كتاب الصلاة

تأليف

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (ره)

الجزء الأول

كتاب الصلاة

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (ره)

الجزء الأوّل

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

الكتاب :	الصلاة / ج ١
المؤلف :	آية الله العظمى الشيخ محمّد علي الأراكي (ره)
القطع وعدد الصفحات :	وزيري / ٥٤٤
الطبعة :	الأولى ـ ١٣٧٩ ش ـ ١٤٢١ ق
الكمية المطبوعة :	١٠٠٠ نسخة
الليتوغراف والمطبعة :	
الناشر :	مكتب المؤلف ﷺ
التوزيع :	قم ـ مؤسسة في طريق الحق
السعر :	١٥٠٠ تومان

X ـ ٠٧ ـ ٦٦٧٧ ـ ٩٦٤ شابك

ISBM 964 - 6677 - 07 - X

بسمه تعالی

اکنون که در آستانهٔ هفتمین سالگرد ارتحال فقیه وارسته، اسوهٔ زهد و تقوا شیخ الفقهاء و استاد المجتهدین آیة الله العظمی اراکی قدّس سرّه، یکی دیگر از آثار گرانقدر و ارزشمند ایشان به زیور طبع آراسته شد، یادآوری چند مطلب را لازم می‌دانیم:

۱ ـ بحمد الله تعالی با چاپ کتاب الصلاة، چاپ مجموعه آثار فقهی و اصولی آن مرحوم در شانزده مجلّد به پایان رسید و چون این کتابها در طول چند سال چاپ شده و نحوهٔ توزیع آنها مطلوب نبوده و ممکن است برخی از کسانی که علاقمند به استفاده از این آثار هستند نتوانسته باشند آنها را تهیه کنند، فهرست این آثار تقدیم می‌شود تا در صورت نیاز به همه یا برخی از آنها، با صندوق پستی ۵۵۸ / ۳۷۱۸۵ مکاتبه ویا با تلفن ۷۳٤٥۳۳ و فاکس ۷۳۵۷۳۳ تماس گرفته و تهیه کنند:

۱ ـ رسالتان في الإرث ونفقة الزوجة.
۲ ـ المکاسب المحرّمة و رسالة الخمس.
۳ و ٤ ـ کتاب البیع. رسالهٔ اجتهاد و تقلید ضمیمهٔ جلد دوم بیع است.
۵ ـ کتاب الخیارات.
٦ و ۷ ـ کتاب الطهارة.
۸ و ۹ و ۱۰ ـ اصول الفقه.
۱۱ ـ الحاشیة علی درر الأُصول. رسالهٔ دیگر در اجتهاد و تقلید ضمیمهٔ این

حاشیه است.

١٢ ـ کتاب النکاح.

١٣ و ١٤ ـ کتاب الصلاة.

١٥ ـ حاشیهٔ عروة الوثقی.

١٦ ـ استفتاءات.

٢ ـ در این مجموعه آثار، مطالب نغزی که تلفیق نظرات و مبانی اصحاب مکتب علمی نجف و سامراء است با کمال دقّت وتأمل، با قلمی شیرین و روان، با رعایت امانت در نقل و پرهیز از اطناب مملّ و ایجاز مخلّ، نگاشته شده است که برای اهل فن بسیار مغتنم است. البته آیة الله العظمی اراکی ﷾ مکرر می‌فرمودند که این نوشته‌ها با استفاده از بیانات مرحوم آیة الله العظمی حائری نگاشته شده گر چه عنوان «تقریرات» ندارد.

٣ ـ از آیة الله حاج شیخ رضا استادی و حجة الاسلام و المسلمین شیخ مرتضی واعظی اراکی و حجة الاسلام حاج شیخ احمد مصلحی و دیگر عزیزانی که در احیاء و چاپ این آثار زحماتی کشیده‌اند تشکر و قدردانی می‌شود.

٤ ـ چون نوشته‌های آیة الله العظمی اراکی در عین خوش خط بودن، بی‌نقطه نوشته شده، لذا با همهٔ کوششی که انجام گرفته، باز هیچ کدام خالی از اغلاط چاپی نیست از این رو برای برخی از جلدها غلطنامه تهیه و چاپ شده و در آینده غلطنامهٔ بقیهٔ مجلّدات هم چاپ خواهد شد. لازم است اساتید و فضلای گرامی، نسخه‌های خود را با این غلطنامه‌ها تصحیح کنند.

ابو الحسن مصلحی

١٤٢١ ق

حياة المؤلف رحمه الله

حياة المؤلف رحمه الله[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

ولادته :

ولد رحمه الله في ٢٤ جمادي الآخرة سنة ١٣١٢ هـ ق في بلدة سلطان آباد (= العراق = الأراك).

كتب بخطّه الشريف في مختتم كتاب «گلستان» مصلح الدين السعدي الشيرازي :

«تولد اين عاصي خاطي محمّد علي چهار ساعت تخميناً از روز يكشنبه

---

(١) من أراد من القرّاء الكرام أن يقف على مفصّل ترجمة المؤلف رحمة الله عليه فليراجع إلى هذه الكتب :

أ ـ شرح حال آية الله العظمى الأراكي تأليف السيّد أبي الحسن المطّلبي طبع قم في ٨٠ صفحة.

ب ـ آية الله الأراكي (يک قرن وارستگی) تأليف الشيخ علي صدرائي الخوئي. طبع في ١٦٠ صفحة.

ج ـ شرح احوال آية الله العظمى الأراكي تأليف الحقير (رضا الأُستادي) طبع قم في ٨٤٠ صفحة. وهذه الكتب فارسيّة.

بيست و چهارم جمادى الأُخرى سال يكهزار و سيصد و دوازده هجرى قمرى در سلطان آباد عراق واقع شده» وهذه النسخة الثمينة الجليلة من «گلستان» التي هي بخطّه وكتبها في سنة ١٣٢٤ محفوظة في مكتبته وبيته.

اسمه ونسبه :

محمّد علي بن الميرزا آقا بن الميرزا فتح الله بن أحمد بيك بن محمّد حسين خان المصلحي بن الحاجّ رضي بن الحاج حاتم.

وبيت محمّد حسين خان بيت علم وأدب ودراية، وفيهم علماء وشعراء ورجال السياسة كما ذكر في محلّه.

قيل: إنّ محمّد حسين خان كان شاعراً ولشدّة إرادته بالشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي جعل تخلّصه في أشعاره: «المصلحي». ولعلّ قرية «مصلح آباد» من قرى أراك؛ وأيضاً قرية حاتم آباد بقرب «مصلح آباد»، وقرية «رضي آباد» في جوار «حاتم آباد»، سمّيت بهذه الأسماء تكريماً لمحمّد حسين خان المصلحي وأبيه الحاجّ رضي وجدّه الحاج حاتم. ولعلّها أُسّست هذه القرى باهتمام محمّد حسين خان وأبنائه وسمّيت بهذه الأسماء.

أبوه :

أبوه حجّة الإسلام الحاج الميرزا آقا الفراهاني العراقي (١٢٥٤ ـ ١٣٥٥) ﷺ.

كان لشدّة تقواه ودرايته معتمداً لأكابر علماء البلد: آيات الله: الحاج آقا محسن العراقي وآقا نور الدين العراقي وملّا محمّد الكبير والد الشيخ ضياء الدين العراقي والحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائري رضوان الله تعالى عليهم ولذلك كانوا

يرجعون إليه مستشيرين في حلّ بعض المشاكل والحوادث الواقعة.

وكان ﷺ شديد المحبّة والمودّة لأهل بيت العصمة عليّ وأولاده المعصومين عليهم السلام ومن شعره مخاطباً لمولى الموالي أمير المؤمنين عليه السلام :

شـــاها تـو مـع اللّـهى و الله مـعک حبّ تو به ايمان و به كفر است محک
چون نام تو و نمک يكى شد به عدد حق را نشناخت آن كه نشناخت نمک

وفيه مضمون الحديثين : من كان لله كان الله له. وعليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ. و (ع ل ي = ١١٠) و (ن م ك = ١١٠).

أمّه :

بنت السيّد عقيل من أحفاد السيّد حسن الواقف (٧٨٦ ـ ٨٥٧) الذي قبره مزار في بلدة نطنز وهو من أحفاد علي أصغر بن الإمام زين العابدين عليه السلام. ماتت رحمة الله عليها سنة ١٣٤٩ هـ ق.

وكتب شيخنا المؤلّف رضوان الله تعالى عليه في خاتمة بعض مكتوباته : «كتبه محمّد علي الشريف» والشريف يطلق على من كان أمّه من السادات العلويّات.

مشايخه وأساتيذه :

١ ـ الشيخ جعفر الشيثي (الشيث اسم قرية بأراك) كان من أفاضل تلاميذ الشيخ عبد الكريم الحائري بأراك في (١٣١٦ ـ ١٣٢٤) أي في هجرة الشيخ الحائري الأولى. وكانت هجرته الثانية من سنة ١٣٣٢ إلى ١٣٤٠ ثمّ هاجر إلى قم المشرّفة.

استفاد شيخنا المؤلّف من الشيخ الشيثي في قراءة سطح المكاسب والرسائل للشيخ الأنصاري رضوان الله تعالى عليه.

٢ ـ الحاجّ شيخ عبّاس الإدريس آبادي، كان ﷺ من مشاهير أساتذة الحوزة العلميّة بأراك في مدرسة الآقا ضياء الدين.

٣ ـ الحاجّ شيخ محمّد سلطان العلماء (١٢٩٦ ـ ١٣٨٢) كان من أجلّة تلاميذ صاحب كفاية الأُصول والشيخ الميرزا محمّد تقي الشيرازي، له تعليقة قيّمة مفصّلة على كفاية أُستاذه طبع في مجلّدات.

وشيخنا المؤلّف رحمة الله عليه كتب من تقريرات درسه بعنوان التعليقة على كفاية الأُصول قسماً من مباحث الألفاظ.

٤ ـ السيّد المجاهد آقا نور الدين العراقي (١٢٧٨ ـ ١٣٤١) كان من تلامذة الميرزا حبيب الله الرشتي صاحب الإجارة والغصب، والخراساني صاحب الكفاية، والملّا علي النهاوندي صاحب تشريح الأُصول وغيرهم. له كتاب القرآن والعقل طبع بأمر آية الله الأراكي ﷺ مع مقدّمة بقلمه حول شخصيّة المؤلّف في ثلاث مجلّدات.

٥ ـ آية الله العظمى الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائري (م ١٣٥٥) مؤسّس الحوزة العلميّة بقم وصاحب الدرر والصلاة.

كان مدّة تتلمذ شيخنا عليه ٢٣ سنة وكتب تقريرات أكثر دروسه. وكانا ﷺ كالوالد والولد وصار شيخنا ﷺ ـ كما قيل ـ نسخة ثانية لأُستاذه في الفقه والأُصول.

شركاء بحثه :

١ ـ آية الله العظمى السيّد محمّد تقي الخوانساري (١٣٠٥ ـ ١٣٧١) رحمة الله عليه وكان شيخنا ﷺ لشدّة إرادته بالسيّد يحضر مجلس درسه وكتب قسماً من تقريرات بحثه مع أنّه كان شريك بحثه لا أُستاذه. رضوان الله تعالى عليهما.

٢ ـ آية الله العظمى السيّد أحمد الخوانساري (١٣٠٩ ـ ١٤٠٥) صاحب جامع المدارك طبع في مجلّدات.

٣ ـ الحاجّ الشيخ إسماعيل الجابلقي (حدود ١٣٠٥ ـ ١٣١٣) كان من أفاضل تلاميذ الشيخ محمّد سلطان العلماء والشيخ المحائري في أراك وقم.

بعض تلامذته :

تلامذته والمستفيدون من إفاداته القيّمة كثيرة جدّاً إذ هو ﷺ كان من المدرّسين طول خمسين سنة أو أكثر، وهم من العلماء والفضلاء والمدرّسين، منهم :

١ ـ آية الله الحاجّ الشيخ محمّد الشاه آبادي بن العارف الحكيم الفقيه الشيخ محمّد علي الشاه آبادي. وهو سلّمه الله من أكابر أساتذة الحوزة المباركة وله تأليفات.

٢ ـ آية الله الحاجّ الشيخ محمّد تقي ستوده، من مشاهير أساتذة الحوزة في تدريس السطوح العالية.

٣ ـ آية الله الحاجّ الشيخ محسن الحرم پناهي. له تأليفات وهو من أكابر العلماء والمدرّسين بالحوزة العلميّة.

٤ ـ آية الله الحاجّ الشيخ علي پناه الاشتهاردي صاحب شرح العروة الوثقى المطبوع في مجلّدات وهو من مشايخ الحوزة المباركة.

٥ ـ آية الله الحاجّ السيّد محسن الخرّازي صاحب التأليفات الكثيرة منها عمدة الأُصول طبع مجلّد منها أخيراً.

٦ ـ آية الله الحاجّ الشيخ أبو الحسن المصلحي ابن شيخنا المؤلّف ولعلّه سلّمه الله استفاد من والده المرحوم أكثر من غيره في طول سنين متمادية.

وغيرهم وغيرهم.

تأليفاته :

من مختصّات هذه الآثار كونها حاوية لمباني أُستاذه الحائري وآرائه ببيان صحيح وتحرير واضح.

١ ـ رسالة في الإرث. طبعت في سنة ١٤١٣.

٢ ـ رسالة في نفقة الزوجة. طبعت ضميمة الرسالة الأُولى في سنة ١٤١٣.

٣ ـ المكاسب المحرّمة. طبع في مجلّد في سنة ١٤١٣.

٤ ـ البيع. طبع في مجلّدين في سنة ١٤١٥.

٥ ـ الخيارات. طبع في مجلّد في سنة ١٤١٤.

٦ ـ رسالة في الخمس. طبعت ضميمة المكاسب المحرّمة في سنة ١٤١٣.

٧ ـ الطهارة. هي شرح العروة الوثقى للسيّد الطباطبائي. ألّفت في حياة السيّد ولعلّها كانت أوّل شرح كتب لها. طبعت في مجلّدين في سنة ١٤١٥.

٨ ـ رسالة في الدماء الثلاثة وأحكام الأموات والتيمّم. هي تقريرات بحث الآية العظمى السيّد محمّد تقي الخوانساري. طبعت ضميمة المجلّد الثاني من الطهارة في سنة ١٤١٥.

٩ ـ النكاح. طبع في مجلّد في سنة ١٤١٩.

١٠ ـ الصلاة. وهو الكتاب الذي بين يديك في مجلّدين.

١١ ـ الحاشية على العروة الوثقى. طبعت في سنة ١٤٠٩ وهي التي علّقها عليها مع مشاركة آية الله السيّد محمّد تقي الخوانساري ﷺ وكان فتواهما متوافقين إلّا في مسألتين : البقاء على تقليد الميّت وصلاة الجمعة، وفي سائر الموارد عند اختلاف الفتوى روعي نظرهما بالحكم بالاحتياط.

١٢ ـ أُصول الفقه. طبع في مجلّدين (الدورة الأُولى التي كتبها).

١٣ ـ تعليقة على الكتاب السابق. طبعت معه (الدورة الثانية).

١٤ ـ أُصول الفقه أيضاً طبع في مجلّد (وهي الدورة الثالثة التي كتبها ﷺ).

١٥ ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد. طبعت ضميمة تعليقته على درر الفوائد لأُستاذه في سنة ١٤٠٨.

١٦ ـ تعليقة على درر الفوائد لأُستاذه الحائري ﷺ طبع مع الدرر في سنة ١٤٠٨.

١٧ ـ رسالة ثانية في الاجتهاد والتقليد. طبعت ضميمة المجلّد الثاني من البيع في سنة ١٤١٥.

١٨ ـ رسالة في إثبات ولاية مولانا أمير المؤمنين. طبعت ضميمة كتاب القرآن والعقل لأُستاذه آقا نور الدين العراقي وأيضاً طبعت في كتاب «شرح أحوال آية الله العظمى الأراكي» وستطبع ترجمته بالفارسيّة.

١٩ ـ رسالة في

٢٠ ـ تقريرات بحث أُستاذه سلطان العلماء (قسم من مباحث ألفاظ الأُصول) لم تطبع.

الثناء عليه :

كان له المنزلة العالية عند العلماء وأهل الفضل واعترف بفضله وتقاه وورعه وزهده فطاحل الأعلام وإليه انتهت المرجعيّة العامّة بعد وفاة آية الله العظمى السيّد روح الله الخميني وآية الله العظمى السيّد محمّد رضا الگلپايگاني.

وكان ﷺ مدافعاً عن الإسلام والمسلمين وولاية الأئمة المعصومين ومكتبهم

وحامياً للنهضة الإسلاميّة وقائدها الإمام الخميني رحمة الله عليه وله سهم وافر في تقوية النظام الإسلامي خصوصاً بعد وفاة مؤسّسه رحمة الله عليه.

كان ﷺ يقيم صلاة المغرب والعشاء بالجماعة في المدرسة الفيضيّة وصلاة الظهر والعصر في حرم سيّدتنا فاطمة المعصومة سلام الله عليها في طول قريب من خمسين سنة، ويقتدي به جمع كثير من العلماء والفضلاء والمجتهدين وأهل التقوى والديانة.

وكذا كان ﷺ يقيم صلاة الجمعة قريباً من أربعين سنة ومواعظه في خطب الجمعات كانت تدخل في القلوب المستعدّة لأنّها كانت تخرج من القلب السليم واللسان الطيّب.

وكان مجلسه ﷺ مجلس علم وموعظة وإفادة ومن مجالس إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام والدعوة إلى المعرفة والمحبّة والديانة، ومن مواهب البارئ تعالى عليه ﷺ اللسان الطلق والبيان الحلو واستعمال العبارات الحسنة البليغة الوضيحة بحيث يستفيد من محفله كلّ الناس خاصّهم وعامّهم.

توفّي ﷺ في ٢٥ جمادي الأُخرى سنة ١٤١٥ واستقبل جثمانه بتشييع حافل بالعلماء والوجوه العلميّة وسائر الطبقات. وكان يوم وفاته وتشييعه محفوفاً بالحزن والعزاء وكأنّه نادى منادٍ:

اليوم أعولت الملائك في السماء والمسلمون تضجّ والإسلام

وصلّى عليه آلاف من العلماء والمؤمنين بإمامة آية الله العظمى العارف الكامل البهجة دامت بركاته، ثمّ دفن بتكريم وتبجيل في جوار حرم كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة سلام الله عليها بقرب قبري أُستاذه الحائري وصديقه ومراده السيّد الخوانساري رضوان الله تعالى عليهما وعليه.

وأُقيمت له ﷺ ولتكريمه وتعظيمه مآتم ومحافل كثيرة في مختلف البلاد وفي الحوزة العلميّة بقم، ورثاه الراثون بالنظم والنثر من شتّى الطبقات.

ومن أحسن مراثيه قصيدة قيّمة بليغة قالها أحد الفضلاء الشعراء سلّمه الله وكأنّه نطق بلسانه روح القدس، وهي هذه:

بسم الله الرحمن الرحيم

ورقـــاءُ ذات تـــعزّزٍ وتمـــنّعٍ ... طـــارت إلى أسنى المكـان الأرفعِ
ضاقتْ عليها الأرضُ مع رحبٍ لها ... فـــاستبدلتها بـــالمكان الأوسـعِ
إذ جـاءها يـا نـفسُ يا مأمونةً ... مِن كلّ خوفٍ فارجعي لا تفزعي
قـد كـنتِ في سجنِ البلايا كلّها ... حان النجاةُ اليومَ منها فاسرعي
يـا آيـةً لِـ«اللهِ» كـنتِ عـظيمةً ... نحـــن افـــتقدناكِ بـفقدٍ مُـفجعِ
يـا نـورُ يـا ضـوءَ القلوب أضأتَنا ... فـاخترتَ للـنفس الخفاء بمضجعِ
كـان الفـضائلُ كُـلّها فـيك انـطَوَت ... صـارت بِـمَـرأى كـلّهم والمسـمعَ
مَن ذا لأيـتام النـبيّ ﷺ وآله ﷺ ... عـن حـفظِهم في دينِهم لَم يجـزعي
عُـمِّرتَ قَـرناً بـالطهارة والتـقى ... نورُ الهُدى في الوجـه منك بساطعِ
مـن فـقدِك المـهديُّ محـزوناً أتى ... من حُزنه يا عينُ جـودي وادمعي
يـا حـجّة الإسلام في مـا قـد أتى ... بـــالفعل والقـــول الرضيّ النـافعِ
خمـسين عـاماً قـد جـنـت بمسـندٍ ... بـــالحقّ للـفتوى ومـا للـمرجعِ
قـد كـنتَ فـينا مـلجأً ومُـعاضداً ... في المـعضلاتِ الحـادثاتِ بمـفزعِ
أنمـــوذجاً أعـــلى لكـلّ كـريمةٍ ... حـــتّى بأدنى بـــعضها لم تـقنعِ
صـار البـلادُ ومـا لهـا مـن مـرتع ... لولا الفـــقاهةُ والفـــقيهُ كـبَلْقَعِ
قد كـنتَ كشّـاف الغـوامِض فـائقاً ... مـن كـان في هـذا الطـريق بمولعِ

مَنَّ الإلهُ على الورى إذ ما أتى ... فيهم بمثلك مِن فقيهٍ بارعِ
لمّا ارتحلتَ إلى النبيّ ﷺ أتيتَهُ ... بالخير والوجهِ المضيء الناصعِ
جاهدتَ في الإسلام حقّ جهاده ... بالذبِّ أعداء الشريعةِ أجمعِ
يا صاحب العصر (عج) الذي هو غائب ... كالشمسِ إذْ صارتْ لنا بمُبرقعِ
إنّا نعزّيكَ العزاءَ بثُلمَةٍ ... في ديننا الإسلام ثُمَّ تشيّعِ
بعد الأراكيِّ العظيم مصابُهُ ... قد جدَّدَ الأحزان فينا أكْتَعِ
ثمّ السلام عليه في يوم الجزاء ... من كُلِّ ما فيه وكلّ مواضعِ

أقول وأنا من أقلّ تلامذته ومحبّيه: كتبت هذه الوجيزة إظهاراً لحبّي له وأداء لشكر بعض حقوقه ﷺ:

أُحبّ الصالحين ولست منهم ... لعلّ الله يرزقني صلاحاً

قم المشرّفة ـ رضا الأستادي
١٤٢٠ هـ ق

صورة بعض الصفحات
من نسخة خطّ المؤلّف

بسم الله الرحمن الرحيم

فی الخلل

لو حدث بالثوب بالفرض قبل قيام الصلاة قبل التشهد أما الصورة الأولى وهو ما طرء بعد الفراغ منها
الاعادة للصلوة على الاصح بل يعفى عن كراهة واحدة والاقتصار للسهو مع سجوده لسهوه لكن سيأتي ما فيه
وتعصي به ان كان بنوا آسماء لكن الاصل لهم هي لهب حارة واحد الطرفين والثاني الاخر فان هذا
الاستعمال يكفي حصل وعدم سقوط بالاصل لشبهه للاعادة والصلوة لهرائه عن المكلف بالنقصان وسجوده لسهوه
نافية لها ومن بالفرع فحكمه ان الاصول الطاهرة طرأ عليها الطعام فلم يسدم الحل بها ما لم يعلم حالة طعامه
والا فوجوه ثلاثة الطرف بعد الطرف بعد الطرف بعد الطرف بعد كل منهما لبسه وبه وعلى ما
تعلمه في الصورة بالذكورة اعادة الصلوة فقط لا يقال هذا قطع بالطرف الاصل الموضوعي والاقتصار
بعد عدم طرد المبطل بوجود كل السهو من كونه وجده فان هذا احداث والنص يعين عدم السهو بالاقتصار والعدم
اصل الصلوة موجبا للابطال بل حصول بالكمال فعالج كونه وجده في الصلوة ولم يوجد وجوده لا يكفي انه اخرجها
مسوق العدم فالاصل عدمه ونقول سلطنة ثبت صحة الصلوة والاقتصار عليه لعارض الاستعمال لا يصل حكمه هذا
موضوعي كما هو واضح لانا نقول نعم ولكن بعارضه بعد عدم طرد موجب النقصان وجوب السجود الزيادة
من كونه فانه كما حطه دخل فيه الوجوه ووقوعه في الصلوة لهم وضعه لكون اصلا اعراضا وسقوطا لهذا
وعدم سكوت الاقتصار الى الوجود فالاصل بعارضه بعد عدم وسر سلطنة عدم وجوب الاقتصار وسكوت السجود
سر على الاصل بعد عدم وجوب اعادته وبه انتفى الفرع المذكور لكن على شعار الاصل من قبل
فيع الاصلان المذكوران عارض بوجود فراغهم وحاكم
المقتضية لعمل الحل وعدم طرد المبطل وعدم بعض ما ذكر الموجب للنقصان فانها معارضتان بالنسبة الى الاثر
المذكور ولا اجتماعهما لعادته الى الكمون مراد لك في الجهة والبطلان على تقدير ذلك ما ذا اثر سلطنة ترك
الجزء كعدده واحد او جزء اخر حركة على سهوا لهما ولا كلام في اقتضاء الجهة في الدوال بعد الصلوة
والسجدة في الباقي وعلى هذا فتعارض الفرعان ومن الجهة في الجهة الاولى فالحكم بسلطنة عدم اجزائها ولو
كانا مقتضين بسلطنة لولا العارض بعد الاستعمال بوجوده في موارد ما لا دخل عدم لزوم السجود كما قررنا فحمله

فان قلت ذكر الحواشي كبيرنا ووجه ذلك ان جهة السجود والجزء بالنسبة الى ترك السجود بعد الصلوة
وسجود السهو من تركه وجده في الصلوة بالنسبة الى الصلوة فحيث الاقتصار على الوجود وسجود السهو كما سيعرض وذلك في الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ... مشرعين نفوذ ... في الخلل

... ساهيا ... ولو ... صلوة باطلة موصوفا ... لقضاء ... وسجدة ... ولو ... صلوة باطلة موصوفا ... لقضاء ... وسجدة ... في الصلوة الصحيحة وان تعاقبه الفرائض ... لان سجدة السهو ... على الصلاة الخارجة ... موجب القضاء فالعارض يعامل ... في ترتبها سليمة عن العارض ... حرمانها ... محل الرخص ... كما ... في محل الرخص ... الرابعة عن القضاء ... وسجدة السهو ... حرمان كل سهو ... المأمومة ... الاحق ... شهد على المصر ... بسجدة السهو ... وان لا يقضيها ... سجدة السهو ... ان يكون ... على الفور ... الصلوة ... قلت فرق ... ان نوفة السجدة ... موصوفة ... لم يقضها ... سجدة السهو ... وان يكون ... لقضاء ... وسجدة السهو ... الوجه ... حكما حيثيا مستقلا ... ادراك الخلل ... حرمت ... موضع قطع ... عن الجهات الاخر ... هذا الحكم الخير انما ... اذا عرض ... الخلل صحيحا ... الجناب ... عرض فلو عرض عدم صحته ... حرمت ... فصار ... الحكم الخير ... يحتمل ... حيثية صحيح موصوفا ... حكما عاما ... الامرة ... في مقام ... لتفعيل ... ان ... سجدة السهو ... كلا ... حرمت ... عرض ... سجدة السهو ... طولية ... صحيح ... عرض ... قطع ... الاصل ... عدم ... الاصل ... الاحرام ... الاحرام ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

الحوار ... فيكون ... فاطرح ... فاعلم ... الثاني ... الثالث ... الرابع ... الخامس ... السادس ... السابع ... الثامن ... التاسع ... العاشر ... الحادي عشر ... الثاني عشر ... الثالث عشر ... الرابع عشر ... الخامس عشر ... السادس عشر ... السابع عشر ... الثامن عشر ... التاسع عشر ... العشرون ... الحادي والعشرون ... الثاني والعشرون ... الثالث والعشرون ... الرابع والعشرون ... الخامس والعشرون ... السادس والعشرون ... السابع والعشرون ... الثامن والعشرون ... التاسع والعشرون ... الثلاثون ... الحادي والثلاثون ... الثاني والثلاثون ... الثالث والثلاثون ... الرابع والثلاثون ... الخامس والثلاثون ... السادس والثلاثون ... السابع والثلاثون ... الثامن والثلاثون ... التاسع والثلاثون ... الأربعون ... الحادي والأربعون ... الثاني والأربعون ... الثالث والأربعون ... الرابع والأربعون ... الخامس والأربعون ... السادس والأربعون ... السابع والأربعون ... الثامن والأربعون ... التاسع والأربعون ... الخمسون ... الحادي والخمسون ... الثاني والخمسون ... الثالث والخمسون ... الرابع والخمسون ... الخامس والخمسون ... السادس والخمسون ... السابع والخمسون ... الثامن والخمسون ... التاسع والخمسون ... الستون ... الحادي والستون ... الثاني والستون ... الثالث والستون ... الرابع والستون ... الخامس والستون ... السادس والستون ... السابع والستون ... الثامن والستون ... التاسع والستون ... السبعون ... الحادي والسبعون ... الثاني والسبعون ... الثالث والسبعون ... الرابع والسبعون ... الخامس والسبعون ... السادس والسبعون ... السابع والسبعون ... الثامن والسبعون ... التاسع والسبعون ... الثمانون ... الحادي والثمانون ... الثاني والثمانون ... الثالث والثمانون ... الرابع والثمانون ... الخامس والثمانون ... السادس والثمانون ... السابع والثمانون ... الثامن والثمانون ... التاسع والثمانون ... التسعون ... الحادي والتسعون ... الثاني والتسعون ... الثالث والتسعون ... الرابع والتسعون ... الخامس والتسعون ... السادس والتسعون ... السابع والتسعون ... الثامن والتسعون ... التاسع والتسعون ... المائة ...

الحمد لله

كتاب الصلاة

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (ره)

الجزء الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله علىٰ محمّد وآله الطاهرين، واللعن علىٰ أعدائهم أبد الآبدين.

كتاب الصلاة

وفيه مقاصد :

المقصد الأوّل

في مقدّماتها

وفيها أبحاث : فـ

الأوّل

يشتمل على فصول :

الأوّل

في أعداد الصلوات اليومية ونوافلها

وفيه ثلاث مسائل :

الأُولى

لا إشكال في ثبوت النوافل النهاريّة والليليّة في حقّ الحاضر وسقوط النهاريّة منها في حقّ المسافر، إنّما الكلام في المواطن الأربع التي يتخيّر المسافر فيها بين القصر والإتمام، فهل نافلتا الظهرين فيها أيضاً ساقطة مطلقاً، أو ثابتة كذلك، أو ساقطة مع اختيار القصر وثابتة مع اختيار التمام؟

والكلام تارةً حسب مقتضى الأخبار العامّة، وأُخرى مع النظر إلى الأخبار الخاصّة.

أمّا الأوّل: فاعلم أنّ الأخبار المتضمّنة لتعداد الفرائض والنوافل دالّةٌ على أنّ الفريضة سبع عشرة ركعة، وسنّ رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فمجموع الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد التُتمة جالساً تعدّ بركعة مكان الوتر.

وفي حديث العيون والعلل تعليل ذلك بقوله عليه السلام: «وإنّما جعلت السنّة أربعاً وثلاثين ركعة، لأنّ الفريضة سبع عشرة، فجعلت السنّة مثلي الفريضة كمالاً للفريضة»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢٢.

والمستفاد من هذا أنّ الموضوع المجعول في حقّه صلاة الأربع والثلاثين هو الذي جعل في حقّه فريضة السبع عشرة، وظاهره كون ذلك بنحو التعيين، أو هو الحاضر، فإنّه الذي فرضه التعييني هو السبع عشرة.

وأمّا المسافر في المواطن الأربع فليس المجعول التعييني في حقّه ذلك، نعم يشرع له ذلك، وظاهر الأخبار المذكورة هو الجعل التعييني.

ألا ترى أنّه لو قيل: فرضك سبع عشرة، كان ظاهراً في التعيين؟ فكذلك لو قيل: جعلت صلاة أربع وثلاثين تكميلاً لفرض سبع عشرة ركعة، كان ظاهراً في التعيين، فلا يكون الكلام شاملاً لمطلق الجعل الأعمّ من التخيير الثابت في المواطن الأربعة، هذا حال الأدلّة الحاكية لأصل جعل النوافل.

وأمّا الحاكية لإسقاطها عن المسافر فالمذكور فيها أيضاً قولهم عليهم السلام بعد السؤال عن الصلاة تطوّعاً في السفر: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً»[1].

وفي آخر: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»[2].

وظاهرهما أيضاً هو صورة تعيينيّة الركعتين.

فيكون المسافر في المواطن الأربع خارجاً عنها، كما كان خارجاً عن الأخبار الأوّل، فيبقى المرجع فيه الأصل، ويكفي في العدم الشكّ في الثبوت وعدم الدليل على المشروعيّة، هذا.

ولكن يمكن استفادة المشروعيّة أو الاستيناس لها ببعض الشواهد.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

منها: قوله عليه السلام في بعض أخبار سقوط النافلة في السفر بعد سؤال أبي يحيى الحنّاط عن صلاة النافلة بالنهار في السفر، قال: «يا بنيّ لو صلحت النافلة في السفر تمّت الفريضة»[1].

فإنّ المستفاد منه أنّ السفر لا يناسبه كثرة الصلاة وإلّا لشرعت فيه الصلاة التامّة فريضة، فيستفاد منه أنّه إذا ناسبه لأجل عروض بعض العوارض كثرة الصلاة ـ مثل المصادفة للمواطن الأربع ـ تصلح النافلة حينئذ.

والظاهر الأولى من قوله عليه السلام: تمّت الفريضة أيضاً وإن كان التمام التعييني، إلّا أنّ مناسبة المقام يشهد بإرادة ما ذكرنا.

ومنها: ما في بعض أخبار التخيير في المواطن من تعليل ذلك بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يحبّ إكثار الصلاة في الحرمين[2]. هذا هو الكلام مع قطع النظر عن الأخبار الخاصّة.

وأمّا مع النظر إليها فاعلم أنّه قد عقد في الوسائل في آخر كتاب الصلاة باباً لاستحباب تطوّع المسافر وغيره في الأماكن الأربعة ليلاً ونهاراً، وكثرة الصلاة وإن قصّر في الفريضة[3]، فراجع أخبار ذلك الباب، فإنّ بعضها في غاية الظهور في مشروعيّة النوافل في تلك الأماكن ولو في حال اختيار التقصير في الفريضة.

ونحن نذكر واحداً منها تيمّناً وتبرّكاً، وهو ما عن ابن أبي عمير وإبراهيم ابن عبد الحميد بعدّة طرق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن التطوّع عند قبر

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٨.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر.

الحسين عليه السلام وبمكّة والمدينة وأنا مقصّر ؟ فقال عليه السلام : «تطوّع عنده وأنت مقصّر ما شئت وفي المسجد الحرام وفي مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وفي مشاهد النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّه خير»[١].

فإنّ ظاهر السؤال أنّه راجع إلى النوافل النهاريّة التي تكون ساقطة في السفر، وخصوصاً بقرينة قوله : وأنا مقصّر. فأجاب الإمام عليه السلام بالعموم الذي يشملها وغيرها، ولكن القدر المتيقّن منه هو النوافل النهاريّة، نظير قولك لمن قال : أخاف زيداً : لا تخف من أحدٍ، فإنّ الزيد قدر متيقّن من هذا الكلام.

ولا يعارضها خبر عمّار، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الحائر، قال عليه السلام : «ليس الصلاة إلّا الفرض بالتقصير، ولا تصلّ النوافل»[٢]، لأنّ هذا المخبر نافٍ للتخيير في الحائر الذي هو أحد الأماكن الأربع، وقد حكم في أخبار كثيرة بأنّ التخيير فيها من مخزون علم الله، فمن المحتمل قويّاً صدور الخبر تقيّةً.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

المسألة الثانية

المشهور، بل عن الحلّي دعوى الإجماع على سقوط الوتيرة في السفر، وهو المستفاد أيضاً من العمومات الواردة في أنّ «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»[1] إذا انضمّت إلى الأخبار الواردة في تعداد النوافل وأنّها «أربع وثلاثون ركعة، ثمان ركعات قبل فريضة الظهر، وثمان ركعات قبل فريضة العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، وركعتان من جلوس بعد العتمة تعدّان بركعة»[2] الخ.

فإنّ الظاهر بحسب هذا التقسيم أنّ الركعتين عن جلوس حالهما بالنسبة إلى العتمة حال الثمان ركعات بالنسبة إلى الظهر والعصر، فتدخلان تحت العمومات المذكورة.

ولا ينافيه التقييد بالنهار في بعض تلك العمومات، إذ هو في بعضها مذكور في كلام السائل، وفي بعض آخر منها وإن كان مذكوراً في كلام الإمام عليه السلام وهو رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الصلاة تطوّعاً في السفر؟

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢٣

قال عليه السلام : «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً»[1] إلّا أنّه من المحتمل أن يكون المراد أنّ الليل ليس حكمه هكذا، بل فيه تفصيل، فالمغرب ثلاث ركعات، ونوافله ثابتة، والعشاء ركعتان ليس له نافلة، والصبح ركعتان ونافلته باقية، ويكفي هذا الاختلاف في ذكر قيد النهار.

وبالجملة، لا ريب في أنّ مقتضى هذا الأخبار العامّة هو الحكم بالسقوط، إلّا أنّ هنا رواية خاصّة واردة في خصوص الوتيرة في السفر ناصّة بعدم السقوط، وعلّله بقوله عليه السلام : وإنّما صارت العتمة مقصورة وليس تترك ركعتاها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين، وإنّما هي زيادة في الخمسين تطوّعاً ليتمّ بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتين من التطوّع.

وأنت خبير بأنّ هذه الرواية علاوة على صراحتها وخصوصيّتها حاكمة وشارحة بالنسبة إلى الأخبار المتقدّمة.

أمّا الأخبار الدالّة على أنّ الصلاة في السفر ركعتان الخ فهذه تدلّ على أنّ الأمر كذلك، ولكنّ العشاء ليس لها ركعتان حتّى تسقطا بواسطة مقصوريّته في السفر وصيرورته ركعتين، فيصدق في حقّه أنّه ركعتان ليس قبله ولا بعده شيء؛ إذ ليس المراد مطلق عدم الكون، بل الكون المختصّ به، وإلّا لنافاه وجود الأربع ركعات للمغرب، فكما أنّها لا تنافي تلك الكلّية لأجل أنّها ليست للعشاء بل للمغرب، فكذلك هاتان الركعتان لا ينافي ثبوتها تلك الكلّية، لأنّها لا تحسبان أيضاً نافلةً للعشاء، كما لا تحسبان من نافلة الليل أيضاً، بل هما نافلتان مستقلّتان شرّعتا لمحض تكميل عدد الواحد والخمسين، غاية الأمر قد عيّن محلّهما بعد العشاء،

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

لا أنّها جعلتا نافلةً له.

وبهذا البيان يحصل الشرح للأخبار الثانية الظاهرة في كون الركعتين بعد العتمة حالها حال الثمان ركعات بالنسبة إلى الظهر والعصر، فإنّه ظهر ببيان هذه الرواية أنّ بعديّة العتمة صرف تعيين المحلّ للركعتين من دون إضافة لها إلى العتمة، كإضافة الثمان إلى الظهر والعصر.

ويؤيّد هذه الرواية أيضاً ما نقل من اشتمال رواية رجاء بن أبي الضحّاك[1] أيضاً على فعل الرضا صلوات الله عليه هاتين الركعتين في السفر وإن أنكر صاحب الجواهر قدّس سرّه وجوده في نسخة كانت عنده من العيون.

ويؤيّده أيضاً رواية الفقه الرضوي[2].

ويؤيّده أيضاً جملة روايات واردة بمضمون أنّ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتنّ إلّا بوتر»[3].

وحيث صعب هذا التشديد على بعض احتمل أن يكون المراد بالوتر هو العشاء؛ لأنّه خامس الصلوات.

ولكن في رواية أبي بصير بعد نقل هذا المضمون عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت: يُعنى الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم، إنّهما بركعة، فمن صلّاهما ثمّ حدث به حدث مات على وتر، فإن لم يحدث به حدث الموت يصلّي الوتر في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨.

(٢) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض.

آخر الليل»[١] الحديث.

وهذه وإن كانت مشتملة على لفظة «يُعنىٰ» بصيغة المغايب وغير متعارف ذكرها بالنسبة إلى المخاطب، إلّا أنّ الكلام البعد شاهد على أنّ قائل «قلت» أبو بصير، وقائل «نعم إلى آخره» هو الإمام عليه السلام، وعلى هذا فيصير هذا الحديث مبيّناً للمرام من تلك الجملة.

وهذه الأخبار وإن كان نسبتها مع الأخبار العامّة المتقدّمة الواردة بالسقوط عموماً من وجه ـ لأعمّية هذه من السفر والحضر وتلك من العشاء وغيره، فيجتمعان في العشاء في السفر ـ إلّا أنّ هذه الأخبار أظهر، بملاحظة هذا التشديد الموجود فيها الآبي عن التقييد بحال الحضر، وبملاحظة كون صلاة الوتر ثابتة في حالتي السفر والحضر، وقد جعلت هاتان الركعتان بدلاً عنه لو حدث الموت.

هذا كلّه بحسب الدلالة، وأمّا الكلام في سند الرواية المتقدّمة ـ التي قلنا إنّها شارحة للمراد من أخبار السقوط وأخبار تعدّد النوافل ـ فقد طعنوا فيه بوجود عبد الواحد بن عبدوس، وعليّ بن محمد القتيبي النيشابوري، ووجهه خلوّ كتب الرجال عن توثيق الرجلين.

ولكن عبد الواحد ـ على ما يوجد من الرجال ـ من مشايخ الصدوق الذي قد أكثر من أخذ الحديث عنه، والعلّامة في التحرير قد حكم بصحّة الرواية الواردة في الإفطار بالمحرّم بوجوب الكفّارات الثلاث[٢]، وفي سندها عبد الواحد وعليّ.

وأمّا عليّ بن محمّد فالمذكور في الرجال أنّه تلمّذ على فضل بن شاذان وأنّه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: كتاب الصوم، الباب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

من مشايخ الكشّي الذين أكثر النقل عنهم، وصاحب الحاوي مع ما عرف من طريقته ـ حيث جعل كتابه على أربعة أقسام: ثقات، وموثّقين، وحسان، وضعاف، وأدرج كثيراً من الحسان في قسم الضعاف ـ قد ذكر هذا الرجل من قسم الثقات.

وبالجملة، وجود هذه القرائن في الرجلين أقوى من وجود لفظ «ثقة» في كتاب رجالي، فالظاهر أنّ السند أيضاً كالدلالة معتبر.

ولكنّ الذي يوجب عدم جرأة الفقيه على الفتوى عدم موافقة الأصحاب وعدم إفتائهم بمضمونها، فإنّه لم ينقل في الجواهر من القائل بالثبوت إلّا الشيخ في النهاية، وابن فهد في المهذّب، والشهيدين في الذكرى والروضة، لكن نقل عن الشهيد في الذكرى أنّه بعد تقويته الثبوت قال: إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه.

وإعراض الأصحاب يوهن الرواية من حيث الجهة وإن كان سندها في غاية القوّة كدلالتها، فيسقط عن قابليّة التمسّك، لأنّه فرع القوّة في جميع الجهات الثلاث، أعني: الجهة والصدور والدلالة، وكلّ من هذه الثلاثة ضعف سقطت الرواية عن قابليّة التمسّك، وحينئذ فإن أراد الإتيان بها في السفر فالاحتياط أن لا يقصد بها إلّا الرجاء.

المسألة الثالثة

قد خرج من عموم حرمة التطوّع في وقت الفريضة أو كراهته النوافل المتقدّمة بمقتضى أدلّتها، وأمّا غيرها من الصلوات المندوبة فخروجها خصوصاً إذا أُريد إثبات استحبابها في أوقات الفرائض فيحتاج إلى دليل.

ومن جمله ما أفتى بخروجه البعض وقوّاه في نجاة العباد صلاتان: إحداهما: صلاة الغفيلة، والأُخرى: صلاة الوصيّة.

واللازم أوّلاً التيمّن بذكر الأخبار، فنقول:

روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: من صلّى بين المغرب والعشاء ركعتين يقرأ في الأُولى الحمد وذا النون إذ ذهب مغاضباً إلى قوله تعالى: وكذلك ننجي المؤمنين، وفي الثانية الحمد وعنده مفاتح الغيب، الآية، فإذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال: اللهمّ إنّي أسألك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها إلّا أنت أن تصلّي على محمّد وآل محمّد وأن تفعل بي كذا وكذا، اللهمّ أنت وليّ نعمتي والقادر على طلبتي تعلم حاجتي فأسألك بحقّ محمّد وآله لمّا قضيتها لي، وسأل الله حاجته أعطاه الله ما سأل»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٠ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ٢.

وبعدّة طرق روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «تنفّلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين، فإنّهما تورثان دار الكرامة»[١].

وفي خبر آخر: دار السلام وهي الجنّة، وساعة الغفلة ما بين المغرب والعشاء الآخرة[٢].

وأنت ترى عدم تصريح الأُولى بكونها صلاة غفيلة، فمن المحتمل مغايرتها مع هذه الأخيرة.

وأمّا صلاة الوصيّة فقد روي عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله ﷺ «قال: أُوصيكم بركعتين بين العشائين يقرأ في الأُولى الحمد وإذا زلزلت الأرض ثلاث عشرة مرّة، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد خمس عشرة مرّة، فإن فعل ذلك في كلّ شهر كان من المؤمنين، فإن فعل في كلّ سنة كان من المحسنين، فإن فعل في كلّ جمعة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك كلّ ليلة زاحمني في الجنّة ولم يحصِ ثوابه إلّا الله تعالى»[٣].

إذا عرفت ذلك فنقول: قد ورد الحثّ في الأخبار الكثيرة بإتيان أربع ركعات نافلة للمغرب فيما بينه وبين العشاء، ولم يرد إلّا بعنوان أربع ركعات بلا أخذ خصوصيّة فيها، فهل هذه الأخبار الواردة في هاتين الصلاتين ترغيب وحثٌّ إلى إعمال هاتين الكيفيّتين في تينك الصلاتين المعدودتين في تلك الأخبار نافلة للمغرب، أو هما مستقلّتان عنها؟

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٠ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١.

(٢) المصدر.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١.

ولا بدّ قبل التكلّم في ذلك من تقديم مقدّمة، وهي: أنّه كلّما ورد في لسان المولى مطلقٌ وورد مقيّدٌ وعلم بتعدّد المطلوب، فإمّا أن يكون ذلك قيد ذات الأسباب كأن يقول: إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وإمّا يكون في غيرها، كأن يقول: أعتق رقبة، ثمّ يقول: أعتق رقبة مؤمنة.

فإن كان من القبيل الأوّل فهو محلّ النزاع في كونه مقتضياً لتعدّد الوجود، كما قاله شيخنا العلّامة المرتضى في منزوحات البئر، أو يكفي فيه الوجود الواحد كما اخترناه في محلّه.

وإن كان من قبيل الثاني فالمقيّد يحتمل وجهين:

الأوّل: أن يكون أمراً بالكيفيّة في موضوع ذلك المطلق، بأن يكون المأمور به إتيان ذلك الموضوع الذي أُمر به أمراً مطلقاً بكيفيّة خاصّة.

والثاني: أن يكون أمراً استقلاليّاً في عرض ذلك الأمر، فهنا أمران: أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيّد في عرض ذلك المطلق.

ويظهر الثمر في ما لو امتثل المطلق بإتيان الفرد الفاقد للقيد، فإنّه امتثال للمطلق، ويبقى على عهدته امتثال المقيّد، فيجب عليه إتيان الطبيعة مرّة أُخرى مع القيد، هذا على النحو الثاني.

وأمّا على النحو الأوّل فقد فوّت المحلّ للامتثال بالنسبة إلى الأمر الثاني، لأنّه قد فرض كون محلّه صرف الوجود الذي صار مأموراً به بالأمر الأوّل وقد سقط، فلم يبقَ للأمر الثاني موضوع.

ونظير هذين الاحتمالين يجيء في اعتبار الكيفيّة الخاصّة في أجزاء المركّب المأمور به، مثلاً يحتمل أن يكون الجهر في القراءة جزءاً مستقلّاً للصلاة في عرض القراءة، فلو نسيه وتذكّر قبل الركوع كان محلّه باقياً، ويحتمل أن يكون الجهر قد

اعتبر في القراءة التي هي الجزء بحيث لو نسيه وتذكّر قبل الركوع لم يبقَ محلّه، فهو وإن كان أتى بالقراءة ولكن لم يأتِ بالجزء الآخر الذي هو الجهر فيها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاحتمال الأوّل في أخبار هاتين الصلاتين بالنسبة إلى مطلقات الأربع ركعات في غاية البعد، فإنّه مبنيّ على أن يكون المراد بها الإشارة إلى تلك النوافل والأمر بإتيانها بهذه الكيفيّة، وهو من البعد بمكان، إذ فرقٌ بين الأمر بإتيان الصلاة الكذائيّة بهذه الكيفيّة وبين الأمر أوّلاً بإتيان الصلاة المكيّفة، وهذه الأخبار من الثاني ولا وجه للاحتمال الأوّل.

إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن يقال: لا يقتضي استقلالها عن النوافل المغربيّة لزوم انفكاكها في الوجود عنها، بمعنى أنّه ليس المحصّل من الأمر المطلق والأمر المقيّد بالوجه الثاني إلّا تأكّد مطلوبيّة صرف وجود الطبيعة، لكونه مورداً للطلب مرّة بالأمر المطلق، وأُخرى في ضمن المقيّد.

وبعبارة أُخرى: ليس الأمر المقيّد متعلّقاً بما عدا صرف الوجود أعني: الوجود الثاني، بحيث لا بدّ من التفريق بينهما في الوجود.

بل نقول: هكذا الحال في العنوانين المتغايرين مفهوماً المتصادقين خارجاً، مثل: إكرام العالم وإكرام الهاشميّ، فليس المستفاد من وقوع كلّ منهما تلو الأمر إيجادهما منفكّين، بل يكفي ولو أتى بالمجمع، ففي ما نحن فيه لو أتى بالمقيّد خرج عن عهدة كلا الأمرين، نعم لو أوجد الطبيعة خالية عن القيد كان عليه الإيجاد الثانوي مع القيد.

بل نقول: وهكذا الحال في ذوات الأسباب على خلاف ما اختاره الشيخ الأعظم، لأنّ تأثير السببين إن كان في الأمر كان اللازم تأكّد الأمر في صرف الوجود، وإن كان تأثيرهما في الوجود أعني: صرفه كان اللازم أيضاً عدم تعدّد

الوجود؛ إذ الصرف غير قابل للتكرار.

مع أنّه يمكن أن يقال ـ ولو على فرض المماشاة وتسليم التعدّد ـ إنّ المقام ليس من قبيل ذوات الأسباب، بل هو من قبيل قولك: إذا دخل الجمعة فصلّ كذا، وإذا جاء نصف الشهر فصلّ كذا، ثمّ صار الجمعة وسط الشهر، فإنّ الظاهر أنّ الوقت ليس سبباً ومؤثّراً، بل المؤثّر شيء آخر، والوقت صرف الظرف للعمل، مثل سائر الكيفيّات المأخوذة فيه والقيود المعتبرة فيه.

ثمّ هذا الذي ذكرنا من الاجتزاء بالفرد المجمع للمطلق والمقيّد أو المفهومين المتصادقين ممّا لا إشكال فيه فيما إذا كان الأمران توصّليين.

وأمّا إذا كانا تعبّديين كما في مقامنا فلا إشكال أيضاً لو قصد القرب من جهة كلا الأمرين، وأمّا لو قصد أحدهما فقط فربما يقال بالاجتزاء عن الآخر أيضاً، إذ الفرض حصول القرب وإتيان العمل في الخارج مقروناً بقصد قربي، ولا يلزم أن يكون القرب حاصلاً بقصد خصوص أمره، بل يكفي كون الداعي هو الله تعالى، نعم لو قلنا بعدم الكفاية ولزوم قصد خصوص الأمر فلا بدّ من عدم الاجتزاء والإتيان بفرد آخر.

وقد تحقّق ممّا ذكرنا تخصيص عمومات: «لا تطوّع في وقت الفريضة»[1] بهاتين الصلاتين، سواء حملناها على الحرمة أم الكراهة، وذلك لوجود المعارضة على الفرض الأخير أيضاً، فإنّ الحث على الصلاتين ينافي كراهتهما، فكما يتحقّق المعارضة بناءً على الحرمة يتحقّق بناءً على الكراهة أيضاً.

نعم ربما يقال: إنّ هذه الأخبار ليس لها إطلاق شامل، والقدر المتيقّن منها

---

(١) راجع الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت.

من لم يصلّ نوافل المغرب، وأمّا الذي جاء بها وأراد أن يأتي بهاتين مستقلّتين عنها فغير مشمول، ولكنّه دعوى بلا بيّنة، فإنّ منع إطلاق الأخبار المذكورة لا وجه له، ومعه يكون التخصيص متعيّناً.

فإن قلت: ما ذكرت من كون نافلة المغرب وهاتين الصلاتين من باب المطلق والمقيّد ليس في محلّه، بل هما من المتباينين، إذ لا أقلّ من التقييد بعنوان نافلة المغرب في الأولى، كما أنّ في الثانية التقييد بالكيفيّة الخاصّة.

قلت: لا ينافي عنوان نافلة المغرب مع إطلاقها، إذ هي مع ذلك مطلقة من حيث قصد تحقّق صلاة أُخرى بها وعدمه، ولا يعتبر فيها عدم هذا القصد.

الفصل الثاني

في أوقات الإجزاء والفضل للفرائض

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى

في اختصاص أوّل الوقت بالظهر

لا إشكال في عدم مشروعيّة الظهرين قبل الزوال، وأمّا بعده فهل الوقت بمقدار أداء فريضة الظهر مختصّ بها ثمّ يشترك الوقت بينهما، أو أنّه من أوّل الزوال يكون الوقت مشتركاً؟

وليعلم أوّلاً أنّ المراد باشتراك الوقت كون الخطاب والتكليف عنده بالنسبة إلى كلهما مطلقاً وبلا شرط، بحيث لا يبقى بين المكلّف وبين العمل حائلٌ غير القدرة العقليّة، ولو فرض أنّ له ألف شرط ومقدّمة وجوديّة لا يكاد يحصل تلك المقدّمات إلّا بعد مضيّ مقدار معتدّ به من الوقت، فلا ينافي هذا مع صيرورة الخطاب والوجوب فعليّاً.

والحاصل: فرقٌ بين مشروطيّة الخطاب والتكليف وبين احتياج العمل والإيجاد الخارجي إلى مقدّمات، فالمقصود بالاشتراك وأنّ وقتاً كذا وقت للواجب أنّ الوجوب يصير بدخول هذا الوقت فعليّاً، لا أنّه يصلح لإيجاد العمل فيه.

فكما أنّ احتياج المصلّي إلى تحصيل الستر والطهارة ومعرفة القبلة وسائر المقدّمات لا يمنع من كون وقت الصلاة أوّل الزوال بالنسبة إلى الظهر، كذلك بالنسبة إلى العصر، غاية الأمر أنّه مضافاً إلى هذه الأُمور يحتاج إلى مقدّمة أُخرى وجوديّة وهي سبق الإتيان بالظهر حتّى يتحقّق العصر المتّصف بكونه بعد الظهر.

فعدم إمكان إدراجه في أوّل الزوال لأجل اختلال وصف بعديّة الظهر فيه ليس إلّا كعدم إمكان إتيانه لفاقد الشرائط الأُخر، فكما لا يمنع ذلك عن وقتيّة الزوال بالنسبة إليه كذلك هنا.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ بعض الوجوه التي تمسّك بها في هذا المقام لإبطال القول بالاشتراك من عدم المعقوليّة ليس في محلّه، وإلّا فكيف يتصوّر الاشتراك بينهما بالنسبة إلى ما بعد مضيّ الأربع ركعات من أوّل الزوال.

وحينئذ نقول: قد وردت الأخبار الكثيرة كلّها بمضمون أنّه: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر»[1] وفي بعضها زيادة قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقتٍ منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»[2].

وليس بإزاء هذه الأخبار الكثيرة الظاهرة في اشتراك الوقت بينهما من أوّل الزوال إلّا خبرٌ واحد، وهو رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت.

(٢) المصدر، الحديث ٥.

أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس»[1].

وهذه الرواية وإن كانت مرسلة، إلّا أنّه لا يضرّها الإرسال لوجهين:

أحدهما: أنّ المشهور ـ بل ادّعي الإجماع ـ قد عملوا بهذا المرسل، وهذا يكفي في انجبار ضعفه ـ لو كان ـ فإنّه ليس في البين مستندٌ لما ذهبوا إليه من الاختصاص غير هذا الخبر، وما سواه من الوجوه الأُخر عليلة بحيث لا ينبغي احتمال خفاء علّتها عليهم، كما عرفت من عدم معقوليّة الاشتراك مع لا بدّية تصويره في ما بعد مضيّ مقدار الأربع ركعات، فليس مستندهم إلّا هذه الرواية.

والثاني: أنّ السند إلى الحسن بن عليّ بن فضّال صحيح، فإنّ شيخ الطائفة قدس سره يرويها بإسناده عن سعد عن أحمد بن محمّد بن عيسى، وموسى بن جعفر بن أبي جعفر جميعاً عن عبد الله بن الصلت عن الحسن بن عليّ بن فضّال عن داود بن أبي يزيد، وهو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام.

وما بعد الحسن لا حاجة إلى الفحص عنه، بملاحظة ما ورد في شأن كتب بني فضّال ورواياتهم بعد السؤال عن حالها وأنّ بيوتنا منها ملاء من قوله عليه السلام: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا» فإنّه بعد ملاحظة ظهور ورود الكلام المزبور في شأن الكتب لا في شأن الأشخاص ـ حتّى يقال: توثيق الرجل لا يدلّ على توثيق من بعده في السند ـ يكون دليلاً على حجّية جميع ما في كتبهم.

---

(١) المصدر، الحديث ٧.

تحقيق في معنى : «خذوا ما رووا... إلخ»

ولكنّ الإنصاف عدم دلالة الكلام المزبور إلّا على تصديقهم فيما يروون، بمعنى صدقهم في قولهم : حدّثني فلان، والمعاملة معه معاملة حديث ذلك الفلان، كما لو كنّا سمعنا منه، فلا يدلّ على توثيق المرويّ عنه حتّى لا يلزم علينا الفحص عنه لو كان مجهولاً، بل غايته صيرورة روايتهم كحال علمنا بصدق قولهم، فلو علمنا بأنّ داود بن فرقد روى عن بعض أصحابنا كان علينا تحقيق حال هذا البعض، فالعمدة هو الوجه الأوّل، هذا حال السند.

وأمّا الدلالة فالظاهر أنّها بمرتبة الصراحة، ولا يحتمل أن يكون وجه التقديم مراعاة الترتيب، كما في قوله عليه السلام : إلّا أنّ هذه قبل هذه، لأنّه عليه السلام قال : حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي، فلم يقيّد بالصلاة الفعليّة، بل بمضيّ هذا المقدار ولو لم يصلّ.

كما أنّه لا يحتمل إرادة وقت الفضيلة دون الإجزاء، فإنّه قال : «فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من العصر مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات»، ومعلومٌ أنّه ليس هذا الامتداد إلّا لوقت الإجزاء.

وبالجملة، فصراحة الرواية في الاختصاص ممّا لا ينبغي إنكارها.

وهذا بخلاف الحال في روايات الاشتراك، فإنّها قابلة للتوجيه، بل في نفسها ما يؤيّد الاختصاص، وهو قوله عليه السلام في إحدى روايتي عبيد بن زرارة منها : «إلّا أنّ هذه قبل هذه»[1] عقيب قوله : «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

والعصر» فإنّ كلمة «إلّا» إنّما تؤتى بها في مقام يتوهّم من الكلام السابق أمر خلاف الواقع، فيؤتى بها لأجل دفع ذلك التوهّم.

ولا يخفى أنّ الكلام السابق وهو قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر» لا يوقع في الوهم أنّ الصلاتين يصحّ إتيانهما بأيّ وجه كان، بل من المعلوم أنّ سوق الكلام لأجل بيان الوقت مع إحالة سائر الشروط والقيود إلى محالّها.

فكما أنّ الطهور شرط، والقبلة شرط، كذلك من الشرائط أيضاً ترتيب ما بين الصلاتين، فليس المناسب للمقام الإشارة إلى بيان شرطيّة الترتيب، كما ليس المناسب الإشارة إلى شرطيّة الطهور والقبلة وغير ذلك.

فالذي يناسب مع إتيان كلمة «إلّا» أن يقال: إنّه وإن كان الوقت بحسب الاقتضاء والصلاحيّة الذاتيّة صالحاً لكلّ منهما، إلّا أنّه منع الشارع في مقام تشريع الوقت عن الجري على مقتضى هذا المقتضي ملاحظة كون هذه قبل هذه، فصارت هذه الجهة حكمةً لأن يؤخّر في مقام الجعل وقت العصر عن وقت الظهر بمقدار أربع ركعات، كما صارت حكمةً لتخصيص مثل هذا المقدار من آخر الوقت بالعصر، وعلى هذا يكون الإتيان بكلمة «إلّا» في كمال السلاسة.

وإن أبيت عن ظهور هذه الأخبار ولو مع هذه الضميمة في الاختصاص، بل هي ظاهرة في الاشتراك وهذه الفقرة جيء بها لأجل بيان شرطيّة الترتيب نقول: لا أقلّ من كونه جمعاً عرفيّاً ومقبولاً في مقام الجمع، فإنّ الأمر دائر بين هذا التصرّف في هذه الأخبار، وبين رفع اليد عن المرسلة رأساً، إذ قد عرفت عدم احتمالها معنىً آخر.

ويشهد لما ذكرنا أيضاً قوله عليه السلام بعد الفقرة المذكورة: «ثمّ أنت في وقت منهما

جميعاً حتّى تغيب الشمس» فإنّ حمله على إرادة بيان امتداد الوقت لا يناسبه الإتيان بكلمة «ثمّ» بخلاف الحال بناءً على الحمل الذي ذكرنا، فإنّ الإتيان بثمّ حينئذٍ في غاية المناسبة.

وما ذكرنا أحسن ممّا قيل في وجه الجمع تارةً بأنّ الكلام من باب حذف المضاف أعني: أنّ وقت هذه قبل وقت هذه، فإنّه لا يخلو من برودة، فإنّه راجع إلى أنّه دخل الوقتان وما دخل أحدهما.

وأُخرى بأنّ المقصود دخولها متعاقبين، فإنّه أيضاً لا يناسب مع تعيين الوقت الواحد لكلا الوقتين، ألا ترى عدم صحّة قولك: عند ساعة كذا دخل زيدٌ وعمرو، مع كون دخولها متراخياً وكان المقرون منهما لتلك الساعة دخول الزيد فقط.

ويؤيّد ما ذكرنا أيضاً قوله عليه السلام في بعض روايات بيان وقت فضل الظهر: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أنّ بين يديها سبحة»[1] فإنّ ظاهرها أيضاً أنّ الوقت من أوّل الزوال وإن كان صالحاً لفضل الظهر، إلّا أنّه منع عن جعله كذلك وجود السبحة وهي النافلة بين يديها، ولأجل هذه الحكمة أُخّر وقت فضلها عن السبحة.

وحاصل ما اخترناه في وجه الجمع أنّ كلمة «إلّا» في قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» استعملت في موضع كلمة «لولا» فالمراد ـ والله أعلم ـ أنّ الوقت من أوّل الزوال إلى غيبوبة الشمس صالح لكلّ من الصلاتين لولا ملاحظة كون هذه قبل هذه، فمراعاة هذه الجهة صارت سبباً لتعقيب وقت العصر عن أوّل الزوال بمقدار مزاحمة الظهر ولانتهاء وقت الظهر من طرف الآخر بمقدار أداء العصر،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

وإلّا فالوقت وقت لكليهما.

لا نقول: هذا معنى الرواية في نفسها، بل ظاهرها أوّلاً هو إفادة الترتيب بين الصلاتين مع اشتراكهما في جميع أجزاء الوقت، كما أنّ معنى الرواية الأُخرى أجنبيّة مقدار أداء الظهر من أوّله عن العصر كما قبل الزوال بالنسبة إلى الظهر، وأجنبيّة مقدار أداء العصر من آخره عن الظهر كما بعد الغروب بالنسبة إلى العصر، ولكن لمّا لم يمكن الجمع بين هذين المفادين فالأمر دائر بين أحد وجهين لا ثالث لهما:

إمّا حمل الرواية الثانية على بيان وقت إمكان العمل، فهو بالنسبة إلى الصلاتين مختلف، لأنّه بالنسبة إلى الظهر أوّل الوقت بأنّه وقت إمكانه ولو في حقّ من استجمع الشرائط والمقدّمات، وليس كذلك بالنسبة إلى العصر بحسب الغالب من التذكّر ولو في حقّ المستجمع، إذ لا أقلّ من مراعاة شرط الترتيب، فلا محالة يتأخّر وقت إمكان العمل فيه إلى ما بعد الأوّل بمقدار أداء الظهر، وكذلك الحال بالنسبة إلى آخره.

وإمّا حمل الأُولى على بيان علّة تشريع الوقت كذلك، أعني: على نحو يختصّ مقدار أداء الظهر من أوّله بالظهر، ومقدار أداء العصر من آخره بالعصر، وأنّها مراعاة تقديم هذه وقبليّتها على هذه، فيعلم من هذه الفقرة أنّ المراد بقوله: دخل الوقتان هو الوقت الاقتضائي لا الفعلي الغير المصادف للمزاحم والمانع.

وأمّا وجه اختصاص عليّة هذا المطلب بالجزء الأوّل والجزء الآخر دون سائر الأجزاء مع وجودها في غيرهما أيضاً فليس علينا الفحص عنه، ولا يقال: إنّه حمل للرواية على بيان فلسفة التشريع، لأنّا نقول: بل المقصود بيان الحكم ببيان ذلك، إذ يتفرّع عليه الثمرة الآتية.

وبالجملة، بعد الدوران بينهما يتعيّن المصير إلى الثاني، لأنّ الأوّل بعيد غاية

البعد، فإنّ الوقت متى أُضيف إلى العمل في لسان الشارع فإمّا يراد وقت وجوبه أو فضيلته واستحبابه، وأمّا وقت إمكان إتيانه فليس وظيفة له من حيث كونه شارعاً، فإنّه أمر غير مربوط بالشرع يعلمه كلّ أحد.

ثمّ إنّه يتفرّع على المعنى الذي حملنا عليه رواية «إلّا أنّ هذه قبل هذه» ثمرات:

منها: أنّه لو فرض رفع مزاحمة صلاة الظهر بأن كان آتياً به قبل الظهر بظنّ دخول الوقت وكان قد أدرك لحظة من الوقت كان اللازم صحّة إتيان العصر في هذا الوقت، ولا يلزم الصبر إلى انقضاء مقدار الأربع ركعات.

وكذلك لو قدّم العصر سهواً على الظهر جاز إتيان الظهر في آخر الوقت، إذ فهمنا من هذه العلّة أنّه لا موضوعيّة لأربع ركعات لا في الأوّل ولا في الآخر، بل المعيار الأصلي إنّما هو قبليّة هذه على هذه، فمتى ارتفع مزاحمة هذه لا مانع لإتيان هذه في الأوّل، وكذا متى ارتفع مزاحمة هذه الثانية لهذه الأُولى في طرف الآخر.

وهذا نظير ما ورد من أخبار تحديد وقت الفضيلة بالقدم والقدمين، والمثل والمثلين، والقدمين والأربعة أقدام مع الخبر الوارد فيه بأنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أنّ بين يديها سبحة، فإنّ مفاد الأخير أنّ تلك التحديدات منزلة على الغالب، والمعيار الأصلي هو مزاحمة السبحة، فمتى ارتفع هذا المزاحم ـ بسرعة أتى به أم ببطؤ ـ كان بعده وقت فضيلة الظهر.

وعلى هذا ففي مقامنا يختلف وقت الاختصاص بحسب الموارد طولاً وقصراً كما في ذلك المقام.

ومنها: أنّه لو سهى وأتى بالعصر مقدّماً على الظهر في هذا الوقت المختصّ بالظهر فعلى القول بالاشتراك، كان من سهو الترتيب، فيدخل في المستثنى منه من

قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[1].

وأمّا على القول بالاختصاص مع اختيار وجه الجمع الذي ذكرنا فلا إشكال أنّه من سهو الوقت أيضاً، فإن قلنا بأنّ المستثنى شامل لمثل السهو عن الوقت بالإتيان في الوقت الاقتضائي أيضاً كان محكوماً بالإعادة بحكم المستثنى، وإن قلنا بانصرافه عن هذا الفرض كان محكوماً بعدمها بحكم المستثنى منه، إذ بعد خروجه عن المستثنى كان داخلاً في المستثنى منه، وحينئذ يرتفع الثمرة بين القولين.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

المسألة الثانية

في امتداد وقت الظهرين إلى الغروب اختياراً

اعلم أنّ في آخر وقت الظهرين أقوالاً:

منها: أنّ الوقت الاختياري للظهر من الزوال إلى ذراع، وللعصر إلى ذراعين والوقت الاضطراري يمتدّ إلى الغروب.

ومنها: أنّ اختياري الظهر إلى أربعة أسباع، واختياري العصر إلى ثمانية أسباع، واضطراريّهما يمتدّ إلى الغروب.

ومنها: أنّ اختياريّ الظهر إلى أن يصير ظلّ كلّ شيء مثله، واختياري العصر إلى أن يصير مثليه، واضطراريّهما ممتدٌّ إلى الغروب.

والقول الأقرب أنّه يبقى وقتيهما للمختار إلى أن يبقى من الغروب مقدار أداء العصر، فيختصّ بالعصر.

وقبل الشروع في الاستدلال على هذا المرام وتزييف أدلّة الخصم لا بدّ من تمهيد مقدّمة وهي أنّه إذا أُضيف الوقت إلى عمل فقيل: وقت عمل كذا كذا، فإمّا يكون باعتبار كونه وقتاً لفضل ذلك العمل، أو باعتبار كونه وقتاً لإجزائه وحصول امتثاله.

وعلى الثاني أيضاً تارة يكون وقتاً للامتثال مطلقاً من دون توقّف على

حصول شيء، وأُخرى يكون وقتاً مشروطاً بحصول أمرٍ من اضطرارٍ أو عصيان.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد عرفت ما في رواية داود بن فرقد من قوله: «حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات» الخ وقوله في رواية عبيد بن زرارة: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس» وبمضمونهما أخبار كثيرة دالّة على امتداد وقتهما إلى الغروب.

وبإزاء هذه الأخبار أخبار أُخر دالّة على أنّ وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، ووقت العصر إلى أن يذهب قامتين، وأخبار أُخر دالّة على أنّ وقت الظهر إذا زالت الشمس حتّى يمضي من زوالها أربعة أقدام، وأخبار دالّة على أنّ وقت الظهر ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراعان منه.

ثمّ من المسلّم فيما بينهم أنّ من أتى بالفريضة بعد هذه الأوقات قبل أن يبقى من الغروب مقدار أربع ركعات فصلاته أداء وليس كإتيانها بعد الغروب.

وبعد هذا يتردّد أمر هذه الروايات مع الروايات الأُول بين أمرين: إمّا الالتزام بأنّ المراد بالروايات الأُول تحديد وقت الإجزاء، لكنّ الأعمّ من المطلق بلا شرط والمشروط بالاضطرار والعصيان بالترك في الوقت الأوّل.

والمراد بالثانية بيان وقت الإجزاء أيضاً بطريق الإطلاق.

وأمّا الالتزام بأنّ المراد بالأخبار الأُول بيان الوقت المطلق الغير المشروط بشيء لكن للإجزاء، ومن الثانية أيضاً كذلك، لكن للفضل والاستحباب، ونحن وإن قلنا: إنّ إطلاق إضافة الوقت إلى العمل منصرف إلى كونه وقت إجزاء، إلّا أنّ إضافته إليه باعتبار الفضل أيضاً إضافة متعارفة بحيث يترجّح في مقام الجمع على الوجه الآخر وهو حمل الوقت الوارد في النصوص الأُول مع ورودها في مقام البيان على الأعمّ من المطلق والمشروط، مع عدم إشعار فيها بذكر الشرط والقيد،

وخصوصاً مثل قوله ﷺ: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس» فإنّه حمل في غاية البعد من تلك الأخبار.

وإذا لوحظ هذا مع حمل قوله: «وقت الظهر من الزوال إلى أربعة أقدام» على أنّ هذا وقت فضله، كان الثاني أرجح قطعاً، لأنّه من المتداول المتعارف في المحاورة إضافة الوقت باعتبار فضل العمل، فيقولون: هذا وقت الصلاة، وأمّا إطلاق الوقت مع كونه مشروطاً بالعصيان أو النسيان مع عدم الإشارة إلى بيان القيد، مع كون المخاطب محتاجاً إلى البيان وسائلاً عن تحديد الوقت ففي غاية البعد.

وإذن فيسهّل أمر اختلاف التحديد الوارد في الأخبار الثانية، فإنّه محمول على اختلاف مراتب الفضل، بخلاف ما لو حملناها على وقت الإجزاء، فإنّه لا جمع بينهما أصلاً.

ثمّ إنّك بعدما عرفت ما ذكرنا لا تحتاج إلى تعداد الأخبار واستخراج الأمارات في أنفسها على حملها على كونها في مقام بيان وقت الفضل، مع كونها كذلك، كما يعلم بمراجعتها.

كما أنّك عرفت بما ذكرناه في المسألة السابقة بطلان ما حكي عن العلّامة من الاستدلال على بطلان القول بالاشتراك بما ملخّصه ـ على ما لخّصه بعضٌ ـ أنّ القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلاتين مستلزم لأحد باطلين، إمّا التكليف بما لا يطاق، وإمّا خرق الإجماع، لأنّ التكليف حين الزوال إن كان واقعاً بالصلاتين معاً، كان تكليفاً بما لا يطاق، وإن كان واقعاً بأحدهما الغير المعيّن أو بأحدهما المعيّن وكان هو العصر، كان ذلك خرقاً للإجماع، وإن كان واقعاً بأحدهما المعيّن وكان هو الظهر ثبت المطلوب. انتهى.

فإنّه مضافاً إلى استدراك قوله: أو بأحدهما المعيّن وكان هو العصر كان ذلك

خرقاً للإجماع ـ لعدم ارتباطه بمرام الخصم، وإنّما المرتبط به هو الاحتمالان الأوّلان أعني: كون المكلّف به هو الصلاتين معاً تعييناً في أوّل الزوال، أو هما تخييراً كذلك، وإلى انتقاضه بما بعد مضيّ مقدار أداء الظهر، فإنّه يجري فيه هذا الكلام حرفاً بحرف مع أنّه ليس وقت اختصاص ـ قد عرفت في ما تقدّم أنّ المراد بالاشتراك ليس كون الوقت محلاً لوقوع كليهما فيه، بل المراد أنّ التكليف بهما يصير عنده فعليّاً، ولا حائل إلّا قدرة المكلّف.

المسألة الثالثة

في أنّ العصر يختصّ بآخر الوقت بمقدار أدائها

ويدلّ عليه رواية داود بن فرقد المتقدّمة، ورواية الحلبي في حديث قال: سألته عن رجل نسي الأُولى والعصر جميعاً، ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال عليه السلام: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّي العصر، وإن هو خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر في ما قد بقي من وقتها، ثمّ ليصلّ الأُولى بعد ذلك على إثرها»[1].

وهذه الرواية وإن كانت بسؤالها دالّة على مذهب القائل بذهاب الحمرة في تفسير الغروب، لكن الكلام في المقام يتعلّق بالجواب، فإنّه إمّا أن نقول بمفاد هذا السؤال ـ كما هو الحقّ ويأتي إن شاء الله تعالى ـ وإمّا أن نرجّح أخبار سقوط القرص ونحمل هذا الخبر على أنّ الإمام عليه السلام أعرض عن ذكر حكم مورد السؤال وأجاب بهذه الكلّية لموارد ضيق الوقت، ويستفاد منها أنّه لو أتى بالظهر في الوقت الذي لا يدركهما معاً كانت باطلة، لأنّه مفاد قوله: «ولا يؤخّرها ـ يعني العصر ـ فيفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً».

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

ثمّ إنّ مقتضى القاعدة مع الغضّ عن تينك الروايتين أن يقال: هنا صلاتان قد نصّت الأخبار بامتداد الوقت بالنسبة إلى كليهما إلى الغروب، وبلزوم الترتيب في ما بينهما مع إمكانه. أمّا مع عدم إمكانه كما في الوقت الذي لا يسع كليهما ويدور الأمر بين إتيان أحدهما وترك الآخر فلا دلالة لأدلّة الترتيب على اعتباره، لأنّه مع فرض سعة الوقت، وحينئذ فيحتمل أن يكون الوقت للظهر خاصّة لأهمّيته وأن يكون للعصر كذلك، وأن يكون المكلّف بالخيار.

لا يقال: كما أنّ الآنية المركّبة من الذهب والفضّة يستفاد حكمها من دليل الذهب الخالص والفضّة الخالصة، كذلك الترتيب في هذا الفرض الذي هو مركّب من داخل الوقت وخارجه يستفاد من أدلّة اعتبار الترتيب في الداخلين وأدلّة اعتباره في الخارجين.

لأنّا نقول: في ذاك الموضع ليس في البين احتمال آخر، وأمّا في هذا الموضع فيحتمل أن يكون رعاية وقت العصر في نظر الشارع أهمّ من رعاية الترتيب، ومع هذا الاحتمال كيف نحكم بتعيّن الظهر ولا دليل في البين يرفع الاحتمال المزبور بعمومه أو إطلاقه أو نصوصيّته؟

فلم يبق إلّا القول بالتخيير، لعدم العلم بالأهمّيّة في ما بينهما، كما هو الحال في كلّ واجبين متزاحمين، ولكنّ الذي سهّل الخطب هو وجود الخبرين الأوّلين الناصّين بتقديم العصر وتخصيص الوقت إيّاه.

وما ذكرنا هو الموافق للتحقيق، خلافاً لما عن بعض أجلّة العلماء في كتاب صلاته، حيث ذهب إلى اشتراك الوقت، بمعنى صلاحيّته من الزوال إلى الغروب لكلّ من الظهر والعصر، إلّا أنّه بحسب الفعليّة قد اختصّ الظهر من الأوّل بمقدار أدائه كذلك، والعصر من الآخر، وجعل هذا قضيّة ما دلّ على أنّ وقت الظهر من الزوال

إلى الغروب، وما دلّ على مثل ذلك في العصر، وما دلّ على لزوم الترتيب بينهما.

فكان هذه المضامين الثلاث قد اجتمعت في دليل واحد، كأن يقال: وقت هاتين الصلاتين من الزوال إلى الغروب، ولكن يجب تقديم الظهر على العصر، فإنّه يستفاد منه أنّ أوّل الزوال بمقدار أداء الظهر وقتٌ فعليٌّ للظهر، لعدم سعته للعصر مع حفظ الترتيب.

وكذلك الحال من جانب الآخر، بتقريب أنّ التكليف بهذا النحو أعني بنحو التركيب يكون ممتدّاً من الزوال إلى الغروب، فإذا بقي ثمان ركعات من آخر الوقت يصير كلّ من الصلاتين مضيّقة لا محالة، ككلّ تكليف مخيّر أو موسّع عند تعذّر سائر أطرافه أو فوت سائر أجزاء وقته، فيختصّ الأربع الأُولى من هذه الثمان ركعات بالظهر، والأربع الأخيرة بالعصر، هذا محصّل ما ذكره.

واستشكل عليه شيخنا الأُستاذ دام بقاه بأنّ للظهر تكليفين: أحدهما نفسي، والآخر غيري، لأنّ العصر مقيّد ببعديّة الظهر، فيكون الظهر لأجل تحصيل هذا القيد بالنسبة إلى العصر، كالوضوء بالنسبة إلى كلّ صلاة مع الطهارة، فإنّ الترتيب إنّما يقيّد العصر بالبعديّة، لا الظهر بالقبليّة، ولذا لو أتى بالظهر ولم يأتِ بالعصر عصياناً صحّ ظهره.

وحينئذٍ فإن عصى ولم يأتِ بالظهر في الأربع الأُولى من الثمان ركعات، فإن بقي اشتراط العصر بالبعديّة بحاله لزم اختصاص الأربع الآخر بالظهر من حيث التكليف النفسي وإن سقط تكليفه الغيري بالعصيان كتكليف ذيه أعني العصر، وإن لم يبق بحاله، بل صار العصر مطلقاً فهنا وقت واحد وواجبان مطلقان نسبتهما إليه نسبة واحدة لا بدّ من تخصيص الأهمّ به ـ إن كان ـ وإلّا فالتخيير.

فالاستدلال مبنيّ على المغالطة والخلط بين الوجوب الغيري والنفسي،

فالذي يسقط ببقاء الأربع ركعات إلى الغروب إنّما هو الأمر الغيري، لا النفسي، هذا.

ولكنّ الذي سهّل الأمر كما عرفت إنّما هو وجود الروايتين، والرواية الأُولى وإن كان لا يستفاد منها أزيد من انقضاء الوقت بالنسبة إلى الظهر وأنّ حاله كحال ما بعد الغروب، وأمّا وقوعه قضاءً بناءً على عدم إضرار نيّة الأداء لكونه من باب الخطاء في التطبيق، فلا يستفاد من تلك الرواية ما ينافيه.

غاية الأمر ابتناؤه على مسألة الضدّ وأنّ العبادة الموسّعة هل تقع صحيحة إذا زاحمها الضدّ الأهمّ أو لا؟ وقد رجّحنا الصحّة في محلّه، فبناءً عليه لا يستفاد من الرواية فساد الشريكة في الوقت المختصّ بعنوان القضاء.

ولكنّ الرواية الأخيرة قد كفتنا مؤونة هذه الجهة أيضاً ودلّت على أنّ الشريكة غير صحيحة في هذا الوقت ولو قضاءً، ومحلّ الاستفادة قوله عليه السلام: ولا يؤخّرها ـ يعني العصر ـ فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً. فإنّ معناه أنّه في صورة تأخير العصر إن أتى بالظهر أو لم يأت فهما سيّان في أنّ الصلاتين معاً قد فاتتا منه، فكما أنّ العصر فائتة فيشملها قوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته. فكذلك الظهر الذي أُتي به أيضاً فائتة مشمولة لهذه الكبرى.

والحاصل أنّ الظاهر أنّ الفوت متعلّق بذات الصلاة في طرف الظهر المأتي، كما في طرف العصر الغير المأتيّ بها بوصف وقوعها في الوقت، لأنّ ظاهر جمعها في التعبير بصيغة التثنية وحدة المراد به فيهما، فكما أنّ المراد بفوت العصر عدم الحصول رأساً، فكذلك في طرف الظهر، هذا.

ولكن يبقى هنا سؤال مطلب وهو أنّ المستفاد من الرواية هل الاختصاص في صورة بقاء الوقت بمقدار الشرائط الاضطراريّة، أو ولو بمقدار الاختياريّة، فلو كان

الوقت بمقدار ثمان ركعات لو تيمّم وبمقدار أربع لو توضّأ فهل المستفاد من الرواية تخصيصه بالعصر وإتيان الوضوء، أو أنّ اللازم هو التيمّم والجمع بينهما ؟

قد يقال : حال آخر الوقت كحال أوّله، فكما أنّ المراد باختصاص الأوّل بالظهر هو مقدار أدائه مع الشرائط الاختياريّة، فكذلك الحال في جانب الآخر.

وعلى هذا فلا يبقى المجال لمراعاة أهمّية الوقت من الطهارة المائيّة ـ مثلاً ـ وسائر الشروط الاختياريّة إذا دار الأمر بينهما، وذلك لأنّه فرع إحراز المقتضي وإطلاق المادّة في كلا الطرفين وهو غير معلوم في جانب الوقت، بل المستظهر عدمه وأنّ الوقت للظهر بحسب الاقتضاء والتشريع مخصوص بهذا المقدار، فلا وجه للملاحظة المزاحمة، هذا ما ربما يقال.

ولكن يمكن أن يقال : إنّ دليل تشريع التيمّم وسائر الأبدال الاضطراريّة موسّعٌ للوقت وحاكم على دليل الاختصاص، لأنّ مفاد تنزيل تلك الأبدال منزلة الشروط الاختياريّة أنّه متى يفوت الوقت من قبل رعاية تلك الشروط فهذه الشروط ساقطة، ومعنى هذا أنّ الوقت باقٍ غير فائت.

وحينئذ نقول : نحن وإن كنّا لو راعينا الطهارة المائيّة أو تحصيل الستر أو طهارة البدن واللباس مثلاً خرج الوقت إلّا بمقدار أربع ركعات، ولكن لو اكتفينا بالتيمّم أو بالصلاة عارياً أو مع النجاسة لأدركنا من الوقت ثمان ركعات، فلو لم يكن في البين دليل التنزيل لكنّا مشمولين للرواية الثانية من الروايتين المتقدّمتين، فإنّه يصدق في حقّنا أنّا نخاف فوت إحدى الصلاتين، ولكن بعد ملاحظته يصدق في حقّنا الموضوع الآخر، أعني : لا يخاف فوت إحدى الصلاتين، فيشملنا قوله : «فليصلّ الظهر ثمّ يصلّي العصر»[1].

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

المسألة الرابعة

في تحديد وقت المغرب

اعلم أنّه قام الإجماع وتواترت الأخبار بأنّ وقت المغرب غروب الشمس، إلّا أنّه ورد أخبار كثيرة بأنّ الغروب عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقيّة، وفي بعضها تعليل ذلك بأنّ المشرق مظلّ على المغرب هكذا، ورفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت ها هنا ذهبت الحمرة من ها هنا.

وقد يجمع بين الطائفتين بأنّ الثانية شارحة للمراد من الأُولى وأنّ الغروب الذي جعل وقتاً يراد به ذهاب الحمرة المشرقيّة، لا غيبوبة القرص ولو مع عدم ذهابها، فهذا من قبيل حمل المحكوم على الحاكم والأظهر على الظاهر.

لكن قد يستشكل في هذا الجمع بعدم احتياج الغروب إلى التفسير، فإنّه موضوع مبيّن لدى العرف كالطلوع، فكما لا يحتاج هو إلى التفسير فكذلك الغروب.

والتوجيه بأنّ المراد هو بيان موضوع الحكم لدى الشارع ـ بمعنى أنّ الغروب وإن كان هو استتار القرص في مقابل الطلوع عرفاً، إلّا أنّ موضوع الحكم الشرعي ليس إلّا ذهاب الحمرة المشرقيّة ـ غير وجيه، فإنّ مجرّد كون أحد الموضوعين المتغايرين موضوعاً للحكم لا يصحّح حمل أحدهما على الآخر واستعمال لفظ أحدهما في الآخر، بل اللازم إيراد الحكم على الموضوع أعني: الذهاب، لا إيراده

أوّلاً على الاستتار واستعمال لفظه في الذهاب ثمّ القول بأنّ الاستتار هو الذهاب.

وأيضاً المشرق والمغرب نقطتان متقابلتان في كلّ أفق محاذيتان، فما معنى كون أحدهما فوق الآخر ومشرفاً عليه، الذي قد ذكر تعليلاً لذلك التفسير في بعض الأخبار؟

قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه: يمكن دفع كلا الإشكالين عن الجمع المزبور.

أمّا الأوّل: فللفرق بين موضوعي الطلوع والغروب، فإنّ المراد بالطلوع هو الظهور، ولا يقال للجسم: إنّه ظهر وصار بارزاً للحسّ إلّا إذا صار جسمه مشاهداً مرئيّاً، وأمّا الغروب بمعنى السقوط عن مرتبة الظهور بعدما كان ظاهراً فله مراتب، أُولاها أن يغيب جسمه عن النظر ولو بقي ظلّه مشاهداً محسوساً، والثانية غيبوبته بجميعه عيناً وأثراً، مثلاً لا يقال: زيد ظهر وطلع بمحض ظهور ظلّه، وأمّا إطلاق الاختفاء بعد أن كان ظاهراً فلا يصدق عليه ما دام ظلّه مرئيّاً وإن اختفى بدنه عن النظر، فالغروب المجعول حدّاً للإفطار والصلاة بهذه الملاحظة يصحّ السؤال عن شرحه، حيث لا يعلم أنّ المراد أيّ مرتبة من اختفاء القرص، هل الاختفاء العيني الغير المنافي مع بقاء شعاعه وآثاره على الجدران والمنارة والجبال كما هو ظاهر لفظه، أو أنّه الاختفاء الرأسي عيناً وأثراً، فالأخبار الثانية معيّنة لإرادة الثاني.

لا يقال: الظهور والاختفاء متقابلان، فمتى صدق أحدهما لا يصدق الآخر، ومتى لم يصدق أحدهما صدق الآخر، وإذن فإذا خفي جسم زيد فلا يصدق أنّه ظاهر، فيصدق أنّه مختفٍ، ولا واسطة بينهما.

لأنّا نقول: المعيار هو العرف، فإنّهم يرون الظهور في ابتداء حدوثه منوطاً برؤية الجسم، وفي مقام الارتفاع والسقوط عن الظهور يزول الاحتياج إلى ارتفاع الجسم والأثر كليهما عن النظر، ومن أنكر فليراجع وجدانه.

وبالجملة، فلعلّ هذا هو السرّ في التفرقة بين الطلوع والغروب، حيث لم يرد سؤال في خبر عن حدّه ولا ابتداء شرحه عن إمام عليه السلام بخلاف الغروب، وإن أبيت إلّا عن اتّحادهما في الوضوح والخفاء، لكن نقول: إنّ الاهتمام بشأن الغروب أزيد، حيث إنّه وقت الإفطار والصلاة والإفاضة من عرفات، بخلاف الطلوع، فإنّه وإن كان آخر وقت صلاة الصبح، لكن المصلّين في تلك الأزمنة لم يكونوا يؤخّرون صلاتهم إلى هذه الغاية حتّى يحتاجون إلى الفحص والسؤال عن حدّه.

وأمّا الثاني: فالنقطة التي هي المشرق يكون أعلى أبداً من التي هي المغرب، فإنّ الأولى هي النقطة الداخلة في الأفق، والثانية هي النقطة الخارجة عنه، إذ الجسم إنّما يغيب عن النظر إذا انحدر بتمام أجرامه عن أفق الناظر، ولكنّه يصير ظاهراً للنظر إذا صار إلى الناظر أقرب من نقطة الغروب، هذا إذا اعتبرنا بصرف غيبوبة العين، وأمّا إذا اعتبرنا بغيبوبتها وغيبوبة الأثر كما هو المفروض في الخبر، فالتفاوت بين النقطتين يكون أكثر من الأوّل، بمعنى أنّه لا بدّ من تجاوز الجسم عن النقطة الأولى التي يغيب فيها جسمه عن النظر إلى ما دونها حتّى يغيب أثره أيضاً، فيكون محلّ غيبوبة عينه وأثره أدون بالنسبة إلى محلّ رؤيته ومشاهدته بأكثر من أدونيّة محلّ غيبوبة عينه عن محلّ رؤيته.

وعلى هذا فيصير الجمع المزبور خالياً عن الإشكالين، ولكنّه مع ذلك لا يتمشّى في بعض الأخبار، نعم هو جمع حسن بالنسبة إلى جلّها.

فمن جملة ما لا يقبله: مرسلة عليّ بن الحكم عمّن حدّثه عن أحدهما عليهما السلام أنّه «سئل عن وقت المغرب؟ فقال عليه السلام: إذا غاب كرسيّها، قلت: وما كرسيّها؟ قال عليه السلام: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال عليه السلام: إذا نظرت إليه فلم تره»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٥.

وهذه الرواية وإن كان صدرها شاهداً على ما ادّعينا من كون الغروب معنىً مجملاً يحتاج أن يُسئل عنه، ولكن ذيله المصرّح في تفسيره بأنّه إذا نظرت إليه فلم تره لا يلائم الجمع المزبور، فإنّ حمل قوله: إذا نظرت فلم تره على عدم رؤية عينه وأثره ليس جمعاً عرفيّاً، كما أنّه ليس عدم الرؤية إذا نظر إليه أيضاً معنى ذو تشكيك حتّى يمكن أن يقال: إنّ المراد أقصى مراتبه، كما قلنا في الغروب.

وممّا لا يقبله أيضاً رواية الربيع بن سليمان وأبان بن أرقم وغيرهم، قالوا: أقبلنا من مكّة حتّى إذا كنّا بوادي الأخضر، إذا نحن برجلٍ يصلّي ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلّي ونحن ندعوا عليه ونقول: هو شابّ من شباب أهل المدينة، فلمّا أتيناه إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد صلوات الله عليهما، فنزلنا فصلّينا معه وقد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قلنا إليه فقلنا له: جعلنا فداك، هذه الساعة تصلّي؟ فقال عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت[1].

فإنّ صدر الرواية ناصّة بأنّ الذهاب كان مطلباً مقرّراً عند الشيعة، ومع ذلك كان الإمام عليه السلام يصلّي في ذلك الوقت، فعلى القول المذكور لا بدّ من حمل ذلك على كون الشعاع الذي رأوه في أعلى جبل كان بالوادي خارجاً عن المتعارف في الارتفاع، حيث إنّ المعتبر هو الذهاب عن المواضع المرتفعة بقدر المتعارف، لا مثل جبل دماوند، وإن لم تقبل هذا أيضاً فلا مسرح فيه للجمع المتقدّم قطعاً.

وممّا لا يقبله رواية محمّد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي المغرب ويصلّي معه حيّ من الأنصار يقال له بنو سلمة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٣.

منازلهم على نصف ميل، فيصلّون معه ثمّ ينصرفون إلى منازلهم وهم يرون مواضع سهامهم»[١].

وقد يجمع بين الطائفتين بحمل الثانية الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة على الأماريّة، وحمل الأُولى الدالّة على استتار القرص على الأصاليّة، فالميزان الأصلي هو الاستتار، ولكن حيث إنّه قد يختفي على الحسّ ويحصل الاشتباه الموضوعي لأجل وجود السحاب أو الغبار أو الجبل ونحو ذلك نبّه الشارع بأنّ ذهاب الحمرة أمارة قطعيّة على تحقّقه، فهذا إنّما يكون معتبراً مع الشكّ في الأوّل، وإلّا فمع القطع بالأوّل يكون هو المناط، وهذا أيضاً لا يتأتّى في جميع الأخبار.

فإنّ منها: رواية عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: يتوارى القرص ويقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عنّا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّنون عندنا المؤذّنون، أفأُصلّي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إليّ: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك[٢]. وهي غير قابلة للجمع المزبور كما ترى.

ومنها: مرسلة ابن أشيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا ذهبت الحمره من المشرق، وتدري كيف ذلك؟ قلت: لا، قال عليه السلام: لأنّ المشرق مطلّ على المغرب هكذا ورفع يمينه فوق يساره، فإذا غاب ها هنا ذهبت الحمرة من ها هنا[٣].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

فإنّه لو كان المراد من الغروب هو الغيبوبة عن المحسّ ولو لم يغب شعاعه فهو أمر دائم الانفكاك عن ذهاب الحمرة، ومعنى هذا الخبر أنّ بينهما الملازمة الدائميّة.

والداعي إلى الخروج عن ظاهر أخبار ذهاب الحمرة من كونها تفسيراً للغيبوبة والغروب إلى هذا الاحتمال أعني: الأمارة العلميّة هو ما مرّ من توهّم أنّ الغروب والذهاب أمران متباينان لا ارتباط وعلاقة بينهما حتّى يصلح إرادة أحدهما من لفظ الآخر، وحينئذ فيأبى أخبار الغروب عن الحمل على إرادة الذهاب.

مثلاً: لو قال القائل: جئني بالأسد، ثمّ قال: أعني بقولي الأسد الكتاب، فلا يمكن العمل بهذا الظاهر من المحكومة والشارحيّة، لعدم قبول لفظ الأسد لهذا الحمل، بخلاف ما إذا قال: أعني به الرجل الشجاع، فإنّه لا محيص عن الأخذ بالحاكم ورفع اليد عن ظهور المحكوم، وما نحن فيه من القبيل الأوّل، هذا وجه التوهّم، ولكنّ الحقّ خلافه.

بيان ذلك أنّا نسلّم أنّ لفظ الغروب لو خلّي وطبعه ظاهر في غيبوبة الجسم التي هي المحسوسة ولا حاجة لها إلى الشرح، ولكن نقول: يصحّ استعمال هذه اللفظة تجوّزاً وتوسّعاً على غيبوبة الجسم وبعض آثاره، مثلاً قولك: زيدٌ قد خفي، ظاهر في خفاء جسمه ولو بتواريه وراء جدار مع مشهوديّة ظلّه، ولكنّ الكلام قابل لأن تقول: أعني من الخفاء خفاؤه بآثاره وظلّه، بحيث يستعمل هذه اللفظة في هذا المعنى، لا بطريق الإطلاق والتقييد.

وحينئذ نقول بأوّل مراتب غيبوبة الشمس غيبوبة جرمها عن النظر، فيقع شعاعه عند المغرب، ويقع انعكاس هذا الشعاع والبياض إلى جانب المشرق، فيكون هذا الانعكاس بصورة الحمرة، كما يرى في بعض الأبنية والجدران العالية

أيضاً، فإذا انحدر أزيد من ذلك يرتفع ذلك البياض المغربي وتلك الحمرة المشرقيّة، ويحدث الحمرة المغربيّة، وهي أيضاً انعكاس شعاع الشمس، فإذا انحدرت أزيد من ذلك ارتفع ذلك الانعكاس أيضاً، وهذا بعينه هو الحال في طرف الطلوع، فإنّه متى ظهر الشعاع والبياض في المشرق انعكست الحمرة في المغرب.

وهذا هو المراد بقولهم عليهم السلام في بعض الأخبار: إذا ذهبت الحمرة من هذا الجانب (وأشار إلى المشرق) وفي بعضها: من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها[1]، يعني من شرق أُفق هذا المكلّف وغربه، فإنّ الشعاع المغربي إذا ارتفع وكذا انعكاسه المشرقي، فقد حصل غيبوبة الشمس من جميع المشرق والمغرب.

وأمّا التعبير بسقوط القرص كما هو الواقع في بعض أخبار الغروب والذهاب فلعلّ المراد به كون الشمس خالية ممّا يترقّب منها من الإنارة، فالسقوط ليس السقوط الجسماني، إذ لا يقال على الجسم المنحدر تدريجاً أنّه ساقط، إلّا إذا وقع دفعةً، فهو كناية عن بطلان آثاره عن وجه الأرض من الإضاءة والإشراق.

وعلى كلّ حال، فإذا قال قائلٌ: إذا غربت الشمس فكذا، ثمّ قال: مقصودي من غروبها غروب جرمها وشعاعها أعني: الشعاع الذي في المغرب الذي يحصل بانعكاسه الحمرة في المشرق ويلازم ذهابه مع ذهاب الحمرة، فليس استعماله الغروب في هذه المرتبة من الخفاء كاستعمال لفظة «الأسد» في الكتاب ممّا لا مأنوسيّة له في الاستعمال ويعدّ غلطاً، بل يكون ممّا يقبله الطبع ويستحسنه، فإذا تحقّق القبول الطبعي والتوسّع المجازي والمفروض ثبوت نسبة المحكومة والشارحيّة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

بين أخبار الغروب وذهاب الحمرة فلا يمنعنا عن الحمل على هذا المعنى الاستيحاش المتقدّم لوضوح بطلانه.

نعم يبقى في البين في معارضات أخبار الذهاب طائفتان:

الأُولى: الأخبار الحاكية لفعل النبيّ وبعض الأئمّة عليهم السلام التي يدّعى ظهورها في أنّهم عليهم السلام فعلوا المغرب عند الغروب قبل الذهاب، وخصوصاً فعل النبيّ صلى الله عليه وآله الذي هو غير قابل للحمل على التقيّة.

والأُخرى: خبر عليّ بن الحكم المتقدّم، حيث إنّه صريح في أنّ المناط هو الغروب الحسّي للجرم، ولا يقبل الحمل الذي ذكرنا، لأنّه فسّر غيبوبة القرص بأنّه إذا نظرت إليه لم تره، وأنت ترى عدم قابليّته للحمل على عدم رؤية العين والأثر، فإنّه صريح في عدم رؤية القرص، ولسانه أيضاً لسان الحكومة والشارحيّة، كما أنّ لأخبار الذهاب أيضاً كان هذا اللسان، فلا محيص عن معاملة المعارضة بينه وبين أخبار الذهاب، فإنّ كلاًّ منهما حاكم ومفسّر للغروب وصريح في مفاد غير مفاد الآخر.

فنقول: أمّا الخبر الحاكي لفعل النبيّ صلى الله عليه وآله فلا منافاة فيه للقول بالذهاب إذا كان صلى الله عليه وآله آتياً بالصلاة متّصلاً بالذهاب وكانوا ذاهبين بسرعة عقيبها، إذ رؤية مواضع النبل مع هذا الوصف والحال أنّ مسافة سيرهم إلى منازلهم نصف ميل وهو ألفا ذراع لا ينافي مع كون ابتداء الشروع بالصلاة أوّل الذهاب.

وأمّا الخبر الحاكي لفعل الصادق عليه السلام فالجواب عنه أنّ صحّة التمسّك بخبر إنّما هي بعد تماميّة ثلاث جهات: الدلالة والسند وجهة الصدور، فالسند قد فرغ عنه بما تقرّر في الأُصول، وكذا الدلالة أيضاً لا خدشة فيها في هذا الخبر إن لم يجرِ فيه الاحتمال الذي تقدّم في طيّ الكلمات السابقة، بقي أصالة الجهة، ولا شكّ أنّها مثل

أصالة الظهور في أنّ الأخذ بها في كلام كلّ متكلّم إنّما هو ما دام لم يصرّح هو بخلاف هذا الأصل، وإلّا فيسقط الأصل في كلامه.

ألا ترى أنّه لو قال متكلّم: إنّي ربما أتكلّم بلفظة الأسد وأُريد منها الرجل الشجاع بدون نصب قرينة فلا يبقى لكلامه ظهور إذا قال: جئني بالأسد مثلاً، فهكذا لو صرّح المتكلّم بأنّي ربما فعلت كذا أو قلته والداعي إلى ذلك هو التقيّة من الأعداء، فرأيناه فعل أو قال، فلا يبقى بعد هذا التصريح منه أصل عقلائي في جهة الصدور لكلامه وفعله.

إذا عرفت هذا فنقول: قد صرّح الصادق سلام الله عليه بذلك في ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن ابن رباط عن جارود أو اسماعيل ابن أبي سماك عن محمّد بن أبي حمزة عن جارود قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا جارود، ينصحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به أو حُدثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مسّوا بالمغرب قليلاً فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أُصلّيها إذا سقط القرص»[1].

فإنّ هذا الخبر كما ترى دالّ على شكايته عليه السلام عن أصحابه، حيث يذيعون قوله عليه السلام: مسّوا بالمغرب قليلاً بواسطة صعودهم مثلاً المواضع المرتفعة لاستعلام الحال والتأخير إلى اشتباك النجوم بحيث صاروا معروفين بذلك عند العامّة، فمن هذا السبب التجأ عليه السلام بأن يصلّي هو بنفسه عليه السلام في وقت سقوط القرص لإخراج ذلك عن أذهان العامّة وإصلاح ما أفسده أصحابه.

وكما أنّ هذا الخبر يوهن في أصالة الجهة في الخبر المتقدّم الحاكي لفعله عليه السلام،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٥.

كذا هو موهنٌ لخبر ابن الحكم المتقدّم المشتمل على إصرار السائل واستنطاقه الإمام بتكرار السؤال، فإنّه يوجب زوال الأصل المذكور عنه وإن فرضنا صحّة سنده كما في طريقه الذي رواه الصدوق.

لا يقال: فلا داعي إذن إلى حمل أخبار الغروب على المعنى الذي تقدّم منك من جمع الحكومة بينها وبين أخبار الذهاب، بل يتعيّن القول بسقوطها عن درجة الحجّية، لاختلال أصلها الجهتي.

لأنّا نقول: لا داعي إلى الحمل على التقيّة ما دام الجمع العرفي المقبول ممكناً، والغرض من البيانات المتقدّمة إثبات إمكانه وأنّ إطلاق غروب الشمس ولو بطريق التوسّع على خفائها عيناً وشعاعاً عن النظر ليس أمراً مستوحشاً، ويكون غاية الأمر انفصال القرينة على هذا التوسّع عن مجلس الخطاب والإتيان بها في أخبار الذهاب، وهو لأجل مصلحة لا بأس به.

وبالجملة، ما دام للكلام محمل على طبق قانون المحاورة موجود لا تصل النوبة إلى أصله الجهتي.

وممّا يصحّح هذا التوسّع في كلمة غروب الشمس أنّ إطلاق الشمس على شعاعها إطلاقٌ مجازي شايع، فيشار إلى الشعاع الواقع في البيت أنّه شمس، وإلى شعاع السراج أنّه سراج، فليس من المستنكر إطلاق غروب الشمس وإرادة زوال شعاعها، ولا يخفى أنّ الباقي في أُفق المغرب شعاع الشمس، وربما يطلقون توسّعاً عليه اسم الشمس، فغروب الشمس بهذا الإطلاق إنّما يتحقّق إذا زال ذلك الشعاع أيضاً المستلزم لزوال الحمرة من جانب المشرق.

وحاصل الكلام أنّ مقتضى التأمّل تعيّن الأخذ بأخبار ذهاب الحمرة التي هي بعد ملاحظة ما ورد منها في باب الإفاضة من عرفات تبلغ حدّ الكثرة، إذ المعارض

لها إمّا الأخبار البالغة حدّ التواتر المشتملة على التحديد بالغروب، وقد عرفت تعيّن القول بمحكومة أخبار الذهاب عليها، وإمّا الأخبار الحاكية لفعل المعصوم، وقد عرفت جوابها أيضاً، وإمّا خبر ابن الحكم حيث عرفت عرضيّته لأخبار الذهاب بملاحظة ثبوت لسان الحكومة له أيضاً، فالتعارض وقع في مقام الشارحيّة، وقد عرفت ممّا تقدّم آنفاً اختلال جهة صدوره أيضاً.

مع أنّه ربما يقال بمعارضته مع أخبار الغروب أيضاً بملاحظة أنّ قوله عليه السلام فيه بعد السؤال عن وقت المغرب: إذا غاب كرسيّها، معلوم أنّ الضمير فيه يعود إلى الشمس، فلا بدّ إمّا من إرادة نفس الشعاع من الشمس المرجع للضمير توسّعاً حتّى يصحّ إضافة الكرسي إليه، وإمّا من إرادة مجموع الشعاع والجرم، ضرورة أنّ إرادة نفس الجرم يوجب صيرورة إضافة الكرسي غلطاً، لعدم صحّتها لا بنحو البيانيّة ولا بنحو اللاميّة، إذ ليس الشيء كرسيّاً بقول مطلق ولا كرسيّاً لنفسه.

ففاد هذا الخبر أنّ المعتبر غيبوبة كرسيّ الشمس، لا غيبوبة نفسها، كما عبّر بها في أخبار الغروب، ولا ذهاب الحمرة كما اشتملت عليه الأخبار الأخر.

ثمّ لا يخفى أنّ كثرة عدد أخبار ذهاب الحمرة بملاحظة ما ورد منها في هذا الباب وبابي الصوم والإفاضة من عرفات تغني عن تتبّع سندها.

ثمّ قد يحمل من الأخبار الشاهدة على تقيّة الإمام عليه السلام في أخبار الغروب مكاتبة عبد الله بن وضّاح المتقدّمة بأحد تقريبين: إمّا حمل كلام السائل على الشبهة الموضوعيّة وأنّ الإمام عليه السلام إنّما أرجع السائل إلى الانتظار حتّى يذهب الحمرة بصورة الاحتياط وكونه مورثاً للجزم بغيبوبة القرص ومخرجاً عن الشبهة الموضوعيّة لأجل التقيّة.

وإمّا حمل كلامه على الشبهة الحكميّة وأنّ الإمام عليه السلام إنّما لم يظهر مذهبه، بل

أظهر أنّه لا يدري بالواقع، فيحتاط لذلك لأجل التقيّة، فإنّ الذي يتّقى منه جعل مذهب وتأسيس أساس في قبال العامّة، وأمّا مجرّد أنّه لا يدري فلا تتولّد منه فتنة.

والحقّ أنّ التقريب الأوّل لا مسرح له في الرواية، فإنّه كيف يمكن حمل الجواب على الشبهة الموضوعيّة مع شدّة تكرار السائل الفقرات الشاهدة بطريق القطع بحصول الاستتار، فأيّ تقيّة يحصل لو قال السائل: هذا الاحتياط لأجل أيّ شيء، إن كان لأجل احتياط الاستتار، فقد فرضت الجزم بتحقّقه، فما معنى الاحتياط لأجله؟ فلم يبقَ إلّا لأجل الاحتياط في الحكم، وهو الذي يتّقى منه.

وأمّا التقريب الثاني فالإنصاف عدم كونه مرضيّاً، فإنّ الإمام عليه السلام كان يصلّي عند سقوط القرص، فإن كان أداء التقيّة ممكناً بما ذكر تعيّن أن يصبر ويقول: إنّي غير عالم بالواقع، وأُريد أن أحتاط، مع أنّه لم يعهد في مورد من الموارد صدور التقيّة بإظهار الجهل بالواقع وإرادة الاحتياط.

وإذا انسدّ باب التقيّة للإمام في هذه المكاتبة تعيّن أن نقول: إنّ قوله عليه السلام: وتأخذ بالحائطة الخ ليس كبرى لقوله عليه السلام: أرى لك أن تنتظر، حتّى يكون المعنى: الانتظار أراه لك، لأنّه احتياط للدين، بل هو فقرة مستقلّة وحكم مستقلّ، فإنّه بعد أن حكم وأوجب عليه الصبر إلى ذهاب الحمرة أراد أن ينبّهه أنّ الصبر لا بدّ أن لا يكون مثيراً للفتنة، كأن يكون بمشهد منهم بحيث يظهر عندهم أنّ لك مذهباً غير مذهبهم، بل الصبر لا بدّ وأن يكون في غير مشهدهم، أو في مشهدهم لكن لا بعنوان أنّه مذهبه، بل بعنوان أنّه مبتلى بشغل مهمّ والتأخير جائز، فيرى نفسه مشغولاً بفعل ويرى أنّ التأخير لأجل هذا الاشتغال، وإلّا كان هو أيضاً مبادراً إلى الصلاة مثلهم، ثمّ إذا حصل الذهاب بادر إليها، فمقصود الإمام عليه السلام تقيّة السائل، يعني إنّك لا بدّ لك الصبر، ولكن مقروناً بالاحتياط والمحافظة لدينك ومذهبك، لا أنّه عليه السلام

بصدد التقيّة في إبراز الفتوى بصورة الاحتياط.

ثمّ إنّه حكى الأُستاذ دام ظلّه عن صلاة بعض أجلّة العلماء رضوان الله عليهم أنّه حكى عن جمع من المتقدّمين وكثير من المتأخّرين الذهاب إلى حمل أخبار الذهاب على الاستحباب جمعاً بينه وبين أخبار الاستتار، وهو وإن كان متمشّياً في بعض أخبار الذهاب وهو غير المشتمل منها على التفسير والملازمة بين الأمرين، ولكنّ المشتمل منها على ذلك آبٍ عنه كما هو واضح.

مضافاً إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار الأُخر من أنّ الفضل في صلاة المغرب إنّما هو بتعجيلها في أوّل وقتها وأنّها ليست كالصلوات الأُخر موسّعاً وقت فضلها، كما هو المستفاد من قولهم عليهم السلام: وقتها وجوبها، سواء فسّر الوجوب بغروب الشمس أو بوجوب الصلاة، يعني أنّ وقت فضلها وقت وجوبها بلا مهلة.

ولهذا قال في الكافي: المغرب يحصل بذهاب الحمرة إلى ما يسامت الرأس، والشفق هو الحمرة المغربيّة، وليس بين هذين الذهابين إلّا قدر ما يصلّي المغرب ونوافلها بتؤدةٍ، وقد تفقّدت ذلك غير مرّة[1]، انتهى. والحاصل يكاد يحصل القطع بعد ملاحظة النصوص بفساد هذا الجمع.

ثمّ المراد بما في مرسلة ابن أبي عمير من أخبار الذهاب من قوله: «وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقّد الحمرة التي يرتفع من المشرق، فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص»[2] هو ارتفاع الحمرة من تمام ربع الفلك الشرقي، وإلّا فليس جواز الحمرة من فوق الرأس أمراً محسوساً كما هو واضح، والله العالم بحقائق أحكامه.

---

(١) الكافي ٣: ٢٨٠، باب وقت المغرب والعشاء، ذيل الحديث ٩، نقلاً بالمعنى.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

المسألة الخامسة

في امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل اختياراً

لا يخفى عليك جريان مثل ما تقدّم من الكلام في الظهرين ها هنا، أعني: في العشاءين في مقام الجمع بين طائفتي الأخبار المحدّدة لوقتها بنصف الليل، مثل مرسلة داود بن فرقد، والمحدّدة لوقت المغرب بربعه أو ثلثه أو زوال الشفق وهو الحمرة المغربيّة.

وبجمله أنّ الأمر دائر بين أحد أمرين: إمّا التزام التقييد في الطائفة الأُولى والقول بأنّ امتداد وقتها إلى الانتصاف إنّما هو للمختار بالنسبة إلى قطعة وللمضطرّ بالنسبة إلى أُخرى، وإمّا القول بأنّ إضافة الوقت في الطائفة الثانية إنّما هي بملاحظة المطلوبيّة الاستحبابيّة، وهي إضافة شايعة، فيطلقون أنّ وقت عمل كذا كذا، ويريدون أنّه وقت فضله واستحسانه، وهذا كما ترى أنسب بمقام الجمع، لسلامته عن التقييد المذكور وشيوع الإضافة المذكورة.

ومن هنا يفهم الجواب عمّا يقال في مقام ترجيح الأوّل بأنّ هنا طائفة ثالثة مفصّلة بين صاحب العلّة والحاجة والمسافر ومطلق ذوي الأعذار وبين غيرهم بجعل النصف غاية لوقت الأوّل وزوال الحمرة المغربيّة غاية لوقت الثاني، فإنّك عرفت أنّ هذا الإطلاق أيضاً في مقام التأكيد والمبالغة لفضل أوّل الوقت حتّى كأنّه

ليس غيره وقتاً إلّا لذوي الأعذار، كما ورد في تأخير صلاة الصبح من أنّه صلاة الصبيان، هذا.

مضافاً إلى أنّ المراد بالعلّة والحاجة في الأخبار المذكورة كما لا يخفى على من راجعها مطلق الحوائج العرفيّة ولو لم يبلغ حدّ الاضطرار الشرعي، ومثله لا يصلح أن يصير مجوّزاً لتأخير الواجب عن وقته، فهو أيضاً شاهد على التوسعة، ولكنّ الفضل إنّما هو في التعجيل.

المسألة السادسة

في امتداد وقتهما الاضطراري إلى طلوع الفجر

لا إشكال في أنّ تأخير العشاءين عن نصف الليل عمداً محرّم، فليس ما بعد النصف وقتاً اختيارياً قطعاً، ولكن هل يكون وقتاً اضطرارياً إلى طلوع الفجر بمعنى أنّه لو عرض له عذر عن الصلاة قبل النصف مثل النوم والنسيان والحيض، أو عصى بالتأخير عمداً إلى النصف، يأتي بهما بعده إلى طلوع الفجر بعنوان الأداء، أو لا يكون كذلك، فلا يجب المبادرة بالإتيان قبل الطلوع، وإنّما هو كسائر الأوقات، فلو بادر يأتي بهما بعنوان القضاء؟ المشهور هو الثاني، ولكن هنا أخبار دالّة على الأوّل.

مثل ما رواه الشيخ ﷺ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حمّاد بن عيسى عن شعيب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل ولم يصلّ صلاة المغرب والعشاء، أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب ويدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس وتذهب شعاعها ثمّ ليصلّها»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

وقريب منه إلى قوله: قبل طلوع الشمس روايتان أُخريان رواهما الشيخ أيضاً عن الحسين بن سعيد، إحداهما: عن فضالة عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام، والأُخرى: عن فضالة عن ابن سنان يعني عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام.

ومثل ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن عليّ بن يعقوب الهاشمي عن مروان بن مسلم عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[1]. وروى الصدوق نحوه.

ومثل ما ورد في باب الحائض إذا طهرت من الحيض في آخر الليل قبل طلوع الفجر أنّها صلّت المغرب والعشاء، كما أنّها إن طهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر والعصر، وهذه أربع روايات مذكورة في الوسائل في باب الحيض.

إحداها عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، والثانية عن داود الدجاجي عن أبي جعفر عليه السلام، والثالثة عن عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السلام، والرابعة عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام[2]، هذه أخبار المسألة.

وأمّا الكلام فيها فجملة أنّ مقتضى الجمع فيها وبين ما دلّ على انتهاء وقت العشاءين بانتصاف الليل هو القول بأنّ لها وقتين اختياريّاً واضطراريّاً، والاختياريّ هو الممتدّ إلى النصف، ويكون الأربع ركعات من آخره مختصّاً بالعشاء، وأمّا الاضطراريّ فهو ممّا بعد النصف إلى طلوع الفجر مع اختصاص

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الأحاديث ٧، ١٠، ١١ و ١٢.

آخره بمقدار أربع ركعات أيضاً بالعشاء.

ولا يجري هنا ما تقدّم من وجه الجمع بين أخبار زوال الحمرة والربع، وبين أخبار النصف من الحمل على الفضيلة والإجزاء، إذ لا تصريح في هذه الأخبار إلّا بأنّه متى زال العذر من قبيل الحيض أو النوم أو النسيان وهو في آخر الليل قبل طلوع الفجر يجب إتيان العشاءين، وليس في هذا المضمون إطلاق بالنسبة إلى المختار حتّى نقول بأنّه يجوز من أوّل الليل تأخير الصلاتين عمداً إلى ما قبل الفجر.

نعم قوله في رواية عبيد بن زرارة: لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس[١] ليس فيه ذكر لاسم اليوم وشبهه، ولكنّ التعبير بقوله: لا تفوت، غير التعبير بأنّه وقت، بل إنّما هو كقولنا: ليس بقضاء. ونحن وإن كنّا وهذا التعبير قلنا بأنّه لا إثم في التأخير عن النصف، ولكن يمنعنا عن هذا ما اشتمل من الأخبار على أنّ من نام عن العشاء إلى نصف الليل فالملك يقول: «لا أنام الله عينه»[٢]، وفي آخر: «فليقضِ صلاته فليستغفر الله»[٣]، وفي ثالث: «يصلّيها ويصبح صائماً»[٤]، وفي رابع مرسل: «يقضي ويصبح صائماً عقوبة»[٥].

وأيضاً ما في مرسلة داود بن فرقد من اختصاص مقدار أربع ركعات قبل

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٥) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

النصف بالعشاء لا يناسب كونه وقت الفضيلة، فيتعيّن الجمع بما ذكرنا.

ولا ينافيه قوله: يقضي، في روايتين، لأنّه لا ظهور في لفظ القضاء في لسان الأخبار في ما هو المصطلح الآن، بل الظاهر منه هو الأداء والإتيان، هذا.

ثمّ هذا كلّه في المضطرّ الغير الاختياري، وأمّا من أخّر الصلاة عمداً عصياناً حتّى بلغ النصف فهل يمكن استفادة الحكم الأدائيّة المذكورة بالنسبة إليه أيضاً؟ فنقول: يمكن من وجهين:

أحدهما: إطلاق رواية عبيد، والآخر: روايات الحائض، بضميمة ما دلّ على أنّ الحائض متى طَهُرت في وقت الصلاة وهي قادرة على الغسل ففرّطت حتّى خرج الوقت كان عليها القضاء، وإن قامت في تهيئة ذلك فجاز الوقت فليس عليها قضاء.

والحاصل منها قضيّتان: الأُولى: أنّ الحائض متى طهرت في الوقت كان عليها الأداء، وإن عصت فالقضاء، والثانية: أنّها متى طهرت بعد مضيّه فلا قضاء عليها.

ومن المعلوم أنّ المراد بقوله عليه السلام: متى طهرت في وقت الصلاة هو الوقت المجعول لعامّة الناس المصلّين، لا المجعول لخصوص الحائض عند ارتفاع حيضها، فيصير المحصّل بعد هذه الضميمة أنّ الحائض متى طهرت في وقت صلاة الناس المصلّين كان عليها أداء الصلاة، وإلّا فلا.

ثمّ يضمّ هذا إلى قوله في أخبار الباب الواردة في الحائض: إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء، فيستفاد من مجموعها أنّ هذا وقت لعامّة الناس، إذ لو كان مخصوصاً بالحائض المرتفع حيضها لكان اللازم تخصيص الخبر المتقدّم الدالّ على أنّها لو طهرت بعد خروج وقت سائر الناس لا يجب عليها الصلاة

لا أداءً ولا قضاءً.

وبالجملة، ما ذكرنا جمع مقبول عرفي لا تصل معه النوبة إلى الحمل على التقيّة ولو فرض مطابقة مضمونها مع الفقهاء الأربعة.

نعم لو كان السند في جميع هذه الأخبار مخدوشاً أو لم يكن السند مخدوشاً ولكن تحقّق إعراض الأصحاب أو جلّهم عن العمل بها كان هو مطلباً آخر، أمّا الأوّل فبعض الأخبار المذكورة معتبر السند، كما يعلم بالمراجعة، وأمّا الثاني فمحتمل، ولهذا يكون الأحوط عدم تعرّض الأداء والقضاء بعد نصف الليل، خصوصاً بالنسبة إلى العامد في تأخيره.

تمّ إنّ الكلام في العشاءين من حيث اختصاص أوّل الوقت بالمغرب وآخره بالعشاء أو اشتراك تمام الوقت بينهما هو ما تقدّم في الظهرين حرفاً بحرف، فلا يحتاج إلى الإعادة، وقد عرفت تقوية الاختصاص هناك وأنّه بالنسبة إلى حال اشتغال الذمّة بالشريكة، وأمّا مع فراغها عنها فعموم أدلّة الاشتراك سليم عن التخصيص.

مضافاً إلى استفادة ذلك من قوله عليه السلام: إلّا أنّ هذه قبل هذه، وقد تقدّم وجه الاستفادة، كما أنّك عرفت أنّ مقدار وقت الاختصاص يتفاوت على حسب اختلاف أحوال المكلّف في وجدان الشرائط وعدمها وغير ذلك وأنّ الاختصاص إنّما هو بالإضافة إلى الشريكة دون قضاء صلاة آخر، فلا مانع من إتيان قضاء في هذا الوقت وإن عصى بترك صاحبة الوقت وهو من صغريات مسألة الضدّ.

وأمّا قضاء الشريكة فقد تقدّم أنّه ليس في الأخبار ما ينفيه غير رواية الحلبي المشتمل على أنّه «إن خاف فوت إحدى الصلاتين فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

فإنّ مقتضاه أنّه لو أخّر العصر كان الصلاتان فائتتين، وإطلاق وجود الفائتة لا يصحّ بعد التدارك، فلا يقال في من كان عليه فوائت وقضاها: إنّ عليه فوائت، فهنا لو كان صلاة الظهر عند تقديمها في وقت اختصاص العصر واقعة قضاءً لما صحّ أن يقال: إنّ هذا الشخص يكون بعد هذه الصلاة عليه فائتتان إحداهما الظهر، والأُخرى العصر، فإطلاق ذلك شاهد على بطلان الظهر المذكور قضاءً أيضاً.

ثمّ إنّ وقت صلاة الصبح ليس فيه بحسب الأدلّة إشكال يحتاج إلى التكلّم والبحث، فالأولى الصفح عنه والاشتغال بما هو أهمّ.

المسألة السابعة

في بيان قاعدة «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه»

فنقول وعلى الله التكلان ومنه المستعان في كلّ آن: إنّ هنا فروعاً فرّعها الأصحاب على القاعدة المذكورة، وظاهرهم الإجماع على تلك الفروع.

منها: أنّه لو بقي إلى الغروب بمقدار خمس ركعات يجب أداء الظهرين معاً في الحضر، وفي السفر لو بقي مقدار ثلاث ركعات فكذلك، ولو بقي مقدار خمس ركعات إلى نصف الليل وجب إتيان العشاءين في الحضر، وفي السفر لو بقي مقدار أربع ركعات فكذلك، وهكذا لو بقي إلى طلوع الشمس مقدار ركعة وجب أداء الصبح.

والعمدة التكلّم في مدرك القاعدة من الأخبار والنظر في مقدار دلالتها، فاعلم أنّ أخبار الباب أربعة:

أحدها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار ابن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «قال: فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ وقد جازت صلاته»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

والثاني: ما رواه أيضاً بالسند المتّصل إلى أصبغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»[١].

والثالث: ما روي عن عليّ عليه السلام: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»[٢].

والرابع: ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه «قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[٣].

وهذان الأخيران لم يعثر عليهما في طرق الخاصّة، ولكن يجبر ضعفهما بالعمل، حيث إنّ الأصحاب أفتوا بمضمونهما على وجه يعلم استنادهم إليهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كنّا نحن والأخبار الثلاثة الأُول أمكن أن نحملها على الإرشاد إلى مطلب فهمناه من دليلي الأداء والقضاء من أنّ الملفّق من داخل الوقت وخارجه لا يقصر عن المحّض من خارج الوقت وإن كان خارجاً عن المفاد اللفظي لكلّ من الدليلين، نظير الآنية المصوغة من الذهب والفضّة المختلطين، فإنّها وإن لم يصدق عليها شيء من عنواني آنية الذهب والفضّة، إلّا أنّه يمكن القطع بأنّها لا يقصر عن الخالص من أحدهما في حكم الحرمة.

وبالجملة، فالمقصود من الأخبار أنّه يمكن الاجتزاء بهذه الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت، ولا يتوهّم لزوم الصبر إلى انقضاء الوقت حتّى يكون تمامها في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

خارج الوقت، وعلى هذا لا يستفاد من الروايات وقت الاضطراري أو تنزيل خارج الوقت بمنزلة الوقت.

وأمّا وجه التخصيص بالركعة مع مجيء ما فهمناه في نصف الركعة وأقلّ من النصف أيضاً فيمكن أن يكون كراهة مقارنة الصلاة لذينك الوقتين أعني: الطلوع والغروب، فجعل الشارع ما إذا كان المدرَك بمقدار الركعة مغتفراً، وأبقى الباقي على الكراهة.

ولكن هذا المعنى في النبوي بعيد، إذ الظاهر منه تنزيل مدرِك الركعة منزلة مدرك الصلاة، لكن هو أيضاً ذو احتمالين آخرين غير ما فهمه الأصحاب.

أحدهما: أن يكون ناظراً إلى فضيلة الجماعة، بمعنى أنّ أدنى ما يدرك به فضل صلاة الجماعة إدراك ركعة مع الإمام.

والثاني: أن يكون المراد الاجتزاء بالصلاة التي يؤتى بها بظنّ سعة الوقت، ثمّ ينكشف أنّه إنّما أدرك ركعة منها في الوقت، فلا يكون وقتاً بالنسبة إلى العامد، وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «أدرك» بصيغة الماضي، فيكون نظير من شرع في الصلاة بظنّ دخول الوقت، حيث يجزيه لو وقع جزء من صلاته في الوقت، ولكنّه ليس وقتاً للعالم العامد، وهذا الاحتمال يجري أيضاً في الثلاثة الأُول.

ولكن يمكن دفع هذين الاحتمالين:

أمّا الأوّل: فلأنّ الظاهر من لفظ الصلاة هو الصلاة بجعلها الأوّلي، لا بما يطرأ عليه من العنوان الثانوي، أعني الجماعة.

وأمّا الثاني: فلأنّ الماضي في أمثال هذا التركيب يفيد معنى المضارع، فيشمل العامد وغيره.

فيصير المحصّل من الرواية أنّ من أدرك من الوقت بمقدار ركعة فهو كمن

أدرك جميع الصلاة في الوقت، فيجب عليه المبادرة إلى الإتيان، ولا يعامل معه معاملة القضاء، وأمّا أنّ الثلاث ركعات الواقعة في خارج الوقت واقعة حقيقة في الخارج ولكنّها بحكم الداخل، أو أنّه وقت لها اضطراراً مثل ما بعد نصف الليل بالنسبة إلى العشاءين كلٌّ محتملٌ وإن كان ربما يستظهر الأوّل من العبارة، لأنّه قال: كمن أدرك الجميع، فهو بالتنزيل أشبه.

وعلى كلّ حال يبقى في المقام إشكال، وهو أنّ غاية ما يستفاد من الرواية كما عرفت أحد الأمرين من جعل الوقت الاضطراري، أو التنزيل منزلة الوقت، وهذا بمجرّده إنّما ينفع إذا لم يصادف الوقت المختصّ المضيّق لصلاة أُخرى، كما في صلوات الصبح والعصر والعشاء، وأمّا الظهر والمغرب فمجرّد جعل ركعة منهما في وقتها منزلة إدراك تمامها في الوقت لا يقتضي حيازة الوقت المختصّ بالعصر والعشاء الذي قد دلّ الدليل على اختصاص أربع ركعات من آخر الوقت بهما بجميع أجزائها بحيث لا يجوز صرف جزء منها في شريكتها.

وبعبارة أُخرى: الأربع ركعات من آخر الوقت وقت تحقيقي اختياري للعصر والعشاء وثلاثة أو اثنان منها وقت تنزيلي أو اضطراري للظهر والمغرب، فكيف يحكم بتقديم التنزيلي على التحقيقي أو الاضطراري على الاختياري، فإنّه إذا بقي مقدار خمس ركعات فتوجّه التكليف بالظهر أو المغرب مستلزم لتفويت ثلاث ركعات من أربع العصر وركعتين من أربع العشاء.

نعم، لو قيل بأنّ التنزيل منزلة الأربع ركعات في وقت الظهر والمغرب ناظر إلى جميع الجهات حتّى جهة عدم مزاحمة العصر والعشاء كان بلا إشكال، لكن دون إثبات هذا المعنى خرط القتاد.

كما أنّه لو كان مصبّ الدليل خصوص صورة بقاء الخمس ركعات إلى

الغروب أو إلى النصف أو إلى الفجر كان اللازم صوناً للكلام عن اللغويّة هو الالتزام بذلك أيضاً، ولكن مصبّ الكلام غير منحصر فيه، وحينئذٍ ليس المستفاد إلّا أحد المطلبين المتقدّمين من التنزيل أو جعل الوقت الاضطراري، وكلّ منهما كان ساكتاً عن مقام المزاحمة مع الواجب المضيّق، وترجيح أيّ المضيّقين على الآخر.

والذي أفاده شيخنا الأُستاذ أدام الله علينا وعلى جميع المحصّلين فيوض أنفاسه القدسيّة أنّ الإشكال إنّما يتوجّه لو احتسبنا كلاًّ من الصلاتين مستقلاًّ في مقام إجراء قاعدة من أدرك، فإنّه يقال: إنّ العصر غير مصداق الآن، لأنّ المفروض بقاء خمس ركعات إلى الغروب، والظهر أيضاً فيه الإشكال المتقدّم.

وأمّا إذا لاحظناهما مجتمعين وأوردنا عليهما القاعدة المذكورة، فكما أنّه إذا كان المطلوب للشارع وحدانيّاً بهذه الكيفيّة أعني: ثمان ركعات مقيّدة بعدم تجاوز أربع منها عن حدّ الأربع وعدم تجاوز الأربع الأخيرة عن الغروب، ثمّ ورد أنّ من أدرك ركعة فهو كمن أدرك الكلّ كنّا بلا إشكال في صورة إدراك الخمس مصداقاً لهذه الكلّية، لأنّا بالنسبة إلى كلّ من الحدّين لا ندرك إلّا ركعة واحدة، فيجري علينا حكم الكلّية.

كذلك الحال بعينه إذا كان الثمان ركعات بالكيفيّة المذكورة مطلوبين للشارع بطلبين مستقلّين، فإنّه أيضاً عند عدم بقاء الوقت إلّا مقدار الخمس يصدق علينا أنّا لا ندرك من الصلاة المجعولة الإلهيّة بالكيفيّة التي طلبها الشارع منّا إلّا ركعة في الحدّ الذي جعله الشارع.

وإن شئت توضيح المقام بالمثال فافرض أنّ المولى أمرك بأمرين مستقلّين بإعطاء كلّ من الزيد والعمرو عشرة دراهم، وإن لم تتمكّن فبقدر الميسور، ثمّ كان الموجود عندك عشرة دراهم فقط، فإنّ العرف حينئذٍ يحكم بأنّ اللازم دفع العشرة

المذكورة إليهما وأنّك لا تقدر على دفع العشرة إلى هذا والعشرة إلى ذاك، فلا بدّ أن تدفع بقدر الميسور، ولا يجوز تخصيص أحدهما بتمام العشرة.

ولا فرق عندهم بين أداء ذلك بكلام واحد كأن يقول: أعطِ كلاًّ من الرجلين عشراً، وإن لم تقدر عليه فأعطهما بقدر ميسورك، أو قال ذلك بكلامين مستقلّين، كأن يقول: أعط زيداً عشراً، وإن لم تستطع فبقدر الاستطاعة، ثمّ يقول في مجلس آخر: أعط عمراً عشراً وإن لم تستطع فبقدر الوسع، فإنّ الفرض الأخير أيضاً عند العرف في حكم الفرض الأوّل.

وحينئذٍ نقول في مقام التطبيق على المقام: إنّ الشارع قال لنا: إيت ثمان ركعات قبل الغروب بحيث لم يتجاوز الركعة الرابعة عن حدّها إلى الخامسة، ولم يتجاوز الثامنة إلى الغروب، فإن لم تستطع على محافظة هذه الكيفيّة وأمكنك محافظة الحدّين بمقدار الركعة الواحدة فهو الواجب عليك، غاية ما في الباب أنّ الشارع لم يقل ذلك في كلام واحد، وإنّما فرّقه في ثلاث كلامات.

الأوّل: قال: صلّ الظهر أربع ركعات بحيث لم يتجاوز ركعته الرابعة إلى حدّ الأربع الأخيرة.

والثاني: قال: صلّ العصر في الأربع الأخيرة بحيث لم يتجاوز إلى الغروب.

والثالث: كلّما لم تدرك من الصلاة بحسب موظّفها ومقرّرها الشرعي إلاّ مقدار ركعة فعليك بمحافظة الموظّف بهذا القدر، ولا شكّ حينئذٍ أيضاً في أنّه إذا صار الوقت مضيّقاً على المكلّف بمقدار خمس ركعات صدق عليه أنّ الشارع وظّف وقرّر في حقّه الثمان بالحدّين، وهو لا يقدر على أداء هذا الموظّف بحدّيه إلاّ بمقدار ركعة من كلّ من الحدّين، والظاهر عرفيّة هذا المعنى، فلا يحتاج إلى الإطالة.

المسألة الثامنة

في بيان موضوع قاعدة من أدرك

هل المعيار في القاعدة المتقدّمة هو إدراك الركعة بحسب الحال التي عليها المكلّف مع قطع النظر عن هذه القاعدة وجعلها في حقّه، فإن كان موضوعاً مع قطع النظر عنها للتيمّم اعتبر إدراك الركعة معه، وإن كان موضوعاً كذلك للوضوء أو الغسل اعتبر إدراكها مع أحد الأمرين، فلا يكفي إدراكها مع التيمّم للانتقال إلى التيمّم، بل يحكم بفوت صلاته وصيرورتها قضاءً، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الشرائط من الستر وغيره ؟

قد يقال بالثاني، نظراً إلى لزوم الدور لو قيل بالانتقال إلى التيمّم أو الأبدال الاضطراريّة لسائر الشرائط ببركة هذه القاعدة المفروض توقّف موضوعها أيضاً على جعل التيمّم وسائر الأبدال في هذا الحال.

ولكن يمكن دفعه بأنّ الدليل في هذه القاعدة وفي جعل الأبدال للشرائط حيثي ليس كلّ منها ناظراً إلى الآخر، فدليل القاعدة متكفّل لإصلاح جهة الوقت من غير نظر إلى سائر الجهات، ودليل جعل الأبدال للشرائط متكفّل لجهة تلك الشرائط من غير نظر إلى غيرها، فالمتألّف من المجموع يكون مشمولاً للأدلّة، لكن لا بهيئته المجموعيّة، بل بطريق التفرقة والنظر إلى كلّ جهة منه على حدة

عن جهته الأُخرى.

فإذا فرضنا أنّ المكلّف لو توضّأ لا يدرك خمساً، ولكن لو تيمّم يدرك خمساً، فدليل من أدرك من حيث الوقت يجعل له الوقت، ودليل جعل التيمّم الدالّ على أنّه متى دار الأمر بين رعاية الطهارة المائيّة وبين رعاية الوقت فالثاني أولى ويتعيّن التيمّم، يجعل له التيمّم، فيحكم بصحّة صلاته بمجموع الدليلين، وكذا الحال بالنسبة إلى سائر الشرائط.

واستشكل فيه شيخنا الأُستاذ أطال الله بقاه بأنّه إنّما يصحّ هذا فيما إذا جعل الوقت زماناً محدوداً مثل عشر دقائق قبل الغروب، إذ حينئذ أمكن أن يقال: إنّ كلاً من دليلي التيمّم وسائر الأبدال ودليل جعل الوقت غير ناظر إلى الوقت، فإذا خيف من فوت العشر دقائق بواسطة تحصيل الطهارة المائيّة أو اللباس الطاهر أو قطع بالفوت بتحصيل ذلك يقال بسقوط الشرطين والانتقال إلى التيمّم أو الصلاة مع اللباس النجس.

وأمّا إذا لم يكن في البين إلّا عنوان إدراك ركعة من الصلاة فلا محالة هذا يختلف باختلاف أحوال الأشخاص مع قطع النظر عن هذا الدليل، إذ من المعلوم أن ليس المراد ركعة خالية عن كلّ الشرائط ولو كان فاقد الطهورين، بحيث لا يسع الوقت إلّا لركعة بدون شيء منهما، بل المراد هو الركعة من الصلاة الصحيحة الجامعة للشرائط، والصحّة والاستجماع للشرائط لا بدّ من ملاحظتها بحسب الحال الفعليّة مع قطع النظر عمّا يتولّد من قبل قاعدة من أدرك، إذ لو كان الملحوظ الصحّة ولو بالنظر إلى الشرط المتولّد منها لزم أن يكون النظر في القاعدة إلى ما يتولّد من نفسها ويتأخّر عنها.

فالظاهر أنّ المراد أنّ كلّ مكلّف بحسب تكليفه الفعلي في صلاته من تحصيل

الشرائط الاختياريّة أو الاكتفاء بأبدالها إذا أدرك من الصلاة المشروعة في حقّه ركعة فهو مكلّف بالمبادرة إلى تلك الصلاة، فإذا فرضنا أنّه صحيح البدن ليس فيه علّة يضرّ به الماء ويكون الماء حاضراً عنده، ولكن ليس الوقت واسعاً بقدر الوضوء والركعة، وكذا لو كان لباسه نجساً وكان تحصيل الثوب الطاهر محتاجاً إلى صرف مقدار من الوقت لا يسع معه لإدراك الركعة فهو غير مدرك لركعة من صلاته المشروعة في حقّه.

إن قلت: هذا الكلام يجري بالنسبة إلى ما إذا كان الوقت قبل الغروب بمقدار ثمان ركعات مع التيمّم لا مع الوضوء فلا بدّ أن يقولون بلزوم الوضوء عليه وإن لزم منه دخول بعض الظهر في وقت اختصاص العصر وبعض العصر في ما بعد الغروب، وأنتم لا تلتزمون، بل توجبون عليه في هذا الفرض التيمّم، ولا نعلم بينه وبين مقامنا فرقاً، فإنّ الدليل الدالّ على تحديد وقت اختصاص العصر أيضاً حدّده بأربع ركعات بحسب حال المكلّف، كما أنّ دليل المقام حدّده بالركعة بحسب حاله على ما قلتم.

قلت: الفارق بين المقامين أنّ الوقت بحسب الذات لولا أنّ هذه قبل هذه صالح لكلتا الصلاتين، فالوقت المجعول الأصلي للصلاتين إنّما هو من الزوال إلى الغروب، إلّا أنّه بملاحظة الظهر للعصر خُصّ مقدارٌ من آخر الوقت بالعصر، فإذا كان الوقت قبل الغروب بمقدار عشر دقائق مثلاً وخفنا أنّه لو توضّأنا ما أدركنا كلتا الصلاتين قبل الغروب صدق في حقّنا بالنسبة إلى كلتا الصلاتين أنّا نخاف من فوت الوقت الذاتي المجعول لهذين العملين شرعاً، والدليل قام على أنّه متى خيف من فوت الوقت بواسطة الوضوء وجب التيمّم.

والحاصل أنّه إن قلنا هناك باشتراك الوقت إلى الغروب فالأمر واضح، وإن

قلنا باختصاص مقدار العصر من الآخر بالعصر فالوقت إلى الغروب صالح بحسب الذات لكلتا الصلاتين، كما مرّ تقريبه في محلّه، وبهذه الملاحظة يصدق خوف فوت الوقت، أو يقطع به في الفرض الذي ذكرت.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث لم يجعل مقدار معيّن لا ذاتاً ولا فعلاً وقتاً اضطراريّاً، بل إنّما جعل الضابط إدراك الركعة من الصلاة، وبعد معلوميّة إرادة الصلاة الصحيحة فلا محالة يكون ناظراً إلى أدلّة الشرائط، ومن المعلوم أنّا لو أردنا تصحيح التيمّم لا بدّ أوّلاً من جعل الوقت في حقّه حتّى يتحقّق في حقّه موضوع خوف فوت الوقت حتّى يشمله دليل التيمّم، وجعل الوقت يكون ببركة هذا الضابط، فكيف يكون ناظراً إلى ما يحصل ببركته ؟

ثمّ هذا كلّه في صورة ارتفاع العذر في آخر الوقت أو التأخير العصياني، وهذا بخلاف ما لو حدث أحد الأعذار من الحيض والجنون والإغماء ونحوها في أوّل الوقت كما هو المسألة الآتية، وفرض العلم بساعة حدوثه وتأخّره عن أوّل الزوال وأنّه غير واسع للصلاة التامّة مع تمام الشرائط الاختياريّة، وواسع لها بدون تلك الشرائط، فإنّه يمكن أن يقال بجعل الأبدال الاضطراريّة من التيمّم والصلاة مع النجس أو عارياً في حقّه، كما هو أحد الوجوه الآتية في المسألة الآتية، فإنّ الوقت مجعول من الزوال إلى طروّ العذر وهي دقائق مضبوطة معيّنة، فيصدق في حقّه فوت هذا الوقت المعيّن لو صار بصدد تحصيل الستر أو الساتر الطاهر، أو الماء أو الوضوء، فيكون موضوعاً لدليل جعل البدل، وعلى هذا فيجب عليه الأداء، ومع عدمه يجب القضاء.

المسألة التاسعة

في حكم ذوي الأعذار عند طروّ العذر في أوّل الوقت أو أثنائه

إذا حصل للمكلّف أحد الأعذار المانعة عن التكليف بالصلاة كالجنون والحيض والإغماء وقد مضى من الوقت بمقدار فعل الصلاة مع الشرائط المعتبرة بحسب حاله ولم يصلّ وجب عليه القضاء بلا إشكال، لعموم أدلّة القضاء.

وأمّا إذا لم يكن زمان الفراغ من المانع متّسعاً لأداء الصلاة كذلك فقد يتمكّن من أداء الصلاة مع إسقاط بعض الشرائط أو تمامها، وقد لا يتمكّن من ذلك أيضاً، فهل يجب عليه القضاء مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصل بين الصورتين؟

توضيح المقام يبتني على تقديم مقدّمة وهي أنّ الفوت المعلّق عليه القضاء يختلف صدقه باختلاف اعتبار القيود في مادّة المطلوب شرعاً أو إطلاق المادّة بالنسبة إليها واعتبارها بحسب العقل، مثلاً عدم النوم والغفلة والنسيان قيد في التكليف الفعلي بحسب العقل، إذ لا يحسن مع وجود أحدها توجيه الخطاب عقلاً.

وأمّا شرعاً فربما كان المادّة مطلقة بالنسبة إلى وجود ذلك وعدمه، ففقدان المطلوب بواسطة فقدان الشرط العقلي يسمّى فوتاً عرفاً، بمعنى أنّهم يقولون: قد فات المطلوب الذاتي عن النائم والغافل والساهي، وهذا بخلاف فقدانه من قبل فقدان الشروط التي اعتبرها الشارع في الطلب لا في المطلوب.

مثلاً عدم إعطاء الكفّارة بواسطة عدم إيجاد شرطه الذي علّق وجوبها شرعاً عليه وهو الإفطار مثلاً لا يسمّى فوتاً، فلا يقال: قد فات من الصائم واجب شرعي وهو الكفّارة.

والحاصل أنّ الفوت المطلوب لا يصدق بفوت ما كان قيداً للطلب شرعاً، ويصدق بفوت ما كان قيداً له عقلاً، لا شرعاً، فإنّ فقدان الشيء بسبب فقدان شرط طلبه لا يسمّى فوتاً، فإذا قال المولى: أكرم زيداً إن جاءك، فعدم الإكرام بعدم المجيء ليس فوتاً للمحبوب، وأمّا فقدانه بعد حصول شرط طلبه وإن كان لفقد شرطه العقلي فهو فوت، كما إذا ترك الإكرام بعد المجيء لأجل عدم القدرة أو عصياناً، فليس الفوت دائراً مدار الطلب الفعلي، كيف والعاجز ليس مكلّفاً ومطلوباً منه الفعل طلباً فعليّاً، ومع ذلك يصدق أنّه قد فات منه محبوب المولى كالصلاة، والقضاء تابع لصدق هذا العنوان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في اشتراط طلب الصلاة بدخول الوقت، ففقدانها بواسطة انتفاء هذه المقدّمة ليس فوتاً، ولا إشكال أيضاً في أنّ الطهارة من حدث الحيض مثلاً يكون كالوقت شرطاً للطلب لا للمطلوب، لكن هنا ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون الشرط هو الطهارة في جزء من الوقت ولو لم يسع لفعل الصلاة خالية عن تحصيل الشرائط من الستر والطهارة في البدن واللباس والغسل والوضوء والتيمّم، فلو طهرت المرأة بعد الوقت بهذا القدر كان المطلوب والمحبوب في حقّه حاصلاً، فإن أمكنها ولو بعلاج وشرب دواءٍ تأخير حدوث الحيض إلى أن تأتي بالصلاة وجب عليها ذلك، وإن كان الحيض يفاجئها من غير اقتدار منها على دفعه وتأخيره كانت معذورة، لعجزها عن إتيان المطلوب، فبقاء الطهارة على هذا

شرط المطلوب، وحدوثها شرط للطلب.

الثاني: أن يكون الشرط هو الطهارة في جزء يسع الصلاة مع تحصيل كلّ شرط غير حاصل، فلو وسع الطهارة الترابيّة والصلاة مع النجس أو عارياً فلا أداء ولا قضاء.

الثالث: أن يكون الشرط هو الطهارة في جزء يسع الصلاة والشرائط المطلقة، فلو قدرت على التيمّم والصلاة بدون الساتر أو مع النجس يجب الأداء، وعلى تقدير عدم فعله فالقضاء.

ونحن نذكر فروع المبنى الأوّل، ويظهر منه الحال على المبنيين الأخيرين.

فنقول وعلى الله التوكّل: لو بنينا على الأوّل وقلنا: إنّه إذا حصل الطهارة بعد الوقت ولو لم يسع الفعل فضلاً عن مقدّماته كفى في حصول المطلوبيّة، فاللازم حينئذٍ هو ما اختاره كاشف اللثام على ما نقله عنه شيخنا المرتضى قدس سره في مبحث الحيض من طهارته، وهو أنّ مقتضى القاعدة هو الحكم على المرأة المذكورة بلزوم المبادرة إلى الصلاة بتمام شرائطها الاختياريّة إن أمكنها ذلك، وإلّا فاللازم المبادرة إلى الصلاة بدون سائر الشرائط من غير طهارة والاكتفاء من الطهارة بالترابيّة.

والفرق أنّ سائر الشروط تسقط عند العجز عن تحصيلها وأمّا الطهارة فهي وإن كانت تسقط بمرتبتها المائيّة، ولكن بمرتبتها الترابيّة لا تسقط، فالفاقد للطهورين غير مكلّف بالصلاة.

وبالجملة، فإن لم تبادر في الصورتين إلى الأداء حتّى خرج الوقت فقد صدق في حقّها الفوت، فيجب عليها القضاء.

فإن قلت: ما وجه مشروعيّة التيمّم لأجل ضيق الوقت؟

قلت: مضافاً إلى ما ورد في ضيق الوقت عن تحصيل الماء بالطلب من الأمر

به يمكن استفادته من قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّموا... ﴾[1] بعد تفسيره في الأخبار بأن لم تتمكّنوا من استعماله، وكذلك من قوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»[2] فإنّ عموم المنزلة شامل للمقام.

وعلى كلّ حال فإن لم يمكنها الصلاة مع التيمّم أيضاً فهي معذورة في ترك الأداء، ولكن يجب عليها القضاء، كما هو الحال في النائم، هذا مقتضى القاعدة في طرف أوّل الوقت، وكذا الحال في جانب آخره.

لكن عارضنا النصّ في جانب آخر الوقت، حيث خصّ وجوب الأداء والقضاء في روايتي عبيد بن زرارة والحلبي بإدراك مقدار الصلاة مع تمام شرائطها الاختياريّة، فراجع.

ثمّ بهذا فقط لا يتمّ مرام كاشف اللثام، بل مع ضمّ مطلب آخر نبّه عليه شيخنا المرتضى قدس سره وإن كان هو قدس سره فرّع عليه ما لا نسلّمه، وذلك المطلب أنّ المستفاد من أدلّة عدم قضاء فوائت الحائض أنّ كلّ فوت صلاة استند إلى الحيض فالشارع أسقط قضاءه عن الحائض، وبهذا المطلب يتمّ اعتبار سعة الوقت في جانب الأوّل بمقدار التيمّم، فإنّه إذا لم يسع ذلك أيضاً كان الفوت لأجل الحيض، وأمّا مع سعته له كان الفوت إمّا للجهل بطروّ المانع، أو لأجل الإهمال.

وأمّا ما فرّعه شيخنا المرتضى قدس سره على هذا المطلب ولم يرتضه شيخنا الأستاذ دام ظلّه فهو عدم وجوب القضاء في صورة إدراك الصلاة مع التيمّم وإسقاط سائر

---

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١، وفيه: فإنّ التيمّم أحد الطهورين.

الشرائط الاختياريّة وقال بأنّا وإن قلنا بوجوب الأداء حينئذ، لكن لا يلزم منه وجوب القضاء لو تركه.

قال ﷺ: لأنّ الواجب مع فوت الفعل الاضطراري تدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل، لا تدارك بدله الاضطراري الذي أمر به فعلاً، فإذا فرض استناد فوت الاختياري إلى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لأجل الحيض فلا مقتضي آخر للقضاء، إنتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

ولكنّك خبير بأنّ الصلاة حقيقة واحدة وإن اختلف مصاديقها بحسب اختلاف الأحوال، فالفائت هو حقيقة الصلاة وإن كان تكليفه فعلاً عند التكليف بالأداء هو الصلاة مع التيمّم أو مع النجس أو عارياً أو نحو ذلك من أحوال الاضطرار، فيكون مكلّفاً بالقضاء وإن كان تكليفه حين القضاء هو الصلاة مع الوضوء أو الغسل ومع سائر الشرائط الاختياريّة.

وبالجملة، فمن كان تكليفه الصلاة مستلقياً مثلاً لم يفت منه حقيقة الصلاة، وإذا تركها فقد فاتت منه الصلاة، لا أنّه فات منه الصلاة قائماً ولم يأتِ ببدلها أيضاً، فالقضاء متوجّه إليه لأجل فوت الفرد الاختياري من الصلاة، بل فوت الصلاة منه بمعنى فوت فردها الذي وجب في حقّه وهو مخاطب به، كالمسافر والحاضر، فلا وجه لجعل الفائت في حقّ المضطرّ ما هو المطلوب في حقّ المختار، بل فائت كلّ منهما عند الترك هو الصلاة بفردها المجعول في حقّه.

وإذن ففي مقامنا لم تفت الصلاة من الحائض من جهة الحيض، بل من جهة مسامحتها وتقصيرها وإن كان الفرد الاختياريّ فات منها لأجل الحيض، لكنّ المعتبر هو فوت الصلاة المشروعة في حال الفوت، كما أنّ المعتبر في القضاء هو حال الإتيان به دون حال الفوت، فإن كان حال الفوت فاقد الماء وكان تكليفه الصلاة

مع التيمّم ثمّ صار حال القضاء واجداً للماء فيجب عليه القضاء مع الطهارة المائيّة.

وصار حاصل المقام أنّه بعد ضمّ المطلب المذكور أعني سقوط قضاء كلّ فائتة استند فوتها إلى الحيض إلى المبنى المتقدّم أعني كون الشرط طلب الصلاة في حقّ الحائض هو الطهارة في جزء من الوقت مطلقاً، ولو لم يسع فعل الصلاة يكون مرام كاشف اللثام مطابقاً للقاعدة.

لكن هنا مطلب آخر وهو أنّ موثّقة يونس بن يعقوب ورواية ابن الحجّاج الواردة أولاهما في المرأة التي دخل عليها الوقت وهي طاهرة فأخّرت الصلاة حتّى حاضت فأجاب بقوله عليه السلام: «يقضي إذا طهرت»[1].. وثانيتهما: عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصلّ الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ «قال عليه السلام: نعم»[2]، يدلّان على أنّ الاعتبار بالصلاة المشروعة في حقّ المرأة بحسب حالها مع قطع النظر عن هذا الضيق العارضي لأجل عروض المانع، فإن كان تكليفها الصلاة مع الطهارة المائيّة والطهارة الخبثيّة في البدن واللباس فالمعتبر سعة الوقت لجميع ذلك، وذلك لأنّه المفهوم من قول السائل في الأولى: فأخّرت الصلاة حتّى حاضت.

ومن المعلوم أنّ مراده الصلاة التي تصلّيها بحسب طبعها في كلّ يوم، فيكون الكلام في قوّة أنّه إن دخل عليها الوقت طاهرة ومضى عليها الوقت بقدر صلاتها التي هي تصلّيها فحاضت قبل أن تصلّي فهل يجب عليها القضاء أو لا؟ فإذا أجاب عليه السلام بأنّها تقضي إذا طهرت فمعنى هذا تقرير السائل في الشرطيّة التي أفادها كلامه، وإلّا فإن لم تكن الشرطيّة مرضيّة للإمام عليه السلام لكان حقّ الجواب أن يقول: عليها

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

القضاء بمحض الطهارة بعد دخول الوقت، وإن فاجأها الحيض ولم يحصل لها فرصة للصلاة.

ألا ترى أنّه لو قال سائل: إن جاء زيد فهل يجب إكرامه؟ فقلت في جوابه: نعم، فهذا تقرير لكلّ من الجزاء والشرط، لا لخصوص الجزاء وإن لم يكن معلّقاً، بل ثابتاً في جميع الأحوال، وإلّا كان حقّ الجواب أن يقول: لا اختصاص بحال المجيء، بل الوجوب ثابت في غير هذه الحال أيضاً، ومن هنا يعرف كيفيّة تقريب الاستشهاد بالرواية الأُخرى أيضاً.

فعلى هذا المستفاد يتمّ ما يحكى عن المشهور، بل يدّعى عليه الإجماع من اعتبار مضيّ الوقت بمقدار جميع الشرائط الاختياريّة.

ثمّ الظاهر من المباني الثلاثة المتقدّمة أيضاً على ما أفاده وقوّاه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه هو المبنى الأوّل، غاية الأمر أنّه يلزم أن يجب عليها لو علمت بالحال وأنّه سيفاجئها الحيض بحيث لا تبقى لها فرصة الصلاة مع مقدّماتها مع الإمكان أن تشرب دواءً حتّى تؤخّر الحيض بمقدار الصلاة مع مقدّماتها، ولا بأس بالتزامه.

الفصل الثالث

في أمارات الوقت

لا يخفى أنّ المعيار في تشخيص الوقت هو العلم من أيّ سبب حصل، وهل يكفي غيره مع التمكّن منه ولو بغير الصبر والانتظار حتّى يحصل، أو لا يكفي إلّا بعد تعذّره حتّى بالصبر، أو تفصيل بين صورة التمكّن بالانتظار والتعذّر بغيره فيكفي، وبين صورة التمكّن بغير الانتظار أيضاً فلا يكفي ؟

لا إشكال في صورة التعذّر المطلق حتّى بالانتظار مع كون الاحتياط الكلّي حرجيّاً، كمن كان محبوساً ولم يكن له طريق إلى الاطّلاع على الوقت أصلاً وكان اشتغاله في تمام المدّة بالصلاة حرجاً عليه، فإنّه حينئذٍ يجري عليه حكم الانسداد، فإن قلنا بمقالة الشيخ الأجلّ المرتضى ﷺ من التجزّي في الاحتياط كان عليه التجزّي إن أمكنه، وإن لم يمكنه ذلك انتقل لا محالة إلى مراتب الظنّ الأقوى منها، فالأقوى، من أيّ سبب حصل.

إنّما الكلام في صورة تمكّنه من العلم، فنقول: تارة يكون متمكّناً من العلم بأوّل الوقت بالرجوع إلى العلامات المقرّرة له، وأُخرى يتعذّر عليه العلم بأوّله، ولكنّه متمكّن من العلم بأصله بأن يصبر ويؤخّر الصلاة حتّى يحصل العلم، والذي قيل أو يقال بحجّيته في القسم الأوّل أُمور:

منها : البيّنة حسب ما يستفاد من دليل حجّيتها في الموارد الخاصّة حيث يستفاد من تتبّع المجموع أنّ الشارع جعلها في عرض العلم لا اختصاص لحجّيتها بباب دون باب.

مثل ما في رواية مسعدة بن صدقة الواردة في شبهة الحلّية والحرمة من قوله عليه السلام : «والأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو يقوم بها البيّنة»[١] بعد البناء على أنّ المراد بها الشاهدان العدلان، لأنّه المتبادر منها في عرف المتشرّعة، كما في قوله عليه السلام : «وإنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»[٢] وقوله عليه السلام : «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر»[٣].

مضافاً إلى أنّ إرادة مطلق الحجّة المعتبرة منها كما وقع في قوله تعالى : ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾[٤]، يبعّدها مقابلتها بقوله : تستبين، فإنّ المناسب حينئذٍ هو الاقتصار على قوله : حتّى يقوم بها البيّنة، لأنّ الحجّة شاملة للعلم وغيره، والعطف شاهد على المغايرة، فيتعيّن إرادة العدلين.

ومثل ما سمعته من باب القضاء وفصل الخصومات إلى غير ذلك من موارد الفقه من الطهارة والنجاسة وغيرها من الموارد التي من المسلّم عندهم اعتبار البيّنة فيها، بحيث يحصل العلم أو الاطمئنان للفقيه بملاحظتها بأنّ الشارع جعلها حجّة

---

(١) الوسائل : كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) الوسائل : كتاب القضاء، الباب ٢ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١.

(٣) راجع الوسائل : كتاب القضاء، الباب ٣ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى.

(٤) الأنفال : ٤٣.

شرعيّة في جميع الأبواب، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ غاية ما يستفاد من هذه الموارد إنّما هو الحجّية بمعنى عدم الاعتناء باحتمال تعمّدها الكذب، فلو أخبرا بالوقت عن حسّ بالوقت أو بأمارته الحسّية كزيادة الظلّ في الزوال فهو وإن لم يستندا في إخبارهما إلى الحسّ واحتمل أنّه كان المستند لهما الحدس مثل الاطمينان الحاصل لهما بالآلة المصنوعة لمعرفة الساعات والدقائق، فالاعتماد حينئذٍ محلّ إشكال، لعدم إحراز الموضوع وهو الإخبار الحسّي، وليس في اللفظ أيضاً ظهور في كون مستند الخبر هو الحسّ.

ومنها: إخبار العدل الواحد وحجّيته بمعنى التعبّد به ولو لم يفد الظنّ، بل ولو ظنّ بالخلاف، كما هو الحال في حجّية البيّنة في غاية الإشكال، بل لم يعثر على دليل لها، وما ورد في باب الاعتماد على إخبار الثقة في أخذ الأحكام ونقل الروايات فالظاهر منها الإيكال إلى الأمر الارتكازي العرفي، وما هو المرتكز إنّما هو الاعتماد بقول الثقة من حيث حصول الوثوق الفعلي به، لا من حيث كون الشخص موثّقاً، ولهذا نراهم يتمسّكون بالوثوق الحاصل من القرائن الخارجيّة غير موثّقية المخبر، مع كون المخبر شخصاً ضعيفاً أو مجهولاً.

والحاصل أنّ الظاهر رجوع هذا الدليل إلى الدليل الرابع المذكور في كلام شيخنا العلّامة المرتضى قدّس سرّه لحجّية خبر الواحد وهو استقرار سيرة العقلاء على الرجوع إلى خبر الواحد في أُمورهم العاديّة، ومن المعلوم أنّه لم يعلم بناؤهم إلّا على الخبر الموثوق به، لا على خبر المخبر الموثوق به، والمجدي لاعتبار خبر الواحد الثقة فضلاً عن العدل، بحيث لم يعتن في قباله بظنّ الخلاف فضلاً عن احتماله المساوي أو المرجوح هو الثاني، وأمّا الأوّل فلا ربط به باعتبار خبر الثقة أو العدل.

ومنها : أذان الثقة العارف بالوقت، وحجّيته أيضاً محلّ إشكال، فإنّ الظاهر من أخباره أيضاً عدم التعبّد في اتّباعه، بل من باب أنّهم أُمناء ومؤتمنون وأشدّ شيء مواظبةً على الوقت، وهذا يوجب الوثوق الفعلي، ففي الحقيقة الحجّة هو الوثوق، ولهذا صرّح في بعض الأخبار بعدم جواز الاعتماد ما لم يحصل العلم، ومع حصول الشكّ.

نعم إن استفيد منها التعبّد بأذان الثقة العارف بالوقت فالظاهر أنّ مناط الحجّية هو الحكاية الحاصلة من أذانه، فكونه عارفاً بصيراً بالوقت يسدّ باب احتمال الخطأ على اعتقاده، وكونه موثّقاً يسدّ باب احتمال الكذب في إخباره عن معتقده، ولا يفرق في هذا المناط بين أذانه أو إخباره، بل وفعله الكاشف عن دخول الوقت مثل صلاته، كما أنّه الحال في حجّية البيّنة، فلو رأينا عدلين اقتديا بشخص حكمنا بعدالة المقتدى لحكاية فعلهما عن تعديلهما إيّاه.

ولكن لا يخفى أنّه لا ملازمة حينئذٍ بين اعتبار قول الثقة العارف وبين اعتبار قول العدل الواحد، وجه ذلك أنّ الثقة عبارة عمّن يحصل الوثوق بإخباره لنوع الناس، وأمّا العدل فهو بحسب معناه الواقعي وإن كان عبارة عن صاحب الملكة الرادعة عن المعاصي ومنها الكذب، ولكن بحسب الإثبات ربّما لا يكون أدنى مرتبة الظنّ حاصلاً بوجود هذه الملكة في من يحكم بعدالته في الظاهر وترتّب عليه أحكامها، وذلك للاكتفاء في إثباتها بحسن الظاهر، وهذا لا يلازم الوثوق بنفس الشخص، والوثوق أمر وجداني لا يقبل التعبّد، فلا يمكن أن يقال : إنّه منزّل منزلة واجد الملكة واقعاً في أحكامه ومنها كونه موثّقاً، وهذا واضح.

ولكنّ العمدة هو التأمّل في دلالة الأخبار على التعبّد بأذان الثقة بحيث كان

كالبيّنة متّبعاً وإن لم يفد الظنّ، بل وإن ظنّ بالظنّ الغير المعتبر خلافه، فإنّه وإن كان ورود الأمر باتّباعه كذلك ممكناً وليس كالعلم، إلّا أنّ الظاهر كونه كأوامر الإطاعة إرشادياً، وذلك لأنّه إذا ورد أمر في مقام كيفيّة الامتثال بطريقة يسلكها أهل العرف سواء كان ابتداءً متعلّقاً باتّباعها أو باتّباع جزئي معلّلاً بتلك الكبرى فالإنسان لا يفهم منه التعبّد، بل الإحالة إلى ما هو المرتكز بين العقلاء من دون إطلاق للكلام لغير مورد ارتكازهم.

وبعبارة أُخرى: الأخذ بالإطلاق فرع الكون بصدد التشريع والجعل.

وأمّا إذا كان اللسان لسان الإرشاد والتنبيه فليس أمراً زائداً على المرتكز العقلائي، فلا بدّ من التأمّل في ذلك المرتكز بحسب بناء العقلاء، ومقدار سعته وضيقه يعلم بالمراجعة إليهم.

وحينئذٍ نقول: قد ورد على لسان الشارع المقدّس إرجاع الناس إلى المؤذّنين بمثل قولهم عليهم السلام: «صلّ بأذان هؤلاء، فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت»[1]، وفي آخر: «المؤذّن مؤتمن»[2]، وفي ثالث قال السائل: أخاف أن نصلّي الجمعة قبل أن تزول الشمس، «قال: إنّما ذلك على المؤذّنين»[3].

ولا يخفى أنّ سوق ذلك سوق كلام القائل في مقام إرجاعك إلى طبيب أنّه رجل عارف متدرّب في فنّه، ومقصوده إزالة الشكّ والخوف عنك، وبعد ملاحظة كون المؤذّنين في تلك الأزمنة أشخاصاً مخصوصين منصوبين من قبل السلطان

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

مرتزقين منه بإزاء الأذان يعلم شدّة مواظبتهم على الوقت.

فمقصودهم عليهم السلام في هذه الأخبار هو التنبيه على ذلك وإزالة الخوف والشبهة عن نفس السامع، فليس في نفس هذه الأخبار تعبّد وإعمال تشريع زائد على ما في أيدي العقلاء من اتّباع قول الموثّقين.

فلا بدّ من ملاحظة أنّه هل بناؤهم فيه كبنائهم في بابي الإقرار وظواهر الألفاظ يكون لغرض الاحتجاج في مقام المخاصمة، أو يكون لغرض إدراك الواقع وكشفه.

فإن كان من الأوّل كما في البابين المذكورين حيث ليس المقصود التوصّل بإقرار المقرّ إلى كشف واقع الدين المقرّ به أو التوصّل بالظاهر إلى إدراك واقع مراد المتكلّم، بل محض الاحتجاج وأخذ الحجّة على الخصم، فحينئذٍ لا بدّ من حجّيته، سواء حصل الظنّ منه أو لم يحصل، بل ولو ظنّ لأجل أمارة غير معتبرة بخلافه لا يسقط عن صلاحيّة الحجّية.

وأمّا إن كان من الثاني فالإنسان الطالب لإدراك واقع لا يقدم بمحض الشكّ، بل لا بدّ من تحصيل الانكشاف ولو بأدنى مرتبته.

والإنصاف أنّا متى راجعنا الوجدان وتتبّعنا سلوك العقلاء مع أخبار الثقات في أُمورهم المعاشيّة لا نراهم يعاملون معها معاملة الحجّية بالنحو الأوّل بأن كان مقصود من يرسل مال تجارته إلى البحر أو البرّ باتّباع الثقة أخذ الحجّة على ذلك الثقة عند انكشاف كذبه في إخباره، بل نظرهم ممحّض إلى إدراك الواقع، ولازم ذلك أن يتوقّفوا لو لم يحصل لهم ظنّ من قول الثقة.

ثمّ هل يعتمدون على حصول الظنّ أيّ مرتبة بلغ، أو يقتصرون على الاطمئنان والخروج عن تزلزل النفس؟ الظاهر بل المعلوم هو الثاني، فيرجع إلى

الاطمئنان الآتي تحقيقه.

ومنها: الاطمئنان، فإنّه حجّة عند العقلاء من أيّ سبب حصل، ولولا ذلك لزم اختلال عامّة الأُمور المعاشيّة، لقلّة حصول العلم الحقيقي المانع عن النقيض تحقيقاً.

وعلى هذا، فهذا الطريق العقلائي ـ حيث لم يردع عنه الشارع ـ حجّة في كلّ باب إلّا ما ورد فيه النصّ الخاصّ بالردع، كما في باب ثبوت النجاسة، حيث ورد قوله عليه السلام: «حتّى ترى في منقاره دماً»[1].

هذا كلّه هو الحال في ما إذا أمكن تحصيل العلم بأوّل الوقت بالمشاهدة ونحوها، وقد عرفت أنّه لم يقل دليل على حجّية مطلق الظنّ في حقّه، بل لم يقم دليل على حجّية الظنّ الخاصّ أيضاً ممّا عدى البيّنة والاطمئنان في هذا المجال.

وأمّا إذا تعذّر تحصيل العلم بأوّل الوقت إلّا بالانتظار فهل مطلق الظنّ حينئذٍ حجّة يجوز التعويل عليه مطلقاً، أو ليس بحجّة مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كان العذر المانع عن تحصيل العلم عامّاً لجميع الناس كالغيم ونحوه، وما إذا كان خاصّاً كالعمى والحبس، فحجّة في الأوّل دون الثاني؟ وجوه أقواها الأوّل، ويدلّ عليه جملة من الأخبار:

منها: موثّق سماعة: «سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم ترَ الشمس والقمر ولا النجوم؟ فقال عليه السلام: اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك»[2].

وهذه الرواية وإن ذكرها في الوسائل في بحث القبلة واستدلّ بها بعض

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢ و ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

للاجتهاد فيها، وبعض آخر للأعمّ منها ومن الوقت، إلّا أنّه استبعده شيخنا الأُستاذ دام ظلّه واستظهر كونها مرتبطة بباب الوقت خاصّة من وجهين:

الأوّل: أنّ القبلة لا تشتبه في العمران التي هي المبتلى بها غالباً، فينحصر اشتباهها في القفار البعيدة عن العمران، فلو كان مراد السائل السؤال عن ذلك كان اللازم التقييد بالسفر، فإذا أُطلق الكلام كان هذا قرينة على إرادته السؤال عن اشتباه الوقت، لأنّه الأمر الدائر الكثير الابتلاء في الحضر والسفر والعمران والقفار.

والثاني: أنّ السائل بعدما فرض انسداد جميع أمارات القبلة عليه وانقطاع يده عنها لا يبقى وجه لإرجاعه إلى الاجتهاد وإعمال الفكر والرأي، فإنّ الفكر في أمر القبلة ينحصر مدركه في تلك الأُمور التي فرض السائل اختفاؤها طرّاً.

وهذا بخلاف ما إذا حملنا الكلام على اشتباه الوقت، فإنّ القبلة معلومة، فالإمام عليه السلام نبّه السائل طريقاً لم يتنبّه له وهو إعمال نظره في جهة القبلة وسمتها، فإنّ تلك الجهة محلّ رجاء وجدان شعاع الشمس بواسطة رقّة السحاب، فمن الممكن أن يكون حركة السحاب من الجنوب إلى الشمال، فإذن أقرب المواضع بالانجلاء طرف الجنوب دون الشمال وطرفي المشرق والمغرب، فالإمام نبّه السائل على هذا المعنى وأنّ مطلوبك مرجوّ الحصول في هذا السمت.

وأمّا وجه استفادة حجّية الظنّ فهو أنّه عليه السلام لم يذكر شيئاً سوى اجتهاد الرأي، وهو ليس دائماً موصلاً إلى القطع، بل الغالب عدم حصول العلم وحصول أدنى درجة الظنّ أو بقاء الشكّ، فحيث لم يقيّده عليه السلام بصورة حصول العلم أو الاطمئنان كان دليلاً بإطلاقه على الاتّباع في صورة أدنى مرتبة الظنّ الذي هو أدنى

مسمّى الاجتهاد والرأي.

وحاصل الكلام أنّ معنى هذه الكلمة أعني: «اجتهد رأيك»: إعمل الوسع في تحصيل الرأي لنفسك، وهو مطلق الاعتقاد الراجح، ولكنّ المستفاد من كلمة «الاجتهاد» أنّه لا يجوز التنزّل إلى الظنّ الضعيف إلّا بعد تعذّر القويّ.

وأمّا احتمال أنّ المقصود من هذا الكلام هو الاجتهاد لأجل تحصيل العلم، فكأنّه قال: اجتهد لعلّه يحصل لك العلم، فيه أنّ الظاهر من العبارة أنّ كلّما صدق عليه الرأي والاعتقاد هو المرجع، ولا اختصاص له بخصوص فرده المانع عن النقيض.

نعم لو كانت العبارة بهذه الصورة: اجتهد في طلب الوقت، كان ظاهراً في ما ذكر، وأمّا إذا كان على ما وقع في الخبر فالظاهر منه إرجاع المخاطب إلى رأيه بإعمال الوسع وبذله، ولا يخفى أنّه ظاهر في حجّيته في أيّ مرتبة كان إذا لم يتمكّن من ما فوقها، كما أنّه لا فرق بين أسبابه.

وحينئذٍ فإذا كان السؤال عن اشتباه القبلة بواسطة اختفاء أماراته لا يناسبه الجواب، إذ المفروض أنّ السائل فرض صورة التحيّر وفقد كلّ أمارة وعلامة يحصل منها العلم أو الظنّ، ومع ذلك إرجاعه إلى الاجتهاد غير صحيح.

وهذا بخلاف ما إذا كان عن اشتباه الوقت، فإنّه وإن كان مفروضه فقدان أماراته من الشمس والقمر والنجوم، إلّا أنّ الإمام عليه السلام سدّ باب الاعتراض بقوله بعد ذلك بلا فصل: «وتعمّد القبلة جهدك»، ومعناه والله يعلم أنّ هذا الجهد الذي أمرتك به في باب الوقت إعمله واصرفه في سمت القبلة، فإنّ هناك مظنّة للعثور على أثر من الشمس في النهار ومن النجوم في الليل، فإنّ جانب القبلة أقرب من سائر المواضع بظهور أثر الشمس والنجوم فيه، فإنّه يمكن أن يكون سير السحاب من

تلك الناحية، فيكون عند أواخره وقرب انتهائه سحاب ذلك المحلّ رقيقاً يمكن رؤية الشعاع من ورائه.

وأمّا إذا فرض اشتباه القبلة فلا يتميّز المشرق والمغرب والجنوب والشمال، فلو فرض رؤية شعاعٍ من وراء السحاب في نقطةٍ لا يفيد ذلك شيئاً ولا يتشخّص به جانب القبلة.

هذا مع أنّ تقييد السائل الصلاة بالليل والنهار لا يخلو عن إشعار باختلاف الصلاتين في الجهة المشكوك فيها، فلو كان هو الوقت صحّ ذلك، وأمّا إذا كان هو القبلة فلا يناسب مثل هذا التعبير، لعدم الاختلاف في القبلة بين صلاتي الليل والنهار، نعم بين الليل والنهار اختلاف في أمارات القبلة، فكان المناسب على هذا التقدير أن يقول: سألته عن الصلاة إذا لم نرَ في النهار شمساً ولا في الليل قمراً ولا نجماً.

وكيف كان فدلالة الموثّقة على حجّية مطلق الظنّ متدرّجاً في مراتبه لعلّه غير قابل للإنكار بعد التأمّل والإنصاف.

ومنها: الأخبار الواردة في باب جواز الاعتماد على الظنّ بالغروب في إفطار الصوم إذا كان في السماء غيمٌ يمنع المشاهدة، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنّه قال لرجلٍ ظنّ أنّ الشمس قد غابت فأفطر ثمّ أبصر الشمس بعد ذلك، قال عليه السلام: ليس عليه قضاء[1].

وفي رواية الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ الشمس قد غابت وفي السماء غيم فأفطر، ثمّ إنّ السحاب انجلى، فإذا الشمس

---

(١) الوسائل: كتاب الصوم، الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

لم تغب، فقال عليه السلام: قد تمّ صومه ولا يقضيه[1]. فإنّه لولا حجّية الظنّ في حقّ المفطر والمفروض حجّية استصحاب بقاء النهار لولاها كان إفطاره عمديّاً موجباً لفساد الصوم، فحيث حكموا عليهم السلام بتماميّة الصوم وعدم القضاء كشف عن أنّه حجّة شرعيّة كالبيّنة.

وأمّا ارتباطها بما نحن فيه أعني: وقت الصلاة فلأجل اتّحاد وقتها لقوله عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار، ووجبت الصلاة، فإذا جعل الظنّ أمارة على دخول المغرب لأجل إفطار الصوم فمن البعيد كون هذه الحيثيّة مأخوذاً.

نعم لو كان أصلاً تعبّدياً أمكن فيه التفكيك بين الجهتين ولم يكن خلافاً للظاهر، وأمّا في الأمارة فهو خلاف الظاهر وإن كان ممكناً، والحاصل أنّ الإنسان يفهم منه أنّه أمارة المغرب، ومعلوم أنّ المغرب وقت للصلاة والإفطار معاً.

ومن هنا يعلم وجه التوفيق بين روايتي عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام الواردتين في صلاة الفجر اعتماداً على أذان المؤذّن، حيث حكم في إحداهما بعدم جواز الاعتماد إلّا مع العلم، وفي الأُخرى بكفاية الظنّ[2]، أمّا الأُولى فقد عرفت مطابقتها لما قوّيناه سابقاً، وأمّا الثانية فموردها صورة الإتيان بالصلاة قاطعاً بالفجر، إلّا أنّه حصل الشكّ الساري بعد الإتيان، غير أنّه لمكان الأذان ظنّ بالفجر بالظنّ الساري.

---

(١) الوسائل: كتاب الصوم، الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤، والباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

ففي هذه الصورة المفروض انسداد باب العلم بأوّل الوقت، وعدم إمكان مراعاته، لفرض تحقّق الشكّ الساري بعد الصلاة، فالحكم بإجزاء الظنّ المذكور لعلّه من هذه الجهة، فيكون مقتضى الجمع بين الخبرين أنّه مع إمكان المراعاة وتحصيل العلم لا يجزي أذانهم حتّى يعلم، ومع عدم الإمكان يكفيه الظنّ الحاصل من أذانهم.

واستدلّ أيضاً بما ذكر في الجواهر أنّه المرسل المشهور على ألسنة الفقهاء: المرء متعبّد بظنّه، وذكره أيضاً في باب الشكّ في ركعات الصلاة، ولكن ظاهر المرسل عموم العمل بالظنّ، وهو منافٍ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾[1] وتخصيصه بباب الوقت أو باب الشكّ في الركعات أو كليهما مستلزم لتخصيص الأكثر.

هذا مع ضعف سنده بالإرسال، فالأولى ترك الاستدلال به، كما أنّ الأولى ترك الاستدلال بأخبار صياح الديك[2] الواردة في صورة اشتباه الوقت بواسطة الغيم ونحوه.

أمّا أوّلاً: فلأنّه على تقدير استفادة الحكم التعبّدي منها لا يجوز التعدّي من موردها أعني: صياح الديك إلى مطلق الظنّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ استفادة الحكم التعبّدي في موردها أيضاً محلّ إشكال، وذلك لأنّ من المحتمل كونها إرشاداً وإعلاماً على طريق موجب للاطمئنان بالوقت، فإنّ الديك أصواتها ليست كسائر أصناف الحيوان بطريق الاختلاف،

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب المواقيت.

بل هي تصوّت بهيئة الاجتماع في وقت مخصوص لا تتجاوزه باختلاف الفصول، وهو إلهام إلهي في هذا الحيوان، فمن المحتمل أنّه كان في زمان صدور هذه الأخبار في بلاد العراق هذا الزمان المخصوص مطابقاً للزوال، والإمام عليه السلام كان أخبر عن هذا الواقع.

ولا يخفى أنّا أيضاً إذا جرّبنا ورأينا في بلد عند صفاء الهواء مطابقة اجتماعها على التصويت مع الزوال كان عند الغيم أمارة اطمئنانيّة على الزوال، ولا يجوز بمجرّد ذلك الاكتفاء في كلّ زمان وفي كلّ بلد باجتماع الديوك في التصويت في الحكم بالزوال حتّى في بلد العراق، وذلك لاحتمال اختلاف البلدان ـ كما ادّعي تجربته ـ والأزمان.

مسألة

في الحكم بالإجزاء عند انكشاف الخلاف ودخول الوقت في الأثناء

لو انكشف له فساد اعتقاد الوقت بعد الصلاة وقد دخل الوقت في أثنائها ولو قبل الجزء الأخير منها، فالمشهور حكموا بالإجزاء والصحّة.

والأصل في ذلك رواية إسماعيل بن رياح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»[1]. وضعف الخبر بإسماعيل ـ لو كان ـ فهو منجبر بالعمل، حيث لا مستند لهم سواه.

واحتمال استنادهم إلى قاعدة إجزاء الأمر الظاهر كما ترى، مضافاً إلى أنّه غير صحيح في صورة القطع، لأنّه من خيال الأمر، لا الأمر الظاهري.

هذا مضافاً إلى أنّ الراوي عن إسماعيل هو ابن أبي عمير، وهذا من أمارات الوثوق، وعلى أيّ حال الظاهر استجماعه لشرائط الحجّية.

وأمّا الكلام في دلالة الخبر، فاعلم أنّ هنا صوراً بعضها مقطوع الدخول في مدلول الخبر، وبعضها مشكوك، وبعضها مقطوع العدم، وذلك لأنّ الدخول في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

الصلاة تارة يكون بالقطع، وأُخرى بالظنّ المعتبر، وثالثة بالشكّ الأعمّ من الظنّ الغير المعتبر وغيره، وكذلك تبيُّن الخلاف ودخول الوقت في الأثناء أيضاً تارةً يحرز بالقطع وأُخرى بالظنّ المعتبر، وثالثة يشكّ شكّاً سارياً في الاعتقاد السابق.

أمّا صورة الإحراز القطعي في كلّ من الحالين فلا إشكال في مشموليّتها للخبر ومحكوميّتها بالصحّة والإجزاء.

وأمّا إذا ظنّ في الابتداء بالوقت بأمارة معتبرة ثمّ انكشف الخلاف فشموله محلّ إشكال ينشأ من ظهور كلمة «ترى» في قوله: وأنت ترى أنّك في وقت، في العلم، ولا أقلّ من الشكّ في شمولها للظنّ، وقد تقرّر في الأُصول أنّ كلّ حكم أُخذ في موضوعه العلم لا يكفي في ترتيبه الأمارة الظنّية، لأنّ دليل الحجّية إنّما يفيد بالنسبة إلى ترتيب آثار الواقع، لا في ما للعلم في نرتّبه مدخليّة.

نعم، إن كان مدخليّة العلم أيضاً بعنوان أنّه أحد مصاديق الحجّة المعتبرة حتّى يكون الموضوع أو جزئه قيام الحجّة المعتبرة، يكفي حينئذٍ الأمارة الظنّية، لكونها حجّة معتبرة، لكن من أين لنا أنّ العلم في هذا الحكم أُخذ موضوعاً بهذا العنوان، لا بعنوان خصوصيّته وكونه مانعاً عن النقيض، وذلك لأنّ الحكم المرتّب عليه غير مناسب لشأن طريقيّته وكاشفيّته عن الواقع، بل يناسب جهة خصوصيّته، لأنّ شأن الطريق أن يكون كشف خلافه موجباً للإعادة، فإذا حكم عليه بالإجزاء ناسب عنوانه المخصوصي، ومع هذا الاحتمال لا يجوز الإسراء إلى غيره، لأنّ الحكم على خلاف القاعدة.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ «ترى» من مادّة الرأي، وهو مطلق الاعتقاد الشامل للظنّ، وحينئذٍ فإمّا أن يقال بكونه في مقام الإطلاق، فيصير دليلاً على حجّية مطلق الظنّ ولو في غير الغيم ونحوه.

أو يقال بأنّه ليس من هذه الجهة في مقام البيان، بل أحال الأمر من هذه الجهة إلى محلّه، فيكون دليلاً على سريان الحكم في الظنون الخاصّة، ولكنّ الأوّل في غاية البعد كما لا يخفى، فإنّ المطلق مسوق لحكم آخر.

وأمّا الثاني فالإنصاف تماميّته، وأمّا ما ذكرنا من احتمال مدخليّة خصوصيّته بملاحظة كون هذا الحكم غير مناسب للطريقيّة، فيه أنّ هذا الحكم وإن كان كذلك، إلّا أنّ العلم في مقام تعيين الوقت لا إشكال في طريقيّته محضاً، فكأنّه قال: إذا أحرزت الوقت بقواعده المقرّرة في محلّه لكيفيّة الإحراز وشروطه فكذا، ومن المعلوم عموم الكلام حينئذٍ لما سوى القطع من الظنون الخاصّة.

وهذا بخلاف التعدّي إلى كلّ ظنّ، لأنّه فرع كون المتكلّم في مقام الإرجاع إلى الرأي والاجتهاد في تشخيص الوقت، وليس كذلك، بل هو موكول إلى محلّ آخر.

فكما لا يجوز التمسّك بإطلاق قوله: صلّيت، لما إذا صلّى بأيّ كيفيّة ولو بدون الطهارة، فكذا لا يمكن بإطلاق قوله: وأنت ترى أنّك في وقت. هذا كلّه بالنسبة إلى حال الشروع في الصلاة بإحراز الوقت.

وأمّا بالنسبة إلى دخول الوقت في أثناء الصلاة فحيث لم يؤخذ الإحراز هنا قيداً أصلاً، بل المعتبر نفس واقع الدخول في البين فلا محالة لا بدّ من التعميم لصورة القطع وقيام الظنّ المعتبر على الدخول في البين من غير فرق بين حصولها في أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها، بل ولو شكّ في الدخول في الأثناء بمعنى أنّه لا يدري أنّ صلاته بأجمعها وقعت في الوقت أو وقع جزء منها فيه مع القطع بعدم وقوعها تماماً قبله وقد كان دخل في صلاته محرزاً للوقت بعلم أو علمي كان صلاته مجزية لا بهذا الخبر، بل به ودليل صحّة الصلاة في الوقت.

ولو احتمل وقوع صلاته تماماً قبل الوقت بعدما شرع فيها بإحراز الوقت

بنحو صحيح فإمّا أن يحصل له هذا الاحتمال في أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها، فإن حصل في الأثناء فلا يمكن الاجتزاء بهذه الصلاة، للشكّ في الفراغ بعد القطع بالاشتغال.

ودعوى أنّه لا يقطع بالاشتغال في شيء من الآنات، إذ قبل الوقت لم يتوجّه إليه تكليف، وبعده يحتمل سقوطه بواسطة الإتيان بهذه الصلاة التي يحتمل دخول الوقت في أثنائها.

مدفوعة أوّلاً بأنّ الأوامر المشروطة التي يقطع بحصول شرطها، كالمطلقة في اشتغال العهدة بها قبل حصول شرطها، كما قرّر ذلك في الأُصول، وثانياً بأنّ المعلّق عليه هنا حاصل، والتكليف المشروط يصير فعليّاً، واشتغال الذمّة به يكون حاصلاً، غاية الأمر أنّ إتمام ما بيده على تقدير دخول الوقت في أثنائه يصير مسقطاً ومفوّتاً للمحلّ بالنسبة إلى التكليف، فالاشتغال قطعي، والشكّ في حصول الفراغ.

وإن حصل له الشكّ المزبور بعد الفراغ وقد أتى بالصلاة من أوّلها إلى آخرها بإحراز الوقت فهذا له صورتان:

الأُولى: أن يكون قاطعاً باستمرار قطعه الذي التفت إلى فساد مدركه إلى آخر صلاته.

والثانية: أن يحتمل تبدّله بالالتفات في أثناء الصلاة مع القطع بالوقت في ذلك الحال.

فالصورة الأُولى يكون حكمها مبنيّاً على شمول قاعدة الشكّ بعد الفراغ لمثل ما إذا احتمل صحّة العمل اتّفاقاً لا بذكره والتفاته، وهو محلّ إشكال بواسطة التعليل الوارد في باب الوضوء بقوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر»[1] فإنّ فساد مدرك

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

القطع كان مغفولاً عنه عنده حين الصلاة، وكذا لو انقدح له ما لم ينقدح في ذاك الحال، فأوجب شكّه وإن لم ينكشف فساد مدرك قطعه.

وأمّا الصورة الثانية فلا إشكال في جريان القاعدة فيها حتّى بعد البناء على التعليل المذكور.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المتبادر من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[1] أن يكون هناك عمل مأمور به ذو أجزاء وشرائط، فاحتملنا مطابقة المأتيّ به له وعدم مطابقته سهواً، وأين هذا من مثل مقامنا، فإنّ الصلاة التي قد ورد المكلّف فيه بإحراز الوقت ثمّ دخل الوقت فيه إنّما هي محكومة بالإجزاء، وليست من أفراد الصلاة المأمور بها بالأمر الأوّلي، ولا بالأمر الثانوي، وإنّما هو مجرّد حكم بالإجزاء، نظير ما يقوله شيخنا المرتضى قدس سره في الناسي لجزء أو شرط من الصلاة، حيث إنّ قوله عليه السلام: «لا تعاد الخ»[2] لا يفيد في حقّه تكليفاً وأمراً، وإنّما هو مجرّد حكم بكونه شيئاً مفوّتاً للمحلّ بالنسبة إلى المأمور به.

والحاصل أنّه قد يكون العمل مأموراً به بالأمر الواقعي، وقد يكون مأموراً به بالأمر الظاهري، وقد لا يكون هذا ولا ذاك، بل صرف حكم وضعي بالإجزاء وسقوط الإعادة، ولهذا يتمشّى في حقّ الجاهل المركّب الذي يستمرّ جهله من أوّل صلاته إلى آخرها، ولو كان أمراً كيف يمكن توجيهه إليه مع عدم التفاته إلى انطباق عنوانه على نفسه.

والحاصل أنّ المدّعى هو الانصراف في الشيء الواقع في قولهم: كلّ شيء الخ،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

لا أنّه من القدر المتيقّن في محلّ التخاطب حتّى يكون غير مانع عن الأخذ بالإطلاق، فعلى هذا يكون إجراء القاعدة في كلتا الصورتين المذكورتين محلّ إشكال.

لكنّ الإنصاف عدم تماميّة الانصراف المزبور، فإنّه وإن لم يكن أمر لا واقعي ولا ظاهري، ولكن لا إشكال في كون ظاهر الخبر هو إجزائه بعنوان الصلاة لا شيء اجنبي مسقط لها، وعلى هذا فتجري فيه قاعدة الفراغ والتجاوز، لأنّه إذا كان صلاة يجري عليه جميع أحكامها، فيجب إتمامها ويجري في الشكّ في بعض أجزائه بعد المحلّ أو بعد الفراغ القاعدتان المذكورتان.

ويتفرّع على هذا أنّه لو شكّ في الأثناء في دخول الوقت يحصل له علم إجمالي بين وجوب إتمام ما بيده ووجوب صلاة أُخرى مستأنفة، لكنّ الحقّ منع العلم المذكور، لعدم ثبوت وجوب الإتمام إلّا فيما إذا كان للمكلّف طريق عقلي أو نقلي إلى تطبيق ما بيده على العنوان المأمور به.

وأمّا إذا كان شاكّاً في التطبيق ولا أصل يفيد إحراز القيد المشكوك فيه أو جواز الاكتفاء بالمشكوك في مرحلة الامتثال فلا نسلّم وجوب الإتمام حينئذٍ.

والحاصل لا نسلّم كون وجوب الإتمام من أحكام الصلاة الواقعيّة، وحصول العلم الإجمالي متفرّع على ذلك، وجه عدم التسليم أنّ الدليل عليه منحصر بالإجماع ولم يثبت قيامه على أزيد ممّا ذكرنا.

ثمّ إنّك عرفت أنّه لا بدّ من الفرق بين صورتي احتمال إحراز الوقت في الأثناء وعدمه بناءً على التعليل ومن عدم الفرق في الجريان بناءً على إطلاق بسائر أخبار القاعدتين.

فاعلم أنّه يمكن تأييد الإطلاق بما رواه ثقة الإسلام ﷺ بإسناده عن الحسين

ابن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال عليه السلام: حوّله من مكانه، وقال في الوضوء: تديره، فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة»[1].

وجه التأييد أنّه من المعلوم كون الأمر بالإدارة والتحويل لأجل المقدّميّة لإيصال الماء تحته، لا لتعبّدٍ محض ولو مع القطع والاطمئنان بالوصول بدون ذلك، بل هذه الصورة لا يحتاج إلى السؤال أيضاً، وحيث إنّ الخاتم ليس لاصقاً باليد لصوقاً يورث القطع بعدم الوصول أيضاً فلا محالة يحصل الشكّ مع ترك إدارته وتحويله عن مكانه في الوصول وعدمه.

لكن على تقدير الوصول فهو أمر حاصل اتّفاقاً من غير التفات وذكر للمكلّف إليه في أثناء العمل، ومع ذلك قد حكم عليه السلام فيه بقوله: لا آمرك أن تعيد الصلاة.

فهذه الرواية كالنصّ في عدم اعتبار احتمال الذكر في أثناء العمل في إجراء القاعدة، فهي يوجب وهناً في ظهور ذلك التعليل المتقدّم في العلّية، ويقرب كونه لمجرّد الحكمة أو تقريباً إلى الذهن في غالب الأفراد، مضافاً إلى خلوّ سائر الأخبار مع تعدّدها عن ذكر هذا القيد، فيقوى بذلك جانب الإطلاق، والله الهادي إلى الصواب.

وملخّص الكلام في المسألة أنّ بعض صورها محكوم بالصحّة والإجزاء بمقتضى الخبر، وهي صورة الدخول مع قيام الطريق العقلائي على الوقت، سواء كان قطعاً، أم أمارة معتبرة ثمّ انكشاف الخطأ وإحراز الدخول في الأثناء بالقطع أو

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

القطعي، فهذا محكوم بالصحّة بنفس الخبر، وبعضها بالتلفيق منه ومن دليل الصلاة، وهو ما إذا لم يقم على عدم الدخول في الابتداء علم ولا علمي، بل قامت عنده حين الشروع أمارة على الدخول معتقداً حجّيتها، ثمّ تبيّن له بعد الصلاة عدم حجّيتها وهو محتمل لكذبها في دخول الوقت وصدقها مع قيام العلم أو العلمي على أصل الوقت في الأثناء، ويحّض الشكّ فيه في الابتداء، ففي هذه الصورة إن كان الوقت متحقّقاً في الابتداء يشمله دليل الصلاة، وإن تحقّق في الأثناء يشمله خبر إسماعيل المتقدّم.

وهل يشمل الخبر الجهل الحكمي بالوقت، كأن اعتقد كون الاستتار وقتاً للمغرب فصلّى عنده، ثمّ تبيّن له اعتقاد الخلاف بعد الفراغ؟ الظاهر العدم، لأنّ المتبادر من الخبر هو الجهل بالوقت المفروغ عنه كونه وقتاً، لا مفهوم الوقت، كما أنّه لا يشمل الدخول بعنوان الرجاء لدخول الوقت ثمّ دخل في الأثناء.

مسألة

في اشتراط الترتيب بين الظهرين والعشاءين ومسائل العدول

لا إشكال في اشتراط صحّة كلّ من العصر والعشاء بترتّبها على الظهر والمغرب، بحيث يكون الظهر بالنسبة إلى العصر والمغرب بالنسبة إلى العشاء مقدّمة وجوديّة ومحقّقاً لشرطها الذي هو الترتيب، نظير الوضوء المحصّل للطهارة، وهذا المعنى يستفاد من قولهم عليهم السلام في أخبار تحديد وقت الظهرين والعشاءين: إلّا أنّ هذه قبل هذه، بعد معلوميّة عدم اشتراط مطلوبيّة الظهر بقبليّته على العصر. ولذا لو فعل الظهر دون العصر صحّ الظهر قطعاً، فإنّ المستفاد حينئذٍ أنّ قبليّة الظهر شرط في العصر، كسائر الشرائط الشرعيّة من الطهارة والستر والاستقبال وغير ذلك.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة الأوّلية أنّه لو أخلّ بالترتيب ولو عن سهو كان عليه الإعادة، ولكن مقتضى قوله: لا تعاد إلخ هو الحكم بعدمها لو وقع في الوقت المشترك، إذ المفقود حينئذٍ هو الترتيب، فيكون داخلاً في المستثنى منه.

وأمّا إذا وقع في وقت الاختصاص بناءً على القول به فلا بدّ من الإعادة، لكونه حينئذٍ من المستثنى أعني: سهو الوقت.

اللهمّ إلّا أن يقال بما قوّيناه من صلاحيّة الوقت ذاتاً لكليهما، وإنّما منع من فعليّته مانع ويدّعى انصراف الوقت في قوله عليه السلام: لا تعاد إلخ عن مثل هذا، فيكون

داخلاً في المستثنى منه أيضاً، هذا مقتضى القاعدة.

ولكن في كلام بعض الأساطين ﷺ في هذا المقام ما حاصله أنّ شرطيّة الترتيب ليس على حدّ سائر الشرائط التي اعتبرها الشارع في ماهيّة المأمور به، كالطهارة والستر وغيرهما، بل هو شرط اعتباري ينتزع من تكليف نفسي مستقلّ آخر، نظير إباحة المكان، حيث ينتزع شرطيّتها للصلاة من التكليف النفسي التحريمي المتعلّق بالغصب، وشأن مثل هذا أنّه متى كان ذلك التكليف المستقلّ واجداً لشرائط التنجيز كانت الصلاة بدون ذلك الشرط فاسدة، ومتى سقطت عن التنجيز وصار المكلّف معذوراً في مخالفتها ارتفعت الشرطيّة.

ففي المقام يكون الحال بهذا المنوال، فصحّة صلاتي العصر والعشاء لو سهى عن الترتيب وأتى بهما قبل الظهر والمغرب تكون مطابقة للقاعدة الأوّلية، لا من باب حديث لا تعاد.

والذي أفاد في تقريب هذا المرام أنّ الوقت صالح لكلتا الصلاتين من الزوال إلى الغروب بحسب الذات، من دون اختصاص إحداهما بقطعة منه، وحينئذٍ فإن كان الواجب في هذا الوقت الموسّع فعل الصلاتين بلا إيجاب شيء آخر كان التكليف بهما من أوّل الوقت مطلقاً ومنجّزاً، وكان هو مخيّراً في البدأة بأيّهما شاء، ولكن هنا واجب آخر وهو فعل الظهر مقدّماً على العصر، وهذا الواجب يوجب سلب قدرة المكلّف عن العصر قبل إتيان الظهر، مع فرض كونه ممتثّلاً لتكليف: صلّ الظهر قبل العصر، فلهذا يتأخّر تنجيز التكليف بالعصر إلى الفراغ عن الظهر، فلو أتى بالعصر عمداً قبل الظهر كان باطلاً، لعدم الأمر به حتّى على القول بصحّة الأمر الترتّبي في الضدّين.

وجه الفرق أنّ المضادّة أوجبت سلب القدرة عن الجمع، وإلّا لو فرض محالاً

جمع المكلّف بينهما لوقعا بصفة المطلوبيّة.

فلهذا يمكن تصحيح الأمر بالمهمّ منهما بنحو الترتّب على عصيان الأهمّ، بخلاف المحال في المقام، إذ ليس المانع صرف عدم القدرة على الجمع لأجل المضادّة بين الفعلين في الوجود، بل المانع كونه مأموراً بإيقاع الظهر قبل العصر، بحيث لو فرض محالاً إمكان جمعهما لم يجب عليه، بل لم يكن مشروعاً، هذا حال العمد.

وأمّا إذا نسي وسهى فلا مانع من صحّة العصر، لصلاحيّة الوقت وكونها تامّة الأجزاء والشرائط الشرعيّة بدون مانع من ناحية التكليف المستقلّ النفسي الآخر، أعني: صلّ الظهر قبل العصر، لكونه معذوراً في مخالفته، هذا صورة ما استفاده هذا الحقير من كلماته الشريفة.

وقد استشكل عليه شيخنا الأستاذ دام ظلّه بأنّ المانع عن صحّة كلّ عبادة منحصر في أمرين لا ثالث لهما.

الأوّل: فقد شرط أو جزء من شروطه وأجزائه التي اعتبرها الشارع فيها.

الثاني: اجتماعهما في الوجود مع فعل مبغوض محرّم على القول بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي، فإنّ الوجود المبعّد لا يصلح أن يكون مقرّباً، وأمّا عدم الأمر في الواجبين المتزاحمين بالنسبة إلى غير الأهمّ منهما، فأوّلاً قد ثبت في محلّه عدم حاجة العبادة إلى وجود الأمر، بل يكفي وجود الجهة، وثانياً ثبت في محلّه أيضاً إمكان تصحيح الأمر بنحو الترتّب، فالمانع عن صحّة العبادة بناءً على هذا غير متصوّر إلّا في فقد الجزء والشرط وفي باب الاجتماع في الفرض المذكور.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد من قوله طاب ثراه: إنّ هنا واجباً آخر وهو فعل الظهر مقدّماً على العصر كونه بنحو وحدة المطلوب فاللازم سقوط الظهر لو قدّم العصر عمداً، لا عدم صحّة الأمر، غاية الأمر أنّه عصى بتفويته للظهر المقدّم الذي

كان واجباً عليه، فما وجه حكمه ببطلان العصر ووجوب إيجاد الظهر ثمّ العصر ؟

وإن أراد ذلك بنحو تعدّد المطلوب فكذلك، إلّا أنّه لا يلزم حينئذٍ سقوط الظهر عنه، لكنّ العصر يقع صحيحاً، ولا نتصوّر معنى قوله : إنّ تنجيز التكليف بالعصر يتأخّر عن إتيان الظهر، فإنّ شرط الوجوب الذي هو الزوال بالنسبة إلى كلتا الصلاتين حسب مختاره ﷺ قد تحقّق، وليس مجرّد التكليف بإيقاع الظهر قبله إلّا كتكليفه بالوضوء قبله، وهذا لا يوجب تأخير الوجوب أو تنجيزه إلى ما بعد ذلك الفعل، بل هما معاً منجّزان عليه من أوّل الزوال.

نعم لو قدّم العصر كان مفوّتاً للواجب الذي هو قبليّة الظهر، ومجرّد هذا لا يوجب أدونيّته عن الواجبين المتزاحمين، فإذا تصوّرنا الأمر بغير الأهمّ عند عصيان الأهمّ فلا مانع من الأمر بالعصر المقدّم على الظهر أيضاً بهذا النحو، وعلى فرض اختيار القول بعدم صحّة الأمر بنحو الترتّب على خلاف التحقيق فلا أقلّ من كفاية الجهة والمحبوبيّة الذاتيّة في صحّة العبادة.

وبالجملة، ففساد العصر المقدّم ينحصر طريقه بأحد الأمرين، إمّا شرطيّة الترتيب في العصر شرعاً كما استظهرناه، أو اختصاص الوقت بالظهر كما في أوّل الوقت، أمّا بعد اشتراك الوقت بينهما كما هو المفروض وكون الترتيب غير شرط في العصر شرعاً وإنّما كان واجباً نفسيّاً في عرض ذلك التكليف فلم نفهم لفساده وجهاً.

وكيف كان فلو اعتقد أنّه أتى بالظهر فأتى بالعصر قبل الظهر، وكذا لو اعتقد إتيان المغرب فأتى بالعشاء قبله فتذكّر في الأثناء عدل بنيّته إلى السابقة وأتمّها ظهراً أو مغرباً إن لم يتجاوز محلّ العدول، ثمّ يأتي بعدُ بالعصر والعشاء، وهذا الحكم هو المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع، والأصل فيه الأخبار المستفيضة التي منها صحيحة زرارة الطويلة المشتملة على الحكم في الظهرين والعشاءين، بل وغيرهما،

إلّا أنّ الكلام يقع في مواضع :

الأوّل : هل الحكم المذكور يعمّ وقت الاختصاص والاشتراك، أو يختصّ بالثاني ؟

الظاهر الثاني، وذلك لعدم الإطلاق في شيء منها على وجه يشمل الدخول في العصر سهواً في وقت اختصاص الظهر، وذلك لأنّ في بعضها السؤال عن رجل أمّ قوماً في العصر، وفي آخر عن رجل دخل مع قوم ولم يصلّ هو الظهر والقوم يصلّون العصر، ولا يخفى عدم الإطلاق في هذين، وفي ثالث عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة أُخرى، وهذا أيضاً مثل السابقتين.

نعم في بعضها السؤال عن رجل نسي أن يصلّي الأُولى حتّى صلّى العصر، ولا يخفى عدم انصرافه ـ خصوصاً بحسب ما هو المتعارف في تلك الأزمنة من تفريق الصلاتين ـ إلى وقوع البيان المذكور في أوّل الزوال، إلّا أن يشتبه عليه الوقت وتخيّله وقتاً للعصر والأذان إذا ناله، وهذا فرض نادر لا يشمله الإطلاق، أو يشكّ في شموله.

ويؤيّد عدم الإطلاق في صحيحة زرارة الطويلة أنّه قد جعل العدول من الحاضرة إلى مثلها في رديف العدول من الحاضرة إلى الفائتة، فكما أنّ الثاني مفروض بعد مضيّ وقت الإجزاء، فالظاهر أنّ الأوّل مفروض بعد مضيّ وقت الفضل.

وحينئذٍ فعلى القول بالاختصاص يكون محكوماً بالبطلان إذا كان لم يدخل بعض منه في وقت الاشتراك.

نعم لو قلنا بالاشتراك من أوّل الوقت إلى آخره كان محكوماً بالصحّة ووجوب العدول من باب تنقيح المناط، لا من باب الإطلاق، كما لو وقع قبل الوقت

بتخيّل الوقت ووقع بعضها في الوقت، وكما فيما إذا صلّى الظهر فاسداً فأتى بالعصر، فتبيّن له في أثنائه فساد الظهر، فإنّ هذا كلّه خارج عن المقاد اللفظي ويكون حكمه من باب تنقيح المناط.

الثاني: هل هذا الحكم مختصّ بالأثناء، أو يعمّ بعد الفراغ أيضاً؟ قد صرّح بالتعميم في صحيحة زرارة المتقدم إليها الإشارة، وكذا ظاهر رواية الحلبي بملاحظة التعبير بصيغة المضيّ في قوله: نسي أن يصلّي الأُولى حتّى صلّى العصر وإن أمكن حمله على إرادة أنّه دخل في صلاة العصر، لكن لا شبهة في ظهوره، إلّا أنّ المشهور قد أعرضوا عن العمل، وهذا موجب للوهن في جهة الصدور وإن لم يكن نفس الصدور قابلاً للخدشة ومعتبراً في أعلى درجة الاعتبار، بل كلّما ازداد السند قوّة يزداد بواسطة الإعراض وهناً، ولولا الإعراض المذكور كان العمل بهما قويّاً.

وقد يتوهّم أنّه يخصّص بهما حينئذٍ قاعدة لا تعاد ونحوه ممّا يدلّ على سقوط الترتيب في حال السهو، حيث إنّ مقتضى ذلك وقوعه عصراً، فاعتبار الترتيب مع ذلك تخصيص فيه.

لكن فيه أنّ التخصيص إنّما يلزم لو حكم بالإعادة لأجل تدارك الترتيب الذي فات بواسطة النسيان، وأمّا إذا حكم بالصحّة وعدم الإعادة، لكن أمكن جبران الترتيب الفائت بجعل العصر الذي فعله ظهراً في نيّته فإذا أمر الشارع بهذا فليس تخصيصاً في لا تعاد.

لكن لا يخفى أنّ استفادة الوجوب بالنسبة إلى ما بعد الفراغ محلّ إشكال، بل منع، وذلك لانحصار دليله في الصحيحة الطويلة، وهي بواسطة اشتمالها على العدول من الحاضرة إلى الفائتة، وهو على ما تقرّر في محلّه ليس بواجب، محمولة على مطلق الرجحان، كما في: اغتسل للجمعة والجنابة، فإنّه يعلم من الخارج بالاستحباب في

بعض الفقرات، وهو ما أُشير إليه، وبالوجوب في بعض آخر، وهو العدول من الحاضرة إلى الحاضرة في الأثناء.

وذلك بواسطة رعاية الترتيب اللازم في تمام الأجزاء وحرمة القطع، فمتى جاز العدول وجب لأجل رعاية الترتيب في الأجزاء اللاحقة وعدم القطع.

وأمّا بعد الفراغ فيبقى على الشكّ، إذ المفروض محكوميّة دليل الترتيب لدليل سقوطه حال النسيان، ومقتضاه وقوع الصلاة عصراً صحيحاً، فهذه الصحيحة تكون مجملة بالنسبة إلى هذا العصر الواقع صحيحاً، فلا يفيد وجوب جعلها ظهراً.

لا يقال: هنا أيضاً يمكن ضميمة ما ذكر من أنّه متى جاز العدول وجب لأجل مراعاة الترتيب.

لأنّا نقول: كلّا، فإنّ رعاية الترتيب هناك لأجل تصحيح الأجزاء اللاحقة لتحقّق الذكر فيها، والمفروض هنا استيعاب النسيان لتمام الأجزاء، ومقتضى أدلّة رفع النسيان ودليل لا تعاد وقوع الصلاة بتمامها صحيحة بعنوان العصريّة.

نعم غاية ما ثبت من الصحيحة أنّ المكلّف متمكّن من جعلها بالنيّة ظهراً، ثمّ يفعل العصر مرتّباً، ومجرّد ذلك لا يفيد الوجوب، إذ بعدما وقع العصر صحيحاً فالأمر منوط باختيار المكلّف، إن شاء جعلها ظهراً، وإن شاء لم يجعلها.

بل نقول على فرض ظهور الصحيحة في الوجوب بعد الفراغ أيضاً، غاية الأمر حصول العصيان لو ترك العدول لا الحكم بفساد العصر، وذلك لأنّ المستفاد من قوله: إنوها ظهراً أو اجعلها ظهراً أنّه قبل النيّة والجعل عصر صحيح، ففي الأثناء المانع من جهة الإتمام موجود، وأمّا بعد الفراغ فهذا المانع أيضاً مفقود.

وعلى كلّ حال فمقتضى الاحتياط في صورة التذكّر بعد الفراغ أن ينوي العدول ثمّ يأتي بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة، نعم إن وقع بتمامه في وقت

الاختصاص فالاحتياط في العدول، ثمّ إتيان ظهرٍ وعصرٍ بعد ذلك.

الثالث : هل الترتيب بين الفوائت معتبر أو لا ؟

ليس في أدلّة العدول ما يفيد العدول من الفائتة إلى مثلها حتّى يستفاد ذلك منه، نعم في صدر صحيحة زرارة الطويلة قال عليه السلام : «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ، فأذّن لها وأقم ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة»[1].

ويمكن المناقشة في دلالتها، لأنّها مبنيّة على إرادة أوّلهنّ فوتاً من قوله عليه السلام : فابدأ بأوّلهن، حتّى يكون الكلام مسوقاً لإفادة حكمين، أحدهما الترتيب، والآخر حكم الأذان والإقامة، لكن من الممكن إرادة أوّلهن شروعاً، وكان الكلام توطئة لما بعده ومتصدّياً لحكم واحد وهو كيفيّة الأذان والإقامة للصلوات المقضيّة إذا أراد إتيانها في مجلس واحد.

الرابع : لا يخفى أنّ العدول في الأثناء أمر على خلاف القاعدة، وإلّا فمقتضاه الحكم بالبطلان، لعدم اغتفار التقدّم بالنسبة إلى ما بعد التذكّر، لكونه عمديّاً، فالحكم بصحّتها ظهراً بعد نيّة ما تقدّم للظهر على خلاف القاعدة يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو ما إذا وقع تمام الصلاة في الوقت، وأمّا الواقعة بعضها فيه المحكومة بالإجزاء بمقتضى رواية إسماعيل بن رياح المتقدّمة، فإجراء هذا الحكم فيه محتاج إلى أحد أمرين : إمّا القول بأنّ المستفاد من تلك الرواية توسيع الوقت حقيقة، وإمّا القول بأنّه وإن لم يستفد منها التوسعة الحقيقيّة، لكن يستفاد منها تنزيل ما وقع في هذا الوقت منزلة الصلاة الحقيقيّة في جميع الخواصّ والآثار، والأوّل

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

مقطوع العدم، والثاني غير معلوم، إذ المعلوم إنّما هو التنزيل بالنسبة إلى الإجزاء عن نفس صاحبة الوقت، وأمّا بالنسبة إلى جميع الآثار حتّى العدول منها إلى سابقتها فمحلّ التأمّل.

الخامس: قد سمعت أنّ العدول على خلاف القاعدة لا بدّ فيه من التماس الدليل.

فنقول: الذي قام عليه الدليل إنّما هو العدول من اللاحقة إلى السابقة الحاضرتين، ومن المغرب إلى العصر لذلك اليوم، ومن الغداة إلى العشاء لتلك الليلة، وأمّا من المغرب إلى الظهر أو إلى الغداة أو إلى العصر لغير ذلك اليوم، أو من الغداة إلى المغرب أو العصر أو الظهر أو الغداة أو العشاء للّيالي المتقدّمة فليس العدول في شيء من هذه مفاداً للدليل، وتنقيح المناط غير حاصل لنا، فالتعدّي إلى هذه المسائل لا وجه له.

نعم إن استفيد أنّ المناط مجرّد تذكّر صلاة سابقة على ما بيده ولو كانت غير متّصلة كان التعدّي حسناً، لكن من أين لنا علم ذلك؟ فلعلّ الشارع راعى في المتّصل ما لم يراعه في المنفصلين.

وعلى هذا فلو شرع في المغرب فتذكّر أنّه نسي الظهرين معاً فهذا خارج عن مورد النصّ، فإنّه في صورة نسيان العصر فقط، فالعدول إلى العصر غير مشمول للرواية من هذه الجهة.

مضافاً إلى عدم حفظ الترتيب بين الظهرين في هذا الفرض لو عدل إلى العصر، فكيف يعدل إليه ثمّ يعدل منه إلى الظهر، فإنّ العدول من العصر إلى الظهر إنّما مورده ما إذا كان مشتغلاً بعصر صحيح، ولم يصحّ العصر بالعدول إليه بالفرض حتّى يعدل منه إلى الظهر.

وأمّا العدول في هذا الفرض إلى الظهر ابتداءً وبلا واسطة العدول إلى العصر فهو مبنيّ على تنقيح المناط من الرواية في العدول من المغرب إلى مطلق السابقة ولو المنفصلة، وقد عرفت الخدشة فيه، هذا مع تذكّره لنسيان الظهرين.

وأمّا لو تذكّر أوّلاً لنسيان العصر دون الظهر، فعدل إليه بتخيّل كونه مورد الرواية ثمّ تذكّر أنّه لم يصلّ الظهر أيضاً فعدل من العصر المعدول إليه إلى الظهر فصحّة هذا مبتنية على تنقيح المناط في مسألتين:

إحداهما: في العدول من المغرب إلى العصر، مع أنّ مورد الرواية صورة انحصار المنسيّ بالعصر، فيقال: إنّ المناط عدم لزوم الترتيب، وهو حاصل في هذا الفرض، إذ العصر غير مرتّب مع النسيان على الظهر.

والثانية: في العدول من العصر المعدول إليه إلى الظهر مع أنّ مورد الرواية هو العصر الابتدائي بأن يقال: إنّ المناط هو العصر الصحيح، ولكن في كلا المناطين كلام، فيبقى المغرب في كلتا المسألتين صحيحة بحالها كما هو مقتضى القاعدة.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ العدول من اللاحقة إلى سابقة السابقة سواء كان ابتداءً أم بالواسطة وهو المسمّى في لسان البعض بالترامي في العدول سواء كان مع التذكّر ابتداءً أم في الأثناء محلّ إشكال، والمتيقّن هو العدول من الحاضرة إلى سابقتها المتّصلة الحاضرة، ومن المغرب إلى عصر ذلك اليوم، ومن الغداة إلى عشاء تلك الليلة.

ولو اشتغل بالمغرب فتذكّر أنّه نسي العصر فعدل إليه، ثمّ تبيّن أنّه صلّى العصر ولم يصلّ الظهر وبنينا في المسألة السابقة على العدول من اللاحقة إلى مطلق السابقة فهل يجب العدول حينئذٍ إلى الظهر أو لا؟

ومحلّ الكلام تارةً يفرض فيما إذا لم يصدر منه بعد العدول إلى العصر التخيّلي

فعل أو قول من الأفعال والأقوال الصلاتيّة، وأُخرى يفرض فيما إذا صدر منه ذلك.

فإن كان الأوّل فلا كلام في أنّ نيّة جعل المغرب عصراً صارت لغواً، بمعنى أنّها لم تؤثّر في انجعاله عصراً وهو واضح، ولا في بطلانه مغرباً، وذلك لأنّ غاية الأمر أنّه نوى عدم المغربيّة في أثناء المغرب، وقد بان في محلّه أنّ نيّة القطع غير مضرّ بالصلاة، بخلاف الصوم، فإنّه هناك يُجزّئ على الزمان، فإذا خلى آنٌ من النيّة أفسده، بخلاف الصلاة.

وحينئذٍ فالمغرب على ما كان لم يتغيّر بواسطة هذه النيّة عمّا هو عليه، فإذا صحّت والفرض البناء على العدول إلى مطلق السابقة فيعدل في الفرض إلى الظهر، كما أنّه إن بنينا على العدم يتمّه مغرباً.

وإن كان الثاني فإن كان المأتيّ به من غير الأركان فحال النيّة ما تقدّم، وأمّا ما أتى به بعنوان العصريّة فيعيده بعنوان الظهريّة بناءً على العدول إلى مطلق السابقة، وبعنوان المغربيّة بناءً على العدم، لأنّه غير مبطل للصلاة، لأنّه إمّا ليس بزيادة، لأنّ الزيادة ما أتى به بقصد الجزئيّة لهذه الصلاة، فلو ركع بنيّة قتل العقرب لا تبطل صلاته، وإمّا أنّه زيادة سهويّة، وعلى كلّ حال لا يضرّ بالصلاة.

وإن كان من الأركان بنى على ما أُشير إليه من أنّه هل يصدق الزيادة على نفس إتيان صورة الركوع مثلاً ولو لا بقصد كونه جزءاً لهذه الصلاة، أو لا بدّ في صدق الزيادة على القصد المزبور، فإن قلنا بالأوّل بطلت الصلاة للزيادة الركنيّة، وإن قلنا بالثاني فلا.

وأمّا العدول إلى الظهر أو العود إلى نيّة المغرب فهو مبنيّ على ما سبق، وقد عرفت أنّ الحقّ عدم العدول والعود إلى نيّة المغرب على حسب القاعدة الأوّلية.

البحث الثاني

في القبلة

وفيها فصول :

الأوّل

إعلم أنّ الكلام في المقام يحتاج إلى تقديم مقدّمتين :

الأولى : أنّ الجسم متى ازداد بُعداً ازداد محاذاةً، ويُعلم ذلك بالحسّ، فإنّك إذا واجهت شخصاً من شخصين متلاصقين بحيث اتّصل الخطّ من موقفك بذلك الشخص فلا شبهة في أنّك إذا بعدت منه في خطّك المستقيم من دون انحراف تجد نفسك في حدّ من البعد مواجهاً لكلا الشخصين، وإذا بعدت أزيد من ذلك رأيت نفسك مواجهاً لثلاثة، وإذا زدت على البعد واجهت أربعة، وهكذا كلّما زدت على البعد ازددت على المحاذاة، وأنت في كلّ ذلك تسير على خطّ مستقيم واصل بذلك الشخص الواحد.

الثانية : إذا أمر المولى عبده بمواجهة زيد مثلاً فلا شبهة في صدق الامتثال إذا واجهه بالنحو الذي ذكرنا ولو علم بعدم اتّصال الخطّ من موقفه إلى زيد، وهل ذلك من جهة التوسعة في مفهوم المقابلة والمواجهة عند العرف بحيث يكون صدقه على هذا الفرد بلا عناية تجوّز ورعاية علاقة، أو أنّه لأجل خطأهم في مقام التطبيق مع الضبق في المفهوم ؟ الظاهر الأوّل.

وعلى كلّ تقدير الصدق عندهم حقيقي لا مسامحي تجوّزي حتّى لا يحكم

بتحقّق الامتثال بسببه، وفي مراجعة العرف كفاية في صدق ما ادّعيناه.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كنّا والآية والأخبار الدالّة على أنّ الكعبة قبلتنا لحملناها على هذا المعنى الذي ذكرنا، فإنّه متفاهم اللفظ عرفاً، وهو المحال في عامّة الخطابات، لكنّ المشهور بين الفقهاء رضوان الله عليهم أنّ الكعبة قبلة للمتمكّن منها، وجهتها لغير المتمكّن، وهذا يحتمل وجهين:

الأوّل: أنّ العين قبلة للمتمكّن بمعنى اتّصال الخطّ والجهة بالمعنى الذي ذكرنا لغيره، وقد عرفت أنّ مقتضى ما ذكرنا عدم الفرق بين المتمكّن وغيره في أنّ المعتبر صدق عنوان المقابلة والمواجهة ولو لم يتّصل الخطّ، بحيث لو علم بعدم الاتّصال وتمكّن من تحصيله لا يجب عليه تحصيله لحصول الامتثال والإتيان بالمصداق الحقيقي العرفي للمأمور به بدونه، وليس في مقام الامتثال متعهّداً بما سواه.

الثاني: أنّ الكعبة قبلة بالمعنى الذي ذكرنا للمتمكّن، والجهة العرفيّة لغيره، ولا يخفى أوسعيّة الجهة العرفيّة ممّا ذكرنا، ألا ترى أنّهم يتوجّهون في زيارتهم إلى جهة بلدة كربلاء المشرّفة ومع ذلك يكونون مختلفين في التوجّه بما يضرّ بصدق المقابلة بالمعنى الذي ذكرنا.

وربما يؤيّد هذا الوجه ما ورد في بعض الأخبار بعد السؤال عن حدّ القبلة من قوله ﷺ: «ما بين المشرق والمغرب كلّه قبلة»[1].

ولكن فيه ما سيأتي إن شاء الله تعالى من عدم ظهور الخبر في كون ما بين المشرق والمغرب قبلة على وجه الإطلاق، ولو سلّم فلا يخفى أنّ التوسعة في الجهة العرفيّة لا يبلغ حدّ ما بين المشرق والمغرب، فلا يصلح هذا الخبر لتأييد ذلك الوجه،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٩.

مضافاً إلى معارضته بأخبار تحويل الوجه نحو القبلة لو علم في أثناء الصلاة أنّه على غير القبلة في ما بين المشرق والمغرب.

وربما يؤيّد أيضاً بما في بعض الأخبار الأُخر من تعيين القبلة للسائل بوضع الجدي على يمينه، وفي طريق مكّة بين كتفيه، ولمحمّد بن مسلم بوضعه على قفاه.

ولا يخفى عدم انطباقه على ما ذكرنا، إذ ما ذكرنا يضرّ به أدنى انحراف كما نشاهد بالنسبة إلى الأنجم، حيث ينحرف الإنسان عنها بكثير بمحض انحرافٍ يسير، وفي هذا الخبر لم يعيّن وضع الجدي في أيّ من نقاط المنكب ولا في أيّ من نقاط القفاء وبين الكتفين، فيكون دالاً على التوسعة بأزيد ممّا ذكرنا، ولكنّه لا ينطبق أيضاً على الجهة العرفيّة، لأوسعيّتها من هذا المقدار كما لا يخفى.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّا لو كنّا ومقتضى الأدلّة الأوّلية الجاعلة للكعبة قبلة لحكمنا بما مرّ من المسامتة، بمعنى رؤية الإنسان مسامتاً للكعبة المشرّفة لو كانت مرئيّة، كمسامتتنا للكواكب، ومقتضى هذا أنّه لو تمكّن المكلّف من تحصيل العلم به فهو المتعيّن في مرحلة الامتثال، وإلاّ يتنزّل إلى ما دونه من الاحتياط بتكرار الصلاة بعدد النقاط المحتملة إن لم يكن متعذّراً أو متعسّراً، وإلاّ يتنزّل إلى الاحتياط الجزئي، ومع عدم إمكانه أو حرجيّته إلى الصلاة الواحدة في إحدى النقاط المحتملة، لكن مع رعاية عدم لزوم المخالفة القطعيّة بأن يواظب بإتيان سائر صلواته لهذه النقطة التي صلّى صلاته الأُولى نحوها، ضرورة أنّه لو صلّى الظهر مثلاً إلى نقطة من تلك النقاط المحتملة والعصر إلى نقطة أُخرى منها يحصل له العلم بمخالفته القبلة الواقعيّة في إحدى الصلاتين، هذا مقتضى القاعدة الأوّليّة في مرحلة الامتثال بالنسبة إلى كلّ موضوع رتّب عليه الحكم.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ طريقة العرف في أوامرهم العرفيّة استقرّت على

الاكتفاء بأوسع من ذلك في حقّ العاجز عن تحصيل تلك الجهة الواقعيّة، بمعنى أنّهم يوسّعون في مفهوم الاستقبال بالنسبة إلى العاجز بعد حكمهم بما ذكرنا بالنسبة إلى المتمكّن، فالعاجز يكون استقباله عبارة عن وقوفه في نقطة يحتمل كونها أقصر الخطوط المتوازية مع الخطّ الواصل إلى الكعبة المشرّفة، فهذا عندهم امتثال قطعي لهذا العاجز لا أنّه امتثال احتمالي.

ولكن لا يخفى أنّه ليس مجرّد الاحتمال كافياً ولو وسعت دائرته تمام الجهات الأربع، بل له حدّ مضبوط عندهم ربما يكون مقدار شبر أو أنقص بيسير، وأمّا المتمكّن فحاله على خلاف هذا، فيطلبون منه تحصيل ذلك المعنى المتقدّم، فراجع العرف في أمرهم باستقبال كربلاء المشرّفة واستقبال كوكب الجدي فصداقها عندهم مختلف بالطريق الذي ذكرنا، هذا مقتضى القاعدة ولو لم يكن لنا خبر الإرجاع إلى الجدي.

وأمّا مع ملاحظته فيمكن استفادة الأوسع من هذا الذي ذكر بالنسبة إلى العاجز عن تحصيل النقطة الحقيقيّة المحاذية لأقصر الخطوط، وذلك لخبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «قال: سألته عن القبلة فقال عليه السلام: ضع الجدي في قفاك وصلّه»[1].

وفي مرسل الصدوق قال: «قال رجل للصادق عليه السلام: إنّي أكون في السفر ولا أهتدي إلى القبلة بالليل؟ فقال عليه السلام: أتعرف الكوكب الذي يقال له: جدي؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: إجعله على يمينك، وإذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

فإنّه يستفاد من إطلاق المخبرين كفاية وضع الجدي في القفا وبين الكتفين بمسمّاه العرفي من دون أمر بالمداقّة فيه بأن يقف إنسان آخر بمحاذاته ويجعله في النقطة الحقيقيّة المتوسّطة في عنقه أو بين كتفيه، بل أوكله إلى نفس المكلّف، مع أنّ حالات الجدي أيضاً مختلفة ولم يعيّن حالة مخصوصة منها.

فنعلم من هذا اغتفار هذا المقدار من الاختلاف الناشي من هذه الجهات ولو أورث العلم بالخروج عن الخطّ المحتمل الانطباق على أقصر الخطوط الذي قلنا إنّه قبلة عرفيّة لغير المتمكّن، وذلك لإطلاق الرواية من هذه الحيثيّة.

ولكن لا يخفى أنّه يتوقّف استفادة هذا على تنزيل الخبر على بلد السائل أعني: الكوفة، وذلك لأنّ من المعلوم أنّ قبلة الكوفة وما والاها على ما ذكره العلماء قدّس أسرارهم يعرف بجعل الجدي خلف المنكب الأيمن بواسطة مقدار طول هذه البلدة وعرضها مع مكّة المشرّفة.

فعلى هذا الخبر يجوز التعدّي عن هذا المقدار بجعل الجدي على القفا، مع أنّ توسعة وضع الجدي في القفاء بملاحظة اختلاف ضخامة الأعناق ربما يصل إلى مقدار شبر، فيجوز لنا التعدّي عن النقاط المحتملة إلى كلّ من طرفيها بمقدار شبر في سائر البلاد أيضاً، مع أنّه يحصل لنا العلم بالخروج عن المحاذاة الحقيقيّة حينئذٍ.

لا يقال: فهذا ينافي مع ما اعترفت من اختصاص التوسعة المستفادة من الخبر لغير المتمكّن، لعدم الإطلاق له بالنسبة إلى المتمكّن.

لأنّا نقول: الذي نعترف به عدم إطلاقه بالنسبة إلى المتمكّن من العلم التفصيلي بالمحاذاة الحقيقيّة، وأمّا المتمكّن بنحو العلم الإجمالي بحيث يعلم كون الانحراف عن أطراف علمه انحرافاً عن القبلة، ولكن لا يتميّز جهة الكعبة المشرّفة مفصّلاً فهو داخل تحت الإطلاق.

والحاصل هذا المعنى المستفاد من الخبر لا معارض له في شيء من الأخبار ولا من غيرها، إذ أوّلاً ليس اللسان لسان الأمارية حتّى يقال: لا يعقل جعل مثل هذا أمارة، بل لسان الإلحاق والتنزيل.

وأمّا الأدلّة الدالّة على أنّ الكعبة قبلتنا فنحن نقول: هي قبلتنا، ولكن هذا الخبر يعلّمنا كيفيّة استقبالها، ألا ترى أنّه لو كان الأخبار الحاكية لأنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه بلا معارض ممّا دلّ على لزوم تحويل الوجه إلى القبلة لمن التفت في أثناء صلاته أنّه منحرف عن القبلة في ما بين المشرق والمغرب، لكان القول بمفادها متعيّناً.

وحينئذٍ كانت القبلة الواقعيّة بالنسبة إلى العاجز هو ذلك المقدار، فهكذا الكلام بالنسبة إلى المخبرين المذكورين، فلا بدّ من الأخذ بمفادهما من التوسعة المذكورة، لسلامتها عن المعارض.

لا يقال: إذا بنيت على خبر الجدي فلِمَ لا تعمل بإطلاقه، فإنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وإلّا فكلّ سائل عن كلّ مسألة لا محالة يكون جاهلاً، فيلزم على قولك اختصاص الجواب بالجاهلين.

لأنّا نقول: فرق بين السؤال في الأحكام وفي الموضوعات، ففي الأولى لا يوجب جهل السائل تخصيص الجواب ما لم يكن في الكلام تقييد، وأمّا في الثانية فلا يمكن التعدّي عن الجاهل، إذ المفروض أنّه كان عالماً في مسألتنا بأنّ القبلة هو الكعبة وأنّ استقبالها بحسب المفهوم ماذا، وإنّما تمحّض شكّه في أنّه في أيّ نقطة تكون الكعبة حتّى يستقبلها، وهذا سؤال موضوعي، فإن أمكن تعيين النقطة الحقيقيّة والاستقبال الحقيقي له كان هو المتعيّن، لكن لمّا لم يمكن ذلك قال عليه السلام: ضع الجدي في قفاك وصلّه، فكيف يمكن على هذا التعدّي إلى الرصدي الذي يمكنه

العلم بالجهة الحقيقيّة ؟

والحاصل أنّه ليس مشتبهاً في القبلة بمفهومها العامّ حتّى يكون الجواب عامّاً ولا في الاستقبال بمفهومه العامّ حتّى يكون كذلك، بل سؤاله ممحّض في الموضوع بعد تينك المقدّمتين، ولا محالة يكون الجواب مقصوراً حينئذٍ على غير العالم بالموضوع، وإلّا فالعالم بالموضوع لا عذر له في مخالفة استقبال الكعبة المشرّفة.

وهذا بخلاف الحال في إطلاقه بالنسبة إلى العالم تفصيلاً بالانحراف مع الجهل تفصيلاً بنقطة الاستقبال الحقيقي، فإنّه غير قابل للإنكار، فإنّه عليه السلام عيّن هذا الدستور للجاهل المذكور، فله الأخذ بإطلاق الكلام حيثما ساقه، وقد عرفت أنّ الكلام مفيد بإطلاقه جواز الانحراف ولو كان معلوماً تفصيليّاً مع الجهل التفصيلي بنقطة الاستقبال.

هذا ولكنّ الإنصاف يقتضي خلاف ما قوّيناه من استفادة جواز الانحراف عن النقاط المحتملة كونها أقصر الخطوط من الخبر المزبور، لأنّك عرفت أنّها مبنيّة على حمل الخبر على بلد محمّد بن مسلم وهو كوفي، بعد العلم بمعرفته انحراف قبلة بلده عن نقطه الجنوب، والعلم بتساوي الناس والبلدان في الحكم، لكن للمنع عن المبنى المذكور مجال واسع، إذ لا شاهد عليه، إذ السائل إنّما سأل عن القبلة حين كونه مسافراً، فلعلّه كان سؤاله راجعاً إلى سفر مخصوص وكان الجواب راجعاً إلى تعيين قبلة مكان مسافرته، لا أنّه سأل عن قبلة بلده.

وحينئذٍ فغاية ما يستفاد من الخبر التوسعة في القبلة بمقدار الشبر، لأنّه لازم تعيينها بوضع الجدي على القفا كما يعلم بيانه من السابق، وهو مطابق لمقدار التوسعة في الجهة العرفيّة، فلا يستفاد الانحراف عن الجهة العرفيّة بناءً على هذا، فتدبّر.

هذا حاصل الكلام في المقام، وأمّا تعيين نقاط البلدان فخارج عن شأن الفقيه، كما أنّ التكلّم في مرادات الفقهاء رضوان الله عليهم من كلماتهم في هذا المقام شاغل عن الأهمّ، ولا بأس بالتكلّم في مقامين:

أحدهما: ما ورد به الأخبار وعلى طبقه الأقوال من الفقهاء الأبرار من أنّ قبلة المسجد الكعبة المشرّفة، وقبلة الحرم المسجد الحرام، وقبلة خارج الحرم الحرم[1].

فنقول: بعد القطع بعدم إرادة ظاهر هذا المضمون من جواز استقبال الواقف خارج المسجد ممّا يلي جدرانه بحذاء بعض المسجد ولو كان خارجاً عن محاذاة الكعبة المشرّفة بكثير، وكذا الخارج عن الحرم ممّا يلي جزءه الآخر، يمكن حملها على إفادة ما ذكرناه، وتقريبه إلى أذهان الناس من اتّساع الجهة الحقيقيّة كلّما ازداد البعد، فربما يصير جهة الكعبة مع المسجد واحدة، وربما يكون جهتها مع الحرم كذلك، وذلك بالنسبة إلى خارج المسجد، وإلّا فداخل المسجد ليس له إلّا جهة ضيّقة.

وثانيهما: ما ورد به أيضاً خبران وقال به بعض العلماء قدّس سرّهم من استحباب التياسر للعراقيين، والأصل فيه خبر المفضّل بن عمر «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التحريف لأصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه؟ فقال عليه السلام: إنّ الحجر الأسود لمّا أُنزل به من الجنّة ووضع في موضعه جعل أنصاب الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر، فهي عن يمين الكعبة أربعة أميال وعن يساره ثمانية أميال كلّه اثنا عشر ميلاً، فإذا انحرف الإنسان ذات اليمين خرج عن حدّ القبلة، لقلّة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب القبلة.

أنصاب الحرم، وإذا انحرف ذات اليسار لم يكن خارجاً عن حدّ القبلة»[1].

وقريب منه مرفوع عليّ بن محمّد، والكلام هنا في أمرين:

الأوّل: في جواب ما أورده سلطان المحقّقين الخواجة نصير الدين الطوسي لمّا حضر مجلس درس المحقّق الأوّل أعلى الله مقامهما وبيان دفعه.

والثاني: في ما يستفاد من الخبرين.

أمّا الأوّل: فحاصل إيراده ﷺ أنّ التياسر أمر إضافي يحتاج إلى مضاف إليه، فالجهة التي يضاف إليها التياسر ويكون التياسر عنها إلى غيرها لا يخلو إمّا أن تكون هي القبلة، فالتياسر عنها حرام، وإمّا أن يكون غيرها أعني: المتياسر إليها، فالتياسر واجب، فما معنى الحكم باستحبابه.

وأجاب عنه المحقّق على ما في روض الجنان بأنّ الانحراف عن القبلة للتوسّط فيها لاتّساعها من جانب اليسار، لأنّ أنصاب القبلة إلى يسار الكعبة أكثر، ثمّ صنّف رسالة في تحقيق الجواب وبعثها إليه فاستحسنها العلّامة الطوسي ﷺ حين وقف عليها، ونقلها بتمامها في المهذّب البارع في شرح المختصر النافع.

وأنت خبير بطريق دفعه بعد ما مرّ من البيانات السابقة، فإنّ الجهة العرفيّة ـ التي هي قبلة البعيد ـ فيها اتّساع واشتمال على نقاط كلّها محتملة الانطباق على نقطة الاستقبال الحقيقي، فمن الممكن أن يكون الشارع تعبّدنا بأنّ التمايل عن وسط هذه النقاط إلى جانب يسارها مستحبّ وإن كانت العلّة التي وردت في الخبر تناسب القول بكون القبلة للبعيد هي الحرم لا الكعبة، ولكن يمكن تصحيحها على القول الآخر أيضاً بأن نقول: من الممكن كون صيرورة الأنصاب في جانب اليسار أكثر.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب القبلة، الحديث ١.

علّة تعبّدية لهذا الحكم وإن لم نفهم مناسبته.

وأمّا ما يستفاد من الخبرين فلا يبعد أن يقال: إنّه لا يفهم منه ولو بملاحظة التعليل أزيد من استحباب التياسر عند إرادة الانحراف لا مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الاعتدال، فإنّه لا ينافي مع العلّة المذكورة أعني: كثرة الأنصاب في جانب اليسار وقلّتها في اليمين، كما لا يخفى.

فالمناسب هو استحباب التياسر عند إرادة الانحراف بالنسبة إلى التيامن، ثمّ من المعلوم اختصاص الحكم بالعراق.

نعم ربما يمكن التعدّي إلى ما يقابلها من البلاد الواقعة بحذائها في جنوب الكعبة المشرّفة فيقال باستحباب التيامن لهم.

الفصل الثاني

في أحكام المستقبِل

قد عرفت أنّ قبلة المتمكّن هو نقطة الاستقبال الحقيقي، وغير المتمكّن هو الجهة بمعنى قوس صغير بمقدار أربع أصابع تقريباً كان كلّ من طرفيه مقطوع الانحراف، وكلّ من نقاط وسطها محتمل الاستقبال بذلك المعنى، فالوقوف بحذاء كلّ من نقاط الوسط استقبال في حقّ النائي الغير المتمكّن حقيقة، لا من باب الموافقة الاحتماليّة، بل قد عرفت زيادة الترخيص من خبري الجدي.

والكلام الآن في أنّه لو تعيّن عنده نقطة الاستقبال الحقيقي أو الجهة المذكورة علماً أو بما هو كالعلم فلا كلام، وكذا كان كلّ من نقاط الجهة متساوية الاحتمال، وأمّا إذا تعذّر تحصيل العلم وأمكن الظنّ فهل يجب تحصيله واتّباعه أو لا؟

والكلام تارة مفروض في ما إذا أمكن تحصيله بالنسبة إلى نقطة من نقاط الجهة، وأُخرى فيما إذا تردّدت الجهة المذكورة بين مواضع متباينة وأمكن تعيين الواقعيّة منها ظنّاً.

أمّا الكلام في الصورة الأُولى فحصّله أنّه يمكن القول بوجوب تحصيله واتّباعه من دون حاجة إلى دليل اعتبار، بل بنفس القاعدة الأوّليّة، وذلك لأنّه

يحصل الشكّ لنا في أنّه هل يحصل امتثال: صلّ إلى القبلة بالصلاة نحو النقطة الموهومة أو لا، بعد القطع بحصوله بالصلاة نحو النقطة المظنونة، وإذا دار الأمر بين الامتثال المشكوك والمقطوع فالعقل يعيّن الثاني.

في حجّية مطلق الظنّ عند تعذّر العلم الإجمالي

نعم لو قطع المكلّف بصدق الاستقبال العرفي مع هذا الظنّ أيضاً كان مستريحاً عن حكم العقل المذكور، ولكن أنّى لنا بهذا القطع، فالمتيقّن من الصدق المذكور صورة عدم وجوده كالعلم.

والحاصل أنّه مع الشكّ في الصدق المذكور لا محيص عن الاشتغال، وعلى هذا يحصل الشكّ في إطلاق خبر الجدي أيضاً.

وأمّا الصورة الثانية أعني: اشتباه الجهة بين موضعين متباينين أو ثلاثة أو أربعة متقاطعة بزوايا قوائم مثلاً وكان المظنون إحداها، فتارةً نتكلّم على حسب القاعدة، وأُخرى على حسب ما تقتضيه أدلّة الباب.

أمّا مقتضى القاعدة فهذا الظنّ ظنّ قائم بأحد أطراف العلم الإجمالي مع عدم الدليل على حجّيته، فلا محيص عن الاحتياط بتكرار الصلاة إلى كلّ من الجهات المحتملة، وهذا واضح.

وأمّا مقتضى أدلّة الباب فربما يقال بإطلاق قوله عليه السلام: ما بين المشرق والمغرب قبلة، بالنسبة إلى هذا الفرض، فإنّه رواية صحيحة قد عمل بها العلماء رضوان الله عليهم، غاية الأمر قد وفّقوا بينها وبين روايات التحويل بحملها على الناسي.

فنقول: هذا تقييد منفصل، فالمتيقّن تقييده بالنسبة إلى العالم بالجهة العرفيّة تفصيلاً، وأمّا من تردّدت عنده بين نقطتين متمايزتين ممّا بين المشرق والمغرب فالإطلاق لم يعلم تقييده بالنسبة إليه، فأيّ مانع من القول بكفاية الصلاة له إلى أيّة من نقاط هذا الحدّ.

ولكن فيه عدم الإطلاق، وذلك لوروده عقيب قوله عليه السلام: لا صلاة إلّا إلى القبلة، فمن المحتمل أنّه كان في البين قرينة متّصلة وخفيت علينا، أو أنّه كان في مقام جعل ما بين المشرق والمغرب هو القبلة المطلقة التي لا يصحّ الصلاة بدونها في حال من الحالات، فليس لها إطلاق.

وبعبارة أُخرى: الرواية بصدد عدم الإعادة لمن انحرف بهذا القدر نسياناً، والإعادة لمن انحرف بالزيادة عليه بأيّ نحوٍ كان، ولا يدلّ على جواز هذا القدر ابتداءً ومن أوّل الشروع في الصلاة متعمّداً.

وقد يقال بحجّية الظنّ المطلق في هذا الفرض تمسّكاً بموثّقة سماعة المتقدّمة في باب المواقيت المشتملة على قوله عليه السلام: اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك.

ولكنّك عرفت ما يوهن حملها على ما يشمل اشتباه القبلة، ويقرب اختصاصها باشتباه الوقت، فراجع.

والأولى الاقتصار في المقام على التمسّك بصحيحة زرارة: «يجزي التحرّي أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»[1].

ودلالتها كالصريحة في جواز الاجتزاء بالتحرّي والاجتهاد في القبلة عند عدم التمكّن من العلم، والنسبة بينها وبين ما دلّ على الصلاة لأربع وجوه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ١.

وإن كانت بالعموم من وجه، لكنّ الأمر دائر بين تقييد هذه بالفرد النادر وهو صورة عدم التمكّن إلّا من صلاة واحدة، مضافاً إلى استبعاد سعة الوقت للتحرّي، دون الأربع صلوات، وبين تقييد تلك بصورة تعذّر التحرّي، وهذا أولى، كما لا يخفى.

وأمّا معارضتها برسلة خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: جعلت فداك، إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا السماء أو أظلمت فلم نعرف السماء، كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد؟ فقال عليه السلام: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه»[1]. حيث يستظهر منها عدم الاجتهاد في القبلة وتعيّن الاحتياط.

فمدفوعة بعدم ارتباط المرسلة بهذا المقام، أعني: الاجتهاد في الموضوع، فإنّ المستفاد من قول المخالفين في مقام الاعتراض على الشيعة الطاعنين عليهم بالقياس وإعمال الرأي في أحكام الله أنّ مرادهم الاجتهاد في الحكم الشرعي في هذا الفرض.

فمقصودهم أنّا وأنتم سواء في الحاجة إلى إعمال الرأي والنظر في فهم حكم الله في هذه الحالة، فأجابه الإمام عليه السلام بأنّا في هذه الحالة أيضاً لا نقيس ولا نجتهد، بل نعمل بمقتضى العلم الإجمالي ونحتاط بالصلاة لأربع وجوه، وإلّا فلو كان الغرض الاجتهاد في تشخيص الموضوع فأوّلاً لم يكن وجه لاستشكال المخالفين، لعدم المشابهة بينه وبين الاجتهاد في الأحكام.

وثانياً لم يكن وجه لتسليم الإمام عليه السلام أنّه لولا الاحتياط كان الإشكال

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

وارداً، بل كان حقّ الجواب عدم المناسبة بين الاجتهادين.

ويؤيّد ذلك أنّه فرض إطباق السماء وظلمتها، ومع هذا يبعد وجود أمارة يستكشف بها القبلة، ويتعيّن كون المراد هو الاجتهاد والاستحسان الظنّي في الحكم.

ثمّ بعدما عرفت من حجّية الظنّ الاجتهادي لو قامت البيّنة على خلافه يمكن أن يقال بتقديم البيّنة بملاحظة قوله ﷺ: إذا لم يعلم أين وجه القبلة، فإنّ الظاهر من العلم هو بوجه الطريقيّة، فيقوم مقامه سائر الطرق، فيكون الظنّ الاجتهاديّ طريقاً حيث لا طريق.

والظاهر أنّ خبر العدل بل غيره إن أوجب الظنّ يعتمد عليه، وهو من باب العمل بالظنّ لا بالخبر، وهو واضح، كما أنّ الظاهر جواز اختيار طريقة الاحتياط وترك الاجتهاد بعدما تقرّر في محلّه من عدم اعتبار نيّة الوجه في العبادة، وجواز الاحتياط وإن استلزم التكرار، لكن حينئذٍ لا بدّ له من الإتيان بعدد يوجب الجزم بالصلاة في الجهة الواقعيّة، ولا يكفي الإتيان بأربع جوانب، فإنّه غير محصّل لذلك، فإنّ من المحتمل الانحراف بمقدار ثمن الدائرة، وهو غير مغتفر في الجهة العرفيّة، ولعلّه يكفي الإتيان بعشر صلوات في عشرة جوانب في تحصيل القطع المزبور.

هذا كلّه مع اشتباه القبلة بين الجهات وتمكّن الاجتهاد.

في حكم المتحيّر في القبلة بين الجهات الأربع

وأمّا مع اشتباهها وتعذّره ففي بعض الأخبار الاكتفاء بالصلاة إلى جهة واحدة، وهي مرسلة ابن أبي عمير عن زرارة، «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحيّر؟ قال عليه السلام: يصلّي حيث يشاء»[١].

وصحيح زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «يجزي المتحيّر أبداً أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة»[٢].

بناءً على أنّه غير الصحيح المتقدّم في التحرّي، فإنّه احتمل بعضٌ كونهما واحدة وأنّ كلمة «التحرّي» صحّفت بالمتحيّر، مؤيّداً بعدم نقل التهذيب والاستبصار هذه الرواية عن الفقيه مع استقرار دأبهما على نقل ما في الفقيه ممّا يعارض ما نقلاه من الرواية.

وما في الصحيح المرويّ في الفقيه عن معاوية بن عمّار أنّه «سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً، فقال عليه السلام له: قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»[٣] ونزلت هذه الآية في المتحيّر ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[٤].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٤) البقرة: ١١٥.

بناءً على كون التتمّة أعني قوله : ونزلت إلخ من قول الصادق عليه السلام ، ولكن يبعّده عدم الملائمة بين أجزاء الكلام على هذا التقدير، إلّا أن يكون مستأنفاً وغير مرتبط بسابقه، لكن الظاهر كونه من كلام الصدوق رحمه الله .

وعلى كلّ حال فيعارض هذه ما تقدّم في مرسلة خراش من قوله عليه السلام : فليصلّ لأربع وجوه مؤيّداً بمرسلتي الكافي والفقيه.

قال في الأوّل : «وروي أنّ المتحيّر يصلّي إلى أربعة جوانب»[1].

وفي الثاني : «روي في من لا يهتدي إلى القبلة في مفازة أن يصلّي إلى أربعة جوانب»[2].

لكن من المحتمل إرادتهما مرسلة خراش المتقدّمة، فالعمدة التكلّم في وجه الجمع بينها وبين ما تقدّم.

فنقول : من المحتمل قريباً أن يكون نظر الإمام عليه السلام في مرسلة خراش مقصوراً على فرض فرضه السائل من فرض عدم نصّ في الكتاب والسنّة يبيّن الحكم مع اشتباه القبلة من كلّ الجهة، ففي هذا الفرض اعترض المخالف بأنّكم معاشر الشيعة أيضاً ملجأون بالرجوع إلى الاستحسان والمصالح الظنّية، فأجاب عليه السلام بأنّه في هذا الفرض أيضاً لا تصل النوبة إلى العمل بذلك، بل المتعيّن هو العمل بالاحتياط والصلاة إلى أربع جهات، فإنّه تحصيل للقبلة الواقعيّة المجعولة في هذا الحال التي هي أوسع من الجهة العرفيّة، ويكون بمقدار ثمن الدائرة، فإنّ الصلاة إلى أربع جهات متقاطعة محصّلة قطعيّة لهذه القبلة الواقعيّة.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٢) المصدر، الحديث ١.

وعلى هذا فلا منافاة في هذه مع ما في تلك من كون الحكم في المتحيّر هو الصلاة إلى جهةٍ واحدة.

وكيف كان، فعلى تقدير البناء على المرسلة والحكم بتعيين الأربع فالظاهر أنّه ليس حكماً بالاحتياط لتحصيل الجهة العرفيّة التي قلنا: إنّها قبلة واقعيّة للبعيد، وإلّا لزم المخالفة القطعيّة في صلاتين أدّيتا إلى جهات متخالفة، مع أنّه ليس هذا المقدار محصّلاً لها كما مرّ، بل الظاهر أنّه توسيع للقبلة بالنسبة إلى هذا الشخص بمقدار ثمن الدائرة، فيكون الأربع احتياطاً في تحصيل هذا الموضوع.

وينبغي التنبيه على فروع:

الأوّل: الظاهر المتبادر إلى الذهن من الوجوه الأربع هو الجهات المتقاطعة بخطّين منقسمين إلى أربع زوايا قوائم، فإنّ غيره غير محصّل للاحتياط المطلوب.

الثاني: إذا صلّى صلاة إلى وجوه أربعة، فهل له تبديل تلك الوجوه بما يخالفها لصلاة أُخرى؟ الظاهر ذلك، لإطلاق الرواية، فلا يجب عليه الالتزام في الصلاة المتأخّرة بما اختاره في الصلاة الأُولى، بل له التغيير في كلّ صلاة مع رعاية ما ذكرنا من تقاطع الخطّين بأربع زوايا قوائم.

الثالث: هل له أن يأتي بالظهر في طرف واحد، وبالعصر بعده إمّا في هذا الطرف، أو في ما يخالفه، ثمّ يأتي بظهر وعصر آخرين على خلاف الطرف الأوّل، وهكذا إلى أن يتمّ أربع صلوات للظهر وأربع للعصر، أو أنّه يجب عليه أن لا يشتغل

بالعصر حتّى يأتي بأربع الظهر كملاً ؟

الظاهر التفصيل بين اتّحاد الجهة التي يأتي إليها الظهر والعصر، وبين اختلافها، فمع الاتّحاد لا مانع، لأنّه بعد الفراغ يقطع بإتيان ظهر وعصر مرتّبين مع وجدانهما للقبلة، وأمّا مع الاختلاف فيحتمل أن يكون الواجد للقبلة من العصر متقدّماً على الواجد لها من الظهر، فلم يحصل الترتيب حينئذٍ، فلا بدّ من عدم الاكتفاء بهذه الكيفيّة، لئلّا يقع في الشكّ من جهة الترتيب.

وأمّا مع اتّحاد الجهتين في جميع الأدوار فالذي يتصوّر مانعاً عدم إمكان الجزم بالنيّة في العصر المرتّب، بخلاف ما لو أخّر أربع العصر عن جميع أربع الظهر، فإنّه جازم بحيث الترتيب، ولكن قد تقرّر في محلّه عدم لزوم الجزم في النيّة وجواز الاحتياط وإن استلزم تكرار العمل، والله العاصم عن الزلل في القول والعمل.

بقي الكلام في أنّه هل لنا ظنّ مخصوص في تعيين القبلة غير البيّنة حتّى يكون عند تعارضه مع الأمارة الاجتهاديّة مقدّماً عليها، كما قلنا في البيّنة، أو ليس؟ الظاهر الثاني، فكلّ ما يتوهّم كونه كذلك من كيفيّة وضع الجدي على حسب ميزان درجة البلد طولاً وعرضاً وغير ذلك من العلائم من قبلة بلاد المسلمين من محاريبها وقبورها، كلّ ذلك معتبرة من باب إفادة الظنّ الشخصي، فلو لم يفد الظنّ فلا اعتبار به، وذلك لأنّه لم يقم دليل على اعتبار الجدي فضلاً عن غيره في بلد مخصوص، كما عرفت التكلّم فيه.

وحينئذٍ فإن تعارض اجتهاد الشخص مع قبلة البلد فالمتّبع ما أفاد الظنّ منهما وإن تساويا، فإن كان اختلافهما لا يخرج عن الجهة العرفيّة دخل في من قبلته الجهة العرفيّة، لأنّه غير متمكّن، وإن كان فاحشاً بحيث يخرج عن مقدارها، فالمتعيّن

الاحتياط بتكرار الصلاة إلى كلّ من الجهتين بناءً على ما أسلفنا من عدم استفادة العموم من قوله عليه السلام : ما بين المشرق والمغرب قبلة، لأنّ المتيقّن من موارد صدوره أنّه القبلة المعتبرة في كلّ حال بحيث لا يغمض الشارع عنها في شيء من الحالات، نظير الطهارة الحدثيّة، فلا يدلّ على أنّه في حال الاختيار يكون قبلة بحيث يجوز الدخول في الصلاة بهذه القبلة، مع كون المكلّف قادراً على الاحتياط، والله العالم.

الفصل الثالث

في المستقبل له

إعلم أنّه لا إشكال في وجوب الاستقبال في الصلاة الواجبة الأصليّة حتّى صلاة الجنازة من غير فرق بين السفر والحضر مع التمكّن والاختيار، والفريضة الأصليّة التي صارت نفلاً بالعرض كالمعادة حكمها حكم أصلها كما يأتي.

كما أنّه لا إشكال في اشتراطه في الأجزاء المنسيّة والركعات الاحتياطيّة، بل وسجدتي السهو على ما يبيّن في محلّه إن شاء الله تعالى.

ولا إشكال أيضاً في خروج النافلة بالأصل عن هذا الحكم أعني: شرطيّة الاستقبال في الجملة، حتّى لو صارت فرضاً بالعرض كالنذر وأخويه، على ما يأتي تحقيقه.

إنّما الكلام الآن في مقامين:

الأوّل: هل الحكم في النافلة مختصّ بحال الركوب والمشي وإن كانا في الحضر أو بعنّها وحالة الاستقرار، فيجوز للإنسان صلاة النافلة إلى غير القبلة مختاراً في الحضر والسفر في حال استقراره على الأرض.

والثاني: هل الحكم مختصّ بغير التكبيرة وأمّا هي فيجب الاستقبال فيها أو بعنّها وسائر الأجزاء؟

قد يقال في كلا المقامين بالتعميم نظراً إلى إطلاق ما دلّ من النقل المستفيض على أنّ قوله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ نزل في النافلة، فإنّه شامل لحالتي الاستقرار وغيره والتكبيرة وغيرها.

فإن قلت: إنّه لا إطلاق له بل المنساق منه أنّه نزل في النافلة لا الفريضة، وأمّا أنّ موضعه في النافلة ماذا فليس بهذا الصدد حتّى يكون له إطلاق.

قلت: المتبادر من مقابلة الفريضة والنافلة ومناسبة النافلة لسهولة المؤونة كون هذا الحكم المدلول عليه بالآية من خاصّته حيثيّة النفليّة في مقابل الفرضيّة.

وأمّا ورود التقييد في بعض الأخبار بحال الركوب والمشي أو بالاستقبال في حال التكبيرة فلا يوجب رفع اليد عن هذا الإطلاق بناءً على ما ثبت في محلّه من عدم حمل المطلق على المقيّد في المندوبات، بل يحمل ذلك فيها على مراتب الفضل.

وتفصيل الكلام أنّه قد ورد في الأخبار الكثيرة جواز النافلة على الراحلة سفراً، بل وحضراً حسب التصريح في روايات حيث سأل في إحداها «عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابّته حيث ما توجّهت، فقال: لا بأس»[1].

وفي الأُخرى: «في الرجل يصلّي النافلة وهو على دابّته في الأمصار؟ قال عليه السلام: لا بأس»[2].

وفي الثالثة: «سألته عن صلاة النافلة في المحضر على ظهر الدابّة إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفة أو كنت مستعجلاً بالكوفة، فقال عليه السلام: إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعم، وإلّا فإنّ

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

صلاتك على الأرض أحبّ إليّ»[١].

فمقتضى هذه الروايات جواز النافلة على الدابّة ولو حضراً في حال الاختيار، وإن كان في حال النزول أفضل.

وأمّا في حال المشي سفراً أو حضراً فمقتضى بعض الأخبار الجواز فيه أيضاً اختياراً، ففي بعضها: «كان ـ يعني أبا جعفر عليه السلام ـ لا يرى بأساً بأن يصلّي الماشي وهو يمشي، ولكن لا يسوق الإبل»[٢].

وفي آخر: «سألته عن الرجل يصلّي وهو يمشي تطوّعاً؟ قال: نعم»[٣].

وقريب منها أخبار أُخر، ولولاها لم يمكن التعدّي من حال الركوب إلى المشي، لاحتمال مدخليّة الركوب في الحكم باعتبار زيادة اطمئنان البدن فيه من حال المشي.

وأمّا جواز ترك الاستقبال في حال التكبيرة أيضاً فمقتضى إطلاق كثير من الأخبار ذلك وخصوصاً مع الاهتمام بشأن التكبيرة وكونها الجزء العمدة للصلاة، وخصوصاً الخبر الحاكي لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله حين رجوعه من مكّة وجعله الكعبة خلف ظهره من أنّه صلى الله عليه وآله صلّى إيماءً على راحلة أينما توجّهت به[٤]، مع عدم ذكر استقباله بالتكبيرة، فلو كان معتبراً لزم التعرّض له.

والحاصل يلزم من إرادة المقيّد لبّاً من هذه المطلقات الكثيرة نقض الغرض

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٣) المصدر، الحديث ٦.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٠.

غالباً، فيكون هذه قرينة على حمل ما ذكر فيه الاستقبال بالتكبيرة من الأخبار، وهو خبران على الأفضليّة.

هذا مضافاً إلى التصريح بعدم لزوم الاستقبال في حال التكبيرة في رواية الحلبي بناءً على زيادةٍ ذكرها الكليني ﷺ في الكافي، فإنّ فيها: «قلت: استقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال عليه السلام: لا، ولكن تكبّر حيثما كنت متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله»[1].

بقي الكلام في أنّه هل يجوز النافلة في حال الاستقرار على الأرض أيضاً بغير القبلة أو يشترط فيها حينئذٍ الاستقبال؟ ظاهر رواية البزنطي عن الرضا صلوات الله عليه عدمه، «قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال عليه السلام: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته، ولكن لا يعود»[2].

وهو مقتضى ما دلّ على أنّ قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ ليست بمنسوخة وأنّها مخصوصة بالنوافل في حال السفر، ولا يضرّ التقييد بحال السفر بعدما عرفت من الإطلاق والتنصيص في الحضر، فيجب حمله على تعدّد المطلوب.

مع أنّه على فرض الإجمال لا عموم وإطلاق في البين يوجب الاشتراط في النافلة، إذ ما يتوهّم عمومه قوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾[3]. وقوله في صحيحة زرارة: «لا صلاة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

(٢) ؟؟؟.

(٣) البقرة: ١٤٤.

إلّا إلى القبلة»[١].

ولا عموم لهما بعد ورود الخبر بأنّ الآية واردة في الفريضة، وهو خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال عليه السلام: «استقبل القبلة بوجهك ولا تقلّب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول لنبيّه صلى الله عليه وآله في الفريضة: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ الحديث»[٢].

لا يقال: إنّ من المقرّر أنّ المخصّص المنفصل إذا تردّد بين الأقلّ والأكثر مفهوماً فالمرجع عموم العامّ، ومقامنا من هذا القبيل، فمقتضى عموم الآية والصحيحة اشتراط الاستقبال في الفريضة والنافلة في جميع الحالات، فلا بدّ في الخروج عنه من التماس دليل معتبر.

لأنّا نقول: نعم الأمر كما ذكرت في المخصّص المنفصل، ولكن المقام ليس منه، بل من المفسّر والحاكم، وفيه لا نسلّم جواز الرجوع إلى عموم المحكوم بعد إجمال الحاكم.

فإذا ورد عموم: لا صلاة إلّا إلى القبلة، وعموم: ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ ثمّ ورد تفسير الأوّل بالفريضة، والثاني بالنافلة فلا يبقى لنا عموم مستقرّ الظهور وراء هذا المفسّر، فإن طرأ عليه الإجمال من حيث إطلاق الفريضة أو النافلة لبعض الأحوال فشككنا في شرطيّة الاستقبال فيهما في بعض الحالات وفرضنا إجمال المفسّر من هذه الجهة لا يمكننا رفع الشكّ بتوسّط شيء من العمومين.

والحاصل أنّه بعد فرض الإجمال لا محيص عن الرجوع إلى الأصل العملي

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

وهو فيما إذا تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر في الواجبات أصالة البراءة وقبح العقاب بلا بيان، وأمّا في المندوبات فيشكل ذلك بعدم عقاب حتّى يحكم برفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلّا أن يقال ـ كما حكاه شيخنا الأُستاذ دام بقاه عن بعض السلف من أساتيده قدّست أسرارهم ـ بأنّه وإن لم يكن عقاب، لكن لا يخلو أيضاً عن عتاب، وهو أيضاً قبيح بدون البيان، أو يقال: نتمسّك بأصالة البراءة الشرعيّة بناءً على شمول حديث الرفع للوضعيّات، فيحكم بتوسّطه بنفي شرطيّة القبلة، هذا.

ولكنّ المشهور أعرضوا عن الفتوى، حتّى حكي عن بعضٍ أنّهم رموا القائل بعدم الاشتراط مع شذوذه وعدم معروفيّته بقوس واحد.

مضافاً إلى أنّ إتيان النافلة بخلاف القبلة في حال الاستقرار يعدّ من المنكرات عند أهل الإسلام، فالاحتياط يقتضي الاجتناب.

ثمّ هل المراد بالنفل والفرض الموضوعين للاشتراط والعدم في هذا المقام ماذا؟

فيه خمسة احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد هو الذاتي منهما وإن تغيّر النفل عن النفليّة إلى الفرضيّة بالعرض كالنذر، والفرض عن الفرضيّة إلى النفليّة كذلك كالصلاة المعادة.

الثاني: أن يكون هو الفعلي منهما، سواء كان نفلاً بالذات أم فرضاً كذلك.

الثالث: أن يكون المراد من النفل ما كان كذلك ذاتاً وفعلاً، ومن الفرض ما كان كذلك ذاتاً وفعلاً، فيكون ما اختلف فيه الجهتان خارجاً عن مدلول أدلّة الطرفين، ولا بدّ أن يعمل فيه على القواعد.

الرابع: أن يكون المراد بالنفل ما اتّصف بصفة النفليّة في الجملة، سواء كان

ذاتاً فقط، أو فعلاً فقط، أو منهما معاً، فيكون الفرض عبارة عمّا اتّصف بالفرضيّة ذاتاً وفعلاً.

الخامس: عكس ذلك، أعني: أن يكون الفرض عبارة عمّا اتّصف بالفرضيّة بالأعمّ من الذاتيّة والفعليّة أو كليهما، والنفل عبارة عمّا اتّصف بها ذاتاً وفعلاً، هذه أنحاء التصوّرات بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فقد يقال بعدم إمكان كون الوجوب الفعلي موضوعاً للاشتراط، إذ اللازم منه كون الحكم مورثاً لتقييد موضوعه، فالصلاة مع قطع النظر عن حكمها لا تقييد فيها، وإنّما يوجب تعلّق حكم الوجوب بها صيرورتها مقيّدة بالاستقبال، وهذا محال.

وأيضاً يلزم أن يكون ناذر النافلة ولو لم يقيّدها بالاستقبال ملزماً به، مع كونه غير ما التزمه، ووضوح أنّ أمر الوفاء بالنذر ليس بأزيد من الإلزام بما التزم.

وعلى هذا فالمحيص منحصر بأن يقال: إنّ المراد بالفرض هو الذاتي، وكذلك النفل، كما هو الاحتمال الأوّل.

ولكنّ الحقّ اندفاع كلا الأمرين.

أمّا إشكال عدم المعقوليّة فلأنّ الغير المعقول إنّما هو تأثير الحكم في موضوعه إمّا تقييداً وإمّا إطلاقاً، وأمّا إذا لم يكن هناك تأثير، بل كان مجرّد أنّ الحكم الوجوبي لا يجتمع مع إطلاق موضوعه من حيث الاستقبال وكانا متنافيين بحيث دار الأمر بين صرف النظر عن الأمر رأساً أو الأمر والتقييد في الموضوع فلا محذور عقليّ أصلاً، إذ المحذور ناشٍ من الترتّب والطوليّة، ولا ترتّب على هذا، بل الثابت مجرّد التلازم بين الحكم والتقييد وعدم إمكان الجمع بينه وبين الإطلاق.

وأمّا إشكال لزوم الالتزام بغير ما التزم فلأنّه أيضاً إنّما يتوجّه لو قلنا

باقتضاء النذر أزيد ممّا التزمه الناذر، وأمّا إذا قلنا بأنّ التقييد لم ينشأ من ناحية اقتضاء النذر، بل من جهة وجود المانع في الفرد الفاقد القيد بعد استواء نسبته من حيث الاقتضاء في جميع أفراد ما التزم فلا محذور.

مثلاً لو نذر طبيعة الصوم من غير تقييدها بشيء من أيام السنة فهو من حيث النذر متساو النسبة إلى جميع الأيام، لكن حرمة صوم العيدين يمنع عن تأثير هذا المقتضى فيه الوجوب، فيتضيّق دائرة الوجوب قهراً بما عدا صوم العيدين.

وهكذا الكلام في ما نحن فيه لو قلنا بأنّ ظاهر الأدلّة اشتراط الاستقبال في الفرض الفعلي، فإنّا نقول: وإن كان الناذر لم يعلّق نذره إلّا بطبيعة الصلاة النافلة ومعنى الأمر بالوفاء أيضاً هو الإتيان بهذا، إلّا أنّه منع عن تأثير هذا المقتضي الوجوب في الفرد الفاقد للاستقبال مانع، فانحصر الوجوب قهراً بالفرد الآخر، أعني: الواجد للاستقبال.

وقد يقال باستظهار النفل الفعلي والفرض كذلك، كما هو الاحتمال الثاني بمناسبة أنّ الوجوب يلائم مع التضييق والاستحباب، والطلب الندبي يلائمه التسهيل وقلّة المداقّة.

وفيه أنّه وإن كان الأمر كما ذكر، لكنّه لا يوجب ظهوراً في اللفظ وهو المطلوب.

والذي يقتضيه الإنصاف أن يقال بتبادر النفل الذاتي من النافلة، والفرض كذلك من الفريضة.

ولعلّ السرّ أنّ النافلة المنذورة لا يرتفع بطروّ الأمر النذري ملاك ندبه، بل ولا ذات الطلب الندبي، بمعنى أنّه ينفكّ عنه الحدّ العدمي الذي هو فصل حدّ الاستحباب، ولكنّ المعنى الجامع بين وجود هذا الحدّ وعدمه وهو أصل الطلب باقٍ،

غاية الأمر أنّه مندكّ في الطلب الإيجابي.

ولا يخفى أنّ قوام عباديّته والذي يكون داعياً للإنسان في حال عبادته إنّما هو ذات الأمر، لا هي مع هذا الحدّ العدمي، فعند النذر أيضاً يكون ممتثلاً لهذا الأمر وآتياً بالنافلة بمحرّكية أمرها، لا بمحرّكية أمر «في بالنذر»، نعم الداعي له إلى هذا الإتيان بداعي أمر النافلة هو الأمر المذكور نظير إتيان المستأجر بالصلوات الاستيجاريّة، حيث ليس عباديّته بالإتيان بداعي أمر «أوفوا بالعقود»، بل بداعي الأمر الصلاتي، والأمر المذكور داعٍ على الداعي.

وبالجملة، المدّعى أنّ النافلة عبارة عن الفعل الذي تحقّق فيه ذات الأمر الندبي وإن انسلخ عنه حدّه، نعم الاستحباب المصطلح لا يطلق إلّا على واجد الحدّ.

وهكذا الكلام في الفريضة، فالمراد بها ما كان فيه ملاك الأمر الإيجابي وإن انسلخ عنه حدّ المنع عن النقيض، كما هو الحال فيما إذا أوجد العبد بعد الإتيان بفرد من الطبيعة المأمور بها قبل حصول الغرض الداعي إلى الأمر فرداً آخر منها أوفق بذلك الغرض من الفرد الأوّل، كما لو أمره المولى بإحضار الماء ليرفع العطش فأحضر ماء، ولكنّه وجد ماءً أصفى وأبرد من الأوّل قبل صرف المولى الماء الأوّل، فلو أحضره كان هذا تبديلاً لامتثال الأمر الإيجابي بالفرد الأحسن، لا أنّه ممتثل للأمر الندبي، وهذا الذي يأتي به ثانياً مصداق للمأمور به بالأمر الندبي، نعم كان له الاكتفاء بالفرد الأوّل، وهذا معنى استحباب الثاني بالمعنى المصطلح وعدم وجوبه كذلك، ولكن المستحبّ هو امتثال الأمر الإيجابي بتبديل الامتثال الأوّل، لا إيجاد فرد ثانٍ مع وقوع الفرد الأوّل امتثالاً، بل هذا إبطال وإلغاء لكون الفرد الأوّل امتثالاً وجعل هذا الثاني مكانه، وهذا وإن كان مستحبّاً اصطلاحيّاً، لكنّه داخل في مفهوم الفريضة عرفاً.

وهذا بخلاف ما لو أتى بالفرد الثاني بعد سقوط الغرض الباعث على الأمر الأوّل، كما لو كان إتيانه الماء الثاني في المثال بعد رفع عطش المولى باستعمال الماء الأوّل لملاك آخر ندبي، فإنّه غير مشمول لمفهوم الفريضة.

وحينئذٍ نقول: الفريضة المعادة جماعة من قبيل القسم الأوّل، حيث إنّ الإتيان بها لأجل استيفاء كمال في الفرد الثاني مفقود في الفرد الأوّل مع عدم سقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فإنّه وصول العبد إلى درجات الجنّة الموكول إلى ما بعد الموت، فله تبديل الفرد الأوّل بالفرد الأكمل وهو مفاد قوله في بعض أخبار تلك المسألة: يختار الله أحبّهما إليه.

الفصل الرابع

في الخلل الحاصل من حيث الاستقبال

لو صلّى باجتهاد القبلة أو في ضيق الوقت أو في سعته وقلنا بأنّ المتحيّر مخيّر فتبيّن بعد الفراغ خطأه وأنّه صلّى إلى غير القبلة، فللمسألة صور:

الأُولى: أن يتبيّن كونه في ما بين المشرق والمغرب وكان الوقت باقياً.

الثانية: هذه الصورة وكان الانكشاف بعد خروج الوقت.

الثالثة: أن يتبيّن كونه في نقطة المشرق أو المغرب مع بقاء الوقت.

والرابعة: هذه الصورة مع خروجه.

الخامسة: أن ينكشف كونه متعدّياً عن نقطة المشرق أو المغرب إلى النقطة المقابلة للكعبة مع بقاء الوقت.

السادسة: هذه الصورة مع خروجه.

حكم الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب

ومحصّل الكلام في هذه الصور أنّه قد وردت عدّة أخبار بمضمون أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة لهذا المصلّي المخطئ وأنّ صلاته صحيحة ماضية لا إعادة لها،

وبعضها كالصريح في نفي الإعادة في الوقت، فيعلم بالنسبة إلى خارجه أيضاً، وهو صحيح معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السلام «عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً، فقال عليه السلام له: قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»[1].

ومثله صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة، قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال عليه السلام: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه، قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال عليه السلام: يعيد»[2].

ولكن هنا أخبار كثيرة أُخر بمضمون أنّه «إذا صلّيت فأنت على غير القبلة واستبان لك أنّك صلّيت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»[3].

قال في الحدائق: لقائل أن يقول: إنّ بين أخبار الطرفين عموماً وخصوصاً من وجه، فكما أنّ هذه الأخبار عامّة بالنسبة إلى الصلاة، على غير القبلة، إلّا أنّها مفصّلة بالنسبة إلى الوقت وخارجه، وتلك الأخبار مطلقة بالنسبة إلى الوقت وخارجه وخاصّة بالنسبة إلى القبلة التي حصل فيها الانحراف وهي ما بين المشرق والمغرب، فكما يمكن ارتكاب التخصيص المذكور الذي بني عليه الاستدلال بالأخبار في الموضعين (ومقصوده الحكم بالصحّة في صورة الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب مطلقاً والتفصيل بين الوقت وخارجه في صورة الانحراف بأزيد ممّا ذكر) كذلك يمكن تخصيص تلك الأخبار بالصلاة في خارج الوقت، كما فصّلته

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القبلة.

هذه الأخبار وإبقائها على إطلاقها بالنسبة إلى القبلة فيقال بوجوب الإعادة في الوقت متى صلّى إلى غير القبلة بأيّ نحو كان وإن كان فيما بين المشرق والمغرب.

ولا يتمّ الاستدلال بتلك الروايات على ما ذكروه، ولا بدّ لترجيح الأوّل من دليل.

وساق الكلام إلى أن قال: وهذا بحمد الله سبحانه ظاهر لا مرية فيه، وبالجملة، فإنّي لا أعرف لهم دليلاً على ما ذكروه زيادة على الإجماع المدّعى في تلك المسألة.

نعم قوله في صحيحة معاوية: «ثمّ ينظر بعدما فرغ»[1] ربّما أشعر بكون ظهور الانحراف في الوقت بالحمل على البعديّة القريبة، كما هو المتبادر، هذا أقصى ما يمكن أن يقال في المقام، انتهى كلامه رفع في الخلد أعلامه.

وأنت خبير بأنّ النسبة وإن كانت عموماً من وجه، إلّا أنّ أخبار عدم الإعادة مع الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب أظهر بالنسبة إلى نفي الإعادة في الوقت من الأخبار الأُخر المفصّلة من وجوه:

الأوّل: ما أشار هو ﷺ إليه في آخر كلامه بقوله: نعم قوله في صحيحة معاوية إلخ، فإنّ تقييد هذا الكلام بما بعد الوقت بعيد في الغاية.

الثاني: أنّ لسان الأخبار الأُول أنّ الصلاة صحيحة ماضية، وهو غير العفو عن القضاء مع وقوع الصلاة فاسدة، فلو كان المراد نفي القضاء خارج الوقت مع لزوم الإعادة في الوقت لما ناسب التعبير بمضيّ الصلاة.

الثالث: إنّ لسانها أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة، وهذا حاكم على تلك الأخبار وشارح للمراد بها، وأنّ غير القبلة فيها عبارة عن نفس المشرق والمغرب أو ما جاوزهما إلى جهة الاستدبار.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

وبالجملة، لا أرى وجهاً لما ذكره ﷺ، بل لا بدّ من حمل إطلاق كلام القدماء بوجوب الإعادة في الوقت أيضاً على غير ما بين المشرق والمغرب، هذا كلّه في صورة الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب.

أمّا مع تبيّن الانحراف بأزيد من ذلك سواء كان على نفس إحدى النقطتين أو متجاوزاً عنهما إلى الاستدبار فمقتضى إطلاق الأخبار المتقدّم إليها الإشارة هو التفصيل بين الانكشاف في الوقت فيجب الإعادة، وخارجه فلا يجب القضاء، وهذا بالنسبة إلى نفس نقطتي المشرق والمغرب ممّا لا إشكال فيه، بل الإجماع عليه دائر في ألسنة القوم.

إنّما الإشكال بالنسبة إلى الفرد الآخر، أعني: ما إذا تجاوز الانحراف عن النقطتين، سواء وصل إلى حدّ الاستدبار أم لم يصل، فمقتضى الإطلاق المذكور جريان التفصيل فيه أيضاً وهو المحكيّ عن جماعة.

ولكنّ المشهور على ما نقل قد أفتوا بوجوب الإعادة والقضاء في هذه الصورة، وليس في البين ما يمكن أن يكون مستنداً لهم سوى مرسلة النهاية قال: قد رويت رواية أنّ «من صلّى إلى استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة»[1] ثمّ قال: وهذا هو الأحوط وعليه العمل، انتهى.

ولا يخفى صراحته، ولكنّ العمدة ضعفه بالإرسال، فإن علم أنّ المشهور استندوا إليه فهو، وإلّا فلا يصلح رفع اليد عن إطلاق الأدلّة المتقدّمة بسببه. وسوى خبر معتّر بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبيّنت القبلة وقد دخل وقت صلاة أُخرى؟ قال عليه السلام: يعيدها قبل أن يصلّي هذه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

التي قد دخل وقتها، إلّا أن يخاف فوت التي دخل وقتها»[1].

تقريب الاستدلال به أنّ النسبة وإن كانت هي التباين الكلّي، فإنّ كلاًّ من هذا الخبر والأخبار المتقدّمة حاكم في موضوع الصلاة على غير القبلة بعد خروج الوقت أحدهما بالإعادة والآخر بنفيها، إلّا أنّه لا بدّ من معاملة الخصوص المطلق مع هذا الخبر، والعموم كذلك مع تلك، وذلك لأنّه بعد الإجماع المنعقد على حكم الصلاة على نفس المشرق أو المغرب وأنّه بعد الوقت لا إعادة فيها يجب إخراج هذا الفرد عن تحت هذا الخبر، فيبقى الباقي بعده ما كان متعدّياً عن النقطتين، وهذا المضمون الثاني خاصّ بالنسبة إلى الأخبار المتقدّمة، فيتخصّص عمومها بهذا الخبر بصورة كون الانحراف إلى نفس المشرق أو المغرب.

وفيه ما تقرّر في الأُصول في مبحث التعادل والتراجيح من أنّ الحقّ في مثل المقام عدم انقلاب النسبة بواسطة الإجماع على بعض الأفراد.

تحقيق مسألة أُصوليّة

وتوضيح المقام أنّه ربما يقال بأنّ رتبة السند متقدّمة على الدلالة، ففي الرتبة المتقدّمة يكون دليل السند شاملاً لكلا الخبرين بلا مزاحم، وفي الرتبة الثانية لا تحيّر لنا، فإنّا لو فرضنا الخبرين مقطوعي السند حتّى كأنّا سمعناهما من لسان المعصوم عليه السلام فلا إشكال أنّه كان المتعيّن تخصيص أحدهما بمورد الإجماع ثمّ تخصيص الآخر بما بقي بعد الإجماع من الأوّل، فمعيار التعارض أن يكون التحيّر باقياً بعد فرض الخبرين مقطوعي الصدور، ومعيار عدمه أن لا يكون كذلك،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

فالمقام من قبيل الثاني، كما تقدّم.

وفيه أنّ دليل السند إنّما يشمل المخبرين إذا لم يلزم من شموله لهما محذور وخلاف قاعدة كما في العامّ والخاصّ المطلقين، فإنّه ليس خارجاً من ذات المتكلّمين في مقام ضرب القانون ذكر العامّ والخاصّ منفصلين.

وهذا بخلاف ما إذا أراد إكرام العلماء العدول وعدم إكرام العلماء الفسّاق، فعبّر عن هذا المقصود بقوله: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم العلماء، فدليل السند لا نسلّم سلامته عن المعارض حينئذٍ.

ألا ترى أنّه لو علمنا أنّه لو شمل المخبر دليل الحجّية لزم حمله على التقيّة، فليس دليل الحجّية شاملاً له، وكذلك لو عثرنا على مطلب في رسائل الشيخ الأجلّ المرتضى ﷺ وكان في بادي النظر غير مناسب مع جلالة الشيخ نتأمّل لعلّه نصل إلى حقيقة مرامه، وأمّا إذا تأمّلنا ولم نصل احتملنا حينئذٍ عدم صحّة النسخة، وهكذا الكلام في المقام.

فإن قلت: بناءً على هذا لا يكون الخبران من المتعارضين، لأنّهما عبارة عمّا كان مشمولاً لدليل الحجّية.

قلت: وهذا أيضاً كذلك، إذ كلّ منهما في حدّ ذاته مشمول له، وإنّما الإشكال نشأ بحسب مقام الفعليّة.

والحاصل أنّ الخبرين معدودان من باب التعارض، لا من باب العامّ والخاصّ، وتوضيح المقام أزيد من هذا يطلب من محلّه، هذا.

ويمكن أن يقال في مقامنا بعدم الدلالة في خبر معمّر بن يحيى، وذلك لأنّه وارد مورد حكم آخر، لأنّه مسوق لبيان ترتيب الفائتة من حيث القبلة على الحاضرة بعد الفراغ عن جهة الفوت فليس بصدد أنّه بِمَ فات وكيف فات، فلا إطلاق له من هذه الحيثيّة حتّى يمكن الأخذ به.

تنبيهان :

الأوّل : بعد البناء على الأخذ بالمرسلة فهل المراد بالاستدبار ماذا ؟

يمكن أن يقال بأنّه عبارة عن الانحراف المتعدّي عن نقطتي المشرق والمغرب وإن لم يصل إلى النقطة المقابلة للقبلة.

وجهه ما ذكر من الشرطيّتين في بعض أخبار الانحراف بين المشرق والمغرب من أنّه إن كان بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه، وإن كان على دبر القبلة فليقطع الصلاة، بناءً على أنّ الظاهر منه عرفاً كون الشرطيّة الثانية مفهوماً للشرطيّة الأولى، فالمقصود من قوله : وإن كان إلى دبر القبلة أنّه إن لم يكن فيما بين المشرق والمغرب فبقضيّة وحدة السياق نقول في المرسلة أيضاً : إنّ المراد هذا المعنى، لكن خصوص المشرق والمغرب خرج بالإجماع وبقي الباقي.

هذا على تقدير تسليم هذا الظهور، وإن أنكرناه فلا يخفى أنّ حال الاستدبار عرفاً على العكس من الاستقبال، فكلّ ما كان استقبالاً عند العرف على ما مرّ تفصيله فعكسه استدبار، فيكون هذا المقدار خارجاً عن تحت الإطلاقات الدالّة على عدم الإعادة خارج الوقت، ويبقى غيره وهو نفس المشرق والمغرب والانحراف عنهما إلى جهة الاستدبار الغير البالغ إيّاه تحت تلك الإطلاقات.

الثاني : الظاهر بحسب إطلاق أخبار مسألة الانحراف فيما بين المشرق والمغرب عدم الفرق بين المجتهد والناسي للقبلة، إذ ليس فيها لفظ الاجتهاد إلّا في بعض أخبار الأعمى المذكور فيه إمامة الأعمى لغيره، ثمّ تبيّن الانحراف، فحكم بإعادته دونهم معلّلاً بأنّهم قد تحرّوا، الذي لا بدّ بملاحظة الجمع من حمله على الانحراف بما بين المشرق والمغرب.

والمقصود من عدم تحرّي الأعمى دخوله في الصلاة بغير مبالاة وبلا تجسّس عن أمر القبلة أصلاً، وبين تحرّي المأمومين كونهم معتمدين على فحص الإمام، والحاصل أنّ المراد منه ما يقابل عدم المبالاة.

وأمّا الأخبار الدالّة على حكم الانحراف الزائد عمّا بين المشرق والمغرب ففي بعضها التصريح بالاجتهاد وهو قوله عليه السلام في رواية سليمان بن خالد: وإن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده، لكن صحيحة عبد الرحمن ومكاتبة محمّد بن الحصين مطلقتان ليس فيهما قيد الاجتهاد، فيمكن استفادة حكم الناسي منهما.

اللهمّ إلّا أن يستفاد العلّية من رواية سليمان بن خالد مع وحدة الحكم في جميع الأخبار، فإنّه إذا علّل حكم واحد في خبر واحد بعلّة فالأخبار الأُخر المطلقة تصير مقيّدة بمورد تلك العلّة، نعم يمكن حكم آخر معلّلاً بعلّة أُخرى، لكنّ الظاهر وحدة الحكم في جميع الأخبار.

لكنّ الإنصاف عدم استظهار العلّية من الرواية بملاحظة أنّ الاجتهاد لا موضوعيّة له، بل المقصود التوصّل به إلى الظنّ أو القطع، فإن كان الاجتهاد موضوعيّاً وكان دائماً موصلاً إلى الظنّ أمكن أن يقال باستفادة العلّية وأنّ الحكم الظاهري ها هنا أفاد الإجزاء، فأين هو من النسيان الذي هو صرف المعذوريّة.

ولكنّه بعد القطع بأنّه قد ينفكّ الاجتهاد عن الظنّ إلى القطع وهو صرف المعذوريّة، وقد لا يحصل شيء من الظنّ والقطع، وكذلك قد ينفكّ الظنّ عن الاجتهاد، ومع ذلك يكون حجّة تعلم بعدم الموضوعيّة له، وأنّ المراد كونه معذوراً خارجاً عن حدّ عدم المبالاة، وهذا المعنى متحقّق في مورد النسيان.

ثمّ هذا كلّه في الناسي، وأمّا الجاهل بالحكم بكلا قسميه فالظاهر عدم اندراجه في الأخبار.

البحث الثالث

في الستر والساتر

أعني مطلق لباس المصلّي ولو لم يكن ساتراً لعورته، فإنّ هنا بحثاً في ستر العورة الذي هو الشرط، وبحثاً عن أُمور يعتبر في اللباس إذا لبسها المصلّي حال الصلاة ولو ستر عورته بغيره،

وفيه فصول :

الأوّل

يجب على المختار ستر بشرة العورة في حال الصلاة فريضة كانت أم نافلة، كان الناظر المحترم موجوداً أم لا.

وليعلم أوّلاً أنّ هذا الباب أعني: الستر الصلاتي غير باب الستر عن الناظر المحترم.

والملاك في البابين غير متّحد، فإنّ المطلوب هناك هو الحفظ عن الناظر والتستّر عنه بأيّ أمرٍ حصل ولو بالاختفاء عنه بظلمة أو بيت، أو الدخول في ماءٍ أو وَحَلٍ، وليس الزائد عن ذلك واجباً.

والمطلوب في المقام هو عدم كون العورة أو تمام الأجزاء عارياً، ومن المعلوم أنّ العريانيّة أمر لا يتفاوت فيه بين الظلمة وغيرها والماء وغيره، ولا يحصل بوضع اليد على القضيب والأُنثيين مع حفظ الدبر بالإليتين أو بالتطلية بالطين، فإنّه يصدق العراء وعدم الستر معها أيضاً.

وأيضاً لا ملازمة بين ما يجب ستره في أحد المقامين مع ما يجب ستره في الآخر، فلو قلنا في ذاك الباب بأنّ ما يجب ستره في الرجل عبارة عن تمام ما بين الركبة والسرّة الذي هو ما يستر بالمئزر المأمور به في أخبار الحمّام فلا يوجب ذلك

القول بمثله في المقام، ولو فرض إطلاق العورة على هذا المقدار في ذاك المقام لا يوجب صرف إطلاق العورة ها هنا بعد أنّ لها منصرفاً عرفيّاً هو عبارة عن الدبر والقضيب والأُنثيين، فيكون إطلاق العورة في ذاك الباب محمولاً على ضرب من التوسّع أو التنزيل.

وكذا لو قلنا: إنّه يجب في ذاك الباب على المرأة ستر جميع بدنها حتّى الوجه والكفّين والقدمين فلا يوجب ذلك القول به في المقام بعدما كان المستفاد من أخبار المقام خلافه.

فنقول بصحّة صلاتها مكشوفة الوجه والكفّين والقدمين ولو كانت بمحضر من الأجنبيّ، غاية الأمر أنّها أثمت من جهة الكشف المذكور، ولكن لا يضرّ ذلك بصحّة صلاتها كما هو الحال في الأمة لو لم تستر رأسها بمحضر الأجنبي في صلاتها، فإنّها آثمة مع صحّة صلاتها.

إذا عرفت ذلك فالكلام في المقام في ثلاثة أُمور:

الأوّل: في مقدار العورة الواجب سترها في كلّ من الرجل والمرأة.

والثاني: في تعميمه بالنسبة إلى جميع الأحوال أو تخصيصه ببعضها.

وبعبارة أُخرى:

هل لنا دليل عامّ يشمل الحالات حتّى نحكم عند الشكّ بمقتضى عمومه بشرطيّة الستر كما كان لنا في باب الطهور والقبلة من قولهم عليهم السلام: لا صلاة إلّا بطهور، ولا صلاة إلّا بالقبلة، أو ليس لنا هذا العموم، فلا بدّ من الرجوع في مورد الشكّ إلى الأُصول وهو البراءة، لأنّه من باب الشكّ في القيد، والحقّ فيه على ما قرّر في الأُصول هو البراءة كالجزء.

والثالث: في تحديد الستر الواجب.

في تحديد العورة

أمّا الأمر الأوّل أعني: مقدار العورة فالظاهر أنّ العورة في الرجل هي السوءة وما يستقبح ذكره وهو معهود معروف، لأنّه المتبادر من لفظ العورة المذكور في رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي؟ قال عليه السلام: إذا أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود»[1] الخبر.

وأمّا المرأة فالظاهر من الأخبار وجوب ستر تمام أجزاء بدنها إلّا الوجه والكفّين والقدمين، وذلك لأنّ المذكور في الأخبار في كيفيّة صلاتها أنّها تصلّي إمّا بثلاثة أثواب، الخمار[2] والدرع[3] والإزار[4]، أو بثوبين، الخمار والدرع، أو بثوب واحد، الملحفة، وهي التي يشتمل على رأسها إلى القدم، والمتحقّق في جميع هذه الأنحاء الثلاثة هو استتار جميع البدن.

وأمّا استثناء الوجه والكفّين والقدمين وإن لم يصرّح به في الأخبار المذكورة، لكن يعلم ذلك من غلبة ملازمة انكشاف هذه مع لبس هذه الأثواب، فإنّها غير ساترة لهذه الأجزاء بحسب الغالب، فلو كان سترها لازماً لزم التنبيه عليه وعدم

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) چارقد.

(٣) پيراهن.

(٤) لُنگ.

الاكتفاء بهذه الأثواب.

والظاهر عدم الفرق في الكفّين بين الظاهر والباطن، لاستوائهما في الغلبة المذكورة، وأمّا القدمان فالفرق بين ظاهرهما وباطنهما ظاهر، إذ حال القيام يكون باطنهما مستوراً بالالتصاق بالأرض، وحال السجود بالثوب.

إن قلت: قد ذكر عدم كفاية التطلية بالطين في هذا المقام، وما الفرق بين الالتصاق بالأرض والتطلية بالطين.

قلت: الفرق واضح، فإنّ العراء صادق مع الثاني، وغير صادق مع الأوّل، ألا ترى أنّه لو عمل قالباً للبدن من الطين الكثيف ولبسه يجتزي به قطعاً، فكذا في المقام.

والحاصل أنّه لا يستفاد الاستثناء في الباطن، ولكن لا يستفاد اشتراط الستر فيه أيضاً، فيكون مشكوك الحال، والأصل فيه البراءة، ولكن الاحتياط مراعاة الستر.

ولعلّه إلى هذا يشير ما ذكره شيخنا المرتضى ﷺ في حاشية نجاة العباد من الاحتياط في الباطن.

وأمّا الأمر الثاني فاعلم أنّه ليس في مقامنا دليل دالّ على إطلاق الشرطيّة كما في بابي الطهور والقبلة حتّى نقول بمقتضاها في جميع الأحوال من الاختيار وغيره، ولا الالتفات وعدمه، فيقتصر في الخروج عن دائرة عموم الشرطيّة على مقدار دلالة المخرج، وعلى هذا فمتى حصل في حالٍ من الحالات لنا شكّ في الشرطيّة كان المرجع هو البراءة على ما تقرّر في الأصول من كونها مرجعاً حتّى في الشكّ في القيد.

حكم تكشّف العورة والالتفات في الأثناء

فمن جملة الأحوال التي يشكّ فيها ما إذا انكشف العورة بغير اختياره إمّا لغفلة أو لنسيان أو لجهل بالحال أو لقهر قاهر كالريح ونحوه، نعم في بعض هذه الصور وهو ما إذا كان الانكشاف لغفلة وكان التنبّه بعد الفراغ من الصلاة لا شبهة في الصحّة، لرواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل صلّى وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حالُهُ؟ قال عليه السلام: لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته»[1].

وأمّا بقيّة الصور أعني: جميع صور التنبّه في الأثناء وصورة النسيان والتذكّر بعد الفراغ فنحن نشكّ في أصل تحقّق الشرطيّة فيها، لعدم عموم حاكم بها، فالمرجع أصالة البراءة بناءً على إمكان تخصيص الجاهل والناسي بالخطاب كما حقّق في محلّه.

وقد يقال بالصحّة وعدم البطلان في الجميع أيضاً، ولو استفدنا الإطلاق من الأدلّة أيضاً بواسطة حديث الرفع ولا تعاد، ولكن فيه أنّه بالنسبة إلى النسيان والغفلة المستمرّين إلى ما بعد الفراغ حسن، وأمّا المرتفعان في الأثناء منهما فيشكل التمسّك بهما لرفع الشرطيّة، إذ المرفوع إنّما هو الشرطيّة بالنسبة إلى حال ثبوت الغفلة والنسيان.

وأمّا الآن الذي تبدّلا فيه بالتنبّه والالتفات فغير مشمول لهما، ويكفي في البطلان هذا الآن، بل نقول: بناءً على عدم استفادة الإطلاق أيضاً فلا شكّ بالنسبة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

إلى هذا الآن، لأنّه آن الالتفات والاختيار والعمد، وقد كان مكشوفاً، فعلى كلا التقديرين لا محيص عن البطلان في الأثناء.

وكذا الحال في الانكشاف القهري الحاصل بالريح، فإنّ الآن البعد المتّصل بالآن الأوّل كشف حاصل في حال الالتفات والاختيار.

فإن قلت: بل يمكن التمسّك للصحّة وعدم البطلان بحديث الرفع، لكونه ممّا اضطرّ إليه، لأنّه في هذا الآن العقلي غير قادر على الستر، فهو مضطرّ إلى الكشف في هذه الصلاة الشخصيّة.

قلت: نعم، ولكن بالنسبة إلى حقيقة الصلاة لا اضطرار له، والمعيار هو الاضطرار بالنسبة إليها، فله ترك هذا الفرد المضطرّ فيه واختيار فرد آخر لا اضطرار فيه.

فإن قلت: المعيار ملاحظة الفرد لا الكلّي كما هو الحال في ما لا يعلمون والنسيان ونحوهما.

قلت: نعم ولكنّ المدّعى أنّ الاضطرار إلى الكشف في الفرد لا يسمّى اضطراراً إليه عرفاً، إلّا إذا استوعب جميع أفراد الطبيعة، نعم لو حصل ذلك في ضيق الوقت جاز له الاكتفاء بهذه الصلاة من باب أهميّة الوقت من حفظ شرطيّة الستر.

فإن قلت: لا دليل على اشتراط الستر في الأكوان الصلاتيّة، وإنّما المعتبر هو في أفعالها وأقوالها.

قلت: الظاهر من الدليل هو الاعتبار في المصلّي، ولا شكّ أنّه في حال السكون مصلٍّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا الإشكال في صحّة الصلاة في جميع صور الكشف في حال الالتفات والاختيار في الأثناء بعد المسبوقيّة بالنسيان والغفلة والقهر.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه حسب الفرض ليس لنا إطلاق دالّ على الشرطيّة المطلقة الشاملة لجميع الأحوال، وإنّما المتيقّن من قوله عليه السلام: إذا أصاب حشيشاً يستر به عورته إلخ حال الالتفات، لكن إذا عرضنا هذا الكلام على العرف لا يفهم منه هذا الآن العقلي المتوسّط بين مبادرته والستر، فإنّه ما دام غافلاً لم يكن مخاطباً بالستر، ومتى التفت بادر بلا مهلة إلى تحصيل الساتر وأوجده فوراً عرفيّاً فقد خرج عن عهدة الخطاب الشرعي المتوجّه إليه في هذا الحال.

والحاصل فرق بين قولنا: الستر شرط للصلاة، الظاهر منه الاستيعاب لجميع الأحوال والآنات ومنها هذا الآن، فلا محيص عن البطلان، وبين قولنا: لا بدّ أن لا يقع منك كشف مسبوق بالقدرة والاختيار، وفي هذا الفرض الذي ذكرنا تحقّق هذا المعنى، إذ لم يتحقّق منه كشف مسبوق بالاختيار، وإن تحقّق كشف في حال الاختيار، لكن لا بالاستناد إليه، بل إلى النسيان أو الغفلة أو القهر السابقة.

نعم لو تخلّل زمان نافي الفور العرفي، أو احتاج تحصيل الساتر إلى إيجاد منافٍ للصلاة فهو مطلب آخر، وأمّا إذا حصل بدون تراخٍ وبلا منافٍ فلا نسلّم أنّه خالف تكليف: أيّها الملتفت استر عورتك في صلاتك. مع أنّه ليس لنا تكليف بهذه الصورة، بل الأخبار غير متعرّضة للعموم والإطلاق، لكونها مسوقة لبيان حكم آخر مثل التفرقة بين المرأة والرجل في أنّ الأولى تحتاج إلى ثياب ساتر لجميع جسدها دون الثاني، وحينئذٍ يكون مورد الكلام خالياً عن الدليل، ولو فرض احتياج تحصيل الستر إلى زمان معتدّ به، ولكن قبل الاشتغال بشيء من أفعال الصلاة، فيكون من باب الدوران بين المطلق والمقيّد، والمرجع فيه البراءة.

بل يمكن أن يقال: على تقدير وجود الإطلاق في المقام أيضاً يمكن التمسّك للصحّة بحديث لا تعاد، بدعوى أنّه كما يشمل الإخلال السهوي، كذلك يشمل

الإخلال الواقع في حال التنبّه، لكن بالاستناد إلى السهو السابق، فإنّ الآن الأوّل من آنات الالتفات ليس عدم الستر فيه مسبّباً عن العمد والاختيار وإن كان مختاراً فيه، بل مسبّب عن السهو السابق، والحديث شامل لهذا القسم من الخلل أيضاً.

والحاصل: أنّا ندّعي أوّلاً: أنّه ليس لنا في أخبار الباب ما يستفاد منه إطلاق شرطيّة الستر للصلاة، بل غاية ما يستفاد منها شرطيّته في الجملة، فلا يشمل مثل هذا التمكّن والالتفات الحاصلين في الآن الأوّل المسبوق بالغفلة أو النسيان أو قهر القاهر، فلو كان مكشوفاً في هذا الآن ولكن بادر في تحصيل الستر بما لا ينافي الفور العرفي بل ولو نافاه ولكن لم يبلغ حدّ الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة كانت صلاته صحيحة، بعضها بدليل اغتفار السهو والغفلة والقهر، وبعضها بسقوط شرطيّة الستر بأصل البراءة، وبعضها بإيجاد الشرط في حال التمكّن والالتفات.

وثانياً: على فرض التسليم ووجود الإطلاق المذكور يكون الآن المذكور مشمولاً لحديث لا تعاد، وهو حاكم على الإطلاق المذكور، فإنّ الحديث لم يذكر فيه اسم السهو، فمقتضى إطلاق لفظه شمول جميع صور الإخلال ولو ما كان عن عمد، فضلاً عن غيره، ومن غير فرق بين الإخلال من الابتداء أم في الأثناء.

لكن سلّمنا خروج العمد إمّا لعدم المعقوليّة، وإمّا لعدم الانصراف إليه، وكذا سلّمنا خروج الاضطرار الابتدائي فلا يشرع بسببه الدخول في الصلاة المضطرّ إلى ترك شرطها أو جزئها، وأمّا بالنسبة إلى الاضطرار الطارئ في أثناء الصلاة الشخصيّة فلا داعي إلى تخصيص عمومه.

والفرق بين هذا وسابقه أنّه على التقدير السابق يكون الحكم بالصحّة من جهة الاستناد إلى أصالة البراءة عن اعتبار قيد الستر بالنسبة إلى هذا الحال المتخلّل بين أوّل الالتفات وبين حصول الستر، وعلى هذا التقدير يكون من جهة الاستناد

إلى الحديث الشريف، لكن على كلّ حال لا بدّ أن لا يشتغل بشيء من أفعال الصلاة، لأنّ اشتراط الستر فيها معلوم، وتحصيله أيضاً ممكن بالصبر إلى حصوله، إذ كلّ ما هو شرط في أحوال الصلاة فهو شرط في أفعالها.

ومن هنا تبيّن الحال في الأمة المعتقة في أثناء الصلاة لو بادرت إلى الستر بمحض حصول الانعتاق، فإنّ الأمة قد استثنتها الأخبار بالنسبة إلى ستر رأسها عن حكم المرأة فأجازت كشف رأسها في الصلاة، وحينئذٍ فلو كانت في أوّل الصلاة أمة وطرأتها الحرّية في أثناء الصلاة فصحّة هذه الصلاة لو بادرت إلى ستر رأسها بلا فعل منافٍ مبنيّ على إحدى المقدّمتين اللتين أشرنا إليهما، فإن سلّمنا إحداهما فالصلاة صحيحة، وإن منعناهما فباطلة كما هو واضح، فإنّه وإن كان هنا آن واحد تحقّق فيه الحرّية مع الانكشاف، إلّا أنّه لا ينافي مع صدق أنّها ما دامت مكشوفة الرأس كانت أمة مغتفراً عنها ذلك، ومتى صارت حرّة صارت مستورة الرأس.

فرع:

قد عرفت استثناء الأمة عن حكم الستر المعلّق على المرأة، فهل المبعّضة مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ ما حكمها من حيث وجوب ستر رأسها وعدمه؟

الحقّ هو الوجوب، لأنّها ليست بمصداق للأمة، فإنّها عبارة عمّن كانت مملوكة بتمامها، فإذا خرجت عن صدق الأمة دخلت تحت إطلاق المرأة التي قد علّق حكم الستر عليها في الأخبار، إذ ليس الحكم دائراً مدار عنوان الحرّة حتّى يقال: إنّ المبعّضة خارجة عن العنوانين فيحكم فيها بالبراءة.

وذلك لأنّ العام وإن كان يصير معنوناً بعد ورود الخاصّ، لكن بعدم ذلك الخاصّ، لا بضدّه الوجودي، فيصير العنوان في عامنا هو المرأة التي ليست مملوكة بتمام أجزائها، وهذا لا شبهة في انطباقه على المبعّضة، لا المرأة الحرّة، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأمّا الأمر الثالث :

أعني :

تحديد الستر الواجب

فاعلم أنّ هنا مرتبة من الستر تقطع بمصداقيّته لهذا المفهوم بقولٍ مطلق، وهو ما إذا كان البدن مستوراً بساتر ضخيم لا يمكن رؤية ما وراءه ولو بتوسّط الدقّة وشعاع الشمس ونحو ذلك، وفي مقابلتها العريانيّة بلا ساتر أصلاً، فالقسم الأوّل نقطع فيه بصحّة الصلاة، والثاني نقطع فيه بالفساد، وبينهما مراتب متدرّجة في الوضوح والخفاء.

إحداها : أن يكون على البدن ساتر كان بشكل البدن وقالباً له ولطيفاً وملصقاً بالبدن، بحيث لا يحكي لا لونه ولا شبحه ولو بالدقّة أو في الشعاع، ولكنّه يحكي جميع كيفيّاته من القطر والانحناء والاستقامة والانجذاب وجميع الخصوصيّات.

وهذا لا إشكال في أنّ المرئيّ ليس إلّا قطر المجموع، لا قطر البدن وإن كان ربما يقال : إنّ قطر البدن مرئي، لكنّه من باب المسامحة، نعم قطره معلوم بعد استثناء مقدار الساتر، فيعلم مثلاً أنّه شبر إلّا شعيرة، فيحتسب الشعيرة لأجل الساتر، ولكنّه غير كونه محسوساً مرئيّاً برؤية العين.

فالظاهر عدم الإشكال في هذه الصورة بعدما كان اللون وسائر المميّزات أيضاً مستوراً كما هو الفرض، كما أنّه يكتفى بمثل ذلك في باب النظر أيضاً، نعم

الظاهر حرمته من جهة عنوان آخر وهو كونه مهيّجاً للشهوة.

الثانية: أن يكون الساتر حاكياً للشبح أعني: ما لا يتميّز إلّا بعوارضه العامّة المشتركة بين الحيوان والجماد، أو المشتركة بين أصناف الحيوان، أو المشتركة بين أفراد الصنف الواحد منه بدون تميّز للعوارض الشخصيّة، ولو كان هناك قرينة خارجيّة تدلّ على تلك العوارض الشخصيّة بحيث علمنا بأنّه الشخص الكذائي، فليس هذا داخلاً في رؤية الشخص، بل المرئي هو الشبح، والمعلوم إنّما هو الشخص بجميع معيّناته المشخّصة.

والحاصل: أنّه فرق بين رؤيته بلونه وكمّه وكيفه المخصوص به، إلى غير ذلك من خواصّه، وبين العلم بذاك من القرينة الخارجيّة وانحصار المرئي في السواد الغير المتحرّك المردّد بين الجماد والحيوان، أو المتحرّك الغير المعلوم استقامة قامته المردّد بين الإنسان وغيره، أو المعلوم استقامته لكن مردّداً بين أفراد الإنسان.

وبالجملة، فهذا على قسمين:

الأوّل: أن يكون حكايته لهذا المعنى محتاجة إلى مؤونة وعلاج مثل القرب والمداقّة والمحاذاة للشعاع، فهذا القسم أيضاً الظاهر تحقّق الستر الصلاتي وكذلك النظري به.

والثاني: أن لا يكون محتاجة إلى شيء من ذلك.

والثالثة: أن يكون الساتر كالشبكة المشتملة على الفُرَج الصغار مثل ما يسمّى في زماننا (تور) بحيث يحكي نقش لون البشرة وقطرها، وهذا القسم لا إشكال في عدم كونه ستراً في شيء من البابين، إنّما الإشكال في ما تقدّمه ودعوى أنّه ليس لنا في باب الصلاة إطلاق.

وما ورد في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة من قوله عليه السلام: يستر به عورته

وارد مورد حكم آخر، فالمعلوم اعتبار سترٍ مّا، وأمّا كيفيّته فلا، فيرجع إلى أصل البراءة، فإنّ هذه المرتبة بالإضافة إلى العريانيّة الصرفة ستر، وبالإضافة إلى الستر التامّ كشف.

فلا يعلم هل اعتبره الشارع ستراً صلاتياً أو لا، فالأصل البراءة من اعتبار أزيد منه مشكلة جدّاً، وخصوصاً مع ملاحظة التقييد الوارد في بعض الأخبار لكفاية القميص الواحد للرجل وقوله عليه السلام: إذا كان كثيفاً[1]، وقوله في بعض آخر: لا تصلّ فيما شفّ أو وصف، وفي نسخة أو «صفّ»[2] وفي ثالثة: أو سف بواو واحدة مع السين المهملة، فإنّ شفّ على ما صرّح به أهل اللغة بمعنى رقّ، فهذا القسم يصدق عليه أنّه رقيق وغير كثيف، فالاجتناب إن لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

الفصل الثاني

في الساتر

ويعتبر فيه أُمور:

الأوّل: الطهارة، بل هي شرط في جميع لباس المصلّي وإن لم يكن ساتراً. وتفصيل الكلام في هذا الشرط موكول إلى كتاب الطهارة.

الثاني: الإباحة، وليعلم أوّلاً أنّ الستر المعتبر في الصلاة ليس عبادة حتّى ينافي كونه منهيّاً عنه للتقرّب بسببه، ولهذا لو وقع بلا قصد قربة وعلى وجه الغفلة كفى قطعاً، فالحال في الساتر المغصوب حال اللباس الغير الساتر كالقلنسوة والقباء والرداء إذا كان مغصوباً، فيحتاج إضراره بالصلاة إلى حصول الاتّحاد بين التصرّف فيه وبين الأكوان الصلاتيّة، نظير الصلاة في المكان المغصوب، فإن سلّمنا الاتّحاد أوجب البطلان سواء في الساتر أم في غيره، وإن منعناه فلا بطلان، بلا فرق بينهما أيضاً.

وبالجملة، لا يحدث بسبب الأمر بتحصيل الساتر للصلاة مزيّة للساتر في هذا الباب على غيره، بل الملاك فيهما هو الاتّحاد المذكور وعدمه.

وحينئذٍ نقول: المتصوّر في لبس اللباس المغصوب من الوجوه المحرّمة

والتصرّفات المبغوضة للمالك أُمور:

الأوّل: مجرّد الاستيلاء المالكي عليه بقطع يد مالكه عنه من دون تصرّف زائد على الاستيلاء المذكور، وبعبارةٍ أُخرى: تحصيل المعنى الذي لولا العلم بالحال لو أحرزناه حكمنا بمالكيّة صاحبه وعبّرنا عنه باليد الدالّة على الملك، فإنّه معنى غير ملازم للتصرّفات، فإنّه عبارة عن الاستيلاء، والاستيلاء على المال وقطع يد الغير عنه أمر غير ملازم مع التصرّف من المستولي في المستولى عليه، كما هو واضح.

والثاني: الزيادة عليه باستعماله في اللبس، فإنّه تصرّف زائد على نفس الاستيلاء وقهر المالك وسلب اختياره، فيكون محرّماً آخر غيره، لكنّه من المعلوم عدم اتّحاده مع شيء من الأكوان الصلاتيّة، بل المحقّق صرف المقارنة بمعنى أنّه راكع وقائم وساجد في حال اللبس المحرّم ومقارناً معه من دون اتّحاد بينهما في الوجود أصلاً، إذ لا يصحّ حمل مفهوم اللبس على شيء من هذه الأكوان والأفعال، فلا يقال: الركوع لبسٌ أو القيام أو السجود، وهذا أيضاً واضح.

الثالث: الزيادة عليه بتحريك الثوب المغصوب بعد لبسه بالحركات البدنيّة في حالة القيام والركوع والسجود وإحداث الهيئات الخاصّة فيه بعدما لم يكن، وهذه لا شكّ في كونها تصرّفات أُخر وراء الاستيلاء ووراء اللبس، فإنّ إحداث الهيئة الركوعي في الثوب بعد كونه بهيئة الاستقامة وكذا سائر الهيئات وتحريكه بالتحريكات الخاصّة الحاصلة بتبع حركات البدن تصرّفات في الثوب، وهي غير الاستعمال اللبسي، وتكون متّحدة مع الأفعال الصلاتيّة، فإنّ عين تحطيط الظهر الذي هو جزء للصلاة تحريك للثوب وإحداث للهيئة فيه.

ولكنّ الذي يختلج بالبال أنّ مثل هذه التصرّفات وإن كان أهل العرف يراها تصرّفاً قطعاً وهل هو إلّا مثل جعل المال في الفينة ونقله إلى مكان آخر، فإنّه نقل

بالتبع، ومع ذلك يكون تصرّفاً عرفاً، ولكنّهم لا يهتمّون ولا يعتدون بوجود هذه التصرّفات، بل وجودها وعدمها سيّان في نظرهم، لعدم التفاوت في غرضهم بين كون ثوبهم بهيئة الاستقامة أو بهيئة الانحطاط الركوعي أو السجودي.

نعم إلّا إذا كان ذلك مظنّة حدوث نقص وفساد في الثوب، وأمّا إذا لم يحدث تفاوت فيه من ناحية الهيئة الجديدة، أو كانت هي أنفع وأصرف بحاله من القديمة فلا يبالون ولا يتغيّر حالهم بحدوثه، بحيث لو سُئلوا عن هذه التصرّفات بعد الفراغ عن مقطوعيّة يدهم والكون تحت يد الغاصب لما انقدح في أنفسهم المنع عنه.

وإذن فلا يمكن أن يقال: إنّ اللابس اللباس المغصوب أبداً مشتغل بثلاثة محرّمات: الأوّل: نفس الاستيلاء وإثبات اليد المالكي عليه، والثاني: التصرّف فيه باللبس، والثالث: التصرّف فيه بعد اللبس بهذه التحريكات أو السكونات الحاصلة له بتبع البدن، أو استقلالاً إذا كان بالوصف الذي ذكرنا من عدم تفاوت بين وجوده وعدمه في نظر عامّة الملّاك.

نعم لو كان التحريك المذكور مظنّة للخطر في اللباس مثل جعل طرف القباء وعاءً لشيء أو استعماله في إثارة الريح أو الركوع في الثوب الضيّق بحيث كان مظنّة للانخراق فهذه يكون محطّاً للنظر ومهتمّاً بشأنه للمالكين ويمكن تعدّد الحرام بسببها.

وأمّا أمثال ما ذكرناه من المشي في حال لبس اللباس مثلاً إلى مسافة يسيرة بحيث لا يحدث فيه شيء أصلاً ونحوه فلا يكون محطّاً لنظرهم، وليس مالك بين المالكين غير راضٍ بوقوع أمثال ذلك في ماله حتّى يقال: قد وقع في ماله مبغوض آخر له وراء كونه ملبوساً للغاصب، وهو أنّه قام فيه أو ركع أو سجد، واللباس المذكور قد تحرّك وتغيّر هيئته بتبع ذلك، فقد حدث له مبغوض ثانوي وراء أصل الملبوسيّة، فإنّه يمكن القطع بخلاف ذلك وأنّ المبغوض المالكي لا يتعدّد بسبب ذلك.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّ ما يكون مبغوضاً للمالك من التصرّف في الثوب المغصوب وهو لبسه غير متّحد مع الأكوان الصلاتيّة، بل بينهما بون بعيد ومغايرة فاحشة، فأين الركوع والسجود والقيام من اللبس، وإن كان اللبس متحقّقاً حينها، وما كان متّحداً معها وهو التحريكات وتغيير الهيئات في الثوب بتبع الحالات والأفعال الصلاتيّة غير مبغوض مالكي، فلا يكون مبغوضاً شرعيّاً أيضاً، لكون المبغوضيّة الشرعيّة تابعة للمبغوضيّة المالكيّة في هذا الباب، كما هو واضح.

والحاصل: أنّا نقول بأنّ هذه التحريكات تصرّف في نظر العرف، ولكن نقول: الرضى بها حاصل لكلّ أحد لا على وجه الإطلاق حتّى يستلزم الرضى بأصل اللبس أيضاً، بل في تقدير تحقّق اللبس، فلا ينافي مع مبغوضيّة اللبس الذي هو التقدير.

فإن قلت: ما الفرق بين هذه التحريكات وبين الأفعال الصلاتيّة في الدار المغصوبة، فإنّا نقول: أيّ عاقل لو سئل عنه: إنّك على فرض كون الغاصب في دارك تبغض صلاته فيه بالنسبة إلى مكثه غير مشتغل بالصلاة؟ قال: نعم أبغض ذلك.

قلت: هذا مبنيّ على تصوّر الترتّب في الموضوع الواحد بعد الفراغ عن تسليمه في الموضوعين كالصلاة والإزالة، بأن يقال: إنّه منهيّ أوّلاً عن الغصب بحقيقته السارية التي منها هذه الحركات التي هي عين الأفعال الصلاتيّة، وعلى فرض عصيانه هذا النهي، مأمور باختيار فعل الصلاة من بين سائر أنحاء الكون الغصبي، وهو ربما يكون محلّ منع وإن كان مسلّماً في باب الضدّين الذين أحدهما أهمّ.

فإن قلت: مرجع ما ذكرت إلى حصول الرضى بهذه التحريكات لعدم كونها وجهاً من وجوه الانتفاع ولا معرضاً لحصول الضرر أو الاندراس في الثوب،

وبعبارةٍ أُخرى: لقلّتها وسقوطها عن النظر، وهذا موجود في الحبّة من الحنطة، فلا بدّ أن نقول بعدم حرمة أكلها من مال الغير بدون الإذن منه.

قلت: المناط حصول القطع للمكلّف بالرضى الباطني للمالك، وأنّى لنا بهذا القطع في حبّة الحنطة ما لم يأذن هو في الأكل.

وأمّا في المقام فالمدّعى حصول القطع لكلّ أحدٍ بأنّ واحداً من العقلاء ليس إذا عرض عليه هذا المعنى انقدح له مبغوضان، أحدهما اللبس، والآخر التحريك المذكور، وليس التحريك من شؤون وأطوار اللبس حتّى يقال: إنّه لمّا كان اللبس فرداً للغصب والغصب بشؤونه ومراتبه حرام بحيث يسري الحرمة إلى جميع خصوصيّاته وأطواره، فيكون اللبس أيضاً بما له من الشؤون سارياً فيه الحرمة، ومن شؤونه هذه التحريكات، إذ قد عرفت أنّ التحريك للثوب من مكان القيام إلى مكان الركوع وهكذا من كلّ نقطة إلى غيرها، ومن كلّ هيئة إلى خلافها ليس فرداً للّبس بحيث صحّ إطلاق مفهوم اللبس عليه.

فلا يقال: هذا التحريك من مكان القيام إلى مكان الركوع لبس للثوب، فلم يبقَ إلّا أنّها منفكّة عنه في الوجود وإن كانا متقارنين في الزمان، وإذا لوحظت هذه الكيفيّات مستقلّة فلا يوجد عاقل تجدّد له همّ وغصّة من قبلها فوق الهمّ والغصّة الحاصلين من قبل اللبس.

ألا ترى أنّا لو رأينا شخصين كلّ منهما غصب عدّة دراهم موضوعة على الأرض بهيئة خاصّة، ولكن أحدهما لم يزد على أن حال بين المالك ودراهمه من دون نقلها عن محلّها وتغييرها عن هيئتها، والآخر زاد على ذلك برفعها من الأرض إلى كيسه وتفريقها عن الهيئة الأوّليّة، فهل يكون همّ قلب المالك الثاني بسبب هذه الزيادة زائداً على المالك الأوّل، فتارةً يهتمّ لأجل محروميّته عن دراهمه، وأُخرى

يحزن لأجل تفريق هيئتها وكونها على الأرض وتبدّلها إلى مكان آخر، لا نجد من أنفسنا انقداح الثاني في نفس عاقل وإن كان لو فرض التصريح من المالك بعدم الرضى فلا محالة يتعدّد الحرام، ولا محيص عن بطلان الصلاة حينئذٍ.

فإن قلت: سلّمنا أنّ هذه الكيفيّات ليست بشؤون للّبس، ولكن نقول: القيام في اللباس والركوع والسجود ليس إلّا كالقيام والركوع والسجود في الفضاء المغصوب، فكما أنّ الثاني حرام بلا شكّ فكذلك الأوّل، فإنّا نضع مكان الفضاء المملوك للغير، الثوب المحفوف بالبدن، كاحتفاف الفضاء به المملوك للغير، فكما أنّ الحركة القياميّة والركوعيّة والسجوديّة في الفضاء ممنوع وغصب محرّم، فكذلك في الثوب المذكور بلا فرق في البين أصلاً.

قلت: الفرق أنّ كون المكلّف في الفضاء المملوك للغير بجميع أنحائه وبطبيعته السارية التي منها القيام فيه، ومنها الركوع والسجود فيه محرّم، فيقال له: لم تقوم في هذا المكان، أو لِمَ تركع فيه، أو لِمَ تضع جبهتك على هذه الأرض، وبالجملة، يقع كلّ فرد من أفراد الكون بخصوصيّته الخاصّة تحت النهي المالكي، فكذلك يقع تحت النهي الشرعي.

وأمّا اللابس للباس الغير الكائن في المكان المباح فلا يقال له: لِمَ تقوم أو تقعد؟ أو لِمَ تركع أو تسجد؟ بل يقال: لِمَ تلبس هذا اللباس وتجعله على بدنك؟ فليس الاعتراض متوجّهاً إلى قيامه وقعوده وركوعه وسجوده وسائر أكوانه، بل متوجّه إلى اللبس الذي هو مغاير لها مفهوماً ووجوداً وإن قارنها زماناً.

والحاصل: لا يعدّ من أفراد التصرّف في اللباس عرفاً أنحاء أكوان اللابس فيه من القيام والقعود وغيرهما وإن كانت معدودة كذلك في المكان. والفارق العرف، فإذن لا يتوجّه إليها النهي المالكي، فكذلك الشرعي.

فإن قلت: الذي صرّحت به في طيّ العبارات اتّحاد تحريك الثوب مع الأفعال الصلاتيّة، إلّا أنّه غير متعلّق للنهي، ولقائل أن يمنع الاتّحاد، فإنّ تحريك الثوب غير تحريك البدن وجوداً كتحرّكهما وإن كانا متقارنين زماناً.

قلت: نعم، ولكن غايته أنّه من باب علّة الحرام، فإنّ تحريك الثوب تابع ومعلول لتحريك البدن، وقد قرّر في محلّه سراية البغض من الحرام إلى علّته، فإذا كان تحريك البدن حراماً فإنّه كالإلقاء فيما إذا كان الإحراق حراماً، فكيف يكون عبادة.

فالعمدة ما ذكرنا في وجه التفصّي من منع كونه محرّماً آخر وراء اللبس ما لم يكن معرضاً لفساد أو اندراس أو استيفاء لمنفعة جديدة.

ثمّ إنّه قد حكي من بعض الأساطين أنّه تفصّى عن بطلان الصلاة في المكان المغصوب بطريق آخر يكون على فرض صحّته جارياً في المقام، وهو أنّ الاجتماع والاتّحاد إنّما يلزم إذا جعلنا الأجزاء الصلاتيّة عبارة عن نفس الأفعال والحركات الصادرة من المصلّي من القيام والركوع وغيرهما.

وأمّا إذا قلنا بأنّها ليست بأجزاء للصلاة وإنّما الأجزاء هي الهيئات المتحصّلة من تلك الحركات عقيبها أعني: الهيئة الحاصلة للقائم وللراكع وغيرهما، وهذه الهيئات ليست من مقولة الفعل حتّى يكون تصرّفاً في المكان أو اللباس.

نعم مقدّماتها كذلك، ولكن حيث إنّ المقدّمة المحرّمة إذا لم تكن منحصرة كما فيما نحن فيه لا يمنع من وقوع ذيها عبادة، كما يصحّ الحجّ بركوب الدابّة المغصوبة، فلا مانع من الصحّة في المقام أيضاً، هذا ما حكي عنه ﷺ.

وأورد عليه شيخنا الأستاذ أطال الله بقاءه بوجهين:

الأوّل: منع كون جزء الصلاة هذه الهيئات، وذلك لأنّ الأمر والإرادة في

الآمر سنخها سنخ إرادة الفاعل، فكما أنّها أبداً إنّما يتعلّق بتحريك العضلات سمت ما هو فعل صادر عنها، لا إلى ما هو أجنبيّ عن مقولة الفعل بها، فكذلك الإرادة الآمريّة، غاية الأمر أنّ لها هذا التأثير في عضلات العبد، والاولى له ذلك في عضلات نفس المريد.

وأمّا كيفيّة الاقتضاء والتأثير فيهما واحد، أعني: تحريك الفاعل سمت الفعل، ولو صحّ أن يقال: أطلب منك هذا البياض فهو من باب التوسّع في العبارة، وإلّا ففي الحقيقة واللبّ لم يتعلّق الطلب إلّا بالتبييض.

وهكذا في المقام أيضاً لا يتعلّق الأمر إلّا بإيجاد الهيئات وهو عين الأفعال الصادرة وما هو المعنى المصدري، فيعود المحذور.

وهكذا الكلام في باب الطهارة الحدثيّة، فإنّها أيضاً ليست بنفسها مأموراً بها، بل المأمور به إيجادها وتحصيلها الذي هو نفس الغسلتين والمسحتين، والفرق بين تعلّق الأمر بنفس الغسلتين والمسحتين وبين تعلّقه بإيجاد الطهارة أنّه على الأوّل لو شكّ في جزء أو قيد كان المرجع هو البراءة، وعلى الثاني كان المرجع هو الاشتغال، لأنّ إيجاد الطهارة أمر مبيّن معلومٌ مفهوماً، وقد علم اشتغال الذمّة به، والشكّ في تحقّقه ووجوده خارجاً، وهو مورد الاشتغال، وأمّا على الأوّل فالشكّ في المفهوم الذي أُمر به وسعته وضيقه، وأنّه المقيّد أو المطلق أو التامّ، أو الناقص.

وحاصل المقام أنّ النتيجة المتولّدة من الفعل الاختياري وإن كان مقدوراً بمعنى أنّ لك الولاية على وجودها وعدمها، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في المتعلّقيّة للإرادة، بل إرادتك إنّما تتعلّق بما هو فعلٌ لك بالمعنى المصدري، فكذا الأمر الذي هو أيضاً متّحد السنخ مع إرادتك، غاية الأمر أنّه إرادة مولاك الفعل من جوارحك.

والوجه الثاني: سلّمنا صحّة تعلّق الأمر وإن لم يصحّ تعلّق إرادة الفاعل،

لكن هذه النتيجة لا اختيار فيها بعد حصول الاختيار في مقدّمتها.

وبعبارةٍ أُخرى: هذه المقدّمة ليست كركوب الدابّة المغصوبة في طريق الحجّ مع عدم الانحصار، فإنّ هناك للمكلّف اختيار آخر بعد تماميّة الركوب بصرفه في عمل الحجّ، ولهذا يحصل له الحسن الفاعلي الذي هو أحد ركني العبادة بواسطة هذا الاختيار الثانوي الذي نشأ من مبدأ حسن، فإنّ قوام المقرّبيّة والعبادية بشيئين:

أحدهما: ترتّب الثمرة المطلوبة للمولى على العمل، والآخر: كون الداعي للفاعل إلى العمل أيضاً داعياً راجعاً إلى المولى ورعاية جانبه وحفظ مقامه، لا ناشئاً عن الشهوة فضلاً عن المعصية أو العناد والبغض للمولى، فهذان الأمران في مثال الحجّ يحصلان كلاهما بعد الركوب.

وأمّا في هذا المقام فليس للعبد اختيار آخر وقدرة أُخرى يصرفه للمولى حتّى يحصل له الحسن الفاعلي الذي هو القدر المشترك بين الانقياد والعبادة، نعم قد تحقّق عقيب اختياره الأوّل الذي فرض نشوّه عن محض تمرّده على المولى وعصيانه واتّباعه لشهوته نتيجة مطلوبة للمولى قهراً وبلا اختيار آخر في حصولها.

وإن شئت توضيح المقام بالمثال فافرض أنّ صبغ ثوب بالحمرة مطلوب للمولى ويثيب من أوجده طلباً لمرضاته، ثمّ إنّ العبد قتل ابن المولى وصبغ الثوب بهذا العمل المبغوض، فهل ترى أنّه يحصل له بواسطة هذا الصبغ الحاصل من إراقة دم الابن أجر وثواب عند المولى مقروناً مع عتابه وعقابه على إراقة دم مهجة قلبه؟ كلّا وحاشا.

فإن قلت: لو فرضنا المقدّمة فعلاً مباحاً في حدّ نفسه فلا إشكال في حصول القرب بواسطة ترتّب مسبّبه عليه إذا أتى به بقصد ترتّب ذلك المسبّب، فكما صار المباح واسطة لعباديّة المسبّب ومقرّبيّته، فكذلك لا مانع في المقام أن يكون هذا

العمل المبغوض محصّلاً لعباديّة المسبّب من جهة تسبّبه إليه، ومبغوضاً من الجهة الراجعة إلى ذاته.

قلت: ليس جهة إعطاء عنوان العباديّة في المقدّمة المباحة صرف التسبّب، بل من جهة أنّ الفاعل إذا أراد بالفعل المباح تحصيل تلك الجهة المطلوبة حصل له الحسن الفاعلي، فإذا انضمّ إلى حصول تلك الجهة تحقّقت العبادة.

وأمّا في المقام فلم يبعثه إلى الفعل إلّا الشيطان ولم يزده هذا العمل إلّا بُعداً عن ساحة المولى، فكيف يحصل له الحسن الفاعلي، نعم يأتي الكلام في أنّه هل يحصل له القرب بصرف ترتّب تلك الجهة الحسنة المطلوبة.

ولكنّك قد عرفت أنّ تلك الجهة بمجرّدها ما لم تنضمّ إلى سعي فاعلي وحركة جوارحي لم يتحقّق بها العبادة، وإلّا فصحّ قصد العباديّة بطيران الغراب الذي علم بوقوعه خارجاً وكونه مطلوباً للمولى، بل لا بدّ من إعمال وسع وإتعاب بدن من العبد في سبيله، والسعي المتحقّق منه في المقام حسب الفرض لم يوجب له إلّا البُعد، فبقي الحسن الفاعلي بلا محصّل، وبدونه لا تتمّ العبادة.

اختصاص البطلان بصورة فعليّة النهي

ثمّ إنّه على فرض القول بكون المقام من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي فلا إشكال في اختصاص البطلان بصورة فعليّة النهي وتنجّزه، فلو كان المكلّف معذوراً فيه إمّا للجهل بأصل النهي قصوراً أو بموضوعه أو للنسيان في أحدهما فلا مانع من تحقّق العبادة ولو على مذهب القائل بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

وتفصيل هذا المطلب وإن كان يطلب من الأُصول، إلّا أنّه لا مانع من الإشارة إليه هنا على سبيل الإجمال.

فنقول: العذر تارةً شرعي، والأُخرى عقلي، أمّا الأوّل فكما في مورد ثبوت اليد المحكوم شرعاً بكون المال ملكاً لذيها، فأخذ الثوب إمّا بإذنه أو بالشراء أو الاستئجار منه، فإنّه مرخّص شرعاً في الاستعمال لهذا الثوب، لكنّه بحسب الواقع باقٍ على حرمة الاستعمال، ولو فرض أنّه لا يسمّى غصباً، لأنّه تصرّف عدواني، وهو ملازم مع العصيان وفعليّة النهي نقول: على فرض التسليم لا ندور مدار اسم الغصب، بل المعيار وجود النهي الواقعي، وهو متحقّق، فالمدّعى أنّ هذا التحريم بوجوده الواقعي غير منافٍ مع ورود الأمر، كيف وهو قد اجتمع مع الترخيص، والتضادّ مشترك بينه وبين الوجوب.

فإن قلت: هو إنّما يكون في موضوع الشكّ في التحريم، فبينهما الترتّب والطوليّة، نقول نحن أيضاً: نفرض محلّ الأمر الصلاتي هذا الموضوع، ولا يقال: إنّه خروج عن المطلب، فإنّ كلامنا في اجتماع الأمر والنهي، وهذا من باب اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي.

قلت: إن أردت أنّه حكم ظاهري بمعنى أنّ له انكشاف الخلاف فلا كذلك، لأنّه لا كشف خلاف في هذا الأمر، لأنّ الحركة الخارجيّة لا نقصان فيها من حيث الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة، وإنّما المانع من قبيل الأمر، وهو في هذا الموضوع أعني: الشكّ لا مانع له، فمع فرض وجود المقتضي يحصل العلّة التامّة للثبوت، والأوامر الظاهريّة التي لها كشف الخلاف إنّما ذلك بواسطة خلوّها عن المصلحة الذاتيّة في المتعلّقات، فلا يصلح للمقرّبيّة والعباديّة، هذا في صورة العذر الشرعي.

وأمّا مع العذر العقلي كالنسيان حيث إنّ العقل يعذر الناسي، لا أنّ له رخصة شرعيّة في الارتكاب فأوّلاً نقول بإمكان إثبات الأمر في هذا الموضوع أعني: من كان معذوراً من الحرام الواقعي بالنسيان أو نحوه بقاعدة الترتّب التي

حقّق في الأُصول في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، ولا يلزم تخصيص عنوان الناسي، إذ الخطاب شامل له في ضمن عنوان عامّ وهو جامع المكلّف في قوله تعالى: ﴿ أَقيموا الصَّلاةَ ﴾ وإنّما خرج عنه بالتخصيص العقلي حسب الفرض من اختيار القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي صورة عدم العذر عن الحرام الواقعي، وأمّا مع العذر بنحو الترتّب فلا مانع منه.

وثانياً نقول: لا نحتاج في العبادة إلى وجود الأمر، بل يكفي موافقة الغرض المطلوب للمولى، بحيث لولا المانع في أمره لأمر به، إذا المفروض أنّ الفعل الخارجي جامع الشرائط والأجزاء الشرعيّة، ولهذا لو كان توصّليّاً لوفى بالغرض بلا إشكال.

وإنّما الكلام تمامه في تصحيح الشرط القلبي وهو نيّة القربة وحصول القرب للفاعل بواسطة الفعل، وهو أمر يرجع في تشخيص مصاديقه إلى العرف والعقلاء، ونحن لا نشكّ في أنّ العرف والعقلاء حاكمون في مثل المقام ممّا كان المأتيّ به ذا وجهين بأحدهما محصّل لنتيجة سيّئة، وبالآخر لنتيجة محبوبة مرغوبة، وفرضنا أنّه لم يؤثّر وجهه الأوّل في تحطيط منزلة العبد عند المولى ولا أحدث تفاوت حال له في ساحته، لكونه غافلاً عن هذا الوجه، وإنّما دعاه إلى الفعل وجهه الثاني في أنّ هذا القصد يوجب قربه، بمعنى أنّ هذا الفاعل إذا لوحظ مع التارك ليسا بمرتبة واحدة عند العقل، لا بمعنى استحقاق الأوّل على المولى شيئاً، كلّا والعبد وما في يده لمولاه، بل بمعنى أنّه لو أراد المولى تفضّلاً وإنعاماً فلو قدّم الثاني على الأوّل في جعله مورداً لإنعامه وإكرامه كان قبيحاً، فإذا تحقّق الحسن الفاعلي والفعلي فلا محالة يتحقّق القرب بالمعنى المذكور عند العقل، ولا وجه لعدم حصول الحسن الفاعلي بعد أنّ الجهة المقبحة ساقطة عن تأثيرها في تقبيح العبد وتحطيط درجته، كما أنّ الحسن الفعلي محلّ الوفاق بين المجوّز والمانع في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

اعتبار الذكاة في الجلود ونحوها

الثالث: من شروط الساتر بل مطلق لباس المصلّي أن يكون مذكّى، فلا تصحّ في الميتة إذا كان ممّا تحلّه الحياة مثل الجلد من أجزاء ذي النفس، والتقييد بكونه من أجزاء ذي النفس لم يرد في الأخبار تصريحاً، وإنّما يكون القول به من أحد وجوه:

الأوّل: أنّه ورد التقييد في بعض أخبار النهي عن الصلاة في جلد الميتة بقوله عليه السلام «ولو دبغ سبعين مرّة»[1] وهو يوجب ظهور الموضوع في الجلود التي تقبل الدباغة، وكلّ ما ليس له نفس لا يقبلها وإن كان بعض ما له النفس كالفأرة والطير أيضاً كذلك، لكنّ المقصود عدم تعرّض الأخبار إلّا لما يقبلها، ولا ينافي معلوميّة الحكم في ما له النفس من الخارج.

والثاني: أنّ التقييد المذكور ظاهر في أنّه ورد للردّ على العامّة القائلين بأنّ الدباغة ذكاة للجلد وموجب لطهارته، وإذن فيصير في قوّة اشتراط الطهارة في اللباس وأنّ جلد الميتة وجه عدم جواز الصلاة فيه نجاسته وعدم حصول الطهارة له بالدبغ كما هو مذهب العامّة، وحينئذٍ فمن المعلوم أنّ النجاسة خاصّة بميتة ذي النفس.

والثالث: أنّ الأخبار المطلقة الناهية عن الصلاة في الميتة وإن أمكن جعلها عنواناً مستقلاً بلا إرجاع إلى حيث النجاسة، كما ورد النهي عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، إلّا أنّه إذا كان الميتة ممّا ارتكزت نجاستها في الأذهان، فربما أمكن أن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

يقال بانصراف النهي عن الصلاة فيه إلى تقرير نجاسته وإمضاء ما ارتكز في الأذهان العرفيّة.

هذا كلّه مضافاً إلى ما يدّعى من أنّ من المعلوم من سيرة المسلمين عدم الاجتناب عن ميتة ما لا نفس له مثل ميتة الذباب والجعل والخنفساء والجراد ونحو ذلك.

وكيف كان فلو شكّ في جلد أنّه من المذكّى أو الميتة فلا إشكال في أنّ مقتضى الأصل هو الحكم بالثاني، لأنّ الموت أمر عدمي وهو عبارة عن عدم حصول التذكية المعتبرة شرعاً في حلّ الحيوان عند إزهاق روحه.

ولكن هذا بالنسبة إلى ما إذا كان الحيوان الذي أُخذ الجلد منه مشكوك الحال ممّا لا إشكال فيه، سواء جعلنا التذكية عبارة عن نفس الأفعال الخارجيّة من فري الأوداج الأربعة مع إسلام الذابح واستقباله وتسميته وكون الآلة حديداً ونحو ذلك، أم جعلناها عبارة عن الأمر البسيط المتولّد من هذه الأفعال، إذ على التقديرين نقول: لم يكن هذا المعنى الحادث متحقّقاً في هذا الحيوان، والآن أيضاً كما كان، فيثبت له جميع أحكام غير المذكّى.

وإنّما الكلام بالنسبة إلى ما إذا لم يكن لنا في الخارج حيوان شككنا في حاله وأنّه مذكّى أو ميتة، كما لو رأينا حيواناً مخصوصاً مذبوحاً بالشروط المقرّرة، وحيواناً معيّناً آخر غير مرعي فيه تلك الشروط، فشككنا في الجلد أنّه أُخذ من أيّهما، فإنّه ليس لنا أن نشير إلى الحيوان الذي منه أُخذ هذا الجلد، ونقول: نشكّ في كونه مذكّى أو ميتة، فالأصل عدم تذكيته، لأنّا حسب الفرض نقطع في هذا المعيّن بالتذكية، وفي ذاك المعيّن بعدمها، ولا ثالث يحتمل كون الجلد منه، فلا معنى لقولنا: إنّا نشكّ في الحيوان المأخوذ منه هذا الجلد.

الإشكال في أصالة عدم التذكية

نعم هذا لا إشكال فيه لو جعلنا التذكية عبارة عن الأفعال المخصوصة أعني: إمرار السكّين والذبح بالشروط المقرّرة، فإنّ مورد التذكية على هذا هو الحيوان دون الجلد، فإنّ الجلد لا يصحّ أن يقال: فري أوداجه، أو ذبح، وإنّما محلّ ذلك هو الحيوان، وقد فرضنا عدم الشكّ فيه، فما هو محلّ الذبح والفري أعني الحيوان لا شكّ فيه حتّى يستصحب، وما يكون مشكوكاً أعني: الجلد ليس محلاً للفري والذبح حتّى يستصحب عدمها فيه، فلا معنى للاستصحاب المذكور.

وإنّما الكلام كلّه في هذا الفرض لو قلنا بأنّ التذكية عبارة عن الأمر البسيط المتحصّل من تلك الأفعال، فإنّه حينئذٍ يسري إلى جميع أجزاء الحيوان، فيصحّ أن يقال: هذا الجلد ذكيّ، أعني: حصل له الحالة المخصوصة المعنويّة بواسطة ذبح حيوانه بالشروط المقرّرة.

فهل يصحّ على هذا المبنى إجراء أصالة العدم في المثال الذي تقدّم بأن يقال: لم نعلم بحصول هذه الحالة بعد وقوع الذبح على أحد الحيوانين المعيّنين في هذا الجلد الشخصي، بعدما علمنا بعدم حصولها قبله، فالأصل بقاؤه على ما كان، أو لا يصحّ؟ الذي قوّاه شيخنا الأستاذ دام ظلّه في بحث الأصول وأكّده في هذا المقام في بحثه الشريف هو الثاني، لوجوه ثلاثة لعلّ مرجعها إلى واحد.

الأوّل: أنّ المورد شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ، لاحتمال كونه نقضاً باليقين.

تصوير الشبهة المصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ

توضيح ذلك يحتاج إلى مقدّمة وهي أنّه لو فرضنا إناءين من الماء مقطوعي النجاسة ثمّ قطعنا بطهارة أحدهما المعيّن بنزول الغيث مثلاً أو الاتّصال بالكرّ أو الجاري مع المزج، ثمّ رأينا قطرة قطرت على لباسنا ونقطع بأنّها من الإناءين المذكورين ولكن نشكّ في أنّها من أيّهما فلا شكّ أنّ هذه القطرة يحتمل كونها من القطرات التي نحن نقطع فعلاً بكونها طاهرة قطعاً تفصيليّاً، فإنّ الإناء المعيّن الذي وقع الغيث فيه نشير إلى جميع قطراته بالإشارة التفصيليّة ونحكم عليها حكماً جزميّاً بالطهارة، فمع وصف احتمال كون هذه القطرة الواقعة على اللباس من تلك القطرات الموصوفة بالمقطوعيّة التفصيليّة الفعليّة بالطهارة كيف يصحّ لنا أن نقول: هذه القطرة كانت نجسة في السابق قطعاً، والآن نشكّ في حصول الطهارة لها، فلا يصحّ لنا نقض ذلك اليقين بالنجاسة السابقة إلّا باليقين بالطهارة، وليس لنا في هذه القطرة يقين بالطهارة، فإنّ الحكم بعدم اليقين بالطهارة فيها لا يصحّ، لأنّه من المحتمل أنّه مورد قطعنا الفعلي التفصيلي وإشارتنا التفصيليّة إلى جميع قطرات ذلك الإناء بالحكم بالطهارة.

فإن قلت: يلزم عليك عدم جريان استصحاب الطهارة الحدثيّة لمن تيقّن بالوضوء وشكّ في أنّه بال، ولكن نقطع بأنّه لو بال لكان في حال العلم والالتفات، فإنّه حينئذٍ يجري فيه ما ذكرت حرفاً بحرف، لأنّه يحتمل أنّ يقين الطهارة انتقض في حقّه بيقين الحدث، فكيف يحكم جزماً بأنّ معاملة الحدث فعلاً نقض لليقين بالشكّ، مع أنّه يحتمل تخلّل اليقين في البين.

قلت: الاعتبار بالحال الفعليّة، والقطع في ما ذكر من المثال ليس بفعلي، بل الحال الموجودة فعلاً هو الشكّ، ليس إلّا.

نعم له قطع حاصل على تقدير، أعني: أنّه لو كان قد بال كان محدثاً، والقطع المعتبر في نقض اليقين السابق هو القطع الفعلي، وإلّا فكلّ شكّ يرجع لا محالة إلى القطع التقديري، وكذلك يحتمل أنّه في السابق حصل له القطع بالحدث تفصيلاً في حال بوله، ولكنّ القطع السابق على فرض مقطوعيّته لا يضرّ، فضلاً عن كونه محتملاً كما هو المفروض في المثال، بل المعيار هو القطع في الحال الغير المتبدّل فعلاً بالخلاف.

وهذا بخلاف الحال في مقامنا، فإنّ القطع التفصيلي حاصل حالاً، لا في الماضي، وعلى وجه الفعليّة والتنجيز لا التعليق والتقدير، فإنّا الآن نحكم حكماً جزميّاً على جميع قطرات الإناء الواقع فيه المطر بطريق الاستيعاب بالطهارة التفصيليّة بحيث ننظر إلى جميع أشخاص قطراته ونحكم بأنّ هذه طاهرة وهذه كذلك، وهذه كذلك إلى آخرها، وهذه القطرة الساقطة على اللباس يحتمل كونها من أحد موارد هذه الأحكام التفصيليّة الموجودة الفعليّة في نفسنا، فكيف يصحّ لنا أن نقول: لم ينتقض في هذه القطرة قطعنا بالنجاسة بالقطع بالطهارة، بل نحن شاكّون في طهارتها بعدما كنّا قاطعين بالنجاسة.

فإن قلت: النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فإذا كان انطباق تلك الصور المقطوعة التفصيليّة الجزئيّة على هذه القطرة مشكوكاً فالحاصل فيها هو الشكّ وإن كان الصورة المحتملة الانطباق مقطوعة.

قلت: لا ندّعي عدم حصول الشكّ في هذه القطرة، كيف وهذه الدعوى مصادمة للضرورة والبداهة، بل نقول: تلك الصورة مقطوعة بالقطع

التفصيلي الشخصي الخارج عن حدّ الانطباق على الكثيرين والكلّية، وقد فرضنا أنّ غاية «لا تنقض» عبارة عن العلم المتعلّق بالصور الشخصيّة الغير القابلة للصدق على الكثيرين، دون العلم الإجمالي المتعلّق بالصورة الكلّية أو الفرد المنتشر.

وفي هذا المقام القطع تعلّق بصورة شخصيّة تفصيليّة خاصّة غير قابلة للصدق على الكثيرين، وليست بفرد منتشر أيضاً، بل هو معيّن بالإشارة التعيينيّة، وبالجملة، لا نقض فيه أصلاً عن اليقين الذي جعل غاية في الدليل للاستصحاب، فمع احتمال انطباق هذا القطع على هذا الفرد يكون شبهة مصداقيّة للاستصحاب لا محالة.

إذا عرفت ذلك فنقول في المقام: نحن نقطع تفصيلاً بالتذكية في تمام أجزاء الحيوان المعيّن الخارجي بحيث نشير إلى جزء جزء منه ونحكم بحصول الذكاة فيه، فإذا احتملنا أنّ هذا اللباس المتّخذ من الجلد كان من جلد هذا الحيوان كان مورداً لما تقدّم من كون نقض اليقين بعدم التذكية في هذا الجزء بمعاملة التذكية مردّداً بين كونه نقضاً بيقين التذكية أو لا، فإذا سقط أصالة عدم التذكية كانت قاعدة الطهارة محكّمة.

ويؤيّد ما ذكرنا ما ورد من الأخبار المطلقة الحاكمة في موارد الشكّ في التذكية والعدم بجواز الاستعمال حتّى يعلم العدم، ولا داعي إلى حملها على مورد وجود السوق أو نحوه من أمارات وجود التذكية.

ولا ينافيه ما ورد من عدم جواز الاستعمال في ما يؤخذ من يد الكافر، وكذلك ما ورد في ذيل موثّقة ابن بكير الواردة في عدم جواز الصلاة في أجزاء غير المأكول، حيث اشترط في جواز الصلاة في المأكول العلم بأنّه ذكيّ

قد ذكّاه الذبح.

وجه عدم المنافاة أنّ المطلقات محمولة على ما إذا كان في البين حيوان قد علمنا بتذكيته تفصيلاً واحتملنا كون الجلد المصنوع ثوباً من ذلك الحيوان، كما هو الغالب في من هو ساكن في بلد الإسلام، لكن كان ابتلائهم في تلك الأزمنة بمباشرة من يستحلّ جلد الميتة بالدباغة.

والحاصل: أنّ الجلود الخارجيّة منقسمة عنده في الخارج بين ثلاث طوائف:

إحداها: ما قام العلم أو العلمي على حصول التذكية الشرعيّة فيه.

والثانية: ما قام العلم أو العلمي على عدمها فيه.

والثالثة: ما يكون مشكوك الحال، فهذا الثوب المشترى من السوق يحتمل كونه مأخوذاً من الطائفة الأُولى، وقد قلنا بعدم جريان أصالة عدم التذكية في هذا الفرض.

وأمّا ما دلّ على البأس بالصلاة في المأخوذ من يد الكافر فمن المحتمل أن يكون مورد السؤال ما إذا كان عمل صناعة الجلد وذبح الحيوان كليهما راجعاً إلى الكفّار، وكان من المحتمل أن يكون في خَدَمة الكفّار وأكَرَتهم مسلم وهو باشر ذبح الحيوان الذي يكون جلده في يده، ومن المعلوم أنّ أصالة عدم التذكية حينئذٍ جارية، إذ غايته أن يكون مورداً للعلم الإجمالي، والذي ذكرنا إضراره بجريان الأصل هو التفصيلي، والمفروض انتفائه في الحيوانات التي تصير مذبوحة تحت يد الكافر، بل هي إمّا مشكوكة بدويّة، أو معلومة بالعلم الإجمالي، وعلى كلّ حال يكون مورداً للأصل.

طهارة الجلود المجلوبة من الإفرنج

ومن هنا يعلم أنّ المصنوعات الجلديّة المجلوبة من الإفرنج في زماننا هذا ليس الحال فيها بهذا المنوال بعد فرض القطع بأنّه يجلب من بلاد الإسلام جلود ذكيّة إلى تلك البلاد.

نعم نقطع بوجود الجلود الغير الذكيّة في بلاد الإفرنج أيضاً، فالمصنوعات غير معلومة أنّها من تلك المقطوعات التفصيليّة كونها مذكّاةً، أو من تلك الأُخرى المقطوعة الخلاف.

هذا مضافاً إلى محمل آخر لهذا الخبر سيأتي إن شاء الله تعالى ذكره.

وأمّا الموثّقة فهي متعرّضة لأصل اشتراط الذكاة واقعاً، لا لحكم الشكّ كما سيأتي أيضاً إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: أنّه لا يحرز في المقام اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لاحتمال انقطاعه عنه بتخلّل زمان القطع، بخلاف الحالة السابقة، فلو رجعنا قهقرى يحتمل ورودنا عند انتهاء أزمنة الشكّ في زمان القطع التفصيلي المحفوظ فعلاً، الغير المتبدّل بالشكّ الساري أو الإجمال الساري بخلاف الحالة السابقة، ويتّضح حال هذا الوجه أيضاً بالتأمّل في البيانات السابقة.

الوجه الثالث: أنّ المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ في البقاء واحتمال الارتفاع بعد القطع بالثبوت في السابق، والنهي راجع إلى النقض العملي في مورد يحتمل عدم الانتقاض التكويني للحالة السابقة بخلافها، وهذا ممّا لا شبهة فيه، وهذا المعنى متحقّق في مورد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين وطهارة الآخر

والشكّ في التعيين بعد القطع بنجاسة كليهما مثلاً، فإنّ كلاً من الشخصين بصورته التفصيليّة، يتحقّق فيه ذاك الملاك، أعني: القطع بثبوت النجاسة في السابق، ثمّ الشكّ في البقاء والارتفاع والانتقاض والعدم في اللاحق وإن كان لأجل احتمال انطباق الصورة الكلّية المعلومة الحال أو الفرد المنتشر كذلك عليه.

وكذلك موجود في استصحاب القسم الثاني من استصحاب الكلّي، فإنّه ليس لنا قطع مطلق بالارتفاع وقطع مطلق بالبقاء، بل القطع بالارتفاع ثابت على تقدير، وكذا القطع بالبقاء، وهذا معناه الشكّ في البقاء والارتفاع الفعليّين.

فالذي لا يتحقّق فيه الملاك المذكور هو ما إذا حصل القطع الفعلي، لا التقديري بصورة شخصيّة كان حملها على المشكوك من قبيل حمل هو هو وحمل هذا زيدٌ، الذي مفاده العينيّة الصرفة، لا من قبيل حمل الكلّي على الفرد أو الفرد المنتشر على المعيّن، فإنّ بينهما تغايراً حقيقيّاً مع الاتّحاد في الوجود.

وأمّا في مثل هذا زيد، فالمغايرة بصرف الاعتبار مع الاتّحاد الحقيقي، فإذا فرضنا صورتين حالهما بالنسبة إلى المشكوك على فرض انطباق كلّ حال حمل هذا على زيد وكنّا قاطعين بالارتفاع في إحداهما وبالبقاء في الأُخرى فصرف الشكّ في الانطباق وعدم العلم بأنّ هذا الشبح المرئيّ مثلاً في الظلمة هل هو زيد المقطوع فيه بقاء العدالة أو العمرو المقطوع فيه انتقاضها بالفسق لا يوجب صدق عنوان الشكّ في الانتقاض بالنسبة إلى هذا المرئيّ في الظلمة حتّى يصحّ أن يقال: إنّا كنّا قاطعين في هذا الشخص المرئي بالعدالة في اليوم السابق، ونشكّ الآن في بقائها وارتفاعها، بل الصادق أنّ لنا مقطوعاً تفصيليّاً قطعنا فيه بالارتفاع، ومقطوعاً كذلك قطعنا فيه بالبقاء.

وهذا الشخص لا نعلم أنّه الأوّل أو الثاني، فالشكّ متعلّق بأنّه الباقي قطعاً أو

المرتفع كذلك، وهو غير الشكّ في البقاء والارتفاع في الشخص، فإنّ هذا الرجل لو ارتفعت الظلمة عن الهواء تبيّن أنّه بشخصه ونفسه معلوم البقاء، أو بشخصه ونفسه معلوم الارتفاع، لا بصورة كلّية أو جزئيّة مردّدة، فالشكّ في البقاء والارتفاع لا يصدق.

نعم مطلق الشكّ صادق، ولهذا نقول في مثال القطرة المتقاطرة من أحد الإناءين التي مثّلنا بها سابقاً بجريان أصالة الطهارة فيه، وكذلك فيما نحن فيه، أعني الجلد المحتمل الانتزاع من الحيوان المعيّن المقطوع التذكية أو الحيوان المشخّص المقطوع عدمها بجريان أصالة الطهارة وحلّية الاستعمالات مثل اللبس ونحو ذلك، وإن كنّا نتوقّف في الصلاة والبيع لو قلنا بأنّ للميتة عنواناً استقلالياً مع قطع النظر عن النجاسة في المانعيّة عن الصلاة والبيع، فلا بدّ في الجلد المذكور من التفرقة بين الصلاة والشراء ممّا يرتبط انعقاده وصحّته وضعاً بالتذكية وبين الاستعمالات التي أُنيطت بالطهارة، أو كان المتحقّق فيها صرف الحرمة التكليفيّة، فالمرجع فيها أصالة الطهارة والحلّية.

ووجه جريان هذين الأصلين مع كونهما مغيّين بالعلم بالخلاف كالاستصحاب ما عرفت من أنّ المانع من جريان الاستصحاب عدم تحقّق صدق الشكّ في الانتقاض والبقاء الذي هو المعتبر فيه في المقام، وأمّا في الأصلين فالمعتبر مطلق الشكّ وهو موجود بالبديهة، فإنّه إذا شككنا أنّه هل هو الشخص الذي هو مقطوعنا من جهة الارتفاع أو الشخص الذي هو مقطوعنا من حيث البقاء، فلا محالة كان هذا الشبح حاله الفعليّة هو الشكّ في الطهارة والنجاسة والتذكية والموت وإن كان لا يصدق فيه الشكّ في انتقاض الحالة السابقة القطعيّة، لما ذكرنا من أنّ عنوان الشكّ في البقاء والانتقاض غير عنوان الشكّ في أنّه معلوم الانتقاض

أو معلوم البقاء.

ومن هنا يعرف الجواب عن الإشكال الذي ربما يورد في المقام وهو أنّ العلم التفصيلي قد كان، وفعلاً قد فات وتبدّل بالإجمال بواسطة الظلمة أو نحو ذلك، وغاية الاستصحاب هو العلم التفصيلي لا الإجمالي.

فإنّ الجواب أنّ التفصيل محفوظ في النفس من دون تبدّل أو تغيّر فيه أصلاً، فإنّ نفس صورة الزيد الذي كان رفيقنا وجليسنا مثلاً معلوم العدالة حدوثاً وبقاءً الآن بدون حدوث شكّ أو إجمال فيه، وكذلك صورة العمرو المعلوم المعيّن معلوم الارتفاع كذلك، والإجمال الطارئ إنّما طرأ على معلومنا، فلا نعلم أنّ معلومنا التفصيلي ارتفاعاً منطبق على هذا، أو معلومنا التفصيلي بقاءً، لا أنّ الإجمال طارٍ على الواقع مع قطع النظر عن تعلّق العلم التفصيلي به بأن لم نعلم أنّ العادل المرتفع عدالته هل هو زيد أو عمرو بعد أن علمنا تفصيلاً أنّه زيد، فإنّه قد تغيّر العلم التفصيلي حينئذٍ بالإجمال، وكان الإجمال سارياً إلى السابق.

وأمّا في مفروضنا فالمعلوم التفصيلي على حاله بدون تغيّر وسريان إجمال إليه، والإجمال تعلّق بوصف كونه معلوماً تفصيلياً لنا.

والحاصل: الظاهر عدم الإشكال في عدم جريان أصالة التذكية واستصحاب الطهارة أو النجاسة أو العدالة أو غير ذلك في الأمثلة المذكورة وما شابهها، وقد علمت أنّه حينئذٍ يرجع إلى الأصول الأُخر لو كان، مثل أصالة الطهارة وأصالة الحلّية على حسب الأثر المناسب في كلّ مقام.

نعم يبقى الكلام في أنّه هل يستفاد من الأخبار الواردة في حكم الجلود واللحوم المشتبه انتزاعها من المذكّى أو الميتة حكم مفروض البحث ولو بإطلاقها أو عمومها حتّى يقال بمضمونها ويحكم بأنّه وإن كان الأصل هو الطهارة وحلّية اللبس

والاستعمال، إلّا أنّ الشارع لم يجز لنا إعمال هذين الأصلين في خصوص هذا المقام، أو أنّه لا مساس للأخبار المذكورة بمقامنا ولا يوجب رفع اليد عن الأُصول المذكورة؟

الذي قوّاه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه في مجلس درسه الشريف هو الثاني، وتوضيح الحال يحتاج إلى شرح الكلام في الأخبار المذكورة.

فنقول وبالله المستعان وعليه التكلان والمستغاث بأولياء الرحمان عليهم صلوات الله الملك المنّان: إنّ الأخبار بين طوائف:

الأُولى: موثّقة ابن بكير الواردة في اشتراط كون لباس المصلّي من غير جزء حرام اللحم، قال فيه تفريعاً على هذا: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه والصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز، إذا علمت أنّه ذكيّ وقد ذكّاه الذبح»[1] الخبر.

وجه عدم مساسه بمقامنا أنّه ليس متعرّضاً لحكم حال الشكّ، بل للحكم الواقعي، والتعبير بالعلم للتأكيد في إحراز الواقع، فالعلم هنا طريق محض.

والثانية: عدّة أخبار دالّة في المشتبه بين المذكّى والميتة بجواز اللبس والصلاة فيه والأكل من دون إشارة إلى أمارة من سوق المسلمين أو أرض الإسلام أو يد المسلم، مثل ما ورد في الصلاة في السيف وفيه الكيمخت، فسأل عنه فقال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكيّاً ومنه ما يكون ميتة، فقال عليه السلام: ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه[2]، وبمضمونه أخبار أُخر.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

ومنها: الخبر الوارد في السفرة المطروحة في الطريق يكثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكّين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوّم ما فيها، ثمّ يؤكل، لأنّه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين، لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسيّ، فقال عليه السلام: هم في سعة حتّى يعلموا»[1].

فإنّه ليس فيه أنّ الطريق كان طريق الإسلام، مضافاً إلى أنّه عليه السلام لم يسند الحكم إليه، بل إلى ما ذكره من قوله عليه السلام: هم في سعة إلخ. وهذه الطائفة مساعدة لما ذكرنا فضلاً من أن تكون مضرّة.

والثالثة: عدّة أخبار حكمت بعدم البأس في الصلاة في الجلود المشتبهة المشتراة من السوق أو من يد المسلم أو من أرض الإسلام، وهذه أيضاً لا يضرّنا، لأنّه إن كان الحكم بواسطة أماريّة هذه فيكون الأصل ولو موافقاً محكوماً لها، وإن كان لأجل الأصل الذي قرّرنا فنعم الوفاق والدلالة على المطلب.

والرابعة: ما دلّ على أنّ الجلود المشتبهة المأخوذة من يد معلوم الكفر أو مجهول الحال إذا لم يكن الغالب في البلد المسلمين غير جائزة الاستعمال في الصلاة، وهذه الطائفة هي العمدة في المقام، ويتوهّم منها الإضرار بالمطلب.

وتقريبه أنّ من المعلوم أنّ يد الكافر ليست أمارة على عدم التذكية، فليس الحكم بعدم جواز اللبس في الصلاة إلّا من جهة عدم وجود الأمارة على التذكية، فيعلم منه أنّ الأصل عند الشكّ في التذكية والعدم مطلقاً ولو كان ممّا يحتمل كونه منتزعاً من مقطوع التذكية على وجه التفصيل هو عدم التذكية حتّى يعلم التذكية.

---

(١) الوسائل: كتاب الصيد والذبائح، الباب ٣٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

وأجاب عنه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه بأنّه بعد ملاحظة الأخبار المطلقة على الجواز من غير تقييد بيد المسلم أو سوقه أو أرض الإسلام يدور الأمر بين تقييد تلك المطلقات بصورة وجود تلك الأمارات حتّى يحفظ ظهور الخبرين في البأس التحريمي، وبين رفع اليد عن ظهوره في التحريم وحمله على التنزيه حتّى يحفظ تلك الإطلاقات، والثاني أقرب لوجهين:

أحدهما: أنّ حمل النهي والبأس المستفاد من مفهوم قوله عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس، على النهي التنزيهي في خصوص الاستعمال الصلاتي ممّا يقربه الخبر الوارد في الثوب المشترى من السوق، لا يعلم لمن كان، هل يصلح الصلاة فيه؟ «قال عليه السلام: إن كان اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلّي فيه حتّى يغسله»[1]، فإنّ النهي عن الصلاة في الثوب المشترى من النصراني حتّى يغسله لا محالة محمول على التنزيه بعد مسلّميّة عدم كون يده أمارة على النجاسة، بل المحقّق عدم كونه كيد البائع المسلم أمارة على الطهارة، فإنّ استعمال ذي اليد المسلم دليل الطهارة، بخلاف الكافر، ومعلوم أنّ الأصل في المشكوك هو الطهارة، ومع ذلك حكم بعدم الصلاة حتّى يغسله، فليس هذا إلّا لأجل الاهتمام بأمر الصلاة ومطلوبيّة الاحتياط لها.

وحينئذٍ فمن المحتمل قريباً أن يكون الحال في الخبر الوارد المفصّل في الجلود المشتبهة بين المأخوذة من المسلم والكافر بهذا المنوال، بأن يكون احتياطاً استحبابيّاً رعايةً لحال الصلاة، كما روي عن مولانا عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه كان لَبِسَ الفراء العراقي في غير حال الصلاة وكان ينزعه حال الصلاة، فإنّه معلوم أنّه

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

للاستحباب، وإلّا لم يلبسه عليه السلام في غير الصلاة أيضاً.

الثاني: أنّه لم يعلم في خبر من أخبار المقام وقوع السؤال عن الشراء، مع أنّ شراء الميتة أيضاً كالصلاة فيها غير جائز، بل السائل فرض جواز شراء المشتبه مفروغاً عنه وجعل السؤال ممحّضاً في الصلاة فيه، ولم يعترض الإمام عليه السلام أيضاً بأنّه إذا كنت شاكّاً فلِمَ شريته، فيعلم أنّ هذا السؤال لأجل الاهتمام بشأن الصلاة بعد الفراغ عن الجواز في غيرها، وإنّما كان الشكّ في الجواز في الصلاة، فوقع الجواب في عدّة أخبار بالجواز، وورد في بعض آخر بالمنع، فالمنع المذكور أيضاً محمول على الكراهة بقرينة ما ذكرنا.

ثمّ نقول: سلّمنا أنّ المنع تحريمي وليس بكراهي وليس ما ذكرنا من الأمرين صالحاً لرفع اليد عن الظاهر، فغاية الأمر إثبات المنع في خصوص الاستعمال الصلاتي مع بقاء الجواز في سائر الاستعمالات المنوطة بالطهارة المتحقّق فيها صرف التكليف بواسطة أصالتي الطهارة والحلّية.

والحاصل: لو كانت أصالة عدم التذكية في المورد الذي محلّ بحثنا جارية كانت هذه الأُصول محكومة لها، وأمّا بعد الخدشة في جريانها بما تقدّم فغاية ما يستفاد من السير في الأخبار هو المنع في خصوص الصلاة.

فإن قلت: ما يمنعك عن الجمع الذي ارتضاه المشهور من حمل أخبار الجواز على صورة وجود إحدى الأمارات من السوق أو أرض الإسلام أو يد المسلم كما هو الغالب، فإنّ الخارج عن هذا هو المأخوذ من الكافر المعلوم عدم سبقه بيد المسلم، أو من مجهول الحال في سوق الكفّار أو أرضهم، ولا يخفى أنّه فرض نادر ولا سيّما مع وجود الشاهد على هذا الحمل في كلتا الطائفتين، فإنّ أكثر أخبار الجواز قد ذكر فيها لفظ السوق المنصرف إلى سوق المسلمين، أو التقييد بصنعة أرض

الإسلام، وما بقي منها وإن كان مطلقاً، ولكنّها أيضاً قابلة لهذا الحمل بواسطة شيوع وجود تلك الأمارات، كما أنّ خبري المنع عن المأخوذ عن الكافر ظاهران في صورة الانفكاك عن الأمارتين الأُخريين، وخصوصاً مع أنّ النسبة عموم وخصوص مطلقان، ومقتضى القاعدة هو تقديم الخاصّ وتخصيص العامّ به.

وعلى هذا فلا بدّ من القول بما أفتى به المشهور من الحكم بعدم التذكية في غير مورد وجود الأمارات، سواء كان من قبيل ما ذكرت من المثال أو من غيره، وذلك لإطلاق خبري المنع في المأخوذ من الكافر وشموله لكلا الفرضين، وإطلاق الخاصّ يؤخذ به ويرفع به اليد عن إطلاق العامّ أو عمومه.

قلت: المانع من هذا الجمع أمران:

الأوّل: أنّه لم يذكر في خبر من تلك الأخبار المشتملة على لفظة السوق مع كثرتها أنّه سوق المسلمين، بل الظاهر أنّ ذكره من باب أنّه محلّ الابتلاء غالباً بالبيع والشراء، لا أنّ للسائل والمجيب نظراً وعنايةً إليه.

وعلى هذا فساق هذه الأخبار أيضاً مساق ما لم يذكر فيه هذه اللفظة مع الخلوّ عن القيدين الآخرين، بحيث يصلح عدّها من جملة المطلقات الدالّة على الجواز. ولعلّ الداعي للمشهور على ما ذهبوا إليه من حملها على أماريّة السوق استحكام أصالة عدم التذكية وقوّتها في أنظارهم ـ رضوان الله عليهم ـ بحيث لم يصلح عندهم تخصيص فيها ورفع اليد عن مفادها إلّا بقيام الأمارة على التذكية، وإلّا فبدون أمارة عليها لا يُرفع اليد عنها، فهذا ألجأهم إلى ما ذهبوا إليه من حمل هذه الأخبار على الأماريّة.

والمانع الثاني: أنّ لسان هذه الأخبار آبٍ عن بيان الأماريّة للسوق، فإنّ لسان جعل الأمارة لا يناسبه المغيّانيّة بالعلم بأن يقال: اعمل به حتّى يعلم الخلاف،

فإنّ العلم معناه الطريق، وهذا بالفرض فرد حقيقي للطريق، فالمناسب أن يقال: لا سبيل لك إلى الشكّ مع الأمر الفلاني، بل لا بدّ من إلقاء احتمال كذبه، والتعبير في هذه الأخبار كما يعلم بمراجعتها إنّما هو بعدم لزوم الفحص ومراجعة الطريق وأنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم والدين أوسع من ذلك كما في بعضها، وبأنّه ما دام الشكّ وعدم العلم بكونه ميتة لا بأس بالاستعمال كما في بعضها الآخر، وهذا كما ترى يناسب جعل الأصل.

وعلى هذا نقول: وإن كانت النسبة بين هذه وبين المخبرين عموماً وخصوصاً مطلقاً، لكنّ التخصيص فرع إحراز قوّة الظهور في جانب هيئة الخاصّ على الظهور في مادّة العامّ، ونحن إذا رأينا من الشارع أنّه راعى جانب الصلاة في الثوب الغير الجلد المأخوذ من الكافر بأن لا يصلّى فيه إلّا بعد غسله، وفهمنا منه أنّه حكم استحبابي ينفتح لنا باب هذا الاحتمال في خبري المنع في الجلود المأخوذة من الكافر وأنّه وإن كان لا بأس تحريمي في الصلاة لأنّ المشكوك لا بأس به، إلّا أنّ الفضل في الاجتناب عنه في صورة أخذه من يد الكافر، إلّا إذا كان في أرض الإسلام، بحيث كان ذلك أمارة على أنّه إنّما وقع في يده من يد المسلم، فيرتفع هذا المنع.

وإذا وازنّا هذا الحمل في هيئة المخبرين اللذين هما خاصّان في مقامنا مع حمل الأخبار الأُخر على بيان أماريّة السوق واليد والأرض مع عدم ذكر الإسلام في أخبار السوق ومع جعل المعيار فيها هو العلم والشكّ، كان الحمل الأوّل عند الإنصاف أقرب من الثاني.

وعلى هذا فلا بدّ من الأخذ بمفاد تلك الأخبار والقول بأنّ الشارع جعل الأصل في باب التذكية وعدمها هو البناء على التذكية حتّى يعلم العدم، سواء كان المورد من قبيل المثال الذي فرضنا الذي قلنا بعدم جريان أصالة عدم التذكية فيه

ذاتاً، أم من غيره ممّا يجري فيه ذلك الأصل، فإنّه وإن كان النسبة بين هذه الأخبار وأخبار الاستصحاب عموماً وخصوصاً من وجه، لشمول هذه الأخبار، لما ذكرنا من المثال، وشمول تلك لغير الجلود، إلّا أنّ هذه الأخبار أظهر من تلك، بواسطة أضيقيّة دائرة عمومها وأوسعيّة عموم تلك.

ثمّ إنّ في بعض الأخبار تعليق الجواز بضمان البائع الذكاة للمشتري، فإن كان المراد منه هو العهدة التي تعهّدها بفعله ويده إذا كان مسلماً، فلا مزيّة فيه على أخبار اليد التي عرفت الحال فيها وأنّه لأجل مراعاة الصلاة بالاحتياط الاستحبابي، وإن كان أزيد منه ـ أعني الاشتراط في ضمن العقد ـ فلا محيص من حمله على الاستحباب أيضاً، فإنّه لو كان اليد أمارة فواضح، كما قاله المشهور، وكذا على ما قلنا من أنّ الأصل هو البناء على التذكية.

وأمّا إن لم نقل بذاك ولا بهذا، بل قلنا بجريان أصالة عدم التذكية فلا معنى لتجويز البيع للشيء الذي قام الاستصحاب على كونه ميتة باشتراط كونه مذكّى، فهذا قرينة على أنّ المراد منه أيضاً ما ذكرنا من الرعاية الاستحبابيّة لأجل الصلاة وإن كان الارتكاب بدونه أيضاً جائزاً، إمّا للأمارة على طريقة المشهور، وإمّا لوجود الأصل على طريقتنا، هذا ولكنّ الذي لا يتجرّأ الفقيه من الإفتاء مخالفة المشهور رضوان الله عليهم.

تتميم: لا يذهب عليك أنّا لا ننكر أماريّة يد المسلم وسوق المسلمين وصنعة أرض الإسلام على التذكية بواسطة بعض الأخبار الظاهرة في ذلك كقوله عليه السلام: «إذا رأيتم يصلّون (يعني البائعين) فيه فلا تسألوا عنه»[1]، وقوله عليه السلام: «وفيما صنع في

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

أرض الإسلام»[١]، وأمّا اعتبار سوق المسلمين فيدلّ عليه بعض الأخبار المذكور في الوسائل في بعض أبواب الصيد والذباحة، فراجعه[٢].

بل المقصود أنّها لا ينافي مع كون الأصل عند الشكّ هو التذكية، كما مرّ بيانه، وهل المستفاد من الأخبار أماريّة الثلاثة في عرض واحد، أو أنّ اليد أمارة التذكية والأُخريين أمارتان على اليد؟ الظاهر هو الثاني، فإنّه لا يفهم الإنسان من الأخبار أنّ مجرّد وجود المسلمين وغلبتهم في السوق له مدخليّة في الحكم بتذكية المأخوذ من يد معلوم الكفر مع الشكّ في تذكيته، بل الظاهر أنّ غلبة المسلمين أمارة على تشخيص حال الشخص المشكوك الحال، وهكذا صنعة بلاد الإسلام، فإذا صار شيء من مختصّات أرض الإسلام مثل ما يسمّى بالفارسيّة (پوستين) فنحن إذا وجدناه في أقصى بلاد الإفرنج لا بدّ أن نحكم بأنّه مذكّى وأنّه مجلوب من بلاد الإسلام إلى هناك.

الرابع: من شروط الساتر بل ومطلق اللباس أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والأصل في ذلك موثّقة ابن بكير، «قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتّى تصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله»[٣] الخبر.

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) راجع الوسائل: كتاب الصيد والذبائح، الباب ٢٩ من أبواب الذبائح.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

والراوي أعني: ابن بكير وإن كان ضعيفاً على ما صرّح به بعض العلماء رضوان الله عليهم، ومتن الخبر أيضاً لا يخلو من بعض المناقشات مثل إطلاق الزعم الظاهر في الاعتقاد المخالف للواقع، ومثل قوله: فالصلاة في وبره وشعره إلخ، فإنّه لا يناسب التركيب النحوي، إلّا أنّ العلماء رضوان الله عليهم تلقّوا هذا الخبر بالقبول، وبذلك ينجبر الوهن الوارد عليه من هذه الجهات، هذا هو الكلام في السند.

وأمّا الدلالة فلا كلام فيها من حيث الذات، وأمّا من حيث المعارض فاعلم أنّ هنا أخباراً دالّة على الجواز إمّا بطريق الإطلاق الشامل لجميع الاستعمالات التي منها الصلاة فيه، مثل قوله في رواية عليّ بن يقطين: «لا بأس بذلك» عقيب السؤال عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود[1].

وإمّا بطريق التخصيص بخصوص الصلاة، مثل قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «لا بأس بالصلاة فيه» عقيب السؤال عن الفراء والسمّور والسنجاب والثعالب وأشباهه[2].

وإمّا بطريق التخصيص، لكن مع المنع في خصوص ما كان صيّاداً أو ذا ناب ومخلب، بل وبعض هذا القسم يكون شارحاً ومبيّناً لمورد نهي الرسول صلى الله عليه وآله وأنّ نهيه صلى الله عليه وآله متعلّق بالصلاة في خصوص ذي الناب والمخلب.

أمّا الطائفة الأُولى: فيمكن جمعها مع الموثّقة بتقييد هذه الطائفة باللبس الغير الصلاتي، لكون النسبة هو الإطلاق والتقييد.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

وأمّا الثانية: فلا محيص عن حملها على التقيّة، وذلك لتجويزه الصلاة في السمّور والثعالب، وهما من قسم السباع، وقد أطبقت كلمتهم ـ على ما قيل ـ على المنع فيها.

فينحصر المعارض في الطائفة الثالثة، فقد يقال: إنّ النسبة بين هذه الطائفة وبين الموثّقة هو التباين، بملاحظة ذكر السنجاب بالخصوص في الموثّقة، فيكون العموم بالنسبة إليه نصّاً غير قابل للتخصيص، لكونه من تخصيص المورد المستبشع، ولولا ذكر السنجاب في الموثّقة أمكن أن يقال بتخصيصها بواسطة هذه الطائفة بخصوص الغير المأكول الذي كان ذا ناب ومخلب.

لكن ما ذكر يمنع من هذا الجمع ويجعلهما من قبيل المخاصّين المتعارضين، كما أنّه لا مساغ للجمع بالكراهة في غير ذي الناب، لإباء الموثّقة عن الحمل على الكراهة وكمال ظهورها في بطلان الصلاة كما لا يخفى.

فينحصر الأمر في الرجوع إلى المرجّحات السنديّة، وهي مع الموثّقة لمخالفتها الجمهور وموافقة معارضها معهم، لكون مذهبهم على ما قيل هو الجواز، هذا ما قد يقال.

ولكن استشكل فيه شيخنا الأُستاذ العلّامة دام ظلّه على ما نُقل لي[1] أوّلاً:

---

(١) فإنّي ما حضرت مجلس بحثه من أوّل الشرط الرابع إلى قولنا: وينبغي التنبيه على أُمور، وقد كتبت ما هنا من تقرير بعض حضّار بحثه من الفضلاء كثّر الله أمثالهم، وكان سبب عدم حضوري انتقالي إلى بلدة عراق (أراك) بواسطة قضيّة وفاة والدتي العلويّة طاب ثراها، وقد أحرق فوتها قلبي أيّ إحراق، وكان تأريخ وفاتها ليلة السادس من شهر الصفر من السنة التاسعة والأربعين بعد الثلاثمائة والألف ١٣٤٩، ألتمس من القارئ الدعاء بالمغفرة.

بإمكان دعوى كون النسبة هي العموم والخصوص ولو كان مصبّ السؤال الذي ورد العموم في جوابه هو الخاصّ، وذلك لأنّ نظر المتكلّم بالعامّ قد يكون في العامّ متوجّهاً إلى ذكر حكم ذلك المورد الخاصّ، فالعموم مذكور تطفّلاً لذكر ذلك الخاصّ، ففي هذه الصورة لا يصحّ استثناء هذا المورد عن العموم.

وقد لا يكون متوجّهاً إلى ذكر حكم المورد الخاصّ، وإنّما نظر كلّ من السامع والمتكلّم ممحّض إلى فهم حكم القاعدة، وذكر بعض الجزئيّات ليس لأجل العناية بها بخصوصها، بل لأجل المثال لذلك الكلّي المنطبق عليها، فكأنّه وقع السؤال من أوّل الأمر في الكلّي وأنّ حكمه ماذا، ففي هذه الصورة لا تتحاشى عن معاملة العموم والخصوص، فيجوز استثناء بعض ما ذكر مثالاً في السؤال لذلك الكلّي المسؤول عنه عن عموم الجواب بواسطة دليل خاصّ منفصل.

وعلى هذا فلو كنّا والأخبار لكان الجمع المقبول تقديم الطائفة الثالثة على الموثّقة وإخراج ما لم يكن صيّاداً من عموم الموثّقة، ولكنّ العمدة إعراض المشهور عن الفتوى بمضمون هذه الطائفة، فيوجب ذلك وهناً فيها من حيث ذاتها بحيث يسقط عن درجة الحجّية الذاتيّة، فلا يصلح لمعارضة الموثّقة.

نعم بعض الأخبار الأخر الوارد في السنجاب بالجواز بدون ذكر التعليل لا مانع من تقديمه على الموثّقة، كما ورد في الخزّ وغيره على ما يأتي تفصيل الكلام في كلّ واحد في محلّه إن شاء الله تعالى.

وثانياً: سلّمنا عدم إمكان معاملة العموم والخصوص، ولكن الرجوع إلى المرجّحات أيضاً ممنوع، وذلك من جهة أنّ مورد التعارض أعني: غير ذي الناب والمخلب ليس بتمامه قابلاً للطرح، بل بالنسبة إلى غير السنجاب منه، فإنّ السنجاب حسب الأخبار الأخر الخاصّة به يكون الجواز فيه حكماً واقعيّاً، فالطرح السندي

أو الحمل على التقيّة لا يتأتّيان بالنسبة إلى جميع أفراد مدلول المعارض، بل إلى بعضها، والتفكيك خلاف منصرف الأخبار العلاجيّة، فإنّ منصرفها ما إذا كان الأمر دائراً بين رفع اليد، إمّا عن تمام مدلول هذا الخبر، وإمّا عن تمام مدلول ذلك، كما ذكر ذلك في وجه خروج العامّين من وجه عن منصرفها، فلا محيص عن الرجوع بعد اليأس عن الجمع الدلالي إلى الأُصول العمليّة لو لم يكن هناك عامّ فوق، وإلّا فالمرجع بعد تعارض الخاصّين هو ذلك العامّ، والمقام من هذا القبيل، فإنّه بعد معاملة الخاصّين بين الموثّقة والطائفة يكون مرجعنا الأخبار العامّة المانعة عن الصلاة في جزء غير المأكول اللحم من غير تعرّض لذكر أفراده، فلا يصل النوبة إلى الأصل العملي المقرّر في الأُصول في أمثال المقام من البراءة على ما حقّق في محلّه.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل:

هل الممنوع خصوص لبس جزء الغير المأكول، أو يعمّه ومصاحبته مع المصلّي لا بعنوان اللباس بأيّ نحوٍ كان ولو مثل شعرة ملقاة على ثوبه، أو مثل جزء موضوع في وعاء موضوع في كيس المصلّي، أو يعمّه وخصوص المصاحبة الشبيهة باللبس، مثل ما لو التفّ الثوب بشعر غير المأكول بحيث صار كالجزء منه، أو تلطّخ الثوب ببوله أو روثه؟ وجوه.

للأوّل منها أنّ ظهور كلمة «في» في الظرفيّة الحقيقيّة يمكن الأخذ به بالنسبة إلى الجلد وأمثاله، وإنّما لا يمكن بالنسبة إلى الروث ونحوه، ولا يصار إلى المجاز إلّا بقدر الضرورة.

وللثاني أنّ عطف الروث ونحوه قرينة على إرادة المعيّة والمصاحبة المطلقة من الكلمة، فإنّه لم تتكرّر «في» في الموضعين حتّى يقال باختلاف المراد حسبهما، فيلزم

استعمال اللفظة الواحدة في المعنيين لو أُريد خصوص كلّ من الحقيقي والمجازي منها، فلا محيص عن استعمالها في الجامع، لكونه أقرب إلى الحقيقي بعد تعذّره.

وللثالث أنّ اللفظة لم يستعمل في معنيين بالنسبة إلى موردين، بل استعملت في الجامع، وهو مفهوم المصاحبة والمعيّة، ولكن هذا المفهوم بإضافته إلى كلّ مورد ينصرف إلى معنى خاصّ، نظيره أن يقال: إضرب هذا العقرب وهذا الثور، فإنّ المنصرف من ضرب العقرب قتله، ومن ضرب الثور إيلامه. وهكذا في المقام إذا أُضيف المصاحبة إلى الجلد ينصرف إلى اللبس أو ما يكون شبيهاً به، وإذا أُضيفت إلى البول والروث ينصرف إلى المصاحبة المطلقة ولو مثل القطرة.

هذا ما يقال من الوجوه في هذا المقام.

لكن قال شيخنا الأُستاذ العلّامة دام ظلّه بأنّها مبنيّة على كون لبس المصلّي من الظرفيّة الحقيقيّة للصلاة، وكان استعمال «في» في قولنا: صلّيت في ثوب من الاستعمال في المعنى الحقيقي، ولمانع أن يمنع ذلك ويقول بأنّه فرق بين ظرفيّة اللباس للشخص المصلّي وبين ظرفيّته لفعل الصلاة، والمتحقّق في المقام إنّما هو الأوّل دون الثاني، فإنّ معظم أجزائها القراءة والأذكار، وهي غير مظروفة للّباس، ومفاد العبارة إنّما هو الظرفيّة للفعل لا الفاعل، كما هو الظاهر من أمثالها كقولك: ضربت زيداً في الدار، حيث ليس معناه كون الضارب في الدار ولو كان ظرف الضرب خارجها.

وعلى هذا فلا محيص عن التجاوز عن المعنى الحقيقي هنا حتّى في اللباس وإرادة مطلق المصاحبة، وحينئذٍ فلا فرق بين الملبوسيّة والمحموليّة، فساق قوله عليه السلام: لا تصلّ في جلد غير المأكول مساق قول القائل: صلّيت في السيف أو في السكّين، في أنّ اللازم في كليهما إخراج الكلمة عمّا وضعت له واستعمالها في مطلق المصاحبة.

نعم بعض أفراد المصاحبة محلّ للشكّ كالموضوع في الكيس.

وربما يستدلّ على الجواز في المحمول بالأخبار الناهية عن الصلاة في الثوب الذي يلي جلود الثعالب، حيث إنّه لا وجه للمنع إلّا التصاق شعرات من الجلود بذلك الثوب.

وبرواية إبراهيم بن محمّد الهمداني قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب: لا يجوز الصلاة فيه»[1].

لكنّ الروايات الأُولى يحتمل أن يكون المراد بما يلي الجلود، الثوب الملصق بها بحيث صارا متّحدين كالظهارة والبطانة.

وأمّا الثانية فالإنصاف تماميّة الاستدلال بها من حيث الدلالة، وأمّا السند فهي مشتملة على عمرو بن يزيد وهو مجهول.

الثاني:

هل الممنوع في جانب الملبوس يعمّ ما يتمّ به الصلاة لكونه ساتراً وغيره لعدم الساتريّة، أو يختصّ بالأوّل، فلا بأس بمثل القلنسوة والتكّة والجورب المتّخذات من أجزاء ما لا يؤكل لحمه؟

مقتضى صحيحة محمّد بن عبد الجبّار «قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله: هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير محض، أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السلام: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى»[2] هو الثاني.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

لا يقال: من المحتمل كون الجواز مخصوصاً بحالة التقيّة، وليس لنا التمسّك بالإطلاق مع هذا الاحتمال، أترى أنّه يجوز الأخذ بإطلاق كلام المفتي إذا رآه مقلّده يفتي أحداً بصلاة القصر عقيب سؤاله عن كيفيّة صلاته وهو عالم بحاله من السفر والحضر والرائي جاهل، فهل يجوز أن يعمّم الحكم بالنسبة إلى المسافر والحاضر مع كونه محتملاً لكون السائل مسافراً؟ وليس هذا من باب الحمل على تقيّة المتكلّم حتّى يكون على خلاف الأصل، بل من باب تقيّة السامع، وليس هو على خلافه، لكون الحكم حينئذٍ واقعيّاً له في هذا الحال.

لأنّا نقول: فرق بين المثال وما نحن فيه، فإنّه في المثال سأل عن حكم شخص نفسه، ونحن نحتمل أنّه كان مسافراً والمفتي عالم بحاله، ولو كان سائلاً عن كيفيّة الصلاة بلا إضافة إلى نفسه كان قال: هل يصلّي الظهر ـ مثلاً ـ قصراً أو تماماً؟ فأجابه بالقصر كان مثل ما نحن فيه، والأخذ بالإطلاق حينئذٍ مع تماميّة مقدّماته صحيح ولو احتملنا كونه مسافراً، لأنّ الفرض أنّه سأل عن حقيقة الصلاة بالنسبة إلى جميع المكلّفين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه قال: هل يصلّي في قلنسوة إلخ، ولم يقل: هل أُصلّي، بل لو كان اللام في قوله عليه السلام: وإن كان الوبر إلخ للعهد لم يجتمع مع تقيّة السامع أصلاً، لأنّ المفروض تجويزه له في خصوص التكّة مع ارتكاز المنع في الساتر.

اللهمّ إلّا أن يكون اللام للجنس، كما هو الأصل فيه.

لكن بإزاء هذه الصحيحة رواية عليّ بن مهزيار «قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك يعمل من وبر الأرانب، فهل يجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب عليه السلام: لا يجوز الصلاة فيها»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

والنسبة بينهما الإطلاق والتقييد، فمقتضى القاعدة تقييد الأُولى بحال التقيّة، كما كان هو الغالب للسائلين في تلك الأزمنة، وكان هذا هو السرّ في إطلاق الكلام، ولمّا خصّ السائل في هذا الخبر سؤاله بغير حال التقيّة صرّح الإمام عليه السلام بالمنع.

ومن هنا يظهر عدم جواز التمسّك برواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزنّار يكون في السراويل ويصلّي فيه»[1].

تقريب التمسّك أنّ النسبة بين هذه الرواية وروايات المنع عن الصلاة في الحرير وفي الميتة وفي النجس وفي غير المأكول وإن كانت عموماً من وجه كما هو واضح، ولكن لهذه الرواية حكومة عليها، لأنّها ناظرة إليها، إذ موضوع الكلام ليس الثوب الغير الساتر الذي ليس فيه شيء من هذه الموانع، بل من المعلوم أنّ المراد ما كان منه مشتملاً على واحد منها أو أزيد، فكأنّه قال: كلّ ما كان مانعاً في اللباس لولا جهة قلّته وعدم ساتريّته فهو مع القلّة وعدم الساتريّة ليس بمانع، وهذا المضمون حاكم على جميع أدلّة المنع كما هو واضح.

وجه عدم الجواز أنّه لا يصحّ هذا الكلام بالنسبة إلى رواية عليّ بن مهزيار المتقدّمة، لورودها بالخصوص في ما لا يتمّ به الصلاة، والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلقان، كما أنّ الحال كذلك بالنسبة إلى الميتة أيضاً، لقوله عليه السلام في الميتة: «لا تصلّ في شيء منه ولا شسع» وقد تقدّم في صحيحة محمّد بن عبد الجبّار منع الصلاة في تكّة حرير محض، والنسبة بينهما التباين، فنرجع بعد التساقط إلى عمومات المنع عن الحرير، فينحصر مورد جواز التمسّك بهذه الرواية في النجس، فيخرج عن محلّ الكلام.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

الثالث :

قد عرفت استفادة العموم في حرمة الصلاة في جزء غير المأكول، فاعلم أنّه استثني عن هذا العموم الخزّ الخالص عن وبر الأرانب والثعالب وسائر ما لا يؤكل لحمه، وقد استفاضت النصوص بجواز الصلاة فيه من أراد الاطّلاع فليراجع الوسائل، ولكنّ الكلام في المقامين :

استثناء الخزّ الخالص

الأوّل : هل الجواز مخصوص بالوبر الخالص عن الجلد، كما لو كان الثوب منسوجاً من وبره، ومنه عمامة الخزّ، أو يعمّه والجلد ؟ والظاهر عدم الإشكال بحسب الروايات في التعميم للجلد، ويدلّ عليه رواية ابن أبي يعفور «قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزّازين، وساق الحديث إلى أن قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»[1] فإنّ اعتبار التذكية إنّما هو للجلد، وإلّا فالوبر ممّا لا تحلّه الحياة، ولا حاجة فيه إلى التذكية.

المقام الثاني : في أنّه هل الموجود في أيدي التجّار في زماننا ممّا يسمّونه خزّاً يجوز الصلاة فيه أو لا ؟ ومنشأ الإشكال أنّا نحتمل أن يكون لفظة «الخزّ» مستعملة في زمان الأئمّة عليهم السلام في معنى، ثمّ هجر عن ذلك المعنى واستعمل في المعنى الآخر.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

والذي يدفع هذا الاحتمال إنّما هو أصالة عدم النقل، ونحن لا نجزم ببناء العقلاء على هذا الأصل حتّى في مثل المقام ممّا يكون المعنى مشخّصاً في الزمان اللاحق ومشكوكاً في السابق، والقدر المتيقّن من بنائهم هو ما إذا كان المعنى مشخّصاً في السابق ومشكوكاً في اللاحق.

ثمّ لو فرض العلم باتّحاد المعنى في الزمانين أو ببناء العقلاء على العمل بالأصل المذكور في المقام، يمكن الإشكال في هذا الخزّ الموجود بأيدينا أيضاً من جهة احتمال أن يكون له أصناف برّي وبحري، إلى غير ذلك، وكان المتعارف في زمن صدور الخطاب قسماً خاصّاً من أصنافه، وكان اللفظ في الخطابات إشارة إلى ذلك القسم، ولم يصرّح بالقيد من باب عدم الحاجة، لعدم ابتلاء المخاطب بغيره.

نعم لو كان الظاهر من تعلّق الحكم بعنوان كونه موضوعاً بعنوانه، لا عبرةً إلى الخارج، صحّ التمسّك بالإطلاق لكلّ ما صدق عليه العنوان ولو لم يكن متعارفاً في زمن الخطاب كما لو استفيد ذلك من مناسبة الحكم والموضوع، وأمّا لو لم يدلّ قرينة على ذلك واحتمل أنّه جيء بالمفهوم للإشارة إلى مصاديقه الخارجيّة، فلا ينفع الإطلاق حينئذٍ لدفع القيد المحتمل، وحينئذٍ فيجب الرجوع إلى عموم أدلّة المنع عن الصلاة في جزء غير المأكول.

اللهمّ إلّا أن يقال: إذا احتملنا أن يكون الخارج قسماً واحداً وكان هو هذا الذي بأيدينا، بل نحتمل أن لا يكون له غير هذا القسم من الزمان الأوّل إلى الحال، يصير هذا الموجود بأيدينا من الشبهة المصداقيّة لعمومات المنع، والمرجع حينئذٍ يكون إلى الأصل العملي، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّه البراءة وجواز اللبس في الصلاة.

نعم لو قطع بأنّ المتعارف قسمٌ والموجود بأيدينا قسم آخر دخل في الشبهة

المفهوميّة التي يكون المرجع فيها العموم، فيرجع في ما زاد على القدر المتيقّن إلى عمومات المنع، لكن أنّى لنا بهذا القطع في هذا الجزء الموجود بأيدينا والموجود في الزمان السابق.

فإن قلت: نعم لا نقطع بالمغايرة، ولكن بعد القطع بأنّ هنا قسماً من الخزّ باقياً تحت العموم وإن كنّا لا يمكننا تشخيصه، يحصل لنا علم إجمالي، فلا يجوز لنا في شيء من الجلود المسمّاة بالخزّ الصلاة، لكونها أطرافاً للعلم بالمنع.

قلت أوّلاً: أنّى لنا بهذا القطع، ونحن نحتمل أن لا يكون للخزّ إلّا قسم واحد، وهو هذا الذي بأيدينا من أوّل الزمان إلى هذه الغاية، وعلى فرضه فليست سائر الأطراف محلاً لابتلائنا، فلا مانع من إجراء الأصل الشرعي في الطرف الواقع محلاً للابتلاء.

في استثناء السنجاب

الرابع:

ومن المستثنيات السنجاب، والأخبار باستثنائه كثيرة، وليس في جانب المنع إلّا الرضوي المعلوم حاله، وما في العلل لمحمّد بن عليّ بن إبراهيم الغير المعلوم كونه رواية، بل من المحتمل أنّه فتوى نفسه، وإلّا الموثّقة المتقدّمة بملاحظة اشتمال السؤال على ذكر السنجاب، فيكون عموم الجواب بالنسبة إليه نصّاً، فيعارض تلك الأخبار المجوّزة.

ولكن تقدّم الكلام في إصلاح هذه المعارضة وأنّ النسبة عموم وخصوص مطلق، لأنّ السنجاب إنّما ذكر من باب المثال، لا لعناية بنفسه، فيقبل التخصيص،

وليس من تخصيص المورد.

ثمّ بعد البناء على استثنائه عن عموم المنع يجري فيه أيضاً الكلام المتقدّم في الخزّ من الجهتين المتقدّمتين، فلا حاجة إلى الإطالة.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق ﷺ أنّ في الخزّ المغشوش بوبر الأرانب والثعالب روايتين أصحّهما المنع، ولكن لم نعثر على رواية الجواز في المغشوش بوبر الثعالب، نعم عثرنا على الجواز في المغشوش بوبر الأرانب، وكذا على المنع فيه وفي المغشوش بوبر الثعالب، وكذا على الجواز والمنع في نفس الأرانب والثعالب.

ولكن يبعد أن يكون مراده بذلك رواية الجواز في نفس الثعالب، حيث إنّها بإطلاقها شاملة لحالة خلطه بالخزّ، لأنّ الظاهر منه وجود الرواية بهذا العنوان، أعني: المغشوش بوبر الثعالب.

وكيف كان فالمتّبع هو رواية المنع، لأنّ رواية الجواز قد أعرض عنها الأصحاب ولم يعلم العامل بها غير الصدوق، وهذا يوجب الوهن فيها، فيكون رواية المنع سليمة عن المزاحم.

ومثل ذلك الكلام في الأرانب والثعالب، فإنّ فيهما روايتين أيضاً، والأصحّ المنع، لعين ما ذكر من كون رواية الجواز معرضاً عنها عند الأصحاب، وبذلك يسقط عن درجة الاعتبار وعن مقاومة رواية المنع.

حكم الصلاة في اللباس المشكوك

الخامس:

لو شكّ في الملبوس أنّه من جنس المأكول أو غيره، فهل مقتضى الأصل

العقلي فيه البراءة وجواز الصلاة فيه، أو الاحتياط ؟ لا بدّ لتوضيح الحكم من تقديم مقدّمات:

الأُولى: أنّه متى اعتبر في المأمور به أمر مبيّن المفهوم سواء كان وجودياً أم عدمياً فلا بدّ في مقام الامتثال من إحرازه إمّا بطريق القطع أو بمقتضى الأصل، فلو شكّ في تحقّقه ولا أصل يحرز به فلا شكّ أنّ مقتضى حكم العقل هو الاحتياط، ومجرّد كونه أمراً عدمياً لا يجدي في رفع الاحتياط شيئاً وإن كان فيه كلامٌ يأتي بيانه مع دفعه.

نعم هذا بعد الفراغ عن تقييد المأمور به بذلك الشيء، وأمّا لو كان الشكّ في التقييد بني على النزاع في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فمن قال هناك بالبراءة يقول هنا بها، ومجرّد كون الشبهة موضوعيّة لا يجدي في رفع البراءة شيئاً كما برهن في محلّه من أنّ معلوميّة الكبرى بدون الصغرى لا ينجّز على العبد شيئاً، فالعمدة في مقامنا تحقيق أنّ الشكّ الحادث في الموضوع هل هو من قبيل الشكّ في حصول المقيّد حتّى يكون حكم العقل فيه الاحتياط، أو في التقييد حتّى يكون هو البراءة.

ولعلّ نظر شيخنا المرتضى ﷺ حيث اختار الاحتياط في المسألة إلى كون الشكّ من قبيل الأوّل، وإلّا فيبعد منه ﷺ أنّه مع تسليم كونه من الثاني يذهب إلى الاحتياط مع ذهابه في شبهة الأقلّ والأكثر إلى البراءة إذا كانت حكميّة ولمحض الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، بل يمكن القطع بخلافه.

المقدّمة الثانية: تقييد الصلاة بعدم كونها واقعة في غير المأكول يتصوّر بحسب مقام الثبوت على أنحاء:

الأوّل: أن يكون الشارع اعتبر في حقيقة الوبر إذا كان المصلّي مستصحباً له قيداً، وهو عدم كونه من غير المأكول، فالأوبار كلّها من المأكول أم من غيره وقعت

تحت ملاحظة الشارع، غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منها واجد القيد، والقسم الثاني فاقده، فإذا عرف المصلّي أنّ الثوب المشكوك من وبر الحيوان يحكم بأنّ الشارع اعتبر فيه قيداً قطعاً، ويشكّ في تحقّقه، فلا محيص عن الاحتياط، إذ لا أصل يحرز به ذلك القيد.

نعم كان المصلّي سابقاً غير لابس لغير المأكول ولو في زمان عرائه، ولكن استصحاب ذلك لا ينفع بحال هذا الثوب، فإنّه مثبت.

ولا يخفى أنّ تصويري اعتبار صرف الوجود والوجود الساري آتيان في هذا القسم أيضاً، ويترتّب عليهما أيضاً أنّه على تقدير صرف الوجود بأن كان الشرط على تقدير لبس الحيواني أن لا يكون صرف وجود غير المأكول يكون شبهة الموضوعيّة محكومة بالاشتغال، وعلى تقدير الوجود الساري بأن كان الشرط على التقدير المذكور عدم كونه من الأرنب ومن كذا وكذا يكون شبهته الموضوعيّة محكومة بالبراءة، نعم هذا في اشتراط العدم، وأمّا اشتراط الوجود فليس حكم شبهته المذكورة إلّا الاحتياط، والله العالم.

الثاني: أن يكون الشارع إنّما اعتبر خصوص القسم الثاني من الأوبار ولم يلحظ الأوّل منها أصلاً، واعتبر في الصلاة عدم ذلك القسم، فالصلاة مقيّدة بكونها غير واقعة في أوبار الغير المأكول، ولكنّ العدم المعتبر كان نقيضاً لصرف الوجود، أعني أن لا يكون مع المصلّي صرف الوجود من قسم غير المأكول، ومن المعلوم أنّه لا يحرز ذلك أعني: عدم استصحابه صرف الوجود إلّا بعد القطع بعدم جميع الأفراد، فمع الشكّ في فرديّة شيء لصرف الوجود وكان مع المصلّي لا يحصل القطع بحصول المقيّد، والأصل أيضاً مثبت بالنسبة إلى اتّصاف الصلاة بالأمر العدمي، فلا محيص أيضاً عن الاحتياط.

الثالث: أن لا يكون الملحوظ حقيقة الوبر، بل خصوص وبر غير المأكول، ولكن لم يكن العدم المعتبر قيداً نقيضاً لصرف وجود وبر غير المأكول، بل نقيضاً لوجود كلّ واحد واحد من أفراده استقلالاً، بحيث يرجع إلى تقييدات مستقلّة بعدد الأفراد.

وتظهر ثمرة الوجهين فيما إذا اضطرّ إلى لبس غير المأكول في الصلاة، فإنّه على تقدير اعتبار صرف الوجود لا مانع من لبس الزائد على مقدار ما يضطرّ إليه، لأنّ الصرف لا يتحفّظ من لبسه بواسطة التحفّظ عن ذلك المقدار الزائد، بخلاف صورة اعتبار الوجود الساري، فإنّه لا بدّ من التحفّظ على مقدار الضرورة، لأنّ الزائد مانع مستقلّ.

وبالجملة، فعلى هذا التقدير لو شكّ في وبر خارجي أنّه من غير المأكول كان الشكّ في التقييد الزائد، لأنّه يشكّ في أنّه علاوة على التقييدات الواردة بعدم الأوبار المعلومة، هل ورد تقييد آخر بعدم هذا الوبر أيضاً أو لا. وقد عرفت أنّ كون الشبهة موضوعيّة لا يثمر في البراءة إذا كان حكم سنخ الشكّ إذا كان في الحكم الكلّي هو البراءة.

وبعبارةٍ أُخرى: لهذا الشكّ حيثيّتان، ومنهما لا يقتضي إلّا البراءة، إحداهما: حيثيّة كونه شكّاً في الأقلّ والأكثر، وقد فرغنا عن كونها مقتضية للبراءة، والأُخرى: حيثيّة كونه شكّاً موضوعيّاً لا حكميّاً، وهذه أيضاً قد فرغنا عن عدم اقتضائها إلّا البراءة، فكيف يقتضي اجتماع هاتين الحيثيّتين الاحتياط؟

المقدّمة الثالثة: إنّ ما ذكرنا في حكم العقل في كلّ من الشقوق الثلاثة لا خلاف فيه بين الأساطين إلّا ما ذكر في الشقّ الوسط، فإنّ ما ذكر من الاشتغال فيه مختار شيخنا الأُستاذ العلّامة دام ظلّه، خلافاً لما ذهب إليه أُستاذه الجليل السيّد

محمّد الإصفهاني قدّس الله تربته الزكيّة، حيث ذهب ﷺ إلى البراءة مستدلاً بأنّ النهي عن صرف وجود الطبيعة نفسيّاً كان ذلك النهي أم غيريّاً لمّا يكون بلحاظ الخارج فلا محالة يرجع إلى النهي عمّا ينطبق عليه هذا المفهوم.

وبعبارةٍ أُخرى: إذا كان العدم المناقض لصرف الوجود مطلوباً كان معناه مطلوبيّة مجموع الأعدام المضافة إلى أفراد تلك الطبيعة، فإذا شكّ في فرد أنّه مصداق لها أو لا حصل الشكّ في أنّ عدمه جزء لذلك المجموع المركّب من الأعدام حتّى يكون المطلوب مركّباً من عدم كذا وكذا وكذا، ومن عدم هذا المشكوك، أو أنّه مركّب من خصوص تلك الأعدام المعلومة، وهذا هو الترديد بين الأقلّ والأكثر؛ غاية الأمر ليست الشبهة مفهوميّة، بل موضوعيّة ناشئة من اشتباه الأُمور الخارجيّة، فلا فرق بين اعتبار الطبيعة في جانب النهي بنحو صرف الوجود، أو بنحو كلّ وجود في أنّ حكم العقل في شبهته الموضوعيّة هو البراءة.

ولكن استشكل على هذا المدّعى شيخنا الأُستاذ العلّامة ببيان: أنّا نقطع بأنّ عنوان بقاء العدم الأزلي للطبيعة على حاله وعدم انقلابه إلى صرف الوجود ليس عبرة صرفة وإشارة محضة بحيث لا خصوصيّة وموضوعيّة لنفسه في مقام الحبّ والطلب أصلاً، نظير «هؤلاء» بل للطالب عناية بهذا العنوان، وحينئذٍ فيقع ذمّة العبد مشغولة بهذا العنوان، وهو مفهوم مبيّن لا إجمال فيه، فلا ينحلّ إلى متيقّن ومشكوك وإن كان ما ينطبق عليه منحلاً إلى ذلك، لكنّ المعيار والمتّبع هو محطّ التكليف، لا شيء آخر هو منطبق عليه ومتّحد معه، فلا محيص عن الاشتغال.

وهذا بخلاف اعتبار الطبيعة بنحو الوجود الساري في كلّ فرد، فإنّه ينحلّ التكليف إلى تكاليف عديدة بعدد الأفراد معلّقة على صدق عنوان العامّ عليها، فكأنّه قيل: هذا إن كان خمراً فلا تشربه، وهذا كذلك وهذا كذلك، وهكذا، فإذا

شكّ في خمريّة واحد من الإناءات الخارجيّة فلا محالة يقع الشكّ في التكليف المعلّق عليه في هذا الفرد.

وهذا بخلاف اعتبار صرف الوجود، فإنّه إذا ابتلينا بعدّة إناءات أو إناء واحد وعلمنا خمريّتها وكان هناك إناء آخر نشكّ في خمريّته فقد تنجّز في حقّنا خطاب: أمسك عن صرف الوجود، ولا بدّ من القطع بالفراغ، وهو لا يحصل إلّا بما يقطع بتطبيق العدم المناقض للصرف عليه، وهذا القطع لا يحصل إلّا مع التجنّب عن جميع الإناءات حتّى ذلك الإناء الآخر المشكوك، والله العالم.

المقدّمة الرابعة: إنّ الظاهر من النواهي المتعلّقة بالطبائع القابلة للتكرّر في الخارج سواء النفسيّة منها أم الغيريّة كونها متعلّقة بوجودها الساري مع كلّ فرد، ألا ترى أنّ واحداً من أهل العرف إذا نهى واحداً آخر منهم مثلاً عن إيقاع طبيعة الحركة لا يفهمون منه أنّه طالب لبقاء السكون وعدم انخراق سلسلته الاتّصاليّة، بحيث لو انخرق فات المطلوب، فلو تحرّك من بعده بألف حركة ما نقض منه مطلوباً وما أوجد له مبغوضاً، بل يفهمون منه أنّه يتنفّر عن هذه الطبيعة بمراتبها، بحيث كلّما ازدادت الطبيعة وجوداً ازداد المتكلّم تنفّراً، فلو اضطرّ المنهيّ إلى ارتكاب فرد واحد ما ساغ له التعدّي إلى فرد آخر، بل ولو اختار في مقام رفع الاضطرار الفرد الكبير مع إمكان اختيار الأصغر ما ساغ له ذلك.

وجهه أنّهم يفهمون أنّ عرض البغض والنهي ينبسط على الطبيعة في الخارج نحو انبساط آثاره الطبيعيّة اللازمة لوجودها، مثل حرارة النار، فكما أنّ النار الأعظم أعظم حرارة من الأصغر، فكذلك هنا الخمر الأزيد أشدّ مبغوضيّة ونهياً من الخمر الأقلّ ولو فرض كون شربهما في زمان واحد ودفعة واحدة، فإنّه وإن كان لا يتعدّد المعصية على أيّ حال، بل هي معصية واحدة لنهي واحد في كلّ من

الصورتين، إلّا أنّ المعصية في شرب الخمر الأزيد أشدّ وأغلظ منها في شرب الأقلّ، فإذا كان هذا هو المنصرف المتفاهم عند أهل العرف في نواهيهم كان هو المتّبع في النواهي الشرعيّة، وقد عرفت أنّ حكم العقل حينئذٍ في الشبهة الموضوعيّة هو البراءة.

الخامسة: إنّ الظاهر من الموثّقة التي هي الأصل في الباب هل هو الشرطيّة التقديريّة أعني: أنّه يشترط على تقدير لبس الحيواني كونه من المأكول، أو عدم كونه صرف وجود غير المأكول، أو الشرطيّة المطلقة، أعني: أنّه يشترط مطلقاً عدم وقوع الصلاة في جزء غير المأكول؟

فاعلم أنّ هنا ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون وجود غير المأكول مانعاً ووجود المأكول شرطاً، وكانت العبارة صدراً وذيلاً مفيدة لمطلبين، الصدر للمانعيّة المطلقة، والذيل للشرطيّة في تقدير لبس الحيواني، فكأنّه قيل: يعتبر في الصلاة أمران؛ الأوّل أن لا يقع في شيء من أجزاء غير المأكول، والثاني أنّه يعتبر على تقدير لبس الحيواني أن يقع في المأكول، وهذا بعيد عن مساق العبارة، إذ العارف بأسلوب الكلام يظهر له أنّه ما سيق هذا الكلام إلّا لإفادة مطلب واحد وأنّ الذيل يكون تفريعاً على الصدر.

والثاني: أن يكون العبارة ـ بعد عدم قابليّتها للحمل على إفادة مطلبين والمفروض أنّ الصدر مفيد لشرطيّة العدم والذيل لشرطيّة الوجود ـ محمولة على إفادة الشرطيّة التقديريّة للعدم بأن كان مفروض الكلام لابس الحيواني، ففي هذا المفروض يقال: يعتبر أن لا يكون هذا الحيواني صرف الوجود من غير المأكول، فيتّحد الصدر مضموناً مع التفريع، أعني: قوله عليه السلام: لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّى في غيره ممّا أحلّ الله أكله، فإنّ اشتراط هذا النحو من العدم أعني عدم

النقيض لصرف الوجود في تقدير لبس الحيواني مساوق مع اشتراط الوجود على التقدير المزبور.

فيكون كلمة «من» في قوله عليه السلام: ممّا أحلّ الله أكله باقية على ظاهرها من كونها بيانيّة بواسطة انحصار أفراد الغير، أعني: غير صرف الوجود في ما أحلّ الله أكله.

الثالث: أن يكون العبارة بعد عدم القابليّة المذكورة مسوقة لبيان الشرطيّة المطلقة، ويؤيّده أنّه كلام النبيّ صلى الله عليه وآله بغير سابقة سؤال، وإنّما ذكره الإمام عليه السلام في جواب من سأل عن حكم اللابس لغير المأكول على وجه الاستشهاد، فلم يفرض فيه لبس الحيواني، فظهوره في الشرطيّة المطلقة أقوى ممّا إذا وقع عقيب السؤال وإن كان مع الوقوع عقيبه أيضاً ظاهراً، وعلى هذا يتصرّف في الذيل بجعل قوله عليه السلام: في غيره ممّا أحلّ الله أكله، من باب ذكر المثال، لا من باب التفسير لغيره، فكأنّه قيل: حتّى يصلّى في غير ما لا يؤكل من قبيل ما أحلّ الله أكله وإن كان ليس منحصراً به، فإنّ من أحد أفراده لباس القطن والكتّان.

وحاصل ما ذكرنا أنّه بعد القطع بعدم إرادة المطلقين كما هو الوجه الأوّل والقطع بعدم شرطيّة وجود المأكول بنحو الإطلاق، ضرورة صحّة الصلاة في القطن والكتّان، ينحصر الأمر في احتمالين يختلف نتيجتهما في الشبهة الموضوعيّة.

الأوّل: رفع اليد عن ظاهر الصدر من الشرطيّة المطلقة وحمله على التقديريّة وعلى شرطيّة عدم صرف الوجود، لأنّه الذي يصحّ التعبير مكانه باشتراط لبس المأكول، وإلّا فاشتراط عدم الوجود الساري ليس تامّ التطابق مع اشتراط المأكوليّة، فإنّ التعبير الثاني يفيد في الشبهة الموضوعيّة الاحتياط، بخلاف اعتبار عدم الوجود الساري، وظاهر العبارة أنّ المقام بحيث يصلح فيه التعبير بقولنا:

لا يقبل الله الصلاة حتّى يصلّي في ما يحلّ أكله، وهو ينحصر في شرطيّة عدم صرف الوجود.

الثاني: رفع اليد عن ظاهر الذيل في كون «من» في قوله: ممّا أحلّ الله أكله مفسّراً ومبيّناً لقوله: «غيره» وجعله ذكراً للمثال، نحو قولنا: من قبيل كذا، وإبقاء الصدر على ظاهره من الشرطيّة المطلقة.

فإن كان الصدر في الشرطيّة المطلقة أظهر من الذيل في التفسيريّة والبيانيّة تعيّن الثاني، فيكون الشبهة الموضوعيّة محكوماً بالبراءة.

وإن كان الأمر بالعكس تعيّن الأوّل وتكون الشبهة الموضوعيّة محكومة بالاحتياط.

وإن فرض الإجمال وتساوي ظهوريهما كانت الشبهة المذكورة أيضاً محكومة بالبراءة كما لا يخفى وجهه، والظاهر من هذه الوجوه هو الأوّل أعني: أظهريّة الصدر.

إذا عرفت هذه المقدّمات علمت أنّ الأقوى في المسألة هو البراءة، لانحلال التكليف إلى المتيقّن والمشكوك وكون الشبهة في التكليف بدويّة، غاية الأمر مع كونها موضوعيّة، وذلك لاستظهار المانعيّة من الصدر واستظهار كون النهي عن الوجود الساري ومنحلاً إلى نواهي بعدد أفراد المتعلّق.

نعم قد عرفت أنّه بناءً على توجّه النهي إلى صرف الوجود يكون الأقوى في الأصل العقلي هو الاشتغال، لرجوع الشكّ إلى مقام التطبيق بعد معلوميّة التكليف ثبوتاً بحدوده بلا إجمال فيه مفهوماً، ولا شكّ أنّ الحكم حينئذٍ ليس إلّا الاشتغال عقلاً.

بل قد يقال: إنّه لا يمكن التشبّث حينئذٍ بذيل الأصل الشرعي أيضاً من

قبيل: كلّ شيء حلال، بناءً على تعميمه للوضعيّات، وكذا قوله: رفع ما لا يعلمون، فإنّه ليس البناء في مقامات الشكّ في تطبيق المأمور به مع تبيّن مفهومه، كما في صورة الشكّ في الطهارة التي اعتبرت في الصلاة مع عدم الحالة السابقة على جواز الاكتفاء بالمصداق المشكوك اعتماداً على أصالة الحلّ وحديث الرفع بإجرائها في المصداق المشكوك، فالتمسّك بالحديثين مبنيّ على استظهار التعلّق بالوجود الساري، وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل العقلي معه أيضاً هو الجواز، هذا ما يقال.

ولكنّ الحقّ خلافه وصحّة التمسّك بكلا الحديثين بناءً على عمومها للوضعيّات، أمّا حديث: كلّ شيء حلال إلخ، فلأنّه على المبنى المذكور يدلّ بعمومه على حلّية الصلاة في اللباس المشكوك، وهذا أصل حكمي وليس بموضوعي حتّى يرد عليه الإشكال بأنّه من حيث إثبات التقييد قاصر، نعم يكون موضوعيّاً بالنسبة إلى هذا الأثر إذا أجريناه في حيوان شكّ في أنّه مأكول أو لا، ولا إشكال في عدم كونه مثبتاً أيضاً، وأمّا إذا أجريناه في اللباس بالتقريب المذكور فهو أصل حكمي وهذا واضح.

نعم هنا إشكال من جهة احتمال عدم شمول إطلاق الحديث للحلّية الوضعيّة وإن كان قد أُطلق في عدّة مواضع من الأخبار في خصوص الوضعيّة لقيام القرينة، لكن لا يوجب ذلك اندراجها تحت الإطلاق.

ولعلّ هذا هو السرّ في عدم تمسّكهم رضوان الله عليهم بهذا الحديث في موارد الشكّ في مصداق صرف الوجود المأمور به، مثل ما لو شكّ في ماء الوضوء أنّه مطلق أو مضاف.

ويمكن أن يكون الوجه في عدم تمسّكهم اختصاص الحديث بناءً على العموم للوضعيّات بما إذا دار الأمر بين الحلّية الوضعيّة والحرمة كذلك، فلا يشمل ما إذا دار

بين الحلّية الوضعيّة وعدمها بعدم الموضوع، وموارد الشكّ في وجود الشرط أو وجود الموضوع من هذا القبيل، فإنّ الإطلاق إمّا محقّق الموضوع، وإمّا من قبيل الشرط، وعلى كلّ حال فعدم الصحّة في المضاف ليس لأجل نهي منع شرعي.

والحاصل أنّه يمكن دعوى اختصاص الحديث بموارد الشكّ في المانع، إذ يحتمل فيها المنع الوضعي، دون موارد الشكّ في الشرط.

وأمّا حديث الرفع فلا إشكال في جريانه في المقام بعد البناء على عمومه للوضعيّات وكون المقام من باب مانعيّة الوجود، لا شرطيّة العدم، فإنّه يقال: إنّ صرف الوجود المانع مشكوك التحقّق في صلاتنا، فيكون مرفوعاً برفع أثره الذي هو المانعيّة، وليس اشتراط العدم إلّا انتزاعاً من مانعيّة الوجود لا أصليّاً، فلا يستشكل بأنّه لا يثبت بهذا العدم الذي هو الشرط.

وأمّا وجه عدم الاستشهاد بهذا الحديث في موارد الشكّ في وجود الشرط فلأجل أنّ مقتضى التمسّك بالحديث رفع الوجود المشكوك برفع أثره، وهو تأثيره في صحّة الصلاة، ومقتضى ذلك بطلان الصلاة، وهو خلاف الامتنان، وحيث إنّ مساق الحديث مساق الامتنان فاللازم الالتزام بعدم شموله لموارد الشكّ في وجود الشرط، وهذا بخلاف موارد الشكّ في وجود المانع، فإنّ المرفوع تأثيره في البطلان وهو أثر امتناني، فلا مانع من شمول الحديث إيّاه، هذا هو الكلام في أصالة الحلّ وحديث الرفع.

وأمّا الاستصحاب فمع تماميّة أركانه وعدم كونه مثبتاً لا إشكال في جواز الاكتفاء به حتّى لو كان الشكّ في المحصّل وفي مقام تطبيق المأمور به كما هو واضح، لكنّ العمدة في المقام إثبات عدم كونه مثبتاً.

فنقول: لا إشكال في أنّا لو استفدنا من الموثّقة أنّ اشتراط العدم أُخذ في

المصلّي أو في اللباس وكانت الحالة السابقة فيهما هو الاتّصاف لا نتوقّف في صحّة جريان الاستصحاب وجواز الاكتفاء بالصلاة مع المشكوك.

فيقال: إنّ المصلّي كان قبل تلبّسه هذا المشكوك غير لابس لغير المأكول، والآن كما كان، أو أنّ اللباس كان غير مشتمل على جزء غير المأكول إذا شكّ في شعرة واقعة عليه مثلاً، لا في جنس نفسه، والآن كما كان.

ولكن هذا خلاف ظاهر الدليل، لما تقدّم من أنّ قوله ﷺ: الصلاة في وبر ما لا يؤكل فاسدة، مساقه مساق قول القائل: الضرب في الدار ممنوع، فكما يتبادر من الثاني أنّ قيد «في الدار» متعلّق بالضرب لا بالضارب فلو ضرب أحداً وكان المضروب خارج الدار والضارب داخلها بأن يرمي حجارة إليه، لم يصدق أنّه ضرب في الدار، فكذلك المتبادر من العبارة الأولى أيضاً أنّ القيد قيد للصلاة، فيعتبر فيها عدم وقوعها في جزء ما لا يؤكل، لا عدم كون المصلّي لابساً لما لا يؤكل، أو عدم كون لباسه مشتملاً عليه.

وحينئذٍ نقول: استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل إلى حال الصلاة لا يثبت به اتّصاف الصلاة بكونها غير واقعة في ما لا يؤكل إلّا على الأصل المثبت.

وقد تقرّر صحّة الاستصحاب المذكور بتقريب أنّ المستفاد من الموثّقة كون لبس ما لا يؤكل مانعاً، لا أنّ عدمه شرط حتّى يتفحّص عن أنّه شرط الفعل أو الفاعل أو اللباس.

والفرق بين هذين أنّ المانع ما لا مدخليّة لوجوده ولا لعدمه في اقتضاء المقتضي، بل إنّما أثره تخريب أثر المقتضي بإيجاد الأثر المضادّ لأثره، بخلاف الشرط، فإنّه عبارة عن وجود أو عدم كان اقتضاء المقتضي بدونه ناقصاً، فعلى هذا لا مدخليّة لعدم المانع في صحّة الصلاة، وإنّما أثر وجوده إبطالها، فعدمه معتبر عقلاً لئلّا يبطل الصلاة.

فلا مانع إذن من استصحاب عدم المانع إلى حال الصلاة وإن كان لا يثبت بهذا الاستصحاب تقيّد الصلاة واتّصافها بهذا العدم المقارن إلّا على الأصل المثبت، لكن لا ضير فيه، لعدم الحاجة إلى إثبات هذا الاتّصاف، لعدم أخذ الصلاة متّصفة بهذا العدم مأموراً بها.

هذا محصّل ما يستفاد من كلام بعض الأساطين[1] في صلاته، ونقله الأُستاذ العلّامة عن بعض سادة الأساطين[2]، وقال دام ظلّه: الحدس القويّ أنّهما أخذاه عن سيّد الأساتيد العظام الميرزا الشيرازي قدّس الله تربتهم الزكيّة.

لكن ناقش هو دام ظلّه في هذا الكلام بأنّا لا نعقل كون المأمور به مطلقاً وغير مقيّد بوجود شيء ولا بعدمه أصلاً، ومع ذلك لو أتى به مع هذا الشيء كان باطلاً وغير مجزٍ، فالبطلان وعدم الإجزاء لا محالة يتوقّف على دخالة عدمه في المأمور به إمّا بنحو التركيب وإمّا بنحو التقييد، وحيث إنّ الأوّل في مقامنا مقطوع الخلاف حيث إنّ الصلاة غير مركّبة إلّا من الأجزاء الوجوديّة من الأفعال والأقوال التي أوّلها التكبير وآخرها التسليم، يتعيّن الثاني.

وأمّا ما ذكر في تقريب عدم التقييد به في المأمور به ففيه أنّ الأمر كذلك في مقام التأثير في الآثار الخارجيّة مثل إحراق النار، فإنّه ليس عدم الماء دخيلاً في جزء المقتضي للإحراق، بل المقتضي هو النار ليس إلّا، إلّا أنّ الماء له أثر مضادّ، فيمانع النار في تأثيرها، والتعبير بأنّ عدم الماء له مدخليّة في الإحراق من باب المسامحة.

---

(١) هو المرحوم العلّامة الحاج آقا رضا الهمداني ﷺ.

(٢) هو المرحوم العلّامة الحاج السيّد إسماعيل الصدر الإصفهاني ﷺ.

وأمّا في مقام الأمر فحيث إنّ الآمر لا يأمر إلّا بالموضوع المؤثّر النافع فلا محالة لا بدّ أن يخصّ متعلّق أمره بصورة عدم المانع، فيقول مثلاً عند طلب الإحراق: ألقِ على هذا المحلّ ناراً غير مصادم بالماء، فلو أتى بالنار المصادم بالماء لم يأتِ بالمأمور به، للإخلال بقيده العدمي.

فحال الأمر حال الحكم، فكما أنّ الحكم الجزمي بالنافميّة ليس إلّا مرتّباً على الموضوع مقيّداً بعدم المانع، كذلك الأمر يتعلّق بعين ما تعلّق به النسبة الحكميّة الجزميّة التي محمولها النفع.

والحاصل أنّا سلّمنا استفادة المانعيّة لما لا يؤكل في الصلاة، لا أنّ عدمه شرط، فالتعبير بشرطيّة العدم انتزاع من مانعيّة الوجود، كما أنّ التعبير بمانعيّة العدم عند شرطيّة الوجود كذلك، لكن عدم ورود التقييد في المأمور به من قبل المانع لا نعقله، فإنّ مقام الأمر غير مقام التأثير.

وحينئذٍ نقول: بعدما ثبت أنّ للعدم مدخليّة في المأمور به بنحو التقييد فإن اعتبر العدم في محلّ مفروغ الوجود قيداً للفعل المأمور به صحّ استصحابه بالبيان المتقدّم، لأنّ من أثر اتّصاف المحلّ المذكور بالعدم المذكور شرعاً صحّة الفعل المضاف إلى ذلك المحلّ وإجزائه عن المأمور به.

وأمّا إذا اعتبر قيداً في الفعل ابتداءً وبلا واسطة محلّ مفروغ عنه فاستصحاب العدم إلى حال العمل غير وافٍ بإثبات تقيّد العمل به، إذ لا يثبت به أنّ هذا المشكوك الذي وقع فيه الصلاة ما حاله.

وبعبارةٍ أُخرى: أنحاء دخل عدم استصحاب غير المأكول منحصرة في ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المأمور به الصلاة في حال عدم كون المصلّي لابساً لغير المأكول.

والثاني: أن يكون هو الصلاة في حال عدم كون اللباس ممّا لا يؤكل.

والثالث: أن يكون هو الصلاة في حال عدم وقوعها في ما لا يؤكل.

والمجدي فيه الاستصحاب هو القسمان الأوّلان، وقد عرفت عدم استظهارهما من أدلّة الباب، والأخير وإن كان مستظهراً منها، لكن لا يجدي فيه الاستصحاب، فإنّ استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل إلى حال الصلاة لا يثبت عدم وقوع الصلاة في ما لا يؤكل.

وقد تقرّر الاستصحاب بوجه آخر حكى الأُستاذ العلّامة دام ظلّه الاعتماد عليه من بعض الأساطين[1] قدّست أسرارهم، وهو أن يقال: إنّ الصلاة قبل التلبّس بهذا المشكوك كانت غير واقعة في ما لا يؤكل، ونشكّ بعده في بقائها على هذه الصفة العدميّة، فنقتضي الاستصحاب بقاؤها عليها.

وقد يستشكل عليه بأنّه من الاستصحاب التعليقي في الموضوع، وهو في ما إذا كان الموضوع للأثر الشرعي هو المعلّق بصورة التعليق، كما في الصوم الغير المضرّ على تقدير وجوده ـ فإنّه بهذه الصورة وقع متعلّقاً للإيجاب ـ جارٍ بلا إشكال.

وأمّا في ما إذا كان الموضوع أمراً فعليّاً لا تعليق فيه فأردنا استصحابه بنحو التعليق على أمر آخر ثمّ إثبات فعليّته بإحراز المعلّق عليه فهذا غير جائز، لأنّه من الأُصول المثبتة، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الصلاة المقيّدة بلا تعليق على الوجود وقعت متعلّقة للإيجاب.

وقد يجاب عن هذا الإشكال أوّلاً بأنّه ليس من قبيل التعليق، بل المستصحب قضيّة فعليّة لا تعليق فيها، وإن كان الحكم على الموضوع بلحاظ

---

(١) هو المرحوم المحقّق المدقّق العلّامة الميرزا محمّد تقي الشيرازي أعلى الله مقامه.

الوجود كما هو الحال في عامّة القضايا المشتملة على الحكم على الماهيّات مثل قولنا: عقد البالغ صحيح، أو إقرار العاقل البالغ نافذ فإنّ الحكم وإن كان بعناية الوجود الخارجي، إلّا أنّ القضيّة لا تندرج بذلك في سلك التعليقيّة.

ألا ترى أنّ الماهيّة الواقعة متعلّقة للأمر ليست باعتبار المفهوم الصرف، بل مع إشراب الوجود الخارجي، لكن ليس بنحو التقدير والتعليق، وإلّا يلزم طلب الفعل على تقدير الوجود.

فنقول في مقامنا أيضاً: إنّ ماهيّة الصلاة الصادرة من هذا الشخص كانت قبل هذا الزمان صلاة غير واقعة في ما لا يؤكل، والآن أيضاً باقية على ما كانت.

وثانياً: سلّمنا رجوع المقام إلى التعليق لبّاً وإن كانت القضيّة بصورة الفعليّة، لكن نقول: الحقّ عدم مثبتيّة الاستصحاب التعليقي في الموضوع ولو في ما أُخذ موضوعاً للأثر بنحو الوجود الفعلي.

وتوضيح ذلك يتوقّف على مقدّمة وهي: إنّ القضيّة التعليقيّة لا إشكال في اشتمالها على النسبة الحكميّة الجزميّة، ضرورة عدم تحقّق القضيّة بدونها، فهل هذه النسبة متعلّقة بمجموع القضيّة، فيكون مجموع أجزائها تحت النسبة الجزميّة، فالنسبة مطلقة لا تعليق فيها، أو بخصوص الجملة الجزائيّة، فموضوعها موضوع الجزاء ومحمولها محموله، فالتعليق قيد لنفس النسبة والجزم لا للمجزوم به، أو متعلّقة بثبوت الملازمة بين الشرط والجزاء حقّ يكون موضوعها الملازمة ومحمولها الثبوت.

لا إشكال في بطلان الأوّل، فإنّ الجزم المطلق بالأمر المعلّق مستلزم للجزم بحصول المعلّق عليه، لأنّ الجزم بالمقيّد جزم بالقيد لا محالة، ومعلوم أنّ القضيّة التعليقيّة صادقة مع الجزم بعدم المعلّق عليه.

كما لا إشكال أيضاً في بطلان الأخير، فإنّ قولنا: الملازمة ثابتة، قضيّة حمليّة،

وموضوعها ومحمولها مغايران مع قضيّتنا الشرطيّة، فإنّهما غير مذكورين في الشرط ولا في الجزاء، نعم هذه القضيّة ملازمة مع تلك صدقاً وكذباً، لكن العينيّة في غاية المنع، فتعيّن الوسط، وهو أن يكون النسبة واقعة بين موضوع الجزاء ومحموله.

فالنسبة على هذا قسمان: نسبة مطلقة وهي واضحة، ونسبة معلّقة ومعنى تعليقها أنّه متى لاحظ الإنسان وجود المعلّق عليه في الخارج يرى تحقّق المعلّق ويجزم بثبوته، لا إذا لم يلاحظ.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا قطعنا بأنّ هذا الماء كان في السابق بحيث لو صبّ عليه مقدار ربع منٍّ كان كرّاً، والآن شككنا في أنّه باقٍ على ما كان أو نقص منه شيء، فلا يكفيه ربع المنّ للبلوغ إلى حدّ الكرّ، فلا إشكال في أنّ القطع في السابق حسب ما تقرّر في المقدّمة تعلّق بوجود الكرّيّة الغير المعلّقة، غاية الأمر أنّ القطع بها كان معلّقاً، فإذا تبدّل هذا القطع المعلّق بالشكّ كذلك وجاء حكم الشارع وتعبّده بمقتضى الاستصحاب بالبناء على بقاء المشكوك كان هذا التعبّد والحكم الشرعي بوجود الكرّية في مكان قطعنا السابق، فكما كان هو معلّقاً، يكون هذا أيضاً كذلك، وإثبات فعليّة الحكم المعلّق بفعليّة المعلّق عليه يكون من الآثار العقليّة للأعمّ من الحكمين، نظير وجوب الامتثال.

وأمّا المحكوم به بحكم الاستصحاب فليس الموضوع التعليقي حتّى يستشكل فيه بالمنجّزيّة على ما تقدّم، بل هو الموضوع الفعلي.

نعم يمكن الاستشكال في هذا الاستصحاب من جهة دعوى انصراف أخباره عن اليقين التقديري وتبادر الفعلي منها، كما يقال: إنّ دليل حلّية البيع منصرفة إلى البيوع الفعليّة دون التقديريّة، وأمّا الاستصحابات التعليقيّة في الأحكام فوجه جريانها أنّ اليقين في موردها فعلي، والتعليق إنّما هو في متعلّق القطع، فإنّ الحكم التعليقي قسم من الحكم.

إجزاء الصلاة في المشكوك بعد تبيّن الخلاف

خاتمة :

هل الصلاة في المشكوك محكومة بالإجزاء وعدم الإعادة بعد تبيّن الخلاف أو لا ؟ توضيح الحال يحتاج إلى مقدّمة.

فاعلم أنّ الشكّ المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري تارةً يؤخذ على وجه الإطلاق، مثل قولنا : المشكوك المسبوق بالحالة السابقة حكمه البقاء. فإنّه أعمّ من أن يكون المشكوك هو الموضوع مثل مشكوك الخمريّة مع سبق الحلّية، وأن يكون هو الحكم، وأُخرى يؤخذ مقيّداً بالحكم، مثل قولنا : مشكوك الحلّية محكوم بالحلّية.

فالقسم الثاني سواء في الشبهة الحكميّة أم الموضوعيّة لا يعقل أن يصير مقيّداً للحكم المخالف له المرتّب على الواقع لا بعنوان الشكّ، ولا محيص عن كونه حكماً ظاهريّاً وترخيصاً مجعولاً في مرحلة المعذوريّة عنه لأجل التسهيل، لا في عرضه ومعنوناً لموضوعه ومخصّصاً له بغير صورة الشكّ، فإنّ تقييد الحكم بالعلم بنفسه محال ولو في الشبهة الموضوعيّة، لاستلزامه الدور.

وأمّا القسم الأوّل الذي هو مفاد الاستصحاب وحديث رفع ما لا يعلمون ففي الشبهة الحكميّة الكلام فيه هو الكلام في ما سبق حرفاً بحرف، وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فيمكن جعله مقيّداً للحكم الواقعي بحيث صارت المانعيّة الواقعيّة في مقامنا مثلاً مختصّة بما كان من جلود الأرنب معلوماً كونها كذلك، وأمّا المشكوك فخارج عن المانعيّة واقعاً.

ويمكن حمله على الحكم الظاهري، فإنّ المشكوك وإن كان هو الموضوع،

إلّا أنّ الحكم عليه كان بلحاظ مشكوكيّة الحكم لا بلحاظ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق حكم به.

والفرق بين هذا وبين كون المشكوك هو الحكم الجزئي المتحقّق في مورد الشبهة الجزئيّة يكون في موضوع القضيّة، حيث إنّها هنا هو الشكّ في العنوان والشكّ في الحكم ملحوظ غاية وغرضاً، فلا يدخل في عمومه الشكّ في العناوين التي لا ارتباط لها بالحكم، مثل الشكّ في أنّ هذا المرئي شجرة أو منارة.

وبالجملة، فالغرض وإن كان مضيّقاً للدائرة لبّاً، لكن لا دخالة له في موضوع القضيّة وهذا واضح، وهناك هو الشكّ في الحكم، وكما أنّ جعل الموضوع هو الشكّ في الحكم يوجب كون الحكم عليه حكماً ظاهريّاً في الرتبة المتأخّرة عن الواقعي الأوّلي، كذلك جعله الشكّ في الموضوع بغرض مشكوكيّة الحكم وبلحاظها يكون موجباً لذلك، وهذا بخلاف جعله الشكّ في الموضوع صرفاً بدون لحاظ الحكم أصلاً، فإنّه حكم واقعيّ.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا صلّى في اللباس المشكوك ثمّ تبيّن أنّه من غير المأكول يحكم بالإجزاء بناءً على جعل الموضوع هو الشكّ في الموضوع الصرف، وبعدمه على قاعدة الحكم الظاهري بناءً على جعله الشكّ في الموضوع بملاحظة انتهائه إلى الشكّ في الحكم، نعم لو بنينا على شمول «لا تعاد» لما عدا السهو والنسيان من موارد وجود العذر والترخيص الشرعي كان الحكم هو الإجزاء على الثاني أيضاً.

ولا يتوهّم أنّه بناءً على الأوّل يلزم استعمال اللفظ في المعنيين، حيث إنّه بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة يلزم جعل الحكم الظاهري، وبالنسبة إلى الموضوعيّة جعل الواقعي.

لأنّا نقول: أمّا في حديث لا تنقض فالمفاد هو الإبقاء العلمي للمشكوك اللاحق المعلوم في السابق، وهذا معنى واحد إذا لوحظ بالنسبة إلى ما يخالفه في الشبهة الحكميّة يكون حكماً عذريّاً ظاهريّاً، وفي الموضوعيّة يكون تضييقاً لدائرة موضوع ذلك الحكم بخصوص المعلوم، لكن بلسان الحكومة.

وأمّا في حديث الرفع فالمفاد رفع المشكوك برفع أثره، فإن كان حكماً فأثره العقوبة، وإن كان موضوعاً فأثره الحكم المرتّب عليه لا بلحاظ الشكّ، وبالجملة لا إشكال في إمكانه.

إنّما الكلام في مقام الاستظهار، وربما يقال باستظهار كون الحكم في طرف الموضوع أيضاً ظاهريّاً وغير مغيّر للواقع بملاحظة كونه كذلك في جانب الشبهة الحكميّة ووحدة السياق.

الخامس: من شروط الساتر، بل ومطلق اللباس أن لا يكون ذهباً للرجال، والأصل في ذلك موثّقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة»[1].

ورواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الحديد أنّه حلية أهل النار، والذهب أنّه حلية أهل الجنّة، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه»[2] الحديث.

وفي خبر الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس على النساء أذان،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(٢) المصدر، الحديث ٥.

إلى أن قال: ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج[١] في غير صلاة وإحرام، وحرم ذلك على الرجال، إلّا في الجهاد، ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه، وحرام ذلك على الرجال إلّا في الجهاد»[٢].

وفي رواية حنّان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «قال النبيّ صلّى الله عليهما وآلهما: إيّاك أن تتختّم بالذهب، فإنّه حليتك في الجنّة»[٣] الخبر.

وفي رواية أُخرى أنّه صلى الله عليه وآله قال: «لا تختم بالذهب، فإنّه زينتك في الآخرة»[٤].

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المستفاد من مجموع هذه الأخبار بقرينيّة بعضها لبعض أنّ هنا أمرين متعلّقين بموضوع واحد: الحرمة النفسيّة، والمانعيّة للصلاة، فموضوعهما شيء واحد وأنّ هذا الشيء الواحد المتعلّق لهذين الأمرين عبارة عن التزيّن بالذهب، فالتزيّن سواء صدق معه اللبس كما في الخاتم والسوار والخلخال والقلادة والقلنسوة ونحو ذلك ممّا يصدق عليه اللبس مع دخالته في جمال اللابس أم لم يصدق كالسنّ من الذهب ونحوه، يكون محرّماً نفسيّاً على الرجال ومانعاً عن الصلاة، كما أنّه لو صدق اللبس بدون التزيّن كما في البطانة من الذهب بدون الظهارة وما يسمّى في الفارسيّة بـ(عرقچين) فليس بحرام ولا بمانع.

---

(١) هو من الثياب المتّخذة من الابريسم سداه ولحمته، فارسي معرّب، مجمع البحرين.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١١.

(٤) المصدر، الحديث ١.

وجه ذلك أنّ قوله عليه السلام في رواية ابن أكيل النميري: «الذهب حلية أهل الجنّة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه» يدلّ بقرينة الصدر على أنّ المراد باللبس هو عنوان التزيّن، لأنّه جعل علّة تحريم اللبس على الرجال في الدنيا اختصاص التزيّن به بأهل الجنّة وبالنساء في الدنيا، والمناسب للتفريع على هذا الانحصار والحصر هو أن يكون التزيّن في الدنيا للرجال محرّماً، وأمّا لو كان اللبس بعنوانه محرّماً ولو فارق الزينة كان التفريع بلا مناسبة ومن باب التعبّد المحض، وهو خلاف المتفاهم العرفي من الكلام.

وأمّا سرّ التعبير باللبس لا بالتزيّن فهو أنّ غالب أفراد التزيّن هو اللبس، بحيث لا نجد مورداً يصدق فيه التزيّن بدون اللبس غير مثال السنّ من الذهب، وعلى هذا فلو لبس الخاتم لكن ستره بساتر، بل أو صبغه بلون آخر، خصوصاً لو كان قبيحاً فلا بأس به، فإنّ الزينة غير متحقّقة وإن تحقّق اللبس، كما أنّ الصلاة أيضاً لا مانع عنها.

وأمّا احتمال أن يكون المحرّم عنوانان: الزينة واللبس، أمّا الأوّل فلاقتضاء الحصر المستفاد من الصدر، وأمّا الثاني فلأجل حفظ ظهور كلمة اللبس في الموضوعيّة، ففيه ما مرّ من عدم التناسب وكونه خلاف الظاهر.

فإن قلت: لا يمكن هذا المعنى بالنسبة إلى كلمة الصلاة فيه، فهي باقية على موضوعيّتها، وليس المراد مجرّد المثال، إذ الصلاة ليست من أفراد الزينة، بخلاف اللبس، فهذا قرينة على خصوصيّة عنوان اللبس كعنوان الصلاة.

قلت: لا يخفى أنّ الصلاة وإن كانت ليست من أفراد الزينة، ولكنّ الزينة فيها مطلوبة، لقوله تعالى: ﴿ خُذوا زينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ فعطف الصلاة أيضاً يمكن جعله شاهداً على إرادة الزينة من اللبس، فحصّل المراد ـ والله العالم ـ أنّ هذه

الزينة مبغوضة للشارع بالنسبة إلى الرجال في الدنيا ونهى عن الصلاة فيها.

وبالجملة، استفادة هذا المعنى من الحديث وكذلك من قوله: «يا عليّ، لا تختّم بالذهب فإنّه زينتك في الآخرة» ممّا لا ريب فيه ظاهراً.

نعم يرد عليه أنّ اللازم ممّا ذكرنا كون اللبس المفارق عن الزينة مثل الثوب الواقع تحت ثوب آخر غير محرّم وغير ممنوع للصلاة، وهو خلاف الإجماع ظاهراً، لكن إن تمّ الإجماع كان هو دليلاً مستقلاً والمقصود عدم الاستفادة من الأخبار.

ثمّ لو فرضنا عنوانيّة اللبس فلا دليل في خصوص الزينة على ممنوعيّتها للصلاة عند مفارقتها عن اللبس، إذ النهي الوارد في الأخبار عن الصلاة إنّما وقع عقيب ذكر اللبس، فلا يشمل الزينة، ومن المعلوم أنّ النهي التحريمي للزينة لا يفسد الصلاة.

فإن قلت: قوله عليه السلام: محرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه، يفيد العموم، فإنّ ضمير «فيه» مثل ضمير «لبسه» راجعان إلى الذهب لا إلى الذهب الملبوس. وإذا حملنا كلمة «في» على المصاحبة القرينة بالظرفيّة يشمل اللباس وغيره من أفراد الزينة.

قلت: بيننا وبينك العرف، وأنت إذا راجعتهم تراهم يحكمون بوحدة موضوع النهيين، وهذه إحدى الدعويين اللتين ادّعيناهما في أوّل المبحث، فإن استفيد من نهي اللبس مبغوضيّة مطلق الزينة يستفاد من نهي الصلاة ممنوعيّة مطلق الزينة في الصلاة، وإن حملناه على عنوان اللبس دلّ نهي الصلاة أيضاً على ممنوعيّة اللبس، فيبقى الزينة بلا دليل على ممنوعيّتها في الصلاة، وقد عرفت استفادة مبغوضيّة مطلق الزينة من الروايتين، فإذا استفدنا ذلك من الروايتين تحمل عليهما سائر الأخبار المطلقة، لاتّحاد الجميع في المضمون والمفاد.

وقد تحقّق ممّا ذكرنا عدم الفرق بين الساتر وغيره، فإنّ غالب الأفراد من الزينة غير ساتر، فالتخصيص بالساتر مستلزم للإخراج الغالب عن الإطلاق.

والعجب ممّن فصّل مستدلاً للجواز في ما لا يتمّ به الصلاة بأنّ النهي ليس عن فعل من أفعال الصلاة ولا عن شرط من شروطها.

فإنّ هذا الوجه لو سلّم كان جارياً في ما يتمّ أيضاً، فإنّ النهي وقع عن اللبس وهو غير متّحد مع شيء من الأفعال أو الأقوال الصلاتيّة، وهذا بخلاف النهي في الثوب المغصوب، فإنّه عن مطلق التصرّف، فيتّحد مع الأفعال وإن خدشنا فيه أيضاً في ما تقدّم.

والحاصل أنّا إن أغمضنا عن النهي الوارد عن خصوص الصلاة في الذهب وأردنا إثبات الفساد بمجرّد النهي النفسي عن اللبس لأشكل الحال، بل كان ممنوعاً أشدّ المنع في كلّ من الساتر وغيره.

وأمّا مع ملاحظته فلا حاجة لنا إلى هذا التشبّث، ولا فرق حينئذٍ بحسب إطلاق الدليل بين الساتر وغيره، وذلك لما عرفت من استظهار وحدة الموضوع في النهيين أعني: النهي عن اللبس والنهي عن الصلاة، وقد استظهرنا رجوع الأوّل إلى محرّميّة عنوان التزيّن، وهو يحصل غالباً بما ليس بساتر، فإنّه لم يعهد إلى الآن من أحد لبس سراويل أو قباء أو رداء أو عمامة من ذهب، وإنّما المتداول في اللباس جعلها معلّمة بالذهب بخياطة ما يسمّى بالفارسيّة بـ«گلابتون» عليه.

ثمّ هل النهي عن الصلاة أُريد به التحريم التكليفي، فيكون الوضع مستفاداً بالتبع لكونه نهياً في العبادة وهو موجبٌ للفساد، أو الوضعي، ففاده الأوّلي فساد الصلاة فيه؟ ويظهر الثمر في صورة المعذوريّة لغفلة أو نسيان، فإنّه لو قلنا بالأوّل فلا فساد، لأنّ النهي في العبادة إنّما يوجب فسادها من جهة التنجيز، فمع عدم

التنجيز لا مانع عن الصحّة، لفرض تماميّة الصلاة بحسب الأجزاء والشرائط، فلا مانع فيه عن التقرّب مع سقوط الجهة المبعّدة عن التأثير. الظاهر هو الأوّل. فإنّ النهي عن الصلاة وقع عقيب النهي عن اللبس ومطوفاً عليه، ومقتضى وحدة السياق كونه في الثاني للتكليف، كما يكون كذلك بالنسبة إلى الأوّل.

ثمّ إنّه يتفرّع على ما ذكرنا من أنّ الموضوع المحرّم والمفسد هو عنوان التزيّن بالذهب أنّ مثل جعل نعل السيف وقائمته ذهباً لا مانع منه، إذ لا يحصل بسببه جمال لصاحبه، وإنّما هو علامة على كثرة تموّله، مثل تحلية سرج الدابّة أو جعل الذهب في جدار البيت، حيث إنّهما علائم على تموّل صاحبها، لا موجبات لجمال وبهاء له، ومعيار الزينة المحرّمة أن يحصل للشخص بسببه بهاء وجمال وحسن منظر، ونعل السيف الذي غالباً يخطّ الأرض ويلاصق التراب ليس من شأنه ذلك، ويشهد لما ذكرنا بعض الأخبار الدالّ على عدم البأس بتحلية السيف والمصاحف، نعم شراك السيف ربما يعدّ حلية للحامل.

كما لا مانع من شدّ الأسنان بالذهب لعدم حصول الزينة بسببه، كما يشهد به بعض الأخبار أيضاً. فلا بدّ من التفرقة بين الموارد، والغرض الإشارة.

ويتفرّع أيضاً عدم جواز التزيّن بالمموّه بالذهب والملحّم به، فإنّ عنوان التزيّن بالذهب صادق، وهو المعيار، لا أنّه كون اللباس ذهباً حتّى يقال: إنّ المموّه لا يصدق عليه أنّه لباس من ذهب، بل من حديد وصفر، بخلاف الحال في باب الآنية، فإنّ المموّه والمذهّب والمفضّض لا بأس بها هناك، لأنّ العنوان المحرّم هو الآنية المصوغة من الذهب والفضّة، وهو غير صادق في ما ذكر.

ويتفرّع على ما ذكرنا من كون النهي عن الصلاة بقرينة وقوعه عقيب النهي عن اللبس نهياً تكليفيّاً وهو يوجب فساد العبادة بواسطة مانعيّته عن التقرّب مع

جامعيّة العبادة للشرائط والأجزاء، أنّه لو فرض ارتفاع الحرمة النفسيّة عن الزينة وصيرورتها مباحة في حال من الأحوال كحال الحرب أو الاضطرار، فلا إشكال في صحّة الصلاة.

ولا يرد الإشكال بأنّ غاية ما دلّ عليه الدليل رفع الحرمة النفسيّة، وأمّا المانعيّة للصلاة فيمكن بقاؤها بحالها.

وجه عدم الورود أنّ الفساد هنا جاء من قبل تحريم الصلاة فيه، وتحريم الصلاة فيه جاء من قبل اختصاص التزيّن به بالنساء بحكم ظاهر كلمة «الفاء» الدالّة على تفريع تحريم اللبس وتحريم الصلاة على الاختصاص المزبور، فإذا ارتفع الاختصاص المزبور في حال من الأحوال وصارت زينة مشتركة ارتفع التحريمان بارتفاع علّتهما، فلا مانع عن الصلاة، نعم يمكن بقاء التحريم الصلاتي وإن ارتفع اللبسي، ولكنّه خلاف الظاهر من تفريعيّتهما على الاختصاص المزبور، هذا.

السادس: من شروط الساتر، بل مطلق اللباس أن لا يكون حريراً محضاً للرجال، والأصل فيه الأخبار المستفيضة من أهل البيت عليهم السلام، ففي صحيح إسماعيل بن سعد الأحوص «قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل يصلّي الرجل في ثوب أبريسم؟ قال عليه السلام: لا»[1].

ومثله رواية أبي الحارث «قال: سألت الرضا عليه السلام: هل يصلّي الرجل في ثوب أبريسم؟ قال عليه السلام: لا»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٧.

وموثّقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «قال: وعن الثوب يكون علمه ديباجاً؟ قال عليه السلام: لا يصلّي فيه»[١].

وأمّا رواية إسماعيل بن بزيع «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الثوب الديباج؟ فقال عليه السلام: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس»[٢] فإمّا محمول على حال الحرب أو الضرورة أو الممزوج بغير الحرير بشهادة الأخبار المفصّلة.

وبالجملة، لا إشكال في فساد الصلاة في المحض منه للرجال في غير حال الحرب والاضطرار، كما لا إشكال في تحريم لبسه على الرجال نفساً في حال الصلاة وغيرها غير حالتي الحرب والضرورة، لدلالة الأخبار المستفيضة على النهي عن اللباس الحرير أو عن لبسه.

إنّما الكلام والخلاف في ما لا تتمّ فيه الصلاة وحده، لصغره، مثل التكّة والجورب والقلنسوة إذا كانت من حرير محض، فهل يجوز الصلاة في أمثال ذلك أو لا؟ قولان: منشؤهما اختلاف الأخبار.

ففي صحيحة محمّد بن عبد الجبّار «قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[٣].

وفي صحيحة أُخرى له «قال: كتبت إلى أبي محمّد صلوات الله عليه أسأله هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السلام: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

الصلاة فيه إن شاء الله»[١].

وبإزائهما خبر الحلبي المتلقّى بالقبول بين الأصحاب في باب النجاسات في العفو عمّا لا يتمّ الصلاة فيه «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الأبريسم والقلنسوة والخفّ والزنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه»[٢].

ولا يخفى أنّ نسبة هذا الخبر إلى كلّ من عمومات المنع عن الصلاة في النجس، أو في الحرير، أو فيما لا يؤكل، أو في الذهب، أو في الميتة وإن كانت عموماً من وجه، لكن لهذا الخبر لسان الحكومة، لوضوح أنّه ليس المراد بقوله عليه السلام: كلّ ما لا يجوز الصلاة فيه وحده، كلّ ما هو أقلّ من الساتر ولو لم يكن فيه مانع، لعدم توهّم منع عن الصلاة، بل المراد هو ما كان كذلك من جنس أحد الموانع الصلاتيّة، فإذن يكون له نظر الشارحيّة إلى العمومات المثبتة لتلك الموانع، لكن هذا حاله مع العمومات.

وأمّا لو ورد بإزائه خاصّ كما في باب الميتة من قوله عليه السلام: لا تصلّ في شيء منه ولا شسع، فلا محيص عن التخصيص في عموم الخبر، فلو لم يكن مشتملاً على مثال التكّة الأبريسم لقلنا بمثل ذلك في المقام أيضاً، أعني بتخصيص عمومه بالصحيحين، لكونهما خاصّين بالنسبة إليه بملاحظة المورد وإن كان الجواب عامّاً، بل لعلّ ذلك كان موجباً لأن يستكشف سوق العموم المذكور في خصوص باب النجاسات، ولكنّ الذي أصعب الأمر اشتماله على المثال المذكور، فصارت النسبة بينه وبين الصحيحين هو التباين، فلا بدّ من التوفيق بينهما.

وقد يقال بحمل الصحيحين على الكراهة، إذ استعمال النهي فيها شائع في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

الأخبار، وحمل الخبر على نفي البأس التحريمي الملائم مع ثبوت الكراهة، وهذا في حدّ ذاته وإن كان حسناً، لكنّه لا يتمشّى في المقام بملاحظة أنّ الجواب في الصحيحين وقع بالكبرى الكلّية أعني قوله: لا تحلّ الصلاة في حرير محض، أو في الحرير المحض، ومع هذه الكلّية غير قابل للحمل على الكراهة، وأمّا الحمل على مطلق المرجوحيّة فلا يخلو عن البرودة.

وقد يقال بحمل الصحيحين على التقيّة، وفيه أنّا لو كنّا والصحيحة الثانية من الصحيحتين كان هذا الحمل في غاية الوجاهة، فإنّ ذيلها وهو قوله عليه السلام: وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله يلوح عليه أمارة التقيّة، وذلك لعدم اعتبار الذكاة في الوبر وسائر ما لا تحلّه الحياة، وقد اعتبره في وبر الأرانب، واحتمال أن يراد من الوبر خصوص ما لصق بأُصوله شيء من الجلد بعيد، فيقرب كون صدوره للتقيّة، فإذا جرى ذلك في الذيل يسقط الصدر أيضاً عن الاعتبار من حيث جهة الصدور، ولكنّ العمدة عدم الانحصار بهذه الصحيحة وخلوّ الأُخرى عن هذه التتمّة.

كما أنّ مخالفة خبر الحلبي مع العامّة معلومة، لأنّ المفروض فيه مانعيّة الحرير للصلاة، والحال أنّ مذهبهم على ما قيل على صحّة الصلاة وحرمة اللبس تكليفاً، فلا يمكن حملها أيضاً على التقيّة.

وقد يقال بترجيح الصحيحين بموافقة العمومات الدالّة على تحريم اللبس تكليفاً ببيان: أنّها وإن كانت ليست متعرّضة للنهي عن الصلاة في مطلق الحرير، بل للنهي عن لبسه وهو غير مفيد بحالنا، إذ غاية الأمر تحريم اللبس بتلك العمومات، لكن لا ينافي مع صحّة الصلاة، فلا شهادة فيها على صحّة شيء من طرفي التعارض في مسألة صحّة الصلاة وبطلانها.

لكن نقول: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام في خبر الحلبي: «كلّ ما لا تتمّ الصلاة

فيه وحده لا بأس بالصلاة فيه» هو أنّ لبس اللباس المذكور جائز في حال الصلاة، بحيث لو كنّا وهذا الخبر جعلناه مخصّصاً لعمومات تحريم لبس الحرير، نظيره ما إذا نهى المولى عن التصرّف في دار الغير بغير رضاه مطلقاً، ثمّ قال: لا بأس بالصلاة في الدار المغصوبة، فإنّا وإن جوّزنا اجتماع الأمر والنهي ولذلك احتملنا أن تكون الصلاة المذكورة مشتملة على الإطاعة والمعصية من جهتين، لكنّ القول المذكور يسدّ باب هذا الاحتمال ويرفع البأس عن التصرّف الصلاتي في دار الغير، ويجعل أهل العرف هذا الكلام تخصيصاً في قوله: لا تغصب، وإن كان مفاد لا بأس في مقابل النهي الوضعي، لا التحريمي، لكن مع ذلك فرق بين هذا التعبير عن الوضع وبين التعبير بقولنا: صحيحة، فإنّهم لا يجعلون الثاني تخصيصاً للنهي عن الغصب، بخلاف التعبير بقولنا: لا بأس وإن كان في مقام تأدية رفع البأس الوضعي، والمرجع في هذا الباب هو العرف فراجعهم.

إذن فنقول: هذا الخبر بحسب هذا المستفاد ينافيه عمومات النهي عن لبس الحرير، ويكفي هذا في كونها مرجّحة للصحيحين، هذا ما يقال.

وفيه أنّ مصبّ الترجيح السندي بمعنى الأخذ بأحد السندين وطرح الآخر إنّما هو في ما إذا وقع التكاذب والتعارض بين تمام مفاد أحدهما وبين تمام مفاد الآخر، وأمّا لو كان التكاذب في بعض المفاد مع التوافق أو عدم التعارض في البعض الآخر فليس ذلك مصبّاً للترجيح المذكور.

وبهذه العلّة نقول في العامّين من وجه بعدم الرجوع في مادّة التعارض إلى المرجّحات السنديّة، فإنّ التقطيع في السند مع وحدته لا يجوز بالنسبة إلى فقرات أخباره، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ قوله عليه السلام في الصحيحين: لا تحلّ الصلاة إلخ قضيّة كلّية وإن وردت في الجواب عن القضيّة الشخصيّة، وتعارضها مع خبر الحلبي إنّما هو بالنسبة إلى بعض مصاديق عمومه وهو مورد السؤال.

وكذلك خبر الحلبي مشتمل على عموم وهو قوله: كلّ ما لا يجوز إلخ، وعلى أمثلةٍ، وتعارضه مع الصحيحين إنّما هو بالنسبة إلى بعض مصاديق ذلك العموم، وهو واحد من تلك الأمثلة.

ومن هنا يظهر وجه آخر لبطلان حمل أحد الطرفين على التقيّة علاوةً على ما تقدّم آنفاً، فإنّ تقطيع السند الواحد بحسب الفقرات المشتمل هو عليها غير جائز، لا في مقام الصدور ولا في مقام جهته، بل إمّا نقول بأنّ هذا السند بتاميّته مطروح أو مخدوش الجهة، وإمّا نقول بتاميّته مأخوذ صادر لبيان الواقع، وأمّا الأخذ به بالنسبة إلى البعض والطرح له بالنسبة إلى آخر فلا يستفاد من الأخبار العلاجيّة على ما تقرّر في محلّه، لا في مقام الصدور ولا في مقام الجهة.

نعم يمكن التقطيع بين فقرات السند الواحد بالنسبة إلى تقيّة السائل، لأنّه أيضاً حكم واقعي له في تلك الحال، فلا يقدح في الأصل الجهتي، وأمّا تقيّة المتكلّم فلا.

ثمّ مقتضى ما ذكرنا من بطلان جميع الوجوه المتقدّمة هو الحكم بالإجمال في كلّ من الطرفين والرجوع إلى أصالة جواز الصلاة في ما ذكر وإن كان مقتضى عمومات حرمة اللبس وإطلاقاته حرمة لبسه تكليفاً، لكن لا ينافي ذلك صحّة الصلاة فيه بمقتضى الأصل.

جواز لبس الحرير في الضرورة والحرب

خاتمة:

يستثنى من حرمة لبس الحرير المحض للرجال حال الضرورة إلى لبسه لأجل دفع البرد ونحوه وحال الحرب، أمّا الدليل على الأوّل فعموم قوله عليه السلام:

«رفع ما اضطرّوا إليه»[١]، وقوله عليه السلام: «ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعذر»[٢]، وقوله عليه السلام: «ما من شيء إلّا وقد أحلّه الله عند الضرورة»[٣].

لكن ليعلم أنّ الضرورة تارةً يستوعب جميع أجزاء الوقت بحيث لو نزعه في دقيقة لتضرّر، وهذا لا إشكال فيه لا من حيث ارتفاع الحرمة النفسيّة ولا الغيريّة، إذ الأمر دائر من جهة الثانية بين ترك الصلاة رأساً، أو مع غير الحرير متضرّراً، أو مع الحرير بلا تضرّر، ومن المعلوم تعيّن الأخير.

وأُخرى، لا يكون كذلك، بحيث لا ضرورة بالنسبة إلى دقيقة واحدة أو دقيقتين أو ثلاث مثلاً، وفي هذه الصورة أيضاً إن لزم من التكليف بالنزع حرج فلا إشكال.

وأمّا إن لم يلزم، كما لو كان اللباس المذكور فوق لباسه وأمكنه نزعه بلا حرج، في هذه الدقيقة أو الدقيقتين أو الثلاث مثلاً، فهل يحكم في هذا المقدار أيضاً بارتفاع الحرمة النفسيّة أو لا؟ وعلى تقدير الارتفاع فما حال الصلاة معه.

أمّا الحرمة النفسيّة فالذي قوّاه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه العالي أنّها مرتفعة للصدق العرفي لعنوان الاضطرار بالنسبة إليه بدون الإضافة إلى الزمان الخاصّ وإن كان لا يصدق معها، وذلك كما في صدق عنوان إقامة عشرة أيّام في البلد، حيث لا يضرّ بصدقها خروجه إلى حدّ الترخّص لحاجة ثمّ عوده سريعاً، ولعلّ السرّ أنّ

---

(١) الوسائل: كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧، وفيه: وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه.

الإقامة في البلد لا ينفكّ بحسب الغالب عن مثل هذا الخروج.

وكذلك التداوي لمرض أو دفع برد وغيرهما من أفراد الضرورة في مقامنا لا ينفكّ غالباً عن التمكّن من النزع ولو بمقدار صلاة ثمّ اللبس، فأوجب ذلك صدق عنوان المضطرّ بقولٍ مطلق عليه حتّى في تلك الحال، وليس الصدق تجوّزاً عرفيّاً، بل من باب الحقيقة العرفيّة.

وأمّا الحرمة الغيريّة فيشكل الحكم بارتفاعها، وذلك لعدم صدق عنوان الاضطرار إلى ترك الصلاة الجامعة للشرائط بعد فرض تمكّنه من فرد واحد منها، فلا يبقى لحكومة حديث الرفع على دليل المانعيّة للصلاة وجه وإن كان حاكماً بالنسبة إلى دليل الحرمة النفسيّة.

ومن هنا يسري الإشكال إلى حال الحرب أيضاً، فإنّه وإن قامت الأدلّة الخاصّة باستثنائها عن الحرمة النفسيّة، ومن الواضح عدم انحصارها بحال الاشتغال بالمحاربة، لصدقه بالنسبة إلى حال الفراغ، مثل أوّل الليل مع التمكّن من لباس آخر، ولكن لو أراد الصلاة في تلك الحال التي يتمكّن من نزعه ولبس غيره فلا دليل يدلّ على جواز ذلك، وإطلاق أدلّة الخاصّة بالنسبة إلى حال الصلاة إنّما ينفع لرفع الحرمة النفسيّة الذاتيّة وإثبات الحلّيّة كذلك، ويجتمع هذا مع المانعيّة.

لا يقال: كيف يجتمع والحال أنّه في آخر الوقت يصير اللبس حراماً، لكونه مفوّتاً للصلاة، فحليّته مطلقاً حتّى بالنسبة إلى ذلك الجزء لمن لم يصلّ دليل على عدم المانعيّة.

لأنّا نقول: غاية مفاد الأدلّة المذكورة إثبات الحلّيّة الذاتيّة مثل حلّيّة الغنم، وهي تجتمع مع الحرمة العرضيّة، كما تجتمع مع الوجوب العرضي مثل توقّف واجب عليه، والحاصل ليس لدليل الحلّيّة إطلاق بالنسبة إلى هذه العناوين العرضيّة أعني:

المفوّتية للواجب أو المقدّميّة له، وهذا واضح.

ولكن يمكن أن يقال في كلا المقامين بصحّة الصلاة من جهة دعوى أنّ ارتكاز الحرمة النفسيّة للبس الحرير يوجب انصراف النهي عن الصلاة معه إلى الحرمة النفسيّة، وذلك للمناسبة بين المعنيين، أعني: تحريم لباسٍ عند المولى ومبغوضيّة لبسه في حضوره.

وإن أبيت عن الإنصراف فلا أقلّ من أنّه يوجب الإجمال، فلا دليل على إثبات المانعيّة المطلقة ولو في غير مورد الحرمة النفسيّة، والأصل يقتضي عدمها.

وإذن فيكون النهي في هذا المقام أيضاً من النهي في العبادة، ومن المعلوم أنّه متى ارتفع النهي فلا فساد، كما أنّه لا فساد أيضاً مع سقوط النهي عن التنجيز بواسطة الشبهة الموضوعيّة ولو قلنا بالاشتغال في الدوران بين الأقلّ والأكثر، فمن يقول بالاشتغال في ذلك المقام قائل بالبراءة في مقامنا كما هو واضح.

وقد يتوهّم أنّ من جوّزنا له لبس الحرير في صلاته فغاية هذا التجويز رفع مانعيّته، وأمّا تقييد الساتر الذي هو شرط للصلاة بكونه غير حرير فلا دليل على سقوطه، فلا بدّ من عدم الاقتصار على لبس الحرير في الصلاة، بل لا بدّ من إضافة لباس آخر من غير الحرير كان قابلاً للساتريّة، قضيّة لحقّ الساتر.

وفيه أنّ الأدلّة المانعة عن الصلاة في الحرير يكون في عرض أدلّة اعتبار الساتر، وليست ناظرة إليها، فكما أنّ الثانية يثبت للصلاة شرطاً وهو الساتر، فهي يثبت لها مانعاً وهو وجود اللباس الحرير، من غير فرق بين الساتر وغيره، وعلى هذا فليس من حديث تقييد الساتر بعدم كونه حريراً عين ولا أثر في الأدلّة.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بشروط الساتر، وبقي هنا بعض المباحث حذفناها للاشتغال بالأهمّ، والله تعالى هو الموفّق والهادي إلى الصواب في كلّ باب.

الفصل الثالث

في بيان مسائل متعلّقة بالستر والساتر

الأُولى

لا إشكال في باب الستر عن الناظر المحترم في تحقّقه بمطلق الساتر من غير مدخليّة لجنس خاصّ، فيكفي ولو لم يكن من جنس الملبوسات من القطن والكتّان والجلود ونحوها كالحشيش والتطيّن بالطين، بل، وضع اليدين.

وأمّا في باب الصلاة فهل يعتبر في الساتر علاوة على الأُمور الستّة المتقدّمة كونه من جنس الملبوسات، فلا يكفي اختياراً مثل الحشيش والطين.

نعم لا فرق في جنس الملبوس بين كونه بالهيئة المتعارفة في الملبوس أو بغيرها، أو لا يعتبر شيء آخر، فيكفي أمثال ما ذكر في حال الاختيار أيضاً؟ وجهان.

وربما يتمسّك للأوّل بأخبار الإزار والقميص والدرع والملحفة الظاهرة في اعتبار الجامع بين هذه الأشياء وهو مطلق الملبوس، مضافاً إلى صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة، كيف يصلّي؟ قال عليه السلام: إن أصاب حشيشاً يستر به

عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم»[1] فإنّه يمكن دعوى ظهورها في ترتيب التستّر بالحشيش على فقدان جنس الملبوس، فلا يكون في عرضه.

وللثاني بالأصل بعد منع ورود تلك الأخبار في مقام البيان من هذه الجهة أعني: تعيين الجنس، بل هي وردت في مقام بيان أنّ الثوب الواحد إذا كان كثيفاً يغني عن المتعدّد، والحاصل أنّها في مقام اعتبار أن لا يكون حاكياً عمّا وراءه، وليس في مقام بيان الزائد عن ذلك، كما يعلم بمراجعتها، فالعناوين المذكورة فيها أُريد بها المثال لا الخصوصيّة، فالتمسّك بها لاعتبار جنسها ممّا لا وجه له.

وأمّا الصحيحة فإن كان الترتيب المذكور مذكوراً في كلام الإمام عليه السلام كان ظهوره في ما ذكر مسلّم، ولكن ليس كذلك، بل السائل فرض الفقدان فأجابه الإمام عليه السلام بالتستّر بالحشيش، واستفادة الترتيب من مثله محلّ منع.

وذهب بعض المشايخ رحمه الله تبعاً لصاحب الجواهر طاب ثراهما إلى التفصيل بين الحشيش ونحوه وبين الطين وسائر اللطوخات مثل الحنّاء، فجعل الأوّل في عرض اللباس اختياراً، وأمّا الثاني فلا يجب للصلاة حتّى حال الاضطرار وإن قلنا بوجوبه من باب الستر عن النظر، مستدلاً في الأوّل بما تقدّم، وفي الثاني بصدق العريانيّة عرفاً مع التطلية بالطين والحنّاء وأمثالها، فلا يصدق عليه الستر المعتبر في الصلاة وإن قلنا بكفايته في باب النظر من جهة أنّ المطلوب في ذلك الباب أعمّ من الستر، بل هو الاختفاء عن أعين الناظرين ولو بالذهاب في مكان مظلم أو بعيد، أو دخول بيت أو نحو ذلك ممّا يجتمع مع صدق العريانيّة المضرّ في باب الصلاة، فإنّ المطلوب

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

فيه هو المستوريّة المقابلة بالعريانيّة.

هذا مضافاً إلى أنّه يلزم من كونه من الستر المعتبر في الصلاة حمل الأخبار الواردة في كيفيّة صلاة العاري جماعة وفرادى على الفرد النادر، إذ قلّما يتّفق عدم تمكّن العاري من تطلية الطين ولو بمزج فضالة طهوره في مقدار من التراب، هذا محصّل ما يوجد من كلماته الشريفة، أعلى الله مقامه.

قال شيخنا الأُستاذ أدام الله تعالى علينا بركات أنفاسه القدسيّة: أمّا ما ذكره في الشقّ الأول من تفصيله من عدم نهوض الأخبار على اعتبار الخصوصيّة في حال الاختيار فواضح، لكن لا دلالة فيها على العموم والإطلاق بالنسبة إلى كلّ ما يتحقّق به الستر عرفاً، وهو أيضاً واضح، فيصير أصل الستر مسلّماً وخصوصيّة كونه من جنس اللباس مشكوكاً، وبناءً على ما هو الحقّ في الدوران بين الأقلّ والأكثر من البراءة يكون احتمال الخصوصيّة مدفوعاً بالأصل.

وبالجملة، ما ذكره في الشقّ الأوّل من التمسّك بالأصل وجيه لا غبار عليه.

وأمّا ما ذكره في الشقّ الثاني من الفرق بين الستر المعتبر في باب النظر والمعتبر منه ها هنا، فالمراد به هناك أعمّ ممّا هو المراد هنا، ففيه أنّ الظاهر بل المتعيّن وحدة المراد بالستر المطلوب في البابين، وهو فيهما عبارة عمّا يقابله العراء والعريانيّة، ولكنّ الفرق بين المقامين أنّه في مقام الستر عن النظر هذا المعنى مطلوبيّته مشروطة بأُمور منها: وجود الناظر، ومنها: كونه ناظراً، ومنها: عدم الحائل في البين من ظلمة أو ماء كدر أو جدار أو بعد مفرط ونحو ذلك، فبانتفاء كلّ من هذه الأُمور ينتفي مطلوبيّة الستر، لا أنّ الستر واجب وحاصل، بل منتفٍ بانتفاء موضوعه.

وأمّا هنا فهذا المعنى أيضاً مطلوب بمطلوبيّة مطلقة بلا شرط، بحيث لا يفرق

فيها بين وجود الناظر وعدمه وكونه مبصراً أو أعمى، ووجود الحائل وعدمه، فيكون الستر واجباً على الإطلاق، وعلى هذا فكلّ ما يكون ستراً في باب النظر فهو ستر في هذا الباب أيضاً، والفرق إنّما هو في كيفيّة الوجوب.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد ﷺ من الطين الذي منع منه في باب الصلاة هو المقدار اليسير الذي يشاهد معه الحجم وإن لم يرَ اللون فهذا ليس ستراً عرفاً في شيء من البابين.

ألا ترى أنّ من طلى عورته بالحنّاء لا يعدّ عرفاً إلّا عاري العورة لا مستورها، غاية الأمر يقولون أنّه لوّن عورته لا أنّه سترها، وإن أُريد منه ما كان مانعاً عن رؤية الحجم أيضاً بأن كان كثيراً بحيث كانت العورة مدفونة فيه، فهذا كافٍ في كلا البابين، فلا وجه للتفرقة بين البابين في شيء من القسمين.

وأمّا ما ذكره ﷺ من لزوم حمل الأخبار الواردة في صلاة العاري إمّا منفرداً وإمّا جماعة على الفرد النادر فهو عجيب، لأنّ المحذور إنّما هو حمل القضيّة المطلقة على فردها النادر. وأمّا انعقاد موضوعها من الابتداء في الفرد النادر بحيث كانت مسوقة لبيان حال الفرد النادر فليس هذا من المحذور أصلاً، وهذه الأخبار من هذا القبيل، فإنّها واردة في حكم العاري، أعني: من فقد جنس ما يستتر به الذي منه الطين والحنّاء حسب الفرض بتمام أفراده، ووقوع هذا الاتّفاق في الخارج وإن كان نادراً، لكن لا يمنع ندرته من صحّة عقد قضيّته لبيان حكمه.

ألا ترى أنّ الحشيش أيضاً ممّا لم ينبّه به في هذه الأخبار مع كونه ممّا يستتر به باعترافه ﷺ، فليس هو إلّا من جهة ما ذكرنا من أنّ فرض السائل صورة فقدان كلّ ما هو ساتر مطلقاً وأنّه في هذه الصورة هل الصلاة ساقطة عنه أو ثابتة، وعلى الثاني فما كيفيّتها.

لو لم يجد ساتراً يستر به عورته ففيه أقوال: تعيّن الصلاة عارياً قائماً واضعاً يديه على عورته، وتعيّنها جالساً، والتفصيل بين الأمن عن المطّلع فيقوم، وعدمه فيجلس، والمنشأ اختلاف الأخبار.

فممّا يدلّ على تعيّن القيام صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي؟ قال عليه السلام: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم»[1].

وممّا يدلّ على تعيّن الجلوس صحيحة زرارة أو حسنته «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه؟ فقال عليه السلام: يصلّي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته، ثمّ يجلسان فيوميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان، فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

وممّا يدلّ على التفصيل ما رواه الشيخ بطريق صحيح عن ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة، قال عليه السلام : يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً»[1].

وما رواه البرقي في المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمّد بن أبي حمزة عن عبد الله بن مسكان «عن أبي جعفر عليه السلام في رجل عريان ليس معه ثوب؟ قال عليه السلام : إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائماً»[2].

والمشهور على ما حكي عنهم ذهبوا إلى التفصيل بين الأمن عن المطّلع المحترم وعدمه، واستفادة هذا من الأخبار المذكورة يبتني :

أوّلاً : على حمل الطائفتين المطلقتين على الطائفة المفصّلة كما هو ديدنهم من حمل المطلق على المقيّد، بل يظهر من بعض كلمات شيخنا المرتضى الأنصاري قدس سره أنّه من باب الورود لتقوّم ظهور المطلق بعدم البيان ولو منفصلاً، فالمقيّد ولو كان منفصلاً يكون وارداً على المطلق، لكونه بياناً.

وثانياً : على حمل قوله عليه السلام : إن لم يره، وقوله : إن رآه، على شأنيّة ذلك ومعرضيته حتّى ينطبق على تفصيلهم بين الأمن وعدمه، ولو حملناهما على ظاهرهما من الرؤية وعدمها الفعليين لا ينطبق، إذ يحصل حينئذٍ للمكلّف ثلاث حالات : العلم بالرؤية حالاً أو استقبالاً، أعني بأنّه سيجيء الرائي في أثناء الصلاة، والعلم بعدمه، والشكّ بينهما، فيتعيّن في الأخير أن يصلّي صلاتين إحداهما قائماً والأُخرى جالساً قضيّةً للعلم الإجمالي.

وأمّا على ما ذكروه فليس له إلّا حالتان، فإنّه مع العلم بالعدم مأمون، ومع

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٧.

عدمه سواء علم الوجود او شكّ فليس بمأمون، فيتعيّن عليه القيام في الأوّل والجلوس في الثاني.

وربما يوجّه الروايات على وجه ينطبق على هذا التفصيل بأنّ المقصود لمّا كان حفظ الفرج عن النظر، والحفظ لا يصدق مع الكشف في مورد المعرضية للنظر فيناسب أن يكون المراد بقوله: رآه ولم يره، شأنيّة ذلك.

ولكن فيه أنّ الحفظ لا يدور مدار الجلوس، لتحقّقه مع القيام، لأنّ القُبُل مستور باليدين والدبر بالإليتين، والمفروض إيماءه للركوع والسجود، فيبقى كونه لمحض التعبّد والرعاية لجهة الصلاة.

ثمّ هذا كلّه مع تسليم أصل المبنى من حمل المطلقات الواردة في مقام البيان على المقيّد الوارد منفصلاً عنها بمدّة إمّا قبلاً أو بعداً، وهو محلّ إشكال وإن اشتهر بينهم، فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان ممكناً لمصلحة، إلّا أنّه أمر بعيد لا يصار إليه في غير الضرورة، وهذا بخلاف التصرّف في الهيئة مع حفظ مادّة المطلقات على إطلاقها بأن يقال: إنّ المراد بأوامر القيام وكذا أوامر الجلوس بيان أحد فردي الواجب المخيّر، والمراد بالأخبار المفصّلة بين ما لو رآه أحد وما لم يره بيان أفضل الفردين بحسب الحالين المذكورين، فإنّه وإن كان تصرّفاً في هيئة كلّ من المطلقات والأخبار المفصّلة، ولكنّه في البعد لا يصل بحدّ تقييد المطلقات مادّة والالتزام بأنّه أخفى القيد على السائل المبتلى بالعمل، لا سيّما مثل الصلاة المبتلى بها في كلّ يوم وليلة خمس مرّات مع كونه موجباً لصدور خلاف الواقع منه كثيراً، فإنّ الإنصاف أنّ هذا في غاية البعد، ولا أقلّ من الإجمال، والمرجع في مقام العمل هو الاحتياط باختيار القيام مع العلم بعدم الناظر فعلاً وعدم مجيئه في الأثناء أيضاً، واختيار القعود مع العلم بوجوده في أحدهما، والتكرار مرّة قياماً وأُخرى جلوساً مع الشكّ.

فروع ينبغي التنبيه عليها

الأوّل :

لا إشكال نصّاً وفتوىً في أنّه مع الجلوس والانفراد يومئ للركوع والسجود، وأمّا في حال القيام فقد اختلف الفتاوى، ففي بعضها اختيار الإيماء، وهو المنسوب إلى الأكثر.

وفي آخر اختيار الركوع والسجود كما في حال الاختيار، وبه أفتى في نجاة العباد، وقوّاه في الجواهر، ولكن الموجود في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة التصريح بالإيماء قائماً، فإنّ قوله عليه السلام في ذيلها: أوماً وهو قائم، مع مقابلته بقوله عليه السلام في الصدر: أتمّ صلاته بالركوع والسجود، صريح في ما ذكر. وليس له معارض.

واعتمد في الجواهر على ما حكي عنه على أنّ الستر الصلاتي في حقّ الساتر قد أُلغي وبقي في حقّه الستر عن النظر، وهو لا يكون إلّا مع عدم الأمن، ولهذا أوجب عليه الشارع في حاله ترك الركوع والسجود ورضي بدلهما بالإيماء، وأمّا في حال الأمن فلا موجب لترك الركوع والسجود، لا من جهة الصلاة ولا من جهة الحفظ عن الناظر.

وفيه ـ بعد الغضّ عمّا ذكره من عدم الستر الصلاتي في حقّه، إذ قد عرفت من البيانات السابقة تحقّقه باليدين والإليتين في هذا الباب كما في باب الستر عن النظر ـ أنّ ما ذكره قدس سره تامّ لولا النصّ الخاصّ الوارد بتعيّن الإيماء من غير معارض له مكافئ.

الثاني :

هل الإيماء بالرأس أو بالعين ؟ الظاهر الأوّل، فإنّه مضافاً إلى التصريح به في رواية زرارة المتقدّمة يكون هو المنصرف من الإطلاق، فإنّ المتعارف عند أهل العرف في تعظيماتهم العرفيّة إذا تعذّر تحطيط الظهر هو الإيماء بالرأس عوضه، نعم لو تعذّر هو أيضاً أومؤوا بالعين، فهذه مناسبة عرفيّة موجبة لانصراف هذا الفرد من المطلق الوارد في مقام البدليّة عن الركوع والسجود، ولعلّ أخفضيّة الإيماء للسجود عن الإيماء للركوع أيضاً من هذا القبيل.

مضافاً إلى التصريح بها في خبر أبي البختري المرويّ عن قرب الإسناد عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال عليه السلام : «من غرق ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتّى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فإن لم يجد صلّى عرياناً جالساً يومئ إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه»[1].

الثالث :

هل يجب عليه الانحناء بالمقدار الممكن بحيث لا يبدو ما خلفه أو لا ؟ ظاهر إطلاق الأخبار المكتفية بالإيماء عن الركوع والسجود الثاني، ولكن مال بعضهم إلى الأوّل تمسّكاً بالاستصحاب وقاعدة الميسور.

وفيه أوّلاً : أنّ الانحناء والهويّ ليس واجباً إلّا مقدّمة للهيئة الخاصّة الركوعيّة أو السجوديّة، فإذا فرض عدم وجوب تلك الهيئة فلا معنى للتمسّك بالاستصحاب

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

أو القاعدة لإثبات وجوب المقدّمة.

وثانياً: سلّمنا أنّه أيضاً معتبر جزء للصلاة، لكن التمسّك بالاستصحاب والقاعدة إنّما يصحّ لو لم يكن في مقابلها إطلاق النصّ الخاصّ الدالّ على الاكتفاء بالإيماء وعدم وجوب الزائد عليه، وقد عرفت وجوده.

الرابع:

هل يجب على من تكليفه الصلاة قائماً سومياً أن يجلس في حال الإيماء لسجوده ثمّ يومئ له، أو يكفيه الإيماء له قائماً كما يومئ للركوع كذلك؟ ظاهر إطلاق الصحيحة المتقدّمة هو الثاني، وينسب إلى بعض الأصحاب قدّس سرّهم الأوّل.

فإن كان مستنده قاعدة الميسور ففيه:

أوّلاً: أنّه كان مقدّمة لحصول الهيئة السجوديّة، فإذا سقطت سقطت مقدّمتها.

وثانياً: لا مجال لها مع إطلاق الصحيحة.

وإن كان لرواية زرارة حيث قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه؟ فقال عليه السلام: يصلّي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته، ثمّ يجلسان فيوميان إيماءً، ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما»[1].

بتقريب أنّ قوله عليه السلام: ثمّ يجلسان فيومآن إيماءً، يكون المراد به الجلوس مقدّمة للإيماء لا الجلوس للقراءة، بقرينة حكمه عليه السلام بجعل المرأة يدها على فرجها.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

والرجل يده على سوأته، فإنّه شاهد على صلاتهما قائمين، إذ الجالس يكون عورته مستورة بإليتيه وبالأرض، فلا يحتاج إلى وضع اليد.

ففيه: أنّه من الممكن أنّ هذا الحكم ليس من جهة الصلاة، بل من جهة الحفظ عن الناظر، لفرض عدم الأمن منه، فيكون المراد بالجلوس الجلوس للقراءة وعدم ذكر التكبيرة والقراءة، لوضوحهما، والتعرّض للإيماء لاحتياجه إلى الذكر وكونه خصيصة هذه الصلاة، فاقتصر على ذكر المختصّات وهي الجلوس والإيماء، واكتفى عن المشتركات بوضوحها.

وبالجملة، لا ظهور للرواية في ما ذكره، فيبقى إطلاق الصحيحة السابقة لدفع الاحتمال المذكور محكّماً.

الثالثة

لو وجد الساتر في أثناء العمل فإمّا أن يكون الوقت ضيّقاً بحيث لا يدرك الصلاة مع الستر ولو ركعة لو رفع اليد عن هذه الصلاة، وإمّا أنّه لو تركه يدرك الصلاة كلّها في الوقت، وإمّا أنّه على فرض الترك مدرك منها ركعة.

أمّا القسم الأوّل، فلا إشكال في المضيّ، غاية الأمر لو تمكّن من الستر بلا فعل منافٍ يبادر إلى تحصيله، وإن توقّف على الفعل المنافي أتمّ الصلاة عارياً.

وأمّا القسم الثاني، فقد يفرق بين ما إذا تمكّن من الستر في هذه الصلاة بدون منافٍ، فيبادر إليه وتصحّ صلاته، وما إذا توقّف على المنافي فيجب الاستئناف.

وقد يستشكل فيه بأنّ موضوع الصلاة عارياً لا يخلو إمّا أن يكون هو الغير المتمكّن في مجموع الوقت فيلزم الحكم بالفساد في كليها، لانكشاف عدم الأمر، بل اللازم ذلك حتّى لو تمكّن منه بعد الفراغ في بعض من الوقت يسع الصلاة، وإمّا أن يكون هو الغير المتمكّن الفعلي، فاللازم الصحّة في كليها.

أمّا في الأوّل فلأنّ الأجزاء السابقة أُتي بها في حال العجز، والأجزاء اللاحقة يأتي بها مستوراً، وأمّا الآن المتوسّط الذي يشتغل فيه بالستر فهو عاجز عن الستر بالنسبة إليه أيضاً، فيكون ساقطاً، وأمّا في الثاني فصحّة الأجزاء السابقة لمكان

العجز، وأمّا الأجزاء اللاحقة فهو غير متمكّن من الستر فيها، لاستلزامه إيجاد المبطل.

والإنصاف أنّه توهّم باطل، فإنّ التمكّن والعجز إنّما يعتبران بالإضافة إلى حقيقة الصلاة، لا بالإضافة إلى خصوص الأجزاء الشخصيّة من الصلاة الشخصيّة.

وعلى هذا فلا بدّ من القول بالبطلان في كلتا المسألتين، أمّا في الثانية فالأجزاء السابقة وإن كانت صحيحة لمكان العجز الثابت فيها عن حقيقة الصلاة التامّة بالستر، ولكن بعد وجدان الساتر ارتفع العجز وتبدّل بالقدرة، فيصدق أنّه قادر على تلك الحقيقة.

نعم لا يصدق بالنسبة إلى شخص هذه الصلاة وأجزائها الباقية، لكن أجزاءها الباقية ليست بمصداق للصلاة، فيخرج عن موضوع الخطاب بالصلاة عارياً، ويدخل في موضوع الخطاب بالصلاة مع الساتر.

ومن هنا يظهر الحال في المسألة الأُولى، فإنّه وإن كان لا مانع من قبل الأجزاء السابقة المأتيّة في حال العراء، لسقوط الستر حالها، ولا من قبل الأجزاء اللاحقة، لتحقّق الستر حينها، ولكنّ الإشكال كلّه من جهة عرائه في الأثناء حينما يشتغل بالستر، فإنّه كون من أكوان الصلاة ويعتبر فيها الستر كالطهارة والاستقبال، إذ ليس شرطاً لخصوص الأفعال والأذكار، والمفروض أنّه قادر على حقيقة الصلاة مع الستر في هذا الآن، ولا نعني بقدرته تمكّنه من إيقاع الصلاة مع الستر في هذه الآن، بل بمعنى أنّه ليس الحائل بينه وبينها سوى قدرته، ومتى تحقّق للمكلّف هذه الحالة لا يصحّ منه الصلاة عارياً.

ألا ترى أنّ العاري الذي يتوقّف ستره على مضيّ خمس دقائق للمشي إلى منزله وأخذ الثوب من محلّه ولبسه لا يصحّ منه الصلاة في هذه الخمس الدقائق، لأنّه

قادر، إذ الحائل بينه وبين الستر ليس إلّا المقدّمة المقدورة.

وبالجملة، بعدما كان الستر شرطاً لجميع حالات الصلاة حتّى حال عدم اشتغاله بالفعل أو القول، والمفروض صدق القدرة عليه في هذا الآن بالإضافة إلى حقيقة الصلاة، كان اللازم إخلاله بالستر مع كونه معتبراً في حقّه، فاللازم البطلان في كلتا المسألتين.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الفرض وبين ما إذا كان عاجزاً عن الساتر، وبعدما صلّى ركعتين مثلاً عارياً كساه أحدٌ بغير اختياره، فوجد الساتر في أوّل آنات التفاته للركعتين الباقيتين، فإنّه وإن لم يكن لشيء من دليلي الاشتراط والإسقاط إطلاق بالنسبة إلى هذه الصورة، إلّا أنّه يمكن استفادة حكمها ببركة مجموع الدليلين.

وحينئذٍ فمثله يقال في مقامنا، أعني: أنّه في الأجزاء السابقة والآن المتخلّل فاقد الساتر، لكنّه معفوّ، وفي الأجزاء اللاحقة واجد الساتر، ولكنّه مستور.

قلت: الفرق واضح، فإنّ الشخص المذكور غير متمكّن من الساتر في جميع آنات الأجزاء السابقة، ومتى تمكّن كان مستوراً، وأمّا في المقام ففي الآن المتوسّط متمكّن وغير مستور، وقد فرضنا أنّا استفدنا من جمع الدليلين أنّ المتمكّن يشترط في صلاته الستر، ومعنى تمكّنه لحقيقة الساتر أنّه ليس الواسطة إلّا قدرته، كما في الكون على السطح، لا أنّه يقدر على إيجاده في هذا الآن، والقدرة والعجز مضافان في الأدلّة إلى حقيقة الصلاة، دون الصلاة الشخصيّة، فلا ينفع صدق عدم القدرة بالنسبة إلى هذا الكون الشخصي من هذه الصلاة الشخصيّة بعد صدق كونه قادراً على الستر بالإضافة إلى حقيقة الصلاة.

لكن هذا كلّه بحسب القاعدة الأوّلية مع قطع النظر عمّا يقتضيه القاعدة

الثانوية المجعولة في خصوص باب الصلاة بقوله عليه السلام : لا تعاد الصلاة إلخ، وأمّا بحسب مفاده فظاهر أنّه ناظر إلى الصلاة الشخصيّة، فيمكن أن يقال : إنّه وإن كان غير مستور في هذا الآن، ولكنّه ليس عن اختياره، ومثله مشمول للحديث.

فإن قلت : نحن نتكلّم قبل مضيّ هذا الآن، لوضوح أنّ الحديث بعدما سلّمنا شموله للأثناء كما لو نسي الحمد وتذكّر في الركوع فإنّه يمكن الحكم باستفادة حكمة من الحديث، لكن نقول باختصاصه بالنسبة إلى ما مضى، فلا يشمل الأجزاء الحاضرة ولا المستقبلة، فكيف يمكن الحكم بسقوط الستر لأجل هذا الآن الذي لم يمضِ بعدُ.

والقول بأنّا نصبر حتّى يمضي ثمّ يجري عليه القاعدة، فيه ما لا يخفى، فإنّه يوجب جواز الدخول في الصلاة لو اتّفق له الساتر في أوّل الصلاة، فيجوز الشروع في تكبيرة الإحرام مع المبادرة إلى الستر.

وبالجملة، لا إشكال في أنّه لا بدّ في إجراء دليل لا تعاد من وجود صلاة أو أجزاء صلاة ماضية واتّفق خللٌ غير اختياريّ حتّى يحكم بمقتضاها بعدم الإعادة لما مضى، وهنا لم يمضِ الآن المذكور، فلا يجري فيه القاعدة.

قلت : نعم يعتبر في إجرائها مضيّ الصلاة أو بعض من أجزائها، فلا نلتزم في المثال الذي ذكرت بإجرائها، ولكن في المقام نقول : يثبت حكومة الحديث على دليل اعتبار الستر بالنسبة إلى هذا الآن ببركة إجرائها في الأجزاء الماضية ممّا سوى هذا الآن، فنقول : تلك الأجزاء دارت أمرها بين أن يرفع اليد عنها، لعدم إمكان التصاقها بما بقي بواسطة تخلّل هذا الآن، وبين أن لا يرفع عنها اليد وينتفع بها للصلاة.

فمقتضيّة القاعدة هو الثاني، ولازمه أن لا يكون من قبل هذا الآن المتخلّل

خلل كما هو واضح، وليس مفاد القاعدة هو إثبات الصحّة للأجزاء السابقة من حيث نفسها وباعتبار الأثر التعليقي الثابت لأجزاء المركّب، أعني أنّه لو انضمّ إليه الباقي بما يعتبر فيه من الشرائط كان تامّاً، كما أنّ هذا مفاد أصالة الصحّة، بل المفاد هو الصحّة الفعليّة؛ وحيث إنّ القاعدة دليل اجتهادي يكون مثبتها حجّة، وليس كالأصل حتّى لا يعتنى بمثبته، فاللازم من الصحّة الفعليّة للأجزاء المتقدّمة هو الحكم بعدم اعتبار الستر لهذا الآن المتخلّل.

لا يقال: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا نسي القراءة ثمّ تعمّد ترك سجدة واحدة، فإنّه إنّما ينفع القاعدة للحكم بالصحّة من جهة الترك السهوي للقراءة، فلا ينافيه الحكم بالبطلان من جهة الترك العمدي، ففي المقام أيضاً الحكم بالصحّة لأجل الأجزاء السابقة لا ينافيه الحكم بالبطلان من جهة هذا الآن المتخلّل المفقود فيه الستر المفروض شرطيّته من الأدلّة الأوّلية.

لأنّا نقول: الفرق واضح، فإنّه في المقام تحقّق فقدان الستر في هذا الآن من غير قبل المكلّف، والحديث ناظر إلى مثل هذه الأشياء، وهذا بخلاف ما إذا تعمّد ترك الجزء، فهذا خلل وارد على الأجزاء السابقة من قبله، ولا تعرّض للحديث لإثبات الصحّة من حيث هذه الأمور كما هو واضح.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم عليك القول بالصحّة في صورة استلزام الستر في الأثناء إلى فعل المنافي، فإنّ العجز عن الستر ثابت بالنسبة إلى هذه الصلاة الشخصيّة، بمعنى أنّه لا يتمكّن من حفظ سترها بلا طروّ بطلان عليها، وقد فرضتم أنّ الرواية متكفّلة للحكم بالصحّة في أمثال ذلك بالنسبة إلى الأجزاء السابقة ثمّ ينكشف ببركته إسقاط الشرطيّة بحكومة الحديث بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة.

قلت: الفرق أنّ ترك الستر في هذا الفرض مستند إلى اختياره، غاية الأمر

لأجل المحافظة على عدم ورود البطلان على صلاته.

والحاصل: فرق بين عدم الستر الذي اختاره المكلّف باختياره وعمده من باب اختيار أخفّ المحذورين وهو المتحقّق في هذا الفرض الذي ذكر في السؤال، وبين عدم الستر الذي لا دخل لاختيار المكلّف في حصوله أصلاً، وهو المتحقّق في الفرض المتقدّم، فإذا أجرينا القاعدة في الثاني لا يلزمنا إجراؤها في الأوّل، لمكان الفرق الواضح بينهما.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية هو الحكم بالبطلان في أمثال الفرع المذكور، كما لو انكشفت العورة في الأثناء بواسطة الريح، ثمّ بادر إلى الستر، وكذلك أمثاله، والالتزام بالبطلان فيها بعيد، وأمّا لو أخذنا بمقتضى الحديث كما ذكرنا ينحلّ الإشكال عن عامّة تلك الفروع، فاغتنم ذلك واستقم.

الرابعة

إعلم أنّه قد روى شيخ الطائفة قدّس الله نفسه الزكيّة بإسناده عن محمّد ابن أحمد بن يحيى، عن أيّوب بن نوح، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع»[1].

وقد عرفت الروايات الواردة في باب كيفيّة صلاة العاري، فإنّها بين ما اشتمل على القيام، لكن موميأً للركوع والسجود، وبين ما اشتمل على الجلوس موميأً، وبين المفصّل بين ما إذا يراه أحد فالجلوس، وبين ما إذا لم يره فالقيام، والمشهور حملوها على الأمن وعدمه، وحملوا الإطلاقين على هذا التفصيل.

ولكنّا قلنا بأنّ الظاهر هو التخيير بين الأمرين في الحالين، لكنّ القيام أفضل مع الأمن والجلوس كذلك مع عدمه، فهذه الرواية ربما يقال: إنّه معارض معها، فإنّه إن حملناها على أنّ دخول الحفرة يوجب حصول الأمن لزم طرح

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

صحيحة عليّ بن جعفر الحاكمة بالإيماء، مع أنّ الفرض حملها على صورة الأمن، كما أنّه لو أُخذ بتلك الصحيحة لزم طرح هذه الرواية الحاكمة بالركوع والسجود، والسند فيها أيضاً معتبر وإن كان مرسلاً، كما يشهد به ملاحظة جلالة أيّوب بن نوح.

والذي تفصّى به شيخنا الأُستاذ دام علاه في رفع هذا الإشكال أن يقال بتنزيل تلك الروايات على صورتي عدم وجود الناظر ووجوده، وكما أنّ الحفظ عن الناظر تارة بعدم وجوده، كذلك يكون أُخرى بدخول الحفيرة، كما أنّه قد يكون بالظلمة أو الدخول في الماء أو الوحل، فالحفظ الذي يتحقّق بمثل هذه الأُمور قدّمه الشارع على الحفظ الذي يكون من جهة عدم وجود موضوع الناظر، بمعنى أنّه وإن كان هذه الأُمور ليست ستراً صلاتيّاً في حال الاختيار، لكنّ الشارع جعلها ستراً كذلك في حال الاضطرار جمعاً بين التحفّظ عن الناظر وبين التحفّظ على أفعال الصلاة من القيام والركوع والسجود، فتقديم جانب الحفظ عن الناظر على رعاية هذه الأفعال إنّما يراه الشارع في صورة عدم التمكّن من ذلك، فحينئذٍ يفصل بين الجلوس والقيام إن كان الرائي موجوداً وإن لم يكن.

وبالجملة فليس هذا الأمن الحاصل من الدخول في الحفيرة الضيّقة داخلاً في موضوع تلك الأخبار الحاكمة بالصلاة قائماً موميأً، لأنّ موضوعها الأمن الخاصّ، وهو الحاصل من عدم رؤية أحد، أعني عدم وجود الناظر، وخصوصاً إذا أخذنا بمضمون قوله عليه السلام: إذا كان حيث لا يراه أحد إلخ. أعني: كون المكان ذا استعداد وشأنيّة لعدم عبور أحد هناك.

فهذا وجه جمع بين تلك الأخبار وبين هذا الخبر، مضافاً إلى إمكان

الاستئناس له بقوله عليه السلام في صحيحة عليّ بن جعفر: وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أوماً وهو قائم، فإنّه يمكن القول باندراج الحفيرة ونحوها في عموم كلمة «شيئاً» لا أن يكون المراد به خصوص الثوب والورق والحشيش وأمثالها.

ثمّ إن استفيد أنّ ذكر الحفيرة من باب المثال يتعدّى إلى الفسطاط الضيّق وإلى البيت الضيّق، وكلّ ما كان شبيهاً بها في إمكان التستّر مع إتيان الأفعال الصلاتية كاملة، وإن لم يستفد فلا أقلّ من القول بذلك في خصوص الحفيرة.

وعلى كلّ حال فيتحقّق لنا ساتر اضطراري لا ينتقل مع وجوده إلى حكم صلاة العاري، وقد أفتى بذلك جمع من الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم كما يعلم ذلك بمراجعة مفتاح الكرامة، ولا بأس به مع قوّة السند ووجود العامل.

الخامسة

تشرع الجماعة للعراة بواسطة الدليل الخاصّ الوارد في خصوص العراة، ولا يعارضه ما في ذيل خبر أبي البختري من قوله عليه السلام: «فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثمّ صلّوا كذلك فرادى»[1].

فإنّه يمكن الجمع بأنّ هذه الخصوصيّة المستنكرة أوجبت نقصان فضل الجماعة، والنهي يكون للإرشاد إلى ذلك، أو على وجه المولويّة بتفصيل قرّر في النهي الوارد في العبادات المكروهة، ومع وجود هذا الجمع لا وجه للطرح أو الحمل على التقيّة.

وأمّا كيفيّة جماعتهم فالذي صرّحت به موثّقة إسحاق بن عمّار ـ «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق وأُخذت ثيابهم، فبقوا عراةً وحضرت الصلاة، كيف يصنعون؟ فقال عليه السلام: يتقدّمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه، فيومئ إيماءً بالركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون على وجوههم»[2] ـ

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

امتياز هذه الصلاة عن الفرادى بأنّ المأمومين يتعيّن عليهم الإتيان بالركوع والسجود، والإمام يتعيّن عليه الإيماء بدلهما، وليس كما في الفرادى من كون التكليف في حالي القيام والجلوس هو الإيماء.

وبالجملة، هذه الرواية خاصّة بالنسبة إلى كلّ من روايتي القيام موميأً والجلوس كذلك، فإنّه متقيّدة بالجماعة، وهما مطلقان، كما هو الحال بالنسبة إلى عموم العلّة المنصوصة في رواية الجلوس للنهي عن السجود والركوع بقوله عليه السلام: ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما.

فهذه الرواية من حيث الدلالة صريحة وغير معارضة بما ذكر، لأجل خصوصيّته وعموم معارضه، ومن حيث السند ليس فيه إلّا عبيد الله بن جبلّة الواقفي وإسحاق بن عمّار الفطحي، وقد وثّقهما أهل الرجال، وبنينا في الأُصول على حجّية أخبار الثقات وإن كانوا خارجين عن المذهب الحقّ.

نعم يبقى معارضتها مع ما دلّ على أنّ العاري مع عدم الأمن من المطّلع يصلّي قائماً، فإنّ النسبة بينه وبينها عموم وخصوص من وجه، فيتعارضان في مورد التصادق، أعني: العاري المصلّي جماعة مع عدم الأمن، فمقتضى الموثّقة أنّه يجلس، سواء كان إماماً أم مأموماً، ومقتضى ذلك الدليل أنّه يقوم كذلك.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الموثّقة ليس لها إطلاق بالنسبة إلى حال عدم الأمن، وأنّ المفروض فيها أنّه ليس في البين غير الإمام والمأمومين، فحكمت في هذا الموضوع بتقدّم الإمام وجلوسهم جميعاً وإيماء الإمام دون من خلفه، حتّى أنّه يمكن أن يقال: إنّها ليست بناظرة إلى حال تعدّد الصفوف أيضاً، فلا يستفاد منها بالنسبة إلى حال عدم الأمن نفي ولا إثبات، فينحصر معارضها في ما دلّ على تعيّن الإيماء في حال الصلاة جلوساً، وقد عرفت كونها خاصّة بالنسبة إليه مطلقاً.

السادسة

هل يجوز للعاري البدار إلى الصلاة بمحض دخول الوقت ولو علم بانقطاع العذر في أثنائه، فضلاً عمّا لو شكّ أو ظنّ، أو لا يجوز له إلّا مع اليأس عن زوال العذر إلى آخر الوقت، أو يفصّل بين من علم بالانقطاع فيجب عليه الصبر، وبين غيره فيجوز له البدار ؟

مبنى الوجه الثاني أنّ اشتراط الستر لم يعلم سقوطه إلّا بالنسبة إلى من استوعب عذره مجموع الوقت، فغيره مشمول لدليل الشرطيّة، فلو صلّى عارياً ثمّ وجد الساتر ولو في آخر الوقت يجب عليه الإعادة، وهذا الوجه مدفوع بإطلاق أدلّة صلاة العاري خصوصاً مع قوله فيها : «وحضرت الصلاة» الظاهر في حضور وقتها بدخول أوّله.

ومبنى الأخير دعوى انصراف أدلّة العاري إلى غير من علم بوجدان الساتر إلى آخر الوقت، ولكنّه يشمل الشاكّ والظانّ والعالم بالعدم.

والحقّ هو الوجه الأوّل، لإطلاق أدلّة العاري بحسب المادّة وإن كان يشكّ في إطلاقها بحسب الهيئة في بعض الموارد، ونقطع بعدمه كذلك في بعض آخر.

وتفصيل ذلك أنّه إذا شرع في الصلاة ثمّ وجد فإمّا أن يكون الوجدان بعد

الفراغ، أو في أثناء الصلاة، وفي الأخير قد يحتاج لبسه إلى المنافي، وقد لا يحتاج، وعلى كلّ منهما إمّا يكون في سعة الوقت أو ضيقه، بحيث لو رفع اليد لا يدرك إلّا ركعة واحدة مع الساتر.

ففي الصورة الأُولى أعني: ما إذا وجده بعد الفراغ لا إشكال في أنّه مشمول لإطلاق الهيئة أيضاً مع يأسه عن الوجدان إلى آخر الوقت، بل ومع رجائه له، وأمّا مع علمه بالوجدان في آخره، فإطلاق الهيئة وإن سلّمنا كونه مشكوكاً، لكنّا نتمسّك بإطلاق المادّة.

كما سيتّضح وجهه عند التمسّك به مع القطع بعدم إطلاق المادّة في الصورة الثانية، أعني ما إذا وجده في الأثناء بجميع أقسامها، فإنّا نفهم من الأدلّة المذكورة أنّ هذه القطعة الماضية في حال عدم وجدان الساتر عارياً لم يشترط فيها الساتر وإن كانت هيئة الأمر بالصلاة عارياً الواقعة في الأدلّة غير شاملة له، لأنّها متوجّهة إلى الصلاة التامّة، ولكن بإطلاق المادّة يستكشف أنّه لا فرق في سقوط شرطيّة الستر بين العاري من أوّل الصلاة إلى آخره، وبين العاري إلى وسطه.

ثمّ إن أمكن ضمّ القطعة الباقية من الصلاة إلى الماضية بقاعدة شرعيّة أو عقليّة حكم بصحّة الصلاة بإطلاق المادّتين، فالأوّل أعني: إمكان الضمّ بالقاعدة الشرعيّة كما إذا كان التستّر غير محتاج إلى المنافي وإن كان في السعة، فإنّه قد سرّ جريان قاعدة لا تعاد في حقّه.

الثاني، أعني: إمكان الضمّ بالقاعدة العقليّة، كما إذا كان التستّر محتاجاً إلى المنافي، ولكن دار الأمر بين تفويت الوقت الاختياري وتبديله بالاضطراري أعني إدراك الركعة مع تحصيل الساتر، وبين تفويت الساتر مع إدراك الوقت الاختياري أعني: الأربع ركعات قبل آخر الوقت، فإنّه إن أمكن إحراز أهمّيّة الوقت الاختياري من الستر تعيّن إتمام الصلاة عارياً، كما أنّه في صورة العكس يتعيّن القطع

والإعادة متستّراً، وإن لم يحرز شيء من الأمرين ـ كما لعلّه الظاهر ـ كان المكلّف بالخيار، لأنّه من المتزاحمين، حيث إنّ مطلوبيّة كلّ من الأمرين في حدّ ذاته لولا المزاحمة بالآخر محرز بإطلاق مادّة دليله، ولا يعلم الأهمّيّة، فيكون مخيّراً في امتثال أيّهما شاء بحكم العقل.

وبالجملة، ففي هاتين الصورتين تكون الصلاة ملفّقة من قطعة يستفاد حكمها من إطلاق مادّة دليل العاري، ومن قطعة يستفاد حكمها من لا تعاد بضميمة إطلاق مادّة دليل الستر، أو من إطلاق مادّة دليل الوقت بضميمة عدم إحراز الأهمّيّة أو إحراز أهمّيّة الوقت.

فيكون المقام نظير الصلاة الواقعة في السفينة بعضها في الحضر قبل العبور عن محلّ الترخّص، وبعضها في السفر بعد عبوره، كما إذا عبر عنه عند وصوله إلى التشهّد في الركعة الثانية، فإنّ هذه الصلاة غير مشمولة لشيء من إطلاق هيئة الخطابين، أعني: خطاب الحاضر بأربع ركعات، وخطاب المسافر بركعتين، ولكنّه يعلم حكمها بإطلاق مادّتيهما.

وكذا الصلاة الواقعة عند آخر الوقت في ما إذا بقي منه بمقدار نصف ركعة مثلاً، ثمّ وقعت تتمّتها بعد انقضاء الوقت، فإنّها أيضاً غير مشمولة لشيء من إطلاق هيئة خطاب المؤدّي بالصلاة في الوقت ولو ركعة، وخطاب القاضي بالصلاة في خارج الوقت، ولكنّه يعلم حكمها من إطلاق المادّتين، وهكذا الحال في مقامنا.

وإن لم يمكن ضمّ البقيّة، كما إذا كان في السعة مع احتياج التستّر إلى فعل المنافي فحينئذٍ لا محيص عن البطلان، لعدم إمكان التتميم بشيء من القواعد الشرعيّة أو العقليّة، وإلّا فلا محذور من قبل القطعة المتقدّمة، فيعلم من إطلاق مادّة صلاة العاري أنّها ساقطة الشرط لمكان العراء وإن كان الهيئة لا يمكن شمولها، إذ لا يصدر الأمر من العالم بالعواقب، مع أنّه يعلم بأنّه لا بدّ من رفع اليد قبل الإتمام.

السابعة

لو اضطرّ إلى لبس ما يمنع عن الصلاة فيه فللمسألة صورتان :

الأُولى : أن يكون المضطرّ إليه جنساً واحداً، كما لو اضطرّ إلى لبس النجس أو المغصوب، أو ما لا يؤكل أو نحو ذلك، سواء كان الموجود منه فردين أو أكثر أو فرداً واحداً، ولا إشكال في هذه الصورة في دفع اضطراره بلبسه وجواز صلاته فيه، فإنّ الصلاة لا تترك بحال، والمفروض أنّه خائف على نفسه لو نزعه.

الثانية : أن يكون من الجنس المتعدّد، كأن يكون يخاف على نفسه من التلف لو كان عارياً وكان لباسه منحصراً في فردين أحدهما نجس والآخر مغصوب، وهذه أيضاً لها صورتان :

الأُولى : أن يكون في كلّ من الطرفين جهة المنع واحدة.

والثانية : أن يكون في أحدهما واحدة وفي الآخر متعدّدة، وفي الصورة الأُولى تارة يكون جهة المنع في كلّ منهما محّضة في الوضع، كأن يدور الأمر بين لبس النجس أو لبس ما لا يؤكل، وأُخرى يكون في كلّ منهما محّضة في الحرمة النفسيّة كأن يدور بين المغصوب وبين زيّ الرجال للنساء أو بالعكس، وثالثة يكون في أحدهما محّضة في الوضع، وفي الآخر في الحرمة النفسيّة، كأن يدور بين

المغصوب والنجس.

وفي الثانية تارة يكون ذو الجهة الواحدة ذا منع وضعي فقط، كما إذا دار الأمر بين الحرير والنجس، وأُخرى يكون ذا منع نفسي كذلك، كما لو دار بين الحرير والمغصوب، ففي كلا قسمي الصورة الثانية الثاني أعني: ما إذا كان أحدهما ذا جهة واحدة والآخر ذا جهتين قد يقال بتعيّن اختيار ذي الجهة الواحدة، سواء كان المنع فيه وضعياً أم نفسياً.

أمّا الأوّل فلأنّه لا محيص له عن إتيان الصلاة المقرونة بالمانع، والفرق أنّه في أحدهما يبتلى بالمبغوض النفسي أيضاً، وفي الآخر يستريح من ذلك، فيتعيّن تركه، اللهمّ إلّا أن أُحرز من الخارج أهميّة جانب المنع الوضعي في ذلك الطرف المتّحد الجهة، بحيث يقوي على كلتا جهتي الطرف الآخر.

وأمّا الثاني فلأنّه لا محيص له عن ارتكاب المبغوض النفسي، ويبقى أنّه لو لبس أحدهما فقد أتى بالصلاة التامّة، ولو لبس الآخر فقد أخلّ بها.

لا يقال: بل معه أيضاً أخلّ بها بناءً على المنع من اجتماع الأمر والنهي.

لأنّا نقول: إنّما تخلّ لو كان المنع فعليّاً حيث إنّ المنع هنا عقلي، والقدر الذي يحكم بمانعيّته العقل هو النهي الفعلي الموجب لاستحقاق العقوبة، فلو فرض سقوط النهي عن درجة الفعليّة بواسطة التزاحم فلا مانع عن المقرّبية في نفس ذوات الأفعال الصلاتية.

فتحقّق أنّ الأمر يدور بين ترك الصلاة التامّة مع الابتلاء بالمبغوض الذاتي للمولى، وبين إتيان المبغوض الذاتي بدون ابتلاء بترك الصلاة التامّة فلا اضطرار بالنسبة إلى ترك الصلاة التامّة.

نعم لو فرض العلم من الخارج بأهمّيّة المنع النفسي في الطرف المتّحد الجهة

بحيث يرجّح على كلتا جهتي ذلك الطرف الآخر كان المتعيّن دفع الاضطرار بالطرف الآخر، هذا مع تعدّد جهة المنع في أحدهما ووحدته في الآخر، كما هو الصورة الثالثة.

ولو كانت في كلّ منهما جهة واحدة كما هو الصورة الأُولى بأقسامه الثلاثة المتقدّمة فالحكم دائر مدار إحراز الأهمّية، فإن أُحرزت فهو، وإلّا يتخيّر، هذا ما ربما يقال في حكم هاتين الصورتين.

والصواب أن يقال: لا أثر للوحدة والتعدّد في نظر العقل، إذ ربّ واحد لا يقاومه عشرة، وكذا لا أثر للاختلاف من حيث الوضع والتكليف، فإنّ الوضع أيضاً ينتهي إلى المطلوب النفسي، أعني المركّب الصلاتي المشتمل على جميع ما يعتبر فيه جزءاً وقيداً، وجوديّاً وعدميّاً، فالأمر يدور بين فوت هذا المطلوب النفسي الذي يكون مبغوضاً نفسيّاً وبين مبغوض نفسي آخر وهو التصرّف الغصبي مثلاً.

وإن شئت توضيح الحال على وجه الكلّية في جميع صور الدوران بين المطلوبين النفسيين للمولى فاعلم أنّه لا إشكال في ما إذا كان المطلوب في أحدهما بحسب المادّة مقيّدة بغير حال الإلجاء والاضطرار بحيث كان الدليل منوّعاً للمكلّف إلى المختار والملجأ، كالدليل المنوّع إلى المسافر والحاضر وكان الآخر مطلقاً بحسبها، فإنّه حينئذٍ وإن كان الإلجاء ابتداءً لم يتحقّق إلّا بالنسبة إلى الجامع أعني أحد الأمرين دون شخص أحدهما بحيث يتمكّن من دفعه بأيّهما شاء، ولكنّه بعد ملاحظة النهي المطلق المولويّ الموجود في هذه الحالة في أحدهما حسب إطلاق المادّة يصير مقطوع اليد عن هذا الطرف، وهذا مع ضميمة اضطراره إلى ارتكاب أحدهما يحقّق إلجائه إلى ذاك الطرف الآخر، وقد فرضنا أنّه في موضوع الملجأ ليس في ذاك الطرف مبغوضيّة أصلاً، فينحصر بحكم العقل بعد هذه الملاحظة دفع

اضطراره بهذا الطرف، لسلامته عن تفويت غرض المولى، بخلاف العكس.

كما أنّه لو كان الحال في كلّ من الطرفين من حيث إطلاق المادّة وتقييدها على نسق واحد فهنا يدور الأمر مدار إحراز الأهمّيّة وعدمه.

ولكن لا بدّ هنا من دفع توهّم ربما يتوهّم في المقام وهو أنّه بعد ورود حديث رفع ما اضطرّوا إليه في الشريعة، وهو عامّ للوضعيّات والنفسيّات، فلا يبقى لنا إطلاق مادّة في شيء من المطلوبات الشرعيّة، بل كلّها متقيّدة ومتنوّعة حسب تنوّع المكلّف إلى المسافر والحاضر.

ولكن هذا التوهّم مدفوع بأنّ اللازم ممّا ذكر من التنوّع الالتزام بما لم يلتزموا به، وهو أنّه لا شكّ ولا شبهة في أنّه لو أكره الظالم صاحب الدار على بيع الدار وأوعده على تركه بكلمة فحش في الملأكان حكم الإكراه جارياً على بيعه الصادر حينئذٍ منه لحفظ عرضه، وهكذا الحال في سائر المباحات التي لها آثار وضعيّة كالصلح والإجارة وغيرها.

وهذا بخلاف الحال في المحرّمات والواجبات، فلو أكرهه على ارتكاب شرب الخمر أو إتيان الزنا وأوعده على تركه بكلمة فحش في الملأ لما جاز له ذلك، وهذا بخلاف ما إذا أوعده على الترك بإراقة دمه.

وحينئذٍ فالذي يظهر من ملاحظة هذا التسلّم أنّ الشارع لاحظ في جميع الموارد قاعدة المزاحمة بين الأغراض الواقعيّة مع الأغراض الناشئة من قبل عناوين الإكراه والاضطرار، لا أنّه قيّد مطلوباته الذاتيّة الواقعيّة بعدم هذه العناوين وليس له إعراض من تلك في صورة وجود أحدهما.

فانقدح أنّه لا ينثلم من قبل حديث الرفع إطلاق مادّة المطلوبات الشرعيّة.

ولا يتوهّم أنّ هذا يوجب التقييد في الحديث ورفع اليد عن إطلاق الإكراه

والاضطرار، لإمكان أن يقال: إنّه تخصُّص لا تخصيص.

ألا ترى أنّه لو أكرهه قاهر على شرب الخمر وأوعده على الترك بكلمة فحش وأكرهه قاهر آخر أقوى على ترك الشرب وأوعده على الفعل بعذاب النار فهو عرفاً غير مكره على الفعل، بل مضطرّ ومكره على الترك.

ثمّ في قبال التوهّم المذكور توهّم آخر في خصوص باب الصلاة بالنسبة إلى ما عدا مطلق الطهور من شرائطها وموانعها، فيتوهّم أنّ المكلّف متنوّع إلى المختار والملجأ، فالشرطيّة والمانعيّة الواقعيّتان مخصوصتان بالأوّل دون الثاني، فتى دار أمر العبد بين التصرّف الغصبي وبين فقدان صلاته لواحد من شروطها أو وجدانها لواحد من موانعها فهذا من صغريات القاعدة التي أشرنا إليها في أوّل الكلام من تعيّن دفع اضطراره باختيار الصلاة الفاقدة للشرط أو المقرونة بالمانع، لإطلاق المادّة في جانب الغصب وتقييدها بعدم الإلجاء في جانب الصلاة التامّة.

ولكنّ الحقّ خلاف هذا التوهّم أيضاً، وذلك لأنّ التكليف وإن كان منوّعاً حسب الحالتين، إلّا أنّه ليس من قبيل التنوّع إلى المسافر والحاضر بحيث جاز للمكلّف تحصيل أحد العنوانين شاء في حقّ نفسه، كما هو الحال في المسافر والحاضر، بل ليس له هنا تحصيل الاضطرار اختياراً، كأن يذهب إلى مكان يضطرّ بدخوله إلى الصلاة الناقصة.

فيعلم من هذا أنّ الصلاة الناقصة ليست موازية مع التامّة في المصلحة، بل أنقص، وما به التفاوت أيضاً يكون بحدّ لزوم الاستيفاء.

فانقدح أنّ المادّة من كلا الطرفين أعني: من طرف الصلاة التامّة ومن قبل المبغوض النفسي الآخر كالغصب ونحوه مطلقة لا مجال للتقييد بالإلجاء والاضطرار في شيء منهما.

دوران الأمر بين ما له البدل وما ليس له البدل

إذا عرفت ذلك فنقول : لو أُحرز الأهمية من أحد الجانبين فاللازم دفع الاضطرار بالطرف الآخر، ولو لم يعلم أمكن أن يقال بلزوم دفعه باختيار الصلاة الناقصة، فإنّ الأمر دائر بين أحد مبغوضين ذاتيّين للمولى، أحدهما يكون له بدل على تقدير الارتكاب ينجبر به قلب المولى في الجملة، والآخر ليس له بدل كذلك.

توضيح المقام أنّه لا إشكال مع مساواة المبغوضين في درجة المبغوضيّة عند المولى في كون المتعيّن اختيار مخالفة ما كان له بدل، كما أنّه لا شبهة مع كون مقدار التفاضل بين البدل والمبدل أشدّ اهتماماً عند المولى من عدم وقوع المبغوض الآخر في تعيّن اختيار ما ليس له البدل.

إنّما الكلام مع اشتباه الحال وعدم معلوميّة أحد من الأمرين، فالذي رجّحه الأُستاذ دام ظلّه أنّه يتعيّن حينئذٍ اختيار ما له البدل، لأنّ عدم البدل بالنسبة إلى الطرف الآخر مرجّح في حدّ ذاته لولا أهمّيّة الآخر، والمرجّح إذا كان في أحد المتزاحمين معلوماً بعنوانه ولم يعلم في الجانب الآخر كذلك وإن كان محتملاً بنحو الإجمال كان كافياً في الترجيح.

ألا ترى أنّه لو علم في أحد الفريقين أنّه عالم ولم يعلم حال الآخر وأنّه جاهل أو عالم أو أعلم، فالعقل يحكم بتعيّن إنقاذ معلوم العالميّة ؟

فقامنا أيضاً من هذا القبيل، فإنّ عدم وجود البدل للمبغوض في مقابل وجوده للمبغوض الآخر بنفسه لولا الأهمّيّة في الجانب الآخر مرجّح ذاتي، فإذا

صار معلوماً في أحد الجانبين يحكم العقل بلزوم مراعاته، ولا ينفع احتمال الأهمّيّة في الجانب الآخر.

وحينئذٍ فنقول: إذا قال الشارع: لا تغصب، ولم يجعل له على تقدير الإلجاء بفعله بدلاً، وقال أيضاً: لا تصلّ في النجس، لكن قال: عند الإلجاء يكون تكليفك الصلاة في النجس وتقوم هي مقام الصلاة في الطاهر، ودار أمر المكلّف بين أن يرتكب الغصب ويدرك الصلاة مع طهارة الثوب وبين أن يجتنب الغصب وترك الصلاة مع طهارة الثوب ولكن يأتي بها في الثوب النجس، فالعقل يكشف كشفاً قطعيّاً بأنّ المولى جعل في حقّه البدل، أعني أنّه يمنعه من ارتكاب الغصب حتّى يصير ملجأً إلى الصلاة في النجس، فيصير البدل في حقّه مجعولاً بدليله بعد هذا المنع.

ومن هنا تبيّن الحال في مسألة انحصار ماء الوضوء في المغصوب، فإنّ الأمر دائر بين ترك الصلاة مع الطهارة المائيّة، وبين إتيان الغصب، ولمّا علم من الخارج أهمّيّة الأوّل عند الشارع استكشفنا كشفاً قطعيّاً بأنّ الشارع يمنعه من ارتكابه، وبعد هذا المنع يندرج المكلّف في موضوع فاقد الماء.

وينقدح ممّا ذكرنا أيضاً حال فرع آخر، وهو ما إذا لم يضطرّ إلى اللبس، وتمكّن من كونه عارياً، ولكنّه اضطرّ إليه من جهة الصلاة وكان اللباس منحصراً في ما يمنع عن الصلاة فيه، فإنّه إن كان المنع في هذا اللباس تكليفيّاً تعيّن الصلاة عارياً بالبيان المتقدّم، فإنّ مبغوضيّة الغصب لا بدل لها، ومبغوضيّة ترك الصلاة مستمرّاً يكون لها بدل، فيستكشف العقل كشفاً قطعيّاً عن أنّ المولى جعل في حقّ هذا المكلّف الذي دار أمره بين هذين المحذورين بدلاً، بمعنى أنّه منعه عن ارتكاب الغصب حتّى يصير ملجأً إلى الصلاة بلا لباس وعارياً، فيكون داخلاً في موضوع من لم يصب

شيئاً يستر به عورته فيشمله حكمه.

وإن كان المنع فيه وضعيّاً صرفاً فالأمر دائر بين الصلاة مع المانع، وبين الصلاة بلا ستر وعارياً، وكلّ منهما ارتكبه المكلّف يكون موافقة لتكليف بدلي، فإنّ الصلاة مع المانع بدل للصلاة بدونه، والصلاة عارياً بدل للصلاة متستّراً، فلا ترجيح في البين، ومعلوم أنّ الشارع لم يرضَ في حقّه بترك الصلاة رأساً، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعيّاً أنّه جعل في حقّه أحد الأمرين، إمّا الصلاة بلا شرط، وإمّا مع المانع.

ولو اشتبه المحرّم التكليفي بالمحلّل كذلك كالمغصوب بالمباح ولم يكن لباس آخر فهل المتعيّن عليه الصلاة عارياً للمحافظة على عدم الوقوع في المخالفة الاحتماليّة للنهي عن الغصب، أو الصلاة في أحد الثوبين لتحصيل الموافقة الاحتماليّة لكلّ من النهي المذكور والأمر بالصلاة مع التستّر ؟

والفرق بين هذا والسابق أنّ الدوران هناك كان واقعاً بين واقع التكليفين في مرحلة الامتثال، وأمّا هنا فلا مزاحمة ودوران بين الواقعين، ولكن جهل المكلّف بالموضوعين تفصيلاً أوجب عدم إمكان جمعه بين الموافقة القطعيّة لكليهما، وبعبارة أُخرى الدوران هنا إنّما هو في المقدّمة العلميّة لكلّ من التكليفين، فلا يمكن الإتيان بمقدّمتهما معاً.

فهل يوجب ما ذكرنا في صورة الدوران بين نفس الواقعين من ترجيح ما ليس له البدل في هذه الصورة أيضاً ترجيح جانبه، فيترك في المثال جميع الأطراف حفظاً لعدم الوقوع في مخالفته ويصلّي عارياً، لاستكشاف جعل البدل في حقّه شرعاً، أو أنّ الأمر هنا ليس على ذلك المنوال، بل العقل لا يرى فرقاً بين صلاته في أحد الثوبين حتّى يكون قد أحرز موافقة أحد التكليفين قطعاً وموافقة

الآخر احتمالاً، لأنّه إن كان الثوب الذي صلّى فيه مباحاً واقعاً فقد وافق كليهما، وإن كان مغصوباً واقعاً فقد وافق أمر الصلاة وخالف نهي الغصب، وبين أن يترك كلا اللباسين ويصلّي عرياناً حتّى يكون قد أحرز الموافقة لأحدهما قطعاً والمخالفة للآخر كذلك، ولا يرى ترجيحاً للثاني حتّى يوجب استكشافه كشفاً قطعيّاً عن أنّ المولى جعل البدل في حقّه، وما دام لم يستكشف ذلك فلا ينفع الصلاة عارياً، لأنّ جعلها بيد الشارع دون العقل كما هو واضح.

ففي المسائل المتقدّمة كان الترجيح الذي حكم به العقل طريقاً قطعيّاً لاستكشافه من جعل البدل الشرعي، وأمّا هنا فحيث لا ترجيح، وبالفرض أنّ المكلّف غير ملجأ إلى العريانيّة، لأنّه واجد الثوب، غاية الأمر لا يعرفه، فلا دليل على تبدّل تكليفه إلى الصلاة عرياناً، بل يختار أحد الثوبين ويصلّي فيه ويترك الآخر، هذا من غير فرق بين سعة الوقت وضيقه.

وأمّا لو اشتبه المحرّم الوضعي الصرف بالمحلّل كذلك، كما لو انحصر اللباس في ثوبين أحدهما من المأكول والآخر من غيره واشتبها فلا إشكال في وسعة الوقت في أنّه واجد الثوب الصحيح وقادر على الصلاة فيه أيضاً بالتكرار، فيتعيّن عليه ذلك.

إنّما الكلام في صورة الضيق إلّا عن صلاة واحدة فهنا أيضاً يجري الكلام في المسألة المتقدّمة، فإنّه إن صلّى في أحد الثوبين احتمل أنّه أتى بالصلاة التامّة بجميع قيوده وإن احتمل أنّه قد أخلّ ببعضها أيضاً، ولكن إن ترك كليهما وأتى بالصلاة عرياناً، فإنّه قد خالف الصلاة التامّة قطعاً، فلا وجه لاستكشاف تبدّل التكليف في حقّه مع كونه واجداً للثوب الصحيح، غاية الأمر أنّه جاهله، فالمتعيّن أن يصلّي في أحدهما، لا عارياً.

وقد تبيّن ممّا ذكرنا حال ما لو اشتبه المحرّم التكليفي والوضعي كليهما بالمحلّل كذلك كاشتباه الحرير بما ليس حرير، فإنّ حاله حال اشتباه المغصوب بغيره.

ولو كان المشكوك مشكوكاً بالشبهة البدويّة ولم يكن لباس آخر غيره ففيه أيضاً هذه الأقسام الثلاثة أعني أنّه تارةً يكون المشكوك هو الحرمة الصرفة وأُخرى الوضع الصرف وثالثة التكليف والوضع.

فإن كان الأوّل ارتفع محذور حرمته بأصالة البراءة، فيرتفع محذور مانعيّته الوضعيّة أيضاً بطريق القطع، لأنّه تابع لتنجيز الحرمة التكليفيّة، لا للحرمة الواقعيّة وإن لم يكن منجّزة.

وإن كان الثاني بني على الأصل في كلّي مشكوك المانعيّة بالشبهة الموضوعيّة، فإن قلنا فيه بالبراءة فيجوز الصلاة فيه، بل تجب، وإن قلنا بالاشتغال فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وإن كان الثالث فإن كان المانعيّة الوضعيّة في عرض الحرمة التكليفيّة كان الحكم فيه على المبنيين المشار إليهما، لأنّه مشكوك المانعيّة بالشبهة الموضوعيّة.

وإن كانت في طولها ولكنّها تابعة لواقعها، لا لها بوصف الفعليّة والتنجّز جازت الصلاة فيه على كلا المبنيين المذكورين بواسطة إحراز الحلّية الظاهريّة الشرعيّة فيه بأصالة الحلّ، فيخرج عن الحرام تعبّداً، والمفروض أنّ المانعيّة كانت من آثار حرمته، فلا مانع من جهة الحرمة التكليفيّة ولا الوضعيّة.

وإن كانت في طولها وتابعة لها بوصف الفعليّة والتنجّز جازت الصلاة أيضاً على كليهما، بل وجبت، لكنّ الفرق أنّ ارتفاع المانعيّة هناك كان بالأصل الموضوعي

الشرعي، أعني: أصالة الحلّ، ولكن هنا يكون ارتفاعاً قطعياً، لأنّ الحرمة ليست منجّزة، وقد فرض أنّ المانعيّة كانت من آثارها بوصف التنجّز.

هذا تمام الكلام في صورة اشتباه اللباس بالممنوع، سواء كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي أم بدوية بناء على ما هو الحقّ من عدم تقييد في الستر المعتبر في الصلاة من قبل الموانع، بل الموانع اعتبرت في عرض اعتبار الستر، فالصلاة مع أحدها واجدة للستر المعتبر، غاية الأمر أنّها واجدة للمانع أيضاً.

وأمّا بناءً على خلاف التحقيق الذي أشرنا إليه سابقاً من أنّه يسري من قبل الموانع قيد في الستر المعتبر فيكون الصلاة مع أحدها مخلّة من جهتين، من جهة فقد الستر المقيّد بفقد قيده، ومن جهة وجود المانع، فلا إشكال بناءً على هذا المبنى مع تبيّن الحال وانحصار اللباس في المبنيين المانعيّة في تعيّن الصلاة عارياً، لأنّه غير قادر على الستر المعتبر، ودليل المانعيّة أيضاً يمنعه عن هذا الثوب، فيتعيّن عليه الصلاة عارياً قهراً، هذا مع تبيّن الحال.

وأمّا مع الاشتباه فإن كان بالشبهة المحصورة وكان الوقت متّسعاً تعيّن عليه التكرار، لأنّه واجد للستر الصحيح وقادر على إحرازه مع عدم المانع بواسطة التكرار كما هو واضح.

وإن كان ضيّقاً لا يسع إلّا لصلاة واحدة فالحال فيه كما تقدّم في هذا الفرع بناءً على المبنى الآخر، أعني عدم التقييد في الستر، بمعنى أنّه إن صلّى في أحد هذين اللباسين يحتمل أنّه وافق كلا القيدين، قيد الستر وقيد الصلاة، لأنّه يحتمل أن يكون هو الثوب الخالي عن المانع، ولو تركهما وصلّى عرياناً فقد فوّت أحد القيدين قطعاً وأدرك الآخر كذلك، ولا وجه للترجيح، فلا طريق إلى استكشاف جعل البدل أعني: الصلاة عرياناً في حقّه، بل يتعيّن عليه أن يصلّي في أحدهما.

وإن كان الاشتباه بنحو الشبهة البدويّة فلا إشكال مع كون المشكوك هو الحرمة التكليفيّة الصرفة، لأنّها مرتفعة الفعليّة بالبراءة، والمانعيّة أيضاً مرتفعة قطعاً بارتفاع الفعليّة.

كما لا كلام أيضاً مع كونه الحرمة المستتبعة للوضع، إمّا بذاتها وإمّا بوصف فعليّتها، كما في الحرير، فإنّه على الأوّل يرتفع المانعيّة بالأصل الشرعي وهو أصالة الحلّ، وعلى الثاني بالقطع بواسطة ارتفاع وصف الفعليّة كما تقدّم.

وإنّما الكلام في ما لو كان المشكوك هو الوضع وحده بدون التكليف أو معه، لكن في عرضه وفي قباله، ولا إشكال ها هنا أيضاً على البراءة في الشبهة الموضوعيّة للمانع، فإنّه يصلّي في هذا المشكوك، فإنّه من حيث المانع محكوم بالبراءة، ومن حيث الشرط أعني الستر المقيّد يكون شاكّاً في القدرة، ومقتضى القاعدة فيه الاشتغال، فلا يجوز الصلاة عرياناً.

وأمّا لو بنينا على الاشتغال في الشبهة المذكورة تعيّن عليه الصلاة فيه، لا عارياً، فإنّه إن صلّى في هذا المشكوك يحتمل أن يكون قد أدرك كلا القيدين، قيد الستر وقيد الصلاة وإن كان يحتمل أنّه فوّتهما معاً، وإن صلّى عارياً يدرك أحدهما قطعاً، ويجعل الآخر كذلك، فلا طريق إلى استكشاف جعل البدل في حقّه، أعني: الصلاة عارياً.

ومن هنا يظهر الحال بناءً على مبنى عدم التقييد، وبالجملة، فحاله حال أحد أطراف الشبهة عند عدم وسعة الوقت للتكرار.

ولكنّ الحقّ على كلا المبنيين أعني: التقييد وعدمه مع البناء على الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة للمانع هو الاحتياط بإتيان صلاتين، إحداهما عارياً والأُخرى مع المشكوك في سعة الوقت.

والفرق بينه وبين أحد الأطراف في الشبهة المحصورة أنّه هناك واجد للثوب الصحيح، غاية الأمر أنّه جاهله، فليس موضوعاً للصلاة عارياً إلّا بجعل الشارع، ولا طريق إلى استكشافه، وأمّا هنا فيحتمل أنّه كان مكلّفاً بالصلاة عارياً بناءً على التقييد وكون الثوب ممنوعاً واقعاً، ويحتمل أنّه كان واجداً لقيدي الستر والصلاة، فيحتاط من أجل كليهما بإتيان الصلاتين، هذا بناءً على التقييد.

وأمّا بناءً على عدمه الذي قلنا في صورة التبيّن ومعلوميّة كونه ممنوعاً بالتخيير بين الصلاة فيه وعرياناً، ففي المشكوك لا بدّ له من الاحتياط أيضاً، أمّا عرياناً فلأجل احتياط المانع، وأمّا مع اللباس المشكوك فلأجل احتياط الشرط.

البحث الرابع

في مكان المصلّي

وفيه مباحث :

الأوّل

لا يعتبر في مكان المصلّي إلّا عدم كونه مغصوباً للعالم بغصبيّته، المختار، سواء كان غاصباً أم غيره.

ومبنى المسألة إن كان هو المسألة الأُصوليّة أعني: جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدّد الجهة وعدم الجواز، فقد استوفينا الكلام في المبنى في الأُصول واخترنا الجواز.

كما أنّ الفروع المتفرّعة على كلّ من القولين أيضاً ممّا لا يكاد يخفى، فإنّه على الجواز لا إشكال في صحّة الصلاة مع العلم والاختيار، فضلاً عمّا كان معذوراً، غاية الأمر أنّه عصى وأطاع من جهتين، كما أنّه بناءً على القول الآخر لا بدّ من التفرقة بين صورتي العصيان والمعذوريّة، فيخصّ البطلان بالأُولى دون الثانية، فلا مانعيّة فيها واقعاً وإن انكشف بعد العمل كونه مغصوباً، فإنّ المانعيّة ممحّضة في الجهة العقليّة أعني: عدم إمكان كون الحركة الواحدة مقرّباً ومبعّداً للعبد مع اجتماع الشرائط الشرعيّة في العمل بتمامها، فإذا ارتفعت تلك الجهة بواسطة المعذوريّة ارتفع المانع عن الصحّة واقعاً، فكشف الخلاف في الطريق الظاهري بعد العمل غير مضرّ بالصحّة.

نعم هذا بناءً على ما قلنا من تمحّض مبنى المسألة الفقهيّة في المسألة الأُصوليّة، كما هو المستفاد من الفروع الدائرة بين مشايخنا في هذه الأعصار.

وأمّا لو احتملنا ابتناء المسألة على الجهة الشرعيّة إمّا بأن احتملنا أن يكون الإجماع الذي ادّعوه في هذه المسألة شرعيّاً، لا مبنيّاً على استناد المجمعين إلى المسألة العقليّة، وإمّا بأن قطعنا بكونه شرعيّاً، ولكن قلنا: إنّ المتيقّن منه صورة تنجّز الحرمة، ففي هذه الصورة تكون المانعيّة شرعيّة، كما احتملناه في مانعيّة الحرير، فيكون المتحقّق في الحرمة الغير المنجّزة صرف الاحتمال.

فاللازم حينئذٍ ابتناء المسألة من حيث جواز الدخول ابتداءً في الصلاة مع مشكوكيّة المكان وعدم أصل دالّ على الحلّ على القولين في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر، فمن قال هناك بالاشتغال فيجب عليه أن يفصّل في هذا المقام بين الصلاة وبين سائر التصرّفات من الأكل والنوم ونحوهما، فيجوز هذه التصرّفات في هذا المكان، وأمّا الصلاة فلا بدّ أن توقع في خارجه.

ومن حيث كشف الخلاف بعد الفراغ عن العمل بعد القول بالاحتياط، لكن جاز الدخول بأصالة الحلّ على جريان حديث لا تعاد في أمثال هذه الموارد من موارد الجري على طبق الحجّة وعدم اختصاصه بموارد السهو والنسيان، فمن قال بالاشتغال وباختصاص الحديث بالسهو والنسيان يشكل عليه تجويز الدخول مع عدم جريان أصالة الحلّ، وعلى فرض جوازه لجريانها يشكل الإجزاء بعدما تبيّن الخلاف.

فالذي سهّل الخطب علينا أنّا اخترنا في الأُصول البراءة في المسألة المذكورة.

ثمّ بعد البناء على تمحّض المبنى في المسألة الأُصوليّة لو كان المصلّي حينما صلّى

معتقداً بجواز الاجتماع، أو مقلّداً لمن اعتقده، وبعد الفراغ تبدّل رأيه أو قلّد من يقول بالامتناع فهل يحكم بصحّة الصلاة الواقعة منه في تلك الحال أو لا؟ الظاهر الثاني، إذ الفرض أنّه عاصٍ ومستوجب للعقوبة بالتصرّف في المكان المغصوب وقد اعتقد بعدم إمكان اجتماع القرب والبعد في الحركة الواحدة الشخصيّة، فلا محيص عن البطلان وإن [كان] هو متخيّلاً حال العمل خلافه.

ولو صلّى في المكان المباح باعتقاد المغصوبيّة لكن معتقداً للجواز أو مقلّداً لمن يعتقده، وبعد الصلاة انكشف له كون المكان مباحاً وتبدّل رأيه، أو قلّد من يقول بالامتناع، فهل الصلاة في تلك الحالة محكومة بالصحّة أم لا؟ الظاهر ابتناء المسألة على الوجهين في مسألة التجرّي.

فإن قلنا بأنّ القبيح تمحّض في الفعل القلبي وهو العزم والقصد السيّيء من دون سرايته منه إلى الخارج، غاية الأمر أنّ الأخبار وردت بالعفو عن النيّة الحالية عن ترتّب الأثر الخارجي رأساً، وبقي الباقي من دون أن يكون لهذا الأثر الخارجي على فرض إباحته ذاتاً مدخليّة في القبح، فالظاهر الحكم بالصحّة، فإنّ القبح الفاعلي حصل بالقصد وهو أمر باطني، فلا ينافي حصول الحسن الفاعلي من جهة العمل الخارجي، والمفروض خلوّه عن الجهة المبعّدة ذاتاً.

وإن قلنا بسراية المقبّحية إلى الخارج بمعنى أنّ العزم الحالي غير مقبّح، بل الفعل الخارجي منشأ لصيرورة الفاعل قبيح الوجه لدى المولى بواسطة تلك النيّة السيّئة فالظاهر الحكم بالبطلان، لأنّه حينئذٍ يشترك العمل مع العصيان في أنّ الفاعل يصير بسببه قبيحاً، وكما أنّ العبادة محتاجة إلى الحسن الفعلي محتاجة إلى الحسن الفاعلي أيضاً، فكيف يجتمع الجهتان في الحركة الواحدة الشخصيّة، فتدبّر.

ثمّ إنّ الميزان في البطلان هو اتّحاد الكون الصلاتي مع التصرّف المحرّم، والمرجع في تشخيص مصداق هذا المفهوم أعني الحكم بتحقّقه في أيّ موضع وبعدمه في آخر هو العرف، فمتى تحقّق التصرّف في المغصوب عند العرف وكان متّحداً مع الأكوان الصلاتيّة تحقّق البطلان، وإلّا فلا.

مثلاً في المصبّ المغصوب لماء الوضوء إن قلنا بأنّ صبّ الماء على العضو إذا أُريد به الغسل الوضوئي يكون حرمته من باب كونه مستلزماً وجزء أخير للعلّة للتصرّف في الآنية المغصوبة، لا أنّه بنفسه يعدّ تصرّفاً فيها، فلا بدّ من التفرقة بين صورة إمكان إيجاد المانع بعد الصبّ، وصورة عدم الإمكان.

وإن قلنا بأنّ نفس هذا الصبّ على الوجه واليد محاذياً بهما للآنيّة يعدّ عرفاً تصرّفاً فيها، كما في ما يسمّى في الفارسيّة «لگن» مقابلاً لما يسمّى فيها «آفتابه» فإنّه موضوع لهذا المعنى، أعني: جعل اليد والوجه محاذياً له حين غسلهما وصبّ الماء عليهما لئلّا ينصبّ على الفرش، فحينئذٍ لا يفرق بين الصورتين، فإنّ نفس هذا الفعل الوضوئي متّحد مع الغصب المحرّم في الصورتين، فلا بدّ من البطلان فيهما.

ومن هنا يظهر الحال في الخيمة المغصوبة المنصوبة في الأرض المباحة، فإنّه يمكن أن يقال ببطلان الصلاة الواقعة تحتها بملاحظة أنّ الخيمة موضوعة لأجل هذه الأكوانات تحتها من القيام والقعود والركوع والسجود ونحوها، ويكون هذا عند العرف استعمالاً لها وتصرّفاً فيها.

وهذا بخلاف السقف المبنيّ من الآجر المغصوب على الجدران والأرض والهواء المملوكة كلّها، فإنّ الغرض من بناء السقف ليس هو التمكّن تحتها، بل الاستقرار فوقها، كما هو الحال في السرير، ولهذا لو كان سرير مغصوب موضوعاً

على أرض مباحة جازت الصلاة والقيام والقعود تحته لمالك الأرض، إذ لا يعدّ أمثال ذلك استعمالاً للسرير ولا تصرّفاً فيه عرفاً.

وأمّا لو كان تمام جدران البيت وسقفه ملتئمة من الآجر الغصبي مع كون الأرض والهواء مباحين فلا يبعد أن يكون مثل ما إذا كان الخيمة نصفها مغصوباً ونصفها مباحاً، فإنّ البيت كالخيمة، فكما أنّ القيام والقعود والركوع والسجود ونحوها تصرّفات عرفاً للخيمة فكذلك للبيت، فإنّه أيضاً كالخيمة في الموضوعيّة لأجل أمثال هذه الأكوانات تحته.

وهذا بخلاف ما إذا كانت الجدران للدار متّخذة من الآجر المغصوب مع كون الفضاء والأرض مباحين، فإنّه لا يبعد أن يقال بصحّة الصلاة الواقعة في وسط تلك الدار، إذ لا يعدّ هذا تصرّفاً في ذلك الجدار، إذ لا يفرق الحال في هذه الأكوان بين كون تلك الأجزاء مبنيّة على شكل الجدار، أو موضوعة بعضها على بعض بدون استعمالها في البناء.

وبالجملة لا بدّ في كلّ مقام من ملاحظة حكم العرف وأنّه هل يعدّ هذه الأكوانات الصلاتيّة تصرّفات في الشيء المغصوب عند العرف أو لا؟ فإن عدّت كذلك يحكم بالبطلان، وإلّا فلا.

ولو كان المصلّي مشغولاً بالصلاة في الأرض المباحة فنصبت عليه قهراً الخيمة المغصوبة وهو في صلاته فلا إشكال حسب ما مرّ في أنّ بقيّة صلاته يعدّ تصرّفاً في الخيمة المغصوبة.

ولكنّه يمكن أن يقال بعدم البطلان في هذه الصورة من جهة أنّ ممنوعيّة الإنسان عن حقّ نفسه بواسطة وضع شخص آخر شيئاً مغصوباً هناك ممّا لا يمكن الالتزام به.

ألا ترى أنّه لو ألصق شخص الآجُر المغصوب في تمام سطح دار الإنسان بحيث لا يمكن رفعها أبداً فهل يمكن الالتزام بأنّه يجب عليه رفع اليد عن داره بالمرّة لكون دخوله ومشيه وسائر أكوانه فيه تصرّفاً في آجر الغير بغير رضاه، وهل نفهم من مذاق الشرع ذلك ؟

وبالجملة، لا يفهم من الأدلّة المنع من مثل هذا التصرّف المستلزم لمنعه عن حقّه مع عدم قصده إلّا استيفاء حقّ نفسه، دون التصرّف في ملك غيره، غاية الأمر أنّه لا ينفكّ استيفاء حقّ نفسه عن ذلك.

ثمّ إنّه قد حقّقنا في الأُصول أنّه بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا وجه للموازنة بين مصلحة الأمر ومفسدة النهي وترجيح ما هو الغالب منهما وتقديمه على غيره، بل اللازم مطلقاً ترجيح جانب النهي على الأمر ولو فرض مصلحة الأمر أضعاف مفسدة النهي، وذلك لأنّ النهي مقتضٍ تعيينيّ للخصوصيّة، بمعنى أنّه مقتضٍ لعدم وجود الخاصّ بخصوصيّته في الخارج، وأمّا الأمر فلا اقتضاء له إلّا بالنسبة إلى صرف الوجود، ولا فرق فيه بين هذا الخاصّ والخاصّ الآخر، فلا معنى لمزاحمة اللامقتضي مع المقتضي، بل اللازم على المولى بملاحظة الجمع بين غرضيه تخصيص أمره بغير مورد النهي، وهذا بمكان من الوضوح.

نعم لو فرض المزاحمة والدوران وعدم إمكان الجمع صحّ حينئذٍ الموازنة وتقديم ما هو الأقوى ملاكاً من الأمر والنهي.

ولكن هذا ـ أعني: تقييد الأمر والإرادة بمورد السلامة عن الابتلاء بالمحرّم والمبغوض التعييني جمعاً بين الغرضين ـ إنّما هو في ما إذا كان المبغوض التعييني قابلاً للردع، وأمّا إذا سقط عن قابليّة ذلك مع بقاء أثر النهي من استحقاق العقوبة، كما إذا توسّط الأرض المغصوبة، حيث إنّ المكث بمقدار أقلّ زمان الخروج ممّا

لا بدّ منه ويكون المكلّف مضطرّاً إليه فلا يقبل الردع عنه، لكنّه معاقب عليه من أثر النهي السابق عن الدخول، لا بمعنى أنّه بسبب ذلك النهي يترتّب العقوبة على هذه الحركات الخروجيّة، بل بمعنى أنّ عقوبة هذه الحركات تترتّب على الدخول المنهيّ.

وبالجملة، لا إشكال في كون هذه الحركة مبغوضة تعييناً، ولكنّه لا مانع من تطبيقها على الأفعال الصلاتيّة في الفريضة في صورة ضيق الوقت بحيث لا يتمكّن من إتيان الصلاة في خارج الأرض مع حفظ الشرائط الاختياريّة من الاستقرار، ومع وجدانه للشرائط المطلقة مثل الطهور والقبلة المطلقة، أو في النافلة مطلقاً.

لا يقال: يلزم اتّحاد المحبوب والمبغوض في الشيء الواحد الشخصي وقد فرضنا استحالته.

لأنّا نقول: بوجه العرضيّة سلّمنا استحالته، ولكنّا نقول ها هنا باجتماعهما على وجه الترتّب، بمعنى أنّه بعد سقوط المبغوض التعييني عن التأثير في نفس المولى للردع لا مانع في تاثير الجهة المحسّنة الصلاتيّة في نفسه الشريفة للأمر والبعث.

ألا ترى في الموالي والعبيد العرفيّة أنّه لو كان مطلق أكوان عبد في دار مخصوصة مبغوضاً لمولاه فألقى العبد نفسه في تلك الدار بحيث لا يمكنه الخروج منها أبداً فهو في هذا الحال وإن كان يعاقب على جميع أكوانه حتّى على تحريك يده، ولكنّه لو اشتغل بخياطة الجبّة للمولى مع كمال حاجته إلى الجبّة فهل ترى من نفسك أنّه لا يمكن من المولى محبوبيّة هذه الخياطة لكونها متّحده مع المبغوض التعييني.

وأيضاً لو ألقى المكلّف نفسه من شاهق إلى الأرض، ولكنّه يمكنه أن يلقي نفسه إلى الأرض المباحة مع إمكان إلقائه إلى المغصوبة فهل ترى من نفسك أنّ المولى يرفع اليد من هذا الغرض الممكن التحصيل أيضاً بمجرّد اختيار العبد بعصيانه تفويت غرض آخر منه، أعني: إقدامه على هلاك نفسه.

وأيضاً لو ألقى المكلّف نفسه في دار مغصوبة بحيث لا يمكنه الخروج منها إلى آخر العمر، فهل ترى أنّ الصلاة ساقطة منه إلى آخر العمر؟

فتحقّق من مجموع ما ذكرنا أنّ المبغوضيّة التعيينيّة إنّما يوجب صرف الأمر عن موردها ما دامت قابلة للاستيفاء للمولى بتوسّط الردع والنهي، وأمّا بعد سقوطها عن ذلك ولو بسوء اختيار العبد فلا جهة لسقوط الجهة الأُخرى المحسّنة عن التأثير في إحداث الأمر، فهو مأمور مع كونه معاقباً على هذه الحركة الشخصيّة، وقد اجتمعت المحبوبيّة والمبغوضيّة على نحو الترتّب.

والحاصل:

أنّ الإنسان ربّما يبعث الغير إلى ما هو مبغوض له تعييناً، ألا ترى أنّك إذا أبغضت كون شخص في دارك بجميع أنحائه ولكنّه دخل فيها فإنّك تبعثه بكمال الشدّة نحو الخروج، مع أنّه مبغوضك، وكذلك مع شدّة بغضك لوصول يد الأجنبي إلى بدن زوجتك أو بنتك أو سائر محارمك لو أشرفت واحدة منهنّ على الغرق في الماء، فأنت تبعث الأجنبي إلى أخذ بعض أعضائها بيده وإخراجها من الماء، إلى غير ذلك ممّا ليس بعزيز.

ولعلّ هذه المسألة كسابقتها، أعني: تقييد مورد الأمر بغير مورد النهي في صورة إمكان استيفاء المولى كليهما من العبد من البديهيّات، فليس في تلك مجال الموازنة، كما أنّه ليس في هذه مجال التقييد للأمر والإمساك عنه وعدم

انقداحه في نفس المولى وإن صدر الخلاف في كليهما عن بعض الأساطين قدّس الله أسرارهم.

هذا كلّه في صورة عصيانه من أوّل الدخول.

وأمّا لو كان الدخول بإذن المالك ونهاه عن الكون بعد ذلك فلا إشكال في جواز تطبيق الحركة الخروجيّة على فعل النافلة الذي يجوز ترك الاستقرار فيه اختياراً ولو في سعة الوقت.

وأمّا الفريضة فلا بدّ من التفصيل فيها بين السعة والضيق:

فمع الأوّل لا يجوز، لاشتراط الاستقرار.

وأمّا مع الثاني فالكلام فيها ما تقدّم حرفاً بحرف في صورة الدخول العصياني، فلا احتياج إلى الإعادة.

ولو شرع في الصلاة في دار الغير بإذنه العامّ أو الخاصّ ثمّ عدل في أثناء الصلاة عن الإذن ونهاه عن الكون، فإن كانت نافلة جاز إتمامها في حال الخروج، وإن كانت فريضة، فإن كان الوقت واسعاً فالأمر دائر بين أن يبقى مستقرّاً في ملك الغير بغير رضاه محافظة على إتمام العمل وترك قطعه وعلى الاستقرار المعتبر في حال الاختيار، وبين أن يصلّي خارجاً محافظةً على ترك المكث المحرّم وترك القطع كذلك، وبين أن يقطع ويأتي بالصلاة في خارج الدار محافظة على ترك المكث المحرّم ورعايةً للاستقرار المعتبر في حال الاختيار.

والظاهر من هذه الوجوه هو الأخير إمّا لعدم الدليل على أصل حرمة الإبطال، وإمّا لأنّ المتيقّن منه صورة إمكان الإتمام مع الشرائط المعتبرة التي منها الاستقرار، والظاهر من الوجهين هو الثاني.

وإن كان الوقت ضيّقاً فلا سبيل إلى الإبطال، لأنّه يوجب فوت الوقت،

فيدور بين أن يصلّي خارجاً محافظةً على حرمة الغصب، أو مستقرّاً محافظةً على شرطيّة الاستقرار، والظاهر هو الأوّل، لما أشرنا إليه في بعض مباحث الساتر من أنّه متى دار الأمر بين الغرضين للمولى وكان لأحدهما بدل ولا بدل للآخر تعيّن اختيار ما له البدل بأن ينتقل إلى بدله، وهنا كذلك، فإنّ الاستقرار له بدل، بخلاف الغصب، فيتعيّن عليه الصلاة خارجاً، والله العالم بحقائق أحكامه.

المبحث الثاني

هل يشترط في صلاة كلّ من الرجل والمرأة عدم محاذاة الآخر مطلقاً، أو بشرط عدم تقدّمه، وإلّا فالمتأخّر يختصّ بالبطلان، أو لا يشترط مطلقاً وإنّما الثابت مجرّد الكراهة؟ قولان منشؤهما اختلاف الأخبار في الجواز والمنع، بل في نفس أخبار المنع أيضاً اختلاف، فإنّها بين طوائف:

الأولى: ما ظاهره الفساد والأمر بصلاة أحدهما أوّلاً ثمّ الآخر بعده، كصحيحة العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام «قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً؟ فقال عليه السلام: لا، ولكن يصلّي الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة»[1].

والثانية: ما ظاهره المنع إلّا مع وجود الحاجز بينهما الظاهر في كونه مانعاً عن الرؤية في تمام الحالات، ولا محالة لا بدّ أن يكون بمقدار القامة، كرواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في «المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال عليه السلام: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

والثالثة : ما ظاهره المنع إلّا مع وجود الحائل قصيراً كان أم طويلاً ولو بمقدار شبر، بل كلّ ما يكفي لأجل المنع عن المارّة مثل السبحة والعصا إذا كان موجوداً بينهما جازت صلاتهما بأيّ كيفيّة كانت كرواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام «قال : سألته عن الرجل هل يصلح أن يصلّي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة يصلّي وهو يراها وتراه ؟ قال عليه السلام : إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس»[1].

ومن هذا القبيل رواية ليث المرادي «قال : سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه ؟ قال عليه السلام : لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثمّ قال عليه السلام : كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً وكان يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه»[2].

فإنّ الاستشهاد بطول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله المراد به ارتفاعه عن الأرض شاهد على إرادة مقدار الشبر والذراع الواقعين في الصدر بحسب الطول وأنّ كونه ذراعاً أيضاً لا مدخليّة له، بل الملاك هو أو الشبر، بل يمكن أن يقال : إنّه لو استفدنا من الأخبار الواردة في كفاية مثل السبحة والعصا لأجل المانعة عن المارّة نحكم بمقتضى هذا الاستشهاد بكفاية فصله بين الرجل والمرأة في مسألة المحاذاة أيضاً.

هذا إن فهمنا كون المناط في الذراع والشبر كونهما ساتراً للمارّة، وإن لم نفهم العلّية فاللازم الاقتصار بهذا المقدار الطولي، لكن هذا مقتضى ظاهر الخبر وإن كان لم يفت بذلك أحد، أعني بكفاية هذا المقدار من الحائل لرفع المنع والفساد.

ولولا ملاحظة معارضة أخبار المنع بأخبار الجواز كان هذا وجه جمع حسن

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

بين اختلاف نفس أخبار المنع بأن يقال: إنّ الرافع للمنع أحد أُمور:

الأوّل: الحائل البالغ بمقدار القامة، والثاني: الحائل البالغ طولاً بمقدار الشبر أو الذراع، والثالث: البعد بمقدار عشرة أذرع كما هو أيضاً مفاد بعضها وإن كان في بعض آخر التعبير بأكثر من عشرة، ولكن مقتضى الجمع أنّ اعتبار الزيادة لأجل المقدّمة العلميّة، حيث إنّ تحصيل العلم بحصول البعد بمقدار العشرة متوقّف غالباً على الفصل بالزيادة، لندرة العلم بذلك المقدار بلا زيادة أصلاً، والرابع: أن يتقدّم الرجل بمقدار صدره، كما هو مفاد بعضها الآخر.

ولكنّ العمدة ملاحظة مقابلتها بأخبار الجواز، كمرسلة عليّ بن فضّال عن جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل والمرأة تصلّي بحذاه؟ قال عليه السلام: لا بأس»[1].

وكصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه «قال: لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلّي، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يصلّي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد»[2].

والتعليل بفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وإن لم نفهم وجه مناسبته لا يمنعنا عن استفادة أصل الحكم من صدرها، فإنّها صريحة في جواز محاذاتها حال الصلاة، أو نقول: إنّ وجه المناسبة أنّ وجه توهّم المنع عن المحاذاة أو تقدّم المرأة على الرجل توجّه حواسّ الرجل إلى جانب المرأة، وهذا المعنى لا تفاوت فيه بين اشتغال المرأة بالصلاة وعدمه، فلو كان مانعاً عن صحّة الصلاة لما كان النبيّ صلى الله عليه وآله مصلّياً مع اضطجاع عائشة أمامه.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤.

وعلى كلّ حال فالرواية خالية عن الخدشة سنداً، لاعتباره، ودلالةً، لصراحته في الجواز، فمقتضى الجمع هو حمل ما تقدّم على الكراهة، وأمّا تقييد هذا الإطلاق بصورة وجود الحائل أو البعد ففيه ما تقدّم منّا سابقاً[1] من أنّ التصرّف في هيئة المقيّد أهون من التصرّف في مادّة المطلق الوارد في مقام البيان.

نعم في بعض روايات المنع الحكم بإعادة صلاة المرأة التي صلّت بحيال الرجل الذي كان مصلّياً قبلها، وهو في البطلان أظهر من سائر الأخبار المشتملة على صرف النهي أو وجود البأس، وهو رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن إمام في الظهر، فقامت امرأته بحياله تصلّي وهي تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها وقد كانت صلّت الظهر؟ قال عليه السلام: لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة»[2].

وفي الرواية احتمالات:

الأوّل: أن يكون منشأ سؤال السائل عن صلاة القوم وعن صلاة المرأة اقتدائها العصر بالظهر، وهذا قد علمنا من الخارج أنّه غير مضرّ لا بصلاة المرأة ولا بصلاتهم، فلا يمكن حمل السؤال والجواب عليه، لمنافاة الأدلّة الخارجيّة.

والثاني: أن يكون منشؤه وقوف المأموم بحيال الإمام مع اعتبار وقوفه متأخّراً عنه، وهذا أيضاً وإن كان لا يأبى عنه الجواب، لكن جلالة السائل تأبى عن احتمال فساد صلاة القوم بمجرّد وقوف مأموم واحد بحيال الإمام.

والثالث: أن يكون المنشأ وقوف المرأة في صلاتها بحيال الرجل، وهذا يصلح له السؤال والجواب معاً.

---

(١) تقدّم في الأخبار الواردة في كيفيّة صلاة العاري، منه عفي عنه.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فوجه التفرقة بين المرأة والرجل في البطلان والعدم هو تقدّم صلاة الرجل على صلاة المرأة، فتكون الرواية دليلاً على أنّ المتأخّر هو المخصوص بالبطلان، هذا.

ولكن بعد ملاحظة إمكان أن تكون الإعادة مستحبّة لأجل استيفاء الصلاة الخالية عن المنقصة فلا توجب هذه الرواية قدحاً في الجمع الذي ذكرنا، مضافاً إلى تأيّده باختلاف الأخبار المانعة في التحديد بالعشرة أذرع أو بمقدار الشبر، أو بمقدار الذراع، فإنّه بعد ملاحظة أخبار الجواز يصير هذا المعنى أعني: اختلاف مراتب هذه الدرجات في الكراهة أظهر من المعنى الذي ذكرناه سابقاً من حمل الذراع والشبر على الحائل البالغ طوله هذا المقدار وإن كان لولاها كان ذلك أحسن لرفع الاختلاف عمّا بينها، ولكن بعد الحمل على الكراهة كان هذا الاختلاف محمولاً على مراتب الكراهة، بل وأمارة عليها، كما جعلوا من أمارات استحبابيّة أوامر النزح الواردة في باب البئر اختلاف الأخبار في المقدار المنزوح.

وقد يستشهد لهذا القول بصحيحة الفضيل المرويّة عن العلل عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إنّما سمّيت مكّة بكّة، لأنّه تبكّ فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك، وإنّما يكره في سائر البلدان»[1].

والحقّ أنّ الاستشهاد بها للقول بالكراهة مبنيّ على إحدى مقدّمتين، إمّا الالتزام بظهور مادّة الكراهة في الأخبار في المعنى المصطلح، أو ثبوت الإجماع على عدم الفصل في البطلان والصحّة بين مكّة وسائر البلدان، فإنّه حينذاك لا بدّ من حمل

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٠.

قوله عليه السلام : «يكره» على المعنى الاصطلاحي، إذ حمله على الحرمة ينافي الإجماع المذكور.

وأمّا لو منعنا كلتا المقدّمتين فلا شهادة فيها أصلاً، غاية الأمر أنّها تصير مخصّصة لسائر الأخبار المانعة بغير بلدة مكّة زادها الله شرفاً وتعظيماً، سواء حملنا المنع فيها على التحريم أو الكراهة.

وممّا يدلّ على الجواز أيضاً خبر عيسى بن عبد الله القمّي «سئل الصادق عليه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف ؟ قال : مضت صلاتها ولم تفسد على أحد ولا تعيد»[1].

وينبغي التنبيه على أُمور :

الأوّل : هل البطلان على القول به مختصّ في صورة التعاقب بالمتأخّر أو يعمّه والمتقدّم، كما في صورة التقارن ؟

قد يقال بالأوّل مستنداً إلى أنّ الموجب للبطلان في صلاة كلّ من الرجل والمرأة إنّما هو الصلاة الصحيحة الصادرة من الآخر بحذاء صاحبه، دون الأعمّ منها ومن الباطلة، وحينئذٍ فهذا الملاك موجود في صلاة المتقدّم، فإنّها صلاة صحيحة، فتصير مانعة عن صحّة صلاة المتأخّر، فإذا صارت صلاة المتأخّر باطلة خرجت عن قابليّة إبطالها لصلاة المتقدّم، وتصير كصلاة المحدث.

ولكن فيه من الفساد ما لا يخفى، فإنّا لو استفدنا من الأخبار كون المحاذاة من

---

(١) لم نظفر بهذا الخبر بعد الفحص عنه في مظانّه من كتب الأخبار، وإنّما نقلناه من بعض الكتب الفقهيّة لبعض الأجلّة الأخيار قدّس أسرارهم، منه عفي عنه وعن والديه.

موانع الصلاة فكما يعتبر عدمها في أوّل الصلاة كذلك يعتبر عدمها في أثنائها، كما هو الحال في سائر الموانع من الحدث وغيره، وإذن فكيف يأتي المتقدّم ببقيّة صلاته والحال أنّه قد تحقّقت المحاذاة بالنسبة إليها.

وبالجملة، حال هذه البقيّة حال ابتداء الصلاة إذا اتّفق مع المحاذاة، فكما أنّا نحكم ببطلان الابتداء، كذلك نحكم ببطلان هذه البقيّة.

والحقّ أن يقال: الصحّة المعتبرة هي الصحّة مع قطع النظر عن المحاذاة، وهي متحقّقة في صلاة كلّ من المتقدّم والمتأخّر، لكن لا يستفاد من الأخبار إلّا فساد عنوانين:

أحدهما: صلاة الرجل والمرأة مقارنين، كما هو المستفاد من قولهم: «لا يصلّيان».

والثاني: صلاة المتأخّر، كما هو المستفاد من النهي الوارد عن صلاة واحد من الرجل والمرأة إذا كان الآخر مشتغلاً بالصلاة، فإنّ المستفاد من هذا النهي فساد صلاة المتأخّر دون المتقدّم، فصلاة المتقدّم تبقى خارجة عن كلا العنوانين، فتكون صحيحة بمقتضى أصالة البراءة عند الشكّ في القيد والجزء كما قوّيناها في محلّه.

نعم إن قلنا بأنّ قوله: «يصلّيان» مطلق بالنسبة إلى صورة التعاقب كان دليلاً على فساد صلاة المتقدّم أيضاً، ولكن في إطلاقه منع، بل هو منزّل على صورة المقارنة، لا بمعنى أن يكون همزة «الله أكبر» من كلّ منهما و«رائُهُ» مقارنين لهما من الأُخرى حتّى يكون فرداً نادراً، بل ولو على نحو المقارنة في الإمام والمأموم، فإنّه لا إشكال في صدق أنّهما يصلّيان معاً بذلك، وأمّا بالنسبة إلى غير هذه الصورة ممّا إذا لم يصدق المقارنة عرفاً فلا إطلاق للعبارة، والعبارة الأُخرى أيضاً لا يستفاد منها إلّا النهي عن صلاة المتأخّر.

وحينئذ فاستثناء صورة الفصل بعشرة أذرع أو وجود الحائل لا بدّ وأن يتعلّق بما استفيد ممنوعيّته، وقد عرفت أنّه في صورة المقارنة، كلاهما، وفي صورة التعاقب، خصوص الأخيرة، فكأنّه قيل: في صورة المقارنة، كلتاهما فاسدة إلّا مع الفصل أو الحائل، وفي صورة المعاقبة، الأخيرة فاسدة إلّا مع أحد الأمرين، فلو فرض ارتفاع الحائل في أثناء الصلاة فإن أمكن تحصيله بسرعة دخل في كبرى المسألة المتقدّمة من التكشّف في الأثناء، وقد قلنا بعدم استبعاد جريان «لا تعاد» فيه، وإن لم يمكن إلى آخر الصلاة وكان الوقت متّسعاً فالمنع في صورة مقارنة الصلاتين يعمّهما، وفي صورة المعاقبة يختصّ المتأخّرة شروعاً، فإنّه قضيّة ما ذكرنا من أنّ الاستثناء مخصوص بما استفيد من الأخبار ممنوعيّته وهو خصوص الأخيرة في صورة المعاقبة، فلو ارتفع الحائل فالأخيرة هي التي قد تحقّق مانعها، وأمّا السابقة شروعاً فلم يحمل لها مانع حتّى يقال بتحقّق المانع بالنسبة إليها، فتدبّر.

الثاني: النهي في هذا الباب إن كان من قبيل النهي في العبادة، بمعنى أنّ العبادة من حيث الأجزاء والقيود المعتبرة في ماهيّتها شرعاً كانت تامّة، وإنّما المانع من جهة عدم حصول القرب المعتبر فيها، فإنّ مع وجود النهي وكونه موجباً للعقوبة والبعد لا يمكن حصول القرب، فلا إشكال أنّ الحكم بالبطلان يختصّ بصورة تنجّز النهي بالعلم به موضوعاً وحكماً، وعدم الغفلة والنسيان بشيء منهما، إذ مع الجهل إمّا بالموضوع أو بالحكم مع كونه على وجه يعذر فيه أو الغفلة أو النسيان بواحد من الأمرين لا عقوبة ولا بُعد، والمفروض تماميّة العبادة بحسب ما يعتبر في ماهيّتها خارجاً من الأجزاء والقيود الشرعيّة، فلا مانع من الصحّة بوجه.

وأمّا إن كان من قبيل النواهي الوضعيّة التي تكون للإرشاد إلى المانعيّة مثل

النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل ونحوه فلا إشكال في أنّه مع الغفلة والنسيان والجهل موضوعاً أو حكماً تكون الصلاة مقرونة بالمانع واقعاً، فيتوقّف الحكم بالصحّة على القول بشمول حديث لا تعاد لجميع هذه الأقسام، أو عموم حديث الرفع في ما لا يعلمون بالنسبة إلى الموضوع والحكم.

والأوّل يظهر منهم رضوان الله عليهم عدم الالتزام بشموله للجهل والغفلة والنسيان للحكم، بل وعدم شموله لغير النسيان، للموضوع، ولا يبعد دعوى الانصراف فيه بالنسبة إلى الموضوع، أمّا اختصاصه بخصوص النسيان فلا، كما أنّه على فرض تسليم الاختصاص بنسيان الموضوع فاستفادة الإجزاء في غفلة الموضوع من حديث الرفع في ما لا يعلمون مشكلة، وشموله للجهل به وإن كان مسلّماً لكن على وجه الحكم الظاهري الغير المفيد للإجزاء، كما هو المدّعى، وقد أُشير إليه في بعض المباحث المتقدّمة.

الثالث: لو شكّ في تحقّق المحاذاة المانعة في حال الصلاة فلهذا الشكّ صورتان:

الأُولى: أن يكون حاصل قبل الفراغ، والثانية: أن يكون بعده، ولا إشكال في الثانية في جريان قاعدة الفراغ، إلّا إذا قطع بالغفلة حال العمل، فيتّحد حكمه حينئذٍ مع ما قبل الفراغ.

ومحصّل الكلام في ما قبل الفراغ الذي هو الصورة الأُولى أنّه تارةً يكون الشكّ في أصل تحقّق المحاذاة مع المرأة المصلّية إمّا بأن يشكّ في أصل وجود المرأة، أو في كونها مصلّية بعد الفراغ عن وجودها، أو في وصف المحاذاة بعد الفراغ عن الوجود عن الصلاة، أو في حصول البعد المعتبر مع الفراغ عن الصلاة والمحاذاة.

وأُخرى يكون في حصول المقارنة أو السبق واللحوق، وعلى الثاني في تميّز

السابق عن اللاحق، كأن يلتفت في أثناء الصلاة أنّ امرأةً قامت بحذائه يصلّي ولكن لا يعلم أنّها قارنته أو سبقته أو لحقته.

أمّا الصورة الأُولى بقسام أقسامها فالمرجع فيها أصالة عدم المانع إذا فرض قيداً للمصلّي، فإنّ المحاذاة الخاصّة مشكوكة الوجود مع سبقها بالعدم، نعم لو فرض اعتبار عدمها قيداً في الصلاة فليس لهذا الاتّصاف حالة سابقة متيقّنة، كما ليست لنقيضه أيضاً، فلا محيص عن الاحتياط. وأمّا أصالة عدمها بلا اتّصاف ثمّ حمل هذا المستصحب على الصلاة الوجدانيّة فهي من الأُصول المثبتة.

وأمّا الصورة الثانية فإن قلنا بأنّ موضوع المانعيّة هو الصلاة الصحيحة للمرأة إذا وقعت في محاذاة الرجل فأصالة الصحّة في صلاة المراة حينئذٍ حاكمة على أصالة عدم المانع في صلاة الرجل، ولو قلنا بجريانها في ذاتها بأن جعلناه قيداً في المصلّي فإنّ الشكّ في وجود المانع وعدمه مسبّب عن الشكّ في صحّة صلاة المرأة وبطلانها، فإذا حكمنا بأصالة الصحّة بصحّة صلاتها ارتفع الشكّ المسبّب، فلا مجال لأصالة عدم المانع، فنحكم ببطلان صلاة الرجل.

وأمّا إن قلنا بأنّه لم يؤخذ في الموضوع الصحّة الفعليّة ومن جميع الجهات فالمشكوك حينئذٍ تحقّق المحاذاة الخاصّة بخصوصيّة المقارنة أو سبق صلاة المرأة، فالأصل عدم الخصوصيّة، ولا يعارض بأصالة عدم سبق الرجل، لأنّه لا أثر له، إذ الأثر مرتّب على وجود المقارنة أو سبق الإمرأة، فينفى بنفي هذا الموضوع، وسبق الرجل من جملة المقارنات، لعدم الموضوع وليس بنفسه موضوعاً.

وبالجملة، فجريان أصل عدم المانع أعني: السبق أو المقارنة مبنيّ على أخذ عدم هذين قيداً في المصلّي. وأمّا إذا أُخذا وصفاً للصلاة فلا، كما تقدّم، نعم لا بأس بالتمسّك بالاستصحاب التعليقي المتقدّم نظيره في مسألة الشكّ في اللباس وعدم العلم ممّا يؤكل أو غيره، فراجعه.

المبحث الثالث

في خصوص مسجد الجبهة من مكان المصلّي، والكلام فيه في طيّ مقامات:

الأوّل

يشترط في مسجد الجبهة كونه طاهراً، بخلاف موضع سائر بدن المصلّي حتّى مساجده، فهنا دعويان:

الأُولى: اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة.

والثانية: عدمه في موضع سائر البدن.

أمّا الدليل على الأُولى ـ فضافاً إلى ما نسب إلى جمله من الأصحاب دعوى الإجماع عليه ـ صحيحة ابن محبوب عن الرضا عليه السلام أنّه «كتب إليه يسأله عن الجصّ يوقد عليه العذرة وعظام الموتى يجصّص به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب عليه السلام: إنّ الماء والنار طهّراه»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

تقريب الدلالة أنّه يظهر منها ـ سؤالاً وجواباً ـ ارتكازيّة اشتراط طهارة موضع الجبهة في الأذهان، حتّى أنّه بعد الفراغ عن ذلك كان الاشتباه ممحّضاً في خصوص هذا الجصّ وأنّه هل يصير بذلك نجساً حتّى لا يصحّ السجود عليه أو لا، فالسؤال إنّما هو عن تحقّق الصغرى بعد الفراغ عن الكبرى، والإمام عليه السلام أيضاً قرّره على هذه الكبرى وأجاب بحصول الصغرى بواسطة تطهير الماء والنار إيّاه، ونحن وإن لم نأخذ بهذا التعليل أعني: تطهير الماء والنار للشيء النجس، ولكنّه لا ينافي الأخذ بذلك الأمر الذي فهمناه من تسالم السائل والإمام عليه السلام، بل ومن الجواب من مفروغيّة اعتبار طهارة موضع الجبهة.

ويحتمل أن يكون المراد من التطهير بهما أنّ المفروض أنّه لم يصل إلى الجصّ المذكور غير الماء والنار، وهما لا ينجسان، بل من شأنهما أن يكونا مطهّرين، وعلى كلّ حال لا إشكال في استفادة ما ذكرنا من تسالم المتخاطبين عليه وإن لم نفهم المراد المطابقي من الكلام، هذا.

وأمّا الثانية فيدلّ عليها الأخبار المستفيضة، منها: صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام أنّه «سأله عن البيت والدار لا يصيبها الشمس ويصيبها البول ويغتسل فيها من الجنابة، أيصلّي فيها إذا جفّا؟ قال عليه السلام: نعم»[1].

وصحيحته الأُخرى «عن البواري يصيبها البول، هل يصحّ الصلاة عليها إذا جفّت من غير أن تغسل؟ قال عليه السلام: نعم لا بأس»[2].

وصحيحته الأُخرى أيضاً «قال: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماء قذر،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

أيصلّى عليها ؟ قال عليه السلام : إذا يبست فلا بأس »[١].

وموثّقة عمّار « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبلّ قصبها بماء قذر، هل يجوز الصلاة عليها ؟ فقال عليه السلام : إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها »[٢].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام « قال : سألته عن الشاذكونة عليها جنابة أيصلّى عليها في المحمل ؟ قال عليه السلام : لا بأس »[٣].

وخبر ابن أبي عمير « قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أُصلّي على الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة، قال عليه السلام : لا بأس »[٤].

ويعارض هذه الأخبار موثّقة ابن بكير « عن أبي عبد الله عليه السلام في الشاذكونة يصيبها الاحتلام، أيصلّى عليها ؟ قال عليه السلام : لا »[٥].

وموثّقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس، ولكنّه قد يبس الموضع القذر ؟ قال عليه السلام : لا يصلّى عليه واعلم موضعه حتّى تغسله، وعن الشمس هل تطهّر الأرض ؟ قال عليه السلام : إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثمّ يبس الموضع فالصلاة في الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطباً فلا تجوز الصلاة حتّى ييبس، وإن كان رجلك رطباً أو جبهتك رطبة أو

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٥) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى ييبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[١].

وخبر زرارة «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّى فيه؟ فقال عليه السلام: إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه فهو طاهر»[٢].

وفي خبر آخر سأل زرارة وحديد بن الحكم أبا عبد الله عليه السلام: «السطح يصيبه البول أو يبال عليه يصلّى في ذلك المكان؟ فقال عليه السلام: إن كان تصيبه الشمس والريح وكان جافّاً فلا بأس به إلّا أن يكون يتّخذ مبالاً»[٣]. هذا.

ولكن مقتضى الجمع حمل هذه على الكراهة، لصراحة ما تقدّم في الجواز.

ثمّ إنّ التقييد بالجفاف الواقع في أخبار الجواز يحتمل فيه وجهان:

الأوّل: أن يكون لأجل مراعاة طهارة البدن واللباس وعدم سراية النجاسة من الموضع النجس إليهما، فلا يكون مسوقاً لتضييق موضوع الحكم المذكور في القضيّة، بل لأجل تنبيه المخاطب على حفظ مطلوب آخر كان هو ارتكازيّاً له وهو طهارة البدن واللباس، نظير ما يقوله واحد من المتشرّعة للآخر، حيث يقيّد جواز الصلاة في المكان النجس بالجفاف لأجل ملاحظة هذا الأمر المرتكز بين الطرفين، لا لإفادة قيد زائد.

والثاني: أن يكون لأجل تضييق موضوع الحكم في القضيّة أعني: أنّ جواز الصلاة في المكان النجس مشروط بكونه جافّاً، فيكون حاله حال قيد الجفاف

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

الواقع في دليل مطهّرية الأرض للقدم والنعل، حيث إنّه لا مطهّرية مع الرطوبة، فكذلك ها هنا لا جواز مع الرطوبة.

وتظهر ثمرة الوجهين في مقامين:

الأوّل: في ما إذا كان الموضع النجس رطباً برطوبة غير مسرية، فعلى الأوّل لا بأس بالصلاة فيه، لأنّ المفروض عدم سراية النجاسة إلى الثوب والبدن، وعلى الثاني لا يجوز، لأنّ المفروض تقييد الجواز بالجفاف، وهو غير حاصل، ولهذا نقول بعدم مطهّرية الأرض الرطبة بالرطوبة الغير المسرية.

والثاني: في ما إذا كان الموضع نجساً بنجاسة معفوّ عنها كأقلّ من الدرهم من الدم، وكما إذا أوجب نجاسة ما لا يتمّ به الصلاة من الثوب، فإنّه لا مانع من الصلاة على الأوّل بخلاف الثاني، للإطلاق.

والحقّ من الوجهين هو الأوّل، إذ أوّلاً ارتكازيّة لزوم طهارة الثوب والبدن في أذهان السائلين يمنع عن انسباق تضييق الموضوع إلى الذهن من ذكر قيد الجفاف، بل المنسبق إلى الذهن هو كونه لمراعاة هذا الأمر المرتكز.

وثانياً: سلّمنا عدم انصراف ذلك، ولكنّه لا أقلّ من الإجمال وتساوي الاحتمالين، فلا يكون دليلاً على التقييد والتضييق، فيبقى ما دلّ على الجواز بنحو الإطلاق بحاله سليماً عن المقيّد.

بقي في المقام أمور:

أحدها: هل المعتبر في مسجد الجبهة طهارة جميع ما يقع عليه السجود، أو يكفي طهارة مقدار الواجب من السجدة وإن كان الزائد نجساً؟ الذي يستفاد من الدليل ـ وهو الإجماع والارتكاز، ولا يستفاد الزائد عليه ـ هو الثاني.

وأمّا التمسّك للأوّل بإطلاق كلماتهم في معقد الإجماع حيث ادّعوا الإجماع على طهارة مسجد الجبهة ولو فرضنا وقوع هذه اللفظة أو ما يؤدّي مؤدّاها في رواية معتبرة لكان مقتضى إطلاقه اعتبار الطهارة في جميع ما يقع عليه السجود، والمفروض أنّ معقد الإجماع أيضاً بحكم الرواية، غاية الأمر لا بألفاظه، بل بمضمونه، ففيه أنّه فرع استفادة القطع بصدور هذا المضمون من المعصوم عليه السلام، وهو أوّل الكلام، وإنّما المتيقّن اعتبار الطهارة بنحو الإجمال في موضع السجدة، ومن المعلوم أنّ المتيقّن من هذا المجمل ليس إلّا اعتبار طهارة مقدار الواجب من سجود الجبهة ويبقى الزائد عليه بلا دليل.

فنحكم بمقتضى إطلاق الأخبار المتقدّمة الدالّة على جواز الصلاة على الموضع النجس الشامل لموضع السجود بجواز نجاسة الزائد، وعلى فرض عدم الإطلاق فالمرجع هو الأصل العملي وهو البراءة، كما هو الحال في كلّ قيد أو جزء مشكوكين على ما حقّق في الأُصول.

وقد يقال بالفرق بين التعبير بأنّه يعتبر في محلّ السجدة كذا وبين التعبير بأنّه يجب السجود على كذا، فقد الأوّل اشتراط ذلك الشرط في تمام المحلّ، ومفاد الثاني كفاية مقدار ما يتحقّق به السجود، وهذا هو الفارق بين المقام وبين اعتبار عدم كونه مأكولاً وملبوساً، فالتعبير الواقع في المقام في معاقد الإجماعات هو اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة، وفي ذلك المقام هو اعتبار وقوع السجود على غير المأكول والملبوس من نبات الأرض أو نفس الأرض، ولهذا يكتفى بالسجود على المأكول وغيره معاً، ولا يكتفى بالسجود على الطاهر والنجس كذلك.

مثلاً: تارةً يقال: إضرب زيداً ويكفي في امتثاله وقوع الضرب على الزيد والعمرو معاً، وأُخرى يقال: ليكن محلّ ضربك زيداً ولا يكفي إلّا أن يكون تمام محلّ

الضرب زيداً، من دون مشاركة الغير.

هذا ما يستفاد من كلام بعض الأساطين ﷺ في هذا المقام تأييداً لاعتبار طهارة تمام موضع السجود بناءً على المعاملة مع معقد الإجماعات معاملة متون الروايات.

ولكن استشكل فيه شيخنا الأستاذ دام ظلّه العالي بما حاصله عدم الفرق بين التعبيرين المذكورين، بل المعيار أمر آخر وهو أنّه إن كان السجود على المأكول في ذلك المقام وعلى النجس في ما نحن فيه منهيّاً عنه فاللازم عدم الاكتفاء باتّصاف بعض الموضع في كلا المقامين.

مثلاً: إذا قيل: ليكن مسجدك نظيفاً ولا بدّ أن لا يكون نجساً، وكذلك قيل: ليكن مسجدك أرضاً أو نباتاً غير مأكول ولا ملبوس ولا بدّ أن لا يكون مأكولاً أو ملبوساً، أو قيل: يجب إيقاع السجود على الشيء النظيف أو على غير المأكول، لا على النجس أو المأكول، فلا بدّ من عدم الاكتفاء بالسجدة على الأمرين في كلا المقامين على كلا التعبيرين، كما أنّه لو لم يكن نهي عن غير المتّصف فاللازم الاكتفاء في كليهما على كلا التعبيرين.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المعيار هو القصد، فإن قصد السجدة على مجموع الأمرين فلا يتحقّق الامتثال على كلا التعبيرين، إذ كما لا يصدق أنّ محلّ السجدة غير المأكول أو شيء نظيف لا يصدق أيضاً أنّه سجد على غير المأكول أو على النظيف، نعم يصدق أنّ مسجده مشتمل على ذلك أو أنّه سجد على شيء مشتمل عليه، ولكنّ المفروض أنّ الدليل دلّ على لزوم كون المسجد كذا، أو وقوع السجود على كذا، وهو غير كونه مشتملاً على كذا.

وإن قصد السجدة على خصوص الطاهر منهما أو الغير المأكول كذلك فيتحقّق

الامتثال، من غير فرق بين التعبيرين، إذ كما يصدق أنّه سجد على الطاهر أو الغير المأكول يصدق أنّ محلّ سجوده الطاهر وغير المأكول، ولا يصدق أنّ محلّ سجوده النجس والمأكول أيضاً، أو أنّه سجد عليهما أيضاً.

وجه [ذلك] أنّ عنوان السجود كعنوان الخضوع والتعظيم من العناوين التي يتقوّم وجودها في الخارج بالقصد، ضرورة أنّ مجرّد إصابة الجبهة الأرض من دون قصد أو بقصد الحكّ مثلاً لا يسمّى سجوداً أو خضوعاً قطعاً، وهذا غير قصد القربة المعتبر من حيث العباديّة، بل هو معتبر في السجدة المحرّمة كالسجدة للصنم أيضاً، وهو واضح.

وحينئذٍ فنقول: إذا قصد بتحطيط الجبهة الخضوع بوقوعها على التراب الطاهر دون غيره ممّا بجنبه من غير التراب ومن التراب النجس فهو وإن وصل جبهته بذلك الشيء الغير التراب أو التراب النجس، لكن لا بعنوان السجود والخضوع، والذي تحقّق فيه هذا العنوان إنّما هو مماسّة الجبهة للتراب الطاهر، فإنّه الذي فرضنا توجّه القصد نحو إيقاع الجبهة عليه بعنوان الخضوع، فطلق إصابة الجبهة وإن كان صدقه مشتركاً بين الطاهر والنجس والتراب وغيره، ولكن بعنوان السجوديّة لا يصدق إلّا على خصوص التراب الطاهر دون ما بجنبه.

فلو فرض أنّ لسان الدليل الأمر بالسجود على التراب الطاهر والنهي عن السجود على غير التراب وعلى النجس لكان الامتثال حاصلاً أيضاً، كما هو واضح.

نعم لو فرض أنّ لسان الدليل هو الأمر بإصابة الجبهة حال السجود التراب الطاهر والنهي عن إصابتها غير التراب وغير الطاهر لما حصل الامتثال في مفروض البحث، ولكنّه خلاف الواقع، وعلى فرضه أيضاً لا فرق بين التعبير بالاشتراط في

المسجد أو في السجود.

فحاصل الكلام أنّا بعد البناء على المعاملة مع معقد الإجماع معاملة المتون لا بدّ أن لا نفرّق بين التعبيرين، سواء على ما ذكرنا من الاعتبار بالقصد كما هو الحقّ، أم على غيره، فتدبّر، وعرفت أنّ الحقّ عدم المعاملة أوّلاً، والدوران مدار القصد بعد التسليم ثانياً، والله هو العالم بحقائق الأحكام.

الأمر الثاني: إنّ المشتبه بالنجس حكمه حكم النجس إذا كان بين أطراف محصورة مع سائر الشرائط المقرّرة في محلّها، وأمّا المشتبه بين أطراف غير محصورة فلا بأس به، كما حقّق تفصيل ذلك أيضاً في الأُصول.

الأمر الثالث: إذا لم يتمكّن إلّا من السجود على الموضع النجس، فهل ينتقل من السجود إلى الإيماء، أو يغتفر نجاسة موضع السجود حينئذٍ ويجب عليه السجود على النجس؟

لا إشكال في تعيين الثاني إن قلنا بأنّ طهارة الموضع شرط في الصلاة في عرض اعتبار السجدة فيها جزءاً، فيعتبر في الصلاة أُمور منها السجود ومنها طهارة موضعه، فإنّه إذا تعذّر رعاية هذا الأمر الأخير فحيث إنّ الصلاة لا تترك في حالٍ يتعيّن الإتيان بالبقيّة، وهي الصلاة مع السجدة على النجس، ولا حاجة على هذا إلى التشبّث بذيل قاعدة الميسور، بل نفس القطع بعدم سقوط الصلاة بحالٍ كاف في المطلوب كما هو واضح.

وأمّا إن قلنا باعتباره طهارة المسجد في السجود الذي هو جزء الصلاة، فالذي أُخذ جزء للصلاة ليس هو مطلق السجود، بل السجود الخاصّ، وهو

السجود مع طهارة المحلّ، فمع تعذّر هذه الخصوصيّة يتعذّر ما هو الجزء للصلاة.

فتارةً يقال بأنّ الدليل الدالّ على اعتبار الطهارة ليس له إطلاق شامل لحال عدم التمكّن، بل المتيقّن منه حال التمكّن، فيبقى إطلاق ما دلّ على جزئيّة السجود بحاله، فلا إشكال على هذا أيضاً في السجود على النجس من دون وصول النوبة إلى قاعدة الميسور.

وأُخرى يقال بأنّ الدليل المذكور مطلق شامل لجميع الأحوال، فلو لم يكن لدليل جزئيّة السجدة إطلاق شامل لهذا الحال ننتقل إلى الإيماء بلا حاجة إلى التشبّث بالقاعدة المذكورة أيضاً.

نعم إنّما نحتاج إلى التشبّث بذيلها إذا قلنا بكلا الإطلاقين، أعني: إطلاق شرطيّة الطهارة وإطلاق جزئيّة السجدة، فإنّ من المقطوع عدم محفوظيّة كلا الإطلاقين، إذ اللازم من محفوظيّتهما ارتفاع التكليف بالصلاة وهو مقطوع العدم، فنعلم إمّا بارتفاع اعتبار الذات، أو بارتفاع اعتبار القيد، فيكون المعيّن للثاني أحد أمرين، إمّا استصحاب بقاء وجوب السجدة، حيث إنّ الموضوع العرفي باقٍ ولم يتغيّر، أو قاعدة الميسور، حيث إنّ الفاقد يعدّ عرفاً ميسوراً للواجد.

ولكن في كليهما نظر، أمّا الاستصحاب فلما تقرّر في الأُصول من عدم حفظ وحدة الموضوع إذا كان من المفاهيم الكلّيّة الغير المتلبّسة بالوجود الخارجي، وتوضيح ذلك يطلب من محلّه.

وأمّا قاعدة الميسور فهي وإن كانت سليمة عن الإشكال المذكور في الاستصحاب فإنّا نقول في كيفيّة التمسّك بها على حسب ما استفدناه من كيفيّة استشهاد الإمام عليه السلام بآية نفي الحرج لإسقاط قيد المباشرة في المسح في باب الوضوء حيث إنّ المستفاد من استشهاده عليه السلام أنّه لا بدّ من ملاحظة أنّ أيّ شيء من أجزاء

الوضوء وقيوده نشأ من قبله الحرج فلا بدّ من نفيه وإبقاء الباقي، وهو في موضع السؤال قيد المباشرة، فهو المرفوع دون أصل المسح، فكذلك نقول في المقام: إنّه عند تعذّر طهارة المسجد فالصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط غير مقدورة، ولكنّ العجز عنها ليس مسبّباً إلّا عن العجز عن قيد طهارة المسجد، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا القيد فقط، مع إبقاء أصل السجود بحاله.

وبالجملة، فالاستشهاد على فرض السلامة عن الخدشة الآتية لا إشكال فيه.

ولكنّ العمدة هو الخدشة في التمسّك بالقاعدة لأمثال هذه المقامات، إذ من المحتمل كون المراد بها عدم سقوط ما ثبت استقلالاً، لا ثبوتاً مقدّمياً، وهو إنّما ينفع في المطلوبات المستقلّة، بمعنى أنّه إذا فرض العجز عن واحد منها فلا يوجب سقوط الباقي، فيكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقل، لا حكماً شرعيّاً، ولم يعلم في الفقه موضع كان مستند فتوى الفقهاء رضوان الله عليهم منحصراً في هذه القاعدة دون غيرها حتّى يستكشف عن ثبوت قرينة دالّة على إرادة المطلوبات المقدّمية والحكم التعبّدي الشرعي من الكلام المزبور وخفيت علينا.

المقام الثاني

لا يجوز السجود على غير الأرض ونباتها والقرطاس كالجلود والصوف والشعر والوبر والريش ونحوها، ويستثنى من جواز السجود على النبات ما أُكل أو لُبس، فهنا أربع دعويات:

الأُولى: جواز السجود على الأرض.

والثانية: جوازه على نباتها، إلّا المأكول والملبوس.

والثالثة: جوازه على الكاغذ.

والرابعة: عدم جوازه على غير هذه.

أمّا الدليل على الأُوليين فصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال له: أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز، قال عليه السلام: السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكل أو لُبس»[1].

وعن الصدوق في العلل نحوه، وزاد عليه: «فقلت له: جعلت فداك ما العلّة في ذلك؟ قال عليه السلام: لأنّ السجود خضوع لله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يكون على

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

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 اغترّوا بغرورها، والسجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ من التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ»[1].

وخبر الأعمش المرويّ عن الخصال عن جعفر بن محمّد عليه السلام في حديث شرائع الدين «قال: لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول والقطن والكتّان»[2]. إلى غير ذلك، فلا إشكال في جواز السجود على الأرض ونباتها.

في تعيين ما يراد بالأرض

إنّما الكلام في تعيين ما يراد بالأرض، فإنّ لهذا اللفظ إطلاقات عند العرف، فتارةً يطلق ويراد به ما يقابل السماء وجهة العلوّ، كما يقال: سقط على الأرض، أو ضربه على الأرض، ولا يفرق في هذا الإطلاق بين المفروش بالفرش ونحوه وغير المفروش والمخلوط بالأجزاء الغير الأرضيّة مثل الصوف والشعر ونحوها، وغير المخلوط، ففي جميع هذه الأفراد يصدق بهذا الإطلاق.

وأُخرى يطلق ويراد به ما يتعارف في مقام المشي عليه، فإنّه يكون غير

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١، و ١ من الباب ١٧ من هذه الأبواب.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

مفروش بالفرش ونحوه، ولكن مخلوط بالتبن والحبوبات والشعر والخرق والريش ونحوها، فإذا قيل: الأرض يطهّر بعضه بعضاً، بمعنى أنّ النعل والقدم النجسين يطهران بالمشي على الأرض.

وثالثة يطلق ويراد به نفس الأرض الخالصة عن كلّ ما سواه، وهو المراد في باب التيمّم وفي هذا الباب، والمعيّن من هذه الوجوه هو القرينة الخارجيّة، وهي في المقام المنع عن السجود على الريش والشعر والوبر وغير ذلك، أو يقال: إنّ الأرض حقيقة في الخالصة، وإنّما يراد به أحد الأوّلين بالقرينة، فلا يحتاج إرادة الثالث في المقام إلى إقامة القرينة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المرجع في تشخيص أنّ أيّ شيء أرض وأيّ شيء ليس بها هو العرف، كما هو الحال في تشخيص النبات أيضاً، ولا إشكال مع الجزم بأحد الطرفين ولو فرض صدق عنوان المعدن أيضاً، فإنّ المعدن في هذا الباب ليس له عنوان كما في باب الخمس، فلا مهمّ لنا في تشخيص أنّه في أيّ مقام يصدق هذا العنوان وفي أيّ مورد لا يصدق، بل ندور مدار صدق اسم الأرض، فمعه لا نبالي بصدق المعدن كما في طين الأرمني وما يسمّى بالفارسيّة «گل سرشور» ومع عدم صدق الإسم لا يجوز السجود كما في الذهب والفضّة ونحوهما ولو فرض عدم صدق المعدنيّة.

أمّا لو شككنا في الصدق العرفي من جهة الشكّ في سعة دائرة المفهوم وضيقها، لا من جهة الأُمور الخارجيّة، كما إذا شككنا في الآجر والخزف ونحوهما أنّهما هل خرجا بواسطة طروّ الحالة الثانويّة العارضة عليهما بواسطة الطبخ عن الحقيقة الأوّلية وصارا شيئاً آخر وموضوعاً مغايراً كمغايرة الحيوان مع النطفة، والحاصل أنّه هل تحقّق فيهما الاستحالة وتبدّل الحقيقة، أو أنّهما باقيان على حقيقتهما الأوّلية

وإنّما الحادث تغيير بعض أوصافها، فهل الأصل يقتضي جواز السجود أو عدمه، وكذلك لو حصل هذا الشكّ بالنسبة إلى النبات.

قد يقال بالجواز تارةً بواسطة استصحاب بقاء الحقيقة الأوّليّة الأرضيّة أو النباتيّة وعدم تحقّق الاستحالة، وأُخرى بواسطة أصالة البراءة بعد تسليم عدم جريان الاستصحاب، فإنّ المقام من موارد الشكّ في القيد الزائد، فإنّ المتيقّن الأخذ في المكلّف به هو الأعمّ ممّا يشمل الخزف والآجر مثلاً، وأمّا خصوص ما لا يشملها فالتقييد به مشكوك، فنفي بالأصل على ما هو الحقّ في الدوران بين المطلق والمقيّد.

وقد يدفع الأوّل بأنّ المفروض هو الشكّ في بقاء الهويّة المحفوظة في الحالتين، وإلّا فلو فرض القطع ببقائها لما احتجنا إلى الاستصحاب، بل نحكم بمقتضى إطلاق الدليل الدالّ على السجود على الأرض، فإنّ المفروض احتمال حصول الاستحالة على نحو استحالة النطفة حيواناً، فلو كان هكذا فالمتحقّق عند العرف وجود حدث بعد أن انعدم وجود آخر. ولا يقولون: هذا كان نطفة في قطعة من الزمان فصار حيواناً، فلا يرون مشاراً إليه محفوظاً بين الحالتين، وإذا شكّ في هذا فقد شكّ في الموضوع، فلا مجرى للاستصحاب، والحاصل أنّ الهيولى الذي يراه العقل لا يراه العرف.

ويدفع الثاني بأنّ المورد الذي يقول فيه القائل بالبراءة في المسألة المذكورة إنّما هو خصوص ما إذا كان الجامع واقعاً تحت الخطاب وشكّ في أنّه هل وقع الخصوصيّة تحته أيضاً أو لا، فمقتضى الأصل عدم لزوم الخصوصيّة.

وأمّا إذا شكّ في أنّ العنوان الذي وقع تحت الخطاب هل هو عبارة عن واجد الخصوصيّة أو أعمّ منه ومن فاقدها، كما لو علمنا بأنّ الخطاب تعلّق بمفهوم الحيوان،

ولكن شككنا في أنّه بحسب مفهومه هل أُخذ فيه خصوصيّة الناطقيّة أو لا؟ فليس لنا أن نقول: إنّ القدر المتيقّن من هذا الخطاب هو الجامع، والخصوصيّة مشكوكة، فينفى بالأصل، بل الشكّ ممحّض حينئذٍ في مقام الامتثال، فإنّ الجامع نقطع بأنّه لم يتعلّق به خطاب أصلاً على تقدير كون المفهوم مأخوذاً فيه الخصوصيّة إلّا بنحو الاندماج والاندكاك، كاندماج الحيوان في مفهوم الإنسان.

فإن قلت: ما الفرق بينه وبين مفهوم الصلاة إذا تردّد بين المركّب من العشرة أو التسعة؟

قلت: إن كان مفهومها عبارة عن الأمر البسيط فهو أيضاً مثل ما نحن فيه، وأمّا إذا كان عبارة عن نفس المركّب من الأجزاء فليس ما يشار إليه ويقال: إنّه مقطوع ومردّد بين العشرة والتسعة إلّا لفظ الصلاة، وأمّا المعنى فليس إلّا التسعة المقطوعة والزائد المشكوك.

والحاصل: إنّه فرق بين وقوع الخطاب أوّلاً على المركّب أو المقيّد فشكّ في جزء أو قيد، فالانحلال في متعلّق الخطاب إلى المقطوع والمشكوك حاصل، ويكون مجرىً للبراءة، وبين توجّهه إلى العنوان البسيط المنتزع من المركّب أو المقيّد، فإنّ الانحلال في متعلّق التكليف حينئذٍ غير ثابت، فلا يمكن أن يقال: هذا المقدار متيقّن والزائد مشكوك.

نعم الانحلال في مقام تطبيق ذلك العنوان البسيط، فلا يعلم أنّه منطبق على المقيّد أو على الأعمّ منه ومن الفاقد، أو على المركّب التامّ، أو الأعمّ منه ومن الناقص، ولا شكّ أنّ الجاري حينئذٍ هو الاشتغال.

نعم، لو فرض كون التكليف متعلّقاً بالطبيعة بنحو الاستغراق كما لو قال: أكرم كلّ فاسق فتردّد الأمر بين أنّه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن

مرتكب الصغيرة فالأفراد المرتكبة للكبيرة مقطوعة، والأفراد المرتكبة للصغيرة فقط مشكوكة فيرجع إلى البراءة.

وأمّا إذا كان متعلّقاً بنحو صرف الوجود كما إذا تعلّق إرادته بإكرام الفاسق بهذا النحو فلا يجوز الاكتفاء في مقام الامتثال بإكرام مرتكب الصغيرة فقط، بل لا بدّ من الاحتياط بإكرام مرتكب الكبيرة الذي هو المقطوع المصداقيّة.

وسرّ ذلك ما ذكرنا من الفرق بين ما إذا كان الجامع بنحو الاندماج في العنوان البسيط متعلّقاً للخطاب، وبين وقوعه مستقلاً متعلّقاً له، غاية الأمر نشكّ في انضمام ضميمة إليه أيضاً أو لا. فالذي يحكم بالبراءة فيه في المسألة المذكورة هو الثاني، وأمّا الأوّل فلا محيص فيه عن الاشتغال.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الأرض عنوان بسيط نشكّ في أنّ قيد عدم الطبخ بحدّ الخزفيّة أو الآجريّة مأخوذ فيه أو لا، والتكليف متعلّق بالسجود عليه بنحو صرف الوجود، فلا بدّ في مقام الخروج عن عهدته [من] الاقتصار على ما هو المصداق له قطعاً، هذا كلّه حكم الشكّ.

وأمّا الكلام في الخزف والآجر فالظاهر عدم الشكّ فيهما، لعدم خروجهما عن صدق اسم الأرض، فإنّهما تراب طُبِخَ، وكما أنّ اللحم المطبوخ لا يخرج بالطبخ عن اسم اللحم فكذا هذان، ومن المعلوم أنّ المراد بالأرض أعمّ من القطعة المنفصلة منها، ولا يختصّ بأجزائها حال الاتّصال بها.

ولهذا كان مولانا الصادق صلوات الله عليه لا يسجد إلّا على تربة الحسين عليه السلام على ما في الوسائل عن إرشاد الديلمي، وورد الأخبار بجواز السجدة على الخمرة المعمولة من سعف النخل.

والحاصل: إنّ الأرض في هذا الباب وفي التيمّم واحد، ويراد بها في

الموضعين الأعمّ من الاتّصال والانفصال، وبعد عدم إيجاب الطبخ خروج الشيء عن حقيقته فاللازم جواز التيمّم والسجود على الخزف والآجر، وعلى فرض الشكّ فالاستصحاب فيهما جارٍ بلا إشكال، لبقاء الموضوع العرفي، أعني: استصحاب جواز السجدة قبل الطبخ.

ومن هنا يظهر حال في الجصّ والنورة[1]، سواء في الجصّ قبل الطبخ أم بعده، فإنّهما أوّلاً: غير مشكوك كونهما أرضاً وإن صدق عليهما اسم المعدن أيضاً، لأنّك عرفت أنّ المعدن في هذا الباب وفي التيمّم لا موضوعيّة له، وإنّما نقول في الجواهر والملح والزجاج بالمنع، للخروج عن اسم الأرض، لا لكونها معدناً، وثانياً: على فرض الشكّ نجري الاستصحاب الحكمي.

ولا إشكال في عدم جواز السجدة على الصاروج باعتبار اشتماله على الرماد، وهو وإن خرج عن النبات، ولكن لا يسمّى باسمه وليس الأجزاء الأرضيّة متميّزة عن غيرها، وقد ورد المنع عن السجود عليه في بعض الروايات أيضاً.

وكذا الحال في الزجاجة، فإنّها وإن خرجت عن الأرض، ولكنّها استحالت إلى حقيقة أُخرى كالذهب والفضّة وأمثالها.

ولكن الإشكال في معنى رواية وردت فيها، وهي ما رواه الكليني والشيخ رحمهما الله عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين أنّ «بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي صلوات الله عليه يسأله عن الصلاة على الزجاج، قال: فلمّا نفذ كتابي إليه تفكّرت وقلت: هو ممّا أنبتت الأرض وما كان لي أن أسأل عنه، قال: فكتب عليه السلام إليّ: لا تصلّ على الزجاج، وإن حدّثتك نفسك أنّه ممّا أنبتت

---

(١) آهك.

الأرض، ولكنّه من الملح والرمل وهما ممسوخان»[1]. وفي رواية كشف الغمّة: قال: فإنّه من الرمل والملح مسخ.

والإشكال بناءً على الرواية الأُولى من جهات:

الأُولى: تقريره عليه السلام السائل في زعم أنّ الزجاج من قسم النبات، والثانية: أنّ المستفاد منها عدم جواز السجود على الرمل، والثالثة: كونهما ممسوخين، فإن كان المراد من المسخ خروجهما عن الصورة الأرضيّة فهو في الملح واضح ولا يصحّ في الرمل.

ويمكن أن يكون المراد من قوله عليه السلام: ولكنّه إلخ نفي توهّم النباتيّة، فالمعنى أنّه ليس الأمر كذلك، لأنّه من الملح والرمل، فيتوجّه الإشكال بأنّه وإن كان ليس نباتاً، ولكنّه من الأجزاء الأرضيّة، فأجاب بقوله عليه السلام: وهما ممسوخان، يعني أنّه مع ذلك لا يجوز السجود عليه، لأنّهما ليسا باقيين على الصورة الأرضيّة، أمّا الملح فواضح، وأمّا الرمل فلصيرورته زجاجاً، فالمراد من مسخ الرمل إنّما هو بالنسبة إلى الحالة الفعليّة، والله تعالى هو العالم.

وكيف كان فالرواية الأُخرى خالية عن الإشكال رأساً.

وأمّا القير فلا إشكال في خروجه عن اسم الأرض وصيرورته حقيقة أُخرى، ولكن اختلفت الأخبار في جواز السجود عليه وعدمه.

فمن المجوّزة: خبر عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «قال: لا تسجد على القير ولا على القفر ولا على الساروج»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

وصحيح زرارة «قلت لأبي جعفر عليه السلام : أسجد على الزفت يعني القير ؟ فقال عليه السلام : لا ولا على الثوب الكرسف، ولا على الصوف، ولا على الشيء من الحيوان، ولا على طعام، ولا على شيء من ثمار الأرض، ولا على شيء من الرياش»[١].

ومن المانعة : خبر معاوية عمّار «قال : سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير، فقال عليه السلام : لا بأس به»[٢].

ومثله خبره الآخر[٣]، وخبره الثالث[٤]، وخبر إبراهيم بن ميمون[٥]، وفي خبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال : القير من نبات الأرض»[٦].

ولولا مخافة الإجماع المنقول والشهرة المحقّقة على خلاف الأخبار المجوّزة لكان مقتضى الجمع العرفي هو الحمل على الكراهة، وهو أولى من حمل أخبار الجواز على تقيّة السائل وضرورته، فإنّ ذلك مضافاً إلى عدم الشاهد ينافيه ما في الخبر الأخير من التعليل بأنّه من نبات الأرض الذي يراد به إمّا الحقيقة، فيكون شارحاً للمراد من النبات في الأخبار الأُخر وأنّه كلّ ما يخرج من الأرض كخروج النبات، ولازمه جواز السجدة على الماء المنجمد، فإنّه أيضاً يخرج من الأرض مع استقرار

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٦.

(٥) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٧.

(٦) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٨.

الجبهة عليه، وإنّما التعبّد والإلحاق الحكمي.

والحاصل أنّ العمدة مخالفة أخبار الجواز للمشهور، وبذلك يسقط عن درجة الاعتبار والحجّية.

هذا كلّه هو الكلام في الأرض.

وأمّا نباتها فقد عرفت النصّ الدالّ على جواز السجود عليه مع استثناء ما أكل منه أو لبس، ولكن في بعض الأخبار استثناء الثمرة من النبات، فيقع التعارض بين العقد الإثباتي لكلّ منهما وبين العقد السلبي في موردي الافتراق، فإنّ مقتضى العقد الإثباتي في الأوّل جواز السجود على غير المأكول وإن صدق عليه الثمرة، كالحنظل ونحوه، ومقتضى العقد السلبي في الثاني عدمه. ومقتضى العقد الإثباتي في الثاني جوازه على غير الثمرة وإن كان مأكولاً كالخسّ ونحوه، وقد كان مقتضى العقد السلبي في الأوّل عدمه، فيقع بين الطائفتين في الحنظل وثمر التوت وفي الخسّ وشبهه، وحينئذٍ ففي مقام الجمع يحتمل وجوه:

الأوّل: تقييد كلّ من العنوانين بالآخر، فيقيّد المأكول بما إذا كان ثمرة، والثمرة بما إذا كان مأكولاً، فالذي لا يجوز السجود عليه هو ما اجتمع فيه الأمران، وما تخلّف فيه أحدهما يجوز السجود عليه وإن تلبّس بالآخر.

الثاني: أن يجعل أحدهما أصلاً والآخر معرّفاً له ومن باب المثال لأجله، وهذا يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون الأصل هو المأكول، وإنّما أُريد بالثمرة في الأخبار الثانية الإشارة إليه بملاحظة انحصار أفراد المأكول من النبات بحسب الغالب في الثمار، وأمّا الاسفناج والخسّ والبقول فمن الأفراد النادرة، والباذنجان والبطّيخ والخيار ونحوها والحبوبات كلّها داخلة في قسم الثمار.

والثاني: أن يكون الأصل في المنع هو الثمرة، وإنّما عبّر في الأخبار الأُول بالمأكول بملاحظة انحصار أفراد الثمار غالباً في المأكول، وندرةً ما كان منها غير مأكول.

ويمكن أن يمنع شمول كلمة الثمرة في لغة العرب لمطلق ما تحمله الشجرة ولو كان ممّا لا ينتفع به، بل خاصّة بما كان ممّا ينتفع به فائدة معتدّاً بها، فليس الشوك والحنظل من أفراد هذا المفهوم.

ويؤيّد ذلك استعمالاته المجازيّة كما يقال: فلان ثمرة فؤادي، أو أنّ الأمر الفلاني مثمر لكذا، وكلّ ذلك يستعمل في مقام الاستفادة والاستنفاع بالشخص أو بالشيء.

وعلى هذا فلفظة «الثمرة» أخصّ مطلقاً من المأكول، فإنّ مفاد أحد الخبرين أنّ ما لا يجوز السجود عليه من النبات منحصر في المأكول، ومفاد الآخر أنّه منحصر في الثمر، والثاني أخصّ مطلق من الأوّل، فتقتضي القاعدة تخصيص الأوّل بالثاني.

اللهمّ إلّا أن يتشبّث بذيل التعليل المتقدّم عن العلل لعدم جواز السجدة على المأكول والملبوس بأنّ «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 اغترّوا بغرورها»[1].

فإنّ مفاد هذه العلّة أنّ كلّ ما كان مأكولاً لا يجوز السجود عليه وإن لم يكن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١، والباب ١٧ من هذه الأبواب، الحديث ١.

ثمرة كالخسّ والاسفناج والبقولات، فهذا يوجب أن يكون المقصود من ذكر الثمرة التمثيل للمأكول بواسطة الغلبة، كما مرّ في الوجه الثاني.

الفرق في الحكمة في جانب الوجود والعدم

لا يقال: ليست هذه بأزيد من حكمة، وهي ليست بمطّردة، فلا يمكن جعلها شاهدة.

لأنّا نقول: شأن الحكمة وإن كان عدم الاطّراد، لكن في خصوص جانب العدم، أعني: لا يدور عدم الحكم مدار عدمها، وأمّا في جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها، فيمكن أن يوجد الحكم في الأعمّ بالملاك الأخصّ، وأمّا وجوده في الأخصّ بالملاك الأعمّ فغير جائز، فإذا كان الملاك في هذا الباب للمنع هو المعبوديّة لأهل الدنيا وهو موجود في جميع المأكولات حتّى في مثل الخسّ، فلا يجوز تخصيص حكم المنع بما عدا الخسّ.

وبالجملة فجعل هذه الحكمة شاهدة لترجيح أخبار استثناء المأكول من النبات خالٍ عن الإشكال.

ثمّ إنّ المراد بالمأكول ما كان مأكولاً للنوع ولو لم يكن للشخص، وأمّا إذا كان مأكولاً عادياً للشخص دون النوع فلا يضرّ حتّى بالنسبة إلى الشخص المعتاد به، وذلك لانصراف المأكول إلى ما كان مضافاً إلى نوع الناس، نعم يكفي كونه مأكولاً لأهل صقع في ممنوعيّته حتّى بالنسبة إلى سائر الأصقاع، فإنّه يصدق عليه أنّه مأكول الإنسان أو مأكول الناس، كما هو المنصرف إليه الإطلاق، هذا.

ولا يلزم كونه مأكولاً فعليّاً بلا حاجة إلى علاج من طحن وخبز ونحوهما،

بل يعمّ ذلك وما يحتاج إلى العلاج، فالمراد هو المعدّ لأكل الإنسان ولو بعد العلاج، فينطبق على الحنطة المكتسية بالقشر الأعلى، فإنّها ليست معدّة لغير الأكل من حوائج الإنسان. نعم الشعير معدّ لأكل الدوابّ أيضاً. أمّا لحاجة الإنسان فلا يعدّ إلّا لأكله بحيث يعدّ غيره في جنبه نادراً، فالمعيار هو الإعداد لأكل الإنسان، بمعنى أنّه لا ينفع الإنسان به في غير الأكل إلّا نادراً.

وهكذا الكلام في جانب الملبوس الذي ورد استثنائه أيضاً في النصوص عن النبات، فالمراد به أيضاً هو ما أُعدّ للباس الإنسان، ولكنّ الفرق أنّه لا يصدق على القطن والكتّان قبل الغزل أنّه معدٌّ للّباس، بل هو ممّا أُعدّ له ولغيره كالافتراش ونحوه، فالإنسان ينتفع بهما في ما عدا اللباس أيضاً بطريق الشيوع والكثرة، فلا يكون معدّاً لخصوص لبس الإنسان.

وهكذا الكلام بعد الغزل، فإنّه أيضاً غير معدّ لحاجته اللبسيّة خاصّة، بل يشترك فيه هي والحاجة الفرشيّة وغيرهما، وبعد الغزل والنسج يمكن الفرق بين أنواعه، فبعض المنسوجات لا يعدّ إلّا للفرش بحيث يكون لبسه نادراً، وبعضها بالعكس، وبعضها قد يكون لبساً وقد يكون فرشاً، وليس ممحّضاً لشيء منهما.

وبالجملة، فالعبرة بصدق الإعداد لخصوص لبس الإنسان، وهو في القطن والكتّان غير مسلّم، بل وفيهما بعد الغزل، بل وبعد بعض أقسام النسج، نعم يصدق في بعض أنواعه، حيث إنّه معدّ لخصوص اللباس، بحيث يكون سائر الانتفاعات غير ملحوظ فيه إلّا نادراً أو تبعاً، لا في عرض اللباس.

ومن ها هنا يمكن لنا طريق جمع بين الأخبار المتعارضة في خصوص القطن والكتّان بالمنع عن السجود عليهما والتصريح بالجواز مع عدم التقيّة والضرورة، فإنّ الجمع بينهما بالكراهة مع تسليم كونهما مصداقين للملبوس بعيد.

والجمع بحمل المجوّزة على حال تقيّة السائل ينافيه تصريح السائل بالسؤال عن حكم غير هذه الحالة، وبحملها على تقيّة الإمام عليه السلام يبعّده أنّه في معنى الطرح، وهو بعد عدم إمكان الجمع، وهو ممكن بمثل ما قلنا أعني: حمل أخبار المنع على ما أُعدّ منها للّبس، وأخبار الجواز على غير المعدّ، كنفس القطن والكتّان أو المغزولين أو المنسوجين ببعض الأنواع المعدّة لغير اللبس أو المعدّة للأمرين أو الأُمور بشهادة ما وقع الاستثناء فيه بالملبوس من النصوص.

ويمكن أن يقال بأنّ النسبة بين ما دلّ على المنع من السجود على الملبوس من النبات وما دلّ على جوازه على القطن والكتّان وإن كان عموماً من وجه، لافتراق الأوّل في الملبوس النباتي من غير القطن والكتّان والثاني في القطن والكتّان الغير المنسوجين، إلّا أنّ ظهور الأوّل في مادّة الاجتماع أعني: منسوجهما أقوى، فإنّ إخراجه عنه يوجب تقييده بالفرد النادر، بل لعلّه كان معدوماً في زمان الصدور، وإنّما حدث في هذه الأزمنة.

وهذا بخلاف تقييد دليل الجواز في القطن والكتّان بغير الملبوس منهما، فإنّه فرد شائع، فيكون حال دليل المنع عن الملبوس حال الخاصّ المطلق بالنسبة إلى الدليل المذكور، فيخصّص عموم الدليل المذكور بما عدا الملبوس منهما.

وحينئذٍ فإن قلنا: إنّ العامّ المخصّص إنّما يعارض العامّ الآخر المنافي معه بمقدار حجّيته وهو ما بقي بعد التخصيص فالنسبة بين الدليل المذكور وما بقباله من مطلقات المنع في القطن والكتّان نسبة الخاصّ المطلق إلى العامّ، فيخصّص به دليل المنع بخصوص الملبوس.

وإن قلنا: إنّ النسبة لا تنقلب، بل هما يعدّان عرفاً من المتباينين، غاية الأمر لأحدهما مخصّص منفصل، فالمعيار في تعيين النسبة هو الحجّية الذاتيّة، وهي منعقدة

في كلّ منهما بالنسبة إلى العموم.

فحينئذٍ نقول: إنّ الخاصّ المنفصل في المقام أعني: الدليل المانع عن الملبوس كما أنّه خاصّ بالنسبة إلى مطلقات الجواز بالتقريب المتقدّم، كذلك له هذه النسبة أعني: الخصوص بملاحظة اشتماله على الحصر الدالّ على جواز السجود فيما عدا الملبوس بالنسبة إلى مطلقات المنع، فكما يخصّص المطلقات الأوّل بمفاد عقده السلبي، كذلك يخصّص المطلقات الثانية بمفاد عقده الإثباتي، فكأنّه قيل: لا يجوز السجود على الملبوس من النبات، ويجوز على غير الملبوس منه، فالمفاد الأوّل مخصّص لمطلقات الجواز، والثاني لمطلقات المنع.

إن قلت: ما ذكرت في تقريب أظهريّة المفاد السلبي من مطلقات الجواز من لزوم التقييد بالفرد النادر لو قيّد الملبوس بما عدا القطن والكتّان غير جارٍ في المفاد الإثباتي، فإنّ النسبة بينه وبين مطلقات المنع هو العموم من وجه كما مرّ، وكما يمكن تقييد المطلقات المذكورة بخصوص الملبوس من القطن والكتّان بدون لزوم التقييد بالفرد النادر، كذلك يمكن تقييد المفاد الإثباتي المذكور أيضاً بما عدا القطن والكتّان من سائر النباتات وإخراج غير الملبوس منهما عن تحته من غير لزوم التقييد بالفرد النادر كما هو واضح، فأيّ مرجّح للأوّل على الثاني؟

قلت: لو كان المفادان منفصلين في عبارتين كان ما ذكرته حقّاً، وأمّا إذا كان المفاد الإثباتي فرعاً على السلبي وحاصلاً بانحلال الحصر الموجود في السلبي فلا مجال لما ذكرت، فإنّ ظهور الحصر غير ظهور العموم، وبعبارةٍ أُخرى: ليس حال الحصر مع العموم حال العامّين بأن يكون الأمر دائراً بين أحد التخصيصين، بل يدور بين التخصّصين أو رفع اليد عن حقيقيّة الحصر وحمله على الإضافيّة، وهذا أبعد من رفع اليد عن العموم.

وإن أبيت إلّا عن أنّه أيضاً عامّ آخر في قبال عامّ فنقول: لا أقلّ حينئذٍ من سقوط دليل المنع عن الحجّية بواسطة طروّ الإجمال، فإنّه لو سلّمنا عدم أظهريّة الحصر فلا أقلّ من صيرورته موجباً لسقوط دليل المنع وكونهما مجملين، كما هو الحال في كلّ عامّين من وجه.

وحينئذٍ فلا مانع من الأخذ بدليل المنع في ما أُعدّ للّبس من القطن والكتّان، فإنّ عدم جواز السجود عليه قدر متيقّن من دليل المنع وإن فرض إجماله بالنسبة إلى غير ما أُعدّ، كما أنّه لا مانع من الأخذ بدليل الجواز في ما لم يعدّ، بعد فرض تخصيصه في ما أُعدّ، فيرتفع التعارض بين دليلي المنع والجواز، لانحصار مورد حجّية الأوّل بما أعدّ، ومورد حجّية الثاني بغيره.

وحاصل ما ذكرنا أنّه يمكن الجمع بين الأخبار الثلاثة أوّلاً بحمل الأظهر على الظاهر، والنتيجة عدم الجواز على المعدّ للّبس، والجواز على غيره من القطن والكتّان، وثانياً على فرض الإجمال من جهة التردّد في أظهريّة الحصر بالنسبة إلى العموم لأوّلهُ إلى العموم أيضاً بالأخذ بالقدر المتيقّن من مطلقات المنع، وما بقي بعد التخصيص من مطلقات الجواز، وبعبارة أُخرى: الأخذ بما بقيت كلتا الطائفتين فيه على الحجّية، أعني: الحكم بعدم الجواز في ما أعدّ الذي هو المتيقّن من أخبار المنع، وبالجواز في غيره الذي هو الباقي بعد التخصيص تحت أدلّة الجواز.

وإن أبيت عن كلّ ذلك وقلت: بل مطلقات الجواز ومطلقات المنع من قبيل المتعارضين ولا يخرجان عن موضوع التعارض العرفي بهذه الوجوه فنقول: إنّ حكم المتعارضين إمّا التخيير وإمّا الترجيح، ونحن على كلّ تقدير يلزمنا الحكم بعدم الجواز بالنسبة إلى ما أعدّ للّبس من القطن والكتّان، فإنّه لو تخيّرنا مطلقات الجواز أو رجّحناه فلا بدّ من تخصيصها بما دلّ على استثناء الملبوس من النبات بعدما تقدّم

من تفسيره بما أعدّ للّبس وأنّه غير موجود في القطن والكتّان قبل النسج، بل وفي بعض أقسام النسج، فإنّ الدليل المذكور على هذا بضميمة عدم وجود المصداق الملبوس النباتي في ذلك الزمان إلّا القطن أو الكتّان يصير كالخاصّ المطلق بالنسبة إلى طرفي التعارض، فلا يحسب في شيء منهما، فهو سليم عن المعارض على كلّ تقدير.

نعم هذا كلّه بناءً على الأساس الذي أسّسنا من تفسير الملبوس بما أُعدّ للّبس وأنّ القطن والكتّان على قسمين، قسم منهما معدّ له وقسم غير معدّ.

وأمّا بناءً على القول بأنّ القطن والكتّان من أوّل إنباتهما من الأرض يصدق عليهما عنوان الملبوس، فيكون دليل استثناء الملبوس أيضاً من أطراف التعارض، لما عرفت من كونه نصّاً في إرادة القطن والكتّان، لمعدوميّة غيرهما في ذلك الزمان، بحيث لو حمل على غيرهما كان لغواً بلا مورد.

ويمكن جعل هذا مؤيّداً لما أسّسنا، فإنّه بناءً عليه لا يبقى هذا الاستثناء بلا مورد في شيء من التقادير الثلاثة المتقدّمة أعني: الجمع الدلالي أو الإجمال الدلالي أو التعارض، وأمّا على خلافه فيبقى الاستثناء المذكور بلا مورد لو أُخذ بأخبار الجواز ورجّحت على مطلقات المنع.

لا يقال: هذا الاستثناء أيضاً مثل مطلقات المنع، فكما طرحت هي، يطرح هذا.

لأنّا نقول: كلّا، فإنّ الاستثناء غير قابل للطرح مع فرض الأخذ بالمستثنى منه، فإنّهما خبر واحد لا يقبلان التفكيك في السند، والمفروض أنّ المستثنى منه أعني: جواز السجود على الأرض ونباتها لا معارض له، فلا بدّ من أخذه، فكيف يطرح المستثنى مع ذلك؟

ومن هنا نقول: لو لم يكن في أخبار المنع غير خبر الاستثناء، بمعنى أنّه لم يكن لنا خبر دالّ بالاستقلال على منع السجود على القطن والكتّان، بل كان منحصراً في ما دلّ عليه بصورة الاستثناء، أو ببعض الفقرات مع دلالة سائر فقراته على مطلب آخر فلا يمكن إدراج أخبار المسألة تحت الأخبار العلاجيّة، لأنّ مصبّها ما إذا كان الأمر دائراً بين الأخذ بهذا في تمام المفاد، وطرح ذاك رأساً، وبين العكس، وفي ما إذا كان أحد طرفي التعارض بعض فقرات خبر وإن كان الطرف الآخر خبراً مستقلاً لا يكون الأمر كذلك، فهو كالعامّين من وجه، حيث ليسا داخلين في الأخبار العلاجيّة في مادّة التعارض لأجل ما ذكر.

فالوجه الذي أفادوه لإخراج العامّين من وجه قاضٍ بإخراج ما نحن فيه أيضاً، غاية الأمر أنّه موجود هناك في كلا الطرفين، وها هنا في طرف واحد، فلا بدّ من المعاملة معهما على حسب ما يقتضيه القاعدة في كلّ تعارض بين الفردين من الأمارة وهو التساقط والرجوع إلى الأصل، فيؤخذ حينئذٍ بالمستثنى منه في أخبار المنع أعني: جواز السجود على الأرض ونباتها، ويرجع بالنسبة إلى المستثنى وهو القطن والكتّان بعد تساقط الدليلين إلى مقتضى الأصل العملي وهو البراءة على ما هو التحقيق في الشكّ في القيود، هذا.

وأمّا لو كان لنا علاوة على ما ذكر في بعض فقرات الخبر الواحد بصورة الاستثناء أو غيره خبر مستقلّ آخر دالّ بتمامه على المنع عن القطن والكتّان فهل يمكن القول حينئذٍ بكون هذا الخبر مع الخبر المستقلّ الآخر المجوّز للسجود عليهما من موضوع الأخبار العلاجيّة أو لا؟

الذي رجّحه شيخنا الأستاذ دام ظلّه العالي هو الثاني، بملاحظة أنّ مصبّها هو الخبران اللذان كلّ واحد منهما في حدّ ذاته لولا المعارض كان أركان الحجيّة فيه

تامّة، وها هنا ليس كذلك، إذ الأخبار المجوّزة لو فرض عدم المعارض لها لم يكن بحجّة بملاحظة الاستثناء الدالّ على المنع عن القطن والكتّان. فهو كان معارضه موجوداً أم لا غير حجّة، لطروّ الإجمال عليه من قبل هذا الاستثناء المنفصل.

وبعبارةٍ أُخرى: الخبر المشتمل على الاستثناء لا معارضة له مع أخبار المنع، لتوافقهما في المفاد، فأخبار المنع يتمّ أركان الحجّية فيها، سواء كان معارضها هو أخبار الجواز أم لم يكن، أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلأجل أنّ ذلك المعارض معارض بالاستثناء.

فإن قلت: لم لا يكون الاستثناء أيضاً مع أخبار المنع في عرض واحد معارضين لأخبار الجواز، فإنّ المفروض هو القول بكون عنوان ما ليس متّحداً مع القطن والكتّان، والإغماض عن أخصّيته عنهما بالبيان المتقدّم، ومن المعلوم أنّ تعدّد أفراد الخبر في أحد طرفي التعارض ووحدته في الآخر لا يوجب خروج المورد عن الأخبار العلاجيّة.

قلت: هذا الذي ذكرت إنّما يتمّ في ما إذا كان الأخبار المستقلّة الدالّة على المنع متعدّدة، وليس هكذا محلّ الكلام، فإنّ الاستثناء جزء من الخبر المشتمل على فقرات، وليس خبراً على حدة مجرّئ عن سائر الفقرات، وعلى هذا فلا يمكن احتسابه مع سائر الأخبار في عرض واحد.

هذا ما استفدته من إفادات شيخنا الأُستاذ دام ظلّه، ولكن لم يتّضح لي وجه لما أفاده دام ظلّه، فإنّه إن كان وجه تعيّن الأخذ بأخبار المنع هو الأخبار العلاجيّة فقد فرضنا خروج أخبار الجواز منها، ومعه كيف يتحقّق موضوعها وهو مجيء الخبرين المتعارضين، وإن كان الوجه مقتضى قاعدة باب التعارض مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة، فلا شكّ أنّه ليس مقتضاها إلّا تعارض الطوائف الثلاث من

دون تقدّم لإحداها على الأُخرى، فيطرأ الإجمال على الجميع، وهو دام ظلّه أعرف بما أفاد، وقد استشكل بذلك فضلاء المجلس أيضاً، كثّر الله أمثالهم.

ويجوز السجود على الكاغذ وادّعي عليه الإجماع، ويدلّ عليه صحيحة عليّ بن مهزيار «قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغذ المكتوبة هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب عليه السلام: يجوز»[1].

وصحيحة صفوان الجمّال «قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس»[2].

وصحيحة جميل بن درّاج «عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة»[3]، حيث يدلّ بظاهره على عدم الكراهة مع عدم الكتابة، هذا.

ولكنّ الشأن كلّه في إثبات أنّ الكاغذ والقرطاس مأخوذان بعنوانهما موضوعين للحكم، حتّى أنّه لا يختلف باختلاف المصاديق بحسب الأزمنة، كما هو الحال في الخمر، حيث علمنا أنّ الحكم معلّق على عنوانه، فلو فرض أنّ مصاديقها في زمن الخطاب كانت متّخذة من العنب وفي ما بعده من الزمان يتّخذ من شيء آخر نقول ببقاء الحكم بواسطة بقاء العنوان وعدم تبدّله وإن تبدّلت مصاديقه، أو أنّ العنوان جعل عبرة لمصاديقه الموجودة في زمن الخطاب، وحيث كانت المصاديق في ذلك الزمان واجدة لخصوصيّة خاصّة ولم يكن المتعارف في ذلك الزمان فاقدة لها، فلهذا أطلق الحكم ولم يحتج إلى التقييد، ولعلّ المصاديق في هذا الزمان غير واجدة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

لتلك الخصوصيّات.

ومع هذا الاحتمال لا يبقى لنا مجال للتمسّك بالإطلاق، فإنّه فرع الحمل على إرادة العنوان بما هو هو، وأمّا مع جعله عبرةً وإشارةً إلى الأفراد الموجودة في زمن الخطاب فلا مجال لهذا التمسّك.

إن قلت: الظاهر من العناوين المجعولة تحت الأحكام كونها بوجه الموضوعيّة لا المعرّفية.

قلت: ليس وجه المعرّفية معنى مجازيّاً، بل اللفظ قد استعمل معه أيضاً في معناه الحقيقي، ألا ترى أنّك لو تلفّظت بالماء وجعلته عبرةً لما هو الموجود في الخارج منه من المياه العذبة لما استعملت اللفظ إلّا في معناه، نعم إذا أردت الدوران مدار العنوان فلا بدّ من تقييده بالعذوبة أو عدم الملوحة.

والحاصل: إنّا لا نسلّم أنّ اللفظ بعد كونه بكلّ من الوجهين مستعملاً في معناه الحقيقي وغير خارج عنه يكون ظاهراً في وجه الموضوعيّة، بحيث يحتاج الخروج عنه إلى التماس الدليل ونصب القرينة، بل لا بدّ في حمله على كلّ منهما من التماس القرينة الخارجيّة، فمع العدم يكون اللفظ مجملاً مردّداً بينهما، والله العالم.

والحاصل أنّ التمسّك بإطلاق دليل جواز السجود على الكاغذ فرع استفادة الموضوعيّة، وأمّا إذا أنكرنا ظهوره فيها واحتملنا أنّه سيق لأجل الإشارة إلى تمام الأفراد المتعارفة في زمن الصدور، فلا يبقى لنا إطلاق، فلعلّ تمام الأفراد في ذلك الزمان كانت مأخوذة من النبات أو من القطن والكتّان قبل النسج، فليس لنا التعدّي إلى القراطيس المعمولة من الصوف والأبريسم وغير ذلك ممّا لا يصحّ السجود عليه، بل القدر المتيقّن هو الكاغذ الذي قطعنا بكون أصله ممّا يصحّ السجود عليه، وفي غيره ممّا نقطع بكونه من غيره أو نشكّ، فلا يجوز السجود عليه.

المقام الثالث

لو تعذّر عليه السجود على الأرض ونباتها والقرطاس فلا إشكال في عدم سقوط أصل السجود وعدم الانتقال إلى الإيماء، فإنّ قاعدة الميسور يقتضي وجوب الوضع بعد عدم التمكّن من خصوصيّته، ولكن ليس لشيء ممّا يوضع الجبهة عليه بعد الثلاثة المذكورة خصوصيّة مرجّحة له على ما عداه حتّى يكون هو بدلاً اضطراريّاً عن الثلاثة المذكورة، فيساوي ظهر كفّه وثوبه والمعدن وأجزاء الحيوان وغير ذلك من أفراد ما لا يصحّ السجود عليه، لكن هذا لو لم يكن لنا إلّا قاعدة الميسور.

وأمّا إذا كان لنا أخبار مجوّزة لخصوص الثوب فيمكن حينئذٍ القول ببقاء غيره من سائر أفراد ما لا يصحّ السجود تحت إطلاق المادّة لدليل المنع، مثلاً الفيروزج والياقوت والعقيق قد ورد النهي عن السجود عليها، فإطلاق المادّة المفيد لاشتراط السجود بعدم تلك يعمّ حال الاضطرار أيضاً.

نعم في خصوص الثوب علم من النصّ تقييد مانعيّته واشتراط عدمه بحال الاختيار دون الاضطرار، فلا يجوز لنا رفع اليد عن إطلاق المانعيّة في غيره، هذا مع الشكّ في كونه مرخّصاً فيه من باب أحد الأفراد التي يجوز السجود عليها في هذا

الحال، أو أنّه لأجل خصوصيّة فيه وجعله بدلاً اضطرارياً، ولم يكن للدليل ظهور به في شيء من الطرفين، كما هو الحال في الأخبار التي ورد الجواب فيها بـ«لا بأس» بعد سؤال السائل عن السجود على كمّه أو بعض ثوبه عند الاضطرار.

وفيه أنّ قاعدة الميسور قاضية بتساوي جميع الأفراد بعد فرض كونها متساوية في صدق الميسور على كلّ واحد منها على حدّ سواء، غاية الأمر أنّ عموم القاعدة مؤيّد ومعتضد في خصوص الثوب بالخبر الخاصّ، وذلك لا يوجب رفع اليد عن عمومها في سائر الأفراد، هذا.

ولكن يمكن ادّعاء الظهور في الخصوصيّة من بعض الأخبار، وهو خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي، كيف أصنع؟ قال عليه السلام: تسجد على بعض ثوبك، فقلت: ليس عليّ ثوب يمكّنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله، قال عليه السلام: أسجد على ظهر كفّك، فإنّها إحدى المساجد»[1].

وخبره الآخر «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 عليه السلام: يسجد على ظهر كفّه، فإنّها إحدى المساجد»[2].

فإنّ التعليل للأمر بالسجود على ظهر الكفّ بقوله: فإنّها إحدى المساجد، يبعد أن يراد به أنّه أحد أفراد ما أُمر بالسجود عليه في هذا الحال، فإنّه كالتعليل

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٦.

لحرمة المحمر بقولك: لأنّها إحدى المحرّمات ويكون شبه المصادرة، فالظاهر أنّ الضمير راجع إلى الكفّ، والمراد أن الكفّ لمّا يكون أحد المساجد السبعة، فاللازم عند الاضطرار هو السجود عليه، فهذا يناسب التعليل التعبّدي للحكم، ولو كان مورد التكليف حينئذٍ أحد الأفراد من غير فرق بينها أصلاً لما كان لهذا التعليل مجال، فهو نصّ في الخصوصيّة، وكذا في خصوصيّة الثوب الذي رخّص فيه في المرتبة المتقدّمة.

بقي الكلام في أنّ المعتبر في الثوب الذي يجوز السجود عليه اضطراراً كونه من القطن والكتّان، أو يكفي ولو كان صوفاً ونحوه؟ مقتضى إطلاق الأخبار الواردة في مقام البيان هو الثاني.

ومقتضى بعض الأخبار هو الأوّل وهو ما رواه منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج، أفنسجد عليه؟ قال عليه السلام: لا، ولكن إجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»[1].

وما رواه عليّ بن جعفر 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 عليه السلام: إذا كان مضطرّاً فليفعل»[2].

لكنّ الرواية الثانية غير صالحة لتقييد تلك المطلقات بملاحظة عدم كون الشرطيّة في كلام الإمام عليه السلام، وإنّما هي في كلام السائل.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٩.

وأمّا الأولى، فهي ظاهرة في حدّ ذاتها في التعبّد، لوقوعه في كلام الإمام عليه السلام، ولكن ارتباطه بما نحن فيه مبنيّ على جعل قول السائل: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج. بياناً لحال الاضطرار، كما في قولك: لو ابتليت بأرض الثلج فماذا أصنع للسجود، وأمّا لو أُريد به كون بلاده باردة يكثر فيها الثلج وأنّه إن أراد أن يصلّي في الصحراء مع وجود الثلج فماذا يصنع، فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه، إذ هي على هذا من الأخبار الدالّة على الجواز في القطن والكتّان حال الاختيار، فإنّه مع تمكّن السائل من الذهاب إلى المنزل وعدم اضطراره إلى السجود على الثلج، أجابه بما ذكر، فلا ربط له بما نحن فيه، ولا يبعد دعوى ظهورها في هذا الاحتمال، لما يستفاد من قوله: «إنّا نكون» من الدوام والاستمرار.

ولو سلّم ظهورها في الأوّل نقول: إنّها وإن كان ظاهرها التقييد، لكن بعد المعارضة بتلك المطلقات الواردة في مقام البيان التي يستبعد التزام التقييد فيها مع شيوع ثياب الصوف والشعر والوبر والجلد يصير الظهور المذكور موهوناً.

والحاصل أنّه يدور الأمر بين رفع اليد عن المطلقات الواردة في مقام البيان والالتزام بأنّ القيد قد أُخّر بيانه عن وقت الحاجة، وبين رفع اليد عن ظهور القيد في القيديّة للمطلوب الأوّلي إمّا بحمله على بيان أحد الأفراد لقوله: «شيئاً» للإشارة إلى أنّ المراد ليس عمومه الشامل لغير الثوب، بل خصوص الثوب، وإنّما خصّصها بالذكر لندرة عدم تمكّن المصلّي منها، وإمّا بحمله على الأفضليّة، فهو قيد في المطلوب الثانوي، ولا يخفى أنّ الثاني أرجح من الأوّل.

ويؤيّده رواية القاسم بن الفضيل عن أحمد بن عمر «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من أذى الحرّ والبرد أو على ردائه

إذا كان تحته مِسح[1] أو غيره ممّا لا يسجد عليه ؟ فقال عليه السلام : لا بأس»[2].

وهذه الرواية أظهر من سائر المطلقات في الإطلاق، لوقوع السؤال فيها عن السجود على الرداء الذي بطانته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه، والظاهر أنّ غرضه صورة قلب الرداء بحيث يقع السجود على باطنه، كما هو المتعارف في بسط العباء للصلاة أو الجلوس عليه، إذ احتمال إرادة السجود على الظهارة لتوهّم إضرار البطانة بعيد غايته.

وكيف كان، فلو سلّم تقييد المطلقات فهل القاعدة يقتضي عند تعذّر المقيّد الانتقال إلى ظهر الكفّ أو إلى الثوب الآخر الذي ليس من القطن والكتّان من أنّ المتيقّن من التقييد حال التمكّن من القيد، فيبقى المطلقات بحالها بالنسبة إلى حالة تعذّره، ومن أنّ إطلاق المادّة في المقيّد يقتضي بقاء القيديّة حال التعذّر أيضاً، فيقيّد به إطلاق المطلقات.

والأوّل أظهر، فإنّ إطلاق المقيّد بالنسبة إلى حال التعذّر يمكن منعه أو التردّد فيه وصيرورته مجملاً، وذلك لأنّ القدرة والتمكّن غالب الحصول بالنسبة إلى القيد، إذ قلّما يتّفق عدم تمكّن المصلّي ولو من قطعة صغيرة من القطن والكتّان، وإذا كان القيد غالب الوجود في الخارج يصير إطلاق المطلق موهوناً، لعدم حصول نقض غرض لو أراده المتكلّم بالمطلق.

وإذن فيبقى إطلاقات الثوب سليماً عن المقيّد بالنسبة إلى حال تعذّر القطن والكتّان، فيكون الثوب من غيرهما مقدّماً على ظهر الكفّ، والله العالم.

---

(١) المسح ـ بالكسر فالسكون ـ يعبّر عنه بالبلاس.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣.

ولا يجوز السجود على الوحل الذي هو لسيلانه مانع عن استقرار الجبهة عليه، وهذا الحكم مضافاً إلى ورود النصّ به مطابق للقاعدة، فإنّه لا يخلو إمّا أن يسجد على نفس الوحل وقد عرفت أنّه يفوت معه الاستقرار وإن كان الوحل من الأرض، وإمّا أن يسجد على الأرض تحته بغرق جبهته في الوحل، وهذا أيضاً غير جائز، لعدم صدق أنّه سجد على الأرض، فإنّه مثل ما إذا ألصق قطعة من التراب على جبهته ثمّ وضعها مع تلك القطعة على الأرض، فإنّه ليس وضعاً للجبهة على الأرض، بل وضع للأرض على الأرض، ولا فرق بين حصول ذلك من ابتداء الهويّ للسجود وبين حصوله في أثنائه كما فيما نحن فيه، حيث إنّه من حين مماسّة الجبهة للوحل يلصق بجبهته أجزاء الوحل إلى أن يصل إلى الأرض، فهو قد وضع أجزاء الوحل الملصقة بجبهته على الأرض، لا أنّه وضع جبهته عليها.

ولو اضطرّ إلى السجدة على الوحل ولم يقدر على ما يستقرّ عليه الجبهة من الأرض أو النبات أو الكاغذ فمقتضى قاعدة الميسور مع قطع النظر عن الخبر الخاصّ لزوم إيصال الجبهة إلى الوحل بدون استقرار، أو غرقها حتّى تصل الأرض مع استقرار، لكن مع الحائل، لأنّه ميسور السجود مع الاستقرار بلا حائل.

ولكن دلّ الخبر الخاصّ بأنّه يومئ للسجود حينئذٍ وهو قائم، وهو موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في «الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر أن يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعاً جافّاً؟ قال عليه السلام: يفتتح الصلاة، فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى، فإذا رفع رأسه عن الركوع فليؤم بالسجود إيماءً وهو قائم يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة ويتشهّد وهو قائم، ثمّ يسلّم»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤.

ولا إشكال في دلالته على جواز الاكتفاء بالإيماء، لكن هل يكون ذلك على وجه الرخصة أو العزيمة؟ يمكن ترجيح الأوّل، إذ الظاهر أنّ الملحوظ في جعل الإيماء لزوم الحرج من تكليفه بالسجود بواسطة تلطّخ بدنه وثيابه بالطين والوحل، لا أنّ الملحوظ فوات الاستقرار المعتبر.

بل يمكن استفادة جواز الإيماء حتّى في صورة التمكّن من السجود مع الاستقرار كما في حال الاختيار، لكن مع التلطّخ المذكور، إذ ليس في كلام السائل قرينة دالّة على عدم تمكّنه من السجود بالكيفيّة المعتبرة، بل الظاهر من قوله: ولا يجد موضعاً جافّاً، ملاحظة الحرج عليه ولو مع تمكّنه من السجود المعتبر، ولا شبهة أنّ الحكم بالإيماء في هذه الصورة لا يفهم منه إلّا كونه على وجه الرخصة مع كفاية السجود على حسب مفاد الأدلّة الأوّلية.

فكذلك نقول بالنسبة إلى حال عدم التمكّن من الاستقرار المعتبر في السجود: يجوز له السجود بمعنى إيصال الجبهة إلى الوحل بدون استقرار على حسب مفاد قاعدة الميسور، فحال القاعدة في هذه الصورة حال الأدلّة الأوّلية في صورة التمكّن من الاستقرار، حيث إنّ الخبر لوقوعه في مقام الامتنان برفع الحرج ليس دالاً على أزيد من الحكم الترخيصي، لا جعل البدل التعييني.

فمقتضى الجمع بينه وبين إطلاق الأدلّة الأوّلية في صورة إمكان الاستقرار وإطلاق القاعدة في صورة عدمه هو جواز الإيماء مع السجود الاختياري في الأولى، ومع السجود بلا استقرار على الوحل في الثانية.

والحاصل أنّ الأمر في هذا المقام لا يدلّ على أزيد من الجواز، لكونه وارداً في مقام توهّم الحظر.

وحاصل المقام أنّ من المسلّم في محلّه أنّه إذا ورد قيد منفصل وشكّ في

رجوعه إلى المادّة اللازم منه رجوعه إلى الهيئة أيضاً، أو إلى الهيئة فقط مع بقاء إطلاق المادّة بحاله يقتصر على المتيقّن من تقييد الهيئة دون المادّة.

وعلى هذا الأصل المسلّم في محلّه نقول في المقام: لو أغمضنا عن ظهور دليل الأمر بالإيماء في كونه للترخيص لا للتعيين فلا أقلّ من الإجمال، فأمره دائر بين أن يكون للتعيين اللازم منه تقييد إطلاق كلّ واحد من الهيئة والمادّة للدليل الأوّلي الآمر بالسجود الاختياري، أو الثانوي الآمر بالسجدة على الوحل، وأن يكون للترخيص حتّى يلزم التقييد في خصوص هيئتهما مع بقاء المادّة على حالها حتّى يكون السجود الاختياري أو على الوحل واجدين لمصلحته الذاتيّة.

فلا بدّ على حسب ذلك الأصل من الاقتصار على تقييد الهيئة وحفظ إطلاق المادّة، ومقتضاه جواز الأمرين للمصلّي في المقامين، أعني: ما إذا تمكّن من السجود التامّ، وما إذا لم يتمكّن إلّا من الناقص، لكنّ الأحوط له الاقتصار على مفاد الدليل من الإيماء قائماً، لأنّه بلا شبهة على كلّ حال، والله العالم.

المبحث الرابع

يعتبر في مكان المصلّي كونه قائماً قارّاً على وجه لا يفوت عنه الاستقرار الواجب على المصلّي فيه، فلو صلّى اختياراً في سفينة أو على دابّة ونحوهما بحيث لم يكن مستقرّاً حين الصلاة بطلت، ويأتي ذكر أدلّة وجوب الاستقرار في الصلاة بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

واعلم أنّ مجرّد كون السفينة سارية جارية لا يضرّ بصدق الاستقرار المعتبر في بدن المصلّي، نعم لو كانت بواسطة موج الماء مضطربة بحيث يوجب حركة بدن المصلّي كان منافياً معه، وأمّا مجرّد حركته بتبع حركتها خالية عن التلاطم والاضطراب فلا يضرّ، ولا نحتاج في جوازه اختياراً إلى التماس دليل، بل الصحّة مطابقة للقاعدة.

وكذا لا كلام في الصحّة في السفينة المتلاطمة المضطربة مع الاضطرار وعدم القدرة على الخروج أو الصلاة فيها مطمئنّاً، فإنّ الصلاة فلا تترك بحال.

إنّما الكلام في الصلاة فيها مع اضطرابها المنافي مع الاستقرار في حال الاختيار والتمكّن من الخروج إلى الساحل، فقد اختلفت الأخبار.

ففي بعضها التصريح بصحّة الصلاة مع القدرة على الخروج، مثل ما رواه

الصدوق ﷺ بإسناده عن جميل بن درّاج أنّه «قال لأبي عبد الله عليه السلام : تكون السفينة قريبة من الجُدّ[١] فأخرج وأُصلّي ؟ قال عليه السلام : صلّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح»[٢].

وما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن عليّ بن فضّال عن المفضّل بن صالح «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفرات وما هو أضعف منه من الأنهار في السفينة ؟ قال عليه السلام : إن صلّيت فحسنٌ وإن خرجت فحسنٌ»[٣].

وما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام «قال : سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في السفينة الفريضة وهو يقدر على الجدد ؟[٤] قال عليه السلام : نعم لا بأس»[٥].

وفي آخر التصريح بأنّه مع القدرة على الخروج يصلّي خارجها ولا يصلّي فيها، مثل ما رواه الكليني ﷺ عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى «قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يُسئل عن الصلاة في السفينة فيقول : إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجَدَد فاخرجوا، فإن لم تقدروا فصلّوا قياماً، فإن لم تستطيعوا فصلّوا

---

(١) الجُدّ ـ بضمّ الأوّل ـ : الساحل.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ١١، مع اختلاف في العبارة.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٧.

(٤) الجَدَد ـ بالفتحتين ـ : الأرض المستوية.

(٥) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ١٣.

قعوداً وتحرّوا القبلة»[١].

ومضمرة عليّ بن إبراهيم «قال: سألته عن الصلاة في السفينة؟ قال: يصلّي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، ولا يصلّي في السفينة وهو يقدر على الشطّ»[٢]، الحديث.

وحينئذٍ فهل يعامل مع هاتين الطائفتين معاملة المتعارضين، أو يحمل الأُولى على الصحّة في السفينة، والثانية على أفضليّة الخروج، أو يحمل الأُولى على صورة إمكان استيفاء الأفعال والشروط، أعني: الركوع والسجود والقيام والاستقرار، والثانية على صورة عدم التمكّن من ذلك.

تقريب ذلك أنّ السائل في الأُولى فرض القرب من الجُدّ أو الجَدَد، أو كون السفينة في نهر كالفرات وما هو أصغر منه وأضعف، وهذا يحتمل وجهين:

الأوّل: إنّه توطئة لبيان التمكّن من الخروج وعدم الاضطرار إلى الصلاة في السفينة، والجواب حينئذٍ عامّ لجميع موارد التمكّن ولو في غير ما فرضه السائل.

والثاني: إنّه أراد بذلك بيان قلّة الماء وأنّ السفينة بواسطة ذلك ساكنة غير مضطربة في حال سيرها، حيث إنّ القريب من الشطّ يقلّ فيه الماء، وكذا نهر الفرات ليس بمثابة يوجب الاضطراب في السفينة، والجواب على هذا ليس عامّاً لجميع موارد التمكّن من الخروج، بل يختصّ بمواضع سكون السفينة ومأمونيّتها عن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

الاضطراب، وقد عرفت أنّ الصحّة في هذه الصورة مطابقة للقاعدة، وإذا جاء الاحتمالان كان القدر المتيقّن هو صورة الأمن من الاضطراب ويبقى غيرها بلا دليل.

وأمّا الطائفة الثانية فالأمر فيها بالعكس، بمعنى أنّ المتيقّن منها صورة معرضيّة السفينة للحركات العنيفة والاضطرابات الشديدة بقرينة ما ذكر فيها من التفصيل بين القيام عند إمكانه والقعود مع عدمه، فإنّ عدم إمكان القيام إنّما يكون لأجل اضطراب السفينة شديداً، فالمتيقّن من مورد الكلام هو السفينة المضطربة، ففيها حكمت بأنّه مع القدرة على الخروج بتوسّط آلة كالبلم يجب عليه الخروج والصلاة في الشطّ، وإلّا فيصلّي فيها إمّا قائماً وإمّا قاعداً.

ولعلّ عدم ذكر القيام مع الاستقرار من المراتب والاقتصار على القيام والقعود أيضاً شاهد على إرادة الاضطراب، فإنّه لا ثالث لهذين على هذا الفرض، وإلّا فكان اللازم أن يقول: يصلّي قائماً مطمئنّاً، وإن لم يمكن فمتزلزلاً، وإن لم يمكن فجالساً، فإسقاط الأوّل ليس إلّا لأجل أنّ مفروض الكلام صورة التزلزل والاضطراب، ولا أقلّ من أنّه القدر المتيقّن من هذه الطائفة، فيبقى صورة الطمأنينة والاستقرار خالياً عن الدليل على المنع.

لا يقال: إنّ ما ذكرت من القدر المتيقّن في الطائفتين لا يضرّ بالأخذ بإطلاقهما على ما قرّرت في الأُصول من عدم إضرار ذلك بمقدّمات الأخذ بالإطلاق.

لأنّا نقول: إنّما لا يضرّ إذا كان في البين إطلاق، وأمّا إذا لم يكن إلّا كلام واحد ذو وجهين، فليس لنا إطلاق حتّى يؤخذ به، والحاصل أنّ ما نحن فيه من باب إجمال الدلالة، لا من باب وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب

الغير المضرّ بالإطلاق.

لا يقال: ينافي ما ذكرت من كون القدر المتيقّن في أخبار الجواز صورة الطمأنينة والاستقرار مرسلة الصدوق في الهداية «قال: سُئل الصادق عليه السلام عن الرجل يكون في السفينة وتحضر الصلاة أيخرج إلى الشطّ؟ فقال عليه السلام: لا، أيرغب عن صلاة نوح، فقال: صلّ في السفينة قائماً، فإن لم تهيّئ لك من قيام فصلّها قاعداً، فإن دارت السفينة فدر معها وتحرّ القبلة جهدك، فإن عصفت الريح ولم تهيّئ لك أن تدور إلى القبلة فصلّ إلى صدر السفينة»[1]، الخبر، فإنّه من أخبار الجواز مع فرض السائل القدرة على الخروج، ومع ذلك يكون المتيقّن منه صورة عدم التمكّن من الاستقرار بنحو ما مرّ في أخبار المنع.

لأنّا نقول: نعم الأمر كما ذكرت، ولكنّ الخبر غير صالح للاستناد بواسطة الإرسال، فلا ينافي مع ما ذكرنا في وجه التوفيق بين الطائفتين، والله العالم بحقائق الأحكام.

---

(١) الهداية: ١٤٨، باب صلاة السفينة.

المبحث الخامس

هل يعتبر في الصلاة أن لا تكون واقعة أمام قبر الإمام عليه السلام أو لا يعتبر ؟

نسب إلى المشهور الثاني مع الكراهة، بل حكي عن الحدائق أنّه لم يقف على من قال بالتحريم سوى شيخنا البهائي طاب ثراه، ثمّ اقتفاه جمع ممّن تأخّر عنه منهم شيخنا المجلسي وهو الأقرب عندي، انتهى.

ومستند المنع ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن داود عن أبيه عن محمّد بن عبد الله الحميري «قال: كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة عليهم السلام: هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا، وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم عليهم السلام أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه ورجليه، وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا ؟ فأجاب عليه السلام وقرأت التوقيع، ومنه نسخت: وأمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيادة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، وأمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الأمام، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه، لأنّ الإمام عليه السلام لا يتقدّم ويصلّى عن يمينه وشماله»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

ورواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمّد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام مثله، إلّا أنّه قال عليه السلام: «ولا يجوز أن يصلّى بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله، لأنّ الإمام عليه السلام لا يتقدّم ولا يساوى»[1].

وما رواه ابن قولويه رحمه الله في المزار على ما في الوسائل بإسناده عن عبد الله الأصمّ عن الهشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: «أتاه رجل فقال له: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله هل يزار والدك؟ قال عليه السلام: نعم ويصلّى عنده، وقال عليه السلام: يصلّى خلفه ولا يتقدّم عليه»[2].

والإشكال في سند الأُولى تارةً من حيث عدم ذكر الشيخ رحمه الله طريقه إلى محمّد بن أحمد بن داود، وأُخرى من حيث إنّ الفقيه في عرف الرواة يراد به أبو الحسن الماضي عليه السلام، والحميري غير معاصر له عليه السلام، فإمّا أنّ الواسطة كانت في البين وحذفت، وقوله: كتبت مقول قول الواسطة، وإمّا أنّه جرى في هذه الكلمة على خلاف الاصطلاح، وحينئذٍ إرادة المعصوم عليه السلام منه غير معلوم، فلعلّه أراد به واحداً من فقهاء الإماميّة رضوان الله عليهم.

مدفوع أمّا الأوّل فبأنّ الشيخ قد عيّن طريقه إلى الراوي في فهرسته على المحكيّ في جماعة ثقات، وأمّا الثاني فبأنّ حذف الواسطة خلاف الظاهر، كما أنّ إرادة غير المعصوم من لفظ الفقيه يأبى عنه جلالة الحميري، حيث لا يسأل عن غير المعصوم ولا سيّما مع تسمية كتابه توقيعاً، فالظاهر أنّ الرواية من قسم الصحاح.

نعم، الإشكال في الدلالة متّجه، حيث إنّ «لا يجوز» وإن كان ظاهراً في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) المصدر: الحديث ٧.

التحريم، إلّا أنّ التعليل يوهنه. وذلك لأنّه إن قرئ قوله عليه السلام: ويجعله الأمام (بفتح الهمزة) مراداً به ما هو إحدى الجهات فلا بدّ أن يراد من الإمام في قوله عليه السلام: لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه، هو أحد المعصومين عليهم السلام.

وحينئذٍ لا يصلح التعليل للوجوب، لأنّ عدم التقدّم على الإمام لو كان واجباً لوجب في غير حال الصلاة، وهو مقطوع العدم، فلا بدّ أن يراد به الأدب الغير الواجب، فيكون المعلّل أيضاً حكماً غير إلزامي.

نعم إن قرأنا «الإمام» في قوله: ويجعله الإمام ـ بكسر الهمزة ـ مراداً به إمام الجماعة، بمعنى أنّ القبر ينزّل منزلة إمام الجماعة، لا في جميع الخصوصيّات، بل في خصوص عدم التقدّم، فيراد من الإمام في قوله: لأنّ الإمام إلخ أيضاً إمام الجماعة، وحينئذٍ يصلح التعليل للحكم الإلزامي، إلّا أنّ هذا الاحتمال لو لم نقل بمرجوحيّته بالنسبة إلى الأوّل فلا أقلّ من مساواته معه وحصول الإجمال بذلك المسقط عن الاستدلال، والمتيقّن حينئذٍ مطلق المرجوحيّة للتقدّم في الصلاة على قبر الإمام عليه السلام.

وأمّا الروايتان الأُخريان فبعد الغمض عن سندهما يشكل حملهما على التحريم بعد تصريح الرواية الأُولى بجواز الصلاة في اليمين والشمال، فالنهي عنهما في الأُولى من الأخيرتين والأمر بالخلف في الأخيرة منهما لا يمكن أن يحملا على الإلزام، بل للكراهة والندب، فالنهي عن التقدّم لوقوعه في تلو المكروه أو المستحبّ يضعف عن إثبات التحريم.

ثمّ إنّ القول بتحريم التقدّم مبنيّ ـ على ما عرفت ـ على قراءة الإمام في صحيح الحميري في الموضعين بكسر الهمزة مراداً به إمام الجماعة، وحينئذٍ فالعبرة بنفس القبر، لا بالمقبر فيه، فلو اشتمل القبر على الثياب والشبّاك فاليمين والشمال

والقدّام والخلف يلحظ بالنسبة إلى المجموع، فإذا كان في أحد الجانبين بملاحظة المجموع ومتقدّماً بالنسبة إلى المدفون فيه فلا حرمة.

وأمّا إذا قرأناه في الموضع الأوّل بالفتح فالعبرة بالمدفون فيه، فلا بدّ من ملاحظة عدم التقدّم عليه في التخلّص عن الكراهة، هذا هو الكلام في قبور الأئمّة عليهم السلام.

حكم الصلاة بين القبور وعليها وإليها

وأمّا سائر القبور فالمعروف كراهة الصلاة بينها وعليها وإليها.

أمّا الأوّل: فللجمع بين موثّقة عمّار الناهية عن الصلاة بين القبور إلّا إذا كان بينه وبينها في كلّ واحدة من الجهات الأربع عشرة أذرع، وبين الصحاح الأربع الناصّة بالجواز من غير تقييد بالبعد المذكور.

ولا يخفى أنّها غير قابلة للتقييد بالموثّقة، لأنّه يلزم التقييد بالفرد النادر، فإنّ الغالب من الصلاة بين القبور كونها قريبة من المصلّي غير بعيدة عنه، خصوصاً بهذا المقدار من كلّ جانب، فلا محيص عن التصرّف في الموثّقة بحملها على الكراهة.

ومن هنا يعلم أنّ الصلاة إلى القبور أيضاً يعلم جوازها وعدم حرمتها من جهة الغلبة المذكورة أعني: أنّ الغالب من أفراد عنوان الصلاة بين القبور مشتمل على الصلاة إلى القبر، كما على الصلاة عن يمينه وعن شماله وفي قدّامه، فإذا حكم بعدم الحرمة بعنوان البينيّة يعلم عدمها بواحد من تلك العناوين الأربعة أيضاً، فإنّ الترخيص في الشيء ترخيص في ملازماته الغالبيّة، نعم لا يستفاد الكراهة إلّا بالنسبة إلى عنوان بين القبور دون شيء من تلك ولو انفكّ عن البين كما لو صلّى

في نقطة الانتهاء.

وأمّا الثاني: فيدلّ عليه قول النبيّ ﷺ: «الأرض كلّها مسجد، إلّا الحمّام والقبر»[١].

ورواية يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة على القبر أو يقعد عليه أو يبنى عليه»[٢].

والنهي وإن كان ظاهراً في التحريم، إلّا أنّ عطف المكروه عليه أو عطفه على المكروه يوهن ظهوره، فالمتيقّن مطلق المرجوحيّة.

وأمّا الثالث: أعني الصلاة إلى القبر فقد استدلّ على كراهتها بصحيحة معمّر بن خلّاد عن الرضا عليه السلام «قال عليه السلام: لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلة»[٣].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قلت له: الصلاة بين القبور؟ قال: بين خللها، ولا تتّخذ شيئاً منها قبلة، فإنّ رسول الله ﷺ نهى عن ذلك وقال: لا تتّخذوا قبري قبلة ولا مسجداً، فإنّ الله عزّ وجلّ لعن الذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[٤].

ومرسلة الصدوق «قال: قال النبيّ ﷺ: لا تتّخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً، فإنّ الله عزّ وجلّ لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[٥].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٨.

(٣) المصدر: الحديث ٣.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٥.

(٥) المصدر: الحديث ٣.

والاستدلال بهذه الأخبار مبنيّ على تفسير الاتّخاذ قبلة بكون الصلاة في قبال القبر وبحذاه، وهذا بعيد غايته، حيث لا يطلق بمجرّد محاذاة شيء لإنسان ومواجهته إيّاه أنّه قبلة له، فضلاً عن صدق اتّخاذه قبلة، مضافاً إلى عدم مناسبة التعليل بلعن اليهود بهذا العمل مع الكراهة، بل المناسب له التحريم، وإلى معارضتها على هذا التفسير بالأخبار الكثيرة الواردة في باب زيارة الحسين وسائر الأئمّة صلوات الله عليه وعليهم المشتملة على استحباب الصلاة خلف قبورهم عليهم السلام وترتّب الثواب عليها.

وارتكاب التخصيص بما عدا قبورهم عليهم السلام ينافيه ما في صحيح زرارة والمرسل المتقدّمين من نهي النبيّ صلى الله عليه وآله من اتّخاذ قبره صلى الله عليه وآله قبلة، والتفصيل بين قبره صلى الله عليه وآله وقبورهم عليهم السلام نقطع بعدمه، فهذه الأخبار منافية مع تلك بناءً على التفسير المذكور، سواء على التحريم أم الكراهة.

فالحقّ أن يقال تفصّينا عن جميع ذلك بحرمة عنوان اتّخاذ القبر قبلة، لكن بمعنى جعله كالكعبة، لا على سبيل الاستقلال بأن يصلّي إليه ولو مستدبراً للكعبة المشرّفة، فإنّه أمر لا ينقدح في ذهن أحد من المسلمين ولو كان من أضعف العوام، حيث إنّ اشتراط الكعبة في الصلاة صار في المغروسيّة في الأذهان بمثابة لا ينقدح في ذهنهم خلافه حتّى يحتاج إلى النهي والردع، بل على سبيل المشاركة، بأن يصلّي نحو الكعبة، لكن مع توجّه خاطره إلى القبر الشريف أيضاً بأن يجعله كالكعبة المشرّفة وجهاً لله تعالى.

فكما أنّ استقباله للكعبة بعنوان أنّه وجه الله، كذلك كان متوجّهاً إلى القبر الشريف بهذا النظر بحيث يجمعهما في الوجهيّة لله تعالى.

فهذا المعنى أمر يمكن أن ينقدح في بعض الأذهان العاميّة، كما انقدح نظيره

فيهم، فلهذا احتيج إلى الردع عنه حين ما رخّصوا عليهم السلام في الصلاة بين القبور حتّى لا يرتكبه أحد بالنسبة إلى قبر من قبور الأئمة عليهم السلام أو الصلحاء الأبرار إذا كان في سمت قبلة المصلّي.

وبالجملة، فالظاهر إرادة هذا المعنى، ويناسبه التعليل أيضاً، ولا ينافيه الأخبار المشار إليها أيضاً، لأنّها ناظرة إلى مجرّد كون الصلاة خلف القبر بدون الاتّخاذ المذكور، لكن على هذا يبقى كراهة الصلاة إلى القبر بلا دليل.

البحث الخامس

في الأذان والإقامة

وفيها مباحث :

المبحث الأوّل

لا إشكال في أنّهما مشروعان مؤكّداً في الفرائض الخمس اليوميّة، إنّما الكلام في أنّها على وجه الوجوب إمّا شرعاً أو شرطاً في كليهما، أو في خصوص الإقامة مطلقاً، أو في بعض الصور، أو على وجه الاستحباب مطلقاً.

فقد اختلفت الأقوال في ذلك لاختلاف الأنظار في وجه الجمع بين متشتّتات الأخبار، إلّا أنّ المشهور على ما قيل على استحبابهما في الجميع مطلقاً، سفراً وحضراً، أداءً وقضاءً، جماعةً وفرادى، ولنقدّم الكلام في الإقامة، لأنّ القول بوجوبها في جميع الفرائض الخمس أكثر، ثمّ نتبعه إن شاء الله تعالى بالتكلّم في الأذان.

فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ مقتضى الأصل لا شبهة أنّه مع إجمال الأدلّة والترديد في وجوبها بأيّ من القسمين أعني شرعيّاً كان أم شرطيّاً هو البراءة وعدم الوجوب بناءً على أنّ الشكّ في الشرط مرجعه البراءة كما قرّر في الأُصول، فالقائل بالوجوب لا بدّ له من إقامة الدليل، فالذي يمكن أن يكون مستنداً له في هذا الباب أحد أُمور:

الأوّل: ما ورد في موثّقة عمّار من قول الصادق عليه السلام في مقام التعليل لعدم

سقوط الأذان والإقامة عن المريض وإن كان شديد الوجع: «لأنّه لا صلاة إلّا بأذان وإقامة»[١].

وظاهر هذا التركيب كون النفي راجعاً إلى الحقيقة، ورجوعه إلى الكمال خلاف الظاهر.

وفيه أنّه بعد لزوم إرجاعه إلى الكمال بالنسبة إلى الأذان لوجود الأخبار الأُخر المصرّحة بنفي وجوبه وعدم البأس بتركه في السفر والحضر بنحو الإطلاق من دون تفصيل ـ كما في صحيحة الحلبي ـ لا يمكن حفظ هذا الظهور بالنسبة إلى الإقامة فقط، بل إمّا يحمل على نفي الكمال بالنسبة إليهما، فيكون الموثّقة شاهداً على استحباب الإقامة لا وجوبها، أو على الجامع بين نفي الكمال والصحّة، فلا دلالة لها بالنسبة إلى الإقامة حينئذٍ لا على الوجوب ولا الاستحباب، وعلى كلّ حال لا يمكن التمسّك بها للوجوب.

الثاني: ما ورد في مقام تعليل اعتبار عدم التكلّم في الإقامة من قول الصادق عليه السلام في خبر أبي هارون المكفوف: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلّم ولا تؤمِ بيدك»[٢].

ومثله ما في خبر يونس الشيباني من قول الصادق عليه السلام: «إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلاً، فإنّك في الصلاة»[٣]، وفي خبر آخر: «فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»[٤].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

فإنّ التعبير بكونها من الصلاة أو : إنّك في الصلاة ربما يستفاد منه علاوة على وجوبها كونها دخيلة فيها على وجه الشرطيّة بحيث يفسد الصلاة بدونها، ولهذا اعتبر فيها ما اعتبر في الصلاة.

ولكن فيه أنّه بعد القطع بتفاوت أفراد الصلاة كمالاً ونقصاناً، فمن المحتمل أنّ الإقامة كالقنوت موجبة لكمال الصلاة وصحّ اعتبار كونها من الصلاة، فإنّ أجزاء الصلاة الكاملة وشروطها يصحّ أن يقال : إنّها بعض الصلاة حقيقةً، ولا سيّما بعد ما ورد في مقام تحديد أفعال الصلاة من أنّ أوّلها التكبير وآخرها التسليم، وأمّا اشتراط ما يشترط في الصلاة من الطهارة والاستقبال وعدم التكلّم فعلى القول به لا يدلّ على الوجوب، إذ ربّ مستحبّ يشترط في صحّته الطهارة وسائر الشروط الصلاتيّة.

الثالث : ما ورد من تجويز قطع الفريضة عند نسيان الإقامة لتداركها، فإنّه لو لم تكن الإقامة واجبة لما جاز لأجل تداركه قطع الصلاة الذي هو أمر محرّم في نفسه.

وفيه أنّه من المحتمل أن يكون جواز ذلك المحرّم لأجل الأمر الغير الواجب من جهة قصور مقتضيه واختصاصه بعدم طروّ ذلك الأمر، وبعبارةٍ أُخرى : من باب فوات الموضوع لذلك المحرّم، لا من باب المزاحمة، كما وقع نظيره في السورة، فإنّ وجوبها مقصور بعدم الاستعجال لأجل حاجة ولو دنيويّة، فالحاجة الدنيويّة موجبة لفوات موضوع الوجوب وملاكه، لا أنّها يزاحم الواجب مع تحقّق موضوعه.

الرابع : ما ورد من التعبير بأنّه : « يجزيك في الصلاة إقامة واحدة »[1]، أو

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة.

«إقامة بدون أذان»[١].

تقريب الاستدلال أنّ لفظ الإجزاء في حدّ ذاته لا ظهور له في الوجوب، بل يختلف حسب كون النظر في استعماله إلى أداء الأمر الاستحبابي أو الوجوبي، وهو فيهما مستعمل في معناه بدون تجوّز فيه أصلاً، ولكن في خصوص المقام يمكن استظهار الوجوب منه بملاحظة أنّ مجموع الأذان والإقامة ليسا متعلّقين لأمر واحد بحيث يكون امتثاله متوقّفاً على إيجاد كليهما، فلو لم يأت بواحد لم يمتثله أصلاً، بل كلّ واحد له أمر مستقلّ منحاز عن الآخر، فلا معنى للإجزاء في شيء منهما بالنسبة إلى أمر الآخر، كما أنّ الإجزاء عن أمر نفسه بديهيّ لا يحتاج إلى البيان، فلو كان الأمران استحبابيّين لما كان لهذا الإطلاق وجه إلّا لدفع توهّم المخاطب ارتباطها في الأمر الاستحبابي وبيان أنّهما متعلّقين لأمرين مستقلّين، ولكنّه توهّم بعيد.

وهذا بخلاف ما لو كان أمر الإقامة وجوبيّاً والأذان ندبيّاً، فيصحّ دفعاً لتوهّم كونهما معاً مأموراً بهما بأمرين وجوبيّين الإطلاق المذكور، يعني يجزيك في مقام الامتثال للأمر الوجوبي الإقامة الواحدة، فإذا فعلتها فقد فرغت عمّا تعلّق بعهدتك وجوباً، وإنّما فات منك الفضل.

والحاصل: لو كان الأذان والإقامة بجمعهما عنوان واحد وكانا مستحبّين بذاك العنوان الواحد المنطبق عليهما على وجه الارتباط وكان ذلك العنوان تشكيكيّاً بحيث كان مرتبته الأعلى متقوّمة بهما معاً، والأدنى حاصلة بواحد منهما، أو كان في البين توهّم ذلك كان لإطلاق الإجزاء في الإقامة وحدها وجه.

وأمّا إذا كان حكايه الارتباط بينهما حتّى في المرتبة غير ثابتة ولا محتمل، بل

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة.

كان مقطوعاً أنّهما أمران منحاز كلّ منهما عن الآخر فلا محالة يكون الكلام المذكور للإرشاد إلى تميّز الواجب منهما عن المندوب، هذا.

مضافاً إلى أنّ التتبّع في الروايات يشهد بأنّ الإقامة كانت عند السائلين مفروغاً عنها، بحيث لم يقع سؤال عن تركها كما وقع السؤال عن ترك الأذان، وأيضاً في موارد السقوط مثل المزدلفة وعرفة لم يرخّص شرعاً إلّا في ترك الأذان دون الإقامة، فيشهد ذلك بأنّ الإقامة من الأمور المفروغ عنها، بحيث لا يرفع اليد عنها بحال، كسائر الأفعال الواجبة الصلاتيّة، نعم مجرّد ذلك لا يدلّ على أنّه تعبّدي أو شرطي.

لكنّ الذي يبعّد الوجوب الشرطي في الإقامة ما ورد مستفيضاً من أنّ: «من صلّى بأذان وإقامة صلّى خلفه صفّان من الملائكة، ومن صلّى بإقامة بغير أذان صلّى خلفه صفٌّ واحد»[1].

فإنّ التعبير عن شرطيّة شيء للصلاة ليس إلّا ببطلان الصلاة بدونه، كقوله: لا صلاة إلّا بكذا، وما يؤدّي مؤدّاه، ولا يتعارف التعبير عنها ببيان الثواب على فعله وأنّ من فعل كذا كان له من الأجر كذا وإن كان ذلك في الواجبات المستقلّة متعارفاً.

فالإنصاف منافاة هذه الأخبار مع وجوبها الشرطي دون التعبّدي.

ويمكن أن يقال بأنّا نستفيد استحباب الإقامة من أخبار اقتداء الملائكة صفّاً أو صفّين، لا لمجرّد أنّ الترغيب إلى عمل بذكر الثواب يستشمّ منه رائحة الاستحباب، بل لمقدّمتين مستفادتين من هذه الأخبار.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الأذان والإقامة.

الأولى : أنّ الأذان والإقامة ليسا بأجنبيّين عن الصلاة ومطلوبين مستقلّين بحيالها، بل يحدث بسببها خصوصيّة ومزيّة في الصلاة، فالصلاة المقرونة بهما أو بالإقامة ذات مزيّة مفقودة في الصلاة الفاقدة، لا أنّ الصلاة على حال واحد في الحالين وإنّما الفرق بإدراك مطلوب آخر معها وفواته.

وسبب استفادة ذلك منها حكمها بأنّ الأذان والإقامة موجبان لأهليّة في الصلاة وارتفاع منزلة فيها حتّى تصير قابلة لاقتداء الملائكة بها، فهما نظير خصوصيّة الكون في المسجد وسائر الأمور الموجبة لحدوث خصوصيّة في الصلاة المقرونة بها، ويعبّر عنها بالشروط، غاية الأمر إمّا الشرط الوجوبي أو الاستحبابي، فطلوب الشارع هو الصلاة معها.

كما تقول : مطلوبه الصلاة مع الطهارة، فكما أنّ الوضوء مطلوب مقدّمي لتحصيل هذه الخصوصيّة المتقوّمة بها مطلوبيّة الشارع في الصلاة، فكذا الأذان والإقامة أيضاً مطلوبان مقدّميان لتحصيل الخصوصيّة الخاصّة المتقوّمة بها، إمّا أصل المطلوبيّة المتعلّقة بالصلاة، وإمّا مرتبة كاملة منها.

فعلى التقدير الأوّل هما شرطان للصحّة، وعلى الثاني شرطان للكمال، نعم يحتمل أن يكونا مضافاً إلى هذه المطلوبيّة المقدّميّة مطلوبين نفساً أيضاً، ولكن مطلوبيّتها نفساً لا دليل عليها، فيكون مجرىً للأصل.

ويظهر الثمر في ما لو ترك الصلاة وتركها أيضاً، فعلى الأوّل لا يستحقّ إلّا عقوبة الصلاة، وعلى الثاني يستحقّ عقوبتين، وبالجملة، الذي يمكن جعل هذه الأخبار دليلاً عليه ليس بأزيد من الطلب المقدّمي، فيبقى النفسي على صرف الاحتمال الخالي عن الحجّة.

والثانية : أنّه بعد استظهار عدم الطلب النفسي، وإلّا لكان المناسب ظهور

الأثر في نفس الإقامة كان قيل : من أقام أمام صلاته وقع مورد تحسين صفّ من الملائكة في إقامته، ومن أذّن وأقام وقع مورد تحسين صفّين فيهما.

فحيث رتّبه على الصلاة وأنّ الصلاة تصير لائقة بأن يقتدي بها الملائكة كان هذا قرينة على أنّ مطلوبيّتها على وجه الشرطيّة للصلاة، لا النفسيّة نقول : الصلاة المأخوذة في القضيّة ـ والمفروض لها حالتان : كونها مع الإقامة تارة، ومع الأمرين أُخرى ـ يحتمل فيها ثلاثة احتمالات :

الأوّل : الصلاة الجامعة لشرائط الصحّة كلاً ومن جميع الجهات.

الثاني : الأعمّ من الصحيحة ومن الفاسدة مطلقاً ولو بعدم الطهارة ونحو ذلك.

والثالث : الصحيحة من غير جهة الإقامة، فالاحتمال الوسط لا يحتمله أحد، إذ الملك لا يقتدي بالفاسدة قطعاً، وأمّا الأخير فيبعّده أنّ الإقامة إذا كانت شرطاً للصحّة وكانت الصلاة بدونها فاسدة كالطهارة فأوّلاً لا اختصاص بهذا الشرط في اقتداء الملك، بل لا بدّ من ذكر القبلة والطهور وغيرهما من الشروط أيضاً، وثانياً لا اختصاص للملك بكون ذلك شرطاً لاقتدائه، بل أدنى مصلّ من البشر أيضاً يتوقّف اقتداؤه على وجود شرائط الصحّة في صلاة المقتدى (بالفتح) فما وجه التخصيص لذلك بالملك.

مضافاً إلى أنّ إطلاق الصلاة منصرف إلى الوجه الأوّل أعني : الجامعة لتمام الشرائط. كما في قولك : من تصدّق أمام صلاته بدرهم كانت صلاته مشرقة مضيئة، فإنّ الإنسان يفهم من لفظ «صلاته» ما هو الجامع لتمام الشرائط المفروغ عنها في هذا الكلام، ولا محالة ليس التصدّق بدرهم من جملتها.

نعم لو ثبت من دليل خارجي شرطيّة التصدّق وارتباطه بالصلاة من حيث الصحّة لا الكمال صار ذلك قرينة على إرادة خلاف الظاهر أعني : الصلاة الصحيحة

من غير هذه الجهة، ولكن ما لم يثبت من الخارج ذلك كان نفس الكلام ظاهراً في سلب ارتباطه عن الصلاة صحّةً وإن ارتبط بها كمالاً.

ويشهد لما ذكر من عدم إرادة الصحّة لولا الإقامة أنّ المراد بالنسبة إلى الأذان قطعاً هو الصلاة الصحيحة من جميع الجهات، فلو كان بالنسبة إلى الإقامة هو الصحيحة من غير جهتها لزم اختلاف السياق، مع أنّ الظاهر كونها على نسق واحد بالنسبة إليهما، فإمّا أُريد من الصلاة هو الصحيحة من جميع الجهات بالنسبة إلى كليهما، وإمّا الصحيحة من غير جهة الإقامة والأذان، فحيث إنّ الثاني مقطوع العدم، للقطع بعدم دخالة الأذان في الصحّة، يتعيّن الأوّل، ولازمه عدم دخالة الإقامة أيضاً في الصحّة كالأذان.

هذا مضافاً إلى أنّا لم نعهد في شيء من أدلّة الأجزاء والشرائط المعتبرة في صحّة المأمور به إفادة الجزئيّة أو الشرطيّة بلسان ذكر الثواب، كان يقال: من قرأ الفاتحة في صلاته كان له كذا وكذا من الأجر، نعم يعهد ذلك في أدلّة الواجبات والمستحبّات المستقلّة وكذا في المستحبّات التي لها دخل في كمال الطبيعة المأمور بها مع الفراغ عن صحّتها، وحيث إنّ الإقامة ليست من قبيل الأوّلين بحكم المقدّمة الأُولى تعيّن أن يكون من الأخير.

ويشهد لهذا أيضاً قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الصفّ والصفّين: اغتنم الصفّين، حيث أطلق الغنيمة على صفّ الإقامة كصفّ الأذان، فكما أنّ الثاني غنيمة، كذلك الأوّل، ولا يخفى ظهور لفظ الغنيمة في عدم الوجوب، هذا.

ويمكن أن يستدلّ أيضاً على عدم وجوب الإقامة واستحبابها بما في صحيح صفوان من قوله عليه السلام: «والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

تقريب الاستدلال أنّه عليه السلام عبّر بالأفضليّة بالنسبة إلى الأذان والإقامة كليهما، لا بمعنى اجتماعهما، إذ العطف بالواو ليس لاجتماع المعطوف والمعطوف عليه في الوجود، بل لاجتماعهما في الحكم وإن كانا بحسب الوجود مختلفين غير مجتمعين.

ألا ترى صحّة قولك: جاءني زيدٌ وعمرو إذا جاءا متعاقبين لا متقارنين؟ فكذا ها هنا إذا قيل: الإقامة والأذان أفضل، معناه أنّ الإقامة أفضل والأذان أفضل، فالصلاة مع تركهما أيضاً له فضل، لكن مع فعلهما أو فعل أحدهما يصير أفضل، وهذا التعبير وإن وقع في موثّق سماعة بالنسبة إلى الأذان فقط، ولكن قد جمع بينهما في هذا التعبير في صحيحة صفوان.

ففي الأُولى: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تصلّ الغداة والمغرب إلّا بأذان وإقامة ورخّص في سائر الصلوات بالإقامة، والأذان أفضل»[1].

وفي الثانية: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الأذان مثنى مثنى، والإقامة مثنى مثنى، ولا بدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر، لأنّه لا يقصّر فيهما في حضر ولا سفر، ويجزيك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة، والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل»[2].

وإرجاع الكلام إلى أنّ ضمّ الأذان إلى الإقامة في الجميع أفضل خلاف ظاهر لا يصار إليه بغير ضرورة تُلجأ إليه، بل يستفاد من الكلام أنّ الأذان ولو منفكّاً عن الإقامة أفضل من تركه، كما أنّ الإقامة منفكّة عن الأذان أفضل من تركها، فيستفاد مشروعيّة الأذان فقط بدون الإقامة أيضاً كالعكس مضافاً إلى مشروعيّة الصلاة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

بدونهما، والله العالم.

إن قلت: الأفضليّة إنّما لوحظت بالنسبة إلى التبعيض بين الصلوات بإتيان الأذان والإقامة معاً في الفجر والمغرب والاقتصار على الإقامة في الثلاثة الباقية، فالمفضّل عليه هذا، والمفضّل هو الإتيان بهما معاً في جميع الصلوات، وعلى هذا فيكون من باب أفضليّة أحد أفراد الطبيعة المأمور بها، نحو قولك: التصدّق بهذا الدرهم واجبٌ، وبهذا وذاك أفضل، وليس في هذا مخالفة ظاهر في كلمة الواو.

قلت: في هذا المثال أيضاً لم يفد الواو المعيّة في الوجود، بل في الحكم، غاية الأمر أنّ الأفضليّة حكم للتصدّق لا للدرهمين، وحكمهما هو التصدّق.

وإن شئت المثال المناسب للمقام فلاحظ قولك: إكرام زيد وإكرام عمرو أفضل من إكرام بكر، فهل ترى أنّ معنى الكلام أنّ مجموع الإكرامين من حيث الاجتماع أفضل، أو أنّ المعنى أنّ كلاً منهما أفضل؟ لا أظنّك تقول بالأوّل.

وحينئذٍ نقول في المقام: إنّ المفضّل عليه هو الصلاة الخالية عن الأذان في حكم أفضليّة الأذان، والصلاة الخالية عن الإقامة في حكم أفضليّة الإقامة.

والقرينة على هذا موثّقة سماعة حيث قال عليه السلام بعد الحكم بنظير ما في صحيح صفوان: والأذان أفضل، ولا شكّ أنّ معنى هذه الكلمة ليس أنّ ضمّ الأذان أفضل حتّى يكون المفضّل عليه هو الصلاة مع الإقامة بلا ضمّ الأذان، بل المعنى أنّ نفس الأذان بالنسبة إلى الصلاة الخالية عنه أفضل، فإذا عطفنا على الأذان الإقامة وقلنا: الأذان والإقامة أفضل، وراعينا ظهور كلمة الواو في الاشتراك في الحكم لا المعيّة في الوجود صار المعنى أنّ الإقامة أيضاً حالها كالأذان في أنّها أفضل بالنسبة إلى خلوّ الصلاة عنها، فكلّ من الأمرين إنّما فضّل على فقدان نفسه في الصلاة بدون ملاحظة صاحبه، فكأنّه قيل: الأذان في جميع الصلوات أفضل من حالة خلوّ الصلاة عنه،

وكذا الإقامة، ولا تتركهما في الغداة والمغرب ورخّص لك بالاكتفاء بالإقامة في الثلاثة الباقية.

والحاصل أنّه بعد إمكان حفظ ظهور الواو وعدم منافاةٍ لسائر أجزاء الكلام معه وعدم إشكال في أصل هذا الظهور لا وجه لرفع اليد عنه.

ويشهد للاستحباب أيضاً في الجملة الخبر المرويّ عن دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام «قال: لا بأس بأن يصلّي الرجل بنفسه بلا أذان وإقامة»[1].

كلام حول كتاب دعائم الإسلام

وأمّا اعتبار هذا الكتاب ومؤلّفه أعني: أبا حنيفة القاضي نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيون الذي كان منصوباً بالقضاوة من طرف خليفة عصره من الخلفاء الإسماعيليّة فربما يخدش فيه تارةً من حيث اشتماله على الفتاوى الغير المفتى بها عند الأصحاب، كعدم انفعال الماء القليل وتحريم نكاح المتعة.

وأُخرى من حيث خلوّه عن الرواية عن الأئمّة من بعد الصادق عليه السلام واقتصاره عليه ومن تقدّمه عليهم السلام، وهذا يناسب مذهب الإسماعيليّة القائلين بإمامة إسماعيل بن جعفر بعد أبيه عليه السلام وأنّه حيّ غائب.

وثالثة من حيث عدم اشتهاره بين أصحاب الحديث وعدم نقلهم عنه، مع نقلهم عن فاسد العقيدة في المذهب إذا كان موثّقاً، وما ذاك إلّا لعدم كونه معتمداً عندهم.

---

(١) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

ورابعة من حيث إرساله وحذفه أسانيد الأحاديث المنقولة فيه.

ولعلّه من هذه الجهات أو بعضها ذكر العلّامة المجلسي في البحار أنّ أخباره يصلح للتأييد والتأكيد.

وأمّا المؤلّف: فقد قال في ترجمته في أمل الآمل: أبو حنيفة نعمان بن أبي عبد الله محمّد بن منصور بن أحمد بن حيوان، أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم، ذكره الأمير مختار المسحي في تأريخه، فقال: كان من الفقه والدين والنبل على ما لا مزيد عليه، وله عدّة تصانيف، منها: كتاب أُصول المذهب وغيره، انتهى. وكان مالكي المذهب، ثمّ انتقل إلى مذهب الإماميّة وصنّف كتباً وكتاب الأخبار في الفقه، وكتاب الاقتصار في الفقه أيضاً، وقال ابن زولاق في كتاب أخبار مصر في ترجمة أبي الحسن علي بن النعمان المذكور وكان أبوه النعمان بن محمّد بن القاضي في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانيه وعالماً بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعراء الفحل والمعرفة بأحوال الناس مع عقل وإنصاف وألّف لأهل البيت من الكتب آلاف أوراق بأحسن تأليف وأملح سجع، وعمل في المناقب والمثالب كتاباً حسناً، وله ردود على المخالفين، له ردّ على أبي حنيفة ومالك، وعلى الشافعي، وكتاب اختلاف الفقهاء، وينتصر فيه لأهل البيت عليهم السلام، وله القصيدة ألقبها بالمنتخبة، وكان أبو حنيفة المذكور ملازماً صحبة المعزّ تميم بن المنصور لمّا وصل من إفريقيّة إلى الديار المصريّة، كان معه ومات سنة ٣٦٣ بمصر، ذكر ذلك كلّه ابن الخلّكان، انتهى كلام أمل الآمل.

نعم ذكر ابن شهرآشوب في معالم العلماء أنّه ليس بإمامي، وكتبه حسان.

وعن العلّامة الطباطبائي في رجاله في ضمن كلام له في ترجمة القاضي المذكور: وكتاب الدعائم كتاب حسنٌ جيّد يصدق ما قيل فيه، إلّا أنّه لم يرو فيه

عمّن بعد الصادق عليه السلام من الأئمة عليهم السلام خوفاً من الخلفاء الإسماعيليّة، حيث كان قاضياً منصوباً من قبلهم بمصر، لكنّه قد أبدأ من وارء ستر التقيّة مذهبه بما لا يخفى على اللبيب.

وقال صاحب المقاييس في ذكر القائلين بعدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة: وذهب إليه من القدماء صاحب دعائم الإسلام، كما يظهر من كلامه في هذا الكتاب، وساق بعض ما رواه فيه وبيّنه وشرحه، ثمّ قال: وهذا الرجل كما يلوح في كتابه من أفاضل الشيعة، بل الإماميّة وإن لم يرو في كتابه إلّا عن الصادق ومن قبله من الأئمة عليهم السلام.

وقال: وما في معالم السروي من نفي كونه إماميّاً منظور فيه، وقد ذكر السروي أنّ له كتباً حساناً في الإمامة وفضائل الأئمّة عليهم السلام وغيرها، وعدّ منها كتاباً في المناقب إلى الصادق عليه السلام، ولعلّ الوجه في اقتصاره عليه سلام الله عليه ما سبق من احتمال كون من نسبه من العامّة إلى الإماميّة أنّه من الشيعة، لكنّه خلاف الظاهر، والله يعلم.

وأكثر الأخبار التي أوردها في الدعائم موافقة لما في كتب أصحابنا المشهورة، وقال في أوّله أنّه اقتصر فيه على الثابت الصحيح ممّا جاء عن الأئمة من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من جملة ما اختلف فيه الرواة عنهم وأنّه إنّما أسقط الأسانيد طلباً للاختصار، إلّا أنّه مع ذلك خالف فيه الأصحاب في جملة من الأحكام المعلومة عندهم، بل بعض ضروريّات مذهبهم كحلّية المتعة، فربما كان مخالفته لهم هنا وبقاؤه على مذهب مالك من هذا الباب.

ولعلّه لبعض ما ذكر ولعدم اشتهاره بين الأصحاب وعدم توثيقهم له وعدم تصحيحهم لحديثه أو كتابه لم يورد صاحب الوسائل شيئاً من أخباره ولم يعدّ

الدعائم من الكتب التي يعتمد عليها، وقال صاحب البحار: إنّ أخباره يصلح للتأييد والتأكيد، مع أنّ أخبار كثير من الأُصول والمصنّفات يعتمد عليها وإن كان مؤلّفوها فاسدي المذهب كابن فضّال وغيره، فلتعرف ذلك. انتهى.

أقول: أمّا اشتماله على الفتاوى الغير المفتى بها عند الأصحاب فقد اعتذر عنه العلّامة النوري قدّس سرّه في خاتمة كتاب مستدرك الوسائل بوجوه:

الأوّل: أنّه لم يخالف في موضع إلّا لما ساقه الدليل من ظاهر كتاب أو سنّة، ولم يتمسّك في موضع بالقياس والاستحسان والاعتبارات العقليّة والمناطات الظنّيّة.

الثاني: أنّه لم يكن الأحكام في تلك الأعصار بين فقهاء أصحابنا منقّحة متميّزة.

الثالث: أنّه ما خالف في فرع غالباً إلّا ومعه موافق معروف، نعم في مسألة المتعة لا موافق له، إلّا أنّي بعد التأمّل ظهر لي أنّه ذكر ذلك على غير وجه الاعتقاد وإن استند للحرمة إلى أخبار رواها تقيّة أو تحبّباً إلى أهل بلاده، فإنّها عندهم من المنكرات العظيمة.

والشاهد على ذلك ـ مضافاً إلى بعد خفاء حلّيتها عند الإماميّة عليه ـ أنّه ذكر في كتاب الطلاق في باب إحلال المطلّقة ثلاثاً ما لفظه: وعنه يعني جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه «قال: من طلّق امرأته أي ثلاثاً، فتزوّجت تزويج متعة لم يحلّها ذلك له» ولولا جوازها وعدم كونها الزنا المحض لم يكن ليوردها في مقام ما اختاره من الأحكام الثابتة عنهم عليهم السلام بالأثر الصحيح، وهذا ظاهر والحمد لله، ومثله ما ذكره في باب ذكر الحدّ في الزنا ما لفظه: وعن عليّ صلوات الله عليه: «ولا يكون الإحصان بنكاح متعة» ودلالته على ما ادّعيناه أوضح.

الرابع: بُعد محلّ إقامته عن مجمع العلماء والمحدّثين والفقهاء الناقدين

وتعسّر اطّلاعه على زبرهم وتصانيفهم وآرائهم وفتاواهم، لطول المسافة وصعوبة السير وقلّة التردّد، خصوصاً بعد تعدّد الخليفة، فإنّه كان في مصر وكان تحت ملوك الفاطميّين، والأصحاب في أقطار العراق والعجم وكانت في تصرّف العباسيين.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا ذكر من عدم اشتهاره، فإنّه لعدم اطّلاعهم عليه وعدم حاجتهم إليه، وصاحب الوسائل الظاهر أنّه لم يعثر على هذا الكتاب، فإنّه قال في آخر كتاب الهداية وهو مختصر الوسائل في ذكر الكتب التي لم ينقل عنها إمّا لقلّة ما فيها من النصوص، أو لعدم ثبوت الاعتماد عليه، وعدّ منها فقه الرضا وطبّه عليه السلام، أو ثبوت عدم اعتباره، وعدّ منها مصباح الشريعة.

وقال في أمل الآمل: وعندنا أيضاً كتب لا نعرف مؤلّفها، وعدّ منها عشرة، وليس لهذا الكتاب ذكر في الموضعين، ومن البعيد أنّه كان عنده ولم يشر إليه، لأنّه إن عرف صاحبه وأنّه هو القاضي نعما، فقد مدحه في أمله، فينبغي ذكره في ما اعتمد عليه ونقل عنه وإن لم يعرفه، فذكره في الكتب المجهولة أولى من ذكر طبّ الرضا عليه السلام والكشكول الذي ليس فيه حكم فرعيّ أصلاً.

وأمّا خلوّه عن الرواية عن الأئمة بعد الصادق عليهم السلام فقد ذكر العلّامة المذكور في الكتاب المزبور أنّه وجد في كتاب الوصايا من الدعائم رواية عن ابن أبي عمير أنّه «قال: كنت جالساً على باب أبي جعفر عليه السلام إذ أقبلت امرأة فقالت: استأذن لي على أبي جعفر عليه السلام، قيل لها: وما تريدين منه؟ قالت: أردت أن أسأله عن مسألة، فقيل لها: هذا الحكَم فقيه أهل العراق فاسأليه، قالت: إنّ زوجي هلك وترك ألف درهم وكان لي عليه من صداقي خمسمائة درهم، فأخذت صداقي وأخذت ميراثي، ثمّ جاء رجل فقال: لي عليه ألف درهم وكنت أعرف له ذلك، فشهدت بها، فقال

الحكم: اصبر لي حتّى أتدبّر في مسألتكِ وأحسبها وجعل يحسب، فخرج إليه أبو جعفر عليه السلام وهو على ذلك، فقال: ما هذا الذي تحرّك به أصابعك يا حكم؟ فأخبره، فما أتمّ الكلام حتّى قال أبو جعفر عليه السلام: أقمرت له بثلثي ما في يديها ولا ميراث لها حتّى يقضيه»[1].

والمراد به أبو جعفر الثاني عليه السلام قطعاً، لأنّ ابن أبي عمير لم يدرك الصادق عليه السلام فضلاً عن الباقر عليه السلام، بل أدرك الكاظم عليه السلام ولم يروِ عنه، وإنّما هو من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام، وهو من مشاهير الرواة، بل الفقهاء العظام الذين لا يخفى عصرهم وزمانهم وطبقتهم على مثله من أهل العلم والفضل.

وفي كتاب الوقوف عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام: «إنّ بعض أصحابه كتب إليه: أنّ فلاناً ابتاع ضيعة وجعل لك في الوقف الخمس»[2]. إلى آخر الخبر المرويّ في الكافي والتهذيب والفقيه مسنداً عن عليّ بن مهزيار «قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام إلخ»[3] وعليّ من أصحاب الجواد والرضا عليهما السلام لم يدرك قبلهما من الأئمة عليهم السلام أحداً.

وفي كتاب الميراث عن حذيفة بن منصور «قال: مات أخ لي وترك ابنته، فأمرت إسماعيل بن جابر أن يسأل أبا الحسن عليّاً صلوات الله عليه عن ذلك،

---

(١) دعائم الإسلام ٢: ٣٦١، الحديث ١٣١٥، وعنه مستدرك الوسائل: كتاب الوصايا، الباب ٢٥ من أبواب كتاب الوصايا، الحديث ١.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٣٤٤، الحديث ١٢٩٠، وعنه مستدرك الوسائل: كتاب الوقوف والصدقات، الباب ٤، الحديث ١.

(٣) الكافي ٧: ٢٦ / ٣٠، والتهذيب ٩: ١٣٠ / ٥٥٧، والفقيه ٤: ١٧٨ / ٦٢٨.

فسأله، فقال: المال كلّه لابنته»[1].

وأيضاً ذكر في آخر أدعية التعقيب ما لفظه: «وروينا عن الأئمة عليهم السلام أنّهم أمروا بعد ذلك بالتقرّب بعقب كلّ صلاة فريضة، والتقرّب أن يبسط المصلّي يديه... إلى أن ذكر الدعاء وهو: اللهمّ إنّي أتقرّب إليك بمحمّد رسولك ونبيّك وبعليّ وصيّه وليّك، وبالأئمة من ولده الطاهرين الحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمّد بن عليّ وجعفر بن محمّد، ويسمّي الأئمة إماماً إماماً حتّى يسمّي إمام عصره ثمّ يقول إلخ».

وروى في ذكر العقائق عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه نهى عن أربع كنى، إلى أن قال: وأبي القاسم إذا كان الإسم محمّداً، نهى عن ذلك سائر الناس ورخّص فيه لعليّ عليه السلام، وقال صلى الله عليه وآله: المهدي من ولدي يضاهي اسمه اسمي وكنيته كنيتي.

وأيضاً كثير من متون أخباره مطابق لما في الجعفريّات، بحيث تطمئنّ النفس أخذها منها، والحال أنّ سند أخبارها ينتهي إلى موسى بن جعفر عليهما السلام وحاله عليه السلام عند الإسماعيليّة معلوم.

وأيضاً في رسالة شريفة في فهرست كتب الشيخ الفقيه أبي الفتح محمّد بن عثمان ابن عليّ الكراجكي عملها بعض معاصريه ما لفظه: مختصر كتاب الدعائم للقاضي النعمان عمله وهو من جملة فقهاء الحضرة كتاب الاختيار من الأخبار، وهو اختصار كتاب الأخبار للقاضي النعمان، يجري مجرى اختصار الدعائم، والظاهر أنّ المراد منه شرح الأخبار، وفيه من الدلالة على جلالة قدره ما لا يخفى.

قال العلّامة النوري رحمه الله: ولم أعرف صاحب الفهرست، إلّا أنّ في موضع منها

---

(١) مستدرك الوسائل: كتاب الفرائض والمواريث، الباب ٤ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٣.

هكذا: كتاب غاية الإنصاف في مسائل الخلاف يتضمّن النقض على أبي الصلاح الحلبي ﷺ في مسائل خلف كذا بينه وبين المرتضى نصر فيها رأي المرتضى ونصر والدي ﷺ. وفي موضع آخر جواب رسالة الحازميّة في إبطال العدد وتثبيت الرؤية، وهي الردّ على أبي الحسن بن أبي حازم المصري تلميذ شيخي رحمة الله عليه عقيب انتقالي من العدد أربعون ورقة، ومن ذلك يظهر أنّه ووالده من فقهاء عصرهما.

وأمّا احتمال كونه إسماعيلياً كما في كلام الفاضل الآميرزا عبد الله في رياض العلماء في ترجمته حيث قال: من أين علم أنّه كان من أصحابنا وأنّه اتّقى المخالفاء الإسماعيليّة، فهل هذا إلّا مجرّد دعوى واحتمال؟ إذ ما الدليل على أنّه لم يكن إسماعيلياً حقيقة من بين مذاهب الإماميّة، فتأمّل، انتهى.

أو استظهار عدم كونه إماميّاً، كما في كلام صاحب الروضات حيث قال: الظاهر عندي أنّه لم يكن من الإماميّة المحقّة وإن كان في كتبه يظهر الميل إلى طريقة أهل البيت عليهم السلام والرواية من أحاديثهم من جهة مصلحة وقته والتقرّب إلى السلاطين من أولادهم، وذلك لما حقّقناه مراراً في ذيل تراجم كثير ممّن كان يتوهّم في حقّهم هذا الأمر بحض ما يشاهد في كلماتهم من المناقب والمثالب اللتين يجريهما الله تعالى على ألسنتهم الناطقة لطفاً منه بالمستضعفين من البريّة، وأنت تعلم أنّه لو كان لهذه النسبة يعني: ما ذكره صاحب الوسائل في أمل الآمل واقعاً لذكره سلفنا الصالحون وقدماؤنا الحاذقون بأمثال هذه الشؤون، ولم يكن يخفى ذلك إلى زمان صاحب الأمل الذي من فرط صداقته يقول بشيعيّة أبي الفرج الإصبهاني الخبيث.

ففيهما ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ أنّه يكذبهما ملاحظة سخافة مذهب الإسماعيليّة وكمال مباينته مع هذا العالم الجليل، بحيث لا يرضى المنصف بأن ينسب ذلك المذهب السخيف إليه، فإنّ من جملة ما ذهبوا إليه على ما صرّح به الشيخ الجليل الحسن بن

موسى النوبختي في كتاب الفرق أنّهم أنكروا موت إسماعيل في حياة أبيه وقالوا: كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس، لأنّه خاف تغيّبه عنهم، وزعموا أنّ إسماعيل لا يموت حتّى يملك الأرض يقوم بأمر الناس، وأنّه هو القائم، هذا مذهب الخالصة منهم.

وأمّا الباطنيّة منهم فقالاتهم أفظع وأشنع، فزعموا ـ كما في الكتاب المذكور ـ أنّ الله عزّ وجلّ بدا له في إمامة جعفر عليه السلام فصيّرها في محمّد بن إسماعيل، وزعموا أنّه حيّ لم يمت وأنّه يبعث بالرسالة وشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمّد النبيّ صلى الله عليه وآله وأنّه من أُولي العزم، وأُولو العزم عندهم سبعة، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد وعليّ صلوات الله عليهما وآلهما ومحمّد بن إسماعيل.

وزعموا أنّ الله تبارك وتعالى جعل له جنّة آدم، ومعناها عندهم الإباحة للمحارم وجميع ما خلق في الدنيا، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾ موسى بن جعفر بن محمّد وولده عليهم السلام من بعده من ادّعى الإمامة منهم.

وزعموا أنّه خاتم النبيّين الذي حكاه الله عزّ وجلّ في كتابه، وأنّ جميع الأشياء التي فرضها الله عزّ وجلّ على عباده وسَنَّهُ نبيّه وأمر بها فله ظاهر وباطن، وأنّ جميع ما استعبد إليه العباد في الظاهر من الكتاب والسنّة فأمثال مضروبة وتحتها معانٍ هي بطونها وعليها العمل وفيها النجاة، وأنّ ما ظهر منها ففي استعمالها الهلاك والشقاء، وهي جزء من العذاب الأدنى عذّب الله به قوماً، إذ لم يعرفوا الحقّ ولم يقولوا به، إلى غير ذلك من مقالاتهم الشنيعة التي نسبها إليهم في الكتاب المذكور وغيره من تصانيفهم في هذا الباب.

وليس في كتاب الدعائم ذكر لإسماعيل ولا لمحمّد أصلاً في موضع منه، حتّى في

مقام إثبات الإمامة وردّ مقالات العامّة وأئمّتهم الأربعة، مع أنّ خلفاء عصره الذين كان هو في قاعدة سلطنتهم ومنصوباً للقضاوة من قبلهم المدّعين انتهاء نسبهم إلى محمّد بن إسماعيل المستولين على بلاد المغاربة ومصر والاسكندريّة وغيرها كانوا في الباطن من الباطنيّة، كما صرّح به العالم الخبير البصير السيّد مرتضى الرازي في كتاب تبصرة العوامّ، ومع ذلك فإنّه صرّح في كتابه بكفر الباطنيّة وضلالتهم وخروجهم عن الدين، ومن أراد فليراجع المستدرك حيث نقل هذا الموضع من كلامه.

ثمّ إنّ الظاهر من كتب المقالات أنّ الإسماعيليّة كلّهم منكرون للشرائع، تاركون للفرائض، مستبيحون للمحارم.

ومن ذلك ظهر أنّ نسبة هذا العالم الجليل صاحب هذا المؤلّف الشريف إلى هذا المذهب السخيف افتراء عظيم، فإنّ الكتاب المذكور قد ألّف على طريقة العلماء الإماميّة، بل هو من أجلّ ما ألّفوا وأحسن ما دوّنوا من تقديم ما يحتاج إليه الفقه من مسائل الإمامة على أبدع نظم وترتيب، كما لا يخفى على الناظر اللبيب.

وعلى هذا فنقول: إن كان القدح في المؤلّف (بالكسر) من جهة كونه إسماعيليّاً فالقرائن المتقدّمة من كتابه شاهد بكونه إماميّاً إثنا عشريّاً، وإن كان في ستر التقيّة من الخلفاء الإسماعيليّة.

وإن كان من جهة عدم توثيق الرجاليّين إيّاه وعدم تصحيحهم حديثه وكتابه فكم له من نظير في جملة الثقات المعتمدين الذين قد أهملهم الرجاليّون إمّا للغفلة، أو عدم الاطّلاع، أو العجلة، كجعفر بن أحمد القمّي، وفرات بن إبراهيم الكوفي صاحب التفسير، ومحمّد بن عليّ بن إبراهيم صاحب العلل، والحسن بن عليّ بن شعبة صاحب تحف العقول، والسيّد عليّ بن الحسين بن باقي صاحب اختيار

المصباح، والحسن بن أبي الحسن الديلمي صاحب إرشاد القلوب وغرر الأخبار وغيرها، وسبط الطبرسي صاحب مشكاة الأنوار وغيرهم.

وإن كان من جهة تفرّده بالفتوى في بعض الفروع ومخالفته لسائر الأصحاب فكم له في ذلك أيضاً من نظير، كفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمان، وقد قال الشيخ المفيد في المقالات: ولم يوحشني من خالف فيه، إذ بالمحجّة لي أتمّ أُنس ولا وحشة من حقّ، وقال السيّد المرتضى في بعض رسائله: لا يوجب أن يوحش من المذهب قلّة الذاهب إليه والعاثر عليه، بل ينبغي أن لا يوحش منه إلّا ما لا دلالة له تعضده ولا حجّة تعمده.

وإن كان من جهة إفتائه بتحريم المتعة الذي خلافه ضروري المذهب فقد عرفت أنّه قد اتّقى في هذا المقام، مع أنّه أظهر في خفايا كلامه ما هو الثابت الصحيح عنده، وقد ذكرنا لك موضعه.

وإن كان من جهة مجهوليّة حاله من حيث الوثاقة والأمانة ـ ولو فرض كونه شيعيّاً إماميّاً إثنا عشريّاً ـ فقد عرفت أوّلاً: شهادة التتبّع في كتابه الدعائم وشرح الأخبار الذي هو من نفائس الكتب على كثرة فضله وطول باعه وخلوص ولائه، وأمّا دعائمه فكلّه في فقه الإماميّة وفروعها وأحكامها مستدلاً عليها بأخبار أهل البيت عليهم السلام على أحسن نظم وترتيب، بل ليس في أيدينا من علماء تلك الأعصار ما يشبهه في الوضع والتتبّع مفتتحاً بمسائل في الإمامة وشروطها وفضائل الأئمة عليهم السلام ووصاياهم وشرح عدم جواز أخذ الأحكام الدينيّة عن غيرهم كسائر كتب أصحابنا في هذا الباب.

وثانياً: أنّ مثل العلّامة الكراجكي قد لخّص كتاب دعائمه على ما تقدّم من فهرست كتب الكراجكي، وكفى بذلك في جلالته ووثاقته، وكذلك شهادة المسحي

صاحب تأريخ مصر بأنّه كان من العلم والفقه والدين والنبل على ما لا مزيد عليه، وقول ابن دولاق أنّه من أهل القرآن، إلى قوله: مع عقل وإنصاف كما تقدّم كلامه. وقول ابن خلّكان أنّه من الفضلاء المشار إليهم.

والحاصل أنّه داخل في الموثّقين المعتمدين من أفاضل العلماء الإثنا عشريّة.

وأمّا إرسال أحاديث كتابه أعني: دعائم الإسلام فيرفع قدحه تصريحه في أوّله بأنّ بناؤه فيه على الاختصار والاقتصار على الثابت الصحيح ممّا رواه عن الأئمّة من أهل بيت رسول الله ﷺ أجمعين من جملة ما اختلف فيه الرواة عنهم، هذا.

وقد نقل شيخنا الأُستاذ العلّامة أدام الله أيّامه أنّ سيّد أُستاذه السيّد محمّد الإصفهاني قدّس الله تربته الزكيّة عند بحثه عن اشتراط القبض في الرهن وعدم تماميّة دلالة الآية الشريفة: ﴿ فَرِهانٌ مَقْبوضَةٌ ﴾ وانحصار المدرك في هذا الباب بخبر الدعائم: «لا رهن إلّا بالقبض» راجَعَ في اعتبار سنده إلى العلّامة النوري قدّس الله فسيح تربته الزكيّة، فصرّح هو بوثاقته واعتباره، فقنع السيّد العلّامة المذكور ﷺ بتوثيقه واستراح في المسألة المذكورة بهذا الخبر.

المبحث الثاني

حكموا بسقوط الأذان في موارد:

منها: لعصر يوم الجمعة، ولم نظفر بدليل يدلّ عليه، نعم استدلّ عليه بما رواه الشيخ في الصحيح عن رهط منهم: الفضيل وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين»[1].

وبما روي عن حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السلام «قال عليه السلام: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة»[2].

والرواية الثانية على فرض صحّة السند وكون المراد بالأذان الثالث أذان العصر بناءً على أنّ الأوّل أذان الصبح والثاني أذان الظهر، أو أنّ الأوّل أذان إعلام الظهر، والثاني أذان إعظامه حسن الدلالة على المطلوب، لكنّ الكلام في مقدّمتيها، أمّا السند فضعيف، وأمّا الدلالة فمن المحتمل أن يكون المراد ما اخترعه عثمان على

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١ و ٢.

نقل، ومعاوية على آخرٍ من الأذان الثالث لصلاة الجمعة، لبعد المسافة بين منزله وبين المسجد، فالخبر تعريض بهذه البدعة.

وأمّا الأُولى: فربما يقال: إنّه لا دلالة فيها على سقوط الأذان للعصر في صورة الجمع، لا مطلقاً، ولا في خصوص يوم الجمعة، وإنّما يدلّ على جواز الجمع بين الفريضتين بأذان واحد في يوم الجمعة وغيره، فعمومات استحباب الأذان لكلّ صلاة كقوله عليه السلام: «والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل»[1] سليمة عن المخصّص.

فكما لا منافاة في هذه الرواية وما يفيد مفادها مع أدلّة استحباب النافلة، فكذلك مع أدلّة استحباب الأذان.

ولكنّ الإنصاف أنّا إذا رأينا من الشارع في موارد مختلفة أنّه فرّق بين عنوان الجمع وبين أذان واحد وإقامتين، سواء في موارد جعل الجمع فيها مستحبّاً كيومي الجمعة والعرفة وعشاءي المزدلفة أم لا، كقاضي الصلوات والسلس يفهم من المجموع أنّ لعنوان الجمع خصوصيّة بحيث لم يبقَ عموم قوله عليه السلام: «والأذان في جميع الصلوات أفضل» على حاله بدون تخصيص.

فإذا فهمنا ذلك فإمّا نقول: إنّه لا يستفاد منه أزيد من تخصيص حكم الأفضليّة في صورة الجمع بين الفريضتين مؤدّاتين أم مقضيّتين، وأمّا أنّ هذا التخصيص راجع إلى حيث تأكّد الفضل، فأصل الفضل باقٍ في حال الجمع بلا تأكّد، أو أنّه راجع إلى أصل الفضل والمشروعيّة فلا دليل على شيء من الأمرين، ويكفي حينئذٍ في عدم المشروعيّة الأصل.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

وإمّا نقول: إنّ ظاهر قوله: جمع بينهما، أو أجمع بينهما بأذان وإقامتين كقولك: جمعت صلاتي الظهر والعصر بوضوء واحد كون الأذان واقعاً لكلتا الصلاتين لا لخصوص الظهر حتّى يبقى العصر بلا أذان.

وحينئذٍ فحاله حال المأموم الذي يكتفي بأذان الجماعة عن أذان آخر لصلاته، وعلى هذا فالدليل دالّ على عدم المشروعيّة وجواز الإتيان برجاء المطلوبيّة على كلا الوجهين، أمّا على الأوّل فواضح، فإنّ الحرمة الذاتيّة غير محتملة أو مدفوعة بالأصل، والتشريعيّة منفيّة مع الاحتياط، وأمّا على الثاني فلأنّه وإن قامت الحجّة على نفي المشروعيّة، لكن مع ذلك يحتمل خلافه، ويجوز إدراكاً لهذا الاحتمال الإتيان برجاء المطلوبيّة.

لكنّك خبير بأنّه على كلا الوجهين لا يبقى خصوصيّة ليوم الجمعة بالنسبة إلى سائر الأيام، بل الحكم عامّ لجميع أفراد الجمع، يوم الجمعة كان أم غيره، مستحبّاً كان أم جائزاً، كما أنّه اتّضح أنّ تركه يكون على وجه العزيمة لا الرخصة، بمعنى جواز إتيانه بقصد التوظيف، لكن كان الأفضل تركه وكان الفعل أقلّ فضلاً، كما هو الحال في العبادات المكروهة.

ويمكن استفادة عدم المشروعيّة من بعض الأخبار الذي دلّ على أنّ الجمع بين الصلاتين يكون في ما إذا لم يكن بينهما تطوّع، فإن كان بينهما تطوّع فلا جمع، بتقريب أنّ من المعلوم أنّه ليس نظر الشارع في هذه القضيّة بيان مفهوم الجمع، بل المنظور هو أثره الثابت له شرعاً، كما هو الحال في قوله لو قال: لا سفر في ما دون المسافة، أو لا كثرة في ما دون الكرّ من الماء.

وحينئذٍ نقول: إنّا نقطع بأنّ الجمع بما هو جمع لا أثر له شرعاً غير مرجوحيّة الأذان معه.

فإن قلت: التفريق بين الصلاتين مستحبّ، فالجمع مكروه، بمعنى أنّه خلاف المستحبّ.

قلت: التفريق ولو كان كلتا الصلاتين في وقت واحد غير معلوم الاستحباب وإنّما المعلوم هو التفريق المحصّل للفضل الوقتي، وفي الحقيقة ليس الفضل للتفريق بما هو هو، بل لإدراك الوقت الخاصّ المضروب للفضيلة، وإذن فالأثر الذي يمكن أن يكون محطّاً للنظر في القضيّة المذكورة ليس إلّا المرجوحيّة للأذان.

وحينئذٍ نقول: المرجوحيّة المتصوّرة فيه على نحوين:

الأوّل: المرجوحيّة المصطلحة بمعنى رجحان الترك المطلق من الفعل.

والثاني: المرجوحيّة العباديّة، وهي على نحوين أيضاً:

الأوّل: أن يكون بمعنى أنّ هناك فعلاً آخر لا يجتمع وجوداً مع فعل العبادة، وهو أرجح من العبادة، ففعل العبادة بالقياس إلى تركها راجح، ولكن بالقياس إلى ذلك الأمر المضادّ معه مرجوح.

والثاني: أن يكون في الخصوصيّة القائمة بالعبادة في فردها الخاصّ حزازة، فعنى مرجوحيّتها أنّها بالقياس إلى الفرد الآخر الخالي عن تلك الخصوصيّة مرجوحة، لا أنّ تركها راجح على فعلها.

فنقول في المقام: لا يحتمل أن يكون المرجوحيّة الثابتة للأذان في حال الجمع بين الصلاتين من قبيل القسم الثاني، أعني: أن يكون بالقياس إلى ضدّ أرجح، فإنّه وإن كان يحتمل أن يكون في عشاء المزدلفة وعصر العرفة كذلك، بمعنى أن يكون المبادرة إلى الصلاة الثابتة في ذلك المكان وذلك الموسم ذات فضل أرجح من الأذان، وعلى هذا التقدير لا ينسلب أصل الفضل عن الأذان، لكن في كلّ مكان وكلّ زمان يقع فيه الجمع لا يحتمل ذلك فيه، بل لا يحتمل أصل الرجحان في الجمع بين الصلاتين والمبادرة إلى الصلاة الثانية، فضلاً عن كون ذلك

أرجح من فعل الأذان.

فالأمر دائر بين أحد الآخرين، فإن كان الأوّل منهما أعني: المرجوحيّة المصطلحة فواضح أنّ لازمه سلب أصل الرجحان عن فعل الأذان، وإن كان الثاني فكذلك، لأنّ الخصوصيّة التي أوجبت في العبادة أعني: الصلاة الثانية مع الأذان عند مجامعتها مع الأولى هي كونها مصحوبة مع الأذان، ومعنى ذلك المرجوحيّة المطلقة في فعل الأذان، وذلك لأنّ الأذان ليس عبادة نفسيّة، بل مقدّميّة، ومعناه أنّ الصلاة المقيّدة به عبادة ذات كمال بسبب استصحابه معه، فالكراهة العباديّة عند الجمع ـ على تقديرها ـ للصلاة الثانية المقيّدة لا محالة.

وأمّا وجه أنّ الأذان ليس كالتعقيب مستحبّاً نفسيّاً، غاية الأمر في محلّ مخصوص، فقد تقدّم وجه استفادته من أخبار اقتداء الصفّ والصفّين من الملائكة، فراجع.

فثبت أنّ الأثر الذي يرتفع بفعل النافلة بين الصلاتين وأفاد الخبر أنّه لا أثر للجمع بين الصلاتين معها إنّما هو المرجوحيّة المطلقة للفعل، وهذا معنى كون السقوط عزيمة.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الدليل على كون سقوط الأذان مع عنوان الجمع مطلقاً في أيّ مقام حصل بطريق العزيمة ـ بمعنى عدم المشروعيّة وكونه حراماً تشريعيّاً لو أُتي به بعنوان التعبّد لا بمعنى كونه محرّماً ذاتيّاً، إذ لا يحتمل ذلك في هذا المقام، ولا بوجه الرخصة، بمعنى أنّ الفعل راجح، ولكن الترك أرجح ـ أمران:

أحدهما: كلمة الباء في قول الإمام عليه السلام في مقام النقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله في مواضع متفرّقة: جمع بين الصلاتين بأذان وإقامتين، حيث إنّ ظاهرها دخالة ذلك الأذان في كلتا الصلاتين، فيكون له لسان الحكومة على ما دلّ على أنّ الأذان لكلّ صلاة أفضل، لأنّه مع تسليم ذلك نقول: إنّ أذان الصلاة الثانية عند الجمع قد

حصل، فلا مجال للإتيان ثانياً، وليس هذا بمثابة نقل الراوي بهذه الكلمة فعل الجمع عن النبيّ أو الإمام ﷺ حتّى يقال: إنّه ليس بأزيد من نقل فعل، ولا نعلم على أيّ وجه وقع، ولعلّه كان للتسهيل.

مضافاً إلى ما ورد في خصوص عشاء المزدلفة من أنّ هذا أعني: الاكتفاء بأذان المغرب لها وإتيانها معجّلاً بعدها هو السنّة، وعلى هذا فيكفي في عدم رجحان الأذان مطلقاً للصلاة الثانية في مطلق صور الجمع عدم الدليل.

والثاني: ما ورد من المضمون المتقدّم، أعني: أنّ الجمع يكون فيما إذا لم يكن تطوّع، وإذا كان فلا جمع بالتقريب المتقدّم، ومنه يظهر أيضاً المراد بالجمع الذي موجب لسقوط الأذان عن الرجحان وأنّه ينتفي بمجرّد فعل النافلة، نعم بفعل التعقيب فقط لا ينتفي ما لم يحصل الفصل الطويل الذي يصدق معه التفريق عرفاً.

ولكن ليعلم أنّ قضيّة كلا الأمرين ليس إلّا عدم الرجحان للفعل، لا الحرمة الذاتيّة، فالإتيان به عند الجمع لا بقصد التعبّد لا مانع منه على كلّ حال، لكن في غير السلس والمستحاضة، فالاحتياط فيهما يكون بالترك ولو فرض عدم الدليل على عدم المشروعيّة، ولهذا يكون الاحتياط في حقّهما هو الترك في الإقامة أيضاً، بل في الأذان والإقامة معاً للصلاة الأولى، ولكلتا الصلاتين في صورة التفريق، وذلك لأنّ الحكم بعدم الحدثيّة على بول السلس ودم المستحاضة القدر المتيقّن منه حال الصلاة، فيبقى ما كان منه في حال الأذان والإقامة بلا دليل على عدم الحدثيّة.

لكن هذا مع عدم الترخيص بفعل الأذان والإقامة، وقد ورد في حقّ السلس الترخيص بإتيان الصلاتين جمعاً بأذان وإقامتين، وأمّا بالنسبة إلى المستحاضة فلم نعثر على النصّ، فالاحتياط بالنسبة إليها يقتضي المبادرة بعد غسلها إلى الصلاة الأولى، بلا تخلّل أذان وإقامة، وكذلك بعدها إلى الصلاة الثانية كذلك، بل وبلا تخلّل وضوء بين الصلاتين، لما ذكر من الوجه، والله العالم.

المبحث الثالث

يسقط الأذان والإقامة عمّن دخل في مكان أُقيم فيه الجماعة وبقي أهلها ولم يتفرّقوا.

وقبل التكلّم في تفصيل المسألة ينبغي التيمّن بذكر أخبارها، فنقول وعلى الله التوكّل:

منها: ما رواه ثقة الإسلام وشيخ الطائفة بطريقهما إلى أبي بصير «قال: سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم؟ فقال عليه السلام: ليس عليه أن يعيد الأذان، فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان»[1].

ومنها: ما رواه الشيخ بطريق عن أبي بصير أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم، أيؤذّن ويقيم؟ قال عليه السلام: إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

ومنها: ما رواه أيضاً بطريقين عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليهم السلام «قال عليه السلام: دخل رجلان المسجد وقد صلّى الناس، فقال لهما عليّ عليه السلام: إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه ولا يؤذّن ولا يقيم»[1].

ومنها: ما رواه أيضاً عن السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن عليّ عليهم السلام أنّه عليه السلام كان يقول: إذا دخل رجل المسجد وقد صلّى أهله، فلا يؤذّنن ولا يقيمنّ ولا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاة الفريضة، ولا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّي فيه»[2].

ومنها: ما رواه رئيس المحدّثين وشيخ الطائفة بطريقها عن أبي علي «قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلّينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد فأذّن، فنهناه 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 عليه السلام: يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام، الحديث»[3]. هذا بحسب رواية الشيخ.

ومثله رواه الصدوق رحمه الله، إلّا أنّه «قال: أحسنتم ادفعوه عن ذلك وامنعوه أشدّ المنع، فقلت له: فإن دخل جماعة، فقال عليه السلام: يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر لهم إمام»[4].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

ومنها: المحكيّ عن كتاب زيد النرسي عن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام: «إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم فوجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا أجزأك أذانهم وإقامتهم، فاستفتح الصلاة لنفسك، وإذا وافيتهم وقد انصرفوا صلاتهم وهم جلوس أجزأ إقامة بغير أذان، وإن وجدتهم تفرّقوا وخرج بعضهم من المسجد فأذّن وأقم لنفسك»[1].

وبإزاء هذه الأخبار خبران:

الأوّل: ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن معاوية بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه «قال عليه السلام: إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة، إلى أن قال: ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهّد فقد أدرك الجماعة، وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة»[2].

والثاني: موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «في الرجل أدرك الإمام حين سلّم؟ قال عليه السلام: عليه أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة»[3].

إذا سمعت الأخبار فاستمع لما يتلى عليك في وجه الجمع والتوفيق لرفع التعارض عمّا بين الأخيرين وما قبلهما، حيث يستفاد ممّا قبلهما كون الأذان والإقامة مستنكرين حتّى يقال في حقّ فاعلها: ادفعوه عن ذلك وامنعوه أشدّ المنع، ومنهما كونهما مستحسنين بمثابة يصلح التحريض والترغيب نحوهما بمثل قولنا:

---

(١) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والأقامة، الحديث ٥.

عليك فعلها، وبين هذين المضمونين كمال التهافت والتنافر، فما يقال في وجه التوفيق أمران لا يصلح شيء منهما للمصير إليه.

الأوّل: تقييد الأخيرين بما بعد التفرّق، وهما آبيان عنه، بل يمكن عدّهما ناصّين في أنّ المفروض إدراك الإمام متّصلاً بسلامه ولم يتفرّق الجماعة، فلا يصلح للتقييد بما بعد تفرّقها.

وبالجملة، فتقييدهما بما بعد التفرّق في البعد بمثابة تقييد ما قبلهما بما قبل السلام، فكما أنّها نصّ في ما بعده وقبل التفرّق، فكذا هما أيضاً ناصّان في عين هذا الموضوع.

والثاني: حمل ما تقدّمها على الكراهيّة العباديّة وحملها على أصل الرجحان والاستحباب المتقوّم به عباديّتها، فإنّ العبادات المكروهة ليست عبارة عمّا يترجّح تركها المطلق على فعلها، كما هو المراد بالكراهيّة المصطلحة، كيف وهذا لا يجامع عباديّتها المتوقّفة على رجحان الفعل على الترك، بل عبارة عن مضادّة وجودها مع مستحبّ آخر هو آكد منها، وهو ملازم مع تركها، فرجوحيّتها إنّما هي بالقياس إلى ذاك المستحبّ الأهمّ.

وعلى هذا فنقول في هذا المقام:

إنّ ترك الأذان والإقامة لمن دخل على الجماعة بعد السلام ملازم مع أمر وجودي يكون مطلوباً للشارع بمطلوبيّة آكد وأهمّ من مطلوبيّة فعلهما له، مثل احترام إمام الجماعة السابقة أو الإمام الراتب، فبملاحظة إدراك ذاك الأهمّ ورد في الأخبار السابقة التأكيد والمبالغة في المنع عنهما، وبملاحظة كونهما في حدّ ذاتهما راجحين ومستحبّين ورد في الخبرين الأخيرين الحثّ والتحريض إلى فعلهما، هذا ما قد يقال في وجه الجمع ودفع المنافاة.

ولكنّ الحقّ أنّه أيضاً قريب من الوجه الأوّل في البعد، لا لأنّا لا نحتمل بحسب مقام الثبوت عن أن يكون في البين مزاحم أهمّ ملازم مع تركها، بل هذا محتمل هنا بحسب الثبوت على خلاف المقام السابق، حيث قلنا: لا يحتمل أن يكون الجمع بين الصلاتين والمبادرة إلى الصلاة الثانية راجحاً أصلاً فضلاً عن أن يكون أرجح من الأذان.

ولكن لأجل عدم مناسبة ذلك مع التعبير بكلمة الحثّ والتحريض فإنّ المستحبّ المزاحم بمستحبّ آخر أقوى وأهمّ منه لا نضايق أن يرد فيه الترخيص أو الأمر الذي مفاده أيضاً ذلك، لوقوعه في مقام توهّم الحظر، وأمّا الحثّ والتحريض نحوه فنضايق عنه، فإنّ المقام غير لائق به، وحاله حال الترخيص في فعل الواجب الذي زاحمه واجب آخر أهمّ منه. فكما لا يصحّ الترخيص نحوه بنحو الإطلاق بل بنحو الترتّب على مذاق من يصحّح الترتّب وإلّا فلا يصحّ مطلقاً، فكذا حال الترغيب والتحريص بكلمة «عليك» ونحوه التي معناها الملازمة وعدم الانفكاك في المستحبّ الذي زاحمه مستحبّ آخر أهمّ منه.

وحينئذٍ فالإنصاف أنّ عدّ المقام من باب تعارض الخبرين الذي لا جمع عرفي بينهما أولى من هذه التجشّمات.

وحينئذٍ نقول: لا مقاومة للخبرين بالنسبة إلى ما تقدّمهما، لأنّ الأصحاب تلقّوا تلك بالقبول وأفتوا بمضمونها، وقد أعرضوا عن هذين، وهذا يوجب وهنهما بحسب السند وخروجهما عن موضوع الحجّية رأساً، فتكون تلك سليمة عن المعارض المحجّة.

إذا عرفت فلنشرع في تفصيل المسألة بحسب ما يستفاد من النظر في تلك الأخبار وأنّ السقوط هل هو على وجه الرخصة أو على وجه العزيمة، وعلى كلّ

حال هل يخصّ المسجد أو يعمّه وغيره، وهل يخصّ مريد الجماعة أو يعمّه وغيره، وهل يخصّ من يريد إقامة الجماعة، أو يعمّه وغيره، وأنّ الملاك في التفرّق الذي يسقط معه السقوط ويثبت مع عدمه ماذا، فهل المراد بعدم التفرّق بقاء هيئة الصفوف بحالها بحيث لو خرج واحد كفى في حصول التفرّق، أو أنّ المراد بالتفرّق حصوله بالنسبة إلى جميع الآحاد، فلا بدّ من تفرّق كلّ واحد منهم عن مكانه، فلو بقي واحد كفى في عدم التفرّق.

وهل المراد بقاؤها بهيئة الجماعة، فلو قام عدّة من مكانهم ولكن بقوا في ذلك المكان بهيئة الاجتماع كفى في عدم التفرّق، أو أنّ المراد البقاء على حالة الصفّية، وعلى هذا أيضاً يكفي البقاء بهيئة الصفّ ولو اشتغلوا بشغل آخر أجنبيّ عن الصلاة مثل المباحثة ونحوها، أو لا بدّ من بقائهم في التعقيب ولواحق الصلاة ؟ لا بدّ في تشخيص الحقّ في جميع هذه التفاصيل من النظر إلى ما يستفاد من الأخبار.

فنقول وعلى الله التوكّل :

أمّا كون السقوط رخصة أو عزيمة فالحقّ هو الثاني بالبيان الذي تقدّم في وجه عدم الجمع بين الخبرين الأخيرين مع سائر الأخبار، فإنّ كونه على وجه الرخصة معناه هنا منحصر كما عرفت في كون الأذان في الجماعة منافياً مع أمر وجوبي أهمّ منه في المطلوبيّة، ولا شكّ أنّ الندب إلى المستحبّ المزاحم بالمستحبّ الأهمّ لا يصحّ، بل الصحيح إنّما النهي إرشاداً إلى إدراك الأهمّ، وإلّا فالترخيص لفعله، وأمّا الندب والترغيب إليه فلا يصلح مع فرض مفوّتيّته لما هو أرجح منه.

إذا عرفت هذا فنقول : ما تقدّم في أدلّة مشروعيّة الأذان والإقامة من

العمومات والإطلاقات وأنّ من فعلها اقتدى بصلاته صفّان من الملائكة، ومن أقام اقتدى بها صفّ واحد، ثمّ الأمر في بعض الأخبار عقيب ذلك بقوله: فاغتنم الصفّين لا يصلح مع هذه النواهي الواردة في أخبار مسألتنا أعني: ما عدا الخبرين الأخيرين الذين بنينا على طرحهما، سواء كانت إرشاديّة أم مولويّة.

أمّا على الثاني فواضح، حيث إنّ النسبة هو العموم والخصوص، وقاعدة ذلك هو التخصيص وإخراج الخاصّ عن تحت حكم العامّ، فلا يبقى للأذان قبل تفرّق الجماعة حثّ وتحريص، ولا دليل غيره، فيبقى أصل مشروعيّته بلا دليل.

وأمّا على الأوّل أعني: كون النواهي إرشاديّة فلأنّه ليس في أنفسها إشارة إلى أنّ ذلك لأجل إدراك المطلوب الآخر الأهمّ، ولا أنّ هناك إطلاق مادّة آخر يدلّ على وجود مطلوب آخر للمولى قد عجزنا في مقام الامتثال عن الجمع بينه وبين المطلوب الأذاني حتّى يكون مقتضى إطلاق مادّة المخاطبين بقائها بوصف المطلوبيّة الذاتيّة مع قطع النظر عن الشرائط العقليّة من قبيل القدرة وتحمّل النهي الوارد عن الأذان في حال المزاحمة بينهما على الإرشاد إلى أهمّيّة ذلك المطلوب الآخر.

وإنّما الثابت والمتحقّق إطلاق خطابات الأذان، وهذه النواهي عن الأذان في مورد الجماعة الغير المتفرّقة أهلها، وهذان عند عرضهما على العرف لا يعاملون معهما إلّا معاملة التخصيص والتقييد.

نعم يحتمل بحسب مقام الثبوت أن يكون الأمر كما ذكر، أعني: من باب المزاحمة بالأهمّ، إلّا أنّه لا دليل عليه بحسب الإثبات، لا من جهة الهيئة، ولا من جهة المادّة.

أمّا الأوّل فواضح، حيث إنّ هيئة لا تفعل مضادّة مع هيئة إفعل، وأمّا الثاني فلأنّ إطلاق المادّة ليس وراء إطلاق الهيئة، بل هو هو، لأنّ المراد بإطلاق المادّة أنّ الهيئة مع الإغماض عن الشرائط العقليّة قد سيقت ممحّضة لما يتعلّق بالأغراض الشرعيّة، فإذا فرضنا أنّ العمومات قد اشتملت على غاية الحثّ إلى الفعل فلا يلائم هذا الحثّ بل مطلق الحثّ مع المرجوحيّة بمعنى الابتلاء بالمزاحم الأهمّ، ولازم ذلك أنّ ذلك الحثّ لا محالة مخصّص بغير هذا المورد، فيبقى أصل المشروعيّة في هذا المورد بلا دليل عليه أصلاً.

وأمّا المراد بالتفرّق الذي أُنيط السقوط بعدمه والثبوت بوجوده فتارةً نتكلّم مع قطع النظر عن خبر أبي علي والخبر المحكيّ عن كتاب زيد النرسي وبحسب ما يستفاد من بقيّة الأخبار السابقة المشتملة على عنوان التفرّق، وأمّا لو كنّا وهذه فالمستفاد منها ماذا؟

وأُخرى نتكلّم مع ملاحظة ذينك أيضاً.

أمّا الكلام بحسب الأوّل فنقول: إنّ الأخبار المذكورة بين ما أُضيف فيه التفرّق إلى الجماعة بواو الضمير، وبين ما أُضيف فيه ذلك إلى الصفّ، والأوّل فيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون المراد بالواو هو العموم الاستغراقي، ولازمه توقّف صدق العنوان على حصول التفرقة بين كلّ واحد واحد عن جميع من عداه من أهل تلك الجماعة المنعقدة، فما دام إثنان منهم موجودين لم يصدق أنّهم تفرّقوا، نعم لو بقي واحد فقط صدق ذلك لأنّ هذا الواحد تفرّق عن جميع من عداه، وكذا كلّ واحد واحد ممّن عداه.

أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّه يكفي في حصول الافتراق بين الإثنين

حركة أحدهما وانتقاله إلى مكان آخر وإن بقي الآخر في مكانه.

ألا ترى صدق الافتراق الذي هو غاية خيار المجلس بانتقال واحد من المتبايعين ولو بقي الآخر؟ كذلك في المقام.

وأمّا ما ترى من إطلاق «تفرّقوا» في ما إذا كان المتخلّف نفراً يسيراً مضمحلاً في جنب المتفرّقين فهو من باب المسامحة وتنزيل النادر منزلة المعدوم، لا أنّه مصداق حقيقة بنظر العرف دون العقل.

والحاصل أنّه لا اختلاف في تشخيص مصداق «تفرّقوا» مشيراً إلى جماعة خاصّة بين العقل والعرف في أنّ اللازم ثبوته بالنسبة إلى جميعهم من دون استثناء، كما هو الحال في نظائره من «ضربوا» و «صلّوا» وغير ذلك، وهذا واضح، ومن المعلوم أنّ المعيار في ترتّب الأحكام هو المصاديق الحقيقيّة العرفيّة، دون ما يطلقون عليه اللفظة مسامحةً وعنايةً.

والثاني: أن يكون المراد بها العموم المجموعي ولوحظ التفرّق فيه بملاحظة تركّبه من الأبعاض، ويكفي في صدق التفرّق في الكلّ صيرورته بحضين بأن بقي بعضه وخرج بعضه ولو كان البعض الخارج واحداً، وهذا أيضاً لا اختلاف فيه بين العقل والعرف.

وأمّا ما ترى من إطلاق عدم تفرّق الكلّ بهذا المعنى بخروج واحد أو نفر يسير يعدّ معدوماً في جنب المتخلّفين، فهو أيضاً من المسامحات العرفيّة مع اعترافهم بكونه غير مصداق حقيقة لعدم التفرّق وكونه مصداقاً للتفرّق. هذا في الصنف الأوّل من الأخبار.

وأمّا الثاني أعني: ما أُضيف التفرّق فيه إلى الصفّ ففيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يراد بالصفّ هو الأمر الواحد المستطيل كالخطّ المستطيل،

فيلاحظ كلّ صفّ كأنّه شخص واحد، ولا بدّ حينئذٍ من ملاحظة التفرّق بين الصفوف، فإذا حصل ذلك بأن يخرج صفّ ولو واحداً ويتفرّق عن الصفوف الباقية كفى في صدق العنوان.

والثاني: أن يراد بالصفّ أهله، وحينئذٍ تارة يراد العموم المجموعي، وأُخرى الاستغراقي على حسب ما مرّ في الصنف المتقدّم، هذه هي الاحتمالات التي يتصوّر وبحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب الاستظهار فالظاهر هو إرادة العموم الاستغراقي من «واو» الضمير وأهل الصفّ من الصفّ بإرادة الاستغراق أيضاً، وقد عرفت أنّ لازمه صدق عنوان التفرّق عند بقاء واحد وعدم صدقه عند بقاء ما زاد عليه ولو كان إثنين.

ويدلّ عليه أيضاً رواية أبي علي حيث قال الراوي: انصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، ومع ذلك قال الإمام عليه السلام: أحسنت إدفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع[1]، ولم يستفصل عن أنّ البعض الجالس كان بأيّ مقدار.

لا يقال: فاللازم منه كفاية بقاء الواحد أيضاً، وهو خلاف مقصودك.

لأنّا نقول: لا يلزم منه، لأنّ كلام الراوي حيث قال: فدخل علينا رجل وأيضاً قال: فمنعناه ودفعناه، يظهر منه كون الجالس أكثر من واحد، فلم يحتج إلى الاستفصال من هذه الجهة.

إذا عرفت ما ذكرناه علمت أنّ ما يقال في هذا المقام من احتمال آخر في هذه الروايات المشتملة على عنوان التفرّق من كون المراد بالتفرّق زوال الهيئة الصلاتيّة وتبدّلها بالهيئة الأُخرى، ولو كانت الجماعة بأجمعها باقية في أمكنتهم مستقبلين القبلة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

كما لو جلسوا على هيئتهم بعد الفراغ من الصلاة والتعقيب لاستماع الموعظة أو المرثيّة أو غير ذلك بحيث انقلبت هيئة المجلس إلى هيئة أُخرى، وبالجملة فالمعيار تفرّق الهيئة الصلاتيّة، غاية الأمر أنّه كما يحصل هذا تارة بتفرّق أبدان المصلّين عن أمكنتها يحصل أُخرى مع اجتماع أبدانهم وبقائها في أمكنتها، كما في المثال المذكور، ليس له وجه وإن كان يظهر من بعض الكلمات اختياره، وذلك لأنّ عنوان التفرّق لا يصحّ إضافته إلّا إلى متعدّد، والهيئة الصلاتيّة أمر واحد لا يصحّ نسبة التفرّق إليها، نعم يصحّ نسبة التبدّل والانقلاب والزوال ونحو ذلك إليها.

فالذي يمكن احتماله في الروايات المشتملة على التفرّق منحصرة في الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة التي ذكرنا لازم كلّ منها، وعلى كلّ من تلك الثلاثة لا يفرق الحال بين بقاء الهيئة الصلاتيّة في المتخلّفين وانقلابها إلى الضدّ، فإنّ المعيار بناءً عليها إمّا تفرّق الأشخاص وعدم تفرّقها بأحد الوجهين من الاستغراق أو المجموعيّة، أو تفرّق الصفوف وعدم تفرّقها، وكلّ ذلك يلائم مع بقاء الهيئة الأوّلية الصلاتيّة في المتخلّف وعدم بقائها كما هو واضح، فالاحتمال المذكور يبقى بلا مدرك رأساً، والله العالم.

بقي الكلام في رواية كتاب زيد النرسي، والإنصاف أنّها مشوّشة المتن، فإنّها قد قسّم المسألة على ثلاثة أقسام، ولكن لم يعلم أيّ فرق بين القسمين الأوّلين، فإنّ القسم الأوّل: عبارة عمّا إذا انصرف القوم ووجد الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا.

والثاني عبارة عمّا إذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس، وأنت خبير بأنّ قوله: وهم جلوس عبارة أُخرى عن قوله في القسم الأوّل قبل أن يتفرّقوا، اللهمّ إلّا أن يحمل الأوّل على موضوعيّة الجلوس، ويحمل الشقّ الأوّل على

عدم التفرّق مع القيام.

وأمّا حمل قوله: وهم جلوس على ما بعد الفراغ من التعقيب، وقوله: قبل أن يتفرّقوا على ما قبله فهو جمع بلا شاهد عليه في الكلام ويكون اقتراحاً صرفاً، فالأولى أن يقال: إنّا لا نفهم معناها ونردّها إلى أهلها، مضافاً إلى أنّ التقسيم إلى ثلاثة أقسام ممّا اتّفقت الروايات الأُخر على خلافه وأنّ الأمر بين أمرين: إمّا ثبوتهما معاً، وإمّا سقوطهما كذلك، والله العالم.

وأمّا الكلام في اختصاص الحكم بالمسجد أو عمومه لغيره فالظاهر الأوّل، لأنّ أخبار المسألة بين ثلاثة أصناف، فصنف يكون السؤال فيه مشتملاً على ذكر المسجد، وصنف يشتمل جواب الإمام عليه السلام فيه على ذكره بطريق القضيّة الشرطيّة، وصنف يكون السؤال والجواب كلاهما خالين عن ذكره، ولا كلام في أنّ الصنف الأوّل لا يستفاد منه الاشتراط ولا الإطلاق.

وأمّا الثاني فهو وإن ذكر فيه قيد المسجد بصورة القضيّة الشرطيّة، ولكن حيث إنّه قيد غالبي وسوق القضيّة الشرطيّة لنكتة الغلبة أيضاً يكون متعارفاً، فلا يكون دليلاً على الاشتراط، فيبقى الصنف الثالث، فإن أمكن منه استفادة الإطلاق فحيث إنّه دليل منفصل لا يضرّه إجمال الصنفين الأوّلين، بل بإطلاقه يرفع الإجمال عنهما.

ولكنّ الإنصاف عدم اطمينان النفس بإطلاق هذا الصنف أيضاً، وذلك لقول السائل فيه: الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم، وحيث إنّ الإمام في تلك الأزمنة كان منصباً لشخص معيّن كالقضاوة وكان محلّه معيّناً في المسجد فلا أقلّ من كونه مجملاً ومشكوكاً في إطلاقه، إذ يحتمل قريباً أن يكون اللام فيه للعهد والإشارة إلى الإمام المنصوب، لا إلى إمام الجماعة، نعم لو قال: إلى إمامٍ، بهيئة التنكير، أو علم

أنّ اللام للإشارة إلى الجنس كان الإطلاق صحيحاً، ولكنّ الجزم بذلك مشكل، والشكّ كافٍ في عدم جواز رفع اليد عن مطلقات أدلّة الأذان.

ولو علم أنّ الجماعة أُقيمت بدون أذان ولا إقامة، فإن علم أنّ ذلك لم يكن لاكتفائهم بسماعها ممّن يؤذّن ويقيم أو بأذان الجماعة الأُولى المنعقدة قبل انعقادها فلا إشكال في عدم السقوط، وأمّا لو علم بأحد الأمرين فلا إشكال في عدم عموم أخبار المسألة، لأنّها بين ما اشتمل على الاجتزاء بأذانهم وإقامتهم الظاهر في كونهم مباشرين لهما، وبين مطلق، ولكن حيث إنّ الجماعة بغير أذان وإقامة في غاية الندرة يكون المنصرف منه صورة وجودهما، فالذي يمكن أن يقال: إنّ دليل تنزيل السماع منزلة الأذان والإقامة، وكذلك تنزيل أذان الجماعة الأُولى منزلة أذان الثانية ناظر إلى عموم الآثار التي منها هذا الأثر. وهذا أيضاً الجزم به في غاية الإشكال، فيبقى السقوط في الفرعين بلا دليل.

وكذا لا إشكال في ما إذا لم يكن إمام الجماعة راتباً، لقوّة احتمال أن يكون مصبّ الأخبار هو الراتب وأن يكون الحكمة في هذا الحكم مراعاة جانبه، وليس في الأخبار إطلاق بحيث يشمل مطلق ما يصدق عليه إمام الجماعة، كما قلنا: إنّه ليس فيها إطلاق شامل لغير المسجد.

وكذا الكلام في صورة عدم اتّحاد الفرضين إمّا بالأدائيّة والقضائيّة، أو باختلاف نوعها، بأن يكون صلاة الجماعة ظهراً أو صلاة الداخل عليهم عصراً، أو بالعكس، فإنّ المنصرف من الأخبار صورة الاتّحاد في الأدائيّة والقضائيّة وفي جنس الفريضة.

ففي مثل زماننا حيث تعارف فيه الجمع بين فريضتي الظهر والعصر لو ورد الداخل بعد إتمام عصر الجماعة وأراد الظهر والعصر فهنا احتمالات:

الأوّل : السقوط لكلتا الصلاتين، والثاني : عدمه لكلتيهما، والثالث : التفصيل بين الظهر بعدم السقوط والعصر بالسقوط.

والذي يسهّل الخطب في جميع هذه الفروع أنّا اخترنا كون السقوط في مورده على وجه العزيمة بمعنى عدم الأمر، لا بمعنى الحرمة الذاتيّة، فإذن لا بأس بالإتيان بهما في جميع موارد الشكّ بعنوان الرجاء والاحتياط، والله العالم.

المقصد الثاني

في أفعال الصلاة

وهي واجبة ومسنونة.

وفي الواجبات منها أبحاث:

الأوّل

في النيّة

ولا إشكال في البطلان بنقيصتها عمداً كانت أم سهواً، والكلام في كونها معتبرة على نحو الجزئيّة أو على وجه الشرطيّة مستغنىً عنه بعد عدم ترتّب ثمرة عمليّة عليه وإن كان الحقّ أنّه على وجه الشرطيّة، لعدم تعقّل معنى لجزئيّتها، فإنّ الجزء عبارة عمّا اعتبر في المأمور به في عرض سائر الأجزاء، بحيث كان الأثر المترتّب عليه هو الصحّة التأهليّة، بمعنى أنّه بحيث لو انضمّ إليه سائر الأجزاء كان الأثر مترتّباً، ولو لم ينضمّ إليه البقيّة لما كان نقص من قبل هذا، كما أنّه لو لم يكن هذا لما كان نقص من قبل البقيّة.

والأمر ها هنا ليس بهذا المنوال، فالنيّة لا بدّ منها في قوام حقيقة تمام الأجزاء، فالسجود لا يتقوّم حقيقته إلّا بها، وكذلك الركوع، وكذلك الحمد، فلو قرأ الفاتحة بنيّة إهداء الثواب إلى الميّت لما كان حمداً صلاتيّاً.

والحاصل أنّه في صورة انعدام النيّة ليس النقصان مستنداً إلى عدمها فقط، بل إلى عدمها وعدم سائر الأجزاء أيضاً، وهذا معنى عدم عرضيّتها معها، بل هي في طولها، وهذا معنى الشرطيّة.

وأمّا شرح حقيقتها فيحتاج إلى بسط في المقال، وعلى الله التوكّل في كلّ حال.

فنقول: لا بدّ من ملاحظة قطعيّاتنا في باب العبادة وأنّها ما هي، وما زاد منها ما هو، وهل الدليل دلّ على اعتبار الزائد أو لا؟

فاعلم أنا نعلم إجمالاً بديهة أنّ الصلاة من جملة العبادات دون التوصّليّات التي يكتفى بوقوعها في الخارج كيفما اتّفق.

ونعلم أيضاً بأنّ العبادة لا بدّ فيها وقوع الفعل من المكلّف بصفة الاختياريّة، فلو وقع بنحو الاضطرار كفعل النائم والساهي فلا يكفي.

ونعلم أيضاً أنّ الاختياريّة بمجرّدها غير كافية، فإنّ أفعالنا الاختياريّة كثيرة، وليس تمامها عبادة بصرف ذلك، بل لا بدّ مع ذلك من أن يكون القصد الداعي والباعث نحو العمل جهة من الجهات التي يرجع إلى المولى بنحو من الرجوع ولو لم تكن هي إطاعة أمره، بل خوفه وهيبته أو الطمع منه.

ولهذا نرى تمشّي العبادة بمفهومها من عبدة الأصنام، مع أنّه لا أمر للأصنام حتّى يكون الداعي العبادي إطاعته، فليس المعتبر إلّا ما ذكرنا من كون الداعي جهة لها رجوع إلى المولى وتعلّق بساحته.

ثمّ لو كنّا نحن ومفهوم العبادة فلا يعتبر في تحقّقها غير هذين الأمرين، وهما كما ترى يجتمعان مع المبغوضيّة الفعليّة أيضاً، بمعنى أنّ حالها حال التوصّلي، فكما أنّه يمكن حصوله مع الاجتماع مع المبغوض ولو بناءً على امتناع الاجتماع، كذلك العبادة أيضاً بمفهومها اللغوي يمكن التحقّق مع المبغوضيّة بأن كان العبادة مع كونها عبادة مبغوضة للمولى، كما لو أبغض المولى حضور عبده في صفّ سلامه مع هيئة منفّرة خاصّة، بحيث يتنفّر عن نفس سلامه وعبادته بواسطة وقوعها في هذه الحالة، مثل صلاة الحائض وصوم يوم العيد.

ولكن قد تحقّق لنا في الشريعة اعتبار أمر ثالث أيضاً في العبادات الشرعيّة

زيادة على ما يعتبر في تحقّق مفهومها وهو كون الفعل يقع خارجاً على وجه يتقرّب الفاعل بسببه لدى المولى ويصير صاحب وجاهة، ولا نعني بذلك كونه ذا منزلة ورتبة عنده، بل مجرّد أن يكون بين الفاعل والتارك فرق عند المولى ولو لم نسمّ ذلك الفرق باسم الرتبة والمنزلة، فهذا المعنى قام الدليل على اعتباره في العبادة شرعاً، وهو لا يلائم إلّا مع عدم المبغوضيّة الفعليّة في الفعل، فإنّه حينئذٍ يوجب البعد عن ساحة المولى، فلا يصلح لأن يتقرّب به.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنبحث في أنّه بمَ يتحقّق هذه الأُمور ؟

فاعلم أنّ المعتبر في باب الاختياريّة كون العمل منبعثاً عن الإرادة المنبعثة عن تصوّر ذات الفعل وتصوّر منفعته الملائمة والشوق نحوها إلى أن ينجرّ الأمر إلى إحداث الإرادة المحرّكة سمت الفعل في النفس، فتى تحقّق هذا المعنى صحّ إطلاق الاختياريّ على الفعل، ثمّ انقداح هذين التصوّرين أعني: إخطار صورة العمل تفصيلاً وكذلك صورة منفعته حتّى يحدث بسببها الشوق المنتهي إلى الإرادة قد يكون مقارناً لأوّل جزء من أجزاء العمل، وقد يكون مقارناً لأوّل مقدّمة من مقدّماته، وقد لا يكون هذا ولا ذاك، بل يكون مقارناً لفعل آخر أجنبيّ معه.

ثمّ يتبدّل صورة التفصيل في كلّ من هذه الثلاثة إلى الصورة الإجماليّة الارتكازيّة الكامنة في النفس التي نظيرها في العلم هو العلم الارتكازي الذي يستفتي الإنسان أحياناً من نفسه بملاحظة هذا الإجمالي الارتكازي وغيبوبة التفصيل عن ذهنه، فيستفيد من خزانة خياله، والتأمّل في ارتكازه صورة العلم التفصيلي.

فنقول: شبه هذا الإجمال والتفصيل موجودان في الإرادة أيضاً، فالتفصيل هو حضور صورة الفعل وفائدته في الذهن مفصّلاً، والإجمال هو الثبوت الإجمالي

الارتكازي في النفس في قبال العدم الصرف، بحيث لولا هذا الإجمال والارتكاز لوقف عن الحركة من بعد ذلك، فوقوع الحركة بعده يحتاج إلى إرادة جديدة أو قسر قاسرٍ، فما دامت الحركة حاصلة بدون صورة جديدة أو قسر قاسر فالمؤثّر والمحرّك ذلك الإجمال، حتّى أنّه قد يتّفق أنّ الإنسان في أثناء الحركة يلتفت إلى نفسه وأنّه إلى أيّ مقصد يتحرّك فيتأمّل، فيصير تفصيليّاً له صورة المقصد ولو لم يلتفت أيضاً كان متشاغلاً بها بذاك الداعي الإجمالي.

وبالجملة، لا كلام في اتّصاف الفعل بالاختياريّة وخروجه عن الاضطراريّة القسريّة بمجرّد استناده بهذا القسم من الإرادة وانبعاثه منه، من غير فرق بين مقارنة الإرادة التفصيليّة لأوّل أجزاء العمل أو أوّل مقدّماته أو عدم المقارنة لشيء منهما بأن يكون حصولها في أثناء العمل الخارجي الأجنبيّ عن هذا العمل، كما لو تصوّر في أوّل النهار فعل شراء اللحم من السوق وطبخه ثمّ المشي إلى عيادة مريض من أصدقائه، وتصوّر فائدتهما وحصل له الشوق إلى أن تحقّق العزم له إلى فعلهما، فمشى عقيب هذا إلى السوق واشترى اللحم وطبخه، ثمّ مشى متّصلاً بذلك بدون تخلّل إرادة تفصيليّة وتصوّر تفصيلي إلى بيت ذلك الصديق المريض، فإنّه لا يشكّ أحد في أنّ وقوع العيادة منه يتّصف بالاختياريّة ولو لم يقارن النيّة التفصيليّة شيئاً من أجزائها ولا شيئاً من مقدّماتها.

ولا فرق في ذلك بين تكرّر ذلك أعني: وقوع العملين الأجنبيّين منه مراراً عديدة بحيث يحصل له عادة بإتيانهما بإرادة تفصيليّة واحدة، أو كان ذلك في أوّل مرتبة من صدوره منه، فإنّه كما يتصوّر في المرّة العاشرة وما فوقها مثلاً، كذلك قد يتّفق ذلك في أوّل الوهلة بأن كان هذا اليوم أوّل مشيه إلى عيادة هذا المريض، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فالقائل بالإخطار إن أراد بالإخطار هذه الصورة التفصيليّة التي قد عرفتها وعرفت عدم اعتبار مقارنتها في الاتّصاف بالاختياريّة، ولا حاجة إليها لغير ذلك أيضاً، فلا وجه لما ذكروه من اعتبار المقارنة.

وإن أراد أمراً آخر غير ما ذكرنا وهو حديث النفس المستطيل المقارن أوّله لهمزة «الله» وآخره لراء «أكبر» فإن أراد أنّه المعتبر دون غيره ممّا ذكرنا فهو بديهي الفساد، وإن أراد أنّه أيضاً لازم مضافاً إلى ما ذكرنا فنطالبه بدليله، وإذ ليس فليس.

كلام للشيخ الأنصاري ﷺ في كتاب الطهارة

ثمّ إنّ لشيخنا المرتضى ﷺ في بحث النيّة من كتاب طهارته كلاماً على خلاف ما ذكرنا، قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه: لم أفهم المراد منه، فقال ﷺ بعد ذكر كفاية القصد الإجمالي في ما عدا الجزء الأوّل من أجزاء الفعل ما لفظه:

ثمّ المراد بأجزاء الفعل ما كان مربوطاً به بجامع بحكم العادة النوعيّة أو الشخصيّة، مثلاً إذا تصوّر المختار المشي إلى السوق لأجل شراء اللحم فقام للبس ثيابه ونعله كفى القصد التفصيلي في أوّل قيامه، وأمّا لبس ثيابه ونعله فضلاً عن أوّل جزء من المشي، فيكفي فيها الأمر المركوز في الذهن وإن ذهل عن هذه الأفعال تفصيلاً، لكنّها أفعال اختياريّة صادرة عن قصد واختيار يترتّب عليها ما يترتّب على الفعل الاختياري لو فرض صدوره من أوّله إلى آخره بالقصد والتصوّر التفصيليّين، نعم لو لم يكن الحركة اللاحقة مرتبطة بالسابق لم يكتفِ بقصد المجموع في أوّل الأمر بعد تصوّره، فمن أراد شراء اللحم ثمّ زيارة مؤمن لم يكتفِ في صدور

زيارة المؤمن التصوّر والقصد المتعلّقان في أوّل الشروع بالشراء والزيارة، بل لا بدّ عند الاشتغال بالمشي للزيارة من تصوّر وقصد متجدّدين، انتهى كلامه، رفع في الفردوس مقامه.

وقد تلخّص ممّا قدّمنا أنّ الحقّ مع القائلين بكفاية الداعي بالمعنى الأعمّ من الأمر الارتكازي الذي ذكرنا، وأنّ القول بالإخطار بمعنى حديث النفس الممتدّ الزماني على تقدير إرادة الاكتفاء به في أوّل العمل ولو عرض الغفلة المحضة وزالت الصورة الارتكازيّة في الأثناء بديهي الفساد، وعلى تقدير إرادة لزومه مضافاً إلى ما مرّ لا دليل عليه، فإنّ أصل اعتبار النيّة في العبادة ليس عليه دليل لفظي، فضلاً عن أن يكون دالاً على اعتبار معنى الإخطار.

نعم، لو كان هناك لفظ دالّ على اعتبارها أمكن أن يدّعى أنّ لفظة النيّة بحسب اللغة يراد بها الإخطار القلبي دون مجرّد القصد الخالي عن الإخطار، ولهذا لا يقال: نوى إليه، كما يقال: أراد إليه.

والحاصل أنّ القائل المذكور يحتاج في إثبات مرامه إلى مقدّمتين: إحداهما: وجود الدليل اللفظي على اعتبار النيّة بهذه اللفظة، والأُخرى: أنّ هذه اللفظة غير مرادفة مع لفظة القصد والإرادة وما شابههما، والمقدّمة الأُولى ممنوعة والثانية غير مسلّمة.

وأمّا قوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بنيّة»[1] وقوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»[2] وقوله عليه السلام: «إنّما لكلّ امرئ ما نوى»[3] فمن الواضح عدم ارتباطها بمقامنا أعني:

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

اعتبار النيّة المعتبرة في باب العبادة، كيف ولو كان هذا مراداً منها لزم تخصيص الأكثر: لكثرة الأعمال الغير المحتاجة إلى هذه النيّة مع إباء سياقها بملاحظة الحصر عن أصل التخصيص، فضلاً عن كثرته، فيتعيّن أن تكون ناظرة إلى مقام آخر وهو أنّ العمل الذي يكتب لبني آدم أو عليهم من الخيرات والحسنات ومن الشرور والسيّئات لا يكون كذلك إلّا بالنيّة، فإن نشأ من نيّة الخير يكتب خيراً، وإن صدر من نيّة السوء يكتب شرّاً، فكأنّه قيل: صيرورة العمل خيراً أو شرّاً ليست إلّا بالنيّة، وأنّ معيار الثواب والعقاب هو النيّة، فلا ربط لها بما نحن فيه، هذا كلّه هو الكلام في ما به يتحقّق الاختياريّة.

وأمّا الكلام في ما به يتحقّق المقرّبيّة التي قلنا إنّها من الأمور المعتبرة في العبادة بالاتّفاق مع عدم اعتبارها في مفهومها فاعلم أنّ الميزان فيها كون العمل منبعثاً عن داعٍ إلهي منسوب إلى الله تعالى، وله بحسب اختلاف درجات العابدين كمالاً وضعفاً مراتب مندرجة في الكمال والضعف.

الأولى: أن لا يكون نظر العابد إلى نفع عائد إلى نفسه أصلاً ولو بالمرتبة الأقصى منه أعني: القرب من الله تعالى، بل كان نظره ممحّضاً على أهليّة الله تعالى للعبادة، وهذه المرتبة كما قاله شيخنا المرتضى ﷺ: لا ينبغي دعواها إلّا لمن ادّعاها وأحد عشر من أولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، حيث قال صلوات الله عليه: «ما عبدتك طمعاً في الجنّة، ولا خوفاً من النار، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك».

الثانية: أن يكون الداعي له إلى الامتثال صرف كونه مقرّباً لدى المولى، لا شيئاً آخر من جنّة أو فرار من نار.

والثالثة: أن يكون نظره في الامتثال حصول القرب، ولكن لم يكن القرب

أقصى الدواعي له، بل كان الداعي الأقصى له حصول النعمة الدنيويّة أو الأُخرويّة له أو اندفاع الضرر الدنيوي أو الأُخروي عنه، وهذه هي التي وقعت محلاً للكلام بين الأعلام في كفايته في حصول القرب المعتبر في العبادة وعدمها.

والحقّ هو الكفاية، فإنّه وإن كان أقصى دواعيه نفعه النفساني الشهواني، إلّا أنّه بطمعه من إنعام المولى وإحسانه فهو كالعبيد الظاهريّة إذا أخلصوا الخدمة وأحسنوا المودّة لمواليهم الظاهريّة بغرض أن يكمل لهم الوجاهة عنده حتّى يصير ذلك سبباً لمزيد إنعام المولى عليهم وزيادة إحسانه إليهم، فإنّه لا شكّ في أنّ ذلك أمر حسن يوجب قربهم لديهم، فإنّ نفس الطمع من يد المولى والنظر إلى باب إحسانه أمر مرغوب مطلوب في ذاته، فالداعي الأوّلي في هذا القسم أمر حسن.

نعم لو كان المقصود ابتداءً حصول المنفعة أو دفع المضرّة بلا توسيط القربة كما هو الشأن في الخواصّ الطبيعيّة للأفعال فيصلّي مثلاً صلاة الليل وكان نظره إلى حصول خاصيّة درّ الرزق كما يفعل بعض الأوراد والمناتر لأجل بعض ما يترتّب عليها من الخواصّ، فليس هذا عبادة أصلاً.

وأمّا القسم الثالث، أعني: ما كان المقصود أوّلاً حصول القرب لدى المولى، ثمّ بواسطته حصول المنفعة بإفضال المولى وترشّحات جوده وكرمه، فهذا عبادة نوع المسلمين المصلّين، حيث إنّ القسم الأوّل لا حظّ منه لأحد غير المعصومين عليهم السلام، والقسم الثاني أيضاً مخصوص بالأوحدي من غيرهم، فيبقى المتعارف الغالب من أفراد المصلّين، فعباداتهم طرّاً من القسم الثالث. فيلزم على تقدير عدم كفايته الحكم ببطلان صلاة الجميع من الطائفة الثالثة، مضافاً إلى [أنّ] الحثّ والترغيب بإيعاد الثواب، والتخويف بتوعيد العقاب أيضاً لا ثمرة لها أيضاً إلّا الفعل بداعي الوصول إلى الأوّل والحذر عن الثاني.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ ميزان حسن العمل ومقدار حسنه هو الداعي الأقصى، أعني: ما هو داعي الدواعي في نفسه، فإن كان أمراً راجحاً صار موجباً لمزيّة العمل ورجحانه، وإن كان قبيحاً رديّاً صار موجباً لقبحه ورداءته، وإن كان لا حسن فيه ولا قبح فلا حسن ولا قبح في العمل، وإن كان الداعي المتوسّط بين العمل وبين الداعي الأقصى حسناً، مثلاً لو أوعده إنسان بمال كثير لو صلّى امتثالاً لأمر الله تعلى ففعل بداعي وصوله إلى ذلك المال فهو وإن تحقّق في نفسه حقيقةً امتثال أمر الله، ولكن لمّا كان الداعي الأقصى الذي هو المحرّك الأصلي له هو الوصول إلى المال وهو أمر مباح فلا يتحقّق حقيقة العباديّة في حقّه.

وعلى هذا فلا يرد النقض بالصلاة عن رياء، فإنّ الداعي الأقصى للمرائي هو الرياء، وهو غير مربوط بالمولى، وقد كان المعيار هو ارتباطه، نعم يبقى الكلام في العبادات الاستيجاريّة وكيفيّة تصحيحها، وهو موكول إلى مقام آخر.

هذا تمام الكلام باعتبار نفس النيّة التي هي أمر بسيط.

وأمّا كيفيّتها باعتبار المنويّ فلا إشكال في لزوم قصد التعيين، أعني: تعيين المأمور به، لأنّه إن لم يتصوّره معيّناً بقيوده ومشخّصاته لما يدعوه إلى العمل أمره المتعلّق بخصوصه، وهذا واضح.

ولا يخفى أنّ اللازم أعمّ من التعيين التفصيلي والإجمالي، كما إذا قصد في صورة اتّحاد الواجب في ذمّته ما هو الواجب عليّ في الحال، مثلاً إذا كان عليه درهم واحد ولا يعلم أنّه من زيد او من عمرو فيعطيه ممّن هو وكيلها بقصد أداء ما في ذمّته في الحال، فيقع عنه أيّاً ما كان واقعاً، ولا إشكال في هذا أيضاً.

إنّما الكلام هنا في مقامات: الأوّل في تعيين الظهريّة والعصريّة، والثاني: في تعيين الأدائيّة والقضائيّة، والثالث: في تعيين الوجوب والندب، والرابع: في قصد التمييز.

المقام الأوّل :

فنقول وعلى الله التوكّل : إذا كان للمأمور به ميز واقعي عن مأمور به آخر وكان محصّل ذلك الميز هو القصد مع الاشتراك في الصورة بحسب الخارج كما إذا كان قصد الظهريّة أو العصريّة جاعلاً للأربع ركعات حقيقة مغايرة لحقيقة الآخر، وكان الذمّة مشتغلة بهما معاً، فلا إشكال في لزوم القصد والتعيين القصدي للمأمور به، إذ ما لم يقصد لم يتحقّق المأمور به ذاتاً، وما لم يتحقّق الذات لم يتعلّق الأمر به، وبالفرض هو قاصد للأمر وامتثاله، نعم يكفيه الإشارة الإجماليّة، مثلاً إذا كان في ذمّته ظهر أدائي وعصر قضائي يكفيه أحد الأمرين، إمّا قصد الظهريّة والعصريّة، أو قصد الأدائيّة والقضائيّة.

وأمّا إذا لم يكن بينهما ميز أصلاً إلّا بتعدّد الوجود مثل درهم ودرهم آخر إذا كان أحدهما واجباً والآخر مستحبّاً، فأوّلاً : هل يعقل اشتراك التكليف في الزمان الواحد بهذا النحو أو لا يعقل، بل الزمان الأوّل أبداً مشغول بالتكليف الإيجابي، ويختصّ الزمان الثاني أعني : بعد أداء الدرهم الوجوبي بالتكليف الاستحبابي، كما هو مختار شيخنا المرتضى قدس سره.

وثانياً : على فرض التعقّل هل يلزم هنا قصد وتعيين بأن يقصد هذا الذي أُعطيه هو الدرهم الوجوبي، أو أنّه الاستحبابي ؟

الحقّ في المقام الأوّل هو المعقوليّة، فإنّا نرى بالوجدان أنّ الإنسان يأمر في الزمان الواحد عبده بأن يضرب الشخص الكذائي سوطاً بطريق الوجوب وسوطاً آخر بطريق الندب، وكلا الطلبين متمثّلٌ منه في زمان واحد. نعم لمّا يكون فصل الوجوب عدم الرضا بالترك فإذا حصل السوط الواحد فقد حصل المطلوب

الوجوبي، أعني: ليس في نفسه قهراً عدم الرضا بالترك، فهذا تطبيق قهري للواجب على المأتيّ به الأوّل، لا أنّ الوجوب يختصّ بالزمان الأوّل والاستحباب بالثاني.

ومن هنا ظهر الحقّ في المقام الثاني وأنّ القصد غير مفيد فضلاً عن كونه واجباً، بمعنى أنّ المصداق الأوّل قهريّ الانطباق على الواجب، ولا يعقل تشخيص كونه مصداقاً للمتسحبّ بالقصد والتعيين في النيّة، وهذا أيضاً واضح.

وعلى هذا فنقول: إن كان في ذمّته أربع ركعات بعنوان الظهريّة، وأربع بعنوان العصريّة وقلنا بأنّهما حقيقتان مختلفتان ومحقّقها القصد كسائر العناوين القصديّة مثل التعظيم وشبهه، فإن كانا معاً أدائيين أو قضائيين فلا إشكال في لزوم القصد التعييني والإشارة إلى خصوصيّة الظهريّة أو العصريّة في الذهن، وهذا نظير ما لو كان في ذمّتك درهم لزيد ودرهم لعمرو وأردت إعطاء الدرهمين لشخص واحد هو وكيل من جانبهما، فإنّه لا بدّ من قصد وإشارة إلى خصوصيّة كونه من الزيد أو من العمرو ولو بنحو الإشارة الإجماليّة، وهكذا لو كان لشخص عليك درهم من باب ضمان ما تلف من ماله في يدك، وآخر من جهة ثمن مال باعه منك، فلا بدّ من قصد التعيين، ولا يكفي إعطاؤك إيّاه درهماً، وهذا واضح.

ومحصّل الكلام في هذا المقام أنّ الذمّة متى اشتغلت بفعلين مشتركين في الجهات الخارجيّة جميعاً فهذا على قسمين:

الأوّل: أن يكونا من باب حقيقتين متمايزتين، ولكن مميّزهما القصد والإشارة الذهنيّة كالتأديب والإساءة والتعظيم والتوهين، أو فردين من حقيقة واحدة بحيث كانا متمايزين بالمميّزات الفرديّة مع كون المميّز من الأمور القصديّة الذهنيّة، كتعظيم الزيد وتعظيم العمرو، فإنّهما من حقيقة واحدة، لكن تمايزهما الفردي أيضاً يكون بالقصد كالنوعي، وهذا لا إشكال في صورة تعدّد المكلّف به في

الذمّة في الاحتياج إلى التعيين الذهني ولو الإجمالي، بل وكذا مع عدم التعدّد، لأنّ المأمور به متخصّص بالفرض بخصوصيّة لا يتحصّل إلّا بالقصد إليها.

والثاني: أن يكون الفعلان كما هما مشتركان صورة، غير متمايزين واقعاً أيضاً بغير حيثيّة الوجود، بمعنى أنّهما ليسا في مرتبة الذات والماهيّة لا نوعاً ولا فرداً متمايزين أصلاً، بل التمايز جاء من قبل الوجود فقط مثل ضرب وضرب آخر، وصلاة ركعتين وركعتين أُخريين، وهكذا.

وهذا القسم ممّا وقع إنكار إمكانه في كلام شيخنا المرتضى ﷺ في غير صورة كون التكليفين وجوبيين، لأنّ التكليف إن كان وجوباً رجع إلى التكليف بصوم اليومين مثلاً وهكذا، وليس هذا من باب الاختلاف الموضوعي المحوج إلى قصد المميّز.

وإن كان أحدهما وجوباً والآخر ندباً فإن كانا تدريجيّين كان الواجب هو الوجود الأوّل، والمندوب هو الوجود الثاني، فلا اشتراك في الزمان الواحد، وإن كانا يمكن إيجادهما دفعة مثل إعطاء الدرهم ودرهم آخر، رجع إلى أنّ الأمر متعلّق بالدرهم اللابشرط عن الزيادة، فيكون إعطاؤه مع الزيادة من أفضل أفراده، فيصير كصورة التدريجيّة في اختصاص الوجود الأوّل بالوجوب والثاني بالاستحباب.

وقد عرفت أنّ المختار في هذا القسم أيضاً إمكان كون أحدهما وجوباً والآخر ندباً كصورة كونهما وجوبين، لما مرّ من الوجه فراجع، وفي هذا القسم لا اختلاف موضوعي محوج إلى قصد التميّز والتعيين، وهذا أيضاً لا إشكال فيه.

وحيث عرفت أنّ حيث الظهريّة والعصريّة من القسم الأوّل أعني: الاختلاف الموضوعي مع التشابه والتشارك الصوري احتاجا إلى قصد

خصوصيّتها ولو بنحو الإجمال، مثل ما هو الواجب في الحال أو في الذمّة، كذلك إذا كان ما في الذمّة متّحداً، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني:

لا إشكال في لزوم نيّة الأداء والقضاء إذا توقّف عليهما نيّة التعيين، كما لو كان في ذمّته ظهر وعصر إحداهما أداءً والأُخرى قضاءً ونشكّ في التعيين، فإنّ المعيّن حينئذٍ قصد ما هو الأداء وما هو القضاء، كما أنّه لو علم بالتعيين يكفي له أحد الأمرين، إمّا قصد الأداء والقضاء، وإمّا قصد الظهر والعصر مع إهمال قصد الأداء والقضاء.

إنّما الكلام في صورة تعدّد المكلّف به أحدهما أداءً والآخر قضاءً من دون اختلاف بالظهريّة والعصريّة بأن كانا معاً ظهراً أو معاً عصراً، فهل اللازم عليه إتيان أربع ركعات مرّتين مع قصد الظهريّة بلا حاجة إلى قصد الأداء والقضاء، أو يلزم القصد إلى هاتين الخصوصيّتين.

وبعبارةٍ أُخرى: هل الأداء والقضاء أيضاً كالظهريّة والعصريّة حقيقتان مختلفتان حتّى يحتاجا إلى المميّز الذهني، أو أنّهما وجودان من حقيقة واحدة كالقصر والتمام مع زيادتهما عليهما بعدم المميّز الخارجي أيضاً بخلافهما.

فإن كان الأوّل فلا بدّ من التعيين ولو إجمالاً كما في الظهر والعصر، وإن كان الثاني فلا حاجة إليه، بل ومع قصد أحدهما وكان الواقع بخلافه يلغو القصد، كما في قصد القصر أو الإتمام في أحد مواضع التخيير، حيث إنّ له إلغاء القصد المذكور قبل التجاوز عن الركعة الثانية، لكنّ الظاهر من كلمات العلماء رضوان الله عليهم هو الأوّل.

قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه : يمكن تقريبه بعد مقدّمتين قطعيّتين :

إحداهما : أنّ التكليف بالأداء والقضاء ليس كالتكليفين المتوجّه أحدهما بالمقيّد والآخر بالمطلق، كما لو تعلّق تكليف بعتق الرقبة المؤمنة، وتكليف آخر بمطلق الرقبة، حيث إنّ الجمع في الامتثال حينئذٍ ممكن كالتفريق، فإنّا نقطع بأنّ التكليف ليس بظهر مقيّد بالوقت وآخر بمطلق في خارج وقته الأوّلي، وإلّا كان اللازم جواز جمعهما في الامتثال كالمثال، وهو مقطوع الفساد.

الثانية : أنّه لو كان الأمر القضائي والأدائي من باب التكليف بالفعل بصرف وجوده وبذلك الفعل بوجوده الثاني لزم ملاحظة ذلك، أعني : حيث كون الفعل وجوداً ثانوياً في لحاظ الآمر، ونحن نقطع بأنّ تكليف صلّ الظهر الأدائي بالنسبة إلى من هو في أوّل البلوغ وبالنسبة إلى من هو مشغول بالقضاء الظهري يكون على نسق واحد لا مزيّة لأحدهما على الآخر، وليس الملحوظ في حقّ الثاني : صلّ ظهراً آخراً، بل : صلّ الظهر، كما هو الحال بالنسبة إلى الأوّل.

والحاصل أنّه أمر ممكن، ولكنّه محتاج إلى العناية الزائدة التي يدفعه الأصل في الخطابات اللفظيّة، فإذا ضممنا هذا الأصل اللفظي إلى تلك المقدّمة القطعيّة ينتجنا أنّ الأداء والقضاء أمران مختلفان بحسب الذهن والقصد.

وحينئذٍ فيحتمل أن يكون المميّز في كلّ منهما قصده بعنوانه الخاصّ الوجودي، ويحتمل أن يكون في جانب الأداء قصد عنوانه الوجودي، وفي طرف القضاء عدم هذا القصد، ويحتمل العكس، ولا معيّن لشيء من هذه الثلاثة.

والحاصل أنّا لو كنّا والظواهر الأوّلية للخطابات لحملناها على المطلق والمقيّد، ولكن صَرَفْنا عن هذا الظاهر المقدّمة الأُولى القطعيّة، وحينئذٍ يدور الأمر بين أمرين لا ثالث لهما، أحدهما : أن يكونا من قبيل وجودين لموضوع واحد،

والثاني: أن يكونا داخلين في موضوعين، وحيث إنّ الأوّل ينافيه المقدّمة الثانية يتعيّن الأمر في الثاني، فإنّه لا منافاة فيه معها أصلاً، كما هو واضح.

المقام الثالث:

هل اللازم في باب العبادة كون الداعي إلى العبادة هو الأمر الشخصي بالفعل المخصوص، بحيث كان خصوصيّة كون الأمر وجوبيّاً أو ندبيّاً وكون العمل فعل الجمعة أو الظهر مثلاً معلوماً تفصيلاً حين العمل للفاعل عند التمكّن منه، فلو فعله لا بهذا الداعي إمّا للجهل التفصيلي في وصف الأمر وأنّه الوجوب أو الندب، وإمّا للجهل التفصيلي بمتعلّقه وأنّه الظهر أو الجمعة مثلاً، فلا يكون مجزياً، كما لو أخلّ بأصل داعويّة الأمر وأتى بداعٍ شهواني؟

والمقصود بالبحث في هذا المقام هو الجهة الأولى، أعني: اعتبار العلم التفصيلي بوصف الطلب من الندبيّة والوجوبيّة، وأمّا الجهة الثانية فنبحث عنها إن شاء الله تعالى في المقام الرابع.

فنقول وعلى الله التوكّل: لا نرى من وجداننا مانعاً عن حصول القرب المعتبر في باب العبادة للفاعل التارك مع التمكّن للفحص عن خصوصيّة كون أمر المولى بالفعل الكذائي وجوبيّاً أو ندبيّاً، ولكنّه أتى بذلك الفعل إمّا بداعي شخص الأمر الواقعي المعلوم عند الله، إن ندباً فندبٌ، وإن وجوباً فوجوب، أو بداعي جامع الطلب والرجحان المعلوم عنده أيضاً، فإنّه عند العقلاء يكون مطيعاً ممتثلاً لأمر المولى، ولا يجعل جهله الممكن إزالته مانعاً عن حصول الإطاعة والامتثال، فإنّه متحرّك بتحريك الأمر، ويكفي هذا في احتساب العمل إطاعة.

نعم ربما يقال: إنّ عدّه إطاعة بهذا الوجه إنّما يصحّ لو أحرز من حاله أنّه

لو حصل له العلم بكيفيّة الأمر لكان داعياً له إلى العمل على أيّ تقدير، سواء كان وجوباً أم ندباً، وأمّا لو كان بحيث لو علم بكونه ندباً لتقاعد عن العمل ولا يصير الأمر مؤثّراً في نفسه فلا يصحّ أن يكون الجامع داعياً ومحرّكاً له، وكذا شخص الأمر الواقعي بقولٍ مطلق، ولا بدّ في حصول الامتثال كونه الداعي بقول مطلق، لا على تقدير خاصّ دون غيره.

ولكنّ الحقّ كفاية هذا العمل ووقوعه امتثالاً على كلتا الصورتين المفروضتين، أمّا على الأُولى فواضح، وأمّا على الثانية فلأجل أنّه وإن كان على تقدير معلوميّة كونه ندبيّاً لا ينبعث نحو العمل، إلّا أنّه عند الشكّ والترديد واحتمال كونه وجوباً يحضر نفسه للإجابة والإطاعة بقول مطلق لأجل استراحة خاطره، فيبني في قلبه على الإطاعة المطلقة والاستماع إلى نداء هذا الأمر الشخصي كيفما كان، أو جامع الطلب المتحقّق في ضمنه، ولا ملازمة بين عدم حضور النفس في صورة تفصيليّة الندب وبين عدم الحضور في صورة الإجمال والترديد.

فالأقوى أنّه لو أثّر في نفسه الأمر الشخصي بمجهوليّته التفصيليّة أو الأمر الجامع وأتى بالعمل بتأثّره، كفى ذلك في صدق الامتثال.

الفرق بين التقييد والتجريد في النيّة

بقي الكلام في فرع مرتبط بالمقام وهو أنّه لو اعتقد الأمر الوجوبي ندبيّاً أو بالعكس وتحرّك نحو العمل بداعي خصوص ما اعتقده على خلاف الواقع، فهل يجزي في الامتثال وحصول العبادة أو لا؟

المشهور في ألسنة المشايخ قدّس سرّهم هو الفرق بين ما إذا كان الداعي هو الصورة

الاعتقاديّة بطريق التقييد، وبينه بطريق التجريد والانحلال، كما ذكروه في مسألة الاقتداء بمن اعتقده زيداً وكان عمرواً، فقالوا بالصحّة مع التجريد والانحلال، وبالفساد مع التقييد.

والمقصود من التجريد أن يكون الحاضر في ذهنه عند عقد الاقتداء ونيّته صورة الإمام، ولكن مع تجزئة هذائيّته عن زيديّته، بأن يجعله في الذهن منقسماً إلى موضوع وهو هذا، ومحمول وهو زيدٌ، فيجعل مورد اقتدائه هو الموضوع أعني: هذا، فيكون لهذا الموضوع محمولان، أحدهما الزيديّة، والآخر المقتدائيّة، ولهذا لا يبطل الاقتداء عند كشف عدم الزيديّة، إذ لا يبقى بلا موضوع.

والمقصود من التقييد أن يكون الحاضر في الذهن هو الصورة المذكورة بلا تجزئته وجعله على قسمين، بل على ما هو عليه في الخارج من الاندماج بين هذائيّته وزيديّته وعدم الميز لأحدهما عن الآخر، فيشار إليه ذهناً أيضاً بطريق لا يمتاز الهذائيّة عن الزيديّة شبه الخارج، ولازم هذا أنّه لو بطل اعتقاد الزيديّة يبقى الاقتداء بلا موضوع واقعي، بل كان موضوعه أمراً وهميّاً خياليّاً، فما كان واقعيّاً لم يقصد الاقتداء به وهو العمر وما قصد به الاقتداء كان مجرّد الوهم والخيال بلا واقع له ولا خارج.

وقد يتخيّل أنّ المراد بالتقييد هو أنّه لو بان له أنّ الإمام عمرو لم يقتد به، وبالتجريد خلاف ذلك وأنّه لو انكشف الواقع عنده اقتدى، ولكنّه فاسد، بل الحقّ ما ذكرنا، فلو كانت الصورة الحاضرة هو الزيد الحاضر بوجه الاندماج ما صحّ الاقتداء وإن فرض كونه بحيث لو انكشف له أنّه عمرو يقتدي به، ولو كانت الصورة الحاضرة هو الزيد الحاضر بامتياز هذائيّته عن زيديّته كان صحيحاً وإن فرض أنّه لا يقتدي على تقدير ظهور الحال عنده، والوجه واضحٌ ممّا قرّرنا.

إذا عرفت ذلك ففيما نحن فيه أيضاً يجري هذا التفصيل بعينه، فتارةً يكون المؤثّر في نفسه ذات أمر المولى مع تجزئته في الذهن عن وصف ما اعتقده عليه من الوجوبيّة أو الندبيّة، فيجعله داعياً لنفسه ونصب عينه عند الحركة سمت الفعل، ولازم ذلك هو الصحّة وعدم بقاء عمله بلا داعٍ واقعيّ.

وأُخرى يكون المؤثّر هو الأمر الوجوبي على نحو الاندماج، كما هو عليه في الخارج، ولازم هذا بقاء حركته بلا داعٍ خارجيّ وكونه بدعوة الأمر الوهمي الخيالي، ولا يكفي هذا في الامتثال، هذا ما هو المشهور في ألسنة المشايخ ﷺ.

وقد استشكل عليه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه في هذا المقام مع تسليمه منهم في مسألة الاقتداء، وحاصل ما استشكله أنّا لسنا في باب العبادة ندور مدار صدق الامتثال حتّى يرد الكلام المزبور في صورة التقييد ونحكم بأنّه لا يصدق الامتثال، لأنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، بل باب العبادة يكفيه التحرّك بملاك الأمر ولو لم يكن أمراً أصلاً، كما في الضدّ العبادي المزاحم بالضدّ الأهمّ، حيث يقول القائل بعدم إمكان الأمر بالضدّين ترتّباً بأنّ العبادة مع ذلك صحيحة إذا أتى بها بداعي الرجحان الذاتي.

فالمعتبر في باب العبادة أمران: أحدهما: كون الفعل ذا جهة محسّنة يصلح لأن يتقرّب به، وهذا بالفرض موجود في المقام، والأمر الثاني: أن يكون الفاعل آتياً بالفعل على وجه يوجب القرب له، وهو في المقام حاصل، وذلك لأنّ اعتقاد الوجوب ليس بأضعف من احتماله الوجوب، وكما أنّه لو انبعث باحتمال الوجوب وأتى بالفعل احتياطاً بهذا الاحتمال ولم يكن واقعاً وجوب كان موجباً للقرب الانقيادي.

فالاعتقاد في ما نحن فيه يؤثّر في القرب الفاعلي الانقيادي بطريق أولى،

وبالجملة، القرب الفاعلي متحقّق بلا شكّ، والفعل أيضاً واجد للجهة المقرّبة، وهما منضمّين كافيان قطعاً لحصول العبادة وإن لم يصدق عنوان الامتثال، والله العالم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّه لو قصد الأمر الوجوبي ندباً بعنوان التشريع أو بالعكس كذلك فالحقّ هنا جريان التفصيل المتقدّم، بمعنى أنّه لو كان المؤثّر في نفسه ذات الأمر وجعل ما شرّعه هو من وصف الوجوبيّة أو الندبيّة عرضاً عليه في عرض الداعويّة فاللازم هو الصحّة، لأنّه قد تحرّك بالأمر الواقعي، والكيفيّة التشريعيّة لم يؤثّر في نفسه شيئاً.

وإن كان المؤثّر هو الذات مع الكيفيّة التشريعيّة على وجه التقييد فاللازم البطلان، لأنّ التحرّك بالأمر التشريعي لا يوجب القرب.

المقام الرابع :

إعلم أنّ الوجه المتصوّر الذي يمكن أن يكون اتّكال القائل بلزوم تفصيليّة العمل المتعلّق للأمر عند التمكّن منه في حصول الامتثال في باب العبادة عليه أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ.

أحدهما : منع صدق الامتثال والقرب مع كونه متساهلاً في السؤال وإتيانه بعملين أو أعمال، فإنّه لا يعدّ بهذا العمل التساهلي مطيعاً ولا يصير مقرّباً، بل يعدّ مستهزءاً ولاغياً.

والثاني : أنّ قصد التمييز يحتمل أن يكون كقصد الأمر ممّا له دخل في الغرض، ولا يمكن للآمر أخذه في متعلّقه، للدور المقرّر في محلّه، وكلّ ما كان من القيود مشكوكاً في هذه المرحلة فالأصل فيه يقتضي الاشتغال وإن قلنا في القيود المشكوكة الممكنة الأخذ في المأمور به بالبراءة، لأنّ الشكّ هناك عند القائل بالبراءة

في مرحلة الثبوت، وفي هذا المقام في مرحلة السقوط بعد القطع بالثبوت، فإنّ المأمور به معلوم بحدوده وقيوده.

والحقّ بطلان كلا الوجهين على ما حقّق في الأُصول، وإجماله أنّا لا نرى مانعاً من أنفسنا من حصول القرب إذا كان الداعي له إلى التكرار وترك التتبّع والفحص والسؤال أمراً عقلائيّاً صحيحاً، فإنّه حينئذٍ لا يعدّ لاغياً مستهزءاً، بل مطيعاً لأمر المولى ممتثلاً.

وأمّا ما ذكر من الوجه الثاني ففيه أوّلاً: إنّا نقطع بعد كون هذا القيد ممّا يغفل عنه أذهان عامّة المكلّفين، وما هذا شأنه لا بدّ على تقدير دخله في الغرض من نصب الأدلّة عليه بأزيد ممّا لا بدّ في غيره من القيود التي ينقدح في أذهان العامّة احتمال دخلها، مع أنّا لا نرى في الكتاب والسنّة وغيرهما عيناً ولا أثراً من اعتبار هذا القيد، بأنّ هذا القيد ممّا لا مدخليّة له.

وثانياً: لو فرضنا الشكّ وعدم القطع المزبور نقول: الكلام في هذه القيود هو الكلام في قيود المأمور به، وقولك: إنّ الشكّ هناك في الثبوت وهنا في السقوط في محلّ السقوط، فإنّ الشكّ هناك أيضاً في السقوط.

ألا ترى أنّه لو كان المأمور به واقعاً عتق الرقبة المؤمنة، فعتق الكافرة يوجب سقوط الأمر المذكور؟ كلّا وحاشا، ولكنّ القائل بالبراءة يقول: ليس على عهدة العبد إلّا التحرّك سمت الأمر بمقدار علمه، والزائد ليس عليه، لقبح العقاب بلا بيان.

وهذا الوجه بعينه قائم في المقام، فإنّ هذا القيد ليس علينا عقاب لو تركناه، لأنّ العقاب عليه على تقدير دخله واقعاً يكون عقاباً بلا بيان، فإنّه وإن كان درجه في المأمور به غير ممكن، ولكن إعلانه بالبيان المنفصل بمكان من الإمكان، والله هو الموفّق وعليه التكلان.

مسألة

لو ضمّ إلى نيّة التقرّب إرادة شيء آخر فلا يخلو إمّا أن يكون مباحاً، كما لو ضمّ المتوضّي نيّة التبرّد أو التسخّن أو النظافة وغير ذلك من المقاصد، أو يكون محرّماً كالرياء والسمعة أو غير ذلك من المحرّمات، أو يكون راجحاً شرعاً، فالكلام في مقامات ثلاثة.

أمّا المقام الأوّل: إعلم أنّه لا إشكال في الصحّة في ما إذا كان المؤثّر في أصل الطبيعة المأمور بها منحصراً في داعي أمرها من دون داعٍ إليه غيره أصلاً، ولكن بعدما صار المكلّف مُلجئاً حسب دعوة الأمر إلى إيجاد الطبيعة كان بعض أفرادها أوفق بطبعه من غيره من الأفراد، فاختار ذلك الأوفق، كما لو لم يكن له غرض شهواني في إصابة الماء للبدن أصلاً، وألجأه إليه أمر الشارع بالغسل أو الوضوء، ولكن بعد هذا الإلجاء يرى أنّ استعمال الماء البارد أوفق بحاله من الحارّ أو بالعكس، فاختار الوضوء الخاصّ أعني: بالبارد أو بالحارّ، فإنّه ما دعاه إلى إيجاد الطبيعة إلّا أمر المولى من غير شركة لشيء آخر معه، والشيء الآخر إنّما أثّر في اختيار الخصوصيّة، فالخاصّ وإن يحصل من داعيين: الأمر والشيء المباح، إلّا أنّه

غير متعلّق للأمر، والذي هو المأمور به أعني: أصل الطبيعة لم يؤثّر فيه إلّا الداعي الإلهي، بل الأوامر المتعلّقة بالطبائع لا تزال مقرونة بدواعٍ أُخر متعلّقة بالخصوصيّات، ضرورة أنّها لا يعقل داعويّتها بغير ما تعلّقت به، وهذا واضح.

فلا ينبغي الإشكال في حصول القرب المعتبر في العبادة في هذا القسم، وكذا لا ينبغي الإشكال أيضاً في ما إذا كانت الطبيعة المأمور بها حاصلة بدعوة الأمر وكانت هناك طبيعة أُخرى نسبتها معها نسبة العموم من وجه، وكانت هي مورداً لغرض من الأغراض المباحة، فأوجد المكلّف المصداق الذي هو مجمع العنوانين بدعوة هذين الداعيين، فإنّ إيجاد هذا المجمع أيضاً وإن كان لشركة الداعيين، إلّا أنّ كلاًّ منهما له محلّ ممتاز عمّا هو محلّ الآخر، فمحلّ الآخر طبيعة، ومحلّ ذلك الغرض المباح طبيعة أُخرى وإن اجتمعا في الوجود الخارجي.

كما لو كان له غرض في إصابة الماء البارد جسده وإن لم يكن هناك أمر بالتوضّؤ أو بالغسل، ولكن لا يفرق بين أنحاء الإصابة من كونها في خصوص الوجه واليدين بالكيفيّة الخاصّة، ولكن يعتبر في حصوله برودة الماء، وأمّا أمر الشارع بالتوضّؤ فقد اعتبر فيه خصوصيّة الوجه واليدين مع الكيفيّة المقرّرة بدون اعتبار برودة الماء، فإذا أتى بالغسل بالوجه المقرّر في الوضوء بالماء البارد فقد أثّر كلّ من الداعيين في محلّ مخصوص به، أمّا الأمر الوضوئي فقد أوجد إتيان الغسل الوضوئي مع نيّة التقرّب، وذلك الغرض المباح أوجد إصابة البدن للماء البارد.

وبالجملة فهذا الخاصّ الموجود في الخارج مجمعٌ لعنوانين، وأحد العنوانين مأمور به ولم يؤثّر فيه غير أمر الشارع، والعنوان الآخر الذي حصل بغير الداعي الإلهي ليس بمأمور به.

إن قلت: نعم، ولكنّ الجامع المشترك بين العنوانين وهو مطلق إصابة الماء

للبدن قد اجتمع فيه داعيان ولم يتأثّر من الداعي الإلهي فقط، وقد كان من المعتبر إيجاد المأمور به بجميع ما له دخل فيه من الطبيعة وكلّ خصوصيّة أُخذت معها في تعلّق الأمر بالداعي الإلهي بلا شركة لداعٍ غيره، وهذا بخلاف الحال في القسم الأوّل، فإنّ الطبيعة جاءت من قبل الأمر، والخصوصيّة من قبل الهوى، وأمّا هنا فكلّ من الأمر والهوى قد أثّر في خاصّ غير الخاصّ المتأثّر من الآخر، ولكن بين الخاصّين جهة عامّة مشتركة، وهي لا محالة جاءت بتأثير كليهما، فقد سقط الأمر عن وصف الاستقلال في الداعويّة بالنسبة إلى هذا الجزء من المأمور به.

قلت: كلّا، إنّه مع ذلك محفوظ الاستقلاليّة في تمام الخاصّ المأمور به، ألا ترى أنّه يمكن ثبوت وصف التأثير الاستقلاليّة لكلّ من الخاصّين بأن أثّر كلّ من الخاصّين لا الخصوصيّتين أثراً خاصّاً به مغايراً لأثر الآخر، فكما يمكن التأثير الاستقلالي فيهما يمكن أن يقعا موردين لتأثير مؤثّرين استقلاليين أيضاً بلا فرق، وهكذا يمكن أن يقع أحدهما مورداً لعرض المحموليّة والآخر للموضوعيّة، إلى غير ذلك ممّا أُشير إليه في مبحث اجتماع الأمر والنهي، فإذن لا ينبغي الإشكال في هذا القسم أيضاً.

وبالجملة، لا يحتاج المؤثّران الاستقلاليّان إلى تعدّد المحلّ بأزيد من احتياج الضدّين، فكما تصوّرنا اجتماع الضدّين في مبحث الاجتماع بواسطة تعدّد موردهما في ما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه، فكذلك يكفي هذا المقدار في اجتماع المؤثّرين الاستقلاليّين أيضاً بلا فرق.

وحاصل الكلام في المقام أنّ الداعي الغير الإلهي المباح على قسمين:

الأوّل: أن يكون داعويّته في غير ما يكون الداعي الإلهي داعياً إليه.

والثاني: أن يكون داعياً إلى عين محلّ دعوة الداعي الإلهي، والقسم الأوّل على قسمين:

الأوّل: أن يكون محلّ دعوته ترجيح الخصوصيّة الفرديّة من بين الخصوصيّات بعدما صار الداعي الإلهي محرّكاً له إلى تحصيل صرف الوجود للطبيعة المأمور بها، فإنّ الأمر لا يقتضي أزيد من صرف الوجود، فلا محالة تكون الخصوصيّات الفرديّة مفوّضة إلى اختيار المكلّف، فإذا لم يكن في نفسه داعٍ إلى استعمال الماء بوجه ولكن بعدما صار مُلجَئاً بتحريك الأمر الوضوئي إلى استعماله فاختار فرداً خاصّاً من الماء لأجل بعض دواعيه النفسانيّة لم يضرّ ذلك بداعويّة الأمر وصدق الإطاعة والامتثال في حقّه وإن كان هذا الوجود الواحد الخارجي إنّما حصل ببركة داعيين: أحدهما أثّر في الصرف المتحقّق فيه، والآخر في خصوصيّته، لكن هذا المقدار ممّا لا يضرّ ولا يوجب سقوط الأمر عن الاستقلال في الداعويّة أيضاً لو قلنا باعتباره في صدق الإطاعة على كلام يأتي فيه إن شاء الله تعالى في القسم الثاني من القسمين الأوّلين.

والثاني: أن يكون محلّ دعوته طبيعة مغايرة مفهوماً مع الطبيعة المأمور بها وإن كانا قد يجتمعان في الوجود الخارجي، كما إذا توجّه خاطره إلى تحصيل عنوان التبريد المجامع مع القعود في السرداب، ومع غسل بعض بدنه أو تمامه بالماء، ومع وضع خرقة مرطوبة على جسده بحيث لم يتفاوت في غرضه شيء من ذلك، وكان كلّ منها ممكناً له بلا فرق، وتعلّق به أمر الشارع بالوضوء، وهو مقتضٍ لصرف الوجود المجامع مع عنوان التبريد وبدونه، فدعاه هذا الأمر إلى إيجاد الوضوء، لكن في خصوص فرده الخاصّ المتحقّق بالماء البارد تحصيلاً لذلك الغرض التبريدي.

فهذا أيضاً حاله كالقسم الأوّل في عدم الإشكال في الصحّة، فإنّ هذا الوجود الواحد وإن تركّب في إيجاده داعيان، لكن كلّ منهما أثر في شطر منه، فبعض في إيجاد وضوئيّته، وآخر في إيجاد تبريديّته، نعم بين عنواني الوضوء والتبريد جامع وهو

عنوان العمل، ولكن مجرّد هذا لا يوجب اجتماع الداعيين فيه، فإنّ هذا الجامع غير مقصود، وإنّما ينتزعه العقل بعد وقوعه وصدوره.

والحاصل أنّ الجامع بين العنوانين تارةً شيء مستقلّ باللحاظ، سواء كان بينهما عموم من وجه، كما في عنوان الصلاة في الحمّام وصلاة الصبح، فإذا أمره الشارع بصلاة الصبح وكان في نفسه داعٍ إلى الصلاة في الحمّام بمجموعه من الذات والقيد فقد تحقّق اجتماع الداعيين في عنوان الصلاة.

وكذلك إذا كان بينهما الإطلاق والتقييد، كما لو دعاه الأمر النفساني إلى إيجاد طبيعة الصلاة، والأمر الشرعي إلى خصوص صلاة الصبح، فيجتمع الداعيان في عنوان الصلاة، فيجيء في هاتين الصورتين بالنسبة إلى الجامع الذي تلفّق فيه الداعيان الكلام الآتي في القسم الثاني من مجيء الأقسام الأربعة فيه.

وأُخرى: صرف انتزاع عقلي بدون استقلال له في اللحاظ بأن كان المفهومان متغايرين بتمام المفهوم وإن كانا يتصادقان بحسب الوجود أحياناً، سواء كان بينهما عموم من وجه، كالصلاة والغصب، حيث ليس بينهما جامع إلّا مفهوم العمل، وهو أيضاً غير ملتفت وغير مقصود لفاعل العنوانين، فلا محالة يكون الحال حينئذٍ حال ما إذا أثّر الداعي النفساني في ترجيح الخصوصيّة الفرديّة فقط، كما مرّ في القسم الأوّل، والله العالم. أم كان عموم مطلق، كمطلق الحركة وفعل الصلاة، فإذا كان مورد داعيه مطلق الحركة بدون خصوصيّة لأفرادها أصلاً فلا نقص في صلاته من هذه الجهة كما لا يخفى.

وأمّا القسم الثاني: أعني: ما إذا كان محلّ دعوة الأمر المباح عين محلّ دعوة الأمر الإلهي كما إذا كان له غرض في خصوص غسل الوجه، والمفروض أنّه محلّ دعوة الأمر الوضوئي، فهذا يتصوّر على أربعة أقسام:

الأوّل : أن يكون الداعي النفساني ضعيفاً غير قابل في حدّ ذاته للمحرّكيّة، ولكنّ الأمر الشرعي كان قويّاً بالغاً ذلك الحدّ.

والثاني : عكس ذلك.

والثالث : أن يكون كلّ منهما منفرداً ضعيفاً غير صالح للداعويّة، ولكنّهما منضمّين بلغا إلى حدّ الدعوة والتأثير.

والرابع : أن يكون كلٌّ على حدّ الاستقلال في حدّ نفسه، وإنّما اشتركا في مرحلة التأثير الفعلي لأجل عدم قابليّة المحلّ الواحد لتأثيرين استقلاليّين، فكلّ منهما علّة مستقلّة بحسب الشأنيّة وجزء علّة بحسب الفعليّة.

أمّا القسم الأوّل فالعمل وإن كان بالدقّة لا يخلو عن شركة تأثير غير الأمر، فإنّ الداعي النفساني ليس بلا ربط صرف، ولا أقلّ من كونه مؤثّراً في تأكّد الداعي، إلّا أنّه يمكن دعوى كفاية هذا المقدار في صدق عنوان الإطاعة في نظر العرف، وإن قلنا بكفاية العمل في القسم الرابع فهنا يكون كذلك بطريق أولى.

وأمّا القسم الثالث فلا إشكال ظاهراً في عدم عدّه عند العرف عبداً مطيعاً للمولى، فإنّه إنّما تحرّك بأمر مولاه وهواه منضمّين، وليس منقاداً لأمر مولاه فقط.

والقسم الثاني يكون حاله كذلك، بل أوضح.

وأمّا الرابع فقد يقال تبعاً لبعض الأعاظم[1] قدّس سرّه بالكفاية فيه، نظراً إلى عدم الدليل على اعتبار ما زاد على كون الأمر مؤثّراً في نفسه ولو خلّي وطبعه ولم ينضمّ إليه شيء، وهذا كذلك. وأمّا اعتبار كونه خالصاً عن الضميمة بهذا المعنى أيضاً فنطالب بدليله، إذ الأدلّة اللفظيّة التي تمسّكوا بها لاعتبار الإخلاص في العبادة حتّى

---

(١) هو كاشف الغطاء قدّس سرّه، منه رحمه الله تعالى.

عن مثل هذه الضميمة المباحة من مثل قوله تعالى: ﴿ فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾[1] مخدوشة، إذ ليست ناظرة إلّا إلى نفي الشرك بالله واعتقاد التوحيد له في الألوهيّة، وأين ذلك بمقامنا ؟

وبعض منها واردة في باب النهي عن الرياء، فلا ربط لها بمقامنا أيضاً، فيبقى في البين صدق الإطاعة المعتبرة في باب العبادة، وقد عرفت أنّا إذا عرضنا على الوجدان هذا العمل الذي أثّر فيه داعيان على الوجه المذكور لا نرى من أنفسنا مانعاً عن تسميته باسم الطاعة.

ألا ترى أنّ العبد الظاهري إذا كان له مولیان وكلّ منهما أمره بعمل واحد، فعمله امتثالاً لهما بحيث كان امتثال كلّ منهما مؤثّراً تامّاً في نفسه بحسب الشأنيّة فهل ترى أنّ أهل العرف يتوقّفون في حصول القرب له، أو يحكمون بأنّ القرب الحاصل له مبعّض بالنسبة إلى المولیين، فله قرب واحد منقسم بينهما، بل لا تشكّ في أنّهم يحكمون بحصول القربين له، قرب بالنسبة إلى هذا، وقرب بالنسبة إلى ذاك.

هذا مضافاً إلى استبعاد الالتزام باعتبار التخليص عن الداعي النفساني المذكور، فإنّ اللازم منه أنّه في مثال الوضوء مثلاً إن أمكنه غسل وجهه أوّلاً لأجل حصول الغرض النفساني غسله أوّلاً، ثمّ غسل بداعي الأمر الوضوئي، وإن لم يمكنه ذلك لقلّة الماء سقط عنه أمر الوضوء، لعدم تمكّنه من الوضوء الصحيح إذا لم يسع الوقت، لتضعيف ذلك الداعي بواسطة الرياضة، فإنّه يحتاج إلى مضيّ زمان، وربما لا يكفيه يوم، بل أيّام.

ولكن في الأخير نظر، فإنّ وجود الداعي النفساني وإن بلغ ما بلغ ليس على

---

(١) غافر: ١٤، ومثلها سائر الآيات الواردة الآمرة بالإخلاص في العبادة.

نحو يسلب الاختيار عن المكلّف بحيث لم يصحّ النهي عن الفعل، فإذا صحّ النهي عنه علم أنّه أمر اختياري يمكن للمكلّف رفع اليد عن مقتضاه، فكذا في مقامنا أيضاً يصحّ إلزام العقل بطرحه عن النفس حتّى يحصل قيد الإخلاص.

ويشهد لهذا أيضاً أنّ داعي القربة من الأُمور المعتبرة في العبادة بحيث يترتّب على الإخلال بها العقوبة، فلو لم يكن أمراً اختيارياً لما يصحّ العقوبة على تركه. فإذا كان أمر الداعي باختيار المكلّف حتّى أنّه يلزم عليه جعل الداعي الإلهي داعياً له أمكنه أيضاً طرح الداعي الآخر وسلب عنوان الداعويّة عنه، فحال المكلّف الذي ابتلى بالداعي النفساني والوقت ضيّق حال المكلّف الذي ليس في نفسه أصل الداعي الإلهي والوقت ضيّق، فإذا قلتم في الثاني بعدم سقوط التكليف عنه فلا بدّ أن تقولوا بذلك في الأوّل، لعدم الفرق بينهما أصلاً.

فالعمدة في دفع القول باعتبار قيد الإخلاص بالمعنى المزبور هو الوجه الأوّل أعني: عدم قيام الدليل على أزيد من صدق عنوان الإطاعة، وفي صورة الضميمة المباحة على النحو الرابع يكون العنوان المزبور صادقاً، والله العالم بحقائق الأحكام وأوليائه الكرام عليهم صلوات الله الملك العلّام ما أسفر صبحٌ واضمحلّ ظلام.

وأمّا المقام الثاني: إعلم أوّلاً أنّه يمكن أن يستظهر من أخبار حرمة الرياء حرمة نفس العمل الخارجي الرياني، دون مجرّد العمل القلبي وهو القصد، وأنّه محسوب من السيّئات.

واعلم أيضاً أنّ ما ذكرنا من الانقسام إلى قسمين في الضميمة المباحة من كونها تارةً مؤثّرة في ترجيح الخصوصيّة في تقدير الداعي إلى العمل، ويلحق به ما إذا كانت مؤثّرة بقول مطلق في مفهوم مغاير مع العمل المأمور به في تمام المفهوم،

وأُخرى مؤثّرة في نفس العمل الذي هو مورد دعوة الأمر، وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى أربعة أقسام على حسب ما مرّ، كلّ ذلك جارٍ في هذا المقام أيضاً.

وعلى هذا فنقول: داعي الرياء أعني: إراءة العمل للناس بغرض جلب قلبهم واعتقادهم الخير في حقّه، فيوجب ذلك الانتفاع الدنيوي بتحصيل الجاه والمال من عندهم قد يكون مؤثّراً في العبادة في عرض أمر الشارع، وقد يكون مؤثّراً في مقام ترجيح الفرد بعد الإلجاء إلى أصل العبادة بدعوة الأمر، والصورة الأُولى على أربعة أقسام:

الأوّل: أن يكون كلّ منهما ضعيفين في حدّ الذات وصارا معاً داعياً واحداً، وهذا لا إشكال في مشموليّته لأدلّة حرمة الرياء وإبطاله العمل، مضافاً إلى إخلاله للنيّة، كما سبق في الضميمة المباحة.

والثاني: أن يكون كلّ منهما قويّاً في حدّ الذات، ولكن صارا داعياً واحداً من باب وحدة المحلّ وعدم قبوله للعلّتين، وهذا أيضاً وإن لم يستشكل فيه هناك، لكن لا إشكال في حرمته وإبطاله ها هنا بملاحظة أدلّة المقام.

ويظهر منه بطريق الأولويّة حال القسم الثالث: وهو أن يكون الداعي الإلهي ضعيفاً، والداعي الرياني قويّاً في نفسه مؤثّراً في وجود الفعل.

والرابع: أن يكون بعكس الثالث، والكلام فيه يأتي إن شاء الله بعد ذلك.

والمهمّ الآن بيان الحال في الصورة الأُولى، أعني: ما إذا كان تأثير الداعي الرياني في مقام ترجيح الفرد مع تمحّض الداعي القربي في مقام إيجاد أصل العمل بأن كان هو بحيث لولا قول الشارع: «وأقيموا الصلاة» لما كان في نفسه داعٍ إلى الصلاة لا قربيّاً ولا غيره، ولكن بعدما تأثّر بنداء هذا الأمر وصار بصدد إجابته تردّد في مقام اختيار الخصوصيّة بين أن يوقع الصلاة في مكان خلوة من الناس، أو مكان

يراه بعض المتديّنين لو صلّى فيه، فيعتقدون في حقّه الخير والصلاح، ويوجب ذلك مدحه وحصول المنزلة عندهم، فاختار لأجل هذا الداعي إيقاع العمل في المكان الثاني.

فلا إشكال حسب ما قلناه في الضميمة المباحة أنّ العمل وإن كان وجوده الخارجي مسبّباً من سببين: القربة ورثاء الناس، ولكنّ الرثـاء لم يشـارك القـربة في ما اقتضته، فإنّ الداعي القربي إنّما اقتضى الطبيعة بصرف وجـودها مـن دون اقتضاء فيه لشيء من خصوصيّاتها من حـيث الزمـان أو المكـان أو غـير ذلك، ولا شكّ أنّ الصرف لم يحرّك إليه غير أمر «أقيموا الصلاة» بحيث لولاه لما دعاه إليه داعٍ أصلاً.

وحينئذٍ فإن لم يشمل ما دلّ على حرمة الرياء هذا القسم من الداعي كـان حاله حال الضميمة المباحة، بل هو هو بعينه، وقد عرفت عدم الإشكال في عـدم الخلل في الصحّة معه، بل ولا يمكن العبادة بدون ذلك، فإنّ الخصوصيّات لا يـزال يكون اختيارها بداع المكلّف وإن شملته الأدلّة المذكورة، فحيث عرفت أنّ قضيّتها الحرمة في نفس العمل الخارجي فاللازم الحكم بالبطلان حينئذٍ مـن هـذه الجـهة، أعني: من جهة اتّحاد العبادة مع المحرّم خارجاً. وقد اعتبر فيها عدم ذلك.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يمكن ادّعاء عدم استفادة حرمة هذا القسم الذي قد فرض خلوص الداعي القربي في التأثير بالنسبة إلى ما اقتضاه من صرف الطبيعة من أدلّة حرمة الرياء، بتقريب أنّ مفاد تلك الأدلّة إنّما هو تحريم كون الإنسـان مظهراً في الخارج للناس أنّه عابدٌ لله على وجه خلوص النيّة، والحال أنّه في الباطن على خلاف ذلك، إمّا تمام نيّته الدنيا وتحصيل الجاه، فلا يكون له نيّة القربة أصلاً، أو أنّ الجاه ضميمة للقربة، فلا يكون له الخلوص، وعلى كلّ حال فهو منافق ليس ظاهره

مطابقاً لباطنه.

وبعبارة أُخرى: مفادها حرمة جعل الإنسان غير الله تعالى شريكاً والعياذ بالله معه تعالى في ما أراده الله تعالى منه، فإنّه تعالى أمره بإقامة الصلاة وهو كان مقيماً لها بداعيين، أحدهما: هذا الأمر، والآخر داعي الوصول إلى الجاه والمنزلة في القلوب والرئاسة الدنيويّة.

وهذا الفرض الذي فرضنا خالٍ عن النفاق والشرك المذكورين، فإنّه كلّما أظهره للناس فهو واجدٌ له، ولم يظهر شيئاً لم يكن واجداً له فإنّه أظهر أنّه عابد لله تعالى على وجه الخلوص، وهو كذلك، فإنّه لم يجعل الباعث لنفسه في الحركة سمت إيجاد الصلاة غير أمر الشارع بقوله: «أقيموا الصلاة».

نعم ما أوجده من الخصوصيّة أعني: الإيقاع في المكان الخاصّ الموجب لجلب المنزلة والدنيا إنّما أوجده بداعي الدنيا وحبّ الرئاسة، ولكنّه غير مرتبط بما هو تحت أمر الشارع، إذ أمر الشارع ساكت عن الخصوصيّات.

نعم يصدق أنّ هذا الوجود الخارجي أعني: ما صدر منه من الصلاة الشخصيّة قد تلفّق فيه الداعيان: داعي رضى الله، وداعي رضى الناس، ولكن لم يقم بهذا المضمون دليل على الحرمة، إنّما الذي استفيد من الأدلّة هو حرمة الإشراك في مقابل الإخلاص، ولازمه كون داعي رضى الناس ضميمة، بحيث لو فرضناه ضميمة مباحة لزم منه البطلان بواسطة الإخلال في الإخلاص، وقد عرفت أنّ الضميمة المباحة في صورة التأثير في ترجيح الخصوصيّة غير مضرّة بالإخلاص وإن كان يصدق أنّ الصلاة الشخصيّة إنّما جاءت من قبل أمرين لا من قبل الأمر الخالص الإلهي.

فإذا فرضنا أنّ هذا القسم من الضميمة لا ينافي الإخلاص والمفروض أنّ

ما حرّمته أدلّة الرياء هو ما كان منافياً معه وموجباً لجعل رضى الله تعالى وغيره شريكين، فلا ربط لها بهذا القسم، واللازم من ذلك بقاؤه على الإباحة، وقد عرفت الصحّة مع كون الضميمة مباحة.

نعم لو فرض أنّ المكان الذي اختاره لأجل الصلاة كان هو المسجد أو مكاناً مرغوباً للصلاة فيه شرعاً وكان غرضه من اختياره إراءة الناس أنّه عامل بهذا الأمر الاستحبابي المتعلّق بإيقاع الصلاة في هذا المكان فحينئذٍ يشمله الأدلّة المحرّمة للرياء، ويوجب ذلك بطلان أصل العمل، لمكان اتّحاده مع العنوان المحرّم.

وينبغي التيمّن بذكر الأخبار الواردة في الباب حتّى يعلم صدق ما ادّعيناه.

فنقول: روى في الوسائل عن الكليني ﷺ بطريق متّصل إلى أبي العباس البقباق عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: ما يصنع أحدكم أن يظهر حسناً ويسرّ سيّئاً، أليس يرجع إلى نفسه فيعلم أنّ ذلك ليس كذلك؟ والله عزّ وجلّ يقول: ﴿بَلِ الْإِنْسانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ الحديث»[1].

وعن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سيأتي زمان تخبث فيه سرائرهم، وتحسن فيه علانيتهم طمعاً في الدنيا، لا يريدون به ما عند ربّهم، يكون دينهم رياءً لا يخالطهم خوف» الحديث[2].

وعن عمر بن يزيد «قال: إنّي لأتعشّى مع أبي عبد الله عليه السلام إذ تلى هذه الآية ﴿بَلِ الْإِنْسانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقىٰ مَعاذِيرَهُ﴾ ثمّ قال عليه السلام: ما يصنع الإنسان أن

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١. والآية في سورة القيامة: ١٤.

(٢) المصدر: الحديث ٤.

يتقرّب إلى الله عزّ وجلّ بخلاف ما يعلم الله، إنّ رسول الله ﷺ كان يقول: من أسرّ سريرةً ردّاه الله رداها، إن خيراً فخيراً، وإن شرّاً فشرّاً»[1].

وعن الحميري في قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان «عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: من تزيّن للناس بما يحبّ الله وبارز الله في السرّ بما يكره الله لقي الله وهو عليه غضبان له ماقت»[2].

وفي عقاب الأعمال بسنده المتّصل إلى مسعدة بن زياد «عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام: إنّ رسول الله ﷺ سئل في ما النجاة غداً؟ فقال ﷺ: إنّما النجاة في أن لا تخادعوا الله فيخدعكم، فإنّه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الإيمان، ونفسه يخدع لو يشعر، قيل له: فكيف يخادع الله؟ قال ﷺ: يعمل بما أمره الله ثمّ يريد به غيره، فاتّقوا الله في الرياء، فإنّه الشرك بالله»[3].

وعن الكليني رحمه الله بسند المتّصل إلى مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قال رسول الله ﷺ: ما زاد خشوع الجسد على ما في القلب فهو عندنا نفاق»[4].

وأنت خبير بأنّ مفاد كلّ هذه الأخبار هو الذمّ على مخالفة الظاهر للسريرة والباطن، فيظهر للناس أنّه خالص النيّة، والحال أنّه باطناً ليس كذلك، فهو الذي يقال في حقّه: (إنّ الإنسان على نفسه بصيرة) ويقال: إنّه نفاق، ولا يخفى أنّ ذلك

---

(١) المصدر: الحديث ٥.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٦.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

إنّما يتحقّق في مورد كان للعمل الذي يقصد به الناس مطلوبيّة لله وكان ممّا يأمر الله تعالى به، لا من الأمور المباحة وإن كان يمكن أن يتقرّب به.

وقد عرفت أنّ الفرد في جميع موارد مطلوبيّة صرف الوجود غير مطلوب بخصوصيّته الفرديّة، وليس ممّا ندب إليه، فيكون من المباحات التي يفعلها الإنسان أحياناً لأجل رضى الناس.

وبالجملة، الإنسان يفهم من هذه الأخبار أنّ الصلاة والصوم والزكاة والحجّ وغيرها من العبادات التي شأنها أن يفعل لأجل الله تعالى لو فعلت لأجل الناس بحيث جعل داعيهم مكان داعي الله، أو جعله في عرضه وشريكاً معه، فهذا أمر قبيح مذموم وشرك ونفاق.

وأمّا إذا كان جميع هذه الأعمال واقعة بداعي الله تعالى محضاً من غير شائبة شيء آخر أصلاً، ولكن كانت الخصوصيّة الفرديّة الخارجة عن الأمر والموكولة إلى دواعي المكلّف بداعي محبّة الناس محضاً فلا يعلم من هذه ذمّه، لأنّه لم يظهر خلاف ما هو في الباطن متّصف به، بل ربما كان الداعي الثاني تبعاً للداعي الإلهي كما عرفت في الضميمة المباحة.

والحاصل أنّ الخاصّ وإن تركّب فيه الداعيان، لكن بالتحليل العقلي هو منقسم إلى قسمين، فصرف الوجود الذي هو المأمور به قد أُتي به بالداعي الإلهي مستقلاً بلا شركة شيء آخر، والخصوصيّة جاءت بالداعي الدنياوي كذلك أيضاً.

ومن هنا يظهر الاستدلال على خلاف ما قلنا ببعض الأخبار.

كرواية زرارة وحمران عن أبي جعفر عليه السلام «قال عليه السلام: لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان

مشركاً، إلى أن قال: قال الله عزّ وجلّ: من عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له»[١].

وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام «قال: سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾ فقال صلى الله عليه وآله: من صلّى مراءاة الناس فهو مشرك، إلى أن قال: ومن عمل عملاً ممّا أمر الله به عزّ وجلّ مراءاة الناس فهو مشرك، ولا يقبل الله عمل مراءٍ»[٢].

وفي رواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: يقول الله عزّ وجلّ: أنا خير شريك، فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له»[٣].

تقريب الاستدلال أنّ هذه الصلاة الشخصيّة يصدق على مجموعها من الطبيعة والخصوصيّة أنّها عمل طلب به وجه الله والدار الآخرة، وقد أدخل فيه رضى أحد من الناس، وكذا يصدق أنّه عمل عمل لله ولغيره، ويصدق أنّها صلاة صلّيت مراءاة الناس.

وحاصل الجواب أنّ مجرّد الاتّحاد في الوجود الخارجي لو كان كافياً في صدق هذه العناوين لكان الضميمة المباحة الداعية إلى الخصوصيّة منافية للإخلاص، ولازم ذلك سدّ باب العبادة رأساً، إذ الأمر المتعلّق بالصرف لا يمكن قصده بالنسبة إلى الخصوصيّة، فإذا فرضنا أنّ العمل مع وحدته وجوداً مشتمل حقيقةً على شيئين، أحدهما مَرْكَبُ الأمر، والآخر أجنبيّ عنه بحيث فرضنا هناك محلّين للدعوة والبعث

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

والتحريك، بحيث يوجد كلّ واحد منهما بدعوة داعٍ مختصّ به كانت الصلاة الشخصيّة التي فرضناها مصداقاً لقولنا: إنّها صلاة صلّيت لمحض إطاعة أمر الله بحيث لم يؤثّر فيها رضى غيره أصلاً.

نعم أثّر في شيء آخر لا يرتبط بصلاتيّته، فقوله عليه السلام: من عمل عملاً، ليس المقصود به مطلق العمل قطعاً، فليس المحرّم مطلق العمل لغير الله تعالى وطلب رضاه، بل المقصود خصوص العمل الذي أمر الله به للعبادة، فكأنّه قيل: من صلّى صلاة، أو صام صوماً، وهكذا، وقد فرضنا في ما نحن فيه أنّه ما صلّى وما صام إلّا لله تبارك وتعالى، وما دعاه إلى طبيعة العبادة إلّا أمره سبحانه، وإنّما دعاه حبّ الدنيا والرياء إلى الخصوصيّة التي هي كانت محلاً للضميمة المباحة في المقام السابق، والله العالم بالحقائق.

بقي الكلام في أقسام الصورة الأخرى أعني: ما إذا كان داعي الناس مؤثّراً في نفس العمل الصلاتي والصومي، لا في الخصوصيّة الفرديّة.

فنقول: يجري فيه الأقسام الأربعة المتقدّمة في الضميمة المباحة في صورة انضمامها مع القربة في أصل الطبيعة من كونها تارةً في عرض الداعي الإلهي ومساوياً معه في القوّة والضعف، وهذا على قسمين، الأوّل: أن يكون كلّ منهما غير مؤثّر في حدّ نفسه ومؤثّراً مع ملاحظة انضمام الآخر، والثاني: أن يكون كلّ منهما مؤثّراً في نفسه بالاستقلال.

وأُخرى يكون الداعي الإلهي ضعيفاً وداعي الناس قويّاً بالغاً حدّ التأثير، وهذه الأقسام لا إشكال في مشموليّتها للأخبار المتقدّمة.

وثالثة يكون الأمر بالعكس، ويظهر من كلام شيخنا الأنصاري قدس سره إمكان استفادة صحّة ذلك من بعض الأخبار، وهو حسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام

«قال: سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسرّه ذلك؟ قال عليه السلام: لا بأس، ما من أحد إلّا وهو يحبّ أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك»[1].

ولكنّك خبير بأنّ التقييد بقوله عليه السلام: إذا لم يكن صنع ذلك لذلك، مضرّ بمدّعاه قدّس سرّه، فإنّ القسم المذكور وإن كان المفروض فيه استقلال الداعي الإلهي وضعف داعي الناس، ولكنّه ليس بلا دخل صرفاً، بل لا أقلّ من شركته ولو بنحو التأكيد، فيدخل في عنوان كونه صنع لذلك، وقد قيّد سلام الله عليه عدم البأس بعدم ذلك.

فالظاهر تطبيق مورد «لا بأس» في هذا الكلام على ما ذكرناه من صورة تمحّض داعي أصل الصلاة في الداعي الإلهي، وإنّما أثر داعي الناس في مرحلة اختيار الفرد والكيفيّة الغير المأمور بها لا وجوباً ولا ندباً.

نعم لو كانت من الكيفيّات التي أمر بها ندباً مثل كونها في المسجد أو بالجماعة فأثّر الداعي الريائي في إتيان هذه الكيفيّة كان محرّماً ومبطلاً لأصل الصلاة، لا من باب الرياء فيها، أعني: في أصل الصلاة، بل باعتبار اتّحادها مع المحرّم أعني: الخاصّ وهو الصلاة المتّصفة بكونها في المسجد، هذا إذا كان مورد ريائه ذلك.

وأمّا إذا كان مرائياً في أصل الكون في المسجد، حيث إنّه من المستحبّات نفساً فيكون مبنيّاً على مسألة الاجتماع، كما أنّ الأوّل من صغريات مسألة النهي في العبادة.

نعم لو كانت خصوصيّة إضافة الصلاة إلى المسجد مستحبّة ورائى فيها لما أثّر

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

في البطلان، لما حرّر في مبحث النهي في العبادة من الفرق بين ورود النهي على الخاصّ وبين وروده على الخصوصيّة، ولكنّه غير متمشٍّ في هذا المثال، لأنّ تمثّي الرياء فرع استحباب المرائي فيه، والذي ورد الأمر الاستحبابي به في المثال أمران: أحدهما الخاصّ، وهو الصلاة المتّصفة بوقوعها في المسجد، والآخر نفس كون المكلّف ووقوفه في المسجد، والرياء في الأوّل من صغريات النهي في العبادة، وفي الثاني من صغريات اجتماع الأمر والنهي.

ثمّ هذا كلّه هو الرياء في نفس العمل أو ما ينطبق معه وجوداً.

وأمّا إذا تحقّق الرياء في أمر خارجي غير متّحد معه وجوداً فله صور:

الأُولى: أن لا يكون ذلك الأمر مرتبطاً بالعمل أصلاً بنحوٍ من الارتباط، وإنّما جعل محلّ إيقاعه أثناءه، كما لو قيل بأنّ القنوت عبادة مستقلّة جعل محلّه الركعة الثانية من الصلاة، فلا إشكال في بطلان نفسه لو تحقّق فيه الرياء، وهل يوجب بطلان الصلاة أيضاً، أو لا؟ يبتني على القول بأنّ الكلام المحرّم في أثناء الصلاة مبطل لها بهذا العنوان أو باعتبار اندراجه تحت عنوان الزيادة العمديّة أو الفعل الكثير، وأمّا إن قلنا بعدم الإبطال وعدم الاندراج فلا وجه للبطلان كما هو واضح.

والثانية: أن يكون مرتبطاً بالعمل، لكونه جزءاً مندوباً فيه، فلا إشكال في بطلان نفسه، فلا يصير العمل الشخصي ذا خصوصيّة بها يصير أفضل الأفراد، وأمّا بطلان صرف وجود الطبيعة المتحقّقة بسائر الأجزاء المغايرة مع هذا الجزء وجوداً فلا وجه له سوى توهّم أنّ قوله عليه السلام: وأدخل فيه رضى أحد من الناس إلخ شامل له باعتبار أنّ هذا المجموع يصدق أنّ بعضه جيء به لله وبعضه للناس.

ولكنّه مدفوع بأنّ المراد بالإدخال تركّب الداعي من الأمرين في العمل

الواحد، ونحن إذا منعنا ذلك في الخصوصيّات الفرديّة مع الاتّحاد الوجودي بينها وبين صرف الطبيعة فكيف الحال في مثل هذا الجزء المغاير معها وجوداً.

نعم بعد بطلان نفس الجزء المندوب يجري فيه ما تقدّم في سابقه من أنّه لو انطبق عليه أحد العناوين المبطلة من الفعل الكثير أو الزيادة العمديّة أو نحو ذلك كان موجباً للبطلان، وإن منع ذلك فلا وجه له.

ولكن هذا كلّه إنّما هو في ما إذا كان ريائه في إتيان القنوت مثلاً، لا في الصلاة الخاصّة بخصوصيّة كونها مع القنوت، وإلّا فاللازم الإبطال كما في الرياء في الصلاة في المسجد.

والثالثة: أن يكون مرتبطاً لكونه جزءاً واجباً فيه، سواء كان ركناً كالركوع، أم غيره كالسورة، ولا إشكال أيضاً في بطلان نفسه، وأمّا إبطاله فبنيّ أوّلاً على أنّ الشيء الغير المرتبط بالمركّب إذا وقع في أثنائه يصدق عليه عنوان الزيادة، أو أنّ عنوان الزيادة مخصوص بالوجود الثاني، والوجود الأوّل ولو فرض كونه أجنبيّاً لا يصدق عليه هذا العنوان، بل عنوان الغلط.

فإن قلنا بالأوّل فلا محيص عن الإبطال في الركن وغيره، لكونه زيادة عمديّة.

وإن قلنا بالثاني فيبتني الحال على أنّ الوجود الثاني مطلقاً يصدق عليه عنوان الزيادة ولو كان ممّا يحتاج إليه في التيام المركّب بأن صار الوجود الأوّل لغواً بلا تأثير في حصول المركّب، فيكون الوجود الثاني زيادة محتاجاً إليها لولا عنوان الزيادة، أو أنّه بواسطة كونه محتاجاً إليه في تحصيل الصرف لا يسمّى باسم الزيادة، والأوّل أيضاً قد بنينا على عدم كونه زيادة، وإنّما هو وجود غلط واقع في غير المحلّ.

فإن قلنا بالأوّل فلا محيص أيضاً عن الإبطال في الركن وغيره، لما تقدّم، وإلّا فلا وجه له بعد عدم الدليل على مبطليّة الكلام المحرّم ما لم ينطبق عليه كلام الآدمي وعدم كونه فعلاً كثيراً ولا ماحياً.

وأمّا المقام الثالث: أعني: الضميمة الراجحة، فقد ظهر الكلام فيه ممّا سبق، فكلّ قسم صحّ فيه الضميمة المباحة، فكذلك الحال في الراجحة بطريق أولى، وأمّا ما أضرّ فيه المباحة كما إذا كانت في عرض داعي الأمر وكان كلّ منهما ضعيفاً في ذاته، أو كان داعي الأمر ضعيفاً وهي قويّة، فيقع الكلام فيهما في هذا القسم.

كما إذا كان إكرام العالم واجباً عباديّاً، وكذا الهاشمي، ولم يكن شيء منهما منفرداً بحدّ الداعويّة، وصارا منضمّين كذلك، أو كان أحدهما غير مؤثّر في نفس العبد إلّا بنحو التأكّد، والآخر مؤثّراً تامّاً، فهل الامتثال بالنسبة إلى كلّ منهما في الأوّل، وبالنسبة إلى الأخير في الثاني حاصل أو لا؟

الكلام في ذلك مبنيّ على أنّه هل المعتبر في باب العبادة وقوع العمل بعنوان قربي مطلقاً، أو لا بدّ من قصد الجهة الخاصّة القربيّة، ولم يظهر من شيخنا الأستاذ في هذا المقام شيء، لعدم تعرّضه دام ظلّه لهذا القسم في بحثه الشريف، ولا بدّ لتحقيق الحقّ من فحص وتتبّع ومزيد تأمّل لا يسعه المجال والحال، والله أعلم بحقائق الأحوال.

البحث الثاني

في تكبيرة الإحرام

وينبغي أوّلاً التعرّض لمطلب ذكره ها هنا شيخنا المرتضى ﷺ وتبعه بعض الأعاظم، وهو أنّ لنا أُموراً أربعة مسلّمة لا بدّ من الجمع بينها وبيان كيفيّة توفيقها.

الأوّل: تحريم المنافيات في الصلاة.

والثاني: أنّ التكبيرة جزء من الصلاة.

والثالث: أنّ التكبير أمر مركّب ذو أجزاء، وجزء الجزء أيضاً جزء.

والرابع: أنّ تحريم المنافيات إنّما يتحقّق بالتكبيرة، فما لم يتحقّق التكبيرة ولو بعدم تحقّق جزئه الأخير فلا تحريم.

وأنت خبير بأنّ مقتضى الأخير عدم التحريم في أثناء التكبيرة لشيء من المنافيات وإن كانت محرّمة وضعاً ومقتضى المقدّمات الثلاثة الأوّل ثبوت التحريم لها في أثنائه أيضاً.

فاختار شيخنا المرتضى ﷺ لدفع هذا الإشكال طريقاً، وهو أنّ ما هو الجزء للصلاة هو التكبيرة التي بلغت إلى آخرها بلا صدور منافٍ معها، فإن تحقّق ذلك كشف عن أنّه من أوّله داخل في الصلاة، وإلّا كشف عن خروجه، فيرتفع الإشكال، فإنّ عدم الحرمة حينئذٍ ليس تخصيصاً في دليل التحريم، بل تخصّصاً، فإنّ

المحرّم هو إتيان المنافي في الصلاة، وهذا ليس بصلاة على تقدير الإتيان بالمنافي، وإنّما يكون من الصلاة على تقدير العدم.

وبعبارة أُخرى: لا يمكن التمسّك بعموم دليل التحريم، لأنّ عمومه فرع كون التكبير صلاة، وقد فرضنا أنّ فرض وقوع المنافي فيه يخرجه عن عنوان الصلاتيّة.

لا يقال: اللازم من ذلك عدم ثبوت التحريم الوضعي أيضاً، لعين ما ذكر في التكليفي حرفاً بحرف من عدم إمكان التمسّك بعموم دليل الوضع، لأنّ فرض تحقّق المنافي فيه يخرجه عن الصلاتيّة، والمفروض أنّ عنوان الدليل هو إيجاد المنافي في الصلاة.

لأنّا نقول: فرق بين المقامين، فإنّ باب التاني باب المضادّة والمنافاة، والمنافي للشيء كما ينافيه إذا عرض في أثنائه، كذلك إذا صادف أوّله، فضيّة للتنافي والتضادّ، كما هو الحال في عامّة الأضداد.

نعم لو كان العنوان هو الإبطال لما تحقّق له فرض في الابتداء وقبل الانعقاد، لكنّ العنوان الثابت للأشياء المعهودة هو المنافاة والمضادّة وعدم إمكان الجمع في الوجود بينها وبين الصلاة، وهذا المعنى كما ترى لا فرق فيه بين الابتداء والانتهاء والوسط.

قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه: يمكن أن نختار في التخلّص عن الإشكال مع السلامة عن محذور التخصيص في دليل التحريم التكليفي طريقاً آخر، وهو أنّ الذي جعله الشارع في باب التكبيرة جزء من الصلاة ليس هو الألفاظ المخصوصة بالشرائط المقرّرة، بل المعنى البسيط المتحصّل عقيب هذه الألفاظ بالشرائط الخاصّة وهو إظهار كبرياء الباري تعالى، فالألفاظ الخاصّة محصّلة للجزء، لا أنّ نفسها جزء.

ومن ثمراته أنّه لو شكّ في اعتبار شيء في تلك الألفاظ كالموالاة ونحوها يجب مراعاته، لكونه من الشكّ في المحصّل.

والدليل على ذلك قوله عليه السلام: تحريمها التكبير، ولم يقل تحريمها قول الله أكبر، وقوله عليه السلام: التكبير نظير التمجيد والتحميد والمدح والثناء، حيث إنّها أمور بسيطة محصّلها الألفاظ المخصوصة.

نعم لو كان لفظة التكبير مثل لفظة الحوقلة وأمثالها من المصادر الجعليّة كان المفاد جزئيّة القول المخصوص، ولكن أنّى لنا بإثبات ذلك، مع أنّ معنى الكلمة بحسب أصل الوضع هو ما ذكرنا.

وعلى هذا فنقول: ما دام المكلّف متشاغلاً بلفظ التكبيرة لم يتحقّق منه ذلك المعنى البسيط، فلم يدخل في الصلاة، لأنّ الجزء الأوّل منها ذلك البسيط، فلا وجه لتعلّق التكليف التحريمي به، مع أنّه غير وارد بعدُ في الصلاة إلّا بعد التكلّم بالراء من الله أكبر. وأمّا وجه المنافاة الوضعيّة فلما تقدّم من كونها مقتضى المضادّة بينها وبين حقيقة الصلاة من غير فرق بين الوسط والابتداء.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال في كون التكبير جزء من الصلاة وركناً بحيث لا تنعقد الصلاة بتركه، سواء كان عن عمد أم عن سهو.

نعم وقع في خصوص الترك النسياني اختلاف بين الأخبار، فطائفة فيها الصحيح وغيره دالّة على البطلان ولزوم الإعادة، وأخرى مشتملة أيضاً على الصحيح دالّة على المضيّ إمّا مطلقاً أو بشرط تذكّره ذلك بعد الركوع، مع لزوم الإعادة لو تذكّر قبله.

والجمع بينها بالحمل على الاستحباب وإن كان عرفيّاً، ولكنّه غير معمول به بين الأصحاب، كما أنّ حمل بعض الأخبار الثانية على صورة الشكّ ممّا لا تقبله

العبارة، فراجع فإنّها صريحة في عدم الشكّ أو كالصريحة.

فالأولى أن يقال: إنّها أخبار لم تقع مورداً لعمل الأصحاب، وكلّ ما كان كذلك سقط عن درجة الاعتبار، ولو فرض عدم المعارض له فيبقى الأخبار الأوّل سليمة عن المعارض المحجّة، هذا في طرف النقيصة.

وأمّا الزيادة فلا كلام أيضاً في البطلان لو قصد افتتاح الصلاة بتكبيرة ثانية بعدما قصده بالأولى، فيحتاج إلى عقد الصلاة بالثالثة، فلو أتى بعدها بالرابعة أيضاً بهذا القصد احتاج إلى خامسة، وهكذا تبطل الصلاة بكلّ شفع وتنعقد بكلّ وتر.

والمستفاد من كلمات الأصحاب رضوان الله عليهم أنّه لا بدّ من قصد الافتتاح في صورة تعدّد التكبيرات بواحد منها معيّناً، وهو بالخيار في تعيين أيّها شاء، وأمّا التعيين في أزيد من واحدة، كالسبع أو الخمس أو الثلاث بحيث كان المقصود جعل السبب للافتتاح المجموع من حيث المجموع حتّى تكون التكبيرة الأولى بمنزلة «الله» في قولنا: الله أكبر، فيستفاد من كلماتهم ﷺ المفروغيّة من عدمه، ولكن النظر في أخبار الباب يشهد بخلاف ذلك وأنّ المكلّف بالخيار بين جعل تكبيرة الافتتاح هو الواحدة فقط أو ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً.

ولا يخفى أنّ ظاهر ذلك كون حال الثلاث والخمس والسبع في صورة قصده الافتتاح بها كالتكبيرة الواحدة في صورة قصد الافتتاح بها.

والحاصل أنّ المستفاد منها أنّ الفرد الواجب مردّد ها هنا بين هذه المراتب المذكورة، لا أنّ الواجب من بينها واحدة والبقيّة استحبابيّة، كما هو المصرّح به في الفتاوى، ولم يعلم ما وجه العدول عن ظاهر الأخبار إلى ما قالوه، فإن كان الوجه عدم المعقوليّة للتخيير بين الأقلّ والأكثر التدريجيّين، لحصول الامتثال دائماً بالأقلّ، فلا يبقى مجال للامتثال بالأكثر، لاستحالة الامتثال عقيب الامتثال.

ففيه أنّ التخيير في الأمر القصدي، فإن جعل في قصده حصول الافتتاح بالأوّل تعيّن هو لذلك، وإن جعله بالمجموع منها ومن الاثنتين الأُخريين كان كلّ من الثلاث بمنزلة الجزء من التكبيرة الواحدة.

فإن قلت: لا يتأتّى ذلك بناءً على الاحتمال الذي ذكرته في أوّل البحث من كون التكبيرة بالمعنى البسيط جزء للصلاة، وهو إظهار كبرياء الحقّ تعالى، فإنّه دائماً متحصّل بالتكبيرة الأُولى.

قلت: نعم لو كان ذلك المعنى البسيط غير قابل للتشكيك، وأمّا إذا فرضناه كذلك مثل التنظيف، فيجري فيه أيضاً ما ذكرناه، فإنّ قصد حصول الافتتاح بالمرتبة التي محصّلها تكبيرة واحدة تعيّنت هي لذلك، وإن قصد حصول المرتبة التي محصّلها الثلاث فهكذا.

وبالجملة، فإن كان الوجه ما ذكر، فهذا جوابه، وإن كان غيره فلا بدّ من بيانه حتّى ينظر فيه.

ومن أراد الاحتياط فليتكلّم بالتكبيرة الأُولى قاصداً حصول الافتتاح بها إن كان الأمر في علم الله كما ذكروه، وإلّا فبالمجموع منها ومن الباقي، ثمّ يأتي بالبقيّة، أعني: متمّم الثلاث أو الخمس، أو السبع بقصد القربة المطلقة.

ثمّ إنّ في بعض الروايات أنّ رسول الله ﷺ كبّر للصلاة وإلى جانبه الحسين بن عليّ عليه السلام، فلم يحر الحسين عليه السلام بالتكبير، ثمّ كبّر رسول الله ﷺ، فلم يحر الحسين عليه السلام بالتكبير، فلم يزل رسول الله ﷺ يكبّر ويعالج الحسين عليه السلام، فلم يحر حتّى أكمل سبع تكبيرات، فأحار الحسين عليه السلام التكبير في السابعة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فصارت سنّة[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

وظاهر هذه الأخبار عدم المشروعيّة قبل فعله ﷺ، وإنّما حصلت بسببه، فيحتمل أن يكون تكبيرته الأولى افتتاحاً والبقيّة من باب مطلق الذكر، ويحتمل أن يكون من باب الإعراض عن التكبيرة السابقة ويكون تخصيصاً لحرمة الإبطال ودليلاً على مبطليّة نيّة الإعراض، ولكن حيث لا دليل على تعيّن الاحتمال الأخير فلا يكون دليلاً على شيء من الأمرين.

وعلى هذا فلو زاد التكبيرة الافتتاحيّة بمعنى أنّه بعدما كبّر مرّة بهذا القصد كبّر أُخرى كذلك، سواء كان عن عمد أم سهو، فظاهرهم الحكم بالبطلان في كلتا الصورتين، لكن إتمام ذلك مشكل، لعدم الدلالة عليه في النصوص كما كانت في طرف النقيصة، ولم يثبت إجماع على الركنيّة بالمعنى المصطلح، أعني: كون كلّ من الزيادة والنقيصة سهواً وعمداً موجباً للبطلان، وإنّما المحقّق من الركنيّة ها هنا ذلك في جانب النقصان.

وأمّا الزيادة فحال التكبيرة من هذه الجهة حال سائر الأقوال والأذكار المعتبرة في الصلاة، فينحصر دليل البطلان في صورة العمد بدليل بطلان الصلاة بالزيادة العمديّة، وتبقى صورة السهو بلا دليل.

ثمّ في صورة العمد هل يمكن الاكتفاء بالثانية لافتتاح الصلاة إذا لم يكن على جهة التشريع، كما لو صدر عن جهل بالحكم أو لا، بملاحظة أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يؤثّر أثرين، الإبطال والافتتاح، رجّح شيخنا الأُستاذ دام ظلّه الثاني.

وصورتها أن يقول: «الله أكبر» وهي المتيقّنة من صورتها، وفي مرسل الصدوق «كان رسول الله ﷺ أتمّ الناس صلاةً وأوجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال ﷺ: الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١١.

وهل يجوز التعدّي عنها إمّا بوصل همزة «الله» بغيره، أو إعراب «راء» «أكبر» بوصله ببسم الله، أو تسكين «هاء» «الله» بالوقف عليه، أو لا يجوز؟ من أنّ المقام من باب الدوران بين المطلق والمقيّد والأصل فيه هو البراءة على حسب ما قرّر في الأُصول، ومن أنّ المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، ومقتضى الأصل فيه الاشتغال، ولا إطلاق في البين يدفع به الشكّ.

أمّا الأوّل أعني: كونه من باب الشكّ في المحصّل فليس الوجه فيه ما أشرنا سابقاً من كون المأمور به أمراً واحداً بسيطاً لا جزء له وهو التكبير، فإنّه يقطع بحصوله بالصيغة الخاصّة وبغيرها، والشكّ في الخصوصيّة الزائدة، فيكون من باب الدوران بين المطلق والمقيّد.

بل الوجه أنّ الظاهر من الأخبار كون التكبير بعنوان الافتتاح والإحرام للصلاة مطلوباً بحيث يكون تحصيل العنوان المذكور على عهدة المكلّف، لا أنّه خاصّية مترتّبة على المأمور به، وليس المراد بالافتتاح مجرّد كونه أوّل أجزاء المركّب الصلاتي، وإلّا لصدق هذين العنوانين على كلّ شيء وقع في أوائل المركّبات المأمور بها، كغسل الوجه في الوضوء وغسل الرأس في الغسل، وهكذا، والحال أنّه لم يعهد ذلك إلّا في هذا المقام.

بل الظاهر أنّ وجه التسمية بهما كون الصلاة متّصفة بصفة الحرميّة والحريميّة، ومن مقتضيات الحرم والحريم عدم كون الإنسان فيه مطلق العنان وعلى حاله الطبيعي مختاراً في حركاته وسكناته، وهذا الحرم له مدخل ومخرج كدار لها بابان أو دهليزان، يدخل فيها من أحدهما ويخرج من الآخر، ومن المعلوم أنّ المدخل والمخرج أيضاً من أجزاء الدار، فكذا التكبيرة والتسليمة ها هنا.

وحينئذٍ نقول: إنّ عنوان الدخول في الحريم الصلاتي أمر وقع تحت التكليف

وفي عهدة المكلّف، فيجب عليه تحصيل اليقين بالفراغ عن هذه العهدة، وهو لا يحصل إلّا بمراعاة كلّ قيد وخصوصيّة يحتمل دخله في ذلك.

فإن قلت: فاللازم من ذلك أن نقول بالاشتغال في جميع القيود، ولو كان من قبيل احتمال كون اللباس ممّا لا يؤكل لحمه، فإنّ من المحتمل مانعيّة هذا اللباس للصلاة وبمقتضى جزئيّة التكبيرة للصلاة يكون مانعاً لها أيضاً، فيتحقّق الشكّ في حصول العنوان المزبور إلّا مع الاجتناب عن التكبيرة فيه.

نعم يجوز لبسه بعد إيقاعها في حال التلبّس بسائر الأجزاء الصلاتيّة، والحال أنّ ذلك خلاف ما يلتزمون به، فما وجه الفرق بين مثل هذه القيود المحتمل دخلها في الصلاة وبين القيود المذكورة حتّى يكون مقتضى الأصل في القسم الأوّل هو البراءة وفي الثاني هو الاشتغال، مع كون الشكّ في كليهما بالنسبة إلى التكبيرة شكّاً في المحصّل بالبيان المذكور بلا فرق بينهما أصلاً.

قلت: حاصل ما ذكرت الإشكال في عامّة موارد يكون المأمور به أو المنشأ للأثر أمراً بسيطاً متحصّلاً عقيب أمور كالطهارة المأمور بها في باب الصلاة المتحصّلة عقيب الغسلتين والمسحتين، وكالزوجيّة والملكيّة المتحصّلتين عقيب الصيغتين المخصوصتين.

وحاصل الإشكال أنّ من المسلّم في ما بينهم ظاهراً هو التفكيك في هذه الموارد بين ما إذا وقع الشكّ في المانعيّة لشيء أو شرطيّته، وبين ما إذا وقع الشكّ في قيديّة شيء، مثلاً إذا شككنا في أنّ صيغة الطلاق هل يشترط في تأثيرها حضور عالم علاوة على حضور العدلين، أو هل يمنع عن تأثيرها حضور حائض، فلا شبهة أنّهم يتمسّكون بحديث الرفع لدفع هذه الشكوك وأمثالها، وأمّا لو شكّ في أنّه هل المعتبر هو الصيغة العربيّة أو يكفي ولو كانت فارسيّة مثلاً فلا يتمسّكون.

وهكذا لو شككنا في باب الوضوء أنّ الابتداء من الأعلى اعتبر قيداً في الغسلتين أو يجزي ولو كان الغسل منكوساً فلا يتمسّكون بالحديث.

وأمّا لو شككنا في أنّ حضور عادل مثلاً شرط أو حضور حائض مانع عن تأثير الوضوء في الطهارة فلا نراهم يتوقّفون عن التمسّك، فيرد عليهم سؤال الفرق بين الموردين الأوّلين أعني: الشكّ في المانعيّة والشرطيّة، وبين المورد الأخير أعني: الشكّ في القيديّة، مع أنّ مرجع المانعيّة والشرطيّة أيضاً إلى القيديّة، فإنّه إذا اشترط مثلاً في الصلاة أن يكون الوضوء قبلها فمعناه كون المطلوب هو الصلاة الخاصّة بكون الوضوء قبلها، أو بكونها مع الطهارة، وكذا إذا اشترط في الطلاق حضور العدلين فرجعه إلى أنّ المؤثّر هو الطلاق المخصوص بخصوصيّة حضور العدلين، وهكذا الكلام في المانعيّة، وبذلك يزيد الإشكال.

والجواب عن هذا الإشكال يبتني على تقديم مقدّمات:

الأولى: أنّ التكليف في مسألتنا أعني: تكبيرة الإحرام متعلّق بأمر بسيط متحصّل بالصيغة الخاصّة وهو الافتتاح والدخول في الحريم الصلاتي على ما تقدّم شطر من بيانه.

والثانية: أنّه كلّما كان التكليف متعلّقاً بأمر بسيط متحصّل عقيب أفعال أو أقوال مخصوصة فليس الأصل العقلي فيه إلّا الاشتغال.

والثالثة: أنّه قابل للتصرّف الشرعي بأن يكون الشارع بعد ما جعل أمراً مقيّداً محصّلاً لذلك البسيط جعل الفاقد في حال خاصّ قائماً مقام ذلك الواجد في تحصيل ذلك الأمر، كما جعل الوضوء على المرارة بدلاً عن الوضوء بمباشرة البشرة في حال الحرج في المباشرة، هذا بحسب الواقع.

وكذا يمكن أن يكتفى بما دون القيد من البقيّة بحسب الظاهر وفي حال الشكّ،

ويكون ترتّب المتحصّل على الفاقد في حالٍ ترتّباً شرعيّاً، لكونه من المحصِّل والمحصَّل الشرعيّين.

والرابعة: أنّه بعد إمكان التصرّف المذكور وقابليّة المورد له فما جهة الفرق الذي يظهر منهم المفروغيّة عنه عندهم وتسالمهم عليه.

فنقول وعلى الله التوكّل وبأوليائه صلواته عليهم التوسّل:

أمّا المقدّمة الأُولى فحاصل الكلام فيها أنّ المأمور به ليس مطلق قول «الله أكبر» في أوّل الصلاة، غاية الأمر أنّ الدخول في حريم الصلاة من خاصّيته، كما هو الحال في جانب التسليمة الأخيرة من الصلاة، حيث إنّها مخرجة عن الصلاة وإن لم يقصد بها الخروج عن الصلاة، بل تكبيرة الإحرام نوع خاصّ لا يحصل إلّا بالقول المخصوص مع نيّة الدخول في الحريم الصلاتي، نعم يكفي القصد الإجمالي.

فإذا قصد التكبيرة التي جعلها الشارع جزءاً للصلاة كان ذلك إشارةً إلى قصد ذاك العنوان بنحو الإجمال، والدليل على ذلك أعني: أنّه نوع خاصّ يحصّله القصد واللفظ أنّ المأمور به في الأخبار تكبيرة الافتتاح، فكما وقع أصل التكبيرة تحت الأمر كذلك خصوصيّة كونه افتتاحاً.

وأمّا الثانية فالظاهر أنّه غير قابل للإنكار، فإذا أمر المولى بتعظيم زيد وتردّد الأمر بين كون محصّله تقبيل يده مرّة أو مرّتين فالشكّ وإن كان بين الأقلّ والأكثر، ولكنّ التعظيم أمر مبيّن مفهوماً، وقد اشتغلت الذمّة به يقيناً، فيجب الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف باب الأقلّ والأكثر في أصل محلّ التكليف، فإنّ الاشتغال التعييني غير ثابت إلّا بالنسبة إلى الأقلّ.

وأمّا الثالثة فلا شبهة في أنّه كما أنّ من وظيفة الشارع رفع اليد عن قيد الطهارة في الصلاة إذا شكّ بعد الفراغ من الصلاة، كذلك من وظيفته أيضاً رفع اليد

عنها من قبل قيد مشكوك الحصول في الوضوء أو مشكوك القيديّة فيه، فيكون غير خارج عن وظيفته أيضاً لو قال: امضِ على وضوئك، مع الشكّ المزبور، وكذلك من وظيفته لو قال: قيد العربيّة في صيغة النكاح أو الطلاق مرفوع في حال الشكّ في القيديّة، ولازم ذلك حصول المسبّب الذي هو النكاح والتزويج بالصيغة الفارسيّة.

وبالجملة، كما أنّ من وظيفته رفع المانعيّة والشرطيّة بأن يقول: مانعيّة الشيء المشكوك مانعيّته، أو شرطيّة الشيء المشكوك شرطيّته مرفوعان عنك في حال الشكّ، ولازمه شرعاً حصول المسبّب مع وجود الأوّل ومع فقد الثاني، كذلك من وظيفته أيضاً رفع القيديّة والتقيّد بقيد مخصوص كعربيّة الصيغة أيضاً من غير فرق بين المقامين بحسب الإمكان والكون من وظيفة الشارع أصلاً.

وأمّا الرابعة وهي العمدة، أعني: بيان الفرق بحسب الوقوع بين المقامين، فالتمسّك بالحديث جائز للشكّ في المانعيّة والشرطيّة، دون الشكّ في القيديّة، كما هو الظاهر منهم على نحو التسالم.

فنقول وبالله الاستعانة: إنّ مفاد حديث الرفع بالنسبة إلى الشكّ في المانعيّة بالشبهة الحكميّة لا شبهة في أنّه ليس رفع واقع المانعيّة في ظرف الشكّ، كيف ولازمه تخصيص المانعيّة الواقعيّة بحال العلم. وهو مستلزم للدور كما قرّر في محلّه.

بل وهكذا الحال في رفع المانعيّة المشكوكة بالشبهة الموضوعيّة، غاية الأمر أنّ رفع المانعيّة الواقعيّة فيها ليس محالاً ومستلزماً للدور، لإمكان التخصيص بالأفراد المعلوم انطباق عنوان المانع عليها دون المشكوكات منها، لكنّ الظاهر عدم كون ذلك مراداً لا بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة ولا الموضوعيّة، وهكذا في الشرطيّة المشكوكة بالشبهة الحكميّة.

فمفاد الحديث بالنسبة إلى الجميع إنّما هو المعاملة مع المشكوك معاملة عدم

المانعيّة وعدم الشرطيّة، فيكون الحديث ناظراً إلى العمل الشرعي الثابت لموضوع المانع والشرط، فيرفع هذا العمل عن المشكوك ويثبت له عمل ما ليس بمانع أو شرط، فإنّ الشرط من أثره شرعاً عدم الإتيان بمشروطه إلّا معه، والمانع بعكس ذلك.

فإذا قال الشارع: عامل مع هذا المشكوك المانعيّة أو الشرطيّة تلك المعاملة فمعناه في مشكوك المانعيّة عدم المبالاة بإتيان العمل مع وجوده، وفي مشكوك الشرطيّة عدم المبالاة به مع عدمه.

وأمّا القيد المشكوك قيديّته فالمفروض أنّه ليس هنا جعل مستقلّ من الشارع متعلّق بالمهملة، بل المعلوم جعل واحد مردّد بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيّد.

نعم ينسب هذا الجعل الواحد على كلّ من التقديرين إلى المهملة في البين نسبة عقليّة، ولكن لا يحسب جعلاً مستقلاً شرعيّاً، وليس لها عمل بجعل الشارع حتّى يقال: إنّ أثر قيديّة المشكوك هو عدم الإتيان بالذات المهملة إلّا مع وجوده.

فإذا قال الشارع: عامل مع المشكوك معاملة عدم القيديّة فمعناه عدم الاحتياج في إتيان العمل إلى وجوده، فإنّ الإتيان بالذات المهملة لم يجعله الشارع بجعل مستقلّ.

وهذا بخلاف الحال في جانب الشرط والمانع، فإنّ للشارع فيهما جعلين مستقلّين منفصلين، أحدهما جعل المشروط والممنوع، والثاني جعل المانع والشرط وإن كان يرجع ذلك أيضاً إلى تقيّد الجعل الأوّل.

فإذا قال: عامل مع المشكوك المانعيّة معاملة عدم المانعيّة، وكذا مع مشكوك الشرطيّة فمعناه عدم احتياج العمل إلى مراعاة وجود الأوّل وفقد الثاني.

وبالجملة، فحاصل الدعوى بعد تسليم إمكان شمول الحديث لكلا الشكّين

كما مرّ في المقدّمة الثانية استظهار كون المرفوع بالحديث بعد تسليم تعميمه للآثار الوضعيّة مضافاً إلى العقاب والمؤاخذة خصوص الآثار التي كانت مجعولة بالجعل الاستقلالي الشرعي، دون مثل الأثر الذي ينسب إلى المهملة ببركة جعل الأثر إمّا للمطلقة أو للمقيّدة، فإنّه وإن كان يضاف عقلاً إلى المهملة ذلك الأثر ويقال: إنّ للقيد مدخليّة في ترتّب ذلك الأثر على المهملة، إلّا أنّ الظاهر من الحديث غير مثل هذا الأثر.

وعلى هذا فلا يبقى فرق بين المانعيّة والشرطيّة والجزئيّة، فكلّ من هذه الثلاثة إن تعلّق بها جعل مستقلّ وراء جعل الممنوع والمشروط والكلّ فشكّه مشمول للحديث من غير فرق بين شبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، وإن تعلّق به الجعل الواحد المتعلّق بالمشروط والممنوع والكلّ فشكّه غير مشمول له من غير فرق بينهما أيضاً.

ومن هنا يظهر الحال في ما قد نقله شيخنا الأُستاذ دام ظلّه عن شيخه الأُستاذ الخراساني ﷺ من أنّه كان بصدد التفرقة بين الشكّ في وجود مصداق المانع، وبين الشكّ في وجود مصداق الشرط في المشموليّة لحديث الرفع، بأنّ مقتضى الحديث رفع عنوان المانع عن المصداق المشكوك وتضييق دائرته، وهو مناسب لكونه وارداً في مقام التوسيع والمنّة.

وأمّا في الثاني فإجرائه مقتضٍ أيضاً لسلب عنوان الشرط عنه، أو لسلب الوجود عن عنوان الشرط، وهو مخالف للمنّة والتوسيع.

فإنّه يرد عليه في ما إذا كان جعل الشرط بنحو الاستقلال أنّه إن كان الشرط موجوداً مع المكلّف فلا احتياج للعمل إلى تحصيل ذلك الشرط مجدّداً، وإن لم يكن معه كان محتاجاً، فالاحتياج إلى التحصيل مشكوك ومنفيّ بالحديث، ولازم ذلك جواز الدخول في العمل مع الشكّ في وجود الشرط الذي اعتبر فيه بنحو

الاستقلال، وهو ممّا لا يلتزمون به أيضاً.

وعلى هذا فالأحسن في مقام التفصّي عن الإشكال هو الالتزام بعدم شمول الحديث للآثار الوضعيّة واختصاصه برفع المؤاخذة والآثار التكليفيّة، والله هو العالم.

ثمّ إنّه ممّا يؤيّد ما ذكرنا من لزوم مراعاة الصيغة والهيئة المعهودة في التكبيرة ما عن المنتهى والغنية وغيرهما من الإجماع على أنّ الله تعالى لا يقبل صلاة امرئ حتّى يضع الطهور مواضعه، ثمّ يستقبل القبلة ويقول: «الله أكبر».

ثمّ هذا كلّه مع التمكّن من التلفّظ بهذه الصيغة ولو لم يتمكّن، فإن أمكن التعلّم قالوا: وجب، وها هنا بحثان لا بدّ من التكلّم فيهما.

الأوّل: لو لم يتمكّن من التعلّم بعد الوقت وتمكّن منه قبله فالظاهر منهم وجوبه معيّناً، كما أنّه لو تمكّن منه في كلا الوقتين كان التعلّم قبل الوقت واجباً موسّعاً، فيسئل عن أنّ وجوب المقدّمة كيف يمكن تقدّمه على وجوب ذيها؟

وقد تفصّى المقدّس الأردبيلي ﷺ بالالتزام بكونه واجباً نفسيّاً تهيّؤيّاً، وصاحب الفصول التزم في مثل الغسل للصوم بكون الصوم واجباً معلّقاً بالنسبة إلى طلوع الفجر بعد دخول الليل لا مشروطاً.

ولكنّا في فسحة من هذا البحث والإشكال بعد ما اخترناه في مبحث مقدّمة الواجب من الأصول في الواجبات المشروطة من أنّه بعد العلم بحصول شرطها في محلّه وعدم التمكّن من مقدّمة من مقدّماتها قبل حضور الشرط يجب تحصيله قبله، ومع التمكّن في كلا الحالين يجب بوجوب موسّع، إلّا أن يكون القدرة الخاصّة أعني: القدرة في الوقت شرطاً شرعيّاً كنفس الوقت لا شرطاً عقليّاً، كما في حقّ الصغير الذي يبلغ بعد دخول الوقت، ولكن لو أهمل عن التعلّم قبل الوقت يعجز عنه بعده،

ومن أراد التفصيل فليراجع ما حرّرناه في الأُصول في ذلك المبحث.

والثاني: لو عصى المتمكّن من التعلّم وترك التعلّم إلى أن ضاق الوقت عنه فلا إشكال في أنّه يجب عليه التكبيرة للصلاة في تلك الحالة التي هو عليها على حسب ما قرّر له من الوظيفة، سواء كان هو التكبير الملحون أو الترجمة أو غيرهما.

ولكنّ الإشكال في أنّ من المسلّم بينهم كونه معاقباً بتقصيره في التعلّم وتفويت الصلاة الاختياريّة على نفسه، ومع ذلك يقولون ببدليّة ما يأتي به في هذه الحالة عن الصلاة الاختياريّة، بحيث يسقط عنه تكليف الإعادة والقضاء، فيسئل عن أنّه كيف يتصوّر كون الشيء بدلاً عن الصلاة الاختياريّة إلّا مع وفائه بعين ما تفي به الصلاة الاختياريّة من المصلحة بدون نقصان عنه أصلاً، أو بما لا يجب استيفائه، وإلّا فإن كان النقصان بالمقدار الواجب الاستيفاء فلا معنى للبدليّة والتدارك، بل هذا واجب مستقلّ في هذه الحالة، وما فات من الواجب التامّ المطلق بإطلاق المادّة حتّى بالنسبة إلى حال العجز لم يتدارك، فيشمله دليل القضاء، كما أنّه يجب الإعادة في الوقت ولا عصيان على الثاني مع ثبوته على الأوّل، أعني: القضاء في خارج الوقت، هذا على فرض عدم الوفاء والبدليّة.

وأمّا مع فرض البدليّة بالمعنى الذي ذكرنا يصير حال العنوانين أعني: المختار والمضطرّ كحال المسافر والحاضر، فيتقيّد دليل الصلاة الاختياريّة بخصوص المختار، فلا يكون في البين إثم ومعصية.

والذي أفاده شيخنا العلّامة الأُستاذ أدام الله أيّامه في التفصّي من الإشكال أن يقال: إنّ التكاليف التي ينقلب إلى الضدّ أو النقيض بواسطة طروّ بعض العناوين على المكلّف مثل تبديل حكم الإتمام بواسطة طروّ السفر وحكم الوضوء بواسطة طروّ عنوان فقد الماء، وحكم حرمة شرب الخمر إلى إيجابه بواسطة طروّ الاضطرار وأمثال ذلك يكون على قسمين:

تقسيم القيود إلى قيد الهيئة والمادّة

الأوّل : أن يكون العنوان الطارئ من قبيل القيود التي لا مدخليّة لها في حسن توجّه الخطاب مثل عنوان المسافر، وهذا لا محالة يوجب تقييد الخطاب الأوّلي ولو كان بصورته عامّاً بالمتّصف بضدّه، فالخطاب بالأربع ركعات ولو كان صورة عامّاً لجميع المكلّفين، لكن يوجب دليل تقصير المسافر تقييده بخصوص الحاضر، ولازم ذلك تنويع الخطاب وأنّ حكم كلّ نوع ما يخصّه من دون اشتراكهما في الحكم.

والثاني : أن يكون من قبيل القيود التي لا يحسن معها توجّه الخطاب الأوّلي إلى المكلّف، مثل عنوان العجز عن المكلّف به الأوّلي، ففي هذه الصورة وإن كان العجز قيداً شرعيّاً في الخطاب الثانوي كخطاب التيمّم، حيث إنّ موضوعه شرعاً عدم الوجدان للماء، ولكنّه بالنسبة إلى الخطاب الأوّلي قيد عقلي، بمعنى أنّ الهيئة وإن كانت مقيّدة بالقدرة على متعلّقها، ولكنّ المادّة مطلقة بالنسبة إلى حالتي القدرة والعجز.

فدليل الوضوء وإن كان هيئةً مقيّداً بالقدرة، ولكن بحسب المادّة يعمّ القادر والعاجز، بمعنى أنّ العاجز أيضاً يفوت منه المصلحة الوضوئيّة، فلا يلزم تنويع الخطاب الأوّلي في هذا القسم.

ولازم القسم الأوّل جواز تحصيل العنوان الثانوي اختياراً لما هو واضح، فإنّه غير مستلزم لتفويت شيء من المصلحة، ولازم القسم الثاني عدم الجواز، لأنّه موجب لفوت ما هو الواجب المطلق بتفويت موضوعه، نعم لو حصل الاضطرار

لا من جانبه فلا إثم، هذا.

ولكنّه كما ترى لا يفي برفع تمام الإشكال، فإنّه وإن كان يدفع بهذا البيان إشكال أنّه كيف يمكن ورود الدليل في خصوص قسم بحكم خاصّ ومع ذلك كان هو باقياً تحت حكم العامّ حتّى يكون تحصيل عنوان الخاصّ محرّماً ومعصيّة من جهة تفويت حكم العامّ، ولكن قد بقي إشكال أنّ اللازم حينئذٍ صدق عنوان الفوت في حقّه.

لا يقال: إنّه وإن كان يصدق الفوت، ولكنّ الفائت ليس بصلاة، فإنّ ما فعله بالفرض يكون حقيقة فرداً من الصلاة، وليس الواجب على المكلّف في كلّ يوم إلّا فرداً واحداً من الظهر مثلاً، وهو قد أتى به حقيقة، فما فات منه الظهر حتّى يشمله دليل: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، نعم فات عنه خصوصيّة غير قابلة للتدارك، لأنّ محلّ استيفاء تلك الخصوصيّة صرف الوجود، وهو قد فرض إتيانه بلا هذه الخصوصيّة ولا يقبل التكرار ثانياً حتّى يستوفي في ضمنه الخصوصيّة.

لأنّا نقول: ما معنى قولك: إنّ الفائت ليس بصلاة بل إنّما هو خصوصيّة، بل غاية ما في المقام أنّ المأتيّ فرد من الصلاة والفائت فرد آخر على حسب ما قرّرنا في مقام الاستظهار من الخطابين، فإنّ مفاد الخطاب العامّ أنّ الفعل التامّ الذي هو فرد من الصلاة يكون بحسب المادّة مطلوباً على الإطلاق من عامّة المكلّفين حتّى هذا المكلّف العاجز، ومفاد الخطاب الخاصّ أنّ هذا الفعل الناقص بالنسبة إلى هذا العاجز يعدّ أيضاً فرداً من الصلاة ويكون مطلوباً منه في هذا الحال وجوباً، فيتصوّر في حقّه فردان من الصلاة، لكن أحد الفردين وهو التامّ مغنٍ عن الآخر، والآخر ليس مغنياً عن الأوّل، فيكون الفائت في حقّه واجباً وفريضة وهو واضح، وصلاة أيضاً، لما فرضنا من كون التامّ فرداً من الصلاة حقيقة، فإن قام إجماع على عدم

وجوب القضاء كان دليلاً على التخصيص في عموم دليل القضاء، وإلّا فعمومه متّبع، ويستكشف منه قابليّة الفائت للاستيفاء والتدارك، كما هو الشأن في كلّ عموم.

وما ربما يقال في مسألة الإتمام في مكان القصر جهلاً بالحكم تقصيراً في مقام تصوّر إمكان الحكم بسقوط الإعادة في الوقت واستحقاقه العقوبة من كون ما أتى به من الصلاة التامّة مفوّت المحلّ بالنسبة إلى الصلاة المقصورة إنّما هو من باب الإلجاء في مقابل القاعدة العقليّة الغير القابلة للتخصيص الحاكمة بأنّ المكلّف الذي يكون وقت العمل بالنسبة إليه باقياً لا بدّ من كونه محكوماً بالامتثال ليسقط عنه العقاب، لا إسقاط التكليف وتثبيت العقاب عليه، فإنّه عقاب بلا معصية، لجواز التأخير ما دام الوقت باقياً، ولا يمكن تخصيص هذا الحكم العقلي بالإجماع.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ القاعدة الموجودة فيه لفظيّة أعني: عموم دليل القضاء، ومقتضاه لزوم القضاء في كلّ مقام يصدق فيه فوت الصلاة الفريضة، وهذه القاعدة قابلة للتخصيص، فيكون دليله الإجماع لو ثبت.

لكن مع ذلك تتميم الكلام في مسألتنا أعني: العاجز في باب التلفّظ بالتكبيرة أو القراءة مشكل، بواسطة أنّ الدليل الثانوي الموجود فيه أعني: قولهم عليهم السلام: من لا يحسن قرائته فليفعل كذا، يمكن ادّعاء ظهوره في أنّ هذا الفعل صلاته الأوّلية من غير نقصان عن سائر الصلوات، وبالجملة، فهو بخطاب «المسافر صلاته ركعتان» أشبه منه بقولنا: من عجز عن الصلاة التامّة فليصلّ كذا.

وعلى هذا فعدم القضاء مطابق للقاعدة، لعدم صدق الفوت في حقّه، لإدراكه تمام مصلحة الصلاة، ولكنّ القول بالمعصية لو حصّل هذا العنوان اختياراً لا يصحّ على هذا كما هو واضح، لعدم تفويته واجباً بعد فرض ظهور الخبر في تنويع دليل «أقيموا الصلاة» فإثبات كونه غير منوّع لذلك الدليل، ومع ذلك لا يجب القضاء من

دون تخصيص لدليل القضاء، غير ممكن ظاهراً بحسب الثبوت وبحسب الإثبات، كما هو واضح من البيانات السابقة، والله العالم بحقائق أحكامه.

ويمكن أن يقال بإمكان استفادة كلا الأمرين، أعني: حرمة تحصيل العجز اختياراً وكون التكليف المجعول للعاجز مجزياً عن القضاء، وتطبيق ذلك على ظواهر الأدلّة، لا أن يكون الدليل منحصراً بالإجماع.

أمّا الأوّل: فلما مرّ من أنّ مقتضى إطلاق مادّة التكليف بالفعل الصحيح هو كونه مطلوباً حتّى في حال العجز عنه، فيكون العاجز قد فات عنه المطلوب المطلق، ولازم هذا حرمة تحصيل العجز اختياراً. ولا يقتضي دليل التكليف بالناقص في موضوع فوت ذلك التامّ الصحيح، إلّا أنّ هذا تكليفه في هذا الحال من دون تقييد بسببه في مادّة ذلك الخطاب، فالتامّ مطلوب تامّ أوّلي، والناقص مطلوب ناقص في موضوع فوت التامّ.

وأمّا الثاني: فلأنّ لسان دليل الثانوي أنّ هذا الناقص هو صلاته التي وقعت مطلوبة في قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» وحفظ هذا الظهور غير ممكن بعدما استفدنا من إطلاق المادّة المتقدّم كون التامّ مطلوباً مطلقاً حتّى في حال العجز، وبعد عدم إمكان الحمل على الحقيقة يحمل الخطاب المذكور الدالّ على أنّ الناقص صلاته التامّة على التنزيل، أعني: أنّها بمنزلتها، وكان المكلّف الآتي بهذا قد أدرك ذلك ولم يفت منه التامّ، ولا شكّ أنّ فوت الصلاة التامّة له أثران:

أحدهما عقلي، وهو المعذوريّة في صورة طروّ العجز لا باختياره وعدمها، والعصيان في صورة طروّه باختياره، والآخر شرعي وهو إيجاب القضاء، فإذا نزّل الشارع إدراك الصلاة الاضطراريّة بمنزلة إدراك الاختياريّة فلا يمكن أن يكون هذا التنزيل بالنسبة إلى الأثر الأوّل العقلي، لاستحالة انفكاك الأثر العقلي عن مؤثّره

وعدم قابليّته للتنزيل، فيتمحّض أن يكون بالنسبة إلى الأثر الثاني، أعني: رفع إيجاب القضاء.

فيكون الحاصل من مجموع ما ذكرنا من الجمع بين الأدلّة أنّ تحصيل العجز عن الصلاة الاختياريّة محرّم، ويتحقّق به العصيان، والمكلّف بعد حصول العجز له بسوء الاختيار يصير موضوعاً للصلاة الاضطراريّة، فإذا أتى بها في هذا الحال فقد سقط عنه القضاء بحكم التنزيل المزبور، كما هو المفتى به عند العلماء رضوان الله عليهم، ويحصل بذلك الجمع بين الفتاوى ومدلول الأدلّة، ولله الحمد على كلّ نعمة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنرجع إلى حكم المقام فنقول: العاجز عن التكبير بلفظته الصحيحة المعروفة إمّا أن يكون قادراً على التنطّق بلفظه على النحو الغلط بحيث يعدّ عرفاً تلك اللفظة، غاية الأمر بوجه الغلط، فلا يبعد أن يقال أوّلاً بشموليّته للخطاب الأوّلي العامّ لجميع المكلّفين الذين منهم هذا الشخص الغير [القادر] على التنطّق بلفظة «الله أكبر» إلّا بهذا الوجه، مثل قوله: الله اكبار، فإنّ الخطاب المذكور بالنسبة إلى كلّ مكلّف ينصرف إلى ما هو المتمشّي منه من مصاديقه، وثانياً على فرض عدم تسليم ذلك يكون مقتضى قاعدة الميسور بناءً على تماميّتها وجوب ذلك، لأنّه ميسور عرفاً لقول: «الله أكبر» حسب الفرض.

وإمّا أن لا يكون قادراً على التلفّظ به بوجه ولو بنحو الغلط، فالحكيّ عنهم رضوان الله عليهم القول بلزوم التنطّق بالترجمة، سواء كان فارسيّاً أم تركيّاً أم غيرهما.

وبناه بعض الأعاظم قدّس سرّه على أن يكون المطلوب الأوّلي في باب التكبير هو إظهار كبرياء الله جلّت عظمته، غاية الأمر أنّه قيّد في حقّ القادر بكونه باللفظة الخاصّة، فعند تعذّر التنطّق بها وبما هو ميسورها يكون مقتضى قاعدة الميسور

الإتيان بذات المطلوب، أعني: إظهار كبرياء الله تعالى وإن لم يكن بذلك القيد.

وأمّا بناءً على أنّ المطلوب الأوّلي هو اللفظ المخصوص بلحاظ المعنى فاقتضاء القاعدة الإتيان بالترجمة في غاية الإشكال، ولا شكّ أنّ هذا مقتضى ظواهر الأدلّة، وبذلك يخدش في ما ذكره بعض الأعاظم أيضاً.

توضيح المقام أنّ اللفظ تارةً يكون مقصوداً بالتبع، والمقصود بالأصالة إنّما هو المعنى الملقى به أعني: إظهار عظمة الله جلّ جلاله، كما يكون هو المتعارف في إفهام سائر المقاصد، حيث إنّ سمت اللفظ فيها صرف الآليّة مع فنائها في المعاني من دون نظر إليها، إلّا كالمعنى الحرفي.

وأُخرى يكون المقصود بالأصالة هو اللفظ، والمعنى مقصود بالتبع، كما لو قصد الإنسان أن يقرأ شعراً فيه دلالة على المدح، لكن بقصد حصول المدح للمخاطب بواسطة قراءة ذلك الشعر مخاطباً إيّاه به تبعاً، وكما إذا قصد قراءة آية القرآن وحصول التحيّة للمخاطب تبعاً، أو إفهام مقصده إيّاه كذلك.

وحينئذٍ ففي المقام لا شبهة في أنّ المعنى ملحوظ في الجملة، بمعنى أنّه ليس بلا مدخليّة رأساً في التكليف، بحيث كان المقصود مجرّد اللفظ بما هو هو، بل المطلوب والمتعلّق للتكليف هو اللفظ بلحاظ كونه قالباً للمعنى الخاصّ أعني: كونه ثناءً على الله تعالى بإظهار عظمته جلّت كبرياؤه.

فإن كان المطلوب أوّلاً هو المعنى واللفظ اعتبر قيداً له كان مقتضى قاعدة الميسور تعيّن الذات عند تعذّر القيد، فيجب عليه مطلق إظهار عظمة الله تعالى ولو لم يكن باللفظ المخصوص.

وإن كان الأمر بالعكس أعني: أنّ المطلوب أوّلاً هو اللفظ والمعنى اعتبر قيداً فعند تعذّر اللفظ ليس مقتضى القاعدة وجوب اختيار القيد بدون الذات.

ولا يمكن استظهار الأوّل من الخبر الوارد في باب الأخرس الحاكم بلزوم تحريك اللسان والإشارة بالإصبع عليه مكان القراءة، فإنّ الإشارة وتحريك اللسان كما يتحقّقان لأجل تفهيم المعاني كالإشارة الخاصّة باليد لتفهيم طلب المجيء مثلاً، كذلك قد يتحقّقان لأجل تفهيم لفظة خاصّة، فلا بدّ من الإشارة إليها بترتيب حروفها بحيث يكون المشار إليه نفس الحروف.

فعلم أنّ الخبر لا يكون دليلاً على شيء من الوجهين، بل هو أيضاً يختلف كيفيّة الإشارة المدلولة به بحسب الوجهين، فيكون الإشارة إلى المعنى على أحدهما، وإلى لفظة الله أكبر على الآخر.

ومحصّل الكلام في المقام أنّ الاحتمالات بحسب مقام الثبوت في حقّ العاجز عن أداء التكبير صحيحاً والمتمكّن منه ملحوناً ـ الذي قد عرفت اقتضاء قاعدة الميسور فيه تعيّن الملحون ـ ثلاثة مع قطع النظر عن القاعدة.

الأوّل: أن يكون غير مكلّف بالصلاة رأساً.

والثاني: أن يكون مكلّفاً بها مع التكبيرة الصحيحة.

والثالث: أن يكون مكلّفاً بها مع الملحونة، ولا رابع لهذه الاحتمالات، أعني: احتمال كونه مكلّفاً بها بلا تكبير أصلاً.

وجه عدم هذا الاحتمال أنّه مخالف لقوله عليه السلام: «لا صلاة بغير افتتاح» الدالّ على اعتبار الافتتاح في حقيقة الصلاة من غير فرق بين أفراد المصلّين من القادرين والعاجزين، غاية الأمر دلّ الدليل الخارجي على لزوم كون الافتتاح بالتكبيرة الصحيحة.

وحينئذٍ نقول: أمّا الاحتمال الأوّل فقطوع الخلاف، وأمّا الثاني فتكليف بما لا يطاق، فيتعيّن الأمر في الثالث، فإنّه إذا كان الملحون بدلاً من الصحيح في هذا

الحال صدق أنّ الصلاة ليست بغير افتتاح، كما أنّ الشارع إذا جعل التيمّم بدلاً عن الوضوء صدق أنّه لا صلاة إلّا بطهور.

هذا هو الكلام في القادر على الملحون باللغة العربيّة مع قطع النظر عن قاعدة الميسور، وقد عرفت أنّ مقتضاها أيضاً ذلك.

الاحتمالات في كلّ مقام كان اللفظ المخصوص مأموراً به

وأمّا غير القادر على اللغة العربيّة أصلاً حتّى الملحون والقادر على المرادف باللغة الأُخرى فحاصل الكلام فيه أنّ الاحتمالات المتصوّرة بحسب مقام الثبوت في كلّ مقام صار اللفظ المخصوص مأموراً به بلحاظ الدلالة على معناه ثلاثة، بسبب أنّ ملحوظيّة المعنى من اللفظ على ثلاثة وجوه:

الأوّل: أن يكون المقصود بالإفادة شيئاً آخر وراء المعنى وإن كان المعنى ملحوظاً، وذلك كما في قولك: «لا إله إلّا الله كلمة التوحيد» وقولك: «زيدٌ قائم قضيّة» لوضوح أنّ الموضوع لهذين المحمولين ليس إلّا المستعمل من اللفظتين دون مهملها، فالمعنى ملحوظ في جانب الموضوع، ولكن ليس مقصوداً بالإفادة.

الثاني: أن يكون المقصود بالإفادة من اللفظ هو المعنى الموضوع له، وهذا على قسمين:

الأوّل: أن يكون ذلك بجعل اللفظ ابتداءً مظهراً لمعناه وحاكياً عنه بلا وساطة شيء آخر في البين، كما هو المرسوم في طريق المحاورة، حيث إنّ النظر الاستدلالي أوّلاً إلى المعنى، كأنّه الملقى.

والثاني: أن يكون بجعل اللفظ حاكياً عن لفظ آخر باعتبار حكاية ذلك

اللفظ عن معناه، فاللفظ الأوّل ليس الملقى به أوّلاً إلّا اللفظ، وهو حاكٍ عن المعنى، فيكون اللفظ حينئذٍ نظير الكتابة، حيث إنّ الكاتب ينقل بكلّ نقش من النقوش حرفاً وضع ذلك النقش له، ثمّ يحكي بتلك الحروف الملتئمة المعنى، فاللفظ أيضاً قد يكون بهذه المثابة.

وهذان القسمان مشتركان في كون المقصود الأصلي في اللبّ هو المعنى، بحيث إن كان ذمّاً يكون كذلك فيهما، وإن كان مدحاً فكذلك، إلّا أنّ الفرق في كيفيّة الحكاية، ففي أحدهما المنظور الاستقلالي هو المعنى، وفي الآخر هو اللفظ.

وبعبارة أُخرى: الملقى بالفتح نحو المخاطب في أحدهما هو المعنى، وفي الآخر هو اللفظ.

وبعبارة ثالثة: تارةً يكون فعل المتكلّم إعطاء المعنى، وأُخرى إعطاء اللفظ، والأوّل أيضاً على قسمين، فتارةً يكون الغرض مقيّداً بإعطائه بلفظ مخصوص، وأُخرى غير مقيّد به، بل الغرض حاصل بأدائه بأيّ لفظ.

مثلاً تارةً يكون المقصود هو الإخبار بقيام زيد بأيّ لفظ كان مؤدّياً له، سواء كان قوله: زيد قائم، أو قيام زيد موجود، أو نحوهما، وأُخرى يكون ذلك، ولكنّ الغرض متعلّق بخصوص أدائه بلفظ: زيد قائم مثلاً، دون سائر التراكيب.

وحينئذٍ نقول: لفظة «الله أكبر» الذي أُمر به في أوّل الصلاة يحتمل أن يكون من باب القسم الأخير، أعني: أن يكون المأمور به إنشاء الثناء له تعالى بالكبرياء مع تعلّق الغرض بأدائه بخصوص هذا التركيب، دون ما يؤدّي مؤدّاه.

ويحتمل أن يكون من قبيل القسم الأوّل، أعني: أن يكون المأمور به إعطاء اللفظ المخصوص دون المعنى وإن كان جهة الأمر بإعطاء ذلك اللفظ أيضاً كونه مؤدّياً لمعناه.

والظاهر من الاحتمالين هو الأخير، وذلك لأنّه لو كان الأوّل لزم بطلان صلاة عامّة الناس، لخلوّها عن إنشاء التكبير، فإنّ الإنشاء كالإخبار يحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما حتّى يتحقّق القضيّة، وبدون واحد من ذلك لا تحقّق للقضيّة كما هو واضح، ومن البديهي عدم تحقّق ذلك في أذهان العامّة عند التلفّظ بـ«الله أكبر» في أوّل صلواتهم، فتعيّن أن يكون المأمور به صرف التلفّظ باللفظة المخصوصة.

وإذن فنقول: إذا تعسّر ذلك فالترجمة ليست معدودة ميسورة لهذا المعسور عرفاً قطعاً، بل اللازم أنّه إن أمكن التلفّظ بما يشبه هذه اللفظة بحيث يعدّ عرفاً ميسورها تعيّن هو، وإلّا فمقتضى قوله عليه السلام: لا صلاة بغير افتتاح، هو اختيار الترجمة، لا لأنّها ميسور تلك اللفظة.

معنى قولهم: الإشارة في الأخرس يقوم مقام التلفّظ

ومن هنا يتّضح الحال في الأخرس، فإنّه على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون عارفاً بصورة اللفظة المخصوصة تفصيلاً، كأن كان أوّلاً ناطقاً، ثمّ صار أخرس.

والثاني: أن لا يعرفها تفصيلاً، ويعرفها إجمالاً، بمعنى أنّه يعلم أنّ للناس في أوّل صلاتهم لفظة خاصّة متميّزة عن سائر أذكار صلواتهم يكون به الشروع في الصلاة، ولكن لا يعرف صورتها التفصيليّة.

والثالث: أن لا يعرف ذاك ولا هذا.

فالقسم الأوّل يشير إلى اللفظة بصورتها التفصيليّة، والثاني إليها بصورتها

الإجماليّة، والأخير يسقط عنه، لأنّه مقتضى عدم سقوط الصلاة بحال، والحاصل أنّ تكليف القسمين الأوّلين من الأخرس حسب ما قلنا واخترنا إنّما هو الإشارة إلى اللفظ، لا كما يستفاد من بعض العبائر من الإشارة إلى المعنى، كما في تفهيم مقاصده.

ويشهد لهذا خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: تلبية الأخرس وتشهّده وقراءة القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه»[1] حيث إنّ الظاهر منه كون تحريك اللسان إشارة إلى ذوات الحروف، وإشارة الإصبع لتمييز أشكالها وحركاتها.

وهذا في ما إذا كان المقصود الإشارة إلى لفظة «الله أكبر» حسن، وأمّا إذا كان المقصود إفهام معناه فلا يخفى أنّ الأخرس في مقام إفهام معنى الكبرياء والعظمة لا يحتاج إلى تحريك اللسان، بل إلى جعل اليدين بالوضع المخصوص والهيئة المخصوصة، فالرواية المذكورة يمكن جعلها شاهدة على أصل المبنى الذي اخترنا، فتدبّر.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

البحث الثالث

في القيام

وهو واجب في الصلاة، بل الإجماع مستفيض على ركنيّته في الجملة، والكلام أوّلاً في تصوير الركنيّة، بمعنى كونه بحيث يوجب زيادته ونقيصته ولو سهواً بطلان الصلاة، مع أنّ من المعلوم أنّه لو كبّر تكبيرة الإحرام وسهى عن القراءة رأساً أو بعضها وركع صحّ صلاته، كما أنّه لو قام بمقدار القراءة قبل التشهّد أو السجدة نسياناً رجع إلى التشهّد والسجدة وصحّ صلاته أيضاً، مع تحقّق نقصان القيام في الأوّل وزيادته في الثاني، وهذا يقضي بكونه واجباً غير ركن كالقراءة.

نعم القيام في حال التكبيرة لكونه شرطاً في التكبيرة لو زاد بزيادة التكبيرة أو نقص كذلك، أو وحده بأن كبّر جالساً، أوجب البطلان. أمّا الأوّل فلزيادة التكبيرة، وأمّا الثاني فلعدم حصول التكبيرة التي بها يحصل افتتاح الصلاة، وأمّا القيام المتّصل بالركوع بمعنى قيام آخر بعد الفراغ من السورة فلا يوجب تركه سهواً بطلاناً، ولهذا لو ركع قبل السورة أو في أثناء الحمد، بل أو بعد التكبيرة صحّت الصلاة.

نعم مسمّى القيام المتّصل بالركوع ولو كان المتحقّق منه في أثناء التكبيرة

فضلاً عن القراءة ربما يقال بركنيّته، بمعنى أنّه لا بدّ من وصل الركوع بالانتصاب القيامي الذي كان قبله، بحيث يحصل الانتقال من الحالة الانتصابيّة القياميّة إلى هيئة الركوع والانحناء بالحدّ الخاصّ الذي عيّنه الشارع إمّا من باب تعيين أحد الأفراد، أو من باب التصرّف في المفهوم حتّى يكون الركوع الشرعي أخصّ من اللغوي.

وبالجملة، لا بدّ من حصول الانتقال من تلك الحالة إلى هذه الهيئة باتّصال بلا تخلّل سكون في الحدود المتوسّطة، وهذا المعنى يتصوّر فيه النقيصة منفكّة عن نقيصة الركوع بأن يركع عن جلوس بهيئة التقوّس، أو بتخلّل السكون في الحدّ المتوسّط بين الانتصاب والركوع بالحدّ الشرعي.

نعم الزيادة فيه لا يتصوّر إلّا مع زيادة الركوع، لأنّ الاتّصال الخارجي الذي هو قيده لا يتحقّق بدون الطرفين، فيكون البطلان مستنداً إلى مجموع الأمرين، أعني: زيادة القيام وزيادة الركوع، نعم لو كان القيام الانتزاعي قيداً كان مستنداً إلى خصوص زيادة القيام، لكنّه خلاف الظاهر.

ولا ينافي القول بركنيّة القيام بهذا المعنى مع شرطيّته في حال التكبيرة وفي حال القراءة، إذ لا منافاة بين اجتماع الحيثيّتين في الشيء الواحد، فالقيام المستطيل المتحقّق من أوّل التكبيرة إلى حال الركوع يكون مصداقاً للواجب الركني المعتبر في عرض سائر الأجزاء الصلاتيّة ومعدوداً أيضاً من شرائط التكبيرة والقراءة.

هذا ما يمكن أن يقال في مقام التصوير، وقد حكاه الأُستاذ دام ظلّه عن سيّده الأُستاذ طاب رمسه الشريف.

ولكن استشكل الأُستاذ دام ظلّه عليه بأنّه لا يمكن إقامة الدليل على ركنيّة

القيام مستقلاً ومن حيث نفسه، لا في طرف النقيصة ولا في طرف الزيادة.

أمّا في طرف النقيصة للقيام في حال التكبيرة، فلأنّ الذي يستفاد من الأدلّة أنّ نقص التكبيرة الكائنة في حال القيام لمن كان تكليفه القيام، وفي حال الجلوس لمن كان تكليفه الجلوس موجب للبطلان ولو كان ذلك عن سهو، وأمّا أنّ هذا البطلان لأجل نقيصة التكبيرة فقط أو القيام كذلك، أو لأجل نقيصة كليهما فلا دلالة فيه على شيء من ذلك.

والنصّ الدالّ على ذلك موثّق عمّار عن الصادق عليه الصلاة والسلام عن «رجل وجب عليه الصلاة من قعود، فنسي حتّى قام وافتتح الصلاة وهو قائم ثمّ ذكر؟ قال عليه السلام: يقعد ويفتتح الصلاة وهو قاعد، وكذلك إن وجب عليه الصلاة من قيام فنسي حتّى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم، ولا يعتدّ بافتتاحه وهو قاعد»[1].

وهذا الموثّق وإن دلّ على شرطيّة القيام للتكبير بمعنى أنّ ما يحصل به الافتتاح هو التكبير في حال القيام لا مطلق القيام، إذ لو كان الثاني لزم حصول الزيادة في تكبير الافتتاح عند تكبيرة الثاني، فاللازم توقّف حصول الافتتاح على التكبير الخاصّ، فيسلم الفرض عن زيادة تكبير الافتتاح، ولكن لا دلالة على ركنيّة القيام مستقلاً ومن حيث نفسه قاصرة.

ولا يظهر هنا لهذا ثمرة عمليّة، إذ النتيجة على كلّ حال هو البطلان، سواء استند إلى التكبيرة وكان القيام شرطاً لها أم إلى القيام وكان التكبيرة مقارناً للركن أم إلى كليهما، وكذا الحال في جانب زيادة القيام في حال التكبيرة.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب القيام، الحديث ١.

وأمّا القيام المتّصل بالركوع فالذي يمكن استفادته من الأدلّة شرطيّته للركوع، بمعنى أنّ الركوع الذي أمر به الشارع وجعله جزءاً للصلاة هو الركوع الذي كان إحداثه وإيجاده بتمامه من أوّله إلى آخره عن هيئة الانتصاب وليس ذلك لأجل قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يقم صلبه»[1] فإنّه محكوم لدليل لا تعاد، بل الدليل عليه أنّ إيجاب أصل القيام الانتصابي ثمّ الأمر بالتكبيرة حاله، ثمّ القراءة كذلك، ثمّ الأمر بإحداث الركوع حاله يفهم منه العرف أنّ المطلوب إحداث تمام هذه الهيئة الانحنائيّة بالحدّ الخاصّ من تلك الحالة الانتصابيّة، فإنّه لا يقال للمنحني: إنحن، بل يقال له: إزدد في انحنائك.

وهذا نظير ما إذا وجب على الشخص الخارج من الماء إحداث الغمس في الماء لمجموع البدن، فإنّ المفهوم منه أنّ الواجب كون الغمس بتمامه حادثاً حال الخروج بجميع البدن، فلو كان بعض البدن خارجاً وبعضه داخلاً وإن كان يصدق أنّ غمس المجموع قد حدث منه بواسطة غمس البقيّة، لكنّه خلاف متفاهم العرف من عبارة: اغمس بدنك في الماء.

وهكذا في المقام لو قيل: إركع، والحال أنّه قد وجب عليه قبله الانتصاب يفهم أنّ الواجب إحداث هذه الهيئة من أوّله إلى آخره متّصلاً بتلك الحالة الانتصابيّة، فلو تخلّل فصل سكون في البين بأن انحنى لا بالمقدار الواجب في الركوع فمكث قليلاً، ثمّ انحنى من هناك إلى الركوع لم يصدق أنّه أحدث الهيئة الركوعيّة بتمامها، بل أحدث أوّلاً مرتبة منه ثمّ ورد من تلك المرتبة إلى المرتبة السفلى، وقد كان المفروض وجوب إحداث تلك المرتبة السفلى بجميعها عن حالة الانتصاب.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث ١ و ٢.

ولا ينقض ذلك بالسجود، حيث لا إشكال في عدم اعتبار كونه عن انتصاب مع ورود الخطاب به أيضاً عقيب إيجاب الانتصاب عن الركوع، وذلك لأنّ الهويّ هناك ممحّض في المقدّميّة، والسجود ليس إلّا وضع الجبهة على الأرض.

وأمّا هنا فليس حقيقة الركوع إلّا عبارة عن الخفض والحطّ، لا أنّ ذلك مقدّمة والركوع شيء آخر، غاية الأمر أنّ مراتب الهويّ بتمامها غير كافية، بل الواجب المرتبة الخاصّة منه، فلو أحدث أوّلاً الهويّ بالمرتبة الأُولى، ثمّ بعد المكث بمقدار قليل الهويّ بالمرتبة الأُخرى لما تحقّق منه في أوّل الوهلة إلّا الركوع اللغوي، ثمّ ركع الركوع الشرعي من الركوع اللغوي، وقد كان الواجب تحصيل الركوع الشرعي من القيام الانتصابي.

وهذا بخلاف السجود، فإنّ الهويّ هناك خارج عن حقيقة السجود رأساً، ولهذا لا يجب في سجود السهو الانتصاب جلوساً، ثمّ الهويّ منه إلى السجود، بل يكفي ولو قصد السجود من حالة الانخفاض الجلوسي.

إذا عرفت ذلك فنقول: بعد استفادة تقييد الركوع الصلاتي بكونه واقعاً عن الانتصاب القيامي نضمّ إلى ذلك الاستثناء الواقع في حديث لا تعاد الدالّ على وجوب الإعادة بنقيصة الركوع الصلاتي، ومقتضاه أنّه لو ركع لا عن الانتصاب سهواً كانت صلاته باطلة.

وأمّا في جانب الزيادة فحيث إنّ أصل الدليل على الإبطال في جانب الزيادة في جميع الأركان ليس إلّا الإجماع، وإلّا فدليل لا تعاد لا تعرّض فيه للزيادة، فالأمر تابع لمقدار دلالة الإجماع، فمن الممكن أنّا وإن استفدنا من الأدلّة جزئيّة الركوع عن حالة الانتصاب، ولكن كانت زيادة صورة الركوع ولو لا عن الانتصاب موجبة للبطلان، فلو ركع عن جلوس سهواً حكم ببطلان الصلاة، لأنّه

إن اكتفى بهذا الركوع كان نقصاً للركوع المعتبر في الصلاة، وقد عرفت إيجابه للبطلان ولو كان سهواً، ولو لم يكتفِ وأتى به ثانياً عن انتصاب كان أيضاً موجباً للبطلان من جهة تحقّق الزيادة في صورة الركوع ولو لم يتحقّق زيادة ما هو المعتبر منه في الصلاة.

وأمّا لو قلنا بأنّه لا دلالة للإجماع إلّا على أنّ زيادة الأركان بالكيفيّة التي اعتبرت في الصلاة بتلك الكيفيّة موجبة للبطلان، فلو أتى في الفرض بالركوع الثاني عن انتصاب صحّت صلاته.

ثمّ إنّه يعتبر في القيام أُمور:

منها: الاستقلال وعدم الاستناد على شيء آخر غير الرجلين كالجدار والشجر ونحوهما، والدليل عليه أُمور:

الأوّل: التأسّي بالنبيّ ﷺ، مع قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1].

والثاني: صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا تستند بخَمَرك وأنت تصلّي، ولا تستند إلى جدار إلّا أن تكون مريضاً»[2]. والخَمَر بفتحتين ما وراك من شجر أو بناء ونحوه.

والثالث: خبر عبد الله بن بكير المرويّ عن قرب الإسناد «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة قاعداً أو متوكّئاً على عصا أو حائط؟ قال عليه السلام: لا، ما شأن أبيك وهذا، ما بلغ أبوك هذا بعدُ»[3].

---

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٨.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٠.

لكن يعارضها صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام أنّه «سأله عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلّي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علّة ؟ فقال عليه السلام : لا بأس»[1].

«وعن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأُوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علّة ؟ فقال عليه السلام : لا بأس به»[2].

وموثّقة ابن بكير المرويّة عن التهذيب عن أبي عبد الله عليه السلام «قال : سألته عن الرجل يصلّي متوكّئاً على عصا أو على حائط ؟ قال عليه السلام : لا بأس بالتوكّي على عصا والاتّكاء على الحائط»[3].

وخبر سعيد بن يسار «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاتّكاء في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً ؟ فقال عليه السلام : لا بأس»[4].

والجمع بين هذه والسابقة بحمل النهي على الكراهة وهذه على مطلق الرخصة جمع عرفي لو كانت الأخبار الثانية معمولاً بها غير معرض عنها عند الأصحاب رضوان الله عليهم، وإلّا فأصل الحجّية فيها غير حاصل، ويبقى السابقة حينئذٍ بلا معارض.

وأمّا حمل هذه على الاتّكاء الغير التامّ الغير المنافي مع الاستقلال على الرجلين فليس جمعاً عرفيّاً، خصوصاً مع قوله في صحيحة عليّ بن جعفر :

---

(١) و (٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٤.

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٣.

من غير مرضٍ ولا علّة، والذي يفعله المريض والعليل هو التوكّؤ والاستناد التامّ.

ثمّ على تقدير القول بلزوم الاستقلال وكون ثقل البدن على الرجلين فهل المعتبر وقوع الثقل على كليهما، أو يكفي ولو على واحدة منهما؟ الذي ربما يستدلّ به على الأوّل أمران:

الأوّل: قاعدة الاشتغال بناءً على أنّها المرجع في أمثال المقام.

والثاني: انصراف أدلّة اعتبار القيام إلى ذلك بعد ملاحظة أنّ الغالب في الخارج من أفراد هذا المفهوم هذا النحو وكون غيره خارجاً عن المتعارف.

وفيه أنّ الانصراف الذي كان في حكم التقييد اللفظي ممنوع في المقام، وإنّما المسلّم منه ما يمنع عن الأخذ بالإطلاق بمعنى عدم انصراف الذهن إلى غيره بواسطة غلبة الوجود، فيبقى غيره مشكوك الحال، لا معلوماً عدم كونه موضوع الحكم.

وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو هنا البراءة على ما حقّق في محلّه من كونها المرجع في الشبهة بين الأقلّ والأكثر التي من جزئيّاتها المقام، كما هو واضح، والله العالم.

بقي الكلام في أنّه على تقدير القول بلزوم كون الثقل على الرجلين هل المعتبر كونه عليهما بوجه التساوي، أو يكفي ولو كان بنحو التفاوت، والظاهر انحصار المدرك في اعتبار الأوّل في دعوى الانصراف، وفيه ما لا يخفى.

ومنها: الاستقرار، بأن لا يكون ماشياً ولا مضطرباً، بل كان واقفاً ساكناً بلا خلاف فيه على الظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

والدليل عليه أمّا بمعنى عدم كفاية المشي فأوّلاً دعوى مأخوذيّته في مفهوم

القيام، فإنّه عرفاً مقابل للمشي كمقابلته للقعود، فكما لا يقال للماشي: إنّه قاعد، لا يقال: إنّه قائم.

والفرق بين هذه الدعوى وما ادّعي في اشتراط الاستقلال على الرجلين أنّ المدّعى هناك أنّه بعد إطلاق المفهوم وصدقه على الفاقد والواجد ينصرف عند الإطلاق إلى الواجد، وأمّا هنا فالمدّعى أنّه خارج عن أصل المفهوم.

وثانياً: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه «قال عليه السلام في الرجل يصلّي في موضع، ثمّ يريد أن يتقدّم، قال عليه السلام: يكفّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم إلى الموضع الذي يريد، ثمّ يقرأ»[1].

ولا يخفى أنّ الاشتراط في هذا المقام إنّما هو في الأذكار، لا في أصل الصلاة، فلهذا قال عليه السلام: يكفّ عن القراءة في مشيه.

وثالثاً: رواية سليمان بن صالح الوارد في الإقامة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماشٍ ولا راكب ولا مضطجع، إلّا أن يكون مريضاً، وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»[2].

ويمكن المناقشة في الاستدلال بها بأنّا بعد ان علمنا أنّ اعتبار التمكّن في الإقامة من باب شرط الكمال لا الصحّة فالأمر في المشبّه به يدور بين الأمرين، ولا معيّن في البين لأحد الطرفين.

وأمّا بمعنى عدم الاضطراب فالدليل عليه رواية هارون بن حمزة الغنوي أنّه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الصلاة، الحديث ١٢.

سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، «فقال عليه السلام: إن كانت محملة ثقيلة فإذا قمت فيها لم تتحرّك فصلّ قائماً، وإن كانت خفيفة تُكفأ فصلّ قاعداً»[1].

ونوقش في الاستدلال بهذه الرواية بأنّ المراد بقوله عليه السلام: لم يتحرّك، بقرينة المقابلة عدم الإكفاء، بمعنى الانقلاب، فالمعنى ـ والله العالم ـ أنّه إذا كانت السفينة ثقيلة لا تنقلب على وجهها إذا قمت فصلّ قائماً ولو كانت متحرّكة بحدّ الاضطراب الغير الواصل إلى حدّ الانقلاب، وإذا كانت بحدّ الانقلاب فصلّ قاعداً.

ولكن في هذه المناقشة ما لا يخفى، فإنّ السفينة بأيّ مرتبة من الخفّة بلغت لا تصير بحيث يوجب قيام الشخص الواحد فيها إكفائها وانقلابها على وجهها، فالمراد بالإكفاء هو الحركة الاضطرابيّة إلى اليمين والشمال، ومن مقابله هو السير الخالص عن الاضطراب والتمايل إلى أحد الجانبين بواسطة ثقالة السفينة وعدم تأثّرها من سرعة حركة الماء، وعلى هذا فالاستدلال بالرواية على المطلوب لا غبار عليه.

ثمّ إنّ القيام في حال التكبيرة أيضاً يعلم حاله من القيام في حال القراءة وأنّه أيضاً يشترط فيه الاستقرار بكلا المعنيين، فإنّ قوله عليه السلام: يكفّ عن القراءة في مشيه يعلم منه الإنسان إمّا العموم للتكبيرة، أو أنّه من باب المثال، والحكم مرتّب على الجامع بين القراءة وسائر الأذكار الواجبة، وكذا التسبيحات الأربع الواجبة في الركعتين الأخيرتين.

وأمّا القيام المتّصل بالركوع فقد عرفت أنّه ليس قياماً زائداً على ما اعتبر في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٢.

القراءة، بل هو هو، وإذا فرضنا اعتبار ذلك فيه كان الاستقرار شرطاً لشرط الركوع، فإنّ القيام شرط الركوع، والاستقرار شرط القيام.

وهل النقص السهوي للاستقرار موجب لنقيصة الركن، لكونه شرطاً في القيام الذي هو شرط الركن أو لا، بل الذي يضرّ نقصه سهواً هو نفس الركن دون شرطه؟

شرطيّة القيام مطلقة، أو مختصّة بحال التمكّن والعمد؟

تحقيق المقام أن يقال أوّلاً: لا بدّ من النظر إلى الدليل المثبت للشرطيّة هل هو الإجماع ممّا له القدر المتيقّن، وليس له إطلاق في إثبات الشرطيّة في حالتي العمد والسهو، أو له إطلاق، ولا يضرّ استفادة الشرطيّة من نحو الأمر، فإنّ الأمر في هذا المقام إرشادي، ولا منافاة فيه مع إرادة الإطلاق، فإن كان من قبيل الأوّل فلا إشكال، فإنّ أصل الشرطيّة بالنسبة إلى حال السهو غير ثابت، وإن كان من قبيل الثاني كما هو الظاهر فلا إشكال في أنّ دليل لا تعاد يكون حاكماً على أدلّة الأجزاء والشرائط التي لها إطلاق ممّا عدى الخمسة المستثناة.

وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة أنّ الركوع الذي هو أحد تلك الخمسة هل المراد به مسمّاه العرفي ولو فرض خلوّه عن كلّ ما يعتبر فيه شرعاً من الشرائط من الانحناء بالحدّ الخاصّ ونيّة القربة، وكونه عن الانتصاب القيامي وكون ذلك القيام مع الاستقرار، أو أنّ المراد به خصوص الجامع للشرائط الشرعيّة التي اعتبر في الصلاة مع تلك الشرائط.

فإن كان الأوّل فلا إشكال في عدم مضرّية نقص الاستقرار سهواً أيضاً

بواسطة كونه داخلاً في المستثنى منه في حديث لا تعاد، فيكون للحديث المحكومة على إطلاق دليل الاشتراط.

وإن كان الثاني كما هو الظاهر، فلا يبقى للحديث حكومة، إذ نقصه حينئذٍ راجع إلى نقص الركوع، وقد نصّ الحديث بوجوب الإعادة في نقص الركوع، والله العالم بحقائق الأحكام.

وتوضيح المقام يحتاج إلى تمهيد مقدّمة هي أنّ المحتمل بحسب مقام الثبوت في الأمور التي اعتبرت في حال القيام من الاستقلال في مقابل الاستناد، ومن السكون والاطمئنان في مقابل الاضطراب وجوب يختلف الحال فيها من حيث السهو عنها ومن حيث الدوران بينها بعضها مع بعض، أو بين واحد منها مع القيام بحسب تلك الوجوه.

الأوّل: أن يكون شرائط للقيام المعتبر في الصلاة، فالقيام المقيّد قد أُخذ جزءاً أو شرطاً في الصلاة، أو في التكبيرة، أو القراءة مثلاً.

الثاني: أن يكون شرائط لما يصحبها من القراءة أو الأذكار، فالقراءة الخاصّة أو الذكر المخصوص أُخذ جزء للصلاة.

الثالث: أن يكون شرائط لنفس الصلاة في عرض القيام والقراءة وسائر الأذكار، فكما أنّ الصلاة محتاجة إلى القيام كذلك محتاجة إلى الاستقلال على الرجلين وإلى الإطمئنان وسكون البدن.

ثمّ إنّ الشرطيّة على كلّ من هذه التقادير الثلاث تارةً يكون مطلقة بالنسبة إلى حالتي التمكّن والعجز، وبالنسبة إلى حالتي العمد والسهو، وأُخرى يكون مقيّدة بخصوص حال التمكّن، أو بخصوص حال العمد، هذه أنحاء التصويرات فيها بحسب الثبوت، ويظهر الثمر بينها في مقامين:

الأوّل : في مقام التزاحم بين بعضها وبين القيام بأن دار الأمر مثلاً بين القيام مع الاعتماد على شيء مثل الحائط والعصا، وبين القعود مع حفظ الاستقلال بدون الاعتماد، أو بين القيام مع الاضطراب وبين القعود مع الاطمئنان، فلازم اختصاص الشرطيّة بحال التمكّن لزوم القيام في كلا الفرضين، كما هو واضح.

كما أنّ لازم إطلاق شرطيّتها في نفس القيام حتّى بالنسبة إلى حال العجز هو الانتقال إلى القعود في كليهما، ولازم إطلاق شرطيّتها في نفس الصلاة أو في القراءة وسائر الأذكار هو ملاحظة مرجّحات باب التزاحم في البين والحكم بلزوم الأهمّ منهما ومن القيام إن كان والتخيير إن لم يكن.

والثاني : في مقام نقصها سهواً في القيام المعتبر في بعض الأركان، مثل القيام المعتبر في تكبيرة الإحرام، والقيام المعتبر في الركوع قبله متّصلاً به. فلازم اختصاص الشرطيّة بحال العمد صحّة الصلاة كما هو واضح، ولازم إطلاقها واعتبارها في نفس الصلاة أيضاً ذلك بمقتضى دليل لا تعاد، لأنّها حينئذٍ من جزء المستثنى منه فيه، ولازم إطلاقها واعتباره في ذلك الركن بطلانها، لرجوع نقصها حينئذٍ إلى نقص الركن أعني : التكبيرة الخاصّة أو الركوع الخاصّ، فيكون من جزء المستثنى في حديث لا تعاد، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فاعلم أنّ ظاهر الأدلّة هو الشرطيّة المطلقة الغير المقيّدة بحال دون حال، وأمّا أنّ اعتبار هذه الأُمور أوّلاً في الصلاة أو في القراءة أو في القيام فلا دلالة في الأدلّة على شيء من هذه، بل هي تلائم مع كلّ واحد منها، فإنّ قوله عليه السلام للرجل الذي يريد أن يتقدّم عن موضع صلاته وهو مصلٍّ : يكفّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم إلى ذلك الموضع الذي يريد ثمّ يقرأ، إنّما يقيّد مطلق اعتبار ذلك، وأمّا أنّه قيد معتبر في القراءة أو في الصلاة في هذا الحال أو في القيام

المعتبر في حال القراءة ؟ كلٌّ محتملٌ.

وكذلك قوله في خبر السفينة وتفصيله بين حال الإكفاء بسبب القيام بمعنى الحركة يميناً وشمالاً الموجبة لحركة المصلّي، كذلك بلزوم القعود وبين حال عدم الحركة كذلك بسببه بلزوم القيام يلائم مع كون الاطمئنان في مقابل الحركة قيداً في القيام وأن يكون قيداً في الصلاة، لكن روعي جانبه دون القيام لأهمّيته من القيام، كما يساعده الاعتبار أيضاً، حيث إنّ القعود مع سكون البدن أقرب إلى حضور القلب من القيام مع الحركة يميناً وشمالاً بسبب حركة السفينة كذلك.

وكذلك قوله عليه السلام في دليل اعتبار الاستقلال في مقابل الاعتماد: لا تستند بخَمَرك وأنت تصلّي، فإنّه لولا ظهوره في اعتبار ذلك في الصلاة فلا أقلّ من الإجمال وعدم الدلالة على الاعتبار في القيام.

وحينئذٍ فإطلاق أدلّة اعتبار القيام حيثيّةً تكون سليماً عن المقيّد، لا لأنّ المقيّد المنفصل يخالف المتّصل في أنّ المنفصل يكون المتيقّن منه حالة القدرة والتمكّن من القيد بخلاف المتّصل، فإنّه يقيّد المطلق في جميع الحالات، كما ربما يحكى عن بعض في أدلّة غسل الميّت الوارد في بعضها الأمر بالغسل ثلاثاً، وفي آخر منفصلاً الأمر بجعل شيء من السدر في واحد من الغسلات، وشيء من الكافور في آخر، إذ فيه أنّ دليل المقيّد وإن كان منفصلاً لو تمّت فيه شرائط الإطلاق فإطلاق المادّة فيه مقدّم ويقيّد به إطلاق الدليل المطلق.

ولكن هذا في ما إذا ورد الدليلان في موضوع واحد، كما [في] ذلك المثال. وأمّا إذا لم يعلم ورودهما كذلك كما في مسألتنا حيث عرفت أنّ الأدلّة المعتبرة للاستقلال والاطمئنان بكلا معنييه لم يعلم كونها معتبرة ذلك في جزئيّة القيام أو شرطيّته، والأدلّة المعتبرة للقيام ناظرة إلى إثبات الجزئيّة أو الشرطيّة

لنفس القيام من دون اعتبار شيء في هذه الجهة زائداً على ماهيّة القيام خصوصاً مع كونها في مقام البيان من جهة تعرّضها لحال جميع طبقات المكلّفين من الأصحّاء والمرضى بمراتبهم من شدّة المرض وخفّته المختلفة في التمكّن من الجلوس وعدمه والاضطجاع وعدمه، فإنّه من البعيد إهمالها عن ذكر شيء ممّا يعتبر في مسألة جزئيّة القيام.

فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو الأخذ بإطلاق المطلق وهو أدلّة القيام في مسألتنا والقول بأنّ القيام من حيث شرطيّته للقراءة والأذكار والركوع مطلق ليس له شرط.

فلا بدّ من ملاحظة قاعدة التزاحم عند العجز عن الجمع بينه وبين واحد من تلك الأمور، فإن علم الأهميّة في جانب تقدّم، وإلّا فهو مخيّر، وكذا في صورة نسيان شيء منها في حال القيام المتّصل بالركوع، أو قيام تكبيرة الإحرام لا بدّ من القول بكون المورد من مصاديق المستثنى منه في حديث لا تعاد.

والحاصل أنّ مثل قوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ الَّذينَ يَذْكُرونَ اللهَ قِياماً ﴾ قال عليه السلام: الصحيح يصلّي قائماً و ﴿ قُعوداً ﴾ والمريض يصلّي جالساً، و ﴿ عَلىٰ جُنوبِهِمْ ﴾ الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً»[1] كيف يمكن القول بأنّه قد أهمل فيه بعض قيود القيام مع استقصائه لحال جميع المكلّفين، فتقييد مثله في غاية البعد مع كونه في مقام البيان.

إن قلت: لا استيحاش مع ذلك في تقييد القيام في هذا الخبر بالسكون أو الاستقلال مع تقييد قيديّتها فيه بحال التمكّن، وأمّا بدونه فيؤخذ بإطلاق ذلك

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٢.

أيضاً، فيقال: إنّ الصحيح ليس المجعول في حقّه إلّا القيام، ولكنّه يختلف مراتبه في اعتبار أنحاء القيام، ففي مرتبة منه يعتبر القيام الاستقلالي الاستقراري، وهو الصحيح المتمكّن، وفي أُخرى يعتبر القيام الاستنادي أو القيام الاضطرابي، وهو الصحيح الغير المتمكّن كالشيخ الكبير أو العاجز من غير جهة المرض، فالصحيح بمراتبه يعتبر فيه القيام بأنحائه، لكن كلّ قسم مختصّ بنحوٍ، وهذا لا ينافي مع إطلاقه.

نعم لو كان مفاده أنّ القيام بجميع أنحائه مجعول في حقّ الصحيح في أيّ مرتبة منه كان منافياً، لكن أنّى لنا بإثبات هذا المقدار من الدلالة، وعلى هذا فمقتضى الجمع هو الحكم بالانتقال من القيام ببعض مراتبه إلى بعض آخر من مراتبه، دون القعود، والانتقال إلى القعود إنّما يصحّ إذا فرض العجز عن القيام بتمام هذه المراتب الطوليّة.

وحينئذٍ فيجيء الكلام في صورة الترك السهوي لأحد هذه الأُمور عند القدرة والتمكّن منه، فإنّه إن كان ذلك في القيام الركني أو الشرط للركن يتحقّق البطلان، نعم تركه العمدي مضرّ على كلّ الحال، كما أنّ تركه الاضطراري غير مضرّ أصلاً كما هو واضح.

قلت: الدليل على هذه الأُمور على قسمين:

الأوّل: شهرة الأصحاب وإجماعاتهم المحكيّة على لسان الأساطين.

والثاني: الأدلّة اللفظيّة.

أمّا القسم الأوّل فواضح عدم التعرّض فيه إلّا لأصل الاعتبار من دون تعرّض لأنّ محلّ اعتباره ماذا، فيحتمل فيه الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة، نعم المتيقّن منها إنّما هو الاعتبار في خصوص حال التمكّن، وليس على أزيد من ذلك لها دلالة.

فما ذكرت من الانتقال إلى المرتبة السفلى من القيام عند الاضطرار عن المرتبة العليا منه صحيح بالنسبة إلى هذه الطائفة من الأدلّة لو فرض نظرها إلى تقييد القيام.

وأمّا بالنسبة إلى الطائفة الأُخرى أعني: الأدلّة اللفظيّة فالإنصاف أنّ مثل قوله عليه السلام: لا تستند بجَمَرك، ومثل خبر السفينة دالّان على أنّ من الأُمور المعتبرة في الصلاة هو عدم الاستناد وعدم الحركة، من غير فرق بين أحوال المصلّي من القدرة أو العجز، إذ هما في مقام بيان الحكم الوضعي وإن كانا بصورة النهي أو الأمر، فكأنّه قال: الاستقلال شرط والاستقرار كذلك، ولا شكّ في إطلاق هذين بالنسبة إلى حالتي القدرة والعجز مع عدم تعرّضهما إلّا لأصل لزوم هذين الأمرين في الصلاة، فيجيء فيهما الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة.

وعلى هذا فاللازم من تقييد دليل القيام بذلك على تقدير تسليم النظر لها إلى تقييد القيام هو أنّه مع عدم التمكّن من هذه لا يتمكّن من القيام المعتبر في الصلاة، فلا محلّ للانتقال إلى القيام بالطريق الآخر، بل لا محيص عن الانتقال إلى القعود، ولكن لا مجال لهذا التقييد بعد عدم اللسان في دليل هذه الأُمور على تقييد القيام.

وبالجملة، وإن كنّا نسلّم أنّ أدلّة القيام لا إطلاق لها من حيث اشتراطه بشيء من هذه الأُمور عند القدرة فقط اللازم منه الانتقال من المرتبة العليا للقيام إلى المرتبة السفلى منه، إلّا أنّ أدلّة تلك الأُمور ليس فيها اسم القدرة، بل هي في مقام الشرطيّة المطلقة، مضافاً إلى عدم تعرّضها لتقييد القيام، ومن حيث الاشتراط المطلق اللازم منه انتقال الصحيح العاجز عن بعض مراتب القيام إلى القعود يكون لها إطلاق، لكن ليس لأدلّة تلك الأُمور نظر تقييد القيام، فيبقى إطلاق أدلّة القيام

من هذا الحيث بحاله وسليماً عن المقيّد.

نعم لو كان هناك ثلاث طوائف من المطلقات: إطلاقات القيام، وإطلاقات الأذكار والقراءة، وإطلاقات الصلاة تحقّق الإجمال في جميعها بعد العلم إجمالاً بورود التقييد على واحد منها، لكنّك خبير بعدم الإطلاق في جانب الصلاة، وإذن فيبقى إطلاق دليل القيام بحاله، وإطلاق دليل هذه الأمور أيضاً بحاله من غير مساس أحدهما بالآخر.

وحينئذٍ فترك بعض هذه لا يخلو إمّا أن يكون عن عمد، أو عن اضطرار، أو عن سهوٍ، فإن كان عن عمد فيوجب البطلان على جميع الاحتمالات، وإن كان اضطراراً فالقيام بحاله، ولا يوجب ذلك سقوطه، وإن كان سهواً فحيث إنّه لا يرجع إلى نقص القيام الركن فلا يوجب الإعادة بمقتضى لا تعاد.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستظهار من قوله عليه السلام: لا تستند بجَمَرك وأنت تُصلّي، أنّ عدم الاستناد شرط الصلاة، لا بمعنى الكون الصلاتي الأعمّ من حال التشاغل بأقوالها وعدمه، بل الظاهر خصوص أقوالها وأذكارها، فإنّه المتبادر منه.

والحاصل: لا يفهم منه القيديّة للقيام، بل يفهم عدم قيديّته إلّا للأقوال، ويترتّب على هذا أنّ تركه العمدي في جميع الأقوال مضرّ وتركه الاضطراري غير مضرّ، وأمّا تركه السهوي فإن كان في غير التكبيرة الإحرام ولم يحصل التذكّر إلّا بعد مضيّ المحلّ فلا يضرّ، لأنّه ليس بأعلى من ترك نفس المشروط وأنّه كان في تكبيرة الإحرام، فحيث إنّه يرجع إلى نقصان المشروط وهو ركن يوجب نقصه السهوي بطلان الصلاة بمقتضى الأخبار التي تقدّمت في باب التكبيرة، لا لمجرّد الإجماع حتّى يقال: إنّ القدر المتيقّن منه نقصان نفس المشروط أو نقصان شرطه، فلا محيص عن البطلان.

لكن هذا كلّه في غير الأُمور التي يعتبر في حقيقة القيام، وأمّا ما كان كذلك مثل الانتصاب والاستقرار بمعنى ما يقابل المشي حيث إنّ الانحناء وكذا المشي لا يسمّيان قياماً، فلا إشكال في أنّ سهوهما سهو عن القيام الركن.

وأمّا الاضطرار إلى تركهما فهل المرجع فيه إلى قاعدة الميسور حيث إنّ القيام الانحنائي وفي حالة المشي وإن كانا خارجين عن مسمّى القيام حقيقة، إلّا أنّهما يعدّان ميسوراً له عرفاً، نظير قول «أسهد» بالسين المهملة، حيث إنّه ميسور لقول «أشهد» بالشين المعجمة عرفاً وإن كان غير داخل في مصاديقه حقيقةً.

أو أنّ المرجع حينئذٍ إلى إطلاقات إرجاع العاجز عن القيام إلى القعود؟ فعلى الأوّل تكليفه الانتقال إلى القيام الانحنائي أو المشي، وعلى الثاني الانتقال إلى القعود، إلّا أن يكون هنا خبر خاصّ عيّن الانتقال إلى القيامين المذكورين.

قد يقال بالثاني، أعني: الرجوع إلى تلك الإطلاقات، وذلك لحكومة دليل الميسور على الأدلّة الأوّلية بناءً على الأخذ به في هذه المقامات.

وفيه أنّ دليل الميسور وإن كان حاكماً على أدلّة الأجزاء والشرائط المعتبرة في المركّبات المأمور بها، إلّا أنّ حكومتها بالنسبة إلى الإطلاقات الواردة في تعيين القعود عند تعذّر القيام ممنوعة، فإنّ تلك الإطلاقات متعرّضة لحال التعذّر وأنّ المكلّف به عند العجز عمّا يسمّى قياماً هو القعود، دون المراتب المتوسّطة بينهما ممّا لا يسمّى باسم أحدهما.

فحكومة القاعدة على مثل هذا المضمون محلّ منع، بل اللازم القول بتخصيص القاعدة بتلك الإطلاقات، لأخصّيّتها منها مطلقاً.

وكيف يمكن القول بالحكومة واللازم منه أن يكون الإمام عليه السلام مع كونه بصدد بيان مراتب تكليف العجزة قد أسقط من البين مرتبة لم يذكرها وهي هذه المراتب

المتوسّطة في البين، ولا يمكن الالتزام بذلك مع كونها بمقام الاستقصاء لجميع المراتب كما يعلم بمراجعتها، فالحقّ حينئذٍ تعيّن الرجوع إلى القعود عند العجز عن القيدين المذكورين أعني: الانتصاب والتمكّن بمعنى عدم المشي.

نعم هذا بملاحظة الأدلّة العامّة مع قطع النظر عن النصّ الخاصّ، وأمّا بملاحظة النصّ الخاصّ الموجود في المسألة وهو صحيح عليّ بن يقطين الوارد في العجز عن الانتصاب عن أبي الحسن عليه السلام «قال: سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام أيصلّي فيها وهو جالس يومئ أو يسجد، قال عليه السلام: يقوم وإن حنى ظهره»[1].

فالمتعيّن هو الرجوع إلى القيام الانحنائي بأيّ مرتبة من الانحناء بلغ ولو إلى حدّ الركوع أو أخفض، والرواية صحيحة السند، كما أنّ الظاهر أنّ المسألة لا خلاف فيها.

وأمّا الدلالة فالظاهر أنّ المراد بصاحب السفينة هو الملّاح الذي يكون محلّه في طرف السفينة ويكون بيده زمامها، بحيث لا يمكنه القيام عن مكانه والغفلة عن حال السفينة، ووجه عدم قدرته مع البقاء في مكانه كون السفينة مظلّلة وكون غطائها عند أطرافها قريبة إلى السفينة بحيث لا يقدر الكائن في ذلك المحلّ من القيام بواسطة ممانعة ذلك الغطاء.

والحاصل أنّه لمّا فرض كلامه في خصوص صاحب السفينة كان ظاهره ما ذكرنا من السؤال عن حال العجز عن الانتصاب بواسطة ممانعة الحجاب الذي يكون فوق الرأس قريباً منه، لا السؤال عن العجز عن القيام بواسطة شدّة حركة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٥.

السفينة الموجبة لحركة القائم فيها يميناً وشمالاً، كما هو مورد الخبر الآخر الوارد في هذا الموضوع والحاكم فيه بتعيّن القعود بناءً على التفسير الذي اخترناه فيه، فلا يتوهّم التنافي بين الخبرين.

وعلى هذا فإذا فرض عدم تمكّن الملّاح المذكور من الانتقال إلى وسط السفينة أو محلّ آخر يمكنه فيه القيام ولا خروجه من أصل السفينة، كما أنّ ذلك هو مفروض السائل بقوله: لم يقدر صاحبها على القيام، فاللازم بحكم الرواية في حقّه هو الانحناء لا الانتقال إلى القعود وإن كان مقتضى العمومات المتقدّمة ذلك.

ويعلم الحكم في غير الملّاح أيضاً من نفس الرواية، حيث إنّ الظاهر منه أنّ ذلك حكمه من جهة كونه لا يقدر على القيام، لا من جهة كونه ملّاحاً حتّى نحتاج في غيره إلى تنقيح المناط، هذا بالنسبة إلى العاجز عن الانتصاب.

وأمّا العاجز عن التمكّن في القيام فقد عرفت أنّ مقتضى العمومات في حقّه تعيّن القعود دون القيام مع المشي، ولكن قد يدّعى دلالة خبر المروزي على العكس «قال: قال الفقيه عليه السلام: المريض إنّما يصلّي قاعداً إذا صار بالحالة التي لا يقدر فيها أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ من صلاته»[1].

وفيه مضافاً إلى ضعف السند قصور الدلالة، فإنّ الظاهر أنّه في مقام بيان حدّ القدرة والعجز الذي أحاله في سائر الأخبار إلى نفس المصلّي مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ بَلِ الإِنْسانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾ فالمراد أنّه إذا رأى من نفسه أنّه يقدر على المشي مقدار زمان يصلّي فيه فلا يصلح له ادّعاء العجز عن القيام في الصلاة، فهذه أمارة غالبيّة يعلم بها حال المكلّف من حيث القدرة والعجز، وليس المراد أنّ تكليف

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٤.

المريض العاجز عن القيام ليس هو القعود، بل الصلاة ماشياً، حتّى ينافي مقتضى العمومات التي عرفت أنّه يعيّن القعود، فلا محيص عن الرجوع إلى العمومات التي عرفت أنّ مقتضاها تعيّن القعود.

نعم هذا مع القطع بخروج المشي عن مسمّى القيام حقيقة، فلو قطع بأنّه من أفراد القيام كان مقتضى العمومات تعيّنه، ولو شكّ كان من الشبهة المصداقيّة لكلّ من دليلي القيام والقعود، والمتعيّن حينئذٍ هو الاحتياط بإتيان صلاتين إحداهما ماشياً، والأُخرى قاعداً، للعلم الإجمالي بثبوت إحداهما.

ثمّ إنّك عرفت أنّ القيام الصلاتي لا يرد عليه تقييد من قبل هذه الأُمور ممّا لا دخل له في مفهوم القيام، وذلك مثل الاستقلال والاعتماد على الرجلين على القول باعتباره في مقابل الاعتماد على الرجل الواحدة، والاستقرار في مقابل الاضطراب، فمع فقدان هذه الأُمور يكون القيام الصلاتي محفوظاً، وقد عرفت أنّ الظاهر من بعض أدلّة الاستقلال كونه شرطاً للأذكار.

ويترتّب على ما ذكر أنّ السهو عن هذه الأشياء ليس سهواً عن القيام، لعدم كونه مشروطاً بها، نعم يكون سهو الاستقلال حال تكبيرة الإحرام سهواً عنها، لكونها مشروطاً به، فيكون مبطلاً.

ومن جملة ما يترتّب على ذلك أنّه لو فرض التمكّن من هذه الأُمور في حال الجلوس ولا يتمكّن من بعضها أو كلّها في حال القيام كان من دوران الأمر بين حفظ المطلوبين المطلقين للمولى، أحدهما القيام، والآخر الاستقلال مثلاً، أو الاعتماد على الرجلين، أو الاستقرار، فلا بدّ من ترجيح القيام مع فقد بعض هذه الصفات على القعود مع دركها من مرجّح وإحراز أهمّيّةٍ للقيام من الخارج.

وقد عرفت وجود النصّ بالأهمّيّة للاستقرار في ما إذا دار الأمر بينه وبين

القيام، وهو خبر السفينة المتقدّم، بناءً على تفسير الإكفاء فيه بما ذكرنا من الحركة يميناً وشمالاً، لا الانقلاب كما تقدّم تقويته.

كما أنّك عرفت وجود النصّ بتعيّن القيام الانحنائي في مقام الدوران بينه وبين الانتصاب الجلوسي، وأمّا غير هذين من سائر صور الدوران فخالية عن النصّ، فلا بدّ من التكلّم فيها بطريق الكلّية وأنّ مقتضى القاعدة فيها هو التخيير بين الأمرين ما لم يحرز الأهميّة في البين، وإلّا فالأهمّ هو المتعيّن أو شيء آخر؟

والذي أفاده شيخنا الأستاذ في هذا المقام أنّ المتعيّن في المقام تقديم القيام وأنّه ليس المقام مقام التزاحم حتّى نصل فيه بقاعدته، وذلك بعد تقديم مقدّمة، وهي أنّا لا نحتمل في شيء من الأمور المعتبرة في المقام كونه شرطاً مطلقاً بمعنى إطلاقه لحالتي القدرة والعجز للقيام بحسب مقام الإثبات، بل الأمر دائر بعد ملاحظة أدلّتها بين أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون شرطاً اختيارياً للقيام.

والثاني: شرطاً كذلك للذكر.

والثالث: شرطاً كذلك للصلاة.

وعلى كلّ من هذه التقادير لا يرد تقييد من ناحيتها على الأدلّة الدالّة على اعتبار القيام في الصلاة في حقّ الأصحّاء القادرين، بمعنى أنّه لا يلزم منها الحكم بخروج فرد من أفراد الصحيح عن تحت هذه الأدلّة وكونه محكوماً بالقعود.

وحينئذٍ فإطلاق تلك الأدلّة بالنسبة إلى كلّ قادر صحيح محفوظ على حاله، غاية الأمر إنّا نحتمل أن يكون بعض الأصحّاء معتبراً في حقّه قيام خاصّ، وهو ما كان عن اعتماد على الرجلين أو كذا، أو كذا، وبعض آخر بنحو آخر أعني: القيام بغير هذه الكيفيّة إذا عجز عنه بها، وهذا على تقدير كون تلك الكيفيّة

شرطاً عند القدرة للقيام.

فلو فرض أنّ تلك الكيفيّة معجوز عنها في القيام ومقدورة في القعود كان التكليف بلا شبهة هو القيام خالياً عنها، لا القعود معها، إذ الفرض أنّها اعتبرت شرطاً في القيام اختياريّاً، وقد فرض العجز عنها، فسقطت عن الشرطيّة رأساً بواسطة انتفاء الموضوع أعني: القدرة.

نعم لو فرض كونها شرطاً للذكر، أو للصلاة عند التمكّن فمجرّد العجز عنها في حال القيام لا يوجب انتفاء الموضوع لها إذا كانت ممكنة حال القعود، فيقع المورد محلاً للكلام السابق، أعني: أنّ هنا مطلوبين للشارع، أحدهما القيام والآخر الكيفيّة الكذائيّة المعتبرة في الصلاة أو في حال الذكر.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ أنّه على هذين الفرضين أيضاً ينبغي عدم الإشكال في تقديم جانب القيام وعدم معاملة التزاحم بينه وبين إحدى تلك الكيفيّات.

ووجهه أنّ الناظر في الأخبار الكثيرة جدّاً الواردة في تعيين وظيفة المكلّفين على حسب طبقاتهم من الأقوياء والضعفاء والأضعفين بمراتبهم يكاد يقطع بأنّ الشارع قسّم هؤلاء الطبقات من المكلّفين وصنّفهم في صلواتهم، فالصلاة المجعولة في حقّ الأولى هي الصلاة عن قيام، وفي حقّ الثانية هي الصلاة عن قعود، وفي حقّ الأخيرة هي الصلاة عن اضطجاع على الأيمن أو على الأيسر، أو عن استلقاء، وكلّ هذه مراتب مختلفة من الصلاة، وقد اختصّت كلّ مرتبة منها بطائفة خاصّة، فليس الصلاة المشروعة في حقّ واحدة من هذه الطبقات صلاة في حقّ السائرين.

ثمّ بعدما صار لسان هذه الأخبار هذا الذي ذكرنا إذا ضممنا إليها الأدلّة

الدالّة على اعتبار الأجزاء والشرائط في الصلاة وأنّه يعتبر في الصلاة كذا وكذا جزءاً وكذا وكذا شرطاً فلا بدّ من اعتبار هذه الأجزاء والشرائط في صلاة كلّ من الطبقات السابقة بحسب ما هو المقرّر في حقّه بدون التعدّي عمّا هو وظيفته، فإذا كان واحد من تلك الشروط أنّه يعتبر في الصلاة الاستقرار أو في الذكر في حال الصلاة الاستقرار فلا بدّ من رعاية هذا الشرط في صلاة كلّ طبقة بحسب ما هو المقرّر في حقّه ومع حفظه، لا مع قطع النظر، فليس الاستقرار الجلوسي حفظاً لهذا الشرط في حقّ من كان وظيفته الصلاة قياماً إذا فرض أنّه غير متمكّن من الاستقرار في حال القيام، مع تمكّنه منه حال الجلوس، ولكنّه من الأقوياء على القيام، وقد فرضنا أنّ الشارع جعل صلاة الأقوياء هي الصلاة عن قيام.

نعم لو فرض أنّ الشارع لم ينوّع المكلّفين إلى أنواع ولم يقل: إنّ النوع الكذائي يصلّي كذا والكذائي يصلّي كذا، وهكذا، بل لاحظ جميع المكلّفين في حدّ سواء وجعل في حقّهم الصلاة الواحدة واعتبر فيها عدّة أمور جزءاً وشرطاً فجعل منها: القيام عند القدرة، والقعود بدله عند العجز، والاضطجاع بدله عند العجز، والاستلقاء بدله عند العجز. ومنها: الاستقرار إمّا شرطاً لنفس الصلاة أو لأذكارها، ثمّ دار أمر المكلّف بين حفظ أحد الأمرين المعتبرين في الصلاة في عرض واحد إمّا القيام، وإمّا الاستقرار، جاء حينئذٍ محلّ إعمال قاعدة باب التزاحم، ولكنّه خلاف الواقع وخلاف ما يقطعه الإنسان بمراجعة الأخبار، فبمراجعتها يستريح الإنسان من هذه الجهة وأنّ المتعيّن تقديم جانب القيام.

نعم هذا على القاعدة، ولا ينافيها ورود النصّ الخاصّ في مورد على خلافها، كما ادّعينا سابقاً في خبر السفينة الخفيفة التي يوجب القيام فيها إكفائها، مضافاً إلى إمكان أن يقال بعدم منافاتها مع القاعدة التي ذكرنا أيضاً، وذلك لأنّ حركة

السفينة على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يكون مجرّد كونها خارجة عن الاعتدال والسكون، فيوجب ذلك حركة البدن وخروجه عن الطمأنينة المعتبرة في الصلاة.

والثاني: أن يكون بنحو الإكفاء والقلب الموجب لسقوط أهلها في الماء.

والثالث: ما لم يكن بذلك الحدّ ولا بهذا، بل كانت حركة عنيفة موجبة لتعسّر القيام فيها إمّا لعدم تمكّن الإنسان من ضبط نفسه عن السقوط، فيوجب ذلك قيامه بعد السقوط مرّات عديدة يحصل بها المشقّة، وإمّا لإحداثه دوران الرأس وبعض الحالات العسرة التحمّل في الشخص، فإذا حملنا الرواية على المعنى الأوّل كانت منافية.

وأمّا لو حملناها على الأخير فلا منافاة، إذ المراد من التعذّر الوارد في الأخبار العامّة ليس العجز العقلي عن القيام، بل العرفي الذي هو المشقّة التي لا تتحمّل عادة.

وعلى هذا فورد تلك الرواية وما ضاهاها من سائر الأخبار الواردة في الصلاة في السفينة المتحرّكة بتعيين القعود هو صورة العجز العرفي عن القيام، وهذا غير منافٍ مع تلك الأخبار العامّة.

فتحقّق أنّه لا تظهر ثمرة بين الاحتمالات الموجودة في شرطيّة هذه الكيفيّات المعتبرة من كونها شرطاً اختيارياً للقيام وللذكر أو للصلاة في مسألة الدوران بين واحدة منها وبين القيام، بل على كلّ تقدير يتعيّن القيام كما أوضحناه.

نعم يظهر الثمر بينها في السهو عن واحدة منها مع التمكّن، كما إذا سهى المتمكّن عن القيام والاستقرار مثلاً ولم يستقرّ إمّا في حال قيامه لتكبيرة الإحرام، أو في حال قيامه المتّصل بالركوع، فبناءً على كونه شرطاً للقيام يوجب ذلك بطلان القيام الركن

أو الشرط له، وهو موجب لانتفاء الركن الموجب للبطلان. وبناءً على كونه شرطاً للذكر فلا يضرّ سهوه في حال القيام المتّصل بالركوع، وإنّما يضرّ في حال القيام لتكبيرة الإحرام، لأنّه شرط التكبيرة، وبانتفائه ينتفي مشروطه وهو ركن، وبناءً على كونه شرطاً للصلاة لا يضرّ سهوه في شيء من الموردين فضلاً عن غيرهما.

هذا كلّه في التعارض بين واحدة من هذه الحالات وبين القيام، وقد عرفت عدم المعاملة بينهما معاملة المتزاحمين.

وأمّا إذا كان التعارض بين نفس هذه الحالات بعضها مع بعض، كما لو دار الأمر بين الاستقلال وبين الاستقرار إمّا مع حفظ القيام في كليهما، أو بدونه كذلك، فها هنا محلّ للتزاحم، لوجود إطلاق المادّة من الطرفين.

ومحصّل الكلام حينئذٍ أنّ التزاحم إذا كان بين التكليفين النفسيين كإنقاذ الغريقين فواضح أنّ مقتضى القاعدة العقليّة في مقام حفظ أغراض المولى بقدر الإمكان هو التخيير مع قطع التساوي، والترجيح مع قطع الرجحان والأهمّية.

وأمّا مع الشكّ واحتمال الأهمّية في جانب فيمكن أن يقال أيضاً بالتخيير، نظراً إلى البراءة عن لزوم خصوص الطرف المحتمل أهمّيته، إذ لو كان لكان عليه البيان، فحيث لم يقم دليل عليه كان العقاب عليه بلا بيان.

وأمّا التزاحم في الغيريين كما هنا فالحاكم فيه بالتخيير والترجيح لا بدّ وأن يكون هو الشرع، فإنّ إطلاق المادّة في كلّ منهما ليس مقتضاه عقلاً جعل البدل بالجعل العقلي، وليس للعقل هذا المعنى، إذ لعلّ ذلك يوجب سقوط أصل التكليف بالمركّب رأساً، والحاكم بالبدل إنّما هو الشارع.

وحينئذٍ فنقول: للمكلّف أحوال، فتارةً نعلم الأهمّ وأنّه ذاك أو هذا،

وأُخرى نعلم المساواة، وثالثة لا نعلم، وحينئذٍ تارة نحتمل الأهميّة في واحد معيّن، وأُخرى نحتملها في كلّ منهما، فإن علم الحال فلا كلام، وإن شكّ واحتمل الأهميّة في واحد معيّن فمقتضى القاعدة هو الاشتغال ولزوم ذلك الواحد المعيّن، لأنّ المقام من الدوران بين التخيير والتعيين الشرعيين، وليس كالمقام السابق، أعني: صورة التزاحم بين النفسيّين من الدوران بين التعيين والتخيير العقليين، وقد حقّق في محلّه أنّ مقتضى القاعدة في الدوران بين الشرعيّين الاحتياط.

ولو كان المحتمل أهميّة كلّ منهما فالواجب الإتيان بصلاتين، إحداهما مع الاستقلال مثلاً، والأُخرى مع الاستقرار، للعلم الإجمالي في كلّ منهما بأنّه إمّا تعلّق به الخطاب التعييني أو التخييري، هذا، ويظهر من شيخنا المرتضى قدّس سرّه معاملة التزاحم مع جميع الصور، سواء كان بين نفس هذه الحالات، أم بينها وبين القيام، ولم يتّضح علينا وجهه.

وها هنا مسائل:

الأولى

لا إشكال في أنّ التكليف بالقيام يتبدّل عند تعذّره أو تعسّره بما لا يتحمّل عادة بالقعود، وهو بالاضطجاع، وهو بالاستلقاء.

إنّما الكلام في هذا المقام في أنّه هل يجوز البدار للعاجز في أوّل الوقت في كلّ من هذه المراتب مع العلم أو الرجاء لحصول المرتبة الأعلى في ما بعده قبل انقضاء الوقت أو لا؟

الحقّ هو الثاني، وذلك لأنّ التنويع للتكليف الواحد إلى نوعين أو أزيد تارةً يكون إلى مثل عنواني المسافر والحاضر من العناوين التي لا مدخليّة لها في حسن الخطاب وعدمه، ولا إشكال أنّه حينئذٍ ظاهر في أنّ عين ما يفيده فعل واحد من هذين العنوانين من المصلحة حاصلة بفعل العنوان الآخر بلا تفاوت أصلاً.

ويترتّب عليه جواز البدار وجواز تبديل كلّ منهما بالآخر اختياراً وأنّه لو فات الصلاة في حال أحدهما فالمتّبع في قضائها حال الفوت، فإن كان مسافراً يجب قضاؤها قصراً ولو كان في الحضر، وإن كان حاضراً يجب قضاؤها تماماً ولو كان في السفر.

وأُخرى يكون إلى مثل عنواني القدرة والعجز ممّا لها مدخليّة في الحسن

والقبح للخطاب، فالظاهر عند العرف من التنويع حينئذٍ أنّهما متفاوتان في الوفاء بالمصلحة وأنّ الفعل المعلّق على عنوان القادر هو الوافي بتمام المصلحة اللزوميّة، والآخر المعلّق على عنوان العجز وافٍ بالناقص منها، لا بتمامها.

ألا ترى أنّ من فات منه الصلاة في حال يكون تكليفه التيمّم فليس قضاؤها عند القدرة على الماء بالصلاة مع التيمّم، أو من فاتته وكان تكليفه الإتيان بها مستلقياً فلا يعتبر في قضائها الاستلقاء ولو جاء به في حال القوّة والسلامة.

ولو كان الأمر في هذين العنوانين أيضاً كما يفهمونه في عنواني الحاضر والمسافر لكان اللازم في القضاء مراعاة حال الفوت، فإذا كان اللازم مراعاة حال الإتيان بالقضاء فهذا أقوى شاهد على كون عمل العاجز ناقصاً وقاصراً عن الوفاء بمقدار مصلحة عمل القادر وأنّ الزيادة لازمة الاستيفاء، ولازم هذا الاستظهار عدم انعقاد الظهور للكلام في إطلاق العجز بالنسبة إلى غير المستوعب منه للوقت.

وعلى هذا فلو علم بزوال العذر في أثناء الوقت لم يجز له البدار، لعدم كونه موضوعاً، ولو كان شاكّاً جاز له بمقتضى استصحاب بقاء عذره إلى آخر الوقت، لكن لو انكشف الخلاف وزال العذر في الأثناء وجب الإعادة.

فإن قلت: ينافي ما استظهرته روايتان: الأُولى ما ورد في من قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي؟ «قال عليه السلام: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم»[1].

وبمعناه بعض روايات أُخر، ومن المعلوم أنّ إطلاق كلام السائل:

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

«وحضرت الصلاة» شامل لاتّفاق ذلك في أوّل الوقت لو لم نقل أنّه الظاهر منه. ومع ذلك رخّصه الإمام للصلاة عارياً موميأً وهو أيضاً تكليف العاجز، لقوله عليه السلام: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته، فيعلم منه أنّ مجرّد التعليق على عنوان الاضطرار والعجز لا ينافي مع جواز البدار.

والثانية: ما ورد في أخبار الصلاة في السفينة من رواية ابن أبي عمير عن أبي أيّوب «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا ربما ابتلينا وكنّا في سفينة فأمسينا ولم نقدر على مكان نخرج فيه، فقال أصحاب السفينة: لسنا نصلّي يومنا ما دمنا نطمع في الخروج، فقال عليه السلام: إنّ أبي كان يقول: تلك صلاة نوح عليه السلام، أوَ ما ترضى أن تصلّي صلاة نوح؟ قال: فقلت: بلى جعلت فداك، فقال عليه السلام: لا يضيقنّ صدرك، فإنّ نوحاً صلّى في السفينة، قال: قلت: قائماً أو قاعداً؟ قال عليه السلام: بل قاعداً»[1]. الحديث، حيث إنّه ظاهرها الرخصة في الصلاة في السفينة قاعداً، مع أنّ أصحابه كانوا يقولون: لسنا نصلّي يومنا ما دمنا نطمع في الخروج.

قلت: أمّا الرواية الأُولى فيمكن أن يقال بأنّ الإطلاق فيها منزّل على الغالب بالنسبة إلى حال من غرق وبقي عرياناً في ساحل البحر، أو قطع عليه وبقي في الصحراء كذلك من كونه بعيداً عن المعمورة ومأيوساً عن تحصيل الساتر إلى آخر الوقت، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا الإطلاق بالنسبة إلى من يرجو وجدان الساتر في الأثناء فنقول: إنّ غايته الترخيص ولو كان بمقتضى استصحاب بقاء العذر.

ومن هنا يظهر الجواب عن الرواية الثانية، فإنّه إذا كان مقتضى الحكم

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٩، وفيه وفي التهذيب: بل قائماً. راجع التهذيب ٣: ١٨٧، الحديث ٣٧٦.

الظاهري الاستصحابي جواز الصلاة في أوّل الوقت كان الحكم في الروايتين قابلين للحمل على ذلك، فليستا بصريحتين في الإجزاء عند انكشاف الخلاف، وهو الذي نحن بصدد إنكار استظهاره من الروايات.

والحاصل أنّ مدّعانا أنّ الناظر في الأدلّة يكاد يطمئنّ بظهورها في عدم عرضيّة عنواني الاختيار والاضطرار.

ويترتّب عليه أيضاً عدم جواز تحصيل الاضطرار اختياراً، نعم لو عصى وحصّله كانت صلاته صلاة المضطرّ ومسقطة للقضاء، وذلك لأنّه مقتضى التنزيل لفعل المضطرّ منزلة فعل المختار، فإنّه وإن كان الفوت متحقّقاً بناءً على ما ذكرنا، إلّا أنّه نزّله الشارع منزلة عدم الفوت ومنزلة المدرك للصلاة، والتنزيل المذكور لا يفيد بالنسبة إلى رفع العقوبة، لأنّه عقلي، وينفع بالنسبة إلى رفع القضاء.

ويمكن أن يقال بالفرق بين ما إذا سيق الخطاب أوّلاً غير مقيّد بعنوان الاختيار والقدرة، ثمّ ورد الخطاب الثانوي الاضطراري معلّقاً بعنوان العجز عن المكلّف به الأوّلي، ففي هذه الصورة إطلاق المادّة للخطاب الأوّل محفوظ في حال العجز وإن كان الهيئة مرتفعاً، ولازمه ما ذكرنا من عدم جواز البدار وتقييد الخطاب الثانوي بالعجز المستوعب للوقت عقلاً وإن كان صورة العبارة للأعمّ منه ومن العجز القبلي في التبعيض، وبين ما إذا سيق الخطابان مقيّدين وكان أحدهما وهو التكليف بالتامّ مشروطاً بالقدرة، والآخر الذي هو التكليف بالناقص مشروطاً بالعجز، كما في المقام، حيث ورد: القادر يصلّي قائماً، والعاجز عن القيام يصلّي قاعداً، ففي مثل هذه الصورة يبقى إطلاق المادّة في دليل الفعل التامّ مقروناً بما يصلح للقيديّة، إذ يحتمل أن تكون القدرة قيداً شرعيّاً، وعليه فيكون ظاهر الخطاب الثانوي الشامل للعجز المستوعب متّبعاً وحاكماً

بأنّ القدرة قيد شرعي للخطاب الأوّلي.

فالمكلّف بحسب إدراك المصلحة منوّع على نوعين، ويختلف كيفيّة المصلحة في حقّه ثبوتاً بحسبها، فالقادر مصلحته الأوّليّة في الصلاة القياميّة، والعاجز مصلحته الأوّليّة في الصلاة القعوديّة بدون نقصان عن القسم الأوّل، ولازمه جواز البدار وتحصيل الاضطرار لولا حرمته النفسيّة اختياراً.

وأمّا ما استشهدنا به لكون التكليف الاضطراري من قبيل القسم الأوّل من لزوم تبعيّة القضاء لحال الفوت لو كان بالنحو الثاني مع وضوح فساده فيمكن التفصّي عنه بأنّ بعض الشروط شروط للمصلّي، وبعضها شروط للصلاة، فإذا كان الشرط من قبيل الأوّل فلا بدّ من رعاية حال المصلّي حين ما يؤدّي الصلاة من دون رعاية حال الفوت.

ولهذا لو قضى الرجل صلاة المغرب للمرأة يقضيها جهريّة، مع كونها مكلّفة بالإخفات وبالعكس، وأمّا باب صلاة المسافر فقد قامت الأدلّة بأنّها من قيود الصلاة، لا المصلّي، فلا يختلف الحال فيها باختلاف المصلّين.

وبالجملة، فتقضى القاعدة إلى أن يجيء الدليل المخرج هو الفرق بين القيود المأخوذة في المصلّي والمأخوذة في الصلاة، وما نحن فيه من قبيل الأوّل.

المسألة الثانية

في حكم من يقوى على القيام حال القراءة بالخصوص، مثلاً دون حال الركوع أو القيام المتّصل بالركوع أو بالعكس.

ولا إشكال في أنّ أدلّة الطرفين بانفرادها لا تشمل بإطلاقها هذه الصور، لأنّها فروض نادرة، والأدلّة منصرفة عنها، ولكن يمكن استفادة حكمها من مجموع الأدلّة، أعني: أدلّة القيام وأدلّة القعود، كما يستفاد حكم صلاة من جلس في السفينة أو المركب السريع السير وكان في أوّل صلاته غير متجاوز عن حدّ الترخّص وفي آخرها متجاوزاً عنها أو بالعكس، فإنّ أدلّة كلّ من السفر والحضر بانفرادها غير متناولة لهذين الفرضين، ولكن إذا نظرنا إلى مجموع الدليلين يعلم حكمها من المجموع وأنّ الصلاة محمولة في حقّهما كسائر المكلّفين، ولا يجب عليهما الصبر إلى حدّ يكون تمام الصلاة في السفر أو تمامها في الحضر، وأمّا الصلاة التي بعضها في السفر وبعضها في الحضر فغير مشروعة، فإنّ هذا يكاد يقطع الإنسان بخلافه.

وهكذا الكلام في ما نحن فيه، لا يكاد يشكّ الإنسان في أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص المفروض له إحدى الحالتين في بعض صلاته والأُخرى في الآخر

مشروعة، وليست المشروع خصوص الصلاة التي تمامها وقعت في حال القدرة، أو تمامها وقعت في حال العجز، بل الصلاة الواقع بعضها في إحدى الحالتين والآخر في الأُخرى أيضاً مشروعة كمشروعيّة اختيها بلا فرق، وهذا ممّا يستفيده أهل العرف من ملاحظة الدليلين معاً وإن كان كلّ واحد بانفراده غير وافٍ بالدلالة، هذا.

المسألة الثالثة

في حكم من يدور أمره بين أن يقوم في جزء من صلاته حتّى يعجز عنه في الجزء اللاحق، وبين أن يقعد في السابق حتّى يقوم في اللاحق، فهل هو مخيّر إلّا أن يعلم الأهمّيّة في أحد من الطرفين، كما إذا كان أحد القيامين واجباً غير ركن، والآخر ركناً أو شرط ركن، أو أنّ اللازم مطلقاً هو تقديم الجزء الأوّل بإتيانه قائماً، وتعيّن القعود للثاني.

من أنّ الترتّب بين الجزئين إنّما هو في الوجود فقط دون الوجوب، فأجزاء الصلاة إنّما توجد جزءاً فجزءاً، لا أنّها توجب شيئاً فشيئاً، بل الوجوب يتعلّق بها في عرض واحد والتدرّج في مقام امتثالها وإتيانها في الخارج. وإذن فكما أنّ القدرة على القيام الأوّل عقلاً موجودة، كذلك على القيام الثاني أيضاً القدرة العقليّة موجودة ولو بأن يقعد في الجزء الأوّل حتّى يحصل القدرة حين الثاني، وحينئذٍ فلا ترجيح للأوّل لمحض الترتّب في الوجود ما لم يكن أهمّيّة في جانبه، كما أنّه مع الأهمّيّة في اللاحق يتعيّن تقديم جانبه.

ومن أنّ القدرة هنا شرط شرعي على ما سبق في المسألة الأولى، لا عقلي، والكلام المتقدّم إنّما هو وارد مع فرض إطلاق الخطاب بالقيامين وكون القدرة

بالنسبة إلى كليهما عقليّة، فإنّه لا فرق في القدرة عند العقل بين ما كانت حاصلة فعلاً وبين ما أمكن تحصيله بمقدّمة، فإنّ المقدور بالواسطة أيضاً مقدور.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الخطاب في كليهما بحسب الشرع مشروط بالقدرة حاله فلا يخفى أنّ التكليف بالأوّل منجّز فعليّ، لحصول شرطه وهو القدرة فعلاً، والتكليف بالقيام الثاني لم ينجّز بعدُ، لعدم حصول القدرة حال العمل بالنسبة إليه بعدُ.

نعم يمكن للمكلّف تحصيله بالقعود في الجزء الأوّل، لكن قد تحقّق في الأُصول أنّ تحصيل شرط الوجوب غير واجب، بل يجوز المانعة عن حصوله عمداً واختياراً، فإذا صرف قدرته في الجزء الأوّل امتثالاً للتكليف الفعليّ المنجّز فقد فوّت على نفسه شرط حصول الوجوب بالنسبة إلى القيام الثاني، وهو ممّا لا مانع عنه، وأمّا لو قعد في الجزء الأوّل فقد فعل المحذور وهو ترك امتثال الواجب المطلق الحاصل شرطه، فالمتعيّن بحكم العقل هو الأوّل، هذا.

ولشيخنا المرتضى ﷺ في هذا المقام كلام لم نفهم ما أفاده به، قال ﷺ بعد نقل القول بتقديم القيام للقراءة إذا دار الأمر بين القيام حينها وبين القيام للركوع معلّلاً بقدرته على القيام حينها فيجب عليه، للعمومات، فإذا طرأ العجز ركع جالساً ما هذا لفظه:

فإن قلت: إنّ وجوب الأجزاء ليس كوجودها على وجه الترتيب، بل وجوبها في ضمن المركّب يتحقّق قبل الشروع، فعند كلّ جزء يكون هو وما بعده سواء في صفة الوجوب، والمفروض ثبوت العجز عن أحدهما لا بعينه، فيتّصف المقدور وهو الواحد على البدل بالوجوب، وهو معنى التخيير، إلّا أن يوجد مرجّح كما عن المبسوط والسرائر، ومحتمل جماعة في جانب القيام للركوع لإدراك الركوع القيامي والقيام المتّصل بالركوع، وربما يؤيّد بما ورد في الجالس من أنّه إذا قام في

آخر السورة فركع عنه احتسب له صلاة القائم.

قلت أوّلاً: إنّ الجزء الثاني إنّما يجب إتيانه قائماً بعد إتيان الواجبات المتقدّمة عليها التي منها القيام، والفرض أنّ إتيانه قائماً كذلك غير ممكن، فلا يقع التكليف به، فتعلّق الوجوب بالأجزاء وإن لم يكن فيه ترتيب كنفس الأجزاء، إلّا أنّه إنّما يتعلّق بكلّ شيء مقدور في محلّه، وهذه قاعدة مطّردة في كلّ فعلين لوحظ بينهما الترتيب شرعاً، ثمّ تعلّق العجز بأحدهما على البدل، كما في من نذر الحجّ ماشياً فعجز عن بعض الطريق، وكما في من عجز عن تغسيل الميّت بالأغسال الثلاثة، فإنّه يجب في الموضعين وأمثالهما إتيان المقدار المقدور بحسب الترتيب الملحوظ فيهما عند القدرة على المجموع.

وثانياً: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا قوي فليقم» ونحوه أنّ وجوب القيام في كلّ جزء وعدمه يتبع قدرة المكلّف عليه وعجزه عنه في زمان ذلك الجزء، وما ذكر في السؤال إنّما يستقيم إذا كان تقييد الواجبين المترتّبين في الوجود دون الوجوب بالقدرة بمجرّد اقتضاء العقل له الحاكم بكفاية ثبوت القدرة في جزء من وقت الوجوب، ولم يرد دليل لفظي يدلّ على اشتراط وجوب الفعل بالقدرة عليه عند حضور زمانه المستلزم لسقوطه عمّن عجز عنه حينئذٍ وإن كان يقدر قبله وبعد زمان الوجوب على ما يتمكّن معه من الفعل في زمانه، وحينئذٍ فيسقط ما ذكر من الترجيح، إلى آخر ما أفاده قدس سره.

فإنّ الجواب الثاني عن السؤال بما أفاده من قوله: وثانياً إلخ وإن كان بحسب الظاهر راجعاً إلى ما قلناه من كون القدرة شرطاً شرعيّاً لا عقليّاً وإن كان مخالفاً لما قلناه في الاستدلال، فإنّا إنّما نستدلّ على ذلك بالآية الشريفة المشتملة على القيام والقعود والجنوب بعد تفسيرها بأنّ الأوّل للصحيح، والثاني للمريض، والثالث

للأضعف، لا بالمقدار الذي ذكره، فإنّ الحقّ عدم دلالته، لوروده في مقام آخر أعني: في بيان تحديد العجز والقدرة، فلا يصحّ الاستدلال به على اشتراط الوجوب في كلّ جزء بثبوت القدرة حينه.

ولكنّ الجموب الأوّل لم نفهم كيف يدفع به الإشكال، فإنّ الترتيب بين الأجزاء لا يخلو حاله إمّا يكون معتبراً في الصلاة في عرض سائر الأجزاء، وإمّا في نفس الأجزاء، فيكون القيام في الجزء الثاني واجباً مقيّداً بكونه عقيب ما تقدّمه الذي منه القيام في الجزء المتقدّم.

فعلى الأوّل لا إشكال في أنّه مع العجز عن الجمع وفرض كون القدرة ممحّضة في الشرطيّة العقليّة، لا ترجيح في البين إلّا مع الأهمّيّة، وعلى الثاني فلا إشكال في سقوط هذا القيد، أعني: ترتّب القيام الثاني على القيام الأوّل عند العجز عنه، فإذا دار الأمر بين حفظ أصل القيام الثاني وبين حفظ القيام الأوّل، فلا ترجيح أيضاً.

والحاصل أنّا لم نفهم مرامه ﷺ، كما لم نفهم مرام بعض الأعاظم ﷺ، حيث إنّه بعد ذكره كلام الشيخ الذي تقدّم بطوله واستشكاله عليه نظير ما استشكلنا قال ما حاصله: إنّه يمكن أن يقال بلزوم تقديم الجزء الأوّل وصرف القدرة فيه والفرق بينه وبين المتزاحمين المشتركين في الزمان بلا ترتيب زماني بينهما.

وجه الفرق أنّ المكلّف عند اشتغاله بأحد الضدّين اللذين لا يعلم بأهمّية أحدهما من الآخر لا محالة يعجز عن الاشتغال بالضدّ الآخر، فإطاعة أمر المولى صارت موجبة لامتناع إطاعة أمره الآخر.

وأمّا إذا كانا مترتّبين في الوجود فالضدّ المتأخّر ليس بوجوده مانعاً عن الضدّ المتقدّم، لفرض تأخّر وجوده، والمتأخّر لا يمانع المتقدّم، فلا محالة يكون

المانعة لإرادته أعني: إرادة المكلّف إتيانه في ما بعد، فيوجب هذه الإرادة إيجاد مقدّمته وهو ترك القيام المتقدّم، فهو إنّما يترك إطاعة أمر القيام الأوّل الذي تنجّز عليه مع فرض قدرته فعلاً عليه لمحض إرادته إطاعة الواجب الذي لا يقدر عليه إلّا على تقدير ترك الأوّل، وهذا ممّا لا يصحّ الاعتذار به في مقام ترك الواجب المنجّز. والعقل لا يجزم بجوازه ما لم يثبت لديه مرجّح شرعي، هذا محصّل ما ذكره ﷺ.

ولا يخفى أنّه في المتزاحمين المترتّبين اللذين علم أهمّيّة المتأخّر منهما كما أنّه يعتذر في ترك الأوّل بأنّه مريد لإحراز إطاعة المولى وهذا وجه مسموع منه لدى العقل، كذلك عند العلم بالتساوي أو عدم معلوميّة الحال يعتذر في تركه أيضاً بأنّه مريد لإطاعة الأمر المولوي الذي يتساوى مع هذا، أو لا يعلم الحال بينهما، فإن كان العذر بالإرادة المذكورة مسموعاً مع القدرة الفعليّة في الفرض الأوّل فليكن مسموعاً في الفرض الثاني أيضاً، فإنّه أيضاً إرادة إطاعة أمر المولى واتّباع مرامه.

المسألة الرابعة

لو تجدّد عجز القائم قعد في أيّ فعل كان، وهل يجب عليه أن يقرأ في حال الهويّ إذا كان ذلك قبل القراءة أو في أثنائها؟ الذي قوّاه شيخنا المرتضى ﷺ هو الثاني، معلّلاً بعموم أدلّة القيام ولو مع الانحناء التامّ، غاية الأمر عدم التمكّن معه من الاستقرار بمعنى عدم الحركة، وحيث إنّ الدليل على أصل وجوبه هو الإجماع وهو مفقود هنا فلا مانع من جهته، مضافاً إلى أنّه مع فرض الدليل أيضاً يكون من باب الدوران بين الاستقرار وبين القيام، وقد تقدّم قوّة ترجيح الثاني، انتهى ما أوردنا من نقل مرامه ﷺ.

لكن استشكل عليه شيخنا العلّامة الأُستاذ دام ظلّه على رؤوس المحصّلين بأنّه لو فرض إمكان القيام بلا مشقّة عرفيّة في واحد من الحدود المتوسّطة مع وقفة ما بحيث يوجب صدق القيام الانحنائي عليه لكان ما ذكره ﷺ حسناً.

والجواب عن معارضة الاستقرار كان حينئذٍ بما اخترناه سابقاً من أنّه إمّا شرط للقيام، وإمّا للصلاة، وإمّا للقراءة، فعلى الأوّل يكون ساقطاً، لكونه شرطاً عند التمكّن لا مطلقاً، وعلى الأخيرين كذلك أيضاً، لما ذكرنا من لزوم اعتبار الشرائط والأجزاء لصلاة كلّ طائفة من المصلّين على حسب ما هو الوظيفة المقرّرة

في حقّها، فإذا كانت الوظيفة المقرّرة في حقّ شخص هو القيام الانحنائي فاللازم ملاحظة التمكّن من الاستقرار والعجز عنه في هذا الموضوع، لا في موضوع آخر ليست وظيفة لهذه الطائفة.

ولكنّ العمدة في المقام أنّ الشخص المذكور الكائن بين الحدّين القيام والقعود من غير وقفة له في حدّ من الحدود والفرض ثبوت المشقّة العرفيّة التي لا يتحمّل عادة لو كلّف بالوقوف في واحد من الحدود لا يصدق عليه اسم القائم، فإنّه عبارة عن الواصل إلى الحدّ، بل حال هذا أسوأ من حال الماشي، فلو قلنا بأنّ الماشي قائم لا نقول بذلك في هذا الشخص، وذلك لأنّ الماشي واصل إلى حدّ خاصّ، غاية الأمر أنّ بدنه متحرّك بالمشي، وأمّا هذا فليس له حدّ خاصّ، وإنّما حدّه بمجرّد الفرض، وإلّا فواقعه هو الكون بين الحدّين، وهذا خارج عن مفهوم القيام.

والمفروض قيام الأدلّة على أنّ العاجز عن القيام بالمعنى الشامل للمشقّة التي لا تتحمّل عادة يكون صلاته عن قعود، ولو كان هذا المقدار اليسير الذي هو في حال الهويّ محلّاً للاعتناء للزم التنبيه عليه في واحد من الأخبار وأنّه لو فرض اتّفاق القيام للمريض بالمشقّة التي لا يتحمّل فأراد الهويّ والصلاة قاعداً فيجب عليه أن يكبّر ويقرأ في المقدار الممكن من أوّل شروعه في الهويّ إلى قراره في القعود، مع أنّه ليس منه عين ولا أثر في واحد من الأخبار.

وربما يوجب ذلك اطمئناناً للإنسان بأنّ تكليف العاجز عن القيام هو القعود، وبعد معلوميّة أنّ الهويّ ليس قياماً ولا قعوداً يفهم أنّه لو اتّفق تحقّقه في الأثناء يجب عليه الكفّ عن القراءة إلى أن يستقرّ قاعداً ثمّ يقرأ، والله العالم.

وأمّا القول بأنّ الهويّ وإن لم يكن قياماً، لكنّه ميسور القيام فقد تقدّم عدم المساس للقاعدة بهذا المقام، فراجع، هذا، ولكن حيث إنّ القول بتعيّن القراءة في

الهويّ محكيّ عن الأكثر، كما عن الروض نسبته في الذكرى على المحكيّ إلى الأصحاب وإن حكاه في الدروس على ما حكي عنه بلفظ القيل فيجمع بينهما بإرادة مشايخه المعاصرين والمقاربين، فلا ينبغي ترك الاحتياط.

وكيفيّة الاحتياط بناءً على التوسعة كما قوّيناه أن يصبر حتّى يطمئنّ جالساً، ثمّ يقرأ، لأنّ حاله حينئذٍ حال من يعلم بطروّ الاضطرار عليه بعد ساعة مثلاً، فكما لا يجب عليه المبادرة إلى الصلاة الاختياريّة بناءً على المبنى المذكور، فكذلك في مقامنا لا يجب عليه المبادرة إلى القراءة هاوياً ولو قلنا: إنّه محسوب من القيام واقعاً، بل يصبر حتّى يصير مضطرّاً فيعمل بوظيفة المضطرّ.

وأمّا لو بنينا على التضييق ووجوب المبادرة في الفرع المذكور فالاحتياط حينئذٍ يحصل بالقراءة هاوياً بقصد القراءة المطلقة، ثمّ إعادتها بعد الاستقرار في الجلوس كذلك أيضاً.

نعم على الأوّل يشكل الحال في ما إذا استلزم تأخير القراءة إلى حال القرار في القعود السكوت الطويل المنافي للصلاة، فإنّه حينئذٍ يجب عليه الاشتغال بالأذكار أو القرآن فراراً عن السكوت الطويل.

ثمّ لو بنينا على لزوم القراءة حال الهويّ لو عصى ولم يأتِ بها إلّا بعد القرار في القعود فالأقوى الحكم بالصحّة، لأنّ حاله حينئذٍ حال من علم بطروّ العجز عليه في آخر الوقت وعصى وأخّر الصلاة إلى آخره، فإنّه وإن كان عاصياً بتأخيره، لكن لا إشكال في صحّة صلاته المأتيّ بها حال الاضطرار، وكذلك الحال في مقامنا، فإنّ الجزء الذي قد أتى به في حال القعود قد وافق فيه تكليفه عند الاضطرار، غاية الأمر عصيانه بالتأخير.

نعم بناءً على مبنى التوسعة كما هو الأقوى يسقط هذا البحث من أصله كما هو

واضح، إذ لا عصيان بالتأخير أصلاً، هذا.

ولو تجدّد القوّة للعاجز فإمّا يكون ذلك قبل الركوع قبل القراءة أم بعدها أم في أثنائها، وإمّا يكون بعده قبل الذكر والطمأنينة حاله أم بعده، فإن بنينا على عدم التوسعة وأنّ الموضوع هو العجز المستوعب انكشف بطلان الصلاة في جميع الصور.

وإن قلنا بالتوسعة فلا إشكال في صورة اتّفاق ذلك قبل الركوع، لأنّه يأتي بالقراءة أو بتمامها إن كان قبلها أو قبل تمامها، وإن كان بعد تمامها يقوم لأجل تحقّق القيام المتّصل بالركوع، وتكون القراءة المأتيّ بها حال القعود مجزية، ولا يجب إعادتها بعد القيام، وهذا واضح.

إنّما الكلام في ما إذا اتّفق ذلك في الركوع وقبل الذكر الواجب والطمأنينة بمقداره، فهل يجب عليه القيام منحنياً متقوّساً إلى حدّ الركوع القيامي لأجل تحقّق الذكر والطمأنينة فيه، أو يجب إبقاء الركوع الجلوسي لإتيانهما فيه.

وعلى كلّ تقدير لا يجوز الانتصاب ثمّ الركوع عنه، ولو فعله بطلت الصلاة لزيادة الركن، كما عن الروض والذكرى، بل ركنين كما عن جامع المقاصد، بل ولو لم نقل بإبطال الزيادة الركنيّة، لكونه قد نقص بعض صلاته عمداً وهو الذكر والطمأنينة في ركوع الصلاة، لمعلوميّة أنّ هذا الركوع الثاني وجود لغو ليس بركوع صلاتي، فقد فوّت الذكر والطمأنينة بتفويت محلّهما الشرعي.

وأمّا زيادة الركنين كما عن جامع المقاصد فالظاهر أنّ مراده بالركن الآخر هو القيام المتّصل بالركوع، ويمكن الخدشة فيه بأنّ الزيادة فيه غير معقول بعد فرض التقييد باتّصال الركوع الصلاتي، فإنّه غير متحقّق في الوجود الثاني ولو اتّصل بصورة الركوع.

وعلى كلّ حال فالوجهان المتقدّمان أعني: لزوم القيام بهيئة التقوّس إلى حدّ الركوع أو البقاء بصورة الركوع جالساً لتحصيل الطمأنينة والذكر مبنيّان على أنّ الواجب في الركوع أُمور ثلاثة في عرض واحد:

أحدها: الركوع القيامي عن قيام مع التمكّن.

والثاني: الذكر في الركوع القيامي كذلك.

والثالث: الطمأنينة في الركوع القيامي كذلك.

فإذا فرض العجز عن الأوّل وقيام البدل المجعول له في حال العجز مقامه وحدث التمكّن بالنسبة إلى الأخيرين فلا وجه للإخلال بالقيد أعني: كونهما في الركوع القيامي، بل يجب عليه تحصيل القيد مع المحافظة على عدم محو صورة الركوع لئلّا يتعدّد، بمعنى أنّه مع انحطاط ظهره بحدّ الركوع يرفع رجليه عن الأرض بعد كونهما مفترشين عليها، فلا يقال: إنّ هذا حدّ غير الحدّ الذي كان في حال الركوع الأوّل، والحالة المتوسّطة بين الحدّين خارج عن كليهما، أعني لا يسمّى ركوعاً قيامياً ولا جلوسيّاً، فلا محيص عن حصول التعدّد، فإنّه مدفوع بأنّ التعدّد إنّما حصل في وصف الركوع مع محفوظيّة ذاته وبقائه على وحدته الشخصيّة، إذ ليس حقيقته إلّا انحطاط الظهر بالحدّ الخاصّ، ولا يفرق الحال في ذلك بين افتراش الرجلين وانتصابهما، فالحدّ محفوظ بحاله والاختلاف في وصفه.

أو أنّ الواجب هو الذكر والطمأنينة في الركوع بأيّ حال وجب فيه، فإن كان الواجب هو القيام فيه، فالواجب الذكر والطمأنينة في الركوع القيامي، وإن كان الواجب هو القعود فيه فالواجب الذكر والطمأنينة في الركوع الجلوسي.

وبالجملة، فليس القيام معتبراً فيهما زائداً على اعتباره في الركوع، ولا إشكال أنّه حينئذٍ يأتي بهما في حال الركوع الجلوسي وإن تجدّدت له القوّة على

القيام، لأنّ ركوعه وقع عن قعود واحتسب كذلك جزءاً لصلاته، فصار موضوعاً لوجوب الذكر والطمأنينة فيه، فلا يجب تحصيل القيام مقدّمة لهما، كما هو واضح، فالأمر في هذه المسألة مبنيّ على مراجعة أدلّة وجوب الأمرين المذكورين وأنّه هل يكون بأيّ من النحوين.

بقيت صورة أُخرى، وهي ما إذا تجدّد القوّة بعد الإتيان بالذكر والطمأنينة، فلا إشكال في وجوب الانتصاب قائماً لرفع الرأس من الركوع.

نعم لو حصل القدرة بعد رفع الرأس عنه جلوساً والاعتدال فيه فوجوب القيام ليسجد عن قيام محلّ منع، لعدم مدخليّة الهويّ عن قيام في ماهيّة السجود، كما لعلّه يأتي في بابه إن شاء الله تعالى.

تمّ المجلّد الأوّل من كتاب الصلاة
لآية الله العظمى الأراكي قدّس سرّه الشريف
ويتلوه المجلّد الثاني من أوّل بحث القراءة إن شاء الله تعالى
والحمد لله ربّ العالمين

الفهرست

مقدّمة الناشر ٥
مقدّمة آية الله الشيخ رضا الأُستاذي ٧
صور النسخة الخطّية ١٧
○ المقصد الأوّل ـ في مقدّمات الصلاة ٢٩
● البحث الأوّل ٢٩
□ الفصل الأوّل ـ في أعداد الصلوات اليومية ونوافلها ٢٩
■ المسألة الأُولى ـ مواضع التخيير بين القصر والإتمام ٣١
■ المسألة الثانية ـ حكم الوتيرة في السفر ٣٥
■ المسألة الثالثة ـ ما خرج من منع التطوّع في وقت الفريضة ٤٠
□ الفصل الثاني ـ في أوقات الإجزاء والفضل للفرائض ٤٧
■ المسألة الأُولى ـ في اختصاص أوّل الوقت بالظهر ٤٧
تحقيق في معنى : «خذوا ما رووا... إلخ» ٥٠
■ المسألة الثانية ـ في امتداد وقت الظهرين إلى الغروب اختياراً ٥٦
■ المسألة الثالثة ـ في أنّ العصر يختصّ بآخر الوقت بمقدار أدائها ٦٠
■ المسألة الرابعة ـ في تحديد وقت المغرب ٦٥
■ المسألة الخامسة ـ في امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل اختياراً ٧٨
■ المسألة السادسة ـ في امتداد وقتهما الاضطراري إلى طلوع الفجر ٨٠
■ المسألة السابعة ـ في بيان قاعدة «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه» ٨٦
■ المسألة الثامنة ـ في بيان موضوع قاعدة من أدرك ٩٢
■ المسألة التاسعة ـ في حكم ذوي الأعذار عند طروّ العذر في أوّل الوقت أو أثنائه ٩٦

□ الفصل الثالث ـ في أمارات الوقت ١٠٣
■ مسألة ـ في الحكم بالإجزاء عند انكشاف الخلاف ودخول الوقت في الأثناء ١١٦
■ مسألة ـ في اشتراط الترتيب بين الظهرين والعشاءين ومسائل العدول ١٢٤
● البحث الثاني ـ في القبلة ١٣٥
□ الفصل الأوّل ـ أنّ الجسم متى ازداد بعداً ازداد محاذاةً ١٣٧
□ الفصل الثاني ـ في أحكام المستقبل ١٤٧
في حجّية مطلق الظنّ عند تعذّر العلم والعلمي ١٤٨
في حكم المتحيّر في القبلة بين الجهات الأربع ١٥٢
□ الفصل الثالث ـ في المستقبل له ١٥٧
□ الفصل الرابع ـ في الخلل الحاصل من حيث الاستقبال ١٦٧
حكم الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب ١٦٧
تحقيق مسألة أصوليّة ١٧١
● البحث الثالث ـ في الستر والساتر ١٧٥
□ الفصل الأوّل ـ في تحديد العورة ١٧٩
حكم تكشّف العورة والالتفات في الأثناء ١٨١
تحديد الستر الواجب ١٨٦
□ الفصل الثاني ـ في الساتر ١٨٩
اختصاص البطلان بصورة فعليّة النهي ١٩٨
اعتبار الذكاة في الجلود ونحوها ٢٠١
الإشكال في أصالة عدم التذكية ٢٠٣
تصوير الشبهة المصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ ٢٠٤
طهارة الجلود المجلوبة من الإفرنج ٢٠٨
عدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه ٢١٩
استثناء الخزّ الخالص ٢٢٨
في استثناء السنجاب ٢٣٠

حكم الصلاة في اللباس المشكوك ٢٣١
إجزاء الصلاة في المشكوك بعد تبيّن الخلاف ٢٤٨
جواز لبس الحرير في الضرورة والحرب ٢٦١
□ الفصل الثالث ـ في بيان مسائل متعلّقة بالستر والساتر ٢٦٥
■ المسألة الأولى ـ تحقّق الستر بمطلق الساتر دون جنس خاصّ ٢٦٥
■ المسألة الثانية ـ لو لم يجد ساتراً ٢٦٩
كيفية الركوع والسجود لمن لم يجد ساتراً ٢٧٢
■ المسألة الثالثة ـ لو وجد الساتر في أثناء العمل ٢٧٦
■ المسألة الرابعة ـ سجود العاري وركوعه في الحفيرة إذا وجدها ٢٨٢
■ المسألة الخامسة ـ تشريع الجماعة للعراة ٢٨٥
■ المسألة السادسة ـ جواز البدار إلى الصلاة للعاري ٢٨٧
■ المسألة السابعة ـ لو اضطرّ إلى لبس ما يمنع عن الصلاة فيه ٢٩٠
دوران الأمر بين ما له البدل وما ليس له البدل ٢٩٥
● البحث الرابع ـ في مكان المصلّي ٣٠٣
□ المبحث الأوّل ـ اعتبار عدم كون مكان المصلّي مغصوباً ٣٠٥
□ المبحث الثاني ـ محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة ٣١٥
□ المبحث الثالث ٣٢٥
■ المقام الأوّل ـ اشتراط الطهارة في مسجد الجبهة ٣٢٥
■ المقام الثاني ـ عدم جواز السجود على غير الأرض ونباتها والقرطاس ٣٣٦
في تعيين ما يراد بالأرض ٣٣٧
الفرق في الحكمة في جانب الوجود والعدم ٣٤٧
■ المقام الثالث ـ عدم سقوط أصل السجود بتعذّر ما يصحّ السجود عليه ٣٥٧
حكم السجود على الوحل ٣٦٢
□ المبحث الرابع ـ اعتبار كون المصلّي قائماً قارّاً ٣٦٥
□ المبحث الخامس ـ حكم الصلاة الواقعة أمام قبر الإمام عليه السلام ٣٧٠

حكم الصلاة بين القبور وعليها وإليها ٣٧٣
● البحث الخامس ـ في الأذان والإقامة ٣٧٧
□ المبحث الأوّل ٣٧٩
كلام حول كتاب دعائم الإسلام ٣٨٩
□ المبحث الثاني ـ موارد سقوط الأذان ٤٠١
□ المبحث الثالث ـ سقوط الأذان عمّن دخل مكان الجماعة قبل تفرّق أهلها ٤٠٧
○ المقصد الثاني ـ في أفعال الصلاة ٤٢١
● البحث الأوّل ـ في النيّة ٤٢٣
كلام للشيخ الأنصاري ﷺ في كتاب الطهارة ٤٢٩
قصد العنوان ٤٣٤
تعيين الأدائية والقضائية ٤٣٧
في تعيين الوجوب والندب ٤٣٩
الفرق بين التقييد والتجريد في النيّة ٤٤٠
■ مسألة ـ لو ضمّ إلى نيّة التقرّب إرادة شيء آخر ٤٤٥
● البحث الثاني ـ في تكبيرة الإحرام ٤٦٥
تقسيم القيود إلى قيد الهيئة والمادّة ٤٨٢
الاحتمالات في كلّ مقام كان اللفظ المخصوص مأموراً به ٤٨٩
معنى قولهم : الإشارة في الأخرس يقوم مقام التلفّظ ٤٩١
● البحث الثالث ـ في القيام ٤٩٣
شرطيّة القيام مطلقة ، أو مختصّة بحال التمكّن والعمد ؟ ٥٠٥
■ المسألة الأولى ـ تبدّل التكليف بالقيام عند تعذّره أو تعسّره ٥٢٣
■ المسألة الثانية ٥٢٨
■ المسألة الثالثة ـ في حكم من يدور أمره بين أن يقوم في جزء من صلاته ويقعد في الآخر ٥٣٠
■ المسألة الرابعة ـ لو تجدّد عجز القائم قعد في أيّ فعلٍ كان ٥٣٥
الفهرست ٥٤١

كتاب الصلاة

تأليف

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (دام ظله)



الجزء الثاني

كتاب الصلاة

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (ره)

الجزء الثاني

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net < رابط بديل

الكتاب :	الصلاة / ج ٢
المؤلف :	آية الله العظمى الشيخ محمّد علي الأراكي (ره)
القطع وعدد الصفحات :	وزيري / ٥٩٢
الطبعة :	الأُولى ـ ١٣٧٩ ش ـ ١٤٢١ ق
الكمية المطبوعة :	١٠٠٠ نسخة
الليتوغراف والمطبعة :	
الناشر :	مكتب المؤلف ﷺ
التوزيع :	مؤسسة في طريق الحق
السعر :	١٥٠٠ تومان

X ـ ٠٧ ـ ٦٦٧٧ ـ ٩٦٤ شابك

ISBM 964 - 6677 - 07 - X

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٥١ ظاهري - ب

البحث الرابع

ومن واجبات الصلاة القراءة.

وفيه مواضع للكلام:

الأوّل

لا كلام في جزئيّة الحمد للصلاة ووجوبه في الأُوليين منها، والدليل عليه ـ مضافاً إلى الإجماع ـ الأخبار كما يعلم بمراجعة المفصّلات، كما لا إشكال في عدم كونه من الأركان حتّى يوجب نقصه وزيادته سهواً بطلانها، كما هو الحال في الأركان، فإنّ مقتضى «لا تعاد» كون ذلك مغتفراً في غير الخمسة الذي منه الحمد، مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة الموجودة في المقام كما يعلم بمراجعة الكتب المفصّلة.

لكن لبعلم أنّ النقص والزيادة تارة يكونان عن علم والتفات بالحكم والموضوع، وهو المتيقّن من صور البطلان.

وأُخرى عن جهل بالحكم تقصيراً، وهو أيضاً كذلك، بل وكذلك الجهل القصوري والسهو والنسيان المتعلّقان بالحكم، فإنّ الحديث منصرف عن شمول هذه الصور كما بيّن في محلّه، فيبقى على مقتضى القاعدة الأوّليّة من الفساد، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه.

بقيت صور تعلّق الجهل والسهو والنسيان بالموضوع، ولا إشكال في أنّ السهو عن الموضوع المشمول للحديث ليس منحصراً في ما إذا عزب صورته عن الذهن بالكلّيّة ولم يؤت به في محلّه بلا شعور، أو أتى به في غير المحلّ بلا التفات إلى

ذلك أصلاً، ثمّ بعد الدخول في الركن التفت إليه، بل أعمّ من ذلك وممّا إذا حصل كلّ من هذين عن التفات إليه، ولكن مع الاشتباه أو السهو في شيء آخر صار ذلك منشأً للترك في المحلّ أو الفعل في غير المحلّ، كما لو سهى عن كون الركعة التي بيده ثالثة وتخيّلها رابعة فسلّم، فإنّه حين يسلّم يكون صادراً منه بإرادة وعمد وقصد إليه، ولكن بالتوهّم في المنشأ والاشتباه فيه.

وبالجملة، بعد ادّعاء انصراف الحديث إلى الخلل الراجع إلى الموضوع دون ما كان مسبّباً عن الجهل أو السهو في الحكم لا يفرق الحال في ما هو المنصرف إليه بين القسمين المذكورين، فكلّ منهما داخل في المنصرف إليه.

وحينئذٍ فيرد في المقام سؤال وإن كان من مسائل الجماعة، ولكن لا بأس بالتعرّض له هنا لمناسبته بالمقام وكونه محلاً للاهتمام، وهو أنّ من المسلّم في ما بينهم هو الحكم ببطلان صلاة من اعتقد أنّه أدرك الإمام في الركوع وكان واقعاً غير مدرك له، فترك القراءة لأجل ذلك ثمّ تبيّن أنّه لم يدركه، فيسئل عن أنّه ما وجه هذه الفتوى وكيف يمكن تطبيقها على القاعدة، فإنّ الصلاة المذكورة لا عيب فيها غير خلوّها عن القراءة، وليس ذلك إلّا عن تخيّل واشتباه في الاقتداء، وقد فرضنا أعمّيّة السهو المغتفر بمقتضى الحديث عمّا يشمل ذلك والعزوب الرأسي، بل يمكن أن يكون هذا هو الوجه في حكم الإمام عليه السلام بصحّة صلاة من اقتدى بيهودي ولم يعلم بذلك إلّا بعد الفراغ، فلا يمكن الاستشهاد بأمثاله للقول بعدم اعتبار العدالة الواقعيّة وكفاية الإحرازيّة، لملائمته مع اعتبار واقعها، فإنّ غاية الأمر بطلان جماعته دون أصل صلاته.

نعم لو قلنا باختلاف الجماعة والفرادى في الحقيقة كما ينسب إلى بعض كلمات المحقّق القمّي قدس سره أمكن أن يقال ببطلان الصلاة أيضاً، لأنّه قصد تلك الحقيقة

ولم يحصل، لفقدان شرطها، والحقيقة الأُخرى لم تقصد.

أمّا لو قلنا باتّحادهما حقيقة كما لعلّه الظاهر فلا وجه للبطلان، ولا للاستشهاد المذكور، نعم الاستظهار من أدلّة اعتبار العدالة أنّها بوجودها العلمي شرط مطلبٌ آخر وكذلك سنخ هذا الفرع غير عزيز في مسائل الجماعة، ومنه ما إذا اقتدى إثنان كلّ منهما بصاحبه، فإنّ من المسلّم الحكم بالبطلان، إلى غير ذلك ممّا يشابهه، فما وجه الفرق بين هذه المسائل وبين مسألة زيادة التسليمة باعتقاد الركعة الرابعة، أو ترك التشهّد باعتقاد الركعة الأُولى وعدم التذكّر إلّا بعد مضيّ المحلّ.

فإن كان الوجه في حكمهم بالبطلان في تلك حصول الترك باختيار وعمد، فكذلك الحال في الأخيرتين، وإن كان الوجه في الحكم بالصحّة في الأخيرتين كونه اختيارياً ناشئاً عن الاشتباه، فكذلك الحال في تلك المسائل، فما وجه الفرق حيث جزموا بالصحّة فيها، وبالبطلان في تلك ؟

وقد يقال بإمكان دعوى انصراف دليل لا تعاد عمّا إذا نوى الإنسان فعلاً مقيّداً وكان عدم اشتمال ذلك الفعل على شيء مطابقاً لقاعدته وإن كان هو مخطئاً في نيّته لذلك الفعل المقيّد وكان الصواب أن ينوي مقيّداً آخراً.

وأمّا إذا نوى مقيّداً مشتملاً على أجزاء وشرائط ثمّ لم يأتِ بواحد من أجزائه أو شرائطه في محلّه إمّا لعزوب صورته عن ذهنه بالمرّة، أو لخطأه في المنشأ، فهذا ليس منصرفاً عن الدليل المذكور.

وعلى هذا فنقول: فرق بين مسائل الجماعة وبين المسألتين وأضرابهما، فإنّ المكلّف حينما يدخل في الجماعة ينوي هذه الصلاة المقيّدة التي وإن كانت غير مغايرة مع الفرادى في الحقيقة، لكن لا أقلّ من اختلافهما الصنفي، حتّى أنّهما مختلفان في بعض الأحكام، وقاعدة هذا الصنف من الصلاة عدم الاشتمال على

القراءة، وأمّا المسألتان فالمكلّف إذا شرع في الصلاة ينوي الصلاة المشتملة على التشهّد في محلّه أو التسليمة كذلك، فإذا خرج عمّا هو مقتضى ترتيبه دخل في عموم لا تعاد.

وبعبارةٍ أُخرى: الخطأ في إحدى الصورتين في أصل العمل، وفي الأُخرى في جزئه أو شرطه، وعموم الحديث لا يشمل الخطأ الواقع في نفس العمل، بل الواقع في بعضه مع الفراغ عن صحّة نفسه، وعمل الجماعة والفرادى لا إشكال في تغايرهما ومعدوديّتهما عملين وإن كانا كلاهما من حقيقة واحدة من جنس الصلاة، فإذا كان عمل المكلّف أحد هذين وهو اشتبه وتخيّله الآخر فهذا غير مشمول للعموم، وأمّا إذا أصاب في تشخيص عمله ولكن أخطأ في تشخيص أبعاضه فهذا مشمول له.

وبعبارةٍ ثالثة: إنّ من تصوّر صورة الفعل المركّب ثمّ أراده ودخل فيه وأتى بجميع ما نواه مع كمال الشعور فأيّ منقصة فيه عن العامد ولو كان أصل دخوله في العمل مبنيّاً على سهو أو اشتباه وجهل، لكنّه في داخل العمل الذي تحقّق فيه مبادي اختياره ما عرض عليه سهو ونسيان، بل أتى بتمام ما نواه، وهذا لا يسمّى شيء من أجزاء عمله عند العرف بالسهويّة ولا ينصرف عنه اسم العمد.

وهذا بخلاف من ينوي عملاً مركّباً ولكن يعرضه في البين اشتباه أو تخيّل باطل وجهل مركّب، أو سهو، فلا يأتي بجميع ما نواه من الابتداء على نحو الإجمال، أو يأتي بما نوى عدمه إجمالاً، فإنّه يسمّى عرفاً باسم السهو، والحَكَم في ذلك هو العرف، فإنّهم فارقون بين الموردين في التسمية باسم السهو والعمد، فراجع الوجدان تجده أقوى شاهد.

وحينئذٍ نقول: إنّ الجماعة والفرادى وإن كان الحقّ على خلاف ما ذهب إليه

المحقّق القمّي قدّس سرّه الشريف كونهما كالقصر والإتمام مندرجين تحت حقيقة واحدة ولا اختلاف بينهما بحسب النوع، وإنّما هو اختلاف في الخصوصيّة، نظير اختلاف الخطّ القصير المحدود بنصف ذرع، والطويل المحدود بالذرع بحيث يصلح احتساب القدر المشترك بينهما في مقام امتثال أمر كلّ من العنوانين، فمن كان مأموراً بإيجاد الخطّ البالغ نصف الذرع فشرع بقصد إتمامه ذرعاً تامّاً فبدا له قبل تجاوز النصف يحسب هذا امتثالاً لذلك الأمر وبالعكس.

وهكذا الحال في البابين المشار إليهما، أعني باب القصر والإتمام وباب الجماعة والفرادى، فلا مانع من احتساب كلّ منهما مقام الآخر في مقام الامتثال من هذه الجهة لو فرض عدم المانع من جهة أُخرى.

ولكنّ المانع في صورة ترك القراءة بتخيّل الاقتداء مع بطلانه واقعاً موجود، وهو ما ذكرنا من قصور شمول دليل لا تعاد مثل هذا الترك الذي قصده المصلّي من أوّل شروعه في الصلاة إلى حين بلوغه محلّ الجزء، فلم يعرضه في عمله الذي أخذه بيده سهو واشتباه، وإنّما السهو والاشتباه في ما قبل ذلك، ومن هنا يظهر الحال في الفروع الأُخر التي أشار إليها شيخنا المرتضى ﷺ في هذا المقام.

أحدها: ما لو صلّى بنيّة الاقتداء فبان عدم الإمام، ومن أفراده المسألة المعروفة أعني: الاقتداء بزيد على وجه التقييد فبان أنّه عمرو، فإنّ من المسلّم بينهم الحكم ببطلان الصلاة رأساً، لا بطلان الاقتداء.

والثاني: ما لو نوى الاقتداء، فتبيّن فقد أحد الشروط المطلقة للجماعة، كما لو تبيّن البعد المفرط أو وجود الحائل مثلاً.

والثالث: ما إذا اعتقد أنّ الإمام في إحدى الأوليين، فلم يقرأ فتبيّن بعد الركوع أنّه في غيرهما.

الرابع : ما إذا صلّى رجلان نوى كلّ منهما الإئتمام بالآخر، فإنّ الحكم بالبطلان في هذه الفروع الأربعة كما يظهر منهم على نحو التسالم مطابق للقاعدة على حسب ما قرّرنا.

مضافاً إلى وجود النصّ الخاصّ في الفرع الأخير، وهو رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليه وعليهم الصلاة والسلام أنّه عليه السلام «قال في رجلين اختلفا، فقال أحدهما : كنت إمامك، وقال الآخر : كنت إمامك : إنّ صلاتهما تامّة، قال : قلت : فإن قال كلّ واحد منهما : كنت أئتمّ بك ؟ قال عليه السلام : فصلاتهما فاسدة وليستأنفا»[1].

والمناقشة في سند الرواية بالضعف كما عن صاحب المدارك قدس سره غير وجيهة بعد الانجبار باشتهار العمل به بين الأصحاب، بل الظاهر أنّه السبب لأصل تعرّضهم لهذا الفرع في كتبهم الفقهيّة، وإلّا فهو في نفسه من الفروع النادرة التي قلّما يتّفق الابتلاء به، بحيث لا يصلح التعرّض له.

وبالجملة، فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة لولا النصّ أيضاً هو الحكم بالبطلان.

بل ومن هنا يمكن القول بالبطلان في كلّ زيادة أو نقيصة كانت ناشئة عن الجهل بالحكم أو السهو فيه، فإنّ الفاعل حين الشروع إنّما يقصد الفعل الخالي عن الجزء أو الواجد للمانع، ثمّ يأتي بطبق ما بقصده في الخارج من دون عروض سهو عليه.

ومن هنا يظهر وجه تسالمهم على الحكم بالبطلان في جميع أفراد الخلل الناشئ

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

من الشبهة والجهل في الحكم، تقصيريّاً كان أم قصوريّاً، وعدم تمسّكهم بذيل عموم لا تعاد، فاغتنم ذلك والحمد لله.

نعم في الفرع الثالث من الفروع الأربعة أعني: المأموم المسبوق يمكن أن يقال بالصحّة من جهة أُخرى لو تمّت، وهي أن يدّعي أحد عموم ما دلّ على سقوط الحمد عن المأموم لو لم يمهله الإمام وخشي أن يرفع رأسه من الركوع بالنسبة إلى المقام وأنّ الخارج عنه صورة العمد الخالص مع العلم بالحكم والموضوع.

وأمّا الصور التي اتّفق ذلك إمّا بغير اختيار منه أو باختيار ولكن عن جهل منه بالحكم الناشئ عن الجهل بالموضوع الخارجي كما في المقام حيث إنّ عدم قراءة المأموم اختياريّ له، لكن نشأ ذلك عن تخيّل أنّه تكليفه، وهو نشأ عن اعتقاده الخطائي بكون الإمام في إحدى الأوليين، فكلّها داخلة تحت العموم المذكور، فإن صحّت هذه الدعوى أمكن الصحّة في الفرع المذكور، فإنّ المفروض انعقاد اقتدائه صحيحاً وخطابه بالركوع عند ضيق الوقت عن الحمد وإسقاط الحمد عنه، وإلّا فهو أيضاً معطوف على أخواته في ما ذكرنا من مقتضى القاعدة.

وأمّا ما ورد في إجزاء الصلاة خلف الإمام الذي تبيّن كونه يهوديّاً وهو مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال، وكان يؤمّهم رجل، فلمّا صاروا إلى الكوفة علموا أنّه يهوديّ، «قال عليه السلام: لا يعيدون»[1].

وفي رواية زياد بن مروان القندي في كتابه أنّ الصادق عليه السلام «قال في رجل صلّى بقوم حين خرجوا من خراسان حتّى قدموا مكّة، فإذا هو يهوديّ أو نصرانيّ،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

قال عليه السلام : ليس عليهم إعادة»[١].

فلا يمكن حمله على كون ذلك لأجل عدم اعتبار العدالة الواقعيّة وأنّ صلاتهم صحيحة جماعة، فإنّ المفروض ليس مجرّد فسق الإمام، بل كفره ونجاسته وعدم تمشّي القربة منه، وبالجملة فالصادر منه صورة الصلاة لا حقيقتها، بخلاف الإمام الفاسق، وحينئذٍ فيحتمل فيه وجهان :

الأوّل : أن يكون عدم الإعادة من باب اغتفار القراءة على خلاف مقتضى القاعدة.

والثاني : أنّه قضيّة في واقعة، فمن الممكن أنّ اليهودي أظهر أنّه من المخالفين، فإنّ الداعي له إلى التزوير هو الاحترام، وكان الشوكة يومئذٍ معهم، وإلّا فلو أظهر نفسه من الإماميّة لزم نقض غرضه، لأنّه خرج عن اليهوديّة إلى الرفض وهو في النهاية في تلك الأيام مثلها أو أدون.

وعلى هذا فكان معاملة القوم معه معاملة المخالفين، ومن المعلوم أنّ حكم الصلاة خلف المخالف هو الإتيان بالقراءة في نفسه، غاية الأمر سقوط وصف الجهريّة لو كانت الصلاة جهريّة، فلعلّ السرّ في الحكم بعدم الإعادة في تلك القضيّة معلوميّة كون صلاتهم واجدة للقراءة من هذه الجهة وإن كانت ناقصة من حيث الإخفات مقام الجهر في الصلوات الجهريّة، فغايته الدلالة على هذا التقدير على اغتفار هذه الجهة.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

الثاني

يجب بعد الحمد قراءة سورة كاملة على المشهور، بل عن بعض الإجماع عليه. وقد استدلّ عليه بأخبار بعضها ظاهر في ذلك وإن كان بعضها الآخر لا دلالة فيه.

فمن القسم الأوّل خبر محمّد بن إسماعيل «قال: سألته قلت: أكون في طريق مكّة فنتزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب، أيصلّي المكتوبة على الأرض فيُقرأ أمّ الكتاب وحدها: أم يصلّي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ قال عليه السلام: إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها، وإذا قرأت الحمد وسورة أحبّ إليّ ولا أرى بالذي فعلت بأساً»[1].

حيث إنّ ظاهر الرواية أنّ تجويز الصلاة على الراحلة مع استلزامها فوات القيام والاستقرار يكون لأجل إدراك السورة، كما جوّز له ترك السورة لأجل إدراكها بإتيان الصلاة على الأرض، بل جعل إدراك السورة أحبّ من إدراكها.

لا يقال: مفروض السائل الخوف في كلتا الحالتين، لا أنّ الخوف يحدث

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

بالبقاء بمقدار قراءة السورة، وعلى هذا فتجويز الصلاة على الراحلة يكون لأجل الخوف، لا لمراعاة السورة.

لأنّا نقول: وإن كان الخوف محقّقاً على كلّ حال والاختلاف إنّما هو في مرتبته، لكن ظاهر الرواية تجويز الصلاة على الأرض بلا سورة بمقتضى قوله عليه السلام: ولا أرى بالذي فعلت بأساً، فإنّه قال: نزل للصلاة إلخ، ومفروضه أنّه صلّى بلا سورة، وإنّما سؤاله عن إجزاء فعله أو لزوم الصلاة على الراحلة مع السورة، فإذا جوّز الإمام عليه السلام كلا القسمين فظاهره أنّ تجويز الصلاة على الراحلة لمراعاة السورة، وإلّا لوجب عليه الصلاة على الأرض مستقرّاً مع القيام وإن فات السورة.

والحاصل أنّ السائل فرض تكليف نفسه بين الأمرين، إمّا الصلاة في مواضع الخوف على الأرض مخفّفة، وإمّا على الراحلة بلا تخفيف، وقد أخبر أنّه قد فعل الأوّل، فأجاز الإمام عليه السلام له كلا القسمين وجعل الثاني أحبّ، ولولا رعاية السورة لكان الواجب الاقتصار على الأوّل لئلّا يفوت الواجب بالمستحبّ.

وبالجملة فالظهور في المدّعى ثابت للرواية.

ومن هذا القسم أيضاً: صحيحة زرارة الواردة في المأموم المسبوق، قرأ في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأمّ الكتاب وسورة «فإن لم يدرك سورة تامّة أجزأته أمّ الكتاب»[1]. الحديث.

ومنه: حسنة عبد الله بن سنان بابن هاشم عن أبي عبد الله عليه السلام: «للمريض أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوّع بالليل والنهار»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

ومن القسم الثاني: خبر يحيى بن عمران الهمداني «قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحدة في أمّ الكتاب، فلمّا صار إلى غير أمّ الكتاب من السورة تركها، فقال العبّاسي: ليس بذلك بأس، فكتب عليه السلام بخطّه: يعيدها (مرّتين) على رغم أنفه، يعني العبّاسي»[1].

والظاهر أنّ «مرتّين» من كلام الراوي، ومقصوده أنّ الإمام عليه السلام كتب هذه الكلمة مرّتين.

وجه عدم الدلالة في هذا الخبر أنّ ضمير «يعيدها» لا يعلم هل هو راجع إلى الصلاة حتّى يفيد المدّعى من جزئيّة السورة، أو إلى السورة حتّى يفيد جزئيّة البسملة لها، ولا دلالة على هذا فيه على حكم نفس السورة من الوجوب أو الاستحباب، وبالجملة فهو في مقام الوجوب الشرطي على هذا التقدير، لا الشرعي، وإذا جاء الاحتمال حصل الإجمال.

ومثله في هذه الجهة صحيحة معاوية بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال عليه السلام: نعم»[2].

ومنه صحيحة منصور بن حازم «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر»[3].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢

وجه عدم الدلالة وقوع النهي الأوّل في سياق النهي الثاني المحمول على الكراهة، جمعاً بينه وبين ما دلّ على جواز القران بين السورتين في الفريضة.

ومنه صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين إذا ما أعجلت به حاجة، أو تخوّف شيئاً»[1].

فإنّ تجويز ترك السورة لمجرّد الحاجة الدنيويّة أو التخوّف الدنيوي الشامل بإطلاقه لما لا يصل حدّ الضرورة المسقطة للواجب مناسب مع الاستحباب ويوهن دلالة البأس المستفاد من المفهوم على التحريم، ولا نعني أنّه لا يمكن اجتماع ذلك عقلاً مع الوجوب حتّى يقال بإمكانه بفرض تضيّق الموضوع وتقيّده واقعاً بصورة عدم طروّ الحاجة، فطروّها رافع للموضوع، بل المقصود أنّه مع إمكانه عقلاً قرينة على عدم الوجوب عرفاً، ولا أقلّ من الإجمال وعدم الدلالة.

وقد استدلّ للقول بالاستحباب بأخبار.

منها: صحيحة ابن رئاب عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سمعته يقول بأنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»[2].

ومثلها صحيحة الحلبي.

ومنها: المستفيضة الدالّة على جواز الاكتفاء بالتبعيض، وفي بعضها أنّه «صلّى بنا أبو عبد الله عليه السلام، فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة، فلمّا سلّم التفت إلينا فقال: أما إنّي أردت أن أعلّمكم»[3].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المصدر: الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

وفي آخر: «صلّيت خلف أبي جعفر عليه السلام، فقرأ بفاتحة الكتاب وآيٍ من البقرة، فجاء أبي فسأل، فقال يا بنيّ إنّما صنع ذا ليفقّهكم ويعلّمكم»[1].

وقد يقال في الجواب عن الأوّلين بأنّهما محمولتان على صورة الاستعجال والحاجة، بقرينة بعض الأخبار المفصّلة.

وفيه أنّه مستلزم لحمل المطلق على الفرد النادر، مضافاً إلى أنّ هذا الجمع أعني: حمل المطلق على المقيّد بحمل الطائفة الموجبة على صورة عدم الحاجة، والمرخّصة على صورة وجودها إنّما ينفع القائل بالوجوب إذا كان المراد بالحاجة هو العذر الشرعي المقبول في سائر المقامات لرفع اليد بسببه عن الواجب، ومن المعلوم أنّ المراد بها في المقام ليس هذا المعنى، بل الأعمّ منه ومن الحوائج العرفيّة الجزئيّة الغير اللازم من فوتها حرج على المكلّف، وحينئذٍ فتعليق الإتيان بعدم طروّ مثل ذلك فيه شهادة عرفاً بعدم كون الفعل من المهمّات عند الآمر، كما عرفت آنفاً.

والأحسن في مقام الجمع العرفي هو التصرّف في الطائفة الأُولى من حيث الهيئة بحملها على الاستحباب، لكن إعراض المشهور عن العمل بهذه الأخبار مع كثرة الطائفة الثانية منها وصراحة دلالتها وصحّة سندها يمنعنا عن ذلك، لأنّه يوجب الوهن فيها ولو لم يكن لها معارض.

وإذن فتبقى الطائفة الأُولى سليمة، بيان ذلك أنّ حجّية الخبر وصلاحيّته للاستناد محتاجة إلى أُمور، أحدها: الدلالة إمّا نصوصيّة وإمّا ظهوراً، والآخر: الصدور إمّا قطعاً وإمّا أصلاً، والثالث: وجه الصدور كذلك، وإذا صار الخبر مع وضوح الدلالة وصحّة السند محلّ إعراض الأصحاب كان هذا أمارة على اختلال

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

وجه صدوره ويوجب سقوط أصالة الجهة بالنسبة إليه، والظاهر تحقّق الإعراض في مقامنا، حيث حكي أنّه لم يفت بمضمون هذه الأخبار قبل صاحب المدارك ومن تبعه من المتأخّرين غير الديلمي.

وأمّا القدماء من لدن أصحاب الأئمّة عليهم السلام فالظاهر من حالهم كون الوجوب عندهم من الأُمور المفروغ عنها، وهذا مع ملاحظة طريقة العامّة أعني عدم الوجوب وتجويز التبعيض يوجب انهدام الأصل الجهتي.

نعم صرف كون الخبر مطابقاً لفتاواهم بدون الإعراض لا يوجب ارتفاع الأصل المذكور، بل مع ضميمة الإعراض، كما تحقّق كلاهما في مقامنا هذا.

وليس هذا أيضاً من قبيل الرجوع إلى المرجّح في مقام التعارض السندي حتّى يقال: إنّ الرجوع إلى المرجّحات من غير فرق بين موافقة العامّة ومخالفة الكتاب وغيرهما يكون متأخّراً في الرتبة عن الجمع الدلالي، ولا محلّ لشيء منها مع وجوده، وها هنا يكون الجمع المذكور محقّقاً كما عرفت، لما عرفت من أنّه موجب لاختلال أركان الحجّية في أخبار التجويز للترك رأساً وأخبار التبعيض مع تظافرها وصحّة أسانيدها.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من كون الأخبار المرخّصة محمولة على كونها صادرة للتقيّة، لا إشكال في جريانه بالنسبة إلى ما كان منها مشتملاً على القول والفتوى بذلك، وأمّا ما كان مشتملاً على العمل فقد يستشكل بأنّ ظاهر الأخبار أنّ علّة العمل هو التعليم، ولو كان العلّة هو التقيّة لعلّله الإمام عليه السلام بها، وصرف التعليم لا يصلح علّة للعمل إلّا في مقام تعليم الأحكام الواقعيّة، وأمّا الحكم المجعول لحال التقيّة على خلاف الواقع فلا يمكن صيرورة صرف تعليمه علّة للعمل ما لم يكن تقيّة في العمل، وهو خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر كون العلّة هو التعليم، لا شيء آخر.

مضافاً إلى أنّ فتوى العامّة ليست على التحريم في السورة الكاملة، بل يجوّزونها والتبعيض.

وعلى هذا فيشكل حمل العمل على التقيّة ولو تنزّلنا عن الإشكال الأوّل أيضاً، لوضوح أنّه حينئذٍ ليس في إتيان العمل على وفق الواقع مخالفة لمذهبهم حتّى يحصل التقيّة بتركه، فلا وجه لمخالفة الواقع حتّى لو فرض كون العمل واقعاً في محلّ التقيّة.

وهذا بخلاف الأخبار المشتملة على القول بجواز التبعيض، فإنّه لو أفتى بخلافه كان خلاف التقيّة، فيصحّ الاستناد في هذا الفتوى إلى التقيّة، وأمّا في العمل فلا.

ويمكن الجواب مضافاً إلى ما في نفس تعجّبهم من فعله واعتذاره عليه السلام بهذا التعليل من الدلالة على كونه من المنكرات عند الشيعة، ومن الأُمور المغروس خلافها في أذهانهم، فيمكن الاستشهاد بنفس هذين الخبرين على الوجوب بأنّ مقصوده عليه السلام من التعليل المذكور بيان أوسعيّة التقيّة وعدم اختصاصها بما إذا كان التخالف بين مذهبهم ومذهب الخاصّة بالتباين الكلّي، بل لها المساغ من التباين الجزئي، كما في المقام، فإنّ التزام الخاصّة بإتيان السورة عملاً مع كون العامّة غير ملتزمين كذلك فيه غبار الخلاف.

فرفع هذا المعنى يتحقّق بأنّهم أيضاً أحياناً يفعلون في صلاتهم مثلَ فعلهم من تبعيض السورة. فالإمام عليه السلام جعل ذلك الحين الذي لا بدّ أن يظهر فيه الموافقة لهم عملاً هذا الحين الخاصّ بغرض التعليم والتفقيه حتّى لا يتخيّلوا أنّ التقيّة لا مساغ لها ها هنا بعد كون إتيان السورة خالياً عن المخالفة لهم.

فكأنّه عليه السلام أراد أن يعلّمهم أنّ المطلوب في باب التقيّة ليس مجرّد عدم المخالفة لهم، بل إظهار الموافقة معهم في الرأي والعقيدة، وهذا الإظهار تارةً يكون بالفتوى

بجواز التبعيض، وأُخرى يكون بالعمل، وهو متوقّف على إتيان الصلاة مع التبعيض في بعض من الأحيان، وهذا نظير الحضور في جماعاتهم والصلاة مثل صلاتهم مع ثبوت المندوحة بإتيان الصلاة في محلّ الخلوة، ولعلّه معنى قولهم عليهم السلام: التقيّة أوسع ممّا بين السماء والأرض. والله العالم بحقائق الأحكام.

ثمّ إنّك قد عرفت الرخصة في صحيحة الحلبي في ترك السورة إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً، وعرفت أنّ إطلاق الحاجة يشمل ما ليس بواجب ديني ولا ضروري دنيوي، بل ما كان مسمّىً باسم الحاجة ولو كان مثل التعجيل إلى الغذاء لئلّا يبرد، أو للوصول إلى الرفيق مع عدم اضطراره إليه.

وهل يشمل ضيق الوقت عن الإتيان بجميع أجزاء الصلاة أيضاً أو لا؟ بجمل الكلام في ذلك أنّه لا إشكال في عدم انصراف الحاجة إلى الأغراض الأُخر الخارجة عن الصلاة، بل يشملها والصلاة في الوقت، فإنّها أيضاً من المهامّ والأغراض العقلائيّة اللائقة بأن يسمّى حاجة، بل من أهمّ الحوائج الدينيّة، ولا في عدم انصراف الإعجال عن هذا الفرد المتعلّق بالصلاة في الوقت.

لكن مع ذلك قد يستشكل في عموم الحاجة للصلاة في الوقت بأنّ الذي يعجل المكلّف لا محالة امتثال أمر الصلاة في الوقت!

وحينئذٍ نقول: لا يخلو إمّا أن يكون الأمر متعلّقاً بالصلاة مع السورة، وإمّا بها بلا سورة، أمّا الأوّل فغير معقول، لفرض عدم التمكّن منه بواسطة ضيق الوقت عن الإتيان بجميع الأجزاء حتّى السورة، وأمّا الثاني فالمفروض أنّه لا دليل عليه إلّا نفس هذا الخبر الدالّ على الإسقاط في حقّ المستعجل، ودلالة الخبر بالنسبة إلى هذا الفرد غير معقول، إذ لا يمكن تحقّق الموضوع من قبل الحكم.

والحاصل إن قلت: إنّ الحاجة هي الصلاة مع السورة في الوقت ويكون

الاستعجال من جهتها فيدلّ الخبر على الإسقاط، فهذا لا يعقل.

وإن قلت: إنّ الحاجة هي الصلاة بلا سورة في الوقت، والاستعجال إنّما هو بملاحظة هذه الحاجة وهي قد أعجلتني فالمفروض أنّك تريد أن تستخرج مشروعيّة الصلاة بلا سورة من نفس هذا الأمر المتوجّه إلى من أعجلت به الحاجة، فكيف يتحقّق بهذا الأمر موضوعه أعني: الحاجة.

وهذا حاصل ما يؤخذ من كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه حيث قال ما هذا لفظه: وأمّا الوجه المذكور ـ ومراده ما أشار إليه في كلامه قبل ذلك من التمسّك لسقوط السورة في الضيق بحيث يخرج الوقت بقراءته بأنّ إدراك مجموع الصلاة في وقتها غرض مطلوب للعقلاء والمتديّنين ـ فيشكل بأنّ مرجع إدراك مجموع الصلاة في وقتها إن كان إلى الغرض الدنيوي أو الديني المندوب، فهو على فرض تسليمه لا يوجب أزيد من الرخصة، والمقصود العزيمة. وإن كان إلى الغرض الديني الحتمي فهو فرع الأمر بإدراك الصلاة في الوقت، وهو بعد فرض السورة جزء منها ممنوع، ضرورة عدم جواز الأمر بفعل في وقت يقصر عنه، وسقوط السورة حينئذٍ عين محلّ الكلام، وأهمّيّة الوقت إنّما هي بالنسبة إلى الشرائط الاختياريّة دون الأجزاء، إلّا أن نتمسّك بفحوى تقديم الوقت على كثير من الشرائط التي علم أنّها أهمّ في نظر الشارع من السورة، انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

وحاصله أنّ وجه تعيّن سقوط السورة أحد الأمرين، إمّا التمسّك بحديث سقوطها عن المستعجل، وإمّا ملاحظة التزاحم بينها وبين الوقت وإحراز أهمّيّة الوقت، وكلّ من هذين محلّ الإشكال، إلّا أن يحرز الأهمّيّة في الوقت بالوجه الذي أشار إليه، أو يتمسّك بالاتّفاق المدّعى في المعتبر والمنتهى وغيرهما الذي لا مساغ لردّه، أو يقال: إنّ دليل وجوب السورة لا إطلاق له يشمل المقام، كما أشار إليهما

أيضاً بعد الكلام الذي نقلناه.

قال شيخنا وملاذنا وملاذ العرب والعجم الأُستاذ الأعظم العلّامة، شيّد الله في الدين والدنيا والآخرة أعلامه: إنّ التمسّك بأخبار المستعجل في بعض أفراد المسالة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، وهو ما إذا كان الوقت باقياً بمقدار الصلاة التامّة الأجزاء حتّى السورة، لكن لا بحسب ما جرى به عادة الشخص في سائر الأيام، بل أقصر منه، كما لو كانت الصلاة المعتادة له محتاجة إلى خمس عشرة دقيقة، وكان الوقت بمقدار عشر دقائق، فإنّه حينئذٍ يحتاج إلى إسقاط المستحبّات والاقتصار على الواجبات مع سرعة اللسان، كما هو الحال في الشخص المستعجل الذي أُعجلت به حاجة دنيويّة حتّى يصلّي صلاته بهذا القسم، فإنّه لا مساغ لإنكار أنّه بعد تحقّق هذا الموضوع يشمله الحكم، أعني: سقوط السورة عن المستعجل على سبيل الرخصة، لا العزيمة.

إنّما الكلام في الفرد الآخر الذي هو محلّ كلام شيخنا الأجلّ المرتضى قدّس سرّه الشريف وهو ما إذا لم يفِ الوقت بالصلاة مع السورة ولو مع كمال الاستعجال والاقتصار على أقلّ الواجب.

فنقول: إن أمكن دعوى الأولويّة القطعيّة لإسقاط السورة في حقّه بعد استفادته في حقّ القسم الأوّل من الأدلّة كما ذكرنا، فإنّه مع كون القسم الأوّل مدركاً للصلاة مع السورة في الوقت قد أسقط عنه الشارع السورة على ما عرفت، فكيف يرضى بعدم إسقاطها عن هذا القسم الثاني الذي يدور أمره بين الأداء بلا سورة وبين القضاء، فهو المطلوب، وإلّا فقد يقال: إنّه يمكن استفادة الحكم في حقّه أعني: تعيين الصلاة الأدائيّة في ما بقي من الصلاة غير السورة بواسطة عدم إطلاق في أدلّة جزئيّة السورة بحيث يشمل المقام.

وفيه أنّه وإن كان عدم إطلاق تلك الأدلّة حقّاً فإنّه لم يرد دليل كان الغرض الأصلي منه بيان جزئيّة السورة ولو بلسان الأمر بها حتّى نستكشف بإطلاق مادّته الجزئيّة المطلقة لها الشاملة لحالتي القدرة والعجز، وإنّما أدلّتها واردة مورد حكم آخر، مثل أنّ السورة ساقطة عن المريض، أو أنّ المأموم المسبوق لا بدّ أن يقرأ، مع الفراغ عن أصل الجزئيّة، وبالجملة، ليس واحد منها في مقام تحديد الجزئيّة حتّى يؤخذ بإطلاقها.

إلّا أنّ دليل الحمد وغيره أيضاً ليس له إطلاق شامل لهذه الحالة، أعني ضيق الوقت عن الإتيان بالسورة، ألا ترى أنّ قوله ﷺ: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب لا يمكن التمسّك به ولو لم يدرك من الصلاة إلّا نفس الفاتحة بلا شيء آخر دونها؟ فهذا شاهد على عدم الإطلاق له بحسب الهيئة بشمل هذه الحالة.

وأمّا بحسب المادّة فإطلاقه وإن كان مسلّماً بمعنى أنّ جزئيّة الحمد للصلاة غير متوقّفة على إدراك السورة وعدمه والقدرة وعدمها، بل ثابتة على كلّ حال، لكن مجرّد ذلك لا يستفاد منه ثبوت التكليف الفعلي بأداء الصلاة الأدائيّة في داخل الوقت بلا سورة.

وبعبارةٍ أُخرى: لا يستفاد منه مشروعيّة بدليّة هذا الفرد عن الصلاة التامّة، بل لا بدّ لاستفادة ذلك من إقامة دليل آخر، ومجرّد بقاء جزئيّة الحمد في هذا الحال يلائم مع انتقال التكليف إلى الصلاة الأدائيّة مع السورة وإدراك ركعة منها في الوقت، فإنّه يحتمل بحسب الثبوت جزئيّة السورة، ومقتضاه سقوط التكليف بالأداء والانتقال إلى إدراك الركعة في الوقت الذي هو وقت اضطراري، وعدمها، ومقتضاه ثبوته، ومجرّد قيام الأدلّة على كون الحمد جزءاً مطلقاً وكذا الركوع والسجود وغيرهما من سائر الأجزاء غير السورة لا لسان لها بتعيين وظيفة المكلّف

وجعل الصلاة بلا سورة في حقّه، فكما أنّ ثبوت جزئيّة السورة لا دليل عليه إثباتاً وإن كانت محتملة ثبوتاً، فكذلك نفي جزئيّتها.

وبالجملة، ففي مقام إثبات مشروعيّة البدل الاضطراري وتعيينه نحتاج إلى دليل خارجي من إجماع لو ثبت، أو عموم: لا تترك الصلاة بحال، لو ثبت كونه رواية لا قاعدة مجمعاً عليها، وإلّا كان راجعاً إلى الإجماع.

والملخّص من جميع ما ذكر أنّ من ضاق عليه الوقت عن إدراك مجموع الصلاة على قسمين:

الأوّل: من لو بادر على خلاف عادته مستعجلاً بدرك أقلّ الواجب بل ولو مع بعض المستحبّات لكن مع سرعة يوجب صدق عنوان المستعجل وعدم صدق المتأنّي.

والثاني: من لا يدرك المجموع، بل لا بدّ من وقوع بعض من صلاته خارج الوقت ولو اقتصر على أقلّ الواجب مع المبادرة في إتيانه بحيث يحتاج في إدراك المجموع من رفع من واحد من الواجبات، إمّا السورة وإمّا الحمد، وإمّا ركعة مثلاً.

فالقسم الأوّل لا شكّ في شمول أخبار المستعجل له، لصدق العنوان المذكور عليه، وكذا كونه لحاجة عقلائيّة، وقد فرضنا أنّ الشارع رخّص للمستعجل لأجل حاجة عقلائيّة في ترك السورة تحقيقاً، لاستعجاله، وتحصيلاً لبعض من التأنّي له، وهذا المعنى موجود في المقام.

وأمّا القسم الثاني فقد استشكلنا في شمول الأخبار المذكورة إيّاه لأجل أنّا لم نعلم أنّ الصلاة الموظّفة في حقّه مع قطع النظر عن خبر المستعجل ماذا، وإطلاق المادّة في بقيّة الأجزاء والشرائط غير السورة أيضاً لا يجدي، بعد عدم إطلاق الهيئة فيها، فإنّ إطلاق المادّة فقط لا يستفاد منه الدستور وأنّه الصلاة بأربع ركعات في

الوقت بلا سورة، إذ لعلّه الصلاة المدركة ركعة منها فيه مع السورة، فإنّ السورة ليس لدليلها إطلاق، لا مادّةً ولا هيئةً، لا أنّها بحسب الثبوت أيضاً لا يحتمل جزئيّتها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّا نستكشف بالأولويّة القطعيّة حكم هذا القسم من القسم الأوّل، حيث إنّه مع إدراكه الصلاة بجميع أجزائها قد رخّصه الشارع لأجل أن يكون في إتيانه الصلاة على تأنٍّ، فكيف إذا لم يدرك السورة رأساً يغمض عن إدراك البقيّة أيضاً ويحكم بالبدل الاضطراري ولا يسقطها حتّى يدرك الوقت الاختياري في جميع الصلاة، هذا.

ويمكن أن يقال بإمكان التشبّث بذيل خبر المستعجل في هذا القسم أيضاً، ببيانه أنّ المستفاد من الخبر ولو علّق الحكم فيه صورة على عنوان المستعجل كونه معلّقاً لبّاً على الأعمّ، وهو أنّه كلّما كان وجود السورة مانعاً عن الوصول إلى غرض عقلائي إمّا ديني وإمّا دنياوي فقد رفع عنه الوجوب، لا بواسطة المزاحمة حتّى يقال: يحتاج إلى إحراز الأهميّة في ذلك الغرض، بل لأجل ضيق الموضوع في جانب السورة بحسب أصل المصلحة الوجوبيّة، غاية الأمر أنّه إن كان ذاك الغرض الذي صار بقبال وجودها غير واجب شرعاً جاز للمكلّف تفويته بقراءة السورة وإن كان واجباً كذلك فهو محكوم عقلاً بعدم جواز تفويته الواجب الشرعي على نفسه.

إذا عرفت ذلك فنقول: هنا مجعولات من قبل الشارع لا يمكن المكلّف الجمع بينها، ولا محيص له عن رفع اليد من بعضها، وتلك المجعولات عبارة عن الحمد والركوع وكذا وكذا، والوقت، وهذه لم يقيّد عقد موضوع المصلحة الوجوبيّة فيها بعدم الممانعة الوجوديّة عن شيء، ومنها السورة، وهذه قد أُخذ في عقد موضوعها أن لا يكون للمكلّف حاجة عقلائيّة كان قراءة السورة مانعة عن الوصول إليها،

فإذا فرضنا أنّ الاشتغال بالسورة مانع عن إدراك تلك المجعولات المطلقة وموجب لفوت واحد منها لا محالة فمقتضى الخبر أنّ الوجوب مرتفع عنها حينئذٍ، وإذا صارت مرتفعة الوجوب لزم بحكم العقل اختيار عدمها لئلّا يفوت الواجب المطلق المضيّق وقته.

ثمّ هذا كلّه في صورة معلوميّة الضيق، ولو شكّ في الضيق والسعة فيمكن التمسّك حينئذٍ أيضاً بذيل قوله في بعض تلك الأخبار عطفاً على عنوان الإعجال: «أو تخوّف شيئاً» حيث إنّ من المعلوم عدم كون المراد منه الخوف بمعنى التوحّش النفساني، بل المقصود هو الشكّ.

فالمعنى ـ والله العالم ـ أنّه لا بأس بترك الرجل في الفريضة قراءة السورة في حالين، إحداهما حال الاستعجال لحاجة عقلائيّة، والأُخرى حال كونه شاكّاً في إدراك الحاجة العقلائيّة لو قرأ السورة.

لا يقال: إنّ استصحاب بقاء الوقت بمقدار جميع الصلاة يرفع هذا الشكّ.

لأنّا نقول: الاستصحاب إنّما ينفع في مقام كان الأثر لنفس الواقع وكان الشكّ بعنوان الطريقيّة، وأمّا [لو] كان الأثر لنفس صفة الشكّ فالاستصحاب غير نافع لرفع الصفة النفسانيّة.

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

١٣٤٩

اعتبار الترتيب بين الحمد والسورة

ويجب الترتيب بين الحمد والسورة، ولا إشكال في أصله، والمقصود التكلّم في ما يتفرّع عليه، وهو ما إذا خالف الترتيب وأتى بالسورة مقدّمة على الحمد، فللمسألة صور.

الأُولى: أن يفعل ذلك عامداً عالماً.

والثانية: أن يفعله جاهلاً بالحكم.

والثالثة: أن يفعله ساهياً في الموضوع.

أمّا الصورة الأُولى فقد حكموا فيها بالبطلان، معلّلين تارة بأنّه زيادة عمديّة، وأُخرى بأنّه كلام محرّم، لكونه قد أتى به على وجه التشريع.

والحقّ أن يقال: إن قلنا بأنّ الترتيب معتبر في الصلاة في عرض الأفعال فاللازم هو البطلان، لأنّه قد أخلّ بهذا الواجب، ولا يمكن تداركه، لأنّ السورة وقعت جزءاً للصلاة، والترتيب المعتبر هو ما كان بين السورة التي هي جزء للصلاة، وبين الحمد، فإذا وقعت مقدّمة فلا يمكن حفظ الترتيب، ويكون وجه البطلان على هذا هو النقيصة العمديّة.

لكن لازم هذا المبنى عدم وجوب تدارك السورة بعد قراءة الحمد في حال السهو أيضاً، ولا يلتزمون به.

وإن قلنا بأنّه أُخذ قيداً في الأفعال بمعنى أنّ السورة الخاصّة مثلاً جزء للصلاة وكذلك الركوع الخاصّ والسجود الخاصّ وهكذا، أعني ما كان منها واجداً للترتيب، فاللازم حينئذٍ بقاء محلّ التدارك للسورة، لأنّ ما أتى به لغو، وليس

ممّا اعتبر جزءاً للصلاة، لفقدانه الخصوصيّة المعتبرة فيه، ولكن ليست زيادة أيضاً، لأنّ صرف الوجود لا يتّصف بالزيادة، فإنّ الزيادة وصف لثاني الوجود.

نعم بعد الإتيان بالسورة ثانياً يلحق وصف الزيادة للوجود الأوّل، وأين هذا من إيجاد الزيادة، فلا يمكن الحكم بالبطلان من هذه الجهة، كما لا وجه من جهة النقيصة، لأنّ الفرض حصول التدارك بإتيان السورة ثانياً. وأمّا كون السورة المقدّمة كلاماً محرّماً بالعنوان الثانوي وهو التشريعيّة فلا وجه لعدّه من المبطلات، وأيّ فرق بينه وبين النظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة.

والحاصل أنّ النهي إذا كان متعلّقاً بأمر خارج عن العبادة وأجزائها فلا يوجب الفساد، وها هنا من هذا القبيل، وقد مرّ نظيره في الإتيان ببعض الأجزاء رياءً، ثمّ التدارك بإتيانه بقصد القربة، وبالجملة فعلى هذا المبنى لا نعلم ما وجه الحكم بالبطلان.

فإن قلت: يمكن أن يكون الوجه إضراره بالاستدامة الحكميّة المعتبرة في النيّة، حيث إنّه مشرّع، والمشرّع غير قاصد للامتثال، والعبادة ما كان معتبراً فيه قصد الامتثال ابتداءً واستدامةً.

قلت: مضافاً إلى إمكان عدم منافاته مع قصد الامتثال بأن كان التشريع في الخصوصيّة بعد حصول أصل التحرّك إلى الطبيعة بدعوة الأمر نقول: هذا إنّما يسلّم إذا كان ذلك من قصده في أوّل الأمر بأن قصد الإتيان بالصلاة المأتيّ بها على خلاف الترتيب المقرّر.

وأمّا لو كان قصده من الأوّل الصلاة الشرعيّة، ثمّ بدا له بعد التكبيرة أن يأتي بالسورة مقدّمة على الحمد فأتى، ثمّ بدا له وقرأ الحمد وتدارك السورة

فلا مانع فيه من حيث الاستدامة الحكميّة أيضاً، لأنّه في جميع آنات اشتغاله بأفعال الصلاة متحرّك بالأمر الشرعي، لا التشريعي، وما صدر منه بالأمر التشريعي خارج عن الأفعال الصلاتيّة، وليس حاله إلّا كحال من عزم على الخروج من الصلاة حين عدم اشتغاله بفعل من الأفعال ثمّ بدا له وأتى بالبقيّة، فإنّ الأقوى صحّة صلاته.

ويمكن أن يقال في وجه البطلان بناءً على المبنى المذكور بأنّه قد أتى بالجزء الصلاتي محرّماً بالعنوان الثانوي، وكلّما أتى بجزء من أجزاء الصلاة محرّماً بأحد من العناوين الثانوية مثل التشريع والرياء وغيرهما فالصلاة باطلة.

بيان ذلك أنّ من المسلّم بينهم رضوان الله عليهم أنّ من المبطلات عنوان الماحي لصورة الصلاة، ولم يرد بذلك نصّ في آية أو رواية، ولا دلّ عليه ظاهر دليل، ولا يكون عنوان المحو في ذاته منافياً مع العباديّة، لأنّا نقطع بعدم إضراره في باب الوضوء والغسل، مع أنّهما أيضاً من العبادة، فلو وثب في أثناء الوضوء مثلاً، أو تكلّم مع الغير بحيث انمحى صورة الوضوء عنه عرفاً مع بقاء الموالاة المعتبرة كفى في الصحّة قطعاً.

وبالجملة فعنوان المحو ما لم يعتبر عدمه في العبادة اعتباراً شرعيّاً ليس وجوده مبطلاً لها، والمفروض عدم الإشارة إلى هذا التقييد في الكتاب والسنّة، فينحصر الوجه فيه أنّ أذهان المتشرّعة من حيث هم متشرّعة حاكمة باعتبار قيد الاتّصال بين أجزاء الصلاة، بحيث يخلّ به تخلّل مثل الوثبة والسكوت الطويل في أثنائها، وليس أمر هذا الاتّصال المعتبر بحسب ارتكازهم تحت ضابط معلوم، فإنّ البكاء لأمر دنياوي مضرّ، وعين ذلك البكاء إذا كان لأمر الآخرة غير مضرّ، والمعيار لزوم الاتّصال بين الأجزاء الصلاتيّة وعدم قطع اللاحق من السابق

بحسب وجدان المتشرّعة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يبعد دعوى أنّ من موارد الحكم بعدم الاتّصال المذكور ما إذا تخلّل بين الأجزاء الصلاتيّة وجود سنخ الأجزاء المذكورة بعنوان الجزئيّة، لكن على وجه العصيان والتمرّد والطغيان على الله تعالى شأنه، والفرق بينه وبين ما إذا حصل التمرّد بفعل خارجي غير مرتبط بالصلاة، فإذا أتى بالسورة رياءً بعنوان القرآنيّة لا يضرّ، وإذا أتى بها كذلك بعنوان الصلاتيّة كان مضرّاً، والحكم الرجوع إلى وجدان المتشرّعة، هذا تمام الكلام في صورة العمد.

وأمّا صورة الجهل بالحكم التي هي الصورة الثانية فإن قلنا باعتبار الترتيب في الصلاة في عرض أفعالها فاللازم البطلان بواسطة النقص وعدم العفو عنه مع الجهل بالحكم، فإنّ عموم لا تعاد غير شامل إلّا للجهل والسهو في الموضوع كما حقّق في محلّه وأُشير إليه في أوّل هذا المبحث.

وإن قلنا باعتباره قيداً في الأفعال فاللازم الحكم بالصحّة، فإنّ الوجه الأخير الذي أشرنا إليه في الصورة السابقة غير جارٍ هنا، لعدم طروّ عنوان التشريع مع فرض الجهل بالحكم وزعم كونه مشروعاً.

بقيت الصورة الثالثة وهي ما إذا خالف الترتيب ساهياً، ولا إشكال في أصل الصحّة وعدم الفساد، وهل يجب عليه تدارك السورة بعد إتمام الحمد أو يكفي السورة السابقة وجهان مبنيّان على القول بكون الترتيب معتبراً في الصلاة أو في أعمالها، فعلى الأوّل يتعيّن الثاني، لفقد محلّ تدارك المنسيّ، أعني الترتيب، لأنّ محلّه صرف الوجود للسورة، وقد أتى بخلاف الترتيب، ولا يمكن تكراره، فيكون معفوّاً بعموم لا تعاد، وعلى الثاني يتعيّن الأوّل، لبقاء محلّ التدارك.

وأمّا رواية قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام «قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب، ثمّ ذكر بعدما فرغ من السورة، قال عليه السلام: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب في ما يستقبل»[1] فيحتمل أن يكون المراد أنّه لا يقرأ الفاتحة في هذه الركعة، بل في الركعة المستقبلة.

ويحتمل أن يكون المراد قراءة الفاتحة وحدها بلا سورة في هذه الركعة.

ويحتمل أن يكون من باب العطف التفسيري لقوله عليه السلام: يمضي في صلاته، فالمعنى أنّ كيفيّة مضيّه شروعه في قراءة فاتحة الكتاب وجعل ما تقدّم لغواً، ولازمه قراءة السورة بعد الفاتحة، فإن لم نقل بظهورها في الأخير فلا أقلّ من الإجمال وعدم الدلالة، وحينئذٍ فإذا لم يكن على أحد الطرفين دليل فالمرجع هو الأصل العملي وهو استصحاب التكليف بالسورة بعد قراءة الحمد الثابت قبل الشروع في السورة المقدّمة.

قراءة السورة الطويلة المفوّتة للوقت

ولا يجوز قراءة السورة الطويلة المفوّتة لوقت الفريضة على المشهور، بل عن بعض نسبته إلى الأصحاب، وكذلك بطلان الصلاة، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين قصد الجزئيّة بها وعدمه، والعمدة النظر في مقتضى القواعد، ثمّ في ما يستفاد من النصّ الوارد في المقام.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

فنقول: أمّا الأوّل، فاعلم أنّ المسألة من صغريات مبحث الضدّ، فإنّ السورة منافية للوقت الذي هو واجب.

فإن قلنا: إنّ الأمر بأحد الضدّين يستلزم النهي عن ضدّه الخاصّ فاللازم هنا تعلّق النهي بالسورة الطويلة، وأمّا بطلان الصلاة فإن قصد بها الجزئيّة من أوّل الأمر على وجه يرجع إلى عدم قصد الامتثال، فلا إشكال في البطلان وإن قصد الجزئيّة، لكن حين الشروع في السورة أو من الابتداء، لكن على وجه تعدّد المطلوب، كما تقدّم نظيره في المسألة السابقة، فالحكم بالبطلان مبنيّ على الكلام في المسألة السابقة، فإنّ تمام ما قلناه هناك جارٍ ها هنا حرفاً بحرف، فراجع، بل هذه من صغرياتها، لأنّه مشرّع في إتيان السورة كما كان كذلك هناك بواسطة مخالفة الترتيب.

وإن قلنا بأنّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم النهي عن ضدّه الخاصّ لإنكار المقدّميّة بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر كالعكس، ولكن يستلزم عدم الأمر بالضدّ الآخر، فاللازم عدم تعلّق النهي بالسورة المذكورة، ولكنّ الصلاة المشتملة عليها أيضاً ليست بمأمورٍ بها، فيتحقّق التشريع أيضاً لو قصد الإتيان بها بعنوان الجزئيّة والمأموريّة، فيجري فيه أيضاً الكلام المتقدّم حرفاً بحرف.

كما أنّه لو أتى بها لا بقصد الجزئيّة فلا وجه للبطلان مطلقاً، وكذلك لو قصد الجزئيّة لكن بداعي الرجحان الذاتي وقلنا بكفاية مثله في العباديّة وعدم الحاجة إلى قصد الأمر، بل وكذلك لو قصد الأمر الشرعي الموجود بحسب أصل التشريع.

وحينئذٍ فإن ضاق الوقت عن مجموع الصلاة ولكن وسع بمقدار ركعة دخل في

مصاديق من أدرك ويحكم بصحّة صلاته من هذه الجهة وإن كان قد عصى بواسطة تحصيل عنوان الاضطرار لنفسه، وإن ضاق ولم يسع الركعة أيضاً كانت الصلاة صحيحة ملفّقة من الأداء والقضاء مستفادة صحّتها من جمع دليلي الأداء والقضاء، وقد تقدّم شرح ذلك في بعض الأبحاث السابقة، هذا هو الكلام حسب مقتضى القاعدة.

وأمّا النصّ الوارد في المقام فروايتان:

إحداهما: ما رواه الشيخ ﷺ بإسناده عن سيف بن عميرة عن عامر بن عبد الله «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من قرأ شيئاً من الحم في صلاة الفجر فاته الوقت»[1].

والثانية: ما رواه أيضاً بذلك السند عن سيف المذكور عن أبي بكر الحضرمي «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: لا تقرأ في الفجر شيئاً من الحم»[2].

وإطلاق هذا الأخير منزّل على صورة تفويت الوقت بقرينة الخبر الأوّل، والسند مجبور بالاشتهار والاتّفاق المحكيّ.

وأمّا الدلالة فقد نوقش فيها بأنّ الظاهر من الوقت وقت الفضيلة، لأنّهم كانوا مواظبين على إتيان الصلوات في أوائل الأوقات، فلا بدّ من حمل هذا النهي على التنزيه والكراهة.

وفيه أنّ ذلك لا يمنع من حمل النهي على المعنى الجامع الذي ينطبق في مورد تفويت وقت الفضيلة على الكراهة وفي مورد تفويت وقت الإجزاء على التحريم،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فإنّه يعلم منه أنّ الشارع لا يرضى بفعل السورة الموجب لفوات الوقت، ولا محالة يتفاوت مرتبة عدم رضائه باختلاف مطلوبيّة الوقت، فإن كانت بدرجة الاستحباب كان عدم رضائه كراهة، وإن كانت بدرجة الوجوب كان عدم رضائه تحريماً.

وبالجملة، فالخدشة المذكورة غير واردة.

نعم يمكن أن يخدش في ظهور هذا النهي في المولويّة، بيان ذلك أنّه إذا تعلّق أمر مولوي بعنوان من العناوين فهذا الفعل بالعناوين الثانويّة مثل إطاعة الأمر ونحو ذلك يتحقّق فيه الداعي العقلي، ولا يحتاج إلى إيجاد أمر مولوي، فأوامر الإطاعة لو فرض إمكان مولويّتها وسلامتها عن محذور التسلسل اللازم على تقدير كونها مولويّة على ما بيّن في محلّه لا يحمل مع ذلك على المولويّة وإرادة الجامع بين الاستحباب والوجوب حسب اختلاف المقامات بواسطة عدم ظهورها في هذا المقام في المولويّة.

وكذلك الأوامر الواردة بعنوان الاحتياط بالنسبة إلى موارد العلم الإجمالي لا يحمل على المولويّة مع قبول المحلّ لذلك حتّى يكون المرتكب في الشبهة التحريميّة والتارك في الوجوبيّة عاصياً لثلاثة نواهي أو أوامر.

وكذلك الأوامر في أخبار من بلغ لا يحمل على المولويّة حتّى يستفاد منها الاستحباب الشرعي مع قبول المحلّ لذلك، ولذلك قال به بعض، وليس ذلك إلّا لأنّ نفس الأمر الواقعي في أطراف العلم كافٍ للبعث عند العقل، فلا يحتاج إلى إيجاد الأمر المولوي متعلّقاً بعنوان المحتمل، وكذلك نفس رجاء الأمر الواقعي كافٍ للانبعاث نحو الإتيان بدون حاجة إلى جعل استحباب شرعي متعلّق بعنوان من بلغ.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأمر بأحد الضدّين كما أنّه كافٍ للباعثيّة العقليّة نحو فعل ذلك الضدّ، كذلك كافٍ للزاجريّة كذلك عن الضدّ الآخر، فإذا ورد في لسان الشرع نهي عن الضدّ الآخر فحال هذا النهي حال أوامر الاحتياط وأوامر من بلغ في كونه محمولاً على الإرشاد دون المولويّة.

وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز حمل النهي الموجود في المقام على الوضع وإفادة المانعيّة أيضاً، فإنّ الظاهر كونه لمحض الإرشاد إلى الضدّ الأهمّ من دون إعمال تعبّد في هذا الضدّ الآخر لا بوجه التكليف ولا الوضع، والمقصود التنبيه على أنّ وقت فضيلة الفجر ضيّق لا يسع مقدار قراءة الحمد، فنهى عن القراءة للإرشاد إلى إدراك فضيلة الوقت كما هو المرسوم عند أهل العرف، حيث إنّهم إذا رأوا شخصاً موظّفاً بشغل مشغولاً بضدّه الذي لا يمكن معه الإتيان بشغله يقولون له: ما لك وهذا الاشتغال بعنوان أنّ عليك الإقبال على شغلك وليس لك مجال حتّى تصرف الوقت في أضداده ومنافياته.

عدم جواز قراءة العزيمة في الفريضة

ولا يجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة، دون النافلة على المشهور، بل استفاض عليه نقل الإجماع، والأصل فيه الأخبار.

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام «قال عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ومنها : موثّق سماعة «قال : من قرأ : إقرأ باسم ربّك فإذا ختمها فليسجد، إلى أن قال عليه السلام : ولا تقرأ في الفريضة واقرأ في التطوّع»[١].

ومنها : موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم «فقال عليه السلام : إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها، وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة، فيرجع إلى غيره»[٢] الحديث.

ومنها : رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام «قال : سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد، ثمّ يقوم فيقرأ غيرها ؟ قال عليه السلام : يسجد، ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»[٣].

والكلام تارة في سند هذه الأخبار، وأُخرى في دلالتها، وثالثةً في معارضاتها.

أمّا الأوّل فالظاهر أنّها من قسم الموثّق، لورود التمسّك بها في كلام الأصحاب، وذلك ممّا يجبر ضعفها لو كان، وعدم اعتناء صاحب المدارك قدس سره بها مبنيّ على أصله المحجوج من عدم العمل في الأخبار الآحاد إلّا بالصحيح الأعلائي، وأمّا على ما هو المختار من تعميم الحجّية بالنسبة إلى مطلق الموثوق بالصدور كما حقّق في الأُصول فلا وجه للخدشة فيها من حيث السند.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

وأمّا الثاني فاعلم أنّ الاحتمالات في هذه النواهي أيضاً كالنهي الموجود في المسألة السابقة ثلاثة:

الأوّل: أن تكون مولويّة مفيدة للتحريم الاستقلالي النفسي.

والثاني: أن تكون مولويّة مفيدة للتحريم الوضعي، أعني: المانعيّة.

والثالث: أن تكون إرشاديّة. والظاهر منها هو الأخير، لنظير ما تقدّم في المسألة السابقة.

بيانه أنّه لا إشكال في أنّ الزيادة العمديّة في الفريضة محرّمة بحسب الجعل الأوّلي، والتسبيب إلى المحرّم الذاتي بما يكون علّة للوقوع فيه من دون بقاء اختيار للمكلّف حرام عقلاً، لما قرّر في مبحث مقدّمة الحرام، حتّى لو فرض تبدّل عنوان التحريم إلى الوجوب لعارض بعد إيجاد سبب وقوعه.

مثلاً شرب الخمر محرّم ذاتي لم يقيّد في حرمته الذاتيّة عدم الاضطرار، غاية الأمر أنّه لو حصل الاضطرار من غير ناحية التكليف فهو معذور، وأمّا لو أوجد هو باختياره أسباب الاضطرار إلى الشرب كما لو مشى إلى مكان ينجرّ أمره إلى الإلجاء إلى الشرب، وأنّه لو لم يشربه لهلك نفسه لتوعيد ظالم مثلاً إيّاه بالقتل لو لم يشرب وكان عالماً بذلك، فهو وإن كان بعد المشي إلى ذلك المكان مكلّفاً بالشرب حفظاً لنفسه، ولكنّه معاقب أيضاً بسوء اختياره الذي أعمله في المقدّمات.

وهكذا الكلام في من توسّط أرضاً مغصوبة لو قلنا بمقدّميّة الخروج للتخلّص عن الغصب الزائد، فإنّه منهيّ أوّلاً عن جميع أنحاء الغصب دخولاً وخروجاً، وبعد العصيان والدخول يجب عليه الخروج، للمقدّميّة حسب الفرض، ولكنّه معاقب عليه أيضاً، لأنّه مختار في إيجاد مقدّمته.

وعلى هذا فنقول: إنّ قراءة سورة العزيمة في المكتوبة تسبيب إلى أحد الأمرين، بحيث لا ينفكّ المكلّف عقيب الفراغ منها عن أحدهما، ولا يبقى له الاختيار في الاجتناب عنهما، لأنّه إمّا أن يؤخّر السجدة إلى ما بعد الصلاة، وهذا تأخير للواجب الفوري، وإمّا يأتي بها في أثناء الصلاة، وهذا إتيان للحرام الذاتي أعني: الزيادة العمديّة الموجبة لبطلان الصلاة، ولا ينافي محرّميّته الذاتيّة اتّصافه بالوجوب العرضي، كما مثّلنا به في المثالين، فيكون قراءة السورة محرّمة، لكونها علّة مستلزمة للحرام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا ورد على لسان الشارع النهي عن قراءة العزيمة معلّلاً بأنّه موجب لوقوع السجود الذي هو زيادة في المكتوبة، فهذا النهي ظاهر في عدم كونه مسوقاً للمنع الوضعي في نفس القراءة، بل يمكن ادّعاء صراحته بالنسبة إلى ذلك، وأنّه إنّما هو لأجل المنع الوضعي في السجود المترتّب عليه.

وأمّا احتمال كونه للتحريم النفسيّ فهو أيضاً خلاف الظاهر بالبيان الذي تقدّم نظيره في السابق من أنّه إذا كان النهي وارداً في مقام يكون الزاجر في نفس العبد موجوداً من قبل عقله كما بيّنّا وجوده في المقام فهذا النهي ظاهر في الإرشاد، ولا ظهور له في المولويّة.

نعم فرق بين ما نحن فيه والمسألة السابقة من حيث إنّ النهي هناك كان للإرشاد الصرف إلى الضدّ الآخر من دون كراهة بالنسبة إلى الضدّ المتعلّق للنهي في نفس المولى أصلاً، لعدم المقدّميّة بين الضدّين، وأمّا هنا فبابه باب المقدّمة وفي نفس المولى الكراهة المقدّميّة موجودة قهراً.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ هنا مانعين للصلاة، أحدهما بالعنوان الأوّلي، وهو منحصر في السجود للتلاوة، والثاني بالعنوان الثانوي، وهو قراءة السورة بناءً على

ما أسلفناه من مانعيّة كلّ محرّم أتى به بعنوان الصلاة، وقد سبق كون القراءة محرّمة من باب العلّيّة والاستلزام للوقوع في أحد المحرّمين، فالإتيان بها بعنوان الصلاة محرّم لذلك وللتشريع.

وعلى هذا فإن كان عالماً بإيجاب السورة للسجدة وفوريّتها، كان هذا النهي فعليّاً في حقّه، ويوجب البطلان ولو لم يأتِ بالسجدة.

وأمّا إذا كان جاهلاً إمّا في إيجابها السجدة، وإمّا لفوريّتها بجهل قصوري فلا يكون النهي فعليّاً، فلا بطلان.

نعم لو التفت بعد الفراغ من السورة إلى وجوب السجدة فوراً فإن أتى بها أبطلت صلاته، وإن عصى ولم يأتِ فلا بطلان أيضاً، لأنّ المبطل وجود السجدة، لا وجوبها، والمفروض عدم وجودها.

بيان ذلك أنّ مدلول الرواية النهي عن قراءة السورة معلّلاً بكون السجدة زيادة، وحاصله بناءً على ما تقدّم أنّ القراءة موجبة للوقوع بين المحذورين الذاتيّين، والفعل الذي هذا شأنه لا بدّ أن لا يرتكبه الإنسان، فالمقصود بالإفادة بيان هذا المعنى، والتنبيه على كون السجود زيادة يكون توطئة لذلك بعد ارتكازيّة فوريّة وجوب السجدة وحرمة تأخيرها.

وعلى هذا فلا يستفاد من الرواية أنّ الحكم عند الدوران بين هذين المحذورين تقديم أيّهما، كما في ما فرضناه من المثال أعني: صورة عدم تحقّق التشريع بإتيان القراءة وعدم طروّ البطلان على الصلاة من ناحية قراءتها، فإنّ الأمر حينئذٍ يدور بين أن يسجد فيبطل الصلاة مع كون قطعها محرّماً بحسب أصل التشريع، وأن يؤخّرها مع كونه أيضاً كذلك.

وإذا لم نفهم من الرواية حكم تقديم السجود وإيجابه، فلا بدّ من الرجوع

إلى ما يقتضي القواعد، والمقام من قبيل الدوران بين المطلوبين النفسيّين، وحكمه التخيير مع عدم إحراز الأهميّة وتقديم الأهمّ مع إحرازه، ولو فرض إحراز أهميّة السجود من الخارج وعصى وأتى بالصلاة وأخّر السجود فهو مبنيّ على مسألة الضدّ، وقد حقّق فيها الحكم بالصحّة إذا أتى بالعبادة بداعي الرجحان الذاتي.

وليس المقام من قبيل الدوران بين أجزاء المركّب المأمور به وعدم إمكان الجمع بينها، حيث قلنا في بعض المباحث السابقة: إنّ مقتضى القاعدة العقليّة سقوط المركّب رأساً، فإن علم من الخارج عدم سقوطه فالمقام من دوران الأمر عند احتمال الأهميّة وعدم قطع المساواة بين التعيين والتخيير الشرعيّين، والمرجع فيه الاحتياط.

والحاصل: تارةً يقال: مدلول الرواية أنّه: لا تقرأ العزيمة في المكتوبة، لأنّه لو قرأتها يجب عليك أن تأتي بالسجود، وإذا أتيت به يوجب بطلان صلاتك، لكونه زيادة عمديّة.

وأُخرى يقال: مدلولها: لا تقرأ المكتوبة، لأنّ السجود لو أتيت به يكون زيادة عمديّة، وحيث إنّ محذوريّة عدم إتيانه إلى ما بعد الصلاة كان ارتكازيّاً فالمعنى أنّه يوجب الوقوع في أحد المحذورين.

فالمدّعى أنّ الرواية أوّلاً ليست بظاهره في المعنى الأوّل، بل مردّد بينهما، وليس في المعنى الثاني مخالفة لظاهرها، وثانياً لو سلّمنا الظهور في المعنى الأوّل فغايته الحكم بأهميّة السجود بالنسبة إلى إتمام الصلاة وعدم قطعها، وعلى كلّ تقدير لا يلزم بطلان صلاة من قرأ العزيمة على غير وجه التشريع وأتمّ صلاته بدون سجود التلاوة في الأثناء.

فتحقّق أنّ إتيان العزيمة في الفريضة يكون على وجهين.

الأوّل: على وجه التشريع، وهو لا يتحقّق إلّا بالنسبة إلى من علم بأنّها محرّمة، لاستلزامها للوقوع في أحد المحذورين.

والثاني: على غير وجه التشريع، وهو يتحقّق بالنسبة إلى الناسي أو العالم بعدم وجوب السجدة أو وجوبها، لا على وجه الفوريّة.

ففي القسم الأوّل يتحقّق البطلان بنفس قراءة العزيمة حسب ما أسلفنا، وفي الثاني يتحقّق البطلان لو أتى بالسجدة، وأمّا لو لم يأتِ وأتمّ الصلاة فمقتضى القاعدة هو الصحّة، هذا كلّه بالنسبة إلى من قرأ العزيمة بتمامها أو إلى ما بعد آية السجدة.

وأمّا لو قرأها إلى ما قبل الآية المذكورة وقد كان عازماً من الأوّل على الإتمام، والحاصل أنّه كان متجرّياً بالإقدام على الفعل المحرّم، ولكن قبل الوصول إلى الآية ندم وأمسك عن القراءة ففي صحّة صلاته وبطلانها وجهان إذا لم يكن هذا من قصده من حين الشروع في الصلاة على وجه يرجع إلى عدم قصد الامتثال، وإلّا فالمتعيّن البطلان.

وجه البطلان في الصورة المزبورة دعوى إلحاق التجرّي بالمعصية الحقيقيّة في الاندراج تحت عنوان الماحي، وجه العدم عدم ثبوت ذلك، وحينئذٍ فلا إشكال في الصحّة لو لم يتجاوز النصف، لأنّه يعدل حينئذٍ إلى سورة أُخرى غير العزيمة، وشبهة حرمة القِران بين السورتين وخصوصاً تعميمه للجمع بين سوة وبعض أُخرى وإن كان يشهد له قوله في بعض الروايات: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر، ضعيفة، لأنّ الحقّ كراهته كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى، ولو تجاوز النصف فكذلك يقوي الصحّة، لأنّ النهي عن العدول يمكن دعوى انصرافه إلى ما إذا أمكن

إتمام السورة المعدول عنها، فلا يشمل المقام.

بقي الكلام في الأخبار المعارضة.

فمنها: حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ «قال عليه السلام: يسجد، ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب، ثمّ يركع ويسجد»[1].

ومنها: موثّق سماعة «قال عليه السلام: من قرأ ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع، قال عليه السلام: وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزئك الإيماء والركوع» الحديث[2].

ومنها: رواية وهب بن وهب عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام أنّه «قال عليه السلام: إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»[3].

ومنها: رواية محمّد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتّى يركع ويسجد «قال عليه السلام: يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم»[4].

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال عليه السلام: يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

في الفريضة بسجدة»[١].

وبالإسناد «قال: وسألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يقدّم غيره فليسجد ويسجدون وينصرف وقد تمّت صلاتهم»[٢].

ونقل في الجواهر متنها هكذا: عن إمام قرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يقدّم غيره فيتشهّد ويسجد وينصرف هو وقد تمّت صلاتهم.

وهذه الأخبار وإن كان لا صراحة بل ولا ظهور في واحد منها في حكم أصل القراءة وأنّه الرخصة أو المنع، لإمكان حملها على صورة وقوع ذلك لبعض العوارض كالتقيّة أو النسيان، فلا معارضة فيها مع ما تقدّم من حيث هذه الجهة، ولكن لا يخفى ظهورها، بل صراحة بعضها في أنّه يجب فعل السجدة في أثناء الصلاة، ولا يبطل الصلاة بسبب ذلك، غاية الأمر في بعضها الحكم بقراءة فاتحة الكتاب بعد القيام من السجود ليتحقّق الركوع عن قراءة، وفي بعضها جواز الركوع بنفس تلك السورة وعدم الاحتياج إلى القراءة الأُخرى حتّى يكون الركوع بالقراءة الأُخرى، فيحمل لأجله الطائفة الأُولى على استحباب القراءة الجديدة.

وعلى كلّ حال فهي متّفقة في الحكم بأصل صحّة الصلاة وعدم إيراث سجدة التلاوة في أثنائها خللاً فيها.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

وبعضها وإن كان بحسب الصورة مطلقاً غير مصرّح بالفريضة، ولكن بعضها كروايات عليّ بن جعفر مصرّح بذلك، بل ومع ذلك حكم في الرواية الأُولى من رواياته بكون السجدة زيادة في المكتوبة، فقد جمع فيها بين الحكم بصحّة الصلاة وبين الحكم بكونها زيادة في المكتوبة.

والقول بأنّه لعلّ ذلك لاغتفار الإعادة بسبب الجهل بالحكم، مدفوع بأنّ الجهل يوجب اغتفار القراءة، وأمّا السجدة فالمفروض بحسب تعيين الإمام عليه السلام تكليفه وقوعها في حال العمد والعلم، فلا وجه لاغتفار مبطليّتها بمجرّد وقوع سبب وجوبها عن سهو أو عن جهل.

فإن قلت: نعم لا يؤثّر ذلك في خروج السجدة عن الاتّصاف بالعمديّة، ولكن حيث إنّ وصف زيادتها ليس على وجه الحقيقة، لأنّ الزيادة الحقيقيّة ما كان من سنخ الأجزاء الصلاتيّة قد أتى به بعنوان الجزئيّة وكونه من الصلاة، فلا يشمل مثل السجدة التي يكون المقصود بها السجدة للتلاوة، لا السجدة الصلاتيّة، فيكون التعبّد بالزيادة من باب التنزيل، فيمكن الاقتصار في هذا التنزيل على مورد وقوع سببها بغير وجه السهو، نعم لا يمكن التقييد بالعلم بالحكم، لأنّه مستلزم للدور أو التصويب.

قلت: أوّلاً: إنّ الإمام عليه السلام حكم بكون هذا الذي يأتي به في مفروض السؤال زيادة في المكتوبة.

وثانياً: بناءً على حمل مفروض السؤال على السهو والغفلة والنسيان لا يبقى معنى لقوله عليه السلام: لا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة، إذ المعنى على هذا التقدير المنع عن العود إلى السهو وأمثاله، وهو كما ترى، فهذا شاهد على أنّ المفروض في السؤال وقوع ذلك على وجه التعمّد.

ومنه يظهر أنّه لا يمكن حمله على وجه التقيّة، إذ لا يصحّ قوله عليه السلام: لا يعود، بناءً عليه أيضاً كما هو واضح، بل يتعيّن كونه عمداً بلا تقيّة، غاية الأمر للجهل الحكمي، وقد اعترفت بأنّه لا يمكن أن يكون غاية للتنزيل.

فصار الحاصل أنّه عليه السلام جمع بين وقوع السجدة في الفريضة بلا حدوث خلل من ناحيتها في الفريضة، وبين التنزيل منزلة الزيادة العمديّة، فهذا يكون شاهداً على عدم إرادة البطلان من التعليل المتقدّم في بعض أخبار النهي على ما تقدّم هنا من استفادة ذلك منه.

وحينئذٍ فإمّا يقال في مقام الجمع بأنّ الإمام عليه السلام أعرض أوّلاً عن مورد السؤال وبيّن حكم مورد يكون القراءة فيه مجوّزة، وهو النافلة، فحكم فيه بالسجدة، ثمّ القيام والقراءة بالفاتحة، ثمّ الركوع، ثمّ شرع في حكم الفريضة، فكأنّه قال: لكن هذا الذي ذكرته لك غير جارٍ في الفريضة، لأنّه زيادة عمديّة مبطلة، ولا يعود إلى قراءة السجدة في العزيمة، يعني أنّ ما فعله باطل ولا يعود في المستقبل أيضاً إلى مثله.

أو يقال بحمل الكلام على بيان مورد السؤال وحمل النهي في قوله: «لا يعود» على الكراهة، وحمل قوله عليه السلام «وذلك زيادة إلخ» على أنّه شبه الزيادة، لا على التنزيل حتّى يكون مفاده ترتيب أثر الزيادة الحقيقيّة.

فإن قلت: فلم لا تقول بحرمة السجدة نفساً لا وضعاً، أمّا الأوّل فللأخذ بظاهر الصيغة بدون ما يصرف عنه، وأمّا الثاني فللرواية المتقدّمة عن عليّ بن جعفر الظاهرة كمال الظهور في أنّ الصلاة المفروضة في السؤال صحيحة ولو بعد إتيان السجدة.

قلت: التعليل بأنّها شبه زيادة في الصلاة يناسب كونها مبطلة لها، فإذا

لم يمكن حفظ هذا الظهور بواسطة القرينة المتقدّمة فالأقرب إليه هو الحمل على الكراهة، لأجل كونها توجب الحزازة في الصلاة، لا الحرمة النفسيّة، هذا، ولكن القول بالكراهة متروك بين الأصحاب رضوان الله عليهم.

هل يجب تعيين السورة عند البسملة

وهل يجب تعيين السورة عند البسملة حتّى لو عيّن سورة ثمّ عدل عنها بعد البسملة يجب إعادة البسملة، وكذا لو بسمل بلا قصد سورة معيّنة، بل بقصد مطلق القرآنيّة لا يكفي، أو لا يجب فيكتفى في كلا المثالين؟

توضيح المقام يحتاج إلى تقديم مقدّمة وهي أنّ الأجزاء المشتركة للمركّبات يكون على أنحاء.

الأوّل: أن لا يكون للقصد في جزئيّتها للمركّب مدخل أصلاً، حتّى لو أتى بها بقصد مركّب ثمّ بدا له وجعلها جزءاً لمركّب آخر صار كذلك، كما في الخلّ بالنسبة إلى السكنجبين والمركّب الآخر الملتئم من الخلّ والدبس، فلو وضع الخلّ في الإناء بقصد السكنجبين ثمّ بدا له ووضع عليه الدبس صار ذلك الآخر، وهذا واضح، وهكذا الحال في قائمة الباب والسرير ونحو ذلك من أجزاء المركّبات الخارجيّة العينيّة.

الثاني: أن يكون للقصد مدخل في جزئيّته، ولكن لا مدخليّة لقصد حكاية ألفاظ الغير، وهذا كما في الأذكار الصلاتيّة غير القراءة، فإنّ قول: «سبحان» الذي هو الجزء المشترك بين الذكر الصغير والكبير لو أتى به بقصد أحدهما جاز له احتسابه من الآخر بأن يضمّ إليه بقيّة أجزاء الآخر، وهذا أيضاً واضح، والقصد

الذي يكون دخيلاً في هذا القسم هو قصد الذكر الصلاتي.

الثالث: أن يكون للقصد مدخل مع لزوم كونه قصد حكاية ألفاظ الغير، وهذا كما في القراءة الصلاتيّة، فإنّها لا بدّ أن تقع بعنوان الحكاية عن القرآن الذي نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين ﷺ بلسانٍ عربيٍّ مبين.

بيان حقيقة القراءة

ولا بدّ هنا من شرح حقيقة هذه الحكاية:

فنقول: إنّ الحكاية لألفاظ الغير تارةً يكون تصديقيّة فيتّصف بالصدق تارةً وبالكذب أُخرى، وهو كما في قولك: قال زيد كذا، وأُخرى يكون تصوّرية ولا يتّصف حينئذٍ بهما، وهي في هذه الجهة مثل النسبة الخبريّة، فإنّها أيضاً ذات قسمين، فيكون تصديقيّة تارةً، وهي التي تشتمل عليه كلّ قضيّة، ولا يكون في كلّ قضيّة إلّا واحدة وتصوّرية أُخرى، وهي التي ينحلّ إليها النسبة التصديقيّة بملاحظة التقييدات في جانب الموضوع أو المحمول، ومعيار الصدق والكذب هو النسبة الأُولى الأصاليّة دون الأخيرة الانحلاليّة.

مثلاً قولك: زيد العالم جاءني وإن دلّ على قضايا خبريّة انحلالاً، إحداها أنّ زيد موجود في الدنيا، والأُخرى أنّه عالم، والثالثة وهي القضيّة المقصودة بالأصالة أنّه جاءني، ولهذا قيل: إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، إلّا أنّ الصدق والكذب لا يتعدّد بواسطة هذه النسب، فلو لم يكن الزيد موجوداً لا يلزم أن يكون قد كذب ثلاثاً، ووجهه ما ذكرنا من أنّ هذه النسب نسب تصوّريّة لا تصديقيّة.

وحينئذٍ فنقول: هكذا الحال في جانب حكاية اللفظ عن اللفظ، فتارةً يكون تصديقيّة، وأُخرى تصوّريّة، والأُولى قد عرفت مثالها، والثانية كما لو تكلّمت بكلام بعنوان حكايتك عن الكلام الصادر عن الغير، فيكون سمت الألفاظ الصادرة منك سمت النقوش في الكتابة في أنّها تحكي عن الألفاظ، والألفاظ المحكيّة تحكي عن المعاني، فالكاتب يقصد المعاني بواسطتين، كذلك هذا المتكلّم أيضاً يقصد بألفاظ نفسه حكاية ألفاظ غيره ويقصد المعاني بتلك الألفاظ المحكيّة، فحال هذه الحكاية حال حكاية الألفاظ عن معانيها والنقوش الكتبيّة عن ألفاظها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا أمر الشارع بقراءة إحدى السور القرآنيّة فاختيار التعيين وإن كان بيد المكلّف وليس مأموراً بالسورة المعيّنة، إلّا أنّ امتثاله لا يحصل إلّا بقراءة إحدى المعيّنات المتميّزة كلّ واحدة منها عن غيرها بالمميّزات الشخصيّة التي لا تنطبق إلّا على شخص نفسها، مثلاً سورة الجحد عبارة عن القطعة المعيّنة المحدودة بالبسملة الشخصيّة من أوّلها والكلمة الكذائيّة في آخرها، وهكذا سورة التوحيد وغيرها، وقد فرضنا أنّ قوام الحكاية بجعل اللفظ مشيراً إلى لفظة الغير، وإذا كان ألفاظ السور القرآنيّة مشخّصات معيّنات في أنفسها فلا محيص إلّا عن الإشارة إلى أشخاصها في صيرورة الكلام متّصفاً بكونه قراءة للسورة، نعم لا يشترط في اتّصافه بجنس القرآنيّة هذا القصد، بل يكفي الإشارة إلى البسملة الجامعة بين جميع البسملات التي أنزل بها جبرئيل.

والحاصل أنّ قراءة البسملة تارةً يجب بعنوان قراءة القرآن، وأُخرى بعنوان كونها جزءاً من إحدى السور، وهذا الأخير لا يصدق إلّا مع قصد التعيين، إذ بدون التعيين والقصد إلى المبهم اللابشرط لا يصدق أنّه قرأ جزءاً من هذه أو هذه أو هذه، والمفروض أنّ على عهدتنا قراءة واحدة من هذه المعيّنات بنحو

النكرة والفرد المردّد.

فحينئذٍ فالأمر بقراءة واحدة من هذه السور يكون نظير الأمر بالأمر لواحد من أفراد الإنسان، فإنّ الخروج عن امتثال هذا الأمر هل يحصل إلّا بأن يأمر المأمور واحداً معيّناً من الأشخاص الإنسانيّة؟ وهل يكتفى بمجرّد إصدار الأمر إلى واحد لا معيّن بين آحاد معيّنين، فالآمر وإن لم يطلب إلّا النكرة والفرد المردّد بحيث يصحّ سلب المطلوبيّة عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الخصوصيّات، إلّا أنّ المأمور لا مفرّ له عن الامتثال في ضمن أحد المعيّنات.

وهكذا الحال في مقامنا، فإذا قيل: إقرأ واحدةً من هذه السور، فلا يحصل امتثال هذا الأمر إلّا بالإشارة والحكاية الذهنيّة عند التلفّظ بالألفاظ المشتركة بين السور مثل البسملة إلى واحدة معيّنة من تلك السور، فإن قصد الإشارة إلى الذات المبهمة المأخوذة اللابشرط فهو كما لو أمر المأمور في المثال واحداً غير معيّن من الرجال، فكما ليس ذلك امتثالاً لقول المولى: مُر واحداً من أفراد الإنسان، فكذلك هذا لا يكون امتثالاً لقوله: إقرأ واحدة من السور القرآنيّة، إذ من المعلوم أنّ قراءة واحدة معيّنة من المعيّنات لا يتحقّق إلّا بالإشارة إلى تمامها من صدرها إلى ذيلها بخصوصيّاتها المشخّصة لها، فإن أتى ببعض أجزائها المشتركة بقصد الإبهام واللاتعيين فقد أخلّ بإكمال السورة الشخصيّة بالنسبة إلى ذلك الجزء، فإنّه قد أشار إلى الجهة الجامعة دون الجهة الخاصّة بهذه السورة المقروءة.

وعلى هذا فيقوى عدم الاكتفاء بالقصد الإبهامي، كما لا يكتفى بالقصد التعييني للغير.

فإن قلت: إذا قصد الإبهام فلا يخلو إمّا يكون مقروّة قرآناً أو خارجاً منه رأساً، لا سبيل إلى الثاني، وعلى الأوّل فلا يخلو إمّا يكون جزء سورة معيّنة أو قابل

لأن يضمّ إلى بقيّة أيّ سورة شاء المكلّف، فيصير جزءاً لها، وحيث لا سبيل إلى الأوّل قطعاً يتعيّن الثاني.

قلت: كونه قرآناً مسلّم، لكنّه حكاية للجامع دون شخص من الأشخاص، فإنّ الجامع وإن كان لا يمكن أن يوجد إلّا في ضمن الفرد، أمّا حكايته لا في ضمن الفرد كالعلم به كذلك فهي بمكان من الإمكان.

وبعبارةٍ أُخرى: الجامع في مقام الوجود اللفظي كالوجود العلمي والتصوّري قابل لأن يتلبّس بالوجود منفكّاً عن الأفراد وإن كان غير قابل لذلك في مقام الوجود الخارجيّ، وقد عرفت أنّ سنخ الحكاية في مقامنا سنخ حكاية الألفاظ عن معانيها، فالألفاظ المقروّة الحاكية الصادرة منّا بقصد الحكاية عن الألفاظ الشخصيّة المنزلة بالنزول الشخصي وجودات لفظيّة لمحكيّاتها، فإن أُريد بها الحكايه عن جامع بسم الله الرحمن الرحيم الوارد في التنزيل بلا إشارة إلى تنزيل خاصّ كان اللفظ وجوداً حكائيّاً لفظيّاً عن الجامع دون الفرد، وإن أُريد التنزيل الخاصّ المتعقّب بقوله تعالى: قل هو الله أحد، مثلاً كان وجوداً لفظيّاً للقرآن الخاصّ المسمّى بالإسم الخاصّ.

وبالجملة فلا إشكال في عدم كفاية قصد الإبهام، فضلاً عن قصد تعيين الخلاف بعد لزوم قراءة سورة معيّنة من المعيّنات.

اللهمّ إلّا أن ينكر ثبوت التكليف بقراءة سورة معيّنة كان اختيار تعيينها بيد المكلّف بحيث دخل المقروّ تحت أحد الأسماء المعيّنة، بل المتيقّن من الأدلّة قراءة طبيعة سورة كاملة، وأمّا لزوم كونها مسمّاة بأحد الأسماء المعيّنة من التوحيد أو الجحد أو نحوهما فلا دليل عليه.

وحينئذٍ فإذا قرأ البسملة بدون قصد شيء إلّا كونها قرآناً فلا شبهة في أنّه قد

حكى وقرأ جزءاً من السور وإن كان لم يسمّ باسمٍ خاصّ، لكنّه لا يخرج عن الجزئيّة لمطلق السورة، فإذا ضمّ إليها بقيّة سورة التوحيد مثلاً فقد أتى بما هو مصداق لطبيعة السورة الكاملة، أمّا البقيّة فواضح، لأنّه إذا قرأ الخاصّ فقد قرأ العامّ، وأمّا البسملة فالمفروض أنّه قراءة للعامّ، فالسورة الكاملة تحقّقت، غاية الأمر غير مسمّاة بأحد الأسماء المعيّنة، وهو أيضاً لا يضرّنا.

وبعبارةٍ أُخرى: فرق بين ما إذا ورد الأمر بالطبيعة التي لا يمكن امتثالها في الخارج إلّا بالإتيان بأفرادها المشخّصة كما في: جئني برجل، وبين الأمر بالطبائع التي يكون تفوّهها بالقصد، مثل البيع والعتق، فإذا قال: بع أحد عبديك، أو أعتقه، فكما أنّ له مصداقاً خاصّاً معيّناً، كذلك له مصداق لا معيّن، وهو أن يبيع الكلّي الموصوف بالوحدة من عبديه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ للقصد مدخل في تحقّقه كما عرفت، فما المعيّن للزوم جعل المقروّ معنوناً بأحد العناوين الخاصّة حتّى يلزم منه عدم الاكتفاء بقصد الإبهام؟

وفيه أنّ الحكم بيننا وبينك العرف، فهل ترى إذا قيل: بعني أحد عبديك يفهمون منه الكلّي الطبيعي الذي أحد أفراده بيع الكلّي، أو أنّ المتفاهم منه النكرة، والفرد المردّد الذي ينحصر امتثاله في بيع هذا المعيّن أو ذاك المعيّن.

وهكذا الكلام في مقامنا إذا قيل: إقرأ سورة، لا يفهمون منه طبيعة كلّية أحد مصاديقها الجامع بين السورتين أو السور، بل المستفاد هو النكرة، وقد عرفت انحصار امتثالها في الإتيان بواحدة من المعيّنات، والله العالم.

ثمّ إنّه ينبغي أن يعلم أنّ التعيين اللازم في المقام أعمّ من التفصيلي والإجمالي الارتكازي وإن كان مغفولاً عنه تفصيلاً، فلو رأى نفسه في أواخر سورة أو

أواسطها يكفيه ذلك، إذ يكشف عن أنّ المؤثّر في نفسه إلى قراءة هذا المعيّن كان داعياً مكموناً غير ملتفت إليه تفصيلاً، وكفى به تعييناً.

وكذا هو أعمّ من الإشارة التفصيليّة أو الإشارة الإجماليّة، بمعنى أن يشير إلى وجه من وجوه السورة، كما إذا لم يعرف السورة المقصودة إلّا بعنوان التوحيد فقرأ البسملة بهذا القصد ليقرأ البقيّة بتعليم غيره.

والظاهر أنّ من هذا القبيل ما إذا عيّن السورة بعنوان ما يختاره بعد البسملة في علم الله تعالى، وليس هذا قولاً بكفاية قصد الإبهام، فإنّ القائل بذلك يقول: إنّ القاري بعد ما لم يقصد إلّا الإبهام يصحّ له بعد ذلك ضمّ الخصوصيّة، ونحن قلنا: لا يعقل انقلاب الواقع عمّا وقع، وأمّا في ما نحن فيه فالمقرّ من أوّل وجوده متخصّص بخصوصيّة واقعيّة معلومة عند الله مجهولة عندنا.

فروع

الأوّل

إذا علم أنّه حين البسملة عيّن إحدى السورتين من الجحد أو التوحيد ونسي ما عيّنه، فإن قلنا بجواز العدول من إحدى السورتين إلى صاحبتها فالأمر سهل، إذ يقرأ إحداهما ببسملة مستأنفة بقصد القربة المطلقة. فأمّا أنّه كانت البسملة الأُولى بقصد هذه أو بقصد أُختها فعلى الأوّل لا يلزم إلّا تكرار البسملة بقصد القربة المطلقة، وهو غير مضرّ. وعلى الثاني فاللازم هو العدول من إحداهما إلى أُختها، والمفروض جوازه.

وإن قلنا بعدم الجواز كما لا يجوز منهما إلى غيرهما، فإن قلنا بجواز القران كان الأمر أيضاً سهلاً، لأنّه يختار إحداهما فيأتي ببقيّتها ثمّ يأتي بالأُخرى مع البسملة، فإن كانت البسملة الأُولى بقصد التي أتى ببقيّتها فاللازم قران السورتين الكاملتين، وإن كانت بقصد الثانية فاللازم القران بين سورة كاملة وأُخرى ناقصة، وعلى كلّ حال فلا مانع حسب الفرض من جواز القران بكلا قسميه.

وإن قلنا بعدم جواز القران فربما يقال بإمكان التصحيح أيضاً بأن يقرأ بقيّة إحداهما بقصد القربة المطلقة ثمّ تمام الأُخرى كذلك، فإنّ القران الممنوع هو أن يأتي بهما معاً بقصد الجزئيّة للصلاة.

الثاني

لو شكّ في أنّه عيّن حين البسملة أيّ سورة من السور فالظاهر بقاء التخيير له، بمعنى أنّه الآن يختار أيّ سورة شاء بإعادة البسملة، لأنّه يشكّ في أنّه هل زال التخيير الذي كان قبل البسملة وتبدّل بخصوص إحدى السورتين من الجحد والتوحيد، أو أنّه باقٍ بحاله، فالأصل بقاؤه.

الثالث

لو شكّ أنّه هل عيّن سورة حين البسملة أو قرأها على وجه الإبهام، فإن قلنا بعدم كفاية قصد الإبهام فمقتضى القاعدة لزوم الإتيان ثانياً بقصد التعيين.

فإن قلت: ما المانع من إجراء قاعدة التجاوز في البسملة؟

قلت: ليس للإتيان بالبسملة على وجه الإبهام محلّ معيّن حتّى يكون الإتيان في غيره إتياناً في غير المحلّ، وإجراء القاعدة إنّما يصحّ في ما إذا اشتغل ببقيّة السورة المعيّنة ثمّ شكّ هذا الشكّ، وأمّا إذا لم يشتغل بعد كما هو المفروض فلا مورد لها، فمقتضى قاعدة الاشتغال بإتيان السورة الكاملة المتوقّف على قصد التعيين هو ما ذكرنا من الإعادة للبسملة بقصد التعيين، وإن قلنا بكفاية قصد الإبهام فالظاهر أنّ أصالة عدم التعيين للحكم بجواز قراءة أيّة سورة شاء غير جارية، إذ لا يثبت به عنوان السورة الكاملة التي هي المأمور بها، وهذا واضح.

الرابع

لو كان بانياً على قراءة سورة فنسي وشرع في غيرها، ثمّ التفت في أثنائها أو بعد تمامها كفى ذلك، لأنّ هذه السورة قد أتى بها بالداعي الارتكازي الحادث بعد نسيان الداعي الأوّلي، وقد تقدّم كفاية الداعي الارتكازي في مقام التعيين، من غير فرق بين كون السورة المقروّة عادة له وعدمه.

نعم هذا في ما إذا علم بعدم تخلّل حالة جديدة له في الأثناء قبل هذا الحال، وأمّا لو احتمل أنّه كان قد أتى بالبسملة بقصد تلك السورة، ثمّ نسي وقرأ هذه التي بيده فأصالة عدم طروّ النسيان جارية، ولا يرد إشكال المثبتيّة هنا، لأنّها أصل عقلائي ومن جملة الأمارات المعتبرة عندهم.

الخامس

يجوز العدول من كلّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، أو ما لم يبلغه على الخلاف، إلّا من الجحد والتوحيد، فإنّه لا يجوز العدول منهما إلى غيرهما بمحض الشروع إلّا في يوم الجمعة إلى خصوص الجمعة والمنافقين، فها هنا أُمور:

أحدها: جواز العدول من سائر السور غير الجحد والتوحيد.

والثاني: تقييد الجواز في هذا الموضوع بكون العدول قبل بلوغ النصف أو قبل تجاوزه على الخلاف.

والثالث: عدم الجواز من السورتين إلى غيرهما بمجرّد الشروع.

والرابع : استثناء ظهر الجمعة من هذا الحكم، فيجوز فيه العدول من هاتين أيضاً إلى الجمعة والمنافقين، وهل يكون مقيّداً بالحدّ المذكور في سائر السور أو لا، فيه أيضاً محلّ للكلام.

أمّا الدليل على الأوّل فهو أنّه مقتضى الأصل الأوّلي، توضيح ذلك أنّا إمّا نقول بأنّ المأمور به طبيعة السورة الكاملة أو النكرة والفرد المردّد، فعلى الأوّل لا إشكال في أنّ العقل حاكم بأنّ تعيين المصداق باختيار المكلّف إلى أن يأتي بفرد تامّ، فإنّه حينئذٍ يحصل الامتثال ويسقط الطلب، وأمّا ما لم يأتِ بالفرد تماماً ولو كان في أثناء إتيانه فله الاختيار ورفع اليد عمّا بيده.

نعم لو قلنا بأنّ الطبائع التي مصاديقها تدريجيّة الحصول ينقلب التكليف بعد الشروع في فرد إلى التكليف بإيجاد الباقي وإتمام ما بيده، فلا يبقى له الاختيار بين إحداث فرد آخر وبين إتمام هذا الفرد، لأنّ المقدار الذي دلّ العقل بإثبات التخيير فيه هو التكليف الأوّلي بإحداث الطبيعة، وقد انقلب ذلك التكليف إلى تكليف آخر بإتمام ما شرع فيه، ولا دليل على التخيير بينه وبين اختيار إحداث فرد آخر، لكنّ الحقّ خلاف هذا المبنى.

وعلى الثاني كما هو الظاهر فالتخيير بين الأفراد حينئذٍ يكون شرعيّاً، فكأنّه قيل: إقرأ إمّا سورة الجحد وإمّا سورة التوحيد إلى آخر السور، وما دام لم يأتِ بالمصداق الخارجي لواحد من هذه المعيّنات كان مقتضى التخيير المذكور بقاء الاختيار بيده، لأنّ الواجب التخييري إنّما يسقط بإتيان أحد الأبدال، وهو حال كونه في أثناء السورة غير آتٍ بواحد من الأبدال، لأنّها السور التامّة.

فقد تحقّق أنّ مقتضى الدليل الأوّلي جواز العدول، ولا يتصوّر مانع إلّا

من وجوه ثلاثة :

أحدها : لزوم الإبطال المحرّم بالآية، والجواب هو الفرق بين الإبطال والإعراض، مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ المراد هو إبطال العمل بحبط ثوابه بالمعصية المتأخّرة.

وثانيها : لزوم القران. وفيه أنّه لا مانع منه كما يأتي في محلّه.

وثالثها : لزوم الزيادة العمديّة حيث يصير ما قرأه أوّلاً متّصفة بالزيادة بعد العدول، والجواب أنّ الذي دلّ عليه الدليل كون إحداث الزائد مبطلاً، وأمّا إعطاء وصف الزائدي على الشيء الموجود فلا يستفاد من الأدلّة إبطاله، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومنه أيضاً ما إذا استأنف الكلمة المشكوك في صحّتها قبل إتمامها، فإنّه على فرض صحتها واقعاً تصير زائدة عمداً، مع أنّه لا يمكن الالتزام به ظاهراً. هذا هو الكلام في ما هو مقتضى القاعدة.

وأمّا النصوص الخاصّة الواردة في المسألة فمنها : صحيحة عمرو بن أبي نصر «قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يقوم في الصلاة يريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد وقل يا أيّها الكافرون ؟ فقال عليه السلام : يرجع من كلّ سورة إلّا قل هو الله أحد وقل يا أيّها الكافرون»[1].

ومنها : صحيحة الحلبي «قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد ؟ قال عليه السلام : لا بأس، ومن افتتح بسورة ثمّ بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس، إلّا قل هو الله أحد، لا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

قل يا أيّها الكافرون»[١].

ومنها: موثّقة عبيد بن زرارة «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أُخرى، قال عليه السلام: فليرجع إلى السورة الأُولى، إلّا أن يقرأ بقل هو الله أحد، قلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة، فقرأ قل هو الله أحد، قال عليه السلام: يعود إلى سورة الجمعة»[٢].

ومنها: موثّقته الأُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، فقال عليه السلام: له أن يرجع إلى ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها»[٣].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة، فيقرأ قل هو الله أحد؟ قال عليه السلام: يرجع إلى سورة الجمعة»[٤].

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامضِ فيها ولا ترجع، إلّا أن تكون في يوم الجمعة، فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين»[٥].

ومنها: خبر عليّ بن جعفر المرويّ عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن رجل أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٥) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

ثمّ يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال عليه السلام: نعم ما لم تكن قل هو الله أحد وقل يا أيّها الكافرون، وسألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال عليه السلام: بسورة الجمعة وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرهما وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها[1] وارجع إليهما»[2].

ومنها: ما عن الشهيد في الذكرى نقلاً من كتاب نوادر البزنطي عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يريد أن يقرأ السورة، فيقرأ في أُخرى، قال عليه السلام: يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف»[3].

ومنها: ما عن كتاب دعائم الإسلام «قال: وروينا عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه قال: من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثمّ رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأُخرى، إلّا أن يكون بدأ بقل هو الله أحد، فإنّه لا يقطعها، وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها إلى غيرهما، وإن بدأ بقل هو الله أحد قطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة تجزيه خاصّة»[4].

ومنها: ما عن الفقه الرضوي عليه السلام «قال: وقال العالم: لا تجمع بين السورتين في الفريضة، وسئل عن رجل يقرأ في المكتوبة نصف السورة، ثمّ ينسى فيأخذ في

---

(١) قال الأُستاذ العلّامة دام ظلّه: يحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: فاقطعها من أوّلها أي من أصلها مبالغة في العدول، لا أن يكون المقصود تقييد الجواز بالأوّل. منه عفي عنه وعن والديه.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الأُخرى حتّى يفرغ منها، ثمّ تذكّر قبل أن يركع ؟ قال عليه السلام : لا بأس به وتقرأ في صلاتك كلّها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبّح اسم ربّك الأعلى، وإن نسيتها أو واحدة منها فلا إعادة عليك، فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة، وإن لم تذكرها إلّا بعدما قرأت نصف سورة فامضِ في صلاتك »[1].

هذه جملة ما عثرت من أخبار الباب، فمقتضى إطلاق جملة منها واردة في مقام البيان عدم التحديد للجواز، ومقتضى بعضها التحديد بالثلثين، ومقتضى بعض آخر التحديد بعدم تجاوز النصف، وهو قوله : وإن بلغ النصف، حيث إنّ الظاهر أنّه في مقام ذكر أخفى الأفراد، ومقتضى بعض التحديد بعدم بلوغ النصف وهو قوله : ما لم يأخذ في نصف السورة.

فقد يقال : إنّه يعامل مع هذه المضامين معاملة الإطلاق والتقييد، أمّا بين الطائفة الأُولى والثانية فواضح، وأمّا بين الثانية والثالثة فبأن يقال : إنّ ما بين المصلّي وبين الثلثين طبيعة كلّية صادقة على أفراد منها النصف، ففي الخبر الثالث صرّح بلزوم هذا الفرد من تلك الطبيعة وعدم كفاية ما بعده، فيقيّد ذلك الإطلاق بهذا التقييد، وأمّا الخبر الأخير فهو ظاهر في عدم الجواز في النصف، والخبر الثالث نصّ في الجواز فيه، فليحمل ذلك الظاهر على هذا النصّ ويقال بعدم إرادة المفهوم بالنسبة إلى نفس النصف.

لكن يمكن أن يقال بجريان مثل ذلك بالنسبة إلى خبر الثلثين وقوله : وإن بلغ النصف بتقريب أنّ ما يذكر بعد « إن » الوصليّة وإن كان ظاهراً في أنّه ليس أخفى منه

---

(١) فقه الرضا عليه السلام : ١١.

موجوداً، ولكن قد يذكر غير الأخفى، أعني: ما إذا كان للأخفى مراتب، فيصحّ جعل المرتبة الدنيا تلو «إن» ولهذا قد يذكر المرتبة القصوى بعد ذلك بكلمة «بل» الدالّة على الترقّي، فيقال في ما نحن فيه مثلاً: بل وإن تجاوز النصف.

وبالجملة، فقوله عليه السلام: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها صريح في الجواز في السدس المتّصل بالنصف عقيبه، وقوله عليه السلام: يرجع وإن بلغ النصف، ظاهر في كون هذا السدس خارجاً عن حكم الرجوع، فليحمل هذا الظاهر على ذلك النصّ.

وحينئذٍ فإن ثبت إجماع على نفي هذا المعنى بواسطة كونهم رضوان الله عليهم بين قولين لا ثالث لهما أعني: القول بعدم بلوغ النصف والقول بعدم مجاوزته فيصير ذلك موجباً لسقوط «حتّى الثلثين» عن الحجّية، وإن لم يثبت فمقتضى الجمع الخبري هو الجواز إلى الثلثين، لكنّ الأحوط الاقتصار على النصف خروجاً عن شبهة الإجماع.

بقي الكلام في الدليل على ثبوت هذا التحديد بأيّ معنى اخترناه بالنسبة إلى الجحد والتوحيد.

قد يقال بأنّهما يندرجان تحت إطلاق دليل التحديد، غاية الأمر استثني منه هاتان السورتان بالنسبة إلى غير صلاة الجمعة، فبقيتا تحته بالنسبة إلى صلاة الجمعة.

وفيه أنّ المرجع إطلاق دليل الترخيص في العدول منهما يوم الجمعة إلى الجمعة والمنافقين، والخبر المحدّد ناظر إلى مطلق السور، وقد فهمنا استثناء السورتين من هذا الحكم، وليس مفاده التحديد في كلّ سورة قابلة للعدول، بل مفاده تجويز العدول من كلّ سورة إلى كلّ سورة ممّا عداها محدوداً بالغاية المذكورة، وبعد فرض

استثناء السورتين عن هذا الحكم كيف يمكن التمسّك بغايته، بل الحكم إطلاق الدليل الدالّ على جواز الرجوع منهما إلى الجمعة والمنافقين، حيث إنّ أدلّته ممّا سوى الرضوي غير مشتمل على التحديد، نعم حدّده الرضوي بقوله: فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع، فإنّه وإن لم يرد في خصوص السورتين، لكنّه وارد في خصوص صلاة الجمعة، لكن الكلام في حجّيته وإن أصرّ المحدّث العلّامة النوري قدّس سرّه عليها.

وقد يقال بأنّه وإن لم يمكن التمسّك بإطلاق أخبار التحديد المتقدّمة لما ذكرت، لكن بعد إطلاقها في سائر السور بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة يثبت ذلك في السورتين بطريق الأولويّة القطعيّة، بيانها أنّ تلك السور مع عدم كونها عند الشارع بمثابة هاتين السورتين من الاهتمام، ولهذا جوّز الرجوع من تلك إلى أيّ سورة في جميع الصلوات ولم يجوّزها في هاتين، إلّا في خصوص يوم الجمعة إلى خصوص الجمعة والمنافقين إذا لم يجوّز العدول منها إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة حسب الإطلاق المذكور، فلو كان العدول من هاتين جائزاً بغير تحديد حسب إطلاق دليله لزم كون هاتين مع أهمّيتها من تلك أسوأ حالاً من تلك، فاللازم تقييد الإطلاق الثاني لئلّا يلزم هذا المحذور المقطوع الخلاف.

وفيه أنّه بعد تسليم هذه الأولويّة على وجه يورث القطع أنّ الأمر غير منحصر بهذا الطريق، بل يمكن بطريق آخر وهو رفع اليد عن الإطلاق الأوّل أعني: إطلاق أخبار التحديد في سائر السور بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة، فإنّه إذا رفعنا اليد عن الإطلاق بالنسبة إلى هذا الفرد وقلنا بالجواز وإن جاوز الثلثين ارتفع المحذور من البين، وإذن فالأمر دائر بين هذين الإطلاقين، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيحصل الإجمال ويرجع إلى مقتضى الأصل

الأوّلي الذي هو الجواز كما عرفت، فيقال بجواز العدول يوم الجمعة إلى الجمعة والمنافقين بلا تحديد بغاية، من غير فرق بين السورتين وغيرهما من سائر السور.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال بأنّ الحكمين أعني: جواز العدول من غير السورتين في غير الجمعة والعدول منهما في يومها ليسا من سنخ واحد، والأولويّة إنّما نسلّمها مع كونهما من سنخ واحد، بمعنى أنّه لو كان الحكم في كلا المقامين بجواز العدول راجعاً إلى عدم الاهتمام بشأن المعدول عنه وأنّه لا يقع المكلّف بواسطة الشروع فيه في المضيقة من أجله حتّى لا يجوز له رفع اليد عنه، بل هو مرخّص في ذلك، فإن كان حكم العدول من السورتين في يوم الجمعة بهذا اللسان كما هو كذلك بالنسبة إلى سائر السور في غير يوم الجمعة كان للأولويّة وجه.

ولكن لقائلٍ أن يمنع ذلك ويقول: لسان العدول في سائر السور وإن كان كذلك، ولكن في السورتين بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين يكون بوجه الأمر ولو ندبيّاً لإدراك فضل سورتي الجمعة والمنافقين، لا بنحو الترخيص لأجل عدم الاهتمام بشأن التوحيد والمجد.

لا يقال: أنّى لك بإثبات ذلك مع أنّ لسان الأخبار في البابين لسان واحد، فإن كان نظرك إلى صيغة الأمر الموجود في الثاني فهي موجودة في كليهما، والحقّ أن صيغة الأمر في كليهما لكونها واردة مورد توهّم الحظر مفيدة للإباحة والترخيص، فلا مزيّة لأحدهما على الآخر.

لأنّا نقول: ما ذكرت بالنسبة إلى أخبار العدول في غير يوم الجمعة حقّ لا محيص عنه، ولكن بالنسبة إلى أخبار العدول في يوم الجمعة إلى الجمعة والمنافقين محلّ منع، وذلك بواسطة ملاحظة كثرة التشديدات الواردة في الأخبار بقراءة السورتين في صلاة الجمعة، حتّى أنّ في بعضها: من قرأ غيرهما فلا صلاة له، أو:

فلا جمعة له، أو: يعدل بنيّته إلى النافلة وبعد التسليم يعيد الصلاة، فهذه الأخبار يوجب ظهور هذا الأخبار الواردة في المقام في ما ذكرنا، ففادها بعد ملاحظة هذه الأخبار أنّ الاهتمام بشأن الجمعة والمنافقين يكون بحدّ لو شرعت في غيرهما أيّ سورة كان فلا بدّ لك من الرجوع إليهما.

فإن قلت: مقتضى إطلاق أخبار التحديد في غير السورتين كما اعترفت به ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية حتّى في يوم الجمعة بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين، فقد لزم المحذور السابق أعني: لزوم كون الجحد والتوحيد أسوأ حالاً من سائر السور، حيث لا يجوز من سائر السور العدول بعد النصف، ويجوز منهما مطلقاً، وما ذكرت من اختلاف لسان الحكمين إنّما هو بالنسبة إلى ما قبل الغاية، وأمّا بعدها فإطلاق تلك الأدلّة يقتضي عدم الجواز، وإطلاق هذا الدليل يقتضي الجواز بل الاستحباب، وهذا عين المحذور.

قلت: الحكم المذكور في الصدر عبارة عن حكم «إرجع» على وجه الترخيص، والغاية مرتبطة بهذا الحكم، فإذا ورد في خبر منفصل حكم ارجع على نحو الأمر فهو استثناء عن نفس المغيّا، فكأنّه قيل: حكم ارجع الترخيصي في هذا المقام مبدّل بارجع الأمري، فلا يرتبط الغاية المتّصلة بحكم ارجع الترخيصي بارجع الأمري بعد استثنائه عن نفس المغيّا.

ألا ترى أنّا لو كنّا قائلين بوجوب الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة وكان ارجع محمولاً على الوجوب فهل كان ارتباط للغاية به؟ كلّا وحاشا، فهكذا إذا حملناه على الأمر الاستحبابي.

وعلى هذا فنقول باستحباب العدول من كلّ سورة إلى الجمعة والمنافقين بلا تحديد بغاية، لقوله عليه السلام في خبر عليّ بن جعفر بعد الأمر بقراءة الجمعة والمنافقين

في الجمعة : وإن أخذت في غيرهما وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها وارجع إليهما. ويدخل في عموم غيرهما سورة الجحد أيضاً، والظاهر من قوله : من أوّلها، أي من أصلها.

ثمّ هل العدول إلى الجمعة والمنافقين في السورتين مطلقاً وفي غيرهما بعد النصف مخصوص بما إذا كان الأخذ في السورة المعدول عنها نسياناً أو بعثه وما إذا كان عمداً ؟ مقتضى جملة من الأخبار الاختصاص بصورة القراءة وقد كان مريداً للجمعة والمنافقين، وقد عرفت التصريح بذلك في الرضوي.

وأمّا قوله : وإن أخذت في غيرهما إلى آخر ما تقدّم نقله فلا اطمئنان بالإطلاق فيه، نعم لا إشكال في غير السورتين قبل النصف، فإنّه قد ورد التصريح بجواز العدول مع العمد أيضاً، فراجع، وإذن فالمرجع بالنسبة إلى السورتين عمومات المنع من العدول، هذا.

ويمكن الخدشة في ذلك أمّا أوّلاً : فلأجل أنّ منع الإطلاق في قوله : وإن أخذت في غيرهما، لا وجه له.

وأمّا ثانياً : فلأجل أنّ التقييد في سائر الأخبار في كلام السائل إلّا في قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي : إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامضِ فيها ولا ترجع إلّا أن يكون في يوم الجمعة إلخ، ومن المعلوم أنّه لم يقصد به التقييد بالنسبة إلى حكم فامضِ ولا ترجع، للعلم بثبوتها حال العمد أيضاً، وإنّما الغرض من ذكر ذلك أنّ الإنسان لا داعي له غالباً إلى العدول مع العمد، وحصوله منحصر في حال النسيان، فيعلم من ذلك أنّ الحال كذلك بالنسبة إلى الاستثناء، أعني : قوله : إلّا أن يكون في يوم الجمعة، فكما أنّ المستثنى منه ثابت للمطلق من العامد والناسي، فكذلك المستثنى، وذكر الناسي في كليهما

لأجل المثال، لا للخصوصيّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا وإن سلّمنا عدم وجود الإطلاق، لكن الرجوع إلى عمومات المنع أيضاً غير جائز، وذلك لجريان عين ما ذكره شيخنا المرتضى ﷺ في مبحث الاستصحاب من الرسائل، وفي مبحث خيار الغبن من المكاسب وجهاً لعدم جواز الرجوع إلى العموم في فرد بعد خروجه في زمان وأنّ المرجع فيه الأصل العملي في هذا المقام وإن لم يكن من مصاديق ذلك العنوان، فإنّ الذي يكون وجهاً له هو أنّ العموم اللفظي غير متعرّض إلّا للأفراد دون الأحوال والأزمان، وإنّما إثبات العموم بالنسبة إليهما يكون بتوسّط مقدّمات الإطلاق، وهي متفرّعة على دخول ذات الفرد في العموم اللفظي ومتأخّرة عنه رتبةً، بمعنى أنّه لا بدّ أوّلاً من إثبات أنّ ذات الفرد داخل في المراد الجدّي من العموم حتّى يحكم بمعونة المقدّمات أعني أنّه أعطى لفظه في مقام البيان بلا ضمّ قيد بتسرية الحكم في الأزمان والأحوال.

وأمّا إذا علم بخروج ذات الفرد في زمان أو في حال على وجه لم يرجع إلى تقييد العنوان أو تنويع الموضوع فلا يبقى مجال للتمسّك بالإطلاق، لأنّ هذا الفرد فرد واحد ولم ينعقد في العموم اللفظي بالنسبة إليه إلّا دلالة واحدة، وقد فرض سقوطها.

نعم لو فرض أنّ العامّ جعل الفرد بحسب الأزمان أو بحسب الأحوال أفراداً فإذا سقط دلالته بالنسبة إلى فرد من أفراد هذا الفرد يبقى دلالته بالنسبة إلى سائر الأفراد، وأمّا إذا لم يعتبره إلّا فرداً واحداً كما هو كذلك واقعاً فليس هناك دلالات بعدد الأحوال الموجودة فيه، ولا بحسب الأزمان الجارية عليه، وإنّما يحكم بثبوت الحكم في تمامها بتوسّط المقدّمات، فلو قام دليل على خلاف العامّ في زمان أو حال

ينظر إلى ذلك الدليل المخرج هل جعل هذا الزمان أو الحال قيداً للعنوان أو للموضوع، كما إذا لم يوجب الوفاء المقيّد بكذا أو وفاء العقد المقيّد بكذا، فيحكم بإسراء ضدّ هذا القيد إلى العامّ، فيجعل الوفاء أو العقد في أوفوا بالعقود مقيّداً بخلاف ذلك القيد، أو أنّه غير متصدّ إلّا لإخراج الذات، غاية الأمر مقرونة ببعض الأحوال والأزمان المحتمل دخلها في الإخراج وعدم الدخل، فحينئذٍ يسقط المقدّمات بالنسبة إلى غير الزمان أو الحال المتيقّن، والمرجع هو الأصل العملي، إذ لا يلزم من ثبوت حكم العامّ في غيرهما حفظ العموم، ولا من عدم ثبوته زيادة تخصيص، بل هو فرد واحد خرج عن العموم، سواء ثبت فيه بعد ذلك حكم العموم أم لم يثبت.

ومن هنا يعلم أنّه لا فرق في ما إذا خرج فرد في زمان بين كونه في أوّل زمان وجوده أو وسطه أو آخره، لاتّحاد الملاك المذكور في الجميع، وإنّما يفرق الحال لو كان الملاك حفظ الاستمرار وعدمه، فيقال بأنّ الاستمرار محفوظ في الأخيرين دون الأوّل.

ولكنّك عرفت أنّه لا مساس له بمسألة الاستمرار، بل الملاك عدّ الفرد بحسب النظر اللفظي في العامّ أفراداً أو فرداً واحداً بحسب الأزمان والأحوال، ولا فرق في ذلك بين الأقسام المذكورة.

وعلى هذا فنقول في مقامنا: قد خرج من عموم تحريم العدول من السورتين إلى شيء ممّا سواهما في شيء من الصلوات سورتا الجمعة والمنافقين في خصوص صلاة الجمعة مقرونتين بحال النسيان، لذكره في كلام السائل، ولم يعلم أنّ للحال المذكورة مدخلاً في هذا الخروج، أو أنّ الخارج هما في جميع الأحوال، فمقتضى ما تقدّم عدم جواز الرجوع إلى تلك العمومات والرجوع إلى الأصل وهو الجواز

كما تقدّم.

وهل الحكم المذكور أعني جواز العدول من السورتين إلى السورتين يعمّ جميع صلوات يوم الجمعة حتّى الصبح والعصر، أو يخصّ الظهر والجمعة، أو يخصّ الأخير؟ حكي عن الحدائق تقوية الأخير، نظراً إلى التصريح بصلاة الجمعة في بعض الأخبار، وما في بعضها الآخر من الإطلاق، كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: إلّا أن تكون في يوم الجمعة فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين، محمول على ذلك التصريح حملاً للمطلق على المقيّد.

واستشكل عليه بعض الأعاظم قدس سره بأنّه فرع كون المطلق والمقيّد متنافيين.

ويمكن منع ما ذكره أمّا أوّلاً: فلمنع الإطلاق في الفقرة المذكورة، إذ فرق بين ذكر لفظ الصلاة مضافاً إلى يوم الجمعة وبين ذكر يوم الجمعة بلا إضافة الصلاة إليه، غاية الأمر أنّه يعلم إجمالاً أنّه ليس بإطلاقه، وإنّما المقصود صلاة هذا اليوم، ولكن الذي يعلم ليس له إطلاق، بل بنحو الإجمال، وليس من مقولة اللفظ حتّى يعرضه الإطلاق.

وأمّا ثانياً: فلأنّا وإن سلّمنا إطلاقها، لكن نمنع ما ذكره من عدم كون المقام من موارد حمل المطلق على المقيّد، فإنّهما وإن كانا غير متنافيين لكونهما مثبتين، إلّا أنّه قد حقّق في الأُصول أنّهما مع ذلك أيضاً يكونان من موارد الحمل المذكور، لكن بشرط أن يعلم وحدة الحكم ولو من جهة وحدة السبب، كما في قوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وقوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، إذ بعد إحراز الوحدة نقول: إمّا أنّ الموضوع لهذا الحكم الواحد هو المطلق، فيكون المقيّد مذكوراً في الدليل الآخر من باب أحد الأفراد، وإمّا أنّ الموضوع هو المقيّد، فيحمل المطلق عليه، وحيث إنّ الثاني أهون من الأوّل فيكون هو المتعيّن، نعم لو لم يحرز الوحدة

فيمكن العمل بكلا الدليلين بلا تصرّف في ظاهر شيء منهما فيقال: هنا حكمان أحدهما متعلّق بالمطلق والآخر بالمقيّد.

وحينئذٍ نقول في مقامنا: قد علمنا أنّ حكم جواز الرجوع إلى السورتين حكم واحد ناشٍ من حفظ شأن السورتين والاهتمام بهما، وهذا الحكم إمّا متعلّق بالمطلق، والمقيّد مذكور من باب أحد الأفراد، إلى آخر ما تقدّم.

لا يقال: يمكن أن يكون حفظ احترام السورتين والاهتمام بهما في خصوص صلاة الجمعة آكد منه بالنسبة إلى سائر صلوات ذلك اليوم، فيكون المطلق ناظراً إلى إثبات الأصل، والمقيّد إلى إثبات التأكّد.

لأنّا نقول: هذا أيضاً أحد أطراف الاحتمال، لكنّه في مخالفة الظاهر بمكان، فإنّ أحداً لا يلتفت إليه إلّا بعد التنبيه، وبعد صرف النظر عن هذا وكون جميع الأخبار في مقام بيان أصل حكم العدول نقول: الأمر دائر بين كون الموضوع لهذا الحكم الواحد هو المطلق أو المقيّد إلى آخر ما تقدّم، هذا.

ولكن لا بدّ أن نعلم أنّا وإن قلنا بحمل المطلق على المقيّد، لكن لا يلزم القول بالاختصاص بخصوص صلاة الجمعة في مقابل صلاة الظهر كما زعمه صاحب الحدائق ﷺ، بل الحقّ هو التعميم إليهما معاً، نعم لا عموم بالنسبة إلى صلاتي الصبح والعصر.

وجه العموم بالنسبة إلى الأوّلين أنّ صلاة الجمعة في لسان الأخبار ـ كما يظهر بالتتبّع فيها ـ ليست إسماً لخصوص الركعتين مع الشرائط المقرّرة، بل إسم للأعمّ منهما ومن الأربع ركعات بغير تلك الشرائط، والشاهد على هذا أنّه قد عبّر بهذا الإسم بالنسبة إلى المسافر، فيعلم منها أنّ صلاة الظهر في يوم الجمعة مسمّاة بصلاة الجمعة، غاية الأمر مع الشرائط المقرّرة يصلّي ركعتين مع الخطبة، وبدونها يصلّي

أربعاً، وأمّا جعل خصوص الأُولى جمعة والثانية ظهراً فهو اصطلاح مستحدث في لسان الفقهاء رضوان الله عليهم، وعلى هذا فيقوي الحكم بالرجوع في كلتيهما، والله العالم بالحقائق.

فرعان :

الأوّل : لو شرع في إحدى سورتي الجحد والتوحيد أو في غيرهما وتجاوز من النصف ثمّ نسي بقيّة السورة أو خاف فوات الوقت بإتمامها بواسطة طولها فهل الواجب بمقتضى تكليفه بالسورة الكاملة الرجوع إلى سورة أُخرى لم يخف فوت الوقت بقرائتها، أو أنّ الواجب بمقتضى تكليفه بترك العدول هو المضيّ في الصلاة بلا سورة، أو هو مخيّر بين الأمرين ؟ وجوه مبنيّة على أنّ العدول محرّم نفساً في السورتين، وفي غيرهما بعد النصف، أو أنّ المضيّ واجب كذلك، أو لا ذاك ولا هذا، بل المقصود بالنهي عن العدول والأمر بالمضيّ نفي الجزئيّة عن المعدول إليها وتعيينها في المعدول عنها.

فإن قلنا بالأخير فالمتعيّن مضيّه بلا سورة، كما لو عجز عن حقيقة السورة، فإنّه وإن لم يعجز عن حقيقتها ها هنا، إلّا أنّه بالنسبة إلى السورة التي جعلت جزءاً لصلاته صار عاجزاً، فسائر السور ليست بجزء من الأصل، وهذه السورة أيضاً سقطت عن الجزئيّة بواسطة طروّ العجز، فحاله حال من عجز عن حقيقة السورة في صلاته.

وإن قلنا بكون المضيّ واجباً نفسياً فالمتعيّن الرجوع إلى سورة أُخرى، لأنّ التكليف بالمضيّ لعدم القدرة على الامتثال سقط عنه، فبقي مشغول الذمّة بإتيان السورة الكاملة لصلاته، والمفروض انحصار قدرته بإتيان سائر السور.

وإن قلنا بكون العدول محرّماً نفسيّاً فهنا مطلوبان كلّ منهما مطلق بحسب دليل أصل التشريع، ولم يقدر المكلّف على الجمع بينهما، أحدهما: إتيان السورة الكاملة، والأُخرى: ترك العدول عن الجحد والتوحيد أو بعد النصف من غيرهما، فمقتضى القاعدة هو التخيير لو لم يحرز الأهمّيّة، وإلّا فتعيين الأهمّ.

ثمّ إنّ حمل النواهي عن العدول على النفسيّة بعيد، بل الظاهر منها الإرشاد إلى إتيان ضدّه وهو المضيّ وإتمام السورة المشروع فيها، وأمّا أنّ الأمر بالمضيّ هل هو للتكليف، لإفادة كونه واجباً نفسيّاً أو أنّه للوضع وتعيين الجزئيّة في هذه السورة ونفيها عمّا عداها، فكلٌّ محتملٌ ولا دليل على تعيين أحدهما، وإذا صار هذا الأمر مجملاً فدليل جزئيّة سائر السور يكون محكّماً، فيأتي بسورة أُخرى كاملة غير مفوّتة، والله تعالى هو العالم.

الثاني: لو نذر أن يقرأ في صلاته سورة خاصّة تكون هي المحسوبة جزء لها، فنسي وشرع في الجحد أو التوحيد أو غيرهما مع بلوغ النصف ثمّ التفت، فهل يعدل أو يأتي ببقيّة السورة التي شرع فيها، أو يتخيّر؟ وجوه مبنيّة أيضاً على الاحتمالات المتقدّمة في الفرع المتقدّم، بمعنى أنّه لو قلنا بأنّ النهي عن العدول يكون لإفادة الوضع أعني: نفي الجزئيّة عن غير السورة المشروع فيها، فيتعيّن إتمام السورة التي شرع فيها، إذ على هذا التقدير يتبيّن فساد نذره بعدم الموضوع له رأساً وأنّ السورة المنذورة ما كانت متّصفة بالجزئيّة لصلاته وإن تخيّلها كذلك على خلاف الواقع.

وإن قلنا بأنّه للتكليف وإفادة تحريم العدول نفساً فكذا يتعيّن إتمام السّورة التي بيده، إذ على هذا التقدير يتبيّن انحلال نذره بواسطة انكشاف مرجوحيّة متعلّقه وحرمته بواسطة طروّ العنوان الثانوي الذي هو العدول، فإنّ المعيار في صحّة النذر

رجحان متعلّقه حال الوجود، لا حين النذر. ولهذا ينحلّ بواسطة نهي الوالد عن العمل المنذور.

وإن قلنا بأنّه للإرشاد إلى وجوب ضدّه أعني: المضيّ وجوباً نفسيّاً فهنا مطلوبان مطلقان بحسب أصل التشريع يعجز المكلّف عن الجمع بينهما، وهما الوفاء بالنذر وإتمام السورة التي أخذ فيها، ومقتضى قاعدة التزاحم هو التخيير إن لم يثبت الأهمّ، وإلّا فيتعيّن الأهمّ.

فإن قلت: كيف يعجز المكلّف عن الجمع والحال أنّه على القول بجواز القران بين السورتين كما هو المختار وسيأتي إن شاء الله تعالى لا مانع من إتمام هذه السورة، ثمّ الإتيان بالمنذورة.

قلت: قد قيّدنا في صدر العنوان السورة المنذورة بكونها هي المحسوبة جزء للصلاة، لئلّا يرد هذا السؤال، فإنّه بعد تقييد متعلّق نذره بهذا يكون باب القران أيضاً مسدوداً، لأنّ الصلاة غير محتاجة إليها حينئذٍ، ولا تكون هي بالخصوص جزءاً لها كما هو واضح.

مسألة

في حكم القران بين السورتين

المشهور بين القدماء عدم جواز القران بين السورتين في الفريضة، خلافاً لجمهور المتأخّرين حيث ذهبوا إلى كراهته.

واستدلّ الأوّلون بأخبار ظاهرها التحريم، وحملوا ما دلّ على الجواز على التقيّة، لموافقته مذهب العامّة، والآخرون أنّ الحمل على التقيّة فرع المعارضة وعدم وجود الجمع الدلالي بين الخبرين، وهو هنا موجود. أمّا أوّلاً فلوجود قرائن في نفس أخبار النهي مثل اشتمال بعضها على لفظة الكراهة[1]، والآخر على نفي الصلاح[2]، والثالث على التعليل بأنّه أي ترك القران أفضل[3]، والرابع على التعليل بأنّ في تركه والاقتصار على سورة واحدة إعطاء كلّ سورة حقّها من الركوع والسجود[4]، فإنّ هذا التعليل مشعر بالكراهة كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً فلأنّ مقتضى الجمع العرفي بين النهي وبين الترخيص الصريح في الفعل هو الحمل على الجزازة والكراهة، حملاً للظاهر على النصّ، وإذن فلا يبقى للدغدغة في الحكم بالكراهة مجال.

---

(١) و (٢) و (٣) و (٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

نعم يبقى الكلام في أنّ هذه الكراهة على القول بها من باب الكراهة العباديّة فلا بدّ من حفظ الرجحان العبادي معها، وحيث إنّ الكراهة بمعنى رجحان الترك المطلق لا يجامع مع رجحان الفعل، فلا بدّ من التزام أنّ الراجح هو الترك الخاصّ، أعني: الترك إلى بدل، فيرجع الأمر إلى رجحان الفعل وأرجحيّة ذلك البدل، مثلاً صلاة الحمّام يكون راجح الفعل بالنسبة إلى تركها المطلق، وأمّا بالإضافة إلى الصلاة في غير الحمّام فهي مرجوحة، ولكن هذا في ما إذا كان هناك بدل، كما في صلاة الحمّام، وأمّا في ما لم يكن له بدل كما في صوم العاشور فلا يجري الكلام المذكور كما هو واضح.

فيستكشف في مثله عقلاً أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ، إمّا أنّ هنا أمراً وجودياً وهو أرجح من الفعل، ولا يمكن الجمع بينه وبين الفعل، بل بينهما مضادّة، وعلى هذا فالنهي ليس مولويّاً، بل للإرشاد إلى ذلك الضدّ الأهمّ، وإمّا أنّ هنا عنواناً حسناً منطبقاً على الترك وهو أرجح من الفعل، فالترك بما هو نقيض الفعل ليس راجحاً، بل يكون مرجوحاً، ولكن بما هو مصداق ذلك العنوان الأرجح يكون راجحاً، بل أرجح من الفعل، فيكون النهي على هذا أيضاً إرشاديّاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل، أعني: ما لا بدل له، فإنّ ضمّ السورة الثانية إلى الأُولى لا يوجب مرجوحيّة الأُولى، بمعنى رجحان تركها إلى بدل وهو السورة المقيّدة بعدم الانضمام، بل المنهيّ هو السورة الثانية فقط مع وقوع الأُولى راجحة وفي المحلّ كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر، حيث يستفاد أنّ الزيادة من سورة هي المرجوحة، فلا بدّ من أن يستكشف عقلاً إمّا أنّ متعلّق هذا النهي أمر وجودي غير ممكن الاجتماع مع السورة الثانية وجوداً،

وهو إعطاء كلّ سورة حقّها من الركوع والسجود، وإمّا أنّ هنا عنواناً راجحاً منطبقاً على تركها وهو أرجح من فعلها.

فإن قلت: فعلى هذا يمكن حفظ العباديّة مع فرض القول بالحرمة وحمل النواهي عليها.

قلت: إنّما ألجأنا على تقدير القول بالكراهة إلى ذلك أمران: أحدهما كراهة الفعل، والثاني عباديّته، وأمّا على القول بالحرمة فلا إلجاء إلى المصير إلى ذلك، فإنّه توجيه لا يصار إليه بلا ضرورة، بل يقال: إنّ متعلّق النهي نفس السورة الثانية بما هي هي، ومن المعلوم منافاته للعباديّة.

فإن قلت: فما الوجه في فتواهم بانحلال النذر بنهي الوالدين عن إتيان المنذور، بل وباستدعاء المؤمن تركه، ولو صحّ ما ذكرت من عدم المنافاة في ذلك مع بقاء الفعل على صفة الرجحان لما يبقى وجه للانحلال، بل مقتضى القاعدة في الأوّل حصول التزاحم بين واجبين على تقدير القول بوجوب إطاعة الوالدين، أحدهما ذلك والآخر الوفاء بالنذر، وفي الثاني بقاء وجوب النذر بحاله، وذلك لأنّ الوجوب أو الاستحباب المتعلّقين بالعنوان الملازم للترك أعني: إطاعة الوالدين أو إجابة المؤمن لا منافاة لهما مع بقاء الفعل على صفة الرجحان.

قلت: يمكن أن يكون الوجه هو أنّ المستفاد من الأخبار في باب النذر لزوم كون المنذور فعلاً تحت إرادة الشارع وممّا يبعث إليه، فلا يكفيه الإرادة الطوليّة التي نقول بها في الضدّ المبتلى بالأهمّ، فإنّ الإرادة الفعليّة متوجّهة سمت الأهمّ، وبعبارة أُخرى: الرجحان أو الأمر المعتبران في باب العبادة أمرهما أسهل منهما في باب النذر، فالمعتبر فيه كون المنذور موافقة للإرادة الفعليّة المولويّة وطاعة لها كذلك، بل يعتبر كون المنذور بعنوانه الخاصّ تحت إرادة الشارع لا بالعنوان العامّ، فلو نذر

الصلاة في الحمّام أو في آخر الوقت لم ينعقد.

فإن قلت: فلو نذر التصدّق بالمال الخاصّ أو للفقير الخاصّ يلزم عدم الانعقاد، لعدم تعلّق الأمر إلّا بالعنوان العامّ.

قلت: الفرق بين هذين وبين ما تقدّم من المثالين أنّ الأمر هناك كان متعلّقاً بعنوان الصلاة بوجودها الصرف بلا تعلّق له بالأشخاص والخصوصيّات أصلاً، بخلافه في هذين، فإنّه فيهما متعلّق بالطبيعة باعتبار الوجود الاستيعابي من حيث المال، وباعتبار الوجود البدلي من حيث الفقير، فللخصوصيّات مدخل في متعلّق الأمر الشرعي ها هنا، دون ما تقدّم، وتمام الكلام في محلّه.

ثمّ على القول بحرمة القران هل يبطل الصلاة به أو لا؟

قد يقال بالأوّل نظراً إلى أنّ المستفاد من النهي إمّا شرطيّة الاتّحاد أو مانعيّة القران كالتكلّم ونحوه، وعلى كلّ حال يوجب البطلان.

وفيه أنّ التعليل بإعطاء كلّ سورة حقّها يقتضي كون النهي على تقدير حمله على الإلزام نفسيّاً كما لا يخفى، وقد تقدّم نظيره في النهي عن قراءة آية السجدة معلّلاً باستلزامها للزيادة المبطلة.

نعم يتّجه البطلان حينئذٍ من جهة كونه داخلاً في الكلام المحرّم الذي حكي الإجماع على مبطليّته، وقد تقدّم تقوية كونه من الماحي للصورة عند المتشرّعة.

وهل القران المنهيّ عبارة عن الإتيان بالسورتين بعنوان الجزئيّة، أو يعمّه والإتيان بعنوان القرانيّة.

توضيح المقام أنّ الجمع بين السورتين يتصوّر على أنحاء:

أحدها: أن يأتي بهما زاعماً أنّ امتثال الطبيعة كما يتحقّق بإيجاد فرد منها،

كذلك يمكن بإيجاد فردين متعاقبين.

وثانيها: أن يأتي بالثانية بعد العلم بحصول الامتثال بالفرد الأوّل، لاحتمال كون الثانية أوفق بالغرض الداعي إلى الأمر، حيث إنّ للمأمور تبديل مصداق الامتثال بمصداق آخر أحسن.

وثالثها: أن يأتي بالثانية بعنوان الاحتياط ورجاء إدراك الصحّة الواقعيّة، وذلك بأن كانت السورة الأُولى محتملة الفساد عنده مع عدم إمكان إعادتها بنفسها على وجه يقطع بالصحّة، وقاعدة الفراغ وإن كانت حاكمة بالصحّة ظاهراً، لكنّه يحتاط بإتيان السورة الثانية برجاء إدراك الصحّة الواقعيّة.

ورابعها: أن يأتي بها بقصد القرانيّة المحضة، والفرق بين القسمين الوسطين وبين القسم الأوّل أنّه في الأوّل يقصد الجزئيّة بنحو الجزم، وفيهما على وجه الاحتمال، أعني: احتمال أوفقيّة الثانية في الأوّل منهما واحتمال فساد الأُولى في الثانية منهما.

إذا عرفت هذا فنقول: ينبغي القطع بخروج القسم الأخير من النواهي، كما ينبغي القطع بدخول الأوّل، وأمّا القسمان الوسطان فأوّلاً لا بدّ أن نعلم أنّ التعليل بإعطاء كلّ سورة حقّها لا شهادة فيه على دخولها، فإنّه لو كان المراد من القران عبارة عن خصوص ما إذا أتى بالسورتين بعنوان الجزئيّة الجزميّة أو الاحتماليّة لكن مع مصادفة الجزم والاحتمال مع الواقع فلا يخفى أنّ الجزم أو الاحتمال المصادف غير موجود إلّا في إحدى السورتين.

نعم لو كان المراد من القران أعمّ ممّا إذا كان بقصد الجزم بالجزئيّة وما إذا كان بقصد احتمالها، سواء طابق الواقع أم لا، فحينئذٍ قد أتى بسورتين، أولاهما بقصد الجزم بالجزئيّة، والثاني بقصد احتمالها، ولم يعطها حقّها.

والإنصاف عدم الجزم باعتبار الجزم، إذ الاحتمال المصادف في مفهوم القران، وإنّما المقطوع خروج الجزم بالقرانيّة عن تحته، بل المحتمل قويّاً دخول غيره بأقسامه، وإذن فالأحوط بناءً على القول بالحرمة ترك القسمين الوسطين، أمّا الأوّل منهما فواضح، وأمّا الثاني فلأنّه على تقدير صحّة الأُولى يكون من الجمع بين سورتين تامّتين، وعلى تقدير فسادها يكون من الجمع بين ناقصة وأُخرى تامّة وهو أيضاً محرّم بمقتضى قوله عليه السلام في بعض الأخبار: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر.

الموقع الثالث

في ما يتعلّق بالجهر والإخفات بالقراءة وسائر الأقوال الصلاتيّة، وها هنا مسائل:

الأُولى

إعلم أنّ من المسلّم أصل مشروعيّة الجهر والإخفات بالأعمّ من الوجوب والاستحباب، بمعنى أنّ لنا قسماً من الصلوات جهريّة وقسماً أُخرى إخفاتيّة، وكذلك من المسلّم أنّ الطائفة الأُولى عبارة عن الغداة والمغرب والعشاء، والثانية عبارة عن الظهر والعصر، وبعد ذلك يقع الكلام في جهتين:

الأُولى: هل الجهر في الطائفة الأُولى والإخفات في الثانية بنحو الوجوب أو بنحو الاستحباب كما يحكى عن السيّد والإسكافي.

والثانية: هل الحكم يختصّ بالقراءة في الأُوليين، أو يعمّ سائر الأقوال حتّى التشهّد وذكر الركوع والسجود، وعلى تقدير الاختصاص فما حال التسبيحات أو القراءة في الأخيرتين.

أمّا الجهة الأُولى فيدلّ على الوجوب صحيحة زرارة «عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه ؟ فقال عليه السلام : أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[1].

حيث دلّت على وجوب الإعادة بالإخلال بهما عمداً، ولا يضرّ إجمال قوله عليه السلام : فقد نقض بين كونه بالصاد المهملة، أو بالضاد المعجمة، وعلى الأوّل لا دلالة له على البطلان، فإنّ الاستشهاد إنّما يكون بالفقرة الأخيرة، أعني: قوله عليه السلام : وعليه الإعادة.

ولا يعارضها رواية عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر ؟ قال عليه السلام : إن شاء جهر، وإن شاء لم يفعل»[2].

وذلك لإجمال السؤال فيها بواسطة اشتماله على قوله : هل عليه إلخ بعد فراغ السائل عن كون الصلاة ممّا يجهر فيها، فإنّ اللائق بعد ذلك هو السؤال عن جواز ترك الجهر، لا عن وجوبه كما هو مقتضى كلمة «على».

وحينئذٍ فيحتمل أن يكون المراد هو السؤال عن رفع الصوت زيادة على أقلّ الجهر، أو أن يكون المراد هو السؤال عن صورة الاقتداء بإمام غير مرضيّ مع إخفات الإمام وكون الفريضة جهريّة، فإنّه حيث يجب القراءة على المأموم خلف هذا الإمام فتوهّم السائل وجوب متابعته في الإخفات إمّا للتقيّة وإمّا لحصول

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

الاقتداء، فأجابه الإمام عليه السلام بالتخيير. ويحتمل أن يكون المراد: هل عليه بأس إن لم يجهر.

وبالجملة، الأمر دائر بين أحد هذه الاحتمالات، وكلّها مشترك في مخالفة الظاهر، ولعلّ الأخير أبعدها، وعلى هذا فتبقى الرواية الأُولى سليمة عن المعارض، ولا حاجة إلى طرح الثانية بالشذوذ وندرة العامل كما حكي عن بعض.

وأمّا الجهة الثانية فيدلّ على جواز الأمرين في سائر الأقوال غير التسبيحات والقراءة في الأخيرتين صحيحة عليّ بن يقطين «قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يجهر بالتشهّد والقول في الركوع والسجود والقنوت؟ فقال عليه السلام: إن شاء جهر، وإن شاء لم يجهر»[1].

ونحوه رواية عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام[2]، وهي وإن لم يتعرّض لغير ما اشتملت عليه مثل السلام والتكبيرات ونحوها، لكن يعلم حكمها من المذكورات، لظهورها في كون المذكورات من باب المثال.

فالمقصود السؤال عن ما عدا القراءة، وهل يشمل مقصوده القراءة والتسبيحات في الأخيرتين أو لا؟ كلٌّ محتملٌ.

وعلى هذا فيبقى القراءة والتسبيحات خاليتين عن الدليل بعد عدم دلالة صحيحة زرارة المتقدّمة أيضاً على وجوب الجهر إلّا في ما ينبغي الإجهار فيه ووجوب الإخفات إلّا في ما ينبغي الإخفات فيه، وكونهما من أيّ القسمين محلّ الكلام، وحينئذٍ فيرجع فيهما إلى الأصل، لرجوع الشكّ إلى الشكّ في القيد الزائد.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب القنوت، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب القنوت، الحديث ٢.

ويمكن الاستدلال على وجوب الإخفات في الركعتين الأخيرتين مطلقاً، سواء اختار التسبيحات أم القراءة بأمرين.

أحدهما وهو العمدة: مداومة النبيّ ﷺ على الإخفات في تمام عمره ﷺ وذلك آية الوجوب، إذ يبعد غايته أن يكون من الجائز ترك الجهر ومع ذلك لم يتركه ﷺ في مدّة عمره ﷺ ولو مرّة واحدة.

والثاني: معلوميّة فعل النبيّ ﷺ ذلك ولو لم يعلم التزامه به واستمراره عليه، بأن لم يعلم كونه ﷺ تاركاً للجهر في بعض صلواته، بضميمة قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1] فإنّ الإخفات ممّا فعله ﷺ، والجهر لم يعلم صدوره منه، ونحن ملزمون بالأخذ بفعله ولو لم نعلم وجهه، حتّى نعلم كون وجهه الندب أخذاً بظاهر قوله ﷺ: صلّوا إلخ.

لا يقال: هل هو إلّا كالعامّ الذي نعلم بالاستحباب في بعض الأفراد منه ونعلم بالوجوب في بعض ونشكّ في ثالث، حيث يسقط عن الاستدلال، لأنّ اشتماله على الفرد المستحبّ آية كونه مستعملاً في الجامع بين الوجوب والندب، وذلك للعلم باشتمال صلاته ﷺ على المستحبّات.

لأنّا نقول: بل الظاهر منه السوق لإفادة الوجوب، وذلك لأنّه ورد لبيان الوظيفة الوجوبيّة الصلاتيّة التي ورد إيجابها في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿أقيموا الصَّلاةَ﴾ فكأنّه قال ﷺ: إن كنتم لا تدرون كيفيّة هذه الصلاة التي أمركم الله بإقامتها فانظروا إلى صلاتي فافعلوا مثل فعلي. ولا يخفى ظهور هذا الكلام الوارد في هذا المقام في وجوب كلّ كيفيّة صدرت منه حتّى يعلم الخلاف، فيكون هذا أصلاً في

---

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٨.

كلّ ما علم انتسابه إليه ﷺ، كما في المقام.

وأنت خبير بعدم الاطمئنان بهذا الظهور، لعدم الاطمئنان بوروده في ذلك المقام، أعني: شرح الحقيقة الواجبة، بل من الممكن كونه بمقام شرح جميع ما له دخل في الحقيقة وما له دخل في الكمال، فالعمدة هو الوجه الأوّل.

ولا بأس بصرف الكلام إلى دفع ما ربما يورد من الإشكال العقلي على قوله عليه السلام في صحيحة زرارة «قال: فإن فعل ذلك ناسياً إلخ» وتقريب الإشكال من وجهين:

الأوّل: أنّ تقييد الشرطيّة بحال العلم بها كما هو الظاهر من قوله: فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته مستلزم للدور كما هو واضح.

والثاني: أنّ من المسلّم أنّ من كان مقصّراً في التعلّم يكون معاقباً على ترك الجهر والإخفات في محلّهما، وعلى هذا فيستشكل بأنّه مع بقاء الوقت يجب الحكم بالإعادة، وعلى تقدير الإسقاط فلا وجه للعقوبة، إذ المفروض عدم حصول العصيان بعدُ، لبقاء الوقت بمقدار أداء الواجب على حسب الفرض، فالجمع بين الحكمين، أعني الحكم بالإسقاط والتماميّة كما هو مفاد قوله عليه السلام: لا شيء عليه وقد تمّت صلاته والحكم بالاستحقاق كما هو المسلّم في ما بينهم لا يعلم له وجه.

وحاصل الدفع يحتاج إلى توضيح، وهو أنّ سقوط الإعادة في الوقت عن الجاهل يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن يكون بتقييد واقع الشرطيّة بحال العلم بها، فيكون صلاة الجاهل غير مشروطة واقعاً، وهذا مستلزم للدور.

والثاني: أن تكون الشرطيّة الواقعيّة غير مختصّة بالعالم، ولكن جعلت الصلاة الفاقدة في حقّ الجاهل بدلاً شرعيّاً عن الصلاة الواجدة، بمعنى أنّ الشارع

تقبّلها مصداقاً للصلاة المأمور بها، كما هو الحال في حكمه بالصحّة الظاهريّة بعد الفراغ، إذ كما أنّ له الجعل قبل العمل، له التقبّل بعده، وهذا ممكن لا يستلزم المحذور، إلّا أنّ اللازم منه عدم الاستحقاق للعقوبة على ترك المبدل كما هو واضح.

والثالث: أن تكون الصلاة الإخفاتيّة في موضع الجهريّة وبالعكس مفوّتة للمصلحة القائمة بالمأمور به، بحيث لا يمكن إدراكها بعده. فسقوط الإعادة يكون من جهة عدم إمكان الإدراك للمصلحة الصلاتيّة، والاستحقاق يكون من جهة تفويت موضوع الواجب بسوء الاختيار، نظير حرق جسد الميّت قبل غسله، وهذا أيضاً سالم عن المحذور العقلي، ولكن لا يجامعه قوله عليه السلام: وقد تمّت صلاته، إذ عليه ليس ما فعله بصلاة حقيقة، ومقتضاه كونه صلاة تامّة.

والرابع: أن يكون هنا مصلحتان: إحداهما قائمة بالمطلقة، والأُخرى بالمقيّدة، لكن كانت الثانية في طول الأُولى، لا في عرضها، بمعنى أنّ مصلحة المقيّد متقوّمة بتحصيل القيد في ضمن صرف الوجود، ولهذا لو أتى بصرف الوجود بدون القيد فقد فات منه محلّ المصلحة القائمة بالمقيّد، ولكن قد أدرك المصلحة القائمة بالمطلقة، فالتعبير بتماميّة الصلاة بملاحظة إدراك هذه المرتبة من الصلاة، والاستحقاق بملاحظة تفويت المرتبة الأتمّ الحاصلة من انضمام واجبين مستقلّين، وهذا أيضاً خالٍ عن المحذور وعن المنافاة مع القول المذكور، ولكنّ اللازم منه الحكم بالصحّة لو أتى بالإخفات أو الجهر في موضع ضدّه عالماً عامداً، ولا يقولون به.

لا يقال: لعلّه من جهة الإخلال بقصد القربة المعتبرة في الصلاة مع العلم مع محفوظيّته بحاله مع الجهل ولو تقصيراً.

فإنّا نقول: قد تقرّر في محلّه أنّ الضدّ المبتلى بالأهمّ يصحّ وقوعه عبادة، وهذا من هذا القبيل، فإنّ الصلاة الإخفاتيّة ضدّ للجهريّة وبالعكس ويكون مفوّتة لها

بالمضادّة، مع كون ما فات أهمّ.

الخامس: أن نلتزم بالمصلحتين على نحو ما تقدّم، لكن مع تقييد المصلحة القائمة بصرف الوجود بحال الجهل بالمصلحة القائمة بالمقيّد، فيكون سنخه سنخ الحكم الظاهري، لكنّ الفرق أنّ الحكم الظاهري لا مصلحة تحته بناءً على الطريقيّة، وهذا تحته مصلحة.

وحينئذٍ فإن صحّحنا وجود الأمرين الفعليّين بواسطة اختلاف الرتبة وإن كان الموضوع متّحداً في الخارج فلا إشكال في صحّة التقرّب بقصد امتثال الأمر الفعلي المتوجّه إلى الجاهل، وإن لم نصحّحه فيكون الموجود في حقّ الجاهل بالنسبة إلى الصلاة الفاقدة صرف الملاك والجهة، وهو كافٍ في العباديّة أيضاً، وهذا الوجه كما ترى سليم عن جميع الإشكالات.

الثانية

يستثنى من وجوب الإخفات في أُوليي الظهر يوم الجمعة سواء أتى فيه بالجمعة أم بالظهر مكانها، فلا يجب الإخفات في أُوليهما.

أمّا الجمعة فالأخبار بالجهر فيها متظافرة، وظاهرها الوجوب، ولا صارف عنه إلّا ما ادّعي من الإجماع على نفي الوجوب.

واستشكله صاحب الجواهر ﷺ بأنّ المظنون إرادة مدّعيه أصل الرجحان في مقابل وجوب الإخفات في سائر الأيّام، فلا منافاة فيه مع ظاهر الأخبار، ويؤيّده ما حكي عن العلّامة ﷺ من أنّه لم يقف على قول للأصحاب في الوجوب وعدمه.

وعلى كلّ حال فأصل المشروعيّة، بل مطلق الرجحان في الجملة ممّا لا ريب فيه نصّاً وفتوىً، وقد عرفت ظهور الأوّل في عدم مشروعيّة الإخفات، فإن تمّ إجماع على مشروعيّته أيضاً كان صارفاً لظهور النصّ، وإلّا كما هو الظاهر فالأقوى هو الوجوب، هذا هو الكلام في الجمعة.

وأمّا صلاة الظهر يومها فهل هي أيضاً ملحقة بها في رجحان الجهر أو وجوبه، أو هي مثل الظهر في سائر الأيّام في وجوب الإخفات؟

اختلف الأصحاب رضوان الله عليهم في ذلك، لكن المشهور على الاستحباب، وقيل بالتفصيل بين الإمام والمنفرد بالاستحباب في الأوّل والمنع في الثاني، والمنشأ اختلاف الأخبار.

فمنها: ما يدلّ على مشروعيّة الجهر بل ووجوبه، كصحيحة الحلبي «قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال عليه السلام: نعم والقنوت في الثانية»[1].

تقريب الاستدلال أنّ قوله عليه السلام: نعم، بمنزلة قوله: يجهر فيها، وهو جملة خبريّة، وظهورها في الوجوب أبلغ من الصيغة كما قرّر في الأُصول، نعم قد يقال: إنّها بواسطة ورودها مورد توهّم الحظر لا دلالة لها على الوجوب، ولكنّ الحقّ أنّها واردة مورد توهّم الوجوب بناءً على القول بوجوب الجهر في الجمعة المصطلحة، إذ الظاهر أنّ نظر السائل إلى أنّ الظهر حكمها حكم الجمعة في وجوب الجهر أوّلاً، فأجاب عليه السلام: نعم، كما أنّا لو قلنا بالاستحباب في الجمعة كان مفاد الخبر هو الاستحباب في الظهر.

ومثلها في الدلالة صحيحته الأُخرى، إلّا أنّه قال: أجهر بالقراءة؟ فقال عليه السلام: نعم[2]. مضافاً إلى قوله عليه السلام: إجهروا، وقوله عليه السلام: والقراءة فيها جهر في خبرين آخرين[3].

وإذن فحيث عرفت ابتناء الأمر في هذه الأخبار على الحال في الأخبار

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٧.

الواردة في صلاة الجمعة وأنّه هل يستفاد منها الوجوب أو لا، فاعلم أنّ الإنصاف عدم ظهور واحد من أخبار ذلك الباب في الوجوب، إذ لم يرد خبر في مقام إفادة حكم الجهر مستقلاً، بل الأخبار بين وارد مورد حكم آخر، وبين ما ذكر فيه بعض المستحبّات، فيوهن بذلك ظهوره في الوجوب، والأولى التيمّن بذكرها حتّى يتّضح الحال، فنقول وعلى الله التوكّل:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: إنّما فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، إلى أن قال عليه السلام: والقراءة فيها بالجهر، والغسل فيها واجب»[1].

وصحيحة عبد الرحمان العزرمي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا أدركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فأضف إليها ركعة أُخرى واجهر فيها، وإن أدركته بتشهّد فصلّ أربعاً»[2].

وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكّأ على قوس أو عصا وليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة ويقنت في الركعة الأُولى منها قبل الركوع»[3].

وما رواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن عمران أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: لأيّ علّة يجهر في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١ و ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

الغداة، وسائر الصلوات الظهر والعصر لا يجهر فيهما إلى أن قال: «فقال عليه السلام: لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا أُسري به إلى السماء كان أوّل صلاة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة فأضاف الله عزّ وجلّ إليه الملائكة يصلّي خلفه وأمر نبيّه صلى الله عليه وآله أن يجهر بالقراءة ليتبيّن لهم فضله» الحديث.

ورواه في العلل عن حمزة بن محمّد بن العلوي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن عليّ بن معبد عن الحسين بن خالد عن محمّد بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام مثله، إلّا أنّه ذكر صلاة الفجر موضع صلاة الجمعة وترك ذكر صلاة الغداة[1].

وصحيحتا جميل ومحمّد بن مسلم الآتيتان إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا صحيحتا زرارة وعمر بن يزيد فقد سمعت كونهما مشتملتين على ذكر المستحبّ في تلو الجهر، أعني: غسل الجمعة في الأُولى والتوكّؤ على القوس أو العصا والقنوت في الثانية.

وأمّا صحيحة عبد الرحمان فهي واردة مورد حكم آخر وهو بيان أنّ المأموم المسبوق لا يصير صلاته منقلبة إلى الظهر، بل هي باقية على كونها جمعة، فإذا فارق الإمام يعمل بوظيفة الجمعة لا الظهر. فذكر الجهر إنّما هو مسوق لبيان ذلك.

وأمّا رواية الصدوق فضافاً إلى اختلاف النسخة يمكن أن يقال: إنّ السؤال إنّما هو عن العلّة في فعل الجهر في الصلاة المذكورة، لا عن العلّة في إيجابه، ومجرّد وقوع الجمعة في تلو المغرب والعشاء والغداة لا يفيد المساواة في الحكم بعد كون السؤال عن علّة العمل، وهو مشترك في الجميع.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فإن قلت: سلّمنا، ولكن قوله ﷺ: وأمر نبيّه ﷺ أن يجهر بالقراءة لا ينكر ظهوره في الوجوب، فإنّ مادّة «ا م ر» قد سلّم في الأُصول ظهورها في الوجوب كالصيغة.

قلت: بعد كون السؤال عن العلّة في وقوع الجهر فلا ظهور في هذه الفقرة أيضاً، إذ غايته أنّ الأمر الصادر إلى النبيّ ﷺ ليلة المعراج كان وجوبيّاً وهو صار علّة للتشريع على الأُمّة، لكن لا يلزم أن يكون هذا الأمر علّة للوجوب في حقّ الأُمّة، بل لعلّه صار علّة للاستحباب في مقام التشريع.

وأمّا الصحيحتان الأخيرتان فالظاهر أنّ الأمر فيهما لبيان نفي النهي، حيث إنّه مسبوق بالنهي عن الجهر في الظهر الذي يجمع به في السفر، فكأنّه قال: الجماعة التي تنعقد في السفر يصلّى بأربع ركعات والجهر فيها ممنوع، وإنّما الذي لا منع عن الجهر فيه هي الجماعة التي لها خطبة، وهي ما كان في الحضر.

وحينئذٍ فنقول: ظهور الأخبار المتقدّمة في الظهر يوم الجمعة حيث إنّ الظاهر كونها بمقام السؤال عن التسوية بين الظهر والجمعة غير مسلّم في الوجوب بعدما عرفت عدم ظهور الأخبار الواردة في الجمعة في الوجوب، ولعلّه لذا لم يصرّح مفتٍ في الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم بالوجوب في الجمعة، ومن المستبعد كون أمر واجباً ولم يصرّحوا به في شيء من المظانّ، كما أنّه من المستبعد وجوب الجهر في الظهر ولم يصر ذلك مبناً بين الأُمّة مع كثرة ابتلائهم به في كلّ أُسبوع، بل القائل بوجوب الجهر فيه معدوم ظاهراً، وإنّما القول بين المنع عن الجهر وبين استحبابه مع جواز الإخفات، هذا حال الأخبار المذكورة في طرف الجهر، وقد عرفت عدم دلالتها على أزيد من الاستحباب.

بقي الكلام في معارضتها مع النهي عن الجهر الواقع في صحيحتي جميل ومحمّد

ابن مسلم، ففي الأُولى: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟ فقال عليه السلام: يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنّما يجهر إذا كانت خطبة»[1].

وفي الثانية: «سألته عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال عليه السلام: يصنعون كما يصنعون في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنّما يجهر إذا كانت خطبة»[2].

وقد يقال في مقام الجمع بأنّ هذا النهي حيث إنّه وارد مورد توهّم الوجوب، فمفاده الإذن في الترك، كما أنّ الأمر بالجهر في الأخبار المتقدّمة حيث إنّه في مقام توهّم الحظر لا يفيد أزيد من الإذن في الفعل.

وبالجملة، فصلاة الظهر يوم الجمعة إذا قيس على الظهر في سائر الأيّام يكون مورداً لتوهّم حظر الجهر، فالأمر في تلك الأخبار سيق لرفع هذا التوهّم، وإذا قيس إلى الجمعة عند حصول الشرائط يكون مورداً لتوهّم وجوبه، فالنهي في هذين لدفع هذا التوهّم، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو الرخصة في كلا الأمرين أخذاً بنصّ كلّ من الدليلين وطرحاً لظاهر كلّ منهما، هذا ما يقال.

وفيه أنّه ليس كلّ مخالفة ظاهر ولو بالنصّ القائم بقباله منفصلاً مقبولاً عند العرف، بل المعتبر كونه متداولاً غير مستوحش عند أهل المحاورة كما هو الحال في استعمال صيغة الأمر في مقام إفادة الرجحان الغير المانع عن النقيض، فإنّ إطلاق صيغة إفعل في هذا المقام صار من الشائع، فإذا قام نصّ على الرخصة في الترك فلا بأس برفع [اليد] عن ذلك الظاهر بهذا النصّ، وليس هكذا الحال في استعمال

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

صيغة لا تفعل في مقام إرادة الإذن في الترك، فإنّه غير مرسوم عند أهل المحاورة وإن كان ليس نصّاً في رجحان الترك ومرجوحيّة الفعل، بل ظاهر في ذلك ونصّ في الإذن في الترك، فلو ورد نصّ في الرخصة في الفعل كان فعل الترك والفعل مساويان، أو فعل الفعل أرجح من الترك، فليس حمل النهي على مجرّد الإذن في الترك جمعاً عرفيّاً، والحكم في هذا الباب مراجعة الوجدان وأهل اللسان.

وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ النهي في هذين الخبرين يحتمل وروده في حال وزمان كانت الشيعة في تلك الحال والزمان مبتلين بالتقيّة والخوف، ويشهد لذلك أنّ السائل في أحد هذين محمّد بن مسلم، وهو الراوي أيضاً لواحد من أخبار الأمر بالجهر، حيث قال: «قال لنا ـ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ: صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة، فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر؟ فقال عليه السلام: إجهروا بها»[1].

فإن قلت: كيف وقد ذكر في هذه الرواية أيضاً إنكار العامّة، ومع ذلك أمر عليه السلام بالجهر، فقد أمر به في موضع التقيّة.

قلت: ليس في السؤال أزيد من أنّ الجهر من المستغرب عندهم، وليس الجواب هو الأمر بالجهر في محضر منهم.

وبالجملة، فهذا الراوي الواحد روى كلتا الروايتين، وهذا شاهد على أنّ الثاني كانت لأجل كونها في مقام بيان حكم حال التقيّة، أعني: تقيّة السائل، لا تقيّة الإمام عليه السلام حتّى يكون على خلاف الأصل.

فإن قلت: يُبعِّدُ هذا الاحتمال أنّ محمّد بن مسلم كان عالماً عارفاً بحكم حال

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

التقيّة، فيبعد أن يكون سؤاله عن هذا الأمر الواضح.

قلت: ليس سؤاله عن ذلك، بل الظاهر أنّه تخيّل ثبوت الجمعة في السفر وسأل عنه، فأجاب الإمام عليه السلام بالعدم، وذكر النهي عن الجهر تطفّلاً، فكأنّه قال عليه السلام: لا صلاة جمعة في سفر، واعلم أنّ الزمان زمان التقيّة، فلا يجهر الإمام بالقراءة، إنّما يجهر إذا كانت خطبة، يعني في الحضر.

فإن قلت: العبرة بعموم اللفظ، وليس في شيء من لفظي السؤال والجواب ما يوهم التقييد بالذي ذكرت أعني: حال التقيّة والخوف، والأصل الإطلاق حتّى يتبيّن الخلاف، فإنّ أصالة الإطلاق قد مهّدت لدفع القيود المحتملة، وهذا منها.

قلت: كما أنّه لو كان في السؤال أو في الجواب لفظ واحتمل أن يكون له مدخليّة في الجواب كما لو سئل عن حكم الرجل فقال: يجب عليه كذا، فاحتملنا أنّ هذا الحكم ممّا لا يشترك فيه الرجل والمرأة فلا إطلاق يدفع به هذا الاحتمال، وإنّما نتعدّى عن الخصوصيّات المذكورة في الأسئلة مع توجّه الجواب إليها، مثل كون الراوي شخصاً خاصّاً أو كون السؤال عن ملاقاة النجاسة لليد أو الثوب مثلاً بواسطة القطع بعدم المدخليّة ومساواة هذا الشخص وغيره واليد والثوب وغيرهما في الحكم، وإلّا فلو كان الخصوصيّة المذكورة ممّا يحتمل دخله فليس لنا إطلاق ندفع به هذا الاحتمال.

ولا ينافيه عدم إضرار القدر المتيقّن في مقام التخاطب بالأخذ بالإطلاق، فإنّه في ما إذا كان موضوع القضيّة بحسب اللفظ عامّاً، ولكن كان بعض الأفراد متيقّناً.

وما نحن فيه هو ما إذا لم ينعقد القضيّة ابتداءً إلّا في الموضوع الخاصّ، لكن

يحتمل عدم مدخليّة الخصوصيّة وتعلّق الحكم بالعامّ، وذكره من باب المثال وكونه أحد الأفراد ويحتمل المدخليّة، ففي هذه الصورة لا مجال للأخذ بالإطلاق، هذا في صورة الذكر.

فكذلك لو وجّه الخطاب إلى شخص خاصّ بدون عموم في لفظ الجواب، ولكن يحتمل كون ذلك الشخص واجداً لخصوصيّة كانت ذات مدخليّة في الحكم المذكور، فليس لنا التعدّي إلى فاقد تلك الخصوصيّة، كما لو وجّه الخطاب إلى شخص كائن من وراء الجدار ولا يرى شخصه ويحتمل كونه رجلاً وكون هذا الحكم مختصّاً به بعنوان الرجوليّة، فليس لنا التعدّي إلى المرأة.

فنقول: من هذا القبيل ما نحن فيه، فإنّ الخطاب في الخبر موجّه إلى محمّد بن مسلم، ونحن نعلم أنّ خصوصيّة كونه محمّداً وابن مسلم غير دخيلة، ولكن من المحتمل باحتمال عقلائي لا مدفع له بأصل من الأُصول كونه في حال هذا الخطاب مبتلى بالتقيّة والخوف، وكذا عامّة الشيعة بحيث كان الجهر مظنّة لإيراث الفتنة وكان الخطاب المذكور مسبّباً عن هذه الجهة، وقد عرفت أنّه يشهد له أيضاً أنّه سمع من الإمام عليه السلام مرّة أُخرى الأمر بالجهر، وقال هو هذا من المنكرات عند العامّة، وأمره أيضاً بالجهر، ولم يعترض في شيء من الروايتين، فيعلم أنّه أيضاً فهم أنّ الأمر هو الحكم الأوّلي والنهي هو الحكم الثانوي.

وعلى هذا فمقتضى الأخبار المتقدّمة الآمرة بالجهر التي عرفت عدم دلالتها على أزيد من الاستحباب هو رجحان الجهر، ومن المعلوم أنّه مقيّد بغير حال التقيّة والخوف، وأمّا فيها فيحرم الجهر، ويحتمل كون المخبرين أيضاً مسوقين لذلك، لوجود الحالتين في زمان صدور الخبرين، ومعه لا يبقى مجال لرفع اليد عن إطلاق سائر الأخبار في إفادة الرجحان بالنسبة إلى حالة الأمن وعدم

التقيّة، والله تعالى هو العالم.

ثمّ لو سلّم عدم كون ما ذكرنا أيضاً وجهاً وجيهاً فلا محيص عن بقاء التعارض بين الطائفتين وعدم الجمع العرفي في البين، فيجب الرجوع إلى المرجّحات، وقد يقال بأنّ المرجّح مع الطائفة الآمرة بملاحظة مخالفتها مع العامّة وموافقة الناهية معهم.

ولكنّ الحقّ ترجيح الطائفة الناهية بملاحظة موافقتها مع عموم السنّة الدالّ على وجوب الإخفات في الصلاة النهاريّة الظهر والعصر، كقوله عليه السلام في ما رواه الصدوق: «والصلاتان اللتان لا يجهر فيهما إنّما هما بالنهار»[1].

وقد حقّق في محلّه أنّ الترجيح بموافقة العموم القرآني أو الموجود في السنّة مقدّم على الترجيح بمخالفة العامّة، وعلى هذا يجب الإخفات، فالمتحصّل من مجموع ما ذكرنا أنّ الجهر في ظهر يوم الجمعة أفضل، والإخفات أحوط.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الثالثة

لا إشكال في أنّ مقتضى صحيحة زرارة المتقدّمة الواردة في من جهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه معذوريّة الناسي والساهي والجاهل، وعدم معذوريّة المتعمّد.

وهل المعيار هو الشرطيّة الأُولى، أعني: عدم معذوريّة المتعمّد، فالشرطيّة الثانية من باب ذكر أحد المصاديق لمفهوم الأُولى، أو أنّ المعيار هو الثانية، فالأُولى من باب أحد المصاديق لمفهومها.

وتظهر الثمرة في ما إذا أخفت في موضع الجهر أو عكس بدون تحقّق شيء من عنواني التعمّد وسائر المذكورات بقباله، كما لو كان لسبق اللسان أو مانع آخر عن ظهور جوهر الصوت، فإنّه خارج عن عنوان المتعمّد وكذا الناسي والساهي والجاهل.

فإن قلنا بالأوّل نحكم فيه بالمعذوريّة، لأنّه من مصاديق غير المتعمّد، وقد فرضنا أنّ كلّ من كان غير متعمّد فهو محكوم بالمعذوريّة.

وإن قلنا بالثاني نحكم بالعدم، لأنّ المفروض الحكم بعدم معذوريّة كلّ من لم يكن بناسٍ ولا ساهٍ ولا جاهل، وهذا أيضاً كذلك.

والظاهر من الوجهين هو الأوّل، ولا يبعد ادّعاء ذلك في عامّة نظائره كما في قولك: إن غسلته بالمركن فرّتين، وإن غسلته في الجاري فرّة واحدة، فيحكم بأنّ المراد إثبات المرّتين في القليل وكفاية المرّة في غيره ولو لم يكن جارياً كالكرّ.

ولو كان جاهلاً بمفهوم الجهر والإخفات مع العلم بالصغرى والكبرى، بمعنى أنّه يعلم أنّ هذه الصلاة صلاة الظهر، ويعلم أنّ صلاة الظهر يجب شرعاً فيها الإخفات، ولكنّه تخيّل أنّ أدنى مرتبة الجهر من الإخفات، فهل يحكم فيه بالعذر نظراً إلى أنّه داخل في مفهوم لا يدري، لعمومه لكلّ جهل موضوعيّاً أم حكميّاً أم مفهوميّاً، أو بالعدم، نظراً إلى أنّ قوله عليه السلام: لا يدري، ليس المراد به مطلق مَن لا يعلم، وإلّا لم يصحّ مقابلته بالناسي والساهي، لأنّهما أيضاً من أفراد مَن لا يعلم، فالمقابلة قرينة على إرادة الجاهل بالموضوع جهلاً مركّباً، كمن اعتقد أنّ التي بيده صلاة الظهر وقد كانت مغرباً، أو بالحكم بسيطاً أو مركّباً، كمن يتردّد في حكم صلاة الظهر أو يعتقد كونه الجهر، وقد عرفت أنّ الشخص المفروض خارج عن كلا القسمين، لأنّه عالم بالموضوع والحكم معاً، وإنّما يكون جاهلاً بأمر غيرهما وهو المفهوم.

ثمّ إنّه داخل في من تعمّد الجهر موضع الإخفات، لأنّ فعل الجهر وقع منه عن عمد، فيكون داخلاً في المنطوق.

الظاهر هو الأوّل، فإنّ المقابلة غير مقتضية لعدم الشمول لهذا القسم، فإنّ النسيان والسهو أيضاً كما يتصوّران بالنسبة إلى الموضوع والحكم يتصوّران بالنسبة إلى المفهوم، فيكون الجهل أيضاً عامّاً.

اللهمّ إلّا أن يدّعى الانصراف إلى السهو والنسيان الراجعين إلى الحكم أو الموضوع، وبقرينتها يكون الجهل أيضاً خاصّاً بهما، ولكن هذه الدعوى مشكلة،

هذا هو الكلام في الجهل بالمفهوم.

وأمّا الجهل بالحكم فلا إشكال في معذوريّة الجاهل المركّب، وأمّا المتردّد فإن ادّعي انصراف كلمة لا يدري إلى الجهل التركيبي فلا إشكال في دخوله تحت المتعمّد، ولكن الظاهر عدم صحّة هذه الدعوى، ولهذا نقول بعموم أدلّة الأُصول، مع أنّ الموجود فيها عدم العلم، وكذا أدلّة شكوك الصلاة، مع أنّ الموجود في بعضها كلمة لا يدري.

فإن قلت: سلّمنا عدم الانصراف، ولكن لا إشكال في صدق المتعمّد بالنسبة إلى الشاكّ المتردّد أيضاً، فمقتضى القاعدة بناءً على معياريّة الصدر هو الحكم بعدم العذر.

قلت: وإن كان المعيار هو الصدر بناءً على ما قوّيناه، ولكن إذا فرّع المتكلّم عليه معذوريّة الجاهل يعلم أنّ المراد من المتعمّد هو من لا يشمل الجاهل ولا عكس بأن يقال: إنّ المراد من الجاهل هو من لا يشمل المتعمّد، وذلك لأنّه يدفع ذلك إطلاق كلمة الجاهل، والعرف أقوى شاهد، حيث إنّهم يأخذون بإطلاق الجاهل ويتصرّفون في المتعمّد بحمله على غير هذا الفرد.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، ولكن الجاهل المتردّد لا يتمشّى منه قصد القربة، فيبطل صلاته من هذه الجهة، كما صرّح بذلك شيخنا المرتضى ﷺ في صلاته.

قلت: الحقّ عدم المانع من هذه الجهة أيضاً، إذ أوّلاً: يمكن أن يأتي بالجهر مثلاً في حال الجهل برجاء مطابقته للواقع، فإن انكشف الوفاق فهو، وإلّا فيكون معذوراً بمقتضى قوله ﷺ: وقد تمّت صلاته.

وثانياً: يمكن أن يلتفت إلى حكم الجاهل ويدعوه هذا الأمر إلى العمل، فيكون متقرّباً بسببه، وبالجملة فالظاهر شمول لفظة لا يدري للجهل التردّدي.

نعم يمكن أن يقال بالفرق بين القادر على الفحص ولم يفحص، وبين العاجز عنه والقادر الذي فحص ولم يظفر، فيدّعى انصراف الكلمة عن القسم الأوّل، ولهذا نحكم في الشكوك الصلاتيّة بالتروّي مقداراً يصدق استقرار الشكّ عرفاً، فإنّ من بجنبه من لو سأله لاتّضح له الحال لا يصدق عليه أنّه لا يدري، أو أنّه لا يعلم أو يشكّ.

نعم قام الإجماع في الشبهات الموضوعيّة بعدم لزوم الفحص، وأمّا الشبهات الحكميّة فلزوم الفحص فيها بديهي، وسرّه هو ما ذكرنا من انصراف أدلّة الرخصة في الشكوك إلى الشكوك المستقرّة دون الابتدائيّة.

وعلى هذا فالجاهل المتردّد القادر على الفحص والسؤال بسهولة لو صلّى وخالف الواقع فلا نحكم بمعذوريّته، لكونه باقياً تحت عنوان المتعمّد، وأمّا القسمان الآخران فلا وجه للقول بعدم العذر فيهما.

والذي أفاده شيخنا الأستاذ أدام الله علينا فيض أنفاسه القدسيّة أنّ الحقّ اختصاص كلمة لا يدري بالجهل المركّب وخروج الجهل البسيط عنه، وكذا عن العمد، ببيان ذلك أنّ الظاهر من الصدر أعني قوله عليه السلام: أيّ ذلك فعل متعمّداً إلخ أنّ العنوان المفروض في السؤال وهو الجهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه والإخفاء في ما لا ينبغي الإخفاء فيه وقع مستنداً إلى العمد والاختيار، ومن المعلوم أنّه لا يتّفق ذلك إلّا بعد العلم بكونه جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس، ولا يكفيه مجرّد وقوع الجهر في حال الالتفات بدون استناد لحيث كونه في موضع الإخفات إلى عمده وإرادته، كما هو الحال في الشاكّ، فإنّه وإن كان صدور الجهر باختياره وبتسبيبٍ من إرادته وعمده، لكنّه من جهة كونه في موضع الإخفات غير مستندٍ إلى العمد والاختيار، وهذا واضح.

ثمّ ظاهر المقابلة بين الصدر والذيل كون أحد العناوين المذكورة في الذيل علّة لوقوع العنوان المذكور في السؤال، وهذا في النسيان والسهو والجهل المركّب صحيح، إذ يصحّ أن يقال: وقع الجهر في موضع الإخفات مستنداً إلى النسيان، أو إلى السهو، أو إلى الجهل المركّب، وأمّا الشاكّ فلا يصحّ فيه أن يقال: الشكّ سبب للجهر في موضع الإخفات، لأنّ الطرفين في نظر الشاكّ متساويان، فلا يعقل صيرورة الشكّ علّة لوقوع أحد الطرفين، لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فالشكّ غير دخيل في حصول الجهر المذكور بالمرّة، وقد عرفت أنّ العمد أيضاً لم يتعلّق به بالعنوان المذكور، أعني كونه في غير الموضع، بل تعلّق به بعنوان الرجاء والاحتياط.

والحاصل أنّ الظاهر من الصدر والذيل كون الأُمور المذكورة أسباباً وعللاً للعنوان المذكور، وحيث ليس ذلك متحقّقاً في موضوع الشاكّ فيكون خارجاً عن كلا الطرفين.

فإن قلت: من أين يستفاد السببيّة وليس قوله: متعمّداً، وكذا قوله: ناسياً أو ساهياً، أو لا يدري، إلّا حالاً، ولا يفيد إلّا تلبّس الفاعل بأحد هذه المبادي حال الفعل بالأعمّ من كونه على وجه السببيّة والاستناد أو غيره.

قلت: بيننا وبينك العرف، فالمدّعى أنّ قول القائل: فعل فلان كذا عمداً أو عامداً أو ساهياً أو ناسياً أو جاهلاً مساوق لقولنا: عن عمد أو عن نسيان إلخ.

فإن قلت: قد قلت سابقاً: إنّ المعيار هو الصدر، فاللازم على حسبه القول بالعذر، لأنّه خارج عن الصدر وإن لم يدخل في عنوان لا يدري أيضاً كما قلت في عنوان سبق اللسان.

قلت: المفروض في الشرطيّة وجود سبب في البين للعنوان المذكور، وبعد الفراغ عن هذا سيق الشرطيّتان، فكأنّه قيل: إن كان السبب من اختياره فكذا،

وإن كان من غير اختياره فكذا، والحاصل أنّ الشرطيّة قد يكون كقولنا: إن وقع العنوان المذكور، بسببيّة اختياره فكذا، وإلّا فكذا، ومن المعلوم دخول ما نحن فيه حينئذٍ في المفهوم.

وقد يكون هكذا: السبب فيه إن كان اختياره فكذا، وإلّا فكذا، فحينئذٍ لا يدخل فيه، لأنّ السبب هو العمد، لكن لا بعنوان الواقع، بل بعنوان احتماله ورجائه، والظاهر من التعبيرين في الخبر هو الثاني، وعلى هذا فلا بدّ من الرجوع في الشكّ إلى مقتضى القواعد.

وهل المعذوريّة في الناسي وأمثاله مختصّ بما إذا تذكّر بعد الفراغ، أو يعمّه وما إذا تذكّر في الأثناء ولو كان قبل الركوع، بل ولو كان في أثناء الآية لا يجب عليه إعادة ما قرأه. الحقّ هو الثاني لوجهين:

أحدهما: ما قيل في تعميم قاعدة لا تعاد بالنسبة إلى الأثناء من كون الإعادة أعمّ من الاستئناف في لسان الأخبار، ولكن لا يخفى أنّه لا ينفع لجميع أفراد المقام، فإنّ المقصود في القاعدة الحكم بالصحّة عند التذكّر بعد المحلّ، فلو نسي الحمد وتذكّر بعد السورة قبل الركوع يجب عليه التدارك، والمقصود في المقام هو الحكم بالصحّة ولو كان في أثناء الآية فضلاً عن كونه بعد الفراغ من الحمد أو السورة، ركع أم لم يركع.

فالتعميم من هذه الجهة محتاج إلى الوجه الثاني وهو أنّ قوله عليه السلام في الصحيحة: أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته ليس المراد به الحكم بالنقض بعد فراغه من الصلاة، بل المقصود ترتّب النقض أو النقصان بمحض إخلاله العمدي، كما هو الحال لو قيل: من تكلّم في الصلاة فقد أبطل صلاته، حيث إنّ المراد قطعاً حصول الإبطال حين وقوع التكلّم ولو فرض أنّ المفروض في كلام السائل والمجيب هو إتمام الصلاة.

فإن قلت: بعدما كان المفروض كون المصلّي قد فرغ من صلاته وقد أخلّ بالجهر عمداً فالحكم بالبطلان لا ينفع بالنسبة إلى من فعل ذلك ولمّا يركع، إذ لعلّ البطلان في مفروض الرواية لكونه قد أخلّ ولم يتدارك في المحلّ.

قلت: وإن كان المفروض إتمامه الصلاة بهذا الوجه من غير تدارك في المحلّ، لكن إذا علّق الإمام عليه السلام الحكم بالبطلان بمحض كونه فعل ذلك متعمّداً فهو ظاهر لو لم يكن بصريح في أنّ تمام العلّة في البطلان هو هذا العنوان، لا هو مع ضميمة تركه للتدارك.

ثمّ إذا كان المراد بقوله: نقض، هو الحكم بالنقض عند الإخلال العمدي فبقرينة المقابلة يكون المراد من قوله عليه السلام: وإن فعل ذلك، إلى قوله: وقد تمّت صلاته، أيضاً أنّه لم يحدث من قبل ما فعله بأحد الوجوه المذكورة نقصان في صلاته كما كان قد حصل بواسطة الإخلال العمدي، ومقتضى ذلك عدم لزوم الإعادة، إذ لو لزم الإعادة فمقتضاه ورود النقصان من قبل الإخلال السهوي وأمثاله، وهو خلاف قوله عليه السلام: تمّت صلاته قبالاً لقوله: نقض صلاته، فافهم واغتنم.

ثمّ إنّ المتيقّن من الرواية هو الإخلال في القراءة في الأُولَيين، وأمّا التسبيحات أو القراءة في الأخيرتين فخارج عنها، وهل يختصّ بالإخلال بما هو الوظيفة الأوّليّة أو يعمّه وما صار وظيفة بالعنوان الثانوي كالمأموم المسبوق وكالمرأة إن قلنا بأنّ صوتها عورة يحرم إسماعها الأجنبيّ أو فرضناه في موضع الريبة، حيث يحرم عليها الجهر وإن كان هو الوظيفة الأوّلية؟

الظاهر الأوّل، إمّا لدعوى الانصراف أو لعدم الجزم بالإطلاق فيجب المشي فيه على القواعد وهو الحكم بالصحّة بعد الفراغ أو في الأثناء بعد المحلّ في النسيان والسهو والحكم بالبطلان في العمد والجهل الحكمي، قصوراً كان أو تقصيراً.

ثمّ إنّ الأخبار المتعرّضة لحكم الجهر والإخفات في الصلوات وأصل تشريعها

خالية عن ذكر الرجل وإن كان على تقدير الذكر لم يكن لنا التعدّي إلى المرأة، لعدم إطلاق في اللفظ يدفع به هذا الاحتمال، بل علّق الحكم على الصلوات النهاريّة وغيرها من دون ذكر لاسم الرجل.

نعم في صحيحتي زرارة الواردتين في مقام حكم الإخلال بالجهر والإخفات في مواضعهما قد ذكر اسم الرجل، لكن لا يحتمل الاختصاص من هذه الجهة، بمعنى أنّه لو ثبت من دليل آخر وجوب الإخفات على المرأة نعلم بأنّها أيضاً في حكم الرجل لو أجهرت مكان الإخفات في التفصيل المذكور في الصحيحة.

وعلى هذا فنقول: أمّا وجوب الإخفات عليها في الظهرين فلا مانع من الأخذ بإطلاق ما دلّ على وجوبه في الصلوات النهاريّة، وأمّا وجوب الجهر في الثلاثة الأُخرى فهو أيضاً كذلك حسب عموم ما دلّ على وجوبه في غير النهاريّة، لكن رواية عليّ بن جعفر عليه السلام المرويّة عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال عليه السلام: لا، إلّا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»[1]. دلّت على نفي الوجوب عنهن، وبها يخصّص العموم المذكور، وبعد ذلك يبقى وجوب الإخفات بالأصل، فيكون الحاصل جواز الأمرين لهنّ في الثلاثة لو لم نقل بظهور ذلك من نفس الرواية، لكن هذا في ما إذا لم يكن أجنبيّ يسمع صوتها بناءً على كون صوتها عورة أو فرض تحقّق الريبة، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في حرمة الإجهار عليها.

لكن لو عصت وأجهرت فهل يكون ذلك من موارد اتّحاد الحرام مع الواجب أعني: الإجهار مع القراءة، أو أنّ النهي متعلّق بما هو خارج عن القراءة؟

قد يقال بالأوّل نظراً إلى أنّ القراءة من مقولة الصوت، ولهذا اشتهر بينهم

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

تعريف اللفظ بالصوت المعتمد على مخارج الفم، ولا إشكال أنّ الجهر والإخفات أيضاً من كيفيّات الصوت.

وفيه: أنّ القراءة لا يتحقّق بدون الصوت كما لا تحقّق لها بدون القارئ ومخارج الفم، لا أنّ مفهومها واحد، والشاهد على هذا أنّه لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، فلا يقال: القراءة صوت، ولا الصوت قراءة، كما لا يصحّ ذلك بالنسبة إلى الجهر والإخفات، فلا يقال: القراءة جهر أو إخفات، بل يقال: جهريّة أو إخفاتيّة، نعم بينهما تلازم في الوجود، فلا يمكن التفكيك بين القراءة والصوت.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الذي وقع تحت النهي في بعض الأخبار هو عنوان تكلّم المرأة عند غير زوجها وغير ذي محرم، كما في رواية الحسين بن زيد المرويّة في الوسائل في كتاب النكاح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث المناهي «قال عليه السلام: ونهى ان تتكلّم المرأة عند غير زوجها وغير ذي محرم منها أكثر من خمس كلمات ممّا لا بدّ لها منه»[1].

وفي رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أربع يمتن القلب: الذنب على الذنب، وكثرة مناقشة النساء، يعني محادثتهنّ»[2] الخبر.

وعلى هذا فلو حمل هذا النهي على التحريم وإن كان خلاف الظاهر لوقوعه في سياق ما يقطع بكراهته يتحقّق الاتّحاد بينه وبين القراءة كما هو واضح، فلعلّ نظر من جعله من باب الاجتماع إلى هذا النهي بناءً على الحرمة، لا للبناء على تحريم إسماع صوتها مطلقاً، هذا ما قاله العلّامة الأستاذ دام ظلّه، فتأمّل.

---

(١) الوسائل: كتاب النكاح، الباب ١٠٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب النكاح، الباب ١٠٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٣.

الرابعة

قيل: أقلّ الجهر أن يسمعه القريب الصحيح السمع إذا استمع، والإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع، ومقتضاه عدم الوجود للإخفات أو بعسر وحرج، ولهذا جعل ذلك بعضهم أدنى الإخفات، ومقتضاه اجتماعهما في بعض المراتب، وهو خلاف ما يتبادر إلى الذهن من كونهما وصفين متضادّين، وأحاله بعض آخر إلى العرف، وفيه أنّه أيضاً غير صحيح، لأنّ العرف يجعلونهما متضايفين، فكلّ مرتبة أخفى إخفات بالنسبة إلى ما فوقها، وكلّ عال بالنسبة إلى الأعلى منه سافل وبالعكس.

فما جعله بعضهم معياراً للمعنى العرفي من ظهور جوهر الصوت في الجهر وخفائه في الإخفات غير وجيه.

والأسدّ الأمتن في الباب أن نتمسّك بسيرة المسلمين المقطوع كونها من لدن شرع الصلاة إلى زماننا هذا، وقد كانوا يصلّون خلف النبيّ والأئمّة صلوات الله عليه وعليهم أجمعين إلى أن وصل إلينا، فهذا المرسوم بينهم هو الذي كان قد علّمهم النبيّ والأئمة صلوات الله عليه وعليهم وشاهدوه منهم عليهم السلام.

ولولا ذلك أمكن أن يقال: إنّ المستفاد من الأدلّة المثبتة للجهر في موضعه

رفع الصوت بحيث يعرف صاحبها عند السامع لو كان بينهما معارفة، ومن الإخفات ما يقابله، ولا يخفى أنّه مع خفاء جوهر الصوت ولو كان على نحو البُحّة لا يعرف الصاحب لو خفي شخصه، بخلاف ما إذا أظهر جوهر الصوت.

ولكن على هذا يلزم الالتزام بعدم كفاية ما كان على وجه الهمهمة مع ظهور جوهر الصوت، بل واللازم عليه دخول ذلك في الإخفات، والسيرة تأباه وإن كان لا تأبى عدم دخوله في الجهر، وإلّا فمن حيث الجهات الأُخر مطابق مع السيرة، فإنّ محلّ السيرة في الجهر هو ما لا يتعدّى في العلوّ عن المتعارف كما هو ديدن المؤذّنين، ولا يصل في الخفاء إلى حدّ الهمهمة، كما أنّ محلّها في الإخفات هو الإخفاء لجوهر الصوت ولو بلغ حدّ البحّة، لكن هذا ممّا لا يساعده شيء من الكلمات، لاتّفاق كلّها على دخول الهمهمة في الجهر، وإن كان الظاهر من البعض دخولها في الإخفات أيضاً، هذا حدّ الجهر والإخفات.

وأمّا حدّ أصل القراءة الذي لو تجاوزه خرج عن اسم القراءة فأقلّه أن يسمع نفسه، فالأقلّ من ذلك خارج عن اسم القراءة عرفاً، مضافاً إلى النهي عنه في بعض الأخبار، فراجع.

الخامسة

يستحبّ في الصلوات الإخفاتيّة الجهر بالبسملة مطلقاً على المشهور، وقيل: يختصّ الاستحباب بالإمام دون غيره، وقيل: يختصّ بالأُوليين دون الأخيرتين لو اختار فيهما القراءة، وقيل بالوجوب مطلقاً، وقيل به في خصوص الأوّلتين، هذه أقوال المسألة.

وأمّا الصلوات الجهريّة فيجب فيها الجهر بالبسملة كغيرها من أجزاء القراءة اتّفاقاً، فالخلاف إنّما هو في الإخفاتيّة، وينبغي التيمّن أوّلاً بذكر ما ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة من الأخبار.

فنقول: منها: ما رواه في الكافي عن صفوان الجمّال «قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام أيّاماً، فكان عليه السلام إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان يجهر في السورتين جميعاً»[1].

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: كتموا بسم الله الرحمن الرحيم، فنعم والله الأسماء كتموها، كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل إلى

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

منزله واجتمعت عليه قريش يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ويرفع بها صوته، فتولّى قريش فراراً، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً ﴾[١].

وبعد ملاحظة كتمان العامّة للبسملة في ابتداء الفاتحة والسورة أو تركها رأساً يصير هذا الخبر ظاهراً في باب الصلاة.

ومنها: ما رواه الشيخ ﷺ عن صباح الحذّاء عن رجل عن أبي حمزة «قال: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: يا ثمالي، إنّ الصلاة إذا أُقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه، فإن قال: نعم، ذهب، وإن قال: لا، ركب على كتفيه وكان إمام القوم حتّى ينصرفوا، قال: فقلت: جعلت فداك، أليس يقرؤون القرآن؟ قال عليه السلام: بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالي، إنّما هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[٢].

ومنها: ما رواه الصدوق ﷺ عن الأعمش عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث شرائع الدين «قال عليه السلام: والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب»[٣].

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه عليه السلام إلى المأمون لعنه الله «قال عليه السلام: والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّة»[٤].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢. والآية في سورة الإسراء: ٤٦.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

وعن رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السلام «إنّه كان عليه السلام يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار»[١].

ومنها: ما رواه في الكافي عن سليم بن قيس الهلالي «قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال: قد عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين لخلافه، ولو حملتُ الناس على تركها لتفرّق عنّي جندي، أرأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم فرددته إلى الموضع الذي كان فيه، إلى أن قال عليه السلام: وحرّمت المسح على الخفّين وحدّدت على النبيذ وأمرت بإحلال المتعتين وأمرت بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات وألزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، إلى أن قال عليه السلام: إذاً لتفرّقوا عنّي»[٢] الحديث.

بناءً على أنّ المراد الجهر في الصلوات كما يشهد به سائر الروايات، ويشهد له الأخبار المستفيضة الواردة في أنّه من علائم المؤمن والشيعة[٣].

إذا عرفت ذلك فينبغي التكلّم في مقامات:

الأوّل: الظاهر من إطلاق روايتي الأعمش والفضل بن شاذان عدم الفرق بين الإمام والمنفرد في رجحان الجهر، ويؤيّده ما عدّه من علائم المؤمن والشيعة بعد ملاحظة مواظبة العامّة على الترك.

الثاني: وكذا لا فرق بحسب الظاهر بين الأوّلتين والأخيرتين عند اختيار

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٥٦ من أبواب المزار، الحديث ٢، ولم نعثر على غير هذه الرواية.

القراءة، لشمول إطلاق الروايتين، مضافاً إلى عدم الدليل على لزوم الإخفات، لانحصار دليل أصل الإخفات في الأخيرتين بالعمل والإجماع، والأوّل لم يعهد من النبيّ والأئمة صلوات الله عليه وعليهم استقراره على الإخفات، بل لم يعلم اختيارهم القراءة مع أفضليّة التسبيح، فضلاً عن إخفات البسملة، والثاني مفقود، لوجود الخلاف حسب الفرض، فيكون إطلاق الروايتين سليماً عن المزاحم.

الثالث: الظاهر أنّ المأموم المسبوق سواء في الجهريّة أم في الإخفاتيّة يُخفت بالبسملة، أمّا في الجهريّة فلأنّ الروايات الواردة بالجهر بالبسملة إنّما دلّت على رجحان الجهر بها في مقام يخفت بالقراءة، وإلّا ففي مقام يجهر بها لا حاجة إلى الأمر في خصوص البسملة، فصبّها الصلوات الإخفاتيّة.

لا يقال: صلاة المأموم المذكور أيضاً إخفاتيّة بالعارض وإن كانت جهريّة بالذات.

لأنّا نقول: نعم، ولكنّ الظاهر من الأخبار إثبات الرجحان في ما كانت إخفاتيّة بالذات لا أقلّ من عدم الجزم بالإطلاق لما كانت إخفاتيّة بالعارض، وإذن فيبقى إطلاق ما دلّ على الإخفات في حقّ المأموم المذكور سليماً عن معارضة هذه الأخبار وإن كانت النسبة على تقدير شمول الإطلاق عموماً من وجه.

وأمّا في الإخفاتيّة فيمكن دعوى القطع بأنّه إذا كان احترام الجماعة موجباً للإخفات في ما كان الجهر واجباً بحسب الذات ففي ما كان مندوباً، كذلك يكون موجباً بطريق أولى.

الرابع: لا إشكال في دلالة الروايات المذكورة على أصل الرجحان، وأمّا أنّه على سبيل الوجوب أو الندب فمقتضى رواية الأعمش هو الأوّل.

لا يقال: كلمة الوجوب لم يعلم ظهورها في لسان الأخبار في هذا المعنى المصطلح عند الفقهاء، بل هي باقية على معناها اللغوي من الثبوت، كما وقعت كذلك في بعض أخبار تحديد الغروب بذهاب الحمرة وهو قوله عليه السلام: «فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار»[1] الخبر، وعلى هذا فلا دلالة لها على الوجوب المصطلح.

لأنّا نقول: نعم، ولكن إذا تمّت مقدّمات الإطلاق فهي محمولة على الوجوب المصطلح، فدلالتها عليه إنّما تكون بضميمة المقدّمات، لا بنفسها، وإذن فمقتضى الرواية المذكورة هو الوجوب.

وأمّا الأخبار الأُخر فهي بين ما يحكي العمل، ولا منافاة فيه مع الوجوب، وبين ما عبّر عنه بأنّه سنّة، ولا منافاة فيه أيضاً، وبين ما ذكره من جملة علائم المؤمن وعدّه في عداد أشياء كلّها مستحبّات، وهذا أيضاً غايته عدم الدلالة على الوجوب، لا أنّه من الأمارات على الاستحباب إمّا بوجه النصوصيّة أو الظهور الذي يترجّح على الخبر الأوّل، إذ من الممكن صيرورة واجب من خواصّ الشيعة كما في الولاية، كما يمكن عدّ مستحبّ في خواصّ هذه الأُمّة، كما عدّ العاشوراء منها.

فالأولى أن يقال بموهونيّة ظهور نفس ذلك الخبر في الوجوب بعد ملاحظة صيرورة ترك الجهر شائعاً بين العامّة وشعاراً لهم، بحيث صار ذلك من بدعتهم التي اخترعوها، كما صرّح به في رواية سليم بن قيس، ورواية هارون المتقدّمتين، وإليه يشير قول مولانا الرضا صلوات الله عليه أنّه سنّة، فكأنّه عليه السلام أراد أنّ

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

ما فعلوه بدعة، فالحكم بالإيجاب بواسطة شدّة العناية، فإنّ العناية بالمندوب والسنّة التي همّت جماعة على إماتتها وإخفائها أعلى بمراتب من غيره الذي لم يعرضه ذلك.

وبالجملة، فمن المحتمل قويّاً ورود هذه الكلمة في مقام ردع العامّة في بدعتهم، ولا يستفاد منها في هذا المقام أزيد من أصل الرجحان.

هذا مضافاً إلى ما يستفاد من رواية الثمالي من مفروغيّة صحّة الصلاة على كلا الوجهين، أعني: الإجهار والعدم، حيث رتّب على الأوّل ذهاب الشيطان، وعلى الثاني ركوبه على كتف الإمام، لا لبطلان الصلاة.

الموقع الرابع

في وجوب تعلّم القراءة وما يتعلّق به وكيفيّة أداء الكلمات مادّة وهيئة، وحكم من لا يحسن القراءة، فهنا مسائل:

الأُولى

يجب على المكلّف تعلّم القراءة في الوقت أو قبله تخييراً، ولو فرض عدم تمكّنه بعده يجب قبله تعييناً، وهذا ممّا تقرّر في مبحث مقدّمة الواجب من الأُصول.

إنّما الكلام في أنّ وجوب التعلّم هل هو على سبيل التعيين أو التخيير بينه وبين الائتمام، او اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف، فهنا ثلاثة مقامات:

الأوّل: لو تمكّن من الائتمام فهل يجب عليه التعلّم تعييناً، أو يجوز الاكتفاء بالائتمام؟ الذي قوّاه صاحب الجواهر قدّس سرّه حاكياً له عن كاشف الغطاء قدّس نفسه هو الأوّل، واستدلّ عليه بأنّ الاقتداء ليس من أفعاله، لتوقّفه على أُمور خارجة

عن قدرته، كعدم حدوث الحائل بينه وبين الإمام في أثناء الصلاة ونحوه من الموانع المحتمل حدوثها في الأثناء، وما هذا شأنه كيف يصير متعلّقاً للتكليف ؟ وفرّع عليه أنّه لو ترك التعلّم في سعة الوقت وائتمّ أثم وصحّت صلاته، هذا.

وفيه أنّه كما تكون الجماعة أفضل الفردين في حقّ المحسن للقراءة ومعناه أنّه مع الفراغ عن المقدّمات الغير الاختياريّة يكون الأمر متعلّقاً بما يرجع إليه ويكون من قبله، فكذلك هذا المعنى متحقّق في حقّ غير المحسن بلا شبهة.

وأمّا ما حكاه عن كاشف الغطاء ﷺ فيمكن أن يكون نظره إلى صورة ترك التعلّم مع عدم الاطمئنان بحصول اقتداء صحيح له في آخر الوقت، بل بمجرّد احتمال الحصول، فإنّه إن لم يتّفق له ذلك كان آثماً بلا شبهة، ولو اتّفق صحّت صلاته وعليه إثم التجرّي، لكونه مقدماً على ما يحتمل معه تفويت الواجب المنجّز.

ويمكن أن يكون نظره إلى كون التعلّم واجباً نفسيّاً كما يحكى عن بعض.

وعلى كلّ حال فعلى ما هو الحقّ من عدم الوجوب النفسي للتعلّم فلا إشكال في جواز تركه مع الاطمئنان بحصول الجماعة الصحيحة.

المقام الثاني : هل يجب عليه التعلّم تعييناً مع التمكّن من اتّباع القارئ ؟ وبعبارة أُخرى : لا إشكال في تقدّم الاتّباع عند تعذّر التعلّم على اختيار البدل الاضطراري للقراءة كالتسبيح والتهليل على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى، إنّما الكلام في أنّه مع التمكّن منه ومن التعلّم يكون عدلاً للتعلّم أو لا ؟

الظاهر الأوّل، لعدم ما يدلّ على تقييد القراءة الواجبة بكونها عن ظهر القلب في مقابل اتّباع القارئ إلّا دعوى الانصراف في إطلاقات القراءة وكون الاتّباع خارجاً عن السيرة العمليّة المستمرّة من لدن زمان المعصومين عليهم السلام وخصوصاً مع

قوله ﷺ : «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»، مضافاً إلى أصالة الاشتغال على تقدير الشكّ.

وفيه منع الانصراف ومنع إفادة السيرة للتقييد بعد احتمال ابتنائها على أسهليّة الحفظ من الاتّباع ومنع دلالة قوله ﷺ : صلّوا إلخ على الوجوب بعد اشتمال صلاته ﷺ على المندوبات ومنع كون الأصل هو الاشتغال في نظائر المقام كما قرّر في الأُصول.

المقام الثالث : لا إشكال في تعيّن القراءة من المصحف مع عدم التمكّن من التعلّم والحفظ وكونه مقدّماً على التسبيح ونحوه، وهل يكون مخيّراً بينها وبين الحفظ في صورة التمكّن، أو يجب عليه الحفظ تعييناً ؟

قد يقال بالثاني، لصحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام «قال : سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلّي، قال عليه السلام : لا يعتدّ بتلك الصلاة»[1].

وفيه أوّلاً : احتمال كون المراد هو القراءة الغير الواجبة، لكن في حال الصلاة، كما لو قرأ بعد فراغه من الحمد والسورة بقصد مطلق القرآن، فيكون السؤال لأجل احتمال كون ذلك مع النظر إلى المصحف عملاً خارجيّاً مضرّاً بالصلاة، فأجاب عليه السلام بعدم الاعتداد بتلك الصلاة، فمقصوده عليه السلام إثبات المانعيّة لذلك في القراءة الغير الواجبة، لا شرطيّة الحفظ أو مانعيّة النظر في القراءة الواجبة.

وثانياً : سلّمنا أنّها ناظرة إلى القراءة الواجبة في الصلاة أعني : الحمد

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

والسورة، لكن يجب حملها على الكراهة بقرينة صحيحة الحسن بن زياد الصيقل «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال عليه السلام: لا بأس بذلك»[1].

واستدلّ أيضاً بأنّ القراءة من المصحف مكروهة إجماعاً، ولا شيء من المكروه بواجب.

وفيه أنّ الكراهة إن تعلّقت بخصوص القراءة الواجبة في الصلاة، فهي من الكراهة العباديّة الغير المنافية مع الصحّة، كما في الصلاة في الحمّام، وإن تعلّقت بمطلق القراءة فالمورد من قبيل اجتماع الأمر والنهي إذا أتى بالقراءة الصلاتيّة من المصحف، وقد تقرّر في الأُصول أنّه على القول بالامتناع يجب تقييد النهي، لبقاء الملاكين بلا تزاحم بينهما في الوجود، وملاك الوجوب يقتضي الفعل بنحو اللزوم، وملاك الكراهة يقتضي الترك مع الرخصة في الفعل، فالفعل مرخّص شرعاً مع وجود ملاك الوجوب فيه، وهذا يكفي في عباديّته، غاية الأمر أنّه بالإضافة إلى الفرد الغير المبتلى بهذه الخصوصيّة مرجوح لابتلائه بالحزازة دون غيره، والله العالم.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

المسألة الثانية

قد عرفت أنّ المتمكّن من التعلّم له الخيار بين تحصيل العلم بالقراءة وبين أحد الأُمور الثلاثة، هذا في سعة الوقت، ولو ضاق الوقت فإن تمكّن من اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف فلا إشكال في تعيّنه إن لم يتمكّن من الائتمام والتخيير بين ذلك والائتمام مع التمكّن منه.

وأمّا لو لم يتمكّن من القراءة بأحد النحوين أيضاً وتمكّن من الائتمام فهل يجب عليه الائتمام أو يتخيّر بينه وبين ما يتمكّن من القراءة الناقصة؟ قد يقال بالثاني، نظراً إلى إطلاق أدلّة جعل البدل الاضطراري في حقّ من لا يحسن لحالتي القدرة على الائتمام والعجز عنه، وإلى إطلاق استحباب الجماعة حتّى بالنسبة إلى من لا يحسن.

كيفيّة جعل البدل الاضطراري

أقول: تحقيق الكلام في المقام يتوقّف على تمهيد مقال لبيان المحال في عامّة التكاليف البدليّة الاضطراريّة وكيفيّة جعلها.

فنقول وبالله الاستعانة ومنه الهداية إلى سواء السبيل: تارةً يكون المستفاد من الدليل أنّ هناك مصلحة واحدة تقوم بفعل القادر مع خصوصيّة كذا وبفعل العاجز مع خصوصيّة أُخرى، بحيث لوحظ القدرة والعجز في الدليل المثبت لتكليف المختار والمثبت لتكليف المضطرّ كعنواني السفر والحضر منوّعين للموضوع، وعلى هذا فلا بدليّة في البين، وليس أحدهما أوّلياً والآخر ثانوياً، بل كلاهما تكليفان عرضيّان ولا إثم في تحصيل المكلّف عنوان العجز لنفسه، لأنّه كتحصيل السفر.

وأُخرى يكون مفاد الأدلّة أنّ هناك مصلحة تامّة لزوميّة قائمة بالفعل المقيّد بخصوصيّة كذا، غاية الأمر أنّ الإيجاب لمّا لم يصحّ إلّا بالنسبة إلى القادر يكون العاجز خارجاً عن تحت الخطاب مع فوت المصلحة عنه، لكن جعل في حقّه من باب ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه الفعل الفاقد للخصوصيّة المعجوز عنها بدلاً للفعل التامّ، وعلى هذا يصحّ البدليّة وكون تكليف المختار أوّلياً وهذا ثانوياً، ولا يجوز تحصيل الاضطرار اختياراً، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب الإثبات فإن كان القيد الواقع في الدليل المتضمّن لخلاف دليل آخر من القيود الغير المعتبرة في الهيئة عقلاً، كما لو ورد: أكرم العالم، وورد أيضاً: لا تكرم العالم الفاسق، ومثله في العبادات: صلّ أربعاً، وصلّ إن كنت مسافراً ركعتين، فهذا من قسم تنويع الموضوع، فيصير الموضوع منوّعاً إلى نوعين: واجد القيد المذكور وفاقده، ويبقى تحت الدليل الأوّل فاقده وتحت الثاني واجده، وإن كان من القيود المعتبرة في الهيئة كذلك، كما لو ورد: صلّ مع القراءة الصحيحة أو مع القيام، ثمّ ورد: صلّ إن كنت عاجزاً مع الملحونة أو مع القعود، فهذا من التكاليف الأوّلية والثانوية.

ووجهه أنّ تقييد هيئة الدليل الأوّل بقيد القدرة عقليّ، فلا يبقى ظهور للدليل

الثاني في أزيد من تقييد الهيئة، ويبقى إطلاق المادّة في الدليل الأوّل المقتضي لإطلاق المصلحة اللزوميّة في الفعل التامّ في كلّ من حالتي القدرة والعجز بحاله.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم تحقّق الفوت في حقّ العاجز ولو أتى بتكليف المضطرّ، فيكون مشمولاً لدليل وجوب القضاء، فما الوجه في إفتائهم بسقوط القضاء عنه.

وبعبارةٍ أُخرى: إن كان القدرة والعجز منوّعين فعدم القضاء صحيح ولا يبقى لحكمهم بالعصيان لو حصّل الاضطرار اختياراً وجه، وإن لم يكونا منوّعين فالعصيان صحيح، ولا يبقى لسقوط القضاء وجه.

قلت: قد دفعنا هذا الإشكال في مسألة العاجز عن أداء تكبيرة الإحرام، فراجع تلك المسألة.

إذا عرفت هذا فنقول: عنوان من لا يحسن القراءة عامّ بحسب اللغة لمن تمكّن من التعلّم وقصر حتّى ضاق الوقت عنه، ولمن كان لآقة في لسانه، ولكن حيث إنّ إطلاق المادّة في الصلاة مع القراءة الصحيحة مقتضٍ لوجود المصلحة حتّى في حقّ هذا الشخص، فيجب عقلاً اختيار الائتمام مع التمكّن منه، فهذا تقييد عقلي في دليل جعل القراءة الناقصة، سواء بالنسبة إلى العاجز المقصّر أم بالنسبة إلى العاجز المعذور، كما أنّه مع عدم التمكّن منه يتعيّن العصيان في حقّ المقصّر مع لزوم الإتيان بالقراءة الناقصة، وفي حقّ المعذور يتعيّن القراءة الناقصة بلا عصيان، واستحباب الجماعة بحسب الذات لا ينافي وجوبها بالعارض كما هو واضح.

المسألة الثالثة

يجب القراءة على النهج العربي الصحيح من حيث أداء الحروف على وجه يمتاز بعضها عن بعض، ومن حيث كيفيّاتها من التشديد والمدّ والحركات والسكنات، سواء كانت عارضة على أواخر الكلم إعراباً أو بناءً، أم على أوائلها.

وتحرير الكلام في المقام أنّ الإخلال تارةً بذات الحروف إمّا نقصاً، وإمّا تبديلاً، وإمّا بكيفيّاتها المقرّرة لها في اللغة.

أمّا الأوّل فلا إشكال في أنّ النقص ولو حرفاً واحداً موجب للبطلان، لعدم الإتيان بالمأمور به وهو الكلمة التامّة.

وأمّا التبديل فهو على قسمين، قسم سائغ في اللغة، وقسم غير سائغ. فالأوّل كقلب النون الساكنة التي منها التنوين عند وصولها إلى أحد حروف «يرملون» إلى جنس ذلك الحرف، ثمّ إدغامها في ما بعدها، وهذا غير مختصّ بلغة العرب، بل جارٍ في كلّ لغة.

ألا ترى أنّ أهل لسان الفرس لا يتكلّمون بكلمة «أنبار وأنبر» بنحو إبانة النون، وكذلك كلمة «أنور» لو جعلت علماً، وكذلك «من مي آيم» و «من رفتم»

وهكذا البواقي. فلا يكون هذا القلب خروجاً عن قانون وضع الكلمة، فلا إشكال في الاجتزاء معه.

إنّما الكلام في ما لو أتى بدون القلب، والظاهر الحكم بالصحّة أيضاً، لما نرى من أنّ أحداً منّا أهل الفرس لو تكلّم بكلمة «أنبار» بإظهار النون بدون قلبها بالميم لا يقال: إنّه غلط في المقال.

إذا عرفت هذا فنحن نقطع أنّ ما مهّده علماء التجويد ليس إلّا متّخذاً من هذا الذي سنخه يكون بأيدينا أيضاً، غاية الأمر أنّهم أخرجوا المتداول في الألسن في قوالب الضوابط وجعلوها علماً، كما هو الحال في علم الفصاحة والبلاغة أو الميزان، ولا نشكّ في أنّ تلك القواعد ليست متّخذة من تعبّد إمّا من الشرع أو من واضع اللغة، لما نرى من ثبوت سنخه في جميع الألسنة واللغات.

وحيث رأينا أنّ ما بأيدينا ليس على نحو اللزوم، بل على نحو السهولة في الجري على اللسان، وإلّا فليس الجري على خلافه مخالفة للوضع، فاللازم هو الحكم بالصحّة في ما لو قرأ «لم يكن له» في سورة التوحيد بإظهار النون، أو محمّد وآل محمّد ﷺ في الصلوات بإظهار التنوين، حتّى لو فرض أنّا قطعنا بأنّ النبيّ الأكرم ﷺ تلفّظ بهما على نحو القلب لا يجب علينا اتّباعه ﷺ في هذه الجهة.

وأمّا القلب الغير السائغ كتبديل العين بالهمزة أو نحو ذلك فلا إشكال في كونه خروجاً عن الوضع وغلطاً ولحناً فيكون باطلاً. وأمّا تبديل اللام من الألف واللام إذا دخلت على الحروف الشمسيّة فلا إشكال في أنّ ذلك مجزٍ، وهل هو أيضاً مبنيّ على السهولة على اللسان، فلو خالفه وأتى باللام بدون قلب لم يكن غلطاً ولحناً أو أنّه من الخروج عن وضع الكلمة، وليس مثله في لغتنا حتّى نجزم بأحد الطرفين،

وحيث إنّ الموجود في كلماتهم هو الحكم بلزوم المراعاة وعدم الصحّة مع عدمها، فالأحوط عدم تركه.

وأمّا التشديد فقد عرفت حال ما كان منه يحدث عند إدغام النون الساكنة في حروف يرملون، وعند إدغام اللام الساكنة من الألف واللام في الحروف الشمسيّة، وأمّا ما كان داخلاً في وضع الكلمة، كتشديد «مَدَّ» فلا إشكال في لزومه وخروج الكلمة بدونه سواء مع التخفيف أو مع التكرار بنحو فكّ الإدغام عن وضع اللغة، فهذا القسم ملحق بنقص الحرف في الحكم.

كما لا إشكال أيضاً في تبديل الحركات البنائية العارضة على أواخر الكلم كفتح نون «إنَّ» والحركات الثابتة لأوائلها، مثل فتح ضاد وراء «ضَرَبَ» وكونه موجباً للغلط واللحن، فكما أنّ لذات الحرف مدخلاً في الوضع، كذلك للهيئة الحاصلة لها بهذه الحركات، فالإخلال بها إخلال بقانون الوضع.

إنّما الكلام في الحركات العارضة على الأواخر ممّا يسمّى إعراباً، فهل يكون تبديلها كنصب الفاعل ورفع المفعول موجباً للغلط أو لا؟

قد يحتمل الثاني من أجل أنّ جوهر الكلمة لا يتغيّر ولا يتبدّل بهذا التغيير كما كان يتغيّر بتبديل سائر الحركات، فإنّ حال هذه الحركات حال الكلمة المستقلّة الموضوعة لمعنى مستقلّ وإن كانت ليست مستقلّة بالتلفّظ ولا مستقلّة بالوضع لمعنى حتّى كوضع الحروف، بل هي علائم على وجود معنى الفاعليّة أو المفعوليّة أو نحو ذلك في المدخولات وباب العلائم غير باب حكايه الألفاظ عن معانيها، ولكنّ الإخلال بها لا يوجب إلّا الإخلال بتلك العلائم أعني: أنّه لم ينصب العلامة على الواقع، بل نصب على خلافه إذا نصب الفاعل ورفع المفعول أو لم ينصب عليه ولا على خلافه إذا رفعهما أو نصبهما معاً، ولو سلّم دخالة الإعراب فليس بدخيل في

أصل جوهر الكلمة كحركات أوائلها، وإنّما له الدخل في كيفيّة قرائتها عربيّاً وعلى قانون العربي الصحيح، فخلافه يوجب اندراج القراءة في القراءة الغير الصحيحة، لا خروج الكلمة عن كونها غير الكلمة الكذائيّة.

مثلاً لو قال أحد: إنّا أرسلنا، بضمّ همزة «إنّا» وهمزة «أرسلنا» وسينها، أو قال: الحمد لله بوضع الحاء المعجمة مكان المهملة، قيل: إنّه ما تكلّم بالقرآن، وأمّا إذا قال: إنّ الله كان عليمٌ حكيم، برفع ميمي عليم وحكيم، لما قيل بأنّ ما تكلّمه غير قرآن، بل يقال: إنّه قرآن ولكنّه قرأها قراءة غير صحيحة.

واتّصاف الكلمات على لسان النبيّ ﷺ أو على لسان جبرئيل وإن كان بالنحو الفصيح فضلاً عن الصحيح، لكنّ التعبّد بالنزول من عند الله تعالى الذي هو الملاك في صيرورته قرآناً وكلاماً منزّلاً من عند الله تعالى لم يثبت إلّا بجواهر الكلمات، وأمّا بهذه الكيفيّات التي هي الطريقة الجارية بين العرب في أداء الكلمات فيمكن عدم التعبّد بالنزول.

ألا ترى أنّه لو كان النبيّ ﷺ وقف على موضع أو وَصَلَ ليس القراءة على خلافه مخرجاً للكلام عن القرآنيّة، وهل ذلك إلّا لأنّ الوصل والوقف ليسا ممّا يكون التعبّد بالنزول ملحوظاً فيه، بل هما من خصوصيّات النطق بالكلمات؟

وهكذا يقال بالنسبة إلى الإعراب، فلو فرض أنّه ﷺ اختار إعراباً خاصّاً، فليس الخروج عنه إلى الإعراب الآخر الصحيح على حسب القواعد النحويّة فضلاً عمّا كان غلطاً بحسبها مخرجاً للكلام عن القرآنيّة، فإنّ ذلك ممّا جرت عادة لسان العرب في أداء الكلمات، غاية الأمر على نحو الشرطيّة في الصحّة لا الكمال، لكن لا بحيث يخلّ خلافه بجوهر الكلمة وتصيّرها خارجة عن القرآنيّة، ولسنا ندّعي

الجزم والاطمئنان بعدم الدخالة وعدم التعبّد، بل نقول: لا أقلّ من الشكّ.

ألا ترى أنّ المرتكب للخلاف لا يقال في حقّه: ما قرأ القرآن، بل يقال: قرأ القرآن، ولكن قراءة غير صحيحة.

وحينئذٍ نقول: الذي دلّ عليه الدليل في باب الصلاة هو لزوم أن يكون المقروّ من مصاديق القرآن، فلو قال: الحمد بالحاء المعجمة ما حصل الامتثال، وأمّا لو قال: الحمد بكسر الدال فلا يقال ما قرأ القرآن، غاية الأمر يقال: قراءته ملحونة، لكنّه قرأ القرآن، ومن أين لنا إقامة الدليل على اعتبار كون القراءة أيضاً صحيحة، مضافاً إلى كون المقروّ قرآناً، ولعلّ نظر سيّدنا الشريف المرتضى علم الهدى ﷺ حيث حكي عنه القول بالصحّة مع اللحن الإعرابي إلى ما ذكرنا.

والحاصل أنّ كلام السيّد ﷺ ممكن الإرجاع إلى وجه صحيح.

هذا في الغلط الإعرابي، وأولى منه بالجواز ما لو ثبت قراءة النبيّ ﷺ بطريق التواتر مثلاً وبنحو كان بحسب القواعد العربيّة جائز الوجهين أو الوجوه من الإعراب، فالتخطّي من قراءته إلى الوجه الآخر الصحيح أيضاً صحيح بناءً على ما قلنا من عدم ثبوت التعبّد بالنزول في هذه الخصوصيّات الناشئة من الإعراب، لكن الأمر من هاتين الجهتين ـ أعني من جهة التخطّي عن الصحيح الإعرابي إلى الغلط، أو عن الصحيح الثابت جريانه على لسان النبيّ ﷺ إلى الصحيح الغير الثابت أو الثابت عدم جريانه على لسانه ﷺ ـ سهل، بمعنى أنّا نلتزم عملاً بترك ذلك، فلا نتكلّم إلّا بالصحيح، وإلّا بالصحيح الذي قرأه ﷺ.

لكنّ الذي هو العمدة بالبحث في هذا المقام موارد اختلاف القرّاء في نقلهم لقراءته ﷺ بَعَد بُعدِ كون القرآن الواقعي متعدّداً، فلا يكون جميع القراءات السبع متواتراً، للزوم التعدّد بناءً عليه، وعلى فرض الاحتمال كيف يمكن تحصيل هذا

التواتر لنا مع قيام الأمارات على خلافه.

ويشتدّ الإشكال بالنسبة إلى موارد اختلافهم في بنية الكلمة، كيطهرن بالتخفيف والتشديد، ومالك وملك، وكفواً بأربعة أنحاء، فهل هنا مخلص عن الاحتياط بالتكرار بأن يقرأ في صلاة واحدة بالكيفيّتين إذا أمكن قصد الذكريّة على تقدير عدم القرآنيّة، وبأن يصلّي صلاتين كلّ منهما بإحدى الكيفيّتين إذا لم يمكن ذلك، كما في «يطهرن» بالتخفيف والتشديد أو لا؟

قد يقال بوجود المخلص وجواز الاكتفاء بالقراءة على طبق إحدى القراءات السبع، لورود الأخبار المستفيضة بالإرجاع إلى ما يقرأ الناس، أو كما تعلّمتم، أو كما علّمتم.

لكنّ الاستدلال بهذه الأخبار محلّ إشكال، وذلك لأنّ الناظر فيها يكاد يقطع بأنّها ناظرة إلى القراءة التي أودعها الأئمّة صلوات الله عليهم إلى بعض الرواة بنحو الأسرار، فالنهي في هذه الأخبار راجع إلى إفشاء تلك الأسرار، وبعبارة أُخرى: القراءة المختصّة بهم عليهم السلام على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: ما يرجع إلى الإسقاطات التي أسقطها المخالفون لمكان منافاة الإبقاء لأغراضهم.

والثاني: ما يرجع إلى التغييرات في الكلمات التي يكون أيضاً ناشئاً من كون الكلمة الأصليّة منافية لأغراضهم، مثل كلمة «خير أُمّة» حيث ورد أنّها مبدّلة «خير أئمّة».

والثالث: ما لا يرجع إلى ذلك ولا هذا، وهو ما كان كسائر القراءات، حيث قرأ بعض القرّاء بوجه وقرأ أهل البيت عليهم السلام بوجهٍ آخر، من دون منافاة لأغراضهم، بل على سبيل اختلاف القراءة الواقعة بين قارئين من السبعة.

وحينئذٍ نقول: لا إشكال في أنّ هذه الأخبار غير ناظرة إلى القسم الأوّل، بل ناظرة إلى كيفيّة قراءة ما هو الموجود في الدفّتين على نحو ما يقرأه الناس، دون ما يقرأه الأئمة عليهم السلام.

ويبعد أن يكون المراد القسم الأخير أيضاً بأن يكون ردعاً عن قراءة أهل البيت مع كونها معروفة مشهورة معدودة في عرض سائر القراءات، بل بعض القراءات منتهية إلى قراءة علي عليه السلام.

فتعيّن أن يكون المقصود هو الردع عن القسم الوسط، لأنّه المناسب للأمر بالكتمان، لكونه من الأسرار المودعة.

وحينئذٍ فيبقى الأمر على إشكاله بالنسبة إلى ما إذا تردّد أمر الكلمة بين وجهين اختصّ بكلّ منهما قارٍ من القرّاء السبعة المعروفة، ولم يعلم انتساب واحد منهما معيّناً إلى أهل البيت عليهم السلام، إذ الأخبار المذكورة غير ناظرة إلى هذا المورد حتّى يستفاد منها التخيير في نحو ذلك، فلا محيص عن الاحتياط بالتكرار.

لكن هذا في غير ما وقع في خصوص الحمد من الاختلاف كقراءة مالك وملك، وقراءة صراط بالصاد والسين، فإنّ شدّة الحاجة إلى تكرار هذه السورة المباركة في كلّ يوم وليلة أورثت انتساب جميع كلماتها على النحو المرسوم الآن منها بين المسلمين المتّخذ خلفاً عن سلف إلى أهل بيت الوحي صلوات الله عليهم أجمعين انتساباً قطعيّاً، حيث كان النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم أفصح من نطق بالصاد والضاد، ومن كان كذلك لا يشتبه نطقه أنّه كان بالصاد أو بالسين، وكانت الصلوات الجهريّة منهم صلوات الله عليهم بمسمع من خلفهم من المصلّين.

فهذا الموجود في أيدي المسلمين هو الذي أخذوه عنهم عليهم السلام من غير شكّ ولا شبهة، والشكّ فيه شكّ في مقابلة البديهة كالدغدغة في أنّ ملك أقرب إلى

الفصاحة من مالك، فإنّ إضافة ملك إلى الزمان شايعة، كما يقال: سلطان العصر، أو الوقت، وأمّا إضافة مالك إلى الزمان فغير مأنوسة إلّا مع تقدير الأمر بأن يكون التقدير: مالك أمر يوم الدين، وأمّا الإضافة إلى الزمان باعتبار كونه مملوكاً كما يقال: مالك الفرس، فيبعّدها عدم اختصاص مالكيّة الله تعالى بالزمان، بل يعمّ جميع الأشياء.

وأمّا سائر السور المباركة فموارد اختلاف القرّاء فيها لا بدّ من مراعاة ما هو الحال في اختلاف الطرق العقلائيّة، فإن كان بينها طريق أوثق بحيث يوجب الوثوق العقلائي كان هو المتّبع، وإلّا فاللازم طرح الكلّ، لسقوطها عن الطريقيّة بالنسبة إلى المدلول المطابقي والرجوع إلى الأُصول كما هو الحال في تعارض عامّة الطرق العقلائيّة التي لم يرد فيها تعبّد شرعي، كما ورد في تعارض الروايات الحاكية عن الأحكام.

وحاصل الكلام من أوّل المسألة إلى هنا أنّ الأمر من كثير من الجهات الراجعة إلى القراءة سهل كالإخلال ببعض حروفها بالنقص حيث لا إشكال في عدم كفايته، وإمّا بالتبديل، فبعض أقسامه شائع في جميع الألسنة، مثل تبديل النون الساكنة بحروف يرملون وإدغامها فيه مع الغنّة في خصوص الواو والباء وبدونها في البواقي، وكذلك بعض الحروف الشديد المخرج بجلب بعض الحروف الضعيف المخرج إلى نفسه كجلب الظاء للذال في: إذ ظلموا، ولا حاجة في تجويز هذا القسم إلى مراجعة العرب، لوجود جميع ذلك في كلّ لسان، كما لا حاجة إلى مراجعتهم في تميّز الحروف، فإنّ الباء مثلاً موجود في جميع الألسنة، وهكذا.

وكذلك الحركات، فالكسرة موجودة في كلّ لسان، بل وإشباعها عند الوصول إلى الياء، كما يقال في الفارسيّة: «بيا» بالإشباع، لا «بِيا» بدونه.

وأمّا وجوب هذا الإشباع كوجوب الإدغام في حروف يرملون بحيث لا يجري بدونهما فغير معلوم، وأولى منه بذلك الإدغام الكبير المراد به إدغام أحد الحرفين المتماثلين الواقعين في كلمتين المتحركتين بعد إسكان أوّلهما، كسلككم، بل فكّ الإدغام في مثل هذا أقرب ببيّن البراءة، كما أنّ المدّ في مثل: «ولا الضالّين» ممّا وصل الألف بالحرف المشدّد ربما يكون ممّا يحتاج إليه النطق، إذ لولاه إمّا يصير «ضلّين» بدون الألف أو «ضالين» بدون تشديد اللام، فحفظ كليهما محتاج إلى مدّ في الصوت.

وأمّا في مثل «جاء» فلم يقم دليل على الوجوب، لكن مراعاة الاحتياط في جميع هذه المراتب سهلة وواضحة، كما هو الحال في رعاية الصحّة والمطابقة لقواعد النحو في الإعراب، بل وموافقة القرّاء في ما إذا توافقوا، نظراً إلى ما ربما يورد في كلامهم بطريق الرواية مرسلاً من أنّ القراءة سنّة متّبعة، فإنّ كلّ ذلك لا دليل على لزوم رعايته.

لكنّ الاحتياط في مقام العمل يقتضي رعايتها بعد سهولته، إذ أوّلاً يمكن أن يقال: لم يثبت التعبّد بالقرآنيّة إلّا بالنسبة إلى بنية الكلمات وماهيّاتها المتصوّرة بأيّ صورة من الإعراب كانت، كما هو الحال في إسناد ألفاظ الكتب والقصائد إلى أربابها، فإنّ الناطق ربما ينطق بها بطرز القواعد النحويّة، وربما ينطق على خلافها، والكلمات على كلّ حال كلمات ذلك الكتاب وتلك القصيدة، وجريان الإعراب الصحيح بل الفرد الخاصّ منه على لسان النبيّ ﷺ أعمّ من وروده بعنوان التعبّد، إذ لعلّه من جهة كونه من أفصح العرب ولا ينطق إلّا بالوجه الأفصح.

وثانياً: لو سلّمنا التعبّد بالماهيّات متقيّدة بالهيئات الإعرابيّة على النهج الصحيح، لكن من أين يثبت التعبّد بخصوص ذلك الفرد من الصحيح الجاري

على لسان النبيّ ﷺ، فلعلّ اختياره ﷺ له كان من باب أنّه أحد الأفراد، فإذن لا يلزم علينا الفحص عن القراءات، بل يكفينا العلم بقواعد النحو ورعايتها حين القراءة.

لكن عرفت أنّا نحتاط في العمل ولا نتخطّى عن طريقة القرّاء رعايةً لاحتمال ورود التعبّد بخصوص الكيفيّات الخاصّة الإعرابيّة التي ثبت جريانها على لسان النبيّ ﷺ، وهذا الاحتياط أيضاً سهل كما تقدّمه، ولكنّ الذي يصعب في هذه المسألة وينبغي إعمال الوسع فيه فهم الحال بالنسبة إلى موارد تخالف القرّاء إمّا في الإعراب وإمّا في شكل الكلمة وماهيّتها في غير سورة الحمد كقراءة يطهرن ويطّهرن فهل اللازم في مثله معاملة الاحتياط بالتكرار؟

فيقع الكلام في موارد لا يقبل للذكريّة في شبهة كونه كلاماً آدميّاً أو أنّ الكلام الآدميّ منصرف إلى المحاورات العرفيّة المرسومة.

أو أنّ لنا في هذه المقامات طريقاً إلى إثبات التخيير بين تلك القراءات ويرتفع عنّا كلفة الاحتياط، فالعمدة في الباب هو التكلّم في هذه الجهة، وإلّا فسائر الجهات كما عرفت يسهّل الأمر من حيثها، فإنّ الأخذ بالمتيقّن يقتضي مراعاة كلّ ما يحتمل دخله وإن لم يقم عليه دليل.

جواز القراءة بأيٍّ من القراءات السبع

وحينئذٍ فنقول وعلى الله التوكّل: قد يتشبّث لإثبات التخيير في القراءة بأيّ من القراءات السبع المعروفة شاء المصلّي بذيل التواتر وأنّ كلاًّ منها مقطوع الثبوت عن النبيّ ﷺ، ولازمه أنّ جبرئيل نزل سبع مرّات في كلّ مرّة بواحدة

من هذه القراءات.

ولكن قد عرفت أنّ دون إثبات هذا التواتر خرط القتاد، إذ لو لم يكن أصل هذا المعنى أعني: تعدّد النزولات مقطوع الخلاف، فلا أقلّ من عدم إمكان تحصيل التواتر عليه، فلا يبقى إلّا التواتر المنقول.

وقد يتشبّث في إثبات المرام المذكور بذيل الأخبار الواردة بإرجاع الرواة إلى قراءة الناس أو إلى المعلّمين للقراءة، وحيث إنّ المسألة من المهمّات وكثيرة البلوى يجب التعرّض أوّلاً لذكر هذه الأخبار، ثمّ النظر في سندها وكيفيّة دلالتها، فنقول وبالله الاستعانة ومنه الهداية إلى سواء السبيل:

منها: ما رواه ثقة الإسلام عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن عبد الرحمان بن أبي هاشم، عن سالم بن أبي سلمة «قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة، إقرأ كما يقرأ الناس حتّى يقوم القائم (صلوات الله عليه وعجّل فرجه) فإذا قام القائم (عج) قرأ كتاب الله على حدّه وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ عليه السلام»[1] الحديث.

ومنها: ما رواه أيضاً عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن محمّد بن سليمان، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام «قال: قلت له: جعلت فداك، إنّا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال عليه السلام: لا، إقرأوا كما تعلّمتم، فسيجيئكم من يعلّمكم»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

ومنها: ما رواه أيضاً عنهم عن سهل عن عليّ بن الحكم عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ترتيل القرآن؟ فقال عليه السلام: إقرأوا كما علّمتم»[1].

وأمّا سند هذه الروايات، فعبد الرحمن جليل من أصحابنا ثقة ثقة، صه، جش، وسالم بن أبي سلمة، الظاهر أنّه أبو خديجة، بقرينة رواية عبد الرحمان، وأبو خديجة قال في حقّه سيّد الحكماء: الأرجح عندي فيه الصلاح كما رواه «كش» والثقة، كما حكم به الشيخ رحمه الله في موضع إن لم يكن الثقة مرّتين، كما نصّ عليه «جش» وقطع به، وذكره في الحاوي في قسم الثقات وقال: الأرجح عدالته لتساقط قولي الشيخ وتكافؤهما، فيبقى توثيق «جش» وشهادة «عل» له بالصلاح، وفي المشتركات وصفه بالثقة.

وسهل بن زياد مختلف في توثيقه، لكنّه من مشايخ الإجازة للكتب المشهورة، مع أنّ المشايخ العظام نقلوا عنه كثقة الإسلام والصدوق والشيخ قدّس أسرارهم، مع أنّ الشيخ كثيراً ما يذكر ضعف الحديث بجماعة ولم يتّفق في كتبه مرّة أن يطرح الخبر بسهل بن زياد، ويروي عنه علّان خال الكليني ومحمّد بن أحمد بن يحيى وأحمد بن أبي عبد الله.

ومحمّد بن سليمان الظاهر أنّه إمّا الديلمي الذي روى عنه أحمد بن أبي عبد الله وأبوه محمّد بن خالد، وإمّا النوفلي الذي روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى مع معلوميّة حاله مع الرواة، وأمّا غير هذين فإمّا مقدّم على سهل في الطبقة لكونه من أصحاب الصادق عليه السلام، وإمّا مؤخّر، لكونه من أصحاب أبي محمّد عليه السلام.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

وعليّ بن الحكم إن كان واحداً ـ وإن عبّر عنه تارةً بعليّ بن الحكم وأُضيف إلى الأنبار وأُخرى بعليّ بن الحكم بن الزبير مولىً النخعي الكوفي، وثالثةً بعليّ بن الحكم الكوفي، ويشهد بالاتّحاد أمارات مذكورة في رجال أبي علي، من أراد فليراجعه ـ فالأمر سهل، للتصريح في كلام «كش» بأنّه تلميذ ابن أبي عمير، ولقي من أصحاب الصادق عليه السلام الكثير، وهو مثل ابن فضّال وابن بكير، ولا يخفى دلالة كلّ ذلك على المدح، مضافاً إلى رواية الأجلّاء عنه.

وإن كان متعدّداً كما نسب إلى العلّامة أعلى الله مقامه، بل قيل دعوى الاشتراك توهّمٌ أصله العلّامة قدّس سرّه في الخلاصة واقتفاه من تأخّر عنه، انتهى.

فحينئذٍ نقول: إن كان هذا هو الأنباري فقد تقدّم كلام الكشّي في حقّه، وإن كان ابن الزبير النخعي فيروي عنه محمّد بن إسماعيل الثقة وأحمد بن أبي عبد الله، وإن كان الكوفي فيروي عنه أحمد بن محمّد، وهو محتمل لابن خالد ولابن عيسى، لكن الظاهر في مثل هذا الإطلاق هو الثاني.

وعبد الله بن جندب ثقة من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام، وكان وكيلاً عنهما وعابداً رفيع المنزلة لديهما، ولمّا مات قام عليّ بن مهزيار مقامه، روى الكشّي أنّ أبا الحسن عليه السلام أقسم أنّه عنه راضٍ ورسول الله صلى الله عليه وآله، وقال عليه السلام فيه: إنّ عبد الله بن جندب لمن المخبتين.

وسفيان بن السمط البجلّي الكوفي لم يذكر في حقّه إلّا قول الشيخ أسند عنه بعد عدّه في أصحاب الصادق عليه السلام، واختلف في معنى الكلمة المزبورة وصيغتها أنّها المعلوم أو المجهول، ويستفاد منه على بعض المعاني التوثيق والاعتماد، من أراد ذلك فليراجع الفوائد المذكورة في أوّل رجال أبي علي، ولا يخفى أنّ رواية مثل عبد الله ابن جندب عنه من أمارات الثقة والاعتماد.

وبالجملة، أظنّ أنّ الخدشة في السند ليس على ما ينبغي، ولا أقلّ من الخبر الأوّل.

وأمّا الدلالة فربما يخدش بأنّها غير مسوقة في مقام هذا الحكم، وإنّما المقصود منها الردع عن مصحف عليّ عليه السلام وأنّه مكتوم إلى يوم ظهور الحجّة صلوات الله عليه، والأخذ بالإطلاق فرع ورودها لأجل تأسيس الحكم بالإرجاع إلى القرّاء، فيقال حينئذٍ مقتضى الإطلاق الأخذ بقراءة أيّهم شاء المكلّف.

وأمّا إذا كان ورودها لأجل سدّ باب الطعن عن ذلك المصحف الشريف فهذه الجهة أعني: الرجوع إلى القرّاء مغفول عنها نصّاً وإثباتاً، نعم يعلم بنحو الإجمال أنّها المرجع، وأمّا بنحو الإطلاق أو له شرط فليس بهذا المقام.

والحقّ أنّ هذه الخدشة في غير المحلّ، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى كلا المقامين، أعني: صرف الناس عن المصحف العلويّ صلوات الله على جامعه وإرجاعهم إلى القراءات المعروفة بين الناس، فالأخذ بإطلاق الكلام من جهة الفقرة الثانية لا بأس به، وتقريبه بعد مقدّمتين:

الأولى: أنّ الأمر تارةً يتعلّق بالقراءة للقرآن فهو كالأمر الوارد بالصلاة يجب على المكلّف تعلّم ماهيّة الصلاة والقرآن جزءاً وشرطاً إمّا بالاجتهاد أو بالتقليد حتّى يفرغ عن عهدة الامتثال.

وأُخرى يتعلّق الأمر بقراءة ما يقرأه الناس، فالتكليف على هذا متوجّه عن القرآن الواقعي إلى ما يقرأه الناس، فهو المكلّف به الفعلي، وليس علينا الفحص والتفتيش عن القرآن الواقعي ولو فرض اليأس وتردّد بين متباينين وجب علينا الاحتياط بالجمع، بل المتّبع هو ما يقرأه الناس، إذ ليس علينا بعد ذلك عهدة بالنسبة إلى القرآن الواقعي.

وحينئذٍ نقول: نَفَس هذه الأخبار هذا النَّفَس، أعني: إنّكم غير مكلّفين بالفحص عن القرآن الواقعي، فلا وجه لسؤالكم عنه، وإنّما عليكم قراءة هذا الذي بأيدي الناس ولا يسأل عنكم إذ وافقتموه عمّا عداه.

الثانية: أنّ صرف التكليف إلى ما يقرأه الناس يكون بحسب التصوير على نحوين:

الأوّل: على نحو الطريقيّة، كما هو الحال في الأمر بالرجوع إلى الثقات في أخذ الأحكام، وشأن الطريقيّة هو ثبوت التعبّد به عند احتمال الإصابة، دون صورة القطع بالمخالفة كما هو واضح، فلا يفي على هذا البيان هذه الأخبار بإثبات الحجّيّة في ما إذا علمنا بمخالفة القرّاء للقرآن الواقعي، كما لو علمنا أنّ الصورة الواقعيّة لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ كانت «خير أئمّة» ولقوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً﴾ كانت «واجعل لنا من المتّقين إماماً» بل المتّبع حينئذٍ ما علمناه قرآناً واقعيّاً.

الثاني: على نحو الموضوعيّة بأن اقتضت المصلحة الموجودة في نفس موافقة المكلّف لقراءة العامّة في حدّ نفسها من غير نظر إلى جهة طريقيّته وكشفه عن الواقع البعث والأمر نحوها، فجعلت القراءة على وفقهم نازلة منزلة القرآن الواقعي ولو مع القطع بخلافهم للواقع.

وحينئذٍ نقول: ظاهر الأخبار هو القسم الثاني، أعني: أنّ المصلحة في نفس اتّباع قرائتهم والمعاملة معها معاملة القرآن الواقعي، فلنفس اتّباع القوم سببيّة لإحداث المصلحة، والدليل على ذلك هو الأمر بالقراءة على نحوهم بعد فرض السائل التخالف بين ما يقرؤونه وبين المصحف الواقعي، فأراد الاطّلاع على ذلك المصحف الشريف، فردعه الإمام عليه السلام وأحال الاطّلاع عليه إلى ظهور الحجّة

صلوات الله عليه، وقال ما مضمونه: إنّ تكليفكم اليوم القراءة بنحو قراءتهم يعني حتّى في هذه الموارد التي قطعتم تفصيلاً بمخالفتها مع القرآن الواقعي، وقد عرفت أنّ شأن الطريقيّة عدم الحجّية مع العلم بالتخلّف عن ذي الطريق، فلا يبقى إلّا أن يكون هذا الأمر بنحو السببيّة.

وإذا ثبت كونه بنحو السببيّة فنقول: لا إشكال مع التوافق، وأمّا مع التخالف فالباب باب اجتماع الأسباب المتعدّدة، فكلّ قراءة في حيالها سبب تامّ لحدوث المصلحة في اتّباعها، فالمكلّف بالخيار في اختيار أيّها شاء، والله العالم بحقيقة الحال.

نعم لو كان الأمر المذكور على نحو الطريقيّة أوجب التخالف سقوط كليهما عن الحجّية، كما هو الأصل في باب تعارض الطرق والأمارات إلى أن يجيء التعبّد الشرعي بالتخيير.

والحاصل أنّ الأصل الأوّلي في باب تعارض الطرق هو التوقّف والرجوع إلى القواعد والأُصول، دون التخيير، وأمّا في تعارض الأسباب فالأصل الأوّلي العقلي هو التخيير، كما هو الحال في إنقاذ الغريقين.

لا يقال: ليس المقام كإنقاذ الغريقين، لإمكان الجمع بتكرار الصلاة على وفق القراءتين.

لأنّا نقول: نعم، لكن المصلحة قائمة بصرف الوجود، وهو حاصل بموافقة إحداهما، فالمكلّف بالخيار في تعيين تلك الواحدة من بينهما كتخييره في اختيار أيّ فرد شاء من الطبائع المأمور بها باعتبار صرف الوجود.

بقي في المقام مطلب ينبغي أن ينبّه عليه وهو أنّه ذكر في الصافي أنّه اشتهرت الرواية من طريق العامّة عن النبيّ ﷺ أنّه «قال: نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها

كافٍ شاف» وقد ادّعى بعضهم تواتر أصل هذا الحديث، إلّا أنّهم اختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً، إلى أن قال: ومن طريق الخاصّة ما رواه في الخصال بإسناده عن حمّاد «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الأحاديث تختلف عنكم، قال: فقال عليه السلام: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثمّ قال عليه السلام: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب».

إلى أن قال أيضاً: ومن طريق الخاصّة ما رواه في الخصال بإسناده عن عيسى ابن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن آبائه «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني آتٍ من الله عزّ وجلّ فقال: يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ وسّع على أُمّتي، فقال: إنّ الله عزّ وجلّ يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»[1] انتهى.

والكلام تارةً في فهم معنى هذا الخبر وما فرّعه عليه الإمام عليه السلام في رواية حمّاد من قوله عليه السلام: وأدنى ما للإمام إلخ.

وأُخرى في أنّه حكى في الصافي أيضاً عن أصحابنا أنّهم رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال: إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلّ قسمٍ منها كافٍ شاف، وهي أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص»[2]، فهل المراد بالسبعة الأحرف هذه الأقسام، أو هما متغايران.

وثالثة: في أنّه حكى في الصافي أيضاً عن الكافي بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكنّ الاختلاف يجيء

---

(١) تفسير الصافي: الجزء الأوّل، المقدّمة الثامنة.

(٢) الصافي: ١، المقدّمة الثامنة.

من قبل الرواة»[١].

وبإسناده عن الفضيل بن يسار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن على سبعة أحرف، فقال عليه السلام: كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»[٢].

فكيف التوفيق بين هذين والخبرين السابقين المصرّحين بتسليم أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولى فنقول: أمّا رواية حمّاد فأولى وأسدّ ما يقال في تفسيرها ـ والله العالم ـ أن يقال: إنّ المراد من السبعة الأحرف هو الظاهر والباطن، وباطن الباطن وهكذا إلى السبعة، وعلى هذا يحصل المناسبة في وقوعه جواباً لسؤال الراوي عن اختلاف الروايات وتوطئة لقوله عليه السلام: أدنى ما للإمام.

أمّا الأوّل: فيتّضح بعد بيان الثاني.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظاهر مثلاً إذا كان عامّاً وكان في الباطن أزيد منه المخاصّ، بمعنى أنّه أودع المخاصّ عند الإمام عليه السلام فهو عليه السلام إن رأى مصلحة الوقت يفتي بما هو ظاهر القرآن ويستدلّ به، وإن رأى يفتي بما هو مودع عنده من مراده الباطني المخصوص علمه بالإمام عليه السلام، وهكذا الحال في باطن الباطن إلى السبعة، بل إلى السبعين على حسب ما يستفاد من بعض الأخبار، وقوله عليه السلام: عقيب هذا البيان: هذا عطاؤنا إلخ يدلّ على عظمة شأن المطلب وأنّه أعطاه مطلباً عظيماً ونعمة جسيمة، وهو أيضاً يناسب مع هذا المعنى.

وأمّا احتمال أن يكون المراد أنّ في القرآن عامّاً وخاصّاً ومطلقاً ومقيّداً

---

(١) و (٢) الصافي: ١، المقدّمة الثامنة.

وناسخاً ومنسوخاً فكذا في أحاديثنا، فيدفعه أنّ الظاهر كون قوله ﷺ: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف جواباً للسائل، وعلى هذا فيكون من قبيل الاستشهاد، وأيضاً لا يبقى معنى لتفريع أنّ أدنى ما للإمام ﷺ أن يفتي بسبعة وجوه على المطلب المذكور، كما لا يخفى.

وأمّا رواية عيسى بن عبد الله فحملها على القراءات السبع بعيد، إذ أوّلاً أيّ تضييق في قراءة الكلمة بالنصب مثلاً أو بهيئة واحدة دون غيرهما حتّى يكون في جوازها بوجه آخر توسعة.

وثانياً: التعبير عن وجوه القراءة بالإعراب والهيئة المختلفين بالأحرف لا يخلو عن بعد، فإنّ الظاهر من الحرف هو اللغة.

وحينئذٍ فالظاهر في تفسير هذه الرواية أيضاً ـ والله العالم ـ أن يقال: إنّ طوائف العرب مختلفة في لهجاتهم عند التكلّم بالكلمة الواحدة، فربّ طائفة يتفوّهون بالكاف مكان الجيم، فيقولون: الحكر، مكان الحجر، وربّ قوم يتفوّهون بالميم مكان اللام في «ال» كما قال قائلهم: أمِنَ م برّ م صيامم فم سفر، إلى غير ذلك من أنحاء اللهجات، ونظيره ما نجده في الطوائف المختلفة من أهل لغتنا، فبعضهم يتفوّهون بالكسرة مقام الفتحة، وهكذا.

وعلى هذا فالنبيّ الأكرم ﷺ سأل الله تعالى التوسعة على أُمّته بملاحظة أنّه لو كان جميع الطوائف ملزمين بالتفوّه بألفاظ القرآن على حسب لغة الحجاز في لهجاتهم عند أداء الحروف كان شاقّاً عليهم، والتوسعة يقتضي الرخصة لأهل كلّ لهجة في التفوّه بما يوافق لهجته، وهذا المعنى في غاية القرب بحسب اللفظ، لكن عيبه أنّه غير مفتىً به، فلا يجوّزون في القراءة الصلاتية مع الاختيار تبديل الحروف حسب اقتضاء اللهجة.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية فلا إشعار في الخبر بكونه تفسيراً للسبعة الأحرف، فمن الممكن كونهما مطلبين مستقلّين، فأحدهما راجع إلى تقسيم القرآن بحسب المضامين والمطالب المندرجة في الآيات، والآخر إمّا راجع إلى التقسيم إلى الظهر والبطن في كلّ آية أو إلى الترخيص للقارئ في سبعة لهجات.

ومن هنا ظهر الكلام في الجهة الثالثة، فإنّ ما أثبته في الطائفة الأُولى هو السبعة الأحرف بالمعنى الذي عرفت، وهو غير ما نفاه في الطائفة الثانية، فإنّهم تخيّلوا أنّ القراءات السبع كلّها قرآن، فردعهم الإمام عليه السلام عن هذا المعنى الذي تخيّلوه، وقال عليه السلام: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة، يعني ليس الاختلاف من عند الله تعالى كما تخيّله أعداء الله.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون مراد القائل بتواتر القراءات هو السيرة العمليّة الجارية من المسلمين في عامّة الأعصار والأمصار في قراءتهم القرآن على اتّباع القرّاء إذ المصاحف الموجودة الآن مأخوذة من السابقة، وهي من الطبقة العليا وهكذا، وهي مرسومة على طبق قراءة القرّاء، وكذا في حال القراءة يراعون قراءة هؤلاء القرّاء بلا ترجيح بينهم، كما هو المتداول الآن، فإنّا نقطع بأنّ هذا ليس شيئاً مستحدثاً، بل مستمرّ من لدن زمن أئمتنا المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهم قد اطّلعوا عليه وسكتوا عن الإنكار والردع، وهو قرينة قطعيّة على الرضى بذلك، والله العالم بحقائق الأُمور.

المسألة الرابعة

في حكم من لا يحسن القراءة إمّا لضيق الوقت وتقصيره في ترك التعلّم، أو لآفة في اللسان، قد عرفت أنّه يجب عليه الائتمام مع التمكّن منه، وكذا اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف، ولو لم يقدر على شيء من هذه الثلاثة ففيه تفصيل، لأنّ من لا يحسن القراءة على قسمين:

أحدهما: من لا يحسنها صحيحة ويحسنها ملحونة، والثاني: غيره، والأخير إمّا يعلم بعض فاتحة الكتاب أو لا، وعلى كلّ حال إمّا يعلم من غير الفاتحة قرآناً أو لا.

لا إشكال في القسم الأوّل، فإنّ مقتضى قاعدة الميسور وجوب الإتيان بما يسمّى عرفاً ميسوراً للفاتحة، ولا يتوجّه إليه التكليف بالبدل، حتّى أنّه لو علم الفاتحة بتمامها دون السورة فليس مكلّفاً بالتعويض لأجل السورة، وحكي عدم الخلاف في عدم التعويض عن السورة من المنتهى، واستظهر من الذكرى.

وأمّا من لا يعلم تمام الفاتحة ويعلم بعضها فإمّا يصدق على البعض المعلوم أنّه قرآن، وإمّا لا يصدق، فعلى الأوّل لا إشكال في وجوب قراءته، وهل يجب عليه التعويض عن المجهول أو لا؟ قولان، المشهور الثاني وهو الذي قوّاه شيخنا المرتضى قدس سره في صلاته.

وعليه فهل يجب تكرار ما يعلم بمقدار المجهول أو اختيار البدل من غير الفاتحة من سائر القرآن إن علم، وإلّا فمن الذكر ؟ فيه أيضاً خلاف، والذي اختاره شيخنا المرتضى ﷺ هو الإبدال من الغير، إن قرآناً فقرآناً وإن ذكراً فذكراً، مع تقديم القرآن على الذكر.

كما أنّه لو لم يعلم من الفاتحة شيئاً وجب عليه القراءة من غيرها إن علمه، وإلّا وجب عليه الذكر، وهذا ممّا لا خلاف فيه وفي كلّ مقام حكم بالتعويض، فهل يجب مساواة العوض مع المعوّض في الآيات أو الحروف، الذي قوّاه شيخنا المرتضى ﷺ الثاني في ما كان العوض قرآناً، وأمّا إذا كان ذكراً فقوّى عدم لزوم المساواة رأساً.

ولا بدّ أوّلاً من ذكر ما هو المدرك في الباب ثمّ النظر في ما يستفاد منه.

بيان حقيقة القراءة

فنقول: روى ابن سنان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه عليه السلام «قال: إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبّر ويسبّح ويصلّي»[1].

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه «قال: وإذا قمت إلى الصلاة فإذا كان معك قرآن فاقرأ به وإلّا فاحمد الله وهلّله وكبّره»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٣٨٠.

وفي نبويّ عامّي آخر أورده في التذكرة أنّه قال له ﷺ رجل : إنّي لا أستطيع أن آخذ شيئاً من القرآن، فعلّمني ما يجزيني في الصلاة، «قال ﷺ : قل : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ولا حول ولا قوّة إلّا بالله، قال : هذا لله، فما لي ؟ قال ﷺ : قل : اللهمّ اغفر لي وارحمني واهدني وارزقني وعافني»[1].

وعن الذكرى وغيره نحوه بإسقاط لفظ «في الصلاة».

وفي نبويّ ثالث أورده في محكيّ المنتهى أنّ رجلاً سأل النبيّ ﷺ فقال : إنّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع ؟ «فقال ﷺ له : قل سبحان الله والحمد لله».

وحينئذٍ فنقول : قد مرّ سابقاً في تعيين السورة عند البسملة أنّ قراءة القرآن يتوقّف على كون التلفّظ بالألفاظ النوعيّة بقصد حكاية الألفاظ الشخصيّة المنزلة، لا الحكاية الجزميّة التصديقيّة التي هي مدلول قول القائل : قال الله تعالى كذا، بل الحكاية التي هي شأن الألفاظ عن معانيها، والمقصود ها هنا الإشارة، ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة ما هناك، فكما أنّ القراءة يتوقّف على هذا الجزء القصدي يتوقّف على صدق القرآنيّة على الملفوظ من حيث ذاته وأنّه بأن كان بهيئة خاصّة غير موجودة إلّا في القرآن، إذ الهيئات المشتركة كقولك : سلامٌ عليكم، وقولك : بسم الله الرحمن الرحيم، وقولك : الحمد لله ربّ العالمين لو تلفّظ بها النائم والغافل أو ارتسمت بحركة الريح مثلاً، أو فاعل آخر غير ذي شعور لا يصدق أنّ ذلك الملفوظ قرآن أو ذلك المرسوم كذلك.

نعم لو تلفّظ النائم والساهي بألفاظ سورة التوحيد تماماً أو ارتسمت براسم

---

(١) سنن البيهقي ٢ : ٣٨١.

غير ذي شعور كذلك صدق أنّ هذه الألفاظ ألفاظ قرآنيّة، فيدخل تحت حرمة المسّ، فهذا القسم صدق القرآنيّة عليه ذاتي، فإذا انضمّ إليه قصد الحكاية عند التلفّظ به صدق قراءة القرآن.

وأمّا القسم الأوّل فهو مسلوب عنه اسم القرآنيّة، ولو فرض أنّ كاتباً أراد كتابة الألفاظ القرآنيّة مقطّعة كما لو أراد كتابة كلمة «إن» الموجودة في القرآن فقط، وكذلك كلمة «فرعون» وكذلك كلمة «ولا الضالّين» فلا يصدق أنّه يكتب القرآن، كما أنّ لافظاً لو أراد التلفّظ بهذه المقطّعات فقط بقصد الحكاية لا يصدق أنّه يقرأ القرآن، ولازم ذلك عدم حرمة المسّ بكتابته كذلك.

ألا ترى أنّ كلمة: إنّا أرسلنا، وكلمة: فرعون، وكلمة: بشيراً ونذيراً، وكلمة: ولا الضالّين موجودة كلّها في القرآن فلو تلفّظ اللافظ بها بهذا الترتيب فقال: إنّا أرسلنا فرعون بشيراً ونذيراً ولا الظالّين بقصد حكاية كلّ واحدة منها في موطنها لما صدق عرفاً عليه قارئ القرآن، ولا وجه له إلّا أنّ كلّ واحدة من هذه الكلمات وحدها ليست من مختصّات القرآن، لا لأنّ توالیها مضرٌّ أو عدم كونها كلاماً وجملة، إذ شيء من ذلك غير معتبر في قراءة القرآن.

ولهذا لو قال: سلامٌ عليكم طبتم، كان قرآناً، فلو ضمّ إليه قصد الحكاية صدق عليه قارئ القرآن، ومن هنا لو أراد الاحتياط في ردّ الجواب في أثناء الصلاة بردّ الصيغة القرآنيّة فالظاهر لزوم ضمّ كلمة «طبتم» إلى قوله «سلامٌ عليكم» حتّى يخرج عن الاشتراك.

نعم لو أراد الكاتب أو القائل أن يتمّ الآية أو المقدار الذي يختصّ بالقرآن فعاقه عائق عن التتميم يصدق على ما برز من لسانه أو قلمه أنّه قرآن، ولو كان من المشتركات، فيحرم مسّ المكتوب منه، فهو مثل ما إذا قرض من ورق القرآن مقدار كلمة منه مشتركة، فإنّه لا إشكال في حرمة مسّه.

إنّما الكلام في ما إذا أراد الكاتب أو القائل كتابة أو قول المقطّع القرآني المشترك الوجود بينه وبين غيره بوصف المقطّعيّة وعدم الانضمام.

وحينئذٍ فيتفرّع على ما ذكرنا أنّه لو علم من الفاتحة البسملة والحمدلة لا يجب عليه قراءتهما، لأنّه داخل في عنوان من لا يحسن أن يقرأ القرآن وعنوان من ليس معه قرآن، وقد حكم في الصحيحة والنبويّ المتقدّمين في العنوانين بالانتقال إلى الذكر، هذا هو الكلام بحسب الكلّية.

وأمّا ما يتعلّق بمقامنا فنقول: أمّا المتمكّن من الملحون إعراباً أو مادّة على وجه يصدق عليه اسم الحمد عرفاً لا إشكال في تكليفه بقراءته كالثمنام والفأفاء ونحوهما، فإنّه المتمشّي في حقّه من قراءة الحمد، فإذا خوطب بخطاب إقرأ الحمد موجّهاً له إلى عامّة الناس الذين منهم هذا الأعجمي اللسان كان المستفاد من قراءته الفاتحة هو هذا الذي يتأتّى منه، فإنّه حمد بالنسبة إليه وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى غيره، فاستفادة ذلك ممكنة من الدليل الأوّلي، ويكون غير مشمول للدليل الثانوي الجاعل للعوض.

هذا مضافاً إلى الأخبار الخاصّة الواردة بالاجتزاء بهذه القراءة الملحونة في حقّ العاجز مثل رواية مسعدة بن صدقة المرويّة عن قرب الإسناد «قال: سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام يقول: إنّك قد ترى من المحرّم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهّد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرّم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلّم الفصيح»[1] الحديث.

والمحرّم كمعظّم على ما حكي عن القاموس: يقال: ناقة محرّمة لما لم يخرج بعد عن حالة الصعبيّة، وجلد محرّم لما لم يتمّ دباغته، فالمراد ـ والله العالم ـ إمّا الرجل

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

الذي ليس له عقل ولسان أصلاً، أو كانا ولكن مع النقصان. ومثل رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ الرجل الأعجميّ من أُمّتي ليقرأ القرآن بعجمته فترفعه الملائكة على عربيّته»[1].

وفي الخبر: «سين بلال شين عند الله»[2].

فالمستفاد من هذه الأخبار أيضاً عدم انتقال تكليف العاجز إلى البدل.

وأمّا العاجز عن القراءة حتّى الملحونة فإن كان قادراً على بعض الفاتحة بمقدار يصدق أنّه من الفاتحة على ما عرفت تفصيله فهل يجب عليه قراءة هذا البعض، وبعدها هل يكتفي به عن البقيّة، أو يجب التعويض؟ وعلى الثاني هل يجب تكرار ما يعلم من الفاتحة، أو يجب الإبدال من سائر القرآن إن علم، وإلّا فاختيار الذكر بمقدار البقيّة؟

استفادة الحكم من هذه الجهات من الصحيحة والنبويّات الثلاث المتقدّمة في غاية الإشكال، إذ هي مبنيّة على ورودها مورد البيان وإعطاء الضابط في هذا المقام، والصحيحة غير واردة كذلك، بل هي بمقام بيان أنّ ما فرض الله أنّه من أجزاء الصلاة هو الركوع والسجود.

واستشهد لهذا المطلوب بقوله عليه السلام: ألا ترى لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام إلخ، والمراد أنّ القراءة ممّا يمكن فقد الصلاة إيّاها وليست كالركوع والسجود من الأركان، فلا يمكن استفادة الضابط من هذا الكلام وأخذ المفهوم منه بأن يقال: إنّ المستفاد منه أنّه لو أحسن شيئاً من القرآن يجب عليه ذلك الشيء، بل المستفاد هو الحكم إجمالاً بأنّ من لا يحسن أصلاً يجب عليه الذكر مكان القراءة، فيجب الأخذ

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

بالقدر المتيقّن وهو من لا يحسن من الفاتحة ولا من غيرها شيئاً، وأمّا من أحسن بعضاً من الفاتحة أو شيئاً غيرها فالرواية ساكتة عن التعرّض لحكمه، هذا حال الصحيحة.

وأمّا النبويّ ﷺ: إذا قمت إلى الصلاة إلخ فمضافاً إلى عدم السند له يمكن الخدشة في دلالته من جهة أنّه لا يعلم أنّه أُريد بقوله ﷺ: إن كان معك قرآن، مطلق القرآن، إذ لعلّ الخطاب كان متوجّهاً إلى شخص متمكّن من الفاتحة، فالمراد بالقرآن حينئذٍ هو الفاتحة، واحتمال أنّ المراد هو الجامع وإرادة الخصوصيّة في حقّ المتمكّن استفيدت من الخارج، كقوله: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب؛ لا يخلو عن برودة.

فالظاهر أنّه للعهد إلى ما يتعارف قراءته في الصلاة، نعم لو كان المفروض كون المخاطب عاجزاً عن الفاتحة أو فرض سؤاله عن صورة العجز كان الاستدلال تماماً، لكن الشأن في إثباته.

وإذن فيبقى من يحسن بعضاً من الفاتحة، وكذا من لا يحسن شيئاً منها ويحسن بعضاً من غيرها من القرآن غير مستفاد حكمها من الخبرين، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر القواعد.

فنقول: أمّا وجوب قراءة البعض من الفاتحة في حقّ من يحسنه فالظاهر أنّه موضع وفاق، فيبقى الشكّ بالنسبة إلى تكليفه بالتعويض لما يجهله، وحيث إنّ الشكّ في أصل التكليف يكون المرجع فيه البراءة.

نعم لو أراد الاحتياط يجمع بين تكرار ما يعلم بمقدار المجهول وقراءة غيره من القرآن كذلك والذكر كذلك، وأمّا من لا يحسن من الفاتحة شيئاً ويحسن من سائر القرآن فحيث إنّ التكليف في حقّه مردّد بين المتباينين أعني: التعويض من القرآن أو من الذكر فالواجب بمقتضى الاحتياط اللازم هو الجمع بينهما.

الموقع الخامس

في ما يتعلّق بثالثة المغرب وأخيرتي الرباعيّة.
وفيه مسألتان:

الأُولى

يتخيّر المصلّي في ثالثة المغرب والأخيرتين من الظهرين والعشاء بين قراءة فاتحة الكتاب والتسبيحات.

ويدلّ على التخيير عدّة روايات:

منها: رواية عليّ بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال عليه السلام: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فهو سواء، قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ فقال عليه السلام: هما والله سواء، إن شئت سبّحت، وإن شئت قرأت»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

لكن يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في رفع التعارض بينها وبين خصوص ما دلّ على تعيّن القراءة في ما لو نسي قراءة الأُوليين.

والثاني: في رفع التعارض بين نفس الأخبار الواردة في كلّي المسألة أعمّ من النسيان المذكور وعدمه.

أمّا المقام الأوّل، فاعلم أنّ ما دلّ على تعيّن القراءة عند نسيان قراءة الأُوليين رواية واحدة، وهي: رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأُولى؟ قال عليه السلام: إقرأ في الثانية، قلت: أسهو في الثانية، قال عليه السلام: إقرأ في الثالثة، قلت: أسهو في صلاتي كلّها، قال عليه السلام: إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمّت صلاتك»[1].

وهذه وإن كانت أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى أخبار التخيير كما هو واضح، لكنّها في خصوص موردها معارضة بصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأوّلتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ؟ قال عليه السلام: أتمّ الركوع والسجود؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها»[2].

وجه المعارضة أنّ الظاهر من السؤال في هذا الخبر كون السائل متوهّماً لزوم القراءة في الأخيرتين عند نسيانها في الأوّلتين، وزوال التخيير الثابت بحسب

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

التشريع الأوّلي بملاحظة هذا العارض، وهو أنّه لو اختار التسبيح فيهما في الفرض المذكور لزم خلوّ الصلاة عن فاتحة الكتاب، وقد قال النبيّ ﷺ في الخبر المعروف: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ففي هذا الفرض يقوم الركعتان الأخيرتان مقام الأوّلتين في أنّه يتعيّن قراءة فاتحة الكتاب مع السورة فيهما بحيث لو تركها عمداً بطلت الصلاة، نعم لو تركها سهواً فلا شيء كما في الأوّلتين، فأجاب الإمام عليه السلام عن هذا التوهّم بعدما سأله عن إتمام الركوع والسجود، فقال: نعم بقوله عليه السلام: إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها.

والمراد والله العالم إمّا الجعل بحسب الفتوى، يعني إنّي لا أفتي بصيرورة آخر الصلاة أوّلها في الحكم أي في تعيّن فاتحة الكتاب والسورة، بل هو باقٍ على ما كان قبل هذا النسيان من التخيير، ولم يحدث من قبل النسيان المذكور تغيير في حال الركعتين الأخيرتين.

أو بحسب العمل، يعني إنّي لا أُعامل مع الأخيرتين معاملة الأُوليين ولا أقرأ فاتحة الكتاب والسورة فيهما بعنوان التعيين والوظيفة.

وعلى كلّ تقدير يكون هذا الخبر معارضاً لرواية الحسين على فرض اعتبار سندها.

وحينئذٍ إمّا نحكم بتقديم هذا الخبر لصحّته، وإمّا لأجل موافقته للسنّة وهي عمومات التخيير، مضافاً إلى ضعف سند الرواية على ما قيل وإعراض الأصحاب عن ظاهرها، إذ لم يحك الفتوى به عن أحد سوى الشيخ رحمه الله في الخلاف، مع أنّه أيضاً لم يثبت، بل ربما نسب إليه أنّه جعله أحوط.

فإن قلت: على فرض الإغماض عن ضعف السند والإعراض يمكن الجواب عن معارضة الصحيحة المزبورة بعدم المنافاة بينها وبين الرواية، فإنّ مفاد الصحيحة

كراهة جعل آخر الصلاة كأوّلها في الحكم، وهو الإتيان بما هو وظيفة الأُوليين من مجموع الحمد والسورة في الأخيرتين على أنّه وظيفتهما، فلا ينافي هذا تعيّن قراءة الفاتحة خاصّة وبدون السورة لأجل رعاية نسيانها في الأُوليين كما هو مفاد رواية الحسين، فيتعيّن على هذا تخصيص عمومات التخيير بهذه الرواية، لسلامتها عن المعارضة بهذا التقريب.

قلت: ما ذكر في مقام رفع التعارض بينهما غير صحيح لثلاثة وجوه:

أمّا أوّلاً: فلأجل أنّ المذكور في كلتيهما هو السهو عن القراءة في الأُوليين، فإن كان المراد بها هو مجموع الحمد والسورة فليكن كذلك في كليهما، وإن كان خصوص الحمد فكذلك، ولا وجه للتفكيك.

وأمّا ثانياً: فعلى هذا التوجيه في الصحيحة يلزم أن يكون الإمام عليه السلام أجاب السائل بما ليس جواباً عن سؤاله، فإنّه سأل عن الوظيفة في الحال المفروضة، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّي أكره أن أقرأ الحمد والسورة معاً في الأخيرتين، وأمّا أنّ الوظيفة ماذا فهل هي القراءة معيّناً أو التخيير فساكت عنه، وقد كان السؤال عن الوظيفة العمليّة، وهذا الجواب لم يرفع حيرته.

وأمّا ثالثاً: فلأجل أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها، أنّ آخر الصلاة بعد طروّ الحالة المذكورة لم يحدث فيه تغيّر حال، بل هو على حاله قبل طروّها وهو التخيير، فيكون معارضاً مع الرواية المثبتة لتعيين القراءة بملاحظة طروّها.

والحاصل أنّ دلالة الصحيحة على بقاء حكم التخيير وعدم زواله بهذا الطارئ ممّا لا ينكر، وقد كان مفاد الرواية زواله وتبدّله بتعيين أحد طرفيه والنسبة هي التباين.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ رواية الحسين ليست النسبة بينها وبين العمومات إلّا التباين دون العموم والخصوص المطلقين على تقدير، ولا منافاة لها معها على تقدير آخر.

وتوضيحه أنّ قوله عليه السلام في تلك الرواية بعد السؤال عن سهو القراءة في الركعة الأُولى: «إقرأ في الثانية» بعد القطع بأنّ النسيان ليس سبباً لإيجاب القراءة في الثانية، بل إنّما يؤتى بالقراءة في الركعة الثانية لأجل كونها وظيفة نفسها، فيرجع حاصل المراد إلى أنّه إن فاتك القراءة في الركعة الأُولى فاستحفظ حتّى لا تفوتك في الثانية، فإنّها أيضاً محلّ لها، وهذا نظير ما يقال: إن مات ولدك زيد فلا تغتمّ، بل اسأل الله أن يطيل عمر ولدك الآخر عمرو، فإذا سقط السهو عن الموضوعيّة بالنسبة إلى الركعة الثانية فهكذا الكلام بالنسبة إلى الثالثة.

فالمعنى ـ والله العالم ـ: وإن فاتك القراءة في الركعتين فلا تغتمّ، إذ لم يفتك محلّها في الركعة الثالثة، ومفاد ذلك أنّ الركعة الثالثة بنفسها محلّ القراءة، لا أنّها صارت محلّاً لها بملاحظة السهو، كما أنّ الحال كذلك بالنسبة إلى الركعة الثانية.

وحينئذٍ نقول: إمّا يحمل العبارة على تعيّن القراءة وعدم إجزاء غيرها في الثالثة كما في الثانية، فالرواية على هذا التقدير من الأدلّة على تعيين القراءة في الأخيرتين مطلقاً، وإمّا يحمل على أفضليّة القراءة وأنّ تعيينها للإرشاد إلى كونها أفضل الفردين للواجب التخييري، فالرواية على هذا من الأدلّة الدالّة على أفضليّة القراءة فيهما مطلقاً، وعلى التقدير الأوّل تكون معارضة مع عمومات التخيير بالتباين، وعلى الثاني تكون معارضة مع عمومات أفضليّة التسبيح كذلك.

وإمّا يحمل على أنّ ذكر القراءة للإشارة إلى ما هو الوظيفة في الركعة الثالثة، وذكر القراءة من باب المثال. فالمعنى أنّه: إن فاتك القراءة في الأوليين فاهتمّ حتّى لا يفوتك ما هو الوظيفة في الركعة الثالثة مثل القراءة، وعلى هذا التقدير لا منافاة لها مع شيء من عمومات التخيير أو الأفضليّة أصلاً كما هو واضح.

فتحقّق أنّ الرواية إن حملناها على موضوعيّة النسيان صارت النسبة بينها وبين عمومات التخيير عموماً وخصوصاً مطلقاً، ولكنّها معارضة بالصحيحة، وإن حملناها على عدم الموضوعيّة للنسيان، فحينئذٍ ليست النسبة إلّا التباين على تقدير، ولا ينافي بينها وبين تلك العمومات على تقدير آخر.

وعلى كلّ حال لا يتحقّق من قبل هذه الرواية مانع من الأخذ بتلك العمومات، أمّا على الأوّل والأخير فواضح، وأمّا على الوسط فلوجود الجمع العرفي حينئذٍ بينهما، كما علم ممّا سبق، وذلك لكون العمومات السابقة نصّاً في التخيير، وهذه ظاهرة في التعيين، فيصرف عن ظاهرها إلى بيان أحد الأفراد بنصوصيّة تلك، والله العالم بحقائق الأحكام وأمنائه الكرام عليهم صلوات الله الملك العلّام.

وأمّا المقام الثاني، فاعلم أنّ الأخبار على طوائف:

الأولى: ما دلّ على تعيّن التسبيح مطلقاً كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: عشر ركعات، ركعتان من الظهر وركعتان من العصر، إلى أن قال عليه السلام: فزاد النبيّ صلى الله عليه وآله سبع ركعات هي سنّة ليس فيهنّ قراءة، إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء»[1] الحديث.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

وصحيحته الثانية عن أبي جعفر عليه السلام «قال عليه السلام : كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة، وليس فيهنّ وهم (يعني سهواً) فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة»[١].

وصحيحته الثالثة عنه عليه السلام أنّه «قال : لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال : قلت : فما أقول فيهما ؟ قال عليه السلام : إن كنت إماماً أو وحدك فقل : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله، ثلاث مرّات تكمله تسع تسبيحات، ثمّ تكبّر وتركع»[٢].

وصحيحته الرابعة عنه عليه السلام «قال عليه السلام : إذا أردك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاة خلفه جعل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو العصر أو العشاء الآخرة ركعتين، وفاته ركعتان قرأ في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأُمّ الكتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنّما هو تسبيح وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة، وإن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ أُمّ الكتاب ثمّ قعد فتشهّد، ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة»[٣] هكذا عن الفقيه[٤].

وعن التهذيب نحوه، إلّا أنّه «قال : فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما، لأنّ الصلاة إنّما يقرأ فيها في الأُوليين في كلّ ركعة بأُمّ الكتاب وسورة، وفي

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٤) الفقيه ١ : ٢٥٦ / ١١٦٢.

الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنّما هو تسبيح وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة»[١].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»[٢].

والمرسل المرويّ عن الفقيه والعلل عن الرضا عليه السلام «إنّما جعل القراءة في الركعتين الأُوليين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه الله من عند رسوله»[٣].

الثانية: ما دلّ على أفضليّة التسبيح مطلقاً، كخبر محمّد بن عمران أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام «فقال: لأيّ علّة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال عليه السلام: إنّما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّ وجلّ فدهش، فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة»[٤].

الثالثة: ما دلّ على مساواة الأمرين مطلقاً مؤكّداً بالحلف في بعضها وهو ما تقدّم في صدر المسألة من رواية عليّ بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال عليه السلام: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله، فهو فيه سواء، قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟

---

(١) التهذيب ٣: ٤٥ / ١٥٨

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

فقال عليه السلام : هما والله سواء، إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت »[١].

ومن هذا القبيل صحيحة عبيد بن زرارة « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر ؟ قال عليه السلام : تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب، فإنّها تحميد ودعاء »[٢].

الرابعة : ما دلّ على أفضليّة القراءة مطلقاً، وهو رواية محمّد بن حكيم « قال : سألت أبا الحسن عليه السلام : أيّما أفضل، القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح ؟ فقال عليه السلام : القراءة أفضل »[٣].

الخامسة : ما دلّ على تعيّن القراءة للإمام والتسبيح للمأموم والتخيير للمنفرد كصحيحة معاوية بن عمّار « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين، فقال عليه السلام : الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما، وإن شئت فسبّح »[٤].

ورواية جميل بن درّاج « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة ؟ فقال عليه السلام : بفاتحة الكتاب، ولا يقرأ الذين خلفه ويقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب »[٥] بناءً على أنّ قوله عليه السلام : ويقرأ الرجل إلخ لكونه واقعاً عقيب النهي عن القراءة في حقّ المأموم لا ظهور له في أزيد من

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٥) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

الرخصة وعدم كونه منهيّاً في حقّه.

وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل»[1].

السادسة: ما دلّ على تعيّن التسبيح للإمام وتعيّن القراءة للمأموم، وهو صحيحة أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأوّلتين، وعلى الذين خلفك أن يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر وهم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسبّح مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين»[2].

السابعة: ما دلّ على تعيّن القراءة مطلقاً، وهو التوقيع المرويّ عن الاحتجاج وكتاب الغيبة للشيخ أنّه كتب إلى القائم عجّل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن الركعتين الأخيرتين وقد كثرت فيهما الروايات، فبعض يرى أنّ قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يرى أنّ التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيّهما لنستعمله؟ فأجاب عليه السلام: «قد نسخت قراءة أمّ الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والذي نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام: كلّ صلاة لا قراءة فيها فهي خداج»[3] الحديث.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٤.

هذه جملة ما عثرنا عليه من طوائف الأخبار في الباب.

والذي أفاده أُستاذنا الاعتماد أطال الله بقاه في وجه الجمع بينها أنّ ما دلّ على التسوية أو الأفضليّة سواء في جانب القراءة أم التسبيح بملاحظة مفادها الالتزامي الذي هو باختلافها حجّة فيه، حيث إنّ الخبرين المتعارضين يؤخذ بهما في نفي الثالث، وهو هنا رفع تعيين أحد الأمرين ووجوبه التعييني يكون قرينة صارفة لظهور ما دلّ على تعيين القراءة مطلقاً وما دلّ على تعيين التسبيح كذلك، إذ مقتضى الجمع العرفي رفع اليد عن الظاهر بواسطة النصّ، فإذا كان مفاد تلك الطوائف الثلاثة بنحو الصراحة والنصوصيّة إجزاء كلّ من الأمرين، غاية الأمر باختلاف في التعبير إمّا بنحو التسوية وإمّا بنحو تفضيل القراءة، وإمّا بنحو تفضيل التسبيح فهذا المفاد الصريح مأخوذ ويكون قرينة على صرف الظاهر في الطائفتين الأُخريين اللذين كلّ منهما ظاهر في تعيين أحد الأمرين بالخصوص بدون شراكة غيره، فإنّه قابل للحمل على خلاف ظاهره بأن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام: ليس فيهنّ قراءة نفي الجعل التعييني كما كان هو الثابت في الركعات التي هي فرض الله تعالى.

فيكون حاصل المراد ـ والله العالم ـ أنّها لمكان كونها فرض الله لا يجتزئ فيها بغير القراءة، وأمّا هذه السبع الركعات فلعدم الاهتمام بها بمثل تلك المثابة يكتفى فيها، قرأت أو لم تقرأ، وليس من المتحتّم قراءة أُمّ الكتاب فيها، بل إجزاء أُمّ الكتاب أيضاً ليس من باب كونه قرآناً، بل من باب أنّه تحميد ودعاء، كما صرّح بذلك في صحيحة عبيد المتقدّمة.

وهكذا قوله: لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال: قلت: فما أقول فيهما، قال عليه السلام: إن

كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله إلخ.

وهذه الرواية قد صرّح فيها بعدم الفرق بين الإمام وغيره، والروايات المتقدّمة أيضاً سياقها يشهد بعدم الفرق، بمعنى إبائها عن التقييد، فإنّ مقتضاها أنّ ذلك من خواصّ كون هذه الركعات السبع فرض النبيّ ﷺ، لا فرض الله تعالى، ومن المعلوم إباء هذا المضمون عن التقييد بالإمام مثلاً، فهي بالسياق وهذه الرواية بالنصوصيّة يدلّ على أنّ المجعول التعيّني في الركعتين الأخيرتين ليس هو القراءة.

نعم يبقى سؤال أنّ التأكيد بالنون في الرواية الأخيرة ربما يأبى عن الجمع المذكور، إذ لو كان مجرّد النهي أمكن أن يقال: إنّه وارد في مقام توهّم الوجوب، فالمعنى: إن شئت أن لا تقرأ فلا تقرأ، ولست كما في الأوليين ملزماً بالقراءة. وأمّا النهي المؤكّد بالنون فلا يصلح إلّا في مقام يكون في الفعل بأس، إلّا أن يقال: إنّه يصلح مع البأس ولو كان كراهيّاً.

بل يمكن أن يقال: إنّها آبية ولو مع قطع النظر عن التأكيد بالنون بملاحظة تعقّبه بالسؤال بقوله: فما أقول فيها، إذ لو لم يفهم السائل من هذا النهي المنع، بل صرف عدم الإلزام بالفعل لما يحسن منه السؤال المذكور، وإنّما يحسن إذا فهم المنع كما لا يخفى.

فيستفاد من هذا الخبر مضافاً إلى أنّ القراءة غير مجعولة تعييناً أنّها مكروهة ومفضولة بالنسبة إلى التسبيح أيضاً، فيكون بالنسبة إلى إفادة أصل المرجوحيّة الأعمّ من البالغة مرتبة المنع عن النقيض وغيرها نصّاً أو كالنصّ، بحيث يخرج عن قانون المحاورة لو حمل على المساواة، فضلاً عن أفضليّة القراءة، فإنّ التعبير عن أحد المتساويين أو الفرد الأفضل بالنهي المؤكّد بالنون غير مأنوس في

المحاورات العرفيّة.

فإذن تكون هذه الرواية معارضة مع ما دلّ على المساواة، وكذا مع ما دلّ على أفضليّة القراءة مطلقاً، أو على تعيينها في حقّ الإمام، أو مطلقاً كالتوقيع الشريف.

نعم ما دلّ على تعيين التسبيح للإمام والقراءة للمأموم، وهو رواية أبي خديجة، يمكن القول بعدم منافاتها مع تلك الرواية، لإمكان حمل قوله عليه السلام: فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسبّح على معنى أنّه إذا تحقّق الجماعة في الركعتين الأخيرتين بأن كان المأموم مسبوقاً بركعتين ولاحقاً بالإمام في الركعتين الأخيرتين فحينئذٍ على الإمام أن يسبّح كما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين من صلاتهم حين ما ينفردون عن الإمام، وعلى المأمومين أن يقرأوا، لأنّ هاتين الركعتين أُوليان بالنسبة إليهم.

ويشهد لذلك ما رواه الشيخ بإسناده إلى أحمد بن النضر عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قال لي: أيّ شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاتته مع الإمام ركعتان؟ قال: يقولون: يقرأ في الركعتين بالحمد والسورة، فقال عليه السلام: هذا يقلّب صلاته فيجعل أوّلها آخرها، فقلت: فكيف يصنع؟ قال: يقرأ بفاتحة الكتاب في كلّ ركعة»[1].

إذ الظاهر من هذه الرواية أنّ العامّة كانوا يقولون بالذكر في الأُوليين في الصورة المفروضة والقراءة في الأخيرتين، والإمام عليه السلام ردعهم بقوله عليه السلام: هذا يقلّب صلاته فيجعل أوّلها آخرها.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

فالرواية السابقة أيضاً ناظرة إلى ردع هذا المعنى وأنّ التكليف لا ينقلب بواسطة فوات الركعتين مع الإمام، بل وظيفة الأوليين على حالها ووظيفة الأخيرتين أيضاً كذلك.

وبالجملة فهذه الطائفة ممكنة الجمع مع الصحيحة المزبورة، كما أنّ الطائفة الدالّة على أفضليّة التسبيح والطائفة الدالّة على تعيّنه أيضاً غير منافيتين معها.

فيبقى الطائفة الدالّة على تعيّن القراءة مطلقاً، والطائفة الدالّة على أفضليّتها مطلقاً، والطائفة الدالّة على المساواة مطلقاً، والطائفة المفصّلة بين الإمام والمأموم بالأمر بالقراءة للأوّل والتسبيح للثاني كلّها معارضة معها.

مضافاً إلى معارضة نفس الطوائف الستّ بعضها مع بعض بحسب المدلول المطابقي.

والمعارضة الأخيرة أعني: ما كان بين نفس تلك الطوائف قابلة للارتفاع، بأن يقال بأنّ الأخبار الفارقة بين فرض الله وفرض النبيّ ﷺ ناظرة إلى بيان المجعول الأوّلي مع قطع النظر عن طروّ الحالة الثانية، فكما أنّ إثبات القراءة في فرض الله يكون بلحاظ أصل التشريع والجعل الأوّلي وطبع الصلاة بما هي هي فلا ينافي سقوطها عن المأموم لعارض الجماعة، فكذلك نفي الجعل في فرض النبيّ ﷺ الذي صار معناه بمقتضى صحيحة عبيد بن زرارة أنّ الأصل في فرض النبيّ ﷺ هو التسبيح والتحميد والدعاء، وفاتحة الكتاب أيضاً غير خارج عن ذلك.

فيقال: إنّ هذا المعنى إنّما هو بملاحظة طبع الصلاة لو خلّيت ونفسها، فلا ينافي رجحان القراءة لعارض الجماعة في حقّ الإمام.

وعلى هذا فيحصل التوفيق بين جميع أخبار الباب غير الصحيحة المتقدّمة الناصّة بمساواة الإمام وغيره في النهي عن القراءة بأن يقال: إنّ مطلقات مساواة

الأمرين ناظرة إلى مقام الجعل الأوّلي، وكلّ واحدة من مطلقات أفضليّة التسبيح أو أفضليّة الحمد محمولة على الحكم الثانوي المجعول بملاحظة عارض الجماعة بقرينة التفصيل الواقع في بعض الأخبار بين الإمام والمأموم بالقراءة للأوّل والتسبيح للثاني.

فيكون حاصل الجمع بين الكلّ أنّ الأمرين بحسب الجعل الأوّلي متساويان، إلّا أنّه خرج عن هذا المقتضى الأوّلي إلى أفضليّة القراءة في حقّ الإمام، وإلى أفضليّة التسبيح في حقّ المأموم لعارض الجماعة، وأمّا المنفرد فباقٍ على المقتضى الأوّلي، فيكون الأمران متساويين في حقّه بحسب الشأنيّة والفعليّة معاً.

لكن هذا كلّه في المعارضة الواقعة بين أخبار الباب مع قطع النظر عن الصحيحة الناهية عن القراءة مع التأكيد بالنون والتنصيص بعدم الفرق بين الإمام وغيره، فإن أمكن حملها على ما لا ينافي المعنى المذكور تعيّن المصير إليه، وإلّا فلا محيص عن معاملة التعارض.

والذي أفاده الأستاذ العلّامة أدام الله أيّامه في وجه الجمع احتمال أن تكون هذه الصحيحة أيضاً كصحيحة أبي خديجة المتقدّمة ناظرة إلى ردع ما ذهب إليه العامّة في المأموم المسبوق، حيث يعاملون مع الركعتين اللتين يدركهما مع الإمام معاملة الأخيرتين، ومع الركعتين اللتين يتمّهما وحده وفي حال انفراده عن الإمام معاملة الأوليين، وقال الإمام عليه السلام في الخبر المتقدّم أنّ هذا يقلّب أوّل صلاته آخرها، فالنهي والتأكيد بالنون في صحيحة زرارة أيضاً لأجل إخراج هذا المذهب الفاسد عن الأذهان.

وحاصل المراد ـ والله العالم ـ بناءً على هذا أنّ الإمام والمأموم المسبوق لا يفترقان في الركعتين الأخيرتين، فكما لا يقرأ الإمام، بل يسبّح في ركعتيه

الأخيرتين فكذلك المأموم المسبوق عند توحّده عن الإمام وإتيانه للركعتين الأخيرتين لا بدّ أن يترك القراءة.

ووجه تعيين التسبيح في الذيل عند سؤاله بقوله: فما أقول فيهما لعلّه لنكتة أن يعتاد عملاً بإتيان التسبيح ويخرج عن ذهنه ذلك الرأي السخيف الناشي من العامّة بالكلّية، ويشهد لهذا قوله عليه السلام في الجواب عن السؤال الواقع في الذيل: إن كنت إماماً أو وحدك إلخ، حيث إنّه عليه السلام لم يتعرّض لحكم المأموم، فإنّ سرّه على ما ذكرنا واضح، إذ هو في مقام رفع التمايز بين الإمام والمأموم المسبوق الذي يصير في الركعتين الأخيرتين وحده ومنفرداً وأنّ كليهما مشتركان في أنّ وظيفتهما التسبيح.

المسألة الثانية

هل يكفي على تقدير اختيار الذكر الإتيان بالتسبيحات الأربع مرّة واحدة، أو يجب ثلاث مرّات، أو يكفي الإتيان بحدف التكبيرة ثلاث مرّات، أو يكفي ثلاث سبحان الله، أو يكفي مطلق الذكر بأيّ صورةٍ كانت ؟

فاعلم أنّ الأخبار اختلفت في ذلك، ففي بعضها مطلق الذكر، وهو رواية عليّ بن حنظلة المتقدّمة في أدلّة المساواة المشتملة على قوله عليه السلام : وإن شئت فاذكر الله[1].

وفي آخر : سبحان الله ثلاثاً، وهو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : أدنى ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول : سبحان الله سبحان الله سبحان الله »[2].

وفي ثالث : الاكتفاء بقول الحمد لله وسبحان الله والله أكبر، وهو صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما،

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

فقل الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»[١].

وفي رابع: الاكتفاء بالتسبيحات الأربع بالصورة المعهودة مرّة واحدة، وهو ما رواه ثقة الإسلام ﷺ في الصحيح عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال عليه السلام: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر وتكبّر وتركع»[٢].

وفي خامس: تعيين سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله ثلاث مرّات، وهو ما رواه الصدوق ﷺ بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال عليه السلام: إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله ثلاث مرّات تكمله تسع تسبيحات، ثمّ تكبّر وتركع»[٣].

قال في الوسائل: ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز ابن عبد الله عن زرارة مثله، إلّا أنّه أسقط قوله: تكمله تسع تسبيحات، وقوله: أو وحدك، ورواه في أوّل السرائر أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله، إلّا أنّه قال: فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ثلاث مرّات، ثمّ تكبّر وتركع.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

أقول: وإن كان مقتضى الجمع بين الجميع هو الاكتفاء بمطلق الذكر كما حكي عن البحار ويحمل الاختلاف على مراتب الفضل، لكن لكون ذلك خلاف المشهور لا يعوّل عليه، بل وكذا على ما اشتمل على غير التسبيحات الأربع، وقد عرفت أنّ المشتمل عليها روايتان كلتاهما صحيحتان رواهما حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، إحداهما تشتمل على التسبيحات المذكورة ومقتضى إطلاقها الاكتفاء بها مرّة واحدة كما يظهر تقريبه إن شاء الله تعالى، والأُخرى تشتمل على تلك التسبيحات ثلاثاً بناءً على نسخة أوّل السرائر وبدون التكبير ثلاثاً بناءً على نسختي الصدوق ومستطرفات السرائر، وقد حكى القول بمضمون الصحيحة الأُولى عن الأشهر بل المشهور بين المتأخّرين ومتأخّريهم كما حكي القول بالتسع، كما هو مقتضى النسخة الثانية من الصحيحة الثانية عن حريز والصدوقين وابن أبي عقيل وأبي الصلاح، وحكي القول بالاثنتي عشر كما هو مقتضى النسخة الأُولى من الصحيحة الثانية عن صريح النهاية والاقتصاد ومختصر المصباح والتلخيص والبيان وظاهر ابن أبي عقيل، والأوّل هو الأقوى.

فإن قلت: كيف ومقتضى الصناعة تقييد الصحيحة الظاهرة في الاكتفاء بالمرّة بإطلاقها بالصحيحة الثانية المصرّحة بالثلاث، فإنّ النسبة بينهما الإطلاق والتقييد.

لا يقال: إنّ المقيّد قاصر عن التقييد بملاحظة أنّ الأمر الواقع فيها بذلك واقع عقيب قوله عليه السلام: لا تقرأنّ، المحمول على الكراهة قطعاً، فلا دلالة في الأمر المذكور أيضاً على الوجوب.

لأنّا نقول: غايته حمله على بيان أفضل فردي الواجب التخييري، وأمّا في مقام تعيين ذلك الفرد وأنّه أيّ شيء هو فلا ينكر ظهوره في كون ما ذكره هو ذلك الفرد الأفضل دون غيره، وإذن فاللازم حمل تلك الصحيحة الأُولى على هذه.

قلت : ما ذكر في استظهار الخصوصيّة من الصحيحة الثانية في مقام بيان أفضل الفردين بمعنى نفي الثالث حقّ، ولكن مع ذلك تقييد الصحيحة الأُولى بها في غاية الإشكال، وذلك لأنّه إن كانت تلك الصحيحة واردة في الجواب عن سؤال ما يقال أمكن أن يقال : إنّه في مقام بيان سنخ القول في الأخيرتين، وأمّا عدده فليس في مقامه، والصحيحة الأُخرى بصدد البيان من كلتا الجهتين، وأمّا بعد كون السؤال في الأُولى عمّا يجزي من القول في الأخيرتين ومعلوم أنّه سؤال من الإجزاء عن كلّ جهة فالصحيحة تصير أظهر في الاكتفاء بالمرّة وخصوصاً بملاحظة قوله عليه السلام : وتكبّر وتركع.

وبالجملة وإن كان مع ذلك لا تخرج الصحيحة عن كونها مطلقة مع كون الأُخرى مقيّدة بناءً على نسخة إثبات التكبير، وإلّا فبناءً على حذفه فالأمر أوضح، لأنّهما حينئذٍ من المتباينين ومقتضى الجمع العرفي هو التخيير، ولكن ليس كلّ مطلق ومقيّد يتعيّن فيهما حمل المطلق على المقيّد، بل رفع اليد عن الإطلاق الوارد في مقام البيان، كما عرفته في الصحيحة الأُولى في غاية الإشكال، بحيث يمكن أن يقال بترجيح التصرّف في هيئة المقيّد بحملها على الرجحان والأفضليّة على التصرّف في مادّة المطلق المذكور، وحينئذٍ فالعمل على الصحيحة الأُولى هو الأقوى.

البحث الخامس

في الركوع

وهو واجب في الصلاة إجماعاً، وركنٌ تبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً، وهو ممّا لا إشكال فيه في الجملة.

نعم وقع الخلاف في ما إذا سهى عنه إلى أن سجد السجدتين، فذهب الشيخ قدّس سرّه إلى عدم البطلان، بل يحذف السجدتين ويأتي بالركوع وما بعده إلى آخر الصلاة، وهو قول في الحقيقة بعدم إضرار زيادة السجدتين، لا إنكار ركنيّة الركوع.

وكيف كان فالمشهور ذهبوا إلى البطلان حتّى في ما إذا سهى إلى أن سجد واحدة، فهنا مسألتان:

الأُولى: حكم ما إذا سهى وقد دخل في السجدتين.

والأُخرى: حكم ما إذا تذكّر بعد السجدة الواحدة.

أمّا الأُولى

فالأخبار فيها مختلفة، ففي بعضها الحكم بالإعادة ولزوم الاستئناف، وهو عدّة روايات.

منها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن رفاعة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد ويقوم؟ قال عليه السلام: يستقبل»[١].

ومنها: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة»[٢].

ومنها: موثّق إسحاق بن عمّار «قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال عليه السلام: يستقبل حتّى يضع كلّ شيء موضعه»[٣].

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام «قال: سألته عن الرجل نسي أن يركع؟ قال عليه السلام: عليه الإعادة»[٤].

وبعضها صريح في الصحّة وإلقاء السجدتين ثمّ إتيان الركوع وما بعده، وهو خبر واحد مرويّ في التهذيب والفقيه ومستطرفات السرائر عن محمّد بن مسلم، لكن مع اختلاف في التعبير.

ففي الأوّل هكذا: عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع «قال عليه السلام: فإن استيقن قليلق السجدتين اللتين لا ركعة لها، فيبني على صلاته على التمام، فإن كان لم يستيقن إلّا بعدما فرغ وانصرف فليتمّ الصلاة بركعة وسجدتين ولا شيء عليه»[٥].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٤٩ / ٥٨٥.

وفي الثاني : عن أبي جعفر عليه السلام ـ على ما في الحدائق ـ وعن أبي عبد الله عليه السلام ـ على ما في المدارك ـ في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع ؟ «فقال عليه السلام : يمضي في صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين اللتين لا ركوع لهما ويبني على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلّا بعدما فرغ وانصرف فليقم وليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه»[1].

وفي الثالث : عن أبي جعفر عليه السلام «قال في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع ؟ قال عليه السلام : يمضي على شكّه حتّى يستيقن ولا شيء عليه، وإن استيقن لم يعتدّ السجدتين اللتين لا ركعة معهما، ويتمّ ما بقي من صلاته ولا سهو عليه»[2].

والسند في رواية الفقيه صحيح على ما قيل، فيبقى الكلام في وجه الجمع، فعن الشيخ قدس سره حمل الأُولى على الركعتين الأوّلتين، والأخيرة على الأخيرتين، ولعلّه شهادة ما دلّ من الأخبار على أنّه لا سهو في الأوّلتين وما يؤدّي هذا المضمون.

ولكن فيه أنّ الظاهر كما يظهر بمراجعة الأخبار أنّ المراد بنفي السهو في الأُوليين حفظ أعدادهما وعدم قبولها العلاج الذي ذكروه في الأخيرتين للشكّ في عدد الركعات، فلا ربط لها بما نحن فيه الذي هو سهو في الفعل.

وربما يجمع بين الطائفتين بحمل كلّ منهما على بيان أحد أفراد الواجب التخييري، فالمكلّف مخيّر بين الاستئناف وحذف السجدتين.

ولكن فيه أنّه لا بدّ من مساعدة العرف على الجمع، لا كونه محتملاً عقلاً، فقوله عليه السلام : استأنف الصلاة، أو عليه الإعادة، ظاهر كالصريح في الحكم بالبطلان،

---

(١) الفقيه ١ : ٢٢٨ / ١٠٠٦.

(٢) مستطرفات السرائر : ٨١ / ١٧.

ومعلوم أنّه لا معنى للتخيير بين البطلان والصحّة، ولازم حذف السجدتين والإتمام هو الصحّة.

نعم هنا احتمال موهوم في غاية الوهم، بحيث يكاد يلحق الكلام من كثرة موهونيّته في أنظار العرف بالمعمّا لو أُريد منه، وهو احتمال أن يكون المراد من الاستئناف أنّه يقطع الصلاة أوّلاً ثمّ يستأنف، فإنّ الصلاة بنفسها صحيحة غير باطلة. وبالجملة يكاد يطمئنّ النفس ببطلان هذا الجمع وعدم كونه مقبولاً عند العرف.

بقي جمع آخر وهو حمل قوله عليه السلام: يستقبل، على الاستقبال من الوسط، لا من الأوّل حتّى يكون مساوقاً مع البطلان، فيكون المقصود منه أيضاً ما شرحه الصحيحة من حذف السجدتين والإتيان بالركوع المنسيّ، وهو أيضاً ـ خصوصاً في قوله عليه السلام: استأنف الصلاة ـ في مخالفة الظاهر بمكان، بحيث يصحّ دعوى الاطمئنان بخروجه عن ديدن العرف في المحاورات.

ثمّ بعد عدم جريان شيء من الوجوه المذكورة في وجه الجمع لو كنّا نجزم بأحد الأمرين: إمّا بمخالفة أخبار البطلان مع العامّة وموافقة الأخبار الأُخر معهم، وإمّا بإعراض الأصحاب عن الصحيحة الحاكمة بالصحّة، لكان الأمر سهلاً، إذ على الأوّل دخل المقام تحت الأخبار المتعارضة مع كون بعضها مخالفاً للعامّة، فيكون هو المتعيّن بالأخذ، وعلى الثاني كانت الصحيحة ناقصة الحجّية من حيث جهة الصدور، لاختلال أصلها العقلائي الجاري في الجهة بواسطة الإعراض.

لكنّ العمدة عدم الجزم بشيء من الأمرين، وبذلك يصعب الأمر، فلا محيص عن الاحتياط بإتمام الصلاة بالطريق المذكور ثمّ الإعادة.

وأمّا المسألة الثانية

فقد عرفت أنّ مقتضى إطلاق بعض الأخبار الأُول هو الحكم بالبطلان، فإن تمّ دعوى الانصراف إلى صورة التذكّر بعد السجدتين يرجع في حكم صورة التذكّر بعد الدخول في الأُولى إلى مقتضى القواعد وهو الصحّة، إذ لا يلزم من التدارك إلّا زيادة السجدة الواحدة، وهي ليست ركناً، وزيادة الكلام لعلّها يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل.

والواجب في الركوع أُمور :

منها : أن ينحني بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه.

أمّا أصل الانحناء فأخوذ في حقيقته، فلا يحتاج إلى إقامة الدليل، وهل الحدّ الخاصّ الذي عيّنه الشارع له من باب الحقيقة الشرعيّة، أو أنّه أطلقه الشارع من باب الإطلاق على أحد الأفراد ؟ لا ثمرة عمليّة مترتّبة على ذلك وإن كان الظاهر من الوجهين هو الأخير.

وأمّا الحد الخاصّ فاعلم أنّ هنا كلاماً في أنّه هل يعتبر وصول اليد إلى الركبة فعلاً، أو يكفي الانحناء بمقدار يمكن الوصول ولو لم يتحقّق الوصول، وكلاماً آخر في تعيين مقداره وأنّه هل المعتبر الانحناء إلى مقدار وصول أطراف الأصابع أو إلى مقدار وصول الراحة.

أمّا الكلام الأوّل فالظاهر من كلام القائل في مقام تحديد القامة، فلأن يصل يده إلى الطاق الرفيع أنّه يتمكّن من ذلك ولو لم يصدر منه هذا العمل خارجاً ولو مرّة واحدة، وهذا ظاهر مقام التحديد، والأخبار الواردة في المقام أيضاً ظاهرة في كونها بمقام التحديد للانحناء، فلا يمكن استفادة اعتبار فعليّة الوصول منها، وإن كان ظاهر الصيغة لو خُلّيت ونفسها هو الفعليّة، لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر، للورود في مقام التحديد، وهذا ظاهراً واضح لا يحتاج إلى مزيد تأمّل.

ويشهد لذلك موثّقتا عمّار، إحداهما : عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه «قال : إن نسي الرجل القنوت في شيء من الصلاة حتّى يركع فقد جازت صلاته وليس عليه شيء، وليس له أن يدعه متعمّداً»[1].

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

والأُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر؟ «قال عليه السلام: ليس عليه شيء، وقال عليه السلام: إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً وليقنت ثمّ يركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمضِ في صلاته»[1].

فإنّ المحصّل منهما أنّ حدّ النسيان الذي لا رجوع معه هو الدخول في الركوع وهو عبارة عن الانحناء بمقدار يضع يده على الركبتين.

وبالجملة، المدّعى أنّ قولهم[2] عليهم السلام: بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، أو إن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأحبّ إليَّ أن تمكن كفّيك من ركبتيك، ظاهرها أنّها في مقام تحديد الركوع الواجب في الصلاة، وحيث إنّ من الضروري عدم مدخليّة الفعليّة في التحديد كان المقصود هو التقدير والشأنيّة.

نعم يحتمل حمل الأخبار المذكورة على الموضوعيّة لا التحديد، فيكون المقصود أنّ نفس الوضع من المستحبّات في الركوع، وعلى تقدير وجوبه يكون واجباً آخر محلّه في الركوع، فلا ربط لها بتحديد الركوع الواجب وإن كان يتوقّف تحصيل ذلك المستحبّ أو الواجب على بلوغ الانحناء إلى ذلك الحدّ، لكنّه من باب المقدّميّة، لا للمدخليّة في الركوع الركن.

وعلى هذا فلو نسي ذلك وأتى بما هو مسمّى عرفاً بالركوع وهو مطلق الانحناء في قبال الاستقامة ـ ألا ترى أنّه يقال: شيخ راكع بمحض انحناء رأسه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القنوت، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ٢ و ١.

وعنقه عن الاعتدال الأوّل ولو يسيراً ـ فقد أتى بما هو الركن وإنّما نسي المستحبّ أو الواجب الغير الركن.

فينحصر المخلص في الإجماع على أنّ الركوع في الشرع لم يبق على نفس مفاده، بل قيّد بقيد وإن اختلف فيه أنّه ماذا.

والحاصل: يلزم على هذا عدم كون الأخبار بصدد ذلك التحديد أصلاً، وهو من المستبعد جدّاً، وبعد كونه مستبعداً كما يؤيّده فهم الأصحاب أيضاً، فإنّ الظاهر أنّ إجماعهم مستند إلى الفهم من الأخبار، فمن الواضح أنّ المناسب بمقام التحديد هو الوجود التقديري لا الفعلي، لعدم مساس الفعليّة بمقام التحديد كما هو واضح.

نعم يبقى حينئذٍ أنّه لا دليل في الأخبار على استحباب الوضع في نفسه، إذ كلّ ما كان من مثل هذه التعبيرات فهي إشارة إلى تحديد الانحناء، فهنا مقداران من الانحناء، أحدهما حدّ الإجزاء، والآخر حدّ الاستحباب والفضل، فالأوّل ما كان ملزوماً لوصول الأصابع ابتداء الركبة، والآخر ما كان ملزوماً لتمكين الكفّ من عين الركبة.

أمّا الكلام في مقدار الانحناء فقد عرفت أنّ في بعض الأخبار التعبير عنه بوصول أطراف الأصابع، وفي آخر: بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، وهو محتمل للعين المهملة، والمراد من عين الركبة وسطها، وهو ملازم مع تمكين الراحة والكفّ من الركبة، وللغين المعجمة، وهو أيضاً ملازم لذلك، فإنّ بلوغ جميع الأصابع التي منها الإبهام إلى الركبة يلازم تجاوز أطراف الأصابع الأربع عن العين ووقوع الكفّ بنحو الاستيلاء عليه.

وهذا بخلاف التعبير الأوّل أعني: وصول جميع الأصابع إلى الركبة، فإنّ الركبة مشتملة على أعلى ووسط وأسفل، ويمتدّ مقدارها تقريباً إلى أربع أصابع

متفرّجات، فإذا وصل جميع الأصابع الخمسة إلى مستوى الركبة ولو كان جزئها الأعلى المتّصل بالفخذ فهذا ملازم مع وقوع جزء من الكفّ المتّصل بأُصول الأصابع على الجزء الأعلى من الركبة.

وهذا هو الحدّ الأقلّ الذي لا يجزي أقلّ منه، بدليل قوله عليه السلام[1]: فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأحبّ إليّ أن يمكّن كفّيك من ركبتيك.

فيكون المراد من الحدّ الأحبّ الأفضل هو الانحناء الأزيد الذي يوجب وقوع الراحة بنحو الاستيلاء على الركبة، وهو الذي عبّروا عليهم السلام عنه ببلوغ أطراف الأصابع عين الركبة.

وإذن فيرتفع الاختلاف عن البين ويظهر أنّ الحقّ هو اعتبار الانحناء إلى مقدار يمكن وصول الراحة.

ثمّ إنّ من الأدلّة على أنّ أمثال هذه التعبيرات للإشارة إلى تحديد مقدار الانحناء ما وقع في صحيحة زرارة الواردة في كيفيّة ركوع المرأة حيث «قال عليه السلام: فإذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلّا تطاطأ كثيراً فترتفع عجيزتها»[2].

فكأنّه قال عليه السلام: حدّ ركوعها الانحناء الواصل إلى هذا المقدار الملازم مع إمكان وضع اليدين فوق الركبتين على الفخذين، وذلك لئلّا يزيد الانحناء فيوجب ارتفاع عجيزتها.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٨ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

وهل هذا التعبير ترخيص لها في النقص عن مرتبة الركوع الأفضل أو عن مرتبة الركوع المجزي في حقّ الرجال ؟ الظاهر الأوّل، فإنّ الظاهر أنّ كون حدّ الركوع أمراً واحداً ومرتبة خاصّة لا يتفاوت فيها بين الرجال والنساء كان من المفروغ عنه، وقد بيّن الحدّ المشترك في سائر الأخبار، وإنّما الغرض في هذه الصحيحة بيان مواضع الاختلاف بينهما في الفضل.

وقد عرفت أنّ حدّ الإجزاء وصول أوّل أجزاء الراحة أوّل أجزاء الركبة وأنّ الفضل في تمكين الراحة على الركبة، ولمّا كانت الركبة محلّ جمع العظمين فالتمكين عليها يوجب بحسب الغالب ردّ الركبة إلى الخلف، وهو يوجب زيادة الانحناء وارتفاع العجيزة.

وأمّا إذا وضعت الأصابع الخمسة على أوّل الركبة مع وقوع معظم الكفّ على الفخذ فالاستقرار لا يقع على الركبة حتّى يوجب الردّ إلى الخلف، فالصحيحة يمكن كونها ناظرة إلى اختيار المرأة هذا الفرد الذي هو المجزي لئلّا يرتفع عجيزتها.

نعم ظاهر الصحيحة كون تمام اليد واقعة على الفخذ، وهو يوجب عدم وقوع شيء منه ولو أطراف الأصابع على الركبة، ولكن إطلاق معاقد الإجماعات والفتاوى يجعل القول الأوّل أحوط، فإنّه على تقدير إرادة الأخير لا شبهة في عدم كونه متعيّناً، بل يجوز لها اختيار الانحناء الأزيد، لكون الصحيحة بصدد بيان الفضل في ركوعها، كما يشهد به ملاحظة تمامها.

مضافاً إلى أنّ ملاحظة الأخبار المحدّدة لمطلق الركوع شاهدة بأنّها في مقام شرح حقيقة جنس الركوع من أيّ شخص صدر من غير فرق بين الرجال والنساء، وإن كان المخاطب هو الرجل، لكنّه لا يوجب الاختصاص، وإذن فالأحوط لها أن لا تتعدّى عن مقدار الإجزاء في حقّ الرجال وإن كان عدم استحباب تمكين الراحة في حقّها قدراً متيقّناً على كلّ حال.

ومنها : الذكر

ولا إشكال في أصل وجوبه، إنّما الكلام في كفاية مطلق ما يسمّى ذكراً ولو كان تكبيراً أو تهليلاً أو غير ذلك كما عن بعض الأصحاب قدّس أسرارهم، أو تعيّن التسبيح كما نسب إلى الأكثر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

وعلى الأوّل هل يكفي بأيّ قدر كان، أو لا بدّ من كونه بقدر التسبيحات الثلاث، وعلى الثاني هل يكفي الصغرى ولو واحدة، أو لا يكفي إلّا الكبرى، أو لا بدّ من ثلاث صغريات، أو واحدة كبرى ؟ لا بدّ في تحقيق كلّ من هذه الوجوه من الرجوع إلى أخبار أهل الطهارة.

فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام : إنّ الأخبار الواردة في هذا المقام بين طوائف، ففي بعضها التعرّض للتسبيح بدون التعرّض لغيره، وهذه أيضاً بعضها متعرّض لخصوص الكبرى، بل ونفي الصلاة بدونها، وبعضها مشتملة عليها وعلى الثلاث الصغريات، وفي بعضها التعميم ولو حال الاختيار لمطلق الذكر.

فمن القسم الأوّل أعني : ما تعرّض لخصوص التسبيحة الكبرى رواية أبي بكر الحضرمي «قال : قال أبو جعفر عليه السلام : أتدري أيّ شيء حدّ الركوع والسجود ؟ فقلت : لا، قال : سبّح في الركوع ثلاث مرّات : سبحان ربّي العظيم وبحمده، وفي السجود : سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدة نقص ثُلث صلاته، ومن نقص ثلثين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[1].

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

وأوضح منها: خبر هشام بن سالم «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود؟ فقال عليه السلام: تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم، وفي السجود: سبحان ربّي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة والسنّة ثلاث، والفضل في السبع»[1].

ومن القسم الثاني أعني: ما دلّ على كفاية مطلق التسبيحة ولو الصغرى صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ قال عليه السلام: ثلاث تسبيحات في ترسّل، وواحدة تامّة تجزي»[2].

وصحيحة معاوية بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال عليه السلام: ثلاث تسبيحات مترسّلاً تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله»[3].

ومن القسم الثالث أعني: الدالّ على التعميم لمطلق الذكر اختياراً صحيحة هشام بن سالم سأل أبا عبد الله عليه السلام: «يجزي عنّي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والحمد لله والله أكبر؟ قال عليه السلام: نعم كلّ هذا ذكر الله»[4].

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: أيجزي عنّي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والحمد لله والله أكبر؟

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

قال عليه السلام : نعم كلّ هذا ذكر»[١].

إذا عرفت ذلك فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاستعانة : أمّا القسم الأوّل ففي نفسها أمارة الاستحباب موجودة، ألا ترى إلى قوله عليه السلام في رواية الحضرمي : من نقص واحدة نقص ثلث صلاته إلخ، فإنّه لا شبهة في كون المراد نقص صلاته من حيث الكمال، لا من حيث الماهيّة، وإلّا فيكفي في انتفاء الماهيّة انتفاء أدنى شيء من أجزائها، ولا يقبل التبعيض، لأنّها غير متقسّطة على الأجزاء، وكذا المراد بقوله عليه السلام : من نقص ثنتين نقص ثلثي صلاته.

فإذا كان المراد بهاتين الفقرتين نقصان الكمال لا الأصل والماهيّة فليكن كذلك المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الأخيرة : ومن لم يسبّح فلا صلاة له، يعني من حيث الكمال، لا الأصل، لأنّ الظاهر أنّ المنفي في الأخيرة أيضاً من سنخ ما نفى في الأوليين، فإذا كان المنفي فيهما الكمال فهو المنفي في الأخيرة، غاية الأمر بنحو البعضيّة في الأوليين، وبنحو الكلّية في الأخيرة.

وإذن فلا حاجة إلى ملاحظة الأخبار المصرّحة بإجزاء الصغريات في حمل هذا القسم على الاستحباب، لما عرفت من عدم دلالتها على أزيد من الاستحباب.

بقي الكلام في النسبة بين القسمين الأخيرين، ولا إشكال في أنّ مقتضى الجمع بينهما كفاية مطلق الذكر، لكن مع ذلك قد يستشكل في ذلك نظراً إلى اشتهار القول بتعيين التسبيح في ما بينهم، حتّى جعله في محكيّ الانتصار من متفرّدات الإماميّة، وعن الغنية وغيره نسبته إلى إجماعهم، وهذا قد يوهن في وجه الصدور في خبري كفاية مطلق الذكر وإن كان السند صحيحاً، بل كلّما ازداد صحّة ازداد وهناً، ومجرّد

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب الركوع، الحديث ١.

اشتهار القول به بين المتأخّرين لا يجدي شيئاً.

لكن إعراض الأصحاب بحيث يوجب الوهن في جهة الروايتين لم يثبت، لقوّة احتمال أن يكون ذلك لأجل فهمهم في مقام الجمع، لا لخدشة في السند أو جهته، كما وقع ذلك في مسألتي انفعال البئر ومنجّزات المريض، فالأخذ بأخبار مطلق الذكر لا يخلو عن قوّة، والله العالم بحقائق الأحكام.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا ينافي تقيّد التسبيح في صورة اختياره بثلاثة صغريات أو واحدة تامّة، بمعنى أنّه لا يكفي واحدة صغيرة أو ثنتان صغيرتان اختياراً، فإنّ غاية مفاد الروايتين الأخيرتين جواز تبديل جنس القول وأنّه يكفي مطلق الذكر، وأمّا بحسب الكمّ والمقدار فلا ينافي اعتبار حدّ خاصّ، وقد عرفت في القسم الثاني اعتبار التثليث في صورة اختيار الصغيرة في الأجزاء.

نعم في صحيحة عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام «قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال عليه السلام: ثلاث، ويجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»[1].

وفي صحيحته الأُخرى أيضاً عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يسجد، كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده؟ فقال عليه السلام: ثلاث، وتجزيه واحدة»[2].

وظاهرهما كفاية الواحدة الصغيرة في حال الاختيار، فلا يجامع مع ما مرّ من كون أقلّ حدّ الإجزاء ثلاث صغريات، ودفع المنافاة بأحد وجهين:

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

إمّا حمل الهيئة في الأخبار المتقدّمة على الاستحباب، فالمقصود بيان حدّ الإجزاء في مقام إدراك الفضل، لا الوجوب، وهذا في مقام بيان حدّ الإجزاء بالنسبة إلى امتثال الوجوب، وإمّا حمل التسبيح في هاتين الصحيحتين على الكبرى حتّى يطابق مع ما مرّ من قوله في خبر هشام: الفريضة من ذلك تسبيحة والسنّة ثلاث.

وأمّا حمل الثلاث على الصغريات والواحدة على الكبرى فبعيد غايته، إذ المخبر يكاد يكون صريحاً في اتّحاد سنخ ما فرض فيه التثليث والوحدة، فينحصر الأمر في الاحتمالين الأوّلين، ولا يخفى أظهريّة الثاني منهما.

فإن قلت: يمكن حفظ ظهور الهيئة في الأخبار المتقدّمة في الوجوب، غاية الأمر يتصرّف في ظهورها في التعيينيّة فيقال: إنّ الثلاث الصغريات واجب مخيّر، وكذا الواحدة الصغرى.

قلت: التخيير بين الأقلّ والأكثر التدريجيين محال، إلّا إذا قيّد الأقلّ بكونه بشرط لا، فحينئذٍ يخرج عن الأقلّ والأكثر ويصير من باب المتباينين، وحمل الصحيحتين على هذا القسم أيضاً خلاف الظاهر جدّاً، فإنّه إذا قيل: يجزيك ثلاث ويجزيك واحدة إذا كان ذات الواحد كافية لا مع وصف الوحدة.

وبالجملة أظهر الاحتمالات ولو بعد ملاحظة ما مرّ من أنّ الواحدة الكبرى فرض الله والثلاث الكبريات فرض الرسول ﷺ هو الحمل على التسبيحة الكبرى.

ولعلّه يؤيّد هذا أيضاً قوله عليه السلام في إحدى الصحيحتين: ويجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض، فكان فيه إشعاراً بأنّ جعل الرسول ﷺ للمثنتين الكبريات إنّما هو بملاحظة الواحدة الكبرى التي هي فرض الله حتّى يقع في حال استقرار البدن، فلو حصل اضطراب إمّا من جانب الهويّ أو من طرف الرفع من

الركوع كان ذلك في التسبيحتين الأخيرتين وكانت تسبيحة واحدة واقعة في حال الاستقرار، فإذا أراد الاكتفاء بالواحدة الكبرى فلا بدّ أن يلاحظ تحصيل وصف الاستقرار في هذه الواحدة.

ثمّ بناءً على كفاية مطلق الذكر هل يكتفى بمسمّاه أو لا بدّ من كونه بمقدار التسبيح، وقد عرفت أنّ أقلّه ثلاث صغريات أو واحدة كبرى، وهي أيضاً مشتملة على ثلاثة أفراد من ثناء الله جلّ ذكره، وتمجيده تعالى، أعني التسبيح والتعظيم والتحميد، فلو اختار ذكراً آخر لا بدّ أن يراعي هذا القدر، فلا يكفي أن يقول: لا إله إلّا الله، إلّا إذا ضمّ معه الحمد لله والله أكبر مثلاً، أو يكرّر واحدة من هذه ثلاث دفعات؟

فلا يخفى أنّ الدليل الدالّ على كفاية مطلق الذكر ليس في مقام الإطلاق من هذه الجهة، فإنّ قوله عليه السلام: نعم كلّ هذا ذكر إنّما هو في مقام كفاية هذا القول مقام التسبيح، وأمّا كمّاً فليس في مقامه.

نعم إن حملنا قول السائل: يجزي عنّي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والحمد لله والله أكبر على معنى أنّه هل يكفي كلّ واحد من هذه الأذكار الثلاثة كان الرواية ظاهرة في عدم اعتبار التثليث، ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر كما لا يخفى.

ومنها: الطمأنينة فيه بقدر المسمّى

وهي سكون الأعضاء في هيئة الراكع باتّفاق علمائنا، كما في المعتبر والمنتهى، وبإجماعهم كما في جامع المقاصد، وعن الناصريّات والغنية.

واستدلّ له بأنّه المنقول من فعل النبيّ والأئمّة عليه وعليهم السلام.

وبما رواه في الذكرى مرسلاً من أنّ رجلاً دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس في ناحية المسجد فصلّى، ثمّ جاء فسلّم عليه، فقال ﷺ: وعليك السلام، إرجع فصلّ، فإنّك لم تصلّ، فرجع فصلّى، فقال ﷺ له مثل ذلك، فقال الرجل في الثالثة: علّمني يا رسول الله، فقال ﷺ: إذا قمت إلى الصلاة فاسبغ الوضوء ثمّ استقبل القبلة فكبّر، ثمّ اقرأ ما تيسّر معك من القرآن ثمّ اركع حتّى تطمئنّ راكعاً ثمّ ارفع رأسك حتّى تعدل قائماً ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً، ثمّ ارفع حتّى تستوي قائماً، ثمّ افعل ذلك في صلاتك كلّها»[1].

وخبر بكير بن محمّد الأزدي المرويّ عن قرب الإسناد للحميري عن الصادق عليه السلام: «إذا ركع فليتمكّن»[2].

ومصحّحة زرارة «قال: بينا رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام يصلّي فلم يتمّ ركوعه ولا سجوده، فقال ﷺ: نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا وهكذا صلاته ليموتنّ على غير ديني»[3].

ورواية عبد الله بن ميمون القدّاح المرويّ عن محاسن البرقي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: أبصر عليّ بن أبي طالب عليه السلام رجلاً ينقر صلاته، فقال عليه السلام: منذ كم صلّيت بهذه الصلاة، فقال له الرجل: منذ كذا وكذا، فقال عليه السلام: مثلك عند الله كمثل الغراب إذا ما نقر، لو متّ متّ على غير ملّة أبي القاسم

---

(١) الذكرى: المسألة الأُولى من مسائل الركوع.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

محمّد ﷺ، ثمّ قال عليه السلام: أسرق الناس من سرق من صلاته»[١].

والنبويّ المرويّ عن الذكرى «لا تجزي صلاة الرجل حتّى يقيم ظهره في الركوع والسجود»[٢].

لكن لا يخفى أنّ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار اعتبار الاستقرار في الركوع في الجملة في مقابل عدمه رأساً الصادق معه عنوان كونه نقراً كنقر الغراب، وأمّا احتمال ركنيّتها فهو وإن كان موافقاً للأصل من جهة الإبطال بالنقيصة ولو سهواً، لكنّه منافٍ لعموم قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة.

إلّا أن يقال: إنّ المنافاة إنّما يكون مع الركنيّة المستقلّة، وأمّا بمعنى شرطيّتها أو شطريّتها في الركوع الذي هو الركن فلا ينافي العموم المذكور، وبعبارةٍ أُخرى: بعد العلم باعتبار الطمأنينة بالقدر المذكور والعلم بأنّها ليس بركنٍ مستقلّاً نشكّ في أنّها هل هي قيد للركن الذي هو الركوع أو قيد للصلاة في عرض الركوع، غاية الأمر يعتبر في حال الركوع كالذكر الواجب حاله.

ويظهر الثمر في فرعين:

الأوّل: في ما لو سهى عنها وتذكّر في حال الانتصاب من الركوع، فعلى تقدير القيديّة للركوع يجب عليه العود، إذ لم يأتِ بالركوع الصلاتي بعدُ ومحلّه باقٍ، وعلى تقدير القيديّة للصلاة يجب عليه المضيّ إلى السجود، لأنّ إتيانه ثانياً بالركوع يوجب زيادة الركن.

والثاني: في ما لو سهى عنه وتذكّر بعدما دخل في السجدة الثانية، فعلى

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٢) الذكرى: المسألة الرابعة من مسائل الركوع، وكنز العمّال ٤: ٩٧.

تقدير القيديّة للركوع يحكم بالبطلان، لنقيصة الركن وهو الركوع المقيّد مع عدم إمكان تداركه، لاستلزامه زيادة السجدتين، وعلى تقدير القيديّة للصلاة يحكم بالصحّة كما هو واضح.

والتكلّم في هذه المسألة تارةً في صحّة التمسّك بإطلاق دليل الاعتبار وعدم محكوميّته بدليل لا تعاد، وعدمها.

وبعبارةٍ أُخرى: نتكلّم في أنّه هل للدليل المذكور إطلاق يمكن التمسّك به لإثبات القيديّة حتّى في حال السهو الملازم مع كونها قيداً للركوع، أو لا يمكن التمسّك به.

وأُخرى: في أنّ مقتضى الأصل العملي العقلي أو الشرعي ماذا؟

فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاستعانة في جميع الأُمور: قد يقال: إنّ التمسّك بإطلاق دليل وجوب الطمأنينة بالنسبة إلى إتيانه لحال السهو غير جائز، لأنّه من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، إذ بعد القطع الخارجي المستفاد من حديث لا تعاد بأنّ كلّ قيد كان راجعاً إلى الصلاة فهو معفوّ أو مرفوع بالنسبة إلى حال السهو، والمفروض الشكّ في كون الطمأنينة هل اعتبر في الصلاة أو في الركوع، وكون الدليل مجملاً بالنسبة إلى ذلك فلا محالة لا يجوز التمسّك بحديث لا تعاد لرفع القيديّة، ولا بإطلاق دليل الاعتبار لإثبات القيديّة.

أمّا الأوّل: فللشكّ في أنّه من مصاديق المستثنى في حديث لا تعاد، أو من أفراد المستثنى منه.

وأمّا الثاني: فلما قرّر في الأُصول من عدم جواز التمسّك بالعامّ في ما شكّ من مصاديقه في انطباق عنوان الخاصّ عليه، وعنوان الخاصّ في المقام القيود الراجعة إلى الصلاة، هذا ما قد يقال.

والحقّ خلافه، بيانه أنّه من المقرّر في الأُصول أيضاً أنّ التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة له فردان، أحدهما ممنوع، والآخر جائز. أمّا الجائز فهو ما إذا احتملنا أنّ المتكلّم بالعموم قد ساق العموم بعد استقصاء الأفراد والعلم بعدم انطباق عنوان المخاصّ على واحد منها، كما هو الحال في ما إذا شككنا في وجود المصلحة أو المفسدة في فرد من أفراد العامّ، فإنّ استقصاء حال الأفراد من هذه الجهة في الحكيم أو من جهة الشكّ في تعلّق الغرض في مطلق المتكلّمين من وظيفة المتكلّم.

وأمّا الممنوع فهو ما إذا شككنا في انطباق عنوان خاصّ ليس من وظيفة المتكلّم استقصاء حال الأفراد من جهته، ولو فرض كونه عالماً بالحال فإنّما هو من جهة كونه عالماً بالغيب، لا من جهة كونه متكلّماً بهذا الكلام، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق، فإنّه ليس من شأنه بما هو متكلّم بهذين الكلامين الاستقصاء لحال العلماء، بل هو والمخاطب على حدّ سواء، ولو فرض علمه بذلك فهو من جهة أُخرى من علمه بالغيب.

إذا عرفت هذا فنقول: مقامنا من قبيل الأوّل، فإنّ اعتبار القيد قيداً في الصلاة أو في الركوع من شأن الشارع، ورفع الجهل من هذه الجهة يكون من وظيفته، والشبهة من جهته شبهة حكميّة يرجع فيها إلى الشارع، فالاستقصاء محتمل وغير خارج عن وظيفته، فيكون التمسّك بالإطلاق بلا مانع.

فإن قلت: كيف يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات القيديّة في حال السهو ثمّ استكشاف كونه قيداً للركوع مع كون الخطاب موجّهاً إلى الذاكر، وأيضاً لا معنى للأخذ بإطلاق الحكم بالنسبة إلى حالتي وجود المتعلّق وعدمه، والمقصود في المقام ذلك.

قلت: المقصود التمسّك بإطلاق المادّة وأنّ المطلوب الصلاتي قائم بالمقيّد

بالاطمئنان بمقدار الذكر حتّى في حقّ الساهي، كما نقول في حقّ النائم، وقد قرّر تفصيل ذلك في الأُصول، هذا هو الكلام بحسب الدليل.

وأمّا التكلّم في الأصل العملي العقلي فاعلم أنّه البراءة بناءً على ما هو التحقيق في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد، بمعنى أنّا نعلم بتقيّد الصلاة بهذا القيد في حال العمد، ونشكّ فيه في حال السهو، فالأصل البراءة عنه في حال السهو.

لكنّ التمسّك به تارةً يكون في الفرع الأوّل من الفرعين المتقدّمين أعني: ما إذا سهى وتذكّر بعد رفع الرأس عن الركوع، وأُخرى يكون في الفرع الثاني منهما وهو ما لو سهى وتذكّر بعد الدخول في السجدة الثانية.

فإن كان في الثاني فحاله حال سائر موارد الدوران بين الإطلاق والتقييد في باب الصلاة عند رفع اليد عن القيد المشكوك أو الجزء كذلك والدخول في الركن المتأخّر، حيث إنّه قد يستشكل بثبوت العلم الإجمالي حينئذٍ بوجوب أحد الأمرين، إمّا إتمام الصلاة، وإمّا لزوم الإعادة، ولكنّا قد أجبنا عنه في محلّه، وليس المقصود ها هنا التعرّض له.

وإن كان في الأوّل فهو محلّ إشكال، بل منع، لأنّ العلم الإجمالي حينئذٍ حاصل بأنّ إتيان الركوع ثانياً إمّا واجب وإمّا ممنوع، والعلم الإجمالي بذلك إذا كان في التكاليف النفسيّة فالمرجع هو التخيير، لعدم إمكان الموافقة القطعيّة، وحصول الموافقة الاحتماليّة على أيّ تقدير.

وأمّا في مثل المقام ممّا إذا كان في الوضعيّات حيث نعلم بأنّ الركوع إمّا جزء وإمّا مانع للمركّب الصلاتي فلا بدّ فيه من الاحتياط بأن يأتي ببقيّة هذه الصلاة إمّا مع الركوع أو بدونه ثمّ الإعادة.

لا يقال: المفروض حصول العلم الإجمالي في شخص هذه الصلاة، والتمكّن

من الاحتياط غير حاصل في هذا الشخص، وإنّما يكون حاصلاً بالنسبة إلى الكلّي، وهو غير مورد للعلم الإجمالي.

لأنّا نقول: منشأ الشكّ في الشخص أيضاً هو الشكّ في الكلّي، بمعنى أنّا نشكّ في كلّي الصلاة إذا ابتليت بهذه الواقعة، بل يكون الركوع الثاني جزءاً لها أو مانعاً، غاية الأمر الابتلاء بهذا العلم يكون دائماً في أثناء الصلاة الشخصيّة، فيلزم علينا الخروج عن عهدته. ثمّ هذا في الطمأنينة بمقدار المسمّى.

ومن هنا يظهر الحال في الطمأنينة بمقدار الذكر الواجب، فإنّه وإن لم يكن هذا التحديد مدلولاً لدليل، ولكنّه لا أقلّ من كونه محتملاً، كيف وقد ادّعى بعض الأعاظم الإجماع على ذلك، وفي بعض كلماتهم دعوى عدم الخلاف، وفي محكيّ المنتهى: يجب الطمأنينة في الركوع بقدر الذكر الواجب، إلى أن قال: وهو قول علمائنا أجمع.

وهذه العبائر وإن لم تكن صريحة في اشتراط ذلك في الركوع، إلّا أنّه ليس لنا طريق إلى الجزم بالعدم أيضاً.

وبعبارة أُخرى: إنّا نحتمل كون الطمأنينة بمقدار الذكر، ولو انفكّت عن الذكر، معتبراً مستقلّاً، ونحتمل عدمه، وإنّما الواجب هو الطمأنينة حال الذكر تبعاً له.

ثمّ على تقدير الاعتبار أيضاً يكون محلّاً للاحتمالين المذكورين، أعني: القيديّة للصلاة أو الركوع، فالعلم الإجمالي المذكور لا يرتفع غائلته على هذا أيضاً.

وحينئذٍ نقول: المخلص عن العلم المذكور هو الرجوع إلى الأصل الشرعي الموجب لانحلاله، وهو إمّا البراءة الشرعيّة المستفادة من حديث الرفع بناءً على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة وتعميمه لمطلق الآثار، فنقول: قيديّة

الطمأنينة بمقدار الذكر بناءً على الشكّ في أصل القيديّة مرفوعة بمقتضى الحديث.

نعم لا يجوز التمسّك بذلك بالنسبة إلى أصل الطمأنينة ومسمّاها، لأنّ المفروض علمنا بأصل الاعتبار وشكّنا في أنّه قيد للصلاة أو للركوع. فالحديث بالنسبة إلى رفع القيديّة عن كلّ من الأمرين متعارض، وبالجملة بعد جريان الأصل في الفرض الأوّل تصير الصلاة مطلقة عن القيد المذكور في مرحلة الظاهر، فيأتي ببقيّة الصلاة.

وإمّا الاستصحاب، أعني: استصحاب وجوب الركوع الثابت قبل تحقّق الركوع المسمّى عن طمأنينته بمقدار الذكر.

ولا يرد على هذا الاستصحاب ما أُورد على نظيره في مبحث الأقلّ والأكثر، حيث تمسّك القائل بالاشتغال بأصالة بقاء التكليف بالصلاة بعد الإتيان بها بلا سورة مثلاً، فأوردوا عليه بأنّ الوجوب الاستصحابي ليس حاله بأقوى من الواقعي المقطوع، فإذا فرضنا أنّ الثاني لا يوجب عقلاً علينا أزيد من الإتيان بالمهملة، فهكذا الحال بالنسبة إلى الثاني.

فهذا الإيراد غير وارد هنا، لأنّ الاستصحاب ها هنا يوجب الإتيان بالركوع مع الطمأنينة، لأنّ المفروض وجوب الطمأنينة في حال العمد، والشكّ إنّما هو في حال السهو.

وبالجملة يفيد الاستصحاب ها هنا في إتيان القيد المشكوك ها هنا وإن لم يفد في المبحث المذكور، وعليه يكون الواجب في ما نحن فيه الإتيان بالركوع ثمّ إتمام الصلاة وينحلّ العلم المذكور.

ولكن يرد على الاستصحاب المذكور إشكال آخر وهو أنّ احتمال التقييد إذا كان في الموضوعات الخارجيّة التي هي متعلّقات للأفعال، كما إذا شكّ في الماء بعد

زوال تغيّره من قبل نفسه أنّه هل صار طاهراً أو باقٍ على النجاسة فلا إشكال في جريان الاستصحاب، لبقاء الموضوع العرفي، وأمّا إذا كان محلّ القيد المحتمل نفس الفعل الذي وقع مورداً للتكليف كما إذا طرأ العجز عن جزء من أجزاء المركّب المأمور به فشككنا في بقاء التكليف بالمحالي عنه وارتفاعه فليس لنا التمسّك بالاستصحاب، لأنّ الفعل الكلّي المقيّد مغاير عرفاً مع الكلّي المحالي عن القيد.

وهذا بخلاف ما إذا كان مصبّ القيد هو الفرد، فإنّ الشخص الخارجي لا يتعدّد موضوعه وهذيّته العرفيّة بوجود وصف فيه ثمّ زواله.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنّا نشكّ في قول الشارع: اركعوا مع الراكعين هل هو الركوع المطلق أو المقيّد، وهما موضوعان عرفاً متغايران.

فنقول: الوجوب الذي نجعله متيقّناً سابقاً هل كان متعلّقاً بالمطلق أو بالمقيّد، والمفروض أنّه مشكوك من الأوّل على كلّ من التقديرين.

نعم قد تقرّر منّا في الأُصول جريان الأصل بالنسبة إلى المهملة حيث إنّ التكليف بأيّ من المطلقة أو المقيّدة تعلّق، فلا محالة قد تعلّق بالمهملة، لعدم انفكاك المقسم عن أقسامه.

ولا يرد عليه أنّ استصحاب الأحكام لا بدّ من انتهائه إلى جعل المماثل للحكم المستصحب، ولا معنى للجعل بالنسبة إلى المهملة بين القسمين، والجعل بالنسبة إلى أحد القسمين ممكن، لكنّه يخرج عن المماثلة.

وجه عدم الورود ما تقرّر في الأُصول أيضاً من أنّا لا نلتزم بالمماثلة، بل ننظر إلى وجود العمل لليقين السابق، ولا شكّ أنّ التكليف بالمهملة المنتزع من أحد القسمين له عمل، فمفاد الاستصحاب هو إلزام العمل المذكور في اللاحق.

ولكن يرد عليه أيضاً مثل ما يرد على استصحاب الأمر بالصلاة من عدم

نفعه، لإتيان القيد المشكوك، إذ عمل المهملة ليس إلّا الإتيان بفرد منها ولو كان فاقداً للقيد المشكوك، هذا.

فالحقّ انحصار الأصل الشرعي في البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى اعتبار قيد الطمأنينة بمقدار الذكر.

وأمّا اعتبارها في مسمّى الركوع في مقابل النقر كنقر الغراب الذي قد عرفت دلالة الأخبار المتقدّمة عليه فيمكن الذهاب إلى عدم قيديّته للركوع بإطلاق الأخبار الواردة في مقام تحديد الركوع المتعرّضة لما يعتبر في الركوع من الواجبات والمستحبّات، مثل انفراج ما بين القدمين وانفراج الأصابع، وتقدّم اليد اليمنى في الوضع على الركبة اليمنى على اليسرى في الوضع على اليسرى، فإنّ الإنسان يكاد يطمئنّ بأنّ هذه الأخبار مع هذه المبالغة التامّة في بيان تحديد الركوع من المستبعد جدّاً أن يكون قد أُهمل فيها ذكر قيد الطمأنينة مع كونه من الواجبات وذكر فيها المستحبّات المذكورة، فهذا آية عدم الدخل في الركوع بما هو ركوع، نعم هو معتبر في الركوع كسائر ما له دخل في حاله، كالطهارة والاستقبال والذكر ونحو ذلك، والله العالم بحقائق الأمور.

في سقوط الطمأنينة عن المريض

ولو كان مريضاً لا يتمكّن من الطمأنينة فلا إشكال في سقوطها عنه، إذ الصلاة لا تترك بحال، حتّى لو فرضناها قيداً للركوع، إذ ليس حاله بأقوى من نفس الركوع، فكما يسقط عند العذر نفس الركوع فكذا قيده، وهذا لا إشكال فيه.

دوران الأمر بين الركوع قائماً بلا طمأنينة أو جالساً معها

إنّما الإشكال في ما إذا دار الأمر بين الركوع قائماً بلا طمأنينة أو جالساً معها، فهل القاعدة يقتضي تقديم أيّهما ؟

الذي قوّاه شيخنا الأُستاذ العلّامة أدام الله أيّامه ترجيح الأوّل، بيانه أنّا فهمنا من استدلال الإمام عليه السلام بأنّه نفي الحرج لرفع قيديّة المماسّة للبشرة في مسح الوضوء، حيث قال في رواية عبد الأعلى : «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، ما جعل عليكم في الدين من حرج، إمسح على المرارة»[1] أنّه كلّما كان المقيّد أو المركّب المأمور به معجوزاً عنه، لكن بسبب العجز عن واحد من قيوده أو أجزائه، فالمرفوع بسبب العجز ذلك الجزء أو القيد لا غيره، ولا المجموع المركّب أو المقيّد.

وحينئذٍ نقول في ما نحن فيه إنّ الشارع نوّع المكلّفين في تكليفهم الصلاتي إلى نوعين : القادر على القيام والعاجز عنه، فأوجب على القادرين عليه الصلاة القياميّة، وعلى العاجزين عنه الجلوسيّة، وهذا الشخص المفروض في ما نحن فيه لا شكّ أنّه من قسم القادرين على القيام، فهو مكلّف بالصلاة الواقع قراءتها وركوعها في حال القيام ولكن مع الطمأنينة، وهذا المقيّد قد حصل العجز عنه بواسطة العجز عن قيده، فمقتضى الاستدلال المذكور التمسّك هنا بقاعدة الميسور لرفع ذلك القيد مع بقاء البقيّة بحالها، لا الانتقال إلى الركوع الجلوسي مع الطمأنينة، لأنّه خلاف وظيفته، حيث قد فرضنا كونه قادراً على القيام، والمفروض كون

---

(١) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

الوظيفة في حقّه القيام في حال الركوع لا الجلوس، فهو غير قادر على الطمأنينة في الركوع الذي هو وظيفته وإن كان متمكّناً منها في الركوع الخارج عن وظيفته.

فإن قلت: لنا قلب الدليل بأن نقول: هذا الشخص قادر على الطمأنينة، ولكنّه مع حفظها غير قادر على القيام، فإنّ العجز عن كلّ من الأمرين لا يصحّ بقولٍ مطلق، لفرض التمكّن من كلّ منهما منفرداً عن الآخر، فكما يصحّ أن يقال: هو قادر على القيام وعاجز في حاله عن الطمأنينة، كذلك يصحّ أن يقال: هو قادر على الطمأنينة وعاجز في حالها عن القيام، فكما يوجب الأوّل دخوله في صنف من وظيفته الركوع القيامي، يوجب الثاني دخوله في نوع من وظيفته الركوع الجلوسي، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر.

قلت: نعم هذا الشخص لا يصدق عليه العجز عن القيام بقولٍ مطلق، بل يصدق القدرة عليه كذلك، والحال بالنسبة إلى الطمأنينة أيضاً كذلك، لكن الأوّل يوجب عليه الركوع القيامي لتعليقه في الأدلّة على القدرة عليه بقول مطلق المفروض صدقها في المقام.

وأمّا دليل الطمأنينة فلم يوجبها بقول مطلق على القادر عليها في عرض دليل اعتبار القيام، بل اعتبرها في حال الركوع المختلف بحسب أحوال الأشخاص، فمن كان وظيفته القيام كان اعتبار الطمأنينة بالنسبة إليه في الركوع القيامي، فكأنّه ورد بهذه الصورة: ليكن ركوعك القيامي مع الطمأنينة.

ولعلّ هذا هو السرّ في إطلاق فتوى المحقّق ﷺ سقوط الطمأنينة عن المريض الذي لا يتمكّن منها، فإنّها بإطلاقها شاملة لمحلّ الفرض.

ومن هنا يظهر أنّ مقتضى القاعدة أيضاً هو الانتقال إلى الإيماء قائماً بدلاً عن الركوع كذلك عند العجز عنه ولو فرض تمكّنه من الركوع جالساً، وبعبارة أُخرى

عند دوران الأمر بين حفظ القيام وبين حفظ الركوع، ولا يجوز له الانتقال إلى الركوع الجلوسي كما أفتى بذلك في نجاة العباد.

رفع الرأس من الركوع

ومنها: رفع الرأس منه بلا خلاف على الظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع، ويشهد له جملة من الأخبار، مضافاً إلى الأخبار الحاكية لفعل النبيّ وبعض الأئمة صلوات الله عليه وعليهم.

ففي النبويّ المتقدّم المرويّ عن الذكرى: «ثمّ ارفع رأسك حتّى تعتدل قائماً»[١].

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «وإذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتّى ترجع مفاصلك»[٢].

وفي خبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً: «قال: إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنّه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه»[٣]. ولا إشكال في دلالتها على أصل الوجوب.

وأمّا القول بالركنيّة كما حكي عن الشيخ في الخلاف فلعلّ مستنده الخبر الأخير الظاهر في نفي الحقيقة بدون إقامة الصلب، ولكن لا يخفى حكومة حديث

---

(١) الذكرى: المسألة الأولى من مسائل الركوع.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

لا تعاد المحاكم بعدم بطلان الصلاة بالسهو عن غير الخمسة المستثناة على هذا الخبر وما يشبهه كما ورد نحوه في فاتحة الكتاب.

ومنها: الطمأنينة في الانتصاب بلا خلاف على الظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع، وهو أن يعتدل قائماً ويسكن ولو يسيراً، واستدلّ عليه بعد الإجماع بقوله عليه السلام في خبر أبي بصير المتقدّم: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتّى ترجع مفاصلك»[1].

وفي خبره الأخير: «فأقم صلبك، فإنّه لا صلاة لمن لم يقم صلبه»[2].

وفي النبويّ المتقدّم: «ثمّ ارفع رأسك حتّى تعتدل قائماً»[3].

وقد يستشكل في دلالتها بأنّ من الممكن حصول الاعتدال والإقامة بدون بقائه في الزمان ولو يسيراً، فإنّ هذا العنوان من العناوين الآنيّة الحصول التي لا يحويها زمان مثل الفصل والوصل.

اللهمّ إلّا أن يقال بأنّه إذا أُضيف ذلك إلى زمان كان قبل، أو حدّ الاعتدال واستقامة الصلب في زمان رفع الرأس من الركوع فالعرف يفهم منه إطالته بمقدار يقع مظروفاً للزمان، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه مفاد قوله عليه السلام: إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنّه بمنزلة قولنا: أوجده في وقت رفع الرأس وفي زمانه، فتدبّر.

---

(١) و (٢) و (٣) تقدّم قريباً.

فروع

الأوّل

قد عرفت حال دوران الأمر بين الركوع القيامي مضطرباً والجلوس مطمئناً، وأنّ مقتضى تنويع المكلّف تقديم الأوّل، وكذا الحال في الدوران بين القيام موميأ للركوع والجلوس راكعاً.

فاعلم أنّه ليس مثل ذلك ما لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق، كما لو قدر على القيام زماناً لا يسع القراءة والركوع وإن صرّح الجواهر بتقديم القراءة والجلوس للركوع.

وحكي عن المبسوط والنهاية والسرائر والمهذّب والوسيلة والجامع تقديم الركوع على القراءة، بل نسبه في الأوّل إلى رواية أصحابنا.

وأورد عليه في الجواهر بأنّه مخالف لمقتضى الترتيب، والرواية لم تصل إلينا، والتعليل بأنّه أهمّ لأنّه ركن مع أنّه اعتبار لا يصحّ لأن يكون مدركاً لحكم شرعي، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: يمكن أن يقال بالفرق بين هذا الفرع والفرعين المتقدّمين، فإنّك عرفت تقوية ترجيح القيام والركوع مضطرباً على الجلوس والركوع مستقرّاً، وكذلك تقديم القيام والإيماء على الجلوس مع الإتيان

بحقيقة الركوع.

وأمّا في هذا الفرع أعني: دوران الأمر بين القيام في القراءة مثلاً والجلوس في حال الركوع أو العكس، وكذا بين القيام في الركعة الأولى والجلوس في الثانية أو العكس، فليس لنا ترجيح القيام للجزء المتقدّم واختيار الجلوس في المتأخّر بمحض اعتبار الشارع التدرّج والترتيب بين الجزئين بعد تساويهما في الوجوب وفعليّته، وكذلك فعليّة القدرة عليهما، فإنّ تدرّجهما في الوجود لا يمنع عن تقارنهما في الوجوب والقدرة، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور حقيقة، ولا يشترط في فعليّة القدرة على شيء إمكان إيجاده في زمان تحقّق القدرة، فإنّا لا نشكّ في كوننا قادرين على الكون على السطح فعلاً، مع أنّه نحتاج إلى صعود الدرج، وليس حكمنا بثبوت القدرة بعد صعودنا على الدرجة الأخيرة المتّصلة بالسطح، بل يصحّ الحكم ولو قبل النصب فضلاً عن الصعود كما هو واضح.

وإذن فمجرّد اعتبار الترتيب بين الوجودين لا يمنع صحّة إضافة القدرة على وجه الفعليّة بدون التعليق إلى الشيء الثاني المرتّب، بل يصحّ النسبة إليه كما يصحّ بالنسبة إلى الشيء المرتّب عليه على وجه سواء، وكذا يتساويان في الوجوب الشرعي، هذا حال نفس إيجاب الجزئين في الصلاة.

وحينئذٍ نقول: إذا اعتبر الشارع على القادر على إتيان الجزئين في حال القيام أن يأتي بهما كذلك، والمفروض أنّه غير قادر على الجمع بينهما قائماً، وإنّما يقدر على الإتيان بواحد قائماً وبالآخر جالساً فترجيح القيام للجزء السابق ترجيح بلا مرجّح.

نعم حكى أُستاذنا العلّامة عن بعض معاصريه الذهاب إلى أنّ المقدور بالواسطة غير مقدور، وإنّما المقدور هو الواسطة، ولهذا ذهب إلى أنّ المقدّمات

المتدرّجة في الوجود لا بدّ من أن يتّصف كلّ واحدة واحدة بالوجوب النفسي على حسب تدرّجها في الوجود، وكذا أجزاء المركّب المتدرّج الوجود مثل الصلاة، وبالجملة، كلّما كان الوجود متدرّجاً، فالوجوب أيضاً مثله.

فعلى هذا المذاق لا إشكال في تقديم القيام للجزء الأوّل، لأنّ الجزء الثاني غير واجب فعلاً، وإنّما يصير واجباً بعد فعل الجزء الأوّل، والمفروض أنّ التكليف بالجزء الأوّل قسّم المكلّف إلى القادر على القيام وغيره، لكن بعدما لم نذهب إلى هذا المذاق وقلنا بأنّ المقدور بالواسطة فعلاً مقدور وإن كان وجوده متأخّراً ولهذا نقول: يتحقّق التكليف به فعلاً.

فهنا واجبان مطلقان فعليّان قد اشترط في كلّ منهما إيجاد متعلّقها في حال القيام على القادر، والشخص المفروض قادر على القيام بالنسبة إلى كلّ منهما منفرداً، وغير قادر منضمّاً.

فمقتضى القاعدة الأوّليّة سقوط التكليف رأساً، للعجز عن المكلّف به، وبعد محكوميّتها بالقاعدة الثانوية الواردة في باب الصلاة من أنّها لا تسقط بحال، بل لا بدّ من إسقاط ما عجز عنه المكلّف والإتيان بالباقي يصير الأمر في المقام مردّداً بين الأمرين بلا مرجّح في البين.

فإن قلت: لا إشكال في اعتبار الترتيب على جميع الأجزاء السابقة التي منها القيام، فالركوع كما أنّه مرتّب على القراءة، كذلك على القيام حالها، ولا شكّ أنّ المكلّف غير قادر على الركوع القيامي المرتّب على القراءة القياميّة متعيّناً، ومتمكّن من القراءة القياميّة، فيتعيّن عليه تقديمها.

قلت: مضافاً إلى أنّ العجز غير حاصل متعيّناً بالنسبة إلى ذات القيام الثاني، بل بالنسبة إلى وصفه وهو ترتّبه على القيام الأوّل، فيتعيّن هو للسقوط، وإذا سقط

الترتيب بين القيامين عاد المحذور وهو عدم المرجّح في البين، يرد على هذا الكلام أنّ القيام في الأدلّة لم يعتبر في كلّ جزء جزء على حدة، وبعبارةٍ أُخرى في جزئيّة الجزء، بل اعتبر في الصلاة في عرض سائر الأجزاء، فالأجزاء إنّما هي ذات القراءة وذات الركوع إلى آخر أخواتها، والترتيب معتبر بين هذه الذوات، وكذا القيام لوحظ قيداً في الصلاة مقارناً لهذه الذوات المرتّبة من دون ملاحظة الترتيب بين القيامات.

وبعبارةٍ أُخرى: لم يلحظ القيام أشياء عديدة وقيامات متعدّدة، بل شيئاً واحداً مستمرّاً باستمرار الصلاة، فإذا دار الأمر بين حصوله في الجزء السابق أو اللاحق لم يكن هنا مرجّح لأحدهما، والله العالم بحقائق الأُمور.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، ولكن نقول: القدرة حين العمل جعلت شرطاً شرعيّاً، كما أنّ التكليف بالصلاة مشروط بالقدرة في الوقت، كنفس الوقت، ففي ما نحن فيه التكليف بالقيام حال الركوع مشروط بالقدرة في ذلك الزمان، أعني: زمان وقوع الركوع، فللمكلّف رفع هذا الشرط وسلبه عن نفسه، كما يصحّ له سلب عنوان الحاضر إلى المسافر، فبالنسبة إلى القراءة الشرط موجوه، فيجب الإتيان بها مع القيام، وبذلك ينتفي موضوع التكليف بالقيام بالنسبة إلى الركوع، وأمّا العكس فتفويت للواجب الفعلي، لتحصيل شرط الواجب الغير الفعلي، ومن المعلوم عدم جوازه.

قلت: قد حقّقنا في بعض المباحث السابقة أنّ القيود على قسمين: قسم راجع إلى الطلب مثل القدرة والعجز، وقسم غير راجع إليه، ولا محالة راجع إلى المادّة مثل الحضر والسفر.

ففي القسم الثاني لا محيص عن تقييد المادّة.

وأمّا الأوّل فإن كان متّصلاً كما لو قال: إفعل كذا إن قدرت عليه فاللفظ يصير مجملاً من حيث تردّد الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة والطلب، أو إلى المادّة والمطلوب، وإن كان منفصلاً كما لو قال: إفعل كذا، ثمّ قال منفصلاً: ذلك تكليف القادر وكما في ما نحن فيه، حيث ورد اعتبار القيام في دليل منفصل عن دليل تخصيصه بالقادر وتعيين الجلوس للعاجز.

فإذن مقتضى ظهور إطلاق المادّة في الدليل الأوّل والشكّ في تقييده بالدليل الثاني لاحتمال كونه في مقام تقييد الطلب هو عدم كون القدرة في المقام وأمثاله قيداً شرعيّاً، ومقتضاه عدم جواز تفويتها، لاستلزامه تفويت المطلوب المطلق للمولى، ويلزم من ذلك حصول الدوران في مسألتنا بين مطلوبين مطلقين للمولى مع عدم إحراز الأهمّيّة في شيء من الجانبين، غير أنّ أحدهما أُخذ مترتّباً في الوجود على الآخر، وأيّ فرق بينه وبين ما إذا فرضا عرضيين كمسألة إنقاذ الغريقين الذي لم يقدر إلّا على أحدهما، فكما يحكم العقل فيه بالتخيير فليحكم في المترتّبين.

كلام لبعض الأعاظم في المقام

ولبعض الأعاظم ﷺ في المقام كلام ينبغي التعرّض له، قال ﷺ بعد تقويته إلحاق المقام بالمتزاحمين الذين يجب فيهما رعاية الترجيح إن كان، وإلّا فالتخيير ما لفظه:

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه يكفي في ترجيح الأوّل في مثل الفرض عدم ثبوت أهمّيّة الثاني في نظر الآمر، إذ لا استقلال للعقل بجواز تركه مقدّمة لامتثال الأمر بالثاني ما لم يثبت أهمّيّته لدى الآمر، والفرق بين الواجبين المتزاحمين الذين اتّحد

زمانهما، حيث يستقلّ العقل بالتخيير بينهما ما لم يثبت أهمّية أحدهما هو أنّ كلاًّ منهما في حدّ ذاته مقدور يجب الإتيان به إطاعة لأمره ما لم يشتغل بضدّه الآخر الذي يمتنع معه إطاعة هذا الأمر، ومتى اشتغل بكلّ منهما قاصداً به إطاعة أمره يصير عاجزاً عن فعل الآخر، فيقبح مؤاخذته على تركه، كما أنّه يقبح مؤاخذته على ترجيح المأتيّ به على المتروك بعد أن لم يثبت لديه أهميّته شرعاً.

ولتمام التحقيق في ذلك وبيان أنّ مجرّد احتمال الأهميّة غير مانع عن حكم العقل بالتخيير في مثل المقام الذي نشأ الحكم بالتخيير من قبل مزاحمة الواجبين المنجّزين لظاهر دليلها مقام آخر.

وأمّا مع الترتّب في الوجود فليس فعل الثاني بنفسه مؤثّراً في صيرورة الأوّل غير مقدور، لتأخّره عنه في الرتبة، فالمانع عن فعل الأوّل في وقته ليس إلّا إرادة فعل الثاني الذي يمتنع حصوله مع الأوّل، فليس له عند تركه للأوّل مقدّمة لامتثال الأمر بالثاني أن يعلّله بعدم قدرته عليه في وقته، فإنّه حال مطلوبيّته لم يعجز عن فعله أصلاً، ولكنّه تركه مع قدرته عليه مقدّمة للواجب الآخر الذي لا يقدر عليه إلّا على تقدير ترك الأوّل، فله الاعتذار بهذا لا بالعجز.

فيتوجّه عليه حينئذٍ سؤال الترجيح الموجب لمخالفة الأمر المنجّز مقدّمة لإطاعة الأمر المعلّق، والعقل لا يجزم بجوازه ما لم يثبت لديه مرجّح شرعي، فالأقوى في المقام هو ما عرفت من تقديم القيام حال القراءة، إذ لم يتعلّق العجز به ولم يثبت أهميّة غيره أي القيام للركوع كي يستقلّ العقل بجواز تركه مقدّمة، انتهى موضع الحاجة من كلامه، رفع في الخلد أعلامه.

وفيه أنّ العجز عن الجمع بين مطلوبين مطلقين ثابت في كلتا الصورتين من غير انتظار شيء، ولهذا لا يصحّ تكليفه بالجمع ولا عقابه على تركهما لو تركهما، فإذا

ارتفع التكليف بالجمع وبقي بالنسبة إلى الواحد والمفروض مساواتهما في المطلوبيّة فتعيين أحدهما بلا معيّن قبيح، فلا محيص عن التخيير من غير فرق في جريان هذا البيان بين العرضيين والمترتّبين في الوجود كما لا يخفى.

هذا ولكنّ الالتزام ببقاء إطلاق المادّة في ما نحن فيه وعدم تقييده بالقدرة الخاصّة وهي المقارنة لوقت العمل لازمه القول بالتخيير حتّى في مثل ما إذا دار الأمر بين القيام في واحدة من الصلاتين إمّا الظهر وإمّا العصر، بل بناءً على ما هو التحقيق من كون الواجب المشروط الذي نعلم بحصول شرطه في ما يأتي كالمطلق بحسب الآثار، يلزم ذلك أيضاً في ما لو دار بين القيام إمّا في العصر، وإمّا في المغرب.

وكذا يلزم في من نذر الحجّ ماشياً فعجز عن المشي زائداً على أربع فراسخ مثلاً تخييره بين الركوب في أوّل المسافة والمشي بالمقدار المذكور في آخرها والعكس، والالتزام بذلك في جميع هذه الفروع ونظائرها لا يخلو عن شيء.

وكذلك القول بتقييد المادّة بالقدرة الخاصّة لازمه جواز سلب الإنسان القدرة من نفسه اختياراً وعدم إثمه بذلك وكونه كجعل نفسه مسافراً، وهذا أيضاً ممّا لا يرتضيه الوجدان، فكلّ من طرفي المسألة له لازم غير مرضيّ.

وإذن فيمكن أن يقال في المطلوبات الضمنيّة كأجزاء المركّب المأمور به عند العجز عن واحد منها: ليس لنا إطلاق مادّة يقتضي الإتيان بالناقص حتّى يدور الأمر على حسبه بين الإتيان به بأيّ كيفيّة من الكيفيّتين أعني برعاية القيام في الجزء المتقدّم أو في المتأخّر، لأنّ كلاً منهما خارج عن مقتضى الأدلّة الأوّليّة الجاعلة للأجزاء والشرائط الصلاتيّة، بل مقتضى تلك الأدلّة سقوط التكليف عن هذا المكلّف بالمرّة، لعدم قدرته على المركّب بواسطة العجز عن بعض أجزائه

ولو لا على التعيين.

فالحاصل: ليس هنا مقام الأخذ بإطلاق المادّة وملاحظة قاعدة التزاحم، بل اللازم حينئذٍ مراعاة الدستور الواصل من الشارع في صورة العجز، فإن كان ظاهر الدليل الوارد في مقام الدستور الثانوي هو اعتبار القدرة والعجز بالنسبة إلى حال العمل، فليس لنا تقديم الجزء الثاني والإتيان بالأوّل قاعداً، لأنّ القدرة بالنسبة إلى الجزء الأوّل حاليّة، وبالنسبة إلى الثاني سابقة، وهي ليست بموضوعة للجعل الثانوي حسب الفرض، فالموضوع للجعل الثانوي بالنسبة إلى الجزء الأوّل محقّق، وبالنسبة إلى الثاني غير محقّق.

وعلى هذا فنقول: تحصيل العجز اختياراً محرّم، لكونه مقتضى إطلاق المادّة في الدستور الأوّلي، وأمّا بعد العصيان أو حصول العجز لا عن اختيار فهنا دستور ثانوي من الشرع، واللازم اتّباع دليله، فإن اعتبرت القدرة في هذا الدليل بالأعمّ من السابقة والمقارنة حصل التزاحم في مفروضنا، وأمّا إن اعتبرت القدرة المقارنة فلا موقع للتزاحم.

ولا يخفى أنّ قوله عليه السلام: المستطيع يقوم والعاجز يقعد، ظاهره الاستطاعة الحاصلة حين العمل، وكذا العجز الحاصل حينه.

فإن قلت: لم لا تجعل هذا الدليل مقيّداً لإطلاق المادّة في إطلاقات اعتبار القيام من مثل قوله عليه السلام: لا صلاة لمن لم يقم صلبه، مع أنّ ظاهره تقييد أصل المطلوب الصلاتي بحال الاستطاعة الخاصّة، ومعه لا يبقى مورد للإطلاق في سائر الأدلّة.

قلت: لا منافاة بين هذا الدليل وذلك الإطلاق، لأنّه متعرّض للدستور الثانوي، وذلك الإطلاق للأولى والقرينة على كونه بصدد الدستور الثانوي تعرّضه،

للتفصيل بين القدرة والعجز، فإنّ العجز إذا كان موضوعاً لحكم فلا يخفى أنّه دستور ثانوي غير مربوط بالحكم الأوّلي، فكذلك القدرة التي جعلت عدلاً له، فكأنّه قيل: دستورك الأوّلي الإتيان بالأجزاء والشرائط الخاصّة، ثمّ إذا صرت في مقام امتثال ذلك التكليف فدستورك رعاية القدرة والعجز الحاليين بالنسبة إلى كلّ الأجزاء أو بعضها، ولا أقلّ من الاحتمال والإجمال.

وإذن فاللازم حصول الإثم بسلب القدرة كما مرّ ولزوم تقديم الجزء الأوّل برعاية القيام حاله لكونه واجداً للشرط وهو القدرة المقارنة حاله، دون الجزء الثاني، لأنّ القدرة بالنسبة إليه متقدّمة لا مقارنة، وحفظ القدرة المتقدّمة إلى أن تصير مقارنة من قبيل حفظ الموضوع الذي ليس بلازم عقلاً مع كونه مفوّتاً للواجب المنجّز الفعلي.

الفرق بين قيد القدرة وسائر العناوين

وحاصل الكلام أنّ لنا دعويين:

الأُولى: أنّه إذا ورد دليلان موضوع أحدهما ذات المركّب من عدّة أُمور، وموضوع الآخر تنويع المكلّف إلى القادر والعاجز بالنسبة إلى ذلك المركّب وتخصيص كلّ منهما بوظيفة خاصّة به فهذا الدليل الثاني ليس حاله كحال الدليل المنوّع إلى غير هذين العنوانين مثل عنواني الحضر والسفر، حيث يجعلهما في عرض الدليل الأوّل ومقيّداً لمادّته، بل يجعل الدليل المنوّع المذكور في الرتبة المتأخّرة وناظراً إلى دستور مقام امتثال ذلك التكليف الأوّلي بالمركّب التامّ، والتقييد فرع العرضيّة، ولا أقلّ من احتمال ذلك ها هنا.

فإطلاق المادّة بالنسبة إلى الأوّل بحاله من دون ورود مقيّد في رتبته، وهذا الاستظهار لما بين عنواني القدرة والعجز وسائر العناوين من الفرق، حيث لا يستظهر ذلك في سائرها، بل المستظهر هو العرضيّة، وفيهما تستظهر الطوليّة، أو نحتمل احتمالاً مساوياً.

والدعوى الثانية بعد حمل الدليل المتعرّض لحالتي القدرة والعجز على المرتبة المتأخّرة عن الدليل الأوّلي نقول: ليس الملحوظ خصوص القدرة والعجز بالنسبة إلى تمام العمل من أوّله إلى آخره حتّى يكون حكم صورة قدرته مثلاً على القيام في نصف الصلاة وعجزه عنه في نصفه الآخر غير مستفاد منه، بل الملحوظ الأعمّ من ذلك ومن القدرة والعجز المتحقّقين في الأبعاض، فإنّ المصلّي ما دام في الصلاة يسمّى مصلّياً ويقال في حقّه: إنّه يصلّي، فإذا قيل: القادر يصلّي قائماً والعاجز يصلّي جالساً، فكما يفهم منه العجز والقدرة المستوعبان، فكذا ما كان في بعض العمل.

وبعد هاتين الدعويين نقول: إطلاق المادّة في الدليل الأوّلي بحاله، ويترتّب عليه آثاره من عدم جواز سلب القدرة عن بعض أجزاء المركّب اختياراً، وكذا عدم جواز البدار إلى عمل المضطرّ إلّا مع اليأس عن زوال العذر إلى آخر الوقت، نعم إطلاق الهيئة فيه ساقطة لدى العجز لا بواسطة هذا الدليل، بل بحكم العقل، ومع ذلك يجب تقديم القيام للجزء الأوّل، لما تقدّم من استفادة القدرة المقارنة والعجز كذلك من الدليل المتعرّض لإصلاح حال الدليل الأوّلي في مرحلة الامتثال.

فإن قلت: ما الفرق بين عنواني السفر والحضر وبين عنواني القدرة والعجز، حيث لا نجعلها دستوراً لمقام الامتثال، بل قيدين للمطلوب الأوّلي.

قلت : قد ذكرنا سابقاً أنّا لا نحتمل في مثل ذينك العنوانين رجوعهما إلى الهيئة، فيتعيّن كونهما راجعين إلى المادّة، وأمّا في القدرة والعجز فهنا احتمالان :

الأوّل : رجوعهما إلى تقييد المادّة.

والثاني : كونهما ناظرين إلى دستور ثانوي متأخّر عن الأوّلي ومجعول بملاحظته، نظير الأحكام الظاهريّة بالنسبة إلى الواقعيّة، فإذا كان الأمران محتملين في عرض واحد والمفروض كونهما منفصلين عن إطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط كان إطلاق المادّة في الدليل المذكور باقياً بحاله، فيترتّب الثمرة على الإطلاق المذكور من حرمة سلب القدرة، وعلى الدليل الثانوي من تقديم القيام للجزء الأوّل في مسألتنا كما تقدّم تقريبه، والله تعالى هو العالم بحقائق أحكامه، فافهم واغتنم، فإنّ شرح هذه المطالب مختصّ ببحث شيخنا الأستاذ العلّامة ومن فوائده الخاصّة به، أدام الله أنفاسه القدسيّة علينا وعلى جميع المحصّلين بمحمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

الفرع الثاني

لو تجدّد القدرة للعاجز عن القيام في أثناء الصلاة فلا يخلو إمّا يكون ذلك قبل القراءة أو في أثنائها، أو بعد إتمامها، وقبل الركوع أو بعده قبل الطمأنينة، أو بعده وبعدها وقبل الذكر الواجب، أو بعد إكمال الذكر وقبل الرفع أو بعده قبل الطمأنينة أو بعده وبعدها.

لا إشكال في أنّه ينتقل إلى القيام في جميع هذه الصور ويكون صلاته ملفّقة من القيام والقعود، كما أنّه في العكس أعني تجدّد العجز بعد القدرة في الأثناء في جميع الصور المذكورة ينتقل إلى القعود ويصير صلاته أيضاً ملفّقة من الأمرين، لكن الإشكال يقع في بعض الكيفيّات.

منها: لو ارتفع العجز في حال الركوع قبل الطمأنينة أو بعدها وقبل الذكر فهل يجب عليه القيام متقوّساً لحفظ الطمأنينة في الركوع القيامي أو الذكر كذلك، أو يكفي الإتيان بالأمرين في ركوعه الجلوسي ثمّ انتصابه من ركوعه الجلوسي قائماً؟ الظاهر جواز الثاني، بل وعدم خلوّ الأوّل لو اختاره عن الإشكال.

أمّا جواز الثاني فلأجل أنّه لا دليل على اعتبار القيام الركوعي مستقلاً للطمأنينة أو الذكر، وإنّما المسلّم اعتبار ذلك في الركوع الصلاتي واعتبار القيام فيه،

والمفروض سقوط القيام فيه هنا، لوقوعه حال العجز عن القيام، فالطمأنينة والذكر لو وقعا وقعا في الركوع الصلاتي.

نعم لو فرض تقييد الركوع بالأمرين فما كان خالياً عنهما غير ركوع معتبر في الصلاة، فاللازم انتصابه من رأس واستئناف الركوع عن الانتصاب القيامي، لكنّه أيضاً خلاف المستفاد من الأدلّة وقد تقدّم.

وأمّا وجه إشكال الأوّل فهو أنّه حينما يمرّ عن الانحناء الذي دون الركوع القيامي وفوق الجلوسي خارج عن الحدّين فيكون الركوع القيامي حادثاً بعد الانعدام، ويكون فيه شبهة زيادة الركوع.

ومنها: لو ارتفع عن الركوع جلوساً فقدر ولمّا يطمئنّ فهل يجب عليه القيام لتحصيل الاطمئنان المعتبر في رفع الرأس من الركوع؟ قد يقال: نعم، حيث إنّه يجب عليه أمران، أحدهما: رفع الرأس، وقد حصل، والثاني: الاعتدال مع الاطمئنان، والمفروض عدم حصوله بعدُ، فيجب، ويحتمل هنا أيضاً ما تقدّم في ذكر الركوع وطمأنينته من الاكتفاء بإيجادهما حال الجلوس بأن يقال: الاعتدال والطمأنينة أُخذا وصفين للرفع، لا مستقلّين، فكلّ رفع احتسب للصلاة وجب توصيفه بالأمرين، وهو هنا الرفع الجلوسي دون القيامي، فتدبّر.

ومنها: لو تجدّد القدرة في أثناء القراءة بحيث كان الانتقال إلى القيام مفوّتاً للموالاة المعتبرة في القراءة بين كلماتها وبين آياتها، حيث إنّها معتبرة بأزيد من الموالاة المعتبرة في نفس أفعال الصلاة التي ينافيها الفصل الطويل، وأمّا الموالاة في القراءة فينافيها الفصل الأقلّ من ذلك، فهل يجب عليه إتمام القراءة جالساً حفظاً للموالاة في القراءة الشخصيّة أو قطعها والقيام ثمّ استئناف القراءة من رأس؟

قد يحتمل الأوّل، نظراً إلى أنّ المشروع بحسب الأدلّة إمّا الصلاة قائماً، وإمّا جالساً، وأمّا الصلاة بين حدّي القيام والجلوس أعني: في حال النهوض إلى القيام كما في مسألتنا، أو في حال الهويّ إلى الجلوس كما في عكسها فليس مشروعيّتها مستفادة من الأدلّة، بل ظاهرها عدمها.

وإذن فنقول: هذا الشخص إمّا قادر وإمّا عاجز، فعلى الأوّل تكليفه الصلاة قائماً، وعلى الثاني الصلاة جالساً، فليس له الصلاة في حال النهوض، وإذا دار أمره بين الأمرين نقول: يتعيّن عليه اختيار الجلوس بمقدار تتميم الآية أو القراءة، لأنّه غير متمكّن من حفظ الموالاة قائماً ومتمكّن منه جالساً.

ولكنّ الظاهر هو الثاني، إذ أوّلاً: لا دليل على وجوب إتمام الجزء، وإنّما المسلّم وجوب إتمام الكلّ، فإبطال أصل الصلاة محرّم وإتمامها واجب، وأمّا إبطال القراءة الشخصيّة فما الدليل على حرمته.

وثانياً: سلّمنا وجوب الإتمام في الجزء أيضاً فيجب الموالاة في القراءة الشخصيّة، لكن حفظها غير ممكن هنا لا قائماً ولا جالساً.

أمّا قائماً فواضح، وأمّا جالساً، فلأنّه ليس لوجوب الموالاة في القراءة الشخصيّة على تقدير تسليمه إطلاق ناظر إلى الحالات حتّى يجوز لنا بملاحظة مراعاتها الجلوس مع القدرة على القيام، بل غايته الإطلاق الذاتي وأنّها من حيث هي واجبة في هذا الحال.

فإذا فرضنا أنّ دليل تعيين الوظيفة للقادر في القيام يجعل القراءة الجلوسيّة خارجة عن الوظيفة الصلاتيّة فاتّصالها غير نافع بحال الموالاة المذكورة، فلا محيص عن اختيار القيام ثمّ استئناف القراءة من رأس.

لا يقال: كما أنّ دليل الموالاة الشخصيّة على تسليمها ليس له إطلاق أحوالي،

كذلك دليل اعتبار القيام، فما الترجيح ؟

لأنّا نقول : نعم دليل كلّ جزء أو شرط ليس له إلّا إطلاق ذاتي غير شامل لحال توقّفه على ترك الآخر، لكنّا نقول : إنّ الموالاة في القراءة من أوصافها ويكون وجوبها فرع وجوب أصل القراءة، ومقتضى تعيين الوظيفة للقادر في الصلاة القيامية عدم مشروعيّة هذه القراءة الجلوسيّة من القادر وكون الإتيان بها كالإتيان بالأقوال الأُخر التي لا يمكن احتسابها جزءاً من الصلاة.

والحاصل أنّ دليل القيام يكون وارداً على دليل الموالاة الشخصيّة، لأنّ دليل الموالاة إنّما يثبتها في فرض كون القراءة وظيفة صلاتيّة، ودليل القيام يسلب عنها هذا العنوان ويثبته للقراءة القيامية بعد تجدّد القدرة.

الفرع الثالث

إذا كان كالراكع خلقةً أو لعارض، فإن تمكّن من الانتصاب ولو بالاعتماد على شيء وجب للقراءة وللركوع وللرفع منه، وإن لم يتمكّن فإن تمكّن في بعض الحالات وجب، وإن لم يتمكّن أصلاً فإن تمكّن من الأقرب إلى الانتصاب تعيّن هو، وإن لم يتمكّن من الارتفاع عن حاله أصلاً فتارةً يكون انحناءه بالغاً حدّ أوّل الركوع بحيث لو انحنى أزيد منه لا يخرج عن حدّ الركوع، وأُخرى يكون في أقصى مرتبة الركوع أو في أوّلها، لكن لا يمكنه الانحناء الزائد عن حاله.

فإن فرضناه غير بالغ حدّ الأقصى ومتمكّناً من الانحناء الزائد فلا إشكال في اكتفائه بهيئته للقيام، بل يمكن دعوى صدق القيام عليه حقيقةً بدعوى أنّ القيام مقابل للجلوس والنوم، وبعبارةٍ أُخرى: يكون عبارة عن الاعتماد على القدمين مع انتصاب الرجلين.

وأمّا انتصاب الظهر فأمر زائد خارج عن حقيقته وهو واجب آخر في حقّ المتمكّن، ولو فرض أنّه قد أُخذ في مفهومه انتصاب فلا إشكال في أنّ المفهوم منه بالنسبة إلى هذا الشخص هذا المعنى، فلو أمره أحد بالقيام لا يقول: لا أتمكّن منه.

وأمّا الركوع فإن قلنا بأنّه عبارة عن نفس الهيئة الخاصّة وليس من قبيل

الفعل فالمأمور به حينئذٍ إبقائها وعدم تبديلها بالأضداد مع النيّة القلبيّة بكونها ركوعاً، وإن قلنا: إنّه عبارة عن فعل الانحناء فلا إشكال أيضاً في أنّ ركوعه بزيادة الانحناء عن الحدّ الذي هو عليه.

ألا ترى لو قال له أحد: اركع تعظيماً للأمير، لا يقول: إنّي لا أتمكّن من الركوع، بل يخفض ظهره يسيراً بعنوان التعظيم، فإذا كان المأمور به في الصلاة هو الركوع التعظيمي فيكون هذا مصداقه بالنسبة إلى هذا الشخص.

إنّما الإشكال في الفرض الآخر وهو من كان انحنائه بالغاً أقصى حدّ الركوع، فهل ركوعه أيضاً الانحناء الزائد يسيراً، أو تبديل تكليفه إلى الإيماء، لعدم تمشّي الركوع منه؟

توضيح المقام يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

الأُولى: إنّه ليس لنا حالة واسطة بين القيام والقعود، بل كلّما ارتفع عن حالة القعود وخرج عن حدّه دخل في حدّ القيام، ويشهد بذلك موارد إطلاقات القيام عند العرف، حيث يرون القيام شيئاً وانتصاب الظهر شيئاً آخر زائداً عليه لا داخلاً في مفهومه، ويرون تحقّقه في حقّ الراكع على وجه الحقيقة، غاية الأمر أنّ هذا الفرد مخصوص باسم خاصّ وهو الركوع، فهو قسم القيام لا قسيمه.

ولا ينافي هذا ما سبق منّا من إنكار القراءة في حال النهوض أو الهويّ مستنداً إلى خروجه عن كلتا الوظيفتين المستفادتين من الأخبار أعني: الصلاة القياميّة والجلوسيّة، فإنّ ذلك الإنكار مستند إلى عدم قرار البدن في حالتي النهوض والهويّ كجسم الطائر في حال الطيران، حيث حنّه ليس في محلّ معيّن من المسافة، بل ما دام طائراً يكون بين الحدّين، فهكذا الشخص في حالتي النهوض أو الهويّ.

الثانية: إنّه يعتبر في الركوع الصلاتي وقوعه عن قصد التعظيم وإن كان

لا دخل له في صدق مفهومه، نعم له دخل في صدق مفهوم السجود، فما كان هناك محقّقاً للماهيّة يكون قيداً هنا للمطلوبيّة، غاية الأمر تارةً يقصد ذلك تفصيلاً، وأُخرى إجمالاً، كما إذا قصد إتيانه امتثالاً للأمر الوارد به من الشارع، فإنّه قصد لذلك العنوان إجمالاً، فإنّ الركوع المأمور به شرعاً هو ما كان صادراً بعنوان التعظيم.

الثالثة: إنّه يعتبر إحداث الركوع ولا يكفي إبقاء ما كان منه حادثاً، كما إذا ركع بقصد أخذ شيء من الأرض ثمّ قصد بإبقاء ركوعه تعظيم المولى، وهذا بخلاف الحال في القيام المأمور به في الصلاة، فإنّه لو كان قائماً لداعٍ نفساني يجوز له إبقاؤه لتكبيرة الإحرام.

الرابعة: إنّ من بلغ حدّ أقصى الركوع الصلاتي يتحقّق منه مسمّى الركوع التعظيمي حقيقة عند العرف، ألا ترى أنّ الشخص المذكور يخفض ظهره أزيد من هيئة الحاصلة في محضر السلاطين والأُمراء ويحتسب ذلك منه تعظيماً حقيقة لا تجوّزاً، إلّا أنّه مع صدقه العرفي كذلك خارج عن الحدّ الذي أمر به الشارع، فكما أنّ ما قبل أوّل حدّ الركوع الشرعي غير مجزٍ في الصلاة وإن كان ركوعاً حقيقة، فكذلك ما تجاوز عن الأقصى أيضاً يكون بهذا المنوال.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: أمّا البالغ حدّ أقصى الركوع الغير المتمكّن من الرفع ولو إلى أوّل حدّ الركوع الشرعي ولو بمعونة عصاً ونحوه لا إشكال حسب ما مضى من المقدّمة الأُولى في تكليفه القيامي، فإنّ ما هو موجود فيه مصداق حقيقي للقيام، وإنّما المنتفي في حقّه انتصاب الظهر وهو ساقط مع العجز.

فلا يستشكل بأنّ هذا الشخص غير قادر على القيام فلا بدّ أن يجلس للقراءة، ولا موقع للرجوع إلى قاعدة الميسور بعد تعيين الأخبار وظيفة العاجز عن

القيام في الجلوس، فإنّك عرفت أنّ هذا الشخص قادر على القيام، فلا ينتقل إلى الجلوس، هذا حال قراءته.

وأمّا ركوعه فمقتضى المقدّمة الأخيرة عدم تمشيه منه بالحدّ الذي اعتبر فيه شرعاً، لأنّه إن وقف بهذه الحالة وضمّ قصد التعظيم لم يتحقّق منه إحداث الركوع، وإنّما تحقّق إحداث القصد، وقد كان المعتبر هو الأوّل، وإن تجاوز عنها وضمّ القصد صدق عليه إحداث الانحناء التعظيمي وإن كان لم يصدق إحداث أصل الانحناء، بل يصدق أنّه صار من مرتبة من الانحناء إلى مرتبة أُخرى منه، ولكن خرج عن الحدّ الشرعي، فلا بدّ أن ينتقل إلى البدل وهو الإيماء بالرأس، وإن أراد الاحتياط يأتي بالإيماء وذكر الركوع، ويأتي أيضاً بالانحناء المتجاوز عن الأقصى وبالذكر أيضاً بقصد رجاء المطلوبيّة والاحتياط.

وأمّا من لم يبلغ انحناؤه إلى الحدّ الأقصى فحال قيامه للقراءة قد مضى، وأمّا حال ركوعه فمقتضى ما تقدّم كفاءة انحنائه أزيد ممّا فيه بقصد التعظيم، فإنّه بضميمة هذه الخصوصيّة أعني الركوع التعظيمي يصدق في حقّه الإحداث، والمفروض عدم خروجه بذلك عن الحدّ المعتبر شرعاً، فليس له الانتقال إلى البدل والله العالم.

الفرع الرابع

لو نسي الركوع حتّى سجد فالمشهور بطلان صلاته، وذهب الشيخ إلى أنّه إذا كان ذلك في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة أسقط السجدة وقام فركع وأتمّ صلاته، وقد مرّ الكلام في المسألة في صورة نسيان الركوع إلى أن سجد السجدتين، والمقصود هنا التعرّض لشقّها الآخر وهو النسيان إلى أن سجد سجدة واحدة.

كيفيّة اعتبار الترتيب بين أجزاء الصلاة

ولا بأس بالتعرّض أوّلاً لبيان كيفيّة اعتبار الترتيب بين أجزاء الصلاة التي منها الركوع، حيث اعتبر ترتّب السجود عليه وأنّ اللازم على كلّ نحو متصوّر منه ماذا، ثمّ النظر في الأدلّة الخاصّة بالمسألة.

فنقول وعلى الله التوكّل وبأذيال آل العباد صلوات الله عليهم التشبّث والتوسّل: إنّه قد يقال: إنّ المتصوّر بحسب مقام الثبوت من اعتبار الترتيب بين أجزاء المركّب المأمور اثنان لا ثالث لهما.

الأوّل: أن يعتبر في عرض سائر الأجزاء في نفس المأمور، فالمأمور به كما أنّه

ملتئم من الحمد والسورة والركوع، كذلك من الترتيب بين هذه الأجزاء المعتبرة فيه، فلو قدّم السورة على الحمد فقد أتى بالسورة التي هي جزء، وكذلك الحمد الذي هو جزء، وإنّما أخلّ بالجزء الثالث الذي هو تقديم الحمد على السورة.

ولازم هذا الوجه أنّه إذا صدر خلاف الترتيب سهواً كان مشمولاً لحديث لا تعاد المخصّص لجزئيّة غير الخمسة المستثناة بغير حال السهو، والمفروض عدم كون الترتيب من جملة الخمسة ولا من قيودها، من غير فرق بين دخوله في ركن متأخّر، كما إذا قدّم السورة على الحمد وتذكّر بعد الركوع وبين عدمه، كما لو تذكّر في المثال قبل الركوع، فإنّه بعد فرض حصول ذات السورة والحمد بوصف الجزئيّة للصلاة فقد مضى محلّ الترتيب المنسي، ولا يمكن ثانياً تداركه.

والثاني: أن يعتبر قيداً في نفس الأجزاء، فالسورة ليست بذاتها جزءاً، بل المقيّدة بترتّبها على الحمد، وكذلك الحمد ليس الجزئيّة لمطلقها، ولازم هذا الوجه أنّه لو أخلّ بالترتيب سهواً أتى بالجزء المنسيّ ترتيبه وما بعده، من غير فرق أيضاً بين الصورتين، لأنّه بعد الدخول في الركن مثل الركوع أيضاً لو عاد وأتى بالسورة مثلاً ثمّ بالركوع لا يوجب زيادة الركن، لأنّ الركوع الذي وقع أوّلاً كان صورة ركوع لا ركوعاً صلاتيّاً، لفقدانه قيد الترتيب المعتبر فيه.

ويؤيّد هذا الوجه، بل يدلّ عليه ما ورد من إلقاء السجدتين عند نسيان الركوع والتذكّر بعدهما، هذا.

ولكنّ المفتى به عندهم لا ينطبق على شيء من الوجهين المذكورين، فإنّهم رضوان الله عليهم يفرّقون بين حكم الصورتين، أعني: صورة الدخول في الركن وعدمه بإمكان التدارك وبقاء المحلّ مع عدم الدخول ومضيّ المحلّ وعدم إمكان العود، لزيادة الركن مع الدخول، ولا يعلم وجه لما ذكروه ينطبق على القاعدة، فإنّ

اعتبار الترتيب بين الأجزاء من الأركان وغيرها على نسق واحد، وليس في الأركان قيداً للعمل وفي غيرها قيداً في الواجب.

والذي تفصّى به شيخنا الأُستاذ دام بقاه عن هذا الإشكال هو اختيار وجه ثالث وهو أن يقال: إنّ الأجزاء اعتبرت في المركّب في لحاظ الترتيب لا بقيده، نظير ما يقال في مبحث مقدّمة الواجب من الوجوب تعلّق بها في لحاظ الإيصال لا بقيد الإيصال، وما يقال في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى من أنّ الواضع وضع الألفاظ للمعاني في حال الوحدة، لا بقيد الوحدة، وكما يمكن أن يقال: إنّ اعتبار داعي الأمر في العبادة يكون في لحاظ داعويّة الأمر لا بقيدها.

معنى قصد الإيصال في المقدّمة الواجب

وتفصيل هذا الإجمال أنّه وقع الخلاف في مقدّمة الواجب على القول بالوجوب في أنّ الوجوب هل تعلّق بالمقيّد منها بعنوان الإيصال، أو بذاتها بدون هذا القيد؟ فذهب المشهور إلى الثاني، وطعن بعضهم على القائل باعتبار قيد الإيصال بأنّه مستلزم لمحاذير عقليّة فصّلت في محلّها، وأنّه من مخالفة الوجدان بمثابة تضحك منه الثكلى، وطعن القائل باعتبار الإيصال على المشهور بأنّ اللازم من مذهبكم جواز أن يدخل في الأرض المغصوبة معتذراً بأنّه في طريق إنقاذ النفس المحترمة، ثمّ نام هناك من دون ترتّب الإنقاذ على هذا التصرّف، وهذا ممّا يبكي العريس. فتحصّل أنّ كلاًّ من طرفي المسألة بحيث يلزم منه محذور بديهي.

ولهذا وقع التصالح بينهما في كلام بعض المحقّقين المحشّين للمعالم بأنّ الواجب هو ذات المقدّمة، لكن في لحاظ الإيصال لا لقيده، والمقصود أنّه تارةً: يكون هذا

التقييد ملحوظاً بعنوانه وبالمعنى الإسمي، كأن يقول: أطلب النصب الموصل إلى الكون على السطح، وهذا ممّا يترتّب عليه التوالي الفاسدة.

وأُخرى: يكون ملحوظة بإطلاقها، وهذا أيضاً خلاف الوجدان.

وثالثة: يلاحظ كلّ قدم قدم، لكن في حال تواصلها وتسلسلها في الوجود إلى أن يتّصل سلسلتها إلى فعل المأمور به، فإذا نظر إلى المقدّمة والحال أنّها في ذهنه متلبّسة بهذا التركيب والشكل انقدح في نفسه المطلوبيّة ولا يحتاج إلى التقييد، لأنّه في هذا اللحاظ يرى القيد حاصلاً، فالتقييد غير محتاج إليه.

وأمّا إذا تبدّل صورتها في الذهن بحالة انفكاك كلّ واحدة عن الآخر أو عن المأمور به فلا يرى مطلوبيّة من نفسه، وهذا معنى التقييد، فإنّ المطلوبيّة يدور مدار وجوده وعدمه، ولكن ليس تقييداً اصطلاحيّاً أعني ملحوظاً بعنوانه وبالمعنى الإسمي، بل التقيّد الواقعي اللحاظي، وبعبارة أُخرى ما هو بالحمل الشائع تقيّد، لا التقيّد بمفهومه.

ولعلّ هذا أيضاً مراد المحقّق القمّي ﷺ حيث قال: إنّ الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني في حال الوحدة لا تقيّدها، وجعل الاستعمال في الأكثر من الواحد استعمالاً في غير ما وضع له.

ولا يرد عليه الإشكال بأنّ مجرّد صدور الوضع حال الوحدة إن رجع إلى التقييد كان بارداً وخلاف ما نرى بالوجدان في أوضاعنا الصادرة منّا، وإن لم يرجع إليه لا يوجب تخلّفه صيرورة الاستعمال في غير ما وضع له.

ودفع الإشكال بمثل ما مرّ من أنّه وإن لم يلحظ المعنى مقيّداً، وبعبارة أُخرى: لم يشترط الاستعمال في المعنى عند الوحدة، لكن إنشائه وقع على المعنى في لحاظ الوحدة، فإنّه حين الوضع لم يتعلّق نظره باثنين، بل بالحيوان المفترس مثلاً منفكّاً

عن الرجل الشجاع، وهذه الصورة الذهنيّة غير الصورة الأُخرى، أعني: ملاحظته مجتمعاً مع الرجل الشجاع، فإذا كان الموضوع له المعنى بتلك الصورة فلا وجه لسرايته إليه بالصورة الأُخرى.

ويمكن دفع الإشكالات الواردة في تصوير اعتبار داعي الأمر في المأمور به من الدور وغيره أيضاً بهذا الوجه، فإنّ الأمر إيجاد بالعناية وتحصيل للفعل من جوارح العبد، وفي هذه الجهة وكيفيّة التأثير حاله حال العلل التكوينيّة، فكما أنّ العلّة التكوينيّة لا يعقل أن يؤثّر في الطبيعة المطلقة من حيث التسبّب عنها وعن غيرها، بل لا محالة في الحصّة المضيّقة بتسبّبها منها، فكذا الحال في العلّة التشريعيّة التي هي إيجاد بالعناية، فهو في هذا النظر لا يرى تفكيكاً بين الأمر والفعل في الخارج، ولا يرى الفعل المتسبّب من غير هذا السبب، فلا حاجة له إلى التقييد، لكون القيد حاصلاً في هذا النظر، وعلى هذا يكون الأصل في الأوامر هو التعبّديّة إلى أن يعلم من الخارج عدم مدخليّة هذا القيد اللّبّي في الغرض.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: إنّ الآمر تعلّق أمره بذوات الأجزاء التي اعتبر المأمور به ملتئماً منها، لكنّها في ذهنه متّصفة بوصف ترتّبها في الوجود من أوّلها إلى آخرها، بحيث لو تبدّلت عنها هذه الصورة الذهنيّة بنقشة أُخرى على خلاف ذلك الترتيب لا يرى في نفسه مطلوبيّة لها، فذوات الأجزاء اعتبرت جزءاً للمركّب، لكن في لحاظ الترتيب لا بقيد الترتيب.

وحينئذٍ نقول: إذا سهى عن الترتيب في غير الأركان ولمّا يدخل في الركن فالمأتيّ به غير مطابق مع النقشة التي بها صارت الأجزاء مأموراً بها، فيكون غير مجزية، والمفروض عدم زيادة الركن لو عاد وتدارك، فيجب عليه ذلك.

وأمّا بعدما دخل في الركن فمقتضى القاعدة الأوّليّة أيضاً عدم الإجزاء بجميع

ما أتى به على خلاف الترتيب الذي منه ذلك الركن، فإنّه صورة الركن وليس بركن حقيقة، فلا يلزم زيادة الركن الصلاتي لو عاد وتدارك، لكن منعنا وعارضنا الإجماع القائم على أنّ زيادة الركن ولو كان صوريّاً بمعنى أن يكون فاقداً للنقشة الذهنيّة الموجودة في ذهن الآمر، لا بمعنى أن يكون فاقداً لما اعتبر فيه بعنوان القيديّة مبطلة، فلو عاد وتدارك يلزم بطلان الصلاة من حيث هذه الزيادة ولو لم يعده فبطلان صلاته لو كان مستنداً إلى نقص الترتيب الذي وقع سهواً وهو خلاف حديث لا تعاد المخصّص للجزئيّة بغير حال السهو.

فإن قلت: لا حاجة إلى هذا البسط والتفصيل، إذ رجع حاصل ما قلت إلى أنّ الوجه في عدم العود والتدارك بعد الدخول إنّما هو الإجماع القائم على أنّ زيادة الركوع ولو صورة مبطلة، وإلّا فعلى حسب القاعدة المحلّ باق، ولمّا ينقض، وإذا رجع الأمر إلى التمسّك بالإجماع فأيّ فرق بين أن نقول باعتبار الترتيب في الأجزاء بنحو ما ذكرت من اعتبار لحاظه وبين اعتباره فيها بنحو التقييد بالمعنى الإسمي، وما وجه التحاشي من الثاني واختيار الأوّل بعد عدم إمكان إتمام المطلب على كلّ حال على طبق القاعدة بدون الحاجة إلى التماس دليل من خارجها؟

قلت: الفرق أنّا نرى عدم إجماعهم، بل إجماعهم على العكس بالنسبة إلى الزيادة الصوريّة في الركوع إذا كانت فاقدة لبعض الشرائط المعتبرة قيداً، مثل أن يأتي بصورة الركوع لا بقصد التعظيم الصلاتي، بل بقصد آخر من حكّ البدن أو أخذ شيء من الأرض ونحو ذلك، فلو كان الإجماع قائماً على مطلق إبطال الزيادة الصوريّة لكان اللازم الحكم بالبطلان في مثل هذا المثال، ومن المسلّم بينهم عدمه.

فإن قلت: التمسّك بحديث لا تعاد محلّ إشكال في صورة نسيان السورة والتذكّر في الركوع، من حيث إنّ الركوع وقع أيضاً ناقصاً لنقصان قيده، وهو

وقوعه عقيب السورة، فاللازم الحكم بالبطلان بمقتضى الاستثناء في الحديث.

قلت: لنا نقيصة وزيادة ووقوع في غير المحلّ، والعرف في أمثال المقام شاهد بأنّ الركوع في المثال من قبيل الثالث، فيقولون: إنّ الركوع ليست زيادة ولا ناقصة، وإنّما وقع النقصان من ناحية السورة، فالركوع هو الركوع الصلاتي، لكن كان حقّه أن يقع قبله السورة، فالنقص من ناحيتها لا من ناحيته.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنرجع إلى مقتضى الأخبار الخاصّة فنقول وعلى الله التوكّل: قد عرفت في أوّل مبحث الركوع صحيح رفاعة[1]، وموثّق إسحاق[2]، وخبر أبي بصير[3] والسؤال في الأوّل عن نسيان الركوع حتّى يسجد ويقوم، وفي الثاني والثالث عن نسيانه مطلقاً والجواب في الأوّل والثاني بالاستقبال، وفي الثالث بالإعادة، وظاهرها كما لا يخفى هو الحكم بالبطلان، حتّى لو تذكّر في السجدة الواحدة، وقد عرفت أيضاً ما يعارضها من صحيح محمّد بن مسلم على اختلاف نسخته الحاكم بإلقاء السجدتين والبناء على صلاته على التمام، وقد أفتى بمضمونه أيضاً بعض الأصحاب رضوان الله عليه.

لكن في بعض نسخه في ذيل الرواية شيء مخالف للإجماع وهو قوله: وإن لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ وانصرف فليقم وليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه؛ لأنّ المراد بقرينة قوله: «ليصلّ» هو السجدتان للصلاة، لا سجدتا السهو، وإلّا لم يصحّ إطلاق قوله عليه السلام: «ليصلّ» فإنّ الكلام في قوّة قوله عليه السلام: «ليصلّ

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

ركعة وليصلّ سجدتين» واشتمال الرواية على مخالف الإجماع وإن لم يضرّ بحجّيّة سائر فقراته وإن هو إلّا كالعامّ المخصّص، فإنّ دليل الحجّيّة قد خرج عنه هذه الفقرة وبقي الباقي تحته، لكن هذا في الحجّيّة الذاتيّة، ولا ينافي أن نجعله من الموهنات عند التعارض، بمعنى أن يرجّح الخبر المعارض الخالي عن هذا الموهن على المشتمل عليه كما في مقامنا، فإنّ الأخبار المنسابقة مع الخبر المذكور متعارضة ولا جمع عرفي بينها.

وحمل الاستئناف والاستقبال على إعادة نصف الصلاة أو ربعها أو نحو ذلك، وبعبارة أُخرى: على الإعادة من موضع النسيان بعيد غايته، وليس بجمع مقبول عند العرف.

وإذن فيتعيّن الأخذ بسائر الأخبار بناءً على التعدّي في باب المرجّحات من المرجّحات المنصوصة إلى مطلق المزيّة الموجودة في أحد الخبرين.

وحينئذٍ نقول: لا مساس ظاهراً لتلك الأخبار بمسألتنا وهي التذكّر في السجدة الواحدة، لأنّها بين ما ذكر فيه اسم السجود، لكن اقترن بما لا يصلح عمومه للسجدة الواحدة، وهو قوله: حتّى يسجد ويقوم، وبين مطلق لنسيان أن يركع، وظاهره هو النسيان الرأسي وعدم التذكّر إلّا بعد الفراغ، ولا أقلّ من الشكّ، فلا دليل على البطلان بالنسبة إلى السجدة الواحدة، ومقتضى القاعدة بقاء المحلّ للتدارك، لعدم استلزامه إلّا لزيادة سجدة واحدة، وهي غير موجبة للبطلان، لعدم كونها من الأركان، ولكن لم يظهر الفتوى بالصحّة من أحد، وإذن فالاحتياط بالإتيان ثمّ الإعادة ممّا لا ينبغي تركه.

الفرع الخامس

لو انحنى بقصد الركوع فنسي في الأثناء وهوى إلى السجود فللمسألة صور :

الأولى : أن يكون النسيان قبل الوصول إلى حدّ الركوع والتذكّر بعد التجاوز عن حدّه حتّى الأقصى منه.

والثانية : هذه الصورة، لكن مع التذكّر قبل التجاوز عن الأقصى.

الثالثة : أن يكون النسيان بعد الوصول إلى حدّ الركوع والتذكّر بعد التجاوز عن الأقصى.

والرابعة : هذه الصورة، لكن مع التذكّر قبل التجاوز عن الأقصى، وذلك بأن يكون قصده الإجمالي للركوع باقياً إلى حدّ أوّل الركوع، ثمّ ذهل وهوى بقصد السجود فالتفت عند الوصول إلى أقصى حدّه.

أمّا الصورة الأولى : فلا إشكال لو قام منتصباً ثمّ يهوي بقصد الركوع، لعدم استلزامه زيادة الركوع وهو واضح، ولا زيادة القيام المتّصل بالركوع، فإنّ القيام المتّصل بالركوع لا دليل عليه سوى الإجماع، والظاهر من كلماتهم إرادة القيام الذي لم يتخلّل بينه وبين الركوع الشرعي الصلاتي شيء خارجيّ، لا سكون ولا أمر خارج عن الركوع، ولهذا نقل شيخنا الأستاذ طاب ثراه أنّه كان يواظب على

اتّصال ركوعه بالقيام سريعاً لئلّا يتخلّل سكون في أثناء الهويّ فينفصل الركوع الشرعي عن القيام، ومن المعلوم في مسألتنا أنّ القيام الأوّل قد انفصل عن الركوع الشرعي، فلا عبرة به.

نعم لو فسّرناه بالأعمّ منه ومن المتّصل بالركوع العرفي تعيّن في مسألتنا القيام منحنياً بهيئة الركوع إلى محلّ النسيان ثمّ الهويّ منه إلى المحلّ الشرعي، لحصول القيام المتّصل بناءً على هذا التفسير، وأمّا على الأوّل فلو فعل هكذا لا يكون مجزياً، لإخلاله بالقيام المذكور.

ومن هنا يظهر الحال في الصورة الثانية، فإنّ الحكم فيها أيضاً مبنيّ على التفسيرين المذكورين للقيام المتّصل بالركوع، فعلى التفسير بالمتّصل بالركوع الشرعي يجب الانتصاب قائماً، ثمّ الهويّ بقصد الركوع، وعلى التفسير الآخر يجب الانحناء متقوّساً إلى حدّ النسيان، ولا يجوز الانتصاب، لاستلزامه زيادة القيام المتّصل بالركوع الذي عدّ من الأركان وإن كان لا يلزم زيادة الركوع.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما إذا نسي بعد الوصول إلى حدّ الركوع وتذكّر بعد التجاوز عن أقصاه إلى قرب السجود.

فالتكلّم فيها يبتني على ذكر مقدّمة وهي أنّه لا إشكال في اعتبار القصد في الركوع الشرعي، لا بمعنى قصد الأمر، بل بمعنى قصد الخضوع الذي هو المعتبر في ماهيّة السجود عرفاً، ويتحقّق ولو مع المحرمة، كما في سجود الصنم أو سجود الحائض في الصلاة، غاية الأمر عدم اعتباره في الركوع في ماهيّته بمعنى عدم توقّف تحقّق ماهيّته على حصوله بقصد الخضوع، بل يتحقّق ولو كان لأجل وضع شيء على الأرض أو رفعه مثلاً، كما يتحقّق بقصد التعظيم، ولكنّ المعتبر منه في الصلاة هو خصوص ما كان بالقصد المذكور.

ولهذا لو أتى بركوعين، أحدهما لا بقصد التعظيم فليس هذا بزيادة ركوع، وأمّا إذا أتى بالاثنين كليهما بقصد الخضوع وإن كان مشرّعاً في أحدهما ومحرّماً كان من زيادته.

كما لا إشكال أيضاً في اعتبار الإحداث في الركوع الصلاتي، فإبقاء الانحناء لا يكفي في الفراغ عن عهدة الركوع الصلاتي.

وكما أنّ من انحنى لغير غرض الخضوع ثمّ تبدّل قصده بعد الوصول إلى الحدّ الشرعي إلى قصد الخضوع لا يحتسب بركوعه هذا، كذلك من هوى إلى مقدار بغير قصد الخضوع ثمّ تبدّل من الوسط إلى القصد المذكور إلى أن يبلغ الحدّ الشرعي كان غير كافٍ أيضاً، لأنّ معنى الإحداث في حقّ القادر إحداث الهيئة الانحنائيّة من الهيئة القياميّة بقصد الخضوع، فإذا حدّده الشرع بالحدّ الخاصّ فاللازم وقوعها من الهيئة القياميّة إلى ذلك الحدّ بالقصد المذكور حتّى يتحقّق عنوان الإحداث، وإلّا لا يقال: إنّه ركع، بل إمّا يقال: زاد في انحنائه، أو يقال: بقي على انحنائه. وبالجملة، لا إشكال في اعتبار القيدين المذكورين في الركوع المعتبر في الصلاة.

وهل هنا قيد ثالث معتبر في ماهيّته وهو الانتهاء إلى الحدّ والانقطاع إلى غاية، فلو لم ينقطع، بل اتّصل هُوِيُّهُ حتّى خرّ على الأرض لا يصدق في حقّه اسم الركوع، بل اسم الهويّ، ولا نعني من الانقطاع حصول استقرار له في حالة انقطاع الهويّ، بل ولو كان عند الانقطاع متزلزلاً أو ارتفع بلا مهلة.

فالذي يظهر من شيخ الجواهر قدّس سرّه تقوية عدم الاعتبار، فجعل صورة النسيان بعد الوصول إلى حدّ الركوع من باب نسيان الذكر والطمأنينة، والذي قوّاه بعض الأعاظم اعتباره، ولهذا حكم بالانتصاب.

ولا إشكال في الحكم بناءً على اختيار كلّ من الشقّين، بمعنى أنّا لو قلنا

باعتبار الانتهاء والانقطاع في مفهوم الركوع فلا إشكال في أنّ الحكم في المسألة المذكورة هو العود إلى الانتصاب، كما كان هو الحال في الصورتين المتقدّمتين بناءً على أحد الوجهين، لأنّ ما وقع منه في الخارج مركّب من قطعتين من الهويّ، إحداهما وإن كان واقعاً بقصد الخضوع، ولكن ليس منتهياً، والآخر وإن كانت منتهية، لكن ما وقعت بالقصد وتجاوزت عن الحدّ، فالمركّب من هاتين القطعتين أيضاً ليس بركوع معتبر.

فالقيام لم يتّصل بالركوع المعتبر بناءً على أحد الوجهين في الصورتين المتقدّمتين، فيجب عليه الانتصاب قائماً والإتيان بالركوع المستأنف.

ولو قلنا بعدم اعتبار الانتهاء في مفهومه فلا بدّ أن يقال بأنّ النسيان في المسألة المذكورة قد تعلّق بالذكر والطمأنينة، وأمّا الركوع فقد وقع في محلّه، لأنّ المفروض بقاء القصد إلى وصول الحدّ الشرعي، فالمنسيّ واجب آخر غير الركوع، ولا يوجب السهو عنه البطلان، وليس محلّ التدارك باقياً، لأنّه إن عاد منحنياً إلى الحدّ الشرعي فليس هذا ركوعاً مبدوّاً به من القيام، بل بدأ به من حالة الهويّ القريب من السجود، وقد جعل محلّ الذكر والطمأنينة شرعاً هو الركوع الذي حصل ونشأ عن حالة القيام.

ألا ترى أنّ أحداً لو مضى من قم إلى بلدة كاشان يقال: إنّه جاء من قم، وأمّا إذا مضى من حوالي البلدة إلى بلدة إصفهان، ثمّ رجع منها إلى بلدة كاشان فلا يقال: إنّه جاء من قم، بل يقال: جاء من إصفهان، فإن كان الواجب لمن جاء من قم إلى كاشان إيجاد ذكر مخصوص فلا يجب على هذا الشخص.

فكذا في المقام، بل نقول في المقام بأنّه لا يجب عليه رفع الرأس الواجب من الركوع، لأنّ الانتصاب عقيب الركوع ليس واجباً مستقلاً، بل صار واجباً بمقتضى

الأدلّة بعنوان كونه رفعاً للرأس من الركوع، ولا يسمّى لهذا الذي انحنى إلى قرب السجود إذا صار مستقيماً أنّه رفع رأسه من الركوع.

هذا هو الكلام بناءً على اختيار كلّ من الشقّين.

وأمّا الكلام في أنّ المختار منهما ماذا، فالإنصاف عدم الجزم بشيء من الطرفين، لا بعدم الاعتبار كما قوّاه شيخ الجواهر ﷺ، ولا بوجوده كما اختاره بعض الأعاظم ﷺ.

وإذن فالمرجع هو الأصل العملي، وهو في أمثال المقام من دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد المفهومي هو البراءة كما حقّق في الأُصول.

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما إذا كان النسيان بعد الوصول إلى أوّل حدّ الركوع والتذكّر عند الوصول إلى أقصاه، فلا إشكال في جريان الوجهين المتقدّمين في الصورة الثالثة هنا أيضاً، بمعنى أنّه لو قلنا باعتبار الانتهاء، فاللازم أن ينتصب قائماً، لأنّ ما صدر منه خارجاً ليس بركوع، لعدم تحقّق الانتهاء في قطعة منه وعدم تحقّق القصد في قطعةٍ أُخرى.

وأمّا إن قلنا بعدم الاعتبار كما هو مقتضى الأصل فيمكن القول هنا بوجوب الرجوع إلى الحدّ الأوّل الذي منه طرأ النسيان ثمّ الإتيان بالذكر الواجب مع الطمأنينة هناك، ثمّ رفع الرأس منه إلى الانتصاب.

وذلك بدعوى أنّ العرف هنا يتناقض في المقال، فيقول بوجوب الرجوع وعدم الاكتفاء بإتيان الذكر في المحلّ الأقصى، وهذا يكشف عن اعتداده بهذا القدر ويحسبه زائداً على مقدار الركوع المأتيّ به بقصد الخضوع، ويقول أيضاً بأنّ الشخص بعد رجوعه إلى المحلّ الأوّل يكون ركوعه ركوعاً ناشئاً من القيام، وهذا يكشف عن عدم اعتداده بذلك القدر اليسير ويحسبه كالعدم، وإلّا كان اللازم أن يقول: إنّه جاء

من هذا الهويّ اليسير لا من القيام.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بذكر خاصّ إذا خرج من البلدة حتّى وصل إلى رأس القدم العشرين، فسهى العبد ومشى واحداً وعشرين، لا يأتي بالذكر في ذلك القدم الواحد والعشرين، بل يرجع إلى القدم العشرين ويأتي به، وأمّا لو سئل عنه: إنّك مِمَّ جئت؟ لا يقول: من القدم الواحد والعشرين، بل يقول: من البلدة.

وهذا بخلاف ما إذا سهى ومشى خمسين قدماً مثلاً، فإنّه إذا عاد إلى القدم العشرين يقول: جئت من تلك الناحية، وليس إطلاقه الأوّل في المثال الأوّل مبنيّاً على المسامحة التي يراها مسامحة كما في باب الدوران، بل يحسبه مصداقاً حقيقيّاً ودقّياً عنده، والميزان في الأحكام الشرعيّة هو ما يتفاهمه العرف من الخطابات اللفظيّة.

الفرع السادس

هل التخيير في ذكر الركوع من باب الأقلّ والأكثر أو لا ؟

قد عرفت إجزاء التسبيحة الكبرى مرّة واحدة وجواز الإتيان مرّتين أو ثلاثاً، فهل التخيير هنا بين الأقلّ والأكثر، أو أنّ الواجب هو الأقلّ والزائد عليه يكون مستحبّاً ؟ ثمّ على الثاني هل له الاختيار في تعيين الواجب في أيّ منهما شاء، أو يتعيّن في الأوّل قهراً ؟

فهنا مقامان :

الأوّل : لا إشكال في أنّ التخيير بين ذاتي الأقلّ والأكثر بلا دخل قيد في طرف الأقلّ أصلاً من الحالات، فإنّ الأقلّ بعد فرض كونه قائماً بتمام الغرض الداعي إلى الإيجاب بلا دخل شيء آخر، فإذا حصل فقد سقط الطلب، فلا يعقل بقاؤه مع ذلك حتّى يمتثل بالأكثر.

نعم يمكن دخل قيد في جانب الأقلّ مفقود مع وجود الأكثر، كقيد الوحدة، بأن يكون الغرض قائماً إمّا بالواحد وإمّا بالثلاث مثلاً، فلو أتى بالاثنين لما حصل من الغرض شيء، وكقيد القصد، فيكون طرف التخيير هو الأقلّ المقصود والأكثر كذلك.

ولا يخفى أنّ مقتضى الأدلّة عدم اعتبار قيد غير ذات التسبيحة الواحدة،

وإذن فيتعيّن كونها الواجب على التعيين وكون الزائدة مستحبّة كذلك.

المقام الثاني: بعد فرض كون صرف وجود التسبيحة واجبة وهي متحقّقة بالمرّة الأُولى فلا مجال لتعيينها في الثانية أو الثالثة، لأنّ معنى ذلك تعيين الصرف في الوجود الثاني أو الثالث، وهو من المحالات، نعم يمكن أن يكون هنا عنوان للواجب لا يتحقّق إلّا بالقصد، وكذلك للمستحبّ، كما هو الحال في الظهرين، فحينئذٍ يدور الاتّصاف بالوجوب مدار القصد، فإن قصد الأُولى كانت هي الواجبة، وإن قصد غيرها فكذلك.

ولا يخفى أنّ هذا أيضاً خلاف مقتضى الأدلّة، فالمتعيّن بحسبها عدم اختيار التعيين في غير الأوّل وحصول التعيّن في المرّة الأُولى قهراً، سواء عيّنها أم لا، وتعيّن البقيّة للاستحباب.

البحث السادس

في السجود

ولا إشكال في أصل وجوبه، إنّما الكلام في تحقّق حقيقته وهو من جهات:

الأولى: لا إشكال في اعتبار معنى الخضوع في مفهومه، والظاهر أنّه ليس مرادفاً للخضوع، إذ كلّ فرد من الخضوع لا يسمّى سجوداً، بل المراد أقصى الخضوع الغير الممكن فوقه، وهو في كلّ شيء بحسبه، ففي الإنسان غاية خضوعه الانكباب بوجهه على الأرض.

الثانية: هل لخصوص الجبهة من الوجه مدخل في مفهوم السجود، فلا يتحقّق بوضع الخدّ أو الذقن ونحوهما من سائر أجزاء الوجه، أو أنّ كلّ ذلك داخل في مفهومه، وإنّما وجب في الصلاة خصوص وضع الجبهة من باب واجب آخر؟

الثالثة: هل لخصوص الأرض أو ما أنبتته مدخل في مفهومه، بحيث لو وضع الجبهة على الخارج عن العنوانين ما كان سجوداً، أو يكفي الوضع على مطلق وجه الأرض، غاية الأمر وجوب أحد الأمرين في الصلاة من باب القيد الزائد عن مفهومه؟

ولا إشكال لو جزمنا بأحد الطرفين في كلتا الجهتين، ولو شككنا فالمرجع هو البراءة، لرجوع الشكّ إلى مدخليّة القيد الزائد، أعني: خصوص الجبهة أو

خصوص الأرض أو ما أنبتته الأرض، والمحقّق في محلّه الرجوع إلى البراءة في الشكّ المذكور، نعم هذا بالنسبة إلى التكليف الإيجابي.

وأمّا بالنسبة إلى التكليف التحريمي المتعلّق بالسجود لغير الله فمقتضى الأصل رعاية القيود المحتملة، بمعنى أنّه لا نحكم بالحرمة إلّا في الجامع للقيدين المحتملين، وأمّا الفاقد لهما أو لأحدهما فمقتضى الأصل براءة الذمّة من التكليف بتركه.

فلو فرض ابتلاء المكلّف بكلا التكليفين في مورد، كما إذا كان في أحد البقاع المتبرّكة للمعصومين صلوات الله عليهم وقد وجب عليه سجود التلاوة فإنّه يحدث له حينئذٍ علم إجمالي إمّا بحرمة السجود الفاقد للقيدين أو لأحدهما تعظيماً لصاحب البقعة عليه السلام، لأنّه سجود لغير الله تعالى، وإمّا بترك الواجب الفعلي أعني: سجود التلاوة، لأنّه إن كان القيدان معتبرين وكذا أحدهما لزم الثاني، وإلّا فالأوّل كما هو واضح، وحينئذٍ يجب عليه رعاية الاحتياط، لمكان هذا العلم الإجمالي.

ويجب في كلّ ركعة من الفريضة سجدتان، وهما معاً من الأركان يبطل الصلاة بزيادتهما عمداً وسهواً، وكذا بنقيصتهما بأن لا يأتي بشيء منهما رأساً عمداً وسهواً، وأمّا السجدة الواحدة فزيادتها ونقيصتها عمداً يوجبان البطلان، بخلاف ما إذا كانتا سهواً، وتحقيق هذه الأحكام يأتي في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

وها هنا إشكال معروف وهو أنّ الركن على ما فسّره الفقهاء رضوان الله عليهم عبارة عمّا يوجب كلّ من زيادته ونقيصته البطلان، عمداً كان أو سهواً، ولا ينطبق هذا التفسير على المقام، لأنّ الأمر لا يخلو من حالين، إمّا بجعل الركن مجموع السجدتين من حيث هما مجموع، وإمّا نجعله الطبيعة الصادقة على الواحدة والثنتين.

فإن جعلناه الأوّل يلزم حصول نقيصة الركن بنقصان السجدة الواحدة، لأنّ

ترك المجموع كما يتحقّق بترك تمام أبعاضه، كذلك يحصل بترك بعضها.

وإن جعلناه الثاني يلزم حصول زيادته بزيادة السجدة الواحدة.

وهذا الإشكال كما ترى إنّما يرد على كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في تفسيرهم للركن بما ذكر، وإلّا فبحسب الأخبار حيث إنّها خالية عن ذكر الركن وتفسيره فلا إشكال، فإنّ الدليل إذا قام على المراتب المسطورة فنحن نأخذ به، سواء اندرج تحت اسم الركن أم لا، ولهذا لا ثمرة عمليّة لهذا الإشكال.

فإن قلت: يمكن الجواب من طرف الفقهاء رضوان الله عليهم بأن يقال: إنّ المراد من نقيصة الركن تركه الرأسي، لا الأعمّ منه ومن تركه بترك بعض أبعاضه.

قلت: كلّا، وإلّا فاللازم الحكم بالصحّة في ما لو ترك بعض الهويّ للركوع وأتى ببعضه سهواً، ولا يقولون به، بل يجعلونه من نقيصة الركوع، كما يجعلون ترك الهويّ رأساً أيضاً منها.

والذي أجاب به شيخنا الأُستاذ دام ظلّه عن الإشكال هو أن يقال: إنّ الركن عبارة عن مشاكل كلّ ما كان مقوّماً فعليّاً للصلاة وعموداً حاليّاً لها، فإذا أتى بسجدة وسهى عن أُخرى فالعمود الفعلي هو هذه السجدة الواحدة، فتصير هي المتّصفة بالركنيّة، فلا يصدق نقيصة الركن على نقص السجدة الثانية.

وأمّا إذا أتى بسجدتين معاً فهما حينئذٍ يشتركان في العموديّة الفعليّة للصلاة، نظير العمود الظاهري للبناء والخيمة، فإنّه ما دام متّحداً كان هو ما به القوام، فإذا انضمّ بجنبه آخر كانا معاً عمودين فعلاً، وحينئذٍ فلو زاد سجدة ثالثة لا يصدق أنّه زاد الركن، لأنّ الركن الفعلي هو السجدتان بوصف الانضمام، والواحدة غير مشاكلة معهما.

وكيف كان فواجبات السجود أُمور:

منها: وضع المساجد السبعة على الأرض وهي الجبهة والكفّان والركبتان والإبهامان من الرجلين.

وهل إرغام الأنف واجب أيضاً كما حكي عن بعض الأصحاب، أو مستحبّ كما ادّعى عدم الخلاف، بل عن بعض دعوى الإجماع عليه، منشأ ذلك اختلاف الأخبار.

ففي صحيحة حمّاد: «ووضع الأنف على الأرض سنّة وهو الإرغام»[1].

وفي صحيحة زرارة: «وترغم بأنفك إرغاماً، إلى أن قال: وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبيّ ﷺ»[2].

وموثّقة عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام «قال: قال عليّ عليه السلام: لا تجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين»[3].

ومرسلة ابن المغيرة «قال: أخبرني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه»[4].

وظاهر هذين الخبرين هو الوجوب، ولا ينافيه إطلاق السنّة في الصحيحتين المتقدّمتين، لشيوع إطلاقها على الواجب الذي فرضه النبيّ ﷺ في مقابل فرض الله تعالى، كما ورد في القراءة وفي الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة وثالثة المغرب، إلّا أنّها معارضة بخبر محمّد بن مصادف «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٧.

إنّما السجود على الجبهة، وليس على الأنف سجود»[١].

وحمله على إرادة نفي السجود وحمل ما تقدّم على إرادة كونه واجباً مستقلاً في السجود خارجاً عن عنوانه كوجوب كون المسجد ممّا يصحّ عليه السجود، حيث إنّه واجب شرطاً في السجود وليس بسجود فكذا هذا، يبعّده أمران:

الأوّل: صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعظم: الجبهة واليدين والركبتين والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبيّ صلى الله عليه وآله»[٢].

فإنّ ظاهره حصر الفرق بين المواضع السبعة والأنف في أنّها الفرض وهذه السنّة، فلو كان للإرغام عنوان مستقلّ غير السجود لكان الفرق في أمرين، أحدهما في ما ذكره عليه السلام، والثاني في أنّها السجود، وهذا غير سجود.

والثاني: المناسبة العرفيّة الحاصلة بين الإرغام والمذلّة، فبضميمته يصير ذلّ السجود أكمل، وهو بخلاف الوضع على ما يصحّ السجود، فإنّه لا يفهم العرف مناسبته مع السجود والخضوع.

وبالجملة، فإذا جعل الشارع الإرغام مشروعاً فالمفهوم منه عرفاً كونه تكميلاً للسجود وملحوظاً فيه هذا العنوان، لا عنوان آخر أجنبيّ عنه، وإذن فيدور الأمر بين كونه سجوداً مستحبّاً أو سجوداً واجباً، وحيث إنّ الثاني مخالف مع خبر ابن مصادف الناصّ في نفي الوجوب تعيّن الأوّل، وحينئذٍ فيحمل قوله: لا صلاة لمن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

لم يصب إلخ على نفي الكمال كما في كثير من أمثاله.

ويشهد لما ذكرنا أنّ التعرّض لكون السبعة فرضٌ ذكرها الله في كتابه فقال: ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً ﴾[1] وكون الإرغام سنّة النبيّ ﷺ يبعد كونه بلا فائدة في مقام العمل منظوره ترتّبها، كما كان كذلك في عدد الركعات، حيث إنّ المقصود عدم قبول فرض الله للوهم وقبول فرض النبيّ ﷺ له، فلو كان في المقام مجرّد كون تلك فرضاً من الله وهذا من النبيّ بدون اختلاف في أثر عملي أصلاً كان بعيداً غايته.

فإن قلت: لعلّ الفائدة يحصل في مقام السهو، بمعنى أنّ السهو عن السجود على الجبهة مضرّ، لكونه فرض الله، وأمّا السهو عن الإرغام فلا بأس به.

قلت أوّلاً: إنّ السهو الذي لا يغتفر في الأركان هو الترك الرأسي الحاصل بانتفاء الذات، وأمّا إذا تحقّق ذات الركن وانتفى قيد من قيوده المعتبر فيه شرعاً فليس هذا داخلاً في السهو عن الركن الغير المغتفر.

وثانياً: سلّمنا أنّ ترك الركن يعمّ تركه بترك قيده، ولكن ليس هذا الأثر محلّ نظر في هذا الخبر، لأنّه ليس في مقام بيان حكم السهو، بل بصدد بيان حدّ السجود وأجزائه، فلا يناسب في هذا المقام ذكر الفرضيّة والسنّية بلاحظة ظهور في غير الأثر المقصود إثباته.

والحاصل أنّ الظاهر كون المراد هنا بالفرضيّة الإيجابيّة، وبالسنّية الاستحبابيّة.

بقي الكلام في تحديد المواضع المذكورة والمقدار الواجب من السجود عليها.

---

(١) الجنّ: ١٨.

تحديد الجبهة

أمّا الجبهة فالظاهر أنّها مرادفة لما يقال له في الفارسيّة «پيشانى» وهو عبارة عن الموضع المسطّح الواقع فيما بين قصاص الشعر والحاجب، فالطرفان المائلان إلى الصدغين من الحاجبين لا يسمّى ما بينهما وبين القصاص بهذا الإسم، بل يسمّى جبيناً على ما في كلماتهم في تفسير الجبين، ويدلّ عليه جعلهم الجبين معطوفاً على الجبهة فيقولون: الجبهة والجبينان.

ويدلّ على توسعة معنى الجبهة بمعنى كونه تمام مقدار المسطّح الواقع فوق الحاجبين لا خصوص المسامت منه للطرف الأعلى للأنف إلى الناصية كما توهمه بعض عبائر أهل اللغة قولهم: «أجبه» للرجل الواسع الجبهة، فإنّه لو كانت الجبهة عبارة عن الخطّ الموهوم الذي أحد طرفيه متّصل بالناصية والآخر بطرفي الحاجبين المتّصلين بالطرف الأعلى من الأنف لم يفرض فيه توسعة.

وبالجملة، لا إشكال بحسب الظاهر في كلا الأمرين أعني: خروج الجبينين بالمعنى الذي ذكر عن حدّ الجبهة وكون تمام الداخل في الحدّ داخلاً في مسمّاها بحسب العرف.

وأمّا بحسب الأخبار الواردة في المقام فلا بدّ أوّلاً من التيمّن بذكرها، ثمّ النظر في أنّه هل يستفاد منها التخطئة في المفهوم العرفي أو لا؟

فنقول: منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال عليه السلام: ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعت منه أجزأك»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٢.

ومنها : الصحيح عن أحدهما عليهما السلام «قال : قلت له : الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة ؟ فقال عليه السلام : إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»[١].

ومنها : الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام «قال : الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّها سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة»[٢].

ومنها : خبر عمّار الساباطي عن الصادق عليه السلام «قال : ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، فما أصاب الأرض منه أجزأك»[٣].

ومنها : خبر يزيد عن أبي جعفر عليه السلام «قال : الجبهة إلى الأنف أيّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك، والسجود عليه كلّه أفضل»[٤].

هذه جملة الأخبار التي عثرت عليها في هذا المقام، وقد عرفت أنّه وقع التعبير فيها تارة بما بين القصاص إلى موضع الحاجب، وأُخرى بما بين الحاجب إلى القصاص، وثالثة بما بين القصاص إلى الحاجبين، ورابعة بما بين القصاص إلى طرف الأنف.

ويجمع بينها بحملها على إرادة عدم لزوم الاستيعاب وعدم كونها بمقام تحديد حدّ الجبهة وإيكاله إلى الفهم العرفي، لوضوحه وعدم احتياجه إلى البيان، وإنّما

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٣.

المحتاج إليه بيان أنّ اللازم استيعابها، أو كفاية مقدار المسمّى منها، فإذا فرضنا ورود الكلّ بصدد الثاني بعد الفراغ عن المسمّى العرفي، فكلّ ما يذكر في هذا المقام محمول على المثال.

فواحد يذكر ما بين القصاص والحاجبين، وآخر ما بينه وبين طرف الأنف، وهما منطبقان ظاهراً على الخطّ المتّصل من طرفي الحاجبين إلى الناصية، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّه الظاهر من تثنية الحاجبين، فإنّ الظاهر منه عرفاً إرادة البينيّة للقصاص ومجموع الحاجبين لا أحدهما، وهو منحصر في ما بين القصاص وطرف الأنف، لكن حيث إنّ المقصود بذكر ذلك المثاليّة للجبهة العرفيّة في مقام عدم لزوم الاستيعاب لا يفهم منه التقييد.

ويؤيّد هذا الاحتمال اشتمال كلّ الأخبار المذكورة على لفظ الأجزاء المستعمل في هذا المقام، أعني مقام توهّم لزوم الزيادة والاستيعاب.

وحاصل ما ذكرنا أنّ محلّ ابتلاء السائلين حيث كان السؤال عن الطول بواسطة سقوط مقدار من العمامة والجفّية العربيّة وتغطيته مقداراً من فوق الجبهة فصار ذلك سبباً لبيان الأئمّة صلوات الله عليهم أنّ ذلك لا يضرّ بموضع السجود بواسطة توسعته وامتداده إلى طرف الأنف، فكلّما سقط من ذلك شيء يبقى من موضع السجود، إذ الغالب عدم تغطية أمثال ما ذكر لتمام الجبهة حتّى طرف الأنف منها، فهذا سرّ كونهم عليهم السلام بصدد بيان التوسعة الطوليّة وعدم التعرّض للعرض.

هذا بالنسبة إلى خبري التحديد بطرف الأنف أو بالأنف.

وأمّا موضع الحاجب والحاجبين فيمكن إرجاعها أيضاً إلى هذا المعنى، فيراد من موضع الحاجب النقطة المسامتة للحاجبين الخالية عن الشعر، وهو ما بينهما، ويراد من الحاجبين أيضاً ما فوق الأنف، إذ هو مجمع طرفيهما، فجميع

الأخبار على هذا بمضمون واحد بلا اختلاف بينها.

فلا يرد على إطلاق قوله عليه السلام: ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب إلخ أنّه صادق حتّى بالنسبة إلى الطرفين المنحدبين من الحاجب إلى سمت الصدغين، مع كونه خارجاً عن الجبهة، حتّى نحتاج في إخراجه إلى التمسّك بالإجماع، فجميع الأخبار بصدد تحديد السجود من حيث الطول.

ويؤيّد ذلك أنّه لم يرد في شيء منها السؤال عن تحديد الجبهة ولا ورد خبر ابتداءً في هذا المعنى، وليس إلّا لكونه أمراً واضحاً غير محتاج إلى السؤال، فالسؤال إنّما هو عن حدّ السجود، والمسؤول عنه في هذه الجهة أيضاً هو حدّه بحسب الطول، لأنّه مورد الابتلاء كما ذكرنا فذكر ما بين القصاص إلى الأنف إنّما هو على سبيل المثال لا التحديد.

وإذن فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاقات الجاعلة لمطلق الجبهة من المساجد السبعة المقتضية لكفاية كلّ ما يصدق عليه ذلك الاسم.

هذا هو الكلام في مقام التحديد.

المقدار الواجب من السجود هو المسمّى عرفاً لا مقدار الدرهم

وأمّا بيان أنّ اللازم هل الاستيعاب، أو مقدار خاصّ، أو يدور الأمر مدار صدق المسمّى عرفاً؟

الظاهر الثالث، أخذاً بالإطلاقات مع عدم ما يصلح للتقييد، بل صراحة جملة من الأخبار بعدم لزوم الاستيعاب وأنّ السجود على الكلّ أفضل، فلا إشكال في عدم لزوم الاستيعاب.

وأمّا احتمال لزوم مقدار خاصّ كمقدار الدرهم كما ينسب إلى بعض نظراً إلى التصريح به في الصحيحة المتقدّمة، ففيه مضافاً إلى التصريح بطرف الأنملة وهو أقلّ منه أنّ المتبادر من أمثال هذا التعبير عرفاً عدم فهم التحديد، بل بيان عدم التحديد وأنّه يكفي أيّاً ما كان، كما صرّحت به سائر الأخبار، فهذا الخبر أيضاً مؤيّد لما فيها.

ألا ترى أنّك تقول في مقام عدم التحديد لماء الغسل للنجاسة: إنّه يكفي بمقدار الذرّة، وليس المراد خصوص الذرّة، ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد في غسل البول عن القضيب من أنّه يكفي مثلا ما على الحشفة، فليس المقصود خصوص هذا المقدار، بل الإشارة إلى عدم التحديد.

ثمّ لو فرض الشكّ فلا أقلّ من الإجمال، فيبقى سائر الإطلاقات محكّماً سالماً عن التقييد، هذا تمام الكلام في الجبهة.

تحديد الكفّ

وأمّا الكفّان فقد ورد التعبير عنهما باليدين في بعض الأخبار، وبالكفّين في آخر، والظاهر اتّحاد المراد بهما، بمعنى أنّ استعمال اليد في أمثال المقام لا ينسبق منه إلى الذهن إلّا مقدار الكفّ لا فوقه.

ألا ترى أنّه لو قال أحد: ضربت بيدي، لا يفهم منه إلّا الضرب بالكفّ دون المرفق والساعد والذراع، فكذا إذا قيل: اسجد على يديك لا يفهم منه عرفاً إلّا الكفّان.

ثمّ على فرض الإطلاق يكون ما وقع فيه التعبير بالكفّين شاهداً على التقييد، وحينئذٍ هل المراد بالكفّين خصوص ما فوق الأشاجع وهو ما يعبّر عنه بالراحة، أو

الأعمّ منه ومن الأصابع ؟ الظاهر من إطلاقه العرفي هو الثاني، فإنّ الظاهر امتداده عرفاً من الزند إلى رؤوس الأصابع، لا انتهائه بالأشاجع، وعلى فرض الشكّ يكفي إطلاق اليد في التعميم للراحة والأصابع، هذا.

ولكن في الخبر المرويّ عن العيّاشي في تفسيره عن مولانا أبي جعفر الجواد عليه السلام أنّه سأله المعتصم عن السارق من أيّ موضع يجب أن يقطع ؟ «فقال عليه السلام : إنّ القطع يجب أن يكون من مفصل أُصول الأصابع فيترك الكفّ، قال : وما الحجّة في ذلك ؟ قال عليه السلام : قول رسول الله صلى الله عليه وآله : السجود على سبعة أعضاء، الوجه واليدين والركبتين والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرافق لم يبق له يد يسجد عليها وقال الله تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ ﴾ يعني بها الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، فلا تدعوا مع الله أحداً، وما كان لله لا يقطع»[1].

وظاهره أنّ وصف المسجديّة ثابت للكفّ بمعنى ما فوق الأشاجع دون ما دونه، ولهذا يقطع من الأشاجع، لأنّه ليس من الله تعالى، وأمّا ما فوقه فهو من الله تعالى، وما كان من الله فلا يقطع.

وعلى هذا فلو كان السند في درجة الاعتبار فبحسب الدلالة لا عيب فيه، فيصلح لتقييد المطلقات، لكنّ العمدة عدم الركون من حيث السند خصوصاً مع إعراض الأصحاب عنه.

ويمكن أن يقال : إنّ الرواية ذات وجهين :

الأوّل : ما ذكره وعليه يتعيّن تقييد المطلقات لو فرض عدم ضعف السند، والثاني : ما يلائم المطلقات، وهو أن يكون المراد أنّ هذا السطح قد اجتمع فيه

---

(١) الوسائل : كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٥.

حقّان، حقّ لله وحقّ للناس، فحقّ الناس يمكن استيفائه بقطع الأصابع وبقطع مفصل الزند، ولكنّ الثاني يوجب فوات موضوع حقّ الله وكون الشخص بلا مسجد رأساً، فبملاحظة الجمع بين الحقّين وجب أن يقطع من مفصل الأصابع حتّى يبقى الكفّ للمسجديّة.

وأمّا في قطع الرجل اليسرى الواجب في المرّة الثانية فقد تجاوز الله سبحانه عن حقّه، فلهذا أوجب القطع من وسط القدم، فيبقى بلا مسجد.

والحاصل أنّ هذا المعنى محتمل في الرواية إمّا مساوياً للاحتمال الأوّل، وإمّا مع ظهور الأوّل في الجملة، وعلى الأوّل فاللازم الإجمال، ولا يسري من المنفصل إلى المنفصل، وعلى الثاني يبعد تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان بهذا الخبر مع هذا الظهور القابل للإنكار.

بقي الكلام في مقدار ما يجب وضعه هل هو تمام الكفّ بنحو الاستيعاب، أو يكفي ولو رؤوس الأصابع، أو أصل الزند؟ يمكن أن يقال: إنّ المنساق إلى الذهن من إطلاق: ضع كفّك على الأرض بمناسبة الحكم والموضوع هو وقوع الكفّ بمعنى الراحة، بمعنى أنّه المتعارف في مقام اعتماد البدن، فلا يعتمدون على رؤوس الأصابع، بل ولا على مجموع الأصابع مبسوطة، بل ولا عليها مضمومة إلى الكفّ.

ألا ترى أنّ الساقط من الشاهق بحسب طبعه يضع يده مفروشة لا مضمومة، فإنّ أسهل الأنحاء وأقربها إلى الاستراحة والبعد عن الأذى هو افتراش الكفّ بواسطة استحكامه، دون الأصابع، فهذا الأمر الطبعي والمناسبة الطبعيّة ربما يوجب انصراف هذا المعنى إلى الذهن من نحو وَضَعَ يده، أو ضع يدك على الأرض.

ومن هنا لا يبعد القول بالاكتفاء بوضع الراحة في السجود ولو كانت أصابعه غير ملاصقة إلى الأرض.

وهل يجب تمام الراحة أو المقدار المعتدّ به منها ؟ لا يبعد الثاني الذي يصلح في مقام استراحة البدن وضع ثقل البدن عليه بحيث لا يخرج عن المتعارف في مقام الوضع على الأرض، هذا. ولكن لا يخفى أنّ مقتضى الاحتياط رعاية وضع المجموع حتّى الأصابع.

وقد يقال بكفاية مسمّى السجود على الكفّين أيضاً كالجبهة، فلا يعتبر فيهما أيضاً الاستيعاب، ويحكى ذلك عن المشهور، بل عن الفوائد المليّة والمقاصد العليّة دعوى الإجماع، وفي الحدائق نسبته إلى ظاهر كلام الأصحاب إلّا العلّامة. حيث إنّه مع تصريحه في أكثر كتبه بهذا الحكم تردّد في المنتهى فقال: هل يجب استيعاب جميع الكفّ بالسجود ؟ عندي فيه تردّد، والحمل على الجبهة يحتاج إلى دليل، لورود النصّ في خصوص الجبهة، فالتعدّي بالاجتزاء بالبعض يحتاج إلى دليل، انتهى.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه على رؤوس العباد: نظر المشهور إلى إطلاق اليد والكفّ وأنّ صدق الإسم غير منوط بالاستيعاب، فيكون الحكم في الجبهة أيضاً على طبق القاعدة ولو لم يرد نصّ بكفاية مقدار الدرهم أو طرف الأنملة، ونظر العلّامة إلى أنّ الإسم وإن كان صادقاً على البعض فيقال: الجبهة على بعضها والكفّ على بعضه، إلّا أنّه خلاف المنصرف عند إضافة بعض الأفعال إليه.

ألا ترى أنّ الكفّ الخضيب لا يطلق بمجرّد خضاب رؤوس الأصابع أو بعض من الراحة، بل يتوقّف على خضاب جميع ما دون الزند ظهراً وبطناً، وكذا الحال في إضافة الوضع على الأرض إلى الجبهة والكفّ، غاية الأمر أنّ وضع الظهر لا يكتفى به هنا، لعدم التعارف.

وأمّا البطن فيجب فيه الاستيعاب بمقتضى القاعدة إلى أن يظهر الخلاف، وقد ظهر في الجبهة لوجود النصّ، ولم يظهر هنا، والقياس ممنوع، هذا ما يمكن أن يقال

من الاستدلال للطرفين.

ولكن للنظر في كليهما مجال، أمّا الأوّل، فلأنّ إطلاق اسم اليد على أبعاضه وإن كان مسلّماً، لكن بواسطة خصوصيّة المقام يمكن انقلاب الظهور وتحقّق الانصراف إلى بعض مخصوص.

ألا ترى أنّ اليد مع صدقه على جميع ما دون الكتف إلى رؤوس الأصابع لو قيل: إغسل يدك بعد الغذاء، لا يفهم منه غسل المرفق، بل المفهوم غسل مجموع ما دون الزند حتّى الظهر، وكذا في الأمر بخضاب اليد، ولو قيل: إضرب فلاناً بيدك، كان المتبادر بواسطة التعارف المقامي خصوص الضرب بالباطن من ما دون الزند دون الظهر ودون ما فوقه.

ومن هذا القبيل ما نحن فيه، فإذا قيل: ضع يديك على الأرض فالمتعارف في مقام إلقاء ثقل البدن على اليدين ليس هو الإلقاء على المرفق أو ما فوقه، بل يختصّ بما دون الزند، وليس أيضاً الإلقاء على ظهر الكفّ، بل على البطن ولا على المسمّى ولا على الأصابع فقط، ولا على الراحة فقط، بل على المجموع من الراحة والأصابع.

وأمّا الثاني، فلأنّ هذا المعنى لا ينطبق على الاستيعاب الذي احتمله العلّامة ﷺ، فإنّ الظاهر أنّه أراد الاستيعاب الذي يضرّ به رفع بعض من إصبع واحدة أيضاً، فضلاً عن الزائد عنه، نعم لم يرد الاستيعاب الحقيقي المستلزم لوصول جميع الخلل والفرج الواقعة بين الأصابع أو الراحة، لكونه مقطوع العدم، فالمقصود هو الاستيعاب العرفي في مقابل هذا المعنى، وأمّا إذا رفع إصبعاً واحدة فليس داخلاً في الاستيعاب ولو بالمسامحة العرفيّة.

والذي نحن نقول هو المعنى الذي يكون متوسّطاً بين ما ذكره المشهور والاستيعاب الذي احتمله العلّامة، فإنّه لا ينافي ما ذكرنا رفع إصبع واحدة، فإنّه

غير خارج عن المتعارف في مقام إلقاء الثقل.

لا يقال: لعلّ نظر المشهور ليس إلى الإطلاق حتّى يرد عليه ما ذكرت من المناسبة المقاميّة الدالّة على التقييد، بل نظرهم إلى ما يستفاد من أخبار الجبهة، حيث جعل التوسعة فيها متفرّعة على مسجديّة كلّها، حيث قال عليه السلام: الجبهة كلّها موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض إلخ، فيعلم من ذلك أنّه كلّما كان وصف المسجديّة ثابتاً لمجموع ذي أبعاض يصحّ الاكتفاء ببعض أبعاضه.

لأنّا نقول: ليس مفاد قوله عليه السلام: الجبهة كلّها موضع السجود، أنّ هذه القطعة من حيث المجموع كذلك، بل المراد أنّ كلّ جزء جزء منها كذلك، وبعبارةٍ أُخرى: ليس المراد الكلّ المجموعي، بل الاستغراقي، فيكون حكماً خاصّاً بموردِه، ولا يتعدّى عنه إلى غيره.

لا يقال: يمكن الاستدلال على عدم الاستيعاب بالخبر المرويّ في تفسير العيّاشي عن مولانا الجواد عليه السلام حيث علّل وجوب كون القطع من مفصل الأصابع، لا من مفصل الزند أو المرفق بقوله عليه السلام: «فإذا قطعت اليدين دون المرفق لم يبقَ له يد يسجد عليها»[1]. ومفاده أنّه مع القطع من مفصل الأصابع يبقى له يد يسجد عليها، ولا يكون ذلك إلّا مع عدم الاستيعاب وكفاية الراحة فقط بدون ضمّ الأصابع.

لأنّا نقول: قد ذكرنا سابقاً أنّه من باب الجمع بين الحقّين والعدل والقسط كما في درهم الودعي حيث يحكم بالتنصيف لأجل الجمع بين الحقّين، فكذا هنا ينصّف الكفّ الذي بتمامه مورد حقّ الله تعالى بقطع نصفه لحقّ الناس وإبقاء نصفه

---

(١) الوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٥.

الآخر لرعاية حقّ الله تعالى، وبالجملة، لا دلالة في الرواية على أزيد من هذا المعنى، وهو غير شاهد على عدم الاستيعاب.

وأمّا الركبتان فلا حاجة لنا في فهم مفهومهما إلى الرجوع إلى اللغويّين، إذ نقطع بأنّ ما نقوله بالفارسيّة (زانو) يقول له العرب: الركبة، والظاهر أنّه ليس خصوص العظم النابت، بل هو وأطرافه جميعاً مسمّى بالركبة، وكما أنّ هذا مفهوم الركبة، كذلك عندنا بالفارسيّة وضع الركبة وطرحها على الأرض، فيقال له: (زانو زمين انداختن) وهو مفهوم مبيّن، فلا حاجة إلى الفحص عن أهل اللغة من هذا الحيث أيضاً، فإنّا نعلم أنّه لا يعتبر فيه الاستيعاب، بل لعلّه من المتعذّر أو المتعسّر، بل يكفي إيصال الزاوية السفلى منها إلى الأرض.

وأمّا الإبهامان فهما أيضاً بحسب المفهوم مبيّنان لا إجمال فيهما، فإنّهما عبارتان عن تمام الإصبعين ظهراً وبطناً وطرفاً، كما أنّ السجود عليهما أيضاً له أنحاء ثلاثة، فتارة بوضع الظهر، وأُخرى بوضع البطن، وثالثة بوضع الطرف، ومقتضى الإطلاق كفاية الكلّ، لعدم ورود ما يصلح للتقييد، وما ورد في تعليم مولانا الصادق عليه السلام لحمّاد من أنّه عليه السلام سجد على أنامل إبهامي الرجلين، قاصر عن إفادة الوجوب كما لا يخفى، وليس هنا مرسوم متعارف حتّى يوجب صرف الإطلاق إليه، وعلى فرض الشكّ فالمرجع البراءة.

ومنها: أن ينحني للسجود حتّى يساوي موضع جبهة موقفه، إلّا أن يكون علوّاً يسيراً بقدار لبنة لا أزيد، والمستند في هذا الحكم ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال عليه السلام: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ١.

وقد يناقش في سندها بوجود النهدي، وهو مشترك بين جماعة، منهم من لم يثبت توثيقه، لكن فيه أنّ الظاهر أنّ الموجود في هذا السند هو الهيثم بن أبي مسروق، بقرينة رواية محمّد بن عليّ بن محبوب عنه، والهيثم المذكور ممدوح في الرجال ويروي عنه جماعة من الأجلّاء كمحمّد بن الحسن الصفّار وسعد بن عبد الله ومحمّد بن أحمد بن يحيى، فالخدشة من جهة السند لا محلّ لها.

وقدّر العلماء رضوان الله عليهم اللبنة بمقدار أربع أصابع مضمومة، والظاهر أنّه بحسب المتعارف في ذلك الزمان كما يشاهد في الأبنية القديمة، وأمّا أنّ لفظة «بدنك» بالباء الموحّدة والنون، أو باليائين التحتانيين فالظاهر هو الأوّل وأنّ الثاني من قلم النسّاخ، والشاهد عليه أمارات:

منها: مرسلة الكليني قال ﷺ: وفي حديث آخر في السجود على الأرض المرتفعة قال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس[1]، فإنّ الظاهر أنّه إشارة إلى هذه الرواية.

ومنها: أنّ الظاهر كون المقصود تعيين مقدار الانحناء اللازم في السجود، ولا يخفى أنّه بعد مساواة مواضع الجبهة والركبتين والإبهامين لا يتفاوت الحال بين انخفاض موضع اليدين أو ارتفاعهما أو مساواتهما، فإنّه لا يختلف مقدار الانحناء في جميع هذه الصور.

ومنها: أنّ السؤال إنّما هو عن السجود على الأرض المرتفعة، لا النقطة المرتفعة في الأرض المستوية، ولا يخفى أنّه بحسب الغالب إذا كانت الأرض في موضع الجبهة مرتفعة، فكذلك تكون مرتفعة بالنسبة إلى موضع اليدين.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٣.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال في دلالة الرواية بحسب مفهوم الشرط وبحسب مقام التحديد كليهما في المنع عن الأزيد من مقدار اللبنة، وقد يقال: إنّ الاستدلال بحسب مقام التحديد فقط لا بمفهوم الشرط، لأنّ الشرطيّة مسوقة لتحقّق الموضوع، ولكن الحقّ أنّه بحسب كليهما تامّ.

أمّا التحديد فواضح، وأمّا مفهوم الشرط فلأنّ المفهوم من الشرط في أمثال المقام أنّه إذا لم يكن أزيد من مقدار لبنة فلا بأس، فالمفهوم أنّه إذا كان أزيد منه ففيه بأس، وإذن فالرواية وافية سنداً ودلالة بإثبات الحكم المذكور.

إلّا أنّها معارضة بصحيحة عبد الله بن سنان «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال عليه السلام: لا، ولكن ليكن مستوياً»[1].

وقد يقال في مقام الجمع بحمل الثانية على الاستواء العرفي الغير المضرّ في صدقه العلوّ اليسير ولو بمقدار اللبنة، فالمراد بالنفي أيضاً نفي العلوّ في مقابل هذا الاستواء، وهو منحصر في ما زاد عن مقدار اللبنة.

وفيه أنّ الارتفاع التسنيمي ولو سلّمنا أنّه بمقدار اللبنة لا يراه العرف ارتفاعاً، ولكن لا شبهة في أنّ الارتفاع التسريحي ولو بمقدار اللبنة أيضاً محسوب من الارتفاع، وقد فرض السائل أيضاً الارتفاع، وأجاب الإمام عليه السلام بنفيه على الإطلاق وإثبات الاستواء، وهو دالّ بظاهره على نفي العلوّ بمقدار اللبنة أيضاً، فينافي الخبر الأوّل.

ولكنّ الجمع ممكن بحمل الثاني على الاستحباب، ويشهد له أيضاً رواية

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

أبي بصير «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد، فقال عليه السلام: إنّي أُحبّ أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه»[1] هذا.

بقي الكلام في متن الرواية الأُولى من حيث إنّ المراد بموضع البدن الذي اعتبر عدم علوّ موضع الجبهة عنه بأزيد من لبنة ما هو، وكيف يمكن تطبيقه على فتوى الفقهاء حيث عبّروا مكانه بالموقف، فاعتبروا عدم العلوّ الزائد عن مقدار اللبنة بين موضع الجبهة والموقف، فإنّ الموقف عبارة عن محلّ استقرار البدن في حال القيام، وهو موضع القدمين.

ولكن قرينة المقام تشهد بعدم إرادة هذا المعنى في الرواية، بل المراد إمّا موضع استقرار البدن حال السجود وهو موضع الإبهامين والركبتين والكفّين، فيلزم اعتبار الاستواء وعدم العلوّ بالمقدار المذكور بين جميع المساجد السبعة، وهو خلاف ما قالوه.

وإمّا موضع استقراره حال الجلوس، فيلزم اعتبار المساواة في موضع الركبتين والإبهامين مع موضع الجبهة، وهو أيضاً خلاف ما قالوه من اختصاص ذلك بموضع القدم مع موضع الجبهة وإن كان موضع اليدين والركبتين عالياً أو سافلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ الظاهر كون المقصود من هذا التحديد تحديد الانحناء السجودي، ومن المقطوع عدم المدخليّة في ازدياد الانحناء أو قلّته، لعلوّ موضع الركبتين أو اليدين أو انخفاضهما، بل المعيار كلّه هو موضعا الجبهة والقدمين. فتى كانا متساويين حصل المرتبة الخاصّة من الانحناء، ومتى كانا مختلفين اختلف

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٢.

الانحناء كثرة وقلّة، فبهذه المناسبة المقاميّة يقال: إنّ المراد بموضع البدن موضع القدمين.

ومنه يعلم أنّ العبرة بوضعهما حال السجود، لا حال القيام، فلو كان واقفاً حال القيام على موضع منخفض، وفي حال السجود انتقل إلى الموضع المتساوي مع موضع الجبهة صحّت صلاته.

لا يقال: لو أدخل مشط قدمه الذي هو أزيد من لبنة في مكان منخفض لم يتفاوت في مقدار انحنائه بعد كون محلّ الركبتين، بل وأصل القدمين مساوياً مع محلّ الجبهة.

لأنّا نقول: هذا النزاع موضوعي، إذ بعدما فهمنا أنّ المناط تحديد الانحناء نعلم أنّ كلّ ما له مدخل في ذلك يجب، وكلّ ما لا دخل له فغير واجب، والنزاع الموضوعي وأنّ الدخيل تساوي الركبتين مع الجبهة أو أصل القدمين معها أو الإبهامين معها خارج عن عهدة المقام، مع أنّ الظاهر كون الدخل لموضع الإبهامين، إذ لارتفاع المشطين مدخل في ارتفاع العجز الموجب لازدياد الانحناء ولو فرض انخفاض محلّ الركبتين، كما أنّ لانحطاطهما مدخلاً في انحطاطه الموجب لقلّة الانحناء ولو فرض مساواة الركبتين بل وأصل القدم مع الجبهة.

فرع ـ لو وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة:

لو وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة فهل يجب عليه الجرّ، أو جاز له الرفع، وهكذا الكلام لو وضعها على النجس أو على ما لا يصحّ السجود عليه، لكونه خارجاً من أجزاء الأرض ونباتها.

والتكلّم تارةً على حسب ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن النصّ

الخاصّ، وأُخرى في ما يقال بملاحظته.

أمّا مقتضى القاعدة فاعلم أنّ مقتضاها التفصيل بين ما إذا كان ما فقد من القيود المقدّمة لحقيقة السجدة عرفاً أو شرعاً بحيث لا يتحقّق تلك الحقيقة بغير ذلك القيد، وبين ما إذا لم يكن كذلك بل معتبراً في حال السجدة وخارجاً عن حقيقتها وزائداً عليها دخيلاً في الصلاة شطراً أو شرطاً.

فإن كان من قبيل الأوّل والمفروض انتفائه في الوضع الأوّل، فلا يلزم من رفع الرأس زيادة سجدة، لما هو الفرض من تقوّم حقيقة السجدة بذلك الأمر المفقود، ولا إشكال في هذا.

إنّما الكلام في أنّه هل يجوز الجرّ في هذه الصورة، أو يتعيّن الرفع؟ الظاهر الأوّل، لعدم موجب للثاني سوى تخيّل اعتبار كون الوضع من أوّل وجوده معنوناً بعنوان السجدة، وفي هذا المقام تحقّق أوّلاً غير معنون، ثمّ يجعل معنوناً، لكنّه ممّا لا دليل على اعتباره، وإنّما اللازم إيجاد هذا العنوان، سواء كان بإيجاد الذات والوصف العنواني دفعة، أم بإيجاد الذات أوّلاً وتوصيفها بالوصف ثانياً.

وإن كان من قبيل الثاني فاللازم هو الجرّ، ولا يجوز الرفع، لاستلزامه زيادة السجدة، لفرض تحقّقها بالوضع الأوّل، والخطأ إنّما تعلّق بأمر آخر زائد على حقيقتها وإن كان شرطاً أو شطراً في الصلاة حالها، ومتى شكّ في القيد أنّه من أيّ القسمين فلا إشكال في جواز الجرّ، لأنّه المتيقّن على كلّ تقدير، كما أنّ مقتضى أصالة البراءة جواز الرفع أيضاً، هذا بحسب القاعدة.

وأمّا الأخبار فهي مختصّة بما إذا وضع الجبهة على الموضع المرتفع، وأمّا ما إذا وضع على النجس، أو على ما ليس بأرض ولا نباتها فخالٍ عن النصّ الخاصّ، وفي الفرض الأوّل اختلفت النصوص.

ففي بعضها الأمر بالرفع، وهو خبر الحسين بن حمّاد «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسجد فيقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال عليه السلام: إرفع رأسك ثمّ ضعه»[1].

وفي آخر النهي عن الرفع والأمر بالجرّ، وهو صحيحة معاوية بن عمّار «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، ولكن جرّها»[2]. والنبكة بالنون والباء الموحّدة المفتوحتين واحدة النبك وهي أكمة محدّدة الرأس، وقيل: النباك التلال الصغار.

ورواية أُخرى للحسين بن حمّاد أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له عليه السلام: أضع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع، احوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال عليه السلام: نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»[3].

والأحسن أن يقال في مقام الجمع بحمل الأمر بالرفع على كونه لمجرّد الرخصة، لكونه وارداً عقيب توهّم الحظر، والأمر بالجرّ على الاستحباب والأفضليّة، فالأمران كلاهما جائز، إلّا أنّ الأفضل منهما اختيار الجرّ، وهذا هو المفتى به عند الأصحاب من غير خلاف يعرف على ما نسبه الحدائق إليهم رضوان الله عليهم، خلافاً لصاحب المدارك قدس سره حيث اختار وجوب الجرّ أخذاً بظاهر خبر معاوية ابن عمّار، لصحّته، وطرحاً لخبر الحسين، لضعفه، ولكنّه بعد المجبوريّة بالعمل لا وجه له.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٢.

وأمّا في صورة الوضع على النجس أو على ما ليس بأرض ولا نبات فاختار فيها صاحب الحدائق أيضاً جواز الرفع، نظراً إلى بطلان الوضع الأوّل وعدم صيرورتها امتثالاً للأمر بالسجدة، فلا يقع الثاني تكراراً للسجود المأمور به، ولكنّه خلاف ما ينسب إلى الأصحاب من الفتوى بوجوب الجرّ.

وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة أنّه لو أحرز أنّ الفائت قيد للسجود الصلاتي وأنّ ما وقع ليس امتثالاً له جاز الرفع، لعدم كون الثاني تكراراً للسجود الصلاتي، وإن أحرز أنّ الفائت اعتبر قيداً للصلاة، غاية الأمر محلّه السجود وجب الجرّ إن أمكن لتحصيله، وأمّا الرفع فهو مستلزم للزيادة العمديّة للسجود.

وحينئذٍ فإن أمكن الجرّ وجب، وإلّا بنى على اغتفار السهو عن ذلك الفائت وأنّ دليل الاغتفار يشمل الشرائط، أو يخصّ الأجزاء، فعلى الأوّل يحكم بالصحّة فينتصب جالساً، وعلى الثاني يحكم ببطلان الصلاة، هذا مع إحراز أحد الطرفين.

وأمّا لو شكّ في مورد بعد القطع بوجوبه في السجود في أنّه هل اعتبر قيداً في السجود أو في الصلاة في هذا المحلّ، فلا إشكال في جواز الجرّ، للقطع بالصحّة معه على كلّ تقدير، وإنّما الإشكال في الرفع.

فقد يقال بجوازه أيضاً، لأنّا نقطع بامتثال تكليف السجود، سواء كان مطلقاً أم مقيّداً، إذ لو كان مطلقاً فقد امتثلناه بالمرّة الأولى، وإن كان مقيّداً فقد امتثلناه بالثانية، وكذلك نقطع بتحصيل ذلك القيد الواجب، نعم يحتمل حصول الزيادة بهذه المرّة الثانية، وهو أيضاً مدفوع بأصالة عدم تحقّق الزيادة، فحال صورة الشكّ حال صورة إحراز الدخالة في السجود.

ولكنّ الحقّ أن يقال بلزوم الاحتياط بالاقتصاد على الجرّ، لأنّ المقام من

موارد الشكّ في مقام الامتثال بعد القطع بثبوت التكليف، ومعلوم أنّه مجرى الاشتغال، فإنّا نعلم بأنّا مكلّفون بوضع الجبهة على الطاهر مثلاً في ضمن السجود الصلاتي، ونشكّ في أنّ السجود الصلاتي هل اعتبر صرف الوجود بلا قيد حتّى يكون حاصلاً بالمرّة الأُولى، وعلى هذا التقدير يكون الوضع على الطاهر في المرّة الثانية وضعاً حاصلاً في غير السجود، وقد كان الواجب إيجاده في ضمنه، أو اعتبر مقيّداً بقيد طهارة المحلّ حتّى يكون غير حاصل بالمرّة الأُولى وحاصلاً بالثانية، وعلى هذا التقدير يكون وضع الجبهة في المرّة الثانية امتثالاً للتكليف المعلوم، لأنّه وضع حاصل في ضمن السجود.

فنحن إذا تردّدنا بين هذين الاحتمالين فكيف يصحّ لنا القناعة بمثله في مقام امتثال ما علمناه من التكليف بإيجاد الوضع على الطاهر في ضمن السجود؟ فإنّا عالمون بهذه الجهة، غاية الأمر الشكّ في أنّه اعتبر قيداً للسجود أو للصلاة، وأمّا أنّ المعتبر كون محلّه السجود الصلاتي فغير مشكوك، وهذا المعنى غير محرز مع الرفع ومحرز مع الجرّ كما هو واضح.

ويمكن أن نختار طريق آخر لوجوب الجرّ وعدم جواز الرفع في صورة الشكّ وهو أن نتمسّك بإطلاق دليل جزئيّة السجود للصلاة، فإنّا إذا شككنا في أنّ هذا الدليل هل قيّد بطهارة المحلّ مثلاً بأن يكون جزئيّة السجود مقيّدة بهذا القيد أو لا، صحّ لنا رفع هذا الشكّ بإطلاق دليل الجزئيّة وأنّ ذلك الأمر واجب مستقلّ في الصلاة كالحمد والسورة لا ربط له بهذا الجزء، غاية الأمر أُخذ فيه كونه مأتيّاً في حال السجود، فيستكشف بذلك أنّه قيد للصلاة، وقد عرفت أنّه مع إحراز عدم الدخالة في السجود يجب الجرّ.

لا يقال: هذا الإطلاق معارض بإطلاق دليل الصلاة.

لأنّا نقول: دليل الصلاة أوّلاً نقطع بتقييده، لأنّ قيد القيد قيد، وثانياً: لا إطلاق له، سواء قلنا بالوضع للصحيح أم للأعمّ، إذ لا تظهر الثمرة بينهما في الأصل اللفظي، وإنّما تظهر في العقلي، فإنّه على الأوّل هو الاشتغال على الأصحّ، وعلى الثاني هو البراءة على ما هو التحقيق في الأقلّ والأكثر.

ووجه عدم الأصل اللفظي عدم ورود أدلّة الصلاة إلّا في مقام الإهمال كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا بالنسبة إلى غير علوّ المسجد بأزيد من المقدار المغتفر.

وأمّا العلوّ المذكور فيمكن القول فيه بالدخالة في تحديد حقيقة السجود شرعاً، وبعبارة أُخرى كونه داخلاً في مفهومه شرعاً، لا معتبراً في كونه مأموراً به.

بيان ذلك أن يقال: إنّ الانتهاء إلى حدّ معتبر في مفهوم السجود عرفاً كما قوّاه بعض في الركوع وقد تقدّم في بحثه، وهذا الحدّ كما يتحقّق عند العرف بمقدار اللبنة، كذلك بأزيد منه، وأمّا الشارع فلم يعتبر بالأزيد فالسجود عند الشارع عبارة عن الانحناء المنتهي بهذا الحدّ، فالمنتهي بما فوقه سجود عرفاً، وليس بسجود شرعاً، نظير تحديد السفر شرعاً بثمانية فراسخ، بحيث لو نقص منها ولو يسيراً ولو قدر شعيرة لم يتحقّق عنوان السفر الشرعي وإن كان سفراً عند العرف.

فالشارع تصرّف في العنوان، لا أنّه أضاف إليه قيداً في مرحلة الأمر والطلب، فيكون جواز الرفع في العلوّ الأزيد من اللبنة على حسب القاعدة.

ومن هنا ينقّح مطلب آخر وهو أنّ المستثنى في لا تعاد هو نفس السجود والركوع، أعني نفس الانحنائين المنتهيين إلى الغايتين الشرعيّتين، فإنّهما السجود والركوع عند الشارع، وليس مجموع ما اعتبر في طلبهما والأمر بهما بجعل الألف

واللام فيها للعهد، فإنّه خلاف الظاهر، بل الظاهر نفسها دون شرائطها، فلو فرض تحقّق السجود ذاتاً والسهو عن بعض الأُمور المعتبرة فيه كوضع سائر المواضع غير الجبهة كان داخلاً في المستثنى منه، وليس ذلك المسهى بركن حتّى يوجب البطلان، بل الركن نفس هذا المحدود الخاصّ، وهو الذي يوجب البطلان نقصه وزيادته ولو سهواً.

ويتفرّع عليه أنّا ولو فرض علمنا بدخالة تلك الأُمور الأُخر غير عدم العلوّ الأزيد من اللبنة في السجود لا في الصلاة صحّ القول بعدم جواز الرفع لو وقعت جبهته على فاقد القيد إذا كان السجود بالحدّ المعتبر الشرعي، أعني زائداً عن مقدار اللبنة في العلوّ عن موضع الجبهة، فإنّ السجود الركني قد تحقّق، فلو أراد الرفع لزم زيادة الركن فضلاً عمّا إذا علمنا أنّه قيد في الصلاة أو شككنا في أنّه قيد لها أو للسجود، فلا حاجة لنا إلى التشبّث بذيل قاعدة الاحتياط أو أصالة الإطلاق المتقدّمتين آنفاً.

نعم هذا كلّه بناءً على القول بأنّ الانتهاء إلى غاية معتبرٌ في مفهوم السجود، وأمّا لو لنا بعدمه وأنّ الحدّ أمر خارج عن مفهومه كالخطّ، حيث إنّ مفهومه صادق على حال ارتسامه وعدم انتهائه، كما يصدق عليه بعد الانقطاع فالحدود كالذرع ونصفه ونحوهما خارجة عن حقيقته ومفهومه، فلو فرض تقييد الأمر بالخطّ بكونه مقدار ذرع كان قيداً في المأمور به، لا في المفهوم.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنّ مفهوم الخطّ عبارة عن الذي انتهى إلى الحدّ وانقطع، فإنّه لو أمر بالخطّ وقال في مقام شرحه: إنّه ما كان بحدّ الذرع فهم منه أنّ ما عداه ليس بخطّ عنده وإن كان خطّاً عند غيره.

وبالجملة: فلو قلنا بهذا في مقامنا لا محيص عن القول بأنّ المستثنى في حديث

لا تعاد هو السجود والركوع المأمور بهما على نحو أمر بهما مع جميع القيود المعتبرة فيهما، للإجماع على أنّ زيادة السجود الغير البالغ إلى حدّ اللبنة غير مضرّة، فيجيء الحاجة إلى قاعدة الاحتياط وأصالة الإطلاق المتقدّمتين في سائر المقامات غير مسألة علوّ الجبهة بأزيد من اللبنة عند الشكّ في اعتبار الأمر المفقود في السجود أو الصلاة، كما أنّه مع إحراز القيديّة للصلاة لا إشكال في عدم جواز الرفع، لكن مع ذلك يصحّ القول في هذه المسألة أعني: مسألة العلوّ بأزيد من اللبنة بجواز الرفع على القاعدة، لأنّ الحدّ وإن كان حسب الفرض خارجاً عن المفهوم، لكنّه شيء من سنخ السجود وليس كالأمور الأخر، فيمكن استظهار كونه قيداً في السجود لا في الصلاة.

فلو فرضنا الشكّ في قول الشارع: لا يجوز السجود على غير الأرض وما أنبتته الأرض، فلا نشكّ في ظهور قوله عليه السلام: وليكن موضع جبهتك في السجود غير أرفع عن لبنة عن موضع قدمك في أنّه تقييد للسجود لا للصلاة.

ثمّ هذا إذا أمكن الجرّ، وأمّا لو لم يمكن فهل يسقط اشتراط الشرط الفائت لعدم إمكان تداركه، أو يحكم ببطلان الصلاة، لأنّ مقتضى إطلاق الشرطيّة عدم اختصاصها بحال الالتفات والاختيار، فإن جاز لزم فوت الشرط المذكور، وإن عاد لزم زيادة السجود عمداً، وقد قوّاه شيخنا المرتضى قدس سره.

لكن استشكل عليه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه بأنّه قدس سره إن جعل الفاقد للشرط من السجود الواقع في المستثنى فاللازم الحكم باغتفار الشرط، وإن كان شرطاً للسجود وكونه داخلاً في المستثنى منه، وإن جعل السجود المستثنى خصوص الجامع للأجزاء والشرائط فإطلاق الشرطيّة صحيح، ولكن لا معنى لعدم جواز الرفع معلّلاً بحصول الزيادة للسجود.

إذا ارتفعت الجبهة عن المسجد قهراً

ولا بأس بالتعرّض لحال فرع مبتلى به، وهو ما إذا ارتفعت الجبهة عن المسجد قهراً وبغير اختياره، وتفصيل الكلام فيه أنّه تارةً يكون مضطرّاً في الوقوع الثانوي، وأُخرى مختاراً في الإبقاء والعود، فعلى الأوّل لا كلام في أنّ هذا الوقوع الثانوي ليس سجوداً ثانوياً، لاحتياجه إلى القصد، والمفروض عدم اقترانه به.

وهل هو عود للسجدة الأُولى أو فعل لغو وقع قهراً؟ وتظهر الثمرة في وجوب الذكر والطمأنينة على الأوّل وعدمه على الثاني.

وعلى الثاني يبتني الكلام فيه على القول بأنّ الوقوع الثانوي هل هو عود للسجدة الأُولى عند الاضطرار أو لا، فعلى الأوّل يجب تحصيله في حال الاختيار للتمكّن من تحصيل الذكر والطمأنينة في محلّها، وعلى الثاني لا يجب، وعلى كلّ حال لا وجه للتفصيل بين وقوعه مضطرّاً أو مختاراً في الحكم بالوحدة مع الأوّل وبالتعدّد مع الثاني، إذ لا مدخليّة للاضطرار والاختيار في الاثنينيّة والوحدة.

وعلى هذا فإن تردّدنا بين الأمرين أعني: كون الوقوع ثانياً عوداً أو شيئاً أجنبيّاً فلا إشكال في طريق الاحتياط في صورة الوقوع الاضطراري، لأنّه يأتي حينئذٍ بالذكر والطمأنينة بقصد الاحتياط والرجاء، لأنّه إمّا سجود فوقعا في محلّهما، وإمّا لا سجود فلا يضرّ الإتيان بهما بقصد الرجاء كما هو واضح.

إنّما الكلام في صورة الاختياريّة، فإنّ أمره دائر بين الوجوب والتحريم الوضعيّين، لأنّه إمّا واجب إن كان عوداً، وإمّا مانع إن كان غيره، لأنّه إذا أتى به بقصد عود السجود الأوّل وكان واقعاً غير العود كان سجوداً زائداً، والمفروض

وقوعه عن عمد، وهو من الموانع، وإذن فالاحتياط اللازم في حقّه هو الإتيان بالصلاة بأحد النحوين ثمّ الاستئناف من رأس.

ويمكن استظهار الوجه الأوّل أعني كونه عوداً من الخبر المرويّ عن الاحتجاج وكتاب الغيبة للشيخ قدس سره عن محمّد بن أحمد بن داود القمّي «قال: كتب محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى الناحية المقدّسة (عج) يسأل عن المصلّي يكون في صلاة الليل في ظلمة فإذا سجد يغلط بالسجّادة ويضع جبهته على مسح أو نطع فإذا رفع رأسه وجد السجّادة هل يعتدّ بهذه السجدة أم لا يعتدّ بها؟ فوقّع عليه السلام: ما لم يستوِ جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة»[1].

وهذه الرواية لا تصلح دليلاً للقول بالرفع في المسألة المتقدّمة أعني: من وضع جبهته على ما لا يصحّ، حيث اخترنا وجوب الجرّ، واختار صاحب الحدائق قدس سره جواز الرفع، وذلك لأنّ الرواية مصرّحة بأنّ الاستواء جالساً لا يجوز، وبغير الاستواء يجوز، ومعلوم أنّه لا فرق عند القائل المذكور بين الاستواء وغيره.

فالرواية ناطقة بأنّ الاستواء لا يجابه ازدياد السجود غير جائز، وأمّا غيره، والظاهر أنّ المراد به عدم الخروج عن حدّ صدق اسم السجود، فحيث لا يوجب الازدياد فلا بأس، فكيف يشهد الرواية لمن يذهب إلى أنّ السجود الثاني ليس بزيادة، لعدم الاعتداد بالسجدة الأُولى مع تنصيصها بالاعتداد بها، ولهذا قال: ما لم يستوِ إلخ الذي مفاده أنّ الاستواء غير جائز.

وبالجملة، فالرواية ظاهرة في أنّ العود إلى السجدة تتميم لها وليس شيئاً مستأنفاً، ولم يعلم إعراض الأصحاب عن مضمونها أيضاً، فلا بأس بالقول به، وعليه فلا بأس بمثل ذلك اختياراً أيضاً، لتحصيل الأسهل أو الأفضل، والله العالم.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٦.

ومنها: الذكر، وقد مرّ تفصيله في الركوع، فإنّ الكلام فيه هو الكلام بعينه، إلّا أنّه يبدّل هنا كلمة العظيم في التسبيحة الكبرى بكلمة الأعلى، وبقيّة الكلام كما تقدّم حرفاً بحرف، فلا حاجة إلى التطويل.

الطمأنينة في السجدة

ومنها: الطمأنينة بمقدار الذكر الواجب.

وقد يستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «وتجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»[1].

والحقّ عدم الدلالة، فإنّ الطمأنينة التي يكون المدّعى في المقام إثباتها استقرار جميع أعضاء البدن حال الذكر، والرواية لا تدلّ إلّا على تمكين خصوص الجبهة ولو مع تزلزل غيرها، فالعمدة هو الإجماع.

ولكن يقع الكلام في أنّ الطمأنينة مضافاً إلى شرطيّتها للذكر هل يكون شرطاً للسجدة أيضاً أو لا؟ وتظهر الثمرة في ما إذا عجز عن الذكر رأساً وقلنا بسقوطه عنه، فعلى القول الأوّل لا يجب عليه المكث بمقدار الذكر، وعلى الثاني يجب.

والظاهر أنّ المرجع في هذا الشكّ هو البراءة، لكونه في التكليف الزائد، إذ نقطع بالشرطيّة بالنسبة إلى الذكر كما في سائر أقوال الصلاة، حيث إنّ الإجماع قائم على اشتراط الطمأنينة في جميعها، وإنّما نشكّ في أنّه مضافاً إليه هل لها شرطيّة في السجدة أيضاً أو لا، ومن المعلوم أنّ المرجع حينئذٍ البراءة بناءً على ما هو التحقيق في الأقلّ والأكثر.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

ومنها: الجلوس بعد السجدة الأُولى مطمئنّاً، والمخالف هم المخالفون، حيث إنّ المحكيّ عن أبي حنيفة أنّ القدر الذي يجب أن يرفع ما يقع عليه اسم الرفع، ولو رفع بمقدار ما يدخل السيف بين وجهه وبين الأرض أجزأه. وربما قالوا: الرفع لا يجب أصلاً، فلو سجد ولم يرفع حتّى حفر تحت جبهته حفيرة فحطّ جبهته إليها أجزأه.

وأمّا علماؤنا فظاهرهم وجوب رفع الرأس معتدلاً لأجل نفسه، لا للمقدّميّة للتعدّد بين السجدتين.

وكيف كان تدلّ عليه صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «وإذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتّى ترجع مفاصلك، وإذا سجدت فاقعد مثل ذلك، وإذا كنت في الركعة الأُولى والثانية فرفعت رأسك من السجود فاستتمّ جالساً حتّى ترجع مفاصلك»[1].

ودلالتها على المطلب واضحة، إلّا أنّه لم يعلم وجه التقييد بقوله عليه السلام: وإذا كنت في الركعة الأُولى والثانية إلخ، فإنّه حكم سارٍ في جميع الركعات ولا اختصاص له بالأُوليين.

ولعلّ العامّة كانوا يفرّقون بين الأُولى وغيرها، فالغرض الإشارة إلى ردّهم، وذكر الثانية من باب المثال، ووجه تخصيصها بالذكر اشتمال الصلوات كلّها عليها دون الثالثة والرابعة، فالمقصود أنّه لا فرق بين الأُولى والركعة الأُخرى في هذا الحكم، والله العالم.

ومنها: وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه من الأرض وما نبت منها غير المأكول والملبوس على ما مرّ في بحث المكان.

ومنها: طهارة موضع الجبهة، وقد مرّ أيضاً تفصيله في ذلك البحث.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.

مسائل

الأُولى

يشترط مباشرة الجبهة لما يصحّ السجود عليه، فلو كان هناك مانع أو حائل عليه أو عليها وجب رفعه، والدليل عليه كونه داخلاً في مفهوم السجود على الأرض ووضع الجبهة عليها.

ولو شكّ في وجود الحاجب فهل يجري أصالة العدم فلا يعتدّ بهذا الشكّ ولا يجب البحث عنه؟ الظاهر عدم جريانه بمعنى الاستصحاب، لكونه مثبتاً، كما في باب الوضوء، فإنّه لا يثبت بأصالة عدم الحاجب هنا عنوان إلصاق الجبهة، كما لا يثبت بها هناك عنوان إيصال الماء للبشرة، وكما في استصحاب بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين الذين أحدهما نجس والآخر طاهر، فإنّه لا يثبت السراية والتأثير، والمفروض ثبوت الأثر لهذا العنوان، غاية الفرق أنّ هذا استصحاب أمر وجودي ومقامنا استصحاب أمر عدمي، هذا لو أُريد بهذا الأصل الاستصحاب.

وأمّا لو أُريد به الأصل العقلائي بدعوى أنّ بناء العقلاء في كليّة الحادثات على عدم تحقّقها كما في أصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وأصالة عدم السهو والنسيان، وعلى هذا فالمثبت منه أيضاً حجّة كما في أصالة عدم القرينة.

ففيه أنّ ثبوت البناء في جميع موارد الشكّ في وجود الحاجب وعدمه، حتّى في

ما كان في معرض الوجود في غاية الإشكال، بل ممنوع، مثلاً لو كان شغل أحد التعجين، فاحتمل وجود بعض أجزاء العجين على جبهته فلا نسلّم أنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء.

نعم لو كان تاجراً أو طالباً للعلم مثلاً فاحتمل مثل ذلك أمكن أن يقال بوجود البناء، وهذا وإن كان مقارناً غالباً مع الاطمئنان والظنّ الشخصي بالعدم، لكن لا يبعد أنّ الميزان هو الظنّ النوعي ولو انفكّ عن الشخصي، ولعلّه المراد من عبارة حاشية شيخنا المرتضى ﷺ على نجاة العباد حيث أفتى بوجوب الفحص في الشكّ في وجود الحاجب إلّا مع غلبة الظنّ بالعدم، هذا كلّه في الحاجب الذي من غير سنخ الأرض.

وأمّا لو لصق بجبهته الطين مثلاً، فهل يجب إزالته للسجود أو لا ؟

ربما يقال بالثاني، نظراً إلى أنّ الواجب عليه السجود مع لصوق جبهته بالأرض، وهذا حاصل هنا، وأمّا لزوم كون اللصوق حادثاً مقارناً لحدوث السجود فلا دليل عليه، ومقتضى الأصل البراءة.

ويؤيّده تعليل استثناء المأكول والملبوس عن جواز السجود على نبات الأرض بأنّهما مورد توجّه أهل الدنيا، فلا ينبغي للساجد الذي هو في عبادة الله تعالى وضع الجبهة على ما هو معبود أهل الدنيا، فإنّ مقتضاه أيضاً أنّ الاعتبار بالأعمّ من الوجود الحدوثي والبقائي من السابق لحصول هذه العلّة، وهو عدم الوقوع على معبود اهل الدنيا في كليهما.

إلّا أن يقال بظهور الأمر بالسجود واضعاً جبهته على الأرض في كون القيد حادثاً بحدوث الذات وعدم كفاية بقائه من السابق.

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ هذا التبادر من جهة غلبة الوجود حيث إنّ الغالب في

من أراد السجود مع الوضع على الأرض أنّه يحدثهما في زمان واحد. ولكن ليس بحدّ يورث ظهور اللفظ، ولا أقلّ من عدم الجزم بوصوله إلى مرتبة الظهور والانصراف الذي صار بمنزلة القيد اللفظي، فإنّه مع عدم الجزم أيضاً يكون المرجع هو الأصل العملي، وحيث إنّ المورد من دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد بني على الخلاف فيه، وحيث إنّ الحقّ هو البراءة كان مقتضاها في المقام هو الحكم بالصحّة، فيكون التعليل المذكور صالحاً للتأييد، وإن كان لو فرض الجزم بالظهور المذكور فليس ذلك إلّا حكمة لا يجوز رفع اليد بسببها عن الظهور المستقرّ، والله العالم بحقائق أحكامه.

الثانية

من بجبهته ما يمنع عن وضعها على الأرض كالدمل إذا لم يستغرق جبهته، يحتفر حفيرة مثلاً ليقع السليم من جبهته على الأرض، وإن لم يمكن وضع شيء من الجبهة فالمشهور الانتقال إلى أحد الجبينين، وإن لم يمكن ذلك أيضاً فإلى الذقن.

ولكن لم يوجد على هذا الترتيب دليل من الأخبار، وإنّما المتحقّق صرف الشهرة المحقّقة والإجماعات المنقولة.

وأمّا الأخبار فبين ما لا يستفاد منه إلّا الانتقال من موضع من الجبهة إلى موضع آخر منها غير متعارف وضعه في السجود، وبين ما حكم بالانتقال إلى الذقن من ابتداء الأمر، وليس في شيء منها إشارة إلى الانتقال إلى أحد الجبينين فضلاً عن ترتيبه على الجبهة، ولا بأس بالتيمّن بذكرها، فنقول وعلى الله الاتّكال في كلّ حال:

منها: ما رواه الشيخ في الموثّق عن إسحاق بن عمّار عن بعض أصحابه عن مصادف «قال: خرج فيّ دمل، فكنت أسجد على جانب، فرأى أبو عبد الله عليه السلام أثره، فقال عليه السلام: ما هذا، فقلت: لا أستطيع أن أسجد من أجل الدمل، فإنّما أسجد منحرفاً، فقال عليه السلام لي: لا تفعل، ولكن احفر حفيرة واجعل الدمل في الحفيرة حتّى

تقع جبهتك على الأرض»[1].

ويستفاد من الرواية بحسب أُسلوب العبارة تقريره عليه السلام للراوي، حيث عتقد الجانب مسجداً، فلم يقل له أخطأت في اعتقاده مسجداً، وإنّما خطّأه في اعتقاده أنّه لا يستطيع السجود على الجبهة، فنبّهه على هذا العلاج الذي كان غافلاً عنه ولم يخطّئه في اعتقاده المسجديّة للجانب.

ألا ترى أنّه لو قال أحد: إنّي لا أستطيع السجود على جبهتي لمكان الدمل فأسجد على أُذني، فأُسلوب الجواب يقتضي أن يقال له: قد أخطأت في مقامين، أحدهما: اعتقادك أنّك لا تستطيع والحال أنّ حفر الحفيرة ممكن، والآخر: زعمك أنّ الإذن من المساجد، فإذا اقتصر في الجواب على الشقّ الأوّل علم تقريره في الشقّ الثاني، ومعنى هذا أنّ الطرف مسجد لك، هذا.

ولكنّك خبير بأنّ الاستدلال بهذا الوجه مبنيّ على كون المراد من الجبهة تمامها، فيكون المراد من الجانب هو الجبين.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من الجبهة ليس تمامها، بل خصوص ما تعارف السجود عليه منها، وهو ما بين العينين منها، وعلى هذا فيكون المراد من الجانب أحد طرفيه من الجبهة.

نعم لا بدّ حينئذٍ من حمل قوله عليه السلام: لا تفعل على الإرشاد إلى الفرد الأفضل، ويستكشف منه أفضليّة السجود على ما بين العينين من السجود على أحد الجانبين.

وبالجملة، فلا يستفاد بناءً على هذا الاحتمال في الرواية تقرير مسجديّة الجبين

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ١.

الذي يستلزم السجود عليه انحراف الوجه عن القبلة.

ومنها: ما رواه الثقة الجليل عليّ بن إبراهيم في كتابه في الموثّق عن أبيه عن الصباح عن إسحاق بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع أن يسجد عليها، قال عليه السلام: يسجد ما بين طرف شعره، فإن لم يقدر سجد على حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر، فإن لم يقدر فعلى ذقنه، فقلت: على ذقنه؟ قال عليه السلام: نعم، أما تقرأ كتاب الله عزّ وجلّ: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً ﴾»[1].

وهذه الرواية أيضاً لا يستفاد منها إلّا العدول عن الأفضل إلى غيره عند تعذّر الأفضل، لا عن المسجد إلى ما ليس بمسجد حال الاختيار، نعم الفقرة الأخيرة يكون عدولاً إلى ما ليس بمسجد اختياري، وذلك لأنّ السائل فرض القرحة بين العينين وعدم الاستطاعة من السجدة عليها، فعيّن عليه السلام له ما بين طرف الشعر، وإلّا فالحاجب الأيمن، وإلّا فالأيسر، ولا يخفى دخول كلّ ذلك في الجبهة عند العرف، فإنّ القصاص داخل في الجبهة وكذا الحاجبان، فليس في الرواية من هذه الجهة حكم بالسجود على غير الجبهة العرفيّة، نعم هو غير الجبهة التي يتعارف السجود عليها وهو ما يحاذي الأنف منها.

وبالجملة، فالرواية كالرواية الأُولى ساكتة عن اسم الجبينين.

ومنها: ما رواه في الكافي عن عليّ بن محمّد بإسناده «قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عمّن بجبهته علّة لا يقدر على السجود عليها، قال عليه السلام: يضع ذقنه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٣، والآية في سورة الإسراء: ١٠٧.

على الأرض، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً ﴾»[١].

وهذه الرواية كما ترى متّحدة المفاد مع الروايتين المتقدّمتين على ما عرفت من عدم دلالتهما على الجبينين، بل الأُولى غير متعرّضة لغير الجبهة العرفيّة، والثانية متعرّضة بعدها للذقن مثل هذه الرواية، وإطلاقها شامل لما تمكّن من السجود على أحد الجبينين وما لم يتمكّن.

ومنها: ما عن كتاب الفقه الرضوي عليه السلام «قال: فإن كان في جبهتك علّة لا تقدر على السجود أو دمل فاحفر حفيرة، فإذا سجدت فاجعل الدمل فيها، وإن كان على جبهتك علّة لا تقدر على السجود من أجلها فاسجد على قرنك الأيمن، فإن تعذّر عليه فعلى قرنك الأيسر، فإن تعذّر عليه فاسجد على ظهر كفّك، فإن لم تقدر عليه فاسجد على ذقنك، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً ﴾ إلى قوله تعالى: ويزيدهم خشوعاً»[٢].

والتعبير بالقرن في هذه الرواية أيضاً محتمل الانطباق على ما ذكرنا من العظم النابت في طرفي الجبهة الذي يكون الجبين من ورائه، محاذياً لطرف الحاجب المتمائل إلى السفل، فلا يكون الترتيب أيضاً إلّا بين الأفضل وغيره.

نعم زاد فيها السجود على ظهر الكفّ أيضاً وهو من المساجد الاضطراريّة عند تعذّر المسجد الاختياري، فمن الممكن أنّه إذا تعذّر أو تعسّر السجود على الأرض وما نبت منها لأجل إيذائها الجبهة جاز له السجود على ظهر الكفّ.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١. والآية في سورة الإسراء: ١٠٧.

لكونه ليناً لا يوجب الأذى.

فعلم أنّ شيئاً من أخبار الباب لا يستفاد منه حكم الجبينين، فانحصر مدركه في الإجماعات المنقولة، وهي قد ثبت في الأُصول عدم حجّيتها.

وحينئذٍ فإن أراد الاحتياط في مقام العمل أتى بسجدتين بعنوان الرجاء والاحتياط، إحداهما على أحد الجبينين، والأُخرى على الذقن إن لم يمكن وضع كليهما معاً في سجدة واحدة، كما أنّه يجوز أيضاً جرّ وجهه من السجدة الأُولى ووضع الذقن أو أحد الجبينين، وليس الرفع والوضع مستلزماً لزيادة السجدة إذا كان مأتيّاً به بعنوان الاحتياط والرجاء، كما أنّ القصد المعتبر في السجود أيضاً حاصل بذلك، فإنّه يكفيه القصد الإجمالي إلى ما كان من أحد هذين الفعلين هو السجود المأمور به واقعاً في علم الله تعالى.

الثالثة

ومن الأُمور التي قيل بوجوبها : الجلوس بعد السجدة الثانية مطمئناً، وهي جلسة الاستراحة، ونسب القول بوجوبه إلى سيّدنا المرتضى قدس سره.

واستدلّ له بما رواه الشيخ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال : إذا رفعت رأسك من السجدة الثانية في الركعة الأُولى حين تريد أن تقوم فاستوِ جالساً ثمّ قم»[1].

واعترضه في المدارك بأنّه معارض بما رواه الشيخ عن زرارة «قال : رأيت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعا رأسيهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا»[2] قال : والسندان متقاربان، انتهى.

وربما تحمل هذه الرواية على التقيّة، لما رواه الشيخ في التهذيب عن الأصبغ بن نباتة «قال : كان أمير المؤمنين إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ، ثمّ يقوم، فقيل له : يا أمير المؤمنين، كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٢.

نهضوا أي على صدور أقدامهم كما ينهض الإبل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنّما هذا من توقير الصلاة»[١].

وما رواه زيد النرسي في كتابه، «قال : سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة، ثمّ بادر بركبتيك إلى الأرض قبل يديك وابسط يديك بسطاً واتّكِ عليهما، ثمّ قم، فإنّ ذلك وقار المؤمن الخاشع لربّه، ولا تطش من سجودك مبادراً إلى القيام كما يطيش هؤلاء الأقشاب في صلاتهم»[٢].

وما رواه الصدوق في الخصال بسند معتبر عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام «قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : إجلسوا في الركعتين حتّى تسكن جوارحكم، ثمّ قوموا، إنّ ذلك من فعلنا»[٣].

وعورض أيضاً دليل الوجوب بما رواه الشيخ في التهذيب عن رحيم «قال : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : جعلت فداك، أراك إذا صلّيت رفعت رأسك من السجود في الركعة الأُولى والثالثة وتستوي جالساً، ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع ؟ قال عليه السلام : لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، إصنعوا ما تؤمرون»[٤].

وأُجيب عنه أيضاً بالحمل على التقيّة، إذ لا شبهة في مرجوحيّة ترك الجلوس، فلم يكن أمرهم عليهم السلام به وإلزامهم في هذا الخبر بموافقة ذلك الأمر إلّا لأجل التقيّة.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٢) مستدرك الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) مستدرك الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٤) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

وحينئذٍ فيشكل صرف ما كان ظاهره الوجوب عن ظاهره لذلك، ولكن إطلاق الأمر به رعاية للتقيّة مع عدم مسيس الحاجة إليها إلّا أحياناً، وكذا عدم تعارفه واشتهاره في عصر الرضا صلوات الله عليه بين من يأتمر بأوامره من أقوى الشواهد على أنّه ليس من المهمّات التي لا يجوز الإخلال بها بلا ضرورة ملجئة إليه، بل هو من الآداب التي ينبغي رعايتها مهما أمكن، هذا ما يقال في هذا المقام في توجيه الأخبار المذكورة.

قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه على رؤوس العباد: إنّ الحمل على التقيّة معناه طرح السند، وهو متأخّر رتبة عن الجمع الدلالي، فلو كان بين الخبرين جمع عرفي فلا وجه للحمل المذكور، فإنّه في الحقيقة ليس بجمع، بل طرح.

وحينئذٍ فنقول: ظاهر الأمر في الخبر الأوّل وإن كان هو الوجوب، إلّا أنّ فعل الإمامين عليهما السلام الذي حكاه زراره نصّ في جواز الترك، بل لعلّ ظاهر العبارة كون ذلك صادراً منهما عليهما غير مرّة، فإنّه ظاهر قوله: إذا رفعا رأسهما إلخ، إذ لا يقال مثل هذه العبارة إلّا في مورد تكرار العمل كثيراً، فكيف يكون مثل ذلك للتقيّة؟

وأيضاً فإنّ العامّة لم يكن الجلوس عندهم محظوراً، غاية الأمر كانوا لا يرون بتركه بأساً، لا أنّهم جعلوه سنّة، ولا يكون مجرّد فعل أبي بكر وعمر من باب الاتّفاق موجباً لكونه سنّة عندهم.

وكذا يُبَعِّدُ حمل الخبر الأخير على التقيّة إطلاق قوله عليه السلام: إصنعوا كما تؤمرون، مع أنّ التقيّة ليست مبتلى بها إلّا أحياناً، هذا لو أُريد تقيّة السائل، وإن أُريد تقيّة الإمام عليه السلام فينافيه فعله عليه السلام، فإنّه كان في عمله مخالفاً لهم، فكيف راعى التقيّة في الفتوى؟

وبالجملة، الحمل على التقيّة مضافاً إلى عدم المورد له يأبى عنه المقام أيضاً.

فالأحسن حمل الأمر في الخبر الأوّل على الفضل والاستحباب، ولا ينافيه رواية زرارة الحاكية المشتملة على قوله: إذا رفعا رأسهما، لإمكان حمله على رؤية ذلك منهما دفعة، غاية الأمر أنّه خلاف الظاهر، ولا بأس به بعد ذلك الحثّ الأكيد الذي ورد في الأخبار برعاية الجلسة المذكورة المانع عن إبقاء هذا الظاهر بحاله.

ويشهد للاستحباب أيضاً التعليل بالتوقير وعدم الطيش وأنّه وقار المؤمن الخاشع لربّه وأنّه من فعلنا، فإنّ هذه الألسنة لسان الاستحباب كما لا يخفى.

ولا ينافيه إطلاق الجفاء على تركه في قوله عليه السلام: إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، فإنّ إطلاق الجفاء في ترك المستحبّات كثير في الأخبار، كما ورد في ترك زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله وغيره ممّا يظهر للمتتبّع، وإذن فالقول بالاستحباب لا يخلو عن قوّة.

وأمّا قول الرضا صلوات الله عليه: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، إصنعوا كما تؤمرون، فليس المراد به ما ذكروه من التقيّة، بل المراد منه أنّ وظيفتكم أن تستفيدوا الإيجاب من لفظي وقولي وأمري، لا أن تستفيدوه من عملي، فإنّ السائل لمّا رأى مواظبته عليه السلام على هذا العمل توهّم الوجوب، فلهذا سأله عليه السلام: إنّا أيضاً نصنع كما تصنع؟ فأجابه عليه السلام بقوله: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، وإذن فلا منافاة له مع الاستحباب أصلاً.

الرابعة

لا بأس بالسجود على غير الأرض وشبهها مثل الفراش في حال التقيّة، ولا يجب التفصّي عنها بالذهاب إلى مكان آخر، نعم لو كان في ذلك المكان مندوحة بأن يصلّي على البارية أو نحوها ممّا يصحّ السجود عليه وجب اختيارها. فها هنا دعويان:

الأُولى: صحّة الصلاة الفاقدة للشرط أو الواجدة للمانع إذا كانت لتقيّة وإجزائها عن الأمر الصلاتي، لا صرف المعذوريّة مع بقاء التكليف بحاله بحيث متى زال العذر اقتضى الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

والثانية: توسعة الأمر في هذا الباب على خلاف سائر الأعذار، حيث يدور الأمر فيها مدار الحاجة والضرورة الغير المتمكّن عنها التفصّي ولو بتأخير العمل إلى آخر الوقت، وأمّا هنا فتى تحقّقت التقيّة ولو كانت في أوّل الوقت جاز العمل بمقتضاها ولا يجب الصبر إلى آخر الوقت، لرجاء زوالها، بل أو القطع به.

أمّا الدعوى الأُولى فلها طريقان:

الأوّل: دعوى اختصاص الأدلّة الأوّليّة المتضمّنة لجعل الشيء شرطاً

أو مانعاً ولو لضمّ البعض إلى بعض بصورة التمكّن من فعله وتركه بحيث كان مقتضاها نفي الشرطيّة عند الاضطرار إلى الترك، ونفي المانعيّة عند الاضطرار إلى الفعل، فيكون أحد أفراد الاضطرار التقيّة التي منشؤها الخوف على نفسه أو غيرها، بحيث يصدق عليه بعد ملاحظة تكليفه بحفظ النفس ودفع الضرر أنّه ملجأ وغير متمكّن من تحصيل ذلك الشرط أو ترك ذلك المانع، فتكون صلاته بذلك صحيحة.

وعلى هذا يشكل الأمر في موارد قام الدليل على الشرطيّة أو المانعيّة المطلقتين كما لو اقتضى التقيّة مثلاً الصلاة بالتيمّم على التراب النجس، فإنّ أصل الطهارة بالأعمّ من المائيّة والترابيّة من الشرائط المطلقة الغير المختصّة بحال الاختيار، وقد لزم فوتها في المثال.

والطريق الثاني ـ وهو أعمّ نفعاً، لنفعه في مثل المثال من الشرائط المطلقة أيضاً ـ: دعوى أنّ المستفاد من أدلّة الترخيص الوارد من الشارع في مورد الشرط والمانع في مقام التقيّة إمّا عموماً وإمّا خصوصاً بعد ملاحظة عدم تحقّق تكليف نفسي في الموردين حتّى يرجع الترخيص المذكور إلى رفعه، بل الثابت بمجرّد الإيجاب الوضعي في الشرط، والمنع الوضعي في المانع، أنّ الشارع أسقط ذلك الشرط عن الشرطيّة، وذلك المانع عن المانعيّة، فالترخيص في هذا المقام عبارة عن رفع ما كان فيه من الوضع، كما كان المراد به في مقامات التكليفات النفسيّة رفع ما كان فيها من تلك التكاليف.

وأمّا ما يدلّ عليه: فما رواه ثقة الإسلام عن الثقة الجليل عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أُذينة، عن إسماعيل الجعفي ومعمّر بن يحيى بن سالم ومحمّد بن مسلم وزرارة «قالوا: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: التقيّة في كلّ شيء

يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»[1].

بتقريب أنّ الحلّية عبارة عن رفع المنع، ففي ما إذا كان المنع نفسيّاً كان رفعه مفيداً أثر الإباحة وعدم الحرج في الفعل. وفي ما كان غيريّاً فرفعه عبارة عن صحّة العمل الواجد له، وكذلك حال الترك الممنوع، فالحلّية هنا للأعمّ من الحلّية التكليفيّة والوضعيّة، وقد استعملت كثيراً في الأخبار في موارد الوضع كما لا يخفى على المتتبّع.

نعم قوله عليه السلام: ما من شيء إلّا وقد أحلّه الله عند الضرورة، يمكن أن يقال بعدم ظهوره إلّا في التكليف.

والفرق بينه وبين الخبر السابق أنّ المتعارف في التقيّة اتّفاقها في أجزاء العبادة وشرائطها، واتّفاقها في التكاليف النفسيّة في غاية القلّة، فلو حملنا الخبر على الحلّية التكليفيّة لزم تقييده بالفرد النادر، وهو ممّا نقطع بخلافه، مع وروده بصورة العموم والكلّية، فهذا شاهد صدق على إرادة الحلّية بالمعنى الأعمّ وهو المطلوب.

وعلى هذا فلا يختصّ بباب دون باب، بل يجري في عامّة العبادات الصادرة على وجه التقيّة إمّا في شرطها أو في جزئها، فيحكم بالصحّة في الجميع، فالإفطار عن تقيّة في الصوم حاله حال الأكل عن سهو، وفي الحقيقة ليس بإفطار، نعم إذا كان الضرورة الداعية إلى الأكل غير التقيّة مثل المرض ونحوه، فحينئذ يسمّى إفطاراً معذوراً فيه، وأمّا مع التقيّة فيكون كالأكل السهوي.

---

(١) الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢، وفيه «معمّر بن يحيى بن سالم» بدل «معمّر بن سالم».

فإن قلت: لا يخلو إمّا أن يكون التقيّة تتأدّى بترك الصلاة، وإمّا لا تتأدّى إلّا بفعلها متكتّفاً مثلاً ولا تتأدّى بالترك.

فعلى الأوّل: لو اختار الفعل فهو بعد هذا الاختيار وإن كان مضطرّاً، لكنّه بالاختيار لقدرته على الترك وأداء التقيّة بذلك على حسب الفرض، ولا تصير صلاته بمجرّد ذلك مورد الرخصة من جهة التقيّة.

وعلى الثاني: فغاية ما يستفاد من أدلّة التقيّة أنّه مأذون ومرخّص في إتيان الصلاة الباطلة، وليست حالها بأولى من شرب الخمر الذي سوّغه التقيّة، وأين هذا من إسقاطها الإعادة والقضاء، بل الأمر بالصلاة الصحيحة على حالها.

قلت أوّلاً: يكفينا الإيجاب الجزئي، فالفرض انحصار رخصة التقيّة بالفرض الثاني، أعني ما إذا ألجأه التقيّة إلى الفعل مع التكتّف، ولكن نقول: ليست الصلاة الباطلة محرّمة نفساً كشرب الخمر حتّى يرجع ترخيصها إلى الإذن التكليفي، بل ممنوعة وضعاً، فالرخصة فيها معناها رفع هذا المنع الوضعي، ومعناه الإجزاء عن الأمر الواقعي، فعلم أنّ قياس المقام بالمحرّم النفسي كشرب الخمر مع الفارق.

وثانياً: نقول في الفرض الأوّل الذي يمكن أداء التقيّة بوجهين، ترك الصلاة وفعلها متكتّفاً: إنّه لا إشكال في كونه مضطرّاً بعد اختيار الفعل، فيكون موضوعاً لأخبار التقيّة، فيكون المنع الوضعي مرتفعاً.

نعم يبقى أنّ إطلاق مادّة الصلاة التامّة يقتضي بقاء مطلوبيّتها حتّى بالنسبة إليه، فيكون عاصياً من جهة تفويت المصلحة المطلقة اللازمة الاستيفاء.

لكن هذا أيضاً أوّلاً لا يضرّ بمرامنا من الإجزاء عن الأوامر الأوّلية بمعنى إسقاط الإعادة والقضاء، وثانياً: بعد ملاحظة الترغيبات والتحريضات في الأخبار

بإلقاء النفس في معارض التقيّة ومحاضرهم ومجامعهم والعبادة معهم بصورة عبادتهم ـ كما يأتي شرحه إن شاء الله تعالى في المقام الآتي ـ نعلم أنّ المصلحة الأوّليّة القائمة بالصلاة التامّة قد أُخذ في موضوعها عدم الابتلاء بالتقيّة كما أُخذ في موضوع الصلاة الرباعيّة عنوان الحضر بحيث يجوز تبديل العنوان إلى العنوان المقتضي للصلاة الفاقدة اختياراً.

ويدلّ على الإجزاء أيضاً ما رواه في أُصول الكافي بسنده عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: التقيّة في كلّ شيء إلّا في شرب المسكر والمسح على الخفّين»[1].

فإنّ استثناء المسح على الخفّين مع عدم ثبوت منع فيه إلّا من حيث الوضع دليل على عموم المستثنى منه، أعني: قوله عليه السلام: كلّ شيء، للممنوعات النفسيّة والغيريّة، ومعلوم أنّ ثبوت التقيّة في كلّ ممنوع بمعنى رفع المنع الثابت فيه، وهو مفيد للصحّة في الممنوع الوضعي، فيدلّ على رفع مانعيّة التكتّف في الصلاة وصحّة الوضوء بالنبيذ، وكذا غسل الرجلين فيه.

إجزاء العمل بالتقيّة وعدم وجوب الإعادة والقضاء

وأمّا الدعوى الثانية: وهي توسعة الأمر في هذا الباب وثبوت الإجزاء ولو مع عدم استيعابه لجميع الوقت أو إمكان ترك الصلاة رأساً، بل وثبوت المندوحة في ذلك الزمان الذي توقع فيه العمل إمّا بالذهاب إلى مكان آخر

---

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٥، نقلاً بالمضمون.

ليس فيه من يتّقي منه، وإمّا بالتمكّن من إزعاجه من مكانه حتّى يعمل بلا تقيّة، وإمّا بالتمكّن من العمل على طبق الواقع مع إظهاره صورة أنّه يوافقهم، كأن يضع إحدى يديه في قرب الأُخرى بحيث يتوهّم الرائي أنّه متكتّف بواسطة تغطيتها بالثوب.

فالظاهر الجزم باعتبار عدم النحو الأخير، فإنّ المفروض فيه إمكان الجمع بين غرض التقيّة من إظهار الموافقة معهم وإتيان الواقع، فلا داعي إلى إتيانه على وفق مذهبهم مع ذلك كما هو واضح، وليس هذا أيضاً مشمولاً للأخبار.

بقي الكلام في غيره من سائر الأنحاء حتّى ما إذا كان العذر مستوعباً لجميع الوقت، سواء كان التفصّي بترك الصلاة رأساً ممكناً أم لا، إذ لا كلام في وجوب التقيّة حفظاً لنفسه، لكن كونه مجزياً يحتاج إلى إقامة دليل.

نعم في خصوص باب الصلاة قام الدليل في هذه الصورة، وهو قولهم عليهم السلام: لا تترك الصلاة بحال، لكنّ المقصود إقامته في عامّة العبادات وفي عامّة الأحوال حتّى في ما إذا تمكّن من الإتيان في مكان خالٍ منهم، أو في ذلك المكان بنحو الإزعاج، فالمطلوب في هذا المقام إثبات الدليل على الإجزاء في جميع هذه الصور، إذ لقائل أن يقول: سلّمنا أنّ إظهار الموافقة معهم ولو مع المندوحة أمر مرغوب مستحسن، لكن أين هو من صيرورته مصداقاً لأمثال أوامر العبادة؟

حكم التقيّة في الموضوعات كالحكم بثبوت الهلال

ثمّ لا بدّ من عموم ذلك الدليل حتّى بالنسبة إلى موارد الاختلاف الموضوعي، كحكم حاكمهم بثبوت هلال ذي الحجّة بالبيّنة العادلة عندهم إذا

لم يثبت عند الشيعة، فإنّه لولا الدليل لا بدّ من إعادة الحجّ في القابل، لأنّه أتى بالوقوفين في غير موقعهما.

وبالجملة، المطلوب إثبات الإيجاب الكلّي في هذا المقام، كما كان المهمّ في المقام المتقدّم إثبات الإيجاب الجزئي، فإن ثبت الدليل العامّ فهو، وإلّا فلا بدّ من الوقوف في كلّ جزئي جزئي من الموارد على اتّباع النصّ الموجود فيه إن كان، كما ورد في خصوص ردّ الشعر في الوضوء، حيث إنّ ظاهر الرواية هو الترخيص فيه بمعنى رفع مانعيّته، لكنّه لا دخل له بمسح الخفّ أو غسل الرجل مثلاً، فضلاً عن باب الصلاة أو الصوم أو الوقوفين أو غير ذلك.

وحينئذٍ نقول وعلى الله التوكّل: إنّ الدليل العامّ على الإجزاء النافع لجميع العبادات والأبواب ولجميع أنحاء العذر من المستوعب وغيره مع المندوحة في غير المستوعب وعدمها، لكن لا بنحو الذي تقدّم أنّه غير مستفاد من الأخبار، وهو إتيان العمل في محضر منهم بنحو يرى أنّه يوافقهم والحال أنّه موافق الحقّ، هو الأخبار الكثيرة الدالّة على امتنان الله تعالى وتفضّله على المؤمنين بإعطاء الرخصة لهم في أن يظهروا لهم الموافقة في الأعمال مع التديّن في السرّ بالدين الحقّ.

جواز تحصيل الاضطرار والتقيّة المداراتيّة

فيستفاد من هذه الطائفة من الأخبار أنّ إيجاد عنوان الاضطرار واللابدّيّة لنفسه يكون مجوزاً، بل مندوباً مستحسناً بأن يعمل العمل في معارض التقيّة مع إمكان إتيانه مختفياً بتبديل المكان أو إزعاج الشخص أو تأخير الوقت، فضلاً عن

إمكان تركه رأساً، ثمّ بعد تحصيل الاضطرار لنفسه ومشغوليّته بالعمل يدخل تحت الإخلال المستفاد من طائفة أُخرى من الأخبار الدالّة على أنّ التقيّة في موضوع الاضطرار واللابدّية مشرّعة ورافعة للمنع الوضعي الثابت لولاها.

أمّا الطائفة الثانية فقد تقدّم جملة منها.

وأمّا الأُولى فهي كثيرة. منها: ما رواه في الوسائل عن عليّ بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني بإسناده عن عليّ عليه السلام «قال: وأمّا الرخصة، التي صاحبها فيها بالخيار، فإنّ الله نهى المؤمن أن يتّخذ الكافر وليّاً، ثمّ منّ عليه بإطلاق الرخصة له عند التقيّة في الظاهر أن يصوم بصيامه ويفطر بإفطاره ويصلّي بصلاته ويعمل بعمله ويظهر له استعمال ذلك موسّعاً عليه فيه. وعليه أن يدين الله تعالى في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الأُمّة»[1] الخبر.

وقوله عليه السلام: وعليه أن يدين الله تعالى إلخ ليس يراد به إيجاب الإعادة أو القضاء في الباطن لعمله الذي أتى به في الظاهر حتّى ينافي مع الإحلال ورفع المنع المستفاد من الطائفة الأُخرى، بل المراد أنّه في الباطن يكون على عقيدته وديانته من موالاة الأئمّة الهادين والخلفاء الراشدين سلام الله عليهم أجمعين، وإن كان في الظاهر يظهر أنّه منهم ويعمل مثل عملهم.

والحاصل أنّ عمل جانحته لا بدّ أن لا يوافق مع عمل جارحته، وأين هذا من إيجاب الإعادة والقضاء، وهو مفاد قول مولانا الباقر عليه السلام في خبر أبي بصير:

---

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٠، وراجع رسالة المحكم والمتشابه: ٣٦.

«خالطوهم بالبرانيّة، وخالفوهم بالجوانيّة إذا كانت الإمرة صبيانيّة»[١].

ومنها: ما رواه فيه عن ثقة الإسلام الكليني بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالته عليه السلام إلى أصحابه «قال عليه السلام: وعليكم بمجاملة أهل الباطل، تحمّلوا الضيم منهم، وإيّاكم ومماظتهم، ديـنوا في مـا بـينكم وبـينهم إذا أنـتم جـالستموهم وخالطتموهم ونازعتموهم الكلام بالتقيّة التي أمركم الله أن تأخذوا بها في ما بينكم وبينهم»[٢].

ومنها: ما رواه الحسن بن محمّد الطوسي رحمه الله بإسناده عـن الصـادق عليه السلام «قال: قال عليه السلام: عليكم بالتقيّة، فإنّه ليس منّا من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره»[٣].

ومنها: ما رواه ثقة الإسلام بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قال عليه السلام: ما بلغت تقيّة أحد تقيّة أصحاب الكهف أن كـانوا ليـشهدون الأعـياد ويشدّون الزنانير فأعطاهم الله أجرهم مرّتين»[٤].

ومنها: ما رواه فضّار بن معد الموسوي في كتاب الحـجّة عـلى الذاهب إلى تكفير أبي طالب عليه السلام بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «إنّ جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا محمّد إنّ ربّك يقرئك السلام ويقول لك: إنّ أصحاب الكهف أسرّوا الإيمان وأظهروا الشرك، فأتاهم الله أجرهم مرّتين، وإنّ أبا طالب

---

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٤.

(٤) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٥.

أسرّ الإيمان وأظهر الشرك، فآتاه الله أجره مرّتين، وما خرج من الدنيا حتّى أتته البشارة من الله بالجنّة»[١].

ومنها: ما رواه ثقة الإسلام بسنده عن هشام الكندي «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إيّاكم أن تعملوا عملاً نعيّر به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً، صلّوا في عشائرهم، وعوّدوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحبّ إليه من الخبأ، قلت: وما الخبأ؟ قال عليه السلام: التقيّة»[٢].

هذه ما عثرت عليه من أخبار هذا المجال، ولعلّ المتتبّع يعثر على أزيد من ذلك، ومن أراد فليراجع الوسائل في أبواب الأمر بالمعروف، والمستفاد من مجموعها محبوبيّة المخالطة والمجامعة مع المخالفين والحضور في محاضرهم، وإظهار الموافقة معهم قولاً وفعلاً.

وبعبارة أُخرى: تحصيل عنوان الاضطرار في حقّ نفسه بأن يحضر معهم في عبادتهم حتّى يضطرّ بإتيانها بصورة ما يأتونه، فيصير مجرى الطائفة الأُخرى الدالّة على الإحلال في حقّ المضطرّ ومن ليس له بدٌّ، هذا.

ولكن ربما يعارض هذه بأخبار أُخر دالّة على اعتبار عدم المندوحة حال العمل، بل ولو بترك الصلاة رأساً، أو بالصبر إلى زمان آخر، ولكن لا بدّ من رفع اليد عن الظهور الثاني، كما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره في رسالته المعمولة في التقيّة

---

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٧.

(٢) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

بواسطة القطع بأنّ الصلاة لا تترك بحال وصراحة بعض الأخبار بعدم اعتبار استيعاب العذر لمجموع الوقت المضروب للعمل، فيبقى الأخذ بالظهور الأوّل أعني: اعتبار عدم المندوحة في الجزء الذي يعمل العمل فيه من الوقت بعدم إمكان تبديل المكان أو إزعاج الإنسان الذي يتّقى منه فمع إمكان ذلك لا موقع للتقيّة ولا يشرع العمل الموافق لها.

وأظهر شيء في هذا الباب رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن إبراهيم ابن شيبة «قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفّين أو خلف من يحرّم المسح على الخفّين وهو يمسح، فكتب عليه السلام: إن جامعك وإيّاهم موضع لا تجد بدّاً من الصلاة معهم فأذّن لنفسك وأقم معهم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح»[1].

حيث إنّ مقتضى التقييد بقوله عليه السلام: لا تجد بُدّاً إلخ عدم المشروعيّة مع وجدان الحيلة بأيّ طريق أمكن، فموضوع المشروعيّة عدم إمكان الاحتيال من كلّ وجه، ولكن قد عرفت أنّه بهذا العموم حتّى بترك الصلاة رأساً، أو بالصبر عن أوّل الوقت إلى جزء آخر مقطوع بخلافه من سائر الأخبار، فيبقى اعتبار عدم إمكان الحيلة في ذلك المعين ولو بالتبديل المكاني ونحوه.

ولكن حمل الرواية على إرادة خصوص هذا الفرد من المفهوم ليس بأولى من أن يقال: إنّ المراد هو المضطريّة مع حفظ عدم تغيير المسلك وكونه مصلّياً في المسجد في وقته المعتاد له إذا كان في أصحابه، فإنّه مع حفظ ذلك أيضاً له حالتان: الأولى: أن يكون مضطرّاً إلى المماشاة مع العامّة لخوفه الضرر على نفسه مثلاً في

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

صورة الترك، لكونهم ذوي شوكة وسطوة واستيلاء على المؤمنين، والثانية: عكس ذلك، بأن يكونوا في حال الابتذال والذلّة غير مخوف منهم إيذاء وإضرار.

فالرواية يشترط في جواز إيجاد الصلاة على وجه التقيّة كونهم من القسم الأوّل حتّى يصير المكلّف مع محفوظيّة حاله وعدم تغيير وضعه مضطرّاً وداخلاً في من لا بدّ ولا محيص له عن المماشاة والمداراة وإعمال العمل بصورة عملهم، وحينئذٍ أيضاً يراعي في صلاته وظيفة المنفرد فيؤذّن في نفسه ويقيم ويقرأ كذلك، فإن أدّى ذلك إلى وقوع شيء كان مانعاً في صلاة الفرادى لولا التقيّة مثل قطع الفاتحة عند خوف فوت اللحوق بركوع الإمام مثلاً، فهذا ممّا حلّله التقيّة في هذه الصلاة ورفعت منعه الوضعي الثابت لولاها، فيكون بذلك صلاته صلاة فرادى صحيحة وإن كان بحسب الفضل والثواب ربما يكون أفضل من الجماعة الصحيحة وكالاقتداء برسول الله ﷺ في الصفّ الأوّل.

ومن هنا تقدر على هذا الجواب في كلّ رواية تشتمل على لفظة لا بدّ، أو الضرورة، أو الاضطرار، فإنّ الجواب عن الكلّ ما ذكرنا، وهو أنّه إذا فرض كونه في صورة المجامعة معهم مضطرّاً ولا بدّ له من العمل مثل عملهم فقد رخّص له الأخبار إيجاد هذه المجامعة حتّى يحصل ذلك الاضطرار، ومع تحقّق الاضطرار فالأخبار ناطقة بصحّة العمل وصيرورته مصداقاً للامتثال للأوامر الواقعيّة الأوّليّة، هذا.

وأمّا ما عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر الثاني صلوات الله عليه: «لا تصلّوا خلف ناصب ولا كرامة، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا ويشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم، ثمّ صلّوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوّعاً»[1]

---

(١) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

فلا ينافي ما ذكرناه من الإجزاء في التقيّة عن المخالفين، لإمكان اختصاص الحكم المزبور أعني: الصحّة والإجزاء بخصوص التقيّة عمّن عدا النصاب من سائر المخالفين وكون الحثّ والتحريص في حضور الجماعات المنعقدة أيضاً مخصوصاً بسائر أصنافهم ممّن عدا النصّاب، وأمّا النصّاب فحكمهم في ذلك حكم سائر الكفّار في أنّه ليس المخالفة والمراودة الصورية والحضور في جماعاتهم مرغوبة أوّلاً، وعلى فرض تحقّق الإلجاء والخوف على النفس مثلاً الداعي إلى التقيّة منهم فلا إشكال في وجوب التقيّة كالتقيّة عن سائر الكفّار، بل عن فسقة الشيعة، كما كان هو الحال في تقيّة أصحاب الكهف ومؤمن آل فرعون وسيّدنا أبي طالب عليه السلام.

ولكن من الواضح عدم جريان حكم التقيّة عن المخالفين على التقيّة عن هؤلاء، فلو دعت التقيّة منهم إلى الصلاة بكيفيّة باطلة بحيث توقّف حفظ النفس مثلاً عليها فلا إشكال في وجوبها، ولكن لا شبهة في عدم إجزائها عن الصلاة الصحيحة، فالخبر شاهد على كون النصّاب أيضاً حالهم كذلك، فلا ينافي ما ذكرنا في سائر أصناف المخالفين.

وقوله: «لا كرامة» يعني ليسوا بقابلين للإكرام ومعدودين من الإنسان ولفظة «كراميّة» مكانها الظاهر كونها تصحيفاً.

وأمّا ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم عليه السلام «قال: ولا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين، أحدهما من تثق به وبدينه وورعه، وآخر من تتّقي سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشيعته، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة والمداراة، وأذّن لنفسك وأقم واقرأ فيها، فإنّه غير مؤتمن به»[1].

---

(١) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

فالظاهر إرادة كون الرجل المتّقى منه ذا سطوة وشوكة بحيث يليق أن يخاف منه، وليس المراد به وجود الخوف والضرر في ترك الصلاة الشخصيّة خلفه وترتّب المضارّ المذكورة على تركها، بل إذا كان الرجل بتلك الصفة فالصلاة خلفه مرخّص فيها، ولو لم يترتّب على تركها ضرر، والمقصود نفي الصلاة خلف من ليس بتلك الصفة ولا يخشى من سطوته، فلا رخصة في الصلاة خلفه.

وبالجملة، هذه الرواية أيضاً متّحد المفاد مع رواية إبراهيم بن شيبة وإن كانت إرادة ذلك فيها خلاف الظاهر منها.

الخامسة

إذا نسي السجدتين أو إحداهما وتذكّر قبل الدخول في الركوع وجب العود إليها، وإن كان بعد الركوع مضى إن كان المنسي واحدة وقضاها بعد السلام، وتبطل الصلاة إن كان اثنتين، وإن كان في الركعة الأخيرة يرجع ما لم يسلّم، كلّ هذه ممّا لا كلام فيه بحسب الأدلّة ظاهراً، وربما يأتي الكلام فيها مفصّلاً.

إنّما الكلام في ما إذا تذكّر نسيان السجدة الأخيرة بعد السلام، فالمشهور الحكم ببطلان الصلاة إن كان المنسيّ اثنتين، والقضاء إن كان واحدة.

وربما يوجّه ما ذكروا بما ورد من كون آخر الصلاة التسليم، وما ورد من كون تحليلها التسليم، ولازم المحلّلية عدم لحوق ما بعده بما قبله، ولا ينتقض بما إذا سلّم في الثالثة مثلاً سهواً، حيث إنّ المحلّ قابل للحوق الرابعة، فإنّ هذا إنّما يرد لو قيل بكون جنس التسليم في أيّ محلّ وقع وبأيّ كيفيّة صدر محلّلاً.

ولكنّا لا نقول به، بل نقول: إنّ محمول المحلّلية والآخريّة يردان معاً على موضوع واحد هو التسليم الذي وقع بعد تحقّق ما به قوام بُنية الصلاة، فإذا كان في الصلاة الرباعيّة وقد سلّم في الثالثة مثلاً فليس هذا التسليم آخراً، بل وقع في غير المحلّ. وأمّا إذا أتى بأربع ركعات وإن نقص السجدتين من الأخيرة،

فإنّ قوام الركعة عرفاً بركوعها، فسلّم، يصدق أنّ هذا التسليم واقع في الآخر، فيكون محلّاً.

وبالجملة، متى تحقّق عرفاً اسم الفراغ من الصلاة فالسلام حينئذٍ متّصف بوصف المحلّليّة، ومتى تحقّق هذا الوصف فاللازم عدم بقاء المحلّ للتدارك، فيتعيّن البطلان في نسيان السجدتين والقضاء في السجدة الواحدة.

ولكن يرد على هذا الوجه ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الأعمش عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: لا يقال في التشهّد الأوّل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة هو التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت»[1].

هذا مضافاً إلى أنّه ليس صرف الفراغ وانتهاء العمل موجباً لعدم قابليّة المحلّ لتدارك ما فات، كما هو الحال في سائر الأعمال المركّبة لو فرض الإتيان بجزئها الآخر وحصل الفراغ منها، فإنّه مع عدم فوات الموالاة لو تذكّر فوات بعض أجزائها يعود ويتداركه، والمحلّ الذي لا يبقى إنّما هو المحلّ الذي يعتبر التجاوز منه في قاعدتي الشكّ بعد التجاوز والشكّ بعد الفراغ، فإنّه مع تحقّق الفراغ عرفاً لا يبقى محلّ للعود إلى المشكوك، كما لو شكّ بين الثلاث والأربع بعد التسليم.

وأمّا المحلّ الذي يحكم بتلافي المسمّى مع بقائه وبالاغتفار في غير الركن وبطلان الصلاة في الركن مع مضيّه فلا ينافيه صدق الفراغ عرفاً.

وليس المراد بمحلّلية التسليم أيضاً أنّ من أثره كونه ما به يتحقّق الفراغ، فإنّ هذا شأن كلّ جزء أخير للمركّبات، بل المقصود أنّ المصلّي كما يدخل في حريم

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

الصلاة بالتكبير فيحرم عليه المنافيات، كذلك يدخل في الحلّ بالتسليم، فيصير تلك المحرّمات عليه محلّلة، والخروج عن حريم الصلاة أمر زائد عن مجرّد الفراغ عن عمل الصلاة.

وحينئذ فمن الممكن كون هذا الأثر قد جعله الشارع من خواصّ التسليم في أيّ مكان حصل، ولا ربط له بكونه آخراً.

ولكن هذا المعنى يرد عليه ورود الأخبار الكثيرة في أنّ ناسي الركعة أو الركعتين إذا تذكّر يبني على صلاته ويأتي بما نقص، ولو كان التسليم من أثره الوضعي الإحلال والإخراج عن حريم الصلاة لما صحّ ذلك.

ويمكن أن يقال: إنّ دلالة الأدلّة الأوّليّة على ثبوت هذا الأثر الوضعي للتسليم وإن كانت غير قابلة للإنكار، ولكنّها محكومة بحديث لا تعاد، كما في سائر الآثار الوضعيّة الثابتة بحسب أدلّتها الأوّلية لذات الشيء مثل المانعيّة لكلام الآدميين، فكما يحكم بمقتضى الحديث باختصاص المانعيّة بحال الذكر، كذلك يقال باختصاص هذا الأثر للتسليم في حال الذكر أيضاً، فالتسليم الصادر عن سهو ولو في المنشأ غير موضوع للأثر المذكور. فلا منافاة له مع الأخبار الواردة في ناسي الركعة، ولا مع الخبر المتقدّم الدالّ على إثبات وصف التحليل لقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في التشهّد الأوّل، لأنّ مورده التعمّد في قول ذلك، ولازم ذلك في مسألتنا القول بصحّة الصلاة حتّى في نسيان السجدتين إذا تذكّر قبل المنافي سهواً وعمداً، وذلك لبقاء محلّ التدارك، فيأتي بالسجدتين أو بالسجدة الواحدة بعنوان التدارك، ثمّ يأتي بالتشهّد والتسليم، ثمّ بسجدتي السهو لزيادة التشهّد والتسليم الصادرين منه قبل ذلك سهواً.

ولكن لمّا كان المشهور، بل ادّعى بعض عليه الإجماع هو ما ذكرنا من

البطلان في نسيان السجدتين والقضاء في السجدة الواحدة، فلو أراد الاحتياط يأتي بالسجدة الواحدة بعنوان الاحتياط وعدم قصد الأدائيّة والقضائيّة، وكذا يأتي بالتشهّد والتسليم احتياطاً، ثمّ بسجدتي السهو بقصد ما في الذمّة، وفي صورة نسيان السجدتين يحتاط بإعادة الصلاة بعد إتيانهما مع التشهّد والسلام وسجدتي السهو.

فإن قلت: كيف يمكن القول بالصحّة في نسيان السجدتين، ومقتضى لا تعاد إلخ البطلان به؟

قلت: كلّا، ليس مقتضى لا تعاد، البطلان بمحض النسيان، بل مع فوت محلّ التدارك، والمدّعى في المقام عدم فوته بالتسليم السهوي.

فإن قلت: اللازم الحكم بكون الحدث الواقع بعد هذا التسليم داخلاً في الصلاة، لأنّ الفرض عدم إيجابه أثر التحليل والخروج من الصلاة، فقد أحدث في الصلاة وهو موجبٌ للبطلان حتّى في ما إذا نسي السجدة الواحدة أو التشهّد الأخير.

قلت: لا يخلو الحال إمّا نقول باعتبار الطهارة شرطاً في الصلاة حتّى في أكوانها المتخلّلة بين أفعالها، فالحدث غير مصلٍّ، لفقدانه شرط الصلاة، وإمّا نقول بكون الحدث قاطعاً، بمعنى أنّه يمنع من ربط ما بعده بما قبله، وعلى كلّ من هذين التقديرين لا يلزم بطلان الصلاة كما هو واضح، إلّا في صورة نسيان السجدتين، لأنّ اللازم في صورة نسيان الواحدة ليس إلّا خلوّ الصلاة من سجدة واحدة، لعدم إمكان تلافيها، إمّا لعدم كون الشخص مصلّياً، وإمّا لوجود القاطع، وقد دلّت النصوص المستفيضة بأنّ الصلاة لا تعاد من نسيان سجدة واحدة، بل يكتفى بقضائها بعد الصلاة مع سجدتي السهو.

والحاصل: ليس شأن الحدث المذكور بعد فرض عدم مخرجيّة التسليم السهوي وكون الشخص باقياً في الصلاة إلّا أحد الأمرين المذكورين، إمّا إعدام الشرط، وإمّا إحداث القاطع، وشيء منهما غير مقتضٍ لبطلان الصلاة بواسطة تلك النصوص الخاصّة الواردة في نسيان السجدة الواحدة.

وأمّا دعوى أنّ من شأن الحدث الصادر من الشخص الذي أتى بجميع أجزاء صلاته حتّى التسليم، إلّا أنّه فات منه سجدة واحدة في الركعة الأخيرة، وأوجب ذلك وقوع تسليمه في غير المحلّ، وعدم اتّصافه بوصف المحلّلية لذلك هو الإبطال لأصل صلاته، فلم يقم عليها دليل، بل مجرّد دعوى بلا بيّنة وشاهد، ولا يصير حاله كحال من أحدث قبل التسليم بدعوى أنّ السلام في غير المحلّ كالسلام، فكما أنّ الحدث الصادر قبل أصل التسليم موجب للبطلان على ما يظهر التسالم منهم عليه، فكذا هذا.

وذلك لأنّ الأخبار المذكورة جعلت هذا السلام الواقع في غير المحلّ بواسطة نسيان السجدة كالسلام في المحلّ، وقنعت مكان فعل السجدة بقضائها خارج الصلاة مع سجدتي السهو، فهذه الصلاة صلاة مشتملة على التسليم بحكم هذه الأخبار، لا خالية عنه، فلا يقاس بالصلاة الخالية عنه.

ومن هنا يظهر الحال في نسيان التشهّد الأخير حتّى سلّم، فإنّ الحكم قبل صدور الحدث ونحوه هو الإتيان به تداركاً لا قضاءً، وبعده الإتيان به قضاءً، والمحكيّ عن ابن إدريس في هذه الصورة القول ببطلان الصلاة لو أحدث بعد التسليم، ومقتضاه القول به في نسيان السجدة الواحدة من الركعة الأخيرة أيضاً.

قال في ما حكي عنه في الحدائق: لو تخلّل الحدث بين الصلاة والتشهّد الأوّل

لم تبطل الصلاة، لخروجه منها بالتسليم، ولو تخلّل بينها وبين التشهّد الثاني بطلت صلاته، لأنّ قضيّة السلام الصحيح أن يكون بعد التشهّد، فوقوعه قبل كلا سلام، فيكون حدثه قد صادف الصلاة.

واعترضه المحقّق في المعتبر فقال بعد نقل كلامه: وليس بوجه، لأنّ التسليم مع السهو مشروع، فيقع موضعه، ويقضي التشهّد، لما روى حكم بن حكيم عن الصادق عليه السلام في رجل نسي ركعة أو سجدة أو الشيء منها، ثمّ تذكّر بعد ذلك «قال عليه السلام: يقضي ذلك بعينه، قلت: أيعيد الصلاة؟ قال عليه السلام: لا»[1].

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب الخلل، الحديث ٦.

السادسة

قد صرّح الأصحاب على ما في الحدائق بكراهة الإقعاء في جلوس الصلاة، إلّا أنّه وقع الخلاف في حكمه وكيفيّته، فالمشهور بين الأصحاب هو الحكم فيه بالكراهة، بل ادّعى الشيخ في الخلاف عليه الإجماع، ونقل القول بالكراهة المحقّق في المعتبر عن معاوية بن عمّار ومحمّد بن مسلم من القدماء، ونقل عن الشيخ في المبسوط والمرتضى رضوان الله عليهما أنّهما ذهبا إلى عدم الكراهة، انتهى.

والعمدة ذكر الأخبار الواردة في المقام، ثمّ التكلّم في ما يستظهر منها، فنقول وعلى الله التوكّل وبأذيال أصحاب الكساء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين التوسّل:

منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: لا تقع بين السجدتين إقعاءً»[1].

ومنها: ما رواه الحلبي عنه عليه السلام «قال: لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ١.

السجدتين»[١].

ومنها: ما رواه في التهذيب في الصحيح على ما في الحدائق عن معاوية بن عمّار ومحمّد بن مسلم والحلبي «قالوا: لا تقع في الصلاة بين السجدتين كإقعاء الكلب»[٢].

ومنها: ما رواه الصدوق في كتاب معاني الأخبار عن عمرو بن جميع «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدتين وبين الركعة الأولى والثانية، وبين الركعة الثالثة والرابعة. وإذا أجلسك الإمام في موضع يجب أن تقوم فيه تتجافى، ولا يجوز الإقعاء في موضع التشهّدين إلّا من علّة، لأنّ المقعي ليس بجالس، إنّما جلس بعضه على بعض، والإقعاء أن يضع الرجل إليتيه على عقبيه في تشهّده»[٣] الحديث.

ومنها: ما رواه ابن إدريس قدس سره في مستطرفات السرائر نقلاً عن حريز عن زرارة «قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا بأس بالإقعاء في ما بين السجدتين، ولا ينبغي الإقعاء في التشهّدين، إنّما التشهّد في الجلوس وليس المقعي بجالس»[٤].

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ ها هنا مقامين:

الأوّل: في كيفيّة الجمع بين الأخبار ورفع التعارض عمّا بينها.

والثاني: في تفسير الإقعاء والاختلاف الواقع فيه بين الفقهاء واللغويين.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٦.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

أمّا المقام الأوّل فقد عرفت أنّ الموجود في الأخبار ثلاث طوائف: النهي المعارض بلا بأس، وهو في الإقعاء بين السجدتين، والنهي الخالص عن المعارض، وهو في التشهّدين، واللابأس الخالي عن مزاحمة النهي، وهو في جلسة الاستراحة.

فقد يقال بحمل روايات النهي على الإقعاء المنقول عن أهل اللغة، وهو الجلوس على الإليتين ناصباً فخذيه واضعاً يديه على الأرض، مثل إقعاء الكلب، بقرينة رواية المشايخ الثلاثة المصرّحة بكون المنهيّ ما كان كإقعاء الكلب، وروايات الجواز على الإقعاء بالمعنى الذي عند الفقهاء بقرينة رواية عمرو بن جميع المصرّحة بتفسيره، هذا بالنسبة إلى الجلوس بين السجدتين.

وأمّا التشهّد فظاهر روايتي معاني الأخبار والسرائر هو المنع عن الإقعاء، وليس لهاتين الروايتين بالنسبة إلى التشهّد معارض، بل في بعض الأخبار ما يؤيّدهما، مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الدالّة على النهي عن القعود على قدميه وأنّه يتأذّى بذلك، ولا يكون قاعداً على الأرض، وإنّما قعد بعضه على بعض، فلا يصبر للتشهّد والدعاء.

وفيه أنّ التفسير في رواية عمرو بن جميع ظاهر في كونه تفسيراً للإقعاء الأعمّ من كونه متعلّقاً للنهي أو للجواز، فحمله على تفسير خصوص ما كان مورداً للجواز ممّا لا وجه له.

وأمّا قرينيّة قوله في رواية المشايخ: «كإقعاء الكلب» على إرادة المعنى اللغوي أيضاً فيه ما سيأتي.

ويمكن أن يقال: إنّ هنا معنى واحداً صادقاً على كلّ واحد من إقعاء الإنسان والكلب بنحو الاشتراك، وهو عبارة عن عدم الاعتماد في حال الجلوس على جميع

الأسافل من الإست والساقين والفخذين على وجه التساوي، بل كان الاعتماد على بعضها.

وحينئذٍ فمصداق هذا المعنى منحصر في الكلب بافتراش فخذيه وانتصاب يديه، وفي الإنسان يمكن بنحوين، أحدهما: ما ذكره الفقهاء، والثاني: ما ذكره أهل اللغة، ولكن الثاني ليس مناسباً لحال الصلاة، لصعوبته، بخلاف الأوّل، بل يكون هو أسهل من غيره.

وعلى هذا فيقال: الأخبار محمولة على الجامع بين النحوين، ولا ينافيه قوله: كإقعاء الكلب، إذ المقصود هو التشبيه في أصل الفعل، لا في كيفيّته كما يقال: لا أُقرّ إقرار العبيد، ولا التعليل بأنّ المقعي ليس بجالس، إنّما جلس بعضه على بعض، لتحقّق ذلك في كليهما، أمّا في معنى الفقهاء فواضح، وأمّا في النحو الآخر فلأنّ الاعتماد على اليدين، فكأنّه جلس بعضه وهو النصف الأعلى من بدنه على بعضه وهو اليدان، وأمّا نفي الجلوس فباعتبار أنّه ليس بمتمكّن في الجلوس، بل على هيئة من يكون مستعجلاً للقيام، فالمقصود أنّه ليس جلوساً تمكّنياً وإن كان جلوساً مطلقاً، هذا في تفسير الفقهاء.

وأمّا في النحو الآخر فالمقصود نفي الكامل من الجلوس، وأمّا عدم الصبر للدعاء والتأذّي فوجودهما في كلا القسمين واضح.

وبالجملة، حمل الأخبار في طرفي الرخصة والمنع على الجامع بين القسمين ممّا لا تأباه تلك الأخبار.

وأمّا تفسيره في ذيل خبر المعاني في كلمات الفقهاء فلعلّه لأجل أنّ هذا القسم منه غالباً يقع محلاً للابتلاء بالنسبة إلى شخص المصلّي، فإنّ هذه الهيئة أنسب بحال من ينتقل من السجود إلى الجلوس، ثمّ يريد الانتقال ثانياً إلى السجود أو إلى

القيام، كما هو المشاهد من ديدن المستعجلين، وأمّا النحو الآخر فبعيد الصدور منه، ويكون خارجاً عن مورد ابتلائه بحسب الغالب.

وإذن فنقول: هذا المعنى مكروه في ما بين السجدتين، وأغلظ كراهة في حال التشهّدين، ولا كراهة فيه في جلسة الاستراحة، أمّا الأخير فلوجود دليل الرخصة فيه مع سلامته عن معارضة دليل المنع كما يعلم بمراجعة الأخبار المتقدّمة.

وأمّا أصل الكراهة في التشهّدين مع سلامة دليل المنع فيه عن دليل الرخصة فلوجود أمارات الكراهة في نفس دليل المنع من التعليلات المتقدّمة المناسبة مع الكراهة كما لا يخفى.

وأمّا وجه أغلظيّتها فللجمع بين الرخصة في ما بين السجدتين مع المنع عنه في التشهّدين في الخبر المتقدّم، وبحسب التعليلات المتقدّمة أيضاً وجهه ظاهر، حيث إنّ امتداد الجلوس فيه أزيد عمّا بين السجدتين، فلهذا يكون الجلوس المذكور الموجب للأذيّة وعدم الطاقة للدعاء أشدّ كراهة منه في ما بين السجدتين الذي لا يكون الامتداد فيه بهذا القدر.

ومنه يظهر وجه الترخيص في جلسة الاستراحة حيث إنّها ليست في الركعة الأُولى والثالثة محلاً لدعاء أو تشهّد.

ومن هنا يعلم دفع إشكال ربما يورد في المقام وهو أنّه ما وجه تقييد مورد النهي بما بين السجدتين في بعض الأخبار مع تعميمه لحال التشهّد، بل هو آكد وأشدّ كراهة.

فإنّه يقال في دفعه: إنّ النظر في هذا التقييد إلى الاحتراز عمّا بعد السجدة الثانية في ما إذا خلى عن التشهّد، فالمقصود بيان الفرق بين السجدة الأُولى والثانية في أنّ ما بعد الأُولى يحتاج إلى أزيد من الجلوس المحتاج في ما بعد الثانية، وحيث إنّ

الجلوس المذكور لا يناسب الطول فلا يناسب في ما بعد الأولى دون الثانية.

فالمراد بالإقعاء في كلام اللغويين عبارة عن الجلوس على الاليتين مع رفع الساقين والتساند إلى الظهر بأن يضع يديه على الأرض التي وراء ظهره ويعتمد عليهما.

وفي تفسير الفقهاء عبارة عن الجلوس على العقبين مع وضع صدورهما على الأرض، وخلوّ بعض الكلمات من التقييد الأخير لا يضرّ بعد كونه مفهوماً من أوّل الكلام، فإنّه بدون وضع الصدور بل وضع ظهورهما على الأرض ليس الجلوس على خصوص العقبين، بل على تمام القدمين كما لا يخفى، بل عمدته على باطنهما.

وقد عرفت السرّ في اختلاف الفقهاء عامّة من الخاصّة والعامّة مع اللغويين في تفسيره وأنّ من الممكن كون المعنى واحداً في الإنسان والكلب، وهو تخصيص الاعتماد بخصوص الاليتين على خلاف وضع المتعارف في الجلوس من كونه على تمام الساقين والفخذين والقدمين، وهو في الإنسان يتمشّى بنحوين، وفي الكلب بنحو واحد، لكنّ المبنى به من القسمين المناسب بحال المصلّي الجالس بين السجدتين أو بين السجود والقيام هو ما ذكره الفقهاء، والله العالم بحقائق الأمور، فالأحوط في مقام الاجتناب عن الكراهة اجتناب القسمين معاً.

خاتمة

في سائر السجدات

فاعلم أنّها بين واجب ومندوب، فمن الأوّل سجدتا السهو، ويأتي بيانها وبيان أحكامها إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل، ومنه السجدات القرآنيّة في العزائم الأربع، الم تنزيل، وفصّلت، والنجم، واقرأ باسم ربّك.

واعلم أنّ تمام السجدات القرآنيّة من الواجبة والمندوبة خمس عشرة، وقد دلّت الأخبار الكثيرة على الوجوب في العزائم الأربع، وأمّا الاستحباب في أحد عشر موضعاً آخر فممّا ادّعي عليه الإجماع ومقطوع به ـ على ما في المدارك ـ في كلام الأصحاب، والمهمّ الآن التكلّم في مواضع:

السجدة في العزائم

الأوّل: لا إشكال في وجوب السجدة في العزائم الأربع على القارئ والمستمع، لأنّها المتيقّن من أخبار المسألة، وأمّا السامع بدون الإنصات فقد اختلفت فيه الأنظار، فذهب الشيخ قدّس سرّه إلى عدم الوجوب عليه، وقال ابن إدريس: يجب عليه، والمنشأ اختلاف الأخبار.

فممّا يدلّ على الثاني خبر أبي بصير «قال: إذا قرأ شيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد وإن كنت على غير وضوء، وإن كنت جنباً، وإن كانت المرأة لا تصلّي، وسائر القرآن أنت فيه بالخيار، إن شئت سجدت، وإن شئت لم تسجد»[1].

والأخبار الحاكمة بالسجدة على السامع كثيرة.

وتقريب الاستدلال يحتاج إلى مقدّمة وهي أنّ الأفعال الاختياريّة التي يصحّ جعلها مورداً للتكليف على صنفين، أحدهما ما كان قوّة الفاعل في نفسها معمولة كالضرب ونحوه، حيث إنّه يصدر من قوّة الضارب، والآخر ما يكون قوّة الفاعل فيه مصروفة في مقدّماته دون نفسه، ومنه الرؤية بالعين، فإنّها ليست بصادرة عن قوّة الراني وإن كان متمكّناً من فتح العين ومن إثبات المرئي في مقابله حتّى يقع رؤيته عليه، وكذلك متمكّن من إيجاد المانع، فالاختياريّة في هذا القسم إنّما هو بواسطة اختياريّة المقدّمات والموانع، وهذا واضح.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا أُضيف الفعل الذي من القسم الأوّل إلى الفاعل المختار كأن قيل: ضرب زيدٌ، فالمتبادر منه هو الحصول عن قوّة واختيار، لا عن سهو وقهر.

وأمّا إذا أُضيف القسم الثاني كأن قيل: رأى زيد كذا، أو سمع كذا، فالمتبادر المذكور في هذا القسم ممنوع لو لم نقل بأنّ المتبادر هو الحصول القهري بلا سبق إعمال قدرة واختيار.

وحينئذٍ فإذا قيل: من سمع آية السجدة يسجد، فحمله على صورة الاستماع

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

دون السماع القهري خلاف الظاهر، مضافاً إلى إمكان كونه حملاً على الفرد النادر.

ولكن يعارض هذا الظاهر صحيحة ابن سنان «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تُقرأ؟ قال عليه السلام: لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها، أو تصلّي بصلاته، فإمّا أن يكون يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أُخرى، فلا تسجد إذا سمعت»[1]. ودلالتها على عدم الوجوب واضحة بالغة حدّ الصراحة.

والمناقشة فيها باشتمالها على قراءة العزيمة في صلاة الجماعة مع اختصاص الجماعة بالفريضة، وعدم مشروعيّة العزيمة في الفريضة، يمكن الجواب عنها بإمكان حملها على صورة الاقتداء بالمخالفين، فتكون التقيّة هي الرافعة للمنع الوضعي الثابت للسجود لولاها، على ما تقدّم تفصيل الكلام في حكم التقيّة قُبيل ذلك، هذا بحسب الدلالة.

وأمّا السند، [فربما يُخدش فيه باشتماله على محمّد بن عيسى العبيدي، وذكر ابن بابويه عن ابن الوليد أنّه قال:][2] فليس فيه إلّا محمّد بن عيسى عن يونس، وجلالة قدر يونس واضحة، وهو الذي ورد قولهم عليهم السلام: خذ معالم دينك من يونس بن عبد الرحمان.

وأمّا محمّد بن عيسى الراوي عن يونس فهو وإن حكى الصدوق قدس سره عن شيخه ابن الوليد أنّه قال: ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

(٢) ما بين المعقوفتين زائد ظاهراً.

لا يعتمد عليه، وصار ذلك سبباً لتضعيف الشيخ ﷺ إيّاه في الفهرست، إلّا أنّ الشيخ الصدوق بعد حكاية هذا عن شيخه قال: ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون: مَن مثل أبي جعفر محمّد بن عيسى؟

وقال الكشّي ﷺ: قال الفتيي: كان الفضل بن شاذان يحبّ العبيدي ويثني عليه ويمدحه ويميل إليه ويقول: ليس في أقرانه مثله.

وفي الخلاصة: الأقوى عندي قبول روايته.

وفي الوجيزة: ثقة.

وإذن فالرواية غير قابلة للخدشة لا دلالة، ولا متناً، ولا سنداً.

وحينئذٍ نقول: مقتضى الجمع بينها وبين ما تقدّم من الأوامر الظاهرة في الوجوب بالنسبة إلى السامع أحد أمرين: إمّا التصرّف في مادّة تلك الأخبار بحمل السماع فيها على الاستماع الذي عرفت بُعده، بل واستلزامه تقييد المطلق بغير الغالب، وإمّا التصرّف في متنها بحملها على الفضل والرجحان، والثاني أولى، فيكون الأقوى حينئذٍ هو الحكم بالاستحباب كما قوّاه الشيخ ﷺ.

الثاني: هل السجدة عند القراءة أو الاستماع واجبة فوراً، أو بالتراخي؟

لا بدّ من تمهيد مقال لتوضيح الحال، وهو أن يقال: إنّ القضايا الشرطيّة المشتملة على تعليق الطلب على شيء مثل قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، أو إذا أذّن المؤذّنون فصلّ، أو إذا زالت الشمس فصلّ، وأمثال ذلك وإن كانت القيد بحسب ظاهر القضيّة راجعاً إلى الهيئة، بمعنى أنّ الأمر مقيّد بحصول الشرط، لا إلى المادّة، إلّا أنّ المنساق والمتبادر العرفي منها كون زمان المأمور به أيضاً إمّا متّحداً مع زمان

الشرط، أو متّصلاً به، وهذا هو المتبادر من الإطلاق.

نعم للمتكلّم أن يوقّته بوقت خاصّ، كأن يقول: إذا جاءك زيد فصلّ عند الاسبوع الآتي بعد مجيئه مثلاً، ولكن لو لم يوقّت فالقضيّة ظاهرة في الاتّحاد أو الاتّصال، فلا يقال: إنّ القيد راجع إلى الهيئة، ومقتضاه أنّ الأمر والإيجاب يكون بعد حصوله، وأمّا أنّ الواجب ظرفه ماذا فليس القضيّة في مقام تعرّضه، بل هو كما إذا صدر الأمر بلا تعليق، فكما أنّ الأمر المنجّز ليس فيه تعرّض لزمان الفعل، فكذا هذا عند تحقّق المعلّق عليه.

إذا عرفت [ذلك] فنقول: إنّ قول الشارع: إذا قرأت أو استمعت آية السجدة فاسجد، يستفاد منه الفوريّة على حسب ما ذكرنا، فلا نحتاج إلى التشبّث بذيل الإجماع في إثبات الفور بعد وجود الظهور اللفظي.

الثالث: هل يتكرّر السجود بتكرّر سببه

إمّا بفردين من نوع واحد، وإمّا بفردين من نوعين، أو لا يتكرّر، بل يكفي إتيان سجدة واحدة عقيب الجميع؟ المسألة مبتنية على مسألة تداخل الأسباب والمسبّبات، وهي وإن قرّرت في الأُصول وحقّق هناك أنّ الأصل ما لم يقم الدليل الخاصّ على خلافه هو التداخل وجواز الاكتفاء بمسبّب واحد عقيب الأسباب المتعدّدة ولو من أنواع متفاوتة، لكن لا بأس بالإشارة إليه ها هنا.

فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ مدّعي القائلين بأصالة عدم التداخل ولزوم التعدّد يبتني على إثبات مقدّمتين:

الأُولى: أنّ السبب هو الطبيعة السارية من الشرط، لا الصرف الغير القابل

للتكرار، فيكون السببيّة منبسطة على الأفراد، بحيث يكون كلّ فرد فرد من الشرط سبباً مستقلاً للجزاء.

والثانية: أنّ المسبّب أيضاً طبيعة قابلة للتكرار، لا صرف الوجود، ضرورة أنّه بفقدان كلّ واحدة من هاتين المقدّمتين لا يبقى مجال للقول بالتكرار، كما أنّه مع تماميّتهما لا مجال لإنكاره.

أمّا الأوّل: فلأنّه إذا كان الصرف الغير القابل للتكرار في طرف الشرط سبباً، كما إذا قيل: إذا رأيت ميّتاً فقل: الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المحترم، حيث إنّ الظاهر عدم تفاوت المعنى المقصود بالشرط برؤية الأموات الكثيرة أو ميّت واحد، فالسبب غير متكرّر، فلا وجه لتكرّر المسبّب، كما أنّه إذا كان المسبّب كذلك فمن الواضح عدم الوجه لتكرّره أيضاً ولو مع تكرّر الأسباب، كما لو تكرّر الأسباب واجتمعت على قتل زيد.

وأمّا الثاني، فلأنّ كون كلّ من طبيعتي السبب والمسبّب قابلتين للتكرّر، فلا وجه لعدم التكرّر، وهل هو إلّا تخلّف المسبّب عن سببه؟

وحينئذٍ نقول: أمّا المقدّمة الاولى فيمكن الجزم بظهور الطبيعة السارية في خصوص باب الأسباب ولو بواسطة غلبة ذلك في الأسباب العرفيّة وعدم تحقّق سببيّة الصرف عندهم.

وأمّا الثانية، فهي وإن كانت سالمة عن الإشكال بأنّ المسبّب إذا كان هو الوجوب فاللازم من تكرّره شدّته، لا تكرّر الواجب، لما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره في الجواب عنه في كتاب طهارته في مسألة منزوحات البئر بما حاصله أنّ المسبّب ليس هو الوجوب، بل هو الوجود، فالشرط يقتضي لوجود الجزاء، والأمر إنّما نشأ من قبل هذا الاقتضاء، فهو متعلّق بإعطاء المقتضي ـ بالكسر ـ مقتضاه، إلّا أنّها مع

ذلك مخدوشة بأنّ الظاهر من الطبيعة الواقعة تلو الأمر هو اعتبارها بنحو الوجود الصرف المعرّى عن القلّة والكثرة والوحدة والتعدّد، بحيث يكون هذه المفاهيم خارجة عن مفهومه، كخروج الزيديّة والعمرويّة عن مفهوم الإنسان.

وتوضيح المقام أنّ الطبيعة بعدما لم يكن من حيث هي إلّا هي ولا تقبل شيئاً من الأعراض الذهنيّة أو الخارجيّة حتّى هذا العرض أعني قولنا: ليست إلّا هي، فلا بدّ من اعتبار وجود معها في قبول الأعراض إمّا ذهني وإمّا خارجي، وهذا الوجود المعتبر يكون على أربعة أنحاء:

الأوّل: اعتبار الوجود مقيّداً بقيد الوحدة.

والثاني: مقيّداً بقيد الكثرة.

والثالث: مطلقاً وبلا قيد، بأن كان الملحوظ حقيقة الوجود، ولازم كون الشيء عارضاً على الطبيعة باعتبار حقيقة الوجود هو عدم انفكاكه عنها في الخارج، كما في حرارة النار وبرودة الماء وحلّية البيع.

والرابع: اعتباره لا بنحو التقييد بخصوصيّة إمّا خاصّة وإمّا عامّة، ولا بنحو الإطلاق والسريان، بل ينتزع عن جميع الوجودات معنى واحد يكون قهري الانطباق على أوّل الوجودات، ويكون ما بعده من الوجودات لواحق وطوارئ بالنسبة إليه.

فوجود الزيد المتأخّر مثلاً عارض بالنسبة إليه، ومن المعلوم مغايرة العارض مع المعروض، فالمطلوب غير منطبق عليه.

بخلاف النحو الثالث، فإنّ وجود الزيد أيضاً كوجود العمرو المتحقّق أوّلاً وجود المطلوب، فالمطلوب يتكرّر بتكرّر الوجود، ولا محالة يتكرّر العرض العارض عليه، سواء كان من سنخ الأعراض الخارجيّة، أم من سنخ الطلب

والإرادة ومباديه من الحبّ والشوق.

ألا ترى تكرّر معروض الحرارة والبرودة بتكرّر وجود الماء والنار، ولا محالة يتكرّر العرضان المذكوران، وهكذا حبّ الإنسان للجاه والمال يتكرّر بتكرّر وجودهما، ولكنّه لا يتكرّر المطلوب على النحو الرابع، بل هو أبداً شيء واحد، والوجود الثاني والثالث والرابع إلى آخر الأفراد كلّها معدود بالنسبة إليه طارئاً وعارضاً، ومن المعلوم أنّ المعروض غير منطبق على عارضه، ولا يتكرّر بتكرّره، ولا محالة ينقطع تكرّر العرض أيضاً على الوجود الأوّل، لانقطاع المعروض عليه وعدم كون الوجود البعد نفس المعروض، بل وصفه وعارضه.

ألا ترى أنّه يقال بكثرة الأفراد: إنّ الطبيعة صارت متكثّرة، وكذلك بقلّتها يقال: صارت الطبيعة قليلة، فالذي نجعله معروضاً للقلّة والكثرة والوحدة والتعدّد هو هذا المعنى من الوجود، وإلّا فلا يتّصف شيء من الوجودات الخاصّة بالكثرة والقلّة أو الوحدة أو التعدّد، وحينئذٍ فما هو معروض التعدّد والتكرّر غير التعدّد والتكرّر لا محالة وخارج من سنخهما.

ولا يذهب عليك أنّ هذا المعنى الذي نسمّيه بصرف الوجود ليس له أثر في كلمات الحكماء ولا في كلمات غيرهم، ولكنّه أمر يساعد عليه الوجدان، ولا محيص عن القول به، فإنّ متعلّق عرض الأمر لو فرض أنّه حقيقة وجود الطبيعة بلا تقيّد بقيد أصلاً من زمان أو حال أو وحدة أو كثرة، فلا محالة يجب تعدّده بتعدّد وجودها في الخارج كما في سائر الأعراض التي يعرضها بهذا الاعتبار، ولا ينفكّ عنها خارجاً، فإنّ الانفكاك الخارجي لا محالة يكون لأجل أحد أمرين:

إمّا عدم كون الوجود المنفكّ عنه مصداقاً للطبيعة، وإمّا تقييد الطبيعة

المعروضة بخصوصيّة مفقودة في هذا المصداق، وكلاهما مخالف للفرض من كون الموجود مصداق الطبيعة وكون الطبيعة بوصف الإطلاق والسريان بلا تقييد بخصوصيّة لا خاصّة ولا عامّة.

إذا عرفت ذلك نعود إلى حكم مسألتنا ونقول: وإن كانت طبيعة السبب قابلة للتكرّر ويكون كلّ فرد فرد من القراءة والاستماع لآية السجدة سبباً مستقلاً بمقتضى القاعدة الجارية في عامّة باب الأسباب، المؤيّدة هنا بالنصّ الخاصّ أيضاً، الوارد في من يتعلّم القرآن، حيث حكم بأنّه يجب على كلّ من المعلّم والمتعلّم متى قرأ آية السجدة سجدة التلاوة، والمسبّب لهذه الأسباب العديدة أيضاً على ما أفادنا شيخنا المرتضى ﷺ وجود السجدة، لا وجوبها، إلّا أنّه لمّا كان السجدة التي هي مسبّب معروضة للأمر على ما هو الحال في متعلّق سائر الأوامر بالنحو الرابط الغير القابل للتكرار مع إطلاق الطبيعة المسبّبة وعدم تقييدها في كلّ سبب بقيد خاصّ به، مثل الإتيان بها بعنوان ذلك السبب، كما في ردّ السلام، حيث إنّ اقتضاء التسليمات العديدة ليس لصرف ردّ السلام على وجه الإطلاق، بل خصوص الردّ إلى المسلّم.

ومفروض مقامنا عدم أخذ مثل هذا التقييد في السجدة المسبّبة، بل مقتضى الكلّ هو السجدة المطلقة من كلّ جهة بنحو صرف الوجود، فحال هذه الأسباب في التأثير لهذا المسبّب بعينه مثل حال إيراد السهم على بطن زيد وضرب العمود على رأسه، حيث إنّ كلاً منهما سبب مستقلّ في حدّ ذاته لقتله، ولكن إذا اجتمعا صارا منضمّين في التأثير، لعدم قابليّة المحلّ لمسبّبين، كما أنّه لو تقدّم أحدهما كان الثاني لغواً.

نعم في ما نحن فيه لو وجد الفردان متعاقبين كان كما لو وجدا دفعة في

الاشتراك في التأثير.

نعم إذا تخلّل وجود السجدة بين فردين من القراءة أو الاستماع وجب تكريرها عقيب الثاني، وإلّا لزم انعزال الثاني عن الأثر رأساً، لعدم إمكان شركته مع المتقدّم في السجود المتقدّم عليه وجوداً.

مضافاً إلى أنّ مقتضى ظاهر القضيّة اعتبار تأخّر الجزاء عن وجود الشرط، فالمسبّب ليس مطلق السجود، بل السجود المقيّد بكونه بعد القراءة، والسجود المتقدّم فاقد لهذه الخصوصيّة، فلا يقبل للسببيّة بالنسبة إلى القراءة المتأخّرة.

وهنا فروع:

(١): هل السبب تمام الآية أو بعضها، أو خصوص لفظ السجدة؟ الظاهر الأوّل.

(٢): هل الملفّق من القراءة والاستماع حكمه حكم القراءة أو الاستماع الخالصين؟ الظاهر الأوّل، كما في الإناء الملفّق من النقدين.

(٣): لو قرأ جماعة دفعة واحدة وبصوت واحد آية السجدة، فهل يجب على المستمع سجود واحد باعتبار أنّ الاستماع واحد وإن كان الأصوات متعدّدة، كما إذا كانت الرؤية واحدة والمرئيّ متعدّداً، أو سجودات بعدد القراءات؟ الظاهر الأوّل.

الرابع: يعتبر في السجود بعد تحقّق مسمّاه ـ مضافاً إلى النيّة ـ إباحة المكان، وأمّا سائر الشرائط المعتبرة في السجود الصلاتي من الطهارة والاستقبال والستر وصفات الساتر وغير ذلك، فالحكم الكلّي فيها أنّ الأخبار الدالّة على وجوب سجدة التلاوة الخالية عن ذكر تلك الشروط، بل المشتمل بعضها على التصريح

بعدم بعضها، مثل الطهارة عن الحدث الأصغر، بل وعن حدث الجنابة لا يخلو إمّا أن يكون إطلاقها وارداً مورد البيان، وإمّا لا. فعلى الأوّل يكون المرجع في نفي كلّ ما شككنا فيه ذلك الإطلاق، وعلى الثاني يكون المرجع أصالة البراءة على ما هو المختار في الأقلّ والأكثر.

إلّا أنّ هنا بعضاً من القيود أمكن أن يقال باعتبارها في هذه السجدة أيضاً.

أحدها: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهة عن الموقف، فإنّ الظاهر أنّه تحديد للانحناء المعتبر في مفهوم السجدة عند الشارع، فالغير البالغ هذا الحدّ مسلوب عنه الاسم شرعاً وإن صدق عليه عرفاً، فحاله حال الانحناء الخاصّ المعتبر في الركوع الشرعي، مع أنّ الركوع العرفي متحقّق بما دونه. فلو أوجب الشارع في غير الصلاة عنوان الركوع كان المتبادر ما حدّده له من الانحناء الخاصّ. وكذلك في السجود.

والثاني: اعتبار كون موضع السجود ممّا يصحّ السجود عليه من الأرض ونباتها، فإنّه يمكن الاستئناس لاعتباره في المقام بالتعليل الوارد في بعض تلك الأخبار لمنع السجود على المأكول والملبوس من نبات الأرض بأنّهما معبود أهل الدنيا، والساجد في سجوده في عبادة الله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يضع جبهته على معبود أهل الدنيا.

وهنا قيد ثالث اختلف فيه الأخبار، وهو طهارة المرأة عن حدث الحيض، فيستفاد من بعض الأخبار التصريح بعدم اعتبارها وأنّ السجود المذكور يجب على الحائض كما يجب على الجنب ومن كان على غير وضوء[1].

ويستفاد من بعض آخر الاعتبار وأنّه لا يجب على الحائض، مثل صحيحة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن الحائض هل يقرأ القرآن ويسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال عليه السلام: تقرأ ولا تسجد»[1].

وقد يقال: إنّ مقتضى الجمع بينها وبين التصريح المتقدّم في الخبر المشار إليه المتقدّم حمل الأمر على الاستحباب، وهذا النهي على الرخصة في الترك.

وفيه أنّ هذه الرواية آبية عن هذا الحمل، حيث إنّ السائل إنّما سأل عن أصل جواز قراءة غير العزائم وعن السجدة التي تسمعها من العزائم بعد مفروغيّة حرمة قراءة العزائم عليها عنده، والجواب بقوله عليه السلام: تقرأ، بعد هذا السؤال إنّما هو مفيد لأصل الجواز، فلا بدّ أن يكون قوله: ولا تسجد، مفيداً لنفي أصل الجواز.

وبالجملة، فالرواية مع ما دلّ على الثبوت متعارضان يجب الرجوع فيهما إلى المرجّحات، والموجود منها في المقام مخالفة العامّة في جانب ما اشتمل على إثبات السجدة، لموافقة النهي، لما حكي عن أكثر الجمهور من القول باشتراط الطهارة من الحدثين.

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

البحث السابع

في التشهّد

وهو واجب في الثنائيّة مرّة، وفي الثلاثيّة والرباعيّة مرّتين بلا خلاف بيننا على الظاهر، بل صرّح غير واحد بأنّه قول علمائنا أجمع، وإن كان يوهم الخلاف بعض الأخبار الذي وقع فيه التصريح بأنّه سنّة، حيث يظهر منه كون التشهّد مستحبّاً وإن كان ورد التعبير بالسنّة في بعض الواجبات، ولكنّه في ذيل أخبار عدم الإعادة بالسهو وأنّه من خواصّ ما وجب بالسنّة في مقابل ما وجب بالقرآن.

وأمّا هنا فيستشعر، بل يستظهر من الخبر إرادة الاستحباب وعدم كونه من الواجبات، حيث علّل تماميّة الصلاة لو أحدث بعدما يرفع رأسه من السجود الأخير بقوله عليه السلام: «إنّما التشهّد سنّة في الصلاة، فيتوضّأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهّد»[1].

اللهمّ إلّا أن يحمل السنّة هنا أيضاً على الوجوب المستفاد من السنّة ويقال بأنّ الحدث القهري أيضاً كالسهوي غير مبطل إذا وقع قبل هذا الواجب، كما حكي الفتوى بذلك عن الصدوق قدس سره، فإن أمكن الحمل على ذلك فهو، وإلّا فلا محيص عن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

الطرح، لمخالفته إجماع الأصحاب، ويكفي في طرح الخبر إعراضهم عن العمل ولو لم يصل حدّ الإجماع فضلاً عمّا وصل.

ومثل ذلك الحال في ما دلّ من الأخبار على كفاية مجرّد: الحمد لله وأنّه لو كان كما يقولون واجباً على الناس هلكوا[1].

وفي آخر بعد السؤال عن أيّ شيء أقول في التشهّد والقنوت؟ فقال عليه السلام: «بأحسن ما علمت، فإنّه لو كان موقتاً لهلك الناس»[2].

وما دلّ على كفاية الشهادة الواحدة، وهي الشهادة بالوحدانيّة في التشهّد الأوّل ولزوم الشهادتين في الثاني، كالصحيح عن زرارة «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأوليين؟ قال عليه السلام: أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، قلت: فما يجزي في الركعتين الأخيرتين؟ فقال عليه السلام: الشهادتان»[3].

فإنّ الإجماع المذكور يوجب القطع بطروحيّتها لو لم يقبلا الحمل على نفي وجوب الزيادات المذكورة في التشهّدين.

وربما يؤيّده أنّ مجرّد الشهادتين ليس وجوبهما موجباً لهلاكة الناس، إذ ما من مسلم إلّا ويتمكّن من التلفّظ بهما، فالمناسب إرادة تلك الزيادات، لكونها كثيرة شاقّاً على الناس خصوصاً العوام حفظها وإتيانها.

وحينئذٍ فالمقصود في صحيح زرارة أيضاً سؤالاً وجواباً هو تعيين ما لا يجزي

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

أقلّ منه، وبعبارة أُخرى تعيين الواجب عن المندوب من ذلك التشهّد الطولاني المشتمل على الزيادات، فأجاب عليه السلام بقوله: أن يقول: أشهد إلخ، يعني أن تبدأ بهذه الكلمة إشارة إلى أنّ ما تقدّمها غير واجب.

وأمّا ما يلحقها من الشهادة بالرسالة فعدم ذكره من باب الإيكال على الوضوح، حيث إنّ السؤال كان عن لزوم ما زاد على الشهادتين بعد الفراغ عن لزومها، ولهذا اقتصر في التشهّد الأخير بذكر الشهادتين أيضاً.

وبالجملة فإن صحّ هذا الحمل في هذه الأخبار أيضاً، وإلّا فالمتّجه طرحها، لعدم العمل بها بين الطائفة رضي الله عنهم.

وإذن فلا شبهة في أصل وجوب التشهّد ولا في لزوم اشتماله على الشهادتين، سواء الأوّل أم الثاني.

وأمّا إضافة الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله فالظاهر تحقّق الإجماع على الوجوب أيضاً وإن كان إثباته من سائر الأدلّة التي تمسّكوا بها من الأخبار وغيرها في غاية الإشكال، بل ممنوعاً، مثل ما دلّ على أنّ تماميّة الصلاة بالصلاة على النبيّ، كما أنّ تمام الصوم بإعطاء الزكاة، ولا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ مثل هذا التعبير يناسب الاستحباب كما لا يخفى.

وأوهن منه التمسّك بقوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا صَلُّوا عَلَيْهِ ﴾ الآية بتقريب أنّه بعد القطع بعدم الوجوب في غير الصلاة يبقى الوجوب فيها مراداً من ظاهر الأمر. فإنّ من المتعيّن حمل الأمر في أمثال هذه المقامات على الاستحباب.

ومثل ذلك التمسّك بالأخبار المشتملة على الصلاة مع بعض الإضافات الأُخر المقطوع باستحبابها، فإنّ ذكر الشيء في تلو المستحبّات يوهن الدلالة على الوجوب.

هذا مضافاً إلى وجود الأخبار الأُخر الدالّة على عدم وجوب وكفاية الشهادتين، بحيث لو كنّا ومقتضى الجمع لتعيّن القول بالاستحباب، ولكنّ العمدة ما عرفت من تحقّق إجماع الإماميّة على الوجوب، فما ينافيه إن كان قابلاً للتوجيه فهو، وإلّا تعيّن الطرح وردّ علمه إلى أهله.

تنبيه: المشهور استحباب الصلاة على النبيّ ﷺ عند ذكره للمتكلّم والسامع، لا الوجوب، بل عن المحقّق في المعتبر والعلّامة في المنتهى دعوى الإجماع عليه، وفي الذخيرة: لم أطّلع على مصرّح بالوجوب من الأصحاب.

وحينئذٍ فإن ورد في بعض الأخبار ما يدلّ بظاهره على الوجوب كالأمر به كلّما ذكرته ﷺ أو ذكره ذاكر عندك في الأذان أو غيره، وكالدعاء على من تركه بدخول النار، وبقوله ﷺ: «أبعده الله» فلا محيص عن حمله على شدّة الاستحباب، فإنّ كثرة الابتلاء في اليوم والليلة مرّات عديدة لكلّ مكلّف مع اشتهار القول بعدم الوجوب ممّا لا يجتمعان مع الوجوب، فالاشتهار المذكور آية عدم إرادة الظاهر من تلك الأخبار، هذا.

بقي الكلام في صورة التشهّد الواجب وأنّه هل يتعيّن صورة خاصّة وهي قول: «أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله» أو يكفي بأيّ صورة مشتملة على الشهادة بالوحدانيّة والرسالة ولو مثل قول: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّد ﷺ سيّد رسله؟

مجمل الكلام في المقام أنّه لو أحرز كون المطلقات الدالّة على إيجاب الشهادتين في مقام البيان، لكان الأولى بل المتعيّن في مقام الجمع بينها وبين المقيّدات المتعرّضة للصورة الخاصّة حمل تلك المقيّدات على بيان أفضل الأفراد، وذلك لبعد حمل المطلق الوارد في مقام البيان على المقيّد المنفصل المتأخّر عنه وخصوصاً في هذا

المقام الذي يكون التشهّد محلاً للابتلاء في كلّ يوم وليلة مرّات عديدة.

وهذا بخلاف التصرّف في هيئة المقيّد بحمله على الرجحان والفضيلة، فإنّه ليس بتلك المكانة من البعد، بل في غاية من القرب، إلّا أنّ ورود المطلقات المذكورة في مقام البيان محلّ منع، كما تقدّمت الإشارة إليه وأنّ المقصود بها الإشارة إلى المعهود في الأذهان من الصورة الخاصّة، والمقصود نفي وجوب سائر الملحقات والإضافات المذكورة في التشهّد الطولاني، هذا حال المطلقات.

وأمّا المقيّد فهنا رواية صحيحة ظاهرة في تعيين الصورة المشهورة، وهي رواية محمّد بن مسلم «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التشهّد في الصلاة؟ قال عليه السلام: مرّتين، قال: فقلت: كيف مرّتين؟ قال عليه السلام: إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف»[1].

ولا مناقشة في دلالتها إلّا اشتمالها على الانصراف عقيب التشهّد وعدم الأمر بالصلاة والتسليم مع كونهما واجبين.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بالانصراف هو إيجاد سببه الشرعي وهو التسليم، ويؤيّده وقوعه مورداً للأمر وحمل الانصراف في بعض الأخبار على التسليم، وأمّا عدم ذكر الصلاة فهو أمر مشترك في غالب أخبار الباب، ويمكن كونه إيكالاً على وضوح وجوبها، ولا يعارض هذه الصحيحة في ظهور تعيين هذه الصورة إلّا روايتان:

إحداهما: خبر عليّ بن جعفر المرويّ عن كتاب قرب الإسناد عن أخيه

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

موسى عليه السلام «قال: سألته عن رجل ترك التشهّد حتّى سلّم؟ قال عليه السلام: إن ذكرها قبل أن يسلّم فليتشهّد وعليه سجدتا السهو، وإن ذكر أنّه قال: أشهد أن لا إله إلّا الله، أو بسم الله أجزأه في صلاته، وإن لم يتكلّم بقليل ولا كثير حتّى سلّم أعاد الصلاة»[1].

والثانية: خبر الحسن بن الجهم «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلّى الظهر والعصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال عليه السلام: إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعيد، وإن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد»[2].

أمّا الأُولى فليست في مقام تحديد التشهّد، بل المقصود أنّه لو تذكّر ذلك إمّا أنّه يتيقّن بإتيان البقيّة على الكيفيّة، أو يشكّ، فيكون محكوماً بالإتيان بقاعدة التجاوز، لا أنّه تذكّر القول المذكور بدون التلفّظ بغيره، كيف وإلّا فاللازم الاكتفاء بمجرّد قول بسم الله، وهو مقطوع الخلاف.

وأمّا الثانية وإن كان يظهر منها تطبيق التشهّد على القول المذكور، إلّا أنّ ما سيقت لأجله من التفصيل بين ما قبل التشهّد وما بعده بعدم الإعادة في الثاني ولزومها في الأوّل، وإذن فلا يبعد القول بتعيّن ما تضمّنته صحيحة محمّد بن مسلم، كما هو المشهور الآن.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب التشهّد، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

البحث الثامن

في التسليم

إعلم أنّه اختلفت كلمات الأخيار في وجوب التسليم في الصلاة وندبه، والمنشأ اختلاف الأخبار.

فممّا استدلّ به على الوجوب ما ورد في الأخبار المستفيضة لو لم نقل متواترة من أنّ تحليل الصلاة التسليم.

وفيه أنّ دلالة ذلك على الجزئيّة محلّ منع، بل غايته جعل التسليم رافعاً للمنع الوضعي وموجباً لعدم قدح المنافيات في الصلاة، وهذا المعنى يجامع مع الخروج عن المركّب المأمور به بدون التسليم.

نعم لو قلنا بأنّ حفظ الصلاة عن ورود ما ينافيها واجب وجب التسليم من باب المقدّمة لهذا التكليف النفسي، وأين هو من الوجوب الغيري والجزئيّة للصلاة، وإن قلنا بعدم وجوب الحفظ فلا يثبت حينئذ استحباب التسليم فضلاً عن وجوبه.

والحقّ الاستدلال على الوجوب ببعض الأخبار الأُخر المتفرّقة في الأبواب المتفرّقة المشتملة على الأمر بالتسليم الظاهر في الوجوب، وما اشتمل على السؤال عن علّة وجوبه الظاهر في المفروغيّة عن وجوبه وما اشتمل على أنّ آخر الصلاة

أو اختتامها التسليم، فإنّ آخر الشيء داخل فيه كأوّله.

وإذن فالعمدة هو النظر في المعارضات وملاحظة ما يقتضيه الجمع، فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ منها المستفيضة المشتملة على أنّ النوم الواقع قبل التسليم وكذا الحدث والالتفات الفاحش الواقعان قبله غير مضرّة بالصلاة، بتعبير أنّه قد تمّت الصلاة أو مضت.

ولكن فيه ـ مضافاً إلى ما يأتي إن شاء الله تعالى ـ أنّه في نفس هذه الأخبار أمارة الوجوب قائمة وهو الأمر بالتسليم إذا كان مع إمام فوجد في بطنه أذىً، وكذا إن كان رعافاً، فإنّه غسله، ثمّ رجع فسلّم.

ومنها: المستفيضة الحاكمة بمضيّ الصلاة أو الانصراف بالفراغ من الشهادتين على ما في بعضها، أو التشهّد على ما في آخر.

وفيه أيضاً ـ مضافاً إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ أنّ فيها الأمر بالتسليم إن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته، وأمّا الانصراف فقد عرفت أنّه يمكن إرادة التسليم منه، كما يشهد به خبر كهمس عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن الركعتين الأوليين إذا جلست للتشهّد، فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، انصراف هو؟ قال: لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو الانصراف»[1].

وفي صحيحة الحلبي: «وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ١.

والحقّ في المقام على ما أفاده شيخنا الأُستاذ دام ظلّه على رؤوس الأنام أنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على وجوب التسليم وكونه محلّلاً للمحرّمات قبله، وما دلّ على مضيّ الصلاة بتمام التشهّد، وما دلّ على عدم إضرار الحدث الواقع قبل السلام منضمّاً إلى ما دلّ على أنّ الحدث الواقع في أثناء الصلاة مبطل لها، هو كون السلام حدّاً للصلاة والصلاة محدودة بها، وحدّ الشيء خارج عنه كالنقطة عن الخطّ، لا بمعنى كونه واجباً مستقلاً، بل بمعنى جزئيّته للمركّب المأمور به وارتباطه بسائر الأجزاء في تعلّق الأمر وأجنبيّته عن الأجزاء الصلاتيّة بما هي صلاة ومناجاة مع الله تعالى، نظير التوديع المرسوم إتيانه في آخر المجلس عقيب تمام المحاورة بين السيّد وعبده، فإنّه ليس من سنخ تلك المحاورة، ولكنّه شرط وأدب واجب للحضور في محضر السيّد، بحيث لولاه بطل ما تقدّمه.

فهنا أيضاً الصلاة عبارة عن الأقوال والأفعال من أوّل التكبيرة، وينتهي بالتشهّد، وأمّا السلام فبمنزلة التوديع وليس مجانساً لتلك الأجزاء، وعلى هذا فما دام لم يأت بالسلام لم يفرغ عن المأمور به، لأنّ بعض أجزائه السلام، نعم هو بعد التشهّد فارغ من الصلاة وبقي توديعه مع ربّه.

وهذا مناسب مع قوله عليه السلام لمن عرضه أذىً في بطنه وهو خلف إمام يطيل في التشهّد فيسلّم وينصرف ويدع الإمام[1].

وفي آخر إذا فرغ من التشهّد فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف فوته فسلّم وانصرف أجزأه[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ٥.

وفي ثالث : وإن كان مع إمام فوجد في بطنه أذىً فسلّم في نفسه وقام فقد تمّت صلاته[١].

ومناسب أيضاً مع أخبار دلّت على عدم إضرار الحدث الواقع قبل التسليم معلّلاً بأنّ الصلاة قد تمّت أو مضت، وذلك لأنّ الحدث الذي مبطل سهواً كان أم عمداً إنّما هو في ما إذا وقع في أثناء الصلاة، وهذا خارج عنها بالفرض.

نعم حيث بقي السلام المحلّل فالإتيان بالمنافيات عمداً محرّم عليه، بل وكذا بعضها سهواً أيضاً كالحاق الخامسة أو السكوت الطويل، فهذه الأخبار جعلت الحدث بعد التشهّد بمنزلة التكلّم، حيث إنّ عمده مبطل دون غيره، ومن هذه الجهة مناسب مع أخبار حصر التحليل في السلام.

نعم يبقى المنافاة مع ما دلّ على كون السلام آخر الصلاة أو ختمها به، حيث إنّ ظاهره كون السلام داخلاً في الصلاة وجزءاً لها، ونحن قلنا بخروجه عنها ودخوله في المأمور به، ولكن إطلاق آخر الشيء وأوّله على حدّيه الخارجين عنه غير خارج عن الطريقة المأنوسة في المحاورة.

وإن شئت قلت : الأمر دائر بين أُمور أهونها ما ذكرنا.

الأوّل : حمل قوله : إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، على إرادة التشهّد الطويل، وهو مشتمل على : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والمراد في قوله : سلّم وانصرف هو السلام الأخير.

والثاني : حمله على إرادة مضيّ معظم الصلاة.

والثالث : ما احتملناه سابقاً في الرواية الواردة في من أحدث بعدما يرفع

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

رأسه من السجود الأخير حيث قال عليه السلام : قد تمّت صلاته وإنّما التشهّد سنّة.

وحاصله الفرق في الحدث القهري الواقع بين الصلاة بين ما إذا كان الأجزاء الباقية من الصلاة فرض الله ومن الأركان، كالركوع والسجدتين، وبين ما إذا فهم وجوبه من السنّة كالتشهّد، فالبطلان مختصّ بالأوّل دون الثاني، لأنّ القسم الأوّل مطلوب على كلّ [حال] ولم يجاوز عنه الشارع، وإتيانه غير ممكن، لتخلّل الحدث ومانعيّته لنظم ما يليه مع ما سبقه، بخلاف القسم الثاني، فإنّه قد جاوز عنه الشارع واكتفى بما تقدّم، فيكون هذا الحدث القهري غير مضرّ وإن وقع بين الصلاة.

لكنّ الأخير مع عدم تماميّته في ما دلّ على مضيّ الصلاة بالفراغ من التشهّد بدون تخلّل حدث الظاهر أنّه غير مفتى به، بمعنى أنّ الظاهر تحقّق الإجماع على أنّ الحدث الواقع في ما بين أجزاء الصلاة مبطل لها، سواء كان من قبيل التشهّد والسجدة الأخيرة أم من غيرها.

والحملان الأوّلان في مخالفة الظاهر بمكان بعد خلوّ ما ذكرنا عن مخالفة شيء من الظواهر غير حمل الآخر على الحدّ الخارج عن المحدود، وهو أيضاً معنى مأنوس في المحاورة، والله العالم بحقائق الأمور.

وأمّا احتمال الحمل على الاستحباب ففيه أنّه مضافاً إلى مخالفته لظاهر ما دلّ على الوجوب خلاف أخبار حصر التحليل في التسليم، ومعناه بقاء حرمة المنافيات إلى ما بعد السلام، وبناءً على الاستحباب يلزم جواز ارتكابها بعد الفراغ من التشهّد.

ثمّ لا يخفى أنّ الأصل في أمثال المسألة هو البراءة على ما هو الحقّ في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه ربما يجعل الأصل مساعداً لجانب الوجوب وهو

استصحاب بقاء حرمة المنافيات واستصحاب بقاء كون الشخص مصلّياً وفي أثناء الصلاة.

وفيه على التقرير الأوّل أنّه مشكوك الموضوع، لأنّ حرمة المنافيات مقيّدة بكونه بين الصلاة، والمفروض الشكّ في ذلك، لاحتمال كونه خارجاً عن الصلاة، لأنّ الفرض احتمال الاستحباب، ومعناه الخروج عن الصلاة بالتشهّد.

وعلى الثاني أنّ الشبهة مفهوميّة، وقد تقرّر عدم حجّية الاستصحاب في ما كان الشبهة في صرف المفهوم مع تبيّن الحال خارجاً، كما في الشبهة في مفهوم الغروب أنّه الاستتار أو الذهاب، فإنّه لا شكّ لنا في الخارج، إذ نقطع بإتيان ما عدى السلام، وبعدم إتيان السلام وإنّما نشكّ في انطباق المركّب الصلاتي على ما عدى التسليم أو على ما يشمله أيضاً، وكذا في انطباق عنوان الحريم الصلاتي على الأقلّ الحالي منه أو الأكثر المشتمل عليه، وكلّ من هذين شبهة في المفهوم كالشبهة الغروبيّة، والحقّ فيها عدم جريان الاستصحاب، كما قرّر في محلّه.

بقي الكلام في صيغة التسليم

لا إشكال في جواز الاكتفاء بكلّ من الصيغتين المعروفتين، أعني: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أمّا الثانية: فلكونها قدراً متيقّناً من أدلّة اعتبار التسليم ومحلّليته لو لم يكن منصرفاً إليها.

وأمّا الأولى: فلما تقدّم في روايتي العيون والخصال من التصريح بكونها مصداقاً للسلام المحلّل.

وإذن فيتخيّر المكلّف بين الصيغتين، نعم هذا مع اكتفاء المكلّف بإحداهما، وأمّا لو جمع بينهما فإن قدّم الأُولى فلا إشكال في أصل المشروعيّة، للتصريح به في التشهّد الطويل، مضافاً إلى كونه معلوماً من ضرورة المذهب.

إنّما الكلام في تصويره، والمتصوّر فيه أُمور أربعة:

الأوّل: أن تكون الصيغة الأُولى مصداقاً، والثانية من باب تبديل الامتثال.

والثاني: أن تكون الأُولى محلّلة، وكانت الثانية أيضاً جزءاً للصلاة.

والثالث: هذا الفرض مع كون الثانية مستحبّاً مستقلاً كالتعقيب.

والرابع: أن تكون الأُولى محلّلة وبها يحصل الخروج من الصلاة، وأمّا المركّب المأمور به فكان تتميمه بالسلام الثاني بأن كان هو جزء من فرد المأمور به، لا من مقوّمات أصل الطبيعة.

ثمّ المتعيّن من هذه الأنحاء هو الأخير، لكون كلّ واحد ممّا قبله مقطوع البطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّه إنّما يتصوّر في ما إذا كان الغرض الداعي إلى الأمر باقياً، ولمّا يحصل، وبمقتضى الأخبار الغرض ها هنا ليس إلّا التحليل أعني: سدّ باب الصلاة من أن يرد عليه الإفساد من قبل المنافيات، وهو قد حصل قهراً بواسطة السلام الأوّل، وتقسيطه على السلامين بحيث كان كلّ منهما مؤثّراً في بعض منه أيضاً خلاف الفرض من كون كلّ منهما تامّاً في الأثر.

نعم اشتراكهما بمعنى استناد الأثر إلى المجموع بحيث سقط كلّ واحد عن الاستقلال ممكن في صورة عرضيّة السببين، وأين هو من محلّ الفرض من كونهما مترتّبين في الوجود، ومعه يستحيل استناد الأثر إلّا إلى الأوّل من غير استناد شيء منه إلى الثاني.

والحاصل أنّ التخيير بين ذاتي الأقلّ والأكثر بحيث لم يفرض لغير الذات دخل في التأثير أصلاً حتّى لا يرجع إلى التباين كما يستحيل في باب الطلب، كذلك يستحيل في باب التأثير في أثر كالتحليل وغيره، ولهذا يستحيل اجتماع العلّتين التامّتين الطوليّتين على معلول واحد.

وأمّا الثاني، فخلاف الفرض من حصول الخروج عن الصلاة بالأُولى، بحيث كلّما يقع من المنافيات يقع خارجاً من الصلاة، فلا يجتمع الخروج مع الدخول، ومقتضى الجزئيّة هو الثاني.

وأمّا الثالث، فيمكن القطع بخلافه وأنّه ليس حال السلام الأخير كحال التعقيب بحيث كان مستقلاً عن المأمور به الصلاتي، لا جزء للطبيعة ولا للفرد.

فيتعيّن الوجه الرابع، وهو كونه خارجاً عن الصلاة، ولكنّه داخل في المأمور به، بمعنى كونه من مقوّمات الفرد الكامل، لا أصل الطبيعة، فيكون السلام الثاني جزء للمحلّل بذاته، لا بوصف كونه محلّلاً، بمعنى أنّ السلام الطويل المركّب من السلامين مطلوب واحد، ولكن التحليل يحصل بجزئه الأوّل.

فالتسليم أشبه شيء بالدهليز للدار، حيث إنّ الدهليز قد يكون قصيراً، وقد يكون طويلاً، وفي صورة الطويل يحلّ الممنوعات في الدار بأوّل الورود في مسمّى الدهليز، ولا يحتاج إلى إنهائه إلى الغاية في حصول التحليل المذكور، والله العالم.

وأمّا عكس هذا الترتيب وهو تقديم الثانية فلم يدلّ دليل على مشروعيّته، كما أنّه في صورة الاقتصار على الثانية فلا دليل على لزوم إضافة: ورحمة الله وبركاته، كما لا دليل على عدم اللزوم، فيبقى منفيّاً بالأصل.

مسائل

الأُولى

لو نسي التسليم فإن قلنا بعدم كونه جزءاً واجباً فلا إشكال في الصحّة، وإن قلنا به فالأكثر على البطلان، لأنّ المخرج شرعاً منحصر بـه، فكـلّ مـا يـقع مـن المنافيات قبله تقع في الصلاة، ويشكل بعموم لا تعاد المقتضي لعدم البطلان من جهة الخلل في غير الخمسة المستثناة.

فإن قلت: المقام من تعارض العموم في جانب المستثنى منه للعموم في طرف المستثنى، حيث إنّ الحدث الواقع بعد نسيان التسـليم مـوجب للـبطلان بـمقتضى المستثنى، بل لا تعارض، لأنّ الحكم بالصحّة من جهة نسيان التسليم حكم حيثي، ولا ينافيه البطلان الناشي من جهة وقوع الحدث في الأثناء، فإنّه من قبيل المقتضي، والأوّل من قبيل اللامقتضي، إذ ليس مفاده إلّا الصحّة من حيث فقدان التسـليم، لا الصحّة الفعليّة، ومن المعلوم عدم المنافاة بينها وبين البطلان من جهة أُخرى.

نعم قد يكون بين مدلولي عام واحد متكفّل للحكم الحيثي نسبة الحكومة، كما في عموم «لا تنقض» بالنسبة إلى الشكّ السببي والشكّ المسبّبي، فإنّه وإن كان حكماً حيثيّاً بطهارة الماء، ولكنّه يرفع به مع وصف كونه حيثيّاً الشكّ في نجاسة الثـوب، لأنّها من آثار تلك الطهارة الحيثيّة شرعاً، فيتقدّم العموم بالنسبة إلى الفرد الأوّل

على نفسه بالنسبة إلى الثاني للحكومة.

ومقامنا ليس من هذا القبيل، لأنّ الحكم بالصحّة من جهة فقدان التسليم ليس من آثاره شرعاً الصحّة من جهة أُخرى حتّى يقال بحكومته على المدلول الآخر الذي هو الحكم بالبطلان من جهة وجود الحدث، فلا محيص عن القول بالبطلان.

قلت: لا بدّ من بسط المقال في الأنحاء التي يتصوّر اعتبار الطهارة في الصلاة، ثمّ تعقيبه بما هو اللازم على كلّ تقدير من تلك الأنحاء.

فنقول: تارة يعتبر الطهارة في كلّ جزء من الأجزاء بمعنى مقارنتها لذلك الجزء واستمرارها من أوّل الصلاة إلى آخرها، فلو انقطع استمرارها في أيّ من أزمان الصلاة كان ورد النقص على جميع الأجزاء، وهذا النحو من الاعتبار لا دليل عليه، بل يمكن أن يقال: ظاهر الأدلّة خلافه.

نعم على تقدير القول به فلا محيص عن القول بالبطلان في مسألتنا، إذ المفروض اختلال شرط جميع الأجزاء حتّى تكبيرة الإحرام، وهو موجب للبطلان بحكم المستثنى، ولا يثمر الإغماض عن جزئيّة التسليم المستفاد من المستثنى منه.

وأُخرى: يعتبر شرطاً للمصلّي ما دام مصلّياً، واللازم من انتفائها انتفاء وصف كونه مصلّياً، ويشهد لهذا النحو ما هو مسلّم بينهم من إجراء استصحاب الطهارة مع أنّها لو كانت قيداً في الأجزاء لما أمكن إثبات تقيّد الأجزاء بها إلّا بالأصل المثبت، كما في سائر الشروط المعتبرة فيها، مثل اشتراط عدم كونها في جزء ما لا يؤكل.

والثالثة: يعتبر شرطاً في الأجزاء، بمعنى لزوم اقترانها مع كلّ منها، فقيد كلّ

هو الطهارة المقارنة، ولازمه أنّه لو تخلّل الحدث بين الأفعال فبادر إلى الوضوء بدون مناف صحّت الصلاة، والظاهر أنّه ممّا [لا] قائل به ولو فرض ورود خبر به فهو مطروح متروك، لكنّا نتكلّم في المقام على تقدير كلّ من هذين النحوين الأخيرين.

فنقول: تارة نقول: إنّ مفاد لا تعاد جعل مستقلّ في عرض الجعل الأوّلي للصلاة التامّة الأجزاء، فيخصّص ذلك الجعل بالذاكر العامد، وهذا جعل للصلاة الناقصة في حقّ غيره بناءً على ما هو الحقّ المحقّق في محلّه من إمكان تخصيص الناسي بالخطاب.

وأُخرى نقول بأنّه تصرف في مقام الامتثال للجعل الأوّلي، ومرجعه إلى تقبّل ما ليس بامتثال وليس بمصداق مقام الامتثال والمصداق الحقيقي، بناءً على ما ذهب إليه شيخ المشايخ المرتضى ﷺ من عدم إمكان تخصيص الناسي بالخطاب.

فإن قلنا بالأوّل ففاد القاعدة في مقامنا أنّ ناسي التسليم ليس صلاته محتاجة إليه، بل يكون جزئها الأخير هو التشهّد، هذا بحسب مدلولها في طرف المستثنى منه.

وأمّا في جانب المستثنى فعلى الاحتمال الثاني[1] مفادها أنّ هذا الشخص الصادر منه الحدث ليس بمصلٍّ، وعلى الثاني يكون مفادها أنّ التسليم ليس قابلاً للّحوق بالصلاة، وكلّ من هذين المفادين غير منافيين مع المفاد الأوّل، بل يجتمعان معه، فإنّ خروج الشخص عن كونه مصلّياً والتسليم من قابليّة اللحوق بالصلاة مع

---

(١) كذا، والظاهر أنّ الصحيح: الأوّل.

كون الصلاة مختومة بالتشهّد ممّا لا يتنافيان، فنأخذ بكليهما من دون تعارض.

وإن قلنا بالثاني فالأمر كالأوّل، إلّا أنّ الفرق أنّه على الأوّل لا تعارض أصلاً بين المفادين، وعلى الثاني وإن كان بينهما تعارض، إذ الفرض وقوع الحدث بين الصلاة، إلّا أنّ المتعيّن تقديم العموم في المستثنى، لأنّ له لسان الحكومة.

وبعبارة أُخرى: مفاد القاعدة إنّما هو الصحّة الواقعيّة، وهي المستفاهم منها بحسب العرف، ولكن الإشكال العقلي الذي هو عدم إمكان تخصيص الناسي بالخطاب ألجأنا إلى تأويل الخطاب المذكور إلى تقبّل مرحلة الامتثال، مع كون اللسان أنّه صلاة واقعيّة، فيكون هذا اللسان حاكماً على ما يقتضي كون هذا الشخص غير مصلّ، أو كون سلامه غير قابل اللحوق، فإنّه إنّما يقتضي ذلك بطلان الصلاة لأجل حاجتها إلى إلحاق التسليم، فإذا دلّ دليل على أنّ صلاتك تمّت وانقضت ولا احتياج لها إلى جزء آخر كان له حكومة على الدليل الأوّل.

لا أقول: إنّ من آثار الصحّة الحيثيّة هي الصحّة من جهات أُخرى، بل أقول: إنّ من لوازم الحكم بتماميّة الصلاة من جهة فقد التسليم والمفروض عدم طروّ الخلل من ناحية ما تقدّمه هو عدم الإفساد من ناحية الحدث المتأخّر، فالحكم مع وصف حيثيّته حاكم على الحكم بالبطلان، كما في مثال الشكّ السببيّ والمسبّبي، وذلك لأنّ الحدث إنّما يؤثّر إذا وقع في أثناء الصلاة، فالحكم بتماميّة الصلاة قبله معناه وقوع الحدث خارج الصلاة، والحدث الخارج لا تأثير له، فلسان المستثنى أنّ هذا حدث في الأثناء، وهو مبطل وموجب للإعادة، ولسان المستثنى منه ولو مع كونه حيثيّاً أنّه ليس بحدث في الأثناء، بل حصل امتثاله بالفراغ من التشهّد.

وبعبارة أُخرى: نزّل بحكم المستثنى منه في حقّ ناسي التسليم مجموع ما أتى به منزلة المركّب التامّ، ولازم ذلك أنّه لو تخلّل هذا الذي أتى به حدث أو استدبار أو

مثلها من الموانع المطلقة أو فات منه شرط من الشرائط المطلقة كان باطلاً، وأمّا لو كان سالماً ممّا ذكر وإن تعقّبه حدث فلا وجه لبطلانه، كما هو الحال في الامتثال الحقيقي للمركّب التامّ.

الثانية

هل المحلّل ذات السلام أو هي مع قصد الخروج ؟ مقتضى قوله عليه السلام في رواية العيون والخصال الواردتين في المنع عن قول : السلام علينا في التشهّد الأوّل كما هو دأب العامّة معلّلاً بأنّ التسليم تحليل وإذا قلت هذا فقد سلّمت هو الأوّل، لوضوح أنّ الآتي في التشهّد الأوّل لا يقصد به الخروج، بل يكون قاصداً للبقاء في الصلاة، ومع ذلك حكم عليه السلام بأنّه تحليل.

ومن الغريب الاستدلال على لزوم نيّة الخروج تارةً بأنّ السلام مناقض الصلاة، لأنّه كلام آدمي، فلو لم ينوِ به الخروج لم يقع جزء محلّلاً، بل صار مبطلاً، وأُخرى بأنّ السلام المخرج عمل، ولا عمل إلّا بنيّة، لوضوح فساد الأوّل بأنّ مناقضيّته إنّما هو إذا وقع في الأثناء، وأمّا إذا وقع في المحلّ الذي شرع فيه فليس مبطلاً، كيف وقد علّل في الخبر محلّليته بكونه كلام آدمي.

وفساد الثاني بأنّ السلام بعنوانه مقصود إجمالاً كسائر أجزاء الصلاة، وأمّا هذا العنوان الثانوي فلا يجب الالتفات إليه فضلاً عن قصده، لأنّه من الخواصّ المترتّبة قهراً على العمل حسب ما يستفاد من الروايتين المتقدّمتين.

وممّا ذكر يعرف الحال في ما لو نوى الخروج بالثانية، فإنّه يخرج بالأُولى، وأمّا الثانية فإن كان قصده الخروج بها جهلاً بالحكم كانت امتثالاً للسلام المستحبّ

ويلغو القصد المذكور وإن كان تشريعاً، فإن كان التشريع موجباً لحرمة العمل القلبي كان معاقباً على العمل القلبي وممتثلاً للأمر الندبي بواسطة العمل الخارجي، وإن كان موجباً للحرمة الخارجيّة فلم يحصل الامتثال بالنسبة إلى الأمر الندبي، وعلى كلّ حال فالصلاة صحيحة.

الثالثة

لا إشكال في أنّ الواجب مجرّد اللفظ وإن لم يخطر المعنى في الذهن، لكنّ الكلام في أنّه لو أخطر المعنى وقصد المنفرد، التحيّة على الملكين الكاتبين والإمام، المأمومين مع ذلك، والمأموم، الإمام مع ذلك بأن قصد الردّ بالنسبة إليه فهل فيه منع أو لا؟

صريح نجاة العباد المنع مع تقرير المحشّين قدّس أسرارهم له.

واستشكل فيه شيخنا الأستاذ دام ظلّه بأنّ المنع إن كان من جهة أنّ القصد الاستقلالي المحتاج إليه لقصد الامتثال، حيث إنّ المأمور به هو اللفظ، لا يجتمع مع الفنائي المحتاج إليه للاستعمال في المعنى، إذ هما من الضدّين، فلا يجتمعان في لحاظ واحد.

ففيه أنّه لا بأس باجتماعهما طولاً بأن يقصد أصالة إلى اللفظ وتبعاً للمعنى، وكم له من نظير.

وإن كان من جهة أنّه مع القصد المذكور يصير كلاماً آدميّاً مبطلاً.

ففيه ما مرّ من تعليل المحلّلية في الخبر بكونه كلاماً آدميّاً.

ثمّ إنّ المذكور في بعض الروايات أنّ المنفرد والإمام يؤميان إلى اليمين

بسلامهما، والمأموم يأتي بقول: السلام عليكم مرّتين، يؤمي بأُولاهما إلى اليمين وبالثانية إلى اليسار، هذا لو كان في يساره أحد، ولو لم يكن فيسلّم واحدة مومياً إلى اليمين كالإمام والمنفرد، وليس في الروايات التقييد بمؤخّر العين، وإنّما قيّده الفقهاء قدّس أسرارهم، فإن كان الوجه رعاية جانب الاستقبال المعتبر بحسب دليله في جميع الحالات فالظاهر أنّه لا وجه له، لأنّ هذا المقدار من الالتفات اليسير بتمام الوجه أوّلاً غير منافٍ لصدق الاستقبال عرفاً، وثانياً على فرض المنافاة فاللازم تقييد دليل الاستقبال بغير هذا الحال، والله العالم.

الرابعة

لا إشكال في أنّه لو أحرز الوقت بالطريق المقرّر ودخل في الصلاة فتبيّن دخوله في الأثناء ولو قبل السلام علينا، أو في أثنائه حكم بصحّة صلاته، إنّما الكلام في ما لو تبيّن الدخول بعد السلام علينا وقبل السلام عليكم أو في أثنائه، فهل يحكم أيضاً بالصحّة أو لا؟

مقتضى القاعدة أنّا لو قلنا بخروج الثانية من الصلاة رأساً بمقتضى ما دلّ على انقطاع الصلاة بقول: السلام علينا، غاية الأمر كونه جزءاً استحبابيّاً للمركّب المأمور به، فلا وجه للقول بالصحّة، لأنّ شيئاً من الصلاة لم يقع في الوقت، وإن قلنا بأنّه جزء استحبابي للصلاة فالظاهر أيضاً ذلك، لأنّ معنى الجزئيّة الاستحبابيّة ليست إلّا الجزئيّة التقديرية دون المطلقة، بمعنى أنّه على تقدير الوجود يلتحق بالصلاة ويصير ملتئماً مع الأجزاء السابقة، لا أنّه جزء مطلقاً ويشترط في صدق كونه في أثناء العمل بقاء جزء مطلق الجزئيّة، وإلّا فإن تمّت تمام الأجزاء المطلقة غاية

الأمر له ضمّ بعض الضمائم وله تركه فلا يصدق عليه، إلّا أنّه قد فرغ من الامتثال بالنسبة إلى طبيعة المأمور به وفرده.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ ما وجد في الخارج مصداق للطبيعة، فقد فرغ عن المصداق، نعم بقي عليه امتثال الأمر الاستحبابي بضمّ تلك الضميمة الاستحبابيّة، ولكنّه لا يضرّ بصدق كونه بعد تماميّة الصلاة.

ومن هنا يظهر الحال في فرع آخر وهو ما إذا طرأ له شكّ بالنسبة إلى الأجزاء أو الركعات في ما بين السلامين، حيث إن قلنا بابتناء المسألة على الشكّ بعد الفراغ وأنّ له عنواناً مستقلاً في قبال الشكّ بعد المحلّ فقد تحقّق الفراغ هنا، وأمّا إن قلنا بأنّ قاعدة الفراغ ليست قاعدة أُخرى غير قاعدة التجاوز عن المحلّ الشرعي وقلنا: إنّ الشكّ بعد المحلّ أعمّ من كون المشكوك شيئاً وجوديّاً أو عدميّاً، وكذا أعمّ من الأجزاء المخارجيّة ومن العقليّة إمّا بحسب الموضوع أو بملاحظة التعليل بأنّه حين العمل أذكر، فالحكم بالصحّة لا يحتاج حينئذٍ إلى تجشّم وتكلّف، بل هو ثابت على كلّ تقدير، كما هو واضح.

فصل

في قواطع الصلاة

وهي أُمور :

الحدث في أثناء الصلاة

منها : ما ينقض الطهارة من موجبات الحدث الأصغر، كالبول والغائط وأمثالهما، وموجبات الحدث الأكبر، كالجنابة والحيض ونحوهما، وأمّا إبطال ذلك في صورة الوقوع العمدي فالظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، بل عن بعض عدّه من ضروريّات المذهب.

وأمّا في غير صورة العمد فالظاهر المصرّح به بعض عدم الخلاف فيه أيضاً في ما يوجب الغسل، وفي ما يوجب الوضوء خلاف، فالمشهور أنّه كالعمد مبطل للصلاة، وقيل: لو أحدث ما يوجب الوضوء قهراً وخارجاً عن الاختيار تطهر وبنى على ما مضى من صلاته، ونسب هذا القول إلى السيّد والشيخ في بعض كتبهما، وعن المفيد في المقنعة الفرق بين المتيمّم وغيره بإيجاب البناء في الأوّل إذا سبقه الحدث ووجد الماء، والاستيناف في غيره، واختاره الشيخ قدّس سرّه في النهاية والمبسوط، وابن عقيل، وقوّاه في المعتبر.

وكيف كان فربما يستدلّ للمشهور بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[1]،

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

بضميمة قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

وربما يناقش بأنّه لا إشعار في مثل هذه العبارة باعتباره في جميع أفعال الصلاة أيضاً، فضلاً عن استمراره من أوّلها إلى آخرها، بل لا يفهم منها إلّا اعتبار الطهور في ماهيّة الصلاة على سبيل الإجمال كما هو واضح، ويتّضح بقياسها إلى نظيرتها: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب.

ولكنّ المناقشة مدفوعة بالفرق بين أداء الجزء بهذه العبارة وبين أداء الشرط، فالأوّل يفيد لا بدّية اشتمال الكلّ على ذلك الجزء على وجه الإجمال، وأمّا الثاني فالظاهر إفادة الشرطيّة في جميع المركّب من أوّله إلى آخره.

نعم يمكن كونه كالطهارة الخبثيّة أو نيّة القربة شرطاً معتبراً في أفعال المركّب، ويمكن كونه شرطاً في المجموع منها ومن الأكوان المتخلّلة بينها، ولا دلالة في العبارة على شيء من الوجهين، فيكون المتيقّن هو الشرطيّة بالنسبة إلى حال التشاغل بالأفعال، ولازمه أنّه لو انتفض الشرط في الأثناء جاز له المبادرة إلى تحصيله للأجزاء الباقية، كما هو الحال في الطهارة الخبثيّة ونيّة القربة، حيث إنّه لو رعف وأمكنه التطهير بلا لزوم مناف وجب عليه ذلك، وصحّت صلاته، فيكون الحال في الحدثيّة أيضاً بهذا المنوال، وإذن فالدليل المذكور غير واف بمرام المشهور.

فالصواب الاستدلال لهم بالأخبار التي فيها الموثّق وغيره الواردة بالأمر بالإعادة وعدم الاعتداد بشيء ممّا صلّى في من خرج عنه الحدث لا عن اختيار.

فمنها: موثّقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حبّ القرع كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه، وإن خرج متلطّخاً بالعذرة فعليه أن

يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة»[١].

ومثلها أخبار أُخر ليست بموثّقة، لكنّها معتضدة بالشهرة وعدم تحقّق خلاف يعتدّ به فيه، بل عن التذكرة وغيره دعوى الإجماع عليه.

مع أنّها لا معارض لها في مضمونها، فإنّ مستند القول بعدم البطلان مطلقاً من غير فرق بين المتوضّي والمتيمّم صحيحة الفضيل بن يسار «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأخذ غمزاً في بطني أو أزّاً[٢] أو ضرباناً، فقال عليه السلام: انصرف ثمّ توضّأ وابنِ على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّداً، وإن تكلّمت ناسياً فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلّم في الصلاة ناسياً، قلت: فإن قلّب وجهه عن القبلة، قال عليه السلام: نعم وإن قلّب وجهه عن القبلة»[٣].

وهي إنّما تكون معارضة لتلك إذا كان المراد من الأزّ والغمز فيها الكناية عن خروج الحدث بلا اختيار بقرينة الأمر بالانصراف، ولكنّه يمكن القطع بعدم إرادته وأنّ المراد أنّه عند طروّ هذه الحالة لا يجب عليه الصبر والتحمّل على الشدّة، بل يجوز أن ينصرف ويتخلّى ويستريح ثمّ يتوضّأ ويعود ويبني على ما مضى من صلاته.

ويصرّح بذلك خبر أبي سعيد القمّاط «قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذىً أو عصراً من البول وهو في

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٥.

(٢) خ ل: أذىً.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩.

صلاة المكتوبة في الركعة الأُولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة ؟ فقال عليه السلام : إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ ثمّ ينصرف إلى مصلّاه الذي كان يصلّي فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم تنقض الصلاة بالكلام، قال : قلت : وإن التفت يميناً وشمالاً، أو ولّى عن القبلة ؟ قال عليه السلام : نعم كلّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنّما عليه أن يبني على صلاته، ثمّ ذكر سهو النبيّ صلى الله عليه وآله »[1].

فإنّ قوله عليه السلام : لا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، أنّه إنّما يحدث عمداً بعد خروجه.

وعلى هذا فلا دلالة في هاتين الروايتين على خلاف مفاد الأخبار الأُول، إذ هي واردة في الحدث الاضطراري القهري في الأثناء، وهاتان موردهما الحدث العمدي الاختياري، بل والاستدبار العمدي والفصل الطويل كذلك، فلو لم يكن بطلان الصلاة مع وجود أمثال ذلك إجماعياً أمكن الجمع بين كلا المفادين بأن يقال بالبطلان في صورة القهريّة والصحّة في ما إذا تردّد الأمر بين الإتمام مع مدافعة الأخبثين والصبر على تحمّل الغمز والعصر وبين قطع الصلاة والتخلية، ثمّ استيناف الوضوء والصلاة، فيقال بأنّ الشارع راعى جانب أهمّية حرمة القطع، فمع حفظ المصلّي عن مدافعة الأخبثين، فرخّصه في قضاء حاجته في أثناء الصلاة وإن اشتمل على الاستدبار والفصل الطويل.

ولكن هذا المعنى مجمع على خلافه، وذلك المعنى أعني الصحّة في الحدث

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١١.

القهري ليس بمفاد هذين الخبرين حتّى يقال: إنّه في مقام المعارضة يترجّح الأخذ بهذين، لأصحّية السند.

وإذن فلا محيص عن عدم العمل إلّا بتلك وردّ علم هذين إلى أهله.

واستدلّ للقول بوجوب البناء في المتيمّم إذا سبقه الحدث ووجد الماء دون غيره بصحيح زرارة المرويّ عن التهذيب عن أحدهما عليهما السلام، «قال: قلت له: رجل دخل في الصلاة وهو متيمّم فصلّى ركعة، ثمّ أحدث فأصاب الماء؟ قال عليه السلام: يخرج ويتوضّأ، ثمّ يبني على ما مضى من صلاته التي صلّى بالتيمّم»[1].

والصحيح المرويّ عن التهذيب بإسناده عن زرارة عن محمّد بن مسلم «قال: قلت: في رجل إلخ»[2].

وعن الفقيه بإسناده عن زرارة ومحمّد بن مسلم «قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلاة، فتيمّم وصلّى ركعتين ثمّ أصاب الماء، أينقض الركعتين أو يقطعها ويتوضّأ، ثمّ يصلّي؟ قال عليه السلام: لا، ولكنّه يمضي في صلاته ولا ينقضها، لمكان أنّه دخلها على طهور بتيمّم، قال زرارة: فقلت له عليه السلام: دخلها وهو متيمّم فصلّى ركعة واحدة وأحدث فأصاب ماء؟ قال عليه السلام: يخرج ويتوضّأ ويبني على ما مضى من صلاته التي صلّى بالتيمّم»[3].

والظاهر كونهما رواية واحدة مرويّة بطريقين.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

(٣) الفقيه ١: ٥٨ / ٢١٤. وراجع الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ٤ وذيله.

وقد يناقش في الاستدلال بإمكان الحمل على الاستيناف وأنّ المراد بالبناء هو البناء على الصلوات التي صلّاها بالتيمّم، فالمقصود عدم لزوم إعادتها بعد إصابة الماء.

ولكنّ المناقشة مدفوعة بعدم احتمال هذا المعنى في الرواية وصراحتها في إرادة البناء على الأجزاء الماضية من تلك الصلاة التي وقع الحدث في أثنائها، فإنّه مضافاً إلى ظهور لفظ البناء في ذلك لا حاجة في البناء على صحّة الصلوات الماضية بالتيمّم إلى التوضّؤ، فالذي يحتاج إليه ويحسن الإتيان بكلمة «ثمّ» فيه إنّما هو البناء على تتميم الصلاة الواحدة.

فالرواية صريحة في المدّعى صحيحة بحسب السند، فلا بأس بالعمل بها، وليست النسبة بينها وبين الروايات السابقة إلّا أضعف من نسبة العموم والخصوص، وذلك لأنّه ليس في تلك إطلاق أو عموم، لأنّ موردها المتوضّي.

نعم يعلم منها الحكم بالنسبة إلى المتيمّم، فلو كان لها عموم وجب رفع اليد عنه بهذه الرواية، لخصوصها وصراحتها، فكيف إذا لم يكن.

وحينئذ يمكن أن يستفاد من هذه الرواية أنّ الأجزاء السابقة من الصلاة باقية على صحّتها التأهّليّة ولم يحدث فيها خلل من قبل هذا الحدث المتخلّل في البين، وإذا لم يحدث فيها خلل وإنّما يحتاج صحّة الصلاة إلى بقيّة الأجزاء وهي أيضاً قابلة للإلحاق بتحصيل الوضوء فهم منه الحال بالنسبة إلى صورة الحدث وعدم إصابة الماء وأنّ الحكم هو التيمّم.

وبعبارة أُخرى: سؤال السائل في الفقرة الأُولى أعني: ما إذا أصاب الماء بلا تخلّل حدث ممحّض في أنّه هل المقدار الذي تلبّس به من الصلاة يبطل بواسطة هذه الإصابة المتأخّرة، وينكشف عدم وجود الإباحة فيرفع اليد عن المقدار

المتلبّس به ويستأنف الصلاة من رأس، أو أنّه ملزم بعدم رفع اليد عنه والاعتداد به، فإذا أجابه الإمام عليه السلام بالمضيّ في صلاته وعدم النقض فرض سؤاله في الفقرة الثانية في ما إذا تخلّل مع الإصابة المذكورة الحدث أيضاً وأنّه هل حال تلك الأجزاء مع ذلك أيضاً باقٍ كما كان ولا يحدث فيها خلل يجوز بسببه رفع اليد عنها، فيكون ملزماً بإتيان البقيّة، أو ليس كذلك، فأجاب عليه السلام بأنّه مع ذلك باقٍ، فيخرج ويتوضّأ ويعود إلى المحلّ الذي أتى به، فيتمّ صلاته من ذلك المحلّ.

ومعناه أنّ ما مضى من صلاته صحيحة، فيجب عليه المضيّ، وأمّا تعيين الوضوء فهو ما باب أنّه تكليف من كان واجد الماء، وليس له مدخليّة في عدم إضرار الحدث بما مضى حتّى يكون مع عدمه مضرّاً، فإنّ احتمال ذلك بعيد عن فهم العرف في نظائره، فيفهمون أنّ المكلّف لا بدّ أن يأتي بما هو وظيفته في تلك الحال، فإن كان فاقداً للماء يأتي بالتيمّم، وإلّا فبالوضوء، هذا.

وقد يتخيّل معارضة الأخبار المتقدّمة بما دلّ على أنّ الحدث الواقع بعد رفع الرأس عن السجدة الأخيرة قبل التشهّد ليس بمبطل، بل يتطهّر ويأتي بالتشهّد في ذلك المكان أو مكان آخر نظيف[1].

ولكنّ الحقّ أنّ هذه الأخبار غير منافية لما دلّ على مبطليّة الحدث في الأثناء، وليست في مقام عدم مبطليّته إذا وقع في هذا الحال، بل هي في مقام تحديد الصلاة وجعل آخرها السجدة الأخيرة، كما يشهد بذلك تعليلها بأنّ التشهّد سنّة، أعني من الأجزاء التي فهم وجوبها من السنّة، لا من القرآن، فإنّه ظاهر في أنّ التشهّد قد اغمض واسقط عن الصلاة، لمكان كونه سنّة ولا يوجب خلوّ الصلاة عنه بغير عمد

---

(١) أُنظر الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب التشهّد.

خللاً فيها، وليس كالأركان يوجب خلله انتقاض الصلاة، وحينئذٍ فالحدث واقع خارج الصلاة، فلا ينافي ما دلّ على إضرار الحدث الداخل فيها.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ معارض أدلّة إضرار الحدث الواقع في أثناء الصلاة ثلاث طوائف من الأخبار.

الأولى: ما توهّم فيه المعارضة وليس كما توهّم، بل له مضمون آخر ممكن الاجتماع معه كما ذكرنا، ولكنّه خلاف الإجماع، ولو لم يكن إلّا نفسه فيجب طرحه من هذه الجهة.

والثانية: ما ورد في المتيمّم إذا أحدث في الأثناء، وقد مرّ تقوية تخصيص تلك الأدلّة بسببه حتّى في صورة عدم إصابة الماء وإن كان مورد الخبر صورة الإصابة، لكن ذكرنا أنّ العرف يفهم إلغاء هذه الخصوصيّة بالمناسبة المقاميّة.

والثالثة: ما ورد في من أحدث بعد السجدة الأخيرة قبل التشهّد، وقد عرفت عدم مساسها بمبطليّة الحدث في الأثناء، وإنّما يرفع جزئيّة التشهّد في هذا الحال، فإن وجد قائل به، وإلّا اطرح من تلك الجهة، والله العالم بحقائق الأحكام.

التكفير في الصلاة

ثانيها: التكفير في الصلاة تأدّباً وخضوعاً لغير تقيّة.

والكلام تارة: في موضوعه وأنّه ما هو، وأخرى: في حكمه وأنّه مجرّد التحريم النفسي أو الكراهة أو الإبطال.

والعمدة هو التكلّم في المقام الثاني، وهو موقوف على التيمّن بذكر جملة من

أخبار المقام، فنقول وبالله الاعتصام وبأوليائه الكرام صلوات الله عليهم كرّ الليالي والأيّام:

منها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «قال: قلت له: الرجل يضع يده في الصلاة، اليمنى على اليسرى؟ قال عليه السلام: ذلك التكفير، فلا تفعل»[1].

وعن حريز عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام «قال عليه السلام: لا تكفّر، إنّما يفعل ذلك المجوس»[2].

وعن الصدوق في الخصال عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم عن الصادق عن آبائه عليهم السلام «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجمع المؤمن يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبّه بأهل الكفر، يعني المجوس»[3].

وعن كتاب دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه «قال: إذا قمت قائماً في الصلاة فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى، ولا اليسرى على اليمنى، فإنّ ذلك تكفير أهل الكتاب، ولكن أرسلهما إرسالاً، فإنّه أحرى أن لا تشغل نفسك عن الصلاة»[4].

وعن الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عن عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام «قال: قال عليّ بن الحسين عليهما السلام: وضع الرجل

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٧.

(٤) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

إحدى يديه على الأُخرى في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل»[١].

وعن عليّ بن جعفر عليه السلام في كتابه عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته يضع إحدى يديه على الأُخرى بكفّه أو ذراعه؟ قال عليه السلام: لا يصلح ذلك، فإن فعل فلا يعودنّ له، قال عليّ: قال موسى عليه السلام: سألت أبي جعفر عليه السلام عن ذلك فقال عليه السلام: أخبرني أبي محمّد بن عليّ عليهما السلام، عن أبيه عليّ ابن الحسين عليهما السلام، عن أبيه الحسين بن عليّ عليهما السلام، عن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: ذلك عمل وليس في الصلاة عمل»[٢].

إذا سمعت ما تلونا عليك فاعلم أنّ الأخبار بين ثلاث طوائف:

بين ما دلّ على النهي عنه إمّا مطلقاً، أو معلّلاً بأنّه فعل المجوس وتشبّهٌ بأهل الكفر، وظاهره الإرشاد إلى أنّه يعتبر في المركّب عدمه، فإنّ النواهي الواردة في أبواب المركّبات من العبادات وغيرها عن إيجادها بكيفيّة أو إيجاد شيء فيها ظاهرة في الإرشاد إلى اعتبار عدم ذلك الشيء في المركّب.

وبين ما دلّ على تشكيل صورة القياس من قولهم عليهم السلام: التكفير عمل وليس في الصلاة عمل، وهو أيضاً بحسب الهيئة دالّ على الإبطال كما هو المتراءى من أمثاله من التراكيب، ويأتي إن شاء الله التكلّم فيه من جهة المادّة.

وبين ما دلّ بظاهره على عدم فساد الصلاة به، وهو رواية عليّ بن جعفر عليه السلام في كتابه المشتملة على قوله عليه السلام: فإن فعل فلا يعودنّ له، فإنّه ظاهر في عدم لزوم إعادته للصلوات السابقة، وإلّا لأمره ولم يقتصر على نهيه عن العود.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٠ / ٢٨٨.

وإذن فيحصل التعارض بين هذه الرواية مع تينك الطائفتين المتعاضدتين على الدلالة على الإفساد، فاللازم التكلّم في رفع هذا التعارض عمّا بينها وكذا بيان المراد من قضيّة: التكفير عمل ولا عمل إلخ.

والذي اختاره في المقام شيخنا الأُستاذ أطال الله أيّامه هو حمل النواهي على الحرمة النفسيّة، بدليل قوله عليه السلام: لا يعودنّ له الذي قلنا: إنّه ظاهر في عدم ورود الخلل من ناحيته في الصلاة، ولمّا كان الحرمة النفسيّة الأجنبيّة عن الصلاة، كالنظر إلى الأجنبيّة وفيها منافية مع قوله ولا عمل في الصلاة حيث يظهر منها أنّها مرتبطة بها، فيستفاد منه أنّ في التكفير جهتين، إحداهما نفسيّة، والأُخرى غيريّة، ولكنّ الثانية ليست على حدّ التحريم الملازم للبطلان معه، بل على حدّ الكراهة الغير المنافية مع الصحّة.

أمّا الحرمة النفسيّة فمن جهة الأخبار المشتملة على النهي، فإنّها بعد صرفها عن ظهورها في الإرشاد، لما تقدّم، يجب حملها على التكليف، وظاهرها حينئذ هو الإلزام، ولا صارف عن هذا الظاهر، فيجب الأخذ به.

وأمّا الكراهة الغيريّة الراجعة إلى الصلاة فلأجل قوله عليه السلام: هو عمل ولا عمل في الصلاة.

وأمّا معنى هذه القضيّة فتارة يقال: إنّ المراد بالعمل في الصغرى هو العمل الذي يكون متعارفاً بين العامّة من قصد كونه مشروعاً في الصلاة، ففي الكبرى أيضاً يكون المراد هو سنخ هذا العمل المتّصف بكونه مأتيّاً به بقصد المشروعيّة مع عدم كونه مشروعاً.

وهذا المعنى مضافاً إلى أنّ المناسب معه الإبطال، فلا يلائم ما استظهرناه من قوله عليه السلام في رواية عليّ بن جعفر عليه السلام: فإن فعل فلا يعودنّ له، يوجب إرادته

خروج الكلام عن الطريقة المأنوسة إلى حدّ البرودة، ولا يليق صدور مثله عن متعارف أهل الكلام فضلاً عمّن هو أفصح من نطق بالصاد.

فالذي ينبغي أن يقال في تفسير العبارة الشريفة والله العالم بالحقيقة: إنّ المراد كما يظهر من رواية دعائم الإسلام المتضمّنة لقوله عليه السلام: «ولكن أرسلها إرسالاً، فإنّه أحرى أن لا تشغل نفسك عن الصلاة» أنّ المصلّي حال الصلاة ينبغي أن لا يشغل جوارحه وأعضاءه بغير الجهة التي أمره مولاه وكان كالميّت بين يدي الغسّال لا يحرّك يداً ولا رجلاً إلّا بتحريك أمره وإرادته من دون أن يدخل في خلاله إرادة نفسه، وعلى هذا فنتعدّى من التكفير إلى كلّ عمل مثله.

فلو اشتغل بفعل خارجي غير معدود ماحياً للصلاة كأن يرفع قلنسوته ويتعاهده للاطّلاع على خصوصيّاته كان هو أيضاً فاعلاً للمكروه في صلاته، لأنّه أشغل نفسه في صلاته بغير صلاته.

وعلى هذا نقول: في التكفير جهتان، إحداهما: كونه دأب المجوس، حيث يفعلونه في محضر ملوكهم تأدّباً وخضوعاً، فمن هذه الجهة صار محرّماً فعله في الصلاة نفسيّاً لأجل حصول التشبّه في عبادة ربّ العالمين بتذلّل الكفّار لملوكهم.

والجهة الأخرى: كونه عملاً خارجيّاً عن الصلاة شاغلاً للنفس عن الصلاة، وهذه الجهة موجبة لصيرورته مكروهاً في الصلاة، وحيث إنّ وصفي الحرمة والكراهة لا يجتمعان بحدّيهما، حيث إنّ الحدّ الضعيف إذا اجتمع مع القويّ يضمحلّ في جنب القوي وينسلب عنه حدّه، فيكون حاصل اجتماع وصف الحرمة مع جهة الكراهة كاجتماع جهة الغايات المستحبّة في الوضوء عند دخول الوقت مع الوجوب، ولهذا يشرع الإتيان به بقصد إحدى تلك الغايات مع اشتغال الذمّة بالتكليف الوجوبي.

ثمّ هذا الذي ذكرنا وجه جمع بين جميع الروايات من دون طرح لشيء منها.

لا يقال: لا يلائم هذا مع رواية عليّ بن جعفر عليه السلام المشتملة على النهي في صدرها ونقل القضيّة المشتملة على القياس في ذيلها، فإنّ الظاهر منها كون النهي معلّلاً بذلك القياس المنقول في الذيل، لا أنّه مسبّب عن جهة أُخرى.

لأنّا نقول: لا يستفاد منها إلّا وجود الأمرين فيه، وأمّا استناد النهي إلى كونه عملاً في الصلاة، فليس في اللفظ ما يدلّ عليه، فإنّه صلوات الله عليه نهى عنه مؤكّداً بقوله عليه السلام: فإن فعل فلا يعودنّ، ثمّ نقل عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام أنّه تكلّم بتلك القضيّة، ومجرّد هذا لا دلالة فيه على استناد نهيه إلى جهة كونه عملاً في الصلاة، بل يلائم مع كونه مجمعاً لجهتين ومعنوناً بعنوانين، والله العالم بحقائق الأمور.

الالتفات عن القبلة

ثالثها: الالتفات عن القبلة، ولا إشكال في كونه مبطلاً مع العمد، وأمّا لا معه فمقتضى عبارة الشرائع كونه غير مبطل، حيث أدرج الالتفات إلى ما وراءه في القسم الثاني من المبطلات، وهو عبارة عمّا يبطلها عمداً لا سهواً، كما حكي القول به عن غير واحد، بل عن البيان أنّه قال: ظاهر أكثر الأصحاب عدم بطلان الصلاة بالاستدبار سهواً.

وحكي عن ظاهر كثير من القدماء والمتأخّرين تعميم البطلان للحالين، وهو الذي قوّاه شيخنا الأُستاذ دام بقاه.

ويدلّ عليه صحيحة زرارة «قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا تعاد الصلاة

إلّا من خمسة، إلخ»[1] لكنّها وحدها لا يدلّ على أنّ محلّ اعتبار القبلة في الصلاة، هل هو الأفعال فقط، بحيث لو تذكّر قبل مضيّ محلّ التدارك أمكن إتيانه مستقبلاً، أو الأعمّ منها ومن الأكوان المتخلّلة حتّى لا يمكن التدارك في الفرض المذكور، فلا بدّ من إحراز ذلك من الخارج، ثمّ القول بالإبطال بالإخلال به مطلقاً بمقتضى الاستثناء في الصحيحة.

وحينئذٍ نقول: تارة نستند في إحراز ذلك إلى مطلقات شرطيّة الاستقبال في الصلاة منضمّة إلى ما ورد في حقّ غير العامد من أنّ «ما بين المشرق والمغرب قبلة» مفرّعاً عليه عدم وجوب الإعادة لو علم بعد الفراغ، وصحّة ما تقدّم مع الاستقبال لما بقي لو علم في الأثناء، فإنّ المستفاد من مجموع الطائفتين كون القبلة شرطاً للأكوان بالمعنى الأعمّ، ويؤيّده صدق المصلّي على الشخص حال عدم التشاغل بالفعل الصلاتي، وليس إلّا لتوسعة المبدأ.

وحينئذٍ فيحكم بالبطلان لو خرج عمّا بين المشرق والمغرب ولولا عن عمد، نعم لو صار ملتفتاً مختاراً بعد انقضاء الوقت فلا قضاء، لتصريح تلك الأخبار، هذا.

مضافاً إلى أنّ الأصل في المقام أيضاً يقتضي الاشتغال، بمعنى أنّا لو شككنا في أنّ اعتبار القبلة يكون بلحاظ الأفعال أو بلحاظ الأكوان فالاستدلال بحديث لا تعاد وإن كان غير جائز، لكونه تمسّكاً في الشبهة المصداقيّة، إلّا أنّ المرجع في هذا الشكّ حينئذ هو الاشتغال، لأنّ اعتبار القبلة في الصلاة معلوم وهو معنى مبيّن، والشكّ إنّما هو في أنّ ما به يتحقّق الخروج عن هذا المبيّن هل هو الأقلّ أو الأكثر، والمرجع في مثله الاشتغال.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

وحينئذٍ فإذا شككنا أنّ القبلة بأيّ المعنيين شرط وحصل الإخلال بها سهواً أو اضطراراً على وجه التجاوز عمّا بين اليمين واليسار ولو كان على نفس النقطتين فمقتضى الأصل هو الحكم بالإعادة.

نعم لو كان غير متجاوز عمّا بينهما فيحكم بالصحّة وعدم لزوم الإعادة لا وقتاً ولا خارجاً بحكم ما دلّ على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبله المنزّل إطلاقه على المضطرّ، هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكر من كون المرجع عند الشكّ أصالة الاشتغال مخدوش، لرجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر في نفس مورد التكليف، لا في محقّقه بعد تبيّن أصله، وذلك لأنّا بعد القطع بالاعتبار في الأفعال إمّا لنفسها وإمّا لكونها مصداقاً للكون الصلاتي نشكّ في أصل الاعتبار في الأكوان المتخلّلة، ومن المعلوم أنّ المرجع حينئذٍ هو البراءة، بناءً على القول بها في الأقلّ والأكثر، كما أنّ استظهار الشرطيّة للكون من إطلاقات أدلّة اعتبار القبلة في الصلاة أيضاً ربما يخدش فيه.

والطريق الأسلم لإثبات هذا المدّعى أعني الشرطيّة في مطلق الأكوان هو استظهار ذلك من إطلاق القاطعيّة في أخبار الالتفات، فإنّه لو كان مجرّد شرط في الأفعال كنيّة القربة لم يوجب تعمّده انقطاع الصلاة، بل فساد ذلك الجزء، فمع بقاء محلّ العود أمكن التدارك، فالانقطاع بقول مطلق لا يستقيم إلّا مع الشرطيّة للكون الصلاتي، فيكون الفاقد للشرط خارجاً عن الصلاة، ومع الخروج لا يمكن التحاق بقيّة الأجزاء بما سبق، وهذا معنى الانقطاع.

فإن قلت: نعم استظهار الشرطيّة الكونيّة في مقابل الأفعاليّة من التعبير المذكور حسن، لكن لا مساس له بشرطيّة الاستقبال، إذ من الممكن كون الاستقبال شرطاً أفعاليّاً وكون الالتفات قاطعاً.

نعم حيث إنّ قاطعيّة شيء للمركّب المأمور به لا معنى له إلّا مدخليّة عدمه في ذلك المركّب أو مدخليّة أمر وجودي ملازم معه، وإلّا فكيف يعقل تماميّة المأمور به جزءاً وشرطاً ومع ذلك كان حصول أمرٍ مخلّاً بصحّته بدون أن يرجع إلى قيديّة عدمه أو ملازم عدمه، بل وهكذا الحال في العلّة العقليّة للأشياء، فالمانع لا بدّ وأن يرجع إلى دخل عدمه في العلّة أو خصوصيّة وجوديّة ملازمة لعدمه في تأثيرها، فاللازم استكشاف كون الالتفات ممّا اعتبر عدمه، أو وجود أمر ملازم مع عدمه في أكوان الصلاة، لكن أين هو من شرطيّة الاستقبال، إذ لا وجه لإرجاع أحدهما إلى الآخر.

وحينئذٍ فاللازم القول في صورة السهو والاضطرار بعدم الإبطال، لكونه من أفراد المستثنى منه في «لا تعاد» بل ويصحّ التمسّك له بحديث رفع النسيان والخطأ وما اضطرّوا وما استكرهوا عليه[1].

ولو قلنا بعدم جواز التمسّك بحديث الرفع لو كان الأثر لوجود الاستقبال بملاحظة أنّ ما ترك سهواً أو اضطراراً فالأثر الشرعي المترتّب على ذلك الترك ـ لو كان ـ مرفوعٌ بالحديث، والمفروض حينئذٍ عدم وجود الأثر للترك إلّا عقلاً، بملاحظة كونه ترك الشرط، وهو مورث لانتفاء المشروط عقلاً، وإن كان فيه ما فيه، وجه عدم ورود الإشكال المذكور وضوح أنّ الأثر حينئذ للترك شرعاً حسب الفرض.

وعلى هذا فإن أخلّ بالاستقبال في حال فعل من الأفعال وانقضى محلّ التدارك فالحكم فيه هو التفصيل المذكور، بمعنى أنّ الانحراف الغير البالغ حدّ المشرق

---

(١) الوسائل: كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

والمغرب غير موجب للإبطال، والبالغ إليه موجب له في الوقت لا في خارجه، وأمّا إن التفت عن القبلة في أثناء الأفعال لا عن عمد فطلقاً ولو بلغ حدّ الاستدبار محكوم بصحّة صلاته، لدخوله في المستثنى منه في حديث لا تعاد، مضافاً إلى حديث الرفع.

قلت: نعم ما ذكرت حسن لو فرض انفهام الاستقلاليّة وعدم الرجوع إلى شرطيّة القبلة من أخبار قاطعيّة الالتفات عرفاً، ولكنّ الإنصاف أنّ المتفاهم عند العرف أنّ الحكم بالفساد من جهة الإخلال بالقبلة المعتبرة لا لرجوعه إلى شرط آخر وراء القبلة إمّا عدمي، وإمّا وجودي لا نعلمه، فإنّ هذا خلاف المتفاهم عرفاً.

وحينئذ فنقول: يستفاد من أخبار القاطعيّة أنّ شرطيّة القبلة يكون في الأكوان، ثمّ نضمّ ذلك إلى الأخبار الواردة في أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة لغير المختار، فيستنتج أنّ انتفاء هذه القبلة المجعولة لغير المختار بأن يكون إمّا إلى نفس المشرق أو المغرب، أو متجاوزاً عنهما وإن لم يصل إلى الاستدبار الحقيقي موجب للإبطال في الوقت دون خارجه، فيُخصّص المستثنى في حديث لا تعاد بالنسبة إلى الشقّ الأوّل أعني ما لم يصل إلى النقطتين مطلقاً، أو بالنسبة إلى الشقّ الثاني في خارج الوقت.

ثمّ لو سلّمنا عدم هذا التفاهم العرفي وكونهما شرطين مستقلّين أعني القبلة وعدم الالتفات، أو الأمر الوجودي الملازم مع عدمه، لكن نقول: أخبار قاطعيّة الالتفات منضّمة إلى أخبار جعل ما بين المشرق والمغرب قبلة لغير المختار الواردة في من انحرف عن القبلة الحقيقيّة لا يرجعان إلى أمرين متغايرين، فإنّ الموضوع في الأولى هو الالتفات، وفي الثانية هو الانحراف، والعرف لا يشكّ في كونهما راجعين

إلى أمر واحد، فيكون مقتضى ذلك أيضاً هو التفصيل المتقدّم، لكون الأخبار الواردة في مسألة الانحراف أخصّ من حديث لا تعاد، غاية الأمر أنّ الأمر حينئذٍ على العكس من الفرض السابق، حيث إنّ التخصيص على هذا من جهة الحكم بالإعادة في الاستدبار، كما كان على الوجه الأوّل من جهة الحكم بعدمها في ما بين التقطتين، والله العالم بحقائق الأُمور.

ثمّ المذكور في أخبار الالتفات ثلاثة مضامين: قاطعيّة الالتفات إذا كان فاحشاً، وقاطعيّته إذا كان لكلّ البدن، وقاطعيّته إذا كان إلى الخلف، فربما يقال بالرجوع بعد التعارض إلى المطلقات الواردة في قاطعيّة الالتفات بلا قيد، ولكن الإنصاف وجود الجمع العرفي في المقام، كما في أمثاله من سائر التراكيب المتعدّدة المعلّقة لجزاء واحد على شروط متعدّدة، حيث إنّ الاحتمالات فيها بين أُمور:

رفع اليد عن المفهوم رأساً، ورفع اليد عن كلّ من المفهومين في خصوص مورد المنطوق الآخر، ورفع اليد عن الخصوصيّة في المنطوقين وإرجاع الأمر إلى أنّ الشرط هو الجامع بين الأمرين، أو عن الاستقلال وجعل الشرط مجموع الأمرين. وقد تقرّر في محلّه أنّ الأولى من هذه الأربع هو الأوّل، ثمّ الثاني، لكونهما تصرّفاً في المفهوم بقرينة المنطوق، بخلاف الأخيرين، حيث إنّهما تصرّف في المنطوق بقرينة المفهوم، والأوّل أولى، لأظهريّة المنطوق من المفهوم.

وحينئذٍ فيقال بأنّ أحد الأمرين كافٍ ولو انفكّ عن الآخر، فالالتفات بكلّ البدن ولو كان يسيراً إذا خرج عن جهة القبلة المجعولة للمختار مبطل، كما أنّ الالتفات بالوجه فقط إذا كان فاحشاً أيضاً كذلك، وأمّا الالتفات إلى الخلف فهو تحديد للالتفات الفاحش بالوجه، حيث إنّ التفات الوجه إلى الخلف إنّما يتحقّق بجعل الوجه منحرفاً إلى حدّ يمكن رؤية من خلفه، فحينئذٍ يقال: التفت بوجهه إلى

خلفه، كما يقال: التفت فاحشاً بوجهه.

وأمّا إذا كان الالتفات غير بالغ إلى الحدّ المذكور، بل غاية من يمكن رؤيته من على اليمين أو اليسار فلا يطلق عليه اسم الفاحش، كما لا يطلق كونه إلى الخلف.

والحاصل ممّا ذكرنا أنّ الالتفات الخالي عن كلا العنوانين كما إذا كان بالوجه، لكن إلى اليمين واليسار ليس بمبطل، نعم هو من المكروهات.

تعمّد الكلام

رابعها: تعمّد الكلام.

اعلم أنّ المطلب بحسب الكبرى ممّا لا إشكال فيه، أعني مبطليّة الكلام عمداً وعدمها نسياناً وسهواً.

إنّما الكلام في تشريح الصغرى وتحديد الكلام، فعن جماعة، بل ينسب إلى الجلّ لولا الكلّ أنّ الكلام عند عرف اللغة عبارة عن كلّ ما تركّب من حرفين ولو كان مهملاً وبلا معنى، أو كان على حرف واحد مفهم للمعنى، كالأمر من الأفعال المعتلّ الطرفين كـ«قِ» من وقىٰ و «عِ» من وعى، ولكن استفادة ذلك من العرف في إطلاقات التكلّم والكلام في غاية من الإشكال.

توضيح المقام أنّ التدبّر يقضي بالفرق عرفاً بين لفظي التلفّظ والتكلّم واختصاص الثاني بما إذا كان للمتكلّم به معنى وكان ذلك المعنى ملحوظاً عند التكلّم به ولو بنحو الإجمال في مقابل أن يكون اللفظ مقصوداً بلا لحاظ معنى أصلاً، سواء كان له معنى أم لا، بأن قصد من التلفّظ بكلمة ضرب تعلّم أداء الحروف المذكورة من مخارجها من دون لحاظ معناه أصلاً، أو بالحاء المهملة تصفية الحلق من

الفضلات، فإنّ أمثال هذا لا يسمّى باسم التكلّم والكلام، ولا نعني بملحوظيّة المعنى التي قلنا باعتبارها أن يكون للفظ معنى حقيقي فاستعمل فيه أو في ما يناسبه بحيث اندرج تحت اسم الحقيقة أو المجاز الاصطلاحيين، بل الأعمّ من ذلك وأن يكون من قبيل استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو شخص مثله ممّا يستحسنه الطباع وإن كان لا يسمّى بأحد الاسمين اصطلاحاً.

ولهذا يجري في المهملات أيضاً، مثل ديز مهمل، بل وأعمّ من أن يكون داخلاً في الاستعمال الصحيح كأحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة، أو في الغلط كما يستعمل أحياناً لفظة مهملة مضحكة مراداً بها شخص، كما يقال: فلان حَشْلَخَفْ بغرض أنّه لا فائدة فيه، كما أنّ هذه اللفظة مهملة ومضحكة.

ففي أمثال هذه الموارد يصدق التكلّم ولو كان حرفاً واحداً، مثلاً قد يتكلّم بحرف الواو في مقام العطف، كما لو قال أحد: جاء زيدٌ فتقول أنت «وَ» وقد يتلفّظ به في مقام تعلّم مخرج الواو، وهكذا تارة يتلفّظ بكلمة «ق» مراداً بها معناها الذي هو الأمر، من «وقى» وأخرى لأجل تعلّم مخرج القاف، فالأوّل من هذين كلام والثاني ليس بكلام ولا تكلّم عند العرف.

فإن قلت: نحن نرى صدق التكلّم والكلام في حقّ النائم والساهي والصبيّ في أوائل جريان لسانه، وكذا في حقّ من يقرأ كلمات العربيّة ليعلم آدابها النحويّة أو من يقرأ القرآن أو الأشعار العربيّة، وهو غير عارف بلسان العرف ولا يفهم معاني الألفاظ مع أنّه ليس للاستعمال لشيء من وجوهه الأربع المتقدّمة في هذه المواضع عين ولا أثر كما هو واضح.

قلت: أمّا النائم والساهي فالاستعمال متحقّق في حقّهما لحصول القصد الارتكازي، وهو كافٍ في تحقّق الاستعمال، كما أنّهما يؤدّيان الحروف من مخارجها،

بواسطة الارتكاز أيضاً، وأمّا الصبيّ فإن راجعت العرف ترى أنّهم لا يسمّون أوّل جريان لسانه وإظهاره أصواتاً مهملة بلا تميّز له أصلاً باسم التكلّم، فلا يقولون: إنّ طفلنا جرى لسانه بالنطق، بل يسمّونه باسم آخر، كما يقال في الفارسيّة: «باتُون آمده»، نعم بعدما حصل له تميّز في الجملة ففهم مثلاً أنّ الخبز شيء حسن فطلبه وتلفّظ بكلمة مشيراً إليه كان هذا تكلّماً واستعمالاً ويقال حينئذٍ جرى لسانه بالنطق.

وأمّا من تكلّم لتعلّم آداب العربيّة فتارةً يكون في مقام تعلّم أنّ العرب في مقام يقول الفرس: «زد زيد عمرو را» يقولون: «ضرب زيدٌ عمراً» فحينئذ لا شبهة في كونه استعمالاً ويصدق التكلّم أيضاً، وأُخرى في مقام تعلّم مخرج الضاد المعجمة، وحينئذ لا يصدق الكلام.

وأمّا قراءة الغير العارف باللسان فهو أيضاً بلحاظ المعنى إجمالاً، ولهذا لو علم أنّ الشعر الكذائي مضمونه من الكفريّات يتجنّب عن التفوّه به، والمقصود من الاستعمال أن يكون المعنى ملحوظاً في أجزاء الحروف والأصوات ولو بنحو الإجمال.

فإن قلت: يردّ ما ذكرت قوله عليه السلام في ذيل مرسلة الصدوق «مَنْ أنّ في صلاته فقد تكلّم»[1]، ومثله خبر طلحة بن زيد عن جعفر بن محمّد عليهما السلام عن عليّ عليه السلام[2]، فإنّ المستفاد منه أنّ ما يتلفّظ به عند الأنين مع كونه مهملاً مصداق للتكلّم، فيستفاد منه الضابط الذي ذكره العلماء وهو أنّ ما اشتمل على حرفين

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

فصاعداً ولو كان مهملاً كلام، وأمّا الحرف الواحد فلا، إلّا إذا كان مفهماً للمعنى.

قلت: الظاهر أنّ الخبر ليس بصدد تحديد المصداق العرفي كما ربما يؤيّده بعد مثله في مقام ذكر المصداق الحقيقي، بل المقصود أنّه مع عدم كونه مصداقاً حقيقياً ملحق بالكلام في الحكم، والاعتبار أيضاً شاهد به، لكمال شباهة الأنين بأسماء الأفعال وإن كان غير دالّ بالوضع، بل بالطبع، فحاله كحال اللفظ الذي وضع اسماً للفعل الذي هو قولك: أتألّم بالمرض.

والشاهد بذلك أنّ ما يتنطّق به عند الأنين حرف واحد وهو الهمزة المكسورة، غاية الأمر أنّها في بعض الأحيان تمدّ، ولكنّ المدّ أيضاً ليس حرفاً آخر.

وبالجملة، فأخذ الخبر شاهداً على صدق التكلّم حقيقة على ما اشتمل على الحرفين في غاية الضعف، وإذن فاللازم الاقتصار على مورده، فلا يتعدّى إلى كلمة «أُح أُح» عند السعال ونحو ذلك.

نعم قد يكون إتيان الكلمات المهملة بحدّ يوجب محو صورة الصلاة، فحينئذ حالها حال الوثبة، فيكون البطلان من هذه الجهة، لا من أجل التكلّم، ولهذا قد يتّفق في الحرف الواحد أيضاً كما لو تلفّظ عند آخر كلّ آية بقول «ب» مثلاً خصوصاً مع مدّ الصوت، فإنّ حاله حال الوثبة قطعاً، هذا كلّه في كلام الآدميين.

وأمّا الذكر والدعاء والقرآن وإن لم يقصد بها التقرّب بل إعلام الغير وإيقاظه ونحو ذلك كأن يقول: «سبحان الله» إعلاماً بأنّه في الصلاة ولا يتمكّن من إطاعة والده عند نداء الوالد إيّاه ونحو ذلك فلا ريب في جواز ذلك، لوجود الأخبار في كلا المقامين.

ففي بعضها أنّ كلّ ما ذكرت الله عزّ وجلّ به والنبيّ ﷺ فهو من الصلاة[1]،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

وفي آخر التصريح بقول: سبحان الله، لأجل إفهام المطلب للغير[1]، مضافاً إلى المقابلة بين عنوان كلام الآدميين والتكلّم الذي جعل قاطعاً وبين الأذكار والدعاء والقرآن، فإنّ الأوّل ليس من سنخ أفعال الصلاة والثاني منها، فلا يشمل عنوان القاطع أمثال ما ذكر حتّى يحتاج إلى الدليل المخرج.

ثمّ إنّه في صورة الإتيان بالذكر أو القرآن لأجل إفهام المطلب قد يكون ذلك مقصوداً لأجل كونه من لوازم الفعل أو مدلولاً التزاميّاً للقول أو جزئيّاً من الحكم الكلّي المستفاد منه أو مناسباً لمضمونه، وبالجملة، لا يستلزم استعمال لفظ القرآن في غير معناه الذي أُريد منه، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وقد يكون مقصوداً باستعمال اللفظ المشاكل للّفظ القرآني في ذلك المعنى المقصود، كما إذا أراد مخاطبة رجل مسمّى بيوسف بالإعراض عن مطلب فقال: يوسف أعرض عن هذا، فاستعمل لفظة يوسف في نفس الرجل المخصوص، وقوله: «أعرض» في خطابه وقوله: «عن هذا» في المطلب المقصود إعراض ذلك الرجل عنه، غاية الأمر أنّه اختار تلك الألفاظ لمجرّد كونها أفصح من غيرها من دون أن يكون عنوان الحكايه الألفاظ القرآنيّة مقصودة له، وهذا لا إشكال في عدم جوازه.

توضيحه أنّ مجرّد المشاكلة الصورية للألفاظ القرآنيّة لا يوجب صيرورتها مندرجة تحت اسم القرآن ما لم يقصد الحكاية عن تلك الألفاظ المنزلة نوع حكاية الألفاظ عن معانيها بأن كان المحكيّ باللفظ اللفظ، كما في قولك: «ديزٌ مهملٌ» فإنّ المقصود إلقاء نوع هذه الكلمة إلى المخاطب والحكم عليه بالإهمال، لا على نفس هذه اللفظة، فإنّها مستعملة.

---

(١) الوسائل، كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩.

والحاصل لا بدّ في صدق القرآن أو الشعر الكذائي أو نحو ذلك من أقوال الغير على المقروّ من إفناء الألفاظ بحيث كان الملقى إلى المخاطب نفس ألفاظ الغير، فلا يرى اللاحظ إلّا إيّاها وكان الحكم عليها وبها، لا على لفظ نفسه، كما هو الحال في نقل الألفاظ للمعاني.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ هذه الحكاية ليست من سنخ الحكاية التصديقيّة كأن يقول: قال زيد كذا، فإنّه مستتبع للصدق والكذب، وهذا حكاية إفراديّة كحكاية لفظة زيد عن الجثّة الخارجيّة.

نعم في صدق قراءة شعر الغير وكلامه تحتاج مضافاً إلى الحكاية المذكورة إلى شيء آخر وهو كون نظم الألفاظ بحيث يضاف إليه عرفاً قراءة كلام ذلك المتكلّم ويقال: هذا قاري كلامه، وإلّا فلو قال كلمة «إنّا» بحكايتها عن القرآن وكلمة «أنزلنا» كذلك، ثمّ كلمة «فرعون» كذلك، ثمّ «بشيراً» كذلك، ثمّ «هم المفلحون» كذلك فقال: إنّا أنزلنا فرعون بشيراً هم المفلحون، لا يقال: هو قارئ القرآن ولو علم أنّ اللافظ قصد بها الحكاية عن القرآن بالنحو الذي ذكرنا بأن ألقى بهذه الملفوظات الكلمات المنزّلة بالوحي إلى النبيّ ﷺ ونقلها بها إلى المخاطب وأحضرها في ذهنه، كما يلقي المتكلّم بزيد جثّته الخارجيّة ويحضرها في ذهن السامع.

وكيف كان ففي صورة فقد الحكاية المذكورة بأن أفنى الألفاظ في المعاني وأحضرها إلى ذهن السامع فأحضر الشخص الخارجي بكلمة يوسف وبخطاب: أعرض، أحضر خطابه لا الألفاظ الصادرة بالوحي لا إشكال في أنّه لا يسمّى الملفوظ قرآناً ولو شاكل اللفظ القرآني في الصورة.

ويحدث من هنا إشكال وهو أنّه قد ذكر في الحواشي على الرسائل العمليّة في مقام الدستور والحيلة في موارد الشكّ في وجوب ردّ السلام على المصلّي إمّا لكون

صيغة السلام ملحونة، وإمّا لكون المسلّم صبيّاً بأنّه يختار المصلّي اللفظ القرآني ويأتي به بعنوان الجواب فيقول مثلاً: سلام عليكم طبتم، وإضافة كلمة «طبتم» يكون بملاحظة النكتة المشار إليها آنفاً من كون الهيئة من الهيئات التي يوجب صحّة نسبة قارئ القرآن.

وحاصل الإشكال أنّه إن قصد اللافظ في مقام جواب السلام بكاف عليكم الخطاب إلى ذلك الرجل وهكذا بكلمة سلام تحيّة نفسه وبطبتم الخطاب والتحيّة المذكورين فقد حصل جواب تحيّته بالتحيّة، ولكن يلزم عدم صدق القرآن على مقروّه، لأنّه قد أفناه في المعاني المذكورة، وأين هو من الإفناء في الألفاظ القرآنيّة، فإنّ الإفناء فيها معناه إحضار تلك الألفاظ وهي ألفاظ الملائكة في خطاب أهل الجنّة وتحيّتهم.

وإن قصد إحضار الألفاظ القرآنيّة فلم يحصل ردّ التحيّة، فإنّه إنّما يحصل بالخطاب وتوجيه التحيّة نحو المسلّم، لا بذكر تحيّة شخص آخر لشخص آخر، فإنّه لا يسمّى تحيّة عرفاً، والجمع بين الأمرين مستلزم لاجتماع اللحاظين المتنافيين.

نعم لو قصد بالألفاظ القرآنية معنى هي مشتملة عليه كما لو قصد بقوله: إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، مع قصد الحكاية معناها فلا يضرّ بقصد الحكاية، ولا يرد أنّه كيف ينشأ هذه النسبة التامّة مع استلزامه للقصد التفصيلي نحوها، وهو منافٍ مع كون التوجّه التفصيلي إلى اللفظ، كما هو مقتضى الحكاية، فإنّ الجواب أنّ الممتنع اجتماعها بوصف التفصيليّة والأصاليّة، وأمّا اجتماعها بوصف أصاليّة أحدهما وتبعيّة الآخر فلا مانع منه، وهذا الجواب لا يتمشّى في المقام، فإنّه إنّما يتمشّى لو قصد سلام الملائكة على أهل الجنّة، والمقصود إثبات صحّة قصد ردّ تحيّة الزيد المسلّم، هذا حاصل الإشكال.

ويمكن الجواب بأنّه إنّما يقصد بهذه الألفاظ نقل ألفاظ الملائكة، كما هو المقصود في القرآن، فكأنّه يلقي إلى السامع بهذا الألفاظ ألفاظهم عليهم السلام، ثمّ تلك الألفاظ الصادرة من الملائكة بحسب الذات قابلة لأن يقصد بها التحيّة الموجّهة إلى أيّ مخاطب، غاية الأمر أنّهم عليهم السلام قصدوا بها التحيّة لأهل الجنّة، لكن هذا المصلّي يأتي بألفاظهم ويقصد التحيّة لهذا الرجل المسلّم، ولا يخرجها ذلك عن عنوان القرآنيّة، وإنّما يخرجها لو كان الإفناء في تحيّة الرجل مقصوداً في أوّل الأمر.

وأمّا إذا كان المقصود الأوّلي نقل ألفاظ الملائكة بها ثمّ المقصود الثانوي قصد تحيّة الرجل بتلك الألفاظ المحكيّة فكأنّه جاء بألفاظ الملائكة واستعملها في تحيّة هذا الرجل، فهذا لا يضرّ بالحكاية وصدق القرآنيّة.

ونظير هذا قصد إظهار الخلوص للمكتوب إليه بتوسّط نقوش الكتابيّة، فإنّ نقش «ق» مثلاً حاكٍ عن القاف الملفوظة، ونقش «ر» عن الراء كذلك، ونقش «باء» عن الباء الملفوظة، ونقش «ن» و «ت» عنهما ملفوظتين، وهكذا نقش «ش» و «و» و «م». وتركيب هذه النقوش أعني نقشها هكذا: «قربانت شوم» حاكٍ عن التركيب الملفوظ، فالكاتب إنّما يحكي أوّلاً بهذه النقوش الألفاظ ثمّ يحكي بالألفاظ المحكيّة عرض الإخلاص للمخاطب بواسطة قابليّتها الذاتيّة لأن يقصد بها التحيّة لكلّ أحد وإنّما تعيّنها القصد.

فالألفاظ الصادرة من الملائكة حالها حال هذه الألفاظ المحكيّة بنقوش الكتابة، غاية الأمر اختلاف الحاكي مع الملائكة في القصد، فهم قصدوا بها تحيّة أهل الجنّة، وهذا قصد بعين تلك الألفاظ تحيّة هذا الرجل.

فإن قلت: إذا تلفّظ لافظ وقصد معنى، ثمّ تلفّظ به آخر بقصد معنى آخر، فلا يصحّ أن يقال: هذا الذي تلفّظه الثاني كلام الأوّل، كما إذا قال زيد مخاطباً

لعمرو : سلام عليكم، فقال بكر مخاطباً لبشر هذه الصيغة بقصد حكاية ألفاظ الزيد فلا يقال : إنّه تلفّظ بكلام زيد، لأنّه سلام موجّه إلى عمرو، وهذا موجّه إلى البشر، نعم لو أعاده بكر بقصد العمرو صحّت النسبة.

قلت : إن أردت بقولك : إنّه لم يصدق عليه حكاية كلام زيد أنّ ألفاظ زيد لكونها صدرت في مقام التحيّة لعمرو خرجت عن قابليّة إرادة غيره منها، فصارت كالأعلام الشخصيّة كما إذا دعا زيداً ابنه بقوله : يا يحيىٰ، حيث إنّ حكاية كلامه غير صادقة إذا أُريد بالمحكيّ شخص آخر مسمّى بهذا الإسم، فإنّ هذه اللفظة بذلك الوضع الذي صار لفظاً لزيد غيرها بغير ذلك الوضع، فكذلك قول : سلام عليكم الصادر بعنوان تحيّة زيد غيره إذا صدر بعنوان تحيّة غيره.

فالجواب بالفرق بين الأعلام وغيرها مثل قول : سلام عليكم، إذ كلمة «كم» موضوعة للخطاب إلى أيّ مخاطب كان، وليس خصوصيّات المخاطبين على عهدة هذه اللفظة، ولا أراد إفهامها بها المتكلّم أيضاً، بل أراد معناها الكلّي، وطبّق الكلّي المراد على الجزئي المعيّن.

وهكذا كلمة سلام ليس مستعملاً في خصوص سلام الشخص المخصوص، بل استعمل في الكلّي، والجزئيّة نشأت من توجيه الكلام نحو الشخص المعيّن، فإذا أخذ أحد عين هذه الألفاظ التي معانيها عامّة من فم المتكلّم ووجّه بها نحو شخص آخر صدق أنّه تكلّم بكلام المتكلّم، غاية الأمر أنّه يتوجّه نفسه إيّاها إلى شخص آخر ألبسها عنوان تحيّة شخص آخر، وإلّا فالألفاظ ما غيّرت عمّا هي عليه من الوضع والمعنى.

وإن أردت عدم صدق الحكاية والنسبة إلى المتكلّم إلّا في صورة إرادة المعنى الذي أراده هو، فلو قيل : مخاطباً لبشر في المثال : قال لك زيد : سلام عليكم، كان

كذباً، فالجواب أنّ المقصود بالحكاية هنا كما أشرنا إليه سابقاً ليست هي الحكاية الإخباريّة المستلزمة للصدق والكذب، بل نوع حكاية اللفظ عن المعنى، ومن المعلوم أنّ تخلّف اللفظ عن المعنى لا يسمّى كذباً، فليس المقصود هنا نسبة السلام الموجّه إلى رجل مثلاً إلى الملائكة، بل يحكى بالألفاظ عين ألفاظ الملائكة حين وجّهوها إلى أهل الجنّة، ونحن نوجّهها إلى رجل سلّم علينا في الصلاة بغير الصيغة الصحيحة مثلاً، وليس فيه نسبة هذا السلام إلى الملائكة حتّى يدفع بأنّ من المسلّم كونه كذباً وغير صادق عرفاً، فتدبّر في المقام فإنّه دقيق وبالتدبّر فيه حقيق.

وهل التكلّم الإكراهي أيضاً مبطل أو لا، كما إذا ورد قاهر وهو في الصلاة فأكرهه على السلام عليه ووعده بالإيذاء على الترك ولم يلتفت إلى الحيلة التي ذكرنا فربما يتمسّك فيه بالصحّة نظراً إلى دخوله في ما استكرهوا عليه.

ويمكن الخدشة فيه أوّلاً بعدم تسليم عموم الحديث لغير المؤاخذة من سائر الآثار، كما أنّ ذلك وقع مكرّراً في كلمات شيخنا الأجلّ المرتضى ﷺ.

وأمّا حديث البزنطي الوارد في الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك فيمكن القول بأنّ نظر السائل في قوله: أيلزمني ذلك إلى أنّ الإثم لاحق بي لازم لي أو لا؟ فأجابه عليه السلام بالعدم مستشهداً بالحديث[1]، حيث إنّ الحلف المذكور علاوة على عدم الأثر الوضعي الثابت في سائر الأيمان محرّم تكليفي أيضاً عند الخاصّة، وعلى هذا فغاية الأمر ارتفاع الإثم بالإبطال المتحقّق بالكلام الإكراهي لا رفع أثر الإبطال.

وثانياً: سلّمنا عموم الحديث للآثار الغير الراجعة إلى المؤاخذة أيضاً كالقاطعيّة التي هي أثر للكلام، لكن مع ذلك يمكن أن نمنع تقديم حديث الرفع ولو

---

(١) الوسائل: كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٢.

كان لا يلاحظ النسبة بينه وبين أدلّة التكاليف بملاحظة حكومته عليها بواسطة أنّ المذكور في أخبار الباب جعل التقابل بين عنواني العمد والنسيان وأنّ التكلّم إذا كان عمداً مبطل، وإذا كان نسياناً فلا، وهذا في نهاية الظهور في أنّ جميع أفراد العمد التي منها ما كان سببه الإكراه حكمه الإبطال، وإنّما الخارج عن تحته ما قابل العمد وهو النسيان.

وبالجملة، لا يدخل في أذهان العرف تقديم ذلك العموم الواسع الدائرة على هذا المضمون، بل متى عرض عليهم هذان الكلامان فالظاهر أنّهم يقدّمون هذا الكلام على ذلك العموم، والله العالم بحقائق الأُمور.

القهقهة

خامسها: القهقهة، ولا إشكال في حكمها وأنّها من المنافيات للصلاة، إلّا أنّ الكلام فيها في مواقع ثلاثة:

الأوّل: في تحديد موضوعها.

والثاني: في بيان حكمها عند حدوثها على سبيل الاضطرار إليها، دون وقوعها بالاختيار.

والثالث: في حكمها عند حدوثها مع الغفلة عن الصلاة وتخيّل كونه خارجاً عنها.

أمّا الأوّل فاعلم أنّ المذكور في غالب أخبار الباب ذكر قاطعيّة القهقهة بعد ذكر سلبها عن التبسّم[1]، فلا يعلم أنّ المعيار هو التبسّم، فما كان خارجاً عنه هو

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب قواطع الصلاة.

القاطع، أو هو القهقهة، فما خرج عنها وعن التبسّم داخل في غير القاطع.

والتبسّم هو الضحك الخالي عن الصوت الذي يسمّى بالفارسيّة بـ«لب خند» والقهقهة ما كان مشتملاً على الصوت مع الترجيع، وغيرهما ما كان مشتملاً على الصوت بلا ترجيع.

فاعلم أنّ المعيار الكلّي في أمثال هذا المورد ممّا إذا ورد قضيّتان متنافيا الحكم وكان الموضوع في إحداهما ضدّ الأُخرى، كما في قوله عليه السلام: «إن غسلته بالمركن فمرّتين، وإن غسلته في ماء جار فمرّة واحدة»[1]، وكان هناك ضدّ ثالث كما في المثال، حيث إنّ الماء الكرّ ثالث القسمين المذكورين، هو الأخذ بظهور الصدر وجعل الذيل من باب المثال لمفهوم الصدر.

فيقال في الرواية المذكورة: إنّ المقصود عدم التعدّد في الماء العاصم، وذكر أحد أفراده من باب عدم ابتلاء السامع بغيره، بملاحظة قلّة الكرّ في تلك الأمكنة إلّا في نادر كأوقات نزول المطر الموجب لاجتماع الماء في الغدران الواقعة في الصحراء.

ويقال في ما نحن فيه: إنّ المقصود إثبات القاطعيّة في ما خرج عن حدّ التبسّم، وذكر خصوص القهقهة من باب غلبة وجوده، حيث إنّ الغالب أنّ الضحك إذا اقترن بالصوت يصل إلى حدّ الترجيع، وأمّا المشتمل على الصوت بدون الترجيع ففرد نادر.

ثمّ إذا فرض هذا الظهور في غالب أخبار الباب فالنادر المذكور فيه لفظ القهقهة فقط أيضاً يسقط عن الظهور في الموضوعيّة، بل يحمل على ما استفدناه من

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

تلك الطائفة كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: أعني حكم حدوثها في الصلاة قهراً وبلا اختيار لمقابلة لاعب ونحوه، فالظاهر كونها مبطلة، فإنّ عموم ما اضطرّوا إليه وإن كان شاملاً لها. إلّا أنّه يلزم من إخراجها عن أدلّة القاطعيّة تقييد تلك الأدلّة بالفرد النادر، إذ قلّ ما يتّفق وجود القهقهة في الصلاة عن عمد، فدلالتها بالنسبة إلى الفرد الاضطراري يكون كالصريح، فيكون مخصّصة للحديث، خصوصاً مع كونه بذلك العموم والوسعة.

وأمّا الثالث: أعني حدوثها لأجل السهو عن الصلاة فالظاهر إمكان التمسّك بالحديث بناءً على عموم الآثار، كما لا مانع من التمسّك بلا تعاد أيضاً.

قاطعيّة فعل الكثير

سادسها: أن يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة، فتبطل الصلاة بذلك، بخلاف القليل، بلا خلاف فيها في الجملة، بل عن غير واحد دعوى الإجماع، فإن تمّ الإجماع على هذين العنوانين من حيث هما حتّى كأنّهما وقعا في متن رواية معتبرة كان المرجع في تشخيص مصاديقها العرف العامّ وإن كان ليس لهما ضابط عرفي رافع للتحيّر، لا لكونهما إضافيين، بل لاختلاف صدقهما بحسب المقامات.

ألا ترى لو انتشر مقدار ربع منٍّ من الحنطة في مكان على الأرض يقال: هذه الحنطة كثيرة، ولو فرض كونه قوتاً لأشخاص كثيرين يقال: هذه الحنطة قليلة لمعاشهم، وكذلك حُبٌّ ماء بالنسبة إلى خمسة أشخاص أو بالنسبة إلى أهل بلد، وهكذا.

مضافاً إلى أنّهم علّلوا البطلان في الفعل الكثير بكونه ماحياً لصدق الصلاة

وموجباً لخروج المصلّي عن كونه مصلّياً، فحينئذ يتوجّه عليهم إن أرادوا أنّ هنا بعد استجماع جميع الشروط والأجزاء المعتبرة شرعاً في الصلاة من الوجوديّات والعدميّات أمراً آخر لا بدّ من رعايته، ولو لم يرجع إلى اعتبار شرعي وهو حفظ عنوان كونه مصداقاً لاسم المصلّي وكون الفعل مصداقاً لاسم الصلاة، بحيث لا ينسلب عنه هذا الإسم من أوّل الشروع إلى آخره ففيه أنّه ما لم يندرج ذلك تحت اعتبار الشرع فلا موجب لرعايته، بل الأصل يقتضي نفيه بعد رعاية جميع ما علم اعتباره من الشارع، ومجرّد رفع الإسم في الأثناء لا يضرّ.

ألا ترى أنّ المتوضّي لو أتى في الأثناء بوثبة أو نحوها ممّا لا يصدق عليه اسم المتوضّي لا يضرّ بصحّة وضوئه ما دام مستحفظاً على جميع الشرائط والأجزاء المعتبرة شرعاً.

فإن قلت: ليس هذا مقام الرجوع إلى الأصل، لأنّ هذا ممّا يتقوّم به حقيقة المأمور به وصدق إسمه، ومثله لو شكّ في اعتبار شيء فيه يكون حكم العقل فيه الاشتغال.

قلت: إن كان الصلاة المأمور بها عبارة عن أمر بسيط منتزع عن الأجزاء الخارجيّة كان الأصل هو الاشتغال في عامّة مواضع الشكّ في جزء أو قيد، وهو خلاف التحقيق، وإن كانت عبارة عن نفس الأفعال التي أوّلها التكبيرة وآخرها التسليمة فكلّما شكّ فيه ممّا زاد على المعلومات فالأصل فيه البراءة.

فإن قلت: نعم ولكن لا بدّ من المحافظة على بقاء الإسم بالمعنى الأعمّ الجامع بين الصحيح والفاسد.

قلت: هذا المعنى محرز، إذ هو في حال الرقصة أو الوثبة لا يطلق عليه الإسم، وأمّا بعد عوده إلى الصلاة يقال: صلّى وفعل في أثناء صلاته كذا وكذا.

نعم لو فرض الفصل حصول المخلّ بالموالاة المعتبرة بين الأفعال، حيث إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب كالذكر الكذائي أو السورة الكذائيّة أو نحو ذلك يتبادر منه الإتيان بتمام أجزائه بنحو التوالي والاجتماع في مجلس واحد، فإذا فرض كثرة الفصل المخرج عن هذا التوالي كان مضرّاً، سواء كان عمداً أم سهواً، إذ مع السهو أيضاً خارج عن عنوان الصلاة، فلا يشمله قوله: لا تعاد الصلاة إلخ. وأمّا مع حفظ الموالاة المذكورة والإتيان ببعض الأفعال من قبيل الوثبة ونحوها فالمعيار في شكّها هو البراءة.

فإن قلت: نعم ولكن ملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة في التعرّض سؤالاً وجواباً أو ابتداءً لحكم بعض الأفعال الجزئيّة من قبيل قتل العقرب والبقّ والبرغوث ونحو ذلك في أثناء الصلاة يورث الاطمئنان لمغروسيّة عدم الملائمة بين الصلاة وبين الأفعال الخارجة عنها في أذهانهم حتّى احتاجوا إلى السؤال عن أمثال هذه الجزئيّات، وكذا احتاج الأئمة صلوات الله عليهم إلى بيان الحال في بعضها الآخر.

قلت: لا يستكشف ذلك من تلك الأخبار، إذ بعد كون التكلّم وكذا وكذا قاطعاً للصلاة أورث ذلك احتمال إضرار أمثال ما ذكر، وأين هذا من مغروسيّة كلّ فعل وكلّ عمل حتّى يكون السؤال عن الاستثناء.

وأمّا التعبير بالقاطعيّة فلا يستكشف منه إلّا اعتبار الهيئة الاتّصاليّة التي يقطعها ما ذكر في الأخبار من التكلّم والقهقهة ونحوهما، لا كلّ فعل وعمل لا يلائم الصلاة.

فإن قلت: يمكن استظهار المطلب من تعبير أنّ: تحريم الصلاة التكبيرة وتحليلها التسليمة، ببيان أنّ المراد بذلك إثبات وصف المحرميّة للصلاة، ومقتضى

الحرميّة ممنوعيّة كلّ فعل إلّا ما وصل من الشارع فيه الإذن، فإنّ وصول الإذن موجب للخروج الموضوعي، فكلّ ما يفعل بلا إذن كان هتكاً لحرمة الحرم، كما هو المشاهد في حرم المشاهد المشرّفة وفي محاضر السلاطين.

ومن هنا يتّجه الاستدلال أيضاً بقولهم عليهم السلام: لا عمل في الصلاة، فإنّه أيضاً ناظر إلى اقتضاء كونه حرماً، وليس فيه تخصيص الأكثر، لما عرفت من أنّ موارد وصول الإذن خارجة عنه خروجاً موضوعيّاً، ومقتضى ذلك التوقّف عند موارد الشكّ.

قلت: لا نسلّم كون مقتضى الحرميّة ممنوعيّة كلّ عمل وشغل غير الذي وصل فيه الإذن والدستور، بل غاية الأمر أنّه ليس حال الحرم كحال غيره في أنّه كان يجوز فيه كلّ عمل وشغل، وهو رفع الإيجاب الكلّي لا إثبات السلب الكلّي، فيبقى موارد الشكّ مورداً للأصل.

ألا ترى أنّ أفعال الحجّ والعمرة أيضاً يكون التلبية إحرامها والتقصير تحليلها، ومع ذلك ليس الإنسان ما دام مشتغلاً بها ممنوعاً إلّا عن أشغال مخصوصة، بحيث لو شكّ في المنع عن شيء يرجع فيه إلى البراءة، ولا يحكم بالمنع حتّى يعلم الإذن.

وأوثق شيء يمكن أن يقال في هذا المقام: إنّ أذهان المتشرّعة بما هم متشرّعة متأبّية عن وقوع بعض الأعمال في الصلاة ويرون عدم الملائمة بينها وبين الصلاة، وهذا التأبّي والتحاشي مركوز في أذهانهم بحيث كونهم متشرّعة، من غير فرق بين علمائهم وعوامهم، وهو طريق موصل إلى بيان الشرع، نظير التبادر الحاكي عن وضع الواضع في باب الألفاظ.

فيكون هذا ضابطة كلّية، فكلّما جرى فيه هذا الارتكاز المتشرّعي ينظر فيه

هل يعمّه في كلتا حالتي العمد والسهو، أو يختصّ بحالة العمد مع ارتكاز الخلاف بالنسبة إلى السهو، أو مع الشكّ فيه، فإن كان الأوّل حكم بمنافاته شرعاً في كليهما، وإن كان الثاني حكم بالمنافاة مع العمد دون السهو، وإن كان الثالث حكم بالمنافاة عمداً، ومع السهو يكون مرجعه الأصل، وهو البراءة على ما هو التحقيق.

ولا ينافي هذا الارتكاز ما ورد في الأخبار من الترخيص في بعض الأفعال، مثل حمل المرأة طفلها في الصلاة وإرضاعها، ومثل رمي الحصاة لإعلام أحد، ورمي الكلب وغيره بالحجر، وإحراز ما يتخوّف ضياعه من متاع البيت، أو غسل دم الرعاف، وما ورد من مشي رسول الله ﷺ برجون من عراجين ابن طاب وهو تمر بالمدينة، وحكّ النخامة الواقعة في المسجد ورجوعه ﷺ قهقرى وبنائه على صلاته، وقد قال الصادق عليه السلام: «وحذا يفتح من الصلاة أبواباً كثيرة»[1]، فإنّ ما ذكرنا من الارتكاز ليس من جنبة كونهم عقلاء، بل من حيث كونهم آخذين من الشرع.

فإذن لا منافاة له مع تلك الترخيصات، حيث إنّ النسبة بينهما هي النسبة بين العامّ والخاصّ، ولا يمكن التعدّي من تلك الموارد إلى غيرها، إلّا إلى أشباهها، فيتعدّى مثلاً من حمل المرأة طفلها إلى حمل ولد الشاة مثلاً، ويتعدّى من فعل الرسول الأكرم ﷺ إلى أخذ شيء آخر غير العرجون، وإلى المشي خطوتين مثلاً لأجل حكّ النخامة في المسجد، وأمّا لأجل إعلام رجل كان في ذلك الموضع فلا.

وبالجملة مقتضى هذا الجمود على موارد ثبوت الارتكاز على المنع وعدم ورود الخلاف في الأخبار وكلّ ما شكّ فيه يكون المرجع فيه الأصل، والله العالم.

---

(١) ؟؟؟.

تعمّد البكاء من القواطع

سابعها : تعمّد البكاء لشيء من أُمور الدنيا من ذهاب مال أو فوت عزيز على المشهور، وعن بعض نفي الخلاف، وعن التذكرة نسبته إلى علمائنا.

والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن النعمان بن عبد السلام عن أبي حنيفة «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة ؟ فقال عليه السلام : إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وإن ذكر ميّتاً له فصلاته فاسدة»[1].

وعن الصدوق في الفقيه مرسلاً قال : «وروي أنّ البكاء على الميّت يقطع الصلاة. والبكاء لذكر الجنّة والنار من أفضل الأعمال في الصلاة»[2] ولعلّ مراده الخبر الأوّل.

وكيف كان فينبغي التكلّم في مقامين :

الأوّل : في موضوع البكاء بالمدّ والقصر وأنّهما مختلفان معنى أو لا ؟

والثاني : في حكمه بحسب ما يستفاد من الخبر المذكور.

أمّا الأوّل فاعلم أنّ الشهيد الثاني رحمه الله قال في محكيّ الروض : واعلم أنّ البكاء المبطل للصلاة هو المشتمل على الصوت، لا مجرّد خروج الدمع مع احتمال الاكتفاء به في البطلان، ووجه الاحتمالين اختلاف معنى البكاء مقصوراً وممدوداً

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

والشكّ في إرادة أيّهما من الأخبار، وقال الجوهري: البكاء يمدّ ويقصّر، فإذا مددت أردت الصوت الذي مع البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها، انتهى كلام الشهيد ﷺ.

وقال في مجمع البحرين: وبكى يبكي بكيً وبكاءً بالقصر والمدّ، قيل القصر مع خروج الدموع والمدّ على إرادة الصوت، قال في المصباح وقد جمع الشاعر بين المعنيين فقال:

بكت عيني وحقّ لها بكاها ... وما يغني البكاء ولا العويل

انتهى موضع الحاجة من كلامه ﷺ.

قال شيخنا الأُستاذ أدام الله على رؤوس المحصّلين ظلال إفاداته: إنّ اللفظين إن كان وضعهما وضع الجوامد أمكن القول باختلافهما في المعنى، ولكنّه خلاف ما صرّحوا به من كونهما مصدرين، كما عرفت التصريح به في عبارة مجمع البحرين.

وحينئذ فنقول: المادّة الموجودة في المصدر تكون بالضرورة متّحدة المعنى معها في سائر المشتقّات على ما هو الحقّ من أنّ المصدر أيضاً كأحد من المشتقّات، وليس هو أصلاً لباقيها، والذي هو الأصل عبارة عن ذوات الحروف المنفكّة عن جميع الهيئات الغير القابلة للتلفّظ الاستقلالي، فالمادّة بهذا المعنى متّحدة في المصدر وسائر المشتقّات، والكلّ مشتملة على معناها، والزوائد مستفادة من الهيئات، والذي وضع له هيئة المصدر هو إفادة استقلال معنى المادّة الذي يعبّر عنه بالفارسيّة بدال ونون، أو بتا ونون.

فإذا فرضنا أنّ مصدر بكى يبكي إتنان: أحدهما بالقصر والآخر بالمدّ فلا يفيد هذا الاختلاف الهيئي بين المصدرين زيادة في معنى أحدهما على الآخر، بل لا بدّ إمّا من كون المادّة في كليهما للجامع بين خروج الدمع مع الصوت وخروجه

بلا صوت، وإمّا من كونها في كليهما لأحدهما خاصّة، وإمّا من كونها في كليهما مشتركة لفظيّة، وإمّا كونها في ضمن هيئة القصر للدمع بلا صوت وفي ضمن هيئة المدّ له معه، فلازمه كون المادّة في ضمن سائر الهيئات أعني: بكى ويبكي وغيرهما أيضاً مفيدة لمعنيين، والحال أنّها فيها للجامع قطعاً.

والحاصل أنّ من المسلّم كونها مصدرين لفعل واحد لا لفعلين مختلفين كفى وغناء، وإذن فينحصر الأمر في أن يكون هذا الاختلاف ناشئاً من جهة الهيئة، وقد عرفت أنّ هيئة المصدر لم يوضع لإفادة زيادة معنى على معنى المادّة، بل لإفادة خصوص لحاظه استقلالاً عن المحلّ وهو الذي يعبّر عنه بدال ونون أو تا ونون في الفارسيّة.

ومن القريب أن يكون وجه توهّم القائل بالاختلاف غلبة مدّ الصوت عند استعمال الألفاظ لإفادة الكثرة في معانيها على ما هو المتعارف في الفارسيّة وغيرها، فحسب أنّ ذلك لأجل الدلالة الوضعيّة وغفل عن أنّه لأجل مدّ الصوت وكيفيّة اللهجة نظير اختلاف اللهجة، حيث إنّها بلهجة تفيد الإخبار، وبأُخرى تفيد الاستفهام، وإذن فالاطمئنان حاصل بكون المعنى بحسب اللغة متّحداً.

ويؤيّده خبر منصور بن يونس أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتباكى في الصلاة المفروضة حتّى يبكي «قال عليه السلام: قرّة عين والله، وقال عليه السلام: إذا كان ذلك فاذكرني عنده»[1].

ورواية سعيد بيّاع السابري «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتباكى الرجل في الصلاة؟ فقال عليه السلام: بخّ بخّ ولو مثل رأس الذباب»[2] فإنّ الغالب في المتباكي

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٥.

عدم الصوت، وقد بيّن عليه السلام فضل البكاء الحاصل منه ولو مثل رأس الذباب بقوله عليه السلام : بخٍ بخٍ إلخ وبقوله عليه السلام في الرواية الأُولى : قرّة عين إلخ، ومن الواضح اتّحاد هذا المضمون مع ما مرّ في رواية أبي حنيفة من قوله عليه السلام : فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وإذا ثبت أنّ الموضوع في هذه القضيّة أعني قوله عليه السلام : إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة هو الأعمّ ممّا يحصل عقيب التباكي ولو مثل رأس الذباب الذي عرفت غلبة خلوّه عن الصوت، كان الموضوع في الثانية أعني قوله عليه السلام : وإن ذكر ميّتاً له أيضاً ذلك، لوضوح اتّحاد الموضوع في القضيّتين، والله العالم.

نعم يمكن دعوى الانصراف إلى صورة الاشتمال على الصوت، ولا أقلّ من الشكّ في إطلاقه من غير فرق بين الممدود والمقصور، فيكون الغير المشتمل على الصوت مورداً للبراءة، لكن يبعّد الانصراف الروايتان المتقدّمتان، هذا هو التكلّم بحسب الموضوع.

وأمّا الكلام في حكمه فاعلم أنّ الظاهر من القضيّة المذكورة في كلام الإمام المشتملة على التشقيق بين الشقّين بعد السؤال عن حقيقة البكاء في الصلاة أنّه عليه السلام أراد بيان الحال في جميع شقوق وأنحاء تلك الحقيقة ولم يدع لها شقّاً مسكوتاً عنه، وذلك لا يمكن إلّا بإرادة التمثيل ممّا ذكره عليه السلام في كلّ من الشقّين.

فالأوّل يكون مثالاً للبكاء من جهة أمر من أُمور الآخرة، بل أو من جهة أمر من أُمور الدنيا، لكن لا بعنوان تفجّعه من فوتها أو شوقه للوصول إليها، بل بعنوان التذلّل لله تعالى ليقضي حاجة، والمقصود من الثاني ما كان لأجل الدنيا بدون طلبه ذلك من الله تعالى.

أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فبالنسبة إلى أُمور الآخرة كذلك، وأمّا بالنسبة

إلى أُمور الدنيا فلأجل أنّ الظاهر من قوله عليه السلام : إن بكى لذكر جنّة أو نار إلخ بعد البناء على كونه للتمثيل حسب البيان المتقدّم إرادة البكاء لأجل طلب الجنّة والتخلّص من النار، لا لأجل تصوّر ذاتهما من دون انقداح إرادة التحصيل أو التخلّص.

فمرجع الكلام إلى أنّه إن كان بكاؤه لأجل أنّه يطلب من الله تعالى الجنّة أو يطلب منه استخلاصه من النار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وحينئذٍ فمقتضى الاستظهار المتقدّم كونه مثالاً لمطلق رفع الحوائج إلى الله تعالى، فلو بكى لأجل طلبه من الله تعالى الولد أو المال أو الجاه أو مغفرة ميّت له أو دفع مكروه من مكاره الدنيا عن نفسه أو عن واحد من متعلّقيه كان أيضاً من قبيل الشقّ الأوّل، وأمّا إذا بكى لأجل تذكّره فقدان المال أو الجاه أو الولد او غير ذلك من أُمور الدنيا فذلك داخل في الشقّ الثاني.

ومن هنا يعلم الحال في البكاء على الحسين عليه السلام وعلى سائر المعصومين عليهم السلام، فإنّه إن كان لمحض الرقّة البشريّة والتحسّر من جهة كونه عليه السلام شخصاً كبيراً قد ابتلى بالمكاره العظيمة من دون نشوئه عن العقيدة بإمامته، كما هو الحال في بكاء الكفّار عليه، فهو من الشقّ الثاني المبطل.

وإن كان ناشئاً من العقيدة الدينيّة فحاله حال البكاء على مظلوميّة الدين وهتك حرمة الشرع وانعطال أحكام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، بل هو من أعظم أفراد ذلك.

فإن قلت: لا دليل على أنّ البكاء للدين غير مبطل، فإنّه غير راجع إلى التضرّع إلى الله لطلب حاجة أو دفع مكروه.

قلت: بعدما عرفت من تعرّض الرواية لبيان الحال في حقيقة البكاء

في الصلاة وجعله مثال المبطل ما إذا كان بكاؤه لذكر ميّت له، ومثال غير المبطل ما كان لذكر جنّة أو نار فالإنصاف أنّ البكاء المذكور ألصق وأمسّ بالثاني منه بالأوّل.

فهل ترى أنّ المصلّي إذا قنت بقوله: اللهمّ إنّي أسألك بحقّ الحسين المظلوم أسير الكربات وقتيل العبرات، فبكى لأجل تذكّر هذه المصائب الواردة عليه عليه السلام فهو خارج عن قوله عليه السلام: إن بكى لذكر جنّة أو نار، وداخل في قوله: وإن ذكر ميّتاً له إلخ؟

والحاصل أنّه وإن كان ليس بكاؤه لأجل طلب الحاجة أو سدّ الخلّة، بل لمحض تذكّر المصائب الواردة على الدين وأحكام الشرع وحامي الإسلام وإمام المسلمين ولو لم يكن بقصد غاية التقرّب، بل كان بلا قصد للتحسّر وغلبة الحزن عليه فهو في الرجحان عند الله تعالى ليس بأقصر من ذلك البكاء، وإذا فرضنا أنّ البكاء لذكر جنّة أو نار كان مثالاً لكلّ ما هو شبهه، فهذا من أوضح الأفراد المشابهة له، ولا يصلح أن يكون داخلاً في ممثّل المثال الثاني، والله العالم.

بقي الكلام في أنّ البكاء المبطل هل هو ما كان صادراً عن الاختيار المصحّح للتكليف، أو يعمّه وما كان فاقداً للاختيار المصحّح للتكليف، كما إذا كان بلا سبق مقدّمة اختياريّة، بل لتهاجم الحزن عليه بغتة، بحيث لا يمكنه صرف نفسه ومنعها عن البكاء؟

قد يقال بانصراف الأفعال المضافة إلى الفاعل المختار إلى صدورها عن اختيار، ولكنّ الحقّ خلافه وأنّ الانصراف المذكور صحيح بالنسبة إلى قسم من الأفعال الاختياريّة دون جميعها، والمقام ليس من ذلك القسم الذي يصحّ فيه الانصراف.

الأفعال المضافة إلى الفاعل على قسمين

وتوضيح المقام أنّ الأفعال الاختياريّة بمعنى ما اقترن بالاختيار المصحّح للتكليف والمؤاخذة على قسمين:

الأوّل: ما كان نشوؤه وصدوره عن قوّة الفاعل بلا واسطة، بحيث كان قوّة الفاعل هو المؤثّر في إيجاد الفعل، وذلك كالضرب، حيث إنّ حركة اليد ورفعها ونزولها بشدّة على رأس أحد يكون المؤثّر فيها قوّة الضارب، وهي العلّة الموجدة التي يصدر منها تلك الوجودات بلا واسطة.

ومن هذا القبيل أيضاً الأفعال التي يحتاج إلى آلة توصل قوّة الفاعل إلى المحلّ كالكسر بواسطة آلة النحت، فإنّ قوّة الفاعل هي الكاسر، والكسر فعل له بلا واسطة، والمنحت إنّما شأنه حمل القوّة من الفاعل إلى الخشبة، وليس له فاعليّة في الكسر أصلاً.

والثاني: ما كان نشوّه بغير فاعليّة قوّة الفاعل المختار وإرادته، كفعل الغير، حيث إنّه صادر بإرادة ذلك الغير، ومعنى اختياريّته للشخص الآخر أنّ له الولاية على هذا الوجود بإيجاد مانعه، أو بتسبيب بعض مقدّماته.

مثلاً: فعل المجيء الصادر من زيد إلى بيت عمرو الذي هو حركات رجله بالرفع والوضع ناشئة من إرادته وغير مرتبطة بإرادة العمرو أصلاً، لكن يصحّ تكليف العمرو بالنسبة إليه وجوداً أو عدماً، لكونه اختياريّاً له بالمعنى الأعمّ، أعني أنّ له تسبيب مقدّمته بإضافته زيداً ودعوته إيّاه إلى منزله، كما أنّ له إيجاد المانع بإغلاق الباب عليه لئلّا يدخل في منزله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا أُضيف القسم الأوّل إلى الفاعل المختار كما إذا قيل: رأيت زيداً يضرب عمراً، كان المتبادر منه صدور الضرب بفاعليّة إرادته وتأثير قوّته في حركات جوارحه.

وأمّا إذا أُضيف إلى القسم الثاني، كما إذا قيل: رأيت زيداً يضحك أو يبكي فلا ينصرف إلى أنّه أعمل مقدّمة اختياريّة لحصول حالة الفرح أو الحزن ثمّ حصول الضحك أو البكاء مسبّباً عن تينك الحالتين، أو أنّه كان في ضحكه أو بكائه قادراً على صرف نفسه عنهما بإشغال نفسه ببعض الخيالات المضادّة المانعة.

ومن الشواهد على الفرق الذي ادّعينا بين القسمين ملاحظة الحال في النتائج المرتّبة على الأفعال الاختياريّة، بحيث ليس هنا اختيار مستقلّ في حصول تلك النتائج، بل اختيارها باختيار مقدّماتها الغير المنفكّة عنها، مثل الكون على السطح المرتّب على رفع الرجل من الدرجة الأخيرة ووضعها على السطح، فإنّ الكون متحقّق حينئذٍ لا بإعمال قدرة أُخرى وانقداح إرادة جديدة فيه، بل المؤثّر فيه هو الإرادة المؤثّرة في ذلك الرفع والوضع الحاصلين من الدرجة الأخيرة.

وحينئذٍ فهل تشكّ في أنّه لو قال أحد: رأيت زيداً يصعد الدرج كان منصرف هذا الكلام أنّه بقوّة نفسه وإعمال إرادته كان يفعل هذا الفعل؟ وأمّا إذا قال: رأيته كان على السطح فهل يتبادر إلى الذهن أنّ هذا الكون حصل بمقدّمات صعود نفسه بإرادته واختياره، أو بمقدّمة قهريّة خارجة عن قدرته؟ لا أظنّك ترتاب في عدم هذا التبادر في الثاني، مع وجوده في الأوّل.

وإذن فدعوى تبادر دليل: إن بكى لذكر ميّت له فصلاته فاسدة، أو دليل أنّ الضحك البالغ حدّ القهقهة مبطل للصلاة، إلى الاختياري منهما أعني: ما كان للمصلّي فيه إعمال قدرة إمّا لتسبيب مقدّمته أو لقدرته على إيجاد المانع واضحة

الضعف، فإنّهما غير ناشئين من قوّة الفاعل وغير مندرجين في القسم الأوّل، بل نشوءهما من غلبة الفرح أو الحزن على النفس، وسببهما ربما يكون اختياريّاً، مثل دعوته ذاكر المصيبة أو ذاكر المضحكات وفاعل الملاعب بحضره، كما أنّه ربما يكون بعد حصول أسبابهما في نفسه يقدر على صرف خياله حتّى لا ينتهي الأمر إلى حصول الأمرين.

ومن هنا ينقدح أنّ حكومة حديث الرفع من قوله: رفع ما اضطرّوا إليه؛ بالنسبة إلى القسم الاضطراري من القهقهة والبكاء أعني: ما لم يكن لقوّة المصلّي مدخل في مقدّمته، ولا في إيجاد المانع عنه لا يلزم منها محذور التقييد بالفرد النادر، كما تخيّلناه سابقاً، فإنّ وجود مثل هذا القسم من الضحك والبكاء لا نسلّم كونه الشائع الذي يكون خلافه نادراً، فتدبّر، والله العالم.

وثامنها: الأكل والشرب، وحيث ليس فيهما كلام زائد على ما مرّ في الفعل الكثير، لكونهما من صغرياته، فكلّما اندرجا فيه حكم بالإبطال، وإلّا فلا نحتاج إلى إطالة الكلام.

وها هنا مسائل:

الأُولى

في حكم المصلّي إذا سلّم عليه أحد وأنّه يجب عليه ردّ السلام أو لا، وفي كيفيّته على تقدير الوجوب وما يتعلّق بذلك، وبسط الكلام في المقام يحتاج إلى رسم مقامات:

الأوّل: في أصل وجوب ردّ السلام ولو في غير الصلاة.

إعلم أنّ ردّ السلام في حدّ ذاته واجب شرعاً بلا خلاف فيه على الظاهر، قيل: الأصل فيه قبل الأخبار قوله تعالى: ﴿ وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها ﴾[1] بناءً على أنّ المراد بالتحيّة بحسب الوضع الثانوي الطارئ عليه بغلبة الاستعمال خصوص ما يحيّى به عند الملاقاة الذي هو مختلف عند كلّ قوم، فعند بعض برفع القلنسوة، وعند آخر بوضع اليد على الجبين بالكيفيّة الخاصّة، وعند أهل الجاهليّة بقول: أنعم صباحاً، وقد أبطل الإسلام كلّ ذلك وجعله بقول: سلام عليكم وأخواته من الصيغ الثلاث الأُخر.

---

(١) النساء: ٨٦.

وحينئذ فالمنصرف من إطلاقه في لسان الشارع هو التحيّة التي هو جاعل لها، فتكون الآية بملاحظة هذا الانصراف في كلامه بمنزلة قولنا: إذا سلّم عليكم بصيغة من صيغة الأربع: سلامٌ عليك، أو عليكم، والسلام عليك، أو عليكم، فسلّموا على المسلم بأحسن من سلامه بأن يزيدوا عليه رحمة الله إن قال: سلام عليك، ويزيدوا بركاته لو قال: سلام عليك ورحمة الله.

ولو قال: سلام عليك ورحمة الله وبركاته، فليس له أحسن، لأنّ هذا منتهى السلام، فليس زيادة ومغفرته ورضوانه فرداً أحسن، لأنّ الشارع حدّه بهذا الحدّ، كما يستفاد من النبوي المشتمل على جوابه لمن سلّم عليه بـ«السلام عليك» بقوله ﷺ: وعليك السلام ورحمة الله، ولمن سلّم عليه بـ«السلام عليك ورحمة الله» بقوله ﷺ: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، ولمن سلّم عليه بـ«السلام عليك ورحمة الله وبركاته» بقوله ﷺ: وعليك، فقيل: يا رسول الله زدت في الأوّل والثاني في التحيّة، ولم تزد للثالث، فقال ﷺ: إنّه لم يبق لي من التحيّة شيئاً فرددت عليه مثله[1].

وبالجملة، فبناءً على الانصراف المذكور يكون الآية أصلاً في الباب ويكون دليلاً يرجع إليه عند موارد الشكّ ويلتمس للخروج عنه الدليل.

وأمّا بناءً على منع هذا الانصراف والقول بتعميمها لكلّ ما يسمّى باسم التحيّة عرفاً ولو كان فعلاً، كما يشهد بذلك ما عن الصدوق في الخصال بسنده في حديث طويل عن أبي جعفر عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه وعليهم السلام «قال: إذا عطس أحدكم قولوا: يرحمكم الله، ويقول هو: يغفر الله لكم ويرحمكم،

---

(١) تفسير الصافي: ذيل الآية ٨٦ من سورة النساء.

قال الله تعالى: ﴿ وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها ﴾[١].

وعن كتاب المناقب لابن شهرآشوب «جاءت جارية للحسن عليه السلام بطاق ريحان، فقال عليه السلام لها: أنت حرّة لوجه الله، فقيل له عليه السلام في ذلك، فقال عليه السلام: أدّبنا الله تعالى، فقال: وإذا حُيِّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها، وكان أحسن منها عتقها»[٢].

حيث إنّ الظاهر من الخبرين أنّ الاستشهاد المذكور من باب التطبيق للآية على مصداق موضوعها، لا لأجل مجرّد المناسبة.

وإذن فيظهر أنّها واردة في مقام التأدّب الأخلاقي، لا في مقام التعبّد والإيجاب الشرعي.

وعلى هذا فيشكل التمسّك بالآية في المقام، لكن في الأخبار في إثبات أصل وجوب ردّ السلام سواء في حال الصلاة أم غيرها غنىً وكفاية، لكنّ الفرق في الرجوع عند موارد الشكّ بناءً على التمسّك بالآية إلى الأصل الثانوي المستفاد منها، وبناءً على التمسّك بالأخبار دون الآية إلى الأصل الأوّلي وهو البراءة، لكون الشكّ في أصل التكليف، إذ ليس لنا إطلاق نتمسّك به لوجوب الردّ في كلّ مقام صدق عليه اسم التحيّة السلاميّة، وعلى هذا فيجب الاقتصار في الخروج عن مقتضى الأصل على القدر المتيقّن من الدليل.

فلو كان السلام خارجاً عن صيغه الأربع ولو كان يقول: سلامٌ، أو سلاماً، أو سلامي، أو كان بإحداها لكن ملحونة في المادّة أو الإعراب فلا دليل على

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) تفسير الصافي: ذيل الآية ٨٦ من سورة النساء.

وجوب الردّ، إذ المتيقّن هو الصيغ الأربع الصحيحة، فالخارج منها خارج عن المتيقّن، فلا دليل على وجوب جوابه، لا في الصلاة ولا في غيرها.

الثاني: حكى بعض المحدّثين القول أو الميل إلى وجوب ردّ الكتابة، واختاره بعض متأخّري المتأخّرين، لصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام، والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله صلى الله عليه وآله»[1].

قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه الشريف: كيف يمكن القول بذلك والحال أنّ السيرة الخارجيّة الجارية بين الناس على خلافه مع عموم البلوى وكثرة الابتلاء به بالنسبة إلى غالب الناس، والعادة قاضية بأنّ مثل هذا الأمر لو كان محكوماً بالوجوب لذاع وفشى، فهذا دليل قطعي أو قريب من القطعي على العدم بحيث لا يمكن رفع اليد عنه بواسطة هذا الخبر الواحد.

ألا ترى أنّه لو كتب أحد إلى أحد يسأله في تعيين القيمة السوقيّة للجنس الكذائي في البلد فهل المرتكز في أذهان المتشرّعة الحكم بلزوم كتابته الجواب إمّا بتعيين السعر أو بلا أدري؟ كلّا وحاشا من ذلك.

وإذن فلا يبعد ورود الرواية في مقام بيان أنّ ردّ السلام الكتبي أيضاً كالقولي واجب، فلو كتب أحد صيغة السلام إلى آخر وجب عليه الجواب إن كان حاضراً إمّا بالنطق أو بالكتابة، وإن كان غائباً فبالكتابة إليه، وكما أنّه يجب الفور في الردّ القولي، كذلك الفور في ردّ الكتبي بمعنى عدم التأخير عن أوّل أزمنة إمكان الإرسال

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

عرفاً، وهذا المعنى أيضاً وإن كان ليس الارتكاز مساعداً له، لكن يمكن أن يكون لأجل عدم فهم العلماء هذا المعنى من الخبر، وليس أمراً غالب الحصول حتّى يستوحش بمجهوليّة حكمه من جهة ذلك، بل أمر اتّفاقي، ولعلّه نادر الاتّفاق، فليس في خفاء حكمه استيحاش.

الثالث: لا خلاف على ما صرّح في الحدائق في جواز التسليم على المصلّي، إنّما الكلام في الجمع بين اختلاف الأخبار، حيث يظهر من بعضها الأمر الظاهر في الاستحباب، ومن آخر النهي الظاهر في الكراهة.

مثل خبر مسعدة بن صدقة المرويّ عن كتاب الخصال عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام «قال عليه السلام: لا تسلّموا على اليهود والنصارى، إلى أن قال عليه السلام: ولا على المصلّي، لأنّ المصلّي لا يستطيع أن يردّ السلام، لأنّ التسليم من المسلم تطوّع والردّ فريضة، ولا على آكل الربا، ولا على رجل جالس على غائط، ولا على الذي في الحمّام»[1].

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية علاوة على عدم دلالتها على الكراهة دالّة على الاستحباب الابتدائي حتّى بالنسبة إلى المصلّي، كما أنّها دالّة على وجوب الردّ حتّى في حال الصلاة.

وأمّا النهي فهو إرشادي صرف، والمقصود منه أنّه ينبغي رفع اليد عن هذا المستحبّ لأجل رعاية الأهمّ منه وهو عدم التسبيب إلى اغتشاش خاطر المصلّي، فإنّ قلبه مشغول بصلاته، وإذا سلّمت عليه يلتفت إلى أداء هذا التكليف الوجوبي،

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٢٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

ويوجب ذلك اغتشاش خاطره وخروجه عمّا هو عليه من الإقبال والتوجّه إلى العبادة، فهو مع وصف بقائه على شغل صلاته كما هي عليه من الإقبال غير مستطيع على أن يردّ الجواب، فينبغي عدم الإتيان بهذا المستحبّ الموجب، لذلك، لا أنّه ليس بمستحبّ، فضلاً عن كونه مكروهاً، وأمّا جعله رديفاً لما هو مكروه فليس له ظهور يقاوم ظهور التعليل في التطوّعيّة، بل المراد بمقتضى الجمع هو الاشتراك في أصل النهي الأعمّ من الإرشادي والتعبّدي، هذا.

الرابع: لا خلاف بيننا على الظاهر في وجوب جواب السلام في حال الصلاة كما في سائر الأحوال، إنّما الكلام في رفع الاختلاف الواقع بين الأخبار في كيفيّة الردّ، فإنّها على ثلاث طوائف:

منها: ما يدلّ على أنّه يجب قول: سلام عليكم في الجواب، ولا يقول: وعليكم السلام[1]، مع سكوته في مقام البيان عن كون صيغة السلام بأيّ نحو من أنحائها، ومقتضاه التعميم إلى الجميع.

ومنها: ما يشتمل على حكاية سلام عمّار بن ياسر على النبيّ ﷺ في الصلاة إمّا بدون التعرّض لا لصورة السلام، ولا لصورة الجواب، كمرسلة الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام[2]، وإمّا مع التعرّض لصورة الجواب دون السلام وأنّ الجواب كان بصيغة سلام عليكم، كموثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام[3].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

وإمّا بالعكس وأنّ صيغة السلام كانت: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، كالمرويّ في الذكرى عن البزنطي عن الباقر عليه السلام[1].

وبناءً على اتّحاد القضيّة كما هو الظاهر، إذ لو وقع السلام من عمّار متعدّداً لأشارت النصوص إلى ذلك، مع خلوّها عنه بكون هذه الطائفة نصّاً في عدم وجوب المماثلة بين السلام والردّ في جميع الجهات، حتّى في الإفراد والجمع والتعريف والتنكير، لوجود المخالفة في كلتا هاتين الجهتين في ما وقع من جواب النبيّ صلى الله عليه وآله في سلام عمّار.

وإنّما اللازم هو اعتبار المماثلة، بمعنى كون الجواب من إحدى الصيغ الأربع المعمولة في مقام ابتداء السلام في مقابل أن لا يقول: وعليكم السلام بتقديم الظرف، كما هو المعمول المرسوم في مقام الجواب، وقد عرفت أنّ هذا أيضاً مقتضى إطلاق الطائفة الأُولى، بقيت الطائفة الثالثة، وهي ما اشتمل على وجوب المماثلة بين الجواب والسلام، وظاهرها في نفسها وإن كان المماثلة التامّة حتّى في الإفراد والجمعيّة والتعريف والتنكير، إلّا أنّك عرفت أنّ هذا خلاف ما يظهر من السكوت في مقام البيان الواقع في عدّة أخبار تعرّض فيها للجواب بصيغة السلام بدون التعرّض لكون الصيغة في الابتداء بأيّ نحو من أنحائها، وكذلك مخالف لظاهر وحدة قضيّة عمّار المصرّح في أخبارها باختلاف ما بين السلام والجواب في هذه المخصوصيّات.

وإذن فمقتضى الجمع حمل المماثلة في هذه الطائفة على المماثلة بمعنى أنّ الجواب في الصلاة ليس على حذوه في غير حال الصلاة من تقديم الظرف، بل هو على حذو

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

السلام من تقديم السلام على الظرف، فالمماثلة في هذه الجهة خاصّة، لا في جميع الجهات.

ومن المؤيّدات لما ذكرنا أنّه لو كان المقصود وجوب المماثلة التامّة حتّى في التعريف والتنكير والإفراد والجمع لكان المناسب أن يقال: يجب إمّا اختيار المماثل المذكور، وإمّا اختيار الصيغة القرآنيّة بقصد القرآن ثمّ قصد الردّ تبعاً، بناءً على ما ذكرنا ونذكر إن شاء الله تعالى من صحّة هذه الحيلة، فحيث خلت الأخبار عن الإشارة إلى ذلك كان مؤيّداً لعدم إرادة المماثلة إلّا بالمعنى الذي قلنا.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه بناءً على ما تقدّم من عدم تماميّة الاستدلال بالآية الشريفة للمقام وانحصار المدرك في الأخبار، يجب الاقتصار في الحكم بالوجوب على المتيقّن والرجوع في ما زاد عنه إلى الأصل، وعلى هذا فلو كان السلام بغير الصيغ الأربع المعروفة فلا دليل على وجوب ردّه، وكذا إذا كان المسلّم هو غير البالغ، إذ ليس في الأخبار إطلاق شامل له. فإن أراد الاحتياط في موارد الشكّ في غير الصلاة فلا كلام، وأمّا في الصلاة فيأتي بالصيغة القرآنيّة بعنوان القرآن وردّ التحيّة طولاً، على توضيح تقدّم ويأتي إن شاء الله تعالى.

الخامس: يجب الفور في الردّ، ووجهه أنّه لا ردّ مع التراخي، ألا ترى أنّه لو حيّى أحد لصاحبه ثمّ أخّر جواب تحيّته إلى يوم آخر مثلاً، بل أو إلى ساعة أُخرى، لا يسمّى ذلك عرفاً جواباً لتلك التحيّة، وحيث إنّ الموضوع منقيّد بالفور فلا يجيء هنا البحث عن أنّه لو عصى فهل يسقط أو يجب فوراً ففوراً.

ولذا لو كان في الصلاة وأخّر الجواب إلى أن مضى محلّ الجواب ولم يشتغل بشيء من الأفعال والأقوال الصلاتيّة في هذه المدّة وفرض عدم اختلال الموالاة

فصلاته صحيحة حتّى على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، بخلاف ما إذا اشتغل قبل مضيّها، فإنّه يبتني الصحّة والبطلان حينئذ على المسألة المذكورة.

السادس: الظاهر اعتبار إعلام المسلّم بالجواب، فلا يكفي الجواب بحيث لم يطّلع هو عليه، ولا خصوصيّة في إحداث الاطّلاع له بكيفيّة خاصّة من إسماع الصوت تحقيقاً أو تقديراً، بل لو فرض تكلّمه بالجواب وإفهامه إيّاه ذلك بنحو آخر من حركة يد وإشارة رأس بوجه يفيد أنّه متكلّم بالجواب كان كافياً، ولا دليل على أزيد من ذلك. والدليل على اعتبار ذلك عدم صدق ردّ السلام بدونه عرفاً.

حكم تسليم واحد على جماعة

السابع: لو سلّم واحد على جماعة فهنا بحسب التصوير ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يقصد السلام على كلّ واحد واحد من الأفراد، كما هو الشأن في العموم الاستغراقي، حتّى كأنّه في قوله: سلامٌ عليكم، سلّم على كلّ واحد مستقلاً، فسلامه منحلّ إلى تسليمات عديدة بعددهم.

والثاني: أن يقصد التسليم على الكلّ، بحيث كان المسلّم عليه كأنّه شخص واحد، وكلّ واحد واحد بمنزلة أبعاض ذلك الشخص الواحد، فلم يسلّم على هذا على كلّ من الآحاد، بل على مجموع هو بعضه، فكلّ واحد بعض المسلّم عليه، لا كلّه.

والثالث: أن يقصد السلام على الهيئة الغير المتبدّلة بتبدّل الأشخاص

الخاصّة، كهيئة الوزراء، بحيث لو تبدّلت الأشخاص الخاصّة لم يتبدّل المسلّم عليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ مقتضى القاعدة في النحو الأوّل وجوب الردّ على كلّ واحد واحد، لصيرورته مسلّماً عليه استقلالاً، فيشمله ما دلّ على وجوب ردّ السلام، والمفروض كونه بإحدى الصيغ الأربع أيضاً، كما أنّه لو كان على أحد النحوين الأخيرين فلا دليل على توجّه التكليف بالردّ إلى أحد من الآحاد، إذ المفروض أنّه في النحو الأوّل منهما بعض المسلّم عليه، لا كلّه، وفي النحو الأخير لا مدخليّة للشخص في المسلّم عليه حتّى بنحو الجزئيّة. هذا مقتضى القاعدة.

ولكن ورد في بعض الأخبار أنّه «إذا سلّم على القوم وهم جماعة أجزأهم أن يردّ واحد منهم»[1].

وفي آخر: «وإذا ردّ واحد أجزأ عنهم»[2]، والظاهر أنّه ناظر إلى النحو الأوّل، إذ الأخير لم يعهد صدوره من أحد، والنحو الوسط أيضاً خلاف المتبادر من حال المسلّم على الجماعة، فإنّه قاصد للتحيّة إلى الأشخاص بحيث يحيّي كلاًّ منهم بتحيّة خاصّة به، لا أنّه يحيّي تحيّة واحدة منقسمة عليهم بحيث يكون الواصل إلى كلّ واحد بعض التحيّة، فإنّ هذا خلاف المشاهد من المسلّمين على الجماعة بحكم الوجدان، فيبعد كون المنظور في الخبر هذا القسم النادر الاتّفاق، بل الظاهر كون المنظور خصوص النحو الأوّل، وحينئذ فيكون مقتضى الخبر كفاية أداء واحد منهم للردّ عن الباقين.

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

والشاهد على الاختصاص قوله عليه السلام: أجزأ عنهم، فإنّه ظاهر في توجّه الخطاب بالردّ إلى كلّ واحد، وهو لا يكون إلّا بصيرورة كلّ واحد محيّاً بتلك التحيّة، وهو منحصر في الوجه الأوّل، هذا في طرف المسلَّم عليه.

وقد ورد في جانب المسلِّم أيضاً أنّه «إذا سلّم عن القوم واحد أجزأ عنهم»[1].

وفي آخر: «إذا مرّت الجماعة بقوم أجزأ عنهم أن يسلّم واحد منهم»[2].

وفي ثالث: «إذا سلّم الرجل من الجماعة أجزأ عنهم»[3].

وهل الإجزاء في الطرفين يكون على نحو الرخصة بحيث يبقى أصل المشروعيّة بالنسبة إلى الباقين، أو على وجه العزيمة، بمعنى أنّ حال السلام من الباقين حال صبّحك الله ونحوه من الألفاظ الأُخر المرسومة عند الملاقاة، وليس داخلاً في السلام المسنون الشرعي حتّى يستحقّ الجواب لو كان ابتداءً، ولا ردّاً مسنوناً لو كان جواباً؟

الذي قوّاه شيخنا الأُستاذ دام ظلّه هو الثاني، وذلك لأنّ عموم المشروعيّة للابتداء أو الجواب بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من الجماعة المصطاد من الأخبار صار محكوماً بهذه الأخبار الدالّة على الأجزاء، وظاهره الإجزاء عن السنّة السلاميّة، فحاصل مفادها أنّ إقامة السنّة المذكورة قد تحقّقت بواسطة ذلك، وبعده فلا يبقى دليل على بقاء تلك السنّة بالنسبة إلى الباقين.

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

ردّ السلام بالصيغة القرآنيّة

الثامن : قد عرفت أنّ الاحتياط في المورد التي يتحقّق الشكّ في وجوب الردّ فيها مثل كون المسلّم غير بالغ، أو كون السلام بغير الصيغ المعهودة الإتيان بالصيغة القرآنيّة بقصد القرآن، ثمّ قصد ردّ التحيّة في طول ذلك، وقد مرّ توضيح ذلك في البحث عن قاطعيّة الكلام.

ونزيده هنا ونقول: لا إشكال في أنّ التحيّة والردّ إنّما يتحقّقان بقصد ذلك موجّهاً إلى شخص خاصّ في قالب الألفاظ كما هو الشأن في إلقاء سائر المعاني بالألفاظ، فما دام لم يقصد بقوله: سلام عليك، توجيه السلام نحو المخاطب باستعمال كاف الخطاب فيه وإهداء السلام إليه لم يصدق كونه محيّياً أو رادّاً للتحيّة، ولا يخفى عدم اجتماع ذلك مع قصد القرآنيّة بالألفاظ، إذ معنى ذلك أنّه يقصد بألفاظ حكاية الألفاظ المنزّلة، والألفاظ المنزّلة غير مستعملة إلّا في المعاني التي قصد بها حين نزولها.

فإن قلت: إنّه وإن كان بقصد القرآن، إلّا أنّه إذا أتى به في مقام الردّ يحصل به الردّ على سبيل الكناية من باب: إيّاك أعني واسمعي يا جارة، إذ الظاهر كفاية مثله في صدق اسم ردّ التحيّة عرفاً وعدم توقّفه على إرادته من اللفظ بالدلالة المطابقيّة.

السلام أمرٌ إنشائي

قلت: الكناية عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم أو عكسه، وأيّ ملازمة

بين قراءة سلام عليكم القرآني وإنشاء ردّ التحيّة، كيف وهو أمر إنشائي لا يحصل ما لم يحصل التوجّه المستقلّ إليه واستعمال اللفظ فيه كسائر الإنشاءات.

نعم ما ذكر إنّما يتوجّه بالنسبة إلى إفهام المقاصد الإخباريّة، كما لو أراد المصلّي إفهام أنّه طالب للوضوء من المخاطب، فقرأ آية ﴿ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ أو إرائة كون المخاطب فاسقاً أو ردعه عن الفسق، فقرأ آية ﴿ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الفاسِقِين ﴾ والمناسب لذلك في المقام أيضاً أنّه يجب أن يردّ سلام المسلّم، ولكنّه لا يتمكّن من الردّ، لكونه في الصلاة، وهذا غير إنشاء الردّ.

والحاصل أنّ بين قصد الحكاية وقصد الإنشاء منافاةً واضحة إلّا على وجه الطوليّة كما فصّلناه سابقاً، والمقصود هنا دفع توهّم إمكان حصول الردّ بصرف الاستعمال على وجه الحكاية القرآنيّة بدون حاجة إلى قصد الإنشاء المحتاج إليه في سائر ألفاظ الإنشاءات بدعوى كون المقام من باب الكنايات، وقد عرفت عدم تمشّي باب الكناية هنا، بل المقدار اللازم فهم كونه محبّاً وطالباً للردّ، لا أنّه رادّ للسلام، والمطلوب هو الثاني، وهو لا يتحقّق إلّا بالقصد من اللفظ، كما في سائر المقامات، وقد فرض أنّه لم يقصد من اللفظ إلّا الحكاية عن الألفاظ المنزّلة، فالمحيص منحصر في الجمع بين القصدين الحكائي والإنشائي على نحو الطوليّة، فراجع ما ذكرنا.

إفهام المقاصد بالألفاظ القرآنيّة على أنحاء

وحاصله أنّ إفهام المقاصد بالألفاظ القرآنيّة كأشعار الغير يكون على أنحاء:

الأوّل: أن يكون بصرف رفع الصوت يسمعه الغير فيتيقّظ من النوم مثلاً.

والثاني : أن يكون مقصوده فرداً ومصداقاً لمفاد الآية، وهو كلّي لذلك المقصد، أو يكون بينهما مناسبة بحيث يصحّ الكشف عن أحدهما بالآخر، كما إذا أراد الإعلام والإرشاد للفاسق عن فسقه فقرأ قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي القَوْمَ الفاسِقِينَ ﴾ أو أراد أنّه يريد استعلام الفجر من خادمه فقرأ ﴿ كُلوا وَاشْرَبوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ﴾ بحيث فهم بمناسبة المقام أنّه مريد استعلام الفجر.

والثالث : أن يقتبس من القرآن وينشأ الألفاظ من نفسه ويستعملها في مقصده، لكنّه يأخذها من القرآن لكونه أبلغ الكلام مثلاً.

وحينئذٍ فالمتكلّم بصيغة سلام عليكم في مقام الردّ بعد معلوميّة خروجه عن النحو الأوّل يدور أمره بين أحد الأخيرين، أمّا الأوّل منهما فغاية الكشف الحاصل من التلفّظ باللفظ القرآني في مقام ردّ سلام الغير مثل التلفّظ بألفاظ مدح الغير ممدوحه في مقام مدح الغير بعد فرض كون تكلّمه بعنوان كونها ألفاظ صادرة من ذلك الغير أحد أُمور.

الأوّل : إنّك مستحقّ لمثل هذه الألفاظ كما قاله الملائكة لأهل الجنّة أو قائل الشعر مثلاً لممدوحه.

الثاني : إنّي محبّ لذلك وطالب له.

الثالث : إنّ حالة التلبّس بالصلاة مانعة من أن أشتغل بردّك مثلاً.

وشيء من هذه الأُمور ولو فرض التصريح بها لا يكون جواباً للسلام كما هو واضح، بل الجواب عبارة عن إنشاء السلام بعنوان الردّ بالألفاظ الخاصّة موجّهاً لها إلى المخاطب، كما هو الحال في المدح.

مثلاً، إنّما يكون قول : اى زباريكى ميانت همچه موئى در كمر، مدحاً

لمخاطبك إذا أتيت بها قاصداً بها المخاطب مخاطباً في حال قولك «ميانت» إيّاه، وهو يمنع عن قصدك شعر النصاب الذي قاله قائله بقصدٍ قصده نفسه.

وبالجملة، هذا القصد أعني حكايه ألفاظ الغير لا يجتمع مع الإفناء في المعنى كأنّك تحدثها من نفسك، والذي يحتاج إليه الردّ والمدح هو الثاني، وأمّا الأوّل فليس إلّا نقل ألفاظ مدح بها أحد شخصاً آخر أو سلّم بها أحد شخصاً آخر، وهذا لو فرض التصريح به أيضاً مع المناسبة المقاميّة فليس المستفاد منه إلّا أحد الأُمور المتقدّمة التي ليس شيء منها ردّاً ولا مدحاً.

وأمّا النحو الأخير أعني الاقتباس من ألفاظ الغير، فالردّ والمدح حاصلان به قطعاً، لأنّ المفروض أنّه يأتي بالألفاظ بعنوان إفنائها في معانيها الذي قصده نفسه، غاية الأمر أخذ الألفاظ من عبارة الغير، ولكن لا يصدق عليه قارئ القرآن أو قارئ شعر فلان، وإنّما يقال: إنّه مقتبس منها، والمقتبس غير القارئ، إذ القراءة إنّما تتحقّق إذا كان سمت ألفاظ نفسه مع ألفاظ الغير سمت سائر الألفاظ مع معانيها، بمعنى أنّه جعل تلك الألفاظ في قالب ألفاظ نفسه وألقاها عوض المعنى إلى المخاطب، كما هو المحقّق في استعمال اللفظ في اللفظ كقولك: ضرب فعل ماضٍ، وهل ترى إمكان الجمع بين قول ضرب بحكاية نوعه وقوله بعنوان معناه الذي هو الفعل الخاصّ منسوباً إلى الفاعل في الزمان الماضي؟ كلّا، بل هو عين الجمع بين اللحاظين المتنافيين.

فإذا تحقّق بطلان جميع الأنحاء الثلاثة تعيّن النحو الرابع الذي اخترناه وهو جعل ألفاظه حكاية لألفاظ الغير، كما هو الحال في الحكاية، وبعد حكاية تلك الألفاظ وصيرورتها كأنّها بوصف صدورها من الغير مشاهدة للمخاطب والمفروض كونها من سنخ الألفاظ التي شأنها حكاية المعاني بها، يقصد بتلك

الألفاظ المحكيّة المعنى الذي قصده وإن كان مغايراً لمقصود قائلها الأوّل، فإنّ حكاية ألفاظ الغير غير متوقّفة على التوجّه إلى معانيها المقصودة لذلك الغير، ولهذا يتمشّى من غير العالم بالوضع الغير الشاعر للمعنى أصلاً، فضلاً عن أن يتوقّف على إرادتها.

وحينئذ فالحكاية تحقّقت بالقصد المذكور، وأمّا المعنى فهو باختيار القائل، فالقائل الأوّل قصد معنى وهذا يقصد معنى آخر بعين ذلك اللفظ الذي حكاه بألفاظ نفسه.

فلفظ سلامٌ عليكم ليس جواباً للسلام، بل هو حكاية عن سلام عليكم القرآني، وذلك المحكيّ قصد به الجواب، فالجواب لم يتلفّظ بنفسه، بل بحاكيه، نظير سلام عليكم الكتبي، حيث إنّ هذا النقش ليس جواباً أو سلاماً، بل هو حاكٍ عن الألفاظ وقد قصد بالألفاظ المحكيّة السلام أو الجواب، فإنّ المحكيّ هو صيغة سلام عليكم القابلة لأن يكون خطاباً لكلّ مخاطب، وإنّما يتعيّن بالقصد، فهذا الكاتب قصد تعيّنه في مقصوده، كما أنّ لفظ الملائكة المحكيّ في القرآن صالح لكلّ مخاطب، وإنّما تعيّن في أهل الجنّة بقصد الملائكة، فالمتكلّم يقصد شخصاً آخر.

بل نقول: يمكن تمشّي ذلك في ألفاظ الأعلام الشخصيّة أيضاً، مثل: ﴿ يا يَحْيىٰ خُذِ الكِتابَ بِقُوَّةٍ ﴾ فإنّ اللفظ القرآني المحكيّ وإن قصد به قائله شخصاً معيّناً، لكنّه خارج عن المشخّصات اللفظيّة للفظه، فيمكن قصد شخص آخر بذلك اللفظ بعد حكايته بألفاظ نفسه، ولا يخرج مع ذلك عن كونه لفظاً قرآنيّاً.

فإن قلت: القرآن المستثنى هو ما يؤتى به بعنوان القربة والعباديّة، وأين هو من هذا الذي حقيقته المكالمة والمخاطبة مع الناس في إفهام المطالب الدنيويّة؟

قلت: بعد صدق القرآن وكلام الربّ على المقروّ يكفي ذلك في الخروج عن الكلام المبطل وإن لم يكن بداعٍ قربيّ، فإنّه بذاته حسن مع قطع النظر عن الداعي

كالمخضوع لله تعالى والبكاء من خوفه، ولا دليل على مبطليّة مطلق المخاطبة ولو بمثل ما ذكرنا، أعني جعل آلة الخطاب ألفاظ القرآن، والله العالم بحقائق الأُمور وهو المأمول في الميسور والمعسور.

هل يجب ردّ سلام المرأة أم لا ؟

التاسع : هل يجب ردّ سلام المرأة أو لا ؟

فاعلم أنّا إن قلنا بإمكان الاستدلال بالآية الشريفة للمقام كانت المرأة أيضاً داخلة في عموم قوله تعالى : ﴿ وَإِذا حُيِّيتُمْ ﴾ فإنّه حيث أتى بصيغة المجهول كان عامّاً لما إذا كان الفاعل رجلاً أو امرأة، ولكن سبق الخدشة في التمسّك بها وعدّها من أدلّة المقام وانحصار المرجع في الأخبار، ولا يستفاد منها إطلاق أو عموم أو خصوص دالّ على وجوب الردّ فيهنّ ومقتضى الأصل البراءة.

نعم ورد في بعض الأخبار أنّ رسول الله ﷺ كان يسلّم على النساء ويرددن عليه السلام[1]، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلّم على النساء، وكان يكره أن يسلّم على الشابّة منهنّ ويقول : أتخوّف أن يعجبني صوتها فيدخل عليّ أكثر ممّا أطلب من الأجر[2]، ولكن دلالة هذا على الوجوب قاصرة، إذ ليس إلّا حكاية فعل.

نعم لو كان المحكيّ جوابهم عليهم السلام لسلام المرأة في صلاتهم عليهم السلام لم يخلو من الدلالة، وإلّا فلا يعلم أنّه من باب الآداب المستحسنة كتفقّد الحال من المسلمات، كما

---

(١) الوسائل : كتاب الحجّ، الباب ٤٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الحجّ، الباب ٤٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

هو دأبهم عليهم السلام، أو من باب إقامة السنّة المخاصّة السلاميّة.

ودليل الاشتراك إنّما يتمّ في ما إذا أحرز وحدة الموضوع وعدم مدخليّة خصوصيّة الرجال، كما في بابي الصوم والصلاة ونحوهما، فلو ورد في خطاب إلى رجل بيان كيفيّة أحد هذه الأُمور فلا يحتمل أنّ لخصوصيّة الرجال مدخليّة، بل الظاهر كونه كيفيّة لحقيقة الصلاة التي هي تكليف الكلّ.

وأمّا في المقام فمن المحتمل أن يكون عقد موضوع تشريع الأدب السلامي الذي وجب في الشريعة ردّه مخصوصاً بالرجال دون النساء، فإنّه كما يظهر من بعض الأخبار يكون حكمة تشريعه أمن كلّ من المتسالمين من شرّ الآخر، ولا يخفى أنّ الحاجة إلى ذلك إنّما هي بالنسبة إلى الرجال، إذ هم المحتاجون إلى الاجتماعات القوميّة، والنساء ليس لهنّ حظّ من ذلك، فمن المحتمل خروجهن عن هذا الحكم، هذا.

ولكن يمكن أن يستدلّ على وجوب الردّ فيهنّ إذا سلّمن على الرجال بما رواه الصدوق بإسناده عن عمّار الساباطي أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف يسلّمن إذا دخلن على القوم؟ «قال عليه السلام: المرأة تقول: عليكم السلام، والرجل يقول: السلام عليكم»[1].

وهذه الرواية كما تدلّ على مشروعيّة السلام المعهود في حقّ النساء، ومن المعلوم أنّه مستحقّ للردّ والجواب بطريق الوجوب، كذلك يدلّ على مشروعيّة الصيغة المذكورة التي هي خارجة عن الأربع المعهودة في مقام السلام أيضاً، لكن في خصوص النساء، ولا يعلم مشروعيّتها مطلقاً، فيكون القدر المتيقّن بالنسبة إلى

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٣٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

الرجال هو الأربع فقط.

وفي قوله عليه السلام: والرجل يقول السلام عليكم احتمالان:

الأوّل: أن يقول ذلك في مقام السلام.

والثاني: أنّه يقول ذلك في جواب المرأة.

والثاني هو الأظهر، إذ الأوّل خارج عن المسؤول عنه، وأجنبيّ بالنسبة إليه.

لا يقال: فيلزم استعمال «كم» في خطاب المرأة وهو غير جائز، لاختصاصه بخطاب الرجال.

لأنّا نقول: لا يبعد أن يكون اختيار ذلك في مقام خطاب المرأة إذا أُريد التعظيم كما هو المتعارف الآن، حيث لم يعهد استعمال «كنّ» بالنسبة إلى المرأة الواحدة عند إرادة الجمع التعظيمي من باب أنّ المعظَّم بالكسر ينزّلها لغاية العظمة بالغة مرتبة الرجال، بل مرتبة المتعدّد منهم حتّى يستحقّ الخطاب بهذه الصيغة.

العاشر: هل يجب ردّ سلام الكفّار من أهل الكتاب وغيرهم أو لا؟

قد يقال بابتناء المسألة على مرجعيّة الآية الشريفة وعدمها، ولكنّ الحقّ خروج الكفّار عن العموم على القول بمرجعيّته.

وجهه أنّ الظاهر من الأخبار أنّ كيفيّة جواب سلام الكافر مغايرة لكيفيّته في سلام المسلم بكلا قسميه، ففي المسلم إمّا يكون بالأحسن أو بالمثل كما هو مضمون الآية الشريفة، وفي الكافر بكيفيّة ثالثة، هي إمّا الاقتصار على قول: عليك بدون واو العطف إلّا في خبر غياث[1] المشتمل على الواو، ولكنّه ساقط عن الحجّية،

---

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

وإمّا الاقتصار على قول سلام بدون عليك.

والظاهر أنّ مرادهم عليهم السلام الجمع بين عدم بقاء سلامهم بلا ردّ في الصورة مع عدم توجيه التحيّة السلاميّة إليهم، بل إمّا يقال: عليك، والمقدّر حينئذ شيء آخر غير السلام، مثل ما يستحقّه ونحوه، وإمّا يقال: سلام والمقدّر حينئذ: من اتّبع الهدى ونحوه، ومن المعلوم أنّ هذا دستور خارج عن الردّ بالأحسن أو المثل، فالآية الشريفة على تقدير القول بدلالتها مخصّصة بالنسبة إلى الكفّار.

وأمّا الأخبار فالظاهر منها الوجوب بالكيفيّة المذكورة، مثل موثّقة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا سلّم عليك اليهودي والنصراني والمشرك فقل عليك»[1].

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

المسألة الثانية

لا يجوز قطع الصلاة الواجبة اختياراً وبلا ضرورة شرعيّة أو عرفيّة مقتضية له بلا خلاف ظاهر، بل عن جملة التصريح بالإجماع في جملة من المنافيات المتقدّمة، كالشهيد في الذكرى في الكلام والحدث والقهقهة، بل لعلّ المتدبّر في كلماتهم يراه من الأُمور المسلّمة لديهم، بل وعند الرواة في الصدر الأوّل، كما يستشعر ذلك من الأسئلة والأجوبة الواقعة في كثير من الأخبار التي وقع فيها التعرّض لبيان حكم بعض الأفعال التي مسّت الحاجة إليها في أثناء الصلاة، فإنّها مشعرة بكون حرمة القطع لديهم مفروغاً عنها.

ويمكن الاستدلال عليه بثلاث طوائف من الأخبار.

الأُولى: ما ورد في من لم يتمّ ركوعه وسجوده بإخلال الطمأنينة المعتبرة فيهما من قوله ﷺ: لئن مات هذا وهكذا صلاته ليموتنّ على غير ديني[1].

وفي قول عليّ عليه السلام لمن ينقر صلاته: «منذ كم صلّيت بهذه الصلاة؟ قال له

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

الرجل: منذ كذا وكذا، فقال عليه السلام: مثلك عند الله كمثل الغراب إذا ما نقر، لو متّ متّ على غير ملّة أبي القاسم محمّد صلى الله عليه وآله، ثمّ قال عليه السلام: أسرق الناس من سرق من صلاته»[1].

تقريب الدلالة في هذه الطائفة أنّ الظاهر منها تعلّق التوبيخ والخروج عن الملّة والسرقة، بل كونه أسرق الناس على ترك شيء من الأُمور المعتبرة، أو فعل شيء من المنافيات في الصلاة الشخصيّة، وذلك لأنّه المتبادر من قوله صلى الله عليه وآله: وهكذا صلاته، أو قوله صلوات الله عليه: منذ كم صلّيت بهذه الصلاة، فإنّ المتبادر أنّ الموجب لخروجه عن الملّة والدين صدور هذه الصلاة الشخصيّة بالوصف المذكور منه الذي هو أمر وجودي، لا أنّ الموجب لكونه تاركاً للصلاة المفهوميّة الذي هو أمر عدمي، فإنّه لازم العنوان المذكور في القضيّة، وظاهر العنوان هو الموضوعيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ السرقة إنّما تتحقّق بالنسبة إلى الصلاة الشخصية المتلبّسة بالوجود الخارجي، لا بالنسبة إلى الصلاة الكلّية المفهوميّة، فلا يقال لمن لم يأتِ بالصلاة بأجزائها وشرائطها المعتبرة: إنّه سرق من مفهوم الصلاة، بل يقال: تركها، وإنّما يقال ذلك بالنسبة إلى المصداق، فيقال هذه الصلاة قد سرق منها شيء كذا.

نعم قد يطلق السرقة بالنسبة إلى الصلاة الكلّية إذا ما نقص أحد بعنوان التشريع منها جزءاً أو شرطاً، كما فعله المتنبّي في صداق المتنبّية، وأمّا العصاة التاركون للصلاة رأساً أو بالوجه المعتبر فلا يطلق عليهم السرقة بالنسبة إلى مفهوم الصلاة، بل إلى مصداقها، وحيث إنّ الإمام عليه السلام احتسبه سارقاً، بل جعله أسرق الناس كان دليلاً على حرمته.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

لا يقال : فيلزم أنّه لو أبطل صلاته بأحد من المنافيات ثمّ أتى بصلاة أُخرى صحيحة في وقتها أن يكون سارقاً وخارجاً عن الدين والملّة.

لأنّا نقول : نعم هو بواسطة عمله الأوّل ترتّب عليه الحكمان المذكوران، فهو سارق وخارج، لكن العمل الثاني موجب لعوده ثانياً إلى الدين، وأمّا عنوان السارقيّة فغير مسلوبة عنه، غاية الأمر أنّه لو تاب لم يعاقب عليه.

وبالجملة، مساق هذه الروايات مساق ما روي في إيقاع الصلاة في آخر الوقت من أنّه تضييع للصلاة وأنّ الصلاة في آخر الوقت تدعو على المصلّي وتقول : ضيّعتني ضيّعك الله، ولهذا يقال بكراهته كراهة شديدة، بل ظنّ غير واحد حرمته، حيث إنّ التضييع والدعوة على المصلّي إنّما هما بالنسبة إلى الأمر الموجود، لا بالنسبة إلى الأمر المفهومي الذي لا نصيب له ولا حظّ من الوجود، وهكذا السرقة، كما في سرقة المال، حيث إنّها من الموجود ولا المال المفهومي الغير المتلبّس بالوجود، وإذن فيصير الصلاة بعد تلبّسها بالوجود وصيرورتها في عالم الخارج ذات حقّ على المصلّي بأن لا يضيّعها ولا يخلّ بشيء من الأُمور المعتبرة فيها وجوداً أو عدماً.

الثانية : ما دلّ على تعليق جواز القطع بالمعنى الأعمّ المقابل للحرمة على تحقّق بعض الأُمور في أثناء الصلاة كالخوف من الحيّة، أو ترتّب ضرر دنيوي معتدّ به.

مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام «قال : إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريماً لك عليه مال، أو حيّة تتخوّفها على نفسك، فاقطع الصلاة وابتغ غلامك أو غريمك،

واقتل الحيّة»[١].

وموثّقة سماعة «قال: سألته عن الرجل يكون قائماً في الصلاة الفريضة فينسى كيسه أو متاعاً يتخوّف ضياعه أو هلاكه، قال عليه السلام: يقطع صلاته ويحرز متاعه، ثمّ يستقبل الصلاة، قلت: فيكون في الصلاة الفريضة فتفلت عليه دابّة، أو تفلت دابّته، فيخاف أن تذهب أو يصيب منها عنتاً، فقال عليه السلام: لا بأس بأن يقطع صلاته ويتحرّز ويعود إلى صلاته»[٢].

تقريب الدلالة في الرواية الأُولى يحتاج إلى تقديم مقدّمتين:

الأُولى: أنّ المذكور في الصدر الخوف على الأعمّ ممّا يجب حفظه كالخوف على النفس من أذى الحيّة وممّا لا يجب في غير حال الصلاة، كالخوف من تلف المال بإباق العبد أو ذهاب الغريم.

لا يقال: كيف لا يكون هذا واجباً في غير حال الصلاة وتركه من أفراد الإسراف والتبذير وتضييع المال الذي هو محرّم قطعاً.

لأنّا نقول: لا نسلّم أن يكون رفع اليد من العبد الآبق أو الغريم الذاهب وعدم الذهاب في طلبهما معدوداً من أفراد تلك العناوين، بل هو من باب الإعراض أو الإباحة بالنسبة إليهما، بل قد يعدّ طلبهما من بعض الأشخاص المحترمين قبيحاً عرفاً، فالإمساك عن الطلب في أمثال هذه المقامات ليس تضييعاً كإراقة الدهن مثلاً على الأرض أو كسر الكأس مثلاً ونحو ذلك، بل كوضع الكأس مثلاً على موضع من الجادّة وعدم الاهتمام في أخذه نظراً إلى أنّ بعض المارّة يأخذه وينتفع هو

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

به، وليس هذا من أفراد التضييع، وبالجملة فلا أمر في هذه الموارد بالإحراز لا وجوبيّاً ولا استحبابيّاً، نعم النهي عنه حرجيّ، فلا بدّ أن يكون مجوّزاً ومباحاً.

ومن هنا يعلم أنّ المراد بقوله عليه السلام في الصحيحة: اقطع الصلاة، هو الجواز بالمعنى الأعمّ حتّى يصلح بالنسبة إلى مورد وجوبه كالخوف على النفس، ومورد إباحته كالخوف على المال بذهابه، لا ضياعه.

الثانية: إنّ القضيّة الشرطيّة هنا أعني قوله عليه السلام: إذا كنت في صلاة الفريضة إلخ ليست مسوقة لبيان المفهوم، لأنّ الشرط فيها من قبيل: إذا رأيت زيداً فاقرأه منّي السلام، يكون محقّق الموضوع، إذ لو لم يكن في الصلاة فلا موضوع للقطع، وكذا لو لم يكن الإباق فلا موضوع للابتغاء، فلو قلنا بظهور القضيّة الشرطيّة في المفهوم والانتفاء عند الانتفاء لا نقول به هنا من الجهة المذكورة.

ولكن هنا استفادة أُخرى غير راجعة إلى المفهوم، وهي استفادة أنّ جواز القطع بالمعنى الأعمّ الملائم مع الوجوب وغيره ليس من الأُمور المحمولة على ذات الصلاة حتّى لا يحتاج إلى حدوث أمر خارج عنها، وإلّا كان التعليق على الأمر الخارج غلطاً، فحيث علّق ذلك في الصحيحة على حدوث تلك الأُمور علم أنّ الجواز المذكور ليس بمحمول على الصلاة في حدّ ذاتها، وإنّما يحتاج إلى علّة خارجيّة، ولازمه أنّه في حدّ ذاته من المحرّمات المسلوبة عنه الجواز بالمعنى الأعمّ.

إذا تحقّقت المقدّمتان تحقّقت دلالة الصحيحة على المدّعى وهو أصل حرمة القطع في الجملة، نعم في تعميمها بالنسبة إلى موارد الشكّ نحتاج إلى التشبّث بذيل دليل آخر أو أصل، وإلّا فهذا المقدار الذي استفدنا لا يستفاد منه إلّا الإجمال وهو كون الجواز المذكور محتاجاً إلى السبب وأنّ هذه الأُمور أسباب، فلا ينافيه قيام

أشياء أُخر في مقامها، إذ المفروض إنكار الدلالة على المفهوم، واستفادة نفي السبب الآخر متفرّع عليه.

وحينئذٍ فنقول: كلّ ما استفدناه سبباً للجواز من الصحيحة المذكورة فلا كلام، والظاهر أنّ المستفاد منها مطلق ما يخاف منه على النفس ولو لم يكن حيّة، وذكر الحيّة من باب المثال، وكذلك مطلق ما يخاف منه على ذهاب المال ولو لم يكن من أفراد إباق العبد والغريم.

حكم الشكّ في جواز القطع وحرمته

ويبقى الشكّ بالنسبة إلى موارد لا يندرج تحت أحد العنوانين، أعني خوف النفس أو المال، كما لو أراد الاستراحة ثمّ الصلاة على وجه أكمل، أو الوصول إلى غرض مهمّ غير راجع إلى المال يخاف فوته إن أُخّر إلى آخر الصلاة، فلنا في هذه الموارد طريقان:

الأوّل: الرجوع إلى الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم جعل هذا المشكوك السببيّة سبباً.

لا يقال: إنّه مثبتٌ، إذ الأثر الشرعي إنّما رتّب على مصداق هذا العنوان، فلو شككنا في تحقّق أحد المصاديق المحقّق المصداقيّة فأصالة عدم تحقّق ذلك المصداق جار، وأمّا إذا كان الشكّ في سببيّة الموجود فأصالة عدم تحقّق عنوان السبب ليس بجارية، لأنّ عنوان السبب لم يرتّب عليه في الأدلّة الشرعيّة أثر، بل الحاكم بترتّب المسبّب على عنوان السبب هو العقل، والمسبّب وإن كان شرعيّاً، لكنّ الترتيب عقلي، ويكفي في المثبتيّة هذا المقدار.

لأنّا نقول : قد تقرّر في محلّه أنّ كلّ مورد لم يخرج عن وظيفة الشارع وتناله يد الجعل فهو مشمول لعموم لا تنقض وإن فرض أنّ الحكم المتيقّن كان بترتيب من العقل، فإنّه إنّما يكون وظيفة له مع القطع بتحقّق عنوان السبب، وأمّا مع الشكّ فليس ترتيبه إلّا وظيفة للشرع ولا حكم حينئذ للعقل كما هو واضح.

والثاني : الرجوع إلى العموم المستفاد ارتكازيّته في أذهان الرواة السائلين عن موارد الحاجة إلى بعض الأُمور المنافية للصلاة، حيث ربما يستظهر منها أنّ السؤال إنّما هو عن المخرج عن ذلك العموم.

اللهمّ إلّا أن يستشكل في الثاني بأنّه لعلّ المرتكز هو احتياج القطع إلى السبب والسؤال عن تحقّقه في تلك الموارد، والله العالم..

وفي الأوّل بأنّ عنوان السبب والمانع وأمثالهما من حيث هذا العنوان لا أثر له حتّى عقلاً، وإنّما الأثر مرتّب على مصاديق ذلك، والمفروض عدم الشكّ في الخارج.

ومن هنا قد يتخيّل أنّ الشبهة تحريميّة، وقد خلت عن النصّ، وقد اتّضح في محلّه جريان البراءة فيها عقلاً ونقلاً كما هو الحال في الشبهة الموضوعيّة عند عدم الحالة السابقة.

ولكنّ الحقّ خلاف ما يتخيّل، لأنّا لا نجد من وجداننا في موارد ورود الدليل على حصر أسباب حلّية شيء في أُمورٍ جواز الدخول في ذلك الشيء بمحض الشكّ وعدم الدليل إيكالاً على مجرّد الشكّ وقبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع ونحوه من الأدلّة النقليّة.

ألا ترى أنّه لو شكّ أحد في رضى صاحب الدار بدخوله في الدار وكراهته، ولم يكن هناك حالة سابقة لأحد الأمرين فهل يعدّ هذا الشخص معذوراً عند العقلاء لو دخل تلك الدار بدون إحراز الرضى بمحض أنّ الشكّ في التحريم

ولا حالة سابقة، والعقاب بلا بيان قبيح، بل لا نشكّ في أنّ العقلاء يذمّونه على هذه الحركة ويقبّحون فعله.

وليس الوجه فيه كون الاحتمال لأجل كون الكبرى اهتماميّة منجّزة كما اشتهر في الدماء والفروج، بل نقول بجريان هذا الوجدان حتّى في موارد الشكّ في الاهتمام، ولكن مع العلم بحصر أسباب الحلّية في أمر أو أُمور، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ قول المولى: لا يحلّ الفعل الفلاني إلّا عقيب السبب الفلاني أو الأسباب الفلانيّة حجّة عندهم لموارد الشكّ أيضاً، بمعنى أنّه يستفاد منه علاوة على الحكم الواقعي قاعدة ظاهريّة أعني حصر أسباب حلّية ذلك الفعل واقعاً وظاهراً في ذلك الأمر أو تلك الأُمور وأنّه لو كان الشكّ أيضاً سبباً كان خلاف ظاهر ذلك الحصر.

وبالجملة، الظاهر أنّ الحكم عدم الجواز في ما نحن فيه حتّى يعلم الجواز، مضافاً إلى الاستصحاب الحكمي الموجود في أكثر الموارد، تقريره أنّه قبل عروض الأمر الذي نشكّ في جواز القطع بسببه كنّا نقطع بحرمة القطع، والآن نشكّ في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه على ما كان، هذا.

المسألة الثالثة

حكم قول آمين بعد الحمد

لا يجوز قول آمّين في آخر الحمد على المشهور بين الإماميّة، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه وعلى كونه مبطلاً للصلاة أيضاً، وقيل: هو مكروه.

ويدلّ على المشهور جملة من الأخبار، منها: حسنة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد لله ربّ العالمين، ولا تقل: آمّين»[1].

ونحوها في النهي عن ذلك عدّة روايات أُخر، وليس في البين ما يعارضها إلّا صحيحة جميل «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمّين؟ قال عليه السلام: ما أحسنها وأخفض الصوت بها»[2].

بناءً على كون ما أحسنها بصيغة التعجّب، لكنّها على هذا الاحتمال ليست معمولاً بها، إذ المخالف إنّما قال بالكراهة، وأمّا الاستحباب فلم يحكَ عن أحد، مضافاً إلى معارضة هذا الاحتمال باحتمال كونه بصيغة المتكلّم وكون كلمة «ما»

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

نافية، وإذن فالأقوى ما ذهب إليه المشهور من الحرمة.

وأمّا الإبطال فقد يقال بأنّ المنساق من مثل هذه النواهي ليس مجرّد الحكم التكليفي، بل الوضعي أيضاً وأنّ المقصود خلوّ الصلاة عن المنهيّ عنه، لكونه منافياً لصحّتها.

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر كون النواهي في مقام الردع عمّا هو المتعارف بين العامّة، وحينئذٍ فإن كان المعمول لديهم هو هذا القول بعنوان كونه مستحبّاً نفسيّاً محلّه بعد الفراغ من حمد الصلاة، فلا يستفاد من هذه النواهي إلّا الحرمة التشريعيّة، وإن كان المعمول عندهم الإتيان به بعنوان الجزئيّة الاستحبابيّة فاللازم حصول عنوان الزيادة العمديّة، فنحكم بالبطلان من هذه الجهة.

ويمكن أن يقال بالبطلان ولو لم نقل بكونها زيادة، بتقريب تقدّم في بعض الأبحاث السابقة، وهو أنّ القول المحرّم إذا أتى به بعنوان الجزئيّة للصلاة كان ماحياً للهيئة الاتّصاليّة الصلاتيّة عند المتشرّعة ويكون حاله حال الوثبة والسكوت الطويل.

ومن هنا يمكن القول بالبطلان في الدعاء لطلب شيء محرّم، إذ لا شكّ في أنّ طلب مبغوض المولى من المولى قبيح عند العقلاء، فالإتيان به في الصلاة وإدراجه في الأقوال الصلاتيّة داخل في عنوان الماحي، والله الهادي.

المقصد الثالث

في الخلل الواقع في الصلاة

وهو إمّا بالإخلال بشيء ممّا يعتبر فيها وجوداً أو عدماً، سواء كان عن عمد أو عن جهل أو سهو أو اضطرار أو إكراه، أو بالشكّ، وعلى كلّ حال إمّا أن يكون بالزيادة أو بالنقيصة.

وإشباع الكلام في هذا المقصد يقتضي التكلّم في فصول:

الأوّل

حكم السهو في الصلاة

وينبغي أوّلاً التكلّم في مقتضى القاعدة الأوّليّة في النقيصة أو الزيادة في المركّب المأمور به، ثمّ التكلّم بحسب مقتضى الأدلّة الثانوية.

فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام في جميع الأُمور ومنه الاستعانة في المعسور والميسور: لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في طرف النقيصة هو البطلان، لأنّه لم يمتثل المأمور به ولم يأتِ به بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، فيجب عليه الإعادة حتّى يحصل الامتثال.

وأمّا في جانب الزيادة فمقتضاها الصحّة، إذ المفروض أنّه لا يتحقّق عنوان الزيادة إلّا بعد تحقّق المأمور به بماله من الجزء والشرط، غاية الأمر أنّه أتى بشيء زائد أيضاً، فهو قد أتى بالامتثال مع شيء أجنبي.

نعم يمكن البطلان بأحد وجهين: إمّا بكونه قاصداً للمركّب من هذا الشيء الأجنبي والمفروض كون المأمور به هو الخالي عنه، فما أمر به لم يقصده، وما قصده لم يؤمر به، وإمّا بكون عدم ذلك الشيء الزائد دخيلاً في المركّب ومعدوداً من أجزائه أو شرائطه.

أمّا الوجه الأوّل فيمكن أن يقال بعدم تمشّيه في ما إذا رجع قصده إلى مقام

التطبيق بعد مدعويّته بالأمر بمعنى أنّه بعدما دعاه أمر المولى سمت العمل تخيّل ولو تشريعاً أنّه يدعوه إلى هذا الذي يشتمل على تلك الزيادة، فقصد الأمر الحقيقي هو الباعث له، والتخيّل إنّما هو في المتعلّق، والمضرّ هو أن يكون الباعث له هو الأمر التخيّلي، لا الحقيقي.

وأمّا الوجه الثاني فيحتاج إلى مراجعة أدلّة الصلاة وأنّه هل في شيء منها اعتبر من أجزائها أو شرائطها عدم الزيادة أو لا؟

والذي ذكروه دليلاً في الباب أخبار:

منها: خبر أبي بصير «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1].

ومنها: ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً»[2]. هكذا روايته عن الشيخ.

وروى عن الكليني رحمه الله بإسناده عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»[3].

ومنها: مرسلة سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: تسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان»[4].

---

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

(٢) التهذيب ٢: ١٩٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

هذه هي الروايات التي ربما يتمسّك بها لاستفادة القاعدة الكلّية أعني اعتبار عدم جنس الزيادة في الصلاة، سواء كانت من الركعة أم من أجزائها، وسواء كان المزيد ركناً أم غيره.

ولكن للخدشة في الاستدلال بها على هذا المدّعى مجال واسع.

أمّا الرواية الثانية فواضح، لأنّها مضطربة بعد اختلاف روايتي الشيخ والكليني رحمهما الله، فلا يمكن الاستدلال بها لزيادة ما سوى الركعة من الأجزاء، ولا سيّما الغير الركنيّة منها التي هي العمدة في هذا الباب، فإنّ إبطال الزيادة في الركنيّة منها فضلاً عن الركعة يمكن الاستغناء في إثباته بالإجماع، والمحتاج إلى الاستدلال إنّما هو إثبات البطلان في زيادة ما عدا الأركان من الأجزاء، وهو مع اختلاف النسخة في الرواية المذكورة في محلّ المنع.

وأمّا الرواية الأُولى فهي أيضاً غير قابلة للاستدلال على هذا المدّعى المذكور، لأنّها مجملة، لأنّ أمرها دائر بين احتمالات أربعة:

الأوّل: أن يكون المراد بالزيادة في صلاته نظير: زاد الله في عمرك، وزاده بسطة في العلم والجسم كون المزيد من سنخ المزيد عليه بحيث يصحّ إطلاق اسمه عليه، وهو في ما نحن فيه مختصّ بالركعة، لوضوح عدم صدق اسم الصلاة على سورة واحدة، أو حمد كذلك، بل أو ركوع كذلك، أو سجدة كذلك، بل أو سجدتين.

والثاني: أن يكون المراد الأعمّ من ذلك ومن غيره، ولكن بشرط أن يكون المزيد مماثلاً لأجزاء المركّب المزيد عليه ومأتيّاً به بقصد الجزئيّة له.

والثالث: أن يكون أعمّ من ذلك ومن أن يكون أجنبيّاً عن أجزائه غير مشابه معها في الصورة، ولكن مع كونه مأتيّاً بقصد الجزئيّة.

والرابع : الأعمّ من ذلك ومن أن يكون مأتيّاً بغير قصد الجزئيّة للمركّب.

وبعد تطرّق هذه الاحتمالات في الرواية تسقط عن درجة الاستدلال للمرام أعني الحكم بالبطلان في زيادة غير الأركان من الأجزاء الصلاتيّة أو زيادة شيء آخر من غير سنخها.

مضافاً إلى استلزام حملها على المعنى الأعمّ من الركعة ومن غيرها للتقييد بالفرد النادر بعد وضوح عدم لزوم الإعادة في الزيادة السهويّة لغير الأركان، فنحتاج إلى تقييدها بالنسبة إليها بغير حال السهو، وهو تقييد بالفرد النادر، وكما أنّ التخصيص بالكثير مستهجن، كذلك في الاستهجان التقييد بالفرد النادر.

فكما لو قال: كل من أيّ شجرة من أشجار هذا البستان شئت، ثمّ قال متفصلاً: لا تأكل من هذا ولا من هذا ولا من ذلك إلى أن تبقى شجرة واحدة كان بشيعاً، كذلك لو قال: كل من أيّ صنف من الأصناف وكان في البستان أصناف كثيرة، ثمّ قال منفصلاً: كل من الصنف الفلاني وذكر واحداً من تلك الأصناف الكثيرة، فإنّه أيضاً من البشاعة بمكانه الأوّل.

وأمّا احتمال انصراف قوله: من زاد إلخ إلى الزيادة العمديّة، لإشعار نسبة الفعل إلى الفاعل المختار بإرادة الاختيار.

ففيه أنّ الانصراف إلى العمد والاختيار المساوق مع التشريع ممنوع.

وأمّا ما ذكر سنداً له من الإشعار المذكور، ففيه أنّ المسلّم منه إنّما هو بالنسبة إلى الاختيار في مقابل الاضطرار والحركة الصادرة عن المرتعش، فإنّه لا ينصرف من الأفعال المضافة إلى الفاعل المختار مثل هذا الصدور.

وأمّا الاختيار في مقابل السهو الذي هو محلّ كلامنا فالانصراف إليه ممنوع غاية المنع، لوضوح أنّ الفاعل لا يخرج عن كونه مختاراً، بمعنى أنّ حركته ليست

كحركة المرتعش، نعم إنّما هو مبنيّ على مقدّمة سهويّة وهو أنّه زعم عدم الإتيان بذلك الجزء، لكنّه يأتي به بعد هذا الزعم مختاراً وهو واضح.

وأمّا المرسلة فهي أيضاً يمكن الخدشة فيها، لعدم ورودها في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي واردة مورد حكم آخر، فلا يمكن التمسّك بعمومها لما نحن فيه، فإنّ تقريب الاستدلال بها أنّ المستفاد منها أمران: إبطال الزيادة عمداً، وعدم إبطالها سهواً.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو لم يكن عمدها مورثاً لشيء لما كان سهوها موجباً للسجدة التي جعلت لأجل تدارك الخلل الناشئ من قبل الزيادة.

وأمّا الثاني فلأنّه لو كان السهو موجباً للبطلان لما كان في سجدة السهو فائدة بعد بطلان أصل الصلاة، إذ هي موضوعة لتدارك النقص في الصلاة الصحيحة، فيستفاد منها بواسطة كلمة «كل» قاعدة كلّية في كلّ زيادة وهي أنّها يورث البطلان إذا وقعت عمداً، ولا يورثه إذا وقعت سهواً.

ولكن فيه ما أشرنا إليه من أنّ مجرّد وجود كلمة «كلّ» لا ينفع في استفادة الكلّية بعدما كان سوق الكلام لإفادة مطلب آخر، نظير المقام ما إذا قال المولى لعبده: لا بدّ لك من شرب السكنجبين عقيب كلّ غذاء تأكله، فإنّه ليس للعبد أن يأخذ بعموم كلامه لتجويز أكل كلّ غذاء ولو كان سمّياً، بل المقصود أنّه يجب ذلك عقيب ما تعارف لك أكله من الأغذية، وكذلك الحال في ما نحن فيه.

نعم نعلم أنّ لنا بعضاً من الزيادات حالها كذلك، أعني أنّ عمدها مضرّ بالصلاة وسهوها غير مضرّ، وأمّا أنّها ماذا فليس الكلام بصدده.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّا نعلم من الخارج أنّ مصداق هذا منحصر في الأجزاء الغير الركنيّة، إذ الأركان منها يُعلم بإضرار زيادتها عمداً وسهواً، فلو لم يكن

غير الأركان ممّا يضرّ زيادته عمداً لا سهواً لزم أن لا يبقى للعموم المذكور مصداق ولو واحداً.

نعم تردّد الأمر بين أن يكون كلّها أو بعضها، وهو أيضاً متردّد بين كلّ منها، لكن يمكن تعيين العموم بضميمة الإجماع على عدم الفصل بينها، فإن كانت الزيادة العمديّة في بعضها مضرّة كما هو مقتضى ما ذكر فلا بدّ من أن يكون في كلّها كذلك، وإلّا لزم القول بالتفصيل بينها وهو خلاف الإجماع المركّب.

لكن يمكن المناقشة في هذا أيضاً بأنّه مبنيّ على أمرين: أحدهما اختصاص الزيادة بما إذا كان المزيد من سنخ أجزاء المركّب المزيد فيه ومماثلاً لها، وأنّه لو كان آتياً بشيء من غير سنخها في أثنائها لا يصدق عليه أنّه زيادة في المركّب، بل يقال: إنّه شيء لغو وقع في المركّب، والزيادة إنّما يصدق بتكرار أحد الأجزاء.

وثانيهما: اختصاص الزيادة بما إذا أتى بالزائد بقصد جزئيّته للمزيد عليه.

ولكنّ المقدّمة الأولى يمكن إنكارها بالنسبة إلى المركّبات، سواء كانت من المعاجين والمركّبات الخارجيّة، أم من قبيل الصلاة والمركّبات الاعتباريّة، والمسلّم منها إنّما هي بالنسبة إلى المفردات، فزيادة الماء مثلاً عبارة عن انضمام شيء آخر من سنخ الماء على الماء الموجود، وكذلك زيادة الجسم وزيادة الخطّ وأمثال ذلك من المفردات.

وأمّا إذا كان هناك معجون قد قرّره المولى أو الطبيب وجعله من ثلاثة أجزاء مثلاً، ثمّ زاد وأدخل فيه العبد شيئاً رابعاً من غير تلك الأجزاء فجعله مركّباً من أربعة أجزاء صدق عرفاً عليه اسم الزيادة ولو فرض أنّه لا ضرر فيه ولا نفع.

ولا يلزم في صدق اسم الزيادة أن يكون المزيد من سنخ تلك الثلاثة بأن

زاد على المقدار الذي عيّن لكلّ منها فجعل مكان المثقال مثلاً مثقالين، والحَكَم في الباب هو العرف، فإن كنت في شكّ من ذلك فارجع إليهم تجدهم شاهدين على المدّعى.

وكذلك يمكن منع المقدّمة الأُخرى أعني اعتبار قصد الجزئيّة في صدق الزيادة وأنّه يكفي في صدق الاسم مجرّد كون الأجزاء لذلك المركّب ظرفاً ومحلاً لوقوع ذلك الشيء الزائد ولو لم يقصد الفاعل عنوان الجزئيّة، بل ولم يستخيّله، سواء في ذلك المركّبات الخارجيّة كالمعاجين أم الاعتباريّة كالمركّبات المأمور بها.

إذا عرفت هذا فنقول: يكفي لبقاء المورد للمرسلة تنزيلها على القواطع المذكورة في محلّها التي يقطع الصلاة إذا وقعت عمداً لا سهواً، مثل البكاء والقهقهة ونحوهما، فلا يبقى بالنسبة إلى الأجزاء الغير الركنيّة دليل يدلّ على إبطال الزيادة فيها ولو بعنوان الجزئيّة وقصدها، بل يمكن استفادة عدم الإبطال ممّا ورد من الحثّ على الدعاء والقراءة في الصلاة وأنّ كلّ ما ناجيت به ربّك فهو من الصلاة، فإنّه بعد كونه من الصلاة على ما هو مفاد تلك الروايات فلا مانع من قصد المصلّي بها الجزئيّة للصلاة، فضلاً عن أن يكون دليل على إبطاله.

فإن قلت: في المعاجين ما ذكرته حقّ، وأمّا في المركّب الاعتباري فلا نسلّم أنّ مجرّد إيجاد شيء أجنبيّ في إتيانها ولولا بقصد الجزئيّة يصدق عليه اسم الزيادة.

قلت: الحكم بيننا وبينك العرف، ولا يخفى على من راجعهم مع الإنصاف أنّه لو دخل في مجلس متركّب من العقلاء وذوي الآراء معدّ للفكر في المطالب المهمّة شخص أحمق عليل الرأي مضيّع لأوقاتهم يقال عند العرف: إنّ هذا زيادة في هذا المجلس.

وحينئذٍ نقول: بعد عدم إمكان حمل قوله ﷺ في المرسلة: تسجد إلخ على زيادة الأركان، وكذا عدم إمكان حمله على زيادة الأقوال والأذكار الغير الركنيّة، لما تقدّم من تصريح الروايات بأنّها من الصلاة ومقتضى ذلك جواز إتيان حمدين بقصد كونهما من الصلاة، أحدهما بعنوان الوجوب والآخر بعنوان الندب وهكذا، فلا يبقى للمرسلة محلّ يحمل عليه إلّا نادر لا يعبأ به.

فلا بدّ من أن يصار إلى معنى آخر لا يلزم منه هذا المحذور وهو أن يقال: إنّ المراد بالزيادة كلّ ما اعتبر في الصلاة عدمه فأُتي به، كما أنّ المراد بالنقيصة كلّ ما اعتبر فيها وجوده فلم يؤت به، ويناسبه المقابلة بينهما ويساعده العرف في المثال المتقدّم، حيث إنّ وجود شيء لا يخلّ وجوده بالمجلس المنعقد لاجتماع أهل الشور والآراء في المطالب المهمّة كوجود حجر أو حيوان لا يسمّى زيادة، وأمّا وجود شخص سخيف الرأي يسمّى بها، وليس إلّا أنّ بناء المجلس على الخلوّ من مثل ذلك الشخص، وليس مبنيّاً على الخلوّ من الحجر والحيوان، وهذا المعنى سالم عن المحذور كما لا يخفى، ولكن لم يقل به أحد في ما نعلم.

فإن قلت: لو فرضنا أنّه أتى بالحمد الثاني في الركعة الأُولى بقصد الجزئيّة والوجوب، فقد صدق حينئذٍ عليه اسم الزيادة.

قلت: كلّا، وهل هو إلّا مثل إتيان بعض مستحبّات الصلاة بقصد الوجوب، فإنّه ليس إلّا تشريعاً من دون أن يكون مندرجاً تحت عنوان الزيادة، وهذا واضح.

ثمّ إنّ ما في المرسلة من الحكم بالسجود وإن كان ظاهراً في الوجوب، ولكن لا بدّ من رفع اليد عنه وحمله على الندب، لوجود المطلقات الواردة في جانب نقيصة الحمد سهواً، وفي طرف زيادة التكلّم سهواً بأنّه لا شيء عليه، وهي واردة في مقام

البيان، والتصرّف فيها بتقييد المادّة بعيد، وفي هيئة المرسلة بحملها على الندب ليس بتلك المكانة من البعد، فهو المتعيّن في مقام الجمع.

وبعد هذا يصير محصّل معنى المرسلة ـ والله العالم ـ أنّ ترك كلّ شيء يعتبر وجوده في الصلاة سهواً وإتيان كلّ شيء يعتبر فيها عدمه كذلك يستحبّ فيهما سجدتا سهو.

ثمّ بناءً على المعروف في تعريف الزيادة من اعتبار المجانسة لأجزاء الصلاة وقصد الجزئيّة قد يقال في مقام الجمع بين روايات إبطال الزيادة المتقدّمة وبين صحيحة زرارة: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» بناءً على عمومها للزيادة بأنّ النسبة بين الصحيحة وبين مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» وإن كانت عموماً من وجه، إلّا أنّه لا بدّ من تقديم لا تعاد، لأجل الحكومة.

وأمّا بينها وبين مثل قوله عليه السلام: «من استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل»[1] هي العموم والخصوص المطلقان، لاختصاص هذه بالزيادة السهويّة، وعموم الصحيحة لها وللنقيصة السهويّة.

وفيه أمّا في الشقّ الثاني أنّ النسبة عموم من وجه، ومادّة الافتراق من جانب رواية: من استيقن زيادة الأركان، حيث لا معارضة لها مع الصحيحة فيها، لاستثنائها عن حكم لا تعاد.

وأمّا في الشقّ الأوّل أنّه لا حكومة للصحيحة على مضمون الرواية أعني إثبات الإعادة، لوضوح تعارض نفيها الذي هو مضمون الصحيحة، مع إثباتها الذي هو مضمون الرواية.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

نعم لو كان مضمونها النهي عن إيجاد الزيادة في الصلاة تمّت الحكومة، وجه الفرق أنّ الصحيحة متعرّضة لنفي الإعادة عند السهو بعد الفراغ عن أصل الاعتبار، فلا محالة يكون لها الحكومة على الدليل المتكفّل لأصل الاعتبار إمّا وجوداً وإمّا عدماً.

وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم بوجوب الإعادة عند وجود الزيادة، فإنّه حينئذٍ مشارك مع الصحيحة في كونه لساناً متأخّراً عن أصل الاعتبار، فكأنّه في قوّة أن يقال: إنّ اعتباره بمكان لا يعفى عنه، بل يجب الإعادة بإخلاله، كما أنّ مفاد الصحيحة على العكس من ذلك، فلا وجه للحكومة، والمفروض كون النسبة عموماً من وجه، هذا كلّه بناءً على تفسير الزيادة بالمعنى الذي اختاره القوم.

وأمّا بناءً على المختار من معناه فلا يخفى عدم المعارضة بين المرسلة وبين الصحيحة.

وأمّا بين روايتي: من زاد إلخ، ومن استيقن إلخ، وبين الصحيحة فقد قلنا بأنّ المتيقّن منها زيادة الركعة، ولا يمكن استفادة أزيد من ذلك منها كما تقدّم تفصيله.

ثمّ إنّه بناءً على ما اخترناه من التفسير للزيادة الواقعة في المرسلة يمكن حلّ شبهة لازمة بناءً على تفسير القوم واردة في حديث النهي عن قراءة العزيمة في المكتوبة معلّلاً بأنّ السجود زيادة في المكتوبة.

وأصل الشبهة أنّه كيف أطلق عليه السلام عليه اسم الزيادة، والحال أنّه لم يؤت به بعنوان الجزئيّة للصلاة، وصار ذلك سبباً للإلجاء إلى حمله على التنزيل وكونه بمثابة قوله عليه السلام: الطواف بالبيت صلاة، ولهذا لا يتعدّى عن مورده ولا يحكم بإبطال سجود الشكر، هذا بناءً على المعروف.

وأمّا بناءً على ما اخترناه فعنوان الزيادة من العناوين التي لا بدّ من تعيينها وتشخيص موضوعها من الشارع، وليس من شأن العرف، كما كان كذلك على طريقة القوم، فإنّه بناءً على المختار عنوان الزيادة منتزع عن النهي الوضعي واعتبار عدم الشيء في المركّب.

وحينئذ فنقول: كلّما أطلق الشارع على شيء اسم الزيادة علمنا إنّاً أنّه منهيّ بالنهي الوضعي ويعتبر عدمه في المأمور به.

نعم لو علّل النهي عن ذلك الشيء بكونه زيادة فلا يمكن حمله على المعنى الذي ذكرنا، لأنّه ظاهر في أنّ النهي منتزع عن الزيادة، لا أنّ الزيادة معلول للنهي، ولكنّ الأمر في سجود التلاوة ليس من هذا القبيل، فإنّ النهي عن قراءة العزيمة قد علّل بكون السجود زيادة، ولهذا يجيء فيه القول المختار وينحلّ به الإشكال، والحمد لله المفضال.

تمّ هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل الأوّلي في جانب الزيادة بالمعنى المعروف.

وأمّا في طرف النقيصة فلا إشكال في إضرارها عمداً، وأمّا سهواً فالمسألة بحسب الأصل الأوّلي مختلف بحسب المبنيين في امتناع تخصيص الساهي بالخطاب وعدمه، وعلى الثاني بحسب وجود الإطلاق في دليل الجزئيّة وعدمه، فعلى المبنى الأوّل والشقّ الأوّل من شقّي المبنى الثاني مقتضى الأصل الأوّلي هو الاشتغال، لأنّ المفروض أنّه مخاطب بالتامّ وقد أتى بالناقص.

نعم يحتمل إسقاط التامّ عنه بواسطة الناقص، والمرجع في هذا الشكّ هو الاحتياط بالإعادة أو القضاء.

كما أنّه على الشقّ الأخير من المبنى الثاني مقتضى الأصل هو البراءة

على ما هو التحقيق، إذ المفروض أنّا نحتمل بحسب مقام الثبوت اختصاص الساهي بالمركّب الناقص، ولا إطلاق لدليل الجزء أيضاً بحسب الإثبات، فهو من جزئيّات الشكّ في الأقلّ والأكثر، فمن قال هناك بالبراءة يقول هنا بها، ومن قال بالاستغال قال به هنا.

امتناع تخصيص الناسي بالخطاب

وحيث ابتنى المسألة على تحقيق الحال في مسألة امتناع تخصيص الساهي وعدمه ناسب بسط الكلام فيها وإن تكلّمنا فيه في الأُصول، لكنّ البحث عنها هنا لا يخلو عن فائدة.

فنقول وعلى الله الاتّكال في كلّ حال: إنّه ذهب شيخنا الأجلّ المرتضى قدّس سرّه الشريف في رسائله إلى الامتناع، والمنقول من سيّد تلاميذه الميرزا الشيرازي قدّس سرّه اللطيف هو اختيار الجواز.

ومحصّل ما استند إليه الشيخ قدّس سرّه في اختيار المنع هو أنّ الغرض في الخطاب الإنشائي لا إشكال أنّه صلاحيّة البعث والتحريك، بمعنى أنّه عند الانضمام إلى الشرائط العقليّة المقرّرة للبعث من العلم والالتفات والقدرة كان الخطاب باعثاً للمكلّف إلى العمل، فلو خلّي عن هذا الغرض كان وجوده لغواً، بمعنى أنّه لا يمكن له صلاحيّة الباعثيّة في شيء من التقادير، ومع أيّ فرض فُرِض، والخطاب الخاصّ بعنوان الساهي بأن يقال في مرحلة الإنشاء: أيّها الساهي عن إتيان السورة في محلّها إيت بالركوع وصلاتك خالية عنها ومركّبة ممّا عداها حالة من القسم الثاني، بمعنى أنّه لا يصلح لبعث المكلّف في حال من الأحوال.

أمّا حال غفلته عن انطباق الموضوع على نفسه فواضح، فإنّ شأن كلّ خطاب كلّي هو الباعثيّة عند الالتفات إلى صغراه وحصول موضوعه في الخارج.

وأمّا حال الالتفات إلى انطباق عنوانه أعني ساهي السورة مثلاً على نفسه، فلا يبقى مندرجاً تحت الموضوع، لأنّه في المحلّ، والمفروض تذكّره للسورة، فيدخل في عنوان الذاكر للسورة في محلّها، فعلم أنّ الخطاب الموجود بالنسبة إلى الساهي ليس إلّا الخطاب بالمركّب التامّ، لأنّه قابل وصالح للمحرّكيّة بعد ضمّ سائر الشروط العقليّة، هذا محصّل كلامه ﷺ.

وأورد عليه تلميذه المشار إليه ﷺ بوجهين على ما نقل عنه شيخنا الأُستاذ نقلاً عن سيّده الأُستاذ الإصفهاني طاب رمسه.

أحدهما: أنّا سلّمنا عدم إمكان الخطاب المخصوص بالساهي، لكن لا يلزم ممّا ذكر اختيار الاشتغال في المسألة المفروضة أعني الشكّ في النقيصة السهويّة، فإنّ الاشتغال مبنيّ على إحراز كونه بعد عدم المخاطبيّة بالناقص للمحذور العقلي مخاطباً بالتامّ، والمفروض أنّه لم يأتِ به، لكن أنّى لنا بإحراز ذلك، فلعلّ الخطاب بالنسبة إليه معدوم لا بالناقص ولا بالتامّ، فإنّ الخطاب الفعلي غير متحقّق في حقّه قطعاً لا بالتامّ، لغفلته، ولا بالناقص، لأنّه المفروض.

وأمّا المحبوبيّة والإرادة الذاتيّة التابعة للمصلحة الذاتيّة التي ليست من مقولة الإنشاء والخطاب فهي بالنسبة إلى كليهما ممكن ومحتمل، ولا طريق إلى إحراز خصوص أحدهما، ومجرّد ثبوت المحذور في الخطاب الإنشائي في الناقص لا يصير دليلاً على ثبوت المقتضي والمصلحة في حقّه بالنسبة إلى التامّ.

نعم إنّما يصير ذلك دليلاً إذا قام إجماع على ثبوت الخطاب في حقّ كلّ أحد

من آحاد المكلّفين بحيث لا يشذّ عنه واحد، إذ حينئذٍ بعد ثبوت المحذور في الناقص يتعيّن الأمر في التامّ، لكن هذا الإجماع لم يثبت، وإنّما المسلّم مساواة الآحاد في الحكم بالنسبة إلى السهو والالتفات في الأحكام الكلّية، لا بالنسبة إلى الموضوعات، وما نحن فيه من الثاني كما هو واضح.

وإذن فمن المحتمل أنّ ناسي السورة مثلاً كان غير مخاطب بخطاب أصلاً، بمعنى أنّه لم يوضع في حقّه خطاب في قالب الإنشاء، وإنّما الموجود في حقّه كان صرف المحبوبيّة والإرادة الذاتيّة المفروض استواء نسبتها إلى الناقص والتامّ، فإذا التفت بعد العمل إلى حاله واحتمل أنّه أتى بما هو المحبوب الذاتي للمولى في حقّه كان محكوماً عقلاً بالبراءة، إذ لا فرق في تردّد المأمور به بين الأقلّ والأكثر، أو مورد تعلّق الحبّ والإرادة الذاتيّة، ولا بين حصول الترديد قبل العمل أو بعده في أنّ الحكم عند العقل في الجميع هو البراءة وقبح العقاب على المنسيّ.

والثاني تصوير أصل الخطاب في حقّ خصوص الناسي، قولكم: يلزم اللغويّة لعدم المحرّكية مدفوع بأنّه يكفي في التحريك الذي هو ثمرة الخطاب، وبدونه يلزم اللغوية التحريك الإجمالي، ولا يتوقّف على كونه تفصيليّاً، فإنّه قد يصير ملتفتاً تفصيلاً إلى صورة المركّب وأمره، فيدعوه هذه الصورة التفصيليّة إلى العمل، وقد لا يصير ملتفتاً إلى الصورة تفصيلاً، بل يشير إلى الأمر المردّد بين الأمرين، لأنّه في أوّل الشروع في المركّب التدريجي الأجزاء لا يعلم حال نفسه في الأثناء، ونفرض عدم جريان أصل عدم السهو في حقّه، لكونه كثير السهو، والمفروض أنّه عالم بحسب الكبرى أنّ كلّ ذاكر حكمه التمام، وكلّ ساه في المحلّ حكمه ما عدا المسهي من سائر الأجزاء، فهو حين الورود في العمل يقصد تحرّكه بالأمر الواقعي المعلوم في علم الله المجهول عنده تعلّقه بأيّ الأمرين ويدخل في العمل بداعيه وندائه،

وهو الداعي له في الأثناء أيضاً إلى أن يفرغ.

أمّا في أوّل الشروع فواضح أنّه إنّما تحرّك بنداء: أقيموا الصلاة وورد في العمل بدعوته، وأمّا في الأثناء فكذلك هو الداعي له، إلّا أنّ المحرّك هو النيّة الارتكازيّة المسمّاة في لسانهم بالاستدامة الحكميّة.

ثمّ بعد العمل ينكشف حاله، فإن لم يسه عن جزء تبيّن أنّ داعيه كان الخطاب بالتامّ، وإن سهى انكشف أنّ الداعي الّذي حرّكه هو الأمر بالناقص، وهذا لو تردّد في أوّل الشروع ولم يحرز بالعلم أو بأصالة عدم السهو أنّه ذاكر، وأمّا لو أحرز كونه ذاكراً ودعاه خطاب الذاكر ثمّ سهى عن جزء في محلّه.

فحينئذٍ إن كان خطاب الذاكر داعياً له بوجه التقييد كانت صلاته فاسدة، لأنّ ما وقع لم يقصد وما قصد لم يكن واقعاً، وأمّا إذا لم يكن داعياً إلّا من باب أنّه الوظيفة الشرعيّة والدستور الشرعي فصلاته صحيحة، لأنّه إنّما حرّكه بما هو أمره الموجود في حقّه، فينحلّ إلى قصد أمر الشارع، وإلى أنّه هذا الذي تخيّله، فالذي لا واقع له هو التطبيق الذي تخيّله، وأمّا أصل الأمر الشرعي فكان موجوداً محقّقاً، ولعلّ الموجود في حقّ نوع المصلّين عند أوّل الورود في العبادة هذا القسم الثاني، وبالجملة فإذا فرضنا صحّة الخطاب في حقّ الناسي والغافل، فالأصل الأوّلي هو الصحّة كما عرفت. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل الأوّلي في مسألتي الزيادة والنقيصة.

بيان قاعدة لا تعاد

وأمّا القاعدة الثانوية المستفادة من قولهم عليهم السلام: لا تعاد الصلاة إلّا من

خمسة، فتفصيل الكلام فيها يحتاج إلى التكلّم في مدلول الحديث الشريف لكونه المدرك في الحكم بعدم الإعادة في مباحث الصلاة غالباً.

فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ التكلّم فيه يقتضي بسط الكلام في أُمور:

الأوّل:

إعلم أنّ مفاد الصحيحة أنّ الصلاة لا تعاد من أيّ خلل ورد فيها من قبل فقد الشرط أو الجزء أو وجود المانع إلّا من قبل هذه الخمسة المعتبرة أعني: فقد أحدها.

ثمّ الخلل تارةً يكون عن علم وعمد بأن كان عالماً بالموضوع والحكم ملتفتاً إليهما، ومع ذلك أخلّ ولم يمتثل عمداً، وأُخرى يكون عن جهل إمّا بسيط أو مركّب، وإمّا بالموضوع أو بالحكم، وثالثة يكون عن سهو أو نسيان لواحد من الأمرين.

ولكنّ الظاهر من العلماء قدّس أسرارهم تخصيص التمسّك بالخبر بخصوص الأخيرين في خصوص الموضوع، وإن قوّى بعض السادة المعاصرين من الأعاظم ﷺ التمسّك به في ما عدا الصورة الأُولى وأفتى على طبق ذلك في رسالة العروة الوثقى.

والحقّ ما هو الظاهر من العلماء ﷺ، لكن مع تعميم الخبر للجهل المركّب في الموضوع مضافاً إلى السهو والنسيان المتعلّقين به، فلا يصحّ التمسّك في الجهل البسيط بالموضوع ولا في شيء من الجهل بقسميه والسهو والنسيان بالنسبة إلى الحكم ولا في العلم والعمد.

والدليل على هذه الدعوى على ما أفاده شيخنا الأُستاذ العلّامة أدام الله أيّامه

مبنيّ على مقدّمتين.

الأُولى: إنّ الظاهر المتبادر عند أهل العرف من العبارة أعني قوله: لا تعاد الصلاة إلخ أنّه قاعدة مضروبة للعمل بعد الإتيان به على الوجه المقرّر لجواز الدخول فيه من العقل والنقل، ثمّ تبيّن الاختلال في شرط أو جزء بعد الإتمام أو بعد انقضاء محلّ التدارك، كما لو تذكّر بعد الركوع أنّه نسي الحمد من دون أن يستفاد منها حكم ابتداء الدخول في العمل، فلا يرى أحد من وجدانه تكفّل العبارة صحّة الدخول في الصلاة مع قصد أن لا يأتي بشيء من أجزائه أو شروطه المفروغ عن شرطيّتها أو جزئيّتها أو مع قصد أن لا يأتي بشيء يشكّ في شرطيّته أو جزئيّته بدون قيام دليل مرخّص للترك من عقل أو نقل، بل بمحض الاستناد إلى عموم قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاة، وليس ذلك إلّا لأجل ظهور العبارة في بيان الحكم في حقّ من أتى بصلاته بما يقتضيه القواعد العقليّة أو النقليّة المتكفّلة لحال الشروع وما قبل مضيّ محلّ التدارك ثمّ تبيّن له بعد المضيّ أنّه أخلّ بشيء ممّا يعتبر فيه في محلّه.

فحال الصحيحة من هذه الجهة حال رواية إسماعيل بن رياح الواردة في إجزاء صلاة من صلّى وهو يرى أنّه في وقت ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت وهو في الصلاة، حيث إنّه لا يجوز الاستناد إليها، لجواز الدخول في الصلاة مع الشكّ في الوقت والقطع بدخوله قبل الفراغ كما هو واضح.

ويترتّب على هذه المقدّمة خروج العلم والجهل البسيط، سواء المتعلّق منه بالحكم أو بالموضوع عن مدلول الخبر خروجاً تخصّصياً، لا بالتخصيص وملاحظة الجمع مع الأدلّة الخارجيّة.

المقدّمة الثانية: إنّ الظاهر المتبادر من نفس الخبر مؤيّداً بقولهم عليهم السلام في بعض الموارد الجزئيّة كنسيان الحمد حتّى ركع تمّت صلاته، أنّ هذا الصادر من

الساهي أو الناسي أو الجاهل المركّب للموضوع أو الحكم هو الوظيفة الأوّليّة المشروعة في حقّهم في ضمن قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» في عرض المكلّف العالم المجعول في حقّه الصلاة الواجدة للمنسيّ من دون منقصة في صلاة الأوّلين عن صلاته أصلاً، بل حالها حال الحاضر والمسافر.

وحينئذٍ فنقول: بعد إمكان تخصيص الخطاب بالناسي والساهي كما تقدّم أنّ ذلك بالنسبة إلى ساهي الحكم وناسيه وجاهله بالجهل المركّب مستلزم للمعذور العقلي أو ما هو بمنزلته في مقطوعيّة البطلان أعني الدور أو التصويب، فإنّ ناسي الجزئيّة أو الشرطيّة أو ساهيها أو جاهلها مركّباً إذا أسقط الجزئيّة أو الشرطيّة عنها في مرحلة الواقع كان معناه تخصيصها بالعالم بها الملتفت إليها، وهذا إمّا دور أو تصويب مجمع على بطلانه.

فيبقى بعد خروج هذه الأقسام بواسطة المعذور العقلي خروجاً تخصّصيّاً بقيّة الأقسام تحت العموم بواسطة شمول الدليل وعدم المعذور وهي السهو في الموضوع والنسيان له والجهل المركّب به، فإنّ كلاً من هذه الثلاثة إنّما يدخل صاحبه في الصلاة لا باستناد إلى قاعدة لا تعاد حتّى يقال: إنّها ليست قاعدة مشرّعة للدخول على حسب ما مرّ في المقدّمة الأولى، بل بواسطة امتثال قوله تعالى: أقيموا الصلاة.

ثمّ بعد مضيّ محلّ التدارك يتبيّن أنّه إمّا أتى بمانع أو أخلّ بجزء أو شرط، وليس تخصيص الخطاب بالمركّب الناقص في حقّه أيضاً مستلزماً لمعذور عقلي، كما كان مستلزماً في حقّ الناسي والساهي والجاهل والمركّب في الحكم، فلا وجه لعدم الاندراج تحت العموم.

وعلى هذا فلو جهل جهلاً مركّباً بكون اللباس ممّا لا يؤكل فصلّى فيه،

ثمّ تبيّن بعد أنّه كذلك فلا مانع من الحكم بصحّة صلاته بمقتضى عموم الخبر وإن كان لم يظهر منهم رضوان الله عليهم إلّا التمسّك في خصوص السهو والنسيان المتعلّقين بالموضوع فقط.

فإن قلت: يمكن التمسّك بالخبر حتّى في نسيان الحكم وسهوه وجهله المركّب، ويدفع إشكال الدور والتصويب بالتزام العفو والإغماض في مرحلة الامتثال، لا إسقاط الجزئيّة والشرطيّة عن أصل متعلّق التكليف، والإشكال إنّما يرد على الثاني دون الأوّل، لأنّه مبنيّ على تعميم الجزئيّة والشرطيّة بالنسبة إلى كلّ المكلّفين.

وبالجملة، بعدما اعترفتم بعموم الخبر بحسب المدلول للأقسام المذكورة من غير فرق بين تعلّقها بالموضوع أو الحكم ودوران أمر لا تعاد بين احتمالين، أحدهما يلائمه، وهو العفو عن الإعادة، وثانيهما لا يلائمه، وهو الإسقاط عن مرحلة الجزئيّة للمركّب المأمور به أو الشرطيّة له، كان المتعيّن هو الأوّل بقرينة عموم المدلول، ولو فرض ظهور في الاحتمال الثاني فإنّما هو في ما إذا لم يكن معارضاً بمثل العموم المذكور، وإلّا فهو المقدّم.

قلت: الحكم بيننا وبينك العرف، فهل يدخل في ذهن أهل العرف من قولنا: أعد، أو: لا تعد، إلّا البطلان في الأوّل والصحّة في الثاني من دون أن ينصرف الذهن إلى احتمال العفو عن مقام الامتثال بدون توسعه أو تضييق دائرة المأمور به، كلّا وحاشا، ولا أظنّ أن يرتاب فيه أحد، وإنّما ذهب إلى اختيار هذا المعنى شيخنا المرتضى قدس سره بواسطة عدم تعقّله تخصيص الساهي والناسي حتّى في الموضوع بالخطاب، فألجأه ذلك إلى إبداء هذا الاحتمال، وإلّا فليس هو ممّا يدخل في أذهان العرف ابتداءً، كما نشاهد في نظائره.

مضافاً إلى ما تقدّم من تأييده بقولهم عليهم السلام : تمّت صلاته الوارد في بعض الموارد الجزئيّة الذي هو كالنصّ في ما ذكرنا.

نعم يمكن فرض الصحّة الواقعيّة في حقّ ناسي الشرطيّة والجزئيّة والساهي عنهما وجاهل المركّب بهما مع عدم لزوم الدور بأن يكون المجعول في حقّهم في الرتبة الأُولى التامّ، وفي الثانية الناقص، فكان الناقص وافياً بمرتبة نازلة من مصلحة التامّ، ولا يمكن مع استيفائها استيفاء المقدار الفائت.

ولكن هذا ـ مضافاً إلى استلزامه التصويب المجمع على بطلانه ـ مدفوع بمخالفته مع ظاهر الكلام، حيث إنّ الظاهر كون الناسي وأخويه كالذاكر من دون منقصة لهم عنه، بل حالهما حال المسافر والحاضر، والله العالم بحقائق الأُمور.

فرع ـ نسيان الموضوع والحكم معاً

لو سهى عن الموضوع والحكم معاً، أو نسيهما فترك الجزء أو الشرط لذلك، فهل هو خارج عن العموم المخبر بناءً على ما ذكرنا من اختصاصه بسهو الموضوع ونسيانه، أو مشمول له ؟ وجهان :

من انصراف الخبر إلى كون الترك مستنداً إلى سهو الموضوع أو نسيانه فقط، وهذا مستند إلى المجموع منه ومن نسيان الحكم.

ومن أنّه إذا كان الجزءان من علّة الوجود مترتّبين في الوجود كما في المقام، حيث إنّ العلّة للفعل ذكر الموضوع وذكر حكمه معاً مع سبق الأوّل رتبة، ففي جانب العدم يستند عدم المعلول إلى عدم الأسبق منهما عرفاً، فيكون استناد الترك في المقام إلى عدم تذكّر الموضوع.

مضافاً إلى منع أصل الانصراف المذكور، فإنّا بعدما فرضنا عموم الخبر لجميع الأقسام المذكورة أعني سهو الموضوع والحكم ونسيانهما، وإنّما ألجأنا إلى التخصيص بسهو الموضوع ونسيانه القرينة العقليّة، فليس الحال كما إذا كان قيد الإضافة إلى الموضوع مذكوراً في الكلام أو منصرفاً إليه بالخصوص والانصراف إلى صورة الاستناد التامّ إنّما هو مع أحد الأخيرين دون الأوّل كما هو واضح، فالأقوى هو القول بالشمول، ومن المعلوم أنّه غير مستلزم للمحذور العقلي والله العالم.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من عدم مشموليّة الجهل البسيط ولو في الموضوع للصحيحة، نظراً إلى عدم كون الصحيحة في مقام تشريع الدخول من الأوّل للعالم والشاكّ أنّه لو فرض كونه شاكّاً في الموضوع، لكن جاز له الدخول بواسطة أصل من الأُصول الظاهريّة، كما لو شكّ في لباس أنّه من المأكول أو غيره وكان مذهبه البراءة عقلاً ونقلاً في مثله، فدخل في الصلاة، فتبيّن بعد الفراغ أنّه كان من غير المأكول جاز التمسّك بعد الصلاة بالصحيحة، لأنّ المفروض أنّ اعتماده في الدخول على الأصل الظاهري، لا على الصحيحة، والشبهة أيضاً موضوعيّة لا يستلزم إجراء لا تعاد فيها الدور أو التصويب.

ولكنّ الظاهر عدم التزامهم به، لأنّه قول بالإجزاء في الأُصول الظاهريّة في خصوص باب الصلاة في الشبهات الموضوعيّة الغير المتعلّقة بالأشياء الخمسة.

قلت: يمكن الجواب بأنّا قد ذكرنا أنّ كلّ موضوع دخل في حكم لا تعاد فمقتضاه جعل الناقص في حقّه من الأوّل، غاية الأمر لا يمكن أن يكون هذا الجعل الموجود من الأوّل داعياً ومحرّكاً تفصيليّاً، وقد مرّ بيانه.

وعلى هذا فلا يمكن مشموليّة موارد الأُصول للصحيحة، إذ المفروض كون

الشرطيّة أو الجزئيّة الواقعيّتين في مواردها مطلقتين حتّى في حال الشكّ، وإلّا فلم يتحقّق الشكّ الذي هو الموضوع للأصل، للقطع باختصاص الجزئيّة والشرطيّة بغيره، وهذا خلف، فإنّ المفروض جريان الأصل في حقّه وأنّه المجوّز للدخول له.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الشاكّ الملتفت لا محالة إلى المشكوك وحكمه لو جرى في حقّه لا تعاد، فهو من أوّل الأمر ملتفت إلى إسقاط الجزئيّة أو الشرطيّة عنه بحسب الواقع، فكيف يعقل مع ذلك إجراء الأصل المبتني على الشكّ المبتني على إطلاق الجزئيّة والشرطيّة، فإنّ المفروض أنّا لم نقل بأنّ حديث الرفع مفيد لرفع الجزئيّة الواقعيّة في المشتبهات بالشبهة الموضوعيّة، وإلّا فلم يحتج إلى إجراء لا تعاد كما هو واضح، بل قلنا: إنّ مفاده الأصل الظاهري مع حفظ الجزئيّة بحسب الواقع، فإذا جرى لا تعاد لزم خلاف هذا الفرض وعدم كونه مجرىً للأصل الظاهري.

فيرجع الأمر بالأخرة إلى أنّه إنّما يدخل في العمل بواسطة دليل لا تعاد، وقد فرضنا في المقدّمة الأُولى عدم صلاحيّته لذلك، فإذا انحصر المدرك للدخول في الأصل فلا يعقل إجراء لا تعاد فيه بناءً على ما استظهرنا من معناه من كونه الإسقاط الواقعي عن موضوعه في عرض من جعل في حقّه الصلاة التامّة كالحاضر والمسافر، دون العفو والإغماض في مقام الامتثال وتقبّل ما ليس بمصداق له مكان ما هو المصداق.

فإن قلت: فما نقول في قاعدة الشكّ بعد المحلّ إذا أُجريت في غير الخمسة من أجزاء الصلاة، ثمّ تبيّن بعد الدخول في الركن أو بعد الفراغ من الصلاة أنّه ما أتى بذلك الجزء الذي مضى عن محلّ تداركه بحكم القاعدة، فهل يحكم بصحّة صلاته أو لا؟ وعلى الأوّل كما هو المسلّم فهل المدرك إلّا قاعدة لا تعاد؟ ولهذا نفصّل بين ما إذا اتّفق ذلك في الأركان وغيرها فنحكم بلزوم الإعادة في الأوّل دون الثاني، مع

أنّ عين الإشكال الذي أوردته على مسألة من شكّ في اللباس أنّه من غير المأكول ونحوه جارٍ فيه حرفاً بحرف.

قلت: فرق بين ما إذا ترك جزء أو شرط في المحلّ الموظّف له اعتماداً على أصل ظاهري، وبين ما إذا فرض أنّ الجزء ترك في محلّه الموظّف له نسياناً وحصل الالتفات الشكّي بعد ذلك المحلّ قبل انقضاء محلّ تداركه، فإنّه يصحّ للشارع أن يرفع عنه التدارك، ويجوز له المضيّ مع هذا الحال إلى أن ينقضي محلّ التدارك.

وبعبارةٍ أُخرى: يرخّص في جرّ ذلك النسيان المشكوك إلى انقضاء محلّ التدارك، فيكون كالنسيان المستوعب إلى ما بعد انقضائه في كونه محكوماً بسقوط الجزئيّة عنه، فكأنّه قال له: جرّ نسيانك إلى ذلك المحلّ حتّى يتحقّق الفوت المستند إلى النسيان مع الدخول في الركن المتأخّر. أمّا الأوّل فلحصول سببه الخارجي، وأمّا الثاني فلتجويز الشرع، فالذي يستند إلى حكم الشارع تفويت محلّ التدارك، وأمّا أصل الترك فقد وقع مستنداً إلى السهو أو النسيان في المحلّ.

فيكون محصّل حكم الشارع: أيّها الجاهل بأنّه هل هو آتٍ بالجزء في محلّه أو غير آتٍ به سهواً أو نسياناً أُدخل في الركن ولا تعتنِ بهذا الشكّ، فإنّك لا تخلو عن أمرين، إمّا أن أتيت بالجزء وهو المطلوب، وإمّا أن لم تأتِ به نسياناً والمفروض أنّك دخلت في الركن بحكمي، فيجري في حقّك قاعدة لا تعاد.

ومثل هذا الحكم الظاهري لا بأس به، ويسلم عن الإشكال الوارد في الأصل الظاهري المجعول، للشكّ في الشرطيّة بالشبهة الموضوعيّة، فإنّ جريان لا تعاد في مورد، منافٍ معه كما بيّناه، وهذا الأصل الظاهري الذي مفاده الرخصة في دخول الركن غير منافٍ معه، بل يمكن جريانه مع النظر إلى لا تعاد كما لو صرّح في العبارة بمثل العبارة التي قلنا.

وبعبارةٍ ثالثة: الأصل في ما نحن فيه مفاده نفي الدخالة في موضوع الشكّ في الدخالة، فلا يجتمع مع لسان الحديث الدالّ على نفي الدخالة، إذ لازمه اجتماع القطع والشكّ معاً، وأمّا في المثال فمفاد الأصل الترخيص في المضيّ في العمل عند الشكّ في الجزء القبل وأنّه هل سهى عنه أو لا، وهذا يجتمع مع مفاد الحديث الدالّ على أنّه لا دخالة للجزء المنسيّ في صورة المضيّ إلى ما بعد الركن.

الثاني ـ في شمول القاعدة لكلٍّ من الزيادة والنقيصة:

هل العموم شامل لكلّ من الزيادة والنقيصة بناءً على ما ذهب إليه الأصحاب من وجود الدليل على إبطال مطلق الزيادة؟

فنقول: ليس في الكلام لفظ الشيء أو نحوه حتّى يدّعى انصرافه إلى الوجودي فيكون الزيادة لكونها عدميّة خارجة عن عمومه، بل المتعلّق محذوف، ومقتضاه العموم بالنسبة إلى كلّ مورد يتوهّم الإعادة، وهو أعمّ من الزيادة والنقيصة، فكأنّه قيل: لا تعاد الصلاة من خلل، سواء كان بإيجاد ما اعتبر عدمه أم بترك ما اعتبر إيجاده، هذا مقتضى الظاهر في المستثنى منه.

وأمّا المستثنى فيحتمل أن يكون المراد هو الركوع والسجود المعهودان، فيكون المراد أنّه تعاد الصلاة من خلل هذين، وهو نقصهما، ويحتمل أن يراد جنسهما أعني: تعاد من الخلل الناشي من هذين المفهومين، سواء كان الخلل بإيجادهما أم بنقصهما، والظاهر الأوّل، فلا يشمل المستثنى زيادتهما، فتكون داخلة في المستثنى منه.

ثمّ بناءً على مذهب الأصحاب يختلف النسبة بين هذا الحديث وأخبار مبطليّة الزيادة بناءً على هذين الاحتمالين، فعلى الأوّل أعني دخول زيادة الركوع والسجود

في المستثنى منه يكون النسبة هي العموم من وجه بين هذا الحديث وقوله عليه السلام: من زاد فعليه الإعادة، والعموم المطلق بينه وبين قوله عليه السلام: من استيقن أنّه زاد فعليه الإعادة، لاختصاص الأخير بالزيادة السهويّة وعموم الحديث لها وللنقصان.

وعلى الثاني أعني دخولها في المستثنى يكون النسبة بينه وبين الأوّل ما ذكر كما هو واضح، وبينه وبين الثاني هي العموم من وجه، لعدم التعارض في مادّتين، أعني النقيصة السهويّة مطلقاً والزيادة السهويّة في خصوص الركوع والسجود، ووجود التعارض في مادّة واحدة وهي الزيادة السهويّة في غيرهما، وفائدة العلم بالنسبة أنّه بناءً على كونها العموم من وجه نحكم بتقدّم الحديث، لأجل المحكومة، وبناءً على كونها العموم المطلق لا مساغ للحكومة كما هو واضح، هذا ما يؤخذ من كلام شيخنا المرتضى قدس سره.

وقد استشكل فيه شيخنا العلّامة الأُستاذ دام ظلّه من وجهين:

الأوّل: حكمه بكون النسبة هي العموم المطلق على تقدير أخذ زيادة الركوع والسجود في المستثنى منه كما تقدّم استظهاره.

والثاني: حكمه بالمحكومة على تقدير كون النسبة هي العموم من وجه.

أمّا الإشكال من الجهة الأُولى فحصّله أنّه بعدما قام الإجماع على خروج هاتين الزيادتين عن عموم المستثنى منه لا يبقى حجّية له، فإنّ موضوع الحجّية صورة عدم القطع، فيكون الحجّية مخصوصة بالزيادة في غيرهما، وملاك المعارضة ليس هو المدلول الساذج، بل بمقدار الحجّية، ومعلوم أنّه بهذه الملاحظة تكون النسبة عموماً من وجه، ولا يرد النقض بالعامّ والخاصّين اللفظيّين كأكرم العلماء ولا تكرم العلماء البغداديّين ولا تكرم النحاة.

وجه عدم الورود أنّ دليل الحجّية شامل للكلّ على نهج واحد، فلا وجه لتقديم أحد الخاصّين وتخصيص العامّ به ثمّ ملاحظة النسبة بين العامّ المخصّص والخاصّ الآخر.

وهذا بخلاف الحال في ما إذا كان الدليل مثل الإجماع ممّا يفيد القطع، إذ لا حجّية للعامّ إلّا في ما عدا مورد القطع كما هو واضح.

وأمّا من الجهة الثانية فحاصله أنّا لا نعقل الحكومة بين لا تعاد ومضمون الخبرين الذي هو إيجاب الإعادة، نعم لو قام الدليل على نهي المصلّي عن إتيان الزيادة في الصلاة كان للحكومة وجه، وأمّا إذا أُفيد المانعيّة بلسان نفي الإعادة فكلاهما في عرض واحد لا حكومة لأحدهما على الآخر.

ثمّ هذا كلّه بناءً على مذهب الأصحاب في تفسير الزيادة وحمل قوله عليه السلام: من زاد، وقوله عليه السلام: من استيقن أنّه زاد على إبطال زيادة الأجزاء مطلقاً.

وأمّا بناءً على ما تقدّم اختياره منّا من كون المراد بهما زيادة الركعة أو كونها المتيقّن منهما، فيسقط هذا البحث من أصله.

نعم لا بدّ من التمسّك بالإجماع في مبطليّة زيادة الركوع والسجود، إلّا أن يكون الركعة الواردة في بعض نسخ رواية من استيقن إلخ شاملة للركوع أيضاً، فيكون خصوص زيادته مستفادة من الحديث المذكور، ومعلوم أنّه خاصّ بالنسبة إلى دليل لا تعاد.

الثالث ـ عدم شمول الحديث للحالات المتأخّرة عن الحكم:

من جملة الأُمور التي يسقط البحث عنها ـ بناءً على ما تقدّم اختياره منّا في معنى لا تعاد من عدم شموله للحالات المتأخّرة عن الحكم إمّا للمانع العقلي وإمّا

للزوم التصويب الباطل بالإجماع، بخلاف ما لو قلنا بالعموم ودعوى الانصراف إلى الحالات المتعلّقة بالموضوع، أو قلنا بأنّ الحالات المتأخّرة عن الحكم خارجة بالإجماع ـ هو البحث عن أنّ الذهول والعزوب عن الذهن يتصوّر على أنحاء:

لأنّه تارة يتعلّق بالموضوع كالحمد فقط، وأُخرى بالمحمول أعني الوجوب إمّا بمصداقه أو بمفهومه، وثالثة بإضافة المحمول إلى ذلك الموضوع، ورابعة: بالتجزّم بهذه الإضافة والنسبة الناقصة، وخامسة بما عدا الموضوع بتمامه.

فالقسم الأوّل أعني ما كان متعلّقاً بصرف الموضوع لا إشكال في شمول الحديث له.

وأمّا باقي الصور فيمكن البحث بناءً على القولين المذكورين، أعني خروج الحالات الحكميّة بالانصراف أو بالإجماع في أنّ الانصراف أو الإجماع إنّما هما بالنسبة إلى خصوص الأخير، أعني: من ذهل عن ذهنه الحكم بتراشره، لا خصوص مفهوم الوجوب بحيث لو التفت إليه لحصلت النسبة الجزميّة في ذهنه أو شخصه كذلك، أو النسبة الناقصة بينه وبين الموضوع كذلك.

وأمّا بناءً على ما اخترناه من خروج جميع حالات الحكم بالمخرج العقلي أو لزوم التصويب فيسقط هذا البحث عن أصله، لوضوح اشتراك الكلّ في لزوم المحذور العقلي أو لزوم التصويب الباطل، كما هو واضح.

الرابع:

لو علم بعد الفراغ من الصلاة أنّه ترك الحمد مثلاً فيها، ولكن يشكّ أنّه هل تركها عمداً أو سهواً فلا إشكال في عدم صحّة التمسّك بحديث لا تعاد، لكونه شبهة مصداقيّة بناءً على ما ذكرنا من انصرافه عن العمد، وهل يجوز التمسّك بقاعدة الشكّ

بعد الفراغ، أو بأصالة الصحّة بتقريب أنّه لو كان الترك سهواً كان العمل صحيحاً، لعدم دخالة الحمد فيه واقعاً كما مرّ، بخلاف ما لو كان عن عمد، فمقتضى الأصلين هو الحمل على الوقوع السهوي؟ الظاهر العدم.

أمّا الأوّل: فلأجل أنّ مقتضى التعليل بكونه حين العمل أذكر، معناه أنّه ذاكر حين العمل، وبعد الذكر آتٍ بكلّ شيء منه في محلّه، فلا يشمل ما نحن فيه، إذ اللازم منه الحمل على البطلان على تقدير الذكر، للقطع بأصل الترك، وإنّما الشكّ في الاستناد إلى أيّ الأمرين.

وأمّا الثاني: فمقتضى الأصل العقلائي وإن كان عدم الوقوع العمدي، ولكن ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على السهو مع أنّه خلاف أصالة عدم السهو التي هي أيضاً من الأُصول العقلائيّة محلّ إشكال أو منع.

الخامس ـ حكم الجهر موضع الإخفات والإتمام موضع القصر:

قد مرّ أنّ سقوط الإعادة والقضاء في حقّ ناسي الحكم وجاهله لا يستفاد من الحديث وأنّ الأصل الأوّلي الذي هو البطلان بالنسبة إليهما باقٍ بحاله، ولكن خرج عن هذا الأصل الناسي والجاهل بالحكم في مسألتين:

إحداهما: من أجهر في موضع لا ينبغي الإجهار فيه، أو أخفت في موضع لا ينبغي الإخفات فيه.

ثانيهما: من أتمّ الصلاة في موضع القصر، فإنّ الناسي والجاهل فيهما معذوران من حيث الإعادة والقضاء على ما هو المعروف بينهم رضوان الله عليهم من غير فرق بين الجاهل والقاصر والمقصّر إلّا في العقاب، فيحكم بثبوته في الثاني دون الأوّل.

المرجع الأوّل :

في التكلّم في مسألة من أجهر في ما لا ينبغي الإجهار، أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء، وفيه مقامان من الكلام :

الأوّل : في رفع الإشكال العقلي الوارد في المقام من حيث اجتماع العقاب مع الإجزاء عن الإعادة في حقّ الجاهل المقصّر، مع أنّ مقتضى القاعدة أنّه لو علم المسألة والوقت باقٍ يحكم عليه بالإعادة ويسقط العقاب، لتحقّق الإطاعة، فالحكم بالإجزاء وإسقاط الإعادة عنه مع إيراد العقاب ممّا لا يجتمعان.

والثاني : في التكلّم في دليل المسألتين من الأخبار والنظر في مقدار دلالتها.

ولنقدّم الكلام في الثاني فنقول وعلى الله التوكّل : الدليل في المسألة الأُولى صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه «فقال عليه السلام : أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً، أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[1].

وبسط الكلام في مدلول الصحيحة يقتضي تمهيد أبحاث :

الأوّل : لا يخفى أنّ كلمة «ذلك» في الموضعين إشارة إلى ما ذكر في السؤال من الجهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه، والإخفاء في ما لا ينبغي الإخفاء فيه، فكأنّه قال عليه السلام : إن أجهر في ما لا ينبغي إلخ، أو أخفى في ما لا ينبغي إلخ متعمّداً فعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً إلخ، وحينئذ فيحتمل أن يراد بالموصول الصلاة وأن يراد الأعمّ منها ومن الأجزاء.

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب الخلل القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ويظهر الثمر في التسبيحات الأربع، فعلى الثاني يدخل الإخلال فيها في العموم دون الأوّل، فإنّ الصلاة الجهريّة والإخفاتيّة إنّما يلاحظ اتّصافها بهاتين بملاحظة الركعتين الأُوليين، فالإجهار في الصلاة الإخفاتيّة عبارة عن الإجهار بالقراءة في ركعتيها الأُوليين، وهكذا العكس، والظاهر من هذين هو الثاني، فإنّ الشائع المتعارف في لسان الأخبار جعل الإخفات والإجهار صفتين للصلاة لا لأجزائها.

ثمّ بعد هذا أيضاً هنا احتمالان، الأوّل: أن يراد بالموصول الكناية والإشارة إلى الصلاة الخارجيّة المعنونة، فكأنّه قيل: إن أجهر في صلاة الظهر أو أخفى في صلاة العشاء، والثاني: أن يراد به نفس العنوان المذكور.

ويظهر الثمر في المأموم المسبوق، حيث إنّ صلاة العشاء بالنسبة إليه إخفاتيّة، فعلى الثاني يدخل الإخلال بذلك في العموم، وعلى الأوّل لا يدخل، كما هو واضح، والظاهر من هذين هو الأوّل، لشيوع إطلاق الجهريّة والإخفاتيّة في الأشخاص الخاصّة، وصار ذلك إمّا بمثابة يوجب الانصراف إليها عند الإطلاق، أو يوجب الإجمال وعدم الإطلاق بالنسبة إلى غيرها، وعلى كلّ حال لا يجوز التمسّك في المأموم المسبوق.

ثمّ على تقدير الاحتمال الثاني أعني إرادة العنوان المذكور من حيث نفسه حتّى يشمل المأموم المسبوق فالظاهر كون عدم الانبغاء مأخوذاً من كيفيّات الصلاة وراجعاً إليها، فلا يشمل ما إذا كان ذلك لأجل جهة خارجة عن الصلاة مثل وجوب إخفاء الصوت على المرأة في مسمع الأجنبي إمّا لأجل كون صوتها عورة، أو لوجود الريبة، أو وجوب إخفائه للخوف من العدوّ على نفسه عند الإجهار، فلو أجهر في الموضعين فالظاهر عدم دخوله في العبارة، بل هو من مصاديق اجتماع الحرام والواجب، ولا بدّ من أن نتكلّم فيه على قاعدة ذلك الباب.

البحث الثاني : لا يخفى أنّ التعمّد بالعنوان المذكور أعني : الإجهار في ما لا ينبغي والإخفات كذلك يحتاج إلى العلم بالموضوع وحكمه، فلو غفل أو جهل في واحد منهما أو كليهما لا يصدق عليه عنوان المتعمّد، كمن غفل عن كون هذه الصلاة ظهراً وتخيّلها عشاءً، أو التفت إلى كونها ظهراً، لكن سهى أنّ حكمها الإخفات، ففي الصورتين لا يصدق أنّه عامد في إتيان العنوان المذكور، كما هو واضح.

والظاهر أنّ قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة : فإن فعل ذلك ناسياً إلخ بيان لمصاديق مفهوم المتعمّد، فالمعيار كلّ من لا يدخل تحت عنوان المتعمّد، وهو أفراد، الناسي للموضوع، والساهي فيه، والجاهل به بسيطاً أو مركّباً، وكذلك الناسي والساهي والجاهل بقسميه في الحكم.

فمقتضى الأخذ بمدلول الكلام لغةً هو الحكم بالمعذوريّة في جميع هذه الأقسام، لكن مقتضى التأمّل خروج الجهل البسيط وهو الشكّ والترديد، سواء تعلّق بالموضوع أم بالحكم عن العموم، وإن كان يمكن فرض قصد القربة فيه على تقدير العموم، بأن يلتفت إلى هذا الحكم المجعول في حقّه ويقصد الأمر المتوجّه إليه، لكن لا يمكن للإنسان الجزم باستفادة تصحيح الصلاة بالنسبة إلى المردّد الشاكّ من الرواية وإن كان اللفظ شاملاً له لغةً، لصدق عنوان لا يدري عليه، وعدم صدق عنوان المتعمّد عليه، لتوقّفه على العلم والالتفات بثبوت العنوان في الفعل من غير فرق بين ما قبل الفحص وما بعده، بل شمول عنوان لا يدري للأوّل بحسب اللغة أيضاً محلّ إشكال.

نعم بعد استقرار الشكّ والفحص عن مظانّه يصدق عليه بحسب اللغة، ولكن في مشموليّته لحكم الصحّة والتماميّة المذكورة في الرواية محلّ تأمّل، فيبقى الجهل

المركّب سواء المتعلّق منه بالموضوع أم بالحكم سواء نشأ عن التقصير في المقدّمات أم عن القصور، ففي الأُولى نحكم بتماميّة صلاته مع استحقاق العقوبة من جهة تقصيره.

فإن قلت: كما أنّك جعلت قوله: تمّت صلاته في بعض الأخبار قرينة على عدم الشمول للأحوال اللاحقة للحكم في حديث لا تعاد، فلم لا تجعله هنا قرينة على الاختصاص بالموضوعيّة؟

قلت: دعوى الاختصاص هنا بالموضوعيّة يكاد يكون مصادمة مع النصّ، أو كالنصّ، فإنّ عموم قوله عليه السلام: «لا يدري» للجاهل بحكم عدم الانبغاء أظهر وكالقدر المتيقّن، بحيث لا يمكن إخراج هذا الفرد عن تحته، نعم يبقى جمعه مع كلمة «تمّت صلاته» ورفع إشكاله العقلي، فإذا صحّحناه ورفعنا إشكاله كان الأخذ به متعيّناً.

البحث الثالث: الجهل المركّب تارةً يتصوّر بالنسبة إلى الموضوع، وأُخرى بالنسبة إلى الحكم، ومثالهما واضح، وثالثة بالنسبة إلى عنواني الجهر والإخفات وتحديد مفهومهما، فاشتبه في ذلك فتخيّل أنّ بعض مصاديق الجهر مثلاً إخفات، مع علمه بأنّ الصلاة ظهر وأنّ الظهر إخفاتيّة، ولا يخفى أنّه غير داخل في عنوان المتعمّد للعنوان المذكور، أعني: الجهر في ما لا ينبغي وإن كان عامداً في ذات العمل، لكن بعنوان كونه جهراً في ما لا ينبغي ليس من مصاديق العمد، فيكون داخلاً في عنوان «لا يدري».

البحث الرابع ـ لو تذكّر الإخلال بالجهر أو الإخفات في أثناء القراءة:

لا إشكال في الصحّة لو تذكّر أو تنبّه بعد مضيّ محلّ التدارك أو بعد الفراغ من الصلاة، ولو تذكّر أو تنبّه في أثناء القراءة أو بعدها قبل الركوع فهل يجب عليه التدارك، أو يحكم بالصحّة؟

فتارة نتكلّم على حسب القاعدة بعد ورود الدليل على عدم الإعادة في الإخلال السهوي وأخويه، وأُخرى على حسب ما يقتضيه ظاهر الصحيحة التي هي من النصّ الخاصّ في المقام.

أمّا الأوّل: فنقول وعلى الله التوكّل: مقتضى القاعدة هو الفرق بين ما لو اعتبر الجهر والإخفات في موضعها في عرض القراءة في الصلاة، وبين ما لو اعتبرا قيدين في نفس القراءة المعتبرة.

فعلى الأوّل نحكم بالصحّة، لعدم إمكان التدارك، والمفروض وجود الدليل على أنّ الترك السهوي ونحوه غير مضرّ، وجه عدم الإمكان أنّ المفروض أنّ محلّ اعتبار الجهر مثلاً في الصلاة هو القراءة التي اعتبرت في الصلاة، والمفروض أنّها اعتبرت طبيعة الحمد بصرف وجودها، وقد حصلت ولا يمكن تكرارها.

وعلى الثاني نحكم بلزوم التدارك، لأنّ المحلّ باقٍ، إذ المفروض أنّ الحمد الخاصّ جزء للصلاة، ولم يحصل بعد، ولا حصل الدخول في الركن المتأخّر، هذا على حسب ما يقتضيه القاعدة.

وأمّا ما يستظهر من الصحيحة فهو الصحّة وعدم لزوم التدارك لوجهين:

الأوّل: استظهار أنّ اعتبار الجهر والإخفات يكون على النحو الأوّل من النحوين السابقين، وذلك بملاحظة حكمه عليه السلام في صورة العمد بأنّ الإجهار في ما لا ينبغي والإخفاء في ما لا ينبغي نقصٌ في الصلاة، ومعلوم أنّه لو كان الاعتبار على النحو الآخر فكان الحمد المقيّد معتبراً في الصلاة لا يلزم من إتيان الحمد المقيّد بالضدّ نقصان في الصلاة، بل لا يخلو إمّا أن يكون وجود هذا المقيّد بالضدّ مضرّاً ومانعاً، أو لا، فعلى الأوّل بطلت الصلاة، لكن لا لأجل النقيصة، بل للزيادة، وعلى الثاني لم تبطل الصلاة، بل وجب عليه ما لم يركع الإتيان بالحمد الخاصّ المعتبر،

فحيث حكم بمجرّد إتيان الجهر في ما لا ينبغي بحصول النقصان دلّ على أنّ نحو الاعتبار في الصلاة يكون على الأوّل من الوجهين السابقين، وعرفت أنّ لازمه الصحّة في طرف السهو وأخويه، لوجود الدليل على إيجابها عدم مضرّية الإخلال بالجهر والإخفاء، هذا على تقدير قراءة قوله «نقص» بالصاد المهملة.

وأمّا على تقدير كونه بالمعجمة فيمكن استظهار ذلك أيضاً، بملاحظة أنّ الظاهر أنّ جهة النقض هو هذا العمل، أعني: الجهر مكان الإخفاء أو العكس، وهذا مناسب مع الاعتبار الأوّل، ومناسب الثاني أن يقال: فقد أتى بشيء زائد، أعني: الحمد الإخفاتي في العشاء مثلاً وأورث ذلك نقض الصلاة.

والوجه الثاني: أنّ العامد حكم عليه بالإبطال حين صدور العنوان المذكور بلا انتظار للدخول في الركن، وقرينة المقابلة تقتضي أن يكون حكمه بتمام الصلاة في جانب الناسي وأخويه أيضاً هكذا، أعني: أنّه لا ينتظر فيه شيء.

والقول بأنّ التقييد بذلك غير محتاج إليه، لأنّ مفروض الكلام حصول العمل من المصلّي الذي يرتكب ذلك في صلاته بدون التدارك في محلّه، مدفوع بأنّه ليس في الكلام ما يدلّ على هذا المعنى، وهل فرق بين قوله عليه السلام: من تكلّم في صلاته عمداً فقد نقض صلاته، وبين قوله عليه السلام: من جهر في صلاته في ما لا ينبغي الجهر متعمّداً فقد نقض صلاته، فإنّه في قوّة قولنا: من قرأ الحمد لله ربّ العالمين جهراً في ما لا ينبغي الجهر فقد نقص صلاته، ولا إشكال في ظهوره في البطلان من حين الحصول، لا متأخّراً من الدخول في الركن، هذا تمام الكلام في بيان كمّية مدلول الصحيحة.

بقي الكلام في رفع الإشكال العقلي المتوجّه من جهتين:

إحداهما: أنّ لازم الحكم بالصحّة في حقّ جاهل الحكم وناسيه التقييد في الحكم الواقعي بالعالم الملتفت إليه، وهو دور صريح.

والأُخرى : بعد رفع الدور وفرض إمكان التقييد كيف يتعقّل استحقاق العقوبة في حقّ الجاهل المقصّر على المخالفة لأمر «صلّ» كما قام عليه الإجماع، مع أنّ المفروض صحّة صلاته كما هو نصّ الصحيحة وقام عليه الإجماع أيضاً، ومعناها موافقة الأمر المذكور، فكيف يصحّ اجتماع المخالفة والموافقة حتّى يصحّ اجتماع الاستحقاق والصحّة.

ومن هنا يعلم أنّ الإجزاء بمعنى تفويت الموضوع غير متمشٍّ هنا، بأن يقال: إنّ وجه استحقاقه أنّه فوّت المصلحة الواقعيّة بتفويت المحلّ عن قابليّة استيفائها، فلا يجب عليه الإعادة، لعدم الفائدة مع كونه مستحقّاً للعقوبة، إذ المفروض في المقام حصول الموافقة والامتثال، فسقوط الأمر عنه بتحقّق متعلّقه لا بتفويت موضوعه.

نعم يمكن تصوير مصلحتين ملزمتين، إحداهما قائمة بالطبيعة المرسلة، والأُخرى بالمقيّدة، لكن كان محلّ القيد صرف وجود تلك الطبيعة الحاصل في ضمن أوّل وجودها دون الثاني وما بعده، فيجب على الآمر أن يخصّ مورد أمره بالمقيّدة، لأنّه لو علّقه على المطلقة أوجب إتيانها في ضمن الفاقدة للقيد، وذلك موجب لتفويت المحلّ بالنسبة إلى المصلحة الملزمة الأُخرى، ولكن لو أتى المأمور بالطبيعة في ضمن الفرد الفاقد بداعي الجهة الموجودة فيه كفى في عباديّته، لما تقرّر في مبحث الضدّ من كفاية الجهة في العبادة.

وعلى هذا فإطلاق الصحّة يكون بهذه الملاحظة، والاستحقاق بملاحظة تفويت المحلّ للمصلحة الملزمة الأُخرى، لكن هذا الوجه يستلزم عدم الفرق بين العامد وغيره في الحكم بالصحّة، وهو خلاف ما نصّ عليه الصحيحة وقام عليه الإجماع من التفرقة بينها بالفساد فيه، والصحّة في غيره.

فلا بدّ من الالتزام بأنّ قيام المصلحة الملزمة بالطبيعة المرسلة ليس على وجه

الإطلاق حتّى في حقّ العامد، بل مشروط بطروّ الجهل والنسيان، ومعه يصحّ التفرقة ويرتفع الإشكال العقلي بمذافيره.

ولا يلزم من ذلك اختلاف حكم الله في حقّ العالمين والجاهلين الذي هو التصويب الممنوع إجماعاً، إذ المفروض اختصاص التكليف والحكم بالطبيعة المقيّدة، وهو مستوي النسبة إلى العالم وغيره، والموجود في الطبيعة المطلقة مجرّد الملاك والجهة، ولا ينافيه الحكم بتماميّة الصلاة، إذ لا دلالة في هذا التعبير على وجود الأمر الفعلي. وعلى فرض تصوير الأمر ولو بنحو الترتّب نقول: إنّ ما ذكرنا من قبيل النكات بعد الوقوع، فإنّ المطلب من المسلّمات بين الأصحاب، والتكلّم إنّما هو في وجه تصويره العقلي.

فإن قلت: فلم لا تقول بمثل هاتين المصلحتين في تصوير عموم حديث لا تعاد للشبهات الحكميّة مع أنّك سلّمت خلوّه عن المحذور العقلي وعن التصويب، لفرض عدم التكليف وكفاية الجهة في الصحّة.

قلت: وجهه كون هذا أيضاً خلاف الظاهر الأوّلي في: تمّت صلاته، الذي هو العرضيّة مع العامد العالم، وإنّما اخترنا هنا ما قلنا، لصراحة قوله عليه السلام: «لا يدري» في الصحيحة في شمول الشبهة الحكميّة، مضافاً إلى قيام الإجماع، ومن المعلوم أنّه لا يمكن رفع اليد عن القطع بواسطة الظهور.

الموضع الثاني ـ من أتمّ في موضع القصر جهلاً بالحكم:

في التكلّم في مسألة من أتمّ في موضع القصر جهلاً بالحكم، والأشهر الصحّة، ويدلّ عليه ما روى الصدوق عطّر الله مرقده في الصحيح عن زرارة ومحمّد بن مسلم أنّهما «قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي؟

فقال عليه السلام : إنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تقصروا مِنَ الصَّلاةِ ﴾ فصار القصر في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر، قالا : قلنا : إنّما قال الله عزّ وجلّ : ليس عليكم جناح، ولم يقل : افعلوا، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر ؟ فقال عليه السلام : أوَ ليس قد قال الله عزّ وجلّ : ﴿ إِنَّ الصَّفا وَالمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما ﴾ ألا ترون أنّ الطواف بهما واجب مفروض، لأنّ الله عزّ وجلّ ذكره في كتابه وصنعه نبيّه صلى الله عليه وآله، وكذلك التقصير شيء صنعه النبيّ صلى الله عليه وآله وذكره الله في كتابه، قالا : قلنا : فمن صلّى في السفر أربعاً أيُعيد أم لا ؟ قال عليه السلام : إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه »[1].

لا يخفى أنّ قوله عليه السلام في الفقرة الأُولى من الجواب عن السؤال الثالث : إن قرئت عليه آية التقصير إلخ شامل لناسي الموضوع ولناسي الحكم، وأمّا العالم الملتفت إلى الموضوع والحكم معاً فربما يقال بأنّه منصرف عنه، لندرته في الغاية، إلّا إذا كان من المعاندين.

وعلى هذا فالكلام في قوّة قولنا : إذا صلّى أربعاً ناسياً أو ساهياً للحكم أو الموضوع أعاد.

وربما يمنع الانصراف ويقال : لا يبعد أن يكون العامد داخلاً في محطّ النظر بملاحظة شيوع ذلك من المخالفين القائلين بجواز الإتمام في السفر، مع كونهم قد سمعوا

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢، وأورد ذيله في الحديث ٤ من الباب ١٧ من هذه الأبواب.

تفسير الآية من أئمّتنا عليهم السلام، وبالجملة فوقوع ذلك منهم يوجب استيناس الذهن بهذا الفرد، بل ربما يقال: إنّ الكلام مشتمل على التعريض بهم، فالقرينة المقاميّة شاهدة على عموم الكلام للعامد.

ويظهر الثمر بين الوجهين في أنّه على التقدير الثاني وهو العموم بالنسبة إلى العامد يكون قوله عليه السلام: أعاد، كالنصّ في البطلان، إذ يبعد غاية البعد إرادة القضاء في خارج الوقت دون الإعادة فيه مع فرض كونه عالماً شاعراً بالحكم والموضوع معاً.

وعلى التقدير الأوّل وهو الانصراف إلى الناسي والساهي للحكم أو الموضوع يكون ظاهراً في البطلان بواسطة الإطلاق، حيث لم يقيّد الإعادة بخارج الوقت، فيشمل الإعادة في الوقت.

وحينئذٍ فنقول: بحكم المقابلة بين الصدر والذيل يكون المراد بالإعادة المنفيّة في الذيل عين ما أُريد بالإعادة المثبتة في الصدر، فعلى تقدير العموم للعامد تكون الرواية صريحة في نفي الإعادة في الوقت بالنسبة إلى الجاهل بالحكم، وعلى احتمال الاختصاص بغيره، تكون ظاهرة بالإطلاق في نفي الإعادة في الوقت عنه.

وحينئذ فالنسبة بين هذه الرواية والرواية المفصّلة بين الوقت وخارجه بإثبات الإعادة فيه ونفيها في خارجه في من صلّى أربعاً في السفر كالرواية العامّة الواردة بإثبات الإعادة فيه من غير تفصيل بين الوقت وخارجه هي العموم والخصوص المطلقان بناءً على العموم للعامد، لأنّ هذه الرواية بذيلها في قوّة رواية مستقلّة واردة بمضمون أنّ من صلّى أربعاً جهلاً بالحكم فلا إعادة عليه في الوقت، وتلك الرواية المثبتة للإعادة في الوقت عامّة للجاهل المذكور وغيره.

وأمّا بناءً على الاختصاص بغيره فالنسبة بين هذا الذيل وبين الرواية المفصّلة

المذكورة هي العموم من وجه، وذلك لاختصاص كلّ منهما من جهةٍ، وعمومه من أُخرى.

أمّا ذيل هذه الرواية فجهة اختصاصه أنّه قد ذكر فيه الجاهل دون غيره، وتلك عامّ له ولغيره، وجهة عمومه أنّه قد ذكر فيه نفي الإعادة بلا تقييد بالوقت وخارجه، وتلك خاصّة بإثبات الإعادة في الوقت.

فهنا موردان لا تعارض بينهما فيهما، ومورد واحد يتعارضان فيه، فلا تعارض بينهما في الناسي مطلقاً، وفي الجاهل في خارج الوقت، ومورد التعارض هو الجاهل في داخل الوقت، هذا.

والحقّ أن يقال باختصاص مورد صحيحة زرارة بالعامد، إذ فرق بين أن يُسئل ابتداءً عن حكم من صلّى في السفر أربعاً فيصحّ دعوى انصرافه إلى غير العمد، وبين مسبوقيّته بمثل سؤال زرارة ومحمّد بن مسلم عن حكم الصلاة في السفر كيف هي وكم هي، وجواب الإمام عليه السلام بآية ﴿ وَإِذا ضَرَبْتُمْ ﴾ الآية ثمّ سؤالهما عن أنّه قال تعالى: لا جناح، ولم يقل: افعلوا، فكيف يستفاد منه حكم الوجوب، وجوابه عليه السلام بآية مثل آية ﴿ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما ﴾ حيث إنّ الطواف واجب، لفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وذكره في الكتاب، فكذا هنا أيضاً، لذكر الكتاب وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله.

فالسؤال الثالث متفرّع على هذا الجواب، فإنّه حيث أجاب بأنّ جهة وجوبه فعل النبيّ صلى الله عليه وآله لم يفهم الراويان أنّ جهة الوجوب هل هو من جهة صرف اتّباع النبيّ صلى الله عليه وآله تكليفاً، فهو واجب في واجب، فلو تركه أحد كان عاصياً من جهة تركه متابعة النبيّ صلى الله عليه وآله، لا من جهة مخالفة تكليف صلّ، أو أنّ فعله صلى الله عليه وآله صار سبباً للإيجاب الوضعي أيضاً، بحيث لو تركه أحد كان تاركاً للصلاة أيضاً، لفساد صلاته،

فأجاب عليه السلام بالتفصيل بين العالم والجاهل وأنّ هذا الشخص الذي فرضتم أنّه أتى بالصلاة أربعاً في السفر إن كان جاهلاً بالحكم فصلاته مجزية، وإن كان عالماً فغير مجزية.

والذي يدلّ على التفريع المذكور مضافاً إلى شهادة ترتيب أجزاء الكلام والسؤال والجواب هو الإتيان بكلمة الفاء الدالّة على التفريع في قول السائلين: فمن صلّى في السفر أربعاً، حيث إنّ الكلام معه في قوّة قولنا بناءً على ما ذكرتم من إيجابيّة القصر وكونه عزيمة لا رخصة، فمن صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا، ولا يخفى ظهوره في ما ذكرنا.

وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام في حقّ من قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له: عليه الإعادة، فساد الصلاة وعدم إجزائها، ولازمه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فكأنّه قال: قد بقي تحت عهدة التكليف الصلاتي، وليس الحكم بالقضاء إلّا من باب دليل القضاء، لا لأنّه داخل في إطلاق مفهوم لفظة الإعادة حتّى يقال بأنّ المراد بنفيها في الذيل أيضاً نفي هذا المفهوم الجامع بين الفردين.

فإذا ورد دليل مثبت بعمومه في الجاهل بالحكم الإعادة في الوقت كان النسبة عموماً من وجه، بل المستفاد عرفاً من إثبات الإعادة ونفيها هو البطلان وعدمه، بحيث يكون إرادة مفهومها اللغوي الجامع بارداً، وإذن فالنسبة بين هذه الصحيحة وبين الدليل المذكور هي العموم المطلق.

وتفصيل الكلام أنّ الذي ربما يتوهّم معارضته للصحيحة المزبورة روايتان:

إحداهما: صحيحة الحلبي «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟ قال عليه السلام: أعد»[1].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

والأُخرى: صحيحة العيص عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة، قال عليه السلام: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا»[1].

أمّا الأُولى: فمعارضتها للصحيحة المزبورة مبنيّة على عموم الجواب لصورة الجهل الحكمي، ولا يخفى بعده عن جلالة قدر السائل الذي فرض وقوع ذلك في حقّ نفسه وهو الحلبي الذي هو من أجلّة الرواة، وجهله بمثل هذا الحكم في غاية الغرابة والبعد، فالرواية مخصوصة بحال السهو والنسيان، فلا يرتبط بما نحن فيه، وعلى فرض العموم حالها حال الصحيحة الثانية.

وأمّا الثانية: فلا يخفى أنّ قوله عليه السلام: إن كان في وقت إلخ إمّا يحمل على ملاحظة التفصيل المذكور بالإضافة إلى حال فراغه من الصلاة حتّى يكون المراد من الشقّ الثاني صورة إتيانه بالصلاة في الجزء الأخير من الوقت بحيث يمضي الوقت بفراغه.

وإمّا يحمل على ملاحظته بالإضافة إلى تذكّره وتنبّهه، يعني أنّه حينما يتذكّر إمّا أن يكون في وقت، وإمّا أنّ الوقت قد مضى.

ولا يخفى ظهور الثاني لو لم نقل بنصوصيّته، وحينئذ فاللازم حمل الكلام على وقوع ذلك منه على جهة الغفلة والنسيان ونحوهما، فإمّا يدّعى لأجل ذلك الانصراف إلى خصوص الناسي، فلا معارضة كالأُولى، وإمّا يقال بالعموم للجاهل بالحكم، فاللازم تقديم الصحيحة، لأجل كونها أخصّ مطلقاً من هذه.

مضافاً إلى أنّ اللازم سقوط التفصيل بين العلم والجهل على تقدير تقديم هذه،

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

إذ الجهل بناءً على هذا لا خصوصيّة فيه، بل ما سوى العمد حكمه كلّيةً هو الإعادة في الوقت دون خارجه، مع أنّ الصحيحة نصّ في التفصيل بين العالم بالحكم وجاهله، فهذه جهة أُخرى لتقديم الصحيحة المزبورة غير جهة العموم المطلق، وإذن فتعيّن كون الحكم في الجاهل بالحكم في مسألة من أتمّ في مقام القصر هو الإجزاء وعدم الإعادة، لا في الوقت ولا في خارجه.

بقي هنا أُمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل:

الظاهر أنّ الجواب عن الإشكال العقلي هنا ليس على نسقه في الجاهل الحكمي في المسألة الأُولى، وذلك لأنّ الموجود هناك هو القول بتماميّة الصلاة، وليس في هذا المقام أزيد من عدم الإعادة، وليس مفاده بأزيد من الإجزاء وعدم البطلان، وهو غير الصحّة والتماميّة، فلا داعي هنا إلى تصوير المصلحتين الطوليتين كما كان هناك، بل يمكن تصوير الإجزاء مع وحدة المصلحة الواقعيّة، ولكن كان الفعل الصادر من الجاهل مفوّتاً لموضوعها، بحيث لا يمكن استيفاء المصلحة بالإعادة أو القضاء، فلا يلزم دور كما هو واضح، ويصحّ الحكم بعقوبة الجاهل المقصّر وسقوط الإعادة عنه في الوقت وخارجه.

الثاني ـ معنى الجهل بالحكم:

الجاهل تارةً يكون جهله بأصل حكم القصر في السفر، وأُخرى يكون بمفهوم السفر بعد العلم بأصل الحكم، بأن تخيّل أنّ مفهوم السفر غير متحقّق إلّا بعشرة فراسخ، أو تخيّل عدم تحقّقه في أربع فراسخ مع قصد الرجوع ليومه ونحو ذلك، وثالثة يكون بموضوع السفر، كأن تخيّل أنّ المسافة إلى المكان الفلاني أقلّ من ثمانية

وكان واقعاً ثمانية أو أزيد، فهل الحكم بعدم الإعادة عامّ للجميع أو خاصّ بالبعض ؟

لا إشكال في دخول الأوّل، كما لا إشكال في خروج الأخير، فلا بدّ من المشي فيه على القواعد.

وأمّا الوسط فربما يقال بأنّ قوله عليه السلام : ولم يعلمها، شامل له، فإنّ تفسير قوله تعالى : ﴿ وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ ﴾[1] الآية. كما يحتاج إلى فهم المراد من الجزاء أعني : فليس عليكم جناح، كذلك يحتاج إلى فهم الشرط وهو الضرب في الأرض، فأيّ الأمرين لم يعلم يصدق عليه قوله عليه السلام : ولم يعلمها، ولكنّ الظاهر بملاحظة صدر الصحيحة كون المراد هو العلم والجهل بخصوص المراد من. ليس عليكم جناح، وأنّه الوجوب، لا ما يوهمه ظاهر لفظه من الترخيص، فيكون الجاهل بغير ذلك من سائر الكيفيّات خارجاً عن مصبّ الكلام، والله العالم بحقائق الأحكام وأمنائه العظام عليهم السلام.

الثالث ـ عدم معذوريّة القصر في موضع الإتمام :

قد عرفت حكم من أتمّ في موضع القصر جهلاً، وأمّا من قصّر في موضع الإتمام فالمشهور على ما نسب إليهم عدم المعذوريّة، سواء كان نسياناً للموضوع أو الحكم، أو جهلاً بالحكم، كما لو لم يعلم أنّ العازم على إقامة العشرة يجب عليه الإتمام، أو نسيه، أو نسي عزمه فقصّر.

خلافاً للشيخ نجيب الدين بن سعيد في الجامع، حيث نفى عنه الإعادة، واستدلّ عليه في خصوص صورة الجهل بصحيحة منصور بن حازم عن

---

(١) النساء : ١٠١.

أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا أتيت بلدة فأزمعت المقام بها عشرة فأتمّ الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه الإعادة»[1].

وبما رواه الشيخ بسند صحيح والصدوق بأسانيد صحاح كلّها عن محمّد بن إسحاق الثقة عن أبي الحسن عليه السلام «قال: سألته عن امرأة كانت معنا في السفر وكانت تصلّي المغرب ركعتين ذاهبة وجائية؟ قال عليه السلام: ليس عليها قضاء»[2]، أو ليس عليها إعادة، على اختلاف الروايات.

وحقّ الكلام في المقام أن يقال: إنّ هاتين الروايتين ليستا بمثابة الرواية السابقة في عكس المسألة، حيث قلنا: إنّ نفي الإعادة فيها كالنصّ في إرادة نفي الإعادة في الوقت، بمعنى كون الصلاة مجزية في مقابل إثبات الإعادة الراجع إلى بقائه تحت أمر «صلّ».

وجه الفرق أمّا في الرواية الثانية فواضح، حيث إنّ مفروض الكلام انقضاء الوقت، فالمقصود من نفي الإعادة نفي القضاء.

وأمّا في الأُولى: فللفرق بين قولنا: من صلّى قصراً في موضع التمام جهلاً فلا إعادة عليه، وبين قولنا: الذي يزمع الإقامة يجب عليه الإتمام، فمن تركه جهلاً فلا إعادة عليه.

فالظاهر من الأوّل لو لم يكن صريحه هو نفي الإعادة في الوقت والإجزاء عن أمر «صلّ» الموجود في الوقت.

وأمّا الثاني فتعبير الترك نظير تعبير الفوت، غاية الأمر اعتبار وجود

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

المقتضي في الثاني دون الأوّل، فكما أنّ الفوت لا يتحقّق إلّا بعد خروج الوقت فلا يقال لمن لم يمضِ عليه الوقت ولو قصّر الصلاة: إنّه قد فات منك الإتمام الذي هو تكليفك، فكذا لا يقال له: إنّك تركت وظيفتك وهو الإتمام، بل يقال: فعلك خلاف الوظيفة، وإنّما يطلق ترك الوظيفة إذا مضى عليه الوقت مقتصراً على الفعل المذكور.

فإن قلت: لعلّ الإطلاق المزبور من قبيل إطلاق الترك بالنسبة إلى الركوع أو الجهر إذا تركهما المصلّي في موضعهما ولو لم يمضِ عليه الوقت، فها هنا أيضاً يصحّ بلاحظة ترك الركعتين الأخيرتين، لأنّه لم يأتِ بهما في محلّهما من الصلاة الشخصيّة.

قلت: ليس المنظور في الرواية صلاة شخصيّة حتّى يقال: تركت إتمامها، بل المنظور إتمام الصلاة الكلّية الذي هو محطّ التكليف، ولا شكّ أنّ الترك إذا نسب إلى هذا المفهوم الكلّي فمعناه تركه في مجموع الوقت المضروب له.

نعم ليس للعبارة عموم بالنسبة إلى الترك الرأسي الغير المجامع مع فعل الصلاة المقصورة، بل المتبادر منها ترك الصلاة التامّة والإتيان بالمقصورة، فكأنّه قيل: الذي يقصّر صلاته ولا يأتي بما هو وظيفته من التمام فليس عليه إعادة، ولا يخفى أنّه غير شامل لمن لم يأتِ بشيء أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: الجاهل المذكور لو تنبّه المسألة في الوقت يجب عليه الإعادة على حسب القاعدة، وليس هنا ما يدلّ على خلاف ما اقتضته القاعدة.

نعم لو استمرّ جهله إلى انقضاء الوقت فالروايتان دالّتان على سقوط القضاء مع صحّة سنديهما.

وأمّا الخدشة بإعراض مشهور الأصحاب عن العمل بهما ورميهما إلى الشذوذ فإن كان المقصود أنّ المشهور لم يفتوا بسقوط الإعادة في الوقت فليس هذا مستفاداً من الروايتين أيضاً، لأنّ مفادهما نفي القضاء خارج الوقت.

وإن كان المقصود أنّهم لم يفتوا حتّى بنفي القضاء خاصّة عمّن استمرّ جهله إلى انقضاء الوقت فلا بدّ من التتبّع والفحص، إذ يحتمل كون نظر المشهور في قولهم: الجاهل كالعامد في عدم المعذوريّة إلّا في مسألتين إلى خصوص مسألة الإجزاء عن الأمر الصلاتي على ما هو مقتضى القاعدة العقليّة من عدم الإجزاء مع الإخلال بالمأمور به جزءاً أو شرطاً، لا إلى الأعمّ منه ومن الإجزاء عن أمر القضاء الذي دلّ عليه عموم: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته.

فإن علم أنّ نظرهم إلى خصوص الأوّل، أو لم يثبت من كلماتهم أزيد منه فلم يثبت حينئذٍ إعراضهم عن مضمون الروايتين، ويبقى حينئذٍ مزاحمتها مع عموم دليل القضاء، وهو سهل، إمّا لارتكاب التخصيص في عمومه، وإمّا لعدم تسليم العموم له وكونه حكماً جهتياً ناظراً إلى بيان الكيفيّة في مورد الثبوت.

ويظهر الثمر في أنّه على التخصيص لا بدّ من الاقتصار على مورد الروايتين، فلا يجوز التعدّي إلى سائر أفراد الجاهل في مسألة القصر والإتمام فضلاً عن الناسي، وعلى تقدير عدم العموم يكون حكماً سارياً في الجميع حتّى الناسي كما هو واضح.

وإن علم أنّ نظرهم شامل للأمر القضائي أيضاً فيكون هذا إعراضاً منهم عن العمل بالروايتين، ويشكل حينئذٍ التمسّك بهما، لما تقرّر في محلّه من أنّ الإعراض يوجب الوهن، بل كلّما ازدادت الرواية صحّة يزداد بالإعراض وهناً، لسقوطها عن الأصل العقلائي الجاري في إحراز جهة الصدور الذي هو من شرائط الأخذ بالرواية، مضافاً إلى إحراز أصل الصدور.

الأمر السادس ـ الجاهل والناسي للنجاسة في الثوب أو البدن:

ومن موارد حكمهم بصحّة صلاة الجاهل والناسي وعدم لزوم الإعادة عليهما

الجاهل بموضوع النجاسة في الثوب أو البدن والناسي لها.

وتفصيل الكلام في المسألة يقتضي الكلام في مقامات ثلاثة:

الأوّل: في الجاهل إلى أن يفرغ من الصلاة.

والثاني: في من زال جهله في أثناء الصلاة.

والثالث: في الناسي.

أمّا المقام الأوّل:

فاعلم أنّ من صلّى جاهلاً بالموضوع بأن لم يعلم أنّ ثوبه أو بدنه لاقى البول مثلاً ولم يلتفت أصلاً، أو التفت بعد الفراغ من الصلاة صحّت صلاته ولا يجب عليه القضاء، بل ولا الإعادة في الوقت على المشهور.

وقيل: يعيد في الوقت خاصّة.

وقيل: يعيد وقتاً وخارجاً.

وقيل بالتفصيل بين من اجتهد قبل الصلاة في البحث عن طهارة ثوبه وغيره، فلا يعيد الأوّل، ويعيد الثاني.

وقبل الشروع في الاستدلال ينبغي بيان مطلب وهو أنّه اشتهر التمسّك للقول المشهور بصحيحة زرارة الطويلة المذكورة في مبحث الاستصحاب من الأُصول، والحقّ خلافه وأنّه لا يجوز التمسّك بها لهذه المسألة، وينبغي أوّلاً التيمّن بذكرها وتقريب الاستدلال، ثمّ بيان النظر فيه.

أمّا الصحيحة فهي مضمرة زرارة «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من المني، فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة فنسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه،

فلمّا صلّيت وجدته ؟ قال عليه السلام : تغسله وتعيد، قلت : فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت ولم أرَ شيئاً فصلّيت فيه، فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت : لِمَ ذلك ؟ قال عليه السلام : لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[1].

ولا يخفى أنّ الرواية تامّ الدلالة على مقالة المشهور لولا التذييل بالسؤال والجواب الأخيرين كما لا يخفى.

وأمّا بملاحظته فالتمسّك بها محلّ إشكال، إذ من الظاهر أنّ نفي وجوب [الإعادة] حسب استدلال الإمام عليه السلام من صغريات الكبرى المذكورة، بمعنى أنّ الإعادة وجه عدم وجوبها كونها من مصاديق نقض اليقين بالشكّ، ومن المعلوم أنّه بناءً على تنزيل الرواية على مورد كلام المشهور من صورة العلم بعد الصلاة لوقوعها في النجاسة ليست الإعادة إلّا من مصاديق نقض اليقين باليقين.

فنحتاج لدفع هذا الإشكال إلى تمحّل أنّ الاستدلال بلحاظ كبرى أُخرى كانت مرتكزة للسائل، أو أُريد تنبيهه إيّاها بهذا الكلام، وهي إمّا كبرى إجزاء امتثال الأمر الظاهري مطلقاً، أو في خصوص المقام، وإمّا كبرى أنّ الإحراز هو الشرط الواقعي، فإذا كانت الطهارة محرزة بالاستصحاب عند الدخول في الصلاة فقد وجد الشرط واقعاً.

وكلا التوجيهين بعيد غاية البعد وإخراج للكلام عن متفاهم أهل العرف، مضافاً إلى مخالفة الرواية على هذا التقدير لسائر النصوص الناصّة في أنّ جهة الحكم

---

(١) التهذيب ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥، وأورد صدره في الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

بالصحّة وعدم الإعادة هو عدم العلم بالنجاسة حين الصلاة، وهذا يدلّ على أنّ الجهة هو إحراز الطهارة، إمّا لقاعدة الإجزاء، وإمّا لشرطيّة الإحراز.

وطريق السلامة عن الإشكال حمل الرواية على صورة رؤية النجاسة بعد الصلاة بدون العلم بسبقها على الصلاة، بل كونها مردّدة بين السابقة والمتجدّدة بعد الصلاة، ومن المعلوم أنّ الإعادة حينئذٍ من صغريات نقض اليقين بالشكّ بلا تمحّل أصلاً.

نعم يبقى على هذا أيضاً إشكال أنّ اللازم كون الطهارة شرطاً واقعيّاً، ومقتضى الأخبار كون المعتبر عدم العلم بالنجاسة.

فيقال في دفعه بأنّ من الممكن كون الشرط أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، إمّا الطهارة الواقعيّة، وإمّا عدم العلم بالنجاسة، وهذا المقدار كافٍ لصحّة جريان الاستصحاب.

وهذا الجواب وإن كان متمشّياً على الحمل الأوّل أيضاً لدفع إشكال المنافاة مع الأخبار، إلّا أنّه إذا دار الأمر مع ذلك بين ارتكاب ذلك التمحّل البعيد عن أذهان العرف وبين حمل قول السائل: فرأيت فيه، على هذا المعنى مع كونه ظاهراً في رؤية النجاسة السابقة، فإن لم أقل بتعيّن الثاني فلا أقلّ من مساواته مع الأوّل، وكفى ذلك في سقوط الرواية عن الاستدلال.

فالإنصاف أنّ المسألة غنيّة عن الاستدلال بهذه الرواية المجملة، لتظافر الأخبار الواردة بنفي الإعادة عند عدم العلم بالنجاسة إلّا بعد الفراغ.

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به؟ «قال عليه السلام: عليه أن يبتدي الصلاة، قال: وسألته عن رجل يصلّي وفي ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم؟ قال عليه السلام: مضت صلاته

ولا شيء عليه»[١].

ومنها: صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبد الله «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: إن كان لم يعلم فلا يعيد»[٢].

ومنها: حسنة عبد الله بن سنان أو صحيحته «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال عليه السلام: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قال عليه السلام: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّي ثمّ صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة»[٣]. الحديث.

ومنها: صحيح إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال في الدم يكون في الثوب: «إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتّى صلّى فليعد صلاته، وإن لم يكن رآه حتّى صلّى فلا يعيد الصلاة»[٤].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام برواية الشيخ، وعن أبي جعفر عليه السلام برواية الصدوق «قال: ذكر المني فشدّده فجعله أشدّ من البول ثمّ قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

نظرت في ثوبك فلم تصبه وصلّيت فيه ثمّ رأيته بعد ذلك فلا إعادة عليك، وكذلك البول»[١].

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلّي فنسي وصلّى فيه فعليه الإعادة»[٢].

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر المرويّة عن قرب الإسناد عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتّى إذا كان من الغد، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان رآه فلم يغسله فليقضِ جميع ما فاته على قدر ما كان يصلّي ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلّى فليعتدّ بتلك الصلاة ثمّ ليغسله»[٣].

ودلالة الكلّ كالسند في غالبها غير قابلة للخدشة.

لكن قد يقال بأنّها معارضة بأخبار أُخر مفصّلة بين صورة النظر والفحص وعدم العثور وصورة تركه بعدم الإعادة في الأُولى وثبوتها في الثانية.

مثل رواية ميسّر «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: آمر الجارية فتغسل ثوبي من المني، فلا تبالغ في غسله، فأُصلّي فيه فإذا هو يابس؟ قال عليه السلام: أعد صلاتك، أما إنّك لو كنت غسلته أنت لم يكن عليك شيء»[٤].

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومثل رواية ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلمّا أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، فقال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلّا وله حدّ ـ إلّا وقد جعل له حدّاً، حدائق ـ، إن كان حين قام نظر فلم يرَ شيئاً فلا إعادة عليه، وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة»[1].

ومرسل الصدوق رحمه الله «قال: قد روي في المني أنّه إن كان الرجل حيث[2] قام نظر وطلب فلم يجد شيئاً فلا شيء عليه، فإن كان لم ينظر ولم يطلب فعليه أن يغسله ويعيد صلاته»[3].

ومفهوم صحيحة ابن مسلم المتقدّمة: «وإن أنت نظرت في ثوبك» إلخ، وعلى هذا فيقيّد بهذه الروايات إطلاق تلك.

وقد يخدش في هذا الجمع بعدم ظهور هذه في التقييد، أمّا رواية ميسر فلأجل أنّه فرض الجارية غير مبالية، فالمقصود من الجواب الإرشاد إلى أنّه لا ينبغي إيكال أمر تطهير الثوب إلى من لا يبالي، بل لا بدّ من مباشرة الإنسان نفسه أو من يثق به حتّى لا يبتلي بالإعادة بحكم استصحاب النجاسة الجارية في حقّه.

فإن قلت: كيف يجري الاستصحاب والحال أنّ أصالة الصحّة في فعل المسلم يقتضي الحكم بالطهارة، فليس الوجه في التفصيل إلّا الفرق بين الفحص والنظر وعدمه.

قلت: لا نسلّم إجراء الأصل في مثل هذه الموارد ممّا يكون الفاعل ممّن

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) في الحدائق: حين قام، منه رحمه الله.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

لا يبالي، فالرواية ساكتة عن حكم ما إذا دخل في الصلاة دخولاً مشروعاً وهو محلّ الكلام، بل لعلّ ذيله يدلّ على المطلوب من حيث إنّه يدلّ على أنّه لو غسله نفسه فحصل له العلم أو الاطمئنان بالطهارة لم يكن عليه شيء، وإطلاقه شامل لما إذا ظهر حينئذ بعد الصلاة نجاسة المني في ثوبه.

وأمّا بقيّة الروايات فلا يخفى أنّ موردها الذي يحتلم في ثوبه، ومن المعلوم أنّه يحصل العلم أو الاطمئنان بتلوّث الثوب بشيء من المني حينئذ، فلو ترك الفحص وصلّى فقد دخل مع اطمئنان النجاسة، فيخرج أيضاً من محلّ الكلام وهو الدخول المشروع، ففرض النظر والفحص في هذه الروايات لأجل تحقّق المشروعيّة لأصل الدخول حتّى تكون الصلاة بعد ذلك لو ظهر وقوعها في النجاسة محكومة بالصحّة وعدم الإعادة.

وحقّ الكلام أن يقال بأنّه لا إطلاق في أخبار الباب، أعني: ما لم يذكر فيه قيد النظر، ليشمل ما قبل الفحص حتّى يحتاج إلى التقييد بهذه الأخبار المدّعى دلالتها على التقييد بل الظاهر المنصرف منها إنّما هو صورة الفحص وذلك لأنّ الحكم فيها قد علّق على عدم العلم بالنجاسة، ولا يطلق أنّ فلاناً لا يعلم كذا إلّا بعدما تفحّص عن المظانّ الممكنة له بسهولة بلا حرج بحسب المتعارف، وأمّا إذا لم يتفحّص بهذا المقدار فهو وإن كان لغة غير عالم بأحد الطرفين ومردّداً بينهما، إلّا أنّ الإطلاق منصرف عن مثله.

ولهذا يقال بأنّ الأحكام المجعولة لعنوان الشكّ سواء في الشكوك الصلاتيّة أم في غيرها من الشبهات الموضوعيّة أم الحكميّة كلّها منصرفة إلى الشاكّ المتفحّص في مظانّه، وغير شاملة لغيره، فلا يحتاج في إيجاب الفحص إلى التشبّث بدليل خارجي، بل هو على طبق القاعدة، فيكون خلافه أعني: عدم وجوب الفحص في

إجزاء الحكم الظاهري الذي نقول به في مطلق الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، وفي خصوص الموضوعيّة من باب الطهارة والنجاسة محتاجاً إلى التماس دليل من خارج من إجماع وأخبار، كما دلّ بعض الأخبار في خصوص باب الطهارة والنجاسة على عدم وجوب الفحص، مثل صحيحة زرارة المتقدّم بعض فقراتها، ومثل قوله عليه السلام: حتّى ترى في منقاره دماً.

وعلى هذا نقول: هنا حكمان علّق كلّ منهما في دليله على عدم العلم بالنجاسة، أحدهما: الحكم الظاهري بجواز الدخول في الصلاة تمّ عدم الإعادة لما صلّاه ما لم ينكشف الخلاف، وهذا الحكم قد علمنا من الإجماع والنصّ عدم تقييده بالفحص.

والآخر: الحكم الواقعي بإجزاء الصلاة الواقعة في النجاسة إذا انكشف ذلك بعد الصلاة وكان غير عالم بها قبلها وفي أثنائها، وهذا الحكم باقٍ على ما قلنا من انصرافه إلى صورة الفحص والنظر.

ولا منافاة بين كون الموضوع في الحكم الظاهري هو الأعمّ، وفي الحكم الثانوي المرتّب على انكشاف خلاف ذلك الحكم الظاهري هو الأخصّ، كما في باب الصوم، حيث يجوز لمن لم يتفحّص عن العجز مع الشكّ فيه الأكل والشرب ومع ذلك يفصّل في المعذوريّة عن القضاء بين من تفحّص عنه وغيره.

وبالجملة، لا دلالة في أخبار الباب إلّا على أنّ من كان في ثوبه جنابة أو دم وهو لا يعلم بذلك أو لم يره على حسب اختلافها في التعبير، فلا إعادة عليه لو انكشف له ذلك بعد الصلاة، والمدّعى عدم شمول هذا العنوان للشاكّ الذي لم يتفحّص مع تمكّنه منه بسهولة بلا حرج عرفي، بل أفراده منحصر في الغافل والجاهل المركّب والجاهل البسيط الذي تفحّص بالمقدار الميسور.

نعم موضوع الحكم الظاهري هو خصوص الجاهل البسيط، سواء القادر على الفحص والعاجز، وسواء تفحّص القادر أم لم يتفحّص.

وعلى هذا فالمانع عبارة عن النجاسة الواقعيّة المعلومة أو المشكوكة الغير المتفحّص عنها، وغيرها غير مانع واقعاً، فالصلاة متقيّدة واقعاً بعدم كونها مع النجاسة المعلومة أو المشكوكة الغير المتفحّص عنها، سواء وقعت مع الطهارة الواقعيّة أم مع النجاسة الواقعيّة المنفكّة عن العلم والشكّ المذكور، هذا.

نعم لو اعتمدنا في المسألة على صحيحة زرارة المشتملة على التعليل المتقدّم كانت ظاهرة في اتّحاد الموضوع في الحكمين المذكورين، وحيث فرضنا أنّ الموضوع في القاعدة الظاهريّة هو الشكّ الأعمّ كان في الثاني أيضاً ذلك، ولكن قد مرّ الإشكال في الاعتماد عليها.

هذا مضافاً إلى أنّ قوله في صحيحة ابن مسلم المتقدّمة: وإن أنت نظرت إلخ تامّ الدلالة على تقييد الحكم بالنظر، وإلّا لكان ذكره في الكلام لغواً، لإمكان الاكتفاء بقوله: وإن لم تره وصلّيت إلخ، مع كونها صحيحة.

فلا نعلم وجه لما أفاده شيخنا المرتضى قدس سره في المقام، حيث إنّه بعدما ذكر الروايات التي استند إليها المفصّل بين الفحص وعدمه قال: إلّا أنّ ما هو صريح من هذه الروايات غير نقيّة السند، وما هو نقيّ السند غير صريحة، بل ولا ظاهرة.

إلى أن قال ما حاصله: إنّ هذه الروايات لا تنهض لتقييد إطلاقات الأخبار، وقد عرفت الخدشة في كلا الكلامين، والله العالم بحقيقة أحكامه.

تنبيه: لا يخفى أنّه بناءً على ما اشتملت عليه الأخبار المتقدّمة يلزم أن يكون الشرط الواقعي للصلاة هو أحد الأمرين، إمّا الطهارة الواقعيّة، وإمّا عدم العلم بالنجاسة بالمعنى الذي عرفت.

فقد يستشكل حينئذٍ أنّه لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب وقاعدة الطهارة، وكذا لا يبقى مجال لحجّية البيّنة، فإنّ الأصل والأمارة الظاهريّة إنّما يجريان إذا كان الأثر مرتّباً على نفس الواقع، وفي المقام يكون عدم العلم المتحقّق بالنسبة إلى الملتفت الشاكّ بعد الفحص في عرض الواقع موضوعاً واقعيّاً للشرطيّة، فلا معنى معه للتمسّك بالأصل والأمارة لإحراز موضوع الشرط الواقعي، والحال أنّ من المسلّم إجرائها من غير فرق بين ما قبل الفحص وما بعده، بل صحيحة زرارة ناصّة في إجراء قاعدة لا تنقض بعد الفحص، لكونه مفروض السؤال فيها.

إلّا أن يقال هنا بنظير ما قلنا في مسألة الجهل الحكمي بالقصر في السفر والإتمام في موضع القصر، فيقال بأنّ هنا مصلحتين طوليّتين، إحداهما قائمة بالصلاة الواجدة للطهارة الواقعيّة في الثوب والبدن، وهذه متقيّدة بالوجود الأوّل للطبيعة، بحيث لو فرض وجودها في ضمن الوجود الأوّل خالية عن هذا الشرط ينعدم موضوع هذه المصلحة، والأُخرى قائمة بالصلاة الفاقدة، لكن في حقّ خصوص من كان إمّا غافلاً ابتدائيّاً، أو جاهلاً مركّباً، أو مرخّصاً شرعيّاً بعد الفحص والنظر.

فصلاة أحد هؤلاء ولو وقعت مع النجاسة كانت صحيحة مجزية واجدة للمصلحة الملزمة، بخلاف العامد والناسي، وغير المرخّص أو المرخّص الغير المتفحّص من الشاكّين.

المقام الثاني ـ في من صلّى في النجس جاهلاً وعلم بذلك في الأثناء:

وهذا له صورتان:

الأُولى: أن يعلم بسبق النجاسة بحيث يقطع وقوع صلاته إلى الموضوع الذي وصل إليه في النجاسة إمّا كلّاً وإمّا بعضاً.

والثانية: أن لا يعلم بذلك، بحيث يحتمل وقوع تمام ما مضى من الصلاة

في الطهارة.

ولا شبهة في الصورة الأخيرة بعد وضوح أنّ شرطيّة الطهارة الخبثيّة إنّما هي في الأفعال لا في الأكوان كالحدثيّة.

ثمّ إن أمكن التبديل أو التطهير بدون فعل المنافي يأتي ببقيّة الصلاة، وإلّا فمع سعة الوقت يستأنف، ومع الضيق يتمّ الصلاة، والظاهر عدم الخلاف في شيء من ذلك، مضافاً إلى كونه مطابقاً للقاعدة.

وإنّما الإشكال في الصورة الأُولى، وجه الإشكال أنّ الذي يظهر منهم التسالم عليه عدم القول بالتفصيل بين هذه المسألة ومسألة الجاهل إلى ما بعد الصلاة في الحكم بالصحّة والبطلان، وأنّ كلّ من قال هناك بالصحّة يقول بها هنا، وكلّ من يقول بالبطلان هناك يقول به هنا.

وأمّا الصحّة هناك والبطلان هنا فلم يعهد من أحد، بل في الجواهر أنّه خرق للإجماع، ولكنّ الذي يساعده الأخبار هو التفصيل بينهما بالصحّة هناك كما عرفت، غاية الأمر مع الفحص والنظر والبطلان ها هنا مطلقاً، وذلك لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة الطويلة بعدما قال له زرارة: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة «قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ»[1].

تقريب الاستدلال أنّ التعليل في ذيل الكلام حكمه بالصحّة بأنّه لعلّه شيء إلخ يفيد أنّ وجه الحكم بالصحّة في الصورة الأخيرة في كلامه، أعني ما أشار عليه السلام إليه

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

بقوله: وإن لم تشكّ، هو احتمال عدم وقوع جزء ممّا مضى من الصلاة في النجاسة، وهذا فيه دلالة ظاهرة على أنّ المعيار في طرف البطلان هو العلم بوقوع شيء من الأجزاء السابقة في النجاسة من غير مدخليّة للفحص والنظر وعدمه.

ومن هنا يظهر وجه التقييد في الشقّ الأوّل بقوله عليه السلام: إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، فإنّ النكتة في هذا أنّه إذا حصل للشخص شكّ في موضع من ثوبه إمّا قبل الصلاة أو في الصلاة بأن أحسّ مثلاً برودة في محلّ منه فشكّ في أنّه هل هو برودة البول مثلاً أو شيء آخر، ثمّ رآه بعد دخوله في الصلاة وإتيانه ببعض أجزائها يحصل له القطع بأنّه هو ذلك الشيء الذي أحسّه من قبل واحتمل كونه بولاً، فيورث ذلك القطع بوقوع مقدار من صلاته في النجاسة، فالتقييد أيضاً مسوق لأجل إفادة هذا القطع، فالمعيار هو هذا القطع ولو انفكّ عن الشكّ المذكور.

كما أنّ النكتة في التقييد بقوله: رطباً في الشقّ الآخر أيضاً هي الإشارة إلى احتمال الوقوع جديداً في تلك الحالة، فالمعيار هذا ولو انفكّ عن الرطوبة.

وبالجملة، فالرواية صدراً وذيلاً ظاهرة الدلالة في الحكم بالإعادة والبطلان مع العلم بوقوع شيء من الصلاة في النجاسة، بحيث لا فرق بين الفحص وعدمه، وإلّا لأُشير إليه في التعليل أو في التقييد، هذا مع أنّ موثّقة أبي بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به «قال عليه السلام: عليه أن يبتدئ الصلاة»[1] دالّة أيضاً على لزوم الإعادة.

نعم روى الشيخ عن داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام «في الرجل يصلّي فأبصر في ثوبه دماً؟ قال عليه السلام: يتمّ»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وروى ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلاً عن كتاب الحسن بن علي بن محبوب عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام «قال: إن رأيت في ثوبك دماً وأنت تصلّي ولم تكن رأيته قبل ذلك فأتمّ صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله، وإن كنت رأيته قبل أن تصلّي فلم تغسله ثمّ رأيته بعد وأنت في صلاتك فانصرف واغسله وأعد صلاتك»[1].

وهذان لم يعمل بظاهرهما وهو الإتمام في النجس ولو مع إمكان التبديل أو التطهير بلا فعل مناف أو سعة الوقت للإعادة أحد من الأصحاب.

فينحصر مدرك ما ذهبوا إليه من الإتمام مع الذي ذكرنا في صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام أنّه «قال له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة؟ فقال عليه السلام: إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامضِ في صلاتك فلا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، فإن كان أقلّ من درهم فليس بشيء رأيته أو لم تره»[2].

هكذا رواه الصدوق والكافي، وأمّا الشيخ رحمه الله فإنّه رواه هكذا: «وما لم يزد على مقدار الدرهم فليس بشيء رأيته أو لم تره»[3].

والإنصاف عدم إمكان التمسّك بهذه الرواية للمشهور على شيء من الروايتين، أمّا على الرواية الأُولى وهي جعل قوله عليه السلام: ما لم يزد إلخ من تتمّة السابق فلأنّه لا يخلو إمّا أن يكون قيداً لكلتا الفقرتين المتقدّمتين أعني: قوله عليه السلام:

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٤ / ٧٣٦.

إن رأيته وعليك ثوب غيره إلخ، وقوله عليه السلام: وإن لم يكن عليك ثوب غيره إلخ، أو لخصوص الأخيرة، ولا ثالث لهذين كما هو واضح.

فإن كان الأوّل حتّى يكون المعنى إناطة وجوب الطرح في حال عدم انحصار الثوب، والمضيّ في حال انحصاره بعدم الزيادة على مقدار الدرهم، فلا يخفى عدم صحّة الإناطة في كليهما، لعدم إناطة وجوب الطرح بعدم الزيادة، كما لا اختصاص لوجوب المضيّ مع عدم الزيادة بحال الانحصار.

وأمّا على الثانية، فلأنّه يلزم بحكم المفهوم بتنزيل الشقّين المذكورين على صورة الزيادة على مقدار الدرهم.

وحينئذٍ وإن كان يستقيم الحكم في الشقّ الأوّل، لكنّ الحكم بوجوب المضيّ مع الانحصار لا يستقيم إلّا بقيود ثلاثة: أحدها: عدم إمكان الاستبدال، والثاني: عدم إمكان الغسل بلا مبطل، والثالث: ضيق الوقت عن الإعادة لو قطع الصلاة، إذ مع فقد أحد من هذه الشروط يكون الحكم بالمضيّ مخالفاً للإجماع.

فهذه الرواية مع هذا الاضطراب كيف يمكن جعلها معارضة لصحيحة زرارة الصريحة في البطلان مع التصريح في صدرها بخصوص الدم، بل كان المتيقّن هو العمل بتلك الصحيحة لولا مخالفة مضمونها أيضاً لإجماع الأصحاب على ما هو الظاهر من الكلمات، حيث يظهر منها أنّ الجهل بالنجاسة المستمرّ إلى الآخر، والمنقطع في الأثناء حكمها واحد في العذر والعدم. هذا ما استفدته من مجلس بحث الأستاذ العلّامة أدام الله أيّامه.

ولي فيه نظر، حاصله أنّ الظاهر أنّه عليه السلام بمقام تعداد أنحاء تمكّن إتمام الصلاة معها والتنبيه على طرق صحّتها، فنبّه عليه السلام أوّلاً بأنّه إن كان عليه ثوب آخر يستر به عورته يطرح هذا الثوب ويتمّ صلاته في ذلك الآخر، وهذا صريح في أنّ النجاسة

السابقة غير مضرّة بصحّة الصلاة، ثمّ فرض عليه انحصار ثوبه بذلك النجس، ولمّا كان الغالب تعذّر الاستبدال أو الغسل بلا لزوم مناف سكت عنه، ثمّ بيّن وجهاً آخر لصحّة الصلاة، وهو أنّه مع فرض عدم إمكان رفع النجاسة أيضاً يصحّ الصلاة في صورة أقلّية الدم عن مقدار الدرهم، ومفهوم هذا هو أنّه مع كونه أزيد من ذلك لا يبقى وجه لصحّة الصلاة.

وأمّا قوله عليه السلام في الذيل: إن رأيت المني قبل أو بعد إلخ فلا ينافي ما حكم به في الصدر من الحكم بالصحّة، لأنّ المفروض فيه بقرينة الشقّ الآخر الذي جعله بديل هذا أعني قوله: وإذا أنت نظرت إرادة صورة عدم الفحص والنظر، وقد قلنا: إنّه يجب الإعادة مع ذلك في الجهل المستمرّ إلى آخر الصلاة أيضاً، فيكون هذا مقيّداً لإطلاق الصدر ويكون محصّل المراد المحكم بصحّة الصلاة مع الجهل بالنجاسة إلى أثناء الصلاة إذا كان مسبوقاً بالفحص والنظر مع الالتفات إليه قبل الصلاة، ثمّ إن أمكن إلقاء ذلك الثوب فهو، وإن لم يمكن فإن كان النجاسة من الدم المعفوّ عنه فهو أيضاً، وإن لم يكن الإلقاء ولا كان النجاسة الدم المذكور وبحسب الغالب يتعذّر الاستبدال والغسل بدون المنافي أيضاً تعيّن حينئذٍ بطلان الصلاة، وهذا هو المفتى به عند الأصحاب.

نعم يبقى معارضة الرواية مع صحيحة زرارة الناصّة بأنّ النجاسة السابقة بواقعيّتها مضرّة بالصلاة، وقد عرفت نصوصيّة هذه الرواية بعدم الإضرار إذا كانت مجهولة، والله العالم بحقائق الأُمور وإليه المرجع في المعسور والميسور.

المقام الثالث ـ في حكم من صلّى في النجاسة نسياناً:

وقد اختلفت في ذلك الأخبار، وبذلك اختلفت كلمة العلماء والأخيار، فمنهم من قال بالإعادة وقتاً وخارجاً وهم المشهور، ومنهم من قال بعدمها مطلقاً،

وفصّل ثالث بين الوقت وخارجه بالإعادة في الأوّل وعدمها في الثاني، وذهب رابع إلى الحكم باستحباب الإعادة.

والأولى التيمّن أوّلاً بذكر أخبار المسألة فنقول وعلى الله التوكّل:

منها: صحيحة زرارة «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله»[1].

ومنها: حسنة محمّد بن مسلم الواردة في الدم حيث «قال عليه السلام: وإن كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار درهم فضيّعت غسله وصلّيت فيه صلوات كثيرة فأعد ما صلّيت فيه»[2].

ومنها: رواية أبي بصير في الدم أيضاً «قال عليه السلام: وإن علم قبل أن يصلّي ونسي فعليه الإعادة»[3].

ومنها: رواية سماعة عن «الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّي؟ قال عليه السلام: يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبةً لنسيانه»[4].

ومنها: صحيحة الجعفي في الدم أيضاً «قال عليه السلام: وإن كان أكثر من قدر درهم وكان رآه ولم يغسله حتّى يصلّي فليعد صلاته»[5].

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٥) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ومنها: رواية جميل بن درّاج في الدم أيضاً «قال عليه السلام: وإن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس ما لم يكن مجتمعاً قدر درهم»[١].

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور في نقط الدم يعلم به، ثمّ ينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثمّ تذكّر بعدما صلّى، أيعيد صلاته؟ «قال عليه السلام: يغسله ولا يعيد صلاته، إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد صلاته»[٢].

ومنها: رواية ابن مسكان «قال: بعثت بمسألة إلى الصادق عليه السلام مع إبراهيم ابن ميمون قلت: إسأله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلّي فيه، ثمّ تذكّر أنّه لم يغسله؟ قال عليه السلام: يغسله ويعيد صلاته»[٣].

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن رجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتّى إذا كان من الغد، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان رآه ولم يغسله فليقضِ جميع ما فاته على قدر ما كان يصلّي، ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلّى فليعتدّ بتلك الصلاة»[٤].

هذه هي الأخبار الظاهرة في وجوب الإعادة وقتاً وخارجاً.

وأمّا ما ظاهره نفيها وقتاً وخارجاً فرواية واحدة هي صحيحة العلاء عن الصادق عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجّسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثمّ تذكّر أنّه لم يكن غسله، أيعيد الصلاة؟ قال عليه السلام: لا يعيد،

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

قد مضت الصلاة وكتبت له »[1].

وظاهرها بقرينة قوله عليه السلام : قد مضت الصلاة وكتبت له، عدم القضاء خارج الوقت أيضاً، لعدم تحقّق الفوت في حقّه على ما يستظهر من العبارة المذكورة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ورد في خصوص نسيان الاستنجاء من البول أو الغائط بعض الأخبار الدالّ على عدم إعادة الصلاة إذا ذكر بعد الركوع وإن ورد بعض آخر بوجوب الإعادة، لكن لا يحسن عدّ تلك الأخبار من أدلّة هذه المسألة التي نحن بصددها، إذ من المحتمل اختصاص باب الاستنجاء ببعض الأحكام كما خصّ بطهارة غسالته، فيحتمل حمل الإعادة فيه على الاستحباب، ولا يوجب التعدّي إلى غير ذلك الباب، فاللازم التكلّم في خصوص الأخبار التي ذكرنا الواردة في مطلق الصلاة مع النجاسة أو خصوص الدم نسياناً.

فنقول: قد يجمع بين هذه الأخبار بحمل ما دلّ على الإعادة على الاستحباب، ولا يخفى منافاته مع التعليل في بعضها بأنّ ذلك عقوبة لنسيانه كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه، وقد يجمع بحمل الأُولى على الوقت، والثانية على خارجه، وهو أيضاً لا يستقيم، لصراحة بعض الطائفة الأُولى بإثبات القضاء كما يعلم بمراجعتها.

والذي احتمله شيخنا الأُستاذ العلّامة أدام الله أيّامه أن يحمل الأُولى على صورة حصول التضييع للغسل، والثانية على غيرها.

وتوضيحه أنّ الناسي تارةً يكون ناسياً للموضوع أعني: ملاقاة ثوبه للنجس، أو غسل الثوب الملاقي، وأُخرى يكون ناسياً للحكم، أعني: وجوب

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

غسل الثوب الملاقي، فالتضييع بالنسبة إلى الغسل إنّما يتحقّق في الصورة الأُولى، لأنّه يتساهل في إتيانه ولا يهتمّ به حتّى ينتهي ذلك إلى نسيانه، فيصدق في حقّه أنّه قد ضيّع الغسل.

وأمّا الصورة الثانية فقد ذهل عن خاطره حكم الغسل، فلم يصدر منه بالنسبة إلى الغسل تفريط وتضييع، لأنّه فرع الالتفات إلى حكمه، نعم إنّما يصدق التضييع في الحكم، لعدم تحفّظه له، ولكن الرواية علّقت الإعادة على تضييع الغسل، ويؤيّده التعليل بالاهتمام بالشيء إذا كان في ثوبه، هذا.

ولكن فيه أنّ صحيحة العلا المتضمّنة لنفي الإعادة يكون مفروض السائل فيها نسيان الغسل لا نسيان حكمه، فهذا الجمع أيضاً لا مساغ له، والله العالم.

فرع: لو علم بالنجاسة المعلوم سبقها في أثناء الصلاة وضاق الوقت عن الإزالة والاستئناف ولم يمكن التبديل أو التطهير مع عدم إبطال الصلاة فهل يجب عليه الاستمرار في هذه الصلاة أو قطعها والإزالة ثمّ القضاء؟ قال شيخنا الأُستاذ دام ظلّه: الحقّ بناء المسألة على القولين المتقدّمين في الجهل بالنجاسة الزائل في الأثناء.

فإن قلنا بصحّة الصلاة إلى هذا الحال كما هو مفاد حسنة ابن مسلم المتقدّمة فالمسألة من جزئيّات دوران الأمر بين أصل الستر وطهارة الساتر، فمن قال هناك بأنّه يصلّي في النجس ولو لم يكن مضطرّاً لبرد ونحوه إلى اللبس قال بالإتمام ها هنا أيضاً مع النجس، ومن قال هناك بتعيّن إلقاء الثوب والصلاة عارياً إلّا أن يكون ضرورة من برد ونحوه فيصلّي في النجس يقول به ها هنا

وإن قلنا بالفساد كما هو مفاد صحيحة زرارة المتقدّمة فقد يقال بأنّ إطلاق صحيحة زرارة الدالّ على بطلان ما مضى حاكم بذلك في هذا الفرض أيضاً.

ويورد عليه بأنّ الإطلاق حيثي غير ناظر إلى أصل تشريع الشرطيّة في حال الجهل الزائل في الأثناء، لا بالنسبة إلى حال مزاحمته مع شرطيّة الوقت، فإنّ الأمر حينئذٍ دائر بين حفظ شرطيّة الوقت وإلقاء شرطيّة الطهارة والعكس، ومن المعلوم ضرورة تعيّن الأوّل.

والحقّ أن يقال: إنّ إطلاق صحيحة زرارة وإن كان حيثيّاً غير ناظر إلى حال التزاحم، لكن إنّما يصحّ الدوران إذا فرض أنّ هذا المصلّي من أوّل دخوله في الصلاة كان في علم الله أمره مردّداً بين تحصيل الطهارة أو إحراز الوقت.

وأمّا إذا فرض كونه من أوّل الأمر قادراً على الجمع ودخل في الصلاة بزعم الطهارة وحكمت الصحيحة عليه بإطلاقها بالفساد فالتزاحم المتحقّق بالنسبة إلى تتمّة هذه الصلاة المحكومة بالفساد من أوّلها في علم الله لا ينفع شيئاً، لأنّ الصلاة الفاسدة من أصلها لا يصير صحيحة بعد الفساد.

وأمّا فسادها من أصلها فلإطلاق الصحيحة من غير مزاحم، وأمّا عدم صيرورة التزاحم الطارئ في أثناء الصلاة الفاسدة موجباً لصحّتها، فمن الواضحات التي لا يعتريها ريب، فلا محيص بناءً على القول المذكور من الحكم بالإزالة ثمّ القضاء كما كان المتعيّن على القول الأوّل الاستمرار على الصلاة إمّا عارياً وإمّا مع النجس على الخلاف المقرّر في محلّه.

انحصار الساتر في النجس

وحيث جرى البحث عن مسألة انحصار الساتر في النجس فلا بأس بالإشارة إليها.

فنقول وعلى الله التوكّل: قد اختلفت كلمة الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم فيها، فالمشهور على ما نسب إليهم إلى عدم العفو ووجوب الصلاة عارياً، إلّا أن يضطرّ إلى لبسه، فيجوز للضرورة، وآخرون إلى العفو مطلقاً وأنّ المصلّي مخيّر بين الصلاة فيه والصلاة عارياً.

والمنشأ لهذا الاختلاف اختلاف الأخبار، ونحن نتيمّن أوّلاً بذكر الأخبار، ثمّ نتبعه بما يقتضيه القواعد، ثمّ بما يقتضيه تلك الأخبار على حسب ما يساعدنا التوفيق إن شاء الله تعالى، وبالله الاستعانة ومنه الهداية إلى سواء السبيل فنقول:

أمّا أخبار عدم العفو وتعيين الصلاة عارياً فالذي وصل إلينا روايتان:

إحداهما: رواية سماعة «قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض ليس عليه إلّا ثوب واحد أجنب فيه وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يتيمّم ويصلّي عرياناً قاعداً ويؤمي»[1]. هكذا في الكافي والتهذيب.

وفي الاستبصار: «ويصلّي عرياناً قائماً ويؤمي إيماءً»[2].

والأُخرى: رواية محمّد بن عليّ الحلبي عن الصادق عليه السلام في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلّا ثوب واحد، فأصاب ثوبه مني؟ «قال عليه السلام: يتيمّم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعاً ويصلّي ويؤمي إيماءً»[3].

وأمّا أخبار العفو مطلقاً فعدّة أخبار كلّها صحاح.

منها: صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) المصدر، الحديث ٣، والاستبصار ١: ١٦٨ / ٥٨٢.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

رجل عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه، يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً ؟ فقال عليه السلام : إن وجد ماءً غسله، وإن لم يجد ماءً صلّى فيه ولم يصلّ عرياناً »[١].

ومنها : صحيحة محمّد بن علي الحلبي برواية الصدوق « سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله ؟ قال عليه السلام : يصلّي فيه »[٢].

ومنها : صحيحة محمّد الحلبي عنه عليه السلام سأله عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره « قال عليه السلام : يصلّي فيه، فإذا وجد الماء غسله »[٣].

ومنها : صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام « قال : سألته عن الرجل يجنب في ثوب وليس معه غيره، ولا يقدر على غسله ؟ قال عليه السلام : يصلّي فيه »[٤].

ومنها : موثّقة عمّار الساباطي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن رجل ليس معه إلّا ثوب ولا يحلّ الصلاة فيه وليس يجد ماءً يغسله، كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : يتيمّم ويصلّي، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة »[٥].

ومنها : صحيحة الحلبي « قال : سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب في

---

(١) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٤) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٥) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

ثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السلام: يصلّي فيه إذا اضطرّ إليه»[1].

بناءً على كون المراد من الاضطرار ما حصل له بملاحظة تكليف الستر الصلاتي وانحصار الساتر به على أبعد الوجهين، وأمّا على الوجه الآخر وهو كونه تقييداً في مفروض سؤال السائل لا تكراراً لما فرضه فالخبر يكون من أدلّة عدم العفو، إذ العفو مع الضرورة من برد ونحوه ممّا لا خلاف فيه، فهذه هي الأخبار التي وصلت إلينا من الطرفين.

مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين الصلاة بلا ستر أو بلا طهارة

أمّا مقتضى القواعد مع قطع النظر عن النصوص الخاصّة فيختلف على حسب اختلاف المباني في تحديد الستر الصلاتي وفي جعل الطهارة قيداً للستر على ما احتمله بعض، أو الصلاة في عرض الستر.

توضيح المقام أنّه قد تكرّر في الأبحاث السابقة أنّ الخطابات اللفظيّة إذا لم يقيّد بالقدرة على متعلّقاتها فإطلاق المادّة يقتضي المطلوبيّة المطلقة حتّى في صورة العجز، كما لو عجز عن إنقاذ الغريقين جمعاً، فإنّه يستفاد من إطلاق المادّة في قوله: أنقذ الغريق أنّ هنا مطلوبين للمولى مطلقين، ولا فرق في ذلك بين الخطاب النفسي كالمثال والغيري كما نحن فيه.

فطلوبيّة الستر للصلاة أو طهارة اللباس كذلك ثابتتان حتّى عند العجز عن

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

الجمع بينهما، بمعنى أنّه إذا فرض عدم سقوط المركّب الصلاتي عنّا بمجرّد العجز عن بعض ما اعتبر فيه كما هو قضيّة أنّ الصلاة لا تترك بحال، فتى دار الأمر بين الصلاة بلا ستر أو بلا طهارة فالحال كما إذا دار بين إنقاذ الغريقين من كون مقتضى إطلاق دليل شرطيّة الستر مطلوبيّته حتّى في هذا الحال.

وكذا إطلاق دليل شرطيّة الطهارة أو مانعيّة النجاسة، فإن علمنا بمساواتهما في الملاك المقتضي لاعتبارهما نقطع بأنّ الحكم هو التخيير، كما أنّه لو قطعنا بأنّ أحدهما المعيّن هو الأهمّ كان اللازم هو تعيين ذلك الأهمّ، ولو قطعنا بأهميّة أحدهما لا بعينه يجب الجمع بينهما بمقتضى العلم الإجمالي بتعيين ما كان هو الأهمّ واقعاً الذي فرض تردّده بين الأمرين، فيصلّي تارة بلا ستر، وأُخرى مع الثوب النجس، ولو لم يعلم أصل الأهميّة بأن احتمل المساواة والتفاضل فلا محيص عن التخيير.

لا يقال: بل المتعيّن هو اختيار الصلاة مع النجس، وذلك لمحفوظيّة الركوع والسجود اللذين علم من الشرع ركنيّتهما للصلاة مع الصلاة فيه، بخلاف ما لو صلّى عرياناً، فإنّه يؤمي لهما إمّا قائماً، وإمّا قاعداً إيماءً، فالأمر دائر بين حفظ الستر والركوع والسجود وإلغاء الطهارة، وبين حفظ الأخير وإلغاء جميع تلك الثلاثة، ومن المعلوم أهميّة الأخير.

لأنّا نقول: قد ورد في الأدلّة اللفظيّة أنّ العاجز عن الركوع والسجود ينتقل إلى الإيماء بدلاً عنهما، وذلك يوجب تقييد جعل نفس الركوع والسجود بالقادر، وكلّما فرض لنا خطابان أحدهما مقيّد بالقدرة والآخر مطلق فمقتضى القاعدة عند الدوران الأخذ بمقتضى ما هو المطلق، لأنّ مطلوبيّته غير مقيّدة بالفرض، وذلك يوجب إيجابه على المكلّف، لعدم المزاحم له في رتبته، إذ المطلوب الآخر مقيّد بعدم العجز، فإذا تحقّق الإيجاب حصل العجز بالنسبة إلى المطلوب الآخر، فيكون هذا

المطلق وارداً على ذلك المقيّد، فيبقى المزاحمة في مسألتنا بين دليلي الستر والطهارة.

نعم هذا كلّه مبنيّ على كون الستر المعتبر للصلاة أمراً غير حاصل بمثل وضع اليد، كما هو المقصود في باب الستر عن النظر، وكذا مبنيّ على كون الطهارة شرطاً للصلاة في عرض الطهارة، لا للستر، لوضوح أنّه مع كون الستر هنا مثله في باب الستر عن النظر يكون الجمع ممكناً، فيصلّي عرياناً مع ستر قضيبه باليد، والمفروض مستوريّة الدبر بالإليتين.

فيبقى مانعيّة النجاسة للصلاة بحالها بلا مزاحم أصلاً، إلّا الركوع والسجود اللذين عرفت حالها، كما أنّه مع كون الطهارة شرطاً للساتر تعيّن أيضاً الصلاة عرياناً، لعدم التمكّن من الستر المعتبر مطلقاً حتّى مع الصلاة في الثوب المذكور، فيبقى مقتضى مانعيّة النجاسة أيضاً بحالها كالصورة المتقدّمة.

فعلم أنّ مقتضى القاعدة بناءً على ما هو الحقّ من اختلاف معنى الستر في البابين وعدم كون الطهارة إلّا قيداً للصلاة هو التخيير بين الصلاة مع النجس والصلاة عارياً، حيث لم يعلم الأهمّيّة أصلاً، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ هو التخيير، كما أنّه على الاحتمالين الآخرين تعيّن الصلاة عرياناً إمّا مع تحفّظ العورتين باليد والإليتين، وإمّا بدونه، هذا مقتضى القاعدة.

وأمّا مقتضى النصوص الخاصّة المتقدّمة فاعلم أنّه قد يقال في مقام الجمع بحمل الأخبار الدالّة على الصلاة في النجس على حال الاضطرار، بشهادة الصحيحة المقيّدة، كما هو الحال في كلّ مقام ورد مطلقان وورد مقيّد، فإنّ المقيّد شاهد جميع بين ذينك المطلقين.

لكنّ الحقّ خلاف ذلك وعدم جريان الجمع المذكور في المقام، وذلك لأنّ الدليل الناظر إلى إسقاط الشرط أو اعتباره في المأمور به غير ناظر إلّا إلى حيث

اقتضاء ذلك المركّب بحسب ذاته، من غير نظر إلى الجهات الطارئة عليه من الخارج التي منها الاضطرار بالبرد ونحوه، فالأدلّة الدالّة على الصلاة عرياناً ناظرة إلى حيث اقتضاء الصلاة من حيث هي هي وأنّها ساقطة الستر في حال انحصار الساتر بالنجس.

كما أنّ أدلّة الصلاة في النجس ناظرة إلى حفظ شرطيّته في هذا الحال، وفرض حصول الاضطرار إلى اللبس لحفظ النفس أمر خارج عن مدلول كليهما، لأنّه من العناوين الثانويّة الغير الراجعة إلى جهة الصلاتيّة، ومعلوم أنّ دليل الاشتراط أو عدمه في كلّ مقام ليس له إطلاق بالنسبة إلى حصول الاضطرار، بل يعمل فيه على طبق القاعدة الدالّة على حكم هذا العنوان الثانوي.

وعلى هذا فصحيحة الحلبي المشتملة على الصلاة في النجس مقيّداً بحال الاضطرار مضافاً إلى عدم صلاحيّتها لصيرورتها شاهد جمع تكون من أدلّة الصلاة عرياناً، فإنّ مقتضى هذا التقييد أنّه لولا عروض هذا العنوان الثانوي كان شرطيّة الستر ملغاة ومانعيّة النجاسة محفوظة بحسب طبع الصلاة، فيوجد في أدلّة هذا القول أيضاً رواية صحيحة ويدفع ما قيل من انحصار أدلّته بغير الصحاح.

فتلخّص أنّ هنا طائفتين متعارضتين، مقتضى إحداهما إلغاء شرطيّة الستر ومقتضى الأُخرى حفظها.

بقي هنا جمع آخر وهو القول بالتخيير جمعاً بين مفاد كليهما، وليس هذا تخييراً بين الوجود والعدم، ولا بين الأقلّ والأكثر، أمّا الأوّل فلأنّ ترك الصلاة رأساً شقّ ثالث، وأمّا الثاني فلأنّ أحد الطرفين هو الصلاة عرياناً بالتقييد بالعريانيّة، والآخر هو الصلاة في النجس بالتقييد به.

وبعبارةٍ أُخرى: طرفا التخيير هما الطرفان اللذان فرضنا دوران الأمر بينهما

حسب القاعدة الأوّليّة، غاية الأمر نحن لم نعلم بمساواة الملاكين، ولا بعدم مساواتهما، فدلّنا الشرع بواسطة هذه الأخبار على المساواة، فأحد الطرفين هو الصلاة المرعي فيها وجود الستر، والأُخرى الصلاة المرعيّ فيها عدم النجاسة.

ولا يرد على هذا الجمع أنّه طرح لظاهر كلا الخبرين وخصوصاً مع اشتمال بعض أخبار الصلاة في النجس على النهي عن الصلاة عرياناً، وذلك لأنّه وإن كان طرحاً لظاهر كليهما، إلّا أنّه بواسطة نصّ الآخر، ومن أحد الطرق العرفيّة للجمع هو طرح ظاهر دليل بنصّ الآخر، وهذا أيضاً من هذا القبيل، إذ كلّ من الطرفين نصّ في الرخصة وظاهر في الوجوب التعييني، فيؤخذ بنصّ كلّ منهما ويطرح الظاهر في كلّ منهما.

وأمّا النهي عن الصلاة عرياناً فغايته الظهور في الحرمة، لكن مقتضى جمعه مع النصّ في الرخصة حمله على الكراهة، فيصير المحصّل أنّ المكلّف مخيّر بين الأمرين، لكنّ الأفضل له الصلاة في النجس، لا عرياناً، كما اختاره بعض العلماء رضوان الله عليهم.

وإن أبيت عن كون هذا جمعاً مقبولاً عرفيّاً فلا محيص عن التعارض، ولا مرجّح بعدما عرفت من وجود الصحيح في كليهما، وهو وإن تعدّد في أحد الطرفين واتّحد في الآخر، لكن الآخر معتضد بالشهرة الفتوائيّة، فالإنصاف تكافؤهما سنداً، فيكون المرجع هو التخيير الظاهري.

بقي الكلام في ما تقدّم في ذيل موثّقة عمّار من الحكم بالإعادة بعد حكمه بالصلاة في النجس.

وأوجه وجه لهذا الكلام حمله على كون ذلك من أجل انكشاف فساد التيمّم، لانكشاف عدم موضوعه وهو الفقدان المستوعب لمجموع الوقت، فإنّ مفروض

السؤال أمران: انحصار الثوب في النجس، وعدم وجدان الماء، فأجاب عليه السلام بالتيمّم والصلاة مع ذلك الثوب النجس، ثمّ قال عليه السلام: فإذا أصاب ماءً غَسَلهُ وأعاد الصلاة، فهذا الكلام راجع إلى تيمّمه، يعني لو فرض انكشاف خطأ خياله حيث كان مأيوساً من وجدان الماء في كلّ الوقت فوجده في أثنائه يجب عليه غسل ثوبه ثمّ إعادة صلاته، لأنّه تبيّن عدم كونه فاقداً في تمام الوقت، فلم يكن موضوعاً للتيمّم، فوقعت صلاته بلا طهور، فوجب إعادتها.

فإن قلت: ليس في الكلام دلالة على وجدانه في أثناء الوقت، فلأيّ وجه يحمل الكلام عليه؟

قلت: لدلالة لفظ الإعادة على بقاء الوقت.

فإن قلت: المناسب أن يقول: توضّأ أو اغتسل وصلّى، لا كما قال عليه السلام: غسله وصلّى.

قلت: لعلّه للإيكال على وضوحه وأنّ مصيب الماء يشترط صلاته بالطهارة المائيّة.

مسألة

الصلاة في مكان المغصوب جهلاً

لو صلّى في المكان المغصوب جاهلاً، فتارةً يكون جهلاً معذوراً فيه، وأُخرى غيره.

فإن كان الأوّل فهل يمكن تصحيح العبادة بناءً على القول بعدم كفاية تعدّد الجهة في رفع غائلة الاجتماع أو لا؟

وليعلم أوّلاً أنّ هذا البحث إنّما يبتني على أنّ القرب المائز بين العبادة وغيرها ليس مجرّد قصده، وبعبارة أُخرى: ما يعبّر عنه تارةً بالحسن الفاعلي، وأُخرى بالقرب الانقيادي، بل هو عبارة عن القرب الواقعي، لا بمعنى كون العبد مندرجاً في زمرة الملائكة المقرّبين حتّى يستشكل في صحّة صلواتنا، بل بمعنى كون الفاعل غير مساوٍ مع التارك في نظر المولى.

وجه الابتناء أنّه من الواضح إمكان وقوع الصلاة المذكورة عبادة حتّى على الامتناع بمحض تحقّق القصد المذكور ولو من الغافل والناسي، فالإشكال إنّما هو في أنّه كيف يمكن حصول القرب بما هو في كمال المبغوضيّة على ما هو الفرض من غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر، والغفلة والنسيان وأمثالها إنّما يفيد في رفع العصيان والمعذوريّة من العقاب، وأمّا القرب واستحقاق الثواب فحاشا.

ومحصّل الجواب أمّا في موارد العذر العقلي منفكّاً عن الرخصة الشرعيّة كالغفلة والنسيان الحكميين الغير الناشئين عن المسامحة في التحفّظ فهو أنّا قد اخترنا كفاية الملاك في تحقّق القرب، ولا يلزم وجود الأمر.

وحينئذٍ نقول: الأمر وإن فرض انتفائه، لكنّ الملاك على حاله، كما في سائر الأفراد بلا منقصة، وإنّما جامعه ملاك المبغوضيّة، وإذا فرضنا سقوطه عن التأثير في تحطيط رتبة العبد عند المولى كما هو المفروض من كونه معذوراً غير معاقب ولا مبعّد عن ساحته، فلا جرم يؤثّر مؤثّر القرب أثره.

بل نقول: إذا تحقّق القرب فلا مانع من وجود الأمر في هذه الرتبة المتأخّرة عن النهي الواقعي، وغائلة التضادّ مدفوعة بما دفعنا به غائلة التضادّ في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأمّا في موارد الانضمام إلى الرخصة الشرعيّة كما في مورد اليد أو البيّنة أو الاستصحاب فالأمر سهل، فإنّه كما تصوّرنا اجتماع الرخصة مع النهي فلا بدّ أن نتصوّر إمكان اجتماع الأمر معه أيضاً.

ومن هنا يظهر أنّه ولو قلنا باحتياج العبادة إلى الأمر وعدم كفاية الجهة يمكن القول بصحّة العبادة وتماميّة القرب المعتبر فيه واقعاً.

ويظهر أيضاً عدم الحاجة إلى التمسّك بذيل لا تعاد، لأنّه فرع الإخلال بقيد القرب، والمفروض تحقّقه حقيقة.

نعم إنّما يجيء التكلّم في إمكان التمسّك به في الجهل الغير المعذور فيه كالجهل بالحكم تقصيراً، وكذا نسيانه كذلك.

فنقول وعلى الله التوكّل: إن أمكن القول بحصول القرب مع العلم والعمد فلا حاجة في الصورتين المذكورتين أيضاً إلى التمسّك بالحديث المذكور، ووجه

الإمكان على ما قرّر في محلّه أحد الأمرين على سبيل المانعيّة الحقيقيّة.

إمّا القول بأنّ أجزاء الصلاة هي نتائج الأفعال لا نفسها، فالأفعال مقدّمات ومطلوبات مقدّميّة، ولا مانع من التوصّل إلى العبادة بالمقدّمة المحرّمة، ولا يضرّ ذلك بحصول القرب المعتبر.

وإمّا القول بأنّ الأفعال وإن كانت هي بأنفسها أجزاءً، ولكن يمكن تصدير اجتماع الأمر والنهي طوليين، كما في اجتماع الأمرين في مبحث الضدّ ولو قلنا بامتناع ذلك عرضيّاً، وليس استحالة الاجتماع ها هنا بأزيد محذوراً منها في مبحث طلب الضدّين، فكما صحّحنا هناك اجتماع الطلبين بنحو الترتّب والطوليّة يمكن هنا أيضاً كذلك، بأن يقال: إنّ النهي تعلّق بمطلق الأكوان والحركات في الدار الغصبيّة على وجه الإطلاق، والأمر تعلّق بالكون المقيّد بالأفعال الصلاتيّة على نحو الاشتراط بعصيان ذلك النهي.

فإن قلت: هذا ترتّب في الموضوع الواحد وهو محال وإن تصوّرناه في الموضوعين، فإنّ الأمر لم يتعلّق بالخصوصيّة فقط، بل بالمقيّد الذي هو مركّب من الذات والتخصّص، فيلزم اجتماع الحبّ والبغض والإرادة والكراهة في الذات، وهو محال ولو على نحو الترتّب.

ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال: لا تشرب الخمر، وعلى تقدير العصيان إشرب، فكذا الحال في المطلق والمقيّد، فلا يقال: لا تجيء بالإنسان وعلى تقدير العصيان جيء بالإنسان الأبيض، نعم يصحّ الترتّب بالنسبة إلى الأمر بالتخصّص، وهو خلاف ما نحن فيه وهو الأمر بالمتخصّص.

قلت: أمر القرب والبعد موكول إلى العرف لا العقل، ونحن إذا عرضنا هذين العبدين على العرف أعني: من غصب وصرف كونه في اللهويّات، ومن غصب

وصرف كونه في الصلاة نراهم لا يسوّون بينهما عند المولى، بل يقولون باستحقاق الأوّل وبُعده عن ساحة المولى كالثاني من جهة أصل الكون، ومزيّة الثاني على الأوّل من جهة هذه الحركات الصلاتيّة، وليس القرب إلّا ذلك، ومن المعلوم أنّه ناشٍ من فعل الصلاة، فإذا تحقّق القرب أمكن وجود الأمر أيضاً.

ويشهد لما ذكرنا ملاحظة الحال في التوصّليّات كحرمة مطلق الكون في مكان ومحبوبيّة خياطة الجبّة للمولى، فإنّه وإن كان الأمر توصّليّاً، لكن من الممكن قصد القرب به، فإذا فرضنا اختلاف العبدين في نظر العرف فهذا معنى القرب، والله العالم.

وعلى تقدير الغضّ عن ذلك فهل يمكن في صورة الجهل والنسيان الحكميين التفصيل بين التمسّك لصحّة الصلاة بحديث لا تعاد، بأن يقال باختصاص القرب بحال العلم والالتفات بحرمة الغصب أو في غيرهما يحكم بسقوطه عن الشرطيّة في العبادة.

والحقّ في المقام أن يقال: إنّه إن قلنا بأنّ إباحة المكان شرط شرعي للصلاة، كما ربما يدّعى بملاحظة الإجماع وبعض الأخبار، فلا بأس بالتمسّك بالحديث، كما هو الحال في سائر الأجزاء والشرائط الشرعيّة غير الخمسة المستثناة.

وإن قلنا بعدم ثبوت الإجماع على الاشتراط الشرعي وعدم دلالة بعض الأخبار أو ضعف سنده فالتمسّك بالحديث في غاية الإشكال، لأنّه إن قلنا بانصراف الحديث إلى الخلل في الأجزاء والشرائط المعتبرة في المأمور به، وهذا ليس منها، لأنّه أمر متأخّر عن الأمر، فلا يعقل دخله في موضوعه، فواضح عدم صحّة التمسّك.

وأمّا إن قلنا بعدم الانصراف فالمانع من التمسّك مع فرض العموم في المستثنى منه، ومن المعلوم أنّ القرب من الشرائط الشرعيّة الخارجة عن الخمسة المستثناة،

فمقتضى القاعدة الحكم باختصاص اعتباره في غير الحالة المفروضة ملاحظة التعليل الوارد في ذيل الصحيحة من قوله: إنّ السنّة لا تنقض الفريضة، فإذا كان وجه عدم الإخلال في غير الخمسة كونها سنّة، ووجه الإخلال في الخمسة كونها فريضة يعلم الحال في القرب من جهة هذا التعليل، لوجود هذه العلّة فيه بنحو أتمّ، لأنّه تمام المقصود من الجعل وتمام النظر في أمر العبادة يكون إليه، فإذا كان وجه الإخلال في الخمسة كونها مهتمّاً بها ففي الأهمّ يتحقّق الإخلال بطريق أولى، فيدخل في عموم التعليل.

مسألة

لو أخلّ ببعض الأُمور المعتبرة في الركوع أو السجود كوضع المساجد السبعة، أو كون المسجد من الأرض أو نباتها، أو الانحناء في السجود إلى ما لا يزيد عن لبنة، وفي الركوع إلى أن تصل اليد إلى الركبة، فهل هو داخل في المستثنى أو المستثنى منه.

وبعبارةٍ أُخرى: هل المراد بالركوع والسجود الواقعين في المستثنى جنسهما الشامل لفاقد القيد المعتبر، أو أنّ المراد خصوص المقيّد المعتبر منهما في الصلاة، أو يفصّل بين القيود، فما كان في نظر الشارع تحديداً لمفهومها نظير تحديد مفهوم السفر شرعاً بالمسافة، وتحديد الكثير والقليل في الماء بالكرّ وما دونه كان داخلاً في المستثنى، وما كان خارجاً عن حدّ المفهوم شرعاً وعرفاً وقيد للمطلوبيّة فهو داخل في المستثنى منه، وجوه أوجهها الوسط، ويشهد له أنّ نسيان السجدة الواحدة غير مضرّ، مع أنّه لو أُريد الجنس كان مضرّاً.

وليعلم أنّ محلّ الكلام هو القيود التي أُحرز كونها قيوداً للركوع والسجود، وأمّا ما كان معتبراً في الصلاة في عرض الركوع والسجود، غاية الأمر صارا ظرفين لوقوعه فلا إشكال في كونه داخلاً في المستثنى منه.

ولو شكّ في قيد أنّه من أيّ القسمين أعني أنّه معتبر في الصلاة حتّى يكون داخلاً في المستثنى منه أو للركوع والسجود حتّى يكون داخلاً في المستثنى فهل الأصل فيه البراءة أو الاحتياط؛ إذ لا إشكال في سقوط عموم لا تعاد، لكونه شبهة مصداقيّة كما هو واضح.

مقتضى القاعدة أن ينظر إلى دليل إثبات ذلك القيد الذي فرض إجماله من جهة إرجاعه إلى أيّ الأمرين هل له إطلاق ناظر إلى الأحوال بمعنى أنّه يثبت القيديّة حتّى بالنسبة إلى حالتي السهو والنسيان ويسمّى بإطلاق المادّة، أو أنّ القدر المتيقّن منه حال الذكر والالتفات، فإن كان الثاني فالمسألة من صغريات مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والمختار فيها البراءة، وإن كان الأوّل فالمرجع إطلاق الدليل المذكور.

فإن قلت: لا فرق في عدم جواز التمسّك بين هذا الإطلاق وعموم لا تعاد، فكما أنّ المورد من الشبهة المصداقيّة للثاني فكذا للأوّل كما هو الحال في: أكرم العلماء ودليل: لا تكرم الفسّاق من العلماء بالنسبة إلى الزيد المشكوك الفسق، فإنّه شبهة موضوعيّة للثاني، ومصداقيّة للأوّل، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّا نقطع بأنّ دليل القيديّة محكوم لدليل لا تعاد على تقدير الرجوع إلى الصلاة، وغير محكوم على تقدير الرجوع إلى الركوع والسجود، فإذا شككنا بين التقديرين كان شبهة مصداقيّة للمحكوم وموضوعيّة للحاكم كما هو واضح.

قلت: التخصيص تارةً يكون بصرف القطع، وأُخرى يكون بتقطيع العنوان في لسان المتكلّم، والذي يمنع عن الرجوع إلى العامّ هو الشبهة المصداقيّة من الثاني دون الأوّل.

مثلاً لو ورد عامّ بنفوذ الشروط ولكنّا نقطع بأنّ الشرط المخالف لحكم الله

الواقعي غير مراد من هذا العموم فلا مانع من التمسّك عند الشكّ في شرط أنّه من هذا القبيل أو لا، وهذا بخلاف ما لو صار ذلك معنوناً في كلام المتكلّم بعموم أوفوا بالشروط، كأن قال: إلّا أن يكون مخالفاً للكتاب والسنّة.

وجه الفرق أنّه في الثاني قد أحال تشخيص المصداق على عهدة السامع، وفي الأوّل صار نفسه متعهّداً لذلك، وبإطلاق كلامه يستكشف أنّه غير مصداق لذلك المخصّص.

وحينئذٍ نقول: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه قد ورد في دليل أنّ الطمأنينة مثلاً شرط في حال الركوع، ونحن نقطع بواسطة دليل لا تعاد أنّه إن كان قيداً للصلاة كان مرفوعاً عند السهو والنسيان، وإن كان قيداً للركوع كان ثابتاً في جميع الأحوال، فلنا أن نتمسّك بذلك الإطلاق ونستكشف كونه من قبيل الثاني، ولا يضرّ كون منشأ القطع هو الدليل اللفظي بعد عدم وروده بلسان التقييد لذلك المطلق.

ألا ترى أنّه لو ورد دليل مطلق دالّ على وجوب إكرام الزيد، وورد: أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، ثمّ شككنا في أنّ الزيد عالم أو جاهل، وعلى التقديرين عادل أو فاسق فلا يجوز أن يقال: إنّ إطلاق دليل: أكرم زيداً ساقط، لأنّا نقطع بأنّه على تقدير العلم والفسق غير مطلوب الإكرام، وإلّا فاللازم سقوط الإطلاق والعموم في كلّ مقام عن قابليّة التمسّك، إذ القطع على تقدير حاصل في كلّ مقام بعدم إرادة الخاصّ من ذلك المطلق أو العامّ.

فكما صحّ التمسّك بأكرم زيداً واستكشاف أنّه إمّا جاهل وإمّا عالم عادل، ولا يضرّ العلم على تقدير بصحّة التمسّك، فكذا يصحّ في ما نحن فيه أيضاً التمسّك بقوله عليه السلام: الطمأنينة معتبرة حال الركوع، ولا يضرّ القطع بأنّه على تقدير كونها قيداً للصلاة حال الركوع ساقطة عند السهو والنسيان، والله هو العالم والموفّق.

مسألة

لو علم بترك سجدتين ولم يدرِ أنّهما من ركعة أو ركعتين، فللمسألة صور أربع:

الأُولى: أن يكون ذلك بعد تسليمه.

والثانية: أن يكون في الأثناء، لكن مع مضيّ محلّ التدارك على جميع التقادير كما لو دخل في ركوع الركعة الثالثة.

والثالثة: هذه الصورة، لكن مع بقاء محلّ التدارك على بعضها وعدم بقاء المحلّ المعتبر في قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الكلّ، كما إذا قام إلى الركعة الثالثة ولمّا يركع.

والرابعة: هذه الصورة، لكن مع بقاء المحلّ المذكور بالنسبة إلى بعض المحتملات، كما لو حدث له الشكّ المفروض قبل قيامه إلى الثالثة وقبل التشهّد.

أمّا الصورة الأُولى: فهو قاطع بأحد التكليفين إجمالاً، إمّا إعادة الصلاة على تقدير تحقّق تركها من ركعة واحدة، وإمّا قضاء السجدتين مع سجدتي السهو لكلّ منهما على تقدير تركهما متفرّقين، ومقتضى هذا وإن كان هو الاحتياط، لكنّ الأصلّ

الشرعي المثبت جارٍ في أحد الطرفين، والنافي في الآخر، فإنّ أصالة بقاء الاشتغال بتكليف صلّ وعدم سقوطه بالامتثال مثبتة للإعادة، وأصالة البراءة عن التكليف بالقضاء وسجدتي السهو نافية لهما، ومن المقرّر في محلّه أنّ الأُصول الظاهريّة في أطراف العلم الإجمالي لو لم يستلزم العمل بها مخالفة عمليّة قطعيّة جارية وأنّه لو جرى في أحد الأطراف أصل مثبت أوجب الانحلال وصيرورة سائر الأطراف في حكم الشبهة البدويّة، وعلى هذا فيجب عليه في الصورة المذكورة إعادة الصلاة فقط.

لا يقال: هذا مع قطع النظر عن الأصل الموضوعي، وإلّا فالأصل يقتضي عدم طروّ المبطل وهو ترك السجدتين من ركعة واحدة، فإنّ هذا أمر حادث، إذ ليس نفس عدم السجدتين الحاصل ولو بعدم أصل الصلاة موجباً للإبطال، بل خصوص ما كان مجتمعاً في ركعة واحدة من الصلاة المفروضة الوجود، ولا شكّ أنّه أمر حادث مسبوق بالعدم، فالأصل عدمه، وبواسطته يثبت صحّة الصلاة، ولا يعارضه أصالة بقاء الاشتغال، لأنّه أصل حكمي وهذا موضوعي كما هو واضح.

لأنّا نقول: نعم ولكن يعارضه أصالة عدم طروّ موجب القضاء، وهو ترك السجدة الواحدة من ركعة فإنّه بملاحظة دخل قيد الوحدة ووقوعه في الصلاة المفروضة التحقّق يكون أيضاً أمراً حادثاً مسبوقاً بالعدم، وقد شكّ في انقلابه إلى الوجود، فالأصل بقاؤه على العدم، ويترتّب عليه عدم وجوب القضاء وسجدتي السهو، كما يرتّب على الأصل المتقدّم عدم وجوب الإعادة، وهذا خلاف العلم الإجمالي بثبوت التكليفين، فيتعارض الأصلان ويتساقطان، فيبقى الأصلان الحكميّان المذكوران جاريين بلا مزاحم وحاكم.

وبمثل هذا يجاب عن تقديم أصالة الصحّة وقاعدة الفراغ المقتضية لصحّة العمل وعدم طروّ المبطل، ولعدم تحقّق ترك الجزء الموجب للقضاء، فإنّهما متعارضتان بالنسبة إلى الأثرين المذكورين، ولا اختصاص لقاعدة الفراغ بخصوص موارد الشكّ في الصحّة والبطلان، بل يعمّ ذلك وما إذا أُحرزت الصحّة وشكّ في أنّه هل ترك سجدة واحدة أو جزءاً آخر حتّى يجب عليه سجدتا السهو أو لا، فكما أنّ مقتضاه الصحّة في الأوّل مقتضاه نفي القضاء والسجدة في الثاني.

وعلى هذا فيتعارض الفردان من القاعدة في المقام، فيبقى الأصلان الحكميّان سليمين عن مزاحمتهما ولو كانا مقدّمين لولا التعارض على الاستصحابات الموجودة في مواردهما لأجل عدم لزوم اللغويّة كما قرّر في محلّه.

فإن قلت: لا يجري الجواب المذكور ها هنا، ووجه ذلك أنّ أصالة الصحّة والفراغ بالنسبة إلى ترك أحد المحتملات وهو ترك السجدتين من ركعة واحدة مقدّمة رتبة بالنسبة إلى نفسها في المحتمل الآخر وهو تركهما متفرّقتين، وذلك لأنّ صحّة الصلاة مأخوذة في جانب الموضوع لحكم وجوب القضاء وسجدتي السهو، فليس مجرّد ترك سجدة واحدة ولو في صلاة باطلة موضوعاً لوجوب القضاء والسجدة، بل في خصوص ما إذا تحقّق في ضمن الصلاة الصحيحة.

وإذن فقاعدة الفراغ الجارية في نفي موجب البطلان مقدّمة رتبة على القاعدة الجارية لنفي موجب القضاء، فلا تعارض بها، بل هي جارية في رتبتها سليمة عن المعارض، وبعد جريانها لا يبقى محلّ لجريان الثاني، كما لا يبقى مجال لأصل البراءة عن القضاء والسجدة، لاستلزام جريان كلّ من هذين المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي، فيتعيّن عليه بمقتضى الاحتياط اللازم الإتيان بالقضاء وسجدة السهو من دون أن يجب عليه إعادة أصل الصلاة.

قلت: فرق بين أن يؤخذ الصحّة في موضوع حكم القضاء والسجدة، وبين أن يكون حكم القضاء والسجدة بترك السجدة الواحدة حكماً حيثيّاً متكفّلاً لتدارك الخلل السهوي من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجهات الأُخر.

نعم هذا الحكم الحيثي إنّما ينفع إذا فرض كون العمل صحيحاً من الجهات الأُخر، فلو فرض عدم صحّته من جهة أُخرى فلا قصور من جهة هذا الحكم الحيثي، بل هو بحيثيّته متحقّق موضوعاً وحكماً، غاية الأمر لا ينتفع به في مقام الأثر الفعلي.

وإذن فالقاعدة بالنسبة إلى كلا الموردين جارية في عرض واحد بلا ترتّب وطوليّة، فيتحقّق التعارض الموجب للتساقط، فيبقى الأصلان المتقدّم إليهما الإشارة جاريين بلا مزاحم، والله العالم.

المبحث الثالث

في الشكّ في الركعات

الشكّ في الركعات

وليعلم أنّ الأصل الأوّلي المتّخذ من الروايات في هذا الباب هو الحكم بالبطلان ولزوم الإعادة إلى أن يعلم من الخارج بالصحّة كما هو في الصور المنصوصة، والحاصل سقوط الاستصحاب والبناء على العدم في الركعة المشكوكة في هذا الباب عن درجة الاعتبار، بل المعتبر إمّا البناء على الأكثر، وإن لم يمكن فالإعادة.

والدليل على هذا المدّعى طائفتان من الأخبار بانضمام إحداهما إلى الأُخرى.

الطائفة الأُولى: ما دلّ على أنّ الركعات العشر من الفرائض الخمس فرض الله، والسبع منها فرض النبيّ ﷺ، وليس في الأُولى وهم، وفسّر الوهم بالسهو، ثمّ فرّع على نفي السهو فيهنّ وجوب الإعادة حتّى يكون على يقين، أو حتّى يشبتهنّ[1].

والطائفة الثانية: ما دلّ على جمع السهو كلّه في كلمتين، وهما البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المحتمل النقصان خارج الصلاة[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة.

فإنّ المتحصّل من انضمام الطائفتين أنّ الاكتفاء بالوجود المحتمل للركعة إنّما هو في الركعات السبع التي هي فرض النبيّ ﷺ، وأمّا في العشر الأُخر فلا محيص فيها عن تحصيل اليقين والإثبات.

ولو كان الاستصحاب والبناء على العدم طريقاً للإحراز لما صحّ تفريع وجوب الإعادة على مجرّد عدم جريان السهو، وهو الاكتفاء بالوجود المشكوك، وحيث فرّع ذلك على مجرّده دلّ على سقوط الاستصحاب عند الشارع.

ودعوى أنّه لا يدلّ إلّا على السقوط في خصوص الركعتين الأُوليين فلا دلالة فيه على البطلان إلّا بالنسبة إلى الصور التي يكون أحد أطراف الشكّ الركعة الثانية، وأمّا الصور الأُخر كالثلاث والخمس بعد الركوع فلا.

مدفوعة بأنّ حيث كون الركعتين الأُوليين فرض الله أوجب مراعاتهما على وجه الإثبات واليقين، وعدم جريان البناء على الأكثر ثمّ عدم جريان ذلك يوجب لزوم الإعادة.

ومنه يستفاد أنّه لو فرض عدم جريان البناء المذكور لأجل عدم إمكانه كما في الشكّ بين الثلاث والخمس بعد الركوع كان الحكم أيضاً هو الإعادة، فكأنّه قيل: عدم جريان دستور البناء على الأكثر علّة للزوم الإعادة في أيّ موضع حصل، وهذا ملازم لعدم كون البناء على الأقلّ ممضىً عند الشارع، فيكون ملغى في جميع الصور، فإن أمكن الإصلاح بالبناء على الأكثر فهو، وإلّا فالبناء على الأقلّ ليس محتملاً، بل المتعيّن هو الحكم بالبطلان كما في الركعتين الأوّلتين.

وكيف كان فيقع الكلام في هذا المبحث في مسائل:

الأُولى

حجّية المظنّة في الركعات

إعلم أنّ المستفاد من أخبار الباب حجّية المظنّة في هذا الباب، بل نسب إلى المشهور حجّيتها في الأفعال أيضاً، ونحن نتكلّم إن شاء الله تعالى في حجّيتها في الركعات ثمّ نتعقّبه بالكلام في الأفعال.

فنقول وعلى الله الاتّكال في كلّ حال: أمّا حجّيتها في الركعات حتّى في الأُوليين فيدلّ عليها الصحيح الآتي، مضافاً إلى النبويّين، أحدهما: «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب وليبنِ عليه»[1].

والثاني: «إذا شكّ أحدكم فليتحرّ»[2].

وإلى ما يستفاد من تعليل الأذكريّة في بعض أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد المحلّ من أنّ نظر الشارع إلى غلبة عدم الغفلة عن العمل والإتيان به على خلاف ما تصوّره الفاعل أوّلاً في ذهنه من الترتيب المقرّر لأجزائه.

توضيح ذلك أنّ حيثيّة التجاوز عن المحلّ يراها العرف غير دخيلة في هذا الملاك، بمعنى أنّه لو لم يتجاوز المحلّ الشرعي، ولكنّه رأى نفسه فارغاً عن الجزء

---

(١) و (٢) سنن النسائي ٣: ٢٨، باب التحرّي، بتفاوت يسير.

الفلاني ومستعدّاً للورود في الجزء المتأخّر، فالملاك المذكور موجود فيه بعينه، وهو غلبة عدم الغفلة عن النقشة الذهنيّة، إذ لو فرض كون الأمر على خلاف ما زعم أعني: كونه غير آتٍ بذلك الجزء، فلا محالة نشأ منه غفلة، وهو الذي يكون على خلاف الغالب.

وهذا ترى أنّه قلّما يتّفق حصول العلم للإنسان بمخالفة ظنّه المذكور للواقع، وهذا المعنى أعني: غلبة عدم الغفلة للإنسان لو فرض أنّه بنفسه وقع تحت الاعتبار الشرعي فلا محالة يكون طريقاً تعبّدياً شرعيّاً.

نعم لو صار سبباً وحكمة لتشريع الحكم في موضوع الشكّ، كما وقع غلبة عدم الانفكاك بين الوجود اللاحق والسابق حكمة لجعل الحكم الأصلي في باب الاستصحاب كان أصلاً تعبّديّاً.

وعلى هذا فلو فرض أنّه بعد تجاوز المحلّ ظنّ بعدم الإتيان فمقتضى الحكم الأصلي البناء على الوجود، ومقتضى الحكم الطريقي البناء على العدم وإن لزم منه الحكم بكون الجزء المتأخّر قد أتى به غفلة، ولا مزاحمة بينهما، لحكومة الثاني على الأوّل.

ولا يخفى أنّ هذا الملاك متساوي النسبة إلى الركعة وغيرها، فإذا رأى من نفسه أنّه واقع في الركعة الكذائيّة فلو كان على خلافه، إمّا بأن كان في ما دونها، أو في ما بعدها كان لا محالة لأجل غفلة منه عن النقشة الذهنيّة التي دخل في العمل بملاحظتها، وهو على خلاف الغالب، وهذا وإن لم يصل إلى حدّ الدلالة، لكنّه لا يخلو عن تأييد.

وبالجملة، يدلّ على المطلب مضافاً إلى ذلك صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام «قال عليه السلام إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء

فأعد الصلاة»[1]، وهذا دليل عامّ لحجّية المظنّة في الركعات جميعاً حتّى في الأُوليين على احتمال، ونصّ فيها بالنسبة إلى خصوص الأُوليين على آخر، سواء في الثنائيّة أم في الثلاثيّة أم في الرباعيّة، لكن لا بدّ من بيان فقه الحديث.

فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ المحتملات فيه بين أربعة:

الأوّل: أن يكون المراد الشكّ في ركعات الصلاة بجميع أقسامه من الصحيح والباطل، فيلزم الحكم بالبطلان حتّى في الصور الصحيحة، فيلزم التخصيص في عمومه بالنسبة إليها، لكنّه تخصيص بعيد، لكثرة الأفراد الصحيحة.

الثاني: أن يراد أنّ الحكم بالإعادة في الأقسام الباطلة مقصور على صورة عدم وقوع الوهم على شيء، وهذا خلاف الظاهر.

الثالث: أن يراد كثرة أطراف الشكّ وتردّدها بين الواحدة والخمس عشرة مثلاً، ويبعّد هذا أنّ الإنسان لا يفهم خروج الشكّ في صلاة الصبح بين الواحدة والاثنتين عن تحت هذه العبارة، وهذا يكشف عن عدم كون المعنى المزبور معناها.

الرابع: أن يراد أنّ كلّ واحد واحد من مراتب العدد من الواحد إلى ما فوقه لم يكن معلوماً للمصلّي، بحيث لا يمكن للمصلّي الحكم بأنّ هذه المرتبة بحدّها كمّ صلاتي، بمعنى أنّها موجودة وغيرها من المراتب المتأخّرة معدومة، بل بين أنّه إمّا يمكنه الحكم بأنّها موجودة دون أنّ غيرها ليست بموجودة، كما في الواحدة، وبين أنّه يمكنه الحكم بأنّ ما فوقها غير موجودة ولا يمكنه الحكم بأنّها موجودة، كما في الخمس عشرة.

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب الخلل، الحديث ١.

وأمّا لو أمكنه الحكم بأنّ الواحدة ليست بحدّ لصلاته وتردّد بين ما فوقها فهو خارج عن العبارة، لأنّ عدم العلم بالحدّ بقول مطلق معناه احتمال انطباق الكمّ الصلاتي على جميع المراتب، وهذا يعلم بنفي انطباقه على مرتبة الواحدة.

فعلى هذا الاحتمال تكون الرواية نصّاً في الشكّ المتعلّق بالأُوليين، فيكون النسبة بينها وبين الروايات الحاكمة بالإعادة في الشكّ في الأُوليين حتّى يستيقن أو حتّى يثبت هو العموم والخصوص المطلقين.

كما أنّه بناءً على الاحتمال الثالث يكون النسبة عموماً وخصوصاً من وجه، لأنّ الرواية على ذلك الاحتمال يشمل الشكّ بين الاثنتين والخمس عشرة وما بينهما، ولا تشمله تلك الروايات، كما أنّها شاملة للشكّ المعتدل الطرفين، ولا تشمله هذه، لكن على هذا أيضاً يتعيّن تقديم هذه، لأجل أنّ لسانه لسان الطريقيّة للمظنّة إلى الواقع، فيكون حاكماً على تلك الروايات الدالّة على لزوم إحراز الأُوليين وإثباتهما، هذا.

ويدلّ على اعتبار المظنّة في خصوص الأخيرتين أخبار خاصّة مذكورة في محالّها، من أراد فليطلبها من مظانّها.

فإن قلت: يمكن المخدشة في دلالة الرواية على اعتبار الظنّ، لأنّ ما يتوهّم دلالته عليه قوله فيها: ولم يقع وهمك على شيء، فلِمَ لا يكون هذا مؤكّداً للفقرة الأُولى، والمقصود به استقرار الشكّ؟ فكأنّه قال: إذا شككت واستقررت على التزلزل.

قلت: مفاد العبارة غير ما ذكرته، فإنّ معنى وقوع الوهم أنّه خرج عن حالة التردّد بين الوجود والعدم، والاستواء بينهما، وصار مائلاً وواقعاً على أحد الطرفين، ثمّ الوقوع يحصل بمجرّد رجحان أحدهما كما في الظنّ.

فإن قلت: لعلّ المراد أنّه إذا لم تدرِ ولم يقع شكّك على مرتبة معيّنة كالثلاث والأربع، أو الاثنتين والثلاث، بل كنت متحيّراً مطلقاً.

قلت: هذا التعبير واقع في روايات أُخر فرض فيها الشكّ بين أطراف معيّنة، ومن المعلوم أنّ المقصود به هناك ما ذكرنا من الوقوع والميل والخروج عن حدّ الاستواء والاعتدال، هذا حاصل الكلام في حجّية المظنّة في الركعات.

حجّية المظنّة في الأقوال والأفعال

وأمّا في الأقوال والأفعال فالذي قوّاه شيخنا الأُستاذ أدام الله فيض أنفاسه القدسيّة علينا وعلى جميع المحصّلين حجّيتها فيها أيضاً، ومحصّل ما قال في مجلس بحثه الشريف في تقريب هذا المرام أنّه إذا عرض على العرف أنّ الشارع المقدّس جعل الظنّ في مجموع الركعة من حيث المجموع حجّة والمفروض أنّه المجموع ليس شيئاً مغايراً لذوات الأجزاء فكيف يفهم التفكيك في حجّيتها بين تمامها وبعضها، إذ معنى التفكيك أنّه إذا كان وجود التمام بطريق الظنّ محرزاً بحيث احتمل احتمالاً موهوماً عدم الكلّ كان الظنّ حجّة، وأمّا إذا ظنّ البعض من أجزاء الركعة وعلم وجود البقيّة وكان وهم العدم أيضاً فيها معدوماً فليس هذا الظنّ بحجّة، مع أنّه بعينه شخص ذلك الظنّ الذي لو كان متعلّقاً بهذا البعض منضمّاً إلى البقيّة لكان حجّة.

والحاصل معنى الحجّية التعبّدية هو الاقتصار على شخص هذا الظنّ وعدم التعدّي إلى مثله ممّا نراه مماثلاً له في غلبة المطابقة للواقع، إذ المعيار غلبة المطابقة بنظر الشارع، وهذا معنى تعبّديّته.

ثمّ بعد عدم التعدّي إلى مثله ربما يكون المورد لأجل المهتمّية مانعاً عن جعل الظنّ فيه حجّة وإن جعل شخص هذا الظنّ في مورد آخر أقلّ اهتماماً منه حجّة، وهذا أيضاً مفقود في المقام، إذ نعلم أنّ الاهتمام بشأن بعض الركعة ليس بأزيد من الاهتمام بكلّها الذي هو عبارة عن هذا البعض مع غيره.

ولا ندّعي أنّ اللفظ قاصر عن إفادة الحجّية إلّا بالنسبة إلى الكلّ ونحن نسريها إلى الأبعاض بالأولويّة حتّى يقال: إنّه مع عدم كونها قطعيّة قياس لا نقول به، بل المدّعى أنّه بعدما أخذنا الظنّ طريقاً إلى الواقع وموجباً لإحراز الواقع عند الشارع يكون محمولاً في كيفيّة الطريقيّة على الطرق العقلائيّة.

فكما أنّ العقلاء في الطرق المعمولة بينهم إذا فرض كون شيء طريقاً عندهم لإحراز مجموع مركّب من خمسة أجزاء مثلاً، فهو طريق إلى كلّ واحد واحد من تلك الخمسة منفرداً، كما يكون طريقاً إليها منضمّة بلا فرق، ولا يدخل في أذهانهم التفكيك في الطريقيّة بين هذين، فكذلك إذا أعطاهم الشارع طريقاً من عنده لإحراز كلّ مركّب من أجزاء، فهم يفهمون منه الطريقيّة إلى أجزاء ذلك الكلّ منفرداً منفرداً أيضاً.

ألا ترى أنّا نثبت اللوازم في باب ظهور الألفاظ وحجّية الخبر والبيّنة، ولو فرض كون المخبر غير مطّلع على الملازمة، بل قاطعاً بعدمها، فكيف يشمله قوله عليه السلام: صدّق العادل، مع أنّ العادل لم يتفوه بالنسبة إلى اللازم المذكور شيء، بل لو سئل عنه ربما يخبر بالعدم، ومع ذلك نقول: يفهم حجّية قوله بالنسبة إلى هذا اللازم أيضاً من قوله: صدّق العادل، وليس وجهه إلّا ما ذكرنا من أنّ العرف بعد أخذ الحجّية الطريقيّة من الشرع يحمله على ما هو المقرّر عندهم في الطرق المعمولة بينهم.

وهذا بخلاف ما إذا علّق الحكم على وصف الشكّ ولو بلسان أنّه عين الواقع كما في الاستصحاب، وكذا على الظنّ بما هو صفة، لا بما هو طريق وله غلبة المطابقة للواقع، فإنّه يجب الاقتصار على المؤدّى بدون التعدّي إلى ما عداه.

ففي ما نحن فيه إن كان النظر إلى ظنّ الركعة بحيث كونه صفة من الصفات لا بجهة طريقيّته وكشفه عن الواقع لما كان لنا حقّ التعدّي إلى أجزاء الركعة، كما أنّ الحكم المتعلّق بشكوك الركعة لا نعدّيه إلى أجزائها، وأمّا بعد ما كان النظر إليه بحيث طريقيّته وكشفه وفرض حصول شخصه من دون تفاوت في أجزاء الركعة والمعلوم قطعاً أنّ حالها في المهتمّية أدون من تمام الركعة فكيف يفهم العرف تفكيك حجّيته بين هذين بالثبوت في الكلّ دون البعض.

نعم لو ورد إثبات الحجّية في البعض لم يفهمها العرف بالنسبة إلى الكلّ، لمكان الاهتمام بشأنه أزيد من البعض، وأمّا مع العكس فلا يفهم التفكيك.

وبالجملة، فالمدّعى الاستفادة من لفظ جعل الحجّية بعنوان الطريقيّة في الكلّ تعميمها بالنسبة إلى الجزء كاستفادة تعميمها بالنسبة إلى لوازم المخبر به، حيث ندّعي استفادته أيضاً من اللفظ، لا أنّه شيء فهمناه من خارج اللفظ بتنقيح المناط.

فإن قلت: فيلزم اعتبار حفظ كلّ من الإمام والمأموم في حقّ الآخر بالنسبة إلى أجزاء الركعة، لاعتباره كذلك بالنسبة إلى نفسها، ولا تقولون به.

قلت: المقدار الحاصل من غلبة المطابقة في حفظ كلّ منهما بالنسبة إلى نفس الركعات غير حاصل في حفظه بالنسبة إلى أجزائها، إذ من المستبعد جدّاً، بل من المقطوع خلافه تأخّر المأموم بمقدار ركعة عن الإمام أو تقدّمه عليه، وليس الحال كذلك في تأخّره عنه بمقدار سجدة مثلاً.

نعم لو فرض القطع بعدم التأخّر والتقدّم حتّى بهذا القدر أيضاً أمكن القول بالحجّيّة بعين البيان المتقدّم.

وحاصل البيان المذكور أنّه كما أنّ وجود الكلّ خارجاً متأخّر رتبة عن وجود جميع أجزائه ومترتّب عليه، ووجود أجزائه مقدّمة لوجوده، كذلك الحال في الكشف والطريقيّة الذي هو الوجود العلمي الحاكي عن الوجود في الخارج، لا بمعنى أنّه في هذاالوجود أيضاً متأخّر رتبة عن الوجود العلمي الطريقي للأجزاء، كيف والحال أنّه قد يكون العلم بالمعلول علّة للعلم بالعلّة، كما في برهان الإنّ، بل بمعنى أنّ الكشف عن الكلّ حيث إنّ مرجعه إلى الكشف عن وجوده لا ينفكّ عن الكشف عن وجود الأجزاء، والكاشف عنه لا يصير كاشفاً عنه إلّا بعد كشفه عن الأجزاء، ولا يعقل التفكيك في اعتباره بين الكشفين، بل الاعتبار أوّلاً يجب أن يشمله بلاحظة الأجزاء، ثمّ بلاحظة الكلّ، كما هو الحال في مرحلة واقع الوجود.

وهنا بعض الأُمور ربما تذكر في مقام تأييد هذا المرام.

أحدها: أنّه إذا فرض حجّيّة الظنّ والاكتفاء به في الركعتين الأُوليين اللتين هما فرض الله تعالى، فلو لم يكتف به في مثل الحمد الذي هو من السنّة لزم أسوئيّة حال فرض الله من السنّة، حيث لا يكتفى في الثاني بالظنّ، بل لا بدّ من تحصيل العلم، بخلاف الأوّل.

وفيه أنّه مضافاً إلى كونه من القياس يكون مخدوشاً، بأنّ ذلك لا يكشف عن الأسوئيّة المذكورة، لأنّ مرجع عدم حجّيّة الظنّ فيه إذا كان لزوم تحصيل العلم كان ما ذكرت حقّاً، ولكن إذا كان مرجعه إلى أنّ الشارع لم يبالِ بحفظ حدّ الأجزاء من عدم زيادتها وعدم نقيصتها كمبالاته بذلك في الركعات، فلهذا حكم بالإتيان

بالأجزاء مع عدم العلم بها في المحلّ وعدم الإتيان مع انقضائه، ولم يبالِ باحتمال الزيادة في الأوّل ولا بالنقيصة في الثاني، بخلاف الركعة، فلهذا جعل الظنّ فيها حجّة مع وجوده، ومع استواء الشكّ جعل قانوناً آخر لحفظ حدّ الركعات عن الزيادة والنقيصة، وهذا ليس ناشئاً عن عدم الاعتناء بالركعة كاعتنائه بالأجزاء، بل الأمر بالعكس.

وثانيها: أنّه لو لم يكن الظنّ في الأفعال حجّة كما في الركعة لزم منه المحذور في بعض الفروع، كما لو تردّد بين الثلاث والأربع وظنّ بالأربع وكان قاطعاً بأنّه لو صلّى أربعاً كان آتياً بالسجدة الثانية، فلا محالة أنّه ظانّ بوجود السجدة الثانية، ومقتضى التفكيك بين الظنّين في الحجّية أنّه يجب عليه البناء على الأربع والإتيان بالسجدة الثانية بمقتضى قاعدة الشكّ في المحلّ، فيلزم القطع بفساد الصلاة، للعلم إجمالاً إمّا بزيادة السجدة المذكورة، وإمّا بنقصان صلاته بركعة.

وفيه أوّلاً: أنّ الأخذ بالظنّ المذكور لازم لا من باب حجّية الظنّ في الأفعال، بل من باب الأخذ بلوازم الطرق وكون الظنّ في الركعة حجّة من باب الطريقيّة.

وثانياً: لا يلزم من حدوث المحذور في بعض الأحيان بواسطة اجتماع مصداقي القاعدتين بطلان إحداهما بحسب الكبرى.

ألا ترى أنّه لو شكّ في الركوع بعدما سجد وشكّ أيضاً في السجدة الثانية، لكن يقطع بأنّه على تقدير الإتيان بالركوع قد أتى بالسجدة الثانية أيضاً فمقتضى قاعدة الشكّ بعد التجاوز بالنسبة إلى الركوع عدم إتيانه، ومقتضى قاعدة الشكّ في المحلّ بالنسبة إلى السجدة الثانية لزوم إتيانها، مع أنّه يقطع بفساد الصلاة حينئذٍ إمّا لفقد الركوع، أو لزيادة السجدة عمداً، وهذا لا يوجب خللاً في إحدى الكبريين

المذكورتين، أعني: قاعدة التجاوز وقاعدة الاستصحاب كما هو واضح، بل لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة أُخرى متكفّلة لحكم تزاحم القاعدتين، وهذا واضح.

وبالجملة، أمر حجّية الظنّ في الأفعال غير محتاج إلى التشبّث بهذه الأُمور الواهية، والعمدة فيه هو الاتّكال على الظهور العرفي والملازمة العرفيّة بين الطريقتين، بحيث لا يفهم العرف من دليل الطريقيّة في الكلّ اقتصارها عليه ولو كان اللفظ غير مشتمل على عموم، بل يلغون هذا القيد ويفهمون من الظهور اللفظي عموم الطريقيّة بالنسبة إلى الأجزاء في شخص ذلك الظنّ، لا ما يخالفه في غلبة المطابقة والكشف عن الواقع، كما مرّ بيانه مفصّلاً، والله العالم.

المسألة الثانية

بيان ما يحصل به الفراغ من الأُوليين

قد عرفت استفاضة الأخبار بأنّ القانون الظاهري المجعول في باب الشكّ في الركعات من الاكتفاء بالركعة الوهميّة والبناء على وجودها في مقام الامتثال ثمّ إتيان النقصان المحتمل من الخارج مختصّ بغير الركعتين الأُوليين اللتين هما فرض الله فلا يكتفى فيهما إلّا بالامتثال القطعي والوجود المثبت الخالي عن الشكّ.

فلا بدّ من التكلّم في بيان ما به يحصل الفراغ من الأُوليين، وهل هو الركوع من الركعة الثانية، أو السجدة الثانية ولو قبل الذكر أو الفراغ من ذكرها قبل الرفع، أو الرفع منها.

فنقول: أجزاء المركّب بحسب عالم التصوّر ينقسم إلى أقسام:

فمنها: ما له دخل في صدق الاسم، بحيث لا يصدق اسم ذلك المركّب بدونه، لا فاسداً ولا صحيحاً.

ومنها: ما له دخل في صحّته وترتّب الأثر المقصود عليه وإن كان الاسم بالمعنى الأعمّ غير متوقّف عليه.

ومنها: ما له دخل في كماله لا في صحّته، وهذا أيضاً تارةً يكون لازم التحصيل، وأُخرى غير لازمة، فالأقسام أربعة.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في عدم صدق اسم الركعة مع فقد الركوع، بل أو إحدى السجدتين، وأمّا بعد تحقّق السجدتين فصدق الركعة حاصل، لكنّها غير صحيحة، لأنّ الذكر له دخل في صحّتها، وأمّا بعد حصول الذكر فصحّة الركعة بمعنى صحّتها الجزئيّة حاصلة، والرفع الذي هو واجب لأجل التشهّد كنفس التشهّد وإن كانا لازمين، إلّا أنّهما موجبان لكمال الركعة.

وإن شئت المثال من الخارج فانظر إلى حال الدار، فإنّ الجدران الأربعة مع بناء بيت كافٍ في صدق الاسم ولو لم تكن قابلة للسكنى، لكن مع عدم القابليّة فاسدة، وبعد حصول شرائط القابليّة يتحقّق الصحّة أيضاً، ثمّ بعد تحقّق الصحّة فالاشتمال على السرداب والحوض من أجزاء الكمال، ولكنّه من اللازم، بخلاف الاشتمال على بعض المحسّنات الأُخر الغير اللازمة فحال التشهّد والرفع المذكورين حال السرداب والحوض بالنسبة إلى الدار.

فكما إذا قيل: من بنى داراً فله كذا، لا يتحقّق صدقه إلّا بعد تحقّق الأجزاء المقوّمة للصدق والمقوّمة للصحّة ولا يتوقّف على تحقّق الأجزاء المقوّمة للكمال.

فكذا في مقامنا إذا قيل: إجزاء القانون الظاهري المجعول لمقام امتثال الركعة في مرحلة الشكّ إنّما هو بعد ما أحرز المصلّي الركعتين الأُوليين، كان المتبادر منه حصول الأجزاء المقوّمة للصدق والمقوّمة للصحّة، دون المقوّمة للكمال، وهو يتمّ بالفراغ من الذكر في السجدة الأخيرة، والله العالم.

المسألة الثالثة

في بيان كيفيّة استفادة القانون الظاهري المجعول للشكّ في الركعات بعد إحراز الأوّلتين من الأخبار.

فاعلم أنّ صور الشكّ في غير الركعتين الأوّلتين ـ التي وقعت محلاً لتعرّض الأخبار وكلمات العلماء الأخيار، وغيرها غير مذكورة في الأخبار، وإنّما قيل بجريان القانون المذكور فيها بواسطة إرجاعها إلى الأُولى ـ منحصرة في خمس:

الشكّ بين الاثنتين والثلاث، والشكّ بين الثلاث والأربع بعد إكمال السجدتين، والشكّ بين الاثنتين والأربع، والشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع، والشكّ بين الأربع والخمس بعد الإكمال.

وأمّا الصور التي قيل بإرجاعها إلى إحدى هذه الخمس فخمس أيضاً، الشكّ بين الثلاث والأربع قبل الإكمال، والشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، والشكّ بين الثلاث والخمس في حال القيام، والشكّ بين الثلاث والأربع والخمس في حال القيام، والشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام، فالمجموع عشر صور.

وأمّا كيفيّة استفادة القانون الظاهري في مجموع هذه الصور فتارة يبحث في استفادته من العمومات المتكفّلة لبيان ذلك القانون، وأُخرى يبحث في استفادته من

النصوص الخاصّة الواردة في واحدة من الصور الخمس الأُولى، فها هنا مقامان.

المقام الأوّل: الحقّ أنّ العمومات الدالّة على أنّه متى شككت في الركعات فابنِ على الأكثر ثمّ تمّم النقص المحتمل خارج الصلاة بعد ضمّها إلى المستفيضة الواردة في أنّ الركعتين الأُوليين لا يجري فيهما الوهم، أعني لا يكتفى بوجودهما الموهوم المحتمل في مقام الامتثال، كما هو مضمون: إبنِ على الأكثر، وإنّما ذلك مخصوص بالأخيرتين اللتين هما فرض النبيّ ﷺ يستفاد منها الحكم بالعلاج المذكور في جميع الصور العشر المذكورة، إلّا في الأربع والخمس بعد الإكمال والخمس والستّ.

بيان ذلك أمّا بالنسبة إلى الصور الأربع الأُولى فواضح، حيث إنّ المصلّي فيها بعدما أحرز الثنتين يشكّ إمّا في وجود الثالثة، وإمّا في وجود الرابعة، وإمّا فيهما بنحو التلازم في الوجود مع عدم احتمال التفكيك، وأمّا فيهما مع احتمال التفكيك وقد فرض دلالة الأخبار المذكورة على أنّ الوهم أعني: البناء على الأكثر والاكتفاء بالوجود المحتمل للركعتين الأخيرتين هو العلاج المجعول في مقام الشكّ، ثمّ إتيان النقصان المحتمل من الخارج، وهذا واضح الانطباق على جميع تلك الصور الأربع.

وأمّا بالنسبة إلى الأربع الأُخرى فحاصل التقريب أنّه بستفاد من تلك العمومات أنّه كلّما حصل للمكلّف الشكّ في عدد الركعات التامّة من صلاته بين الاثنتين والزيادة عنهما، فهو يكتفي بالوجود المحتمل ويعامل معه معاملة المقطوع، ثمّ يأتي لجبر النقص المحتمل بما يحتمل نقصه بعد السلام.

ولا يخفى أنّ الذي يرى نفسه في حال القيام أو في الركوع أو بينه وبين السجود، أو في السجدة الأُولى أو الثانية قبل إتمام الذكر الواجب ويشكّ في أنّ ما بيده ثالثة أو رابعة، فشكّه بالنسبة إلى هذا الذي بيده لا يحسب شكّاً في الركعة

التامّة، بل في نصفها أو ثلثيها ونحو ذلك، ومورد العمومات إنّما هو الشكّ في الركعة التي هي اسم للمجموع من حيث المجموع، فهذا المصلّي لا محالة يكون شكّه بملاحظة الركعة راجعاً إلى الشكّ بين الاثنتين والثلاث كما هو واضح، وقد عرفت أنّ مقتضى العمومات أنّه يبني على أنّ الثالثة الموهومة كالمقطوعة، فيبادر إلى إتمام ما بيده بعنوان الرابعة، ثمّ يأتي بركعة محتملة للنقص بعد السلام.

هذا هو الحال في الشكّ بين الثلاث والأربع قبل الإكمال.

ومنه يظهر الحال في الثلاث الأُخر أعني: الأربع والخمس في حال القيام، والثلاث والخمس كذلك، والثلاث والأربع والخمس كذلك، غاية الأمر أنّه يلزم عليه في هذه الثلاث ـ بعدما بنى على تحقّق الرابعة المحتملة وعامل معها معاملة المقطوعة ـ هدم القيام الذي هو فيه، لأنّ هذا عمل من يقطع بكون القيام السابق ركعة رابعة، فإنّه يهدم ويجلس ويتشهّد ويسلّم، ثمّ بعد ذلك يأتي بجبر النقصان المحتمل كسائر الصور المتقدّمة.

فهذه الأربع الخالية عن النصّ الخاصّ أيضاً يمكن استفادتها، لكن من العمومات بالتقريب الذي عرفت، لا كما قد يتوهّم من أنّ الثلاثة الأخيرة بعد الهدم يرجع الشكّ فيها إلى تلك الصور المنصوصة، فيندرج تحت النصوص الخاصّة بهذه الحيلة، كما لعلّه إليه يشير ما في بعض النصوص من أنّ الفقيه يحتال لأجل صلاته حتّى لا يعيدها.

ولا كما يظهر ارتضاؤه من كلام شيخنا المرتضى قدس سره من استفادة حكمها من العمومات بتقريب آخر، وهو شمول الأكثر الذي أمرت العمومات بالبناء عليه للركعة المحتمل كونها خامسة قبل الركوع، فإنّه يمكن تصحيحها أيضاً بالبناء المذكور، فإنّ أثره هدمها.

وجه عدم المصير إلى الوجهين، أمّا إلى الوجه الأوّل فواضح، لأنّ كلّ عنوان تحقّق للشكّ في أوّل حدوثه هو المعيار، ولا عبرة بما يحدث له باعتبار الوجود البقائي، كما أنّ الشكّ في الجزء قبل الدخول في الجزء المرتّب عليه لا يمكن إدراجه تحت أخبار الشكّ بعد تجاوز المحلّ بالورود في الجزء المتأخّر شاكّاً.

لا يقال: في ذلك المقام الشكّ محفوظ بشخصه، وإنّما تغيّر المحلّ، وأمّا هنا فالشكّ متغيّر بنفسه، لأنّه قبل الهدم شكّ في عددٍ، وبعده يصير شكّاً آخر في عددٍ آخر.

لأنّا نقول: كلّا، بل الوحدة هنا أيضاً محفوظة، فإنّ الشكّ في أيّ مرتبة من العدد تحقّق بالنسبة إلى ركعة، فهو بعينه شكّ في المرتبة النازلة عنها بالنسبة إلى ما سبقها، فالشكّ في العدد النازل بعد هدم القيام ليس شكّاً آخر، بل عين ذلك الشكّ الأوّل، وإنّما تغيّر محلّه، وبعدما كان العبرة بأوّل حدوثه لا بما يحدث له من العنوان في مرحلة بقائه فلا عبرة بالرجوع إلى أحد الشكوك المنصوصة بالحيلة المذكورة.

وأمّا إلى الوجه الثاني[1] فلأنّ الأكثر المأمور بالبناء عليه ليس عامّاً لكلّ أكثر ولو كان مضرّاً بالصحّة كالسادسة أو الخامسة بعد الركوع، كما هو واضح، أو غير مضرّ ولا نافع، وإنّما ينفع بالصحّة هدمها كالخامسة قبل الركوع.

وجهه أنّ النصوص المذكورة تنادي بأنّ الأكثر المذكور شيء يكون البناء عليه ملازماً لاحتمال النقيصة في عدد الركعات، حتّى أنّه احتيج إلى إتيان ركعة الاحتياط لتدارك تلك النقيصة المحتملة، وتكون ركعة الاحتياط دائرة بين الجابريّة للنقصان وكونها نافلة غير مرتبطة بالصلاة، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتحقّق

---

(١) أي عدم المصير إلى الوجه الثاني.

بالنسبة إلى الخامسة قبل الركوع كما هو واضح.

فالمحيص منحصر بما ذكرنا من أنّ هذا القانون غير شامل للقيامات، ولا للقيامات مع الركوعات، وإنّما هو متعرّض لحال الشكّ في الركعات، وإذن فشكّه بالنسبة إلى القيام، أو هو مع الركوع المتلبّس بهما ملغى وغير محكوم بحكم أصلاً، والذي وقع تحت الحكم هو شكّه بالنسبة إلى الركعات التامّة من صلاته هذه، وهي منحصرة في القيامات السابقة، وشكّه بالنسبة إليها فعلاً، وقبل الهدم يكون معنوناً إمّا بالاثنتين والأربع، وإمّا بالثلاث والأربع وإمّا بغيرهما من الأربع المنصوصة، والمستفاد حكمها من العمومات أيضاً.

ومن هنا يظهر الحال بالنسبة إلى الشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام، فإنّه أيضاً مشمول للنصّ الخاصّ الحاكم في من لا يدري أنّه صلّى أربعاً أو خمساً بالتشهّد والتسليم ثمّ سجدتي السهو، لأنّه بالنسبة إلى قياماته السابقة التي هي المسمّاة باسم الركعة التامّة شاكّ بين الأربع والخمس، فيجب عليه بمقتضى ذلك النصّ الخاصّ البناء على كون قيامه المتّصل بهذا القيام رابعاً، فيجب عليه هدم ما بيده ثمّ التشهّد والتسليم وسجدتي السهو، والله العالم.

المقام الثاني: في ذكر النصوص الخاصّة الواردة في الصور الخمس الأُول، فنقول وعلى الله التوكّل:

الشكّ بين الاثنين والثلاث

أمّا الصورة الأُولى: أعني الشكّ بين الاثنتين والثلاث فالمحكيّ عن الذكرى أنّه قال: وأمّا الشكّ بين الاثنتين والثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشكّ

بين الثلاث والأربع، ولم نقف فيه على رواية صريحة، ونقل فيه ابن أبي عقيل تواتر الأخبار، انتهى.

أقول: أمّا الأخبار العامّة فيمكن المناقشة في عمومها للمقام، لإمكان دعوى ظهور مثل قوله عليه السلام: من شكّ في الأوّلتين أعاد حتّى يحفظ، كما في بعض الأخبار، أو حتّى يثبتهما، كما في آخر، في وجوب حفظ الأُوليين على نحو التفصيل، فلا يشمل ما لو وقع إحداهما طرفاً للعلم الإجمالي، فلا يمكنه في مقام عدّ الركعات أن يقول: هذه الركعة بخصوصيّتها ثانية، بل نقول إمّا ثانية وإمّا ثالثة.

لكنّ الذي يسهّل الخطب وجود النصّ المعتبر في الشكّ بين الثنتين والأربع بصحّة الصلاة، ومنه يستكشف كفاية هذا المقدار من الحفظ وتماميّة عموم الأخبار العامّة للمقام.

وأمّا الأخبار الخاصّة فهي بين ما هو ظاهر في البناء على الأقلّ، كرواية سهل ابن اليسع[1]، ورواية زرارة[2]، وما هو ظاهر في البناء على الأكثر بقرينة تعيين فاتحة القرآن، كرواية قرب الإسناد[3]، وما هو ظاهر في وجوب الإعادة، كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن رجل لم يدرِ أركعتين صلّى أم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: يعيد، قلت: أليس يقال: لا تعاد الصلاة فقيه؟ فقال: إنّما ذلك للثلاث والأربع»[4].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

أمّا ما دلّ على البناء على الأقلّ فسيأتي أنّه عدم جواز الاعتماد عليه، لإعراض الأصحاب عنه، ومنافاته لما يستفاد من سائر الأخبار، فيتعيّن حمله على التقيّة إن لم يمكن إرجاعه إلى البناء على الأكثر.

وأمّا ما دلّ على وجوب الإعادة فالظاهر أنّ المراد منه ليس ما يتراءى في بادي الرأي من الحكم في البطلان، كيف ومقتضى ذلك انحصار العلاج بالشكّ بين الثلاث والأربع، بل المراد منه الرخصة، أو الرجحان في الإعادة في غير الشكّ بين الثلاث والأربع حتّى يحصل الامتثال القطعي للأمر بأربع ركعات، ومرجوحيّة ذلك في الشكّ المزبور بالنسبة إلى علاج ما بيده بالبناء على الأكثر.

فمحصّل ما يستفاد من الخبر الشريف أنّه كما يجوز إحراز الأربع بالطريق الظاهري المنصوص عليه في الأخبار العامّة، كذلك يجوز إحرازها بنحو اليقين.

والذي يشهد بصحّة هذا الجمع أنّ الأخبار العامّة سياقها تعليم الطريق لإتمام الصلاة مع الشكّ، وليس مفادها تعيين العمل به، نعم يعيّنه دليل حرمة الإبطال لو كان له عموم يشمل المقام، فالخبر الشريف إنّما ينافي حرمة الإبطال، لا مدلول تلك الأخبار.

لا يقال: الأمر بالإعادة ظاهر في البطلان، بحيث يكون صرفه إلى تجويز القطع ورفع حرمة الإبطال خارجاً عن متفاهم أهل العرف، كما أُشير إليه في بعض المباحث السابقة.

لأنّا نقول: ليس الأمر بالإعادة في مثل المقام ظاهراً في البطلان، إذ لا يتوهّم أحد أن يكون الشكّ بنفسه من المبطلات، فمعناه لا محالة تجويز القطع، لإحراز المصداق القطعي للامتثال، غاية الأمر أنّ له أيضاً إحراز المصداق التعبّدي الذي أشار إليه الأخبار العامّة، لكنّ الإعادة في خصوص الشكّ بين الثلاث والأربع

مرجوحة بالنسبة إلى عمل الشكّ، وراجحة عليه في الشكوك الصحيحة للآخر، والله العالم.

الشكّ بين الثلاث والأربع

وأمّا الصورة الثانية: أعني الشكّ بين الثلاث والأربع، فتارةً يكون عروضه بعد الفراغ من الركعة، وأُخرى في أثناء التلبّس بها، ولا يخفى انحصار مورد الأخبار الخاصّة الواردة في هذا الشكّ بالقسم الأوّل، لأنّه مفاد قوله في بعضها: إذا لم تدرِ ثلاثاً صلّيت أم أربعاً[1]، وفي آخر: لا يدري أثلاثاً صلّى أم أربعاً[2]، وفي ثالث: إذا لم يدرِ في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث[3]، فإنّه لا يقال: صلّى ثلاثاً أو أنّه أحرز ثلاثاً إلّا بعدما فرغ من الثالثة، ولا يقال ذلك في أثناء التلبّس بها.

وعلى هذا فلا بدّ في القسم الثاني من الرجوع إلى إطلاق الأخبار العامّة والخاصّة الواردة في الصورة السابقة أعني: الشكّ بين الثنتين والثلاث، فإنّ الشكّ في الركعة المتلبّس بها بين كونها ثالثة أو رابعة ملازم للشكّ في سابقتها بين كونها ثانية تامّة، أو ثالثة كذلك، وقد دلّت الأخبار العامّة والخاصّة المزبورة على أنّه متى دار أمر الركعات التامّة بين الثنتين والثلاث يبني على الثلاث ويجيء بركعة منفصلة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

ويجوز له قطع الصلاة وإعادتها من رأس على ما مرّ.

وأمّا القسم الأوّل فالأخبار الخاصّة متعارضة فيه بحسب الظاهر.

فمنها: ما يدلّ على البناء على الأربع، وهو مفاد أكثر الأخبار[1].

ومنها: ما يستظهر منه البناء على الأقلّ، كصحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام «قال: قلت له: من لم يدرِ في أربع هو أو في اثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال عليه السلام: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه، وإن لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»[2].

فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أُخرى، هو اتّصال الركعة الملازم للبناء على الأقلّ، كما هو مقتضى قوله عليه السلام في مقام التعليل: ولا ينقض اليقين بالشكّ هذا.

ولكنّ التحقيق عدم دلالة الخبر على ذلك، بل ودلالته على البناء على الأكثر، توضيحه أنّه إذا كان المأمور به أربع ركعات مأخوذة بشرط لا من الزيادة، فكما لا بدّ في مقام التفريع من القطع بوجود ذات الأربع بلا نقص كذلك لا بدّ من إحراز وصفها بعدم الزيادة إمّا بالقطع أو بالأصل وحينئذٍ فالشاكّ بين الثلاث والأربع إن

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣، والباب ١١ من هذه الأبواب، الحديث ٣.

اكتفى في مقام التفريع بهذه الركعات المردّدة بين الثلاث والأربع فقد نقض يقين اشتغاله بالشكّ، لأنّه يحتمل كون هذا المأتيّ ناقصاً من الأربع، وقد كان مقتضى اشتغاله اليقيني بتحصيل هذا العنوان الاقتصار على الفرد المعلوم منه وعدم الاكتفاء بالفرد المشكوك، هذا إن اكتفى بما أتى به من الركعات.

وإن لم يكتفِ، بل ضمّ إليها ركعة أُخرى موصولة فقد خرج عن عهدة الاشتغال بذات الأربع خروجاً قطعيّاً، ولكنّه من حيث الاتّصاف بعدم الزيادة عن هذا الحدّ لم يخرج عن الاشتغال القطعي إلّا بالشكّ، فالفراغ بالنسبة إلى ذات المحدود قد حصل بالقطع، وبالنسبة إلى حدّه قد حصل بالشكّ، وقد كان مقتضى الاشتغال القطعي بالمحدود، الفراغ القطعي الغير المخلوط بالشكّ.

إن قلت: وإن كان في هذه الصورة غير محرز لعدم الزيادة بالقطع، ولكنّه محرز له بالأصل.

قلت: الأصل بالنسبة إلى إعطاء الحدّ لهذا الموجود وأنّه محدود بالأربع من دون زيادة مثبتٌ، هذا إن تمّ الركعة الأُخرى موصولة، وأمّا إن عمل بالقانون المشار إليه في الأخبار من إتيان الركعة المحتملة النقصان مفصولة فقد أحرز المأمور به بذاته وحده على سبيل القطع، لأنّه إن كان المأتيّ به أوّلاً ثلاثاً فقد تمّمه بهذه الركعة المفصولة بواسطة قبول الشارع إيّاها مقام الموصولة، وإن كان أربعاً فقد سلّم من زيادة الخامسة، لاحتساب الشارع هذه الركعة المفصولة على تقدير تماميّة الصلاة نافلة.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر من الفقرات الستّ أو السبع أعني قوله: ولا ينقض إلخ هو إرادة البناء على الأربع والإتيان بالركعة المحتملة النقصان مفصولة.

ويشهد على ذلك أمران: أحدهما: نفس تكرار هذه الفقرات، إذ لو كان المراد هو البناء على الأقلّ وإتيان الركعة المحتملة النقصان موصولة لكفى في تأدية هذا المراد الفقرة الأُولى، كما في سائر الموارد التي ورد فيها هذه الفقرة، فيكون ذكر سائر الفقرات لغواً مستدركاً، بخلاف ما إذا حمل على المعنى الذي ذكرنا، فإنّه يراد حينئذٍ بكلّ فقرة معنى غير ما يراد بالأُخرى كما عرفت من تقريرنا.

والثاني: ظهور رجوع هذه الفقرات إلى كلتا الصورتين المذكورتين في صدر الصحيحة، ولا يخفى ظهور قوله في الصورة الأُولى وهو الشكّ بين الثنتين والأربع يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب في كون الركعتين مفصولتين لما في تعيين فاتحة الكتاب والتصريح باسم القيام من الدلالة الواضحة على ذلك، وحينئذٍ فلا محيص عن حمل الفقرات المذكورة على المعنى الذي ذكرنا، والله العالم.

بقي شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أنّ مادّة النقض لا بدّ وأن يكون متعلّقاً بشيء له الاستحكام كاليقين، فما وجه قوله عليه السلام: ولكن ينقض الشكّ باليقين، ويمكن أن يكون جارياً مجرى قول الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة ... قلت اطبخوا لي جبّة وقميصاً

الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع

وأمّا الصورة الثالثة: أعني: الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع ففيها مقامان:

الأوّل: هل يمكن استفادة حكم هذه الصورة من الأخبار العامّة أو لا؟

الثاني: في ما يستفاد من الأخبار الخاصّة الواردة في حكم هذه الصورة.

أمّا الأوّل : فالحقّ عدم العموم في تلك الأخبار لهذه الصورة، وجه ذلك أنّ الأخبار متعرّضة للشكوك التي يكون أمر الركعة المفصولة فيها مردّداً بين كونها تتميماً لتمام النقصان على تقدير نقص الصلاة أو نافلة مستقلّة على تقدير تماميّتها.

وحينئذٍ نقول : إنّ الشاكّ بين الثنتين والثلاث والأربع إن أتى بركعتين عن قيام، ثمّ بركعتين عن جلوس فإن كانت الصلاة تامّة غير ناقصة فلا كلام، وإن كانت ناقصة بركعتين فلا كلام أيضاً، وأمّا إن كانت ناقصة بركعة فالركعتان عن قيام لا تصلحان لتتميم نقصها مع كونها ناقصة، فلا بدّ من كونها نافلة، والأخبار إنّما دلّت على نافليّة الركعة المفصولة التي يصلح على جميع تقادير النقص لتتميم الصلاة في تقدير تماميّتها، لا على نافليّة الركعة المفصولة الصالحة للتتميم على بعض تقادير النقص دون بعض في تقدير عدم الصلاحيّة.

وإن أتى بركعة عن قيام وركعتين عن جلوس فإن كانت صلاته تامّة أو ناقصة بركعة فلا كلام، وأمّا إن كانت ناقصة بركعتين فالركعة المفصولة عن قيام لا يصلح لتتميم تمام النقصان، فلا بدّ من كونها نافلة في هذا التقدير، وقد عرفت عدم دلالة الأخبار على ذلك إلّا في مورد دوران أمر الركعة بين كونها تتميماً لتمام النقص الوارد في الصلاة بجميع تقاديره ونافلة في تقدير عدم النقص، فالنافليّة في بعض تقادير النقص خارجة عن مدلولها.

وأمّا المقام الثاني : فيدلّ على المشهور من البناء على الأربع ثمّ الإتيان بركعتين عن قيام وركعتين عن جلوس مرسلة ابن أبي عمير[1] التي هي في حكم المسانيد، ولكن يعارضها صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج عن أبي إبراهيم عليه السلام

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٤.

«قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لا يدري إثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال عليه السلام: يصلّي ركعة من قيام، ثمّ يسلّم، ثمّ يصلّي ركعتين وهو جالس»[1].

ويدفع المعارضة أنّه نقل عن بعض نسخ التهذيب أنّ فيها بدل الركعة الركعتين من قيام، فيكون الصحيحة مجملة المراد، لاختلاف نسخها، فلا يعارض تلك المرسلة الصريحة في مرام المشهور، مع أنّه على تقدير صحّة النسخة الأولى يمكن الجمع بينها وبين المرسلة بالتخيير بين الأمرين، والله العالم.

الشكّ بين الثنتين والأربع

وأمّا الصورة الرابعة: أعني الشكّ بين الثنتين والأربع فقد ورد فيها الأخبار المعتبرة على طبق مرام المشهور من البناء على الأربع بإتيان ركعتين منفصلتين.

نعم ظاهر بعض الأخبار البناء على الأقلّ بقوله عليه السلام فيه: إركع ركعتين ثمّ سلّم[2]، حيث إنّ الظاهر منه كون هذا التسليم تسليم الصلاة، فيكون الركعتان موصولتين، وقد ورد في الصحيح عن محمّد بن مسلم الأمر بالإعادة أيضاً.

ويمكن أن يقال ـ بعد الغضّ عمّا مرّ من كون البناء على الأقلّ مورد المنع البليغ الوارد في صحيح زرارة المتقدّم في ضمن الفقرات الستّ أو السبع على ما فصّلنا، وعمّا سيجيء من كون البناء على الأقلّ غير معتمد عليه عند الشارع في الركعات الصلاتيّة على ما يستفاد من الأخبار المستفيضة الحاكمة بكون الركعتين

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٨.

الأُوليين فرض الله، ولأجل ذلك ليس فيهما الوهم، فيجب الإعادة كما يأتي بيان ذلك إن شاء الله مفصّلاً ـ: إنّ الشارع جعل في حقّ هذا الشاكّ ثلاثة أنحاء من الامتثال:

الأوّل: رفع اليد عمّا بيده واستئناف صلاة أُخرى ليكون قد امتثل المأمور به بمصداقه القطعي.

والثاني: تتميم ما بيده بقاعدة تعبّديّة يأمن المصلّي عن كشف الخلاف لها، وهي البناء على الأكثر وإتيان الركعتين مفصولتين.

والثالث: أيضاً تتميم ما بيده، لكن بقاعدة ظاهريّة لا يستفيد المكلّف منها إلّا ما دام باقياً على الشكّ، وأمّا بعد زوال الشكّ وتبيين الخلاف فيجب عليه الإعادة، وهي البناء على الأقلّ الذي هو مقتضى الاستصحاب، هذا.

ولكن قد عرفت وسيجيء إن شاء الله تعالى عدم كون البناء على الأقلّ مرضيّاً عند الشارع، فالأولى حمل ما ظاهره ذلك على ما لا ينافي الأخبار الأوّل إن أمكن، وإلّا فعلى التقيّة.

بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أنّه قد يقال: من أين يستفاد ابتداء الركعة أو الركعتين المفصولتين بتكبيرة الافتتاح، وأين موضع استفادته من أخبار الباب العامّة منها أو الخاصّة، وأيضاً هل يستفاد من الأخبار العامّة في صورة كون النقصان المحتمل ركعة واحدة تعيين كونها عن قيام أو عن جلوس أو التعميم.

والجواب أمّا عن السؤال الأوّل فهو أنّ موضع الاستفادة حكم الأخبار بكون هذه الركعة أو الركعتين صلاة مستقلّة نافلة على تقدير عدم نقص صلاة الأصل، ومن المعلوم أنّ الصلاة المستقلّة لا يكون بلا افتتاح.

وأمّا عن السؤال الثاني: فهو أنّه يمكن الاصطياد من حال الشارع عدم جعل

الركعة الواحدة صلاة مستقلّة إلّا في الوتر وركعة الاحتياط في بعض الشكوك التي ورد النصّ فيها من الشارع بكونها عن قيام، فاحتساب الركعة عن قيام نافلة يحتاج إلى تنصيص الشارع به في خصوص المقام، وإلّا فلا بدّ من صلاة الركعتين عن جلوس اللتين قد علمنا من الشارع أيضاً احتسابهما مكان الركعة الواحدة القياميّة.

ويعلم ما ذكرنا من تعليل زيادة الوتيرة على عدد النوافل النهاريّة والليليّة بكونها لأجل تكميل عدد النوافل إلى عدد الأربع والثلاثين ليكون مكان كلّ ركعة من الفرض ركعتان من النفل.

وحينئذٍ فنقول: إنّ الركعة المفصولة المأتيّ بها لجبران النقص المحتمل لا بدّ وأن يكون صالحة للجبر على تقدير النقص ولوقوعها صلاة مستقلّة على تقدير التمام، فلا بدّ من اشتمالها على تكبيرة الإحرام وعدم كونها ركعة واحدة قياميّة، بل إتيان الركعتين عن جلوس مكانها.

لكنّ الذي سهّل الخطب وجود مرسلة جميل في خصوص الشكّ بين الثلاث والأربع، فإنّه قد نصّ فيها بالتخيير بين الركعة عن قيام والركعتين عن جلوس[1].

الشكّ بين الأربع والخمس

وأمّا الصورة الخامسة: أعني الشكّ بين الأربع والخمس فقد ورد فيها النصّ الخاصّ بالبناء على الأربع ثمّ الإتيان بسجدتي السهو[2]، نعم بعض الأخبار

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

مشتمل على عطف فقرة مجملة على الشكّ المزبور في الحكم بالسجدتين، لكن إجمال المعطوف لا يضرّ بالمعطوف عليه الذي هو المطلوب، مضافاً إلى وجود النصّ الخالي عن هذا العطف.

وأمّا النصّ المشتمل عليه فهو صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا لم تدرِ أربعاً صلّيت أو خمساً، أم زدت، أم نقصت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة يتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً»[1].

ومجمل الكلام في بيان الجملتين المعطوفتين أعني قوله: أم زدت أم نقصت وإن كان خارجاً عمّا نحن بصدده أنّ فيه احتمالات:

الأوّل: أن يكون العطف على فعل الشرط، فيكون الكلام في قوّة قولنا: إذا زدت أو نقصت فاسجد سجدتين إلخ، فيكون مساوقاً لمرسلة سفيان بن السمط: تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة يدخل عليك أو نقصان، وهذا الاحتمال في مخالفة الظاهر بمكان، لمنافاته لمقتضى وضع «أم» العاطفة من معادلتها لهمزة الاستفهام أو همزة التسوية.

والثاني: أن يكون العطف على معمول الشرط، فيكون الكلام في قوّة قولنا: إذا لم تدرِ زدت أم نقصت إلخ.

ثمّ على هذا التقدير تارةً يحمل الكلام على إرادة العلم الإجمالي بطروّ الخلل على الصلاة من ناحية أحد الأمرين: إمّا زيادة الركعة وإمّا نقيصتها، لكن من المعلوم عدم علاج هذا الشكّ بسجدتي السهو، فلا يصحّ حمل الكلام عليه.

وأُخرى: على إرادة الشكّ البدوي، إمّا بجعل كلّ من عنواني الزيادة

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٤.

والنقيصة متعلّقاً للشكّ مستقلاً، فيكون الكلام في قوّة قولنا: إذا لم تدرِ زدت أم لا، أو نقصت أم لا، وإمّا بجعل المراد من النقص عدم الزيادة، كما لعلّه المتعارف في التعبيرات العرفيّة، فيطلق الزيادة والنقيصة في مقام الزيادة والعدم، فيكون الكلام في قوّة قولنا: إذا لم تدرِ زدت أم لم تزد.

ولعلّ الأظهر من هذين هو الأخير، وعليه يكون حكم السجدتين جارياً في جميع صور الشكّ في الزيادة، كالأربع والستّ، والأربع والسبع ونحوهما ممّا يكون أحد طرفي الشكّ فيه الأربع والآخر الزيادة عليه.

كما أنّه على الأوّل منها يجري حكم السجدتين في الثلاث والأربع والإثنتين والأربع وغيرهما ممّا يكون أحد طرفي الشكّ فيه الأربع والآخر النقيصة منه، فيلزم منه الاكتفاء بالسجدتين في علاج مثل هذه الشكوك وعدم الحاجة إلى ركعات الاحتياط.

فيكون هذا مبعّداً لهذا الاحتمال ومقرّباً للاحتمال الآخر، أعني كون قوله: أم نقصت بمعنى: أم لم تزد.

لكن قد يعارض ذلك مضمرة الشحّام «قال: سألته عن رجل صلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال عليه السلام: إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد، وإن كان لا يدري أزاد أم نقص فليكبّر وهو جالس، ثمّ يركع ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب في آخر صلاته، ثمّ يتشهّد»[1] الحديث.

لكن قد يجمع بينهما بتخيير المكلّف في مقام علاج الشكّ المذكور بين الأمرين: إمّا بسجدتي السهو، وإمّا صلاة الركعتين جلوساً، وليس المقصود بالركعتين تدارك

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٥.

النقص حتّى يشكل بعدم تطرّقه في الشكّ في الزيادة، بل المقصود بهما إرغام أنف الشيطان كما هو المقصود بالسجدتين أيضاً.

وعلى كلّ حال فإجمال الفقرة المزبورة لا يضرّ بما نحن بصدده بعد وضوح المراد بالصدر على جميع التقادير.

نعم على تقدير إرادة الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المذكورة يسقط الكلام عن الظهور في إيجاب السجدتين بواسطة عطف الزيادة والنقيصة اللتين قد قام الدلالة الخارجيّة على إرادة مطلق الرجحان بالنسبة إليهما، لكن يكفينا من هذه الجهة وجود النصّ الخالي عن عطف الزيادة والنقيصة.

وليعلم أنّ للشكّ بين الأربع والخمس صوراً عديدة.

إحداها: أن يشكّ هذا الشكّ بعد إكمال السجدتين، وهذه هي المتيقّن من موارد النصوص.

والثانية: أن يشكّ في أثناء القيام قبل الركوع، وهذه راجعة إلى الشكّ بين الثلاث والأربع، كرجوع الشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام إلى الشكّ بين الأربع والخمس، كما يأتي إن شاء الله تعالى بيانه.

والثالثة: أن يشكّ بعد الدخول في الركوع أو بعد رفع الرأس منه وقبل السجود، أو في السجدة الأُولى، أو بين السجدتين، أو في السجدة الثانية قبل إكمال الذكر الواجب، والشكّ المذكور في جميع هذه الصور خارج عن مورد النصوص الخاصّة الواردة في من لا يدري أنّه صلّى أربعاً أو خمساً، فإنّ هذا العنوان غير صادق إلّا بالنسبة إلى من اتّفق له هذا الشكّ في الركعات الماضية، لا في الأعمّ منها ومن الركعة المتلبّس بها، نعم الشاكّ المزبور يصدق عليه أنّه شاكّ في الركعات الماضية بين الثلاث والأربع، لكن نصوص الشكّ بين الثلاث والأربع كالنصوص

العامّة غير شاملة لهذا الفرد، فإنّ اللازم عن البناء على كون الركعة السابقة رابعة هدم هذه الركعة التي تلبّس بها، واللازم من ذلك بطلان الصلاة بسبب طروّ وصف الزيادة على الركوع أو عليه وعلى السجدتين، وطروّ وصف الزيادة بعد الوجود وإن كان غير مضرّ في غير الأركان، لكن لا إشكال في إبطاله فيها، ومن المعلوم أنّ نصوص البناء على الأكثر غير شاملة لما إذا لزم من البناء المذكور بطلان الصلاة.

هذا حاصل الكلام في الصور الخمس التي ورد فيها النصّ الخاصّ من الشكوك المتعلّقة بالركعتين الأخيرتين.

وأمّا غيرها من الصور فلا يخلو إمّا أن يكون راجعاً إلى إحدى تلك الخمس كالشكّ بين الثلاث والأربع في جميع الحالات غير حال ما بعد إكمال السجدتين، والشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، والشكّ بين الثلاث والخمس كذلك، والشكّ بين الثلاث والأربع والخمس كذلك، والشكّ بين الخمس والستّ كذلك.

وإمّا أن لا يكون راجعاً إلى واحدة منها، كالشكّ بين الأربع والخمس بعد الركوع، والشكّ بين الثنتين والخمس في جميع الأحوال، والشكّ بين الثلاث والستّ أو أزيد كذلك، والشكّ بين الأربع والستّ أو أزيد كذلك.

ثمّ القسم الأوّل أيضاً على قسمين، إمّا أن يكون مقروناً بالعلم بحصول الزيادة السهويّة كالشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام، أو باحتمال ذلك، كالشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، أو لا يكون مقروناً لا بالقطع ولا بالاحتمال المذكورين، كالشكّ بين الثلاث والأربع حال القيام مثلاً.

والقسم الثاني، أعني: ما لا يرجع إلى واحد من الشكوك المنصوصة أيضاً على قسمين: إمّا أن يكون الشكّ غير راجع إلى الصور المنصوصة أصلاً، كالأمثلة المتقدّمة، وإمّا ان يكون مركّباً من الشكوك المنصوصة، وحيث يكون بهيئته

التركيبيّة غير منصوص لا يشكّ بين الثلاث والأربع، حيث يكون مركّباً من بسائط منصوصة، ونفسه أيضاً منصوص، وهذا كالشكّ بين الثلاث والأربع والخمس، وكالشكّ بين الإثنين والأربع والخمس.

ومجمل الكلام في المقام أمّا في الشكوك الراجعة إلى المنصوصة بكلا قسميها فهو ما تقدّم من إمكان استفادة هذه الصور من النصوص الخاصّة الواردة في الصور الخمس المتقدّمة، وكذا من النصوص العامّة الدالّة على أنّ الفرق بين الركعتين الأُوليين اللتين هما فرض الله والأخيرتين اللتين هما فرض النبيّ ﷺ دخول الوهم في الأخيرتين دون الأُوليين[1]، بضميمة ما ورد في الأخبار الأُخر من قولهم عليهم السلام: «ألا أجمع لك السهو في كلمتين؟ متى شككت فابنِ على الأكثر ثمّ أتمم ما ظننت أنّك نقصت»[2] فإنّ المستفاد من هاتين الطائفتين أنّه متى تعلّق الشكّ بعدد الأخيرتين مع تيقّن الأُوليين يبنى على وجود الركعة المحتملة من الأخيرتين، ثمّ يجبر احتمال النقص بركعة الاحتياط من الخارج.

ولا يخفى أنّه حال القيام إذا شكّ أنّ هذا القيام رابع القيامات أو خامسها مثلاً فقد شكّ بالنسبة إلى الركعات التامّة من هذه الصلاة بين الثلاث والأربع، فهو على يقين بوجود الثلاث وعلى شكّ في وجود الركعة الرابعة، وبمقتضى الأخبار يجب البناء على تحقّق الركعة الرابعة، فيلزم من ذلك هدم هذا القيام الذي شكّ في أنّه رابع القيامات أو خامسها.

وهكذا الكلام في سائر الصور الراجعة إلى الصور المنصوصة، وهذا مراد

---

(١) راجع الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

شيخنا المرتضى ﷺ حيث تمسّك في حكم هذه الصور بعمومات البناء على الأكثر، لا ما حملنا كلامه عليه سابقاً من إرادة البناء على الأكثر في هذا القيام المردّد أمره بين كونه رابعاً أو خامساً بأن يبني على كونه خامساً، فيهدم لأجل ذلك حتّى يرد عليه ما استشكلناه سابقاً، فتبصّر.

هذا مجمل الكلام من حيث علاج هذه الشكوك، وأمّا من حيث لزوم الزيادة من هدم الركعة المتلبّس بها في الصور المحتاجة إلى الهدم فهل يجب سجدة السهو لأجلها بعد ركعة الاحتياط بناءً على القول بوجوبها في مطلق الزيادة والسهويّة أو لا يجب؟

الحقّ هو التفصيل بين ما إذا قطع بتحقّق الزيادة من أوّل وجودها زائداً، كما في الشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام، حيث إنّه يقطع بزيادة هذا القيام من أوّل الوجود، وكذا بزيادة قول: بحول الله، والتسبيح والحمد إن تلبّس به أيضاً كذلك، فيجب سجدة السهو لأجلها، وبين ما إذا لم يقطع بذلك، كما في الشكّ بين الأربع والخمس حال القيام، فإنّه كما يحتمل وجود القيام وقول بحول الله زائدين بأن يكون قياماً خامساً، كذلك يحتمل وقوعها في المحلّ بأن يكون قياماً رابعاً.

نعم اللازم من حكم الشارع بكون الركعة السابقة على هذا القيام ركعة رابعة تعبّداً لغويّة هذا القيام قهراً، فيكون قد طرأ عليه وصف الزيادة قطعاً بسبب هذا الحكم الظاهري، لكن قد تقرّر في محلّه أنّ الزيادة الموجبة لسجود السهو مختصّة بحكم الانصراف بما إذا اتّصف الشيء من أوّل وجوده بوصف الزيادة، ولا يشمل ما إذا طرأ هذا الوصف بعد الوجوب.

لا يقال: بعد هدم القيام والبناء على كون الركعة السابقة رابعة نقطع بأحد الأمرين: إمّا بنقصان الصلاة بركعة، وإمّا بوجوب سجود السهو، وقد تقرّر في محلّه

أنّ مجرّد جريان أصل النافي في أحد طرفي العلم الإجمالي لا يرفع الاشتغال العقلي عن الطرف الآخر، ففي المقام بعد جريان الأصل النافي لنقصان الصلاة المستلزم للبناء على الأكثر لا يرفع الاشتغال العقلي عن وجوب سجود السهو.

لأنّا نقول: ليس حكم الشارع بالبناء على الأكثر حكماً ظاهرياً، بل هو حكم واقعي، بمعنى أنّ صلاة الشاكّ بين الثلاث والأربع ولو كانت في نفس الأمر ثلاثيّة فالركعة الرابعة غير مطلوبة منه واقعاً، إلّا مفصولة، بحيث لو تبيّن نقصان الصلاة له بعد ذلك يجزي بما فعل ولا يجب عليه الإعادة، وحينئذٍ فيكون الشكّ بالنسبة إلى سجود السهو شكّاً بدويّاً مورداً لأصالة البراءة.

هذا حاصل الكلام في الشكوك الراجعة إلى المنصوصة.

وأمّا الغير الراجعة إليها فقد عرفت أنّها على قسمين: قسماً يكون مركّباً من بسائط منصوصة، ولكن التركّب منها غير منصوص، كالشكّ بين الاثنتين والأربع والخمس، والشكّ بين الثلاث والأربع والخمس، وقسم يكون غير راجع إليها أصلاً.

أمّا الأوّل فحاصل الكلام فيه أنّه قد يقال بعلاج الشكّ المذكور من حيث طرفه الأوّل، أعني الشكّ بين الثنتين والأربع أو الثلاث والأربع بالبناء على الأربع ثمّ الإتيان بركعتين في الأوّل، وبركعة واحدة في الثاني على ما هو علاج الشكّ بين الثنتين والأربع منفرداً والشكّ بين الثلاث والأربع كذلك وعلاجه من حيث طرفه الآخر، أعني الشكّ بين الأربع والخمس بسجود السهو بعد الفراغ من صلاة الاحتياط.

وفيه أنّ من المحتمل كون سجود السهو مشروعاً في الشكّ بين الأربع والخمس لأجل تدارك الخلل الوارد على الصلاة من جهة الزيادة المحتملة، فيكون

مربوطاً بإجزاء أمر الصلاة، وليس حاله كسجود السهو للتكلّم ساهياً وغيره من سائر موجبات سجود السهو، حيث إنّه غير مربوط بأجزاء أمر الصلاة، ولهذا لو أخّر أثم بالتأخير ولا يبطل الصلاة، بل وكذا لو تركه رأساً.

وهذا بخلاف الحال في ما نحن فيه، فإنّه بعد احتمال جعل الشارع إيّاه بدلاً ظاهريّاً لامتثال أمر الصلاة المحدودة بالأربع بشرط لا لا يجوز الإخلال بفوريّته واتّصاله بالصلاة، فإنّه يوجب الشكّ في سقوط الأمر بالصلاة، وبالجملة لا يستفاد من نصوص الشكّ بين الأربع والخمس اغتفار الفصل بين الصلاة وسجود السهو بمقدار صلاة الاحتياط، فمقتضى الاحتياط اللازم في المقام إعادة أصل الصلاة أيضاً بعد العمل بموجب الشكّيّين.

وأمّا الغير الراجعة إلى المنصوصة ولا المركّبة منها كالأمثلة المتقدّمة فلخّص الكلام فيها أنّه لا طريق إلى تصحيحها لا من جهة البناء على الأكثر، لاختصاصه بما إذا كان ملازماً لاحتمال النقيصة ومأموناً عن احتمال الزيادة، فلا يشمل ما إذا كان الأمر بالعكس، أو كان الأمر دائراً بين النقيصة والزيادة.

ولا من جهة البناء على الأقلّ بتخيّل أنّه مقتضى استصحاب عدم الزيادة، كما هو الحال في الشكّ في الأجزاء، كما لو شكّ وهو جالس في أنّه هل سجد سجدة واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً، فإنّه يبني على الواحدة، فيأتي بالأُخرى وينفي الثالثة بالأصل، وذلك لانسداد باب الاستصحاب في الشكوك المتعلّقة بالركعات.

والذي يدلّ على ذلك تعليل وجوب الإعادة في الشكّ المتعلّق بالأُوليين بعدم الوهم المفسّر بالبناء على الأكثر فيهما، لكونهما من فرض الله، فإنّه يستفاد منه أنّ كونهما من فرض الله صار علّة لعدم جريان حكم البناء على الأكثر فيهما، وعدم جريان ذلك صار علّة لوجوب الإعادة، ومقتضى الأخذ بظهور العلّيّة

في الأخير التعدّي إلى غير موردهما ممّا ليس من فرض الله أعني الأخيرتين إذا وجد فيه العلّة المذكورة، وهي عدم جريان الحكم بالبناء على الأكثر، فيحكم في الأخيرتين أيضاً في هذه الصورة بوجوب الإعادة أخذاً بظاهر التعليل المذكور، وهذا ملازم لانسداد باب الاستصحاب، وإلّا لم يصحّ تفريع وجوب الإعادة على انسداد باب البناء على الأكثر، هذا.

وربما يستدلّ للصحّة في خصوص ما إذا شكّ في الزيادة دون النقيصة كما في الشكّ بين الأربع والستّ أو أزيد بإطلاق صحيحة زرارة أو حسنته «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدرِ زاد أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس، وسمّاهما رسول الله صلى الله عليه وآله المرغّمتين»[1].

تقريب الاستدلال هو أنّ الظاهر من الصدر أعني: قوله صلى الله عليه وآله: إذا شكّ أحدكم في صلاته، حصول الشكّ في أصل وقوع الخلل في الصلاة، فلا يشمل صورة العلم بأصل الخلل والشكّ في كيفيّته.

وعلى هذا فلا بدّ من حمل قوله صلى الله عليه وآله تفريعاً على ما تقدّم: فلم يدرِ زاد أم نقص، على إرادة الشكّ في وقوع الزيادة والعدم، لا العلم الإجمالي بحصول أحد الأمرين من الزيادة أو النقيصة، فالمراد بالنقص عدم الزيادة، لا النقص عن حدّ المأمور به.

لا يقال: من لم يدرِ أنّه صلّى ثلاثاً أو خمساً غير عالم ببطلان صلاته، لأنّها على تقدير الثلاث قابلة للإتمام.

لأنّا نقول: لا يقال: نقّص صلاته بمجرّد وصوله إلى الركعة الثالثة ما لم يعامل

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

معها معاملة الرابعة بأن يأتي بالسلام بعدها، ومعه لا محالة يكون قاطعاً بأصل الخلل، وقد فرضنا خروجه عن ظاهر الصدر، فورد الرواية مخصوص بمن لا يدري أنّه صلّى أربعاً أو أزيد، وإطلاقه شامل لمن تردّد بين الأربع والزيادة عن الخمس، هذا.

فروع

المراد بالشكّ هو التحيّر

١ ـ المراد بالشكّ في أخبار المقام هو التحيّر، ولا يطلق التحيّر عرفاً إلّا بعدما لم يمكن رفع الشكّ بسهولة، ألا ترى أنّه لو علّق حكم على الشكّ في وجود زيد في المسجد مثلاً فلا يصحّ ترتيب هذا الحكم لمن دخل المسجد شاكّاً في وجود زيد مع تغميض عينيه لحفظ شكّه، فإنّه بمجرّد فتح العين إلى الأطراف ينكشف له الحال، فكيف يقال: إنّه متحيّر.

وكذلك الحال في من شكّ أنّه مديون ولكنّه بمجرّد النظر إلى الدفتر يحصل له العلم، فلا يحصل له التمسّك بأصل البراءة النقليّة.

وكذا الحال في الشكّ المأخوذ في أخبار المقام، فإنّ المنصرف منه أيضاً هو التحيّر المتوقّف صدقه على استقرار الشكّ بعد مقدار من التروّي، وعلى هذا فلا يحتاج إلى إقامة دليل بالخصوص على لزوم التروّي.

٢ ـ إذا شكّ أحد الشكوك المعتبر فيها إكمال السجدتين واتّفق له الشكّ في السجدة أو السجدتين من هذه الركعة التي هو فيها فللمسألة ثلاث صور:

الأُولى : أن يتّفق له الشكّ الثاني في حال الجلوس قبل التشهّد، والثانية : أن يتّفق له في أثناء التشهّد، والثالثة : أن يتّفق له في حال القيام.

لا إشكال في الصورة الأُولى في الحكم ببطلان الصلاة، لأنّه بعد عدم الطريق لإحراز السجدة أو السجدتين من هذه الركعة والمفروض أنّه يحتمل كونها ركعة ثانية داخل في من لم يحرز الأوّلتين ولم يثبتهما، وقد حكمت الأخبار عليه بالإعادة.

كما أنّه لا إشكال في الصورة الأخيرة في الحكم بالصحّة، لأنّه بواسطة إجراء قاعدة الشكّ بعد التجاوز يندرج في من أثبت الأُوليين وتيقّنهما، إذ اليقين موضوع في هذا المقام على وجه الطريقيّة.

إنّما الكلام والإشكال في الصورة المتوسّطة، أعني ما إذا اتّفق له الشكّ الثاني في أثناء التشهّد، فهل يحكم فيها أيضاً بالبطلان كالأُولى، أو بالصحّة كالأخيرة ؟

قد يقال بالأوّل، نظراً إلى أنّ المقام شبهة مصداقيّة لقاعدة التجاوز، لأنّه على فرض كون ما بيده ركعة ثالثة يكون التشهّد فيها غير مشروع، والمحقّق للتجاوز هو الدخول في الغير المرتّب على المشكوك شرعاً، فيبقى المقام داخلاً في عنوان من لم يحرز الأُوليين، وقد مرّ أنّ الحكم فيه الإعادة.

إلّا أن يقال بأنّ إحراز الأُوليين حاصل بضميمة الوجدان إلى التعبّد، فإنّه على فرض كون ما بيده ركعة ثالثة قاطع بحصول الأُوليين وجداناً، وعلى التقدير الآخر محكوم بوجود السجدتين شرعاً، لكونه مورداً لقاعدة التجاوز.

إلّا أن يدفع ذلك بأنّه كيف يمكن التعبّد شرعاً بوجود السجدتين ولو تعليقاً على تقدير خاصّ، ثمّ التعبّد ثانياً مرتّباً على الأوّل بالبناء على الثلاث اللازم منه رفع [اليد] عن التشهّد المستلزم للتعبّد شرعاً بعدم السجدتين، فيكون في الحقيقة قد رتّب التعبّد شرعاً بعدم السجدتين من هذه الركعة بتّاً وبلا تعليق على التعبّد

شرعاً بوجودهما فيها على تقدير خاصّ، ومن المعلوم التنافي بين التعبّد بوجود شيء على بعض التقادير وبين التعبّد بعدم ذلك الشيء بعينه جزماً وبلا تعليق.

نعم لو عمّمنا المحلّ المعتبر انقضاؤه في قاعدة التجاوز للمحلّ العادي أمكن أن يقال بإحراز السجدتين هنا بالقاعدة، لأنّ الدخول في التشهّد ولو كان في الركعة الثالثة اشتباهاً لا يكون بحسب العادة إلّا بعد السجدتين، إلّا أنّه قد تقرّر في محلّه ورود بعض الإشكالات على التعميم المذكور وإن ساعده الفهم العرفي.

الشكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

٣ ـ لو شكّ حال القيام بين الثلاث والأربع وعلم أنّه ترك سجدة أو سجدتين من الركعة التي قام عنها فلا محيص عن البطلان، لأنّه بعد رجوع الشكّ إلى الثنتين والثلاث واندراجه تحت أدلّته إمّا حال القيام وإمّا بعد هدمه على الوجهين المتقدّمين يكون فاقداً لما هو الشرط في صحّة الشكّ المرجوع إليه، وهو إحراز الثنتين.

نعم لو قلنا باندراج الشكّ بين الثلاث والأربع في أثناء الركعة في عمومات البناء على الأكثر، وقلنا أيضاً بشمولها للقيام اللازم الهدم على كلّ تقدير، أو قلنا بأنّ إحراز الثنتين المعتبر بين الشكّ في الثنتين والثلاث مثلاً يحصل بإتمام الركوع أمكن القول بالصحّة، لكن ضعف كلا الوجهين غنيّ عن البيان كما مرّ سابقاً.

لو تردّد في حاله، أنّه ظنّ أو شكّ

٤ ـ لو تردّد في أنّ الحالة الفعليّة الحاصلة له ظنّ أو شكّ قالوا كان ذلك شكّ،

وفيه إشكال من وجهين:

الأوّل: في تصوّر أصل الموضوع، فإنّ الشكّ في اعتدال الوهم وعدمه ليس إلّا كالشكّ في الجزم بأحد الطرفين وعدمه، وكما لا يمكن للإنسان الترديد في جزم نفسه، كذلك لا يمكن الترديد في اعتدالها، لأنّهما من وادٍ واحد.

نعم يمكن الترديد بالنسبة إلى الحالة الموجودة في خزانة نفسه المحجوبة عليه فعلاً، وأمّا الترديد في الحالة الفعليّة غير متصوّر في المقامين.

الثاني: بعد تصوّر الموضوع المذكور أعني الشكّ في الحالة الفعليّة ما وجه الجزم بكونه شكّاً، وهل هو إلّا التهافت والتناقض؟ إن أُريد أنّه بحكم الشكّ فلا وجه له أيضاً بعد إرادة اعتدال الطرفين منه في المقام، فإنّ التمسّك بكلّ من دليلي الظنّ والشكّ ليس إلّا من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وإن كان مفروض كلامهم الشكّ الفعلي في الحالة المخزونة. ففيه أنّ الحالة المخزونة لا اعتبار بها، وإنّما أُنيط الحكم في الأدلّة على الحالة الفعليّة، ومن المعلوم أنّه إذا لوحظ حاله بالنسبة إلى عدد الركعات يكون وهمه معتدلاً فيها.

٥ ـ لو علم أنّه حصل له حالة تردّد بين الاثنتين والثلاث مثلاً في الركعة التي قام عنها وبنى على الثلاث، ولكنّه لا يعلم أنّه حصل له الظنّ بالثلاث فبنى عليه، أو أنّه بقي على الشكّ وكان بناؤه على الثلاث من باب حكم الشكّ فلا يخفى أنّه فعلاً شاكّ في أنّه صلّى ثلاثاً أو أربعاً إذا اتّفق له ذلك بعد تمام الركعة.

فإن قلنا بتوافق حكمي الشكّين فلا كلام، وكذلك إن قلنا بتخالفهما وأنّ المتعيّن في الأوّل ركعة من قيام وفي الثاني ركعتان من جلوس ولكن قلنا بعدم إضرار فصل صلاة الاحتياط عن صلاة الأصل.

وأمّا إن قلنا بتخالفهما وإضرار الفصل فلا محيص عن اختيار أحد الطريقين ثمّ إعادة أصل الصلاة.

ولا وجه للجزم بإجراء حكم الشكّ الثاني بعدما كان المفروض احتمال كون هذا الشكّ هو الشكّ الحادث أوّلاً، إذ على هذا التقدير لا شكّ في كونه محكوماً بحكم الشكّ الأوّل، لوضوح أنّ كلّ شكّ وقع بين الثنتين والثلاث يصير بعد ركعة أُخرى شكّاً بين الثلاث والأربع، فيلزم محكوميّته بحكم الثاني، وهو خلف.

والسرّ أنّ الشكّ بين الثلاث والأربع الواقع موضوعاً في أدلّته عبارة عن الشكّ الذي كان بهذه الصورة من أوّل حدوثه لا الأعمّ منه وممّا إذا عرض له هذا العنوان ببقائه.

وحينئذٍ فنقول في المقام: إنّه وإن كان شاكّاً فعلاً بين الثلاث والأربع، لكنّه لا يعلم أنّه شكّ حادث كذلك، أو أنّه شكّ حدث أوّلاً بين الثنتين والثلاث، وصار ببقائه معنوناً بالعنوان الآخر.

وإذا اتّفق له ذلك بعد الفراغ من الصلاة فلا يعلم أنّ شكّه الفعلي بين الثلاث والأربع شكّ حادث بعد الفراغ وقد أتمّ صلاته بالظنّ حتّى لا يكون لشكّه الفعلي حكم بمقتضى قاعدة الفراغ، أو أنّه شكّ باقٍ من أثناء الصلاة وقد أتمّ صلاته بحكم الشكّ حتّى يكون فعلاً محكوماً بصلاة الاحتياط.

ولا يخفى أنّ الشكّ في إيجاب صلاة الاحتياط عليه ليس من الشكّ في تكليف مستقلّ برأسه حتّى يكون مورداً للبراءة، بل التكليف بصلاة الاحتياط إنّما هو بعنوان البدليّة في مقام الامتثال وتفريغ الذمّة عن عهدة الصلاة الرباعيّة التي اشتغلت الذمّة بها أوّلاً، ومن المعلوم أنّ الشكّ الواقع في مثل هذا المقام مورد للاشتغال.

لو شكّ في أنّ شكّه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء

٦ ـ لو شكّ في أنّ شكّه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء، بنى على الثاني.

مثلاً لو علم أنّه شكّ بين الثنتين والثلاث، وبعد ما دخل في فعل آخر أو ركعة أُخرى لم يعلم أنّ شكّه حدث قبل إكمال السجدتين أو بعده جرى في حقّه قاعدة الشكّ بعد المحلّ، ومقتضاها الحكم بحدوثه بعد الإكمال.

بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّه لا إشكال في الحكم بالمضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ في شرائط المأمور به بعد انقضاء محلّها بحكم قاعدة التجاوز.

إنّما الكلام والإشكال في جريان هذه القاعدة في الشكّ في شرائط الأمر والتكليف، كما لو قلنا بعدم صحّة عبادات الصبيّ قبل البلوغ، فوقع الشكّ في صلاة أنّها هل وقعت قبل البلوغ أو بعده، فهل يصحّ التمسّك لصحّتها والحكم بوقوعها بعد البلوغ بذيل القاعدة أو لا؟

وكذا لو شككنا في صلاة بعد الفراغ منها أنّها هل وقعت بعد دخول الوقت أو قبله، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ولا يبعد دعوى الانصراف إلى القسم الأوّل وخروج الثاني عن مدلول القاعدة بدعوى ظهور قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[1] في أنّ

---

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

الملاك أذكريّة المكلّف حين العمل الذي اشتغلت ذمّته به بالنسبة إلى أجزائه وشرائطه، وأنّه لا يغفل عن إتيان شيء من هذه الأُمور في محالّها، وأين هذا من الحكم بالأذكريّة وعدم الغفلة في مراعاة سائر الأُمور الغير المرتبطة بالمأمور به، وإنّما أُنيط بها أصل التكليف كالبلوغ والوقت.

اللهمّ إلّا أن يقال بأنّ المناط مطلق الأذكريّة لا المقيد بحال العمل المأمور به، بمعنى أنّه متى دار الأمر بين سهو الفاعل في فعله الصادر منه أو ذكره يجب البناء على كونه ذاكراً، ومن المعلوم أنّ المصلّي لو صلّى قبل الوقت أو قبل البلوغ مع علمه ببطلانها في الحالين فلا محالة يكون ناشئاً عن سهوه، والأصل عدمه.

إذا عرفت ذلك فنرجع إلى ما كنّا بصدده فنقول: إنّ الشاكّ المذكور في مسألتنا يرجع شكّه إلى أمرين:

الأوّل: الشكّ في حدوث الشكّ قبل الإكمال، وهذا بمنزلة الشكّ في طروّ أحد القواطع، ومقتضى الأصل البناء على عدمه.

والثاني: الشكّ في حدوث الشكّ بعد الإكمال الذي هو شرط لتوجّه التكليف بالبناء على الأكثر، فإن كان هذا التكليف في عرض التكليف بالأربع الموصولة فالشكّ المذكور شكّ في شرط توجّه هذا التكليف، وإن كان تكليفاً ثانويّاً واقعاً في طريق امتثال التكليف الأوّلي بالأربع الموصولة فالشكّ المذكور شكّ في شرط توجّه هذا التكليف الثانوي.

وربما يدّعى انصراف دليل القاعدة إلى الشكوك المتعلّقة بما يتعلّق بالتكاليف الأوّلية، ويدفعه ما عرفت أخيراً من ظهور الدليل في أنّ الملاك مطلق الأذكريّة حال الفعل الصادر عن الفاعل المختار وعدم الغفلة عن شيء من الجهات الراجعة إليه، ويستوي فيه العمل بمقتضى التكاليف الأوّلية أو الثانويّة، والله العالم.

لو علم بعد الفراغ أنّه طرأ له الشكّ في الأثناء

٧ ـ لو علم بعد الفراغ أنّه طرأ له الشكّ في الأثناء، لكن لم يدر كيفيّته من رأس، فإن انحصر في الوجوه الصحيحة أتى بموجب الجميع وهو ركعتان من قيام وركعتان من جلوس وسجود السهو، ثمّ الإعادة، وإن تردّد بين الوجوه الصحيحة والفاسدة قال في نجاة العباد وفي العروة الوثقى: استأنف الصلاة، لأنّه لم يدرِ كم صلّى، انتهى.

والفرق بين هذا الفرع والفرع المتقدّم أعني الشكّ في كون شكّه السابق قبل الإكمال أو بعده غير معلوم، بل معلوم العدم، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو الحمل على الوجه الصحيح، ومن العجيب تعليل الاستئناف بأنّه لم يدرِ كم صلّى، فإنّه[1]...

الشكّ في الركعات لو نوى القصر في مواضع التخيير

٨ ـ لو نوى القصر في أحد مواضع التخيير فشكّ بعد إكمال السجدتين أنّه صلّى ثنتين أو ثلاثاً فهل له العدول إلى التمام ثمّ البناء على الثلاث، ثمّ صلاة الاحتياط كما هو وظيفة الشكّ المذكور في الرباعيّة، أو أنّه يحكم ببطلان الصلاة، لكونه شكّاً في الثنائيّة؟ وعلى الأوّل هل يجب العدول بناءً على حرمة الإبطال أو لا؟

---

(١) كذا في الأصل.

القصر والإتمام ماهيّتان مختلفتان أو لا ؟

مجمل الكلام أنّه تارةً يقال بأنّ القصر والإتمام ماهيّتان مختلفتان، وأُخرى يقال باتّحادهما ماهيّةً، فذات العمل قبل تحقّق التسليم في الركعتين الأُوليين صالحة لكليهما، فإن تحقّق التسليم عقيب التشهّد الأوّل يعيّن القصر، وإلّا فالإتمام.

فإن قلنا بالأوّل فمقتضى القاعدة عدم جواز العدول من إحدى الماهيّتين إلى الأُخرى، ولو ورد دليل في بعض المقامات كما في الحاضرة إلى الفائتة السابقة كان على خلاف القاعدة، فلا يتعدّى عن مورده، وعلى هذا فلا محيص عن البطلان في مسألتنا، إذ لا دليل بالخصوص على العدول مع قطع النظر عن وقوع الشكّ.

وإن قلنا بالثاني فالأخبار الخاصّة الواردة في الثنائيّة ببطلان الشكّ فيها أو في الرباعيّة بصحّة الشكّ فيها وإن كان لا يشمل شيء منها للمقام، إذ المتبادر من الثنائيّة والرباعيّة هي الصلاة المجعولة، كذلك تعييناً، لكن لا مانع من الأخذ بقوله في موثّقة عمّار : أجمع لك السهو كلّه في كلمتين، متى شككت فابنِ على الأكثر[1] إلخ، فإنّه وإن كان لا يمكن دخول الثنائيّة التعيينيّة في عموم هذا المخبر ولو فرض عدم وجود الأخبار الخاصّة في خصوص الثنائيّة بملاحظة أنّه إذا كان الشكّ فيها بين الواحدة والاثنتين، فقد أخرجته الأخبار الدالّة على أنّ فرض الله غير قابل للوهم وإن كان بعد إكمال الركعتين كالشكّ بين الثنتين والثلاث، فالبناء على الأكثر غير شامل له، لكونه ظاهراً في الأكثر الصحيح الذي بعد البناء عليه يحتمل نقص

---

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

الصلاة، ولهذا حكم في الرواية بجبره بصلاة الاحتياط، وبعد عدم شمول العموم المذكور يتعيّن البطلان على ما استفيد من الأخبار المفصّلة بين فرض الله وفرض النبيّ ﷺ، حيث يستفاد منها أنّه متى لم يجبر الحكم المجعول للسهو في الصلاة فلا محيص فيها عن الإعادة، وقد فسّر حكم حقيقة السهو في الموثّقة بالبناء على الأكثر، لكن هذا كلّه في الثنائيّة التعيينيّة.

وأمّا في مثل مواضع التخيير فالعموم المذكور لا مانع من الأخذ به.

بيان ذلك أنّا لو فرضنا الأمر التوصّلي من المولى بحصول الخطّ إمّا محدوداً بنصف الذرع وإمّا بالذرع التامّ فاشتغل المكلّف بالخطّ وغفل، ثمّ التفت فرأى نفسه متجاوزاً عن نصف الخطّ غير بالغ إلى تمامه فلا إشكال في أنّه إذا أتمّ ما بيده إلى تمام الذرع كان وافياً بغرض المولى، لما فرضنا من كونه توصّليّاً.

فنقول: أمر الشارع بصلاة القصر أو الإتمام تخييراً في المواطن الأربع بعينه من هذا القبيل، إلّا أنّه اعتبر صدور الفعل على وجه الاختيار الحسن، ولا إشكال في أنّه لو قصد حين الشروع في القصر بمعنى أن يأتي بالتسليم عقيب التشهّد الأوّل، ثمّ غفل وأتى بالركعة الثالثة فإتيانه بهذه الركعة الثالثة لا يكون من قبيل الحركة الغير الاختياريّة مثل حركة المرتعش، وبعد كونه اختيارياً ليس المحرّك له إلّا الداعي الإلهي، فلا محالة يكون إتمامه أربع ركعات وافياً بالغرض الصلاتي، لما فرضنا من عدم النقصان، لا من جهة ذات العمل ولا من جهة قصد القربة، فإذا كان هذا حال القطع بوقوع الثالثة فالشكّ فيها أيضاً إذا قرّر له الشارع طريقاً إلى الإتمام بالبناء على وجود الركعة المحتملة وضمّ ركعة أُخرى موصولة، ثمّ أُخرى مفصولة حاله كذلك، غاية الأمر أنّه مع القطع تتميمٌ لأربع ركعات وجداناً، وفي صورة الشكّ تعبّداً.

ثمّ الظاهر أنّ العدول بعدما فرضنا جوازه كما عرفت يكون واجباً عقلاً من باب تعيين أحد فردي الواجب التخييري في صورة تعذّر الفرد الآخر، فإنّ إتمام هذه الصلاة ثنائيّة متعذّر، واستئناف صلاة أُخرى ثنائيّة أيضاً مَنعَنا عنه حرمة الإبطال، فيتعيّن إتمامها رباعيّة.

لا يقال: ليس في المقام إبطال، بل المتحقّق هو البطلان، فليس ترك العدول إلّا رفعاً لليد عن العمل الباطل، لا إبطالاً للعمل الصحيح.

لأنّا نقول: ما ذكرت مبنيّ على كون الشكّ في الصلاة الثنائيّة من المبطلات، وهو خلاف التحقيق، بل غاية الأمر أنّه شكّ بلا علاج، فالصلاة بعدُ غير باطلة، والمفروض أنّا لو عدلنا إلى الرباعيّة أمكننا إتمامها بأعمال وظيفة الشكّ، فترك ذلك ورفع اليد عنها ليس إلّا إبطالاً للعمل الصحيح، والله العالم.

وممّا ذكرنا من اتّحاد القصر والإتمام ماهيّة يظهر أنّ أمر العدول في مسألتنا أسهل منه في ما إذا دخل في المغرب مثلاً فشكّ بين الاثنتين والثلاث، فذكر أنّ عليه فائتة رباعيّة، فإنّ العدول من صلاة إلى صلاة أُخرى مخالفة معها ماهيّته أمر تعبّدي على خلاف القاعدة.

ويمكن أن يقال بانصراف دليل العدول إلى ما إذا كان إتمام الصلاة بعنوان المعدول عنه لولا ملاحظة الترتيب بينه وبين المعدول إليه ممكناً، فلا يشمل الفرض المذكور، لعدم إمكان إتمام الصلاة بعنوان المغرب.

ولو انعكس الأمر بأن دخل في رباعيّة فشكّ بين الاثنتين والثلاث فذكر أنّ عليه ثلاثيّة، فلا إشكال في عدم شمول دليل العدول هنا، فإنّه إمّا نفرض العدول بعد البناء على الثلاث ولازمه الاكتفاء بالركعة المشكوكة في المغرب، وقد نصّت الأدلّة فيها بالعدم، وإمّا نفرض قبل ذلك فيكون نتيجته الحكم بالبطلان، ومن المعلوم أنّ

دليل العدول إنّما يشرّع العدول لأجل إتمام المعدول إليه، لا للحكم على الصلاة بالبطلان بعده.

وحينئذٍ فهل الحكم إتمام الصلاة رباعيّة بإعمال وظيفة الشكّ ثمّ الإتيان بالثلاثيّة بعدها، أو أنّه يلزم رفع اليد عنها واستئناف صلاة أُخرى بلا نيّة ثمّ الإتيان بالرباعيّة بعدها؟

الحقّ في المسألة التفصيل بين صورة جواز العدول كما في العدول عن الحاضرة إلى الفائتة، فيحكم بإتمام الصلاة رباعيّة. ولا يجوز القطع، وبين صورة وجوب العدول كما في العدول من العشاء الحاضرة إلى المغرب كذلك، أو من العشاء الفائتة إلى المغرب كذلك، فالحكم في هذه الصورة هو الحكم في ما إذا تذكّر بعد تجاوز محلّ العدول، فإن قلنا فيه بصحّة صلاته عشاءً نقول به ها هنا، وإن قلنا بالبطلان بفوات الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة مع وجود الذكر نقول به ها هنا أيضاً.

والعجب من شيخنا المرتضى ﷺ، حيث قال في صلاته ما حاصله الفرق بين صورة وقوع الشكّ بين الثنتين والثلاث، فقوّى فيها البطلان، وبين صورة وقوعه بين الثلاث والأربع فحكم بإتمامه رباعيّاً بالعمل بوظيفة الشكّ.

وأنت خبير بأنّه إن كان الوجه في ما ذكره في الصورة الثانية هو أنّ مقتضى البناء على الأربع مضيّ محلّ العدول فالفرع الأوّل أيضاً مشترك معه في عدم إمكان العدول على حسب ما قرّرنا.

الفصل الثالث

في كيفيّة صلاة الاحتياط
وجملة من أحكامها

وفيه مسائل :

الأُولى

يعتبر في صلاة الاحتياط أمران : المبادرة وتكبيرة الإحرام

يعتبر في صلاة الاحتياط جميع ما يعتبر في سائر الصلوات، لتسميتها في الأخبار صلاة مستقلّة، ولا صلاة بغير افتتاح، فيعتبر فيها تكبيرة الإحرام، كما يعتبر فيها تجديد النيّة وقراءة الفاتحة.

وهل يجب الفور فيها ولا يجوز تخلّل أحد المنافيات بينها وبين صلاة الأصل، نظراً إلى أنّها تتميم للصلاة على فرض النقصان وإن كان أجنبيّاً عنها على فرض التمام، فيجب مراعاة كلتا الجهتين فيها أعني جهة الجزئيّة والاستقلال، فبلحاظ الجهة الأُولى يجب المبادرة ولا يجوز الفصل بالمنافي، كما هو شأن الأجزاء، وبلحاظ الثانية يجب تكبيرة الإحرام وتجديد النيّة وقراءة الفاتحة.

التحقيق عدم تماميّة هذا الوجه، إذ بعد فرض عدم كون صلاة الاحتياط ركعة متّصلة حقيقة، بل هي صلاة مستقلّة، غاية الأمر يحتسبها الشارع مكان الركعة المتّصلة على فرض النقصان لا يكون المكلّف حال الفراغ من الصلاة الأصل وعدم الاشتغال بالاحتياط بين الصلاة الواحدة، بل بين الصلاتين، نعم هو بين المأمور به، إذ الصلاتان مأمور بهما بأمر واحد، وفرق بين الكون في أثناء المأمور به وبين الكون في أثناء الصلاة.

نعم يمكن تنزيل الشارع هذه الحالة المتوسّطة مكان الحالة الصلاتيّة، لكن يحتاج ذلك إلى دليل.

وحينئذٍ فإن قلنا بإطلاق الأدلّة الواردة في مقام البيان الساكتة عن التقييد بعدم تخلّل مثل الحدث وكذا عن التقييد بالفور فهو، وإلّا بأن قلنا: إنّ المفروض في هذه الأخبار المصلّي الجامع لجميع الشرائط الصلاتيّة الفاقد لجميع موانعها والخطاب متوجّه إليه بصلاة الاحتياط فلا نظر فيها لغير هذا الموضوع، كما أنّ الملحوظ هو الفور، فليس التراخي أو الفصل بالمنافي مشمولاً للأخبار كما لعلّه الظاهر.

فحينئذٍ المرجع هو الأصل العملي، ولا يخفى أنّ الشكّ وإن كان راجعاً إلى تقييد متعلّق التكليف وإطلاقه والمرجع فيه على حسب المختار في محلّه هو البراءة عقلاً ونقلاً، إلّا أنّه في غير أمثال ما نحن فيه ممّا كان الاشتغال بالمفهوم المبيّن معلوماً والشكّ واقع في مرحلة امتثاله وإسقاط تكليفه إمّا بواسطة الشكّ في دخالة شيء في محصّله الشرعي وفي دخالة شيء في ما جعله الشارع بدلاً له في حال الشكّ كما في المقام، فإنّ التحقيق عدم جريان البراءة في هذه الصورة لا عقلاً ولا نقلاً.

أمّا الأوّل فواضح، لأنّ العقاب على المخالفة على فرضها ليس بلا بيان كما هو المفروض من تبيّن المأمور به بحدوده وقيوده، وإنّما الشكّ في مرحلة الإسقاط والإغماض والعفو.

إذا أخلّ بالمبادرة وأتى بالمنافاة

وأمّا الثاني: أعني حديث الرفع فهو فرع شموله للآثار الوضعيّة أعني الشرطيّة والقيديّة، لكنّه محلّ إشكال، فلا محيص عن الاحتياط بإتيان الاحتياط

فوراً قبل الفصل بالمنافي، وعلى فرض وقوع السكوت الطويل أو سائر المنافيات فالاحتياط هو الإتيان بالاحتياط مع إعادة أصل الصلاة، للعلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين.

إلّا أن يقال: إنّ مبنى هذا العلم الإجمالي حرمة الإبطال، والقدر المتيقّن منها ما إذا أمكن تسليم العمل على أنّه مصداق المأمور به، فلا يشمل مثل ما نحن فيه ممّا يكون مشكوك المصداقيّة، فليس الإبطال بمحرّم في هذه الصورة واقعاً، لا أنّه محتمل، وحينئذٍ يتعيّن الإعادة بواسطة الاشتغال بالأمر الأوّلي.

اللهمّ إلّا أن يتمسّك لدفع القيدين المحتملين بذيل الاستصحاب، وتقريبه من وجهين:

الأوّل: استصحاب التكليف بصلاة الاحتياط الثابت قبل حدوث المنافي أو الفصل الطويل، والمفروض بقاء الموضوع العرفي، فإنّه يقال: الركعتان المخصوصتان كانتا في الساعة السابقة متّصفة بالوجوب والآن نشكّ في بقائها على هذه الصفة، ومقتضى الاستصحاب البقاء.

والثاني: استصحاب بقائها على صفة التدارك على تقدير الوجود، وهذا وإن كان استصحاباً تعليقيّاً، لكن قد قرّر في الأُصول صحّته حتّى في الموضوع فضلاً عن الحكم.

والحقّ عدم تماميّة الوجه الأوّل وتماميّة الثاني.

أمّا الأوّل: فلمنع بقاء الموضوع عرفاً، كيف وموضوع القضيّة السابقة لعلّه كان هو الركعتان المقيّدتان بكونهما قبل المنافي أو متّصلتين بالصلاة، وفي القضيّة المشكوكة هو الركعتان المتّصفتان بخلاف ذلك.

ومثل هذه الاختلافات وإن كان لا يضرّ في وحدة الموضوع العرفي، لكن

عدم إضراره مخصوص بمثل الأحكام المتعلّقة بالموضوعات بعد وجودها في الخارج، مثل النجاسة والطهارة وأمثال ذلك، فإنّ الموضوع بعد وجوده في الخارج كالماء المتغيّر إذا زال عنه الوصف الموجود فيه، فلا يسمّى عند العرف موضوعاً مغايراً لما كان في السابق.

وأمّا الأحكام المتعلّقة بالأفعال بلحاظ الوجود مثل الأمر المتعلّق بالصلاة حيث لا يمكن تعلّقه بالصلاة المفروضة الوجود، بل لا بدّ وأن يتعلّق بها قبل الوجود بلحاظه، فليس مثل هذا الاختلاف غير قادح بالوحدة في أمثال ذلك.

والشاهد مراجعة العرف، حيث إنّهم يفرّقون في المفاهيم الكلّية قبل تلبّسها بالوجود وبين الأشخاص المتلبّسة بالوجود، فيحكمون بتغاير المفهومين المطلق والمقيّد في الأوّل، دون الثاني، كيف وتقسيم الماهيّة إلى المطلق والمقيّد تقسيم عرفي، لا دقّي عقلي.

بيان صحّة الاستصحابات التعليقيّة في الحكم والموضوع

وأمّا وجه تماميّة الثاني فيبتني على مقدّمتين:

الأُولى: بيان صحّة الاستصحابات التعليقيّة، سواء كان التعليق في الحكم كما في: العنب إذا غلى ينجس، أو في الموضوع، كما في ما لو علم كون الماء بحدّ من الكمّ بحيث لو صبّ عليه منٌّ لصار كرّاً.

والثانية: بيان أنّ التطبيق والحكم بانطباق المأتيّ به على المأمور به ليس حكماً عقليّاً فقط لا تناله يد الجعل، بل ممّا تناله.

وجه الحاجة إلى هذه أنّ المستصحب هنا أنّ الركعتان على تقدير الوجود في

السابق كانتا منطبقتين على المأمور به، ولا يرد عليه الإشكال السابق، فإنّ المشار إليه هو الشخص، لا المفهوم والكلّي، فإنّ هذا أعني الانطباق من أحكام الشخص لا الكلّي، بل الإيراد عليه من وجهين:

الأوّل: احتياجه إلى التقدير والتعليق، والثاني: أنّ الانطباق من حكم العقل، وليس بمجعول للشرع، ولا له أثر مجعول، والحقّ اندفاع كلا الإيرادين.

أمّا الأوّل: فلما حقّقناه في محلّه من صحّة التعليق والتقدير في أمثال هذه المقامات وإن لم يكن القضيّة التعليقيّة مجعولة للشارع بصورة التعليق، بل كانت من منتزعاتنا.

وأمّا الثاني: فلما حقّقناه أيضاً من أنّ التقبّل أيضاً حكم قابل للجعل، وحقيقته الإغماض ورفع اليد عن أمره مع عدم إتيان متعلّقه.

المسألة الثانية

لو تذكّر النقص بعد البناء على الأكثر والتسليم فإمّا أن يتذكّر النقص المحتمل أو غيره، وعلى التقديرين إمّا أن يكون قبل الاحتياط أو بعده، أو بين الاحتياطين، أو في أثناء احتياط واحد، وعلى الأخيرين إمّا أن يكون ما أتى به مطابقاً للمنقوص كتاً وكيفاً، أو مخالفاً له فيهما، أو في أحدهما.

فإن تذكّر قبل صلاة الاحتياط قالوا: دخل في مسألة من نقص ركعة أو أزيد.

وقد يشكل بأنّ مورد تلك المسألة ما إذا سلّم سهواً، وما نحن فيه [ليس] ما وقع فيه السلام بزعم الفراغ، بل لأجل أمر الشارع، وهو أيضاً قد بان عدمه،

لأنّه متعلّق بالشاكّ المستمرّ إلى آخر الاحتياط، فهذا التسليم ليس بمشمول لأدلّة السلام الواقع سهواً في غير المحلّ، ولا لأدلّة المقام، فالحكم بعدم إضراره وعدم مانعيّته عن إلحاق الركعة المنقوصة يحتاج إلى دليل، فيجب علينا العمل بمقتضى العلم الإجمالي من الجمع بين إتيان الركعة المنقوصة ثمّ الإعادة.

اللهمّ إلّا أن يقال بمنع حرمة الإبطال، كما تقدّمت الإشارة إليه، فيكتفى بالإعادة.

لكنّ الحقّ صحّة ما ذكروه من إلحاق المسألة بمسألة من نقص ركعة أو أزيد في غالب الفروض.

توضيح المقام أنّه من المسلّم أنّه لو اعتقد جهلاً مركّباً تماميّة الصلاة فسلّم، ثمّ بان الخلاف ليس هذا السلام بمانع عن إلحاق التتمّة، هذا في الجهل المركّب بالنسبة إلى الاعتقاد الوجداني.

وكذا الحال في الطرق التعبّديّة المجعولة لرعاية الواقعيّات مطلقاً أو في حال الشكّ، فإنّ شأن الحكم الطريقي كونه كالعلم في الأعذار والتنجيز مع الإصابة والصوريّة مع عدمها، فلو شهدت بيّنة بأنّك قد أتممت الركعات فسلّمت ثمّ تبيّن كذبها كان أيضاً هذا السلام غير مانع من الإتمام، وكذا لو اقتضى أصل من الأُصول الشرعيّة ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: المصلّي الذي عرض له في أثناء الصلاة شكّ من الشكوك الصحيحة لا يخلو من أحد الأحوال الثلاثة:

إمّا أن يكون قاطعاً ببقاء شكّه إلى آخر العمل بالوظيفة، وإمّا أن يكون قاطعاً بزواله في الأثناء قبل الآخر، وإمّا أن يكون شاكّاً، والغالب هو القسم الأوّل.

ففي الأوّل يكون سلامه بزعم أنّه مأمور به بأمر شرعي وقد ظهر كونه جهلاً

مركّباً، وقد عرفت أنّه غير مانع.

كما أنّه في القسم الثاني يرفع اليد عن هذه الصلاة ويأتي بصلاة مستأنفة.

وفي القسم الثالث حيث إنّ البقاء مطابق للأصل العقلائي، لغلبة عدم الانقلاب نظير أصالة السلامة من السهو والنسيان، فالسلام المبني على هذا الأصل أيضاً غير مانع كما عرفت.

نعم لو فرض انقلاب الأصل في حقّه لغلبة انقلاب شكّه في الأثناء فربما يقال بجريان استصحاب البقاء في حقّه، لكنّ الظاهر عدم جريانه، إذ الأثر ليس مرتّباً على وجود الشكّ في الأزمنة المتأخّرة، بل على وجوده بوصف الاتّصال.

وبعبارةٍ أُخرى: العناوين الواقعة موضوعاً للعمل التدريجي ظاهرة في وجود الاتّصالي الدائم بدوام ذلك العمل، فالاستصحاب لا يثبت وصف الاتّصال، وإنّما يثبت أصل الوجود.

هذا كلّه في ما لو تذكّر النقص قبل الاحتياط.

ولو تذكّر بعده فإن كان مطابقاً للمنقوص فالنصوص مصرّحة بالإجزاء في هذا الفرض، من غير فرق بين المخالفة في التكليف وعدمها، ومن غير فرق بين ما لو كان للاحتياط المطابق للمنقوص المقدّم من الاحتياطين في صورة الاحتياج إلى تعدّد الاحتياط وغيره، وكذا من غير فرق بناءً على عدم إضرار تخلّل المنافي بين صلاة الأصل والاحتياط بين تخلّله وعدمه، وشبهة الفرق يشبه أن يكون اجتهاداً في مقابل النصّ، أو رفعاً لليد عن المبنى.

وإن كان مخالفاً له، إمّا بأن كان النقص أزيد من الاحتياط، كما لو تذكّر في الشكّ بين الثلاث والأربع بعد الإتيان بركعة الاحتياط نقصان صلاته ركعتين، وإمّا بأن كان بالعكس، كما لو تذكّر في الشكّ بين الاثنتين والأربع بعد الإتيان

بركعتي الاحتياط نقصان صلاته ركعة، فلا إشكال في أنّ دليل الجبر غير شامل لهذا الفرض.

كما أنّ دليل الوقوع نافلة أيضاً غير شامل له، لأنّ الموضوع هو الشاكّ بين الثلاث والأربع الذي كان محرزاً للثلاث، وظاهره كون الإحراز جزء للموضوع على وجه الطريقيّة، بحيث يكون للمتعلّق أيضاً مدخليّة، فإذا تبيّن أنّه ما صلّى ثلاثاً، بل اثنتين فقد انكشف كونه خارجاً عن موضوع الحكم.

وهكذا الكلام في من شكّ أنّه صلّى ثنتين أو أربعاً وقد أحرز الثنتين، فإنّه إذا علم أنّه صلّى ثلاثاً تبيّن أنّ إحرازه كان على خلاف الواقع، لأنّه علم إجمالاً إمّا بالاثنتين أو بالأربع وتبيّن الثلاث، فيقع الكلام في مانعيّة هذا المقدار الذي وقع منه من الأفعال والأقوال عن إلحاق التتمّة وعدمها.

ولعلّ الأظهر عدم المانعيّة، فإنّ حاله حال من سلّم بزعم الفراغ، ثمّ اشتغل بقراءة سورة البقرة بعنوان التعقيب فتذكّر أنّه سلّم على الثالثة مثلاً.

ومن هنا يظهر الحال في ما لو تبيّن النقص في أثناء الاحتياط أو بين الاحتياطين، وكان الذي جاء به منهما غير مطابق للمنقوص.

وأمّا هذا الفرض مع كون ما جاء به مطابقاً فيمكن تقوية كفايته وجبره للمنقوص بوجهين:

الأوّل: دعوى القطع بعدم دخالة الاحتياط الثاني لجابريّة الاحتياط الأوّل، بل كلّ منهما جابر مستقلّ على تقدير أحد من طرفي الشكّ، هذا مع بقاء الشكّ إلى آخر الوظيفة.

وأمّا إذا انقطع بعد الاحتياط الأوّل فهو وإن كان خارجاً عن مفاد اللفظ، لكن يمكن فهمه بتنقيح المناط، فإنّ الإنسان يقطع بأنّ حفظ الشكّ إلى زمان الاحتياط الثاني يكون لأجل وقوع الاحتياط الثاني جائزاً على تقدير الحاجة إليه،

وإلّا فليس لهذا الشكّ المتأخّر نفع بالنسبة إلى الاحتياط المتقدّم.

الوجه الثاني: دعوى إطلاق اللفظ، إذ ليس في اللفظ إلّا أنّ من شكّ بين الثنتين والثلاث والأربع يفعل كذا وكذا، وليس فيه تعرّض لبقاء الشكّ وزواله، وإنّما الحكَم بالتقييد بالاستمرار هو العقل، لاستحالة التكليف بالعمل التدريجي بأن يصدر عن العنوان الغير المستمرّ إلى مقدار ذلك العمل، والقرينة العقليّة تتقدّر بقدر الضرورة والحاجة، والذي يحتاج إلى رفع [اليد] عن إطلاقه في ما نحن فيه إنّما هو بالنسبة إلى كلّ من الاحتياطين بمقدار نفسه، وأمّا بمقدار صاحبه فمقتضى الأخذ بالإطلاق عدم مدخليّته في الحكم بالإجزاء، هذا، والله العالم.

المسألة الثالثة

لو شكّ في عدد ركعات صلاة الاحتياط فظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم على ما حكي عن الحدائق الاتّفاق على عدم الاعتناء بالشكّ والبناء على المصحّح، فيبني على الأكثر ما لم يستلزم الزيادة، وإلّا فعلى الأقلّ.

والأصل فيه ما عن الشيخ في الصحيح «ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو، ولا على السهو سهو، ولا على الإعادة إعادة»[1].

وفي حديث آخر رواه الصدوق والكليني رحمهما الله «قال عليه السلام: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاق منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو»[2].

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٨.

بيان محتملات قوله ﷺ : لا سهو في السهو

وتوضيح معنى الرواية الشريفة أنّ قولهم ﷺ : لا سهو على السهو، أو لا سهو في سهو، يحتمل معاني، إذ السهو في كلّ من الموضعين يحتمل أن يراد به ما هو المتعارف منه في المحاورات، أعني النسيان، ويحتمل أن يراد به الشكّ، ويحتمل أن يراد به الأعمّ الشامل لكليهما، ويحتمل أن يراد بكلّ منهما واحد من هذه الثلاث، وبالأخير غيره، فيرتقي الاحتمالات إلى تسعة يحصل من ضرب الثلاث في مثلها.

ثمّ المراد بالسهو الأوّل نفي أثره، لا نفيه بحقيقته، لعدم انتفائه كذلك، كما أنّ المراد بالثاني ما يوجبه السهو من ركعة الاحتياط أو سجدتي السهو، والقدر المتيقّن الذي يمكن استفادته من الرواية الشريفة نفي حكم الشكّ في أعداد الركعات في صلاة الاحتياط، وحكم الشكّ هو البناء على الأكثر، فالرواية صريحة في نفي الحكم المذكور عن الشكّ المزبور.

وبعد ارتفاع ذلك بنصّ الخبر يدور الأمر بين البناء على الأقلّ، كما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالمشكوك، بناءً على أنّ المتيقّن من سقوط هذا الأصل كما استفيد من التفريع الواقع في الأخبار نفي السهو في الأُوليين على ما تقدّم توضيحه إنّما هو في الفرائض الأصليّة، لا مثل صلاة الاحتياط التي هي واجبة بالعارض.

وبين الحكم بالبطلان، نظراً إلى عدم جريان الأصل المزبور في حدّ ذاته في باب الركعات، لكونه بالنسبة إلى إثبات الحدّ مثبتاً.

والدليل على مطلوبيّة الحدّ ما نراه من الشارع من جعل الاحتياطين في الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع، ولولا ملاحظة حفظ الحدّ عن الزيادة والنقصان لكان

المناسب الاكتفاء بالركعتين، لاندفاع احتمال الزيادة بالأصل، فإيجاب كلتيهما دليل على أنّ المطلوب في الصلاة هو الأربع بحدّها سليمة عن النقيصة والزيادة، بحيث يكون الحدّ قيداً للمطلوب، فلا يكفي إحراز أصل الذات من دون إحراز القيد، وأصالة العدم إنّما ينفع في ما إذا كان المطلوب نفس الذوات مع مانعيّة الخامسة، وأمّا إذا كان المطلوب هي الأربع المحدودة المأخوذة بشرط لا عن الزيادة فلا يمكن إحرازه بالأصل المزبور كما هو واضح.

وربما يوجّه الصحّة على طبق ما ذكره المشهور بالمقايسة على ما ورد في كثير الشكّ من قولهم عليهم السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، فإنّ المراد به بقرينة وروده مورد المنّة هو البناء على الطرف الصحيح.

وفيه أنّه قد ورد أنّه «ليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في الركعتين الأوليين من كلّ صلاة سهو»[1].

ومن المعلوم أنّ المراد نفي العلاج الملازم مع البطلان، فيعلم من ذلك أنّ العبارة بنفسها لا تدلّ على شيء من البطلان والصحّة، وإنّما يستفاد كلّ من الأمرين في المقامات بحسب القرينة الخارجيّة.

وعلى هذا فيمكن أن يقال: لولا خوف المخالفة للإجماع بأنّ القرينة المقاميّة في ما نحن فيه تدلّ على إرادة نفي العلاج رأساً، فإنّ صلاة الاحتياط إنّما شرّع ليقع جبراً أو تتميماً لنقص الصلاة على تقديره، وما كان شأنه الجبر يناسبه أن لا يقبل الجبر، وأيضاً فالمقصود من تشريع صلاة الاحتياط على ما يستفاد من الأخبار هو

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١٣، والباب ١ من هذه الأبواب، الحديث ٨.

إحراز الحدّ للصلاة الأصليّة بطريق القطع وهذا يناسب مع عدم العلاج في نفسه لمخالفته مع المقصود من حصول القطع، وعلى كلّ حال فالاحتياط بإتيان ركعة الاحتياط المذكور كما يقوله المشهور، ثمّ بإعادة نفسها، ثمّ بإعادة صلاة الأصل طريق النجاة.

المسألة الرابعة

لو شكّ في إتيان صلاة الاحتياط بعد العلم بوجوبها

لو شكّ في إتيان صلاة الاحتياط بعد العلم بوجوبها فإن قلنا باستفادة الفور من الأدلّة كان من الشكّ بعد تجاوز المحلّ إذا كان شكّه بعد مضيّ زمان ينافي الفور، هذا إن قلنا باستفادة الفور وضعاً، وإن قلنا باستفادة الإطلاق فإن قلنا باعتبار المحلّ المعتاد نوعاً في قاعدة الشكّ كان أيضاً كما تقدّم محكوماً بالإتيان في الصورة المزبورة، وإن قلنا بعدم الاعتبار فلا بدّ من الإتيان إذا كان في الوقت. هذا إن قلنا باستفادة أحد الأمرين من التقييد بالفور أو الإطلاق.

وإن قلنا بالقدر المتيقّن فلا بدّ من الإتيان بالاحتياط، ولا حاجة إلى إعادة أصل الصلاة، إذ لا يخلو الحال من أمرين: إمّا يكون الفور قيداً فهو مورد القاعدة، وإمّا لا يكون فمحكوم بالإتيان، والله العالم.

المسألة الخامسة

لو شكّ بعد الفراغ بين الثلاث والأربع مثلاً، وشكّ أنّ شكّه هذا حادث بعد

الفراغ، أو أنّه باقٍ من أثناء الصلاة حتّى يجب عليه صلاة الاحتياط، كان شبهة مصداقيّة لكلّ من الدليلين، ولا يمكن إحراز موضوع القاعدة بأصالة عدم حدوث الشكّ في الصلاة، لكونه مثبتاً من هذه الجهة، نعم هو ملازم مع عدم وجوب صلاة الاحتياط في الواقع، فلا محيص في مقام الفراغ اليقيني عن التكليف عن الإتيان بصلاة الاحتياط، لحصول الجزم معه بالفراغ على كلّ تقدير.

المسألة السادسة

إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أُخرى

إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أُخرى فلا يخلو إمّا تكون تلك الصلاة مرتّبة على الصلاة التي شكّ فيها كالعصر إذا شكّ في العصر، وإمّا لا يكون كذلك، سواء كانت فريضة أم نافلة.

فإن كانت مرتّبة فلا دليل على العدول، لأنّ القدر المتيقّن من دليله العدول إلى نفس الظهر مثلاً، لا صلاة احتياطه، بل الوجه حينئذٍ أن يقال: أمّا العصر فلا وجه لإتمامه بعد اشتراطه بالترتيب، وقد فرض انتفاؤه وإن كان قد سقط بالنسبة إلى أجزائه الماضية، لكن لا دليل على السقوط بالنسبة إلى المستقبلة.

وبعد ذلك فاللازم الشروع في صلاة الاحتياط بناءً على ما هو الحقّ من عدم لزوم خلل من ناحية ما أتى به من إجزاء العصر، لعدم اندراجه في شيء من العناوين المبطلة، وهل يجوز بعد الفراغ من الاحتياط البناء على ما مضى من العصر وإتمامه من ذلك المكان، أو يجب استئناف العصر؟ يبتني على الوجهين في الفرض اللاحق.

وإن كانت غير مرتّبة كقضاء العشاء مثلاً إذا شكّ في الظهر، فإن اتّفق الفصل المنافي للفور وقلنا بقيديّته تبيّن بطلان الظهر وتعيّن إتمام العشاء.

وإن لم يتّفق ذلك فإن قلنا بأنّه لا منافاة لشيء من الصلاتين بالنسبة إلى الأُخرى عاد إلى صلاة الاحتياط، وبعدها إلى صلاة العشاء، فيبني على ما مضى ويتمّه من ذلك المحلّ، وإن قلنا بالمنافاة فقد تحقّقت المزاحمة بين وجوب الإتمام الثابت في واحدة من الصلاتين بحسب الذات معه في الأُخرى، وحيث لا ترجيح تعيّن التخيير.

الفصل الرابع

في حكم الأجزاء المنسيّة

واعلم أنّها على أقسام :

فقسم منها يجب تداركه ولكن لا قضاء له لو فات محلّ تداركه.

وقسم منها يجب تداركه وله القضاء عند فوت محلّ التدارك.

وقسم منها لا تدارك له ولا قضاء، بل ولا سجود سهو.

وقسم منها يوجب بطلان الصلاة مع فوت محلّ تداركه.

أمّا القسم الواجب التدارك الذي ليس له القضاء فهو مثل الحمد إذا تذكّره وهو قبل الركوع، وهل يجب إعادة السورة التي قدّمها أو لا؟ الظاهر نعم، وإن كان لو استمرّ نسيانه إلى ما بعد الركوع لا يجب عليه سجدة السهو إلّا لنقيصة الحمد لا لها ولنقيصة السورة أيضاً.

وقد يشكل ذلك بأنّ الترتيب إمّا معتبر في الصلاة في ظرف الأجزاء فاللازم عدم إعادة السورة لو تذكّر قبل الركوع، لأنّ محلّ الترتيب وهو السورة التي هو الجزء قد فات، ولا يمكن إعادته ثانياً، لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرار، أو معتبر في الأجزاء فالإعادة حينئذٍ على طبق القاعدة، لأنّه لم يأتِ حينئذٍ بما هو الجزء، لأنّه المقيّد بالترتيب، وما أتى به خالٍ عنه، ولكنّ اللازم الإتيان بسجدتي السهو، لنقيصة السورة أيضاً مع استمرار سهوه إلى ما بعد الركوع كما هو واضح.

وأمّا احتمال كون الترتيب قيداً للجزء في حال عدم استيعاب السهو إلى ما بعد الدخول في الركن، ومعه كان الجزء هو الذات المجرّدة عن القيد، فمدفوع بأنّه وإن كان ممكناً، لكنّه خلاف مقتضى الأدلّة، إذ ليس لنا إلّا دليل اعتبار السورة واعتبار الترتيب واغتفار سهو غير الخمسة المستثناة ولزوم سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة، ومن المعلوم أنّ قضيّة الجمع ليس إلّا أحد الأوّلين.

والذي اختياره شيخنا الأُستاذ دام علاه أنّ المقام أشبه شيء بباب مقدّمة الواجب من حيث اعتبار قيد الإيصال وعدمه، حيث إنّه يترتّب على كلّ واحد من اعتباري التقييد بوجوهه والإطلاق، الإشكال الغير القابل للذبّ كما بيّن في محلّه.

والحلّ في المقامين أنّ الترتيب هنا والاتّصال هناك موجود بواقعهما في عالم اللحاظ، وليسا بقيد في المأمور به، يعني أنّ الآمر جعل الأمر في لحاظ رؤيته المقدّمات موصولة، والأجزاء مترتّبة، وفي هذا اللحاظ القيد حاصل، ولا حاجة إلى التقييد، فلهذا علّق الأمر بنفس الذوات، ففي اللبّ الأمر متقيّد، ولكن عنوان التقييد غير ملحوظ.

ونظيره جارٍ في تقييد الطبيعة المعروضة للكلّية بالتجريد وفي تقييد المأمور به بكونه بداعي الأمر وفي تقييد الموضوع له بالوحدة كما اختاره المحقّق النائيني قدس سره.

وعلى هذا فيرتفع الإشكال عن المقام، أمّا وجوب الإعادة مع التذكّر قبل الركوع فلأجل أنّ المفروض أنّه لم يأتِ بالأجزاء بالهيئة التي وقعت بتلك الهيئة في لحاظ الآمر مأموراً بها.

وأمّا بعد الدخول في الركوع فلا يمكن الإتيان بالحمد، للزوم زيادة الركن، فيدخل تحت عموم اغتفار المنسيّ، ولا شكّ أن وقوع السورة على خلاف الترتيب كان مسبّباً عن جزئيّة الحمد قبله، فإذا سقط الحمد عن الجزئيّة قبله كان السورة

واقعة في المحلّ.

فإن قلت: السهو بالنسبة إلى كلّ من الحمد ووصف السورة بالترتيب في عرض واحد فلا وجه لإيراد دليل الاغتفار على الأوّل أوّلاً حتّى ينتج النتيجة المذكورة، بل اللازم ملاحظته بالنسبة إليهما في عرض واحد.

قلت: كما عرفت وقوع السورة على خلاف الترتيب أو على وفقه مسبّب عن جزئيّة الحمد قبله وعدمها، فالدليل النافي للجزئيّة حاكم على الدليل الحاكم على السورة الواقعة على خلاف الترتيب، كما في كلّ عامّ له فردان سببيّ ومسبّبي.

وأمّا القسم الذي لا تدارك له ولا قضاء ولا سجود سهو، فمنه الجهر والإخفات في القراءة في الأُوليين إذا وقع أحدهما مكان الآخر سهواً، فإنّ الحقّ أنّه متى تذكّر ولو كان قبل الركوع لا يجب التدارك، بل ولو كان في أثناء الآية أو الكلمة لا يجب إعادتها، بل يجب مراعاة ما هو الواجب بالنسبة إلى ما بقي من الآية أو الكلمة.

وبطلان محلّ التدارك فيهما بمجرّد المضيّ عن محلّهما مبنيّ على استفادة كونهما قيدين للصلاة في ظرف القراءة، وإلّا فلو فرض كونهما وصفين للقراءة المأخوذة جزءاً للصلاة فالواجب تداركهما بتكرار القراءة ما دام لم يدخل في الركوع.

والذي يدلّ على الوجه الأوّل أمران:

أحدهما: قول السائل في الرواية الواردة في المقام: رجل أجهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه، أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه[1]، ولا يخفى ظهور التعبير في كونهما معتبرين في حدّ أنفسهما في الصلاة، لا أنّهما مطلوبان مقدّمة لإحراز

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الخصوصيّة المعتبرة في القراءة.

والثاني: قوله عليه السلام في تلك الرواية: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته، وإن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فقد تمّت صلاته ولا شيء عليه»[1].

وقد بيّنا سابقاً وجه الاستظهار فراجع في مبحث الجهر والإخفات من بحث القراءة، كما أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: ولا شيء عليه حيث إنّ الظاهر كونه في مقام بيان تمام الوظيفة للرجل المفروض نفي وجوب سجود السهو.

ومنه: الطمأنينة في الركوع، وبطلان المحلّ فيه أيضاً مبنيّ على أخذ الطمأنينة قيداً للصلاة، لا للركوع، فإنّه على الأوّل فالركوع الصلاتي قد تمّ وأتى، والطمأنينة واجب آخر فات محلّ تداركه، وعلى الثاني كان من نقيصة الركوع، فالواجب الإتيان به.

ومحصّل الكلام في القيود المعتبرة شرعاً في الركوع أنّه لا بدّ أن يلاحظ هل يكون لذلك القيد مدخل في تحقّق مادّة الركوع عرفاً، غاية الأمر أنّ الشارع تصرّف فيه ببيان حدّه ومقداره، كما أنّ البعد في الجملة معتبر في تحقّق صدق السفر عرفاً، والشارع عيّن حدّه في ثمانية فراسخ، وهكذا مفهوم الكرّ.

وفي المقام أيضاً الانحناء في الجملة معتبر في مفهوم الركوع عرفاً، والشارع عيّنه في مقدار وصول اليد إلى الركبة، أو لا يكون له مدخل في صدقه عرفاً أصلاً، وإنّما هو معتبر في المطلوب كالطمأنينة، فالمنسيّ إن كان من القسم الأوّل فلا إشكال في أنّه من نقيصة الركوع الذي حكم بعدم اغتفارها ولو سهواً، وإن كان من القسم الثاني فلا بدّ من ملاحظة أنّه هل اعتبر قيداً للصلاة في هذا الطرف والمحلّ، فنقيصته

---

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

مغتفرة، لأنّه من غير الخمسة، أو أنّه أُخذ قيداً للركوع، أعني أنّ الموضوع للوجوب الغيري هو الركوع الخاصّ.

فحينئذٍ ربما يمكن أن يقال بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: إلّا من الركوع إلخ هو الركوع المعتبر شرعاً، ولو كان نقصه بنقص قيده مع حصول ذاته فاللازم عدم اغتفار سهو هذا القيد، لكونه من نقص الركوع.

والذي يدلّ على عدم كون الطمأنينة قيداً للركوع حتّى في حال السهو حتّى يكون سهوه غير مغتفر أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: إطلاق دليل الركوع بخلاف دليل الصلاة، فإنّه غير وارد في مقام البيان، وأمّا دليل الركوع فالأدلّة الواردة في تحديده خالية عن ذكر الطمأنينة، كما في الموثّقتين الواردتين في نسيان القنوت، حيث عيّن في إحداهما ميزان عدم الرجوع في الوصول إلى الركوع، وفي الأُخرى في وصول اليد إلى الركبة، فإنّهما إذا انضمّا يفيدان شرح الركوع وأنّه عبارة عن وصول اليد إلى الركبة من دون اعتبار شيء آخر فيه.

والثاني: لو فرض أنّ دليل الصلاة أيضاً له إطلاق فالمتعيّن أيضاً الأخذ بإطلاق دليل الركوع، لأنّ تقييد دليل الصلاة متيقّن على كلّ تقدير.

والثالث: الأخذ بالبراءة بناءً على ما هو الحقّ من البراءة في الدوران بين التقييد والإطلاق وإمكان تخصيص الناسي بالخطاب، فإنّا نشكّ أنّ قيد الطمأنينة بحسب دليله الأوّلي مع قطع النظر عن ورود دليل لا تعاد هل له إطلاق شامل لحالتي الذكر والسهو، سواء كان قيداً للركوع أم للصلاة، أو لا إطلاق له، فمقتضى الأصل هو عدم الإطلاق والاختصاص بحال الذكر.

لا يقال: لا مجرى للبراءة لو فرض كونه قيداً للركوع بعد ورود قوله عليه السلام:

إلّا من الركوع إلخ، يعني: تعاد الصلاة من خلل الركوع ولو كان بإخلال قيده.

لأنّا نقول: حديث لا تعاد ناظر إلى الأجزاء والشرائط التي لأدلّتها إطلاق لحال السهو، فكأنّه قيل: الأجزاء والشرائط التي ثبت جزئيّتها وشرطيّتها من خارج هذا الدليل مطلقاً يعفى عن إعادة الصلاة بخللها سهواً في غير الخمسة، ولا يعفى في الخمسة، فلا نظر للحديث بالنسبة إلى موارد عدم إطلاق دليل الجزء والشرط، بل المرجع في أمثاله البراءة على ما هو الحقّ، فتنبّه.

وأمّا القسم الذي يتدارك مع بقاء المحلّ ويقضى مع انقضائه فهو أمران: السجدة الواحدة والتشهّد.

ساعت ١٢/٥ شب جمعه ٣٠ / ٥ / ١٣٧٧ ه ش
از استنساخ كتاب صلاة مرحوم آية الله العظمى اراكى ﷺ
فراغت حاصل شد والحمد لله رب العالمين
ـ مرتضى واعظى اراكى

الفهرست

● البحث الرابع ـ في القراءة ٥

□ الموضع الأوّل ـ في جزئيّة الحمد للصلاة ٧

□ الموضع الثاني ـ في وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد ١٥

اعتبار الترتيب بين الحمد والسورة ٢٩

قراءة السورة الطويلة المفوّتة للوقت ٣٣

عدم جواز قراءة العزيمة في الفريضة ٣٧

هل يجب تعيين السورة عند البسملة ٤٨

بيان حقيقة القراءة ٤٩

فروع ٥٥

الفرع الأوّل ـ إذا نسي السورة التي عيّنها ٥٥

الفرع الثاني ـ الشكّ في تعيين السورة ٥٦

الفرع الثالث ـ الشكّ في قراءة البسملة على وجه الإبهام ٥٦

الفرع الرابع ـ كفاية الداعي الارتكازي في مقام التعيين ٥٧
الفرع الخامس ـ جواز العدول من كلّ سورة إلى غيرها
ما لم يتجاوز النصف ٥٧
■ مسألة ـ في حكم القران بين السورتين ٧٥
□ الموقع الثالث ٨١
■ المسألة الأُولى ـ في ما يتعلّق بالجهر والإخفات ٨١
■ المسألة الثانية ـ استثناء الإخفات في أُوليي الظهر يوم الجمعة ٨٨
■ المسألة الثالثة ـ معذوريّة الناسي في الجهر بالقراءة ٩٨
■ المسألة الرابعة ـ أقلّ الجهر والإخفات ١٠٧
■ المسألة الخامسة ـ استحباب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتيّة ١٠٩
□ الموقع الرابع ١١٥
■ المسألة الأُولى ـ في وجوب تعلّم القراءة، وفيها مقامات ١١٥
■ المسألة الثانية ـ كيفيّة جعل البدل الاضطراري ١١٩
■ المسألة الثالثة ـ في وجوب القراءة على النهج العربي الصحيح ١٢٢
جواز القراءة بأيٍّ من القراءات السبع ١٣١
■ المسألة الرابعة ـ حكم من لا يحسن القراءة ١٤٢
بيان حقيقة القراءة ١٤٣
□ الموقع الخامس ١٤٩
■ المسألة الأُولى ـ في ما يتعلّق بثالثة المغرب وأخيرتي الرباعيّة ١٤٩
■ المسألة الثانية ـ في كيفية وتعداد التسبيحات ١٦٥

● البحث الخامس ـ في الركوع ١٦٩
■ المسألة الأُولى ـ إذا سهى عن الركوع ودخل في السجدتين ١٧١
■ المسألة الثانية ـ حكم ما إذا تذكّر بعد السجدة الواحدة ١٧٥
واجبات الركوع، حدّ الركوع ١٧٦
الذكر الواجب في الركوع ١٨١
الطمأنينة ١٨٦
في سقوط الطمأنينة عن المريض ١٩٥
دوران الأمر بين الركوع قائماً بلا طمأنينة أو جالساً معها ١٩٦
رفع الرأس من الركوع ١٩٨
فروع ٢٠٠
الفرع الأوّل ـ لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه
وبين في الجزء اللاحق ٢٠٠
كلام لبعض الأعاظم في المقام ٢٠٤
الفرق بين قيد القدرة وسائر العناوين ٢٠٨
الفرع الثاني ـ لو تجدّد القدرة للعاجز عن القيام في أثناء الصلاة ٢١١
الفرع الثالث ـ إذا كان كالراكع خلقةً لو لعارض ٢١٥
الفرع الرابع ـ كيفيّة اعتبار الترتيب بين أجزاء الصلاة ٢١٩
معنى قصد الإيصال في المقدّمة الواجب ٢٢١
الفرع الخامس ـ لو انحنى بقصد الركوع فنسي وهوى إلى السجود ٢٢٧
الفرع السادس ـ هل التخيير في ذكر الركوع من باب الأقلّ والأكثر ؟ .. ٢٣٣

● البحث السادس ـ في السجود ٢٣٥
تحديد الجبهة ٢٤٣
المقدار الواجب من السجود هو المسمّى عرفاً لا مقدار الدرهم ٢٤٦
تحديد الكفّ ٢٤٧
فرع ـ لو وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة ٢٥٧
إذا ارتفعت الجبهة عن المسجد قهراً ٢٦٥
الطمأنينة في السجدة ٢٦٧
■ المسألة الأُولى ـ اشتراط مباشرة الجبهة لما يصحّ السجود عليه ٢٦٩
■ المسألة الثانية ـ حكم من بجبهته ما يمنع عن وضعها على الأرض ٢٧٢
■ المسألة الثالثة ـ اعتبار جلسة الاستراحة ٢٧٧
■ المسألة الرابعة ـ حكم السجود على غير الأرض في حالة التقيّة ٢٨١
إجزاء العمل بالتقيّة وعدم وجوب الإعادة والقضاء ٢٨٥
حكم التقيّة في الموضوعات كالحكم بثبوت الحلال ٢٨٦
جواز تحصيل الاضطرار والتقيّة المداراتيّة ٢٨٧
■ المسألة الخامسة ـ حكم نسيان السجدتين أو إحداهما ٢٩٥
■ المسألة السادسة ـ الإقعاء في جلوس الصلاة ٣٠١
□ خاتمة ـ في سائر السجدات ٣٠٧
السجدة في العزائم ٣٠٧
● البحث السابع ـ في التشهّد ٣١٩

الفهرست ٥٨٩
● البحث الثامن ـ في التسليم ٣٢٧
الكلام في صيغة التسليم ٣٣٤
■ المسألة الأُولى ـ في نسيان التسليم ٣٣٧
■ المسألة الثانية ـ هل المحلّل ذات السلام أو هي مع قصد الخروج ٣٤١
■ المسألة الثالثة ـ لو أخطر المعنى وقصد التحيّة ٣٤٢
■ المسألة الرابعة ـ في ما لو تبيّن دخول الوقت قبل السلام ٣٤٣
□ فصل ـ في قواطع الصلاة ٣٤٥
الحدث في أثناء الصلاة ٣٤٧
التكفير في الصلاة ٣٥٤
الالتفات عن القبلة ٣٥٩
تعمّد الكلام ٣٦٥
القهقهة ٣٧٥
قاطعيّة فعل الكثير ٣٧٧
تعمّد البكاء من القواطع ٣٨٢
الأفعال المضافة إلى الفاعل ٣٨٨
■ المسألة الأُولى ـ حكم ردّ السلام على المصلّي ٣٩١
حكم تسليم واحد على جماعة ٣٩٩
ردّ السلام بالصيغة القرآنيّة ٤٠٢
السلام أمرٌ إنشائي ٤٠٢
إفهام المقاصد بالألفاظ القرآنيّة على أنحاء ٤٠٣

هل يجب ردّ سلام المرأة أم لا؟ ٤٠٧
■ المسألة الثانية ـ عدم جواز قطع الصلاة الواجبة اختياراً ٤١١
حكم الشكّ في جواز القطع وحرمته ٤١٦
■ المسألة المسألة الثالثة ـ حكم قول آمين بعد الحمد ٤١٩
○ المقصد الثالث ـ في الخلل الواقع في الصلاة ٤٢١
● الفصل الأوّل ـ حكم السهو في الصلاة ٤٢٣
امتناع تخصيص الناسي بالخطاب ٤٣٤
بيان قاعدة لا تعاد ٤٣٧
فرع ـ نسيان الموضوع والحكم معاً ٤٤٢
عدم شمول «لا تعاد» للحالات المتأخّرة عن الحكم ٤٤٨
حكم الجهر موضع الإخفات والإتمام موضع القصر ٤٥٠
من أتمّ في موضع القصر جهلاً بالحكم ٤٥٨
حكم الجاهل والناسي للنجاسة في الثوب أو البدن ٤٦٨
حكم من صلّى في النجاسة نسياناً ٤٨٣
انحصار الساتر في النجس ٤٨٨
مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين الصلاة بلا ستر أو بلا طهارة ٤٩١
■ مسألة ـ الصلاة في مكان المغصوب جهلاً ٤٩٧
■ مسألة ـ لو أخلّ ببعض الأُمور المعتبرة في الركوع أو السجود ٥٠٢
■ مسألة ـ لو علم بترك سجدتين ولم يدرِ أنّهما من ركعة أو ركعتين ٥٠٥
● المبحث الثالث ـ في الشكّ في الركعات ٥٠٩

الفصل الثاني

الفهرست ٥٩١
الشكّ في الركعات ٥١١
■ المسألة الأُولى ـ حجّية المظنّة في الركعات ٥١٣
حجّية المظنّة في الأقوال والأفعال ٥١٧
■ المسألة الثانية ـ بيان ما يحصل به الفراغ من الأُوليين ٥٢٣
■ المسألة الثالثة ـ بيان كيفية استفادة القانون الظاهري
المجعول للشكّ في الركعات ٥٢٥
الشكّ بين الاثنين والثلاث ٥٢٩
الشكّ بين الثلاث والأربع ٥٣٢
الشكّ بين الثنين والثلاث والأربع ٥٣٥
الشكّ بين الثنتين والأربع ٥٣٧
الشكّ بين الأربع والخمس ٥٣٩
المراد بالشكّ هو التحيّر ٥٤٩
الشكّ حال القيام بين الثلاث والأربع ٥٥١
لو تردّد في حاله، أنّه ظنّ أو شكّ ٥٥١
لو شكّ في أنّ شكّه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء ٥٥٤
لو علم بعد الفراغ أنّه طرأ له الشكّ في الأثناء ٥٥٦
الشكّ في الركعات لو نوى القصر في مواضع التخيير ٥٥٦
القصر والإتمام ماهيّتان مختلفتان أو لا؟ ٥٥٧
● الفصل الثالث ـ في كيفيّة صلاة الاحتياط ٥٦١
■ المسألة الأُولى ـ اعتبار المبادرة وتكبيرة الإحرام في صلاة الاحتياط .. ٥٦٣

إذا أخلّ بالمبادرة وأتى بالمنافيات ٥٦٤
بيان صحّة الاستصحابات التعليقيّة في الحكم والموضوع ٥٦٦
■ المسألة الثانية ـ لو تذكّر النقص بعد البناء على الأكثر والتسليم ٥٦٧
■ المسألة الثالثة ـ حكم الشكّ في عدد ركعات صلاة الاحتياط ٥٧١
بيان محتملات قوله ﷺ : لا سهو في السهو ٥٧٢
■ المسألة الرابعة ـ لو شكّ في إتيان صلاة الاحتياط بعد العلم بوجوبها ٥٧٤
■ المسألة الخامسة ـ لو شكّ بعد الفراغ وشكّ في أنّه حادث
بعد الفراغ أو باقٍ من أثناء الصلاة ٥٧٤
■ المسألة السادسة ـ إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أُخرى ٥٧٥
● الفصل الرابع ـ في حكم الأجزاء المنسيّة ٥٧٧
الفهرست ٥٨٥