع كونه تابعاً له؟ فالتبعية لا تناسب هذا الافتراق. وفيه أولاً: الإشكال في أصل الحديث، حيث لم نعثر على نصّ مطابق لما نقله رحمته الله. ثانياً: على فرض ثبوت التبعية، لا بدّ أن يُقال بالتعميم بحيث يشمل مثل الشرائط الخارجة الندية، دون أن يكون منحصراً بالاجزاء والشرائط الدخيلة في صحّة العمل.

وثالثاً: فرض الثبوت مع تمام هذه الخصوصيات ربما يمكن أن نقول به إذا

لم يدلّ دليل على الافتراق، كما يدّعيه المدّعي في المقام.
وأما ما استوجهه بكون المراد من السقوط في الجمع حين الأداء هو أذان الإعلام دون الذكرى.

ليس على ما ينبغي، كما أورده عليه صاحب «الحدائق» وصاحب «الجواهر»، بل يعدّ مخالفاً لظاهر الأخبار، كما لا يخفى على من راجع الموارد الثلاثة من الجمع في الأداء، حيث لم يكن المراد من السقوط أذان الإعلام، بل هو الأذان الذكرى، كما لا يخفى.

ولكن بما أنّ جماعة من فقهاءنا اعتمدوا على هذه الصحاح الثلاث الواردة في جواز ترك الأذان في الصلوات عدا الأولى منها، وأفتوا بمضمونها كما في «الجواهر»، كما أنّه إذا لاحظنا احتمال الحرمة وعدم المشروعية، خصوصاً إذا قلنا بالاحتياط الوجوبي في ترك الأذان في الأداء في الموارد الثلاثة، من صلاة العصر في يوم الجمعة إذا جُمع مع صلاة الجمعة، أو صلاتي الظهر والعصر في يوم عرفة إذا جمعتا مع ظهرها، والعشاء إذا جُمع مع المغرب في مزدلفة، فإنّه يصعب الجزم بجواز الأذان في القضاء حتّى مع الجمع في مثل قضاء هذه الصلوات، بل لعلّه مطلقاً، كما قال وصرّح به المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه»، حيث قال: (يشكل القول بكون ترك الأذان رخصة فيما إذا قلنا بحرّمته في الأداء حال الجمع، مع التوجّه بالتبعية. نعم، إن قلنا بالرخصة في الأداء، فلا يبعد أن يكون القضاء كذلك، وهو غير بعيد)، والله العالم.

ويصلي يوم الجمعة الظهر بأذان وإقامة، والعصر بإقامة .

وما ذكره الماتن عليه السلام ممّا لا نقاش فيه في الجملة ، بل في «الجواهر»: (بلا خلاف معتدّ به أجده فيه ، إذا كانت الظهر جمعة وجاء بالموظّف بأن جمع بينها وبين العصر).

ولكنّ الإشكال في أنّ هذا الاكتفاء بالإقامة وحدها للعصر ، هل هو رخصة - كما عليه بعض - أم عزيمة - كما صرح به آخرون - ؟

ثمّ هل هو مخصوص بمن صلى الجمعة دون الظهر ، كما عن ابن إدريس حيث قال بسقوط الأذان عن العصر عمّن صلى الجمعة دون الظهر ، أم مطلقاً كما عن الشيخ وغيره ؟

ثمّ إنّّه هل هو فيما لو جمع بين الفرضين ، كما صرح به غير واحد ، بل ربما نزل عليه إطلاق غيره ، أو أعمّ ، أي ولو كان في التفريق ، كما هو ظاهر إطلاق كلمات بعضهم ؟

ثمّ على تقدير القول بالاختصاص بصورة الجمع دون التفريق ، هل هو مخصوص بيوم الجمعة ، كما يستشعر من كلمات بعضهم ، أم أنّ الحكم كذلك في مطلق الجمع بين الظهرين في جميع الأيام ؟ بل في مطلق الفريضتين الأدائيتين ، بل في مطلق الفرائض ولو كانت قضائية ، فضلاً عن الأدائية ، ولعلّه المشهور .

هذه وجوه لا بدّ أن نلاحظ فيها مقتضى الأدلة ودلالاتها ، فنقول:

لا بدّ قبل الخوض في تحقيق هذه الأمور وبيان المختار ، من ذكر الأصل

في المقام، حتّى يكون المرجع عند فقد الدليل أو قصوره، ومن المعلوم أنّ المراد من الأصل، هي القاعدة الأولى المستفادة من الأدلة والأخبار لا الأصل العملي. فنقول وبالله الاستعانة :

قد عرفت في البحث السابق على هذا المبحث، أنّ المستفاد من الأخبار المطلقة والعامة مشروعية الأذان لكلّ من الفرائض اليومية.

منها: الخبر المروي عن صفوان:

«لا بدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة.

إلى أن قال: وتجزئك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة، والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل»^(١).

منها: الخبر المروي عن صباح بن سيابة:

«لا تدع الأذان في الصلوات كلّها»^(٢).

منها: الخبر المروي عن سماعة:

«لا تصلّ الغداة والمغرب إلّا بأذان وإقامة، ورخص في سائر الصلاة بالإقامة والأذان أفضل»^(٣).

منها: الخبر المروي عن عمّار الساباطي، قال:

«إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن وأقم»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

منها: الخبر المروي عن عمار، قال:

«لا بدّ من أن يؤدّن ويُقيم، لأنّه لا صلاة إلّا بأذان وإقامة»^(١).

فقد دلّت هذه الأخبار - التي بعضها صحيحة - على أنّ الأذان والإقامة لازمة لكلّ صلاة فريضة يومية، فيصير هذا أصلاً يتمسك به ما لم يرد دليل يدلّ على خلافه، ويرخص في تركهما أو ترك أحدهما.

ثمّ إنّ المستفاد من الدليل القائم في المسألة، هو سقوط الأذان في عصر يوم الجمعة، ففي «المدارك»:

(استدلّ لذلك بحديث حفص بن غياث عن أبي جعفر عن أبيه عليه السلام، قال: «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة»^(٢)).

ثمّ قال: إنّها ضعيفة السند، قاصرة المتن، فلا تصلح لمعارضة الأخبار الصحيحة المتضمنة لمشروعية الأذان والإقامة في الصلوات الخمس، وقد حملها المصنّف وغيره على أنّ المراد بالأذان الثالث الأذان الثاني للجمعة، لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله شرّع للصلاة أذاناً وإقامة، فالزيادة ثالث وهو تكلف مستغنى عنه، انتهى كلامه.

ومراده من (المصنّف) كلام المحقّق في «المعتبر»، حيث نقل كلامه صاحب «الوسائل» في ذيل هذا الخبر بقوله:

قال المحقّق في «المعتبر»: (الأذان الثاني بدعة، وبعض أصحابنا يسمّيه

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

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٢.

الثالث؛ لأنَّ النبي ﷺ شرَّع للصلاة أذاناً وإقامة، فالزيادة ثالث وسمَّيناه ثانياً؛ لأنَّه يقع عقيب الأذان الأوَّل)، انتهى.

ففي «الغنائم» للمحقِّق القمِّي: (وفهم جمهور أصحابنا، مع كون الراوي من العامة، تعيَّن إرادة أذان العصر، وضعف الرواية منجبر بعمل الأصحاب)^(١).

قلنا: أمَّا ضعف سنده، فليس إلَّا من جهة كون حفص بن غياث عامياً، حيث قال الأردبيلي في «جامع الرواة»^(٢): (إنَّه كان عامِّي المذهب، له كتابٌ معتمدٌ. ثمَّ نقل عن «الفهرست» و«الخلاصة» أنَّه كان وليَّ القضاء ببغداد الشرقيَّة لهارون، ثمَّ ولَّاه قضاء الكوفة، ومات بها سنة أربع وتسعين ومائة.. إلى آخره). ولكنَّ الشيخ وإن قال بما عرفت في «الفهرست» بما يفيد ضعفه، إلَّا أنَّه قال في كتابه «عدَّة الأصول» - على حسب نقل «معجم رجال الحديث» للسيِّد الخوئي^(٣) ما يدلُّ على كونه ثقة، فانظر إلى كلامه حيث قال في الكتاب المذكور في بحث حجِّية خبر الواحد:

عمل الطائفة بأخبار حفص بن غياث، ويظهر من مجموع كلامه أنَّ العدالة المعتمدة في الراوي، أن يكون ثقة متحرِّزاً في روايته عن الكذب، وإن كان مخالفاً في الاعتقاد فاسقاً في العمل. نعم، رواية المعتقد للحقِّ الموثوق به يتقدَّم على غيره في مقام المعارضة.

(١) الغنائم: ٣٩٨ / ٢.

(٢) جامع الرواة: ٢٦٣ / ١.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٤٩ / ٦.

والمتحصّل من ذلك أنّ حفص بن غياث ثقة، وقد عملت الطائفة برواياته، إلى أن قال: بل طريق الصدوق إليه صحيح، بل صرح فيما بعده بأسطر، فإذا كان طريق الصدوق إليه، صحيحاً كان طريق الشيخ أيضاً صحيحاً، وإن كان الطريق المذكور في «الفهرست» ضعيفاً. انتهى محلّ الحاجة.

وجاء في كتاب «بهجة الآمال»^(١) للمولى علي العلياري نقلاً عن «منتهى المقال»، قوله:

أقول: حيث ذكر فيها أنّه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب... وغيرهم من العامة، عن أئمتنا عليه السلام ولم ينكروه، ولم يكن عندهم خلاف.

وفي «البلغة» نسبه إلى بعض مشايخه، وفي بعض الأخبار ما يشهد بتشيعه)، انتهى محلّ الحاجة.

فإنّ المنقول عن هؤلاء الأجلاء دليل على صحّة كلام المحقّق القميّ القائل بانجبار ضعف الخبر بعمل الأصحاب، لو لم نقل باعتباره، لأجل كلام الشيخ في «عدّة الأصول» وكون طريق الصدوق إليه صحيحاً، فالإشكال من حيث السند مرتفع كما عرفت؛ ولأجل هذا قال العلامة الطباطبائي في منظومته:

وابن غياث ذو كتابٍ مُعتمد عامّي القاضي له صحّ السند
وأما الإشكال في دلالة الخبر من جهة المعنى، والمراد من الأذان الثالث،

(١) بهجة الآمال: ٣ / ٣٤٠.

فقد قيل في المحتملات المذكورة فيه عدّة أمور:

أحدها: أنّ المراد منه عدّ أذان الصبح الأذان الأوّل، والأذان للجمعة أو الظهر ثانياً وللعصر ثالثاً.

ثانيها: أن يُراد بالثالث، أذان العصر من جهة عدّ الأذان الأوّل أذان الإعلام، والثاني الأذان الذكري للجمعة أو الظهر، والثالث أذان العصر. ففي هذين القسمين استعمل كلمة الأذان في معناه المتعارف، واعتبار الأذان الثالث متعلّقاً بصلاة العصر، كما عرفت.

وثالثها: أنّ المراد من الأوّل هو الأذان الذكري للجمعة، والثاني الإقامة، ثمّ الثالث أذان العصر، فالمقصود من الثالث هو افراد الأذان.

رابعها: كون المراد من الأذان الثالث هو الأذان الثاني للجمعة، غير الأذان الأوّل لها، فصيرورته ثالثاً كان لأحد التقريرين.

إمّا لأجل احتساب أذان الصبح أولاً، وأذان الأوّل للجمعة ثانياً، وأذان الثاني لها ثالثاً.

أو لأجل احتساب أذان الإعلام عند الزوال أولاً، والأذان الذكري للجمعة أو الظهر ثانياً، والأذان الثاني ثالثاً، فإنّ الأذان الثالث في هذا الفرض ليس للعصر كما عرفت، بل هو للظهر والجمعة.

خامسها: أن يكون المراد منه أذان العصر أيضاً كالأوّلين، إلّا أنّه سُمّي ثالثاً لأجل إطلاق اسم الأذان على الإقامة في الظهر، كما قد عرفت سابقاً وجود هذا الإطلاق في الأخبار، فيصير حينئذٍ أذان العصر ثالثاً.

فلا بدّ أن نبحث عن أيّ معنى من هذه المعاني والاحتمالات هي الأقرب إلى مراد الخبر، وقد عرفت كلام المحقّق في «المعتبر» اختياره الأذان الثاني للجمعة والظهر، بل قوّاه صاحب «الجواهر» وفاقاً لآخرين، منهم صاحب «الحدائق» وغيره، خلافاً لجماعة أخرى منهم المحقّق القميّ، حيث قال: يحتمل كون المراد من الأذان الثالث هو أذان العصر فكان حراماً، خلافاً للشيخ في «المبسوط» وتبعه المحقّق في «المعتبر» والفاضل في جملة من كتبه، والشهيد في «الذكرى»، والمحقّق الثاني في تعليقه على «جامع المقاصد» وتعليقه على «النافع» و«الإرشاد» فمكروه في أذان العصر، وفي «الدروس» أنّه مباح لا محرّم ولا مكروه. بل جعل القول بالتحريم مبالغاً فيه.

ولكن ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (بأنّ المبالغة في التحريم، لأنّها التي يقتضيها النظر، لعدم جريان أصالة الجواز في إثبات أصل العبادة، كما أنّه كان ذكراً وحثّاً على عبادته حسنٌ، لكنّه لا يشرّع الخصوصية، وإلّا لاقتضى ذلك استحبابه لغير اليوميّة.. إلى آخره).

أقول: الإنصاف أنّ الاستدلال بحديث حفص لإثبات الحرمة في أذان العصر في يوم الجمعة مشكل، لولا وجود دليل آخر، ولو سلّمنا صحّة سنده أو جبره بعمل الأصحاب، ولو سلّمنا كون كلمة (البدعة) الواردة في العبادات عبارة عن البدعة المحرمة دون ما احتمله الشهيد في «الذكرى» من صحّة إطلاقها على كلّ فعل محدثٍ ومجعولٍ بعد رسول الله ﷺ، سواء كان مستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً أو واجباً أو حراماً.

ولكن مع وجود تلك الاحتمالات الخمسة يشكل الجزم بكون المراد منه هو أذان العصر، كما لا يخفى.

ثم استدلل على عدم الجواز وعدم مشروعية الأذان عصر الجمعة، كما عليه الشيخ في «المبسوط»، بل هي المستفادة من ظاهر كلام المفيد في «المقنعة» على ما نقله الشيخ في «التهذيب».

وقال الشيخ في «النهاية»: «إنه غير جائز، لما رواه في الصحيح عن ابن أذينة، عن رهطٍ منهم الفضيل وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذانٍ وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء بأذانٍ واحد وإقامتين»^(١).

لكن أجاب عنه صاحب «المدارك»: بأن الرواية إنما تدل على جواز ترك الأذان للعصر والعشاء مع الجمع بين الفرضين في يوم الجمعة وغيره، وهو خلاف المدعى.

ونزيد عليه بدلالة الخبر الذي رواه الشيخ حيث جاء فيه - بعد تطابق صدورهما -:

«بين الظهر والعصر بعرفة، ثم قال: بين المغرب والعشاء بجمع»^(٢). وكذلك بالخبر الصحيح المروي عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذن ويُقيم للظهر ثم يُصلي ثم يقوم فيُقيم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة»^(١).
وأيضاً الرواية الصحيحة المروية عن منصور بن حازم، عن أبي
عبدالله عليه السلام، قال:

«سألته عن صلاة المغرب والعشاء بجمع؟
قال: بأذان وإقامتين، لا تصل بينهما شيئاً هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).
ولا يخفى عليك أن هذه الأخبار تدل على ترك الأذان للعصر والعشاء عند
إتيانهما مع الظهر والمغرب معاً وبالجمع.
غاية الأمر أنه جاء في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، كون الجمع بينهما
في عرفة ومزدلفة.

وكذلك يدل عليه الخبر المروي عن ابن سنان، وكذا حديث ابن حازم في
خصوص الجمع بمزدلفة بين المغرب والعشاء، ولم يذكر في شيء من هذه
الأخبار سقوط الأذان في العصر لخصوص يوم الجمعة، أو في خصوص من
صلى صلاة الجمعة في يومها.

بل وكذا في الخبر المروي عن صفوان الجمال، قال:
«صلى بنا أبو عبدالله عليه السلام الظهر والعصر عندما زالت الشمس بأذان
 وإقامتين، وقال: إنني على حاجة فتنفّلوا»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

وكذا خبر آخر مروي عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علة بأذان واحد وإقامتين»^(١). فحينئذٍ يصعب استفادة المنع من النصوص لخصوص عصر يوم الجمعة، سواءً جمع بينها وبين صلاة الجمعة، أو بين الظهر أم لا. نعم، يحسن أن يراد استفادة السقوط من حيث الجمع بين الصلاتين، لكن يلزم منه حينئذٍ عدم الانحصار بيوم الجمعة، إذ يجري ذلك حتى في غيره من الأيام.

نعم، قد يقرب هذا الاحتمال في الجمعة، من حيث استحباب الجمع فيها بين الصلاتين.

بل قال صاحب «الجواهر» معلقاً على قوله: (بل قد يدعى أن المنساق إرادة ما لو فعل الجمع الموظف فيها، لا التفريق الذي هو إما محرم أو مكروه أو رخصة كما هو واضح. كون وجه فتوى السقوط في عصر يوم الجمعة، بلحاظ حال الجمع بين الصلاتين لا مطلقاً، فيكون المنع هو كون الجمع هو المأمور به في الجمعة). فما أورده صاحب «المدارك» على الشيخ وغيره، لا يخلو عن وجه، كما لا يخفى. ثم إنه بعدما عرفت عدم دلالة الأخبار بالصرحة على لزوم ترك الأذان لصلاة العصر في يوم الجمعة، يأتي البحث في أنه هل تركه لأجل الجمع بين الصلاتين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

عدا أيام عرفة ومزدلفة والجمعة، يوجب الحكم بالحرمة أم يجب الحكم بالكراهة أو الرخصة حتّى لم يناف مع الاستحباب المحتمل؟ وجوه بل أقوال:

قد عرفت تصريح بعض بالحرمة، مثل صاحب «الجواهر» و«الحدائق» و«البيان» و«الروضة» و«كشف اللثام» والمحكي عن «النهاية»، كما قد صرح جماعة من الأعلام مثل الشيخ في «المبسوط»، والفاضل في جملة كتبه، والشهيد في «الذكرى»، والمحقق الثاني في «جامع المقاصد» وتعليقه على النافع، و«الإرشاد» بالكراهة، كما صرح الشهيد في «الدروس» بالإباحة دون الحرمة والكراهة.

نعم، لم نشاهد من صرح بالاستحباب تصريحاً. وكيف كان، فقد استدلل على عدم الجواز - كما في «الجواهر» - بقوله: (عدم جريان أصالة الجواز في إثبات أصل العبادة، كما أن كونه ذكراً لله وحثاً على عبادته، والكل حسن على كل حال، لا يشرع الخصوصية، وإلا لاقتضى ذلك استحبابه لغير اليومية، والاستصحاب بعد القطع بانقطاعه، ضرورة كون هذا الحال غير الأوّل، لا حجة فيه، وإلا رجع إلى استصحاب الجنس، وهو غير حجة عندنا، وكذا لا حجة للتمسك بإطلاق أوامر الأذان وعموماته، ضرورة الاتفاق على عدم شمولها للمفروض، وإلا لاقتضيا بقاء ندبه)^(١)، انتهى محل الحاجة.

أقول: ذكرنا في أوّل البحث على قيام الأصل والقاعدة على ضمّ الأذان والإقامة لمطلق الفريضة اليومية، إلّا ما قام الدليل على خلافه، والدليل القائم في المقام على عدم ضمّهما فيما لو جمع المصلّي بين صلاتي الظهر والعصر أو الجمعة والعصر في يوم الجمعة، ليس إلّا فعل النبي ﷺ أو الوليّ عليّ عليه السلام الدالّين على أنّه لو جمع المصلّي بين صلاتين عليه ترك الأذان لصلاة العصر، بلا اختصاص بخصوص يوم الجمعة، سواءً جمعه مع الجمعة أو مع الظهر، بل الأخبار بين مطلق الجمع وبين الجمع في عرفة أو بمزدلفة.

ولعلّ وجه الحكم بسقوط الأذان عن عصر يوم الجمعة، لأجل مطلوبيّة الجمع بين الصلاتين في يوم الجمعة، حتّى أنّه قيل بعدم جواز التفريق، فيكون الأذان حينئذٍ للعصر حراماً أو مكروهاً حسب ما يُقال في حكم الجمع، فلازم دلالة هذه الأخبار، مع ملاحظة حكم مطلوبيّة الجمع بين الصلاتين يوم الجمعة، بين الجمعة والعصر أو الظهر والعصر، هو الحكم بسقوط الأذان، وهذا ممّا لا نقاش فيه.

إنّما الكلام في أنّ السقوط إلزامي أو غير إلزامي؟

قد يُقال: بعدم كونه إلزامياً؛ لأنّه ليس مستفاداً إلّا من حال الترك في الفعل والعمل، وهو لا يدلّ على الإلزام، لإمكان أن يكون عملهم ﷺ لإبلاغ الرخصة في الترك.

لكنّه مندفع، حيث أنّه قد ورد التصريح في الخبر المروي عن ابن سنان بقوله: (ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان)، وكذلك في المغرب والعشاء فيصير ذلك

- أي الترك - مدلول القول لا الفعل فقط ، إلا أن هذا النص خاص بالصلاة في يوم عرفة وليلة مزدلفة وشموله لكل جمع مطلقاً ، أو في جمع مأمور به كيوم الجمعة أوّل الكلام .

لكن مع ملاحظة وجود أخبار عديدة دالة على استمرار فعل النسبي والولي عليه السلام على ذلك ، بل ودعوى الإجماع عليه ، بل ونسبته إلى الأصحاب - كما في «الذكرى» - يشكل الحكم باستحباب إتيان الأذان ، بل جوازه ، ولذلك نقول في تركه بالاحتياط احتياطاً وجوبياً إذا جمع المصلي بين صلاتي الظهر والعصر في يوم الجمعة مطلقاً كما عليه المحقق البروجردي في «حاشيته على العروة» والمحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» .

فمجموع هذه الأدلة ترشدنا إلى أنه لا يمكن الرجوع إلى استحباب الجواز أو استحبابه ، كما هو واضح .

ثم إنه لو فرّق المصلي بين صلاتي الظهر والعصر ، أو الجمعة والعصر ، فهل يسقط الأذان حينئذٍ لصلاة العصر أم يستحب له الإتيان به ، قضية للأصل الأولي الدال على استحباب الأذان في مطلق الفريضة اليومية أم لا ؟

والذي يظهر من ظاهر «البيان» و«النهاية» الحرمة هنا أيضاً ، حيث قد جوّز التنفّل بستّ بين الفرضين وأطلقا تحريم أذان العصر .

ولكن الإنصاف - كما عليه صاحب «الجواهر» - عدم الوجه في حرمة ، مع عدم وجود دليل عليه ، مضافاً إلى ما عرفت من وجود إطلاق الأدلة القائمة على استحباب الأذان لمطلق اليومية ، كما لا يخفى .

بل قد يدلّ عليه الخبر المروي عن زريق، عن الصادق عليه السلام، في حديثٍ، قال:

«وربما كان يصلي يوم الجمعة ستّ ركعات إذا ارتفع النهار، وبعد ذلك ستّ ركعات آخر، وكان إذا ركعت الشمس في السماء قبل الزوال، أدّن وصلي ركعتين، فما يفرغ إلّا مع الزوال، ثمّ يُقيم للصلاة فيصلي الظهر ويصلي بعد الظهر أربع ركعات، ثمّ يؤدّن ويصلي ركعتين، ثمّ يُقيم فيصلي العصر»^(١).
حيث يفيد الأذان لصلاة العصر، لا بل حصول التفريق بين الظهر والعصر بالتنقل، كما لا يخفى.

كما لا يمكن القول بالحرمة أيضاً، فيما لو جمع بين الصلاتين في غير محلّ استحباب الجمع - أي عدا يوم الجمعة وعرفة والعشاءين في مزدلفة - لما قد عرفت من فقدان الدليل إلّا استفادة السقوط من نفس الجمع، وهو مشكّل مع عدم انضمام شيء معه من استمرار فعل وعمل منهم عليهم السلام، كما كان كذلك في الثلاثة إذ يمكن أن يكون عملهم بالجمع في غير محلّ استحبابه هو لأجل إعلام الترخيص والتوسعة في جواز الجمع، وجواز سقوط الأذان، لا في مقام بيان لزوم الإسقاط حتّى يستفاد منه الحرمة، فتكون الإطلاقات الأولى باقية على دلالتها من شرعية الأذان لكلّ صلاة فريضة.

ومن ذلك ينقدح جواز الأذان، بل استحبابه في كلّ صلاة، جمعاً أتى بها أو تفريقاً، عدا الموارد الثلاثة التي قد ورد فيها استمرار الترك منهم عليهم السلام، كما عليه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

صاحب «الجواهر» رحمته الله.

بل عن «مجمع الفائدة والبرهان» الإجماع على عدم التحريم في الجمع في غير موضع النذب، وعن «الروض»: أنه لا قائل به .
وكلّ مورد صار الأذان فيه حراماً بالفتوى أو بالاحتياط وجوباً، لا يصحّ الإتيان به، لأجل كونه من العبادة، ولا بدّ من تحقّق قصد القربة فيها، ولا يمكن تحصيل القربة مع الحرمة التي تدلّ على مبعوضة الفعل، إلّا أن لا يكون الفعل عبادياً وكان قصد القربة شرطاً في ثوابه لا في صحّته، بحيث عدّ مقدّمةً للصلاة، كما يومي إليه تقييد بعض مراتب ثواب الفعل بذلك، بل قد نستشعر من بعض النصوص في أنّ الحكمة فيه نداء المكلفين أو الملائكة أو نحو ذلك .

إذا عرفت موضع السقوط - عند موضع الجمع في الموارد الثلاثة، أو في كلّ مورد قد جمع بين الصلاتين في غير الثلاثة ولو كان سقوطه في الثاني غير إلزامي حتّى يناسب مع الكراهة - فهل يسقط الأذان في الجمع بين الفائتين أو الحاضرتين في وقتين متباينين كالعصر والمغرب، حيث كان أحدهما في آخر وقته، والآخر في أوّل وقته أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل يشمل حكم الجمع بين الصلاتين لمثله حتّى يسقط الأذان في الثانية أم لا؟

قد يُقال بعدم السقوط، كما صرّح به الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله :
(والأقوى عدم السقوط في شيء من الفرضين، لخروجهما عن موضوع الأدلّة، ومنصرف الفتاوى).

ومراداه من الفرضين، هما اللذان أشرنا إليهما، وصورة أخرى وهي عند الجمع في القضاء في ما فيه السقوط للجمع مثل عصر يوم الجمعة مع ظهرها جمعاً في قضائهما.

مع أنه يمكن أن يُقال: إذا كان السقوط لأجل الجمع بينهما، فما الفرق حينئذٍ بين موارده من الأداء والقضاء، أو المركب منهما، أو من المركب في الوقتين المتباينين من الفائتة والحاضرة؟

ولعلّ الرواية المرسلة السابقة التي وردت فيها الإشارة إلى فعل رسول الله ﷺ يوم الخندق من القيام بأداء الفريضة بأذان واحد وإقامة لكل صلاة، الفائتة والحاضرة، كان لأجل ذلك، فلازم ما قلنا هو جواز الترخيص في السقوط.

وأما إثبات الحرمة لإتيان الأذان للثانية في القضاء، ولو كان أصل أدائه كذلك - كما في الموارد الثلاثة - مشكلاً جداً؛ لإمكان أن يكون ملاك السقوط في الواقع غير الجمع، بل كان لأجل خصوصية المكان أو الزمان أو غير ذلك ممّا لا نعلمه.

نعم، قد ظهر ممّا ذكرنا في المباحث السابقة، أنّ الأصل في الفريضة هو جواز الأذان لكلّ منها ولو في حال الجمع، إلّا ما خرج بالدليل، كما في الموارد الثلاثة، كما لا يخفى، ومنها ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: وكذا في العصر بعرفة. وقد عرفت حكمه ممّا سبق فلا نعيد، ولم يذكر المصنّف حكم العشاء بمزدلفة.

تنبيه: اعلم أنّ الجمع الموجب لسقوط الأذان في الثانية، إنّما يكون فيما إذا أدّى الثانية عقيب الأولى من غير فصل طويل معتدّ به، أمّا إذا حصل الفصل الذي يعتدّ به فإنّه لا يعدّ المورد من موارد الجمع، كما قد صرح به بعض، خصوصاً مع تخلّل بعض العوارض الخارجيّة غير المرتبطة بالصلاة. بل قد يظهر من بعض الأخبار أنّه يحصل التفريق بين الصلاتين بالتنفّل بينهما، وهو كما أشير إليه في الخبر المروي عن محمّد بن حكيم، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوّع، فإذا كان بينهما تطوّع فلا جمع»^(١).

وكذلك في الموثقة الأخرى المروية عن محمّد بن حكيم، عنه عليه السلام، قال: «سمعتّه يقول: إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوّع بينهما»^(٢).

على أنّ المراد من التطوّع النافلة، لا مطلق العمل العبادي المندوب حتّى يشمل مثل التعقيب والتسبيح.

وأيضاً يدلّ عليه الخبر المروي عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، قال: «رأيت أبي وجدي القاسم بن محمّد يجمعان مع الأئمة المغرب والعشاء في الليلة المطيرة ولا يصلّيان بينهما شيئاً»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

بل قد يدلّ عليه - ولو إشعاراً - الخبر المروي عن صفوان الجمال، قال :
 «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام الظهر والعصر عندما زالت الشمس بأذان وإقامتين، وقال: إني على حاجة فتنفّلوا»^(١).
 بناءً على أنّ المراد من الأمر، هو الأمر لهم بالتنفّل بين الصلاتين، إذ
 يحتمل كونه أمراً به لما بعد إتمام الصلاتين بالجماعة، حيث لا تترك الجماعة
 لأجل النافلة.

فالمستفاد من هذه الأخبار، هو حصول التفريق بإتيان النوافل، كما ترى
 تصريح «السرائر» في بحث الجمعة والحجّ من أنّ الجمع بين الصلاتين يتمّ
 فيما إذا لا يصلّي بينهما نافلة، وأمّا التسييح والأدعية فمستحبّ ذلك، وليس
 بمانع للجمع.

ونحوه عن «الروض» هنا، بل قيل إنّهُ المستفاد من كلّ من علل السقوط
 هنا بعدم الإتيان بالنوافل وهم جماعة؛ كما قد يشعر بحصول التفريق بإتيان
 النافلة حديث زريق^(٢)، الدال على أنّ الإمام عليه السلام أذن للعصر لأنّه كان قد تنفّل قبله
 بركعتين، وقد سبق وأن ذكرنا الخبر بطوله.

لكن قد يُستفاد من بعض الأخبار أنّه لا يحصل التفريق بين الصلاتين
 بالتنفّل، حيث أنّ الإمام عليه السلام برغم أنّه تنفّل بينهما لكنّه ترك الأذان للصلاة الثانية.
 ومنها: الخبر المروي عن أبان بن تغلب، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

«صليت خلف أبي عبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة ، فلما انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ، ثمّ صليت معه بعد ذلك بسنة ، فصلّى المغرب ثمّ قام فتنفّل بأربع ركعات ، ثمّ قام فصلّى العشاء الآخرة ، الحديث»^(١) .
ومنها: الخبر الصحيح المروي عن أبي عبيدة ، قال :

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر ، صلى المغرب ثمّ يمكث قدر ما يتنفّل الناس ، ثمّ أقام مؤذنه ثمّ صلى العشاء»^(٢) .

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن عبدالله بن سنان ^(٣) ، قال :
«شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ، فحين كان قريباً من الشفق ، نادوا وأقاموا الصلاة فصلّوا المغرب ، ثمّ أمهلوا الناس حتّى صلّوا ركعتين ، ثمّ قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلّوا العشاء ، ثمّ انصرف الناس إلى منازلهم .
فسألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك ، فقال : نعم ، قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عمل بهذا» .

فإنّ إمهال الناس للقيام بأداء صلاة النافلة ، إمّا أنّه كان مقارناً مع فعل الإمام عليه السلام ، فلازمه حصول التفريق بناءً على كون الفصل بالنافلة مفروقاً ، سواء فعله الإمام أو المأمومين .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ بَعْدَ صَدَقَ التَّفْرِيقُ إِذَا تَنَقَّلَ الْمُؤْمِنُونَ دُونَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

والبحت حينئذٍ عن كيفية الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار؟

قيل: وهو الذي نسبته صاحب «الجواهر» إلى جماعة كالفاضلين والشهيدين والعليين وغيرهم، مستدلاً على كلامهم بقوله: (إنَّ الجمع إن كان في وقت الأولى كان الأذان مختصاً بها؛ لأنها صاحبة الوقت ولا وقت للثانية، وإن كان في وقت الثانية أذن أولاً لصاحبة الوقت وأقام لكل منهما، لا يخلو عن إيماء إلى ذلك، وإن كان لا شاهد في شيء من النصوص على هذا التفصيل، بل ظاهرها خلافه، ضرورة عدم مدخلية الوقت في أذان الصلاة)، هذا كما في «الجواهر».

وقيل أيضاً: وهو المحكي عن «الذكرى» حيث قال:

(ولو جمع الحاضر أو المسافر بين الصلاتين فالمشهور أنَّ الأذان يسقط في الثانية قاله ابن أبي عقيل والشيخ وجماعة، سواء جمع بينهما في وقت الأولى أو الثانية؛ لأنَّ الأذان إعلام بدخول الوقت، وقد حصل بالأذان الأول، وليكن الأذان للأولى، وإن جمع بينهما في وقت الأولى، وإن جمع بينهما في وقت الثانية أذن للثانية ثم أقام وصلّى الأولى، لمكان الترتيب، ثم أقام للثانية)، انتهى.

وفيه: وما ذكره أيضاً لا يناسب مع لسان الأخبار، لأنَّ ظاهر الأخبار دلالة كون الأذان للأولى أو لهما مشتركاً، ولعله أراد بيان وحدة أذان الإعلام مع الأذان الذكري، مع أنَّه خلاف ظاهر النصوص الدالة على مشروعية الأذان للصلاة مستقلاً غير أذان الإعلام، مع أنَّه قد يمكن الإتيان بالأولى في آخر وقتها، والثانية في أول وقتها، فإنَّه حينئذٍ يلزم الأذان لكل واحد منهما بواسطة تلك

الأدلة، مع أنه ليس الأمر كذلك.

وكيف كان، فالأولى أن يُقال: إنه لا إشكال في صدق الجمع إذا لم يفصل بين الصلاتين بشيء من النافلة وغيرها حتى التعقيب والأدعية؛ لأنه جمع حقيقة وعرفاً وشرعاً، كما لا جمع حقيقة ولكنه شرعاً بل وعرفاً كان جمعاً، لأجل أنه قد ادّعي الإجماع كما في «مصباح الفقيه» وغيره، إذ لم يشاهد من أحد دعوى صدق التفريق بالتعقيب، وهذا المقدار يكفي في صدق الجمع شرعاً، كما لا يبعد صدقه بالعرف.

فيقع الكلام فيما لو فصل بالنافلة فهل حينئذٍ يصدق الجمع به أم لا؟ قد عرفت دلالة بعض الأخبار بكونه تفريقاً ولا جمع كما في موثقة محمد بن حكيم لو أريد من التطوع النافلة لا مطلق الفعل المندوب، خلافاً لجماعة أخرى من الذهاب إلى أنه يدل على جواز ترك الأذان مع التفريق بدون النافلة، حيث لم يذكر في الطائفة الثانية عنوان عدم الجمع.

فغايتة صدق التفريق بملاحظة الأخبار السابقة، ولازمه جواز إسقاط الأذان مع صدق التفريق، فيكون لسان هذه الطائفة ناطقة بأن الجمع - بحسب الشرع الذي يجوز معه الإسقاط - هو الأعم مما لا تطوع فيه، بل يصدق الجمع مع النافلة، كما هو صادق ذلك عرفاً إذا لم يفصل بينهما فصلاً معتدّاً به، فلازم ذلك أن الجمع الذي يحرم معه الأذان في الموارد الثلاثة، هو الجمع الحقيقي والشرعي غير المنافي، مثل وجوب تسبيح الزهراء عليها السلام والتعقيب بغير تنقل.

وأما إذا تطوع بين الصلاتين، حيث لا يصدق الجمع الحقيقي - وإن صدق

الجمع الشرعي بالمعنى الثاني - فليس الحكم بالحرمة أو الكراهة فيه مثل سابقه، بل ربما يمكن القول بجوازه، والتخيير بين الإتيان وتركه، كما عليه شيخنا الأستاذ السيد المحقق الداماد رحمته، ولعله لأجل ما ذكرنا ترى أن السيد في «العروة» وكثير من أهل التعليق عليها، ذهبوا إلى صدق الجمع مع النافلة، إذا لم يكن من حيث الزمان طويلاً، فيجوز إسقاط الأذان للثانية، كما هو المرسوم والمتعارف عليه في زماننا في جماعة المسلمين.

وعليه، فلا فرق فيما ذكرنا بين الجمع في الموارد الثلاثة وبين غيرها إلا في شدة الحكم من الحرمة والكراهة وعدمها، كما لا يخفى.

كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون الجمع واقعاً في الوقت المتعلق بإحداهما، أو وقعت كل واحدة منهما في الوقت المختص بها، كما لو جمع بين الصلاة بإيقاع صلاة الظهر في آخر وقت فضيلتها، والعصر في أول وقت فضيلتها، فحينئذ يكون الأذان المأتي به متعلقاً لكلتا الصلاتين لا لخصوص صاحبة الوقت، وهذا هو المستفاد من النصوص، كما أشار إليه المحقق الهمداني رحمته، والله العالم.

ولو صلى الإمام جماعة وجاء آخرون ، لم يؤذّنوا ولم يُقيموا على كراهية ،
مادامت الأولى لم تفرّق ، فإن تفرّقت صفوفهم أذّن الآخرون وأقاموا .

هذه المسألة - وهي سقوط الأذان والإقامة لمن أدرك الناس بصفوفهم من الجماعة ، قبل أن يتفرّقوا مع فراغهم عن الصلاة - اتّفاقية في الجملة ، وإن وقع الخلاف في بعض خصوصيّاتها كما سنشير إليه ، ولم يظهر الخلاف في أصل المسألة ، إلّا ما نسب إلى صاحب «المدارك» من التوقّف في أصل المسألة ، كما سيحيي إن شاء الله تعالى .

فهنا مرحلتان من البحث :

الأولى : في ذكر الأخبار الواردة فيها من الوفاق والخلاف .

الثانية : في بيان خصوصيّات المسألة وشقوقها ، وما يمكن أن يستفاد من الأخبار .

فأمّا الأولى : فنقول ومن الله الاستعانة :

ما يمكن أن يستدلّ به في الجملة عدّة أخبار :

منها : ما رواه الشيخ الكليني بإسناده الصحيح إلى أبي بصير - لكن في

«الغنائم» مضمة - فقال :

«سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلم ؟

قال : ليس عليه أن يُعيد الأذان ، فليدخل معهم في أذانهم فإن وجدهم قد

تفرّقوا أعاد الأذان»^(١).

بحث حول مدلول الحديث: ظاهره دخول الرجل في الجماعة بقرينة لفظ (الإمام)، مضافاً إلى لفظ (التفرّق) الدالّ على وجود الصفّ، الظاهر في كونه للجماعة.

كما أنّ ظاهره عدم إدراك ما يصحّ به الجماعة، بقرينة قوله: (حين يُسلم)، غاية الأمر أنّ قوله: (فليدخل معهم في أذانهم):

تارة: يراد منه الدخول في الجماعة، بأن يجلس متجافياً ويتشهد ويسلم معهم حتّى يدرك ثواب الجماعة، فيكون المراد من قوله: (ليس عليه أن يُعيد الأذان)، عدم ذلك لأجل الدخول في جماعتهم، وهو يكفي ولو صارت صلاته فرادى بعد سلامهم وإن افتتح بالتكبير ثانياً فلا يكون الخبر متعلّقاً بما نحن فيه. وأخرى: بأن يُراد من الدخول هو الاكتفاء بأذانهم لا الدخول بجماعتهم، فيكون النهي عن إعادة الأذان بواسطة كفاية أذان الجماعة السابقة.

وأكثرهم فهموا ذلك من الرواية وجعلوها دليلاً للمسألة. فشمول الحديث للأذان المذكور في الفرادى معلوم العدم، كما أنّه مختصّ لسقوط الأذان، فلا يشمل الإقامة، إلّا أن يُراد منه الأعمّ من الأذان، وهو غير معلوم.

كما أنّ اختصاصه بالمسجد غير معلوم، إلّا أن يُحمل على الغالب خصوصاً في ذلك الزمان، ولكن تقييد الإطلاق بمثل ذلك الغلبة غير واضح.

كما أنّ سقوط الأذان فيه معلق على عدم التفرّق، فإذا حصل فيعيد، فهل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

المراد منه تفرّق جميع الأفراد أو ولو بعضها؟ فيه كلام.

ولكنّ القدر المتيقّن من دلالة الحديث، هو سقوط الأذان إذا أدرك الجماعة أو الناس قبيل التفرّق ولو ببعض الأفراد، خصوصاً إذا كانت الجماعة في المسجد، ولكن كان الداخل لصلاة فرادى لا جماعة أخرى، والظاهر كون الداخل بداعي الصلاة لا مطلقاً. هذا عن دلالة الحديث.

وأما البحث عن سند الحديث: فقد رواه صاحب «الوسائل» بسنده عن الشيخ الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن صالح (خالد) ابن سعيد، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير.

لكن جاء في ذيل هذا الخبر في «الوسائل» قوله: لم نظفر بالسند الأوّل أي صالح بن سعيد، بل الموجود هو خالد بن سعيد؛ وقد كان عليه السلام قد أشار في ترجمة يونس بن عبد الرحمان، أنّ ذكر خالد بن سعيد بعد ذكر عليّ بن إبراهيم عن أبيه عنه اشتباه، والصواب هو كونه صالح بن سعيد.

وكيف كان، فالرواية معتبرة سنداً حيث أنّ خالد وصالح ثقتان، مثل أحمد بن محمد بن عيسى، الذي كان لم يرو عن الضعفاء وعمّن يروى عنهم للقضية المشهورة منه في حقّ البرقي، فلا وجه للترديد في اعتبار الرواية، إلّا لسببين؛ أحدهما اشتراك أبي بصير بين يحيى بن أبي القاسم وبين ليث المرادي البخري، والآخر يوسف بن الحرث، والأشهر في الأولين وكلاهما ثقة في غاية الوثاقة، فالحديث معتبر جدّاً، ولأجل ذلك عبّر المحقّق القميّ في «الغنائم» عنه بالصحيح.

فتشكيك صاحب «المدارك» فيه بالضعف، لاشتراك الراوي بين الثقة وغيره في غير محلّه، خصوصاً مع مسبوقيّته بآبن مسكان الذي هو من أصحاب الإجماع.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صَلَّى القوم، أيؤذّن ويُقيم؟

قال: إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صَلَّى بأذانهم وإقامتهم وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام»^(١).

البحث عن دلالة الخبر: هذه الرواية - بحسب الدلالة - كالأولى في سقوط الأذان لمن دخل وقد فرغ الناس عن صلاتهم، لو أُريد من قوله: (قد صَلَّى القوم) فراغهم عن الصلاة لا اشتغالهم بها، وإن كان الملاك في دلالة الخبر جواب الإمام عليه السلام دون سؤال السائل.

ولو أُريد منه حال الاشتغال أيضاً، فغير ضائر حيث أنّ المدار في الجواب من السقوط وعدمه، هو التفرّق وعدمه.

والرواية برغم اشتغالها على ذكر سقوط الإقامة أيضاً، إلاّ إنّ مورده هو المسجد، وقد احتمل شيخنا المحقّق الداماد رحمته الله اختصاص حكم سقوطها بخصوص المسجد.

لكنّه لا يخلو عن تأمّل؛ لعدم خصوصيّة للمسجد، إذ الظاهر أنّ الملاك في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

السقوط هو قيام الجماعة وإن أُقيمت الصلاة في غير المسجد من الصحن أو المصلّى أو غيرهما، كما أنّ ظاهر الخبر يفيد أنّ المصلّي صلّى صلاةً فرادياً لا أنّه أقام جماعةً أخرى.

البحث عن سند الخبر: فقد عرفت في أبي بصير ما عرفت، مضافاً إلى وجود أبان وهو أبان بن تغلب، ويعدّ شخصاً موثقاً معتبراً، فالسند لا يخلو عن قوّة واعتبار، بل وكذلك حتّى إذا كان المراد من أبان، أبان بن عثمان، لأنّه محدود من أصحاب الإجماع عند الكشي.

ويكفي هذان الحديثان في إثبات المسألة، لو لم يكن لنا روايات أخرى.

ومنها: حديث زيد بن عليّ، عن آبائه عليهم السلام قال:

«دخل رجلان المسجد وقد صلّى عليّ عليه السلام بالناس، فقال لهما: إن شئتما فليؤمّ أحكما صاحبه، ولا يؤذّن ولا يقيم».

وفي نسخة من «الوسائل»: (وقد صلّى الناس)^(١).

بناءً على أنّ المراد من قوله: (قد صلّى)؛ هو الفراغ لا حال الاشتغال، كما أريد منه حال عدم حصول تفرّق الصفوف، فالمراد - ولو بدلالة الإطلاق - حالية الفراغ لا أنّه قد فرغ من صلاته سابقاً وبعدما تفرّق المصلّون، فيحمل عليه جمعاً مع أخبار آخر، كما لا يخفى.

أمّا إذا لاحظنا الخبر بناءً على النسخة الثانية من «الوسائل» وما جاء فيها من نصّ الخبر، حيث يحتمل كون المراد من (قد صلّى الناس) تماميّة صلاتهم،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

كما يُحتمل كون المراد من الماضي اشتغالهم بالصلاة، هذا بخلاف ما لو كانت النسخة على حسب ما في «الحدائق» بقوله: (وقد صَلَّى عليّ بالناس)، فلا بد أن يُراد كونه بعد الفراغ، فيحمل إطلاقه على قبل التفرّق، بل لا يبعد إمكان استفادة المقارنة مع قوله: (وقد صَلَّى)؛ حيث كان دخولهما قبل التفرّق، فلا يحتاج إلى التقيّد بذلك بواسطة سائر الأخبار.

وهذا الخبر أيضاً مشتمل على سقوط كليهما، لكن لوحظ فيه عنوان المسجد، حيث يحتمل - كما قاله شيخنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته الله - كون حكم سقوط الإقامة لخصوص المسجد، ولكن لا يبعد أن لا يكون لذكر المسجد فيه خصوصيّة، لأنّه وقع في سؤال السائل لا في جواب الإمام عليه السلام.

مع أنّ وجود الخصوصية في المسجد دون الجماعة، ومدخليته في السقوط - بحيث لو أُقيمت الجماعة في مكان غير المسجد كالمصلّى أو الصحن كان على المصلّي الإقامة إن لم تتفرّق الصفوف - لا يخلو عن بُعد. ومنها: الخبر المروي عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام أنّه كان يقول:

«إذا دخل رجل المسجد وقد صَلَّى أهله، فلا يؤذّن ولا يقيمّن، ولا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاة الفريضة، ولا يخرج منه إلى غيره حتّى يُصَلّي فيه»^(١). فإنّ قوله: (وقد صَلَّى أهله) لو أُريد منه حال اشتغالهم بالصلاة، فيكون سبب عدم الإتيان بالأذان والإقامة هو أن يلحق بهم ولا تفوته الجماعة، ولذلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

نهى عن التطوُّع أيضاً، وأمر بأداء الفريضة، فلا تكون الرواية حينئذٍ مرتبطة بما نحن بصددده.

بخلاف ما لو أُريد منه حال الفراغ، فيكون متعلّقاً بما نحن فيه، فإنّه حينئذٍ وإن كان مطلقاً من حيث التفرّق، لكن يحمل عليه، بل يشعر منه عدم الإطلاق، لأجل دلالة سياق الحديث بأنّه دخل إلى مكان إقامة الجماعة قبل التفرّق، وما جاء في ذيل الخبر مشتمل على بعض آداب المسجد مثل استحباب أداء صلاة تحيّة المسجد.

ومنها: الخبر المروي عن أبي علي، قال:

«كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجلٌ، فقال: جُعِلت فداك، صليت في المسجد الفجر، فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجلٌ المسجد، فأذن فممنعناه ودفعناه عن ذلك؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام: أحسنت، ادفعه عن ذلك، وامنعه أشدّ المنع.

فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة؟

قال: يقومون في ناحية المسجد، ولا يبدو بهم (لا يبدر منهم بالراء) إمام»^(١).

ورواه الصدوق أيضاً، بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن أبي علي

الحرّاني مثله، إلّا أنّه قال:

«أحسنتم، ادفعوه عن ذلك، وامنعوه أشدّ المنع.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

فقلت له : فإنَّ له جماعة ؟

فقال : يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر (يبدو) لهم إمام» .

وهذا الخبر تامّ الإسناد ومعتبرٌ بواسطة ابن أبي عمير ، كما أنَّه تامّ الدلالة حيث استحسّن الإمام عليه السلام فعله بدفعه ومنع الداخل عن دلالاته كانت لأجل الأذان ، بل قد أكّد ذلك بأنّهم لو قصدوا إقامة الجماعة بأنفسهم عليهم أن يقوموا في ناحية المسجد بلا أذان ، بل نهى عن إظهار الإمام أي لا يتقدّمهم أحدهم ليكون امامهم ، ولعلّه كان لأجل التقيّة ، أو لعدم التوهين بالإمام الأوّل من الجماعة الأولى ، أو كان متعلّق بالإبداء هو الأذان أي لا يبدو الأذان لهم الإمام كما قاله صاحب «الحدائق» ، ولا يخفى ما فيه .

ومنها : الخبر المنقول عن أصل زيد النرسي ، عن عبيد بن زرارة ، عن

الصادق عليه السلام :

«إذا أدركت الجماعة ، وقد انصرف القوم ، ووجدت الإمام مكانه ، وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا ، أجزأك أذانهم وإقامتهم ، فاستفتح الصلاة لنفسك ، وإذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس ، أجزأ إقامة بغير أذان ، وإن وجدتهم تفرّقوا وخرج بعضهم من المسجد فأذن وأقم لنفسك»^(١) .

هذه الرواية مشتملة على تفصيل مفقود في غيره ، حيث حكم الإمام عليه السلام بسقوطهما عنه قبل تفرّق صفوف الجماعة الأولى ، وإلا يسقط الأذان دون الإقامة ، وإن تفرّقوا بالخروج - ولو ببعضهم - حكم عليه السلام بإتيانها .

(١) المستدرک: الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

ولم نعهد فقيهاً أفتى بهذا التفصيل ، إلا أن يكون مراد الشيخ وصاحب «الموجز» و«الإرشاد» من قصر الحكم في الأذان هذه الصورة المذكورة ، لكنّه مشكلٌ كما لا يخفى .

مضافاً إلى معارضته مع رواية أبي علي ، حيث جعل ملاك السقوط مجرد التفرّق في خصوص الأذان ، ولم يذكر الإقامة مع كون الصلاة في المسجد ، إلا أن يريد من الأذان الأعمّ الشامل للإقامة ، فلازم ذلك عدم السقوط لهما مع وجود المصلّين سواء كانوا في صفوف الجماعة أم لا ، مع أن هذا الحديث يدلّ على سقوط الإقامة عند التفرّق من صفوفهم ولكن قبل أن يخرجوا من المسجد فيتعارضان ، كما لا يخفى .

هذه جملة ما دلّ على السقوط لمن دخل المسجد أو غيره قبل التفرّق أو بعده .

ولكن يعارض هذه الطائفة الأخبار ، ما رواه الصدوق في «الفقيه» في الموثّق ، عن عمّا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث : «في الرجل أدرك الإمام حين سلّم ؟ قال : عليه أن يؤدّن ويقيم ويفتح الصلاة»^(١) .

وأيضاً يعارضها الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده ، عن معاوية بن شريح ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث : «ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهّد ، فقد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٥ .

أدرك الجماعة، وليس عليه أذان وإقامة، وإن أدركه وقد سلّم، فعليه الأذان والإقامة»^(١).

فقد يجمع بينهما بحمل هذين الخبرين على صورة حصول التفرّق بخروج بعض الأفراد، أو التفرّق عن الصفّ، وإن لم يخرجوا من المسجد. لكن هذا الجمع بعيد، مع ملاحظة قوله: (أدرك الإمام حين سلّم) كما عن شيخنا المحقق رحمته الله.

ولكن بما أنّ قوله: (حين سلّم) جاءت بصيغة الماضي، يساعد مع الفصل بهذا المقدار بحصول التفرّق عن الصفّ، خصوصاً إذا قلنا بكفاية حصوله ولو بتفرّق بعض الأفراد عن الصفّ، ولو بجلوسهم في المسجد، كما يتفق ذلك كثيراً، كما لا يخفى.

لكن يمكن التشكيك في دلالة خبر معاوية بن شريح، من جهة ما نقله صاحب «الحدائق» بقوله:

(وإنّها رويت في «التهذيب» عارية عن هذه الزيادة - ومراده من الزيادة قوله: ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة - أنّه يحتمل أن تكون هذه الزيادة من كلام الصادق عليه السلام، ويحتمل أن تكون من كلام الصدوق)، انتهى^(٢).

فمع ملاحظة هذا الاحتمال، كيف يمكن رفع اليد عن تلك النصوص الكثيرة الصحيحة، أو المنجبرة بعمل الأصحاب لو لم نقبل صحتها. هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٢) الحدائق: ٣٨٧ / ٧.

وأما المرحلة الثانية: في بيان الفروع المستقلة من تلك الأخبار، وهي كثيرة:

الفرع الأول: هل السقوط منحصر بالأذان، أو يشمل الإقامة؟

أقول: بعد أن ثبت أصل السقوط من النصوص الصحيحة التي يمكن الإعراض عنها، والظاهرة في أن الحكم هو سقوطهما كما وردت الإشارة إليه في رواية أبي بصير، وزيد بن علي، والسكوني، وزيد النرسي عن عبيد بن زرارة. فدعوى اختصاصه بالأذان، كما يلوح عن «الإرشاد» و«الموجز» وموضع من «المبسوط»، ومال إليه بعض المتأخرين.

غير مسموعة، لوضوح عدم مدخلية خصوصية المسجد في الحكم بالسقوط، بل كان لأجل قيام صفوف الجماعة، وأنه الحكمة في ذلك، كما أشار إليها بعض كالمحقق الهمداني رحمته الله حيث قال:

(كون الاجتزاء بأذان الجماعة، والمبادرة إلى فعل الفريضة قبل تفرقهم موجباً لحصول مرتبة من التبعية والایتمام، الموجب لإدراك فضيلة الجماعة في الجملة، كما يومي إليه ذلك ما في خبر السكوني بالأمر بالبدئية بصلاة الفريضة من غير أن يتطوّع، والنهي عن الخروج عن ذلك المسجد إلى غيره، حتى يُصلي فيه، فإنه مشعر ببقاء أثر الائتمام وفضله في ذلك المسجد الذي صلى فيه جماعة، ولكن يجب صرفه - لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته - إلى ما إذا لم تتفرّق الصفوف، جمعاً بينه وبين غيره من الروايات)، انتهى موضع الحاجة^(١).

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ٢١٠.

لا يقال: لعلّه كان ذلك لأجل قيام الجماعة في المسجد، خصوصاً مع ملاحظة ذيله الوارد فيه قوله: (بأن لا يخرج منه إلى غيره حتّى يُصَلِّي فيه).
 لأنّنا نقول: بأنّ الظاهر كون السقوط ليس إلّا لأجل وجود الجماعة، من دون أن يكون للمكان مدخلية فيه، بل يسقط حتّى لو أُقيمت الجماعة في مكان غير المسجد مثل الصحن والمنازل وغيرها، وذكر المسجد من جهة أنّ الغالب قيام الجماعات في المساجد، خصوصاً في الأزمنة السابقة، وفي عصر بدء الإسلام، حيث كانوا يقيمون الجماعات في المساجد ويواظبون عليها فيها، كما يشهد به التاريخ، فإحراز دخالة الخصوصية مع هذا الوصف لا يخلو عن إشكال، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر عدم تمامية دعوى اختصاص سقوط الإقامة إذا كانت الجماعة في المسجد، كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ رحمته في تقريراته، تبعاً للمحقق الهمداني، لما قد عرفت ظهور خلافه من بعض الأخبار، وعدم ظهور قويّ يفيد ذلك، والله العالم.

وأضعف منه احتمال اختصاص السقوط حتّى في الأذان أيضاً بالمسجد كما في «العروة» وتبعه جماعة ممّن علّق عليها، إذ لا يستفاد تلك الخصوصية من نفس الأخبار، مع وجود روايات مطلقة خصوصاً في الأذان.
 كما ظهر ممّا ذكرنا ضعف قول الشيخ الصدوق المؤيّد بكلام استاذ صاحب «الجواهر» حيث قال:

(إنّ الإتيان بهما كان أوفق بالعمومات والتأييدات في الأذان والإقامة،

خصوصاً مع وجود اختلاف شديد بين الأخبار، خصوصاً مع ملاحظة المنع في رواية السكوني، المساعد على كونه تقية، لكونه أوفق بمذاهب العامة، خصوصاً مع ملاحظة ندرة وجود الإمام الراتب في مسجد من الشيعة في تلك الأزمنة، خصوصاً مع كون منعه بصورة الإطلاق غير مقيّد بالتفرّق).

لما قد عرفت من أنّ الاختلاف بصورة الإطلاق والتقييد، الذي يمكن الجمع بينهما، فضلاً عن قيام نصوص معتبرة وصحيحة وواضحة الدلالة ومنجبرة بعمل الأصحاب ومشمّلة على القيد المذكور، فالقول بالسقوط فيهما قويٌّ جداً.

الفرع الثاني: في أنّ السقوط لهما في غير المسجد وغيره كان بالرخصة أو العزيمة أو الكراهة ؟

قد يظهر من بعض كون الترك للرخصة، ولعلّه مستندٌ إلى دلالة الخبر المروي عن عمّار، حيث عمل به جماعة مثل الصدوق والأستاذ الأكبر وبعض أصحاب التعليق، لو لم نقل أنّ المستفاد من ظاهر كلام الصدوق هو الاستحباب، بمعنى أنّ المصلّي فضلاً عن أنّه مرخص في تركهما، بل يستحبّ له ذلك.

خلافاً لجماعة أخرى مثل السيّد في «العروة» حيث قال: (ومشروعيتهما لا يخلو عن إشكال)، كما عليه العلامة البروجردى بالمنع، تبعاً للشيخ المفيد في «المقنعة» والشيخ في «التهذيب» وكثير من أصحاب التعليق على «العروة» تبعاً لصاحب «الجواهر».

وقد استدللّ المانعون بدلالة بعض الأخبار الدالة على المنع، منها النهي

والنفي الواردين في حديث زيد بن عليّ عليه السلام، والسكوني، وأبي علي الدالّين على المنع.

وحمل النهي على صورة وجود التقيّة في ذلك المسجد، غير ضروري مع ملاحظة صورة الإطلاق في حديث آخر، فبذلك نصرف ظهور قوله: (ليس عليه أن يعيد)، على عدم الجواز لا نفي الاستحباب، من باب القياس على الأمر عند توهم الخطر.

مضافاً إلى وجود أصالة عدم المشروعيّة عند الشكّ فيها، وعدم إمكان جريان الاستصحاب في المقام، لإمكان تغيير الموضوع، الذي يؤدّي إلى تغيير الحكم.

مضافاً إلى أنّه إنّما يجري لو لم يدلّ الدليل الاجتهادي على خلافه، وهو هنا موجود، والعمومات مخصّصة بهذه الأخبار، وقد عرفت عدم وجود دليل متقن قائم على الجواز إلّا موثقة عمّار، مع أنّه يمكن حملها على صورة التفرّق، فلا تراحم دليلنا في المقام، كما لا يخفى.

فمع ظهور النهي في التحريم، وعدم وجود ما يزاحمه حتّى يوجب حمله على الكراهة، فلا وجه للقول بالكراهة، لما قد عرفت من صرف المعارض عن التعارض بواسطة الإطلاق والتقييد، كما يخصّص العمومات الواردة في الحثّ على الأذان والإقامة بغير هذا المورد.

ثمّ على القول بالعزيمة، لو أذن المصلّي وأقام عمداً يكون قد فعل حراماً، ولم يتحقّق منه الأذان والإقامة، لو اعتبر فيهما قصد القربة، كما في الأذان

الذكري والإقامة، فيبطلان، وهو ممّا يوجب حصول الفصل، وربما يستحبّ بعده تكرارهما؛ لفوات حكم الأوّل بحصول التفرّق وغيره، هذا بخلاف عنوان الرخصة.

الفرع الثالث: هل حكم السقوط مختصّ بالمؤدّن والمقيم، أي الذي يريد أن يؤدّن ويقيم لأجل قيام الجماعة، أم يشمل حتّى من يريد أن يُصلّي جماعة ويسمّعها من غيره؟

الظاهر عدم الاختصاص، لأنّ الغرض عدم ما يكون مشرّعاً لمن أراد الصلاة بأيّ نحو كان، من السماع أو غيره؛ لأنّ مع السماع يصدق أنّه لم يكتف بأذان الجماعة السابقة، كما لا يخفى، كما يظهر ذلك أيضاً من حديث زيد حيث جاء فيه قوله:

(إن شئتما فليؤمّ أحكما صاحبه، ولا يؤدّن ولا يُقيم)؛ بصيغة الإفراد، الشامل للمأموم، حيث يؤم بهذا الإمام بلا أذان وإقامة، فيدلّ على أنّ السقوط كان للمؤدّن وهو الإمام في المقام أو غيره، والمأموم السامع للأذان إن أذن للإمام.

الفرع الرابع: عدم اختصاص ذلك لمن أراد الجماعة، بل يشمل للمنفرد أيضاً، وإن جاء في كلمات بعض كالماتن ما يوهّم السقوط للآخرين إذا أرادوا جماعة، حيث استعمل صيغة الجمع بقوله: (أذن الآخرون وأقاموا)، مع أنّه لو قصد المصلّي أن يُصلّي افراداً لا جماعة لما احتيج إلى استعمال صيغة الجمع. ولكن لا وجه لتوهم الاختصاص، وإن كان في بعض الأخبار - مثل

حديث زيد - ما يفهم منه الجماعة، لكن هذا لا يوجب دعوى الاختصاص، خصوصاً مع وجود ما يدلّ على صورة الافراد مثل الخبرين المرويين عن أبي بصير والسكوني.

فدعوى الاختصاص، كما نسب إلى المشهور أو معظم الأصحاب - كما يظهر عن بعض - لا تخلو عن ضعف، إذ أنّ حديث زيد لا يقاوم مثل تلك الأخبار الواردة في الصلاة الافراد، حيث أنّها أوضح من أن يخفى.

كما أنّ حديث زيد لا يدلّ على شرطية الجماعة في السقوط، لأنّ الوارد فيه قوله: (إن شئتما) الظاهر في الرخصة في تشكيل الجماعة المستقلة، دون مدخليتها في سقوط الأذان والإقامة.

مضافاً إلى إمكان استفادة الأولوية في الجملة في صلاة المنفرد إذا اعتبرنا سقوطها في الجماعة.

اللهمّ إلا أن يُقال: بكون المنع في الجماعة، كان لأجل وجود جماعة أخرى الموجبة لتوهين الإمام الراتب، بخلاف صلاة المنفرد فلا أولوية فيها. قلنا: بأنّ المنع حينئذٍ ليس من حيثية ما نحن بصدده، ويعدّ خروجاً عن المسألة؛ لأنّ كلامنا كان في السقوط، سواء ترتّب عليه التوهين أم لا، فالمنع حينئذٍ كان لأجل نفس الجماعة لا للأذان، إلاّ أنّه منع منه لأجل كونه مظهراً لذلك.

وكيف كان، لولا هذه الحيثية، لا يبعد استفادة الأولوية في السقوط في صلاة المنفرد، مع وجود شدة التأكيد على الأذان والإقامة في الجماعة، ففي

غيرها يكون بطريق أولى.

إذا عرفت السقوط في الجماعة والفرادى، فإنّ الظاهر عدم الفرق بين كون ذلك بالسرّ أو العلانية، للإطلاقات المزبورة، وعليه فما عن «المبسوط» من جواز السرّ في الأذان أو استحبابه لا دليل عليه، بل ظاهر الأدلّة خلافه، لأنّ ظهور النهي كان في أصلهما لا عن علّتهما، ولعلّ الشيخ رحمته قد استفاد ذلك من قوله عليه السلام في حديث أبي علي الحراني والذي جاء فيه قوله: (لا يبدؤا لهم إمام)، حيث احتمل بعض - كما في «الحدائق» - بأن يكون فاعل (يبدؤا) الأذان لا الإمام، فلازمه جواز الأذان سرّاً.

ولكن الحقّ أنّه وارد في حكم صلاة الجماعة دون الانفراد. وإليك نصّ كلام الشيخ كما نقله صاحب «الحدائق» بقوله:

وقال الشيخ في المبسوط: (إذا أذن في مسجد لصلاة بعينها، كان ذلك كافياً لمن يصلّي تلك الصلاة في ذلك المسجد، ويجوز له أن يؤذّن فيما بينه وبين نفسه وإن لم يفعل فلا شيء عليه).

وعلق صاحب «الحدائق» على كلام الشيخ بقوله:

(ظاهر كلامه يؤذّن باستحباب الأذان سرّاً، وأنّ السقوط عامّ يشمل التفرّق وغيره، وهو خلاف ظاهر الأخبار المتقدّمة).

أقول: لا يخفى أنّ كلامه غير مربوط بما نحن بصدده، إذ يُحتمل أن يريد سقوط الأذان لمن يسمع أذان غيره ويكتفى به، حيث يجوز له أيضاً أن يؤذّن لنفسه سرّاً، ولم يكتف بأذان الغير، فلا يرتبط بورود الوارد في المسجد في

الجماعة كما هو مورد بحثنا .

الفرع الخامس : قد عرفت عدم اعتبار خصوصية المسجد في السقوط ، بل يجري حتّى في غيره . لكن هل يعتبر اتّحاد المكان عرفاً أم لا ؟

الظاهر اعتباره حتّى في المسجد ، فمتى تعدّد مكان الجماعة ومكان الوارد ، لم يسقط عن المصلّى اقتصاراً في الخروج من العمومات بالمتيقّن ، المنساق إلى الذهن من النصوص الموافقة لمقتضى الحكمة التي هي بحسب الظاهر إجراء حكم الجماعة بالنسبة إلى ذلك على مدركها قبل التفرّق .

كما أنّه لا يعتبر في حكم السقوط بلوغ صوت المؤذن ، بل إذا كان المكان متّحداً ، سواء كان واسعاً بحيث لا يسمع صوت المؤذن لكفي في السقوط ، كما لا يسقط مع تعدّد المكان إذا كان صوت المؤذن عالياً يصل إلى مسامعه ، كما هو الحال في زماننا هذا من وجود المكبرات حيث يصل الصوت إلى مسافة بعيدة .

فما في «كشف اللثام» من كفاية البلوغ ولو لم يتّحد المكان ، لا يخلو عن إشكال ، إذ المراد من الوحدة ، هو صدق كون الجماعة في مكان ، وإن انفصل بعض الصفوف بالجدار وغيره ، مع تحقّق الاتّصال اللازم ، حيث تصدق وحدة المكان شرعاً و عرفاً ، وإن لم يكن كذلك حقيقة ، كما لا يخفى .

الفرع السادس : في أنّه هل يعتبر وحدة الصلاة بين الوارد والمورود ، بأن يكونان ظهريين مثلاً كما عليه جماعة - حسبما أشار إليهم صاحب «الجواهر» - مثل صاحب «النهاية» و«المبسوط» و«غاية المراد» و«المسالك» و«الروضة» ، بل المستفاد من «المدارك» أنّه ظاهر المعظم ، اقتصاراً على المتيقّن .

بل في «كشف اللثام»: أنه المتبادر من الأخبار والعبارات .
وردّه صاحب «الجواهر»: بأن ظاهر الدليل كاليقين حجة عليه ، والمنع عن
وجود التبادر المانع لشمول الدليل لغير الاتحاد .
نعم ، يمكن القول بعدم السقوط في أذان الأداء بإدراك جماعة القضاء عن
النفس والغير وبالعكس ، على إشكالٍ ، خصوصاً في الأخير الذي قد تردّد فيه في
«الحدائق» ، بل هو مختار صاحب «العروة» حيث اشترط الاتحاد في الأدائية ،
ووافقه عليه كثيرٌ من أصحاب التعليق .

والذي يمكن أن يُقال: أن المقصود من الأخبار - حسب الحكمة التي
ذكرناها - هو إدراك ثواب الجماعة من حيث التبعية والایتمام ، فخصوصية وحدة
الصلاة غير منظورة فيها ، فلا فرق في هذه الحيثية ، والأخبار من تلك الحيثية
مطلقة ، وإلا لزم التفصيل في السقوط وعدمه ، بين ما لو أقيمت الجماعة في آخر
الوقت الأدائية ودخل المصلّي في الجماعة وأراد أداء الصلاة اليومية قضاءً فلا
سقوط ، وبين غير هذا الوقت من السقوط ، مع أن ظاهر أخبار الباب يشملها
بإطلاقها .

وعليه ، فالظاهر عدم التفاوت في ذلك بين وحدة الصلاة وغيرها ، وفي
الغير كونهما أدائية أو قضائية أو مركبة منهما ، بالاختلاف بين الإمام والوارد .
نعم ، لو كان الوارد أراد إتيان صلاة القضائية للغير بالاستيجار أو بالتبرّع ،
فإن كفاية تلك الجماعة عن مثله مشكّلٌ ، كما عليه الشيخ الأعظم الأنصاري ،
ولعل وجه الإشكال من ناحية ظهور الاستيجار والصلاة عن الغير في الصلاة

المشتملة على الأذان والإقامة عرفاً.

فبناءً على ما قلنا يصح القول بالسقوط، لمن دخل المسجد، وأراد إتيان صلاة ما في الذمة أداءً أو قضاءً لنفسه، في أول الوقت أو آخره، فهذه الصلاة هي الصلاة التي أقيمت في الجماعة أو غيرها، وكثرة وجود شيء معين في مثل ذلك لا يوجب التقييد في إطلاق كلام الإمام عليه السلام، خصوصاً مع الإشارة في بعض الأخبار إلى الحكمة في ذلك، فالإطلاق عندنا لا يخلو عن قوة، والله العالم.

نعم، لا بد أن يُعلم أن الذين يكتفى بأذانهم وإقامتهم في الجماعة، لا فرق بين كون الصلاة التي يصلونها أدائية أو قضائية، بل لا يبعد كفاية صلاة الجماعة الاحتياطية بشرط تماثل الإمام والمأمومين في الاحتياط، وإن كان كفاية مثلها لا يخلو عن إشكال، لانصراف الأدلة عن مثلها، كما يومي إليه قوله: (يبدأ بفريضة) وكلمة (الفجر) الموجودة في بعض النصوص.

كما لا تكفي صلاة الجماعة غير اليومية - مثل صلاة الآيات وصلاة الطواف الواجب - عن الوارد من الأذان والإقامة، لفاقدية جماعة صلاة الآيات ونظيرتها للأذان والإقامة، ولو أقيمت صلاة الآيات بعد إتمام صلاة الجماعة فريضةً، وقبل تفرق الصفوف كما لو تحققت الآية من المخاوف السماوية والأرضية بعد إتمام صلاة الجماعة دون فصل طويل، فصلوا الآيات جماعةً بعدها مباشرةً، حيث أنّها لا يوجب السقوط؛ لأنّ الظاهر من مدخلية لفظ (التفرق وعدمه) في السقوط وعدمه، هو ما لو لم يتفرق المصلون أو يقدموا على التعقيبات والأذكار والأدعية المستحبة عقيب صلاة الجماعة، لا عدم التفرق ولو لأجل أمر آخر، مثل سماع

الوعظ والخطبة والتفسير أو صلاة الآيات ، فعدم السقوط في مثل ذلك لا يخلو عن قوّة .

كما لا يسقط أيضاً ما لو أدرك جماعة فاقدة للأذان والإقامة في بدايتها ، لأنّ المستفاد من ظاهر النصوص - كما ورد التصريح به في حديث أبي بصير ، وزيد النرسي بقوله : (بأذانهم وإقامتهم) ، أو (أجزأك أذانهم وإقامتهم) - أنّ وجه السقوط هو كفاية أذان الجماعة السابقة ، كما لا يخفى .

نعم ، لا يشترط العلم بأذانهم وإقامتهم ، لكفاية ظهور الحال في ذلك ، بل لعلّ مقتضى حمل فعل المسلم على الأحسن والأولى ، يوجب الحكم بذلك .
نعم ، لو حصل له الشكّ ، لقيام القرائن الموجبة للشكّ في السقوط وعدمه ، فلا يبعد القول بعدم السقوط ، بناءً على الرخصة ، وهو ممّا لا إشكال فيه ، كما عليه السيّد في «العروة» .

بل لا يبعد القول بذلك حتّى على اعتبار السقوط من باب العزيمة ، لأنّها إنّما تثبت مع ثبوت أصل السقوط ، فلو شكّ فيه فالأصل عدم السقوط ، كما أنّ الأصل عدم الحرمة ، فلا ينافي إتيانها بقصد الرجاء ، كما لا يخفى .

هذا كلّّه كان بالنسبة إلى الجماعة الأولى ، حتّى في مثل ما لو علمنا بأنّ الجماعة الأولى قد اكتفوا في صلاتهم بسماع الأذان والإقامة عن الغير ، والسؤال حينئذٍ هو أنّه هل يسقط الأذان عن القادم الوارد ، أم لا بدّ عليه من الإتيان بهما ؟
فيه وجهان :

من أنّ الشارع قد جعل السماع في الجماعة بمنزلة قراءته لفقرات الأذان

والإقامة، فحكمه حكم من صلى مع الأذان والإقامة، فكما أنّ المأموم من افراد الجماعة يكتفي بأذان غيره الذي يؤذن للإمام ويقيم، وليس عليه قراءتهما، كذلك يكون حكم الوارد الذي يدرك الجماعة بعد تمامها.

ومن أنّ ظاهر النصوص الدالة على كفاية أذان الجماعة، تفيد قيام الجماعة معهما، هو كون جماعتهم مشتملة لهما، فلا يشمل لمثل المورد، ولم يثبت هذا التنزيل هنا، خصوصاً مع ملاحظة كون أصل القضية والحكم مخالفاً للأصل والقاعدة، فيتقصر فيه على المتيقن، وهو في غير المقام، مضافاً إلى وجود العمومات والتأكيدات فيه، فيرفع اليد في المتيقن دون غيره وإن كان الاكتفاء لا يخلو عن وجه.

فالأولى لمن أدرك الجماعة بعد السلام، أن يأتي بالأذان بقصد رجاء المطلوبة، تحصيلاً للاحتياط في الطرفين، كما لا يخفى.

كما قد يأتي الوجهان المذكوران في الذي دخل المسجد قاصداً صلاة الجماعة أو الافراد، وأقيمت صلاة الجماعة الثانية المستغنية عن الأذان بإدراك الأولى، وإن أمكن بيان الفرق بين الموضوعين، حيث أنّ عدم الكفاية في هذا القسم كان أولى، لانصراف الأدلة عن شمول مثل ذلك، مع ما عرفت من الأصل والعمومات، لأنّ النصوص لا تدلّ على أنّ هذه الجماعة قد اشتملت على الأذان والإقامة، حتّى يكتفى بهما لجماعة ثالثة، كما لا يخفى، فعدم الاكتفاء بها هنا هو الأقوى.

اللهم أن يقال: بأنّ هذا أولى بالاكتفاء من سابقه؛ لأنّ الشارع قد حكم

بكفاية أذان الجماعة للثانية، حيث قال: (أجزأك أذانهم) و(ليدخل في أذانهم)، فصارت الجماعة الثانية مشتملة على الأذان، فإذا فرغوا من الجماعة الثانية بالسلام، ودخل المصلي قاصداً صلاة الجماعة أو الافراد، فإنه يصح القول بأنه قد أدرك جماعة ذات أذان وإقامة فيكتفى بهما في المقام، ولعله الأقوى.

ولعله إلى ذلك أشار صاحب «الجواهر» من إمكان إبداء الفرق بين الموضوعين، بل على ذلك يمكن أن يقال بالاكْتفاء حتى في الجماعة الرابعة والخامسة وما تليها، ولا يبعد شمولها لإطلاقات الأخبار.

ثم لا بد أن يعلم بأن الاكْتفاء إنما يكون لمن كان وارداً في المسجد أو المكان الذي تقام فيه الجماعة، فلا يشمل من كان في المسجد حين قيام الجماعة لكنه لم يلتحق بها، ثم قصد الصلاة الافراد أو الجماعة، فإنه لا يسقط عنه الأذان بالجماعة لو لم يسمع من المؤذن، وكذلك لا يسقط عنه إذا أراد الالتحاق بالجماعة لكنه تمهل حتى تمت الجماعة، وذلك لأن الأخبار مشتملة على حكم من دخل المسجد، فيجب أن نراعي القيد المذكور في الخبر، لأن السقوط بنفسه خلاف الأصل والقاعدة، فلا بد من الاقتصار فيما يخالفه على القدر المتيقن، وهو الداخل دون غيره.

اللهم إلا أن يُقال: وإن كان مقتضى الحكم الأولي هو ما ذكر، إلا أن المستفاد من لسان الأخبار، هو أصل الإدراك في التبعية والايتمام بتحصيل ثواب الجماعة، نظير من أراد اللحق بالجماعة في السجدة الأخيرة أو التشهد، فكما أن السقوط هناك ثابت لأجل الإدراك - وإن كان عنوان الورود والدخول

مأخوذاً في أخباره - فكذاك يكون هنا .

والنتيجة بناءً على ما ذكرنا هو أنه لو كان الشخص نائماً في المسجد ، ولم يسمع الأذان ، ثم تنبّه واستيقظ بعد إتمام الجماعة ، وقبل التفرّق ، فيجوز له الدخول في الصلاة بلا أذان وإقامة ، وإن كان الإتيان بهما بقصد الرجاء لا يخلو عن حُسن واحتياط ، كما لا يخفى .

الفرع السابع : بعد معرفتنا بدلالة النصوص على السقوط عند التفرّق ، فيجب أن نبحث عن معنى التفرّق الذي هو موضوع للسقوط ، فهل المراد منه هو تفرّق الجميع بحيث لم يبق في الصفّ واحداً ، بحيث لو بقى في الصفّ واحداً لم يتحقّق التفرّق أم لا ؟

ذهب شيخنا الشهيد الثاني وتبعه آخرون إلى الأوّل ، مستدلّين على أنّ الكلمة الواردة في الأخبار - كالخبر الأوّل لأبي بصير ، وزيد النرسي - وردت بصيغة الجمع ، بقوله : (فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان) ، بل الوارد في حديث أبي علي أنصرف بعضهم وجلوس بعض ، حيث استحسّن الإمام عليه السلام السائل منعه الوارد عن الأذان ، بل وهكذا في الخبر الثاني المروي عن أبي بصير حيث أفرد التفرّق ، لكنّه نسبه إلى الصفّ ، حيث يكون المراد من (الصفّ) المصطفّون وهو كناية عن الجماعة ، فاعتبار تفرّقهم يقتضي الاستغراق مثل ضمير الجمع ، بمعنى أنّه لا بدّ من حصول افتراق كلّ واحد عن الآخر ، ومع بقاء الواحد مثلاً معقّباً لصلاته لا يصدق التفرّق .

ولكن لا يخفى ما فيه : لوضوح أنّ المرجع في تشخيص هذه الأمور هو

العرف، ولا إشكال أنه لولا دلالة دليل بالخصوص لصدق التفرّق ببقاء واحد، بل وأزيد من الاثنين أو الثلاث حسب كثرة الجماعة وقتلتها، بل بمجرد تفرّق المصلّين من الصفوف ومشيههم في الأزقة والطرق المحيطة بالمسجد يصدق التفرّق، ولو بقي بعض الأفراد، بل وفي خبر زيد النرسي افتراض انصراف القوم، حيث أراد انصرافهم عن الصلاة لا انصرافهم عن المسجد، كما يشهد عليه قوله بعده: (ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا)، حيث يشمل ما إذا لم يخرج أحد، لأنّ خروج البعض قد فرض في ذيله.

والقائلون بالقول الأخير تمسّكوا بدلالة هذا الحديث، وبأنّه يعتبر عدم خروج أحد من الصفّ وعدم تفرّقهم منه، فإذا خرج بعضهم - ولو كان الخارج مصلّياً واحداً - لكان كافياً في السقوط.

وفيه: لا يمكن الذهاب إليه، لاشتغال الخبر على بيان حكم ثلاثة أقسام: من عدم التفرّق بخروج فرد واحد بسقوط كليهما.

وتفرّق البعض من دون أن يخرجوا من المسجد، بل ظلّوا جالسين فيه، بالسقوط في الأذان دون الإقامة.

التفرّق ولو كانوا بعضهم، بعدم سقوط شيء منهما.

حيث لم يعمل بهذا المضمون والتفصيل أحد، كما في «الحدائق»، فلا محالة يرجع الأمر إلى اختيار المعنى الوسط، وهو كون المراد من (التفرّق) ما يصدق عرفاً من القلّة والكثرة، المتفاوت على حسب اختلاف أفراد الجماعة قلّة وكثرة، فكلّ ما يصدق عليه التفرّق بخروج الأكثر فلا يسقط، كما أنّه عند الشكّ

في حصول التفرّق وعدمه ، ربما يقال بالرجوع إلى العمومات فلا يسقط ، ولكن يمكن القول أنّه عند الشكّ في حصول التفرّق وعدمه ، الأصل عدم السقوط ، لاستصحاب عدم تحقّق الموضوع ، أي عند الشكّ في حصول التفرّق بخروج بعض المصلّين ، نستصحب عدم حصوله ، فيترتّب عليه حكمه .

فظهر ممّا ذكرنا ، أنّ المدار في حصول التفرّق وعدمه ، هو العرف ، كما أنّ المدار في حصول التفرّق ، هو التفرّق عن حالة الصلاة المطلوبة في الجماعة من الذكر والتسبيح والأدعية ، وعليه فربما لم يحصل التفرّق خارجاً ، وإن خرج المصلّون عن حال الجماعة ، باستماعهم لخطبة الخطيب أو وعظ الواعظ أو تفسير المفسّر وغيرهم ، فالتفرّق عنوان طريقي لحصول ما هو المسقط للأذان والإقامة ، المتحقّق غالباً في الخارج ، بخروج المصلّين عن محلّ الجماعة ، وإلاّ لا خصوصيّة له بخصوصه ، كما لا يخفى ، والله العالم .

وإذا أذن المنفرد ثم أراد الجماعة ، أعاد الأذان والإقامة .

والوجه على ما قيل هو الأصل ، حيث يكون مقتضاه لزومهما لكل صلاة ، وكذلك إطلاق مادّ على استحبابهما لها ، بل نسبة ذلك في «الذكرى» إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه ، وموثقة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ، قال :

«سئل عن الرجل يؤذن ويُقيم ليُصليّ وحده ، فيجيء رجل آخر فيقول له نصليّ جماعة ، هل يجوز أن يصليّا بذلك الأذان والإقامة ؟
قال : لا ، ولكن يؤذن ويُقيم»^(١).

فهي تدلّ على لزوم الإعادة .

وضعف سند الخبر من جهة أنّ عمّار معدود من الفطحية ، منجبر بفتوى المشهور ، ومعتضد بالأصل والعمومات ، خصوصاً مع وجود التسامح في أدلة السنن الذي يكفي فيه ذلك قطعاً .

هذا ، ولكن المخالف لهذا الحكم المحقق في «المعتبر» والعلامة في «المنتهى» مستدلّين بضعف الرواية ، لأنّ في سندها فطحية ، برغم أنّ مضمونها استحباب تكرار الأذان والإقامة وهو ذكر الله ، وذكر الله حسنٌ على كلّ حال .
ثم قال : الأقرب عندي الاجتزاء بالأذان والإقامة وإن نوى الانفراد ، ويؤيد ذلك ما رواه صالح بن عقبة ، عن أبي مريم الأنصاري ، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

«صَلَّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة .
فلما انصرف قلت له : صَلَّيت بنا في قميصٍ بغير إزار ولا رداء ولا أذان
ولا إقامة ؟

فقال : قميصي كثيف فهو يجزي أن لا يكون على إزار ولا رداء ، وإنِّي
مررت بجعفر عليه السلام وهو يؤذّن ويُقيم فأجزأني ذلك» ^(١) .
وإذا اجتزى بأذان غيره مع الانفراد فالاجتزاء بأذانه يكون أولى .
فأجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله :
مع أن خبر أبي مريم ضعيف لمعروفية صالح بن عقبة بالكذب ، ومنع
الأولية أولاً ، واحتمال الفرق بقصده الجماعة التي هو إمامها وعدم معلومية
الانفراد ثانياً .

وقد يقال في الجمع بين الخبرين : باعتبار لفظ (الاجتزاء) في خبر أبي
مريم ، بتفاوت مراتب الاستحباب ، وإمكان حمل (لا يجوز) في خبر عمّار على
إرادة نفي الكمال ، ويمكن أن يكون هو مراد المصنّف ومن تبعه .
قلنا : لولا دلالة حديث عمّار على الإعادة ، لما كان مضمون الأصل
والعمومات في حدّ أنفسهما يقتضي ذلك ؛ لأنّ الصلاة التي يُؤتى بها قد أذّن وأُقيم
لها ، سواء أتى بها منفرداً أو جماعة ، فتكرارهما لأجل صيرورتهما جماعة
يحتاج إلى دلالة دليل آخر مثل موثقة عمّار ، أو الأدلة التي وردت فيها الإشارة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢، وتمامه في التهذيب: ٢ / ٢٨٠ طبعة
النجف .

بتأكيد قراءة الأذان والإقامة في الجماعة .

كما قد يؤيد ما ذكرناه أنّ المصلّي إذا أذن وأقام لصلاة الجماعة، ثمّ أراد الانفراد، حيث قال صاحب الجواهر: (فالظاهر الاجتزاء بالأذان الأوّل)، مع بقاء الأصل والعمومات على حالهما .

كما أنّه لو كان الرجل الأوّل قد اكتفى بسماع الأذان والإقامة، دون أن يكرّرها لنفسه ثمّ أراد أن يلتحق بصلاة الجماعة، فلا بدّ عليه أن يعيدهما مرّة أخرى بطريق أولى؛ لأنّه قد سمع الأذان وهو منفردٌ والآن يقصد الجماعة، مع أنّ الإمام (عليه السلام) قد اكتفى بذلك الأذان سماعاً ولو انفرد قطعاً .

هذا مع احتمال أن يكون المراد ممّا جاء في خبر عمّار، قيام الداخل في الجماعة بقراءة تهما، دون الإمام الذي أذن وأقام بنفسه، كما احتمله صاحب «مصباح الفقيه»، خصوصاً إذا كان ينوي الانفراد أولاً ثمّ صار إماماً .

لكنّه خلاف الظاهر، وخلاف لما ثبت في محلّه من أنّ الداخل في الجماعة لا يحتاج إلى قراءة تهما لو كان الإمام قد أذن وأقام، إلّا أن نفرّق بين الموردين، بأن كان ذلك فيما لو انعقدت الجماعة، لا فيما إذا قصد الجماعة ثانياً بعد أن كان قصد الانفراد أولاً .

وكيف كان، فإنّ دلالة المؤثقة على لزوم التكرار واضحة، وهي كافية لإثبات الحكم، كما عليه المشهور لولا الإجماع؛ لأنّ المحقّق والعلامة قد عدّلا عمّا عليه في «الشرائع» و«التذكرة» وغيرها - إلّا أن يكون تأليف «المعتبر» بعد «الشرائع» - كما قيل - و«المنتهى» بعد سائر كتبه - فلا خلاف في المسألة، كما لا يخفى .

الثاني: في المؤذن؛ ويُعتبر فيه العقل والإسلام.

في «الجواهر»: إذا كان للجماعة والإعلام، مع دعواه الإجماع عليه، بقوله:

(بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض أو متواتر، بل يمكن القطع بكون المراد من النصوص الواردة في مدح المؤذنين، وأعدّ لهم من الثواب والدُّعاء والمغفرة لهم، وأنهم الأمناء ونحو ذلك. مضافاً إلى الخبر الموثق عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سُئِلَ عن الأذان، هل يجوز أن يكون عن غير عارف؟

قال: لا يستقيم الأذان ولا يجوز أن يؤذّن به إلّا رجلاً مسلماً عارفاً، فإن علم وأذّن به ولم يكن عارفاً، لم يجز أذانه ولا إقامته ولا يُقْتَدَى به»^(١). وفي بعض النسخ: «ولا يُعْتَدّ به».

ولفظ (الأذان) في سؤال السائل وإن كان مطلقاً، حتّى يشمل أذان الإعلام أيضاً، لو لم نقل انصرافه بحسب الغالب إلى أذان الذكري، ولكن لا يبعد القول باختصاصه بالذكرى، بقرينة ذيله من ضمّ الإقامة والاقْتداء إليه.

كما قد يؤيّد ما ذكرنا أنّ أذان الإعلام لا يعدّ عبادة، بل في بعض الأخبار أمرهم عليهم السلام بالاعتناء بأذان المخالفين لشدة مواظبتهم على الوقت.

فالقول بعدم الجواز في أذان الإعلام، مشكّل لولا الإجماع، والظاهر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

وجوده، كما ادّعاه صاحب «الجواهر»، وأشار إليه صاحب «المستمسك»، خصوصاً إذا اشترطنا الإيمان وكونه من أهل البصيرة، كما لا يخفى. وأما أذان الذكرى والإقامة، حيث أنّهما عبادة، فلا تصحّ من الكافر والمجنون، لعدم تمشّي قصد القربة منهما، إذا كانا متّصفين بوصف الكفر والجنون، فالمجنون الأدواري لا يبعد صحّة أذانه وإقامته حال إفاقته. والعلة في عدم الجواز - مضافاً إلى ما عرفت - أنّ المؤذنين هم أمناء، وهما ليسا محللاً للأمانة.

وفيه: أنّه لو كان المراد من الأمين هو عدم الخيانة الموجبة للفسق، فلم يلتزم به أحد، لأنّه يستلزم الالتزام به الالتزام باشتراط العدالة في المؤذن، حتّى إذا كان مؤمناً، وهو بعيد.

وإن أريد كونه أميناً بحسب الظاهر، فربما يكون الكافر أيضاً كذلك. كما أنّه قد يستدلّ على عدم الجواز في الكافر، بأنّ التلفّظ بالشهادتين يوجب إسلامه، كما عن العلامة في «التذكرة» استدلالاً بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها»^(١).

وفيه ما لا يخفى: فإنّ مجرد التلفّظ بذلك لا يؤدّي إلى دخول القائل في الإسلام، لإمكان أن يتلفّظ بهما من لا يفهمهما كالأعجمي، أو تلفّظ بهما على جهة الاستهزاء أو الحكاية أو الغفلة أو التأويل، كما يقوله النصاري من أنّ

(١) صحيح مسلم: ٣٩ / ١.

رسول الله ﷺ نبيّ إلى العرب خاصّة .

لا يقال: إنّ هذا يوجب أن لا يكون التلقّظ بهما عند قبول الدعوة إلى الإسلام موجباً لتحقيق إسلام المستبصر، لإمكان أن لا يكون عن اعتقاده، مع أنّه خلاف النصّ والإجماع.

لأنّا نقول: ذكر الشهادتين في الأذان وفي الصلاة، ليس موضوعاً للدلالة على الإسلام والإنباء عن الاعتقاد الديني، بل هو لأجل الإعلام، وكونه جزءاً عبادياً من الصلاة، بخلاف التلقّظ بهما عند قبول الدعوة إلى الإسلام، فإنّهما موضوعان للدلالة على الاعتقاد وتدين قائلهما بمضمونهما، فيترتب عليهما الأثر وإن لم يكن في الواقع معتقداً لذلك، فلذلك يحقن عند التلقّظ بهما ماله ودمه، كما صرح بذلك الشهيدان وصاحب «الحدائق».

هذا مضافاً إلى أنّه لو تلقّظ بهما مع علمنا بأنّه لم يتلقّظ بهما عن اعتقاد وإيمان، فإنّه لا يترتب عليه الأثر.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأنّ الأذان لا يصدق إلّا فيما إذا كان المؤذن معتقداً بمضمونهما تفصيلاً أو لا أقلّ إجمالاً، فما يتلقّظ بهما للاستهزاء أو للغو أو السهو ليس بأذان وإقامة، كما قد يومي إلى ذلك الخبر الذي رواه فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، في حديث:

«ويكون المؤذن بذلك واعياً إلى عبادة الخالق، ومرغباً فيها، مقرّاً له بالتوحيد، مجاهراً بالإيمان، معلناً بالإسلام، الحديث»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٤.

وكما رواه الشيخ الصدوق بإسناده، عن عبد الله بن علي، عن بلال مؤذن رسول الله ﷺ، في حديثه، قال:

«سمعتني إلى أن قال: وروي أن الملائكة إذا سمعت الأذان من أهل الأرض، قالت هذه أصوات أمة محمد ﷺ بتوحيد الله تعالى، فيستغفرون الله لأمة محمد ﷺ حتى يفرغوا من تلك الصلاة»^(١).

فإن الإقرار بالتوحيد، والإجهار بالإيمان، والإعلان بالإسلام، لا يناسب مع أذان الكافر غير المعتقد، فيرجع الأمر إلى أن أذانه ولو للإعلام ليس بأذان، فوجوده كعدمه.

نعم، قد يستفاد خلافه - كما سيجيء - أي عدم لزوم الاعتقاد عمّا ورد في تجويز الاكتفاء بأذان الغلام قبل الاحتلام.

وقال صاحب «الجواهر»: (لكن قد يחדش بأن من الكفار من يتلفظ بالشهادتين معتقداً بهما، كالخوارج والغلاة والنواصب ونحوهم ممن انتحل الإسلام)، انتهى.

وفيه أولاً: إذا استفدنا من الأدلة كون المؤذن كذلك نقول بذلك فيهم أيضاً. وثانياً: إمكان دعوى الفرق بينهم وبين الكفار، لأنهم يعتقدون بالإسلام في الظاهر وإن كانوا كافرين في الباطن. ولعل هذا المقدار من التظاهر الكاشف عن الاعتقاد يكفي في إثبات المدعى.

وكيف كان، إذا كانت المسألة من حيث عدم الكفاية من الكافر والمجنون

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٩.

مورد اتفاق وإجماع، فلا حاجة إلى مزيد بحث وبيان.

فالأولى التعرض إلى ما يتفرع عنها من أنه هل يعتبر في المؤذن - فضلاً عن الإسلام - الإيمان والمعرفة بالولاية، أو يكفي الإسلام فقط وإن لم يكن مؤمناً؟ فيه قولان:

حيث لم يظهر من المصنف وغيره، إلا ذكر شرط الإسلام، الدال على كفايته في صحة الأذان، أنه لا يعتبر في المؤذن، كما قد يساعده معروفة الاجتزاء بأذان من لم يكن مقرراً بالولاية في الأزمنة السابقة التي كانت الشيعة هي الأقلية.

بل يشهد لذلك العبارة المنسوبة إلى الشيخ ومن تأخر عنه، وهي قوله: (يستحب قول ما يتركه المؤذن)، ضرورة شمولها للمخالف إذا لم تكن ظاهرة فيه، حيث أنهم ينقصون الأذان بترك جملة: (حي على خير العمل)، بل عن المحقق الكركي التصريح بإرادة هذه الفقرة منها. فلازمه جواز الاكتفاء بأذانهم مع الإيتمام.

ولعلهم استندوا في ذلك بالخبر الصحيح المروي عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا أذن مؤذن فنقص الأذان وأنت تريد أن تُصلي بأذانه، فأتّم ما نقص هو من أذانه»^(١).

حيث يشمل بإطلاقه الأذان الصادر من المخالف أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

هذا غاية ما يُقال في عدم الاعتبار .

ولكن قد نوقش فيه ، أولاً : بمخالفته مع رواية عمّار ، حيث قد ذكر الإسلام مع المعرفة ، وتكرّر ذلك الظاهر في اعتبار العرفان في صحّة الأذان والإقامة ، وكان هذا الاصطلاح متداولاً في مضامين النصوص والسنة الرواة والأئمة عليهم السلام للتعبير عن أهل الولاية والإيمان ، إذ من الواضح أنّه (من لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية) كما وردت في النصوص .

والجواب عن الشيخ مضافاً إلى ما ورد في «الجواهر» على حسب ما قيل هو ، أن قوله :

(من أن المصلي خلف من لا يُقتدى به يؤذّن لنفسه ويُقيم).

ظاهرٌ في إرادة المخالف ، ضرورة الاعتداد بأذان الفاسق ، كما ستعرف . فضلاً عن أنّه لو سلّم إطلاقه ، فهو قابل للتقييد بواسطة هذا الكلام وحمله على كون الشخص تاركاً لا لأجل اعتقاده ، بل للتقيّة أو للسهو أو غيره ، فلا يعدّ مخالفاً في المسألة ، كما لا يخفى .

مع أن الشيخ استند في كلامه على الخبر المروي عن معاذ بن كثير ، عن أبي عبد الله عليه السلام :

«إذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتي بصاحبه ، وقد بقي على الإمام آية أو آيتان ، فخشى إن هو أدّن وأقام أن يركع ، فليقل : قد قامت الصلاة ، قد قامت

الصلاة، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، وليدخل في الصلاة»^(١).

وكذلك الخبر المروي عن محمد بن عذافر، عن الصادق عليه السلام، قال:

«أذن خلف من قرأت خلفه»^(٢).

حيث يدل على عدم الاكتفاء بأذان من لا يقتدى به، فلو كان الإمام أو مؤذنه من المخالفين، فإن عدم الاكتفاء بأذانه ليس إلا لأجل عدم كونه مؤمناً. أقول: ولكن لا يخلو التمسك بالحديث الأول للمسألة عن تأمل؛ لأن عدم الاكتفاء بأذان المخالف، كان لأجل أنه لم يسمع الأذان منه؛ لأنه دخل حين أقيمت الجماعة وشرعوا في الصلاة، ولم يقصد الداخل الاقتداء بصلاته حتى يقال بالاكتفاء لأجل الجماعة، فلا محالة لا بد أن يؤذن ويُقيم لصلاة نفسه، فإذا أراد إتيانها تماماً فلا يمكن إلحاقه لأنه مخالف للتقية، فلا جرم إلا أن يختصر الأذان، فيمكن أن يكون وجه عدم الاكتفاء هذا الذي ذكرناه، فلا يمكن استفادة عدم الاكتفاء لمن دخل قبل انعقاد الجماعة، وسمع أذان الإمام أو المؤذن المخالف، كما لا يخفى.

نعم، تعدد دلالة الحديث الثاني في المسألة أظهر، لأنه يشمل حتى من اقتدى خلفه من أول الصلاة متابعه، إذا لم يرد الاقتداء جماعةً. لكنّه مطلق أيضاً في أن وجه عدم الاقتداء كان لأجل كونه مخالفاً أو فاسقاً، وهو ما لا يمكن أن يتحرز عنه، أو لم يحرز عدالته عنده، ولا محيص عنه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

إلا بالاعتداء به ظاهراً لأجل التقية أو غيرها .

فإطلاق الخبر يشمل هذه الصور الثلاث ، وإن كان الغالب ربما يكون هو الأول ، إلا أنه لا يمكن اختصاصه بها ، وعليه فلا يتم الاستدلال به مع وجود الاحتمال .

مضافاً إلى إمكان أن يقال مع فرض تسليم الانحصار ، يحتمل أن يكون وجه الاكتفاء ليس من جهة عدم إيمان المؤذن ، بل لعلّه حيث لم يقتدى بصلاته جماعة فلا يمكن الاكتفاء بأذانه عند الجماعة ، وعليه فلا وجه للاكتفاء إلا من طريق السماع ، ولم نحرز ذلك من الحديث ، فلو قام دليل على كفاية السماع من الغير ، حتّى عن المخالف ، مع تكميل نقضه ، فلا يكون معارضاً له .

فدلالة الحديثين على المدعى لا تخلو عن خفاء .

ولكنّ الظاهر من كلمات الأصحاب قيام الشهرة العظيمة على شرطية الإيمان حتّى أنّه نسب صاحب «كشف الالتباس» شرطية الإيمان إلى الأصحاب ، عدا صاحب «الموجز» .

ولعلّ ذلك مبنيّ على دلالة موثقة عمّار ، حيث أنّ دلالتها واضحة ، خصوصاً مع ذكر العرفان بعد الإسلام ، وتكرار ذلك في الحديث ، ولعلّ المراد منه الأذان الذكري بقرينة مقارنته مع الإقامة دون الإعلامي ، لأنّه مضافاً إلى عدم كونه عبادة ، فإنّ إضافة المشروعية إليه ، والحكم بالاجتزاء به عند التقية ، حيث صدرت الأوامر من الأئمة عليهم السلام بالاعتناء بأذان المخالفين ، مع تعليل ذلك بشدّة مواظبتهم على الوقت ، حيث يستفاد منه جواز الاجتزاء به ضمناً ، كما لا يخفى .

واحتمال كون المراد من كلمة (عارف) هو العارف بالأوقات، وإن كان احتمالاً وارداً من جهة المفهوم اللغوي، إلا أن المصطلح عند استعماله في الأخبار كون المقصود منه العارف بولاية الأئمة الأطهار والمعدود من أهل الإيمان، فيحمل عليه، كما عليه الأصحاب.

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا، هو قوّة شرطية الإيمان في الأذان الذكري والإقامة دون الإعلامي، وهو المطلوب.

والذكورة.

يعتبر في المؤذن الذكورة، وعليه جماعة كثيرة من الأصحاب، وقيل في وجه اشتراطها دلالة أصالة عدم السقوط عند الشك في سقوطه بأذان النساء، بل هي المنساقة إلى الذهن من النصوص التي ورد التعبير في كثير منها بصيغة الذكور (الرجال)، خصوصاً مع تعارف ذلك في تلك الأعصار من شدة الاهتمام بالعفاف والستر والحجاب، وتعارف الحياء عند النساء.

مضافاً إلى صراحة ذكر الرجل في الخبر الموثق المروي عن عمّار، حيث قال:

«لا يجوز أن يؤذن إلا رجلاً مسلماً عارفاً»^(١).

بل علّل غير واحد من الأساطين الحكم في المقام بأنه لو أسرت المرأة في أذناها بحيث لم يسمعها غيرها فلا اعتداد به، وإن جهرت كان أذاناً منهيّاً عنه؛ لأنّ صوتها عورة، فتفيد النهي؛ ومعلوم أنّ النهي في العبادات يستلزم الفساد. هذا كلّه فيما استدلّ به على الشرطيّة.

ولكنّ يقتضي أن نلاحظ المسألة تفصيلاً، حتّى يتّضح مراد القائلين بالشرطيّة، ففي المسألة شقوق:

تارة: يفرض الأذان من النساء للنساء، وهو أيضاً:

تارة: للإعلام.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

وأخرى: للذكرى .

فأما الأول منهما: قد يُقال - والقائل به العلامة رحمته الله في «المختلف» - في وجه عدم الكفاية، إنَّ الأذان لم يستحب للنساء، وما ليس بمستحب في أصل تشريعه، لا يمكن أن يسقط به المستحب .

فيرد عليه، أولاً: إن أريد به الأذان للإعلام، وإن كان هو أقرب للقبول بعدم استحبابه للنساء بحسب العادة، وأما إثبات عدم كفايته، حتّى إذا كان للنساء، فيما إذا لم يسمع أذانها إلا النساء، مشكلاً جداً، لا يمكن أن يكون ذكر (الرجال) في الأخبار بحسب النوع والغالب، خصوصاً مع ملاحظة حكمة مشروعية أذان الإعلام، وهو إبلاغ دخول الوقت فقط، حيث قد يحصل بأخف من ذلك، ولذا قلنا بكفايته من المخالف أيضاً إذا حصل الاطمئنان بأذانه دخول الوقت .

فبناءً عليه، لو سلّمنا عدم ثبوت استحبابه لها، قلنا: لا نسلم لزوم إثبات استحبابه في أذان الإعلام، بل يكفي عن السامع ولو لم يكن مستحباً لها، حتّى لو قلنا بكراهيته لها، بل حتّى لو انضم إلى أذانها ما يحرمه، فلا يبعد القول بتحقيق أصل أذان الإعلام، وإن فعلت حراماً، لتعدد العنوان، وعدم اجتماع الأمر والنهي اجتماعاً تركيبياً، كما قلنا في باب اجتماع الأمر والنهي، لأجل أنّه لا يعتبر في أذان الإعلام قصد القرية، ولا يعدّ من العبادات المشروطة بالقصد .

ومن ذلك ظهر أنّه لو أذنت المرأة على المنارة، وسمع أذانها الأجانب، وقلنا بأنّ صوتها عورة مثلاً، فمع ذلك يتحقّق أذان الإعلام، وإن عصت بأذانها

لإسماع صوتها الأجانب .

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لَوْ أُسْتَفِيدَ مِنْ أدلّة تشريع أذان الإعلام، أَنَّهُ إِنَّمَا شَرَعَ للذكور خصيصاً - كما أَنَّهُ ليس ببعيد - فحينئذٍ إذا أذنت فَإِنَّهُ لم يحصل الأذان الذي هو المطلوب الشرعيّ لإعلام دخول الوقت، وما حصل وإن يمكن إثبات دخول الوقت به - كما ربما يحصل بحسب العادة بأمر أخرى مثل صوت بعض الحيوانات إذا قارن نوعاً صوته مع دخول الوقت - لكنّه لا يكفي في تحقّق أصل المطلوب الشرعي، فهذا أمرٌ لا يخلو عن قوّة وجودة .

هذا كلّه في أذان الإعلام، فشرطيّة الذكورة فيه غير بعيدة، كما عليه المشهور .

وأما حكم الأذان الذكري والإقامة، إذا تصدّت المرأة لهما، فإنّ الكلام فيه يقع:

تارة: إذا كانت تؤدّن وتُقيم للنساء، فعن «المنتهى» للعلامة، و«المعتبر» للمحقّق، دعوى الإجماع على جواز اعتدادهنّ لأذان مثلهنّ .

ولا يمكن أن يستشكل فيه إلّا من جهة توهم أنّ الشارع لم يشرّع لهنّ أذان وإقامة، كما ترى ذلك ممّا ورد في الخبر الصحيح المروي عن جميل، وابن أبي عمير، عن الصادق عليه السلام:

«عن المرأة أعلّيتها أذان وإقامة؟ قال: لا»^(١).

وكذا في الخبر المرسل الذي رواه الشيخ الصدوق، عنه عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

«ليس على النساء أذان ولا إقامة»^(١).
 ومما رواه الصدوق أيضاً في «الخصال»:
 «في وصية النبي ﷺ لعليّ عليه السلام: يا عليّ ليس على النساء جمعة ولا
 جماعة، ولا أذان ولا إقامة»^(٢).
 فما ليس بمشروع كيف يمكن الاعتداد به.
 لكنّه مخدوش، أولاً: أنّه قد عرفت في المبحث السابق أنّ الأذان
 والإقامة مشروعين لهما أيضاً، والأخبار النافية محمولة على نفي الوجوب، أو
 نفي التأكيد، جمعاً بينهما وبين الخبر المروي عن ابن سنان، قال:
 «سألت أبا عبد الله عليه السلام أنّ المرأة تؤذّن للصلاة، فقال: حسن إن فعلت»^(٣).
 وفي خبر آخر للصدوق، بعد نفي الأذان والإقامة، قال:
 «ولكن إذا أدّنت وأقامت فهو أفضل»^(٤).
 وثانياً: أنّه لو سلّمنا عدم مشروعيّة الأذان لها، فإنّه لم يرد نهى عنه من
 الشرع حتّى يوجب فساداً من تلك الجهة، فلا وجه لعدم الاعتداد به.
 إلّا أن يُقال: إنّ الأدلّة الدالّة على الاكتفاء بالسماع، إنّما تنصرف عمّا لا
 يكون مشروعاً.
 وهو أيضاً أوّل الكلام، لإطلاق تلك الأدلّة، مضافاً إلى إشعار أدلّة كفاية

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

أذان المخالف إذا تمّ ما نقص ، حيث لا يبعد استفادة ذلك من سماع أذانه ، مع أنّه لم يشرع على تلك الكيفيّة .

فالقول بعدم الكفاية غير وجيه ، بل ولم أرَ مَنْ صرّح بذلك من الفقهاء .
اللّهمّ إلا أن يُقال: إنّ أذان المخالف على حسب المتعارف ، مع التتميم يصير مشروعا بهذه الكيفيّة بواسطة ذلك الخبر .

وثالثاً: يمكن أن يُقال باستفادة جواز الاكتفاء بأذانهنّ لمثلهنّ ، بإطلاق ما جاء في الخبر المروي عن ابن سنان ، قال :

«سألت عن المرأة تؤذّن للصلاة ؟ فقال : حسن إن فعلت» .

حيث أن إطلاق الأذان في قوله: (تؤذّن) يشمل ما لو أذنت للجماعة ، فيدلّ أدلّة أحكام الجماعة على جواز استماع المأمومين بأذان الإمام واكتفاءهم به ، بل ولو لم يسمعوا ، حيث يكفي أذان الجماعة لجميع المأمومين . وهكذا الأمر في المرأة فإنّ الخبر بإطلاقه يدلّ على كفاية أذانها لغيرها .

هذا ، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالأخبار التي يُستفاد منها جواز أن تقيم المرأة الجماعة لأمثالها ، عند من أجاز ذلك ، كما هو الحقّ عندنا أيضاً ، حيث نستدلّ بتلك الأخبار على أنّ كلّ حكم يجري لجماعة الرجال يكون جارياً لجماعة النساء أيضاً ، ومنها جواز الاكتفاء بالأذان للجماعة من الإمام أو المأموم إذا كانا امرأتين .

لا يقال: إنّ مفاد موثقة عمّار هو اختصاص الحكم بالرجال ، حيث قال :
(لا يجوز الأذان إلا من رجلٍ مسلم) . حيث يفهم منه اعتبار كون المؤذّن رجلاً .

لأننا نقول: يمكن أن يكون ذكر الرجل من جهة أن الأحكام المذكورة في الأخبار عادةً توجه إلى الرجال، وإن لم يختص بهم بل يشاركهم النساء أيضاً، نظير ما ورد (أن الرجل يشك بين الثلاث والأربع)، حيث لا يكون الحكم مختصاً بالرجال، فهكذا يمكن أن يكون في المقام.

فالحكم بالجواز في أصل الأذان، والاكتفاء والاعتداد بأذانهم للنساء هو الأقوى، كما عليه إجماع العلامة والمحقق في «المعتبر».

وأخرى: إذا كانت المرأة تؤذن لمحارمها، ففيه قولان:

أحدهما: الحكم بالاجتزاء، كما في «القواعد» و«البيان» و«جامع المقاصد»، بل عن الأخير دعوى الإجماع عليه.

وثانيهما: الحكم بالمنع كما صرح به المحقق في «المعتبر» وجماعة منهم صاحب «الجواهر»، مستدلّين عليه بالأصل الذي ذكرناه أولاً من عدم السقوط، والاقتصار فيما خالف الأصل على القدر المتيقن، وأيضاً بعموم موثقة عمّار من نفي الجواز في المباشرة إلا للرجل، وكذلك عموم ما دلّ على نفي الأذان والإقامة لها حيث أن عموم الخبر يشمل الأذان الإعلامي والذكري، غاية الأمر خرج منه خصوص أذانها لنفسها، للأدلة الدالة على مشروعيتها لها، ويبقى الباقي تحته، عدا الاعتداد لمثلهم بواسطة الإجماع المتقدم، والنصوص الدالة على جواز الاعتداد بأذانها، كما استدللنا عليها في المبحث السابق، وأمّا اعتداد المحارم لأذانهم فلا يندرج تحت العموم.

هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ على المنع.

أقول: لكن بعد الدقة والتأمل، يظهر للفقهاء أنه ليس لنا دليل على المنع، وما ذكر غير قابل للإثبات؛

أما الأصل: فإنما يتمسك بها لولا استظهار الجواز من الأدلة، وإلا لا يبقى شك حتى نرجع إليه.

وأما الموثقة: فقد عرفت الجواب عنها، لو سلمنا دلالتها على الأذان الذكري، كما لم يكن بعيداً لأجل اقترانه بالإقامة.

وأما أدلة نفي الأذان لهنّ: فقد عرفت لزوم حملها على نفي الوجوب أو التأكيد.

وعليه، فإذا صارت أذانهنّ مشروعةً فيصير أذانهنّ كأذان الرجال في الآثار من الاعتداد في الجماعة لمثلهنّ أو لغيرهنّ من المحارم، إذا لم يستلزم المنع الشرعي، بل يجوز الاعتداد بأذانهنّ للمنفرد من المحارم، بل لغير المحارم إذا لحق بالجماعة التي كانت قد أذنت المرأة لزوجها مثلاً حيث لم يسمع الأجنبي أذانها، لو لم نقل بشمول إطلاق دليل جواز سماع أذان الجار لمثل أذانهنّ، لعدم تعارف ذلك خصوصاً في تلك الأيام كما هو الأقرب، إذ الاعتداد ليس إلا من أذان مشروع شرعاً، مع عدم اقترانه بأمر غير محبوب.

فجواز الاعتداد غير بعيد، كما في «العروة» وفي تعليقنا عليها.

بل قد يستفاد جواز الاعتداد من الأخبار الدالة على جواز الاكتفاء بأذان الغير وإقامة نفسه أو عكسه، حيث يشمل بإطلاقه لأذانهنّ للمحارم.

وثالثة: في حكم الاجتزاء بأذانها لغير المحارم؛ ففيه قولان:

المشهور بين الأصحاب هو المنع وعدم الاجتزاء، بل عن «المنتهى» و«التذكرة» نسبة المنع إلى أصحابنا وعلمائنا، المشعر بعدم الخلاف عندهم، وفي «المدارك» نسبته إلى ظاهر الأصحاب، والمحكي عن الشيخ في «المبسوط» الاجتزاء وعدم المنع عنه، حيث قال:

(وإن أذنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدوا به ويقيموا لأنّه لا مانع منه).
لكن ضعفه العلامة والمحقق والشهيد وجماعة من المتأخرين، بأنّها إن أسرت في ذلك، فلا اعتداد بأذانها لعدم السماع وإن أجهرت كان أذاناً منهيّاً عنه، لأنّ صوتها عورة ففيه النهي.

ولكن أورد عليه، كما في «الجواهر» وغيره:

أولاً: بعدم ثبوت كون صوتها عورة.

وثانياً: بمنع شرطية السماع في الاعتداد.

وثالثاً: بعدم كونه عبادة في أذان الإعلام.

ولكن الحق أن يقال: إنّ هذه المسألة:

تارة: يفرض فيما إذا كانت أذانهنّ مشتملة على الحرام، مثل ما لو أدّى صوتها إلى حصول الشبهة والريبة، فلا إشكال في عدم الاجتزاء في أذان الذكري والإقامة، لكونهما عبادة، وهما حينئذ متعلّقان للنهي، وهو يوجب الفساد.

والظاهر أنّ هذا القسم يعدّ مورداً للإجماع، ولا يحتاج إلى الدليل.

وأخرى: ما إذا لم يستلزم حراماً من تلك الناحية، ففيه أيضاً:

تارة: يفرض المسألة عند من يرى أنّ صوتها عورة، كما يظهر ممّا ذكرنا

من استدلالاتهم، فهو أيضاً يشكل، لما عرفت من ارتكابها الحرام، فيصير منهياً عنه، فيبطل في الأذان الذكري.

وأخرى: عند من لا يرى صوتها عورة، فإذا أذنت وقلنا بمشروعية أذانها، فلا وجه لعدم الاعتداد به، إلا الأصل الذي أشرنا إليه، لو لم نقل بأن الأصل في كل الأشياء الإباحة إلا ما خرج بالدليل.

لكن الظاهر أن المستفاد من سيرة الشرع المقدس بالنسبة إلى النساء من مراعاة جانب الستر والعفاف في الأفعال المطلوبة منهن، هو عدم إبراز صوتها في المقام، فالحكم بالاعتداد في مثل هذا الصوت لا يخلو عن إشكال.

ولعل الشيخ لم يرد من الرجال إلا المحارم، أو ما إذا سمع الرجل صوت المرأة، مع عدم علمها بوجود الرجل الأجنبي وسماعه، فإن الحكم بالحرمة في هذه الصورة لا يخلو عن تأمل.

فبناءً عليه، لا يبعد دعوى الإجماع على عدم الاعتداد بأذانهن، مع علمهن بسماع الأجانب لأصواتهن، فيكون الأصل حينئذٍ سنداً لهذا الإجماع.

ولا يشترط البلوغ، ويكفي كونه مميّزاً.

قال صاحب «الجواهر» مستدلاً على ذلك بقوله: (إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً كالنصوص، بل متواتراً).

فلا بأس بذكر النصوص التي يُستفاد منها ذلك:

منها: ما رواه الشيخ بإسنادٍ صحيح، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ، قال:

«لا بأس أن يؤذّن الغلام الذي لم يحتلم، الحديث»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه أيضاً بإسناده، عن إسحاق بن عمار، عنه عليه السلام، عن أبيه عليه السلام:

«أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا بأس أن يؤذّن الغلام قبل أن يحتلم، الحديث»^(٢).

وكذا مثله حديث طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام^(٣).
ومنها: الخبر المروي عن عبد الله بن المغيرة، عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤمّ القوم وأن يؤذّن»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

ولعلّ المراد من (يَوْمَ) الإمامة لمثله دون المكلفين، لأنّه يشكل كفاية صلاته - ولو على القول بمشروعيتها له - عن غيره المكلف، وسيجيء بحثه في محله إن شاء الله تعالى.

ومنها: الخبر المروي في «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «لابأس أن يؤذّن العبد والغلام الذي لم يحتلم»^(١).

وقد يظهر من بعض أنّ المراد من (الغلام) هو الصبي قبل الاحتلام، أي المراهق الذي قد قرب الاحتلام ولم يحتلم، مثل من بلغ سنّه أربعة عشر ولم يحتلم.

لكنّ التقييد ممّالاً وجه له، بعد فرض الإطلاق في الأخبار، وعدم الإشارة فيها إلى عمر الولد المراهق.

وبتلك الأخبار نرفع اليد عمّا يستفاد من موثقة عمّار، حيث قد ورد فيها التعبير (لا يجوز إلّا عن رجل مسلم...). حيث قال صاحب «الجواهر»: (لا يقدح حصر الأذان فيه في الرجل، وإلّا وجب تخصيص مفهومه)، حيث يدلّ على عدم كفاية غير الرجل بتلك الأخبار.

مع إمكان أن يُقال لدفع التعارض مضافاً إلى ذلك، بواحدٍ من الوجهين الآخرين:

بأنّ ذكر (الرجل) كان في مقام الاحتراز عن النساء لو قلنا بكون القيد احترازياً.

(١) مستدرک وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

أو للغلبة كما عرفت، إن لم يكن احترازياً.

أقول: هذا كله صحيح، فيما إذا كان الصبي مميزاً غير بالغ، فلا يبقى فيه إشكال إلا من ناحية قصد القربة، التي ربما يُحتمل أن لا يتمشى إلا عن البالغ المكلف دون غير البالغ، فكيف يمكن الاعتداد بأذانه في الذكري الذي يعتبر فيه قصد القربة، دون الإعلامي حيث يصح لتمامية شرائطه.

فقد يؤيد ذلك ما ادّعى من شرعية عبادات الصبي، وعليه فلا بأس بالقول بأنه يتمشى منه قصد القربة، ولذلك يؤجر على عمله لوالديه قبل البلوغ، لو لم نقل باستفادة الإطلاق من هذه الأخبار، من أنه لا يعتبر عن مثله قصد القربة، وإلا لكان الأحرى أن يشار إليه في لسان الأخبار، فحيث لم يرد إليه الإشارة فلا يبعد كون المراد هو الكفاية بصورة الإطلاق.

اللهم إلا أن يُقال: إنه أريد بيان جواز صدور الأذان ممن لا يكون فاقداً لشيء من الشرائط، إلا كونه غير بالغ.

لكنه بعيد؛ لأن إطلاق هذه الأخبار يشمل كلا قسمي الأذان من الإعلامي والذكري حيث لا يعتبر في الأول قصد القربة، فحمله على الانحصار بالذكري مع فرض وجود جميع شرائطه، لا يخلو عن بُعد، خصوصاً مع عدم كون الأخبار الواردة بصورة السؤال والجواب.

ومن ذلك يظهر أن إلحاق الإقامة بالأذان - كما عن السيّد في «العروة» وجماعة - لا يخلو عن إشكال، كما أشار إليه بعض، مثل السيّد الحكيم في «المستمسك»، لأن القول بذلك لا إشكال في كونه خلاف للقاعدة والأصل،

فيقتصر فيه على مورد النصّ .

والحاق الإقامة به ، مع وجود افتراق بينهما في بعض الأحكام ، لا يخلو عن إشكال ، خصوصاً إذا قلنا بالإطلاق من حيث قصد القربة ، مع احتمال كون الإقامة من الصلاة ، كما أُشير إليه في بعض الأخبار ، ولعلّه لذلك اقتصر الماتن بالأذان فقط كالنصوص ، ولم يشر إلى الإقامة .

ومن ذلك ظهر ، أنّ احتمال كون المقصود بيان الاجتزاء لنفسه فقط دون غيره في الغلام ، ليس بقويّ ، كما لا يخفى على المتأمل ؛ لأنّه ليس بأمرٍ خفيّ يحتاج إلى الذكر ، بخلاف الاجتزاء للغير ، حيث أنّه خلاف الأصل والقاعدة ، فيحتاج إلى البيان .

ثم إنّ ظاهر جماعة ، بل وصريح بعض كالمحقّق في «جامع المقاصد» دعوى الاجتزاء بأذان الصبيّة للنساء والمحارم ، حيث يستفاد من كلامه عدم وجود الفرق في الحكم بين الذكر والأنثى .

ولكن قد استشكل عليه صاحب «الجواهر» باختصاص النصوص ومعاهد الإجماعات والفتاوى ، بما لا يشملها من التعبير بالصبيّ والغلام ونحوهما .

ولكن لا يخفى عليك ، أنّ من يرى عدم جواز الاكتفاء بأذان النساء مطلقاً ، حتّى للنساء ، فضلاً عن المحارم والأجانب ، فلا إشكال في أن لا يجوز الاجتزاء بأذان الصبيّة ، لأنّها تعدّ من جنس النساء ، ولعلّ ذلك وجه كون المذكور في معاهد الإجماعات من الاكتفاء بخصوص الغلام .

وأما عند من يرى جواز الاجتزاء بأذان النساء لمثلهنّ والمحارم ،

كالمحقق ومن تبعه، فحينئذٍ لا وجه للمنع في حق الصبيّة، بالنظر إلى سنّها وعدم بلوغها، لأنّه إن كان مانعاً، لكان مانعاً في الغلام أيضاً، فاحتمال خصوصيّة جنسها في حقّها في المنع، من دون نظر إلى شرطيّة البلوغ، ممّا لا يقبله الذوق السليم.

ولعلّ وجه عدم الإشارة في النصوص، عدم معهوديّة ذلك في حق النساء، فضلاً عن الصبيّة، فلا يصير وجهاً للمنع.

فالقول بالجواز لا يخلو عن وجه، وإن حسن الترك من باب الاحتياط. هذا تمام الكلام في المميّز قبل البلوغ.

وأما غير المميّز: فلا عبرة بأذانه، كما صرح به جماعة، بل عن «التذكرة» الإجماع عليه، وحكمه كحكم المجنون في مسلوبيّة عباراتهما، ولذلك شارك المجنون في أكثر الأحكام، بل وظهور النصوص في غيره، بل لعلّه غير مراد من إطلاق الصبيّ في بعض العبادات، بل لفظ الغلام خصوصاً مع قيده بكونه قبل الاحتلام، لا يخلو عن إشعار بذلك.

فحينئذٍ يمكن دعوى عدم الخلاف فيه، والمرجع في تشخيص ذلك هو العرف، بمعنى أنّه إذا ميّز غير المميّز بين الخير والشرّ، ولعلّ هذا هو مراد الشهيد الثاني رحمته الله في «الروض»، حيث قد عرّفه بالذي يعرف الأضرّ من الضارّ، والأنفع من النافع، إذا لم يحصل بينهما التباس، بحيث يخفى على غالب الناس.

فلا يردّ عليه ما أورد عليه سبطه صاحب «المدارك»، واستوجهه صاحب «الجواهر» رحمته الله بكونه ردّاً إلى الجهالة.

فرع: وحينما بلغ البحث إلى هذا المقام، فلا بأس بالإشارة إلى الآلات المستحدثة في أيامنا، من المسجلات ومكبرات الصوت والراديو والتلفزيون، فهل يصح الاجتزاء بأذان مثل هذه الآلات أم لا؟

أقول: لا إشكال في الاعتداد بالأذان، فيما لو أذن المؤمن في المكبرات، لأنّه لا تأثير للمكبّرة حينئذٍ إلّا في علو الصوت، وهو غير ضائر قطعاً، وكذلك الحكم في سائر الآلات إذا كان المؤذن بنفسه مباشراً وكان واجداً للشرائط، إذ لا وجه في المناقشة في الاجتزاء به، إلّا أنّه أوصل صوته إلينا بهذه الوسائل من مسافة بعيدة، وهذا ليس ممّا يوجب الإشكال عند العرف، إذا كان متّصلاً بأذانه المباشر.

نعم، والذي ينبغي أن يُلاحظ، هو ما إذا لم يكن كذلك، بأن حصل فصل بين الأذان وبين وصوله إلى السامع، كما هو الحال في الأشرطة التي تسجّل عليها صوت المؤذن، فهل يصح الاكتفاء به أم لا؟

وجه الإشكال في الاكتفاء، هو أنّه في الأذان الإعلامي حيث يستند في الإعلام إلى من يباشر برفع صوته وإيجاده بالوسيلة، فيفيد السامع بصوته المرتفع بالأذان دخول الوقت الشرعي، وإن كان بآلة مكبّرة للصوت، فهل يسقط التكليف بذلك عن سائر المكلفين ويعدّون ممّن قاموا بواجبهم الشرعي في إعلام المؤمنين بدخول الوقت أم أنّهم يلامون على عدم القيام بما هو واجبهم الشرعي؟

لا يبعد دعوى صدق الثاني وصحّة توجيه اللوم إليهم؛

ومن ذلك يظهر حكم أذان الذكري، فهل يصح الاجتزاء به إذا كان مسموعاً

وكان حاكياً أم لا؟

فقد يشكل من جهة عدم صدوره المقرون مع قصد القرية المعتبرة في الأذان حين السماع، بمعنى أنّ السماع يسمع الأذان الذي صدر سابقاً وفي زمان سابق مع القصد، في زمان لاحق دون تقارن القصد معه، وحينئذٍ هل يصحّ الاجتزاء بقصد القرية الذي قصده المؤذن حين أدائه، ولو لم يكن مقروناً بالقصد بعده، ويتكرّر مرّات عديدة مع قصد واحد؟ أم لا بدّ من مقارنة قصد القرية حين الاستماع لأذانه، كما يعتبر مقارنة القصد والإنشاء في عقد البيع والنكاح، حيث لا يقع النكاح بإيجاد القصد حكماً وبصورة العموم لمرة واحدة، ثمّ يستفاد منه لمرّات عديدة، فكما أنّه لا يمكن أن يقال إنّ قد قصد تحقّق النكاح بين هذا الزوج وهذه الزوجة، بالصدّق المعيّن المعلوم عند الطرفين، في كلّ نكاح يحدث في المستقبل، فهكذا يكون في المقام؟

والمسألة ليست بصافية؛ وإن كان الاجتزاء عند العرف هنا لا يخلو عن وجه، بأن يقال إذا كان أصل الأذان مقروناً وصادراً مع قصد القرية، فيصحّ عند العرف القول بأنّه صدر أذانٌ مع قصد القرية، ولعلّ العرف يرى فرقاً بين المقام وبين النكاح والعقد، حيث يعتبر لزوم قصد الإنشاء حين إيقاع العقد في تحقّق العلقّة، خصوصاً أنّ الأصل عدم تحقّقها، كما قرّر في محلّه، بخلاف المقام خصوصاً إذا حكى المستمع من عند نفسه.

نعم، لا بدّ أن يكون الأذان المتكرّر بالآلات الحديثة أذان من يصحّ الاجتزاء به في أصله، بأن لا يكون من المخالف عند من يرى الإيمان شرطاً، ولم

يكن من النساء عند من يرى الذكورية شرطاً، أو لم يكن صوتاً للأجنبيّة عند من يشترطها، إذ في الأصل لا يكتفى به، فعدم الاكتفاء بالفرع يكون بطريق أولى. اللهم إلا أن تنكر الأولويّة، باعتبار أنّ النهي في حال الأداء متوجّه إلى نفس المرأة وربما لا تشعره، فالنهي إن كان متوجّهاً إلى من يباشر رفع صوتها، فربما يمكن أن لا يكون الاستماع أو المباشرة في الترفيع حراماً، وربما لم تكن المرأة حين الأذان مقرونة بالحرام، لخلوّ المكان عن الأجانب، فعدم الاكتفاء بمثله لا يتم إلا على ما قلناه في آخر المبحث السابق من عدم الاجتزاء بأذانهنّ للأجانب.

ومع وقوفنا على مسلك الشرع المقدّس، من حثّ النساء على ملازمة جانب الستر والعفاف والحجاب، فيمكن الحكم بعدم اجتزاء أذانهنّ للأجانب، وأنّ الاكتفاء بمثله مشكّل جدّاً، والله العالم.

ويستحب أن يكون عدلاً صَيِّتاً مبصراً بصيراً بالأوقات .

صرَّح الأصحاب بأنَّه يستحبُّ أن يكون المؤذِّن واجداً لعدَّة شروط وهي: أحدها: أن يكون عدلاً، بلا خلاف فيه كما في «المنتهى» و«التذكرة»، وفي «المعتبر» الإجماع عليه، كالتصريح في المحكي عن «نهاية الاحكام». وقد يستدلُّ عليه برواية رواها الشيخ الصدوق عن رسول الله ﷺ، قال: «وقال عليٌّ عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: يؤمَّكم أقرؤكم ويؤذِّن لكم خياركم»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن عيسى بن عبدالله الهاشمي، عن أبيه عن جدِّه، عن عليٍّ عليه السلام، قال: «المؤذِّن مؤتمن والإمام ضامن»^(٢). حيث يستفاد من قوله (خياركم)، أي من كان أميناً عادلاً، كما يدلُّ عليه الحديث الثاني، إذ العادل أمين قطعاً لو لم نقل أنَّه هو أوسع منه، فاستحباب الأخصِّ مراد قطعاً بعدم إمكان الذهاب إلى إفادة الشرطيَّة؛ لأنَّ صدق الخيار لعلَّه كان أوسع.

مضافاً إلى أنَّه لم يذهب إلى شرطيَّة ذلك أحد. كما أنَّ شرط (أقرؤكم) لا يكون إلَّا لأجل الأولويَّة فهكذا تاليه، فيجوز الاعتداد بأذان من كان مستور الحال بل بأذان الفاسق، وإن لم يكن مستوراً، ولم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

ينقل في المسألة خلافاً إلا عن ابن الجنيد - الملقب بالكاتب - حيث ذهب إلى أنه لم يعتد بأذان غير العدل .

واحتمال كون مراده عدم الاعتداد به في دخول الوقت، كما عن «كشف اللثام». بعيد، لأن الذي لا بد أن يُذكر في الاعتداد هو الذكرى لا الإعلامي، كما في «الجواهر» .

لكنه غير بعيد جداً، لأن ما يفيد عامة الناس هو الإعلام لأجل الاعتداد سحوراً وإفطاراً وغيرهما، مع أن إطلاق كلامه يشمل كلا قسميه . وكيف كان، فقد استوجه الشهيدان في المستأجر والمرتزق من بيت المال للإمام أو المجتهد، لما فيه من فائدة تعمه وكمال المصلحة .

فإن كانا عليهما السلام يقصدان الاستحسان والمحبيّة، فهو حسنٌ، وإلا فإن إثبات شرطية ذلك مشكلٌ جداً؛ إذ لا يدلّ ذلك على وجوب مراعاة الكمال عليهما . ولو سلّم فليس شرطاً في وظيفة الأذان، بحيث لا يعتد به من فاسق، بل هو تكليف آخر لهما يترتب عليه الإثم لو خالف المجتهد، وهذا الاستحباب متوجه إلى المكلفين، وإن قيل إنه إلى الإمام والحاكم، كان لأجل أنّهما مسؤولان لذلك لا لخصوصهما، وحكم الإمامة كحكمه لكونها أشدّ اعتباراً .

الثاني: كون المؤذن صيّتاً، أي شديد الصوت ورفيعه، ليحصل الغرض من الأذان، بلا خلاف فيه، إن لم يكن تحصيلاً، ويستأنس لذلك من الحديث النبويّ الذي ورد في حقّ من أراد الأذان، فقال له صلى الله عليه وآله: «ألقه على بلال فإنه أندى منك صوتاً»^(١) .

(١) تيسير الأصول: ١ / ٢١٠، وسنن أبي داود: ١ / ١٩٥ .

وفي اللغة: ندي الصوت: أي بُعد مذهبه، فأندى أي أبعد.

بل قد يستأنس ذلك من الخبر المروي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله لبلال: يا بلال اعل فوق الجدار، وارفع صوتك بالأذان، الحديث»^(١).

حيث يستفاد منه حُسن رفع الصوت، سواء كان بالذات كما هو المقصود، أو بالعرض كما هو المفهوم من ظاهر الحديث.

بل قد زاد بعض استحباب كونه مع ذلك حسن الصوت، معللاً له بإقبال القلوب بسماعه إلى الصلاة، وذكر الله تعالى.

وقد استنكره صاحب «الحدائق» بقوله:

(وفيه ما لا يخفى، فإن الاستحباب حكم شرعي، وإثبات الأحكام الشرعية بمثل هذه التعليقات العلية مجازفة)، انتهى^(٢).

ولكن في «الجواهر»: (لا بأس به بعد التسامح).

واحتمال كون المراد من الأندى في الخبر النبوي هو هذا، بعيد لعدم معلومية ذلك في بلال، مضافاً إلى فاقدية لمخرج الشين وتبديله بالسين المؤثر في رفع الحُسن قطعاً، مع أنه قد جعل دليلاً على ارتفاع الصوت، وهو ينافي كونه دليلاً للحُسن، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) الحدائق: ٣٣٨ / ٧.

الثالث: كونه مبصراً للإجماع المحكي عن «التذكرة»، حيث يكفي هذا المقدار من الدليل لإثبات الاستحباب والتمكين من معرفة الأوقات. ولكّنه لا يعدّ شرطاً قطعاً للأصل، وإطلاقات الأخبار، فأذان الأعمى كافٍ وجاز بلا خلاف، كما في «كشف اللثام».

مضافاً إلى أنّ ابن أمّ مكتوم، كان مؤذناً لرسول الله ﷺ، وكان أعمى، إلاّ أنّه كان له مسدّد أي يُقال له: أصبَحْتَ أصبَحْتَ فيؤذّن، ولذلك قال العلامة في «المنتهى» أنّه يُستحبّ أن يكون له من يسدّده، بل في «الدروس» كراهته بدون مسدّد، بل الظاهر أنّه لا يتمكّن من معرفة الأوقات بدونه، ولأجل ذلك عدّ من الشروط في «المدارك» و«كشف اللثام» و«جامع الشرائع»، وذلك إشارة إلى ما هو المتعارف في الخارج.

مضافاً إلى الخبر المروي في «دعائم الإسلام»، عن جعفر بن محمد عليه السلام، أنّه قال:

«لابأس أن يؤذّن الأعمى إذا سدّد، وقد كان ابن أمّ مكتوم يؤذّن لرسول الله ﷺ وهو أعمى».

فإذا لم له من يسدّده يحمل عليه ما ورد أنّه يقال: (إذا أذّن فكلوا، بخلاف بلال إذا أذّن فأمسكوا).

وفاقد إحدى العينين يعدّ مبصراً مثل غير صحيحهما والأرمد، وإن قيل بالنقصان فيهم، والله العالم.

الرابع: أن يكون بصيراً بمعرفة الأوقات، بلا خلاف في «كشف اللثام»،

وعليه فتوى العلماء في «المعتبر»، وشرطيته واضحة، والمقصود من (البصير) هو العارف دون المبصر الذي لا يكون أعمى.

بل يحتمل أن يكون المراد من (العارف) في موثقة عمّار هو هذا.

فهذا المقدار يكفي في إثبات الاستحباب مع التسامح، لكنّه ليس بشرط قطعاً، لكفاية أذان الجاهل، وجواز الاعتداد به، بلا خلاف كما في «كشف اللثام»، بل عليه الإجماع كما في «المدارك».

نعم، يستحبّ هنا أيضاً مَنْ يسدّده كما في الأعمى، والكلام فيه كالكلام هناك.

متطهراً قائماً على مرتفع .

الشرط الخامس : أن يكون متطهراً .

ويستحب طهارة المؤذن عن الحدث الأكبر والأصغر ، وعليه الإجماع ، كما في «الخلافة» و«التذكرة» و«الذكرى» ، والمحكي عن «إرشاد الجعفرية» ، بل في «المعتبر» ، والمحكي عن «المنتهى» و«جامع المقاصد» : من العلماء إلا مَنْ شذَّ من العامة ، بل في «المعتبر» : عليه عمل المسلمين في الآفاق ، على خلاف ما ذكره إسحاق بن راهويه من اشتراط الطهارة .

كما أنَّ في «جامع المقاصد» : ليست الطهارة شرطاً عند علمائنا ، بل في «كشف الثام» : الإجماع على عدم اشتراطها .

أقول : هنا دعويان :

الأولى : استحباب الطهارة للمؤذن .

والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماع ، وكونه من مقدّمات الصلاة حيث يناسب مع كون الشخص متطهراً - الأخبار المستفيضة بل المتواترة ، الدالة على ذلك منها المرسلة المشهورة والمذكورة في كتب الفروع : «لا تؤذّن إلا وأنت متطهراً» ، «وسنته أن لا يؤذّن أحدٌ إلا وهو طاهر»^(١) .

بل لولا الإجماع المذكور ، وضعف الخبرين بالإرسال ، لكان مقتضى ظاهرهما الشرطيّة ، حيث قد ورد بصورة النفي والإثبات . بل في «الجواهر»

(١) كنز العمال : ٤ / ٢٦٧ الرقم ٥٤٩٦ .

مقتضى الأوّل منهما الكراهة مع عدم الطهارة.

بل قد تعرف عمّا ذكره من الأخبار استحباب الطهارة عن الحدثين، مضافاً إلى ما ذكر بالنسبة إلى الدعوى الثانية، من عدم اشتراط الطهارة في صحّة الأذان، بل يجوز ويصحّ بلا طهارة، بلا فرق بين الأذان الإعلامي والذكرى؛ لإطلاق الأدلّة في ذلك، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة فيه:

منها: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال:

«تؤذّن وأنت على غير وضوء في ثوبٍ واحد قائماً أو قاعداً وأينما توجّهت، ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس أن يؤذّن الرجل من غير وضوء، ولا يقيم إلّا وهو على وضوء»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن ابن سنان، عنه عليه السلام، قال:

«لا بأس أن تؤذّن وأنت على غير طهور، ولا تقيم إلّا وأنت على وضوء»^(٣).

ولعلّ ذكر الطهور، كان لأجل إفهام جواز الأذان حتّى مع الحدث الأكبر، من الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس، إذ لولا ذلك لما أمكن استفادة جوازه في الحدث الأكبر بجوازه في الأصغر.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

ومنها: الخبر المروي عن محمد، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يؤذن على غير طهور، قال: نعم»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، عنه عليه السلام، في حديث:

«لا بأس أن يؤذن على غير وضوء»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام:

«أن علياً عليه السلام كان يقول في حديث: ولا بأس بأن يؤذن المؤذن وهو جنب،

لا يُقيم حتى يغتسل»^(٣).

منها: الخبر المروي في «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام،

قال:

«سألته عن المؤذن يحدث في أذانه أو في إقامته؟

قال: إن كان الحدث في الأذان فلا بأس، وإن كان في الإقامة فليتوضأ

ويُقيم إقامة»^(٤).

قد يُحتمل أن يكون المراد منه إيقاع الحدث فيهما، لا إيرادهما وهو

محدثٌ بحدث سابق، وكيف كان يبين عدم الكفاية في الإقامة دون الأذان.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يؤذن أو يُقيم وهو على غير وضوء أيجزيه ذلك؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

قال: أمّا الأذان فلا بأس، وأمّا الإقامة فلا يُقيم إلا على وضوء.
قلت: فإن أقام وهو على غير وضوء أيصلي بإقامته؟
قال: لا^(١).

حيث يدلّ على عدم الإجزاء في الإقامة بدونه دون الأذان.
ومنها: الخبر المروي في «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال:
«لا بأس أن يؤذن الرجل على غير طهر، ويكون على طهر أفضل، ولا يقيم
إلا على طهر»^(٢).

حيث يستفاد من جميعها استحباب الطهارة في الأذان.
ولعلّ المراد من (الطهر) هو الأعمّ من الطهارة عن الحدث الأكبر والأصغر،
كما أنّ المراد من (الطهر) و(المتطهر) في كلام الماتن، هو الطهارة عن الحدث لا
الخبث فقط، ولا هو مع الحدث، إذ الطهارة المستعملة في باب التفعّل يُراد منه
الطهارة منه بغسل والوضوء، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، ولأجل
ذلك لم يفت أحد بلزوم الطهارة عن الخبث في البدن واللباس في الأذان
والإقامة، كما لا يخفى.

هذا كلّهما تمام الكلام في الأذان.

فرع: لو أذن الجنب في المسجد، قيل بأنّه وإن أثم، إلا أنّ أذانه صحيح،
يجوز الاعتداد به.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٢) المستدرک: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

هذا في الإعلامي الذي لا يحتاج إلى قصد القربة ، بخلاف الذكرى ،
لمنافاته مع قصد القربة لو كان مكثه فيه لأجل الأذان ، وإلا لا يبعد صحته ، وإن
استحق العقوبة لأجل ذلك .

وأما الإقامة ، فقد عرفت صراحة الأخبار بكثرتها على لزوم الطهارة فيها ،
ولا معارض لها إلا الأصل المقطوع بها ، والإطلاقات المقيّدة بها بحسب القاعدة ،
ولذلك أفتى عليه جماعة من الفقهاء كالكتاب و«المصباح» للسيد و«جمل العلم
والعمل» و«المنتهى» وظاهر «المقنعة» و«النهاية» و«السرائر» و«المهذب» حيث
شرطوا فيها الطهارة ، بل في «كشف اللثام» هو الأقرب للأخبار ، ومال إليه
صاحبي «المدارك» و«الحدائق» .

لكن المشهور نقلاً عن «البحار» و«مجمع الفائدة والبرهان»: إن لم يكن
تحصيلاً هو العدم ، بل في «الروضة» ليست شرطاً عندنا ، وكأنهم حملوا هذه
الأخبار على التأكد ، كما أنه قد حملوا ما في خبر علي بن جعفر من الدلالة
على إعادة الإقامة ، لو أتى بها بلا وضوء على الاستحباب .

هذا بناءً منهم على أنّ المطلق في المندوبات ، لا يُحمل على التقييد ، لعدم
التعارض عند التأمل . إلا إنه لم يسلمه .

لكن ذهب صاحب الجواهر إلى أنّه : (لو سلم فليس في المقام المشتمل
على النهي ونحوه) .

فالقول بالاشتراط أولى وأحوط خصوصاً بعدما تسمعه من النصوص
الدالة على أنّها من الصلاة .

ولا يخفى أنّ لسان الأدلّة قد وردت بصورة النهي أو النفي والإثبات في الإقامة، فلا يبعد أن يكون ذكر الطهارة دالّاً على أنّها تعدّ من قوام المأمور به وماهيّتها، وصحّتها شرط كماله، كما يقال كذلك في الواجبات.

نعم، لو كان ذكر القيد بصورة الأمر والطلب، مثل: (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة)، لصحّ أن يجعل القيد إرشاداً إلى الفرد الكامل، من دون أن يوجب تقييد المطلق، ولذلك قلنا في تعليلتنا على «العروة»: إنّ الأحوط بل الأقوى لزوم الطهارة في الإقامة، فلو أقام الإمام أو المأموم له بلا طهارة، فيستحبّ للمأمومين الإقامة، وكذلك لمن لحق بهم، لأنّ هذه الجماعة فاقدة للإقامة حينئذٍ، لكون الطهارة شرطاً لها.

الشرط السادس: كون المؤذن قائماً:

والمشهور استحبابه، بل في «التذكرة» والمحكي عن «المنتهى» و«نهاية الاحكام» الإجماع عليه، بل في «المنتهى» نسبته إلى أهل العلم كافة، كما أنّ في «التذكرة» الإجماع على جواز الأذان جالساً للأصل والإطلاقات، إلّا أنّه لا يخلو عن كراهة لغير الراكب والمريض.

وقد وردت أخبار متضاربة بعضها تفيد لزوم القيام وبعضها جواز الجلوس؛ وممّا يدلّ على الأوّل:

الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«تؤذن وأنت على غير وضوء في ثوبٍ واحد قائماً أو قاعداً،

الحديث»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

والخبر المروي عن حمran، قال :
«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأذان جالساً ؟
قال : لا يؤذن جالساً إلا راكب أو مريض»^(١).
حيث يدلّ على نفي الأذان جالساً.
ومما يدلّ على الثاني: مضافاً إلى حديث زرارة المشتمل على القعود
أيضاً.

الخبر المروي عن البنزطي، عن الرضا عليه السلام، أنه قال :
«يؤذن الرجل وهو جالس ويؤذن وهو راكب»^(٢).
وأيضاً الخبر المروي عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :
«لا بأس للمسافر أن يؤذن وهو راكب، ويُقيم وهو على الأرض قائم»^(٣).
ومثله الخبر المروي عن محمد بن مسلم عنه^(٤).
وأيضاً الخبر المروي عن أحمد، عن العبد الصالح عليه السلام، قال :
«يؤذن الرجل وهو جالس ولا يُقيم إلا وهو قائم،
قال : وتؤذن وأنت راكب ولا تُقيم إلا وأنت على الأرض»^(٥).
وأيضاً الخبر المروي عن محمد، عن أحدهما عليه السلام، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١١.
(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.
(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.
(٥) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

«سألته عن الرجل يؤذّن وهو يمشي أو على ظهر دابّته أو على غير ظهور؟ فقال: نعم إذا كان التشهّد مستقبل القبلة فلا بأس»^(١).
 وأيضاً الخبر المروي عن أبي بصير، قال:
 «قال أبو عبد الله عليه السلام: بل لا بأس بأن تؤذّن راكباً أو ماشياً أو على غير وضوء، ولا تقم وأنت راكب أو جالس إلا من علّة أو تكون في أرضٍ ملصّة»^(٢).
 و(ملصقة): أي ذات لصوص.

وأيضاً الخبر المروي عن يونس الشيباني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
 «قلت له: أأذّن وأنا راكب؟ قال: نعم، قلت: فأقيم وأنا راكب؟ قال: لا، قلت: فأقيم ورجلي في الرّكاب؟ قال: لا، قلت: وأقيم وأنا قاعد؟ قال: لا، قلت: فأقيم وأنا ماشٍ؟ قال: نعم ماشٍ إلى الصلاة.
 قال: ثمّ قال: إذا أقمت الصلاة فأقم مترسلاً فإنّك في الصلاة، الحديث»^(٣).

وأيضاً الخبر المروي عن سليمان بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
 «لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع إلا أن يكون مريضاً ويتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

حيث اختصّ هذه الأمور بالإقامة لأنّها من الصلاة، وليس الأذان كذلك.
 وأيضاً الخبر المروي عن «قرب الإسناد» عن جدّه عليّ بن جعفر، عن
 أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:
 «سألته عن المسافر يؤذّن على راحلته وإذا أراد أن يُقيم أقام على
 الأرض.

قال: نعم لا بأس»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن البرنطي، عن الرضا عليه السلام، قال:
 «تؤذّن وأنت جالس ولا تُقيم إلّا وأنت على الأرض وأنت قائم»^(٢).
 وأيضاً الخبر المروي عن عليّ بن جعفر عليه السلام، في كتابه عن أخيه عليه السلام، قال:
 «سألته عن الأذان والإقامة يصلح على الدابة؟
 قال: أمّا الأذان فلا بأس، وأمّا الإقامة فلا حتّى ينزل على الأرض»^(٣).
 فهذه جملة من الأخبار التي تدلّ على جواز القعود حين الأذان وعلى
 جواز القيام، فما يتوهم عدم الجواز أو الشرطية من كلام المفيد في «المقنعة»
 حيث قال: (لا بأس أن يؤذّن الإنسان جالساً إذا كان ضعيفاً في جسمه، وكان
 طول القيام يُتعبه ويضرّه، أو كان راكباً جاداً في مسيره ولمثل ذلك من الأسباب،
 ولا يجوز له الإقامة إلّا وهو قائم متوجّه إلى القبلة).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٥.

ليس بجيّد، والظاهر أنّه لم يرد الشرطيّة وعدم الجواز، حيث صرّح بعدم الجواز في الإقامة، فلعلّ بقرينة التقابل يفهم غير الشرطيّة، كالمحكي عن «المقنع» حيث قال: إن كنت إماماً فلا تؤذّن إلّا من قيام.

وتبعه المحكي عن «المهذّب»، حيث قد أوجب القيام والاستقبال في الأذان والإقامة، على من صلّى جماعة إلّا لضرورة.

حيث لا دليل موجود عندنا، ولعلّه كان بيده ما يفهم منه ذلك ولم يصل إلينا، فليس لنا متابعتهم، ولعلّهما أفتيا باجتهاد منهما، والله العالم.

نعم، قد يُقال بصحّة دلالة هذه الأخبار على لزوم القيام في الإقامة، والنهي عن غيرها، وليس للنصوص معارض إلّا الإطلاقات المتقيّدة بها، والأصل المقطوع بها، إلّا أنّ الشهرة بين الأصحاب هو الاستحباب، بل في «المنتهى» الإجماع على تأكّد القيام فيها، بل الكراهة في الترك، بل تعدّوا عنه إلى سائر ما يعتبر في الصلاة من الاستقرار والاستقبال وغيرهما، خصوصاً مع ملاحظة ما في بعض النصوص السابقة الدالّة على أنّ الإقامة من الصلاة، كما عرفت من ظاهر الخبر المروي عن سليمان بن صالح، في قوله: (إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة).

ولعلّ وجه ذهاب الشهرة إلى الاستحباب، إمّا لوجود ما يُستفاد منه ذلك عند المتقدّمين من فقهاءنا، وفُقِدَ ولم يصل إلينا، أو كان مبنياً على ما عرفت في بحث اشتراط الطهارة حين الإقامة، بأنّ الإطلاق والتقييد في المندوبات يُحمل على تأكّد الاستحباب، لا على التقييد والاشتراط، وإلّا لولا ذلك لكان الفتوى بلزوم القيام في الإقامة من حيث دلالة النصوص قوياً.

فعلى هذا، لو روعي فيه الاحتياط كان حسناً جداً، حذراً عما يدلّ عليه الدليل، كما لا يخفى على من لاحظ الأخبار في الباب.

الشرط السابع: أن يقف المؤذن على مرتفع حال الأذان.

صرّح به غير واحد، بل في «التذكرة» و«النهاية» الإجماع عليه، خصوصاً مع ملاحظة الخبر المروي عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان طول حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قائمة، فكان عليه السلام يقول لبلال إذا أذن: يا بلال أعلّ فوق الجدار، وارفع صوتك بالأذان، الحديث»^(١).

ولأنّه أبلغ في إيصال النداء بالأذان والمناسب لاعتبار المنارة في المسجد، فهل يستحبّ كون الأذان على المنارة أم لا؟

قيل: لا، كما يظهر عن المحقّق البحراني صاحب «الحدائق»؛ لأجل أنّها تندرج في البدعة المحرّمة، وتعدّ من الأمور التي أحدثها عمر بن الخطّاب، كما في «الوافي». ولأجل ذلك ورد في النصّ من أمر عليّ عليه السلام بهدم المنارة، وهو كما في الخبر المروي عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام:

«أنّ عليّاً مرّ على منارة طويلة فأمر بهدمها، ثمّ قال: لا ترفع المنارة إلّا مع سطح المسجد»^(٢).

بل وفي الخبر المروي عن علي بن اسباط، عن عليّ بن جعفر، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الأذان في المنارة أسنّة هو؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

فقال: إنما كان يؤذن للنبي ﷺ في الأرض، فلم يكن يومئذ منارة^(١). واعتماداً على هذين الخبرين أنكر صاحب «الحدائق» استحباب الأذان على المنارة، وعلل ذلك بأن علياً عليه السلام حينما رأى البدعة في المنارة أمر بهدمها لأنها كانت أرفع من سطح المسجد.

مع أن الظاهر من الحديث ليس إلا كراهة ارتفاعها عن سطح المسجد، لا نفي الاستحباب، حتى بالنسبة إلى المرتفع عن الحد المجاز، فلا فرق في استحباب ذلك بين كونه على المنارة أو على الجدار أو سطح المسجد.

ولعل النهي عن مثل الارتفاع، كان لأجل أنه قد يسبب في إيذاء الناس من الاطلاع على بيوتهم، وأمثال ذلك كما لا يخفى.

فالقول بالاستحباب بالوقوف على مطلق المكان المرتفع سواء كان على المنارة أو غيرها قوي.

ثم قد يُقال: إن استحباب هذا وأكثر ما ذكر في الأذان، يختص بمؤذن الإعلام أو الجماعة، لعدم اعتبار شيء من ذلك في أذان من قصد أداء صلاته أفراداً، وعليه فلا يعتبر فيه العدالة والبصر والبصيرة والصوت والارتفاع وأمثال ذلك، وليس ببعيد، عدا مثل الطهارة والاستقبال والقيام، حيث يعتبر جمعها فيه.

ومن المندوبات التي تركها المصنف هي وضع المؤذن إصبعيه في أذنيه حال الأذان، كما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن الحسن بن السدي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

«السنة أن تضع إصبعيك في أذنيك في الأذان»^(١).

ومثله الخبر الآخر المروي عنه^(٢).

وأيضاً من المندوبات: مد الصوت، حيث قد وردت الإشارة إليه في الخبر

المروي عن زرارة، عن الباقر عليه السلام:

«وكَلِّمَا اشْتَدَّ صَوْتُكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُجْهَدَ نَفْسُكَ، كَانَ مِنْ يَسْمَعُ أَكْثَرَ، وَكَانَ

أَجْرُكَ فِي ذَلِكَ أَعْظَمَ»^(٣).

ولعل الماتن قد اكتفى في ذلك بما جاء في قوله: (كونه صَيِّئاً قائماً على

مرتفع)، وأمثال ذلك، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

ولو أذنت المرأة للنساء جاز^(١).

ولو صلّى منفرداً ولم يؤذّن - ساهياً - رجع إلى الأذان مستقبلاً صلاته ، ما لم يركع وفيه رواية أخرى^(٢).

(١) حيث قد بينّا حكم هذه المسألة فيما سبق ، وقلنا بالجواز كما في المتن ، وذكرنا أدلته تفصيلاً ، فلا حاجة إلى الإعادة .

(٢) الشهرة قائمة على جواز الرجوع بعد الدخول في الصلاة عند نسيان الأذان في الجملة ، وعليه المشهور بشهرة عظيمة نقلاً وتحصيلاً ، بل عن «المختلف» الإجماع على عدم الرجوع بعد الركوع ، فعدم جواز الرجوع بعده ، مضافاً إلى كونه مطابقاً للأصل والقاعدة ، حيث أنّه لا يجوز إبطال عمل إلا بعد ورود دليل خاصّ على الجواز ، ومضافاً إلى دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) ، حيث يدلّ على المطلوب ، لو بينّا على عموميتّه حتّى يشمل مثل ما نحن فيه ، دونما إذا جعلنا الآية متعلّقة بالاعتقاد الموجب لحبط الأعمال .

بل قد يُقال: بعموميّتها حتّى قيل بحرمة إبطال عمل المندوب ، تمسكاً بها فضلاً عن الواجب .

ومضافاً إلى استحباب الأذان والإقامة ، فلا وجه لجواز إبطال عمل واجب للمندوب ، بل حتّى لو قلنا بوجوبهما أو بوجوبها ، لم يجز القطع لو تعمّد في تركهما ، فضلاً عن نسيانهما ، لعدم مدخليّتهما في صحّة الصلاة على تقدير

(١) سورة محمد ﷺ: الآية ٣٥ .

الوجوب، كما لا يخفى.

وفي المسألة قولان آخران، وهما:

أحدهما: للشيخ ومن تبعه مثل صاحب «المفاتيح» وإن كان كلام الشيخ في الجمع بين الأخبار في كتابيه من «التهذيب» و«الاستبصار». وثانيهما: قول آخر للشيخ في «النهاية» والحلي في «السرائر» وابن سعيد في «الجامع».

فالأول منهما: هو القول باستحباب الانصراف، أو جوازه مطلقاً، سواء قبل الركوع أو بعده، بل سواء كان الترك بالعمد أو النسيان. والقول الآخر: هو عدم إعادة الناسي مطلقاً، سواء كان قبل الركوع أو بعده، بخلاف العامد حيث يُعيد قبل الركوع دون بعده. ومستند المشهور الخبر المروي عن الحلبي، بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذن وتُقيم ثم ذكرت قبل أن تركع، فانصرف وأذن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فأقم على صلاتك»^(١). حيث قد اشتمل على النسيان لكل من الأذان والإقامة، وجعل ملاك جواز الرجوع وعدمه هو التذكّر قبل الركوع وبعده. والدليل على القول الثاني: هو الخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يُقيم الصلاة وقد افتتح الصلاة؟ قال: إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمت صلاته، وإن لم يكن قد فرغ من صلاته فليعد»^(١).

حيث أنه مشتمل على نسيان الإقامة فقط دون الأذان، إلا أن يلحق بالأولوية لأنه أجزاز الرجوع بنسيانها فقط، فمع الأذان بطريق أولى. ثم بناءً على حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب والإباحة، بواسطة كونه في مقام توهم الخطر. ثم إن حكم جواز الرجوع أو استحبابه، مطلق لجميع حالات المصلي من حيث الذكر، بأن كان قبل الركوع أو بعده.

نعم، لو نسي خصوص الأذان دون الإقامة، فإنه لا يمكن استفادة إجراء الحكم لا بالمنطوق ولا بالأولوية، إلا أن يُقال بأن الإقامة عنوان مشير، وكناية عن ترك كل واحد منهما، وهو بعيد غايته، بل الظاهر خلافه، فاعتباره عنواناً لهما أولى من كونه عنواناً لكل منهما.

وأما مستند القول الثالث: هو الخبر المروي عن نعمان المرادي، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسأله أبو عبيدة الحذاء عن حديث رجل نسي أن يؤذن ويُقيم حتى كبر ودخل في الصلاة؟ قال: إن كان دخل المسجد ومن نيته أن يؤذن ويُقيم، فليمض في صلاته ولا ينصرف»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

حيث يدل بمنطوقه على أنه لو نسي الأذان والإقامة لا يجوز له الرجوع إن كان في صلاته عندما كان من تبيته الإتيان، فمفهومه أنه مع تركه عمداً، يجوز له الرجوع لأنه لم يكن ناسياً.

هذا، ولكن الأخبار لم تنحصر في هذه المذكورات، فقد ورد في بعضها الحكم بالمضي في الصلاة مطلقاً:

منها: الخبر المروي عن عبيد بن زرارة، عن أبيه، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتى دخل في الصلاة؟ قال: فليمض في صلاته فإنما الأذان سنة»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن حديث داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل نسي الأذان والإقامة حتى دخل في الصلاة؟ قال: ليس عليه شيء»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن زرارة مثله^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم، عنه عليه السلام، قال:

«في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتى يدخل في الصلاة؟

قال: إن ذكر قبل أن يقرأ، فليصل على النبي وليقم، وإن كان قد قرأ

فليتم صلاته»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

ومنها: الخبر المروي عن حسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يفتتح صلاته المكتوبة، ثم يذكر أنه لم يقيم؟ قال: فإن ذكر أنه لم يقيم قبل أن يقرأ، فليسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يقيم ويُسَلِّي، وإن ذكر بعدما قرأ بعض السورة، فليتم على صلاته»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن زيد الشحام: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتى دخل في الصلاة؟

فقال: إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصل على النبي وآله وليقم، وإن كان قد دخل في القراءة فليتم صلاته»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن زكريا بن آدم، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك كنت في صلاتي فذكرت في الركعة الثانية وأنا في القراءة أني لم أقم، فكيف أصنع؟ قال: اسكت موضع قرائتك، وقل: (قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة)، ثم امض في قرائتك وصلاتك، وقد تمت صلاتك»^(٣).

هذه جملة أخبار وردت حول نسيان الأذان والإقامة، أو نسيانها فقط، فمقتضى القاعدة المعمولة المتعارفة في سائر الموارد في باب المندوبات، أنه إذا اختلفت السنة الأخبار في موضوع على أنحاء مختلفة، يجب حملها على

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

مراتب الفضيلة، بمعنى أنّه إذا تذكّر قبل القراءة، فالرجوع أفضل من التذكّر بعد القراءة قبل الركوع، وهو أفضل ممّا لو تذكّر بعده، وهو أفضل ممّا لو تذكّر في سائر الركعات، وهكذا.

إلاّ أنّه لم يذهب إلى هذا الجمع أحدٌ من الفقهاء من المتقدمين والمتأخّرين، بل قد عرفت دعوى العلامة في «المختلف» الإجماع على عدم جواز الرجوع بعد الركوع، فيظهر من ذلك أنّهم ذهبوا إلى الجمع بين الأخبار بالإطلاق والتقييد، بأن قيّدوا إطلاق حديث علي بن يقطين من تجويز الرجوع إذا كان في الصلاة، على صورة قبل الركوع سواء قرأ أم لا، وسواء قرأ تمام السورة أو بعضها، فلا يجوز الرجوع إذا كان بعد الركوع لدلالة الخبر المروي عن الحلبي، كما قيّدوا إطلاق حديث عبيد بن زرارة وداود.

وحكموا بمضيّ الصلاة مطلقاً، سواء كان قبل الركوع أو بعده بمقتضى دلالة الخبر المروي عن الحلبي على صورة كونه بعد الركوع، بناءً على الاحتفاظ بظاهر أمر الإمضاء في حديث عبيد على حاله من الوجوب، وبالنسبة إلى قبل الركوع على الاستحباب جمعاً، لا بحسب الدلالة نفسها.

كما قيّدوا وحملوا الخبر المروي عن محمّد بن مسلم وحسين بن أبي العلاء من تجويز الرجوع قبل القراءة دون بعدها، ولو كان قبل الركوع ولو ببعض السورة، على جواز الرجوع بما قبل الركوع، ولو كان قد قرأ، وبحمل قوله: (وإن قد كان قد قرأ) كناية عن الورود في الركوع، ولو كان بالهويّ إليه، دون حال قيامه قبل الركوع، مع أنّه قد يُقال بأنّ القيام المتّصل بالركوع أيضاً ركن،

فلا يبعد إلحاق مثله بحال بعد الركوع، وإن لم يشاهد في كلمات الأصحاب التصريح بالإلحاق.

وليكن على ذكر منك، بأن الرجوع قبل الركوع ليس إلا على الجواز أو الاستحباب، لأن الأمر بالإعادة والرجوع والانصراف في الخبر المروي عن الحلبي يكون أمراً صادراً في مقام توهم الخطر.

ونحن نزيد على ما ذكره الأصحاب في هذا الجمع، بإمكان القول بالحمل على مراتب الفضل، واستحباب الرجوع بالنسبة إلى ما قبل الدخول في الركوع، بأن يكون الرجوع قبل القراءة أفضل من غيره، وهذا القول مبني على ما هو المستفاد من مقتضى الأخبار، ولازم ذلك رفع اليد عن مفهوم بعض الأخبار، بواسطة منطوق صحيح الحلبي، بل وكذا عن منطوق بعض تلك الأخبار، بواسطة منطوق الحلبي كما لا يخفى.

فبقي في المقام الخبر المروي عن زكريا بن آدم، حيث أجاز عند النسيان والتذكّر في الركعة الثانية أن يقول: (قد قامت الصلاة)؛ فإنه بالنسبة إلى حكم عدم جواز الرجوع موافق لرواية الحلبي، إلا أنه بالنسبة إلى تجويز القول بما ذكر، فإنه لم يعمل به أحد، بل في «الجواهر»: أنه شاذ مجهول الرواة، إلا إن الشيخ نقله في كتاب الأخبار، وهو مخالف لما دلّ على منافاة الكلام للصلاة.

وحمل الخبر على إرادة القول في النفس، منافٍ للقول ولسوق الكلام، كما لا يخفى.

فإذا عرفت نتيجة الجمع بين الأخبار، وأن حكم جواز الرجوع وعدمه

دائر مدار حصول الركوع - أي المكان الذي يصدق عليه الركوع - حتى يشمل لمن نسي وهوى إلى السجود ثم تذكر، فلا يجوز له الرجوع أيضاً، لأنه قد دخل في محل الركوع، لو لم نقل بعدم الجواز حتى لمن كبر للركوع، لوروده في القيام المتصل بالركوع الذي هو ركن، وإن كان ظاهر حديث الحلبي جوازه بالرجوع لعدم حصول الركوع به، وعدمه فيجوز.

لكن السؤال حينئذ هو أنه كيف له أن يقطع الصلاة؟

فهل يعدل إلى النافلة ثم يقطع، كما قد وردت الإشارة إليه في ما لو صلى أفراداً وأراد درك الجماعة في الفريضة.

أو يقطع صلاته بكلام خارج عن الصلاة؟

وقد عرفت دلالة الخبرين الصحيحين المرويين عن محمد بن مسلم وزيد الشحام بالصلاة والسلام على النبي ﷺ فيقطع بها صلاته ثم يعود إلى الأذان والإقامة، فهل يجب ذلك أو أنه جائز والخبر إرشاد إلى جواز القطع بمثله؟ ففي «الجواهر»: (لم أعتز من عامل به على نحو الوجوب).

نعم أفتى الشهيد رحمه الله في «الدروس»، وقال: (يرجع ناسيهما ما لم يركع فيسلم على النبي ﷺ ويقطع الصلاة).

وفي «الذكرى» قال: (إنه أشار بالصلاة والسلام عليه ﷺ إلى قطع الصلاة). فيكون المراد من الصلاة هنا أيضاً السلام، أو يُراد الجمع بينهما عملاً بالحدِيثين، فحصول القطع بهما كان من خصوصيات الموضع، أو كان لأجل أنه قد قصد به القطع لأجل تدارك المنسي، فلا ينافي ما ورد في رواية أبي كهمس

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«سألته عن الركعتين الأولتين إذا جلست فيهما للتشهد، فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيها النبي صلى الله عليه وآله ورحمة الله وبركاته انصرف هو؟ قال: لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو الانصراف»^(١).

حيث أنه يأتي بالسلام بما أنه جزء للصلاة. غاية الأمر أنه يريد بذلك الخروج، أو بأحد السلامين الآخرين.

بل في «الجواهر»: (إنه يمكن أن يُراد القطع بما ينافي الصلاة، ويكون التسليم عليه صلى الله عليه وآله مبيحاً لذلك).

لكنه أورد عليه بقوله: (لكن الجميع كما ترى).

ثم ذهب عليه السلام إلى أن الأولى إرادة الندب هنا، المؤيد بما ورد من الصلاة عليه صلى الله عليه وآله عند عروض النسيان أو إرادة التذكّر، فحينئذٍ يفعله إما لتذكّر حاله، أو لإذهاب الشيطان الذي هو سبب للنسيان، فحينئذٍ ينبغي إرادة الصلاة من السلام لا العكس، أو لا بأس لأن المراد ذكر النبي صلى الله عليه وآله.

وعلى كلّ حال، فالمراد قطع الصلاة بأحد قواطعها، واستئناف الأذان والإقامة، أو العدول عن الفريضة إلى غيرها، حيث يكون له ذلك، بل ربما كان تعييناً عليه تجنباً عن قطع الصلاة، وإن كان الأقوى العدم، عملاً بإطلاق النصّ والفتوى.

انتهى كلامه عليه السلام.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

والظاهر - كما عرفت - كون ذكر النبي ﷺ هنا لأجل قطع الصلاة، ولو حصل بذلك أمر المندوب الوارد في الحديث، والظاهر هنا أنه قد ترك الأذان والإقامة بالنسيان، لا أن يكون ناسياً بحيث لا يعلم ولا يدري أنه هل أتى بهما أم لا، فأراد التذكّر بواسطة التسليم، كما لا يخفى.

وأما احتمال عدم كونه خارجاً عن الصلاة، وأريد من الأمر بالإقامة، تكرار قوله: (قد قامت الصلاة) كما ورد في حديث زكريّا بن آدم و«الفقه الرضوي»، كما عليه صاحب «الحدائق».

يعدّ مخالفاً للفتاوى، وما هو المستفاد من النصوص، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أنه لو نسي في أنه هل أتى بهما أم لا، بمعنى أنه لا يدري ما فعله في أول الصلاة، فإنه لا يجوز له قطع الصلاة مع هذا الشك، لما قد عرفت أن قطع الصلاة مخالفٌ للأصل، فيقتصر فيه على موضع اليقين، وهو غير هذا الفرض.

فما في «الجواهر» من أن المراد من السلام، هو الصلاة الذي وردت إليها الإشارة في الخبر المروي عن أبي هاشم، عن أبي جعفر محمد بن عليّ عليه السلام، في حديث:

«فإن صلى الرجل عند ذلك، الحديث»^(١).

وأن المقصود منه عند النسيان، في غير محله.

ثم إن ظاهر كلام المصنّف، حيث قال: (ولو صلى منفرداً ولم يؤذن

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

- ساهياً-رجع :

إنَّ حكم الرجوع لنسيان الأذان، سواءً كان وحده أو مع الإقامة، لو قلنا بشموله لهما، ولم نقل إنَّ ظهوره فيه وحده.

مع أنَّه يشكل توجيهه من حيث الدليل إذا أُريد به وحده دون الإقامة، يعني بأن لا يجوز الرجوع للإقامة المنسيّة وحدها دونها، مع أنَّ ظاهر النصوص كان في نسيانها أو مع الأذان، فإن أُريد كلاهما، لأمكن توجيهه بمنطوق الأخبار المروية عن الحلبي ومحمّد بن مسلم وزيد الشّحام وبمفهوم الخبر المروي عن نعمان المرادي.

بل لأمكن توجيه جواز الرجوع في خصوص الإقامة، بحديث علي بن يقطين، إذا جمع مع سائر الأخبار بالتقييد بما قبل الركوع، وبالخبر المروي عن حسين ابن أبي العلاء خصوصاً، مع ملاحظة أهميّة الإقامة عند الشارع والذي يقتضي كونها أولى بجواز الرجوع بوحدها من الأذان وحده.

ثم لو قام المصلّي بأداء صلاة لا أذان فيها - كما لو جمع بين الفريضتين، أو كان الأذان مرجوحاً في حقّه - فأراد الإقامة، أو لم يهتمّ بالأذان أولاً وقصد الإقامة وحدها، فنسيها، هل يجوز له الرجوع أم لا؟

فيه قولان :

ربّما نسب إلى المشهور عدم، كما في «المسالك»، بل عن الشيخ نجيب الدّين دعوى الإجماع عليه.

ولكن حكي عن غير واحد القول بالجواز، بل قد يظهر عن «النفلية» أنّه

المشهور، بل في «الجواهر» أنّ دعوى إجماع شيخ نجيب الدين في عدم جواز الرجوع كان للأذان وحده لا الإقامة، كما في «مصباح الفقيه»، ولعلّ مراد شيخ نجيب الدين كليهما، أي لا يجوز الرجوع لكلّ منهما منفرداً. وعلى كلّ حال، الإشكال صغروي، لعدم معقولية قيام الإجماع في مثل هذه المسألة المختلف في حكمها.

نعم، قد يظهر جواز الرجوع في نسيان الأذان وحده، عن الشهيد في «المسالك» وشيخه في حاشيته، والحسن وابن سعيد والمصنّف بمقتضى ظاهر كلامه.

ولكنّ الإنصاف أنّ الأظهر بناءً على دلالة النصوص هو عدم جواز الرجوع للأذان، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ النصوص الواردة مختصة بمورد النسيان أو خصوص الإقامة، فلا تشمل نسيان خصوص الأذان، بل لا يستبعد استفادة ذلك من الخبر المروي عن أبي الصباح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نسي الأذان حتّى صلّى، قال: لا يُعيد»^(١).

فإنّه إن أريد منه الأعمّ من إتمام الصلاة، بأن يكون معنى قوله: (صلّى) أي دخل في الصلاة، فعليه الإتمام، لأنّه في المورد الثاني يطلق القول بالانصراف بقوله: (فانصرف) كما جاء في حديث أبي بصير، فيكون دليلاً على عدم جواز الرجوع.

فالأحوط - لو لم يكن أقوى - هو عدم جواز الرجوع لخصوص الأذان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

المنسي، بخلاف الإقامة، حيث يجوز الرجوع في نسيانها وحدها، لدلالة الأخبار بذلك.

ثم إنَّ المصنّف خصّ حكم جواز الرجوع بالمنفرد، تبعاً للمحكي عن «المبسوط»، مع كونه مخالفاً لظاهر إطلاق النصّ والفتوى ومعتقد الإجماع، بل لمقتضى تأكدهما في غير المنفرد، أي الجماعة، فيكون جواز الرجوع فيه بطريق أولى، ولذلك حكى عن «الإيضاح» و«حاشية الميسي» أنَّ المراد بذلك التنبيه بالأدنى على الأعلى، وفي «الجواهر»: أو يكون لندرة تحققه في الجماعة.

قلنا: لعلَّ وجه الاختصاص، هو أنَّ الإمام إذا نسي فإنَّه يصعب عليه إرادة الرجوع من جهة حال المأمومين، وأنَّه هل يجوز لهم الرجوع وقطع الصلاة لأجل قطع الإمام صلاته، أم عليهم إتمام صلواتهم أفرادياً بعد قطع الصلاة؟ فلعَلَّ لأجل هذه الأمور خصّ المصنّف الحكم بالمنفرد، بأن يكون الإطلاق منصرفاً بما هو الغالب في الخارج من المنفردين، فلا يبعد القول بالاحتياط بعدم جواز الرجوع لأجل استلزام قطع صلاة المأمومين، أو تبديل صلاتهم إلى الانفراد بعد أن أقاموها جماعة.

فالاحتياط بترك الرجوع في النسيان في حق الإمام لا يخلو عن حسن، والله العالم.

ثمَّ الظاهر من النصوص والفتاوى، بل المتيقن منهما، الترخيص في الرجوع عند الذكر بلا تأخير، فلو تذكّر وعزم على تركه، وإن لم يصدر منه

فعل، لم يجز له الرجوع، اقتصاراً فيما خالف الأصل وحرمة إبطال الفريضة على المتيقن.

بل قد يُقال بعدم جواز الرجوع على الأحوط، إذا مضى له زمان يتردد فيه بين الرجوع وعدمه بعد الذكر.

وهذا يصح لمن لا يجيز الرجوع إذا كان قد تركه عمداً، كما عليه الأكثر غير ابن أبي عقيل والشيخ في «النهاية» وابن إدريس في «السرائر»، وإلا يجوز متى أراد الرجوع قبل الركوع، لأنّه حينئذٍ ليس له أمد من الوقت من حيث التذكّر، إلا أن يفرض تركه متعمداً، حيث أراد الدخول في الصلاة ثم نسي فتذكّر، فحينئذٍ لو أراد الرجوع لابد أن يكون بلا فصل بعد الذكر، لكنّه خلاف لظاهر إطلاقهم.

أقول: لكنّ الإنصاف أنّه لا يجوز الرجوع إلا عند النسيان، لعدم وجود دليل يفيد جواز الرجوع لو ترك عمداً، كما أنّ المستفاد من التفريع الموجود في الأخبار، حيث علّق الانصراف على الذكر، فلا يجوز التأخير حتّى لا يساعد مع التردد، كما قاله صاحب «الجواهر».

كما أنّ الظاهر من الأدلّة هو فيما لو ترك الأذان أو الإقامة أو كلاهما كاملاً وبجميع فقراتهما، فلو ترك جزءاً أو شرطاً نسياناً لا يشمل، فيدخل تحت قاعدة عدم جواز الرجوع.

اللّهمّ إلا أن يكون ترك الجزء أو الشرط بحيث يصدق تركهما لأجل فسادهما، فلا يبعد حينئذٍ الحكم بالجواز، وإن خالفه العلامة الطباطبائي، حيث قال في منظومته:

ولا رجوع للفصول منهما ولا لشرطٍ فيهما قد عدما

وهذا هو الأوجه، لعدم صدق النسيان في الأمر الفاسد عرفاً، حيث يقال عرفاً إنه أتى بالشيء لكن ناقصاً أو فاسداً، فجواز الرجوع بذلك مع كونه مخالفاً للأصل ومخالفاً للاحتياط ويعدّ جرأةً على إبطال الفريضة، ولا فرق في ذلك بين كون الجزء المتروك من الأجزاء المهمة فيهما أم لا، كما أنه لا يمكن أن يجعل حكم جواز الرجوع لقوله: (الصلاة) ثلاثاً، بدل الأذان والإقامة في صلاة الفريضة مثل صلاة الآيات، وفي النافلة كالعيدين، لولا جوازه من حيث كونه نفلاً، لما قد عرفت من أن جواز القطع مخالفاً للأصل، فيقتصر فيه على موضع النصوص والفتاوى، كما لا يخفى.

ويعطى الأجرة من بيت المال إذا لم يوجد من يتطوع به .

البحث عن أجرة المؤذن ، فإنّ ما يأخذه المؤذن :

تارة : يكون بصورة الأجرة .

وأخرى : بصورة الارتزاق .

وفي كلتا الصورتين :

تارة : يوجد من يتطوع به .

وأخرى : لا يوجد من يتطوع به .

والظاهر من كلمات جماعة من الفقهاء ، هو حرمة أخذ الأجرة ، كما صرح بذلك المصنّف في مبحث التجارة ، بل هي خيرة الأكثر بل المشهور نقلاً وتحصيلاً ، بل عن «الخلاف» و«جامع المقاصد» حكاية الإجماع عليه ، وعن «المختلف» : هذا مذهب أصحابنا إلّا من شدّ ، بل في «حاشية الإرشاد» للكركي : (لا خلاف في تحريم أخذ الأجرة عليه ، سواء كان من السلطان أو من طائفة من الناس ، كأهل محلة أو قرية) .

وهو مختار صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني ، والسيد في «العروة» وأصحاب التعليق عليها .

أمّا السيّد المرتضى فقد ذهب إلى الكراهة وتبعه الكاشاني ، بل المحكي في «البحار» وفي كتاب التجارة من «مجمع الفائدة والبرهان» أنّه متّجه ، وفي «المدارك» أنّه لا بأس به ، وكأنّه هو ظاهر المحقّق في «المعتبر» ، بل عن العلامة

في «المنتهى» و«التحرير» أنّ في الأجرة نظراً.

هذه هي الأقوال في المسألة.

وأما دليل الحرمة: هو الاستدلال بأنّ أخذ الأجرة يستلزم الجمع بين العوض والمعوّض عنه؛ لأنّ المؤدّن بنفسه يكون أحد المخاطبين بالأذان، فيعدّ في حقّه واجباً ووظيفة شرعية لولا الإجارة، فأخذ الأجرة في قبّال شيء هو موضوع على عهده من الشارع يوجب الجمع بين العوض والمعوّض عنه، وهو غير جائز.

قال صاحب «الجواهر» قال: (فإنّ تمّ الإجماع المزبور والتعليل المذكور، كانا هما الحجّية، مؤيّدة بالخبرين السابقين).

ولكنّ الإنصاف هو أنّه لولا قيام دليل آخر من الأخبار والشهرة والإجماع، لما كان التعليل المذكور تامّاً؛ لأنّ مجرد كون العمل مستحبّاً عليه، لا يوجب المنع عن أخذه الأجرة عليه لإمكان جعل الأجرة لخصوصيّة خاصّة، وهو عدم جواز تركه بأن يصير واجباً عليه، وأنّ تؤدّي الأجرة على لزوم الفعل عليه وأن لا يتركه، مع أنّ الشارع قد عدّه راجحاً مع جواز تركه، فخصوصيّة عدم جواز تركه ناشئة من ناحية الإجارة، وهي أمرٌ زائدٌ ويصحّ وقوع الإجارة عليه. بل نقل عن الشيخ الأنصاري رحمه الله جواز وقوع الإجارة في الافرادي والواجب التخييري بالخصوص، حيث أنّ الشارع لم يعين عليه تلك الخصوصيّة بالخصوص، فضلاً عن مثل المندوب.

بل قد يُقال بجواز أخذ الأجرة على نفس العبادة، فيما لو عاد نفع منها إلى

الغير بالإجارة، حتّى ولو كانت الأجرة واقعة على نفس العبادة، كما لو استأجر من يُصليّ الفرائض الفائتة عن الميّت، حيث ينتفع الميّت من صلاته، ولو كان العمل بنفسه عبادة ويحتاج إلى قصد القربة، إلّا أنّه يجعل نفسه مع قصد القربة، بواسطة الالتزام بالإجارة متعلّقاً للإجارة، نظير ما يُقال بمثل ذلك في تعيين خصوصيّة في مصداقٍ من مصاديق ذلك الواجب، مثل أن يتّخذ مصداق العمل مهراً، أو كونه في مسجد كذا أو أن يحفر القبر أزيد من المقدار الواجب، أو غير ذلك من الأمور، حيث لا يؤدّي أخذ الأجرة إلى الجمع بين العوض والمعوض، كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ أخذ الأجرة على العمل العبادي تنافي الإخلاص، إذا ثبت اعتبار الإخلاص فيه شرعاً، فيما يعتبر ذلك فيه، فهو أمرٌ آخر لا بدّ من إثباته بالنصّ والإجماع.

أو يقال: إنّ ما ذكرتم صحيح، لو فرض فيما عاد نفعه إلى المستأجر بخلاف ما لم يكن كذلك، ففي مثل الصلاة على الأموات يصحّ، لأنّ الميّت ينتفع بصلاة الحيّ بعد الإجارة، بخلاف مثل صلاة الليل والأذان والإقامة، حيث أنّها واجبات مندوبة على شخص المكلف، فاستيجار الغير للإتيان بها، لا يوجب كفاية ذلك عن شخص المستأجر، بحيث يسقط ذلك المندوب عن ذمّته، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: أنّه أيضاً ينتفع بهذه الإجارة في المقام، وذلك للشواب الذي يعود على المستأجر بذلك، حيث بها يوفّق الشخص لإتيان الأذان دائماً،

كما لا يخفى، فالحكم في المقام بالجواز وعدمه متوقف على دلالة النصوص، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى النصوص الواردة في المقام، وهي:

منها: الخبر المروي عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي، أن قال: يا عليّ إذا صليت فصل صلاة أضعف من خلفك، ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً»^(١).

ورواه الصدوق مثله مرسلًا، قال:

«أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين والله إني لأحبك، فقال له: ولكنني أبغضك، قال: ولم؟ قال: لأنك تبغي في الأذان كسباً، وتأخذ على تعليم القرآن أجراً»^(٢).

ومما يؤيد ذلك الخبر المروي في «دعائم الإسلام» مروياً عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«من السحت أجر المؤذن، يعني إذا استأجره القوم، وقال: لا بأس أن يجري عليه من بيت المال»^(٣).

والروايات وإن كانت ضعيفة من حيث السند أو الإرسال أو الكتاب المنقول عنه، إلا إنها منجبرة بعمل الأصحاب والشهرة، لولا الإجماع، كما عرفت دعواه عمّن سمعت وعلمت أسمائهم.

فإن ظاهر هذه الأخبار لو لم ندع ورودها في خصوص أذان الإعلام،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) المستدرک: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

فلا أقلّ من أنّها عامّة تشمله، فحينئذٍ فإن اختصّ بالأوّل فالمنع في أذان الذكرى يكون بالأوّلوية، لأنّ الإعلامي أخفّ مؤونةً من الذكرى، حيث لا يعتبر في الإعلامي قصد القربة إلّا للثواب، بخلاف الذكرى حيث أنّه شرطٌ في صحّته، كما كان الأمر كذلك بالمنع في الإعلامي لو ادّعى العموم في الأخبار.

نعم، لو ادّعى الظهور فيها في خصوص الذكرى، فلا يمكن الجزم بالمنع في الإعلامي، ولكن أصل الدعوى ممنوعة.

فوجه الممنوعة في الذكرى، يمكن أن يكون لما قلنا من عدم عود النفع إلى المتسأجر، أو لا يمكنه الانتقال إليه والنيابة، أمّا لا اعتبار المباشرة فيه، أي إنّ العمل بنفسه مطلوب من العامل، ولا يمكنه أن ينقله إلى الغير بالإجارة، بحيث يقال لأذانه أنّه أذان المستأجر، بل يعدّ أذان الأجير. أو لأجل منافاة الإجارة مع قصد القربة.

ولكن يمكن أن يُجاب عن الأخير بأنّه لا مانع من جعل العمل المشتمل على قصد القربة متعلّقاً للإجارة، كما هو كذلك في الصلاة الاستيجاري والحجّ النيابي، فتكون الإجارة بصورة الداعي على الداعي، ويكون لزوم امتثال متعلّق الإجارة في طول امتثال الأمر المتعلّق بالفعل، فلا منع إلّا من جهة أحد الأمرين الأوّلين.

لا يقال: إنّ كان ممنوعاً لأجل عدم تعقّل نفع يعود إلى الغير، واعتبار المباشرة فيه، فكيف جوّز الشارع كفاية أذان الغير للإمام والمأموم عند سماعهما له، برغم عدم مباشرتهما له، فما المانع من جعل مثل هذا الأذان متعلّقاً للإجارة؟

لأننا نقول: إنَّ الدليل الذي ورد بكفاية ذلك للسامع، ليس إلا لأجل كفاية السماع أو الاستماع مع الحكاية أو بدونها مع كون الأذان لمثل هذه الصلاة لا يوجب صحّة النيابة لأذان ولو لم يسمعه أحد، ولم يكن لصلاة يصليّ معه أحد، وهما شرطان يقتضيهما إطلاق النيابة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشارع قد عمّم الأذان المعتبر في الصلاة، بين أن يباشره المصلّي بنفسه، أو يسمعه عن غيره، وهذا لا يستلزم إمكان جعل أذان الغير، المشعر فيه المباشرة، أذاناً لنفسه بالإجارة والنيابة، وما نحن فيه معدود من القسم الثاني دون الأوّل.

ولكن ادّعى صاحب «الجواهر» بأنّ الأذان الإعلامي وإن كان مستحبّاً كفايئاً، ولكن لا ظهور في أدلّته في شرطية المباشرة، على وجه ينافي الإجارة، لو لم نقل بظهورها في خلافه، فيبقى عموم جواز الإجارة سالماً، وهي معدودة من الأعمال السائغة المترتب عليها نفع، وليس بواجب على المكلف فعله، وندب الناس إلى فعله لا ينافي جواز إعطاء العوض عليه، بعد فرض عدم انحصار نفعه في الثواب للفاعل، كي يؤدّي إلى الجمع بين العوض والمعوّض.

وفي الحقيقة يمكن تقسيم الخطابات الشرعيّة إلى قسمين:

الأوّل: ما يستفاد منها لزوم المباشرة الممنوعة عن إتيان الغير، مثل أكثر الخطابات في باب العبادات.

الثاني: ما لا يستفاد منها المباشرة الممنوعة، بل يجوز فيها الاستنابة، مثل خطاب (بع) و(صالح) وأمثال ذلك، حيث تجوز فيها الوكالة والنيابة، والأذان

الإعلامي يعدّ من هذا القسم، لعدم اعتبار قصد القربة فيه، حتّى ينافي أخذ العوض مع الإخلاص، كما أنّ فيه نفع عائِد إلى المستأجر، وهو إعلام دخول الوقت له ولغيره، ولا تعدّ المباشرة الاستفادة هنا من القسم الممنوع، فضلاً عن أنّ الأمر به أمرٌ مندوب كفائي، ولأجل ذلك كان نفس العمل قابلاً لدخوله تحت عمومات الإجارة والنيابة.

إلاّ إنّ الدليل والروايات يمنع ذلك، وليست الأخبار منحصرة بما ذكرها صاحب «الجواهر» وغيره حتّى نحتاج إلى جبر سندها من التمسك بالشهرة وعمل الأصحاب، بل يمكن دعوى استفادة الأخبار الدالّة على تحريم أخذ الأجرة ومنعه، مع كون بعضها معتبراً من حيث السند:

منها: الخبر المروي عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبيه، عن آباءه، عن عليّ عليه السلام:

«أنّه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين والله إنّني لأحبك الله، فقال له: لكنّي أبغضك الله، قال: لمّ؟ قال: لأنك تبغي في الأذان، وتأخذ على تعليم القرآن أجراً، وسمعت رسول الله ﷺ يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظّه يوم القيامة»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن الشيخ بإسناده الصحيح إلى محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«لا تصلّي خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجراً، ولا تقبل شهادته»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الشهادات، الحديث ٦.

إذ عدم قبول الشهادة وعدم الاقتداء به في الصلاة، يدلّ على حرمة عمله الذي يوجب فسقه .

ومنها: الخبر المروي عن الكليني، بإسناده عن العلاء بن سيابة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :

«لا يُصَلَّى خلف من يبتغي على الأذان والصلاة الأجر، ولا تقبل شهادته»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن الصدوق، بإسناده الصحيح عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة، عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث طويل، قال: «... فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله، ورأيت الجور قد شمل البلاد... ورأيت رياح المنافقين وأهل النفاق دائمة، ورياح أهل الحق لا تتحرك، ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر، الحديث»^(٢).

حيث جعل الإمام عليه السلام أخذ الأجر في قبال الأذان والصلاة، في عداد المنكرات التي تعدّ من أفعال الفاسقين والمنافقين .

فمع وجود هذه الأخبار الكثيرة، كيف يمكن الحكم بالكراهة، كما ذهب إليها المحقق الهمداني، بقوله: (أولم يكن عليه دليل إلا أخبار ضعاف، وجبر سندها بالشهرة فيه تأمل) ثم اختار الكراهة وقال: (وهو أشبه).

فالأقوى هو الحرمة، وإن اشتمل بعض الأخبار على ما يدلّ على أنّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٦.

الأذان ثابت على ذمّة المؤذن ويكره أن يأخذ عليه الأجر، لكن تحمل على الكراهة لقيام القرينة عليها ومع عدمها يحمل المنع على الحرمة.

فرع: هل حرمة أخذ الأجرة تكليفي أو وضعي، أي أن حرمة أخذ الأجرة هنا هل كان بصورة الحرمة في العمل فقط، بأن لا تكون الإجارة فاسدة، فيكون مثل النهي عن البيع في وقت النداء، أو مثل نهى الدولة عن بيع المخدرات والأفيون والترياك حيث يكون العمل منهياً عنه، لكنّه لا يضرّ بمالكية الشخص للمال، أو أن التحريم يشابه تحريم بيع الخمر وإجارته، حيث لا يكون بائعها مالكا، فتكون المعاملة فاسدة، كما هو الظاهر من كلمات بعض الأصحاب، مثل المحكي عن القاضي، حيث قال:

(كون النهي عن إجراء المعاملة الفاسدة مجرى الصحيحة، المراد منه بحسب الظاهر، نفس الصورة، ضرورة تعذر الحقيقة مع العلم بالفساد).

قد يقال: حيث أنّه لم ترد الإشارة في واحدٍ من هذه الأخبار على لزوم استرجاع الثمن المدفوع إلى المؤذن وردّه إلى صاحبه، مع اقتضاء المقام الإشارة إليه، فإنّه قد يؤيد الوجه الأوّل.

ولكنّ الظاهر من كلمات الأصحاب، بل وكذلك بملاحظة الخبر المنقول في «دعائم الإسلام» من عدّ الأجرة عليه من السحت، المشابه لقوله: (ثمن العذرة سحت)، حيث أُسْتُفِيدَ منه فساد المعاملة، فلا يبعد الحكم بالحرمة التكليفية.

مضافاً إلى أن النهي قد تعلّق بنفس المتعلّق، وهو الأجر الدالّ على الفساد،

لا على العمل حتّى يصير مثل النهي عن البيع في وقت النداء، كما لا يخفى على المتأمل.

هذا إذا آجر المؤذن نفسه بعقد لمدة معينة مع أجر المعين وغيرهما من الشروط.

وأما إذا أذن لا بعنوانه بل عوضاً عن أذانه، ففي «الجواهر»: (إنّ الحرمة في قبض المال عوضاً عنها، لا تقتضي فساداً، بعد أن كان فعلها لا بعنوانه ولا بملاحظته، أمّا إذا فعله فيمكن الحرمة، وفاقاً للمحكي عن القاضي، باعتبار النهي عن إجراء المعاملة الفاسدة مجرى الصحيحة، المراد منه بحسب الظاهر نفس الصورة، ضرورة تعدّد الحقيقة مع العلم بالفساد، ولا فرق في ذلك بين القول باشتراط النية فيه وعدمه.

نعم، يقع فاسداً على التقدير الأوّل، أمّا على الثاني فيمكن القول بحرمة مع عدم الفساد فيه، فيترتب حينئذٍ أحكامه عليه بين الاجتزاء به واستحباب حكايته ونحو ذلك، إذ دعوى ظهور الأدلة في ترتبها على المحلّ دون المحرّم، يمكن منعها على مدّعيتها، انتهى موضع الحاجة^(١).

أقول: لازم كلامه أنّه لو أذن لا مع عقد الإجارة أو المعاطاة، بل كان قاصداً أخذ الأجر في قبّال الأذان، فإنّه يحرم عليه قبض المال وإن لم يكن فاسداً، فإذا حرم عليه أخذ المال، لا معنى لعدم الفساد حينئذٍ، لأنّ النهي قد تعلّق حينئذٍ بالقبض، فهو مستلزم لعدم دخوله في ملكه، لأنّ المال المنهي عنه بالقبض

(١) الجواهر: ٧٥ / ٩.

لا يدخل في الملك، مثل النهي الوارد عن قبض مال الغير كالنهي عن قبض المال المأخوذ بالحياء.

نعم، صح ما قاله من أنه لا ينافي ما يترتب على الأذان من الاجتزاء به أو استحباب حكايته؛ لأن حرمة المال المأخوذ أو حرمة عمله لا يوجب فساد الأذان، بل وهكذا لا ينافي القول بفساد إجارته وحرمة أخذ العوض، كون الأذان ممّا يترتب عليه الأثر.

نعم، في مثل أذان الذكري، حيث يعتبر فيه قصد القرية، وقلنا بمنافاة أخذ الأجرة مع قصده وأنه يوجب فساده، فلا يترتب عليه الأثر من الاجتزاء واستحباب الحكاية، كما لا يخفى.

بل يمكن أن يُقال بصحة الأذان الذكري، إذا لم يكن حين الأذان قاصداً أخذ العوض ولا عقد عليه الإجارة، ولكن بعد الأذان قصد مطالبة العوض، وقلنا بحرمة أيضاً، فمع ذلك لا يصير الأذان بعد فراغه باطلاً، كما لا يخفى، فضلاً عن مثل أذان الإعلامي، إذ أن هذا القصد يكون مثل الرياء بعد العمل، فكما لا يوجب الرياء المبطل إبطال العمل لو صدر الرياء متأخراً، هكذا في المقام فإن القصد المتأخر لا يبطل العمل الصحيح المتقدم.

فهذه ثلاثة فروض في الأذان مع الأجرة، ولا يبعد القول بالحرمة في كلّها، سواء كان الأذان ذكرياً أو إعلامياً، لقيام الدليل عليها، وإن كان مورده خصوص الإعلامي، فيكون في الذكري بالأولوية.

وأما الارتزاق من بيت المال: ففي «الجواهر»: أنه لا خلاف أجده فيه،

كما عن «مجمع الفائدة والبرهان» الاعتراف به، بل عن غير واحد نسبته إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه، بل في «التذكرة» والمحكي عن «المختلف» و«المنتهى» دعواه صريحاً فيه، بل لم أر ولم أسمع من أحد منعه بصورة الإطلاق.

نعم، قيّد جماعة جوازه بصورة فقد المتطوع، بل قيل لا خلاف أجده فيه، بل عن «التذكرة» الإجماع؛ ودليله أن جواز صرف بيت المال يكون فيما فيه مصلحة المسلمين، ومع وجود المتبرّع والمتطوع فإن صرفه فيه ليس بمصلحة لهم، مثل ما لو صرف في غير مصالحهم.

هذا إذا كان المؤذن المتبرّع بالأذان واجداً لشروط المؤذن من العدالة وغيرها إن اعتبرناها فيه مثلاً، وأمّا لو كان فاقداً لها، فإن مجرد وجود المتبرّع، لا يوجب الحكم بعدم جواز الارتزاق من بيت المال، بل يجوز للحاكم - إن وجد - أو عدول المؤمنين - إن فقد الحاكم - اختيار المؤذن الكفّ وأعطاه حقّه من بيت المال، كما يجوز لهم أخذ المتعدّد إن احتيج إليه، إذ لا فرق فيما تقتضيه مصلحة المسلمين بين الواحد أو المتعدّد، كما هو كذلك في المساجد المتعدّدة، خصوصاً في البلاد الكبيرة.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه لو جاز الارتزاق، فليس معناه أن يقصد المؤذن أخذ العوض والأجرة على أذانه من بيت المال، إذ يصير حينئذٍ حراماً، كما قد صرح بذلك صاحب «الجواهر» بقوله: (لا فرق في الأجرة بين كونها من أوقاف المسجد، أو بيت المال المعدّ للمصالح، أو من زكاة ونحوها، أو من متبرّع،

للإطلاق، أمّا لو أخذ شيئاً منها لا بقصد المعاوضة، فليس فيه بأس، سواء توقّف أذانه على الأخذ لمنافاته الكسب - أي فيما لا يمكن عند الاشتغال به من الكسب وتحصيل المعيشة - بل لا دخل له سواء، أو لم يتوقّف ولكن أخذه لأنّه أحد المصارف، فيدخل على التقديرين في الارتزاق ولا بأس به).

والدليل على ذلك مضافاً إلى ما عرفت من دعوى الإجماع تحصيلاً ونقلًا، هو الخبر المنقول عن «دعائم الإسلام» من وصف أمير المؤمنين (عليه السلام) أجر المؤدّن بأنّه سحت، بمعنى أنّه إذا آجر نفسه لذلك، ثمّ قال (عليه السلام): (لا بأس أن يجري عليه من بيت المال)^(١). وقد عرفت انجبار سنده بالشهرة والإجماع.

والفرق بين الأجرة والارتزاق واضح، حيث يعتبر في الأوّل تعيين المدة وقدر الأجرة والعامل ومكانه، بخلاف الارتزاق المنوط فيه بنظر الحاكم، ولا يقدح فيه قصد المؤدّن الرجوع إلى أخذ حقّه، كسائر الموارد من القاضي والمترجم وكاتب الديوان ونحوهم القائمين بمصالح المسلمين، ولا يعتبر فيهم الفقر والحاجة.

واحتمال جريان مثله في غير بيت المال غير بعيد، إذا لم يكن بصورة العوض، بل كان بصورة الإباحة في قبّال الأذان، أو قصد سائر الجهات اللازمة للأذان، مثل بُعد المسافة بين منزل المؤدّن والمسجد، أو برودة الهواء وغيرهما من الأمور التي يشرع دفع الأجرة لأجلها، فيكون الأجر في مقابل هذه الأمور دون الأذان الذي عُدّ عملاً له يرتزق عليه من بيت المال أو يعمله مجاناً.

(١) المستدرک: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

ومن هنا ظهر أنّ الإقامة حكمها حكم الأذان، بل هي أشدّ، للزوم قصد القرية فيها كالذكرى، بل في بعض الأخبار أنّها تعدّ من أجزاء الصلاة دون الأذان، وهذا هو السبب في عدم جواز أخذ الأجرة عليها، لا لما قيل من أنّه لا كلفة فيها بخلاف الأذان، كما جاء التعليل بها في كلام الفاضل في المحكي عن نهايته، حيث أورد عليه صاحب «المدارك» بأنّه لا يعتبر في العمل المستأجر عليه وجود الكلفة فيه.

وأجاب عنه المحقّق الهمداني بأنّ مراد الفاضل صحّة جعل الأجرة لمقدمات الأذان، وهو مراعاة الوقت، بخلاف الإقامة حيث لا يكون فيها ذلك. ولكنّ الإنصاف أنّ وجه الأوليّة فيها كونها من الصلاة، فكما لا يجوز أخذ الأجرة للصلاة، لأجل اعتبار شرطيّة المباشرة فيها، فكذلك في الإقامة، ولا فرق في ذلك كون النفع عائداً إلى المستأجر - كالقيام حال الإقامة، فإذا كان المقيم مريضاً عاجزاً عن القيام فاستأجر غيره القادر على القيام ليقوم له، ففي هذا الفرض يعود النفع إلى المستأجر - أم لم يكن كذلك، فيكون أخذ الأجرة عليه حراماً مطلقاً، لما عرفت من أنّها من الصلاة في الجملة، ومطلوب من المصلّي مباشرتها.

فرع: هل يلحق بالحرمة ما لو أراد أخذ الأجرة على إتيان شيء مستحبّ في الأذان أم لا؟

أشكل صاحب «الجواهر» في جوازها، كما جاء في شرح كتاب التجارة من «القواعد» بجواز أخذ الأجرة للشهادة الثالثة في الأذان، لاستحبابها وغيرها

مما تعدّ من المستحبات، إلّا أنّ صاحب «الجواهر» أشكل عليه وذهب إلى أنّ ما قاله الشارح لا يخلو عن تأمل ونظر.

ولعلّ اعتراضه من جهة إشكاله في أصل استحبابها، أو من جهة أنّها برغم أنّها مستحبة، لكنّها تعدّ ممّا لا يجوز أخذ الأجرة عليها، لاحتمال شرطية المباشرة فيها كأصل الأذان، وهذا هو الأوجه بمناسبة المقام.

هذا بخلاف أذان صلاة النيابة، حيث لا يدخل في الأذان المحرم أخذ الأجرة عليه، حيث أنّ الأجرة في الفرع وهو الأذان، كان موقعها في الأصل وهو الصلاة، فكما أنّ الصلاة تجوز فيها النيابة والإجارة، كذلك يجوز في فروعها، فاحتمال فرضه بحيث يكون ممّا يحرم حتّى يحتاج إلى الاستثناء، لا يخلو عن تأمل ونظر.

ولعلّ وجه الجواز هاهنا عدم شرطية المباشرة في مثل هذا الأذان، كما لا يشترط في صلاته أيضاً، كما لا يخفى.

كما لا يلحق بالأذان المحرّم أخذ الأجرة عليه، أخذ الأجرة على بدل الأذان، وهو النداء بالصلاة ثلاثاً، في صلاة الآيات والعيدين، وعلّله في «الجواهر» بعدم ثبوت البدلية المنصرفة لمثل ذلك.

قلنا: مضافاً إلى ذلك، لو شككنا في حرمة، لا بدّ من الرجوع إلى البراءة، لأنّه شكّ في التكليف، إذ الحرمة خلاف الأصل، كما لا يخفى.

وأيضاً: ممّا لا يلحق بالأجرة المحرّمة، الأموال المخصّصة لشؤون المسجد وملحقاته، كالأموال الموقوفة لصرفها في الخيرات والمبرّات، فلا مانع

من دفع المال إلى المؤذن من هذه الأموال إذا لم يقصد منه العوضيّة والأجرة، بل كان لأجل أنّ المؤذن يعدّ أحد مصاديق الموقوف عليهم، أو متعلّق الخيرات، فلا يوجب الإشكال والحرمة.

الثالث: في كيفية الأذان

هذا البحث معقودٌ لأجل بيان كيفية الأذان، وبعض ما يُعتبر فيه وجوباً أو ندباً؛ ومنه وجوب النية في الأذان العبادي، كأذان الصلاة وإقامتها، لمعلومية شرطية النية في جميع العبادات.

واحتمال أن لا يكون الأذان منها مطلقاً غير مسموع، بل مدفوع بأن الأصل في كل ما ورد به أمر شرعي هو العبادة، كما وردت الإشارة إليه في الآية الكريمة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١).

بل وعدم ظهور الحكمة في غير الإعلامي من الأذان، وأمّا فيه فالظاهر أنه موضوع لأجل اخبار المسلمين بدخول الوقت، فالأظهر عدم لزوم النية فيه، كما صرح به العلامة الطباطبائي وغيره من الأعلام، وظهر من مطاوي البحث السابق.

نعم، لا إشكال في ترتب الثواب عليه مع قصد القربة، فالقربة شرط في الثواب فيه لا في الصحة، بخلاف أذان الصلاة حيث أنه شرط في صحته.

ولابدّ مع ذلك فيما يشترط فيه قصد القربة، استدامة النية إلى نهاية العمل، كما هو مقتضى عبادية العمل المركّب، كما أنه لابدّ من نية التعيين مع فرض الاشتراك بين الصلوات، بل لابدّ من أن يكون ناوياً وقاصداً كلّ فصل من فصول الأذان والإقامة، على حسب الترتيب المقرّر والمذكور في الفقه، وهذا ما يشير إليه المصنّف رحمه الله في الأبحاث القادمة.

(١) سورة البينة: الآية ٥.

ولا يؤذّن إلا بعد دخول الوقت ، وقد رخص في تقديمه على الصبح ،
فيستحبّ إعادته بعد طلوعه .

هاهنا دعو بيان :

أحدهما : عدم جواز الأذان قبل الوقت في غير الصبح ، وعليه إجماع المسلمين ، فضلاً عن المؤمنين ، وعليه السنّة الثابتة والمعلومة عن النبي ﷺ والأئمة الطاهرين ﷺ ، وهو موافق لدليل التأسّي برسول ربّ العالمين والأئمة المرضيين ﷺ ، بل عليه الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، مضافاً إلى ملاحظة حكمة وضعه ، وهو الإعلام بدخول وقت للصلاة ، فالمنع لا يحتاج إلى الدليل ، فهذه الدعوى مقبولة ومرضية عند الكلّ ، ولكن مع ذلك يدلّ عليه مجموعة من الأخبار سنشير إليها لاحقاً .

ثانيهما : الرخصة في تقديمه على الفجر ، وهي بحاجة إلى دليل يفيدها . والدليل عليه ، أولاً الشهرة القائمة - كما عن صاحب «الجواهر» ﷺ - عند معظم أصحابنا ، بل في «المعتبر» عندنا ، وفي «المنتهى» عند علمائنا ، بل المنقول عن ابن أبي عقيل تواتر الأخبار به ، حيث قال على ما في «الحدائق» :
(الأذان عند آل الرسول صلوات الله عليهم للصلوات الخمس ، بعد دخول وقتها ، إلا الصبح ، فإنه جائز أن يؤذّن لها قبل دخول وقتها ، بذلك تواترت الأخبار عنهم ﷺ ، وقالوا :

«كان لرسول الله ﷺ مؤذنان أحدهما بلال ، والآخر ابن أمّ مكتوم وكان

أعمى، وكان يؤذّن قبل الفجر، ويؤذّن بلال إذا طلع الفجر، وكان ﷺ يقول: إذا سمعتم أذان بلال فكفّوا عن الطعام والشراب»، انتهى^(١).

والموافقون لذلك - مضافاً إلى ما عرفت - أكثر المتأخرين، كما يظهر بمراجعة «العروة» وأكثر أصحاب التعليق حيث أجازوا التقديم في الصباح، وإن أفتوا واحتاطوا بالإعادة في وقته.

خلافاً لجماعة كثيرة من الفقهاء، كالجُعفي والكاتب والتقي والحلي والمرتضى، بل عن الأخير الإجماع عليه، ومال إلى المنع صاحب «الجواهر» والحكيم وبعض آخر، تمسكاً بالأصل، وأنّ الأذان شرحٌ لإعلام دخول الوقت، وحكم الرسول ﷺ بالإعادة بسبب بلال دليلٌ على عدم اعتبار الأذان الأوّل.

بل يستفاد المنع من بعض الأخبار:

منها: ما دلّ أنّ المؤذنين أمناء على الأوقات.

ومنها: الخبر المروي عن كتاب «زيد النرسي» عن أبي الحسن

موسى عليه السلام:

«أنّه سمع الأذان قبل طلوع الفجر فقال: شيطان، ثمّ سمعه عند طلوع الفجر، فقال: الأذان حقّاً»^(٢).

ومنها: الخبر الآخر المروي في نفس الكتاب، عن أبي الحسن عليه السلام أيضاً:

«سألته عن الأذان قبل طلوع الفجر؟

(١) الحدائق: ٣٩٤ / ٧.

(٢) المستدرک: الباب ٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

فقال: لا، إنّما الأذان عند طلوع الفجر أوّل ما يطلع.
قلت: فإن كان يريد أن يؤذّن الناس بالصلاة وينبّههم؟
قال: فلا يؤذّن، ولكن ليقول وينادي بالصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم يقولها مراراً^(١).

ومنها: الخبر الثالث المروي في نفس الكتاب، عن أبي الحسن عليه السلام:
«الصلاة خير من النوم بدعة بني أميّة، وليس ذلك من أصل الأذان، فلا بأس إذا أراد أن ينبّه الناس للصلاة أن يُنادي بذلك، ولا يجعله من أصل الأذان فإنّا لا نراه أذاناً»^(٢).

ولا يتوهم أنّ ذكر هذه الفقرة دليلٌ يوجب حمل الخبر على صدوره تقيّةً،
لوضوح أنّ العامّة يعدّونها من فصول الأذان الأصليّة لا مستقلّة عنها كما أشار
الإمام إليه.

هذه جملة ما استدّلوا به على المنع وعدم مشروعيّة الأذان قبل الوقت
حتّى في الصبح، وإن كان في بعض الأخبار صريحٌ في الدلالة على المنع مثل
الخبر المروي عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديثٍ، قال:
«لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلّا دخول الوقت، الحديث»^(٣).

حيث يدلّ بالإطلاق على المنع، فيشمل الصبح أيضاً.

(١) المستدرک: الباب ٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) المستدرک: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

كما يدلّ على المنع في الجملة الخبر المروي عن عمران بن عليّ، قال :
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان قبل الفجر ؟
فقال : إذا كان في جماعة فلا ، وإذا كان وحده فلا بأس»^(١).
حيث نهى عن ذلك في الجماعة .
وفي مقابل هذه الأخبار ، طائفة أخرى تفيد الجواز :
منها : الخبر المرسل الذي رواه الشيخ الصدوق ، قال :
«وكان لرسول الله صلى الله عليه وآله مؤذنان أحدهما بلال والآخر ابن أمّ مكتوم ، وكان
ابن أمّ مكتوم أعمى وكان يؤذّن قبل الصبح ، وكان بلال يؤذّن بعد الصبح .
فقال النبي صلى الله عليه وآله : إن ابن أمّ مكتوم لو يؤذّن ، فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا
حتّى تسمعوا أذان بلال ، فغيّرت العامة هذا الحديث عن جهته وقالوا إنه صلى الله عليه وآله قال :
إن بلالاً يؤذّن بليل ، فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان ابن أمّ
مكتوم»^(٢) .
ومنها : الخبر المروي عن الحلبي^(٣) مثله .
ومنها : الخبر المروي عن زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام :
«أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : هذا ابن أمّ مكتوم وهو يؤذّن بليل ، فإذا أذن بلال
فعند ذلك فامسك ، يعني في الصوم»^(٤) .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٣ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٤ .

ومنها: الخبر المروي عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: إن لنا مؤذناً يؤذن بليل؟»

قال: أمّا أن ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السنّة فإنّه ينادي مع طلوع الفجر، الحديث»^(١).

ومثله خبره الآخر^(٢).

هذه جملة ما يدلّ على الجواز.

وجه الاستدلال: أنّه لو كان الأذان قبل الوقت في الصبح مستنكراً لكان ينبغي لرسول الله صلى الله عليه وآله أن يمنع ابن أمّ مكتوم عنه، ولا أقلّ من الإشارة إليه، وأنّه لا اعتبار به إلّا إذا كان معه من يسدّده، ولا يناسب استمرار ذلك المستفاد من لفظ (كان) في مقابل الرسول صلى الله عليه وآله، مع كونه منهيّاً عنه عند الشرع، فحمل عمل ابن أمّ مكتوم على الخطأ لا على التوظيف - كما في «الجواهر» - لا يناسب مع مقام الرسول صلى الله عليه وآله، خصوصاً مع ملاحظة تأييد الإمام عليه السلام لأذانه بأنّه إن لم يفد دخول الوقت فلا أقلّ يفيد الجيران، حيث لم يصرح بممنوعيته، مع أنّه لو سُئل عليه السلام عن الأذان قبل دخول الوقت في غير الصبح فيحتمل قوياً أن يمنع عنه، كما أن فعل العامة من تبديل الأذان وعدّ الأوّل مشروعاً ودليلاً على دخول الوقت دون الثاني - كما وردت الإشارة إليه في الخبر - دليل على مشروعيتهما، لكنّهم قدّموا ابن أمّ مكتوم على بلال لكرههم له حيث كان من الموالين لآل البيت عليهم السلام.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

فالقول بمشروعية الأذان قبل الوقت في الصبح غير بعيد، إلا أنه لا بد من تذكير الناس وإعلامهم بذلك حتى لا يظنّوا أو يطمئنّوا بدخول الوقت، ولعلّه لذلك أخبر النبي ﷺ الناس بذلك، وعليه يُحمل النهي الوارد في حديث عمران بن عليّ من النهي عن الأذان قبل وقته في الجماعة دون الانفراد.

وأما كفايته عن أذان الوقت، لو لم يأت به، غير بعيد لحصول الغرض به في الجملة، وهو الاطلاع بدخول الوقت، ولو بالتهيوّ له، بل لعلّه حسن من جهة قيام الناس بأداء النوافل أو الكفّ عن الطعام في رمضان، أو تحصيل غسل الجنابة والحيض وغيرها قبله، ولأجل ذلك رخص في هذا الوقت فقط دون غيره.

فما ذهب إليه أكثر الأصحاب من الجواز والمشروعية حسن كما لا يخفى. فظهر ممّا ذكرنا وجه استحباب الإعادة في الوقت، لعدم وقوع الأذان المجعول شرعاً في أوقاته، فلا بد من إعادة الأذان عند دخول الوقت حتى يعرف الناس لزوم الإمساك لدخول الوقت والقيام بأداء الصلاة.

والظاهر أنّه على القول بجواز تقديم الأذان قبل الوقت، لا تعيين فيه بكونه في سدس الليل في آخره أو أقلّ من ذلك، بل في «سنن البيهقي» أنّه روي: «أنّ الفصل بين أذاني ابن أمّ مكتوم وبلال نزول هذا وصعود ذاك»^(١).

كما لا يُعتبر كون المؤذن متّحداً، بل يجوز تعدّده، كما هو مقتضى التأسّي، بناءً على أنّ رسول الله ﷺ نصب بلال وابن أمّ مكتوم للأذان، بل لا يبعد - على القول بالجواز - الاكتفاء في الأوّل وقبل دخول الوقت من النداء بـ (الصلاة خيرُ

(١) سنن البيهقي: ١ / ٣٨٢.

من النوم) ثلاثاً بدل الأذان، كما يجوز إتيان النداء بالأذان كاملاً كما كان يفعل ابن أمّ مكتوم، وعليه يُحمل الخبر الوارد في «كتاب زيد النرسي»، وأنه عليه السلام كان ينهي عنه لينبّه المسلمين بعدم الاعتماد على أذانه، لا أنّه كان ينهي عنه مطلقاً كما أشرنا إليه.

والأذان على الأشهر ثمانية عشر فصلاً؛ التكبير أربعاً، والشهادة بالتوحيد، ثم الرسالة، ثم يقول: حيّ على الصلاة، ثم حيّ على الفلاح، ثم حيّ على خير العمل، والتكبير بعده، ثم التهليل، كل فصل مرتان. والإقامة: فصولها مثنى مثنى، ويزاد فيها: قد قامت الصلاة مرتين، ويسقط من التهليل في آخرها مرة واحدة.

لا يخفى أنّ ما ادّعاه المحقق عليه السلام من أنّ فصول الأذان ثمانية عشر، والإقامة سبعة عشر، بإسقاط التكبيرين من الأوّل وتهليلة واحدة من الآخر، وإضافة قوله: (قد قامت الصلاة) مرتين حتّى يصير العدد بما عرفت، هو المشهور بين أصحابنا من الشيعة الإماميّة الاثني عشرية، من السلف والخلف، في جميع الأعصار والأمصّار، في الليل والنهار، وفي المساجد والجوامع، وعلى رؤوس المآذن والمنارات.

بل قد ادّعي في الأذان - مضافاً إلى الشهرة بشهرة عظيمة - الإجماع، كما في «الجواهر»، وفي «المدارك» أنّه مذهب الأصحاب، لا أعلم فيه مخالفاً، وفي «التذكرة» والمحكي عن «نهاية الأحكام» نسبته إلى علمائنا، وفي «الذكرى» نسبته إلى عمل الأصحاب، وفي «المسالك» عمل الطائفة، بل ظاهر «الغنية» أنّه من معقد إجماعها، كما نقل الإجماع عن «المعتبر» و«التذكرة» والمحكي عن «الناصرية» و«البحار» و«المنتهى» على تشنية التهليل في آخر الأذان، بل عن «المنتهى» الإجماع على الترتيب في التكبير الأوّل، أي في الأذان في التكبير

الأولى دون الثانية .

كما أنّ الإجماع فضلاً عن الشهرة العظيمة موجودة في الإقامة مثل الأذان، حيث نسب إلى عمل الأصحاب كما في «الذكرى»، أو إلى علمائنا كما في «المنتهى» و«النهاية»، أو عندنا كما في «التذكرة»، والطائفة كما في «المسالك» بالكيفية المذكورة في المتن، حتّى يصير عدد الفصل فيها سبعة عشر، فيكون مجموع الأذان والإقامة خمسة وثلاثين فضلاً، فينطبق هذا العمل من الأصحاب سلفاً وخلفاً على ما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن إسماعيل الجعفي، قال :

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفاً، فعُدّ ذلك بيده واحداً واحداً؛ الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً»^(١).

وهو أحسن حديث يدلّ على ما هو المشهور والمعمول في الأذان والإقامة بين الأصحاب، لوجود اختلاف كبير في سائر الأخبار، إمّا من جهة عدم ذكر الإقامة أو الأذان، أو الاختلاف في عدد فصولهما .

والرواية من حيث السند لا تخلو عن اعتبار، وإن نوقش في وثاقة محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، حيث وثّقه النجاشي وصاحب «جامع الرواة» والعلامة محمد الجيلاني الملقّب بالسراب، والكشّي على نقل، خلافاً لأبي جعفر ابن بابويه تبعاً لابن الوليد، حيث يقول: (لا يُعتمد بما رواه منفرداً عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

كتب يونس) وكلامه منطبق على هذا الخبر، كما ضعفه العلامة والشيخ في «الخلاف» و«الفهرست» والشهيد الثاني.

وكيف كان، لا يبعد وثاقته في الجملة، خصوصاً في المقام، حيث أن عليه الشهرة، وفي سنده أمثال يونس بن عبد الرحمن، وأبان بن عثمان من أصحاب الإجماع، كما عن «الكشي» في المشيخة، وعليه فلا نبالي بما قيل في حق إسماعيل الجعفي من عدم توثيقه، كما أن الخبر يتضمن مجموع فقرات الأذان والإقامة دون مفرداتها وفصولها، وعليه فنحتاج في تعيينها إلى دليل آخر.

فقد يُقال: إنه يمكن أن نستدل على القول المشهور في أن عدد الفقرات ثمانية عشر في الأذان، بهذا الخبر، وبكيفية فقراته على الطريقة المذكورة في المتن، بالخبر المروي عن معلّى بن خنيس، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يؤذن فقال: الله أكبر أربعاً، وأشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله (مثنى مثنى....)»^(١).

ومثله في الكيفية الخبر المروي عن أبي بكر الحضرمي، وكليب الأسدي جميعاً، إلا أنه زاد في آخره بقوله: «والإقامة كذلك»^(٢). وسيأتي الكلام عنه لاحقاً.

بل قد يستفاد الكيفية من الخبر المروي عن فضل بن شاذان، فيما ذكره من العلل عن الرضا عليه السلام، أنه قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

«إنما أمر الناس بالأذان لعلَّ كثيرة منها أن يكون تذكيراً للساهي وتنبيهاً للغافل ...

إلى أن قال: فلذلك جعل الأذان مثنى مثنى، وجعل التكبير في أوَّل الأذان أربعاً؛ لأنَّ أوَّل الأذان إنَّما يبدو غفلةً، وليس قبله كلام ينبِّه المستمع له، فجعل الأوَّل تنبيهاً للمستمعين لما بعده في الأذان ...

إلى أن قال: وإنَّما جعل بعد الشهادتين الدُّعاء إلى الصلاة، لأنَّ الأذان إنَّما وضع لموضع الصلاة، وإنَّما هو نداء إلى الصلاة في وسط الأذان، ودعاءً إلى الفلاح، وإلى خير العمل، وجعل ختم الكلام باسمه كما فُتح باسمه»^(١).

بل وهكذا يُستفاد من حديث آخر رواه الصدوق في «العلل» و«عيون أخبار الرضا» بقوله:

«وإنَّما هو نداءٌ إلى الصلاة، فجعل النداء إلى الصلاة في وسط الأذان، فقَدَّم المؤدَّن قبلها أربعاً؛ التكبير والشهادتين، وأخَّر بعدها أربعاً، يدعو إلى الفلاح حتَّى على البرِّ والصلاة، ثمَّ دعا إلى خير العمل مرَّغباً فيها وفي عملها وفي أدائها، ثمَّ نادى بالتكبير والتهليل ليتَّمَّ بعدها أربعاً كما أتمَّ قبلها أربعاً، الحديث»^(٢).

وجه الدلالة: مضافاً إلى التصريح في الخبر الأخير بالتربيع في التكبير أوَّلاً، والتربيع بالتكبير والتهليل معاً آخرأً، أنَّه لا يتحقَّق وسطية حيَّ على الصلاة إلَّا أن يفرض التربيع في التكبير في الأوَّل، حيث يتحقَّق بذلك ثمانية فصول قبل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٥.

(حيّ على الصلاة)، وثمانية فصول بعدها، فالوسطيّة المفروضة في الحديثين الأخيرين تنطبق على الطريقة المشهورة.

فهذه أربعة أحاديث في بيان الكيفيّة التي هي معروفة ومستداولة، إلا أنّ المذكور في الخبر المروي عن عيّاش بن زيد، عن أبيه، عن موسى بن جعفر عليه السلام جميع الفقرات المعروفة عدا فقرة (حيّ على خير العمل)، ولعلّها محذوفة لأجل التقية، كما عن الصدوق.

بل يمكن دعوى كون المعمول به من الأذان، هو مقتضى الجمع بين ما دلّ على كون التكبير في أوّل الأذان أربعاً، وبين ما دلّ على تنحية كلّ فصل من الأذان والإقامة، كما جاء في الخبر المروي عن أبي همام، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الأذان والإقامة مثنى مثنى، الحديث»^(١).

وأيضاً: في الخبر المروي عن عبد السلام بن صالح الهروي، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: إنه لمّا عرج بي إلى السماء، أذن جبرئيل مثنى مثنى، وأقام مثنى مثنى، الحديث»^(٢).

وأيضاً: في الخبر المروي عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأذان مثنى مثنى والإقامة واحدة واحدة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

وأيضاً: في الخبر المروي عن أبي الربيع، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث الإسراء، قال:

«ثم أمر جبرئيل فأذن شفعاً وأقام شفعاً، الحديث»^(١).

بناءً على أن المراد من قوله: (الشفع)، خصوص المثني لا الزوج الأعم، الشامل للتربيع أيضاً.

ولعل وجه صيرورة التكبير في الأذان في السماء مثني، هو للسبب المذكور في الخبر المروي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام من تنبيه الناس بالاثنتين الأوليين من التكبير، حيث لم يكن الأذان في السماء للناس، فاكتمى بالاثنتين الأصليين، وهذا لا ينافي لزوم الإتيان بالأربع، لأنه حكمة لا علة.

فعلى هذا، يمكن أن يكون وجه الاكتفاء بذكر تكبيرتين في الخبر المروي عن عبدالله بن سنان^(٢) هو الإتيان بما هو الأصل في الأذان، وإسقاط ما قصد به إفهام السائل أو السامع بالأذان، فلا يكون معارضاً حينئذ مع الأخبار السابقة المشتملة على التربيع.

وهكذا الأمر في الخبر المروي عن زرارة والفضيل بن يسار، حيث لم يذكر فيه إلا تكبيرتان، ثم إنه جاء في ذيل الخبر - بعد ذكر الإقامة - قوله:

«قال: فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلالاً فلم يزل يؤذن بها حتى قبض الله

رسوله صلى الله عليه وآله وسلم»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

حيث يدلّ على استمراره في الأذان بهذه الكيفية، فلو تركنا ما ذكرناه سابقاً في بيان توجيه الخبر، من أنّه عليه السلام أراد بيان أصل الأذان دون ما يفيد إفهام السائل، وتمسّكنا بظاهر الخبر لما تمكّنا من الجمع بينه وبين الأخبار السابقة بالحمل على مراتب الفضل، بأن يكون التربيع في التكبير أفضل، لأنّه يستلزم - مع ملاحظة هذا الحديث - كون مؤدّن رسول الله صلى الله عليه وآله تاركاً للفضيلة دائماً حتّى قبض، وهو أمرٌ غير مقبول، كما لا يخفى.

وأيضاً: من الأخبار المندرجة في تلك الطائفة الخبر المروي عن صفوان الجمال^(١).

وعليه، فإنّه بعد الوقوف على مضمون هذه الأخبار الدالّة على تشنية الفصول في الأذان والإقامة، ومضمون تلك الطائفة الدالّة على تربيع التكبير الأوّل في الأذان، والتي منها الخبر الصحيح الصريح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال: يازرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات، وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين»^(٢).

فإنّه لا سبيل حينئذٍ إلّا أن نسلك مسلكين، وهما:

إمّا القول بإطلاق الأدلّة الدالّة على التشنية ولزوم تقييده في الفقرة الأولى من الأذان بجعل التكبير أربعاً، وتقييد الإقامة في آخرها بتهليلة واحدة، فيصير

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

حكم التشنية في الفصول مختصاً بالفقرات المتوسطة .

وإلى هذا القول ذهب صاحب «الحدائق» رحمته ، ولا يخلو عن وجاهة .

مع إمكان كون المراد من قوله: (مثنى مثنى) التعريض على العامة ، حيث يهللون في الأذان مرّة واحدة ، كما عن بعض .

وإنّما القول بأنّ الأصل في جميع فصول الأذان هو التشنية حتّى في التكبير الأولى ، ولذلك ترى أنّ جبرئيل كان يؤذّن بهذه الكيفيّة ، كما وردت إليه الإشارة في ثلاث روايات ، إلّا أنّه يلزم إضافة تكبيرتين في أوّلها أيضاً لتنبيه السامع وإخراجه عن الغفلة ، حتّى يتهيأ لسماع أصل الأذان كما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن فضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام بقوله:

«وجعل التكبير في أوّل الأذان أربعاً؛ لأنّ أوّل الأذان إنّما يبدو غفلة ، وليس قبله كلام ينبّه المستمع له ، فجعل الأذان تنبيهاً للمستمعين لما بعده في الأذان ، الحديث» .

ولأجل ذلك ترك جبرئيل الترييع في أذانه الذي أذن به في السماء ، لعدم الحاجة إلى زيادة تكبيرتين ، لعدم وجود مخلوق يحتاج إلى أن ينبّه عدا الملائكة والأنبياء وهم لا يحتاجون إلى التنبيه .

وممّا ذكرنا ظهر عدم المنافاة بين كون أصل الأذان حتّى في التكبير مثنى مثنى ، مع لزوم ترييع التكبير .

وعليه ، فلا حاجة لتقييد الأخبار الدالّة على لزوم تشنية فصول الأذان ، وإنّما هي باقية على عمومها بملاحظة أصل الأذان ، كما لا يخفى ، والله العالم .

هذا تمام الكلام في الأذان، وأنّ المراد من فصوله هي الفصول الثمانية عشرة التي قام الإجماع - كما ادّعاه الشيخ في «الخلافة» - عليها دون نقيصة، وقد عرفت وجود الشهرة الروائية عليه، بل قد تصل الشهرة على الأذان المتعارف بفقراتها المعروفة حد الاستفاضة لولا التواتر، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث أنكر الشهرة الروائية فيه.

وأما حكم الإقامة: فقد عرفت كلام المحقق بكون الفصول فيها سبعة عشر، بكسر التكبيرين عن أولها، وإسقاط تهليل واحد في آخرها، وإضافة قول: (قد قامت الصلاة) مرّتين بين (حيّ على خير العمل) والتكبير.

وهذا الحكم فيها ثابت، وعليه الشهرة والأخبار، بل الإجماع قائم على عدم زيادة التكبير في أولها عن الاثنين، وعدم وجود تهليلتين في آخرها، كما نقل المرتضى في «الناصريات» الإجماع على سقوط التهليل مرّة من آخرها. وأما الأخبار: فقد استدللّ بعدد منها وهي تدلّ على أنّ عدد الفقرات فيها سبعة عشر وأنّ المجموع خمسة وثلاثين؛ ومن هذه الأخبار خبر إسماعيل الجعفي، وأبي الربيع، وصفوان، وعبد السلام بن صالح الهروي، وأبي همام، حيث دلّت هذه الأخبار على أنّ فقرات الإقامة مثل فقرات الأذان مثني مثني عدا التهليلة.

ومما يدلّ على هذا الحكم الخبر الصحيح المروي عن معاذ بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إذا دخل المسجد وهو لا يأتّم بصاحبه، وقد بقي على الإمام آية أو آيتان،

فخشى إن هو أذن وأقام أن يركع فليقل: (قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة الله أكبر لا إله إلا الله)، وليدخل في الصلاة»^(١).

حيث أنه ظاهر في الاجتزاء عن الإقامة بإتيان الفقرة الأخيرة منها، وهي التهليل وذلك لمرة واحدة، وقد دلّ عليه الخبر الصحيح المروي من «كتاب البنطي»، عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، أنه قال:

«الأذان؛ الله أكبر... إلى أن قال: في آخره لا إله إلا الله مرة»^(٢).

ولعله قصد من الأذان الأعم، حتّى يشمل الإقامة للإجماع بقسميه في أن التهليل في الأذان مرّتين.

وكذلك يدلّ عليه الخبر المروي عن «دعائم الإسلام»، عن الصادق عليه السلام، قال: «الأذان والإقامة مثنى مثنى، وتفرد الشهادة في آخر الإقامة، تقول: لا إله إلا الله مرة واحدة»^(٣).

أمّا الدليل على لزوم إضافة قوله: (قد قامت الصلاة) مرّتان، هو الخبر الصحيح المروي عن زرارة والفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث بعد ذكر الأذان، قال:

«والإقامة مثلها، إلّا أنّ فيها قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، بين حيّ على خير العمل وبين الله أكبر»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٩.

(٣) المستدرک: الباب ١٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

حيث تفيد المماثلة بينهما في أنّ التكبير في أصل الأذان مرتين، وكون كلّ فصولها مثنى مثنى، الشامل بإطلاقه لمثل التهليل، إلّا أنّه يخرج بما عرفت من الإجماع ودلالة الأخبار ويقىد بهما. وعليه يُحمل ويراد ما جاء في الخبر المروي عن أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه حكى لهما... إلى أن قال: بعد إتمام فصول الأذان: «والإقامة كذلك»^(١).

في كون الفصول مثنى مثنى حتّى في التكبير بلحاظ أصل الأذان، لا لما جاء في الخبر من التربيع، حتّى تصوير فقراتها سبعة عشر، كما في الرواية، وإلّا فإنّها تبلغ العشرين مع التربيع، وذلك من جهة أنّ جميع فقراتها مثنى مثنى، مع إضافة (قد قامت الصلاة) مرتين، وهو خلاف لما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن إسماعيل الجعفي.

وبالجملة، فمقتضى الجمع بين الأخبار الذي ينتج صيرورة فقرات الأذان والإقامة خمسة وثلاثين فقرة، وهي لا تصحّ إلّا بالتكبير مرتين في أوّلها، والتهليل مرّة واحدة في آخرها، وإضافة (قد قامت الصلاة) مرتين في محلّها، وعليه يحمل خبر أبي الربيع في قوله: (وأقام شفعا) وفي غيره يعمل بقاعدة الإطلاق والتقييد.

نعم، الوارد في الخبر المروي عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأذان مثنى مثنى والإقامة واحدة واحدة»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

حيث لا يناسب مع الأخبار السابقة، إلا أن الشيخ رحمته الله حمّله على صدوره تقيةً أو لصورة استعجال المصلي.

قلنا: الثاني أولى من الأول، لما سيأتي - إن شاء الله - من أن الأخبار تجوز الوحدة عند الاستعجال.

وخلاصة ما ذكرناه: أنه بناءً على دلالة الأدلة، صح ما عليه عمل المشهور من فقهاءنا، والذي عليه المعول في أذان المؤمنين وإقامتهم في المساجد والجوامع، في كل الأعصار والأمصار، في آناء الليل وأطراف النهار. وعليه فلا يمكن قبول ما جاء في «النهاية» بأنه:

(قد روي أن الأذان والإقامة سبعة وثلاثون فصلاً، يضيف إلى ما ذكرناه التكبير مرتين في أول الإقامة)^(١).

كما لا يمكن قبول ما روي من أن فصولهما ثمانية وثلاثون فصلاً، يضيف إلى ذلك أيضاً: (لا إله إلا الله مرة أخرى في آخر الإقامة)^(٢).

كما لا يمكن قبول ما وردت الإشارة إليه في «المصباح»^(٣) من أنه روي من أن فصولهما اثنان وأربعون فصلاً، يضيف إلى ذلك التكبير في آخر الأذان مرتين، وفي آخر الإقامة مرتين (أي في التهليل والتكبير)^(٤). وأخيراً قال الشيخ في «النهاية»:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢٢.

(فمن عمل على إحدى هذه الروايات ، لم يكن مأثوماً).

قلنا: الأولى أن يأتي بها برجاء المطلوبة لا بقصد الورود ، لما قد عرفت من تمامية الأدلة من قيام الشهرة والإجماع على الطريقة التي ذكرناها في الأذان والإقامة ، والله العالم .

ولا يذهب عليك ، أن الاستفادة من النصوص العديدة والمختلفة في خصوصيات وعدد فقرات الإقامة بل وحتى حالاتها - كما سنشير إليه إن شاء الله - مثل الخبر المروي عن معاذ بن كثير ، حيث أجاز الاختصار فيها وإتيان الفقرة الأخيرة منها فقط ، بل وكذا الخبر المروي عن معاوية بن وهب من الإتيان بها واحدة واحدة ، بل الاختلاف في النصوص من وجود قوله: (قد قامت الصلاة) في بعضها ، كما في الخبر المروي عن زرارة والفضيل بن يسار ، وعدم الإشارة إليه في حديث أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي ، فإن جميعها تدل على شيء واحد ألا وهو أن الإقامة يعد أمرها أهون من الأذان .



ثم يأتي البحث عن الشهادة بالولاية في الأذان والإقامة ، وهي المسمّاة بالشهادة الثالثة ، فنقول:

لا إشكال ولا خلاف في خلوّ أصل الأذان والإقامة وعند تشريعهما في صدر الإسلام وقبل نصب الرسول ﷺ لعليّ عليه السلام للخلافة عن الفقرة الدالة على الشهادة بالولاية ، وإنما الخلاف في أنه بعد يوم الغدير هل أضيفت هذه الفقرة إلى فقرات الأذان والإقامة أم لا؟ فقد أنكر بعض فقهاءنا ذلك ، ومنهم الشيخ الصدوق

في «الفقيه» حيث قال - بعد أن أشار إلى الخبرين المرويين عن الحضرمي وكليب - قال:

(هذا هو الصحيح، لا يُزاد فيه ولا ينقص منه، والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً زادوا بها في الأذان «محمّد وآل محمّد خير البرية» مرّتين، ومنهم من روى بدل ذلك «أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين حقّاً» مرّتين، ولا شكّ في أنّ عليّاً وليّ الله، وأمير المؤمنين حقّاً، وأنّ محمّداً وآله صلّى الله عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان.

قال: وإنّما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتّهمون بالتفويض، المدلّسون أنفسهم من جملتنا)، انتهى.

بل في «الجواهر»: (وتبعهما (أي الشيخ والفقيه) غيرهما على ذلك، ولكن في كلام الشيخ اختلاف في كتابيه، حيث قال في «المبسوط»: وأما قول «أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين وآل محمّد خير البرية» - على ما ورد في شواذ الأخبار - فليس بمعمول به في الأذان، ولو فعله الإنسان لم يَأْثَم به، غير أنّه ليس من فضيلة الأذان ولا كمال فصوله)، انتهى موضع الحاجة. حيث يظهر من هذا الكلام جواز الإتيان بها، إلّا أنّه ليس من فضيلة الأذان وكمال فصوله.

هذا بخلاف ما في «النهاية» حيث قال:

(فأما ما روي في شواذ الأخبار من قول: «أنّ عليّاً وليّ الله وأنّ محمّداً وآله خير البشر» ممّا لا يعمل عليه في الأذان والإقامة، فمن عمل به كان مخطئاً)، انتهى.

هذا على ما في الحقائق^(١). حيث يستفاد منه عدم جواز إضافة هذه الفقرة إلى الأذان والإقامة، وأن إضافتها إليهما قد يعدّ إثماً يرتكبه فاعله.

اللهم إلا أن يُراد منه الإتيان بها فيهما بقصد الجزئية مثلاً وفي الأول في غيره كما كان، هذا، وقد أشار إليها العلامة في «المنتهى»:

(وأما ما روي في الشاذ من قول: «أنّ عليّاً وليّ الله ومحمّد وآل محمّد خير البريّة» فممّا لا يعوّل عليه.

ويؤيده ما رواه الشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب «الاحتجاج» عن القاسم بن معاوية، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هؤلاء يروون حديثاً في معراجهم، أنّه لما أسري برسول الله صلى الله عليه وآله رأى على العرش لا إله إلا الله محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله أبو بكر الصديق؟

فقال: سبحان الله، غيّر واكّل شيء حتّى هذا! قلت: نعم، قال: إنّ الله عزّ وجلّ لما خلق العرش كتب عليه: لا إله إلا الله محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، ثم ذكر عليه السلام كتابة ذلك على الماء والكرسي واللوح وجبهة إسرافيل وجناحي جبرئيل وأكناف السماوات والأرضين ورؤوس الجبال والشمس والقمر.

ثم قال عليه السلام: فإذا قال أحدكم لا إله إلا الله محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله فليقل عليّ أمير المؤمنين».

(١) الحقائق: ٧ / ٤٠٣.

فيدلّ على استحباب ذلك عموماً، والأذان من تلك المواضع، وقد مرّ أمثال ذلك في أبواب مناقبه عليه السلام، ولو قاله المؤدّن أو المقيم لا بقصد الجزئية بل بقصد البركة لم يكن آثماً، فإنّ القوم جوّزوا الكلام في أثناهما مطلقاً، وهذا من أشرف الأدعية والأذكار)، انتهى ما في «المنتهى»^(١).

ثم علّق صاحب «الحدائق» على كلامه بقوله:

(وهو جيّد. أقول: أراد بالمفوضة هنا القائلين بأنّ الله عزّ وجلّ فوّض خلق الدُّنيا إلى محمّد صلى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام، والمشهور بهذا الاسم إنّما هم المعتزلة القائلون بأنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى العباد ما يأتون به من خيرٍ وشرٍّ). انتهى كلامه^(٢).

أمّا العلامة المجلسي في «البحار» فقد علّق على كلام الصدوق في «الفقيه» بقوله:

(وظاهره العمل بهذا الخبر في الإقامة أيضاً.

وأقول: لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان لشهادة الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم بورود الأخبار بها... إلى آخر كلامه)، الذي نقلناه قبل ذلك، حيث يُستفاد منه كونها من الأجزاء المستحبة للأذان.

وفي قبالة كلام الشهيد الثاني في «شرح اللمعة» في بيان كلام الشهيد الأوّل في «اللمعة» حيث قال:

(ولا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الأذان والإقامة، كالشهد

(١) البحار: ٨١ / ١١٠.

(٢) الحدائق: ٧ / ٤٠٤.

بالولاية لعلِّي عليه السلام وأنَّ محمداً وآله خير البرية، أو خير البشر، وإن كان الواقع كذلك، فما كل واقع حقاً يجوز إدخاله في العبادات الموظفة شرعاً، المحدودة من الله تعالى، فيكون إدخال ذلك فيها بدعة وتشريعاً، كما لو زاد في الصلاة ركعة أو تشهداً ونحو ذلك من العبادات.

وبالجملة: فذلك من أحكام الإيمان لا من فصول الأذان، قال الصدوق عليه السلام: إن إدخال ذلك من وضع المفوضة، وهم طائفة من الغلاة، ولو فعل هذه الزيادة أو أحدها بنية أنه منه أثم في اعتقاده، ولا يبطل الأذان بفعله، وبدون اعتقاد ذلك لا حرج.

وفي «المبسوط»: أطلق عدم الإثم به، ومثله المصنف في البيان، انتهى كلام الشهيد الثاني عليه السلام.

حيث قد أغلظ في القول، وصرح بالحرمة مع اعتقاد الجزئية والمشروعية.

ومثله كلام المجلسي الأول في «روضة المتقين» حيث قال بعد نقل كلام الصدوق:

(الجزم بأن هذه الأخبار من موضوعاتهم مشكل، مع أن الأخبار التي ذكرنا في الزيادة والنقصان وما لم نذكره كثير.

والظاهر أن الأخبار بزيادة هذه الكلمات أيضاً كانت في الأصول، وكانت صحيحة أيضاً، كما يظهر من المحقق والعلامة والشهيد عليه السلام، فإنهم نسبوها إلى الشذوذ، والشاذ ما يكون صحيحاً غير مشهور.

مع أنّ الذي حكم بصحّته أيضاً شاذّ كما عرفت، فبمجرّد عمل المفوّضة أو العامّة على شيء، لا يمكن الجزم بعدم ذلك أو الوضع، إلّا أن يرد عنهم صلوات الله عليهم ما يدلّ عليه ولم يرد.

مع أنّ عمل الشيعة كان عليه في قديم الزمان وحديثه، والظاهر أنّه لو عمل عليه أحد، لم يكن مأثوماً، إلّا مع الجزم بشرعيّته، فإنّه يكون مخطئاً.

والأولى أن يقوله على أنّه جزء الإيمان لا جزء الأذان، ويمكن أن يكون واقعاً، ويكون سبب تركه التقيّة، كما وقع في كثير من الأخبار ترك (حيّ على خير العمل) تقيّةً، على أنّه غير معلوم، أنّ الصدوق أتى جماعة يريد من المفوّضة، والذي يظهر منه كما سيجيء أنّه يقول كلّ من لم يقل بسهو النبيّ فإنّه من المفوّضة، وكلّ من يقول بزيادة العبادات من النبيّ ﷺ فإنّه من المفوّضة، فإن كان هؤلاء، فهم كلّ الشيعة غير الصدوق وشيخه، وإن كانوا غير هؤلاء فلا نعلم مذهبهم حتّى تنسب إليهم الوضع واللعن.

نعم، كلّ من يقول بالوهيّة الأئمة، أو نبوتهم فإنّهم ملعونون، انتهى كلامه^(١).

والذي يظهر من كلام المجلسي رحمه الله عدم صحّة الجزم بوضع الأخبار الدالّة على تلك الزيادة ومنها الولاية، كما لا يمكن القول بعدم صحّتها لمجرّد شذوذ أخبارها، إذ ربّ شاذّ وهو صحيح، فاحتمل كون الشهادة بالولاية داخلاً واقعاً إلّا أنّه ترك لأجل التقيّة، كما ترك ذكر (حيّ على خير العمل)، تقيّةً من العامّة

(١) روضة المتّقين: ٢ / ٢٤٥.

التاركين لهذه الفقرة، لكنّه ﷺ يوافق العلامة رأيّه في عدم تجويز الإتيان بها بصورة المشروعية.

قلنا: الأولى أن نذكر تلك الأخبار الشاذّة الواردة في الشهادة الثالثة، وأنّها من فقرات الأذان، وأنّ أصحابنا قد عملوا بها وذكروها في أذانهم وإقامتهم، ثمّ البحث عن الكتب الواردة فيها هذه الأخبار وأساميها وصحّة الأخبار الواردة فيها وعدمها، فنقول:

روى الكاظميني في كتابه «جواهر الولاية»^(١) روايتان نقلهما عن كتاب «السياسة الحسينيّة»^(٢) للشيخ عبد العظيم الريعي، نقلاً عن كتاب «السلافة في أمر الخلافة» للشيخ عبدالله المراغي الذي وصفه الكاظميني بقوله: إنّ المراغي معدود من علماء أهل السنّة، وأنّه عثر على كتابه المذكور في إحدى مكتبات الشام، ويعود تاريخ المخطوطة إلى القرن الثامن الهجري، حيث جاء فيها التصريح بأنّ الشهادة بالولاية كان جزءاً من فقرات الأذان والإقامة كسائر أجزاءهما وفقراتهما.

أمّا الرواية الأولى: فإنّها تتحدّث عن أنّ سلمان الفارسي أضاف في أذانه الشهادة الثالثة، فسمعها رجلٌ فدخل على رسول الله ﷺ وقال له: «يا رسول الله سمعتُ أمراً لم أسمع قبل ذلك، فقال: ما هو؟ فقال: سلمان قد يشهد في أذانه بعد الشهادة بالرسالة الشهادة بالولاية لعليّ عليه السلام».

(١) جواهر الولاية: ٣٨٠.

(٢) السياسة الحسينيّة: ١٨٠.

فقال عليه السلام: سمعتم خيراً».

الرواية الثانية: ومضمونها: أن رجلاً دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «يا رسول الله إن أبا ذرٍ يذكر في الأذان بعد الشهادة بالرسالة، الشهادة بالولاية لعلي عليه السلام ويقول: أشهد أن علياً ولي الله». فقال صلى الله عليه وآله وسلم: كذلك، أونسيتم قولي في غدير: من كنت مولاه فعلي مولاه... إلى آخره».

بل أنه اشير في ذلك الكتاب لرواية ثالثة، مفادها أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في يوم الغدير بعد أن أكمل خطبته أمر عليه السلام أبا ذرٍ بالأذان لصلاة الظهر، وأذن وأتى بالشهادة لعلي عليه السلام، بأن قال بعد الشهادة بالرسالة: أشهد أن علياً ولي الله، فشكى رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأن أبا ذرٍ قد أتى ببدعة في أذانه. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أخطى أبا ذرٍ بل كنت أثبتته بعد ذلك»^(١).

قلنا: بعد الوقوف على هذه الروايات المرسلة في مصادر أهل السنة وكتب علماءهم الموضوعة لذكر مناقب علي عليه السلام وفضائله، وبعد معرفتنا بأنهم يقدمون أبي بكر على أمير المؤمنين عليه السلام بل يعدونه جزءاً من الإيمان كما رواه صاحب «الاحتجاج» عن القاسم بن معاوية، فإنه يثبت ما ادّعيناه من أن الشهادة الثالثة تعدّ من أجزاء الأذان الأصلية ولم تحذف إمّا تقيّةً - كما ادّعاها المجلسي الأول - وإمّا لمصلحة اقتضاه ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعدها، وما ذكرناه كافٍ لإثبات جواز الإتيان بها، بل عن الاستحباب والكمال كما ادّعاها السيّد شرف

(١) راجع: كتاب «النهضة الحسينية»: ١ / ٥ للشيخ علي لطفي زاده المشتهر بالفلسفي.

الدين في كتابه القيم «النص والاجتهاد» متابعاً في ذلك السيّد محمد مهدي بحر العلوم حيث قال في منظومته:

وأكمل الشهادتين بالتالي قد أكمل الدين بها والملة
بل قال السيّد محسن الحكيم في «المستمسك»^(١):

(بل ذلك في هذه الأعصار معدود من شعائر الإيمان ورمز التشيع، فيكون من هذه الجهة راجحاً شرعاً بل قد يكون واجباً، لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان).

ثم علّق على كلام المجلسي القائل باحتمال استحبابها بقوله: (ومن ذلك يظهر وجه ما في البحار من أنه لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان).

بل قال المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه»:

(ولولا رمي الشيخ والعلامة بهذه الأخبار بالشذوذ، وادّعاء الصدوق وضعها، لأمكن الالتزام بكون ما تضمنته هذه المراسيل من الشهادة بالولاية والإمارة، وأنّ محمداً وآله خير البرية، من الأجزاء المستحبة للأذان والإقامة لقاعدة التسامح).

ثم أضاف رحمه الله: أنّ المحدث المجلسي - في محكي «البحار» - لم يستبعد إمكان التعويل على هذه المراسيل، وأيده بما في خبر القاسم بن معاوية، المروي عن «الاحتجاج» للطبرسي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥ / ٥٤٥.

«إذا قال أحدكم لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ، فليقل عليّ أمير المؤمنين». .

وغيره من العمومات الدالة على جواز التصريح بالشهادة الثالثة .

ثم قال رحمه الله: ولكن التعويل على قاعدة التسامح في مثل هذه الموارد التي نعلم بضعف الخبر المروي أو شذوه مشكل، فالأولى أن نشهد لعليّ عليه السلام بالولاية وإمرة المؤمنين بعد الشهادتين، قاصدين بها امتثال العمومات الدالة على استحبابها كالخبر المتقدم دون جزئيتها للأذان والإقامة .

كما أنّ الأولى والأحوط الصلاة على محمد وآله بعد الشهادة له بالرسالة بهذا القصد). انتهى كلام «المصباح»^(١).

أقول: للمحقق النراقي رحمه الله كلام متين ذكره في كتابه القيم «مستند الشيعة في أحكام الشريعة»، ينبغي ذكره، حيث أنه بعد أن يذكر الأقوال والآراء من الكراهة مع مشروعيّتها وعدمها، والحرمة، أو الحرمة المطلقة لخلو الأخبار عن ذكر كيفيّتها، والمشروعيّة والجواز كما صرح بهما الشيخ في «المبسوط» وأنه لا إثم في ذكرها وإن لم تكن من الأجزاء المستحبّة، حيث يفيد قوله الجواز .

ونفى المحدث المجلسي في «البحار» البعد عن كونها من الأجزاء المستحبّة للأذان، حيث استحسّنه بعض من تأخّر عنه، قال رحمه الله :

أقول: أمّا القول بالتحريم مطلقاً، فهو ممّا لا وجه له أصلاً، والأصل ينفيه، وعمومات الحثّ على الشهادة بما يردّه، وليس من كيفيّتهما اشتراط التوالي

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ص ٢٢١.

وعدم الفصل بين فصولهما، حتّى يخالفها الشهادة، كيف ولا يحرم الكلام اللغو بينهما فضلاً عن الحقّ.

وتوهم توهم الجاهل الجزئية، غير صالح لإثبات الحرمة، كما في سائر ما يتخلّل بينها من الدّعاء، بل التقصير على الجاهل حيث لم يتعلّم.

بل وكذا التحريم مع اعتقاد المشروعية، إذ لا يتصور اعتقاداً إلّا مع دليل، ومعه لا إثم، إذ لا تكليف فوق العلم.

ولو سلّم تحقّق الاعتقاد وحرّمته، فلا يوجب حرمة القول، ولا يكون ذلك القول تشريعاً وبدعةً، كما حقّقناه في موضعه.

وأما القول بكراحتها فإن أريد بخصوصها، فلا وجه لها أيضاً، وإن أريد من حيث دخولها في التكلّم المنهيّ عنه في خلاهما، فلها وجه لولا المعارض.

ولكن يعارضه عمومات الحثّ على الشهادة مطلقاً، والأمر بها - بعد ذكر التوحيد والرسالة - بخصوصه كما في المقام، فقد روى الطبرسي في «الاحتجاج» عن الصادق (عليه السلام)، قال:

«فإذا قال أحدكم لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ، فليقل عليّ أمير المؤمنين (عليه السلام)».

بالعموم من وجه، فيبقى أصل الإباحة سليماً عن المزيل.

بل الظاهر من شهادة الشيخ والفاضل والشهيد - كما صرح به في «البحار» - ورود الأخبار بها في الأذان بخصوصه أيضاً.

قال في «المبسوط»: (وأما قول: أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين (عليه السلام) على ما ورد في شواذ الأخبار، فليس بمعمول عليه). وقال في «النهاية» قريباً من ذلك.

وعلى هذا، فلا بُدَّ في القول باستحبابها فيه، للتسامح في أدلته، وشذوذ أخبارها لا يمنع عن إثبات السنن بها، كيف وترىهم يجيبون عن الأخبار بالشذوذ، فيحملونها على الاستحباب). انتهى كلامه رفع مقامه^(١).

والمستفاد من كلامه ﷺ قبول استحبابه في الأذان بخصوصه، من دون الإشارة إلى الإقامة، مع أنه يمكن إثباتها في الإقامة بمثل الأدلة المقامة في الأذان، من ورودها في شواذ الأخبار وتصحيحها بالتسامح في أدلة السنن. ثم إنه قصد بقوله: (توهم توهم الجاهل) الرد على كلام صاحب «كشف الغطاء»^(٢) حيث حرّم ذكرها في الأذان، بل زعم بطلان الأذان بها، لأن المؤدّن لا يذكرها إلا مع اعتقاده بثبوتها في مبدأ النبوة فيذكرها في الأذان بقصد الجزئية فيبطل أذانه.

كما أنّ ظاهر كلامه وكلام المجلسي من الاستحباب، هو التعبد منه لا المحبوبة العقلية، كما احتمله صاحب «وسيلة المعاد في شرح نجات العباد» للسيد إسماعيل العقيلي الطبرسي النوري، حيث قال - بعد نقل كلام المجلسي في «البحار» - أقول:

(مَنْ تَصَفَّحَ وَتَتَبَعَ مَا وَرَدَ مِنَ الرِّوَايَاتِ فِي فُضَائِلِهِ وَمُنَاقِبِهِ ﷺ، يَحْصُلُ لَهُ الْقَطْعُ بِمَحَبُوبِيَّةِ اقْتِرَانِ اسْمِهِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّهَادَةِ بِوِلَايَتِهِ وَإِمَارَتِهِ، بِاسْمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَرَسُولِهِ كُلَّمَا يَذْكُرَانِ لَفْظاً وَذِكْراً وَكِتَابَةً، وَلَا مَعْنَى لِلْاِسْتِحْبَابِ

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ١ / ٣١٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢٢٧.

إلا رجحانه الذاتي ومطلوبيّة النفس الأمري .

إلا أن يُقال : بأنّ غاية ذلك الاستحباب العقلي وهو غير الاستحباب الشرعيّ ، فليتأمل . انتهى كلامه^(١) .

وعليه ، فما قاله المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله : (أقول: ولولا رمي الشيخ... إلى آخر ما نقلناه آنفاً) هو الأقرب إلى الصواب والاحتياط ، فمن جهةٍ حذراً عن مخالفة مثل الصدوق والشيخ والشهيد^{عليهم السلام} حيث حرّموها ورموا مَنْ أتى بها بقصد الجزئية والمشروعية بالإثم والخطأ ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ تلك الأخبار تدلّ على استحبابها ومحبوبيّتها فيهما ، فعليه يكون الأحوط والأولى هو القول باستحباب الإتيان بها فيهما - أي في الأذان والإقامة - بصورة القربة المطلقة لا بقصد الجزئية ، ولو عملاً بالعمومات الشاملة لهما ، المستفاد من كلام الصادق^{عليه السلام} :

«إذا قال أحدكم لا إله إلا الله فليقل عليّ أمير المؤمنين^{عليه السلام}» .

بل قد يكون الإتيان بها بما ذكرناه واجباً ، بعنوان ما نوى ، بحسب صيورتها شعاراً للشيعة الاثني عشرية ، كما أشار إليه سيّدنا الحكيم في المستمسك ، لكن لا بقصد الجزئية كما عرفت ، بل من باب البركة ، كما صرّح به العلامة في «المنتهى» .

جعلنا الله تعالى من أهل الإيمان والولاية ، ورزقنا زيارة قبورهم في الدُّنيا ، وشفاعتهم في الآخرة ، والحشر في زمريّتهم ، والمقام عندهم في الجنّة ، آمين ربّ العالمين .

(١) وسيلة المعاد في شرح نجاة العباد: ٢ / ٢٣٢ .

ثم نعود إلى أصل المسألة، من حيث فصول نفس الأذان والإقامة، فإنه بعدما عرفت صحّة عمل المشهور من عدد الفصول بثمانية عشر في الأذان، وسبعة عشر في الإقامة، بحيث يكون مجموعها خمسة وثلاثين فقرة في الحالة الاختيارية المتعارفة إذا كان المؤذن أو المقيم قاصداً قراءة جميع الفقرات.

وأما إذا قصد أداء بعض الفقرات، فحينئذٍ له فروض متعدّدة، كما سنشير إليها: تارة: يكون في السفر، حيث رخص الشارع فيه الاختصار على كلّ فصل مرّة واحدة، والدليل على ذلك الخبر المروي عن نعمان الرازي، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يجزئك من الإقامة طاق طاق في السفر»^(١). فإنه يختصّ للإقامة وحدها، إلّا أنّه يمكن إلحاق الأذان بها بالأولوية الاحتمالية، بالقول بأنّه إذا جاز القصر فيها مع التأكّد الشديد بإتيانها تامّة، بل قد قيل بوجوبها بالأصالة، ففي الأذان يكون بطريق أولى.

مضافاً إلى صراحة الخبر المروي عن بريد بن معاوية العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«الأذان يقصر في السفر كما تقصر الصلاة، الأذان واحداً واحداً والإقامة واحدة»^(٢).

ويجوز الإتيان بالأذان تامّاً والإقامة قصراً، كما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

«الأذان مثنى مثنى، والإقامة واحدة واحدة»^(١).

بأن يكون المقصود بالمشنى هو المتعارف من التثنية في غير التكبير في الأول، حيث يكون أربعاً وإلا يقع فيه التقصير في الجملة. وأخرى: عند مطلق الاستعجال، حيث حمل عليه إطلاق الخبر المروي عن الرازي في الإقامة، كما يحتمل الحمل على التقيّة - حيث احتملها الشيخ وصاحب «الوسائل» - وكذلك الأمر في الخبر المروي عن العجلي. وثالثة: احتمال إبقائه على إطلاقه، أي جواز التقصير مطلقاً وإن لم تعرض حالات السفر أو الاستعجال أو التقيّة.

رابعة: عند التقيّة.

ومما يدلّ على جواز التقصير في صورة الاستعجال، الخبر الصحيح المروي عن أبي عبيدة الحذاء، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام: يكبر واحدة واحدة في الأذان، فقلت له: لم تكبر واحدة واحدة؟ فقال: لا بأس به إذا كنت مستعجلاً»^(٢). كما يدلّ عليه الخبر الصحيح المروي عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«الإقامة مرّة مرّة إلا قول الله أكبر الله أكبر فإنّه مرّتان»^(٣).

حيث يمكن أن يستأنس منه أولوية عدم التقصير في التكبير في الأذان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

والإقامة، إذا لم يكن مستعجلاً على حدٍّ يوجب التقصير فيه .
 وبعبارة أوفى: التقصير في غير التكبير في سائر الفصول يعدّ أيسر
 وأهون، وإن كان مرخصاً فيه أيضاً كما فعله الإمام عليه السلام في الأذان، وهو الذي دلّ
 عليه مضمون الخبر المروي عن الحذاء، ولعل الأولى في الإقامة عدمه .
 نعم، الأولى والأفضل هو أن لا يؤذّن ويأتي بإقامة تامة كاملة دونهما
 ناقصتان حيث يدلّ على ذلك الخبر المرسل المروي عن بريد (يزيد) مولى
 الحكم، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :
 «سمعتَه يقول : لأن أقيم مثني مثني أحبُّ إليّ من أن أوذّن وأقيم واحداً
 واحداً»^(١).

بخلاف عكسه، بأن يأتي الأذان وحده تاماً بدل التقصير فيهما، حيث
 لا يقوم مقامهما مقصّرين، لشدة تأكيد الإقامة، ولقد أجاد سيّدنا بحر العلوم في
 منظومته حيث قال :

وجاز تقصيرهما حال السفر وعند الاستعجال حتّى في الحضر
 وذاك خير من تمام الأول دون الأخير فله فضل جليّ
 ويدلّ على ما ادّعيناه - من كفاية الإقامة تامة عن التقصير فيهما، وعن
 تمامهما - صدر الخبر المروي عن أبي همام، عن أبي الحسن عليه السلام، قال :
 «الأذان والإقامة مثني مثني .

وقال : إذا أقام مثني ولم يؤذّن أجزاءه في الصلاة المكتوبة، ومن أقام

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

الصلاة واحدة واحدة ولم يؤذن لم يجزئه إلا بالأذان»^(١).

إلا أنه يدل أيضاً على عدم كفاية الإقامة المحذوفة وحدها، إلا أن ينضم إليها الأذان تاماً أو تقصيراً، فقد يتوهم منافاته مع إطلاق الخبر المروي عن العجلي حيث أجاز التقصير فيهما، وأريد من الأذان الأعم منهما، لإضافة الإقامة في ذيلها إلى التقصير.

لكنه مندفع، بأنه غير منافٍ لهذا الحديث، لاحتمال كفاية التقصير في الإقامة إذا كانت مع الأذان ولو حذف نصف فقراته، وعليه فلا يبعد عدم كفاية الإقامة المحذوفة لوحدها.

إلا أن يُقال: إنه مخالفٌ لمعظم الأصحاب، حيث لم نقف على مثل هذا التفصيل في فتاواهم، فلا بد من الحمل على التأكد في بعض الحالات الخاصة، كما في «الجواهر».

هذا كله مرتبط بالأذان والإقامة تاماً أو قصراً بالنسبة إلى حالات المكلف.

كما قد يتغير الحكم بالنسبة إلى الأفراد، مثل رخصة المرأة في الاجتزاء عن الأذان بالتكبير والشهادتين، بل بالشهادتين خاصة، لاسيما إذا سمعت أذان القبيلة، هذا كما في الخبر المروي عن عبدالله بن سنان^(٢)، حيث ذكر فيه الصورة الأولى، وفي حديث زرارة^(٣) المذكور فيه الصورة الثانية من الاكتفاء بالشهادتين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

فقط، وفي حديث الشيخ الصدوق^(١) ووزارة^(٢) المذكور فيهما الصورة الثالثة من الاكتفاء بالشهادتين عند سماع أذان القبيلة.

أما الصورة الرابعة وهي الاكتفاء بخمسة فصول من آخر الإقامة، إذا كان قاصداً الصلاة خلف من لا يُقتدى به، إن خشي فوات الإتمام الذي لا يسعه تركه للتقية، إن حافظ على الإتيان بالفصول تامةً، كما أُشير إليه في الخبر المروي عن معاذ بن كثير^(٣).

فالترخيص في ترك بعض الفقرات منهما في هذه الصور الأربع لا يضرّ بأصل المسألة، وهو أنّ فصول الأذان والإقامة خمسة وثلاثين.

كما لا يضرّ بها زيادة بعض الفصول، لأجل التثام الجماعة، مثل ما ورد من الأمر بتكرار بعض الفصول زيادةً على العدد المعهود، في الخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لو أنّ مؤذناً أعاد في الشهادة، أو في حيّ على الصلاة، أو حيّ على الفلاح المرّتين والثلاث وأكثر من ذلك، إذا كان إماماً يريد به جماعة القوم ليجمعهم، لم يكن به بأس»^(٤).

حيث يستفاد منه أنّ الزيادة لا تعدّ من الأذان، بل هي لأجل إخبار الناس بقيام الجماعة لتلتئم جمعهم وتتوحد صفوفهم، وهي خاصّة بالإمام دون غيره،

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

وإن استعمل في «الجواهر» لفظ (إنما) بدل (إماماً)، الشامل بعمومه المؤذن أيضاً، والله العالم.

ثم اعلم أن المستفاد من جميع النصوص والفتاوى، أن عدد فقراتهما هو المذكور وأن الفقرة الأخيرة في الأذان هو التهليل، وعليه فلا اعتبار بما رواه المجلسي رحمته الله في «البحار» نقلاً عن «كتاب العلل» لمحمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم من قوله:

(إن آخر الأذان محمد رسول الله صلى الله عليه وآله بعد التهليل، لكن حذفه معاوية قائلاً: أما يرضى محمد صلى الله عليه وآله أن يذكر في أول الأذان حتى يذكر في آخره، الحديث) ^(١). وعلق المجلسي رحمته الله بقوله: (وكون الشهادة بالرسالة في آخر الأذان غريب، لم أره في غير هذا الكتاب) ^(٢).

كما علق على الخبر صاحب «الجواهر» بقوله: (إنه من الغرائب، ويبعده زيادة على ما عرفت، أنه لو كان الأمر هكذا، لكان ذلك محفوظاً كما حفظ إسقاط عمر حيي على خير العمل، بل هو أولى منه بذلك، خصوصاً بعد فرض استمراره كذلك إلى زمان معاوية الذي كان معروفاً في زمانه بالفسق والفجور، والله أعلم)، انتهى ^(٣).

ويؤيد ما ذكره صاحب «الجواهر» معروفة عمل عثمان بإضافة أذان ثالث في يوم الجمعة، فإن مثل هذه الأمور من الزيادة والنقيصة في العبادات والأحكام الشرعية مما لا تبقى مخفية، ويذكرها المؤرخون والرواة عادةً.



(١ و ٢) البحار: ٨١ / ١٧٠ - ١٧١.

(٣) جواهر الكلام: ٨٩ / ٩.

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء ، من بحث الأذان والإقامة ، من كتاب الصلاة ، وكان ختامه يوم الاثنين السادس والعشرون من شهر محرم الحرام ، سنة ألف وأربعمائة وإحدى وعشرون من الهجرة النبوية الشريفة ، بيد أقل العباد الحاج السيّد محمد علي العلوي ، ابن المرحوم آية الله الحاج السيّد سجاد العلوي ، عفى الله عنهما ، وجعل الله الجنة مثواههما .

الفهرس

« كتاب الصلاة »

٧	مكان المصلي
١٤	حكم كراهة الصلاة في الثلج
١٨	حكم الصلاة في المقابر
٣٤	حكم زوال الكراهة بالفصل
٥٧	حكم الصلاة في بيت النار
٦٢	حكم الصلاة في بيوت الخمر
٦٦	حكم كراهة الصلاة في الطرق
٧٤	حكم بيوت المجوس والبيع
٩١	حكم الصلاة في قبال النار
٩٧	حكم الصلاة أمام التصاوير
١٢٠	حكم الصلاة في مرابط الخيل والبغال والحمير
١٢٦	كراهة الصلاة وبين يديه مصحف مشهور
١٣١	كراهة الصلاة إلى حائط ينز من بالوعة
١٣٥	كراهة الصلاة إلى باب مفتوح
١٦٩	حكم ما يسجد عليه
٢٤٦	في حكم السجود على القرطاس
٢٦٢	في حكم السجود على الثوب والكف
٢٧٩	في حكم السجود على المعدن

٢٨٥	فى حكم طهارة موضع السجدة
٢٩٥	فى الأذان والإقامة
٣٣٠	فى حكم اذان النساء
٣٤٢	فى حكم اذان الخنثى
٣٤٥	فى حكم الاجهار بالاذان و الإقامة
٣٤٧	فى حكم النداء للنوافل والقضاء
٣٦٦	فى حكم النداء يوم الجمعة و عند الجمع بين الصلاتين
٣٨٨	فى حكم النداء فى صلاة الجماعة
٤١٧	فى احكام المؤذن
٤٩٢	فى كيفة الأذان و الإقامة و فصولهما
٥١٢	فى الشهادة الثالثة
٥٣٢	الفهرس