تقريرات دروس

الآية العظمى والسجاحة الكبرى

السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

المتوفى سنة ١٣٨٠ هـ

لتلميذه الألمعي والتقي الورع

الشهيد المظلوم الشيخ علي القدوسي النهاوندي طاب ثراه

المستشهد سنة ١٤٠١ هـ

الجزء الأول

مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريرات

السيّد البروجردي قدّس سرّه

(ج ١)



سرشناسه : قدوسی، علی، ۱۳۰۶-۱۳۶۰.
عنوان و نام پدیداور : تقریرات دروس السیدحسین الطباطبایی‌البروجردی/ المولف علی القدوسی؛ تحقیق و تصحیح الموسسه‌الامام‌الهادی علیه‌السلام.
مشخصات نشر : قم: موسسه پیام امام هادی(ع)، ۱۴ -
شابک : ۷۰۰۰۰۰۰ ریال (دوره) ؛ ج.۹۷۸۱-۹۶۴-۸۸۳۷-۴۷-۶ :
؛ ج.۹۷۸۲-۹۶۴-۸۸۳۷-۴۵-۲ : ج.۹۷۸۳-۹۶۴-۸۸۳۷-۴۶-۹ :
یادداشت : زبان: عربی.
یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جلد اول، ۱۴۴۵ ق. = ۱۴۰۲.
یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۴۴۴ ق. = ۱۴۰۱)(فیپا).
یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۴۴ ق. = ۱۴۰۱)(فیپا).
موضوع : اسلام -- مطالب گونه‌گون؛ Islam -- Miscellanea
رده بندی کنگره : ۱۱BP
رده بندی دیویی : ۰۲/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۹۱۶۲۷۰۶

تقریرات دروس

السيّد حسين الطباطبائيّ البروجرديّ

(الجزء الأوّل)

المؤلّف: الشهيد الشيخ عليّ القدّوسيّ
تحقيق و تصحيح: مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام
الناشر: پيام امام هادی عليه السلام
الكمّية: ٢٤٠ نسخة / **المطبعة:** اعتماد
الطبعة: الأُولى (١٤٤٤ق = ١٤٠٢ش)
سعر الدورة الكاملة: ٧٠٠,٠٠٠ تومان
شابک: ٦-٤٧-٨٨٣٧-٩٦٤-٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة للناشر

دفتر مرکزی
قم: خیابان توحید، کوچه ۵، پلاک ۳۱، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام
تلفن: ۳۸۸۲۵۲۵۵ * فاکس: ۳۸۸۳۳۶۷۷ - ۰۲۵ * کد پستی: ۳۷۱۸۶۱۵۶۸۳

مراکز پخش
قم: بوستان کتاب، خیابان معلّم، چهار راه شهداء، ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۵۵
قم: دفتر انتشارات اسلامی، ابتدای بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، نبش کوچه ۲. تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۳۲۲۱۹
قم: انتشارات دلیل ما، بلوار معلم، مجتمع ناشران، طبقه B ، پلاک ۴۲ - ۴۳. ۰۲۵-۳۷۷۴۴۹۸۸
تهران: دلیل ما، خیابان انقلاب، خیابان فخر رازی، نبش بن بست ری، کوچه ۱۸، پلاک ۶۱. ۰۲۱-۶۶۴۶۴۱۴۱
مشهد: انتشارات دلیل ما، چهار راه شهدا، ضلع جنوبی باغ نادری، پاساژ گنجینه کتاب، طبقه اوّل. ۰۵۱-۳۲۲۳۷۱۱۳-۱۵
العراق، النجف الأشرف، سوق الحويش، مكتبه لؤي الغراوي ۰۰۹۶۴۷۸۰۱۵۷۹۶۲۵

سایت: www.Imamhadi.ir پست الکترونیک: info@imamhadi.ir

مقدّمة المؤسّسة:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الّذي هدانا إلى معالم دينه بإرشاد رسوله الأمين و نوّر قلوبنا بضياء كتابه المبين وأتمّ نعمته علينا بولاية مولانا أميرالمومنين وأولاده المعصومين المنتجبين لاسيّما الحجّة ابن الحسن المهديّ المنتظر صلوات الله عليهم أجمعين.

وبعد، لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد أنّ من أشرف العلوم قدراً وأرفعها شأناً بعد العلم بالمعارف الالٰهية هو العلم بالأحكام الشرعية. ولقد اعتنى علماؤنا الإمامية رضوان الله عليهم بدراسة هذا العلم واهتمامهم بالتفقّه ومعرفة الحلال والحرام وتعهّدهم والتزامهم العمل بأحكام الإسلام.

ولهذا، فإنّ مؤسّستنا تفتخر بتحقيق تقريرات آية الله العظمى السيّد حسين البروجردي قدس سره والّذي قرّره تلميذه الألمعي الشهيد عليّ القدّوسي النهاوندي رحمه الله، سائلين الله عزّ شأنه أن يجعل عملنا هذا خالصاً لرضاه، وأن يرحم الفقيدين السعيدين برحمته الواسعة إنّه سميعٌ مجيب.

ولايفوتنا أن نقدّم شكرنا وامتناننا لأُسرة الشهيد على تفضّلها بتقديم نسخته الخطّية لنا لأجل تحقيقها وطبعها ونشرها.

كما ونتقدّم بالشكر الجزيل للإخوة المحقّقين الكرام الّذين بذلوا جهدهم وسعيهم لتحقيق هذا السِفر المبارك، داعين الله سبحانه وتعالى أن يوفّقهم لنشر معالم سيّد المرسلين وآله الطاهرين، إنّه خير موفّقٍ ومعين، وهوحسبنا ونِعم الوكيل.

مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام

قمّ المقدّسة

منهجنا في تحقيق الكتاب:

لقد بذلنا - والحمد لله والمنّة- في تحقيق تقريرات آية الله في العالمين السيّد البروجردي قدس سره في الفقه بقلم تلميذه البارع الشهيد القدّوسي رحمه الله بعد وصول نسخته الخطّية إلينا والّتي كتبها بأناملِه المباركة، وذلك بعد طيّ مراحل من التحقيق لأجل إخراجه بحلّةٍ قشيبة وصورة أنيقة، راجين رضا الله سبحانه وروّاد العلم الكرام، و هي كما يلي:

- قمنا بتقويم نصوصه و ضبط متونه طبقاً للقواعد الفنّية المتّبعة في مجال التحقيق.
- تمّ استخراج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المذكورة.
- بذلنا الجهد التامّ للتعرّف على ما جاء في هذا السِفر الجليل من الأقوال والأراء والأدلّة والاعتراضات ثمّ تخريجها وعَزْوها إلى مصادرها الأصلية.
- توضيحٌ لبعض المفردات الغامضة واللغات الغريبة، وذلك من خلال الاستعانة ببعض كتب المعاجم اللغوية.
- زيّنّا الكتاب بذكر نبذةٍ مختصرةٍ من حياة السيّد البروجردي قدس سره والمقرّر الشهيد القدّوسي رحمه الله.
- وأخيراً تمّ تنظيم فهرس فنّي لمصادر التحقيق وكذلك لمحتويات الكتاب .

نسأل الله عزّ شأنه أن يتغمّد الفقيدين السعيدين برحمته الواسعة وأن يتقبّل منّا ما أنجزناه في هذا المجال، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ الأمين وعلى آله الطاهرين وأوليائه الميامين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس ما في المجلد

رسالة في الطهارة — رسالة في صلوة الجمعة — رسالة في النصب والغناء — رسالة في الوضوء

رسالة في نجاسات الرئيس — رسالة في الصلوة في الحرير الذكوري الى الجماعة — رسالة في الخمس — رسالة في الحج

رسالة في العلم الاجمالي — رسالة في البراءة والاشتغال — رسالة في التعريف

وجميع هذه الرسائل تقريرات بحث سيدنا الاستاذ الاكبر الآية العظمى البروجردي غير رسالة العلم الاجمالي فهي للاستاذ الاعظم الشيخ محمد تقي البهبهاني رحمه الله

على ترتيب الذكر في الاستاذ نظم الا انه قدمت رسالة الطهارة واخرت رسالة الحج والعلم الاجمالي رعاية لترتيب

الجواب الفقه والله هو الموفق والمعين تم تدوينها فجر يوم العاشور من سنة ١٣٨٢

الصفحة الأولى والأخيرة من التقريرات

بخطّ الشهيد القدوسي رحمه الله

نبذة مختصرة من حياة
السيّد البروجردي قدس سره

اسمه و نسبه:

هو آية الله العظمى السيّد حسين بن عليّ بن أحمد بن عليّ النقي بن الجواد ابن المرتضى بن محمّد بن عبدالكريم بن المراد بن الشاه أسدالله بن جلال‌الدين الأمير بن الحسن بن مجدالدين بن قوام‌الدين بن إسماعيل بن عبّاد بن أبي المكارم ابن عبّاد بن أبي المجد بن عبّاد بن عليّ بن حمزة بن طاهر بن عليّ بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر ابن الحسن المثنّى ابن الإمام أبي محمّد الحسن ابن الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام [1].

وذكره السيّد محسن الأمين في أعيانه قائلاً: السيّد حسين الطباطبائي البروجردي ولد في بروجرد بإيران أواخر صفر سنة ١٢٩٢هـ، وتوفّي في مدينة قمّ

---

(١) راجع المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية (التمهيد): ص١٠، ونهاية التقرير (المقدّمة): ٥/١.

صباح الخميس ١٣ شوّال سنة ١٣٨٠ هـ ودفن فيها[١]. ينتهي نسبه من جهة الأب إلى الإمام السبط الحسن بن عليّ عليهما السلام. أمّا من جهة الأُمّ فينتسب بالواسطة إلى الملّا محمّد تقي المجلسي الأوّل والد الملّا محمّد باقر المجلسي الثاني صاحب بحار الأنوار، إذ أنّ الجدّ الخامس للمترجَم له هو السيّد محمّد البروجردي الطباطبائي وهو صهر (زوج بنت) مير أبو طالب بن أبي المعالي الكبير وهذا صهر الملّا صالح المازندراني وهو صهر الملّا محمّد تقي المجلسي الأوّل لأنّه تزوّج بنته السيّدة آمنة بگم[٢].

قال العالم المحقّق الشيخ عليّ الدواني في انتساب السيّد البروجردي إلى العلّامة المجلسي: ... كنت في جلسة عند سماحة آية الله العظمى البروجردي فقال لي: يستفاد ممّا كتبه السيّد عبدالله الجزائري وقرائن أُخرى أنّ السيّد محمّد البروجردي جدّنا فضلاً عن كون والدتي زوجته من أحفاد العلّامة المجلسي الأوّل، فهو بنفسه أيضاً من أحفاده من بنته. وأضاف قائلاً :على ما حقّقته فإنّ المولى صالح المازندراني كان له ستّة أبناء وابنتان، وزوجة جدّنا السيّد عبدالكريم الطباطبائي هي إحدى بناته الّتي لم يذكر اسمها، ووُلد منها السيّد محمّد البروجردي[٣].

مراحل حياته

تُصنّف مراحل حياة آية الله العظمى السيّد البروجردي إلى خمس مراحل:

- **المرحلة الأُولى (١٢٩٢ ـ ١٣١٠ هـ) في بروجرد:**

كانت ولادته في شهر صفر من سنة ١٢٩٢ هـ في مدينة بروجرد. وكتب المحقّق الفقيد الشيخ الدواني رحمه الله عن حياته قائلاً: تربّى في أحضان والده الجليل

---

(١) ولادته في فروردين ١٢٥٤ ش(أبريل ١٨٧٥ م). ووفاته في١٠ فروردين ١٣٤٠ش (٣٠ مارس ١٩٦١م).

(٢) أعيان الشيعة: ٩٢/٦.

(٣) راجع زندگانى زعيم بزرگ عالم تشيّع آية الله بروجردى: ٨٢.

السيّد عليّ الطباطبائي وأسبغ عليه عنايته الخاصّة، وتعلّم القراءة والكتابة قبل اجتياز السابعة من عمره الشريف، وعندما بلغها نقله والده إلى «المكتب» وتعلّم هناك من كتب الأدب العربي: السيوطي و «جامع المقدّمات» وغيرهما، و«گلستان سعدي» من الأدب الفارسي.

ولمّا رأى والده عدم قدرة «المكتب» على إشباع الفهم العلمي لولده دراسةً وبحثاً ـ لما كان فيه من شدّة الذكاء والفطنة وحِدّة الذهن وقوّة الاستعداد ـ نقله إلى «مدرسة نوربخش» الدينية، وخصّص له غرفة خاصّة به، وأوصى أساتذته فيها بالإشراف الخاصّ على تحصيله.

وفي سنة ١٣١٠ هـ أرسله والده إلى حوزة أصفهان العلمية الّتي كانت آنذاك من أكبر حوزاتها الدينية في إيران ببركة وجود زبدة من رجال الفضل والعلم فيها... [١].

• المرحلة الثانية (١٣١٠ ـ ١٣١٩ هـ) في أصفهان:

قال المحقّق السيّد الحسيني الجلالي: في ابتداء سنة ١٣١٠هـ ترك مسقط رأسه مهاجراً إلى أصفهان مدينة العلم ومركز الحوزة في ذلك الأوان، وبقي فيها مدّة تقرب من عشر سنوات، حضر فيها على أساتذة أكفّاء. وقد كان لهجرته إلى أصفهان الأثرُ البارزُ في منهج عمل السيّد وتكوين شخصيته العلمية في الأُصول والفقه والرجال، فكان جُلّ اهتمامه بدرس الميرزا أبي المعالي الكلباسي في خصوص علوم الحديث والرجال. وفي الفقه والأُصول أخذ من السيّد محمّد باقر الدُرچهاي. والسيّد الميرزا محمّد تقي المدرّس.وقد حصّل السيّد من هؤلاء الثلاثة على شهادات الاجتهاد.

وحضر في أصفهان على الآخوند المُلّا محمّد الكاشاني، والمرحوم جهانگير خان القشقائي، وهما من أعلام الفلسفة الإسلامية والحكمة العقلية، فاستفاد منهما في هذا الفنّ.

---

(١) زندگاني زعيم بزرگ عالم تشيّع آية الله بروجردى:٩٣. وراجع مقدّمة كتاب الحاشية على كفاية الأُصول للسيّد البروجردي: ٤٢.

وكان في أيّام إقامته في أصفهان يقوم بتدريس السطوح العليا : شرح اللمعة الدمشقية في الفقه، والقوانين المحكمة في الأُصول، والفصول في الأُصول[1].

- **المرحلة الثالثة (١٣١٩ ـ ١٣٢٨هـ) في النجف الأشرف:**

قال العلّامة الطهراني: ثم هاجر إلى النجف الأشرف قرب سنة ١٣٢٠هـ فتعارفنا منذ ذلك الحين واشترك السيّد معنا بالحضور على الشيخ محمّد كاظم الخراساني وشيخ الشريعة الأصفهاني وغيرهما من مدرّسي الفقه والأُصول، وكانت مذاكراته تدلّ على علوّ كعبه ودقيق نظره وثاقب فكرته[2].

وقال المحقّق السيّد الجلالي: بعد أن قضى وطرَه من العلم في أصفهان اتّجه إلى باب مدينة العلم في مدينة النجف الأشرف الّتي كانت تغُصّ ذلك العصر بفطاحل العلماء، فألقى عصا الترحال هناك من حدود سنة ١٣٢٠ هـ ـ كما ذكر شيخنا الطهراني ـ فالتحقَ بدرس زعيم الحوزة العلمية الشيخ المولى محمّد كاظم الآخوند الخراساني[3].

- **المرحلة الرابعة (١٣٢٨ ـ ١٣٦٤) في بروجرد:**

قال العلّامة الطهراني: وفي سنة ١٣٢٨ هـ عاد إلى بروجرد مزوّداً بشهادة الاجتهاد من كلٍّ من شيخيه الخراساني والأصفهاني، فاشتغل بتدريس الفقه والأُصول والتصنيف والتأليف والقيام بسائر الوظائف الشرعية، وقد حضر عليه جمعٌ كثير وأخذ اسمه يشتهر في الأوساط يوماً فيوماً...[4].

- **المرحلة الخامسة (١٣٦٤ ـ ١٣٨٠ هـ) في قمّ المقدّسة:**

قال العلّامة الطهراني: سافر إلى طهران في سنة ١٣٦٤ هـ للعلاج، وبقي في

---

(١) المنهج الرجالي والعمل الرائد: ١٧.

(٢) طبقات أعلام الشيعة «نقباء البشر» : ٦٠٥/١٤ ـ ٦٠٦.

(٣) المنهج الرجالي: ١٨. وراجع زندگانى آية الله بروجردى: ٩٧.

(٤) طبقات أعلام الشيعة: ٦٠٦/١٤.

(مستشفى الفيروزآبادي) سبعين يوماً حتّى تحسّنت حالته وبرئ، فطلب منه جمعٌ من طلّاب قمّ وبعض علمائها أن يحلّ بينهم فينظّم الحوزة العلمية هناك فأجابهم، ووردها في ١٤ محرم ١٣٦٤ هـ وعزم على سُكناها لإيجاد روح العلم وتشجيع الطلّاب، حيث تبدّد نظام الهيئة العلمية بعد وفاة المؤسّس الشيخ عبدالكريم اليزدي الحائري، وتمهّدت له الأُمور[١].

وقال المحقّق السيّد الجلالى :في أواخر سنة ١٣٦٣هـ اضطرّ السيّد إلى السفر إلى طهران للمعالجة على أثر مرضٍ ... وكان وفد العلماء من قمّ يحمل له الدعوة بالهجرة إلى قمّ لإقامة أوَد الحوزة العلمية بعد وفاة زعيمها المطلق سماحة آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الحائري وتشتُّت أمرها وضعف كيانها لتعدّد المشرفين على شؤونها واختلاف الأذواق والاتّجاهات في إدارتها. فزار السيّد مدينة قمّ في ٢٦ صفر ١٣٦٤ هـ فاتّخذ السيّد تلك المدينة الطيّبة مستقَرّاً ومُقاماً، وألقى عصا الترحال فيها، ووجدت الحوزة العلمية في شخصه العماد الرفيع الّذي يقوم عليه كيانها والأمل الّذي ينشر عليها ظلاله[٢].

وقال محمّد عبدالله فضل‌الله في مقالته المسمّاة «سيرة السيّد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره»: وصل السيّد البروجردي قمّ يوم ٢٦ صفر ١٣٦٤هـ، فحضر درسه مجموعة من العلماء من قبيل: الإمام الخميني، والسيّد المحقّق الداماد، والشيخ مرتضى الحائري بصحبة تلاميذهم، ليبيّنوا لهم مدى أهمّية دروسه، وليشجّعوهم على الحضور في تلك الدروس. كما تنازل السيّد صدرالدين الصدر الّذي كان يقيم صلاة الجماعة في حرم السيّدة المعصومة عليها السلام عن إقامة صلاة الجماعة لصالح السيّد البروجردي، كما منحه السيّد محمّد الحجّت مكان تدريسه، وحضر السيّد محمّد تقي الخونساري درسه من باب احترامه.

وبعد إقامة السيّد البروجردي في قمّ بسنة واحدة ووفاة آية الله السيّد أبو الحسن الأصفهاني (١٣ آبان ١٣٢٥ ش ـ ٩ ذي الحجّة ١٣٦٥هـ) انتقل أكثر

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: ٦٠٦/١٤.

(٢) المنهج الرجالي: ٢٥.

مقلّديه إلى السيّد البروجردي. وبعد وفاة آية الله السيّد حسين الطباطبائي القمّي(١٧ بهمن ١٣٢٥ ش ـ ١٤ ربيع الأوّل ١٣٦٦ هـ) أضحى السيّد البروجردي المرجع الوحيد للشيعة في العالم[١].

أساتذته ومشايخه:

١) **في بروجرد:** أبوه العالم الفاضل والسيّد عليّ الطباطبائي وبعض علماء بروجرد منهم الآخوند ملّا عبدالله البروجردي رحمه الله.

٢) **في أصفهان** : الميرزا أبو المعالي الكلباسي، والسيّد محمّد باقر الدُرچه‌اي، والسيّد الميرزا محمّد تقي المدرّس، والشيخ جهانگيرخان القشقائي الأصفهاني، والملّا محمّد الكاشاني المعروف بـ «الآخوند الكاشي».

٣) **فى النجف الأشرف:** الآخوند الملّا محمّد كاظم الخراساني، والشيخ فتح الله النمازي الشيرازي (الشهير بشيخ الشريعة الأصفهاني) والسيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي.

إجازات الاجتهاد والرواية:

بلغ السيّد البروجردي مقام الفقاهة والاجتهاد في الحوزة العلمية بأصفهان والنجف الأشرف ونال بأخذ إجازة الاجتهاد والرواية من العلماء والأعلام وأساتيذه الكرام في كلا الحوزتين[٢].

- **إجازات الاجتهاد:**

- إجازة أُستاذه آية الله الآخوند الملّا محمّد كاظم الخراساني.

---

(١) راجع موقع البيّنات، مقالة «سيرة السيّد حسين الطباطبائي البروجردي» وزندگانى آية الله بروجردى : ص١١٩ ـ ١٢١.

(٢) راجع طبقات أعلام الشيعة: ٦٠٧/١٤، والمنهج الرجالي: ١٧ ـ ١٩، ونهاية التقرير: ٩/١ ـ ١١.

- إجازة أُستاذه آية الله شيخ الشريعة الأصفهاني.
- إجازة آية الله السيّد أبوالقاسم الدهكردي[1].

- **إجازات الرواية:**

- إجازة آية الله الآخوند الملّا محمّد كاظم الخراساني.
- إجازة آية الله الشيخ فتح‌الله النمازي الشيرازي(شيخ الشريعة الأصفهاني).
- إجازة آية الله السيّد محمّد تقي المدرّس الأصفهاني.
- آية الله السيّد أبوالقاسم الدهكردي الأصفهاني.
- العلّامة الشيخ آقابزرگ الطهراني.
- آية الله علم الهدى الملايري.

تلاميذه:

استفاد كثيرٌ من العلماء والفضلاء من محضر دروس آية الله العظمى السيّد البروجردي مدى حياته العلميّة الطيّبة في الحوزات العلمية بأصفهان والنجف الأشرف وبروجرد وقمّ المقدّسة، وأخذوا من علمه وفضله وصاروا مئات منهم من المراجع والمجتهدين والعرفاء والفقهاء والشهداء والصالحين والساسة المشهورين بالعلم والفضلية، كما اعترف به تلاميذه أنفسهم.

قال العلّامة السيّد محسن الأمين : ...وكان يحضر دروسه في كلّ يوم أكثر من ألف طالب يكتبون تقريراته ويستمعون إلى محاضراته العلمية العليا...[2].

و ممّن أحصى تلاميذ سيّدنا البروجردي﵀ تلميذه العلّامة الأُستاذ آية الله

---

(١) السيّد الدهكردي وإن لم يكن من أساتيذه بأصفهان ولكن مع علمه بمراتب علمه وفضله حينما قصد السيّد البروجردي الهجرة من أصفهان إلى النجف الأشرف صدرت له إجازة الاجتهاد والرواية سنة ١٣٢٠هـ.

(٢) أعيان الشيعة: ٦ /٩٢.

جعفر السبحاني وذلك عند لقائه مع أحد مراسلي الحوزة العلمية بقمّ المقدّسة بتاريخ ١٣ خرداد ١٣٩٨ ش ، قال مدّ ظلّه العالي: كان مسجد بالاسر مملوءاً بالطلّاب تقريباً، و بعد انتهاء الدرس لأجل الثبت في التاريخ ـ في بعض الأيام ـ قمت بإحصاء إجمالي لعدد تلامذة الأُستاذ، فكان ممّا أحصيته ما يقارب ٧٠٠ الى ٨٠٠ نفر، في حين أن كلّ الطلّاب في قمّ أقلّ من أربعة آلاف.

ولنذكر هنا **أوّلاً** بعض أعاظم تلامذته الّذين أصبحوا فيما بعد مراجع تقليد للشيعة الإمامية، رحم الله الماضين منهم ومدّ الله في عمر الباقين، فمنهم الآيات العظام والحجج الأعلام:

(١) الإمام الخميني السيّد روح‌الله الموسوي. (٢) السيّد محمّدرضا الموسوي الگلپايگاني. (٣) الشيخ جعفر السبحاني. (٤) الشيخ حسين المظاهري. (٥) الشيخ حسين النوري الهمداني. (٦) الشيخ حسين عليّ المنتظري. (٧) الميرزا جواد التبريزي. (٨) السيّد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي. (٩) الشيخ عبدالله الجوادي الآملي. (١٠) السيّد عزّالدين الحسيني الزنجاني. (١١) السيّد عليّ الحسيني الخامنئي. (١٢) السيّد عليّ الحسيني السيستاني. (١٣) الشيخ عليّ الصافي الگلپايگاني. (١٤) الشيخ لطف‌الله الصافي الگلپايگاني. (١٥) الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني. (١٦) الشيخ محمّدتقي البهجت. (١٧) السيّد محمّد صادق الحسيني الروحاني. (١٨) السيّد محمّدعليّ العلوي الگرگاني. (١٩) الشيخ محمّد عليّ الگرامي. (٢٠) السيّد موسى الشبيري الزنجاني. (٢١) الشيخ ناصر المكارم الشيرازي. (٢٢) الميرزا يدالله الدوزدوزاني. (٢٣) الشيخ يوسف الصانعي. (٢٤) السيّد يوسف المدني التبريزي. و...

ثم نذكر **ثانياً** جمّاً غفيراً من تلاميذه ونقول بأنّ تلاميذه أكثر من المئات يُذكرون فى شتّى نواحي كتب التراجم والتاريخ وكثيرٌ منهم نسيهم التاريخ ولم يذكر لنا حالهم: منهم حضرات الآيات العظام وحجج الإسلام:

(١) الحاج آقا بزرگ المحمّدي العراقي. (٢) الشيخ إبراهيم الأميني. (٣) السيّد إبراهيم الخسروشاهي. (٤) الشيخ أبوالحسن الشيرازي (٥) السيّد أبو الحسن

القدغوني (٦) السيّد أبو الحسن الموسوي الهمداني (٧) السيّد أبو الحسن المولانا التبريزي (٨) الشيخ أبو طالب التجليل التبريزي (٩) الشيخ أبوالفضل الزاهدي القمّي (١٠) الحاجّ آقا أبو الفضل السرپلي (١١) الميرزا أبوالفضل العلمائي السرابي (١٢) السيّد أبو الفضل المجاهدي (١٣) السيّد أبو الفضل المير محمّدى الزرندي (١٤) الشيخ أبو الفضل النجفي الخونساري (١٥) الشيخ أبو القاسم الخزعلي (١٦) الشيخ أبو القاسم الدانش الآشتياني (١٧) السيّد أبو القاسم الكوكبي التبريزي (١٨) الشيخ أبو القاسم المحجوب الجهرمي (١٩) الميرزا أبو القاسم المحقّق الرازاني (٢٠) الشيخ أبو القاسم الوافي اليزدي (٢١) أبو المجد البروجردي (٢٢) الشيخ أبو المجد شيخ الإسلامي (٢٣) السيّد أبو المجد الطباطبائي (٢٤) الشيخ أحمد الآذري القمّي (٢٥) الشيخ أحمد الأحمدي الملايري (٢٦) الدكتور أحمد البهشتي (٢٧) الشيخ أحمد الپاياني (٢٨) الشيخ أحمد الجنتي (٢٩) الشيخ أحمد الرضواني الزنجاني (٣٠) الشيخ أحمد الصابري الهمداني (٣١) السيّد أحمد الفقيه الإمامي (٣٢) الشيخ أحمد الفيضي (٣٣) الشيخ أحمد المجتهدي الطهراني (٣٤) الشيخ أحمد المنتظري الموحّد القمّي (٣٥) السيّد أحمد الموسوي الروضاتي (٣٦) السيّد أحمد الواحدي الجهرمي (٣٧) الشيخ أحمد عليّ الأحمدي الشاهرودي (٣٨) الشيخ أسدالله الروحاني البيدگلي (٣٩) الشيخ أسدالله الكرمانشاهي (٤٠) الشيخ إسماعيل الصالحي المازندراني (٤١) الشيخ إسماعيل العقدائي البروجردي (٤٢) السيّد إسماعيل الگلپايگاني البروجردي (٤٣) الشيخ إسماعيل المعزّي الملايري (٤٤) السيّد إسماعيل الموسوي الزنجاني (٤٥) الشيخ علي أكبر الهاشمي الرفسنجاني (٤٦) السيد بحر العلوم الميردامادي (٤٧) الشيخ بهاءالدين الإمام (٤٨) الشيخ بهاءالدين الحجّتي البروجردي (٤٩) بهاءالدين المحمّدي العراقي (٥٠) الشيخ بيوك خليل زاده المروّج (٥١) السيّد جعفر الأحمدي (٥٢) الدكتور السيّد جعفر الشهيدي (٥٣) الشيخ جعفر الصبوري القمّي (٥٤) السيّد جعفر الكريمي (٥٥) الشيخ جلال آل طاهر (٥٦) الشيخ جلال طاهر شمس الگلپايگاني

(٥٧) الشيخ جلال‌الدين الإمام (٥٨) آقا جلال‌الدين الشريعتي (٥٩) السيّد جلال‌الدين الطاهري الأصفهاني (٦٠) السيّد جلال‌الدين العلوي الطباطبائي (٦١) السيّد جلال‌الدين الموسوي الآشتياني (٦٢) السيّد جمال‌الدين دين پرور (٦٣) الشيخ جواد الخندق آبادي الطهراني (٦٤) الشيخ جواد شيخ الإسلامي (٦٥) السيّد جواد المدرّسي الطباطبائي اليزدي (٦٦) حسام‌الدين الجليلي (٦٧) الشيخ حسن آقا الطهراني (٦٨) السيّد حسن الأبطحي (٦٩) الشيخ حسن الإمام جمعة (٧٠) السيّد حسن الديباجي (٧١) الشيخ حسن الشريعتي النياسري (٧٢) السيّد حسن الطاهري الخرّم آبادي (٧٣) الشيخ حسن الكمره‌اي الخاتمي البروجردي (٧٤) الشيخ حسن الكوشكي (٧٥) السيّد حسن المرتضوي الشاهرودي (٧٦) السيّد حسن الميردامادي (٧٧) الشيخ حسن النائيني (٧٨) الشيخ حسن النوري الهمداني (٧٩) الشيخ حسن الهدائي (٨٠) الميرزا حسن علي المروارید (٨١) الشيخ حسين أحمد زاده الإيوقي السرابي (٨٢) السيّد حسين البدلا (٨٣) الشيخ آقا حسين البروجردي (٨٤) الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي (٨٥) السيّد حسين الحائري الكرمانشاهي (٨٦) الشيخ حسين الحقّاني (٨٧) الشيخ الميرزا حسين الرازاني (٨٨) الشيخ حسين شب زنده دار (٨٩) السيّد حسين الشمس الخراساني (٩٠) السيّد حسين شيخ الإسلامي التويسركاني (٩١) الشهيد الشيخ حسين الغفاري (٩٢) السيّد حسين القاضي التبريزي (٩٣) الشيخ حسين الكرماني (٩٤) الشيخ حسين الگوگاني (٩٥) السيّدحسين المكّي (٩٦) السيّد حسين الموسوي الدُرچه‌اي (٩٧) السيّد حسين الموسوي الكرماني (٩٨) الشيخ خليل القبله‌اي الخوئي (٩٩) الشيخ راضي التبريزي النجفي (١٠٠) السيّد رضا الأوليائي البروجردي (١٠١) السيّد رضا بني الطبا (١٠٢) السيّد رضا البهاءالديني (١٠٣) السيّد رضا الصدر (١٠٤) السيّد رضا الفاضليان (١٠٥) الشيخ رضا الگلسرخي الكاشاني (١٠٦) الشيخ روح الله الكمال وند (١٠٧) الشيخ زين‌العابدين الأحمدي الزنجاني (١٠٨) الشيخ زين العابدين القرباني (١٠٩) السيّد شمس‌الدين الأحمدي الطباطبائي (١١٠) الشيخ

شمس‌الدين محمّد المجتهدي النجفي (١١١) الشيخ شهاب الدين الإشراقي (١١٢) السيّد صادق آل محمّد الأهري (١١٣) الشيخ صادق الإحسان بخش (١١٤) الشيخ صادق الكريميان (١١٥) الشيخ صدرالدين الحائري الشيرازي (١١٦) السيّد ضياءالدين الأسترآبادي (١١٧) السيّد ضياءالدين محمّد الإشكوري (١١٨) السيّد طاهر الكاظميني (١١٩) السيّد عبّاس الأبو ترابي (١٢٠) السيّد عبّاس الاعتمادي الكاشاني (١٢١) الشيخ عبّاس الإيزدي النجف‌آبادي (١٢٢) السيّد عبّاس الخاتم اليزدي (١٢٣) الشيخ عبّاس المحفوظي (١٢٤) السيّد عبّاس الميريونسي (١٢٥) الشيخ عبّاس علي الصادقي (١٢٦) الشيخ عبّاس علي العميد الزنجاني (١٢٧) الشيخ عبّاس علي المزجي الشاهرودي (١٢٨) الشيخ عبد الجليل الجليلي الكرمانشاهي (١٢٩) عبدالجواد الجبل عاملي الأصفهاني (١٣٠) السيّد عبدالجواد علم الهدى الخراساني (١٣١) الشيخ عبدالحسين الحائري (١٣٢) السيّد عبدالحسين الخنداني (١٣٣) الشيخ عبدالحسين الفقيهي الرشتي (١٣٤) الشيخ عبدالحميد الشربياني (١٣٥) الشيخ عبدالخالق عبداللهى الأصفهاني (١٣٦) الشيخ عبدالرحيم البروجردي (١٣٧) الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي (١٣٨) الشيخ عبدالرحيم الملكيان القمشه‌اي (١٣٩) الشيخ عبدالرحيم النيري البروجردي (١٤٠) الشيخ عبدالرزاق القائني (١٤١) السيّد عبدالرسول الشريعتمداري الجهرمي (١٤٢) الميرزا عبدالصمد المقدّم الدانائي (١٤٣) عبدالعلي الآخوندي الأهري (١٤٤) السيّد عبدالعلي آية اللهي اللاري (١٤٥) الشيخ عبدالكريم حق شناس (١٤٦) الميرزا عبدالكريم الملّائي (١٤٧) السيّد عبدالكريم الهاشمي نژاد (١٤٨) السيّد عبدالمجيد الإيرواني (١٤٩) الشيخ عبدالله الخانفي (١٥٠) الميرزا عبدالله الكرمانشاهي (١٥١) الشيخ عبدالله المجد الفقيهي البروجردي (١٥٢) الشيخ عبدالوهّاب الحجّتي (١٥٣) الشيخ عزيزالله الخسروي الزنجاني (١٥٤) الشهيد الشيخ عطاءالله الأشرفي الأصفهاني (١٥٥) علاءالدين الكرمانشاهي (١٥٦) السيّد علاءالدين المدرّس الأصفهاني (١٥٧) الميرزا عليّ الأحمدي الميانجي (١٥٨) الشيخ عليّ الافتخاري

الگلپايگاني (١٥٩) الميرزا عليّ الإلهامي الكلوانقي (١٦٠) الشيخ عليّ التالهي الخرّم آبادي (١٦١) الشيخ عليّ الثابتي الهمداني (١٦٢) الشيخ عليّ الجواهري (١٦٣) الشيخ عليّ الدواني (١٦٤) الشيخ عليّ سبط الشيخ الأنصاري (١٦٥) الشيخ عليّ شيخ الإسلام (١٦٦) الشيخ عليّ شيخ الإسلامي الشيرازي (١٦٧) الشيخ عليّ الشيخ المحمّدي التاكندي القزويني (١٦٨) الميرزا عليّ العبوديّت (١٦٩) الشيخ عليّ العراقچي الهمداني (١٧٠) الميرزا عليّ الغروي التبريزي (١٧١) السيّد عليّ الغيوري (١٧٢) الميرزا عليّ الفرهنگي البستان آبادي (١٧٣) الشيخ عليّ القديري الكفراني (١٧٤) الشهيد الشيخ عليّ القدّوسي النهاوندي (١٧٥) الميرزا عليّ القزلجهاي (١٧٦) الشيخ عليّ القوانيني (١٧٧) الشيخ عليّ الكاشاني (١٧٨) السيّد عليّ المحقّق الداماد (١٧٩) الدكتور عليّ المهذّب (١٨٠) الشيخ عليّ النيّري الهمداني (١٨١) الشيخ علي آقا البهلواني (سعادت پرور) (١٨٢) الميرزا علي آقا الشيرازي (١٨٣) علي أصغر الأحمدي الشاهرودي (١٨٤) الشيخ علي أصغر الجناني (١٨٥) الشيخ علي أصغر الغفوري (١٨٦) الشيخ علي أصغر القاضي زاده (١٨٧) الشيخ علي أصغرگل (١٨٨) الشيخ علي أصغر الكرباسچيان الطهراني (١٨٩) الشيخ علي أصغر المرواريد (١٩٠) الشيخ علي أكبر الإسلامي التربتي (١٩١) الشيخ علي أكبر الأهري (١٩٢) الشيخ علي أكبر الفائزي پور الطهراني (١٩٣) الشيخ علي أكبر الفيض المشكيني (١٩٤) السيّد علي أكبر القريشي (١٩٥) الشيخ علي أكبر المسعودي الخميني (١٩٦) السيّد علي أكبر الموسوي اليزدي (١٩٧) الشيخ علي پناه الاشتهاردي (١٩٨) السيّد علي محمّد الإمام (١٩٩) الشيخ علي محمّد الخرّم آبادي (٢٠٠) الميرزا علي محمّد المروّج (٢٠١) الشيخ عيسى السليم پور الأهري (٢٠٢) الشيخ غلام حسين الشرعي الشيرازي (٢٠٣) الشيخ غلام حسين شيخ الإسلامي (٢٠٤) الشيخ غلام حسين العظيمي (٢٠٥) الشيخ غلام رضا الرضواني (٢٠٦) الشيخ غلام رضا الصلواتي الأراكي (٢٠٧) غلام رضا الفقيهي البروجردي (٢٠٨) الشيخ غلام رضا الگلسرخي الكاشاني (٢٠٩) الشيخ فاضل الموحّدي

القفقازي (٢١٠) الشيخ فخرالدين الطاهري القهدريجاني (٢١١) السيّد فخرالدين الطباطبائي (٢١٢) الشيخ فخرالدين المحسني الجنّاتي (٢١٣) الشيخ فرج‌الله الهرسيني (٢١٤) الميرزا فرج‌الله الهروي اليزدي (٢١٥) الشهيد الشيخ، فضل‌الله المحلّاتي (٢١٦) الشيخ قدرةالله الوجداني فخر (٢١٧) الشيخ قوام‌الدين محمّد الوشنوه‌اي القمّي (٢١٨) السيّد كاظم الأخوان المرعشي (٢١٩) السيّد كاظم الحسيني الميانجي (٢٢٠) السيّد كرامةالله الملك الحسيني (٢٢١) السيّد كمال‌الدين الموسوي الشيرازي (٢٢٢) الميرزا لطف‌الله الفقهي (٢٢٣) الشيخ مجتبى الحاج آخوند الكرمانشاهي (٢٢٤) الشيخ مجتبى الطهراني (٢٢٥) السيّد مجتبى الرودباري (٢٢٦) الشيخ مجتبى العراقي (٢٢٧) الدكتور محسن الجهانگيري (٢٢٨) الشيخ محسن الحرم پناهي (٢٢٩) السيّد محسن الشريعتمداري (٢٣٠) الشيخ محسن المجتهد الشبستري (٢٣١) السيّد محسن الهزاوه‌اي الهمداني (٢٣٢) السيّد محمّد الأبطحي الكاشاني (٢٣٣) الشيخ محمّد الإمامي الكاشاني (٢٣٤) الميرزا محمّد الأنواري (٢٣٥) الشيخ محمّد البروجردي (٢٣٦) السيّد محمّد الروحاني (٢٣٧) الآقا محمّد السرپلي (٢٣٨) الشيخ محمّد الشاه آبادي (٢٣٩) السيّد محمّد الشاهچراغي (٢٤٠) الشيخ محمّدالشريف الرازي (٢٤١) الشهيد الشيخ محمّد الصدوقي اليزدي (٢٤٢) السيّد محمّد الضياء آبادي (٢٤٣) الميرزا محمّد العلّامي الهشترودي (٢٤٤) الشيخ محمّد الغروي السنقري (٢٤٥) الشيخ محمّد الفيض السرابي (٢٤٦) الشيخ محمّد الفكور اليزدي (٢٤٧) الشيخ محمّد القوانيني (٢٤٨) الشيخ محمّد الكرمي (٢٤٩) الشيخ محمّد الكلباسي (٢٥٠) الشيخ محمّد اللاكاني الرشتي (٢٥١) الميرزا محمّد المجاهدي التبريزي (٢٥٢) السيّد محمّد المحقّق الداماد اليزدي (٢٥٣) الشيخ محمّد المحمّدي الگيلاني (٢٥٤) الشيخ محمّد المظفري القزويني (٢٥٥) الشهيد الشيخ محمّد المفتح (٢٥٦) السيّد محمّد مفتي الشيعة (٢٥٧) السيّد محمّد المكّي (٢٥٨) الشيخ محمّد الموحّدي القمّي (٢٥٩) الشيخ محمّد المؤمن القمّي (٢٦٠) الشيخ محمّد

واعظ زاده الخراساني (٢٦١) السيّد محمّد الوحيدي التبريزي (٢٦٢) الشيخ محمّد اليزدي (٢٦٣) الشيخ محمّد إبراهيم المدرّسي (٢٦٤) الشيخ محمّد أمين الرضوي السلدوزي (٢٦٥) الشيخ محمّد باقر الآخوندي (٢٦٦) الشيخ محمّد باقر الرفيعي الأراكي (٢٦٧) السيّد محمّد باقر السلطاني (٢٦٨) الشيخ محمّد باقر المحسني الملايري (٢٦٩) الشيخ محمّد باقر الملبوبي (٢٧٠) السيّد محمّد باقر الموحّد الأبطحي الأصفهاني (٢٧١) السيّد محمّد باقر الموسوي الهمداني (٢٧٢) السيّد محمّد تقيّ آل هاشم (٢٧٣) الشيخ محمّد تقيّ الجعفري (٢٧٤) السيّدمحمّد تقيّ الخونساري (٢٧٥) الشيخ محمّد تقيّ الرهبر (٢٧٦) الشيخ محمّد تقيّ الستوده (٢٧٧) السيّد محمّد تقي الشاهرخي (٢٧٨) السيّد محمّد تقيّ الكشفي (٢٧٩) الشيخ محمّد تقيّ المجتهد زاده عبد خدائي (٢٨٠) الشيخ محمّد تقيّ مجدالدين المحلّاتي (٢٨١) الميرزا محمّد تقيّ المجلسي (٢٨٢) الشيخ محمّد تقيّ المروارید (٢٨٣) الشيخ محمّد تقيّ المصباح اليزدي (٢٨٤) محمّد تقيّ المطهّري البروجردي (٢٨٥) الشيخ محمّد تقيّ النجفي (٢٨٦) الشهيد الشيخ محمّد جواد الباهنر (٢٨٧) محمّد جواد الحجّتي الكرماني (٢٨٨) محمّد جواد الخندق آبادي (٢٨٩) الشيخ محمّد حسن الحجّتي الهرسيني الكرمانشاهي (٢٩٠) السيّد محمّد حسن الطباطبائي البروجردي (٢٩١) السيّد محمّد حسن العلوي السبزواري (٢٩٢) الشيخ محمّد حسن القافي اليزدي (٢٩٣) السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي (٢٩٤)الشيخ محمّد حسين الأعلمي الحائري (٢٩٥) الشيخ محمّد حسين البهجتي الأردكاني (٢٩٦) الشهيد السيّد محمّد الحسيني البهشتي (٢٩٧) السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني (٢٩٨) محمّد حسين الخندق آبادي (٢٩٩) السيّد محمّد حسين الدُرچه‌اي (٣٠٠) السيّد محمّدحسين العلوي البروجردي (٣٠١) الشيخ محمّد حسين القائني (٣٠٢) الشيخ محمّدحسين المحجوبي (٣٠٣) السيّد محمّد حسين المرتضوي اللنگرودي (٣٠٤) الميرزا محمّدحسين المسجد الجامعي (٣٠٥) الشيخ محمّد حسين المعصومي الزرندي (٣٠٦) الشيخ محمّد رضا الحدائق الشيرازي

(٣٠٧) الشيخ محمّد رضا ا لخاتمي البروجردي (٣٠٨) الشهيد السيّد محمّد رضا السعيدي (٣٠٩) الشيخ محمّد رضا القبادي آدينه وند (٣١٠) الشيخ محمّد رضا الكاظمي الهرسيني (٣١١) الشيخ محمّد رضا المحقّق الطهراني (٣١٢) الشيخ محمّد رضا المهدوي الكني (٣١٣) السيّد محمّد سرور البهسودي (٣١٤) الشيخ محمّد صادق الطهراني (٣١٥) الشيخ محمّد صادق الحائري الشيرازي (٣١٦) الشيخ محمّد صادق الصادقي الگيوي(الخلخالي) (٣١٧) الشيخ محمّد عليّ الاجتهادي الأراكي (٣١٨) الشيخ محمّد علي (مختار) الأمينيان (٣١٩) الشيخ محمّد علي الحائري الكرماني (٣٢٠) الشيخ محمّد عليّ الحجّتي (٣٢١) الشيخ محمّد عليّ الحقّي السرابي (٣٢٢) الشهيد الشيخ محمّد عليّ الحيدري النهاوندي (٣٢٣) السيّد محمّد عليّ الروضاتي (الروضاتيان) (٣٢٤) السيّد محمّد عليّ الصدرائي الموسوي الإشكوري (٣٢٥) الشيخ محمّد عليّ الفيض الگيلاني (٣٢٦) الشهيد السيّد محمّد عليّ القاضي الطباطبائي التبريزي (٣٢٧) السيّد محمّد عليّ المرتضوي اللنگرودي (٣٢٨) السيّد محمّد عليّ الموحد الأبطحي الأصفهاني (٣٢٩) محمّد مهدي التاج اللنگرودي (٣٣٠) الشيخ محمّد مهدي الربّاني الأملشي (٣٣١) السيّد محمّد مهدي الغضنفري الخونساري (٣٣٢) السيّد محمّد مهدي المرتضوي اللنگرودي (٣٣٣) السيّد محمّد نقي الشاهرخي (٣٣٤) السيّد محمّد هاشم الغضنفري الخونساري (٣٣٥) الشيخ محمّد ولي الهرسيني (٣٣٦) الشيخ محمود الجبرئيلي (٣٣٧) الميرزا محمود الرازاني (٣٣٨) الشيخ محمود الزاهدي القمّي (٣٣٩) السيد محمود الكرمانشاهي (٣٤٠) السيّد محمود المجتهدي السيستاني (٣٤١) الشيخ محيي‌الدين الفاضل الهرندي (٣٤٢) الشيخ مرتضى بني فضل (٣٤٣) الشيخ مرتضى الطهراني (٣٤٤) السيّد مرتضى الجزائري (٣٤٥) الشيخ مرتضى الحائري (٣٤٦) السيّد مرتضى الگوشه‌اي (٣٤٧) السيّد مرتضى المبرقعي (الفقيه) (٣٤٨) الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري (٣٤٩) الشيخ مرتضى المقتدائي (٣٥٠) الميرزا مسلم الملكوتي (٣٥١) السيّد مصطفى الأبطحي الأصفهاني

(٣٥٢) الشيخ مصطفى الاعتمادي التبريزي (٣٥٣) الميرزا مصطفى الجليلي (٣٥٤) الشهيد السيّد مصطفى الخميني (٣٥٥) الشيخ مصطفى الزماني (٣٥٦) السيّد مصطفى الشريعت الموسوي (٣٥٧) الشيخ مصطفى الملكي (٣٥٨) الشيخ مصطفى النوراني (٣٥٩) آقا معتمد الكرمانشاهي (٣٦٠) السيّد مهدى بن الرضا الخونساري (٣٦١) السيّد مهدي الأخوان المرعشي (٣٦٢) الشيخ مهدي الحائري الطهراني (٣٦٣) السيّد مهدي الحسيني الروحاني (٣٦٤) الشهيد الشيخ مهدي الشاه آبادي (٣٦٥) الشيخ مهدي عماد الإسلام (٣٦٧) الشيخ مهدي القاضي الخرّم آبادي (٣٦٧) السيّد مهدي اللاجوردي (٣٦٨) السيّد مهدي اليثربي الكاشاني (٣٦٩) الشيخ موسى الزنجاني (٣٧٠) الإمام موسى الصدر (٣٧١) الشيخ موسى العبّاسي الزنجاني (٣٧٢) الشيخ نصرالله الشاه آبادي (٣٧٣) نعمةالله الصالحي النجف آبادي (٣٧٤) السيّد نعمةالله الكهلائي (٣٧٥) السيّد نور الدين الطاهري الشيرازي (٣٧٦) الحاج آقا ولي الدنگهاي (السرپلي) (٣٧٧) الشيخ هادي الإمام (٣٧٨) الشيخ هادي باريك بين (٣٧٩) السيّد هادي الخسروشاهي (٣٨٠) الشيخ هادي الروحاني (٣٨١) الحاج الشيخ هادي المقدسي (٣٨٢) السيّد هاشم الحميدي (٣٨٣) السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي (٣٨٤) الشيخ هبةالله يكتائي (٣٨٥) الشيخ يدالله الرحيميان الدستجردي الأصفهاني (٣٨٦) السيّد يدالله الصدري (٣٨٧) الشيخ يحيى الأنصاري (٣٨٨) الشيخ يحيى الأنواري الهمداني و...[1].

---

(١) راجع أعيان الشيعة، وطبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر)، وموسوعة طبقات الفقهاء، وگلشن ابرار. وراجع مواقع:السيّد البروجردي والإمام الخميني والمراجع العظام والعلماء الأعلام والحوزة العلمية بقمّ المقدّسة وبعض الحوزات العلمية في البلاد وجامعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقمّ ومركز التحقيقات الكامبيوترية للعلوم الإسلامية والاجتهاد ومؤسّسة المطالعات والتحقيقات السياسية ومركز وثائق الثورة الإسلامية وبعض كتب ومواقع تراجم العلماء والمشاهير العلمية، و...

أقوال العلماء فيه:

لقد أثنى عليه ومدحه كثيرٌ من العلماء و الفضلاء لمقامه الشامخ، ولابدّ هنا من ذكر بعضهم:

□ قال أُستاذه آية الله العظمى الملّا محمّد كاظم الخراساني قدس سره في إجازته له: السيّد السند والعدل المعتمد المحقّق المدقّق العارف بـشرائع الإسلام والخبير بقواعد الأحكام مروّج الأحكام ثقة الإسلام عمدة العلماء العاملين وقدوة الفقهاء والمجتهدين قرّة عيني المتحلّي بكلّ زَينٍ الآقا حسين الطباطبائي البروجردي دامت فضائله. وقد بذل مجاهدات بليغة ومساعي جميلة مقروناً بالتوفيقات الخاصّة الإلٰهية في تحصيل العلوم الشرعية العقلية والنقلية ... حتّى فاق الأفاضل العظام والأماجد الأعلام، و صار ذا الملكة القدسية و بلغ من حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد المطلق... وله أن يروي عنّي كلّ ما تصحُّ لي روايتُه عن مشايخي بالطرق المتّصلة المنتهية إلى المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين[1].

□ وقال أُستاذه آية الله العظمى شيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره في إجازته له: العَلم العَيلم النحرير والحبْر البحر النزير النظير، نور حدقة السعادة، ونور حديقة السيادة، الورع الثقة العدل المتحلّي بكلّ زَين جناب الآقا حسين البروجردي الطباطبائي دامت فضائله... انتهى إلى جوار باب مدينة علم الرسول، واستمدّ بعد بركات جواره بأنفاس العلماء الفحول، وكان مع ما فيه من الذهن الوقّاد والفهم النقّاد مكبّاً على التحصيل مجدّاً في التكميل حريصاً على زيادة ما احتواه من العلوم والمعالي واصلاً يقظة الأيّام بإحياء الليالي، لا يكتفي من السماع إلّا بالتحقيق ومن النظر إلّا بالتحديق حتّى فاز بغاية المأمول و نهاية المرام و ترقّى من حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد و الاستنباط في الأحكام... فأجزتُ له أيّده الله أن يرويَ عنّي كلّ ما صحّت لي روايته من الكتب الدينية والصحف العلمية سيّما «نهج البلاغة» و«الصحيفة السجّادية » والكتب الأربعة...[2].

(١و٢) راجع المنهج الرجالي: ٤٧و ٤٨.

□ وقال آية الله العظمى السيّد أبوالقاسم الدهكردي الأصفهاني قدس سره في إجازته:

العالم العامل والفاضل الكامل صاحب الصفات الحسنة و الأخلاق الفاضلة، مهذّب القوانين المحكمة ومحقّق القواعد المتقنة، المضطلع الخبير بالفصول الأُصولية و المتعمّق الفكور في الفروع الفقهية، الخارج بحمد الله تعالى عن ذلّ التابعية إلى عزّ الاستقلال والبالغ ـ والشكر لله ـ إلى مرتبة الاجتهاد والاستدلال، وهو غاية المراد للمشتغلين ونهاية المرام للفضلاء المحصّلين، فكثّر الله في العلماء أمثاله وأعطاه الله آماله، و هو أخونا الروحاني و صديقنا الإيماني المُبرّأ من الشَين مولانا آقا حسين... وأن يروي عنّي كلّما صحّت لي روايته من الكتب الأربعة للمحمّدين الثلاثة المتقدّمة، الفقيه والكافي والتهذيب والاستبصار[1].

□ وقال آية الله السيّد جمال‌الدين الگلپايگاني قدس سره: إنّا نتصوّر أن لا وجود للأعلم بعد المرحوم الحاج ميرزا حسين النائيني، ولكنّا لمّا رأينا آية الله الحاج آقا حسين البروجردي نسينا المرحوم النائيني[2].

□ وقال الإمام الخميني قدس سره: إنّه مجدّدٌ وجديرٌ بالاستفادة منه، ولابدّ أن نحافظ على وجوده الشريف.

وقال في رسالةٍ إلى بعض المهاجرين إلى النجف للدراسة: لقد استقرّ السيّد البروجردي في مدينة قمّ، وإنّ مجلس درسه قد أحيا مجالس العلماء العظام في القرون الأُولى لتاريخ الإسلام، من أمثال الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، فهلمُّوا إلى قمّ في أقرب فرصة.

وكان يقول أيضاً: إنّ الطالب الّذي قد أتقن مقدّمات العلوم ومتونها والّذي يملك الذكاء والاستعداد إذا حضر دروس السيّد البروجردي مدّة شهرين أو ثلاثة فإنّه سيصل إلى مرتبة الاجتهاد، ويتمكّن من تطبيق نفس المنهج في أبواب سائر المسائل[3].

---

(١) راجع زندگى نامه آية الله العظمى البروجردي للشيخ محمّد واعظ زاده: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(٢و٣) راجع المنهج الرجالي: ٤٩.

□ وقال آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي قدس سره: كان كتاب «جامع أحاديث الشيعة» الذي أُلّف بأمر سماحة آية الله العظمى سيد الطائفة الحاج السيّد حسين الطباطبائي البروجردي قدس الله نفسه الطاهرة فريداً في نوعه وجميلاً في أُسلوبه وقد قابل مشقّة هذا المشروع الحيوي الديني برحابة صدره وعلوّ همّته فتغمّده الله برحمته وزاد في علوّ درجاته وجزاه خير جزاء المحسنين. كما أبتهل إلى الله تعالى أن يوفّق العلماء العاملين الّذين ساهموا تحت إشراف سماحته في تأليف هذا السِفر الديني الجليل وبذلوا جهودهم فيه حتّى أخرجوه إلى خير الوجود ويمنّ عليهم بالأجر الجزيل والثناء الجميل . ... وكان قد طبع منه كتاب الطهارة وشطر من كتاب الصلاة، ولمّا كان الكتاب موضع تقديري واهتمامي أحببت منذ زمن طبع بقية أجزائه ونشرها خدمةً للدين ودعماً للمذهب . ... والحمد لله بدءاً وختاماً[1].

□ قال السيّد القائد الخامنئي حفظه الله ورعاه مخاطباً اللجنة الّتي قامت بتكريم الذكرى الثلاثين لوفاة السيّد في سنة ١٤١٠ هـ :إنّ من منتهى السعادة أن تتّجه الهمّة والعزم إلى تجديد ذكرى الفقيه العظيم، والنادر المثيل، الّذي لم تنحصر بركاتُ وجوده وآثار حياته المثمرة بعصره فقط، ولا تحدّدت جهوده بمجال الفقاهة فحسب، بل هو كالشمس الساطعة يشعّ على مجموعة من العلوم الإسلامية، بل على المناهج وأساليب التحقيق فيها، وكذلك على الأجواء العامّة لحياة المسلمين في عصره، وفي العصور المتتالية. ولا يزال علماء الإسلام في العالم الإسلامي يتمتّعون بثمار جهوده المباركة، ومن مرجعيته العظمى الّتي طالت خمسة عشر عاماً[2].

□ قال آية الله الشيخ علي پناه الإشتهاردي رحمه الله: سيّد الفقهاء والمجتهدين الّذي الزمان بمثله لعقيم، سيّدنا الأُستاذ الأعظم والطود العظيم العالي المرجع الديني العامّ في زمانه الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدّس سرّه الشريف...[3].

---

(١) راجع جامع أحاديث الشيعة: ١/صفحة ج من خطّ السيّد الخوئي قدس سره.

(٢) راجع المنهج الرجالي: ٥٠.

(٣) راجع تقرير بحث سيّدنا الأُستاذ الطباطبائي البروجردي في القبلة و الستر والساتر: ٤/١.

□ قال آية الله الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني: وقد انتهى الأمر في هذا العصر إلى شمس فلك الفقاهة والاجتهاد، وقطب رحى النظر والانتقاد، وجامع المعقول والمنقول، وحاوي الفروع والأُصول، الحجّة الكبرى، والآية العظمى، من قد ألقت إليه الرئاسة الدينية والزعامة الروحانية أزمتها في القرن الحاضر، الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي متّع الله الإسلام والمسلمين بشريف وجوده، وقد بذل مدّ ظلّه جهده في تحقيق مباحث هذا الفنّ، وأكثر كدّه في تنقيح مسائله، بحيث لم يبق فيه مقفلاً إلّا وقد فتحه ببنان أفكاره، ولم يرَ فيه مجملاً إلّا وقد شرحه ببيان آثاره، وقد أحيا من قدماء الأصحاب ما بقي منهم من الأثر، وجدّد من كتبهم الفقهية ما دثر، وقد منّ الله عليَّ بأن أهلّني للاستضاءة بنور علمه، والاستفادة من بياناته الشافية، وتحقيقاته الكافية، فنحمد الله تعالى عليه، ونشكره على أعظم نعمه[1].

□ قال آية الله السيّد موسى الشبيري الزنجاني دام ظلّه العالي: كان السيّد البروجردي مرجعاً عامّاً للعالم الإسلامي لا لمنطقة خاصّة فقط. وكان وجوده سبباً لحفظ عزّة الإسلام وعلمائه في داخل إيران وخارجها، وقد جذب الجميع بأُسلوبه العلمي والمعنوي الخاصَين، رضوان الله عليه[2].

آثاره العلمية

□ قال العلّامة السيّد محسن الأمين: لقد تجاوزت مؤلّفات المترجَم العشرين في مختلف العلوم الدينية والفقه والأُصول والرجال، وقد طُبع بعضها وأكثرها لا زال مخطوطاً وهي : حاشية على كفاية الآخوند الخراساني في الأُصول ... إلى غيرها من الرسائل والحواشي الّتي لم تخرج بعدُ إلى عالم التبييض كما أنّ المسودّات من مؤلّفاته قد فُقدت منه أثناء تنقّلاته لا سيّما في هجرته الأخيرة من بروجرد إلى قمّ[3].

---

(١) نهاية التقرير: ١/ ٣٤

(٢) راجع جرعه‌ای از دریا: ٥٧٣/٢ رقم ٧٥.

(٣) راجع أعيان الشيعة: ٦ /٩٢.

□ وقال المحقّق الدواني: كان سيّدنا آية الله العظمى البروجردي يقول: «قد كتبتُ الكثير، وبعضه قد تمّ وأُنجز عمله، ولم يتمّ البعض الآخر، وفُقد بعض ثالث من كتاباتي على أثر الهجرة من بروجرد إلى قمّ». ... وقد شرع في التأليف والتصنيف من مدينه النجف الأشرف، وكانت حاشيته على كفاية الأُصول من أوّل تصنيفاته في حياة أُستاذه الخراساني، وكان أفضل أعماله هي المطالعة والتأليف وكتابة المطالب العلمية[1].

و قال المحقّق الحسيني الجلالي في المنهج الرجالي: المؤلّفات الّتي كانت نتاج قلمه الشريف، فهي بين كتب علمية مؤلَّفة، وبين رسائل عملية، وكتب حقّقها، وأُخرى قدّم لها ... و هذه قائمة بمؤلّفاته المتوفّرة، واعتمدنا أساساً على القائمة الّتي أعدّها الشيخ الأُستادي بإضافة ماوقفنا عليه من غيرها:

١ ـ ترتيب أسانيد الكافي. ٢ ـ ترتيب أسانيد التهذيب. ٣ ـ ترتيب أسانيد الخصال. ٤ ـ ترتيب أسانيد معاني الأخبار. ٥ ـ ترتيب أسانيد علل الشرائع. ٦ ـ ترتيب أسانيد ثواب الأعمال. ٧ ـ ترتيب أسانيد عقاب الأعمال. ٨ ـ ترتيب أسانيد كتاب من لا يحضره الفقيه. ٩ ـ ترتيب أسانيد الأمالي للصدوق . ١٠ ـ رجال أسانيد الكافي، أو طبقات رجال الكافي. ١١ ـ رجال أسانيد التهذيب للشيخ الطوسي، أو طبقات رجاله. ١٢ ـ رجال أسانيد كتاب الكشّي، أو طبقات رجاله. ١٣ ـ رجال أسانيد كتاب الفهرست للشيخ الطوسي. ١٤ ـ رجال أسانيد الفهرست للشيخ النجاشي. ١٥ ـ طبقات الرواة. ١٦ ـ تعليقة على رجال النجاشي. ١٧ ـ تعليقة على عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب لابن عنبة. ١٨ ـ تعليقة على منهج الرجال للميرزا محمّد الأسترآبادي. ١٩ ـ مستدرك فهرست منتجب‌الدين الرازي. ٢٠ ـ الفهرستان. ٢١ ـ رسالة حول سند الصحيفة

---

(١) راجع زندگانى زعيم بزرگ عالم تشيع آية الله بروجردى: ١٨٨. وقد نقل المرحوم الشيخ عليّ الدوانى من آثاره ١٨ عنواناً أوّلها الحاشيه المذكورة وآخرها تصحيح واستدراك رجال الشيخ الطوسي.

السجّادية. ٢٢ ـ تعليقة على رجال الطوسي. ٢٣ ـ رسالة في ترجمة بعض أعاظم أُسرته وأجداده. ٢٤ ـ بيوت الشيعة. ٢٥ ـ جامع أحاديث الشيعة. ٢٦ ـ حاشية على وسائل الشيعة. ٢٧ ـ تحقيق كتاب النهاية للشيخ الطوسي. ٢٨ ـ تحقيق كتاب المبسوط للشيخ الطوسي. ٢٩ ـ تحقيق كتاب الخلاف. ٣٠ ـ الفقه الاستدلالي. ٣١ ـ رسالة في المواسعة والمضايقة. ٣٢ ـ رسالة في منجّزات المريض. ٣٣ ـ الحاشية على العروة الوثقى. ٣٤ ـ تعليقة على منهج الرشاد للشيخ جعفر التستري. ٣٥ ـ التعليقة على مبحث السهو من كتاب جواهر الكلام. ٣٦ ـ المسائل الفقهية. ٣٧ ـ مجمع الفروع. ٣٨ ـ توضيح المسائل. ٣٩ ـ مناسك الحجّ. ٤٠ ـ توضيح المناسك. ٤١ ـ التعليقة على مجمع الرسائل للسيّد محمد حسن الشيرازي (المجدّد). ٤٢ ـ التعليقة على منتخب الرسائل لصاحب العروة. ٤٣ ـ التعليقة على وسيلة النجاة للسيد أبوالحسن الأصفهاني. ٤٤ ـ أنيس المقلّدين. ٤٥ ـ صراط النجاة. ٤٦ ـ تعليقة على تبصرة المتعلّمين للعلّامة الحلّي. ٤٧ ـ الآثار المنظومة. ٤٨ ـ المهدي عليه السلام في كتب أهل السنّة. ٤٩ ـ الحاشية على كفاية الأُصول لأُستاذه الآخوند الخراساني. ٥٠ ـ الحاشية على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري. ٥١ ـ رسالة في المنطق. ٥٢ ـ تعليقة على الأسفار لملّا صدرا. ٥٣ ـ تقريرات أُصول الفقه. ٥٤ ـ شرح كفاية الأُصول. ٥٥ ـ نهاية الأُصول. ٥٦ ـ نهاية التقرير. ٥٧ ـ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر. ٥٨ ـ زبدة المقال في بحث الخمس والأنفال. ٥٩ ـ الوصية ومنجّزات المريض. ٦٠ ـ ميراث الأزواج. ٦١ ـ الغصب. ٦٢ ـ ولو اعتبرنا كتاب «الأحاديث المقلوبة وجواباتها» من تأليف السيّد وعمله ـ ولا بدّ أن يكون كذلك ـ فهو ممّا لم يذكره أحدٌ قبل هذا في مؤلّفاته قدس سره[1].

---

(١) المنهج الرجالي: ص٣٢. وراجع نوزده ستاره و يک ماه: ٣٦١ رقم ١٤، ونهاية التقرير: ٢٥/١.

خاتمـــة

وفي ختام هذه الترجمة المختصرة لحياة سيّدنا البروجردي رحمه الله لابدّ من تزيينها ببعض ما كتبه سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني دامت بركاته في« رسالات ومقالات» حول هذه الشخصية المباركة والخطوط العريضة لتراثه الفكري:

- **نشاطاته الاجتماعية:**

إنّ السيّد البروجردي كان من أرومة عريقة ضربت بجرانها عبر العصور والقرون، فهو سليل الشجرة الطيّبة الّتي أصلها ثابت وفرعها في السماء، فلا عتب على اليراع إن وقف عن سرد محاسنه وفضائله، فإنّ سيّدنا المترجَم فذٌّ في كلّ نواحيها.

ونسبة الفضائل إليه كأسنان المشط لا تفاضل بينها، لأنّه واقع في نقطة المركز من الدائرة، فخطوط الفضائل إليه متساوية، ومع ذلك نشير إلى بعض ما للسيّد من نشاطات ومواقف كريمة، وما كان يحمل من هموم الأُمّة و ما قدّم لها من خدمات.

- **دعوته إلى التقريب:**

كان السيّد الراحل من دعاة التقريب وعماده، وقد ورث فكرة التقريب عن أُستاذه السيّد محمّد باقر الأصفهاني (المتوفّى سنة ١٣٤٢هـ). ويعلم مدى دعمه لمسألة التقريب أنّه قد كان للسيّد مساهمة فعّالة في تأسيس دار التقريب بين المذاهب، ودعم المعنيّين بتأسيسها من دون فرقٍ بين السنّة والشيعة، وقد كان على صلة وثيقة بأخبار دار التقريب عن طريق مندوبه ـ أعني الأمين العامّ لجماعة دار التقريب الشيخ محمّد تقيّ القميّ ـ كلّ ذلك يدلّ على شدة اهتمامه بأمر التقريب ولمِّ شمل الأُمّة كسائر روّاده من معاصريه، نظير: الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (المتوفّى سنة ١٣٧٣هـ) و السيّد عبدالحسين شرف الدين العاملي(المتوفّى سنة ١٣٧٧هـ) وغيرهم من أقطاب التقريب.ولم يقتصر نشاطه على متابعة أخبار دار التقريب فحسب بل إنّه رحمه الله راح يراسل شيخ الأزهر عبدالمجيد سليم لمّا بعث إليه برسالة يستفسر فيها عن صحّته بعدما سمع من المذياع أنّ صحّته قد تدهورت، وقد اغتنم السيّد الفرصة وبعث بجواب إليه، وإليك نصّ رسالة شيخ الأزهر:

حضرة صاحب السماحة آية الله الحاج آقا حسين البروجردي.

سلام الله عليكم ورحمته

أمّا بعد، فقد بلغنا ـ عن طريق المذياع ـ أنّ صحّتكم الغالية قد ألمّ بها طارئ من المرض، فأسفنا لذلك أشدّ الأسف لما نعرفه فيكم من العلم والفضل والإخلاص للحقّ، وإنّا لنسأل الله جلّت قدرته أن يعجّل بشفائكم ويلبسكم لباس العافية حتّى تتمكّنوا من العود الحميد إلى نشاطكم المعهود في خدمة الإسلام والمسلمين.

ولقد شاءت إرادة الله أن أكون أنا أيضاً في هذه الفترة مريضاً معتكفاً في بيتي أحمل همّين ممضين: همّ نفسي وهمّ قومي،وأطيل التفكير حالياً في حال أُمّتنا العزيزة، فيأخذني من القلق والحزن ما الله به عليم، فأرجو أن تسألوا الله لي العافية كما أسأله لكم، والله يتولّانا جميعاً برحمته.

إنّ الأُمّة الإسلامية الآن أحوج ما تكون إلى رجال صادقي العزم، راجحي الوزن، يجاهدون في الله حقّ جهاده، ليدرأوا عنها غوائل الفتن، ونوازل المحن، فقد تألّبت قوى الشرّ وتجمّعت عناصر الفساد، وزلزل المؤمنون في كلّ قطر من أقطارهم زلزالاً شديداً، وكأن قد أتى الزمان الّذي أنبأ الصادق الأمين ـ صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ـ : أنّ القابض فيه على دينه كالقابض على الجمر، وإنّما مثل أهل العلم من المؤمنين الصادقين كأطوادٍ راسية أو حصونٍ منيعة ألقاها الله في الناس أن تميد بهم الأرض من فتنةٍ أو جهالة، أو كنجوم ثاقبة في ليلٍ داج، ترشد السارين وتهدي الحائرين. فادع الله معي أن يحفظ هؤلاء ويكثر في الأُمّة منهم، وينشر عليهم رحمته وينزل عليهم سكينته، ويؤيّد بهم الحقّ والدين ويهزم بهم المبطلين والملحدين والمفسدين، إنّه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ١٤ من شعبان سنة ١٣٧٠هـ.

ولمّا وصلت رسالة شيخ الأزهر إلى السيّد الراحل قام بكتابة جواب يشكر فيه عواطفه تجاهه، وقال:

حضرة صاحب الفضيلة الأكبر الشيخ عبدالمجيد سليم شيخ الجامع الأزهر دامت إفاضاته.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أمّا بعد، فقد بلغنا كتابكم الكريم الحاوي للعواطف الإسلامية السامية، يحكي لنا أنّه لمّا بلغكم ـ عن طريق المذياع ـ أنّ صحّة هذا العبد قد ألمّ بها طارئ من المرض أسفتم لذلك ودعوتم الله تعالى أن يعيد له الصحّة. فأشكركم على ذلك، وأسأل الله تعالى أن يبدّل التعارف والتعاطف بين المسلمين ممّا كان بينهم من التناكر والتدابر والتقاطع، إنّه على مايشاء قدير.

ويحكي كتابكم أيضاً أنّه قد ألمّ بصحّتكم الغالية طارئ من المرض، كما ألمّ بي، فاعتكفتم في البيت حاملين لهمّين ممضين: همّ نفسكم، وهمّ قومكم، وأنّ إطالة التفكير في حالة الأُمّة توجب لكم من القلق والحزن ما الله به عليم.هكذا ينبغي أن يكون رجال العلم ورجال الإسلام، مهما حاقت بالمسلمين زلازل الفتن،وأحاطت بهم نوازل المحن، فأسأل الله عزّ سلطانه أن يلبسكم لباس العافية، ويوفّقكم لخدمة الإسلام والمسلمين،ولما يوجبه الاهتمام بأمر الأُمّة في مثل هذا الزمان، من أمثال جنابكم الّذين وقفوا أنفسهم لخدمة هذه الأُمّة، ودرء عوادي المفسدين والملحدين عنها، إنّه قريبٌ مجيب.

إنّ هنا أُموراً كنت أُحبّ إبداءها لكم، لكن حالي لا تساعدني على ذلك.

والسلام عليكم وعلى من أحاط بكم من المؤمنين الصادقين ورحمة الله وبركاته. ١٧ من رمضان سنة ١٣٧٠هـ

- **مواقفه السياسية:**

كان السيّد الراحل البروجردي منذ أوان شبابه إلى أواخر حياته ملمّاً بالأوضاع السياسية الّتي تمرّ على المسلمين في أنحاء العالم، وقد ابتُلي المسلمون في أواسط القرن الماضي بفتنة اليهود وإنشائهم لدويلتهم الغاصبة في قلب الأُمّة الإسلامية وعلى مقربة من أُولى القبلتين، وقد كانت هذه الفكرة تراود اليهود منذ عصر الامبراطورية العثمانية إلى أن أُتيحت لهم الفرصة في مختتم الحرب العالمية الثانية حيث أعانتهم القوى الكافرة بتأسيس تلك الدويلة الغاصبة، فأخذوا يقتلون المسلمين رجالهم ونساءهم وأطفالهم ويشرّدونهم من أراضيهم إلى أن استتبّ لهم الأمر بإنشاء دويلتهم عام ١٩٤٧م، وقد ضبط التاريخ جرائمهم في دير ياسين وغيره ممّا يندى لها جبين البشرية، وليست جرائمهم هذه الأيام غائبة عن أعيننا فقد أعادوا التاريخ بنفسه.

وقد قام السيّد البروجردي يومذاك بإصدار بيان يندّد فيه بتلك الجرائم النكراء، واحتفلت الحوزة العلمية بسماع بيانه وشارك هو قدس سره ذلك الاحتفال، وقرأ البيان الخطيب المصقع الشيخ محمّد تقي الإشراقي (١٣١٣ـ ١٣٦٨هـ) وإليك نصّ ذلك البيان:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

نحمد الله تعالى في السرّاء والضرّاء وعلى كلّ حال، ونشكو إليه ما لقيه إخواننا المسلمون في زماننا هذا من المشركين بباكستان ومن اليهود بفلسطين، ولقد صدق عملهم بالمسلمين ما أخبرنا الله تعالى به في كتابه الكريم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النّاسِ عَداوةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنّا نَصارىٰ ذٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْباناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾. المائدة: ٨٢.

ولكن العجب والأسف كلّه من صنع اليهود، فإنّهم بعد ما كانوا تحت حماية الإسلام والمسلمين قريباً من أربعة عشر قرناً محفوظين بنفوسهم وأعراضهم وأموالهم وشعائرهم الدينية قد

أصبحوا في هذا الزمان ينتقمون من المسلمين ما صنعوه إليهم في تلك المدّة المديدة من الإحسان، فجعلوا يقتلون رجالهم الصالحين بالفتك والغيلة والقتال، ويقتلون ذراريهم، ويهتكون أعراضهم، ويخرّبون معابدهم وبيوتهم ولا يرقبون فيهم إلّاً ولا ذمّةً وأُولئك هم المعتدون.

فنسأل الله تعالى أن ينصر المسلمين نصراً عزيزاً، ويجعل لهم من لدنه سلطاناً نصيراً، وأن يخذل هذا القوم الّذين لم يراعوا حقّ المسلمين، ويضرب عليهم الذلّة والمسكنة، ويجعلهم أذلّ الأُمم. ونرجو من إخواننا المؤمنين ببلاد إيران وغيرها أن يجتمعوا في الدعاء عليهم بالخذلان، ولإخوانهم المسلمين بالنصر والغلبة.

اللّهمّ انصر جيوش المسلمين وسراياهم ومرابطيهم في مشارق الأرض ومغاربها، واخذل أعداءهم وفرِّق بين كلمتهم، وألق الرعب في قلوبهم، وأنزل عليهم بأسك الّذي لا تردّه عن القوم المجرمين، وصلّ على أشرف أنبيائك محمّد وآله المنتجبين.

حسين الطباطبائي

- **مشاريعه الخيرية:**

كان السيّد البروجردي بحقّ من مصاديق قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحات سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰن وُدّاً﴾. مريم:٩٦. فقد كانت له في القلوب محبّة عريقة وودّ أصيل، وفي الوقت نفسه عظمة ومهابة، وكانت مهابته تملأ القلوب، وقد اكتسب ذلك الحبّ بخدماته الجليلة طيلة عمره لا سيّما مشاريعه الخيرية، فقد بُنيت بأمره وتحت إشرافه مساجد في إيران وخارجها ومدارس علمية ومستوصفات، حتّى أنّه قدس سره في عام المجاعة في بروجرد بذل جُلّ ما يملك للفقراء.

ومن أهمّ مشاريعه العمرانية مسجد «هامبورغ» الّذي هو ملجأ لعامّة المسلمين في تلك البلاد النائية يقام فيه الجمعة والجماعة، وتحضره عامّة الطوائف في مختلف الأوقات.

• **نشر الإسلام:**

كان السيّد البروجردي على إيمان بأنّ الغرب لو اطّلع على حقيقة الإسلام لرغب إليه بشوق، فإنّ الغرب وإن كان نهض ضدّ القيم الأخلاقية إلاّ أنّ فيه رجالاً واعين لو وقفوا على الإسلام لاعتنقوه، وفي ظلّ تلك العقيدة بعث نخبة من فضلاء الحوزة إلى ألمانيا، فصار ذلك سبباً لتوثيق الصلة بين جامعة قمّ الإسلامية والمراكز العلمية فيها، كما بعث دعاةً إلى سائر نقاط العالم.

• **إحياؤه للتراث الشيعي:**

إنّ علماء الإمامية قاموا بخدمات جبّارة من خلال تأليف موسوعات وكتب ورسائل في مختلف العلوم، لكن ممّا يؤسف له أنّ أكثر هذه الكتب رهينة شيئين سلبيين: رداءة الطباعة،وعدم اطّلاع المحقّقين على هذه الكتب، فشمّر ﷺ عن ساعد الجدّ وقام بنشر كثير من المخطوطات الّتي لم ترَ النور، ويمكن أن تُعدّ الكتب التالية من ثمرات جهوده على هذا الصعيد:

ـ «الخلاف» للشيخ الطوسي، فقد طُبع في جزءين في مجلّد واحد.

ـ «قرب الإسناد» للحِميَري.

ـ «مفتاح الكرامة» للسيّد محمّد جواد العاملي: الجزء التاسع والعاشر منه.

ـ «جامع الرواة» للأردبيلي.

ـ «النصّ والاجتهاد» للسيّد عبدالحسين شرف‌الدين العاملي.

ومن أهمّ ما قام به هو أنّه أشار إلى الشيخ محمّد تقي القمّي الأمين العامّ لجماعة دار التقريب أن يقوم بنشر «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي، فقد كان لنشر هذا الكتاب صدىً عظيم في الأوساط العلمية في القاهرة، حتّى نفدت نسخه الناهزة ستّة آلاف خلال شهرين.

• **خُلُقــه:**

كان السيّد الراحل البروجردي بحقّ إنساناً أخلاقياً، أبيّ النفسي، متواضعاً،

خائفاً من الله سبحانه، و كان في نهاية العام الدراسي يعظ الحاضرين في مجلس درسه ويبتدئ كلامه بتلاوة الآية المباركة: ﴿يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيد﴾. فاطر:١٥. فإذا عيناه تمتلئ بالدموع وتسيل على وجهه، وهو بعدُ لم ينبس ببنت شفة.

وقد بلغ من شعفه بأهل البيت عليهم السلام لا سيّما الإمام الحسين عليه السلام أنّ دموعه كانت تتقاطر دون انقطاع كلّما ذُكر.

- **حبّه للعلم والعلماء:**

كان السيّد البروجردي يحبّ العلم والعلماء من كافّة الطبقات، وكان يقدّم الحوار العلمي على سائر الحوارات، ومع كبر سنّه إذا دخل مجلسه كبير من العلماء يقوم له احتراماً ولو بمعونة الآخرين.

وبما أنّ كاتب هذه السطور أدرك من حياة السيّد قرابة خمس عشرة سنة وتتلمذ عليه سنين عديدة فإنّه يحتفظ بذكريات عطرة عنه يضيق بنقلها المجال.هكذا كانت حياة سيّدنا الراحل، فسلام الله عليه يوم وُلِدَ ويوم مات ويوم يُبعثُ حيّاً.

جعفر السبحاني

٢١ رمضان المبارك من شهور عام ١٤٢١ هـ ق[١].

وفاته ومدفنه

رحل السيّد البروجردي عن الدنيا في صباح الخميس ١٣شوّال سنة ١٣٨٠هـ. الموافق ١٠ فروردين ١٣٤٠ ش، و ٣٠/ ٣/ ١٩٦١ م بعد مرض قصير طال سبعة أيّام. وبعد الإعلان عن وفاته شُيّع جثمانه المبارك ثمّ صلّى عليه ابنه السيّد محمّد حسن الطباطبائي البروجردي بإيعاز من السيّد محمّد البهبهاني، ودُفن عند مدخل الشرقي للمسجد الأعظم الّذي أسّسه في جوار الروضة الفاطميّة في مدينة قمّ المقدّسة[٢].

---

(١) راجع رسائل ومقالات: ٢/ ٤٩٠ ـ ٥٠٠، وموقع الاجتهاد.

(٢) راجع المنهج الرجالي: ٥٣، وموقع ويكي شيعة.

قال المحقّق الدواني: حين إعلان خبر رحلة السيّد البروجردي عن طريق وسائل الإعلام هبّ الناس بجميع طبقاتهم إلى مدينة قمّ لإبراز مشاعرهم اتجاه الفقيد. و قد أعلنت الدولة بالعزاء العمومي عدّة أيّام، و قد شمل مظاهر العزاء في كلّ أرجاء البلاد، مدنها و قراها، أمّا الأسواق فقد عطّلت في بعض المدن ثلاثة أيّام، وفي بعضها سبعة أيّام، وأُقيمت مجالس العزاء في كلّ البلاد. أمّا بالنسبه إلى أكثر الأقطار الإسلامية فقد أعلنت حدادها وعزاها كما في باكستان و أكثر الدول العربية كالعراق وغيرها، وقد أُقيمت مجالس العزاء والتأبين في كثير من المدن الإسلامية كالنجف الأشرف و كربلاء المقدّسة.

وإثر وفاته ﷺ عبّر سفراء و ممثّلو الدول الإسلامية عن مواساتهم لهذا الحدث الجلل، و قد نكّست سفارات و قنصليات بعض الدول الأجنبية كالإتحاد السوفيتي وأمريكا وإنجلترا وغيرها أعلامها إعلاناً بالعزاء.

فقد أقيم مجلس العزاء من قِبل الدولة الإيرانية آنذاك اشترك فيها سفراء الدول المختلفة أو ما ينوب عنهم، كما أُقيمت مراسم العزاء من قِبل كثير من الكنائس والأديرة والمراكز الدينية للطوائف المختلفة ولم يكتفوا بذلك بل أرسلوا برقيات العزاء لذوي الفقيد والشخصيات الدينية في قمّ المقدّسة[1].

قدّس الله نفس السيّد البروجردي، ورفع درجته وألحقه بالنبيّ الأمين والأئمّة المعصومين والشهداء والصالحين.

والسلام عليه يوم وُلِدَ ويوم مات ويوم يُبعثُ حيّاً. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) راجع زندگانى زعيم بزرگ عالم تشيّع آية الله بروجردي: ٢٦٥ ـ ٢٦٧، وموقع الإجتهاد.

فهرس مصادر
حياة السيّد البروجردي قدس سره

١. أعيان الشيعة: للسيّد محسن الأمين العاملي.
٢. تقرير بحث سيّدنا البروجردي: للشيخ علي پناه الاشتهاردي.
٣. جامع أحاديث الشيعة: بإشراف السيّد البروجردي.
٤. جرعه‌ای از دریا: للسيّد موسى الشبيري الزنجاني.
٥. الحاشية على كفاية الأُصول (المقدّمة):
٦. رسائل ومقالات: للشيخ جعفر السبحاني.
٧. زندگانی زعيم بزرگ عالم تشيّع آية الله بروجردي: للشيخ عليّ الدواني.
٨. زندگی‌نامه آيت الله العظمى البروجردي: للشيخ محمّد واعظ زاده.
٩. طبقات أعلام الشيعة «نقباء البشر»: للشيخ آقا بزرگ الطهراني.
١٠. گلشن ابرار: لمجموعة من محقّقي الحوزه العلمية بقمّ المقدّسة.
١١. المنهج الرجالي والعمل الرائد: للسيّد محمّد رضا الحسيني الجلالي.

١٢. مواقع المراجع العظام والحوزات العلمية وجامعة المدرّسين ومركز التحقيقات الكامپيوترية للعلوم الإسلامية والاجتهاد ومؤسّسة المطالعات والتحقيقات السياسية ومركز وثائق الثورة الإسلامية وموقع البيّنات وغيرها.

١٣. موسوعة طبقات الفقهاء: لمؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام _ قمّ المقدّسة.

١٤. نهاية التقرير: للشيخ فاضل اللنكراني.

١٥. نوزده ستاره و يک ماه: للشيخ الأُستادي.

نبذة من حياة الشهيد المجاهد
آية الله القدّوسي رحمه الله [1]

المولد والنسب:

ولد الشهيد عليّ القدّوسي في ٦ صفر ١٣٤٦ ق (١٢ مرداد ١٣٠٦ ش) في مدينة نهاوند وسط عائلة علمائية. أبوه المرحوم آية الله الشيخ أحمد القدّوسي كان من العلماء المعروفين في عصره والمشهورين بالعلم والتقوى. تتلمَذ على يدَي كبار العلماء في النجف الأشرف أمثال الميرزا محمّد حسن الشيرازي، والميرزا حبيب‌الله الرشتي، والملّا محمّد كاظم الخراساني. وبعد أن نال درجة الاجتهاد عاد إلى نهاوند[2].

---

(١) لا يخفى أنّنا نقلنا في هذه الترجمة لحياة الشهيد القدّوسي رحمه الله وما جاء في خلالها من أقوال العلماء والشخصيات العلمية البارزة هو نقلاً بالمعنى وجمعناها بصورة مختصرة ومفيدة.

(٢) راجع نقباء البشر: ١ / ٩٨ رقم ٢٢٥،وموسوعة طبقات الفقهاء: ١٤ ق٢ / ٩١٦رقم ٢٤.

الدراسة :

درس الشهيد القدّوسي دروسه الابتدائية والإعدادية في مسقط رأسه، ولعدم وجود مدارس ثـانوية في نهاوند طلب من أبيه إرساله إلى مدينة أُخـرى لإكمال دراسته، لكن نظراً للأجواء السائدة آنذاك في المدارس الثانوية والّتي كانت متأثّرة بسياسات رضا خان في إغواء الشباب وإبعادهم عن الدين فقد رفض أبوه هذا الطلب، لكنّه اقترح عليه في المقابل ابتعاثه إلى قمّ المقدّسة لدراسة العلوم الدينية. فوافق وهاجر الشهيد القدّوسي إلى مدينة قمّ المقدّسة عام ١٣٢١ ش وهو في سنّ الخامسة عشرة.

وعلى الرغم من عدم توفّر الإمكانات الكافية لسكن الطلبة إلاّ أنّه بجدّه وجهده ومواجهته للصعاب والمشاكل استطاع أن يتخطّى مرحلة المقدّمات ويحضر دروس بحث الخارج.

يقول الشهيد بهذا الصدد: عند مجيئي إلى قمّ واجهت مشاكل كثيرة فإلى جانب صغر سنّي واجهت مشقّة شديدة في الغربة، فنظراً إلى عدم وجود مكان للسكن فقد عشت في غرفة صغيرة مع جمع من الطلبة، وقضيت فترة في غرفة صغيرة قسم منها مفروش والقسم الآخر خصّص للتوضّؤ وغسل الأواني. وبما أنني كنت أصغرهم سنّاً وجديداً عليهم لذا كنت أنام أطرفهم، فكان فراشي يبتلّ دائماً بالماء. ورغم كلّ هذه الظروف إلّا أنّي قد واصلت دروسي بمشقّة، وكنت أُقلّل من نومي وأكلي وأُخصّص أكثر وقتي للدراسة. وفي أغلب الليالي كنت أنشغل بالمطالعة لدرجة أنّني كنت أعجز عن إعداد الطعام، فكنت أنام وأنا جائع. وباستثناء أيّام معدودة كنت أقضي وقتي طوال السنة في الدراسة والمباحثة، حتّى في أيام محرّم، عدا يومي التاسع والعاشر منه. ثم بعد مضيّ فترة طويلة كنت أذهب في الصيف إلى مشهد للزيارة. وطبعاً لم يخلُ من مشاقّ وصعاب كثيرة، ففي ذات مرّة حيث بقيت هناك ثلاثة أشهر، كان كلّ ما أحمل معي قماش سميك وخشن يشبه البطّانية، وكنت أنام ليلاً في الحرم، وكان أكلي الخبز مع الخوخ المشهدي،

بحيث إنّ أحد زملائي رآني بعد مدّة وقال: لو استمرّيت على هذا الوضع فلن تعود إلى قم أبداً!.

استمرّ الشهيد القدّوسي في دراسته في الحوزة العلمية إلى أن حضر وأخذ دروس المقدّمات والسطوح العالية من أساتيذه العظام ومن جملتهم المرحوم الشهيد آية الله الصدوقي اليزدي رحمه الله، وكانت له اهتمامات منذ بدء دراسته الحوزوية بالسير والسلوك، وبذل جهوداً كبيرة في هذا المجال. كما كان يحضر دروس الفلسفة لدى الأُستاذ العلّامة الطباطبائي رحمه الله، وأخذ منه دروس الهيئة والفلسفة، حيث كان من تلاميذه في درس «اصول فلسفه وروش رئاليسم» مع زملائه الشهيدين المطهّري والبهشتي والإمام موسى الصدر. وبعد تكميل السطوح العالية حضر دروس الخارج على يدّي آية الله العظمى البروجردي وآية الله العظمى الإمام الخميني *، ثم بلغ مرتبة الاجتهاد[1].

وقال الفاضل المحقّق غلام رضا گلي زواره : إنّ الشهيد القدّوسي بسبب اهتمامه العالية في التعليم و التعلّم نال درجة الاجتهاد في سنة١٣٤١ ش[2].

أساتيذه:

لم نعثر مع الأسف على أسماء أساتيذه الكرام في مرحلة المقدّمات والسطوح، ولكن حضر في السطوح العالية في حوزة درس الشهيد الشيخ محمّد الصدوقي، والعلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي رحمهما الله، وفي مرحلة دروس الخارج حضر واستفاد من دروس الآيات العظام رحمهما الله المرحوم السيّد حسين الطباطبائي البروجردي، والسيّد روح‌الله الموسوي الإمام الخميني، والسيّد محمّد رضا الموسوي الگلپايگاني، و السيّد محمّد المحقّق (الداماد) اليزدي، رضوان الله عليهم أجمعين.

---

(١) راجع موقع دار الولاية، مقالة «سيرة المجاهد الشهيد آية الله القدّوسي»، وگلشن ابرار : ٢ /٨٥٩ (پارساي پر تلاش)، وياد نامه آية الله شهيد قدوسي: ٢٢ - ٢٥.

(٢) راجع موقع بلاغ، مقالة «گذرى كوتاه بر زندگى شهيد آية الله على قدّوسى رحمه الله»: ١٣ /٦ /١٣٩٩، وموقع كتاب هاى ديجيتال مركز بررسى اسناد تاريخى.

النشاط السياسي:

كانت للشهيد متابعات سياسية ولم يكن بمنأى عن شؤونها، ويمكن تقسيم حياته السياسية إلى ثلاث مراحل رئيسية:

١ـ **المرحلة الأُولى** من عام ١٣٣٠ إلى ١٣٤٢ ش والّتي كانت تصادف ظهور حركة (فدائيان إسلام) وجهاد الشعب الإيراني المسلم بزعامة المرحوم آية الله الكاشاني. في هذه الفترة كان الشهيد القدّوسي يدعم الحركات الإسلامية ويبذل جهوداً في هذا المجال.

٢ـ **المرحلة الثانية** من عام ١٣٤٢ش حتّى انتصار الثورة الإسلامية. كان الشهيد في هذه المرحلة من طلبة الإمام الخميني﵀ المبرزين والنشيطين في الثورة، فدعم ثورة الإمام﵀ بطرق ووسائل مختلفة، وبعد قيام ١٥ خرداد وتبعيد السيّد الإمام الّذي تبعهما جوّاً إرهابياً من جلاوزة السلطة آنذاك وإلقاء القبض على أنصار الإمام﵀ و تبعيدهم ممّا أدى إلى تشكيل مجموعة سرّية من أحد عشر مبارزاً من تلامذة الإمام من جملتهم الشهيد القدوسي وعُرفت هذه المجموعة بـ «مجموعة الإحدى عشرة»[1] وكانوا يعقدون جلسات سرّية منظّمة، ولكن تمّ الكشف عن أفرادها من قِبل النظام وتمّ القبض على أكثرهم وتبعيدهم، ومن جملتهم الشهيد المترجَم له ذلك في فروردين ١٣٤٥ ش.

تاسيس وإدارة المدرسة المنتظرية (الحقّاني) :

اعتقل القدّوسي مرّة، وتعرّض إلى التعذيب الشديد إلى أن أُفرج عنه. وبعد

---

(١) المجموعة المذكورة متشكّلة من العلماء والأساتيذ البارزين السائرين على خطّ الإمام الخميني رضوان الله عليه، وهم الآيات والحجج: السيّد عليّ الخامنئي (القائد المعظّم للثورة الإسلامية)، والشيخ عليّ المشكيني، والشيخ حسين عليّ المنتظري، والشيخ عبدالرحيم الربّاني الشيرازي، والشيخ محمّد تقي المصباح اليزدي، والشيخ أحمد الآذري القمّي، والشهيد الشيخ عليّ القدّوسي، والشيخ مهدي الحائري الطهراني، والشيخ علي اكبر الهاشمي الرفسنجاني، والشيخ إبراهيم الأميني، والسيّد محمّد الخامنئي. (راجع موقع مؤسّسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، نقلاً من: یاران امام به روایت اسناد ساواک، شهید آیت الله قدوسی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی: ١ / ١٤٣ ـ ١٤٩).

إطلاق سراحه أقدم مع جمع من زملائه المجاهدين على تأسيس وإدارة مدرسة المنتظرية (الحقّاني) العلمية وكذلك تأسيس مكتب التوحيد للنساء وذلك بهدف الاستمرار في النشاط الثقافي والسياسي والتوعوي بصورة منظمة وأُصولية، بمساعدة الشهيد المظلوم آية الله الدكتور البهشتي رحمه الله بأُطروحته المحكمة ونظارته العالية وبعض أساتيذ الحوزة العلمية. وفي سنة ١٣٤٦ ش وباقتراح من الشهيد البهشتي أصبح القدّوسي مديراً لمدرسة الحقّاني وكانت مديريّته لهذين الإنجازين مورد إعجاب الجميع. وبجهوده وإخلاصه التامّين أنتجت هذه المدرسة العملاقة طلّاباً نشطين من أنصار الإمام الخميني رحمه الله وخطّه المبارك ممّا تحولوا بعد نجاح الثورة الإسلامية إلى رجال أعمال ومسؤولين كبار في إدارة أُمور الجمهورية الإسلامية[١].

٣ـ **المرحلة الثالثة** هي مرحلة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية، وكان الشهيد في بداية الثورة مقيماً في قمّ. وبعد استتباب الحكم الإسلامي في إيران أخذ الإمام رحمه الله يعيّن الشخصيات الفذّة لإدارة الأُمور، ومن جملة من شملهم هذا الأمر المهمّ هو الشيخ المترجَم له. ومن التعيينات الّتي أُنيطت به من قِبل السيّد الإمام هو مهمّة القضاء في محكمة الثورة الإسلامية في طهران. وبعد نجاح أداء مهمّته بصورة عالية عيّنه الإمام بإدارة المحاكم الثورية والاهتمام بأُمور السجناء ومكاتب التبليغ والارتباطات الحوزوية في مدينة قمّ المقدّسة. ثمّ بعد أدائه هذه المسؤوليّة الكبيرة وبتاريخ: ١٢ رمضان ١٣٩٩ هـ (١٥ مرداد ١٣٥٨ ش) عيّنه الإمام الخميني رحمه الله مدّعياً عامّاً للبلاد[٢].

---

(١) راجع موقع دار الولاية، مقالة : سيرة المجاهد الشهيد آية الله القدّوسي، وياد نامه شهيد آية الله قدوسى: ص٢٧ - ٤٣، وموقع اطلاع رسانى حوزه، مقالة «اساسنامه مدرسه حقانى و گزينش طلبة»"نقلاً من مجلّة الحوزة: شماره ١٤٦ سال ١٣٨٨ ش، و "مصاحبه مرحوم آية الله شيخ حسين حقانى "، نقلاً من مجلّة شاهد ياران: شماره ٣٨ دى ١٣٨٧ ش.

(٢) راجع ياد نامه شهيد آية الله قدوسى: ٥ و٦ و٢٧، وموقع مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى رحمه الله دفتر قم، مقالة قاضى پارسا: نگاهى به شخصيت و خدمات شهيد آية الله قدوسى، تاريخ :١٣ /٦ /١٤٠٠.

وكتب الإمام قدس سره في حكم تنصيبه:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

حضرة المستطاب حجّة الإسلام الشيخ علي القدوسي دامت إفاضاته.

لقد تمّ تعيين سماحتكم في منصب المدّعي العامّ للبلاد، وابتداءً من هذا التاريخ عليكم متابعة الأعمال المتعلّقة بهذا المنصب، ومراعاة الاحتياط بشكل كامل أثناء عملكم. أسأل الله تعالى التوفيق لسماحتكم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته[1].

وصادفت فترة تصدّيه للنيابة العامّة مرحلة الفتنة والفساد وتصعيد نشاطات الأحزاب والجماعات المنحرفة، فوقف الشهيد في وجه هذه الجماعات بحزمٍ تامّ.

ويُذكر أنّ الشهيد القدّوسي قد قدّم قبل استشهاده بأشهر ابنه ـ الذي كان طالباً جامعياً ـ شهيداً في جبهات الحرب المفروضة على إيران.

أقوال العلماء وأساتيذه وزملائه وتلامذته في شأنه

☐ قال الإمام الخميني قدس سره في نعيه للشهيد رضوان الله عليه:

بسم الله الرحمٰن الرحيم، إنّه لمصابٌ جللٌ فقدُنا لشخصيةٍ مهمّةٍ كالسيّد الشهيد (القدّوسي) رحمه الله، لقد كنت أعرفه منذ سنوات طويلة، وكان من أهل العلم والعمل، وفي النهاية سقط شهيداً على طريق الإسلام. نسأل الله تعالى أن يتغمّده برحمته الواسعة. وإن شاء الله يتابع نجله من بعده السير على نفس الدرب[2].

☐ وقال السيّد القائد آيه الله السيّد عليّ الخامنئي مدّ ظلّه العالي:

كان للشهيد القدّوسي رحمه الله بعض خصوصيّات كالصدق والصفاء الّذي كان يتّصف بهما وكذا همّه بإنجاز العمل المناط به بحُرقة وعلاقة كاملة كإدارته لمدرسة الحقّاني وغير ذلك. وكانت أخلاقه مثالية وتواضعه معروف. كان صهراً للعلّامة

---

(١) راجع صحيفة النور: ٢٠٩/٩.

(٢) راجع المصدر السابق ٩٠/١٨.

الطباطبائي قدس سره وهو مظهر للأخلاق والصدق والصفاء، وقد تأثر كثيراً باخلاقيته وسيرته وكانت بينهما رابطة قلبية وعلاقة روحية[1].

□ وقال المرحوم آية الله الشيخ الهاشمي الرفسنجاني رحمه الله:

كان معروفاً بيننا جميعاً بالانتظام والعزم، ولهذا السبب اعتبرناه مديراً، وأُوكلت إليه الأعمال الّتي كانت بحاجة إلى إدارة حازمة في تلك الأيّام. ولهذا السبب جعلوه مسؤولاً عن محاكمات ذلك الوقت في الأيام الأولى للثورة الّتي كانت شديدة الفوضى، كان أوّل المسؤولين عن الأسرى الّذين اعتقلهم النظام السابق، وتمّ اختيارهم لإحلال النظام هناك... وقد ابتكرالشهيد القدّوسي نظاماً لإدارة المحاكم الثوريّة بمعاونة أصحابه الخلّص الّذين تربّوا على يديه إبّان إدارته لمدرسة الحقّاني، وكان في الواقع موفّقاً في عمله هذا ... ويمكن القول بأنّه كان أُنموذجاً وأُسوةً للطلبة العاملين في مجال النظم والإيمان والقاطعية في العمل[2].

□ وقال المرحوم آية الله الشيخ الأحمدي الميانجي رحمه الله:

من الخصال الّتي كان رضوان الله عليه يتّصف بها هو تقيّده وتعهّده بالموازين الشرعية وعدم صدور أيّ خلاف منه يتعارض مع التقوى الّذي يتّصف به... وكان من فضلاء الحوزة العلمية... ومن سِماته أنّه كان منظّماً للغاية. فكّر في العمل الّذي عُرض عليه أولّاً وعندما قبِله كان ملزماً أن يكون منتظماً في هذا العمل ...وكان يداري الطلبة ويحفظ شأنهم وعزّتهم. ...ولانبالغ عند قولنا: إنّه عاش سعيداً ومات سعيداً[3].

□ وقال حجّة الإسلام والمسلمين التقوي الاشتهاردي:

للشهيد القدّوسي رحمه الله خصائص ومزايا إيمانية وأخلاقية، منها ورعه وتقواه واحتياطه وإخلاصه في موارد شتّى، خصوصاً في مديريّة مدرسة الحقّاني فقد

---

(١) راجع ياد نامه شهيد آية الله قدوسى: ١٥٣.
(٢) راجع المصدر السابق: ١٦٢.
(٣) راجع المصدر السابق:٤٨.

كانت ظاهرة بالعيان... كما كان متواضعاً مع أقاربه ورفقائه، وكان يهتمّ بقضاء حوائج الآخرين...[1].

□ وقال المرحوم آية الله الشيخ محمّد المؤمن رحمه الله:

كانت السِمة الّتى يمتاز بها الشهيد هو إخلاصه في العمل لله سبحانه وحده، وفي الوقت نفسه كان يرجو من قرنائه وأصحابه أن يسيروا نفس المسلك الّذي أراده الله من عباده الصالحين، وهذا ما يتحسّسه كلّ من رافقه وعاش معه قريباً. وكان كثير المراعاة للمسائل الشرعية في أثناء عمله في محاكم البلاد ولا يقدّم هواه عليها...[2].

□ وقال حجّة الإسلام والمسلمين السيّد محمّد رضا الطباطبائي مدّ ظلّه:

كان الشهيد آية الله القدّوسي رضوان الله عليه أُستاذاً ومربّياً روحيّاً لنا، ولاشكّ بالقول بأنّه كان من منابع النور ومعدِن الكمال والفضيلة، ولابدّ من الإشارة إلى بعضها: كان من أُسرة معروفة بالعلم والتقوى والجهاد والبصيرة، ولايغترّ بالجاه والرئاسة في مجال عمله بل يحيطه التقوى والإخلاص والنظم والقاطعية والعرفان والمعنوية والفضائل الأخلاقية، وكان عاشقاً للشهادة...[3].

□ وقال المرحوم آية الله الشيخ الخزعلي رحمه الله:

كان للقدّوسي رحمه الله الإرادة القاطعة في مجال العمل، تابع العمل الّذي أحبّه من كلّ قلبه ولم يتهاون حتّى وصل إلى الهدف. لقد استخدم جميع إمكانياته ولحظات أوقاته لأجل ذلك وبالتالي نادراً مّا كان يُشاهَد في التجمّعات الاجتماعية والدعوات والمناسبات المتفرّقة... . وكان أُسوةً لي في مجال القاطعية والوقوف على العمل الّذي كان يعتقد به ويحبّه... . وكان رضوان الله عليه متعهّداً بعقيدته مخلصاً في عمله وكان متواضعاً شديداً... . والحقّ أنّه رحمه الله كان رجل عمل وإخلاص ولم يكن ذلك فقط في حقل العلم بل قلّ نظيره في الأُمور الاجتماعية أيضاً[4].

---

(١)راجع ياد نامه شهيد آية الله قدوسي: ٥٤.

(٢) راجع المصدر السابق: ٦٠.

(٣) راجع المصدر السابق: ٧٤.

(٤) راجع المصدر السابق: ١٧٨.

□ وقال آيه الله الشيخ الجنّتي مدّ ظلّه:

كان رضوان الله عليه يحمل صفات عالية وأخلاق سامية، فمن صفاته العالية النظم والعمل الدؤوب على المسؤوليّات الّتي أُنيطت له مع الإخلاص للواحد الأحد من دون أيّ شائبة من شوائب الرياء والسمعة، كماكان ﷺ بسيطاً في تعامله ومسلّطاً على هواه مع الناس وطلبة العلم لا يفرّق بينهم حافظاً لأسرارهم الخاصّة، ونراه في الوقت نفسه حسّاساً مع من تخلف عن المسؤوليّة. والكلّ راضون بإدارته للمدرسة الّتي دامت ما يقارب الـ ١٥ سنة[١].

شهادته المباركة

نظراً لموقفه الحازم في التصدّي للجماعات المنحرفة ومحاكمتهم فقد أصبح هدفاً لهم للانتقام منه.

أمّا كيفية استشهاده فيُذكر أنه كان يعمل في مكتبه (بالنيابة العامّة) أحد المنافقين الّذين تظاهروا بالتوبة، فشملته الرحمة والرأفة الإسلامية، فخرج من السجن، فاستغلّ هذا المنافق أحد أيّام العطلة ودخل مكتب الشهيد ووضع قنبلة وفرّ هارباً. وفي اليوم التالي ١٤ شهريور عام ١٣٦٠ ش(٦ ذي القعدة ١٤٠١ هـ) وحينما كان الشهيد في مكتبه انفجرت القنبلة، واستشهد على أثرها، وعُرجت روحه الطاهرة إلى الملأ الأعلى. فسلام عليه يوم وُلِدَ ويوم استُشهد ويوم يُبعث حيّاً[٢].

---

(١) راجع يادنامه شهيد آية الله قدوسى: ١٨٤.

(٢) راجع موقع دار الولاية، مقالة: سيرة المجاهد الشهيد آية الله القدّوسى، وگلشن ابرار: ٨٥٩/٢ (پارساى پر تلاش)، و يادنامه شهيد آية الله قدوسى: ص٤٦.

بيان الإمام الخميني قدس سره بمناسبة استشهاده رحمه الله:

بسم الله الرحمٰن الرحيم، إنّا لله وإنّا إليه راجعون.

بكلّ أسف التحق حجّة الإسلام الشهيد القدّوسي إلى رفاقه الشهداء، الشهيد الغالي الّذي بذل سنوات طويلة من عمره لخدمة الإسلام، كانت خدماته في سبيل الثورة في الآونة الأخيرة مشهودة للجميع. لقد كان لي عهدٌ به منذ سنوات طويلة، وكنت أعرف هذا الإنسان الجليل بالتقوى وحُسن السلوك والاستقامة والمقاومة والالتزام بالهدف، مبارك له الاستشهاد والوفود إلى الله وطاب له الخروج من الظلمات إلى النور، إنّه طريقٌ لابدّ من طيّه ورحلة لابدّ من السير فيها، وما أحسن الشهادة في حالةالخدمة للإسلام والشعب المسلم الشريف والوصول إلى لقاء الله مرفوع الرأس. وهذا ما كان يتمنّاه أولياء الله تعالى العظام وكانوا يطلبونه في مناجاتهم من الله العظيم.

هنيئاً على شهداء الثورة الإسلامية الشهادة وخاصّة شهداءنا الّذين استشهدوا في الآونة الأخيرة على أيدي العناصر اللئيمة المشؤومة وسطّروا صفحات الفخر للإسلام، والعار والنفور للسفّاكين أعداء الشعب الشريف. إنّني أُقدم التهاني والتعازي للشعب الإيراني والحوزةالعلمية في قمّ وللقوات المسلّحة بمناسبة استشهاد المدّعي العامّ لمحاكم الثورة والعقيد وحيد دستجردي الّذي كان يؤدّي واجبه على رأس قوات الشرطة، ونالا هذه التحفة الإلٰهية، وأسأل الله تعالى لهما الرحمة ولأُسرهما الصبر والسلوان.

العار والخسارة لمن يتوهّمون أنّ هذه الأعمال الوحشية ستؤدّي إلى ترك الشعب الإيراني لساحة النضال ضدّ الكفر، هذا الشعب الّذي ثار لأجل إقامة العدالة الإسلامية ولن يرضى بذلّ وعار القبول بالقوى الكبرى المجرمة.

ألا يشاهد هؤلاء الّذين عميت قلوبهم آباء الشهداء وأُمّهاتهم وأولادهم وأزواجهم الّذين يعتزّون باستشهاد هؤلاء مثل أبطال صدر الإسلام صامدين أمام الحوادث كالجبل. ويبدو أنّ الأعداء قد أصابهم مسٌّ من الجنون من شدّة يأسهم ولأنهم يرَون أنفسهم مطرودين من الشعب المسلم بدأوا ينتقمون من الشعب الإيراني.

أرجو من الله تعالى أن يهدي هؤلاء الشباب المنخدعين وأن يذلّ رؤساءهم الغافلين عن الله.

السلام والتحيةلشهداء طريق الحقّ، والرحمة على شهداء الإسلام في الفترة الأخيرة، والسلام على من اتّبع الهدى[1].

روح الله الموسوي الخميني

١٣٦٠/٦/١٥

(١) راجع صحيفة النور: ١٥٢/١٥.

فهرس مصادر

حياة الشهيد القدّوسي رحمه الله

١. صحيفة النور: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني قدس سره

٢. طبقات أعلام الشيعة «نقباء البشر»: للشيخ آقا بزرگ الطهراني.

٣. گلشن ابرار: مجموعة من محقّقي الحوزه العلمية بقمّ المقدّسة.

٤. مجلّة الحوزة بقمّ المقدّسة.

٥. مجلّة «شاهد ياران».

٦. مواقع: دارالولاية، وبلاغ، كتاب های ديجيتال مركز بررسی اسناد تاريخی، ومركز اسناد انقلاب اسلامی، وموقع مؤسّسة مطالعات وپژوهش‌های سياسی، وموقع مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی قدس سره.

٧. موسوعة طبقات الفقهاء: للشيخ جعفر السبحاني.

٨. يادنامه آية الله شيخ قدوسی: مجموعة مقالات لبعض العلماء العظام.

تقريرات

السيّد البروجردي رحمه الله

(ج ١)

كتاب الطهارة

هذا ما استفدته من بحث سيّدنا العلّامة آية الله العظمى الأُستاذ الأكبر المنتهى إليه رئاسة الجعفريّة مدّ ظلّه العالي في الطهارة، وهي مقابل النجاسة والقذارة، يقال بالأوّل بالفارسيّة (پاکی = پاکیزگی) وبالثاني (پلیدی) وهما متضادّان. والثاني عبارة عن أشياء يتنفّر الإنسان عنها بالطبع ويحبّ الاجتناب عنها. والطهارة في مقابل النجاسة والقذارة موضوعان لما ذكرنا واصطلاح عرفي وشرعي. وللفقهاء اصطلاحٌ آخر في الطهارة وهو مختصّ بالشرع دون العرف، وهي تقابل بالقذارة الروحانيّة وتسمّى بالحدث عندهم.

والطهارة مشتركٌ معنوي عندي وإن كان المتراءى من كلام الشرائع أنّها لفظي، ولعلّها كذلك أيضاً في نظر العرف.

والظاهر أنّ الطهارة الجسمانيّة ـ أعني ما تقابل القذارة والنجاسة ـ أمرٌ عدميّ، والنجاسة أمرٌ وجوديّ. وأمّا الطهارة الروحانيّة ـ أعني ما تقابل الحدث ـ فهي أمرٌ وجوديّ، لوضوح أنّها كمالٌ للنفس، والحدث[1] أمرٌ عدميّ.

---

(١) الظاهر أنّ الحدث أيضاً أمرٌ وجوديّ. (منه ﷺ).

وبالجملة: الطهارة هنا بمعنى الرجوع إلى حالة يقتضيها طبع الإنسان[١]، وعلى أيّ حال فتحقيق الكلام فيه لايهمّنا.

ولنرجع إلى ما هو المقصود ونقول: تعرّض الفقهاء أوّلاً للطهارة الّتي تكون في مقابل الحدث، وذكروا الطهارة المقابلة بالنجاسة بنحو الشرطيّة للماء والتراب اللذين يعتبران في الطهارة عن الحدث، ولذلك كان البحث أوّلاً عن الماء الّذي لابدّ أن تكون الطهارة به في حال الاختيار ونحن نقتفي أثرهم، وهو ـ أعني الماء ـ مفهوم واضح عند العرف، وهو طاهر ومطهّر بجميع أقسامه سواء فيه ماء البحر وغيره بضروري من الدين.

وإشكال بعض الصحابة بمطهّريّة ماء البحر[٢] ممّا لا يعتنى به بعد أن استعمل رسول الله صلى الله عليه وآله ماء البحر الأحمر لرفع الحدث، مضافاً إلى الإطلاقات الدالّة على مطهّريّة الماء.

منها: قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الّذين آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارىٰ حَتّىٰ تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلّا عابِري سَبِيلٍ حَتّىٰ تَغْتَسِلُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِنَّ اللهَ كانَ عَفُوًّا غَفُوراً﴾[٣].

ومنها: قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الّذين آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا...﴾[٤]، وإطلاقها يقتضي أن يكون الماء بجميع أقسامه مطهّراً وطاهراً.

ومنها: قوله تعالى في غزوة بدر: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ وَ لِيَرْبِطَ عَلىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدامَ﴾[٥].

---

(١) إن كان الطبع يقتضي ذلك فلابدّ أن يكون لغير المسلمين أيضاً كذلك لأنّه لا فرق في حالة الطبيعي بين الناس مع أنّه ليس كذلك. (منه رحمه الله).

(٢) كابن عمر وعبدالله بن عمرو بن العاص. راجع الخلاف: ٥١/١.

(٣) النساء: ٤٣. (٤) المائدة: ٦. (٥) الأنفال: ١١.

ولابدّ أن يكون قوله: «ليطهّركم» هو تطهير عن القذارة الجسمانيّة «وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ» هو الطهارة عن الحدث، لأنّه أصابهم الاحتلام وكان موضع العدوّ في ساحل الماء دون المسلمين وأمطرهم من السماء ماءً ليطهّركم عن الحدث والخبث، وهي وإن كانت في الماء النازل من السماء ولكن لا خصوصيّة فيه، فتدلّ على أنّ كلّما صدق عليه الماء يكون طاهراً مطهّراً.

فلا إشكال في مطهّريّة الماء في حدّ نفسه متى يكون باقياً بصفته الأصليّة ولا يحتاج إثبات ذلك إلى الروايات حتّى نبحث عن سندها.

وبالجملة: كون الماء طهوراً من ضروريّات الإسلام من غير فرق فيه بين ماء البحر والماء الّذي يُشمّ منه رائحة الكبريت وغيره ولا إشكال فيه.

إنّما الكلام فيما عرض له الشيء وصار نجساً حيث إنّه بعد التنجّس لا يكون مطهّراً للحدث والخبث وقد لا يصير نجساً ولكن استعمل في إزالة الخبث كما في ماء الاستنجاء وتسقط صفة المطهّرية عنه وإن كان طاهراً أيضاً.

وبالجملة: هنا أبحاث تأتي إن شاء الله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا لاقى الماء النجاسة فإن تغيّر طعم الماء أو لونه أو رائحته بالملاقاة فينجس الماء بالاتّفاق من الخاصّة، بل العامّة من مالك والشافعي وأحمد والزيدية. وأمّا إن لم يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة فالمسألة خلافيّة بين الخاصّة والعامّة، وسيأتي تفصيله إن شاء الله.

وأمّا الدليل على نجاسته بالتغيّر فنقل عن العامّة أنّهم يروون عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: ينجس الماء بالتغيّر، ولكن لم يذكر في الصحيحين[1] هذا الخبر وأمّا في السنن لأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة القزويني فنقلت رواية في خصوص بئر بضاعة[2] عن أبي سعيد الخدري وليس فيها أيضاً تعرّض عن التغيّر وعدمه وهو أنّه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله ويقال له أن يستقى لك من بئر بضاعة ــ وهي بئر

(١) البخاري ومسلم. (منه قدس سره).

(٢) اسم بئر في محلّة بني ساعدة بطن من الخزرج. (منه قدس سره).

يلقى فيه لحوم الكلاب والمحايض[١] وعذر الناس ـ فقال رسول الله ﷺ : «إنّ الماء طهور لا ينجّسه شيءٌ»[٢].

أقول: متن الرواية مشوّشٌ لاستبعاد هذا العمل من المسلمين إذا كان الماء ممّا يأكل ويستعمل منه رسول الله ﷺ ، ولعلّ لهذه الجهة لم يُذكر في الصحيحين.

وقال بعضهم: إنّ الماء يجاوز عنه ويبلغ إلى مزارع المدينة . ولكن لو كان كذلك لم يبق مجالٌ للسؤال لأنّه الجاري.

وقال أبو داود[٣]: إنّي تعرّضت لتعيين مقداره فإذا عرضها كان ستّة أذرع. ثمّ نقل عن قتيبة بن سعيد أنّه سئل عن قيّم البئر عن اختلاف مقدار مائها، فقال: أكثر ما يكون ماؤها إلى العانة وأقلّها إلى العورة. ونقل عن صاحب البستان أنّه قال: بناؤها لم يتغيّر[٤]. وهكذا قال الشافعي أيضاً من تعرّضه لتعيين مقداره. وإن كان الأمر كما ذكر فهو أكثر من الكرّ المعتبر عند الخاصّة في عدم الانفعال.

وعلى أيّ حال، تعرّضهما لتعيين المقدار يدلّ على أنّهما أيضاً كانا في ترديد لإطلاق الرواية، وإن كان الخبر صادراً فلا منافاة له مع قول الإماميّة من اعتبار الكرّ، ولا مع قول الشافعي من اعتبار الكثرة والقلّة. وسائرهم القائلين بعدم الانفعال مطلقاً كأنّهم تمسّكوا بإطلاق الرواية.

وقال أبو حنيفة بالانفعال حتّى أنّه إذا حصلت دائرة في الماء بوقوع الحجر مثلاً فيه فنجس مقدار محيط الدائرة.

وأورد عليه سائر العامّة بأنّ أبا حنيفة كأنّه لم يظفر بهذه الرواية.

هذا، ولكن نقل أبوبكر البيهقي[٥] في السنن الكبرى[٦] الّتي جمع فيها جميع

---

(١) ما اختلط بدم الحيض. (منه ﷺ).

(٢) سنن أبي داود: ٢٤/١ ح ٦٧، سنن الترمذي: ٩٥/١ ح ٦٦، سنن النسائي: ١٢٢/١ ـ ١٢٣ ح ٣٢٦ و٣٢٧. ولم نعثر عليه في سنن ابن ماجة.

(٣) هي أصحّ السنن بعد الصحيحين. (منه ﷺ).

(٤) سنن أبي داود: ١٨/١ ح ٦٧.

(٥) معاصر الشيخ ﷺ. (منه ﷺ).

(٦) عشر مجلّدات. (منه ﷺ).

ما في السنن والصحيحين إلّا قلّما تفرّد فيه بنقله[١] في باب نجاسة ماء الكثير إذا لاقاه النجاسة عن أبي أُمامة الباهلي عن رسول الله ﷺ «أنّ الماء لا ينجّسه شيء إلّا ما غلب عليه طعمه أو ريحه»[٢]. وعنه بطريق آخر قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الماء طاهر إلّا أن تغيّر ريحه أو طعمه أو لونه»[٣]. وعنه بطريق آخر: «إذا كان الماء قلّتين لم ينجّسه شيء إلّا ما غلبه ريحه أو طعمه»[٤]. وقال البيهقي: لفظ «قلّتين» فيه غريب. وقال الشافعي ـ بعد نقل هذه عن أبي أُمامة بأنّ ما قلت من أنّه إذا تغيّر طعم الماء وريحه ولونه كان نجساً ـ: يروى عن النبيّ ﷺ من وجهٍ لا يثبت أهل الحديث مثله. وهو قول العامّة[٥] لا أعلم بينهم فيه خلافاً[٦]. وفي بعض الأخبار ذكر أربعين قلّتين أو أربعين دلواً. هذا كلّه في الروايات الواردة عن طريقهم.

وأمّا الروايات الخاصّة:

فمنها: خبر حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّما غلب على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضّأ منه ولا تشرب»[٧].

ومنها: خبر أبي خالد القمّاط أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول في الماء يمرّ به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضّأ منه، وإن لم يتغيّر ريحه وطعمه فاشرب وتوضّأ»[٨].

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال سئل الصادق عليه السلام عن غدير فيه جيفة، فقال: «إن كان الماء قاهراً لها لا يوجد الريح منه فتوضّأ واغتسل...» الخبر[٩]

---

(١) وأغلب رواياته غير صحيح. (منه رحمه الله).
(٢) السنن الكبرى للبيهقي: ١/٤٤١ ح ١٢٧٤.
(٣) المصدر السابق: ١/٤٤١ ح ١٢٧٦.
(٤) المصدر السابق: ١/٤٤١ ح ١٢٧٥.
(٥) يعني عموم أهل العلم. (منه رحمه الله).
(٦) السنن الكبرى للبيهقي: ١/٤٤٢ ذيل ح ١٢٧٧.
(٧) وسائل الشيعة: ١/١٣٧ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٣٦.
(٨) المصدر السابق: ١/١٣٨ ـ ١٣٩ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٣٩.
(٩) المصدر السابق: ١/١٤١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٤٨.

ومنها: خبر عبدالله بن سنان قال: سأل رجلٌ أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن غدير أتوه وفيه جيفة، فقال: «إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضّأ»[١]. وهذه الأخبار متعرّضةٌ لوقوع الجيفة.

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدوابّ، فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه وإن لم تغيّره أبوالها فتوضّأ منه، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»[٢].

ومنها: خبر العلاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها، قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[٣].

ومنها: خبر أبي بصير قال: سألته عن كرّ من ماء مررت به وأنا في سفر قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان، قال: «لا تتوضّأ منه ولا تشرب منه»[٤] حمل الشيخ قدس سره هذه الرواية على ما إذا تغيّر.

وعلى أيّ حال، فهذه الثلاث متعرّضٌ لما تغيّر بالبول، وفي الأُولى ذكر الدم أيضاً. ثمّ عدم ذكر اللون في الروايات المتعرّضة لوقوع الجيفة في الماء فلعلّه لقلّة تغيّر اللون بوقوع الجيفة وإنّما يتغيّر بها الطعم والريح بخلاف البول لأنّه يوجب تغيّر اللون، ولذلك ذكر اللون في خبر العلاء بن الفضيل[٥] وكذا الدم.

ونقل في المستدرك أيضاً أخبارٌ ثلاثة منها تدلّ على المقصود، وأمّا الثلاثة الأُخرى (٤ ـ ٥ ـ ٦) وهي تدلّ على عدم نجاسة الماء بقول مطلق، وأمّا ما تدلّ منها ما عن دعائم الإسلام عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال في الماء الجاري يمرّ بالجيف والعذرة والدم: «يتوضّأ ويشرب وليس ينجّسه شيء ما لم يتغيّر أوصافه وطعمه ولونه

(١) وسائل الشيعة: ١٤١/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٤٦.
(٢) المصدر السابق: ١٣٨/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٣٨.
(٣) المصدر السابق: ١٣٩/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٤٢.
(٤) المصدر السابق: ١٣٩/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٤٠.
(٥) المصدر السابق: ١٣٩/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٤٢.

وريحه»[١]. وما عن الصادق عليه السلام «إذا مرّ الجنب بالماء وفيه الجيفة أو الميتة فإن كان قد تغيّر لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا يشرب منه ولا يتوضّأ ولا يتطهّر منه». وأمّا الرواية الثانية منها هو (خبر ١٣) من الوسائل[٢].

وكذلك ينقل في المستدرك عن عوالي اللآلئ ثلاثة أخبار[٣] في المسألة والشيخ تمسّك منها بخبر الدعائم. وليس في الروايات ما يفسّر التغيّر إلّا رواية شهاب بن عبد ربّه[٤] فهي فسّرت التغيّر بالصفرة، ولكنّ الأصحاب أفتوا بأنّ كلّ واحد من اللون والطعم والريح توجب النجاسة. وهذا الإفتاء منهم يجبر الضعف في بعض الروايات.

فلا إشكال في أنّ الماء إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة لا يكون طاهراً ولا مطهّراً إنّما الكلام في بعض الفروع:

الأوّل: لو تغيّر أحد أوصافه الثلاثة لا بالملاقاة بل بالمجاورة ففي نجاسته بذلك وجهان، منشأُهما شمول تلك الأخبار له وعدمه.

والظاهر عدم شمولها كما هو القدر المتيقّن والأصل عدمه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مثل الجيفة لو وقعت في الماء فما يتّصل بها من الماء يستند تغيّره بها بالملاقاة، وأمّا ما لا يتّصل بنفس الميتة من الماء الّذي في ذلك الإناء مثلاً فتغيّرها مستند إليها لا بالملاقاة بها بل بمجاورته لها، مع أنّ الغالب عدم وقوع الجيفة بتمامها في مثل الغدير المسؤول عنه في ذلك مع استناد التغيّر إلى المجموع الخارج والداخل في الماء، وأشار الشيخ قدس سره بمثل ذلك الكلام.

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٨٨/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق: ١٨٨/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٠٨، وسائل الشيعة: ١٤١/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق، ح ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق: ١٨٩/١ ـ ١٩٠ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣١٤ ـ ٣١٦.

(٤) وسائل الشيعة: ١٦١/١ ـ ١٦٢ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٤٠١.

ويرد عليه: أنّ تغيّر جميع الماء في الفرض الأوّل مستند إلى الميتة بالملاقاة عرفاً، فتشمله الأخبار لذلك بخلاف المفروض فيما نحن فيه[١].

وبالجملة: فلا تشمل الروايات ذلك إلّا الرواية الّتي نقلها الصدوق ﷺ عن الرضا عليه السلام «ليس يكره من قرب ولا بُعد بئر ـ يعني قريبة من الكنيف ـ يغتسل منها ويتوضّأ ما لم يتغيّر الماء»[٢] إن لم يكن ذيلها من الصدوق ﷺ.

وأمّا النبوي المذكور في الجواهر عن ابن أبي عقيل عن النبيّ صلى الله عليه وآله «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[٣] فلم أجده كذلك في كتب العامّة، وعلى فرض صدوره فإطلاقه ممنوع، لأنّه في مقام بيان عدم انفعال الماء بمجرّد ملاقاة النجاسة إلّا بالتغيّر، وأمّا كيفيّته فلم يكن متعرّضاً له حتّى أمكننا التمسّك بإطلاقه.

وبالجملة: هذا النحو من الروايات متعرّضة للفرق بين الماء في عدم تأثير النجاسة به إلّا بعد التغيّر وبين سائر الأشياء الّتي ينجس بمجرّد الملاقاة.

الثاني: لو تغيّر غير الأوصاف الثلاثة من الماء كالحرارة فهل ينجس الماء أم لا؟ وجهان، الوجه الأوّل إطلاق التغيّر في بعض الأخبار الشامل لمثل الحرارة كأخبار البئر. والثاني منع شمول الإطلاق له.

الثالث: لو تغيّر الماء إلى غير الوصف الموجود للنجاسة الواقعة فيه كما إذا صار الماء أصفراً بوقوع الدم فالظاهر أنّه ينجس.

الرابع: إذا حصل للماء وصفٌ غير وصفه الطبيعي قبل وقوع النجاسة فيه ثمّ بعد وقوع النجاسة زال عنه الوصف العارض وصار ماءً طبيعيّاً ففي نجاسته بذلك وجهان.

الخامس: إذا كان مانع أو جامد موصوفاً بأحد أوصاف الثلاث بسبب الملاقاة

---

(١) وكذا فرض خروج بعض الجيفة عن الماء على فرض شمول الأخبار له لا تثبت به المورد الّذي لم يلاق مع الماء أصلاً. (منه ﷺ).

(٢) وسائل الشيعة: ١٤١/١ باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣٤٩.

(٣) جواهر الكلام: ٧٦/١.

مع النجاسة ووقع ذلك المائع أو الجامد المتنجّس في الماء وغيّر الماء بوصف ذاته لا بوصف النجاسة الّتي اكتسبه منها لم ينجس الماء، وكذلك لو عرض لعين النجاسة وصفٌ آخر قبل الوقوع وغيّر الماء بوصف العارض.

وأمّا إذا غيّره بوصف النجس الّذي اكتسبه المتنجّس من عين النجس ففي المسألة وجهان:

وجه القول بالنجاسة هو كون الوصف النجس موجباً للتغيّر.

ووجه العدم عدم كون الملاقاة ملاقاة النجاسة بل كانت للمتنجّس.

واخترنا في تعليقتنا على العروة التفصيل بين ما إذا كان المتنجّس ممزوجاً بعين النجس ـ بحيث يستند التغيّر إلى ملاقاة النجس كما لو أُريق الماء المتغيّر بالدم على ماء آخر فغيّر لونه بوصف لون الدم فينجس الماء الثاني بذلك فإنّ احمراره إنّما هو بسبب وقوع أجزاء الدم فيه ـ وبين ما إذا لم يكن كذلك كما في غير التغيّر اللوني كالماء المتغيّر طعمه أو رائحته بوقوع الجيفة فيه ثمّ وقع ذلك الماء في ماءٍ آخر فغيّر طعمه أو ريحه فإنّه محلّ إشكال، فإنّ هذا التغيّر ليس بتلاشي أجزاء الميتة في الماء عرفاً بخلاف التغيّر اللوني.

والتفصيل المذكور لا ينافي ما ذكرنا في السابق بأنّ عنوان المتنجّس ليس في الأخبار وإنّما هو اصطلاح حادث بين المتأخّرين، لأنّ الموجود في الأخبار هو وقوع الجيفة والدم وغيرهما من أعيان النجس وليس فيها ما يشمل المتنجّس.

وأمّا إذا كان بحيث يستند التغيّر إلى عين النجس كما ذكرناه في التغيّر اللوني فهو من التغيّر بالنجس.

مضافاً بأنّ لفظ «القذارة» عند القدماء وعرف العرب يشمل المتنجّس أيضاً، بل في الأخبار أيضاً، لأنّ قوله عليه السلام : «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[1] يكون المراد من القذر المتنجّس، ولذا لا فرق في انفعال الماء القليل بين ملاقاته عين النجس أو المتنجّس.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤٢/١ باب ٤ من أبواب الماء المطلق ح ٣٥١، وفيه «الماء كلّه طاهر».

السادس: إذا لاقى الماء النجاسة وكانت بحيث يغيّر الماء لو لم يكن المانع موجوداً ولكن كان المانع موجوداً ولم يغيّره. وبعبارة أُخرى: هل التغيّر التقديري موجب للنجاسة أم لا؟ كما إذا كان الماء موصوفاً بوصف لولاه يتغيّر بوقوع النجاسة فيه، والمختار هو النجاسة، لأنّ منطوق الأدلّة وإن كانت هو التغيّر الفعلي إلّا أنّ ملاحظتها حسب فهم العرف في مفهوم الموافقة تفيد أنّ التغيّر الموجب للنجاسة إنّما هو فيما غلبت النجاسة على الماء. وهذا هو مراد العامّة القائل بأنّ المناط هو كثرة النجاسة وغلبتها على الماء من حيث الأوصاف. فحينئذٍ لابدّ من القول بأنّ الماء الّذي كان أحمراً إذا وقع فيه الدم مثلاً وكان بحيث لو لم يكن الماء أحمراً يغيّر لونه بذلك الدم ينجس بوقوع الدم كذلك فيه. نعم لابدّ من إحراز المقتضي من حرارة الهواء ورطوبته وعدمه.

وما ذكر في الجواهر[١] وغيره من فرض نجاسة مسلوب الصفات فحيث إنّها لم تخرج عن حدود الفرض فقط فلا نطيل الكلام بذكره، وكذا البحث عن كون احمرار الماء بالدم هل هو لوجود أجزاء الصغار من الدم وبقائه فيه أو تأثيره وغيره؟ لأنّه خارج عن الفقه. هذا كلّه فيما إذا تغيّر النجاسة أحد أوصاف الماء.

أمّا إذا لاقى الماء النجاسة من غير أن يتغيّر أحد أوصافه الثلاث فهل ينجس الماء ويسقط عن المطهّرية أم لا ينجس ولا يسقط أو لا ينجس ويسقط؟

وقال الخاصّة بعدم النجاسة وعدم سقوطه عن المطهّرية إذا كان الماء جارياً[٢] أو كان ماء المطر أو كان بمقدار الكرّ أو كان ماء الحمّام على قول، إلّا من ابن أبي عقيل حيث قال بعدم النجاسة مطلقاً قليلاً كان أو غيره من الأقسام المذكورة، ودليله لابدّ أن يكون إمّا النبوي الّذي قد قلنا بأنّي لم أجده في كتبهم، وإمّا إطلاق الخبر الوارد في بئر بضاعة[٣].

وأمّا العامّة فاختلفوا في انفعال الماء بالملاقاة إذا لم يتغيّر أحد أوصافه على قولين:

---

(١) جواهر الكلام: ١/٧٧ ـ ٧٨.

(٢) أي ما له منبع. (منه قدس سره).

(٣) سنن أبي داود: ١/١٨ ح ٦٧.

أحدهما: ما قاله داود بن عليّ الظاهري الأصفهاني ومالك بعدم النجاسة مطلقاً قليلاً كان أو كثيراً، تمسّكاً بحديث الأعرابي، وبإطلاق الخبر الوارد في بئر بضاعة[١].

وثانيهما: بالفرق بين القليل والقول بالانفعال والكثير وعدم الانفعال. ثمّ اختلفوا في معنى الكثرة والقلّة وتمسّك الشافعي بالحديث المذكور عن سنن البيهقي «أنّ الماء إذا كان قلّتين لا ينجّسه الشيء»[٢]، وبعض آخر بأنّ مناط الكثرة هو بلوغه خمسمائة أرطال. وقال أبو حنيفة لمناط الكثرة والقلّة بما يكون مقتضى القياس والاستحسان كما أشرنا إليه من أنّه إذا وقع في الماء حجرٌ فينجس مقدار محيط الدوائر الّتي تحصل في الماء بسبب وقوع الحجر فيه.

وأمّا الفرق بين ماء المطر أو البئر أو الحمّام فلم يُنقل منهم شيء في ذلك.

وأمّا الخاصّة فقد عرفت أنّهم قالوا بنجاسة الماء القليل، ولا يعتنى بمخالفة ابن أبي عقيل، لأنّه لم يكن في حوزة مثل الشيخ الّذي كان عنده مكتبة ببغداد حتّى يعتنى بمخالفته لاحتمال ظفره بنصّ لم يبلغ إلينا. فليس فتوى ابن أبي عقيل ممّا يحتمل كونه عن نصّ خاصّ فلعلّه تمسّك بالخبر الوارد في بئر بضاعة ونحوه.

وعلى أيّ حال، فالخاصّة اختاروا عدم الانفعال في المطر قليلاً كان أو كثيراً، وكذا في ماء الحمّام إذا كان له المادّة ولم ير مفصّلٌ بين القليل والكثير في ماء البئر، وأمّا في العيون الراكدة الّتي له نبع دون الجري فلم يرَ من القدماء تعرّض له، وأمّا المتأخّرون فقال بعضهم بأنّه لا ينجس ولو كان قليلاً.

وأمّا في غير هذه الأربعة فكلّهم ـ عدا ابن أبي عقيل ـ قالوا بالانفعال إذا كان قليلاً وعدمه إذا كان قدر كرّ.

والدليل على الانفعال في الماء القليل من الروايات خبر عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطراً صغاراً فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه». قال: وسألته عن رجلٍ

(١) سنن أبي داود: ١٨/١ ح ٦٧.
(٢) السنن الكبرىٰ للبيهقي: ٤٤١/١ ح ١٢٧٥.

رعف وهو يتوضّأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: «لا»[١]. وهذه الرواية وإن لم يعنون فيها خصوص لفظ الكرّ وعنوانه ولكنّها كما ترى بجزءيها تدلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة.

وخبر سماعة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدرى أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيره، قال: «يهريقهما جميعاً ويتيمّم»[٢] ودلالتها أيضاً واضحة لأنّه عليه السلام إذا أمر بالاجتناب في صورة العلم الإجمالي فلزوم الاجتناب في مورد العلم التفصيلي أوضح.

وخبر أبي بصير عنهم عليهم السلام قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلّا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيءٌ من ذلك فأهرق ذلك الماء»[٣].

ومرسلة [محمّد بن] عليّ بن الحسين قال: سئل الصادق عليه السلام عن ماءٍ شربت منه دجاجة، فقال: «إن كان في منقارها قذر لم تتوضّأ منه ولم تشرب وإن لم يعلم في منقارها قذر توضّأ منه واشرب»[٤].

وخبر محمّد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة قال: «يكفئ الإناء»[٥].

وروايات أُخرى لعلّها تبلغ عشرين بعد سقط المكرّرات، نعم لم يذكر فيها خصوص لفظ القلّة والكثرة[٦].

وأمّا الدليل على أنّ الماء إذا كان قدر الكرّ فلم ينجس فعدّة روايات:

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٥٠ ـ ١٥١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٥، وفيه «سألت».
(٢) المصدر السابق: ١/١٥١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٦.
(٣) المصدر السابق: ١/١٥٢ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٨.
(٤) المصدر السابق: ١/١٥٣ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٨٠.
(٥) المصدر السابق: ١/١٥٣ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٨١.
(٦) في الباب روايات أُخرى تدلّ على المسألة وروايات معارضه لها. (منه رحمه الله).

منها: ما نقله في لسان العرب عن ابن سيرين أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً أو نجساً». وفي رواية «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم يحمل قذراً»[١]. والعجب من البيهقي حيث لم يذكر هذه الرواية في السنن. وفصّل الحسن بن صالح بن حيّ [الثوري] من فقهاء الزيدية بين الكرّ وعدمه مستنداً إلى كلام الصادق عليه السلام.

وأمّا من طريقنا فالأخبار كثيرة:

منها: خبر محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: وسئل عن الماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب، قال: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[٢].

ومنها: خبر آخر له عنه عليه السلام[٣].

ومنها: اثنتان لمعاوية بن عمّار، أحدهما عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[٤] وثانيهما عنه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[٥].

ومنها: خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثمّ تدخل في الماء يتوضّأ منه للصلاة قال: «لا إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كرّ من ماء»[٦].

ومنها: خبر إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الّذي لا ينجّسه شيء، فقال: «كرّ». قلت: وما الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»[٧].

---

(١) لسان العرب: ٥ / ١٣٧، وفيه «لم يحمل نجساً... لم يحمل القذر». وابن سيرين تابعي. (منه رحمه الله).
(٢) وسائل الشيعة: ١٥٨/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩١.
(٣) المصدر السابق: ١٥٩/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٥.
(٤) المصدر السابق: ١٥٨/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٢.
(٥) المصدر السابق: ١٥٩/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٦.
(٦) المصدر السابق: ١٥٩/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٤.
(٧) المصدر السابق: ١٥٩/١ ـ ١٦٠ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٧.

ومنها: خبر الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان الماء في الركيّ كرّاً لم ينجّسه شيء» قلت: وكم الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثه أشبار ونصف عرضها»[١].

والروايات كما ترى تدلّ على أنّ المقدار الّذي لم ينفعل هو الكرّ، وليس في هذا الباب رواية ذُكر فيها عنوان الكرّ إلّا هذه الخمسة.

ولا يخفى عليك أنّه ليس المفهوم من قوله: «الماء إذا بلغ...» إلخ أنّه إن لم يبلغ ينجّسه كلّ شيء، بل ليست الرواية إلّا في مقام بيان أنّه في هذا المقدار لم ينجس إلّا أنّ المسلّم من الخارج أنّه ينجس بمطلق النجاسات لذكر جميعها في الروايات.

بقي الكلام في مقدار الكرّ ولم يثبت لي إلى الآن أنّ الكرّ هل هو من الأسماء الموضوعة للوزن أو للكيل؟ وأنّه هل يطلق في عرفهم على المكيال أو الميزان؟ وعلى فرض كونه كيلاً لا يتمّ ما يقال من أنّ الرطل كونه ١٣٠ درهم، لوضوح أنّ الأجناس تختلف في الثقل والخفّة.

وهنا روايتان عن عبدالله بن المغيرة في مقدار الكرّ ـ أحدهما: ما رواه عن بعض الأصحاب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكرّ من الماء نحو حبّي هذا» وأشار إلى حبّ من تلك الحباب الّتي تكون بالمدينة[٢]. وثانيهما: قال أيضاً: «إذا كان الماء قدر قلّتين لم ينجّسه شيء والقلّتان جرّتان»[٣] ـ لا يمكن العمل بهما، كما أنّهما أيضاً غير معمول بهما وصدرا تقيّةً، لأنّ أكثر ما يمكن أن تكون الجرّة هي القربتان وأين هما والكرّ؟!

بقي في المقام ستّة روايات أُخرى:

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٦٠ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٨. والركيّ جمع ركيّة وهي البئر. (الوافي: ٦/٣٥).

(٢) المصدر السابق: ١/١٦٦ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٤.

(٣) المصدر السابق: ١/١٦٦ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٥.

أوّلها: خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكرّ من الماء كم يكون قدره؟ قال: «إذا كان الماء ثلاثه أشبار ونصف في مثله ثلاثه أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكرّ من الماء»[١].

وثانيها: خبر الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان الماء في الركيّ كرّاً لم ينجّسه شيء» قلت: وكم الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثه أشبار ونصف عرضها»[٢].

وثالثها: خبر ابن سنان (محمّد) عن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الّذي لا ينجّسه شيء، فقال: «كرّ» قلت: وما (كم ـ نسخه) الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»[٣].

ورابعها: مرسلة الصدوق في المجالس قال: روي «أنّ الكرّ هو ما يكون ثلاثة أشبار طولاً في ثلاثة أشبار عرضاً في ثلاثة أشبار عمقاً»[٤].

وخامسها: عنه في المقنع قال: روي «أنّ الكرّ ذراعان وشبر في ذراعين وشبر»[٥].

وسادسها: خبر صفوان عن إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الماء الّذي لا ينجّسه شيء، قال: «ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته»[٦].

وهذه الأخبار كما ترى يعارض بعضها مع البعض، والأُولتان هو الموافق لما هو المعروف بين المعاصرين، أعني (٣/٥ × ٣/٥ × ٣/٥) ويصير المضروب ٨٧٤٢ شبر[٧]، والروايتان صحيحتان.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٦/١ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٣.
(٢) المصدر السابق: ١٦٠/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٨.
(٣) المصدر السابق: ١٥٩/١ ـ ١٦٠ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٧.
(٤) المصدر السابق: ١٦٥/١ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤٠٩.
(٥) المصدر السابق: ١٦٥/١ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٠.
(٦) المصدر السابق: ١٦٤/١ ـ ١٦٥ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤٠٨.
(٧) لا يتمّ ذلك إلّا بأن يكون العرض شاملاً للطول ومساوياً له وإلّا فظاهر العرض هو الطرف الأقصر من الطول فيصير أكثر من رواية أبي بصير، فتأمّل. (منه رحمه الله).

وأمّا روايتا إسماعيل بن جابر فلا شكّ بأنّ الخبر الّذي نقله صفوان[١] عنه أصحّ سنداً ممّا نقله محمّد بن سنان[٢] عنه فنأخذ بها وهي الموافق لخبر أبي بصير والحسن بن صالح الثوري[٣] ـ أعني ٣/٥ × ٣/٥ × ٣/٥ ـ لأنّ كلّ ذراع حدّه الشبران فيصير السعة الّتي هي الأعمّ من الطول والعرض والعمق أكثر من مضروب (٣ × ٣ × ٣) بل الذراع يكون أكثر من الشبرين بقليل فينطبق قهراً على مفاد روايتي أبي بصير وابن صالح الثوري.

وبالجملة: إذا أسقطنا المرسلتين اللتين ذكرهما الصدوق عليه الرحمة وطرحنا إحدى روايتي إسماعيل بن جابر لكون الآخر منه أصحّ سنداً لابدّ من الفتوى بمفاد روايتي أبي بصير وابن صالح كما هو المختار في الحاشية مضافاً بأنّه إذا فرض المعارضة بين روايتي أبي بصير وابن صالح وبين الرواية الّتي نقلها محمّد بن سنان عن إسماعيل بن جابر الّتي تدلّ على أنّ الكرّ هو ٣/٥ × ٣/٥ × ٣/٥، فحيث إنّ الجميع يكون من أبي عبدالله عليه السلام فلابدّ أن يكون الجميع رواية واحدة نقلها هؤلاء، فيدور الأمر بين سهو محمّد بن سنان وإسقاط النصف وبين سهو أبي بصير وابن صالح الثوري وإضافة النصف، فلا شكّ بأنّ احتمال السهو فيه أقوى، لأنّه واحدٌ وهما اثنان، كما أنّ الأصل في السهو هو السهو في الإسقاط لا السهو في الإضافة والزيادة، فلا تبقى الشبهة في مقام الترجيح . هذا كلّه في مقدار الكرّ بحسب الأشبار.

وأمّا مقداره بحسب الأرطال ففيه روايات:

منها: خبر ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكرّ من الماء الّذي لا ينجّسه شيء ألف ومائتا رطل»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٦٤ ـ ١٦٥ باب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤٠٨.

(٢) المصدر السابق: ١/١٥٩ ـ ١٦٠ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٧.

(٣) المصدر السابق: ١/١٦٠ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٨.

(٤) المصدر السابق: ١/١٦٧ باب ١١ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٦.

ومنها: رواية أُخرى لابن أبي عمير قال: روي لي عن عبدالله بن المغيرة يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام «أنّ الكرّ ستّمائة رطل»[١].

ومنها: رواية عبدالله بن المغيرة عن أبي أيّوب عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «والكرّ ستّمائة رطل»[٢].

والروايتان ـ أعني ما تدلّ على أنّه ألف ومائتا رطل وما تدلّ على أنّه ستّمائة رطل ـ معارضتان كما ترى.

والجمع بينهما بحمل الرواية المرسلة لابن أبي عمير بالرطل العراقي ومرسلة عبدالله بن المغيرة بالرطل المدني أو المكّي غير تمام، لأنّه لم يثبت كونه ضعف الرطل المدني أو المكّي.

ولذلك قال الشيخ[٣]: لعلّه كان ناظراً إلى رطل بعض البلد الّذي كان ضعفاً للرطل المدني أو المكّي، ولأنّ الرطل العراقي مقداره بالدرهم ١٣٠ ومقدار الرطل المدني ١٩٥ درهماً.

وقال المحقّق في المعتبر[٤]: أرجح أنّ المراد منه هو الرطل العراقي، لأنّه يكون بالوزن قريباً برواية أبي بصير في الشبر، أعني ٣/٥ × ٣/٥ × ٣/٥.

وقال في الجواهر[٥]: إنّ ابن أبي عمير كان عراقيّاً، وكذلك ما هو المراد من بعض أصحابه لأنّهم أساتيذه فيكونون عراقيّين قهراً، فإذا كان السائل عراقيّاً فلابدّ أن يكون جوابه عليه السلام موافقاً مع ما في عُرفهم، انتهى.

أقول: وإن كان ما ذكره من كون أساتيذه عراقيّين حقّ في الجملة لأنّ أكثر شيوخه كانوا عراقيّين ولكن لا يمكن الاطمئنان بأنّه لم يكن له شيخ مدني، ولكن لا نحتاج إلى إثبات ذلك بل لابدّ من نقل ما هو المتبادر في ذهنه ـ أعني العراقي ـ وإلّا فعليه أن يذكر ما هو المراد من الرطل في قوله. ثمّ المستفاد من الرواية الّتي نقلها

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٨/١ باب ١١ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٦.

(٢) المصدر السابق: ١٦٨/١ باب ١١ من أبواب الماء المطلق ح ٤١٨.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤٣/١ ذيل ح ١١٩.

(٤) المعتبر: ٤٦/١ ـ ٤٧. نقلاً بالمعني.

(٥) جواهر الكلام: ١٦٩/١. نقلاً بالمعنى.

هشام بن محمّد الكلبي[١] ـ عند قوله «بأرطال العراق[٢]» ـ أنّ الإطلاق منصرفٌ إلى الرطل العراقي. وعلى أيّ تقدير، لا شكّ بأنّ المعمول به بين الأصحاب هو ما تدلّ على أنّه ألف ومائتا رطل، وأمّا الثاني فلم يعمل بها الأصحاب. فلا إشكال فيها. وهذا الحمل إنّما هو لانطباق الثاني على الأوّل بعد تسليم كون الفتوى على الأوّل. وقد سمعت منّا كراراً أنّ الخبر إذا كان معرضاً عنه لا يمكن العمل به، لما عرفت أنّ مرجع جميع الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد هو البناء العملي من العقلاء، حتّى أنّ آية النبأ[٣] أيضاً زجرُ عن النفر الّذي هو العمل [فالخبر] حيث لم يكن مورداً للعمل فلا يكون حجّة. هذا تمام الكلام في ذلك.

وأمّا ما نقل عن ابن الجنيد من أنّه مائة شبر أو من القطب الراوندي قريب منه فلا مستند لهما.

وكذا لا يتمّ كلام السيّد ابن طاووس من التخيير بين كلّ ما روي أو الحمل على الاستحباب، لوضوح أنّ الأمر ليس من قبيل الفرد الأفضل وغير الأفضل، بل الأمر دائرٌ بين كونه نجساً وعدمه، فلا مجال للتخيير.

تنبيه: نقل عن عدّة مثل محمّد أمين الأسترآبادي وغيره أنّهم وزنوا فرأوا أنّ الكرّ بالأرطال أقلّ من الكرّ بالأشبار، وعلى فرض عدم صحّة هذه المقولة لا ريب في أنّهما ليسا منطبقين على الآخر، وكيف يمكن الجمع بينهما وأنّهما موضوعان للحكم الواقعي؟ وهما أوّل حدّ إذا بلغ الماء بهذا الحدّ لم ينجّسه شيء.

والتحقيق أن يقال: إنّ الموضوع للحكم الواقعي هو ١٢٠٠ رطل، ولكن حيث إنّ تشخيص هذا الموضوع كان صعباً على المكلّفين خصوصاً إذا كان المقصود منه هو الوزن لا الكيل كما أنّ أغلب الروايات ناظرة إلى سؤال المسافرين الّذين ابتلوا في الطريق بغدير لا يعلم مقداره، والحكم بلزوم تشخيص الموضوع كيلاً أو وزناً بالرطل على

---

(١) هو نسّابة العرب وله كتاب «الجمهرة في النسب» كتاب نفيس لم يوجد منه إلّا قطعات وتفحّص عنه الغربيّون ولم يجدوه. (منه ﷺ).

(٢) وسائل الشيعة: ١/٢٠٣، باب ٢ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٥٢١.

(٣) يعني آية ٦ من سورة الحُجرات.

المكلّفين مشكل بحيث قد يوجب اختلال نتيجة السفر، فجعل لتسهيل الأمر على العباد تشخيصه بالشبر حيث إنّه آلةٌ موجودة مع جميع المكلّفين في كلّ زمان، وحيث إنّ الأشبار مختلفة حتّى في المتوسّطين خلقةً في الصغر والكبر روعي فيه جانب الاحتياط.

وتلخّص: أنّ التقدير بالشبر حكمٌ ظاهري أمارة على الحكم الواقعي روعي فيه الاحتياط، ولذلك يكون أكثر من تقديره بالأرطال.

وبالجملة: التقدير بالشبر لا يمكن أن يكون موضوعاً للحكم الواقعي، كما أنّ التقدير بالرطل لا يمكن أن يكون مناطاً للتشخيص في الظاهر.

ولقائل أن يقول: إنّ مرجع ما ذكر ما هو كون التحديد بالشبر حكمٌ ظاهري وأمارة على الحكم الواقعي، مع أنّ المحقَّق في الأُصول هو أخذ الجهل بالواقع في موضوع الحكم الظاهري وهنا ليس الحكم الواقعي مجهولاً.

ولكن نقول: وإن لم يكن لفظ الجهل مأخوذاً في هذا الحكم ولكنّه يكون كذلك في نفس الأمر، لأنّ السائلين حيث جهلوا بما هو وظيفتهم في الطرق عند المسافرة وغيره لعدم إمكان تشخيص الكرّ بالوزن لهم فسألوا عمّا هو وظيفتهم فأجاب عليه السلام بما يرفع جهلهم وعيّن تكليفهم، أعني تحديد الكرّ بالأشبار.

وبالجملة: بعد أنّ اعتبار الكثرة في عدم التنجّس كان معهوداً عند المسلمين كما يشعر به قوله: «إلّا أن يكون حوضاً كبيراً»[1] وكما في رواية صفوان[2] وما نقله ابن سيرين[3]، ولذلك أُمر في زمن بني العبّاس بحفر غدير بين مكّة والمدينة بتوسّط يقطين بن موسى[4] والسؤال عن المقدار أجاب عليه السلام بما يرفع الجهل.

ثمّ بعد ما عرفت من أنّ الحقّ مع المشهور من انفعال ماء القليل خلافاً لابن أبي عقيل فيبقى الكلام في:

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٨/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦٢/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٤٠٢.

(٣) لسان العرب: ١٣٧/٥.

(٤) راجع الاحتجاج: ٣٨٨/٢ – ٣٨٩. ويقطين هذا هو داعية عبّاسي، توفّي سنة ١٨٦ هـ. (كما في الأعلام للزركلي: ٨ / ٢٠٧).

أقسام المياه وحكم كلّ واحدٍ منها

لا إشكال في أنّ المياه بعضها نازل من العلوّ كالمطر، وبعضها نابع عن الأرض، وهو أيضاً قسمان: قسم يكون منبعه بحيث يجري بعد النبع، وآخر لا يكون كذلك بل يبقى بعد النبع، نعم لو أُخذ منه باليد أو بالظرف ينبع بمقداره. وثالث لا يكون نازلاً من السماء ولا نابعاً من الأرض فعلاً بل محقون في الأرض، وهو أيضاً قد يكون له جريان مّا لا بنحو الجريان الطبيعي بل يكون بحيث إذا صبّ على الأرض يصدق به العنوان الجاري، وقد لا يكون كذلك.

إذا عرفت ذلك فلابدّ من ملاحظة أنّ مفهوم قوله: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء» هل يشمل الماء الجاري حتّى نقول بأنّه أيضاً إذا كان أقلّ من الكرّ ينجس بملاقاة النجاسة؟ أو تكون الأدلّة منحصرة بالماء المحقون؟ أو يفصّل بين ما إذا لاقى سافل الماء النجاسة والقول باعتصامه بالعالي ومن عكسه وعدم الاعتصام؟ واختار الشهيد الثاني رحمه الله[1] وتبعه صاحب الجواهر[2] أنّ العالي إذا كان متّصلاً بالسافل فحيث إنّ الهويّة الاتّصاليّة متّحدة مع الهويّة الشخصيّة فينجس لو كان أقلّ من الكرّ من غير فرق بين ملاقاة السافل والعالي، لشمول قوله: «الماء إذا بلغ...إلخ» له.

ونقول في تحقيق المسألة: إنّ اتّصال العالي بالسافل قد يكون بسبب جريان العالي إلى السافل، وقد لا يكون بسبب الجريان، وفي هذه الصورة لا فرق في الملاقاة مع النجاسة بين أن يكون للعالي أو السافل، لأنّ الأدلّة مطلقة تشمل جميع المصاديق، وبعد طرف من الماء عن المركز وقربه إليه لا يؤثّر في ذلك، ولذلك كان الجواب عند السؤال عن حكم الغدير كذلك، مع أنّ له نحو علوّ بعضه على البعض.

وبالجملة: متى لم يكن لطرف من الماء جريان على الآخر يكون حكمه هو التنجيس بملاقاة النجاسة إذا كان أقلّ من الكرّ سواء لاقى النجس مع أعلاه أو مع أسفله.

---

(١) مسالك الأفهام: ١/١٢ ـ ١٣.

(٢) راجع جواهر الكلام: ٨٩.

أمّا في الصورة الأُولى ـ أعني ما كان اتّصال العالي بالسافل بسبب الجريان ـ فقد يكون العالي متّصلاً بمبدأ يخرج منه بالطبع ويجري بالسافل كذلك، فهذا هو الماء الّذي يقال له في الاصطلاح المعروف «الماء الجاري» وسيجيء حكمه، وإنكار العلّامة[١] اعتصامه إذا لم يكن كرّاً والآخرون اعتصامه بمجرّد الاتّصال بالمبدأ. وقد لا يكون له المادّة فهو ما عرفت من أنّ الشهيد الثاني[٢] والجواهر[٣] قالا بنجاسته بالملاقاة إذا لم يكن كرّاً.

وأقسامه على التفصيل خمسة:

الأوّل: أن لا يكون العالي ولا السافل ولا المجموع بقدر الكرّ.

الثاني: أن يكون مجموع العالي والسافل بقدر الكرّ ولكن كلّ واحدٍ منهما كان أقلّ من الكرّ.

الثالث: أن يكون كلّ من العالي والسافل بقدر الكرّ.

الرابع: أن يكون العالي كرّاً دون السافل.

الخامس: عكس الرابع.

وفي الصورة الأُولى فإن كان السافل لاقى مع النجاسة دون العالي فالظاهر اعتصامه بالعالي. وهذا ممّا عليه المحقّقون من القدماء، إلّا أنّ المتأخّرين تحيّروا في حكم المسألة ومنشأه هو كون العالي والسافل ماءً واحداً، فلو نجس بالملاقاة لابدّ أن يكون بكلّ من ملاقاتي العالي والسافل كذلك، ولذلك تمسّكوا في دليل الحكم بالإجماع.

وأقول: غير الكرّية الّتي هي الموجبة لاعتصام الماء وغير وجود المنبع العاصم وغير السماء الّذي يكون عاصماً لماء المطر، هنا عاصمٌ آخر وهو الدفع بالقوّة.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ قوّة الطرف العالي من الماء مانعة عن صعود أجزاء السافل من الماء إلى العلوّ كذلك تمنع عن تأثير نظير الأوصاف الحاصلة للسافل

---

(١) نهاية الإحكام: ٢٢٨/١ ـ ٢٢٩.

(٢) مسالك الأفهام: ١٢/١ ـ ١٣.

(٣) جواهر الكلام: ٨٩/١.

بالملاقاة في العالي وحصوله فيه. وهذا في الأوصاف الحسّية واضح لا ريب فيه يعرفها العرف، وكذلك في الأوصاف الّتي لا تكون أمرها بيد العرف من النجاسة والطهارة وغيرها. وهذا ثابتٌ بما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة من صدر الإسلام إلى هنا.

ولذلك لم يسألوا النبيّ ﷺ عن كيفيّة صبّ الماء عند الأمر بغسل اليد أو غيرها بالماء وصبّ الماء عليه بل غسلوا الأشياء النجسة بحسب طبعهم بصبّ الماء عليه من عاليه إلى السافل، من غير أن يختلج ببالهم أنّ الماء إذا وصل إلى النجس يصير نجساً ولا يمكن التطهير به. وأنّ قوله: «صبّ عليه الماء مرّتين» ونحوه منافٍ مع مفهوم «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجسّه شيء». وبعبارة أُخرى: الماء إذا جرى من العالي على النجس أو الماء إذا جرى من العالي ولاقى سافله النجاسة لا يؤثّر تنجيس السافل بالعالي لأنّه دافعٌ بالقوّة.

وهذا واضح كما عرفت ولا يحتاج إلى ذكر ما ذكره صاحب المعالم من الانصراف وإيراد الشيخ ﷺ عليه بعد ما عرفت، من غير فرق في ذلك بين العلوّ التسنيمي وغيره إذا كان الدفع كما قلنا. ولا يصحّ ما في الجواهر من الفرق، بل تمام المناط في مثل ذلك هو الدفع بالقوّة كما ذكره العلّامة والمحقّق الكركي. بل لو كان الدفع من الأسفل إلى الأعلى يكون الأمر كذلك.

ومنه يظهر أنّ ما يقال من أنّ مفهوم قوله: «الماء إذا بلغ قدر كرّ...» إلخ هو نجاسة الماء الّذي يكون دون الكرّ بمجرّد الملاقاة مطلقاً سواء كان جارياً أو لا، لاقى النجس الأسفل أو الأعلى إذا كان الماء واحداً، فليس حقّ التحقيق حتّى يحتاج في خروج المورد إلى الإجماع.

كما أنّ ما ذكره السيّد المرتضى ﷺ في جواب السؤال عن الفرق بين ورود الماء على النجاسة وبين عكسه بعدم النصّ في المسألة وما ذكره الشيخ ﷺ بأنّه إن لم يكن كلام الشافعي من نجاسة الماء بورود النجاسة عليه وعدم نجاسته بوروده على النجاسة تماماً فلا طريق لتطهير النجاسات غير تمام.

أمّا (أوّلاً) فلأنّ الروايات الّتي تتعرّض للزوم غسل اليد قبل إدخالها في الإناء ـ مثل خبر شهاب بن عبد ربّه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها «أنّه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء»[1] ـ تدلّ على أنّ ورود الماء على النجس كما في غسل يد النجس بالماء لم يصر الماء نجساً[2] فهو نصّ في المسألة.

(وثانياً) ليس مراد الشافعي ذلك حتّى لم يكن للتطهير طريقٌ غير ما ذكره.

وبالجملة: الماء إذا صُبّ باليد فحيث إنّ لها قوّة تجري به النجس الموجود في اليد فيكون الماء المصحوب معه نجساً دون ما يبقى بعد خروج الغسالة، وكان هذا الطريق مغروساً في أذهانهم كما عرفت عند ما أمروا بغسل مواضع النجس. نعم لا يستفاد منها أنّ الغسالة طاهرة.

وأمّا الصورة الرابعة ـ أعني ما يكون العالي كرّاً دون السافل ـ فالظاهر أنّ السافل لاينجس بملاقاة النجاسة لاعتصامه بالعالي.

وأمّا الصورة الخامسة ـ أعني ما يكون السافل كرّاً دون العالي ـ فإن كان السافل متغيّراً بملاقاة النجاسة فلا ينجس العالي لعلوّ جريانه، بل ربّما يطهّر السافل أيضاً. وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله في كيفيّة التطهير.

وأمّا الصورة الثالثة فلا بحث فيها.

وأمّا الصورة الثانية ـ أعني إذا كان كلاهما اللذان اتّصالهما اتّصال جرياني ووحدته أيضاً كذلك أعني بالاتّصال الجرياني وكان المجموع بقدر الكرّ دون كلّ واحد منهما ـ فهي موردٌ للبحث عند الفقهاء سواء قلنا بأنّ وحدتهما وحدة حقيقيّة أو عرفيّة، فحينئذٍ فإن قلنا بأنّهما ماءان لأحدهما اتّصال بالآخر لا أنّهما ماء واحد فليس أحدهما معتصماً بالآخر. نعم، إذا لاقى السافل النجاسة لا ينجس العالي،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٢/١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٧.

(٢) لا يخفى أنّه لو لم يضمّ إلى الرواية بيان أنّ كيفية تطهيرهم كان بصبّ الماء القليل على محلّ النجس وإثباته كما مرّ منه مدّ ظله لا تفيد الرواية لإثبات المقصود. (منه دام ظله).

ولكن ليس هذا الاعتصام بالكرّيّة بل لقوّة العالي ودفعه كما مرّ في الصورة الأُولى[١].

وأمّا إن قلنا بأنّ هذا الاتّصال يجعلهما كماءٍ واحدٍ ويراهما العرف متّصلاً واحداً فيكون كلّ واحدٍ منهما معتصماً بالآخر، لأنّ الفرض أنّ مجموعهما بقدر الكرّ، فلا ينجس بملاقاة النجاسة كما عليه الشهيد وتبعه صاحب الجواهر والشيخ وصاحب المصباح.

وفصّل العلّامة والشهيد الأوّل والمحقّق الثاني ﷺ بين ملاقاة العالي للنجاسة والقول بنجاسة جميع الماء وبين ملاقاة السافل والقول بنجاسة السافل دون العالي.

هذا، ولا يخفى أنّ أضعف الوجوه الثلاثة هو الوجه الأوّل ـ أعني عدّهما ماءين ـ فيبقى منها الوجهان الآخران.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر ﷺ[٢] اعترض على القائلين بالتفصيل بأنّ هذا إمّا يعدّ ماءً واحداً أو يعدّ ماءان، فإن كان ماءً واحداً فكيف يرى العرف عند ملاحظته أنّه قليل وعند ملاحظته أنّه كثيرٌ. وقال في المصباح[٣]: وإن كان الأمر عند الدقّة كذلك حيث لايمكن أن يكون الماء الواحد أو الاثنان يلاحظ واحداً ويلاحظ متعدّداً ولكن نظر العرف أوسع من ذلك، فيمكن دعوى أنّ العرف حيثما يلاحظون الماء السافل يعدّون الماء العالي المستولى عليه من أجزائه ويشهدون بكونه كرّاً وحيثما يلاحظون العالي يرونه مستقلّاً.

أقول: يرد عليه أنّ النجاسة والطهارة من الأحكام، وهو فرعٌ للقلّة والكثرة، ولا دخالة للحكم في الموضوع.

---

(١) لا يخفى أنّ نتيجة هذا القول على مختاره مدّ ظله وإن كان مثل القول الثالث ـ أعني تفصيل العلّامة والشهيد ومن تبعهما ـ ولكن الفرق إنّما هو في المبنى بحيث من لم يقل بمقولة الأُستاذ مدّ ظلّه من أنّ للقوّة والدفع اعتصام بنفسها لابدّ أن يختار في هذا القول الأوّل بأنّ ملاقاة السافل للنجاسة ينجّسه ولا يؤثر فيه اتّصاله بالعالي بخلاف الأُستاذ مدّ ظلّه ومن يقول بمقولته (منه ﷺ).

(٢) جواهر الكلام: ١/١٤٢.

(٣) مصباح الفقيه: ١/٩٠ ـ ٩١.

وأمّا ما ذكرناه هو أنّ العرف في الكثرة لا يرى التأثير دون القلّة.

وبالجملة: المناط هو إمكان التأثير وعدمه وهو يمكن تحقّقه في بعض الفروض دون أُخرى، لأنّه إن لاقى العالي مع النجاسة فحيث إنّ له قوّة ودفع فلا يمكن أن يعان بالسافل دون العكس، فينجس العالي بالملاقاة دون السافل، لأنّ العالي لتأثيره في السافل يمنع عن تأثير النجاسة فيه بعد فرض أنّ المجموع يكون بقدر الكرّ.

وبهذا البيان يوجّه أحد الوجهين ـ أعني مختار العلّامة والشهيد الأوّل والمحقّق الثاني قدس سرهم ـ ولا أظنّ أن يحكم العرف بأنّ كلّ واحدٍ منهما معتصمٌ بالآخر فلابدّ من التفصيل، أعني مختار هؤلاء العظام.

ثمّ إنّ بعضاً من العلماء يقول بأنّ تقوّي السافل بالعالي لعلّه يستفاد من أخبار الحمّام فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة أنّ له خصوصيّة أم لا؟ والأصحاب قسّموا المياه بأربعة أقسام، ظاهره أنّ لكلّ منها خصوصيّة .

منها: الجاري بالطبع الّذي له منبع ودليله قليلٌ بحيث قال بعض: إنّه ليس له دليلٌ أصلاً، ولعلّ منشأ ما ذكره العلّامة قدس سره من اعتبار الكرّية فيه ذلك.

ومنها: ماء المطر والبئر والحمّام، وسيأتي تفصيل كلّ منها.

وأمّا ماء الحمّام فلا إشكال في أنّ كيفيّة الحمّام في زمان صدور الأخبار غير معلوم لنا تفصيلاً. نعم، يستفاد من الأدلّة الدالّة على استحباب الدعاء في الحمّام أنّ له بيوتاً ثلاث حيث نهى عن الدخول بغير إزار والدعاء لستر العورة أو الدعاء في بيت الوسط بالاستعاذة من النار المستفاد منه أنّ بيت الوسط كان حارّاً، وهكذا الدعاء الّذي يستحبّ لبيت يكون فيها الحوض. وهكذا يستفاد أنّ له مخزناً غير البيوت الثلاث كان فيه الماء النظيف. ويستفاد أيضاً ممّا ورد من النهى عن إدخال اليد بالماء إن كانت قذراً، والأمر بالاقتراف منه أنّه ليس من دأبهم دخولهم في الماء كما هو المتعارف في زماننا. وأمّا كون المخزن كرّاً أو لا فلا يستفاد منها خصوصاً أنّ مفتي المدينة ومكّة لم يكونا قائلين بالكرّية فلا يعلم مقدار المخزن .

إذا عرفت ذلك فلنذكر الروايات الواردة في المسألة:

منها: خبر محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الحمّام يغتسل فيه الجُنب وغيره أغتسل من مائه؟ قال: «نعم لا بأس أن يغتسل منه الجُنب، ولقد اغتسلت فيه ثمّ جئت فغسلت رجلي، وما غسلتهما إلّا ممّا لزق بهما من التراب»[١].

ومنها: رواية أُخرى[٢] له أيضاً قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام جائياً من الحمّام وبينه وبين داره قذر، فقال: «لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا نحيت (تجنّبت ـ نسخة) ماء الحمّام»[٣].

ومنها: رواية ثالثة له عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن ماء الحمّام، فقال: «ادخله بإزار ولا تغتسل من ماء آخر إلّا أن يكون فيهم (فيه ـ نسخة) جُنب أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جُنب أم لا»[٤].

ومنها: خبر داود بن سرحان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : ما تقول في ماء الحمّام؟ قال: «هو بمنزلة الجاري»[٥].

ومنها: خبر إسماعيل بن جابر عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: ابتدأني فقال: «ماء الحمّام لا ينجّسه شيء»[٦].

والرواية الّتي يمكن أن يدّعى دلالتها على أنّ للحمّام خصوصيّة هي هذه الرواية، لأنّ الظاهر أنّ المراد من ماء الحمّام هو الحوض الّذي يجتمعون عليه للاغتسال، لأنّه لم يكن من دأبهم دخول الحوض، وليس المراد هو مادّة الحمّام وإن كان محتملاً أيضاً، ولكنّه خلاف الظاهر.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤٨/١ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٨.

(٢) نقل ابن أبي عمير عن فضالة بعيد، ولعلّ الصحيح هو ابن أبي عمير وفضالة كلاهما من طبقة ٦. (منه رحمه الله).

(٣) وسائل الشيعة: ١٤٨/١ ـ ١٤٩ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٩.

(٤) المصدر السابق: ١٤٩/١ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧١.

(٥) المصدر السابق: ١٤٨/١ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٧.

(٦) المصدر السابق: ١٥٠/١ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٤.

وأمّا مثل الرواية الثانية لمحمّد بن مسلم[١] فلا تدلّ على أنّ له الخصوصيّة بل غاية ما تدلّ على أنّ الإمام عليه السلام لا يراه نجساً، أمّا عدم النجاسة لأجل الخصوصيّة فلا يستفاد منها، ولعلّه كان بحيث لو كان في غير الحمّام أيضاً لم ينجس.

ومنها: خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة»[٢]. وبكر بن حبيب وإن لم يصرَّح بتوثيقه ولكن حيث إنّ في سند الرواية صفوان بن يحيى وهو ممّن لا يروي إلّا عن ثقة، فإذا صحّ السند إليه فالرواية صحيحة عندهم.

ومنها: خبر محمّد بن يعقوب عن بعض أصحابنا عن ابن جمهور عن محمّد ابن القاسم عن ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت: أخبرني عن ماء الحمّام يغتسل منه الجُنب والصبيّ واليهودي والنصراني والمجوسي، فقال: «إنّ ماء الحمّام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً»[٣]. وما يمكن أن ينقل الكليني عنه بواسطة واحدة هو الحسن بن محمّد بن جمهور لا محمّد بن جمهور والمراد بمحمّد بن القاسم هو ابن فضيل بن يسار وهو من طبقة ٦، وروايته عن ابن أبي يعفور الّذي كان من طبقة ٤ بعيدٌ، لأنّ ابن أبي يعفور مات قبل أبي عبدالله عليه السلام وكانت وفاته عليه السلام في سنة ١٤٨ بعد الهجرة.

وعلى أيّ حالٍ، هنا رواية أُخرى نظيرها من أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الهاشمي قال: سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمّام لا أعرف اليهودي من النصراني ولا الجُنب من غير الجُنب، قال: «تغتسل منه ولا تغتسل من ماء آخر فإنّه طهور»[٤]. أبو يحيى هو سهيل بن زياد ساكن الواسط لا سهل بن زياد أهل الري وكان من المتكلّمين.

---

(١) تقدّمت آنفاً في ح ٣٦٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١/١٤٩ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٠.

(٣) المصدر السابق: ١/١٥٠ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٣.

(٤) المصدر السابق: ١/١٤٩ ـ ١٥٠ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٢.

ومنها: رواية أُخرى عن فقه الرضوي «ماء الحمّام سبيله سبيل الماء الجاري إذا كان له مادّة»[١].

ومنها: خبر حنان قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبدالله عليه السلام : إنّي أدخل الحمّام في السحر وفيه الجُنب وغير ذلك فأقوم أغتسل فينتضح عليَّ بعد ما افرغ من مائهم، قال: «أليس هو جار؟» قلت: بلى، قال: «لا بأس»[٢].

ومنها: خبر زرارة قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام يخرج من الحمّام فيمضي كما هو لا يغسل رجليه حتّى يصلّي[٣].

ومنها: رواية عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمّام، قال: «إذا علم أنّه نصرانيّ اغتسل بغير ماء الحمّام إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثمّ يغتسل». وسأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلّا أن يضطرّ إليه»[٤].

والمستفاد من مجموع الروايات أنّ طهارة ما في الحوض عند ملاقاته مع النجاسة إنّما هو لاتّصاله بالمادّة. وأمّا استفادة خصوصيّة له فمشكل، لأنّ ما يتوهّم في بعض الروايات مثل قوله عليه السلام : «ما غسلتهما إلّا ممّا لزق بهما من التراب» فلا دلالة لها، لأنّ ظاهرها أنّ الناس كانوا يعتقدون لزوم غسل الرجل بعد الخروج من الحمّام كما أنّ المؤمنين أيضاً يعتقدون ذلك، بل كان الأمر في زمانهم أشدّ، لأنّ جميع الناس ـ من النصراني واليهودي وغيرهما ـ يدخلون في الحمّام فأراد عليه السلام دفع هذا الاعتقاد وأنّه عليه السلام لم يغسل الرجل لهذه الجهة.

وأمّا الخبر الثالث[٥] لمحمّد بن مسلم فيمكن أن يقال: إنّه غير معمول به بين

---

(١) مستدرك الوسائل: ١/١٩٤ ـ ١٩٥ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٢٩.
(٢) وسائل الشيعة: ١/٢١٣ باب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٥٤٦.
(٣) المصدر السابق: ١/٢١١ باب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٥٤٠.
(٤) المصدر السابق: ٣/٤٢١ باب ١٤ من أبواب النجاسات ح ٤٠٤٨.
(٥) المصدر السابق: ١/١٤٩ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧١.

الأصحاب أو يحمل على التنزيه أو يحمل على أنّ الأمر بالتجنّب إنّما هو لكون الماء مستعملاً في رفع الحدث الأكبر وإن كان بعيداً، لأنّ فيهما ما يدلّ على لزوم الاجتناب مع احتمال وجود الجُنب، فليس معمولاً به.

وأمّا خبر إسماعيل بن جابر[١] فلابدّ أن يُحمل بعد الجمع بينه وبين سائر الروايات على أنّ المراد أنّه ليس بحيث لا يمكن تطهيره بعد النجاسة وإلّا فلم يقل بمضمونه أحدٌ بهذه التوسعة.

وأمّا خبر بكر بن حبيب[٢] فيُحمل على أنّ المراد هو ما إذا كان له المادّة بالفعل بمعنى اتّصال المادّة والحوض، لأنّ وجود المادّة في الحمّام لم يكن منحصراً ببعضٍ دون البعض[٣]، كما أنّ المراد من الجريان في رواية حنان[٤] ذلك لا جريان القطرة المتقاطرة على البدن.

وأمّا خبر ابن أبي يعفور[٥] فالمراد منه هو أنّ ماء الحمّام إذا صار نجساً لا يحتاج في تطهيره إلى ماء خارج بل نظير ماء النهر يطهّر بعضه[٦] بعضاً[٧] لا أنّه ناظرٌ إلى أنّه مثل ماء النهر في الدفع والرفع، كما توهّمه بعض الأعلام المقارب لعصرنا.

وتلخّص: أنّه لا يستفاد منها غير ما ذكرنا، وأمّا عدم انفعاله ولو لم يكن متّصلاً بالمادّة فلا دلالة لها، بل قد عرفت أنّ بعضها لا دلالة لها للباب وإن كان مذكوراً في الكتب الفقهيّه لاعتصام ماء الحمّام.

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٥٠ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق: ١/١٤٩ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٠.

(٣) إثبات أنّ لجميع الحمّامات مادّة كانت بحدّ الكرّ والزائد مشكلٌ بعد عدم العلم بكيفيّة الحمّام وكذلك المحامل الّتي ذكرها الأُستاذ مدّظله العالي لبعض الروايات. (منه ﷺ).

(٤) وسائل الشيعة: ١/٢١٣ باب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٥٤٦.

(٥) المصدر السابق: ١/١٥٠ باب ٧ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٣٧٣.

(٦) أي المادّة. (منه ﷺ).

(٧) أي ما في الحياض. (منه ﷺ).

وبعضها الآخر إمّا غير معمول به كالرواية لإسماعيل بن جابر[١] والخبر إن كان من الشذوذ فيطرح بعد ما عرفت أنّ دليل حجّيّة خبر الواحد هو البناء العملي من العقلاء لأنّه إذا لم يعمل به الأصحاب فلا يشمله دليل حجّيّة خبر الواحد. وإمّامحمول على غير المقصود مثل خبر أبي يحيى الواسطي[٢]، لأنّ ظاهرها أنّه عليه السلام أراد بيان أنّ ماء الحمّام لا ينجس بهذه الأُمور الّتي عدّها السائل، لأنّ مجرّد قيام الناس على الحوض وأخذهم الماء منه بالظرف أو باليد مع عدم العلم بأنّ الآخذ هو النصراني واليهودي لا ينجس الحوض، بل لا دلالة لها على كونه عالماً إجمالاً بوجود اليهودي أو النصراني في الحمّام وعلى الحوض.

ومثل رواية داود بن سرحان[٣] لأنّ ظهور قوله «هو بمنزلة الجاري» هو وقت اتّصاله بالمادّة.

ومثل خبر بكر بن حبيب[٤] لأنّ مراده من مرجع الضمير في «له» هو الحوض لا المادّة، فيكون معناه: أنّه قابل للتطهير باتّصالة بالمادّة. وبالجملة: لا يستفاد منها خصوصيّة لماء الحمّام.

نعم، من التتبّع يظهر بأنّ عمل المسلمين مع المياه الواقعة في الحمّام كان مثل سائر المياه الّتي لا يعتنى بملاقاتها مع النجاسة، وكذا ظاهر الأصحاب هي الخصوصيّة ولعلّه كان لأجل دفعه.

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق قدس سره[٥] من أنّ قوله «إذا كان له المادّة» مطلق يشمل المادّة الّتي كانت بقدر الكرّ وما كانت دونه تمام لو كانت المادّة مختلفة بعضها كانت بقدره وبعضها دونه، ولكنّه ليس كذلك، بل المتعارف للحمّام الّذي كان

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٥٠ باب ٧ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٣٧٤.
(٢) المصدر السابق: ١/١٤٩ ـ ١٥٠ باب ٧ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٣٧٢.
(٣) المصدر السابق: ١/١٤٨ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٧.
(٤) المصدر السابق: ١/١٤٩ باب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٠.
(٥) جامع المقاصد: ١/١١٢ ـ ١١٣.

مورداً للابتلاء ومختلفاً لعدّة كثيرة هو كونه بقدر الكرّ والزائد عليه زيادةً قلّما يتّفق صار أقلّ منه عند مصرفه واستعماله. وبه يظهر الجواب عمّا يقال بأنّ المادّة وإن سلّمنا عدم كونها أقلّ من الكرّ ولكن بعد الاستعمال يصير أقلّ.

تتمّة: هي أنّ المستفاد من روايات محمّد بن مسلم وغسل رجله عليه السلام لغير جهة الحمّام أنّ الأرض الموجودة في الحمّام لم تكن نجسةً وأنّ عمل المسلمين مع أرض الحمّام لم يكن كما نعمل، أو لابدّ أن نقول بأنّه على فرض صيرورة أرجلهم نجسة يطهر بالمشي في أرض الحمّام. وأمّا القول بأنّ المتنجّس لعلّه لم يكن نجساً فليس بشيء بعد أنّ التعبيرات الواقعة في الأخبار من المتنجّس مثل القذر ونحوه عدّ في الحكم مثل النجس. نعم، خصوص لفظ المتنجّس اصطلاحٌ مستحدث ولكن عبّر كثيراً ممّا عنه بالقذر وحكمه حكم النجس.

أمّا الكلام في ماء البئر فهل ينجس بملاقاة النجاسة مطلقاً؟ أو لا ينجس كذلك؟ أو يفصّل بين الكرّ وعدمه؟

ولم أجد في كلام العامّة فرق لحكم البئر مع سائر المياه وكأنّهم يرَون ماء البئر مثل سائر المياه وإن قيل: إنّ المنسوبين إلى الفقه بعد النبيّ صلى الله عليه وآله جميعاً يقولون بالنزح ولازمه هو أنّ العامّة أيضاً قالوا به، ولكنّي لم أجد في كتبهم المتعارفة ذلك.

وأمّا الخاصّة فالقدماء منهم ـ مثل السيّد[١] والسلّار[٢] والمفيد[٣] وابن حمزة[٤] وابن إدريس[٥] وابن زهرة[٦] والشيخ في النهاية والتهذيب بل لعلّ في الاستبصار أيضاً[٧]. وبالجملة: جُلّ القدماء قائلون بالنجاسة. نعم، ينقل الشهيد[٨] عن بعض مثل السيّد أبي يعلى الجعفري وحسين بن عبيدالله الغضائري القول بالطهارة، بل

(١) الانتصار: ١١. (٢) المراسم العلويّة: ٣٤. (٣) المقنعة: ٦٤.
(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٧٤.
(٥) السرائر: ٦٩/١. (٦) غُنية النزوع: ٤٧.
(٧) النهاية: ٢٦/١ـ٢٧، تهذيب الأحكام: ٢٤٠/١، الاستبصار: ٣٢/١.
(٨) غاية المراد: ٧١/١.

يستفاد من الشيخ قدس سره أيضاً[١] أنّه لمّا فتح باب القول بالطهارة حيث إنّه عمل ببعض الأخبار الدالّة على الطهارة ولذلك التجأ بعضٌ إلى القول بأنّه يرى وجوب النزح نفسيّاً لا للنجاسة.

وعلى أيّ حال، فالشهرة بين القدماء هو النجاسة، كما أنّ الشهرة بين المتأخّرين ـ بعد العلّامة المؤسّس لهذا القول في بعض كتبه دون بعضه الآخر القائل بالنجاسة فيه ـ هو الطهارة.

وأمّا التفصيل بين الكرّ وعدمه فلم ينقل إلّا من واحد منهم ـ وهو البصروي ـ وهو كالعدم بحيث إنّ الوارد في المسألة يطمئنّ من شهرة القدماء على النجاسة والمتأخّرين على الطهارة بأنّ قول الأئمّة عليهم السلام لم يكن إلّا أحد القولين، وأمّا التفصيل بين الكرّ وعدمه فلم يكن قولهم.

إذا ثبت ذلك فلابدّ قبل الدخول في الأخبار والاستفادة منها من ملاحظة أنّ أيّاً من القولين أقرب بالاعتبار.

وبالجملة: بعد ما عرفت بأنّ التفصيل لم تكن فتوى الأئمّة عليهم السلام فهل الفتوى هو الطهارة أو النجاسة؟ وما يمكن أن يقال في أقربيّة القول بالطهارة إلى الاعتبار قبل التمسّك بالأخبار الأمران:

أحدهما: أنّ بعد العلم بعدم كون التفصيل موافقاً لفتواهم عليهم السلام فدار الأمر بين القول بنجاسة ماء البئر وإن كان بقدر الكرّ والأكرار وبين القول بطهارته وإن لم يكن بقدر الكرّ ولا أظنّ أحداً أن يلتزم بالقول الأوّل [في] خصوص ملازمة ماء البئر مع المادّة دائماً، وكيف يرضى القائل بالنجاسة بأن يقول بطهارة الماء إذا كان بقدر الكرّ فوق الأرض دون ما إذا كان تحت الأرض مع اتّصاله بالمادّة أيضاً. وتلخّص في هذا الوجه: أنّ المأنوس بفتاوى الأئمّة عليهم السلام في المياه يطمئنّ بأنّ فتواهم هو الطهارة في ماء البئر لا النجاسة.

الثاني: أنّه لو لم يكن ماء البئر ممّا لا ينجس لا يكفي للتطهير نزح دلو أو

(١) راجع كتاب الطهارة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١/٢٠٦.

الدلاء منه، لأنّ الدلو ممّا لا خصوصيّة له في التطهير، فلابدّ أن يكون ذلك لأجل جريان الماء النظيف من المادّة عوض ما ينزح، فلو لم يكن للبئر والمادّة دخالة في عدم التنجّس فكلّ ما يخرج من المادّة عوض ما ينزح بالدلو ينجس بمجرّد بلوغه إلى البئر لأنّه ملاقٍ للماء المتنجّس على الفرض، فلا يمكن تطهير الماء بالنزح. وماصار سبباً للقول بنجاسة الماء هو الأوامر الواردة بالنزح، وهو كما عرفت غير دالّ عليه، بل الظاهر أنّه إنّما صدر لرفع تنفّر الطبع الحاصل من وقوع الأشياء المذكورة وموتها في الماء بأن خرج الماء المتعفّن وجرى عوضه من المادّة الماء النظيف.

وبالجملة: ليس المقصود من النزح إلّا زوال تنفّر الطبع ولا دلالة له على نجاسة البئر، كما أنّ المستفاد من سائر الروايات الواردة في تطهير النجاسات أنّ الغسل عبارة عن إزالة عين النجاسة، ولذلك ورد في قضيّة تطهير البول أنّه ماء يزول بسهولة. وعلى أيّ حال، إن كانت المادّة ممّا يطهّر النجس فلابدّ أن تكون مانعة عن التنجيس.

ولذلك ذهب العلّامة قدس سره إلى القول بالطهارة مع أنّ القول بالنجاسة في زمانه كان مشهوراً. هذا كلّه قبل مراجعة الأخبار.

وأمّا الروايات الواردة عن طريق الخاصّة فكثيرة جدّاً على اختلافها، وطائفة منها ناظرة إلى خصوص الغسل أو الوضوء من ماء البئر الملاقي مع النجس، وطائفة منها تكون في خصوص عنوان الطهارة والنجاسة، وثالثة تكون في حكم التراوح.

ثمّ إنّ من الروايات ما يمكن التمسّك بها للقول بنجاسة ماء البئر:

منها: رواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل قال: وسئل عن بئر يقع فيها كلب أو فأرة أو خنزير، قال: «تنزف كلّها»[1]. ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: «فإن غلب عليه الماء فلينزف يوماً إلى الليل ثمّ يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوماً إلى الليل وقد طهرت»[2]. حيث إنّ قوله عليه السلام «وقد طهرت» ظاهرٌ في أنّ البئر كان نجساً.

---

(١) قال الشيخ: يعني إذا تغيّر الماء (منه قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٦/١ باب ٢٣ من أبواب الماء المطلق ح ٥٠٩.

ومنها: تقرير الإمام عليه السلام قول السائل «ما الّذي يطهّرها» في رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الّذي يطهّرها حتّى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقّع عليه السلام بخطّه في كتابي «ينزح دلاء منها»[١].

ومنها: رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن البئر تقع فيها الحمامة والدجاجة والفأرة أو الكلب أو الهرّة، فقال: «يجزئك أن تنزح منها دلاء، فإنّ ذلك يطهّرها إن شاء الله تعالى»[٢].

ومنها: الرواية الواردة في حكم تقارب البئر والبالوعة عند قوله عليه السلام: «وإن كان أقلّ من ذلك نجّسها»[٣] ولكنّ الظاهر أنّها غير مربوط بالباب مع احتمال عدم تمكّنه عليه السلام عن التصريح بعدم الانفعال في بعض هذه الروايات وحكم بالنزح لارتفاع التنفّر الحاصل من وقوع النجاسة فيها ولا دلالة لها على الانفعال. والعمدة هي الروايات الثلاث.

وفي قبالها ما يمكن التمسّك بها للقول بعدم التنجيس:

منها: خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنّ له مادّة»[٤]. هذا على نقل الشيخ ونقلها في الكافي «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر به»[٥]. وقوله «لأنّ له مادّة» يُحتمل أن يكون تعليلاً للواسعيّة كما يُحتمل أن يكون تعليلاً لزوال التغيّر بالنزح، ولكنّ الظاهر هو الأوّل، فتدلّ على أنّ الطهارة

(١) وسائل الشيعة: ١/١٧٦ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٢.
(٢) المصدر السابق: ١/١٨٢ ـ ١٨٣ باب ١٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤٥٨.
(٣) المصدر السابق: ١/١٩٧ باب ٢٤ من أبواب الماء المطلق ح ٥١٠.
(٤) المصدر السابق: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧ و٤٢٨.
(٥) المصدر السابق: ١/١٧٠ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧ و٤٢٨.

إنّما هو لأجل كونه ذا مادّة. واحتمال كون الذيل زائداً صدر من الرواة والأصل هو نقل الكافي بعيدٌ جدّاً.

ومنها: رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يُغسل الثوب ولا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلّا أن ينتن فإن انتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر»[١]. ونظيرها روايات أُخرى ذكرها في الوسائل[٢].

ولا يخفى أنّ العمدة في التمسّك بها للمسألة هي الأخبار.

وأمّا فتوى القدماء فلا يكون كاشفاً عن نصّ في المسألة بعد أنّهم تمسّكوا في المسألة بأخبار النزح، كما أنّ الشهرة بين المتأخّرين أيضاً لا تفيدنا شيئاً لذلك.

نعم، فتوى القدماء بحجّيّة الأخبار الدالّة على النجاسة ممّا يمكن التمسّك به، كما أنّه لا يمكن إثبات إعراضهم عن الأخبار الدالّة على الطهارة، لأنّ الشيخ قدس سره ممّا عمل بالأخبار الدالّة على عدم وجوب إعادة الصلاة وغسل الثوب.

وممّا يدلّ على الطهارة أيضاً الأخبار الواردة في مقدار المنزوحات، حيث إنّ اختلافها يدلّ على أنّها لرفع القذارة العرفيّة أو لاحتمال التغيّر كما سيجيء، وإلّا لا معنى لهذا الاختلاف، مضافاً بأنّ ما أُمر بالنزح في بعضها قد يكون في موضوع لا نفس له كالعقرب وما لا دم سائل له لم ينجس ميتته حتّى وجب تطهير الماء.

وملاحظة الأرجح منها كما فعله بعض إنّما هو في ما يلاحظ كلّ واحد من المسائل، وأمّا بعد أنّ جميع ما ورد فيه النزح مشترك في موضوع النجس ومع ذلك كان الاختلاف في المقدّر من النزح بهذه الكثرة. فلا يبقى مجال لملاحظة الأرجح منها ومعاملة التعارض والأخذ بما هو الأرجح.

وبالجملة: لابدّ في المسألة من البحث عن جهات:

الأُولى: في أخبارها الكثيرة جدّاً.

الثانية: في نقل أقوال الأصحاب فيها.

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٧٣ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣١.

(٢) المصدر السابق: ١/١٧٣ ـ ١٧٤ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

وثالثها: في الجمع بين الأخبار والأقوال فيها.

وأمّا الجهة الثانية: فقد عرفت أنّ المشهور بين القدماء هو الانفعال كما عن ابن بابويه[١] والسيّد في الانتصار وجمل العلم والعمل[٢] والمفيد في المقنعة[٣] والشيخ قدس سره في الجمل[٤]، ونقل ذلك عن الفقهاء من أصحاب الأئمّة عليهم السلام. وقال المحقّق قدس سره: إنّ فيه قولان وقوّى الانفعال[٥]، وكذلك العلّامة قدس سره في كتابين من بين كتبه[٦]. ولكنّه رجع عنه في سائر كتبه فذهب إلى عدم الانفعال، وهو أوّل من افتتح منه باب الطهارة مع تطابق الفتاوى على الانفعال في عصره، وتبعه فيه أكثر المتأخّرين.

وأمّا الجهة الأُولى: فأخبار المسألة على طوائف، منها: الواردة في باب النزح، وهي كثيرة ربّما تبلغ عشرين.

ومنها: ما وردت في استعمال ماء البئر في الوضوء وغيره من دون الالتفات إلى وقوع النجاسة فيها ثمّ رأى فيها ذلك الدالّة على أنّه ينزح من مائها من دون إعادة الوضوء أو تطهير ملاقيها.

ومنها: الواردة في نجاسة البئر، وهي ثلاثة:

(منها): خبر عليّ بن يقطين عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن البئر تقع فيها الحمامة والدجاجة والفأرة أو الكلب أو الهرّة، فقال عليه السلام: «يجزئك إن تنزح منها دلاء، فإنّ ذلك يطهّرها إن شاء الله تعالى»[٧].

(ومنها): خبر عمّار الساباطي المتقدّم حيث قال في ذيله: «فينزفون يوماً إلى الليل وقد طهرت»[٨].

---

(١) أمالي الصدوق: ٥١٤ ونقل ذلك عن والده في المصابيح (مخطوط ١٢٣).

(٢) الانتصار: ١١، ولم نعثر على المسألة في جمل العلم والعمل.

(٣) المقنعة: ٦٤.

(٤) الجمل والعقود (ضمن الرسائل العشر): ١٧٠.

(٥) المعتبر: ٥٤/١.

(٦) تلخيص المرام: ١٣، ولم نهتد على الكتاب الآخر.

(٧) وسائل الشيعة: ١٨٢/١ ـ ١٨٣ باب ١٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤٥٨.

(٨) المصدر السابق: ١٩٦/١ باب ٢٣ من أبواب الماء المطلق ح ٥٠٩.

(ومنها): خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع المتقدّم[١]. حيث قرّر الإمام عليه السلام السائل في قوله «ما الّذي يطهّرها» وأمَره بنزح دلاء. لكن قد عرفت معارضتها مع الروايات الثلاث المتقدّمة الدالّة على أنّ ماء البئر واسعٌ لا يفسده شيء[٢] إلّا مع التغيير مع صراحتها في الطهارة وعدم الانفعال. وأمّا مضمرة الفضلاء[٣] فهي غير مربوطة بالمقام من جهة عدم فرض ملاقاة البول للبئر فيها، بل المفروض جريان البول في قرب البئر.

وأمّا الكلام في **الجهة الثالثة**: فمحصّله أنّ الشهرة والإجماع من القدماء إنّما تكشفان عن وجود نصّ من الأئمّة عليهم السلام لديهم لم يصل إلينا لقرب زمانهم مع عصرهم عليهم السلام ووجود بعض كتب الأخبار عندهم لم تصل إلينا أيضاً بعد إحراق مكتبة بغداد إذا لم تكن في المسألة نصوص كثيرة مدوّنة في كتبهم الأخباريّة والفقهيّة، وأمّا إذا كانت المسألة كذلك كهذه المسألة بحيث تطمئنّ النفس باستنادهم في الحكم بالانفعال إلى تلك الأخبار فلا.

وأمّا الشهرة بين المتأخّرين فلا تكشف عن وجود نصّ أصلاً، بداهة أنّه لم تكن عندهم من كتب الأخبار ما لم نظفر بها فليست هذه المسألة ممّا يستكشف النصّ من الشهرة فيها أصلاً سواء كانت من القدماء أم من المتأخّرين. نعم، تصلح أن تكون مرجّحة لأحد القولين لكنّه أيضاً في الشهرة بين القدماء لا المتأخّرين.

ومن الأخبار ما ورد في النزح، وهي أيضاً على طوائف:

منها: ما ورد في وقوع الحيوان في البئر سواء كان ميّتاً أو مات في البئر وقد ذكر فيها جملة من الحيوانات النجسة وغيرها كالعقرب والوزغة والسام أبرص.

ومنها: ما ورد في وقوع النجاسات غير الحيوانات كالبول والعذرة والدم والخمر

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٧٦ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٢.

(٢) المصدر السابق: ١/١٧٠ و١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٣ و ٤٢٧ و٤٢٨.

(٣) المصدر السابق: ١/١٩٧ باب ٢٤ من أبواب الماء المطلق ح ٥١٠. والفضلاء هم: زرارة ومحمّد ابن مسلم وأبو بصير.

والنبيذ المسكر والمنيّ بناءً على استفادته من غسل الجُنب في البئر كما في صحيحتي الحلبي وعمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال في الأُولى: «وإن وقع فيها جُنب فانزح منها سبع دلاء وإن مات فيها بعير أو صبّ فيها خمر فلينزح»[١] وظاهرها إرادة نزح الكلّ. وقال عليه السلام في الثانية في البئر يبول فيها الصبيّ أو يصبّ فيها بول أو خمر، فقال: «ينزح الماء كلّه»[٢].

وكما في رواية زرارة قال: قلت: بئر قطرت فيه قطرة دم أو خمر، قال: «الدم والخمر والميّت ولحم الخنزير في ذلك كلّه واحد ينزح منه عشرون دلواً، فإن غلب الريح نزحت حتّى تطيب»[٣].

وكما في خبر كردويه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن البئر يقع فيها قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو خمر؟ قال: «ينزح منها ثلاثون دلواً»[٤]. وهي معارضة لما قبلها ـ يعني خبر زرارة ـ كما أنّها معارضة لصحيحتي الحلبي[٥] وعمّار[٦] لو أُطلق الصبّ على وقوع القطرة فيها أيضاً، ولكنّ الأخيرتين شاذّتان لقلّة العامل بها. فلا تُحمل الصحيحتان على أنّ الحكم بنزح الجميع فيهما للاستظهار وأنّ الواجب هو نزح العشرين أو الثلاثين، فلا تعارض حقيقةً لعدم مقاومة الأخيرتين معها كما لا يخفى.

فرعـــان

الأوّل: قال في المعتبر بعد بيان حكم المنزوح في الخمر: وكذلك قال الثلاثة وأتباعهم[٧] وألحق الشيخ قدس سره بها الفقّاع أيضاً، وذكر أنّه قد سبقه في ذلك

(١) وسائل الشيعة: ١/١٨٠ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٩.
(٢) المصدر السابق: ١/١٧٩ ـ ١٨٠ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٧.
(٣) المصدر السابق: ١/١٧٩ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٦.
(٤) المصدر السابق: ١/١٧٩ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٥.
(٥) المصدر السابق: ١/١٨٠ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٩.
(٦) المصدر السابق: ١/١٧٩ ـ ١٨٠ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٧.
(٧) المعتبر: ١/٥٨ . والثلاثة هم: المفيد والمرتضى والشيخ قدس سرهم. (منه رحمه الله).

بعض السابقين. ولكن ليس للفقّاع ـ أي في إلحاقه المذكور ـ في الأخبار عينٌ ولا أثر.

الثاني: الظاهر إلحاق العصير العنبي إذا غلا قبل الثلثان بالخمر على القول بنجاسته وإن لم نظفر به قائلاً.

ثمّ إنّ في الدم أخباراً أُخر مضافاً إلى ما تقدّم:

منها: خبر عليّ بن جعفر قال: سألته عن رجل ذبح شاةً فاضطربت فوقعت في بئر ماء وأوداجها تشخب دماً هل يتوضّأ من ذلك البئر؟ قال: «ينزح منها مابين الثلاثين إلى الأربعين دلواً ثمّ يتوضّأ منها ولا بأس به». قال: وسألته عن رجل... الحديث[١]. والاستدلال به على انفعال البئر بمجرّد ملاقاة النجاسة وإن لم يتغيّر مشكل، لحصول التغيّر بذلك عادةً ولو بعض الماء، ولا يزول التغيّر بنزح ما بين الثلاثين إلى الأربعين غالباً.

ومنها: ذيل الخبر المذكور قال: وسألته عن رجل ذبح دجاجة أو حمامة فوقعت في بئر هل يصلح أن يتوضّأ منها؟ قال: «ينزح منها دلاء يسيرة ثمّ يتوضّأ منها». وسألته عن رجل يستقي من بئر فيرعف فيها هل يتوضّأ منها؟ قال: «ينزح منها دلاء يسيرة»[٢].

وروى عمّار[٣] في دم الشاة نزح مابين الثلاثين إلى الأربعين.

ومنها: مكاتبة ابن بزيع المتقدّمة «أنّه ينزح في الدم دلاء»[٤] ولكنّ المحكيّ في البحار عن قرب الإسناد أنّه روى عليّ بن جعفر في دم الدجاجة أو الحمامة أيضاً ما بين الثلاثين إلى أربعين[٥] فكأنّه لا قائل لروايتي زرارة وكردويه[٦] السابقتين.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩٣/١ باب ٢١ من أبواب الماء المطلق ح ٤٩٧.

(٢) المصدر السابق: ١٩٣/١ باب ٢١ من أبواب الماء المطلق ذيل ح ٤٩٧.

(٣) كذا، والصحيح «عليّ بن جعفر» و قد مرّ ذكر الخبر آنفاً.

(٤) وسائل الشيعة: ١٧٦/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٢.

(٥) بحار الأنوار: ٢٣/٨٠، باب ٤ حكم البئر ومايقع فيها، ح ١.

(٦) وسائل الشيعة: ١٧٩/١ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٦ و ٤٤٥.

نعم، المحكيّ عن السيّد ﷺ في المصباح[١] أنّه ينزح في الدم مابين الواحد إلى العشرين، ولعلّه لاختلاف الدلاء.

وعن المفيد ﷺ[٢] أنّه ينزح خمس دلاء للدم القليل وعشر للكثير.

وعن النهاية[٣] أنّه ينزح للقليل عشر دلاء وللكثير خمسون. ونقل ذلك عن ابن بابوية[٤] والمحكيّ عن الذكرى[٥] وكشف اللثام[٦] نسبته إلى المشهور وعن الغنية الإجماع. ولكن لا يستفاد من تلك الأخبار انفعال ماء البئر بمجرّد الملاقاة للنجاسة وإن لم يتغيّر لاحتمال أن يكون الأمر بالنزح لرفع القذارة العرفيّة في الماء بوقوع ذلك فيها ونبَعان الماء الجديد من المادّة بالنزح واختلاطه بما بقي من مائه.

وفي البول أيضاً روايات:

منها: رواية ابن بزيع المتقدّمة المشتمله على أنّه ينزح له دلاء[٨].

ومنها: رواية كردويه السابقة الدالّة على نزح ثلاثين دلواً له[٩]. وروايته الأُخرى في بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة ـ إلى أن قال: ـ «ينزح منها ثلاثون دلواً»[١٠].

ومنها: رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة الدالّة على نزح الجميع له ولبول الصبيّ أيضاً[١١].

ومنها: رواية منصور بن حازم وفيها أنّه «ينزح منها سبع دلاء إذا بال فيها الصبيّ»[١٢].

---

(١) نقل عنه المحقّق الحلّي في المعتبر: ٦٥/١.

(٢) المقنعة: ٦٧.

(٣) النهاية: ٣١/١.

(٤) نقل عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ١٩٧/١.

(٥) ذكرى الشيعة: ٩٤/١.

(٦) كشف اللثام: ٣٢٨/١.

(٧) غُنية النزوع: ٤٨.

(٨) وسائل الشيعة: ١٧٦/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٢.

(٩) المصدر السابق: ١٧٩/١ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٥.

(١٠) المصدر السابق: ١٩١/١ ـ ١٩٢ باب ٢٠ من أبواب الماء المطلق ح ٤٩٣.

(١١) المصدر السابق: ١٧٩/١ ـ ١٨٠ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٧.

(١٢) المصدر السابق: ١٨١/١ باب ١٦ من أبواب الماء المطلق ح ٤٥٠.

ومنها: رواية عليّ بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن بول الصبيّ الفطيم يقع في البئر، فقال: «دلو واحد». قلت: بول الرجل؟ قال: «ينزح منها أربعون دلواً»[1].

وإنّما ذكرنا هذه الأخبار ليعلم كيفيّة التعارض بينها وما زعمه المتأخّرون في المقام.

وما قيل من أنّه لابدّ من ملاحظة المرجّحات وتقديم الأرجح منها فهو صحيح لكنّ الشأن في تشخيص ما فيها المعارضة منها، ولابدّ في المقام من ملاحظة مجموع هذه الأخبار، لأنّ الموضوع في جميعها واحد هو البئر. وهذا الاختلاف الشديد بين تلك الروايات يدلّ على عدم وجوب النزح. والمستفاد من الأخبار الكثيرة الواردة في مياه الحياض والغدران الّتي لاقاها النجاسة أنّ المناط لعدم الانفعال في المياه هو الكثرة.

وتوهّم اختصاص ذلك بالمياه المجتمعة على وجه الأرض وعدم شمولها الآبار الكائنة تحت الأرض المتّصلة بالمادّة في غاية الفساد، فإنّه لا فرق بينهما إلّا في وجود المادّة وعدمها، وهي لو لم تكن موجبة للاعتصام لا توجب التنجّس قطعاً وإلّا فمجرّد النزح مع قطع النظر عن نبع الماء الجديد واختلاطه بما بقي من مائه حتّى يستهلك القذارة الموجبة لتنفّر الطباع لا يوجب التطهير مع نجاسة ما بقي من الماء.

وحيث إنّه لا يمكن القول بالانفعال على فرض الكثرة لما ذكرنا من الوجوه لذلك فلابدّ إمّا من القول بالتفصيل بين الكرّ وعدمه أو القول بعدم انفعاله مطلقاً. وقد عرفت أنّ القول بالتفصيل خرقٌ لإجماع المركّب وحصول الاطمئنان على عدم كونه قول المعصوم عليه السلام وحينئذٍ لا مناص إلّا عن اختيار القول بالطهارة مطلقاً، مضافاً إلى أنّه لم يذهب إلى التفصيل المذكور أحدٌ من أصحابنا إلّا البصروي الّذي لم نعرف حاله سوى كونه ساكناً في البصرة والحسن بن صالح الحيّ من الزيديّة.

وتؤيّد الطهارة أخبار التراوح لعدم حصول التطهير بمجرّده مع قطع النظر عن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨١/١ باب ١٦ من أبواب الماء المطلق ح ٤٥١.

نبع الماء الجديد من المادّة، فإنّه لو لا يوجب نجاسة أطراف البئر والحبل والدلو ويد النازح وكلّ ما أصابه ماء البئر لا يوجب طهارتها على القول بنجاستها، بل الطهارة على القول بنجاسته إنّما تحصل بنبع الماء الجديد بالنزح، فحيث إنّ ماء البئر متّصلة بالمادّة دائماً فهو لا ينفعل بمجرّد ملاقاة النجاسة إلّا إذا تغيّر أحد الأوصاف الثلاثة.

ويدلّ على عدم انفعاله بعض الأخبار، وعقد في الوسائل لذلك باباً وذكر فيه الأخبار الدالّة على عدم نجاسة البئر بمجرّد الملاقاة ما لم يتغيّر، وهي كثيرة تبلغ اثنان وعشرون، لكنّ الّذي يمكن الاستدلال به منها ثمانية، وذلك لظهور اتّحاد الرواية الأُولى[١] والسادسة[٢] والسابعة[٣] منها وعدم ارتباط الرابعة[٤] والثامنة عشرة[٥] والسابعة عشرة[٦] والثانية والعشرين[٧] منها بالمقام وعنوان الباب أصلاً، وأمّا الأخيرة فهي لو لم تدلّ على الانفعال لا دلالة لها على عدمه. ويمكن أن يكون المراد من إفساد الماء فيها هو ما يوجب تنفّر الناس بسبب اغتسال الجُنب مع أنّهم كانوا يشربون من مياه الآبار لا التنجيس. وكذلك الرواية الثامنة[٨] والخامسة عشرة[٩]، لأنّ ظاهر الأُولى وصريح الثانية طهارة ماء البئر وعدم انفعالها بمجرّد الملاقاة إذا كان ماؤها كثيراً، وإلّا فالزنبيل من العذرة يغيّر لون الماء أو طعمه أو ريحه، فهما لا تدلّان على عدم الانفعال مطلقاً.

فبقي منها ثمانية الدالّة على عدم الانفعال بظاهرها:

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٧٠ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٢.
(٢) المصدر السابق: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧.
(٣) المصدر السابق: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٨.
(٤) المصدر السابق: ١/١٧١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٥.
(٥) المصدر السابق: ١/١٧٥ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٩.
(٦) المصدر السابق: ١/١٧٥ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٨.
(٧) المصدر السابق: ١/١٧٧ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٣.
(٨) المصدر السابق: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٩.
(٩) المصدر السابق: ١/١٧٤ ـ ١٧٥ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٦.

منها: مرسلة عليّ بن حديد عن بعض أصحابنا قال: كنت مع أبي عبدالله عليه السلام في طريق مكّة حضرنا إلى بئر فاستقى غلام أبي عبدالله عليه السلام دلواً فخرج فيه فأرتان، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أرقه» فاستقى آخر فخرج فيه فأرة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أرقه». قال: فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء، فقال: «صبّه في الإناء»، فصبّه في الإناء[١].

ومنها: رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: شعر الخنزير يجعل حبلاً ويستقى به من البئر الّتي يشرب منها أو يتوضأ منها، فقال: «لا بأس به»[٢].

ومنها: مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «كانت في المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهبّ وتلقى فيها القذر، وكان النبيّ صلى الله عليه وآله يتوضّأ منها»[٣].

أقول: والظاهر أنّها بئر بضاعة المعروفة الّتي قد سبق بعض أحاديثنا فيها في صدر هذه المباحث.

ومنها: خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يُغسل الثوب ولا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلّا أن ينتن، فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر»[٤].

والظاهر أنّ الخبر التاسع[٥] والحادي عشر[٦] الأوّل عن معاوية والثاني عن أبان بن عثمان تلميذه متّحدان مع هذا الخبر، وإنّما أُسقط في الثاني معاوية لكمال الاطمئنان بوثاقته بحيث قطع بصدور الخبر عن الإمام، فلذا نسبه إلى الإمام بلا واسطة.

ومنها: خبر أبي أُسامة وأبي يوسف يعقوب بن عُثيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧١/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٥.
(٢) المصدر السابق: ١٧١/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٤.
(٣) المصدر السابق: ١٧٦/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤١.
(٤) المصدر السابق: ١٧٣/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣١.
(٥) المصدر السابق: ١٧٣/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٠.
(٦) المصدر السابق: ١٧٣/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٢.

«إذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفأرة فانزح منها سبع دلاء». قلنا: فما تقول في صلاتنا ووضوئنا وما أصاب ثيابنا؟ فقال: «لا بأس به»[١].

ومنها: خبر أبي عُيينة قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر، قال: «إذا خرجت فلا بأس وإن تفسّخت فسبع دلاء». قال: وسئل عن الفأرة تقع في البئر فلا يعلم بها أحد إلّا بعد أن يتوضّأ منها أيعيد وضوءه وصلاته ويغسل ما أصابه؟ فقال: «لا، قد استعمل أهل الدار ورشّوا» وفي رواية أُخرى «قد استقى منها أهل الدار ورشّوا»[٢] والظاهر منه عدم وجوب النزح أيضاً.

ومنها: خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : بئر يُستقى منها ويُتوضّأ به وغُسل منه الثياب وعُجن به ثمّ عُلم أنّه كان فيها ميّت، قال: «لا بأس ولا يُغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلاة»[٣].

ومنها: خبر يعقوب بن عُثيم أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن سام أبرص وجدناه في البئر قد تفسّخ، فقال: «إنّما عليك أن تنزح منها سبع دلاء». فقال له: فثيابنا قد صلّينا فيها نغسلها ونعيد الصلاة؟ قال: «لا»[٤]. ولا دلالة لها على عدم الانفعال في المقام، لأنّ ميتة سام أبرص لم تكن نجسة لعدم نفس سائلة له، فلا يُحتمل نجاسة البئر بوقوعه.

ومنها: خبر ابن بزيع المتقدّم عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه...»[٥] الحديث.

وهذه الأخبار كما ترى تدلّ على عدم الانفعال، وببالي أنّ الشيخ أخرجها كلّها أو بعضها في التهذيب وأنّه أفتى بعدم وجوب النزح. والظاهر من بعض الأصحاب

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٧٣ ـ ١٧٤ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٣.
(٢) المصدر السابق: ١/١٧٤ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣٤.
(٣) المصدر السابق: ١/١٧١ ـ ١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٦.
(٤) المصدر السابق: ١/١٧٦ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٠.
(٥) المصدر السابق: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٨.

هو وجوب النزح تعبّداً لا لأجل نجاسة البئر. وقد ينسب ذلك إلى الشيخ قدس سره وهو بعيد، لأنّه قال في النهاية: ومتى وقع شيء من النجاسة في البئر أو مات فيها شيء من الحيوان فغيّر لونه أو طعمه أو رائحته وجب نزح جميع ما فيها من الماء، فإن تعذّر ذلك ينزح منها إلى أن يرجع إلى حال الطهارة [1].

وفي إطلاق هذا القول أيضاً ما لا يخفى من البعد، فإنّه كيف يمكن الالتزام بكون النزح من الواجبات النفسيّة بحيث كان تركه معصية توجب الفسق حتّى في البئر الّتي لا يراد استعمال مائها بعد ذلك، ومع عدم وجود آلات النزح كان استيجارها واجباً لذلك. فالظاهر أنّ النزح إنّما هو مقدّمة للاستعمال ولأجله، لا أنّه واجبٌ نفسي تعبّدي.

فما يمكن الانتساب إليه قدس سره هو الاستحباب الغيري للنزح لا النفسي لمن يريد استعمال مائها، وذلك لإيجاب المذكورات في أخبار النزح حصول قذارة عرفيّة في الماء توجب تنفّر الطباع عنها، فندب الشارع إلى النزح لرفع هذا التنفّر ولم يوجب ذلك، لعدم بلوغ القذارة المذكورة حدّاً تمنع من استعمال مائها حتماً.

وربّما يمكن أن يقال بالوجوب الظاهري للنزح نظير ما عرفته في تحديد الكرّ بالمساحة، وذلك لاحتمال أن تكون النجاسة الواقعة في البئر منشأً وموجبةً للتغيّر ولم يكن مرئيّاً من حيث كون الماء تحت الأرض، فاحتاط الشارع فأوجب النزح استظهاراً ولأن يحصل العلم بالعدم. وحيث إنّه حكمٌ ظاهري احتياطي لم يجب على المتوضّئ بها إعادة الوضوء والصلاة ولا تطهير ثوبه لعدم العلم بالنجاسة. فالموجب للنجاسة على هذا الوجه هو التغيّر لا مجرّد الملاقاة.

إلّا أنّ الأخذ بظاهر الروايات الدالّة على وجوب النزح بحيث لو لم يمكن وجب التراوح يوجب طرح ما تدلّ على الطهارة لعدم المحمل لها حينئذٍ وعدم الانفعال، بخلاف ما لو أخذنا بأخبار عدم الانفعال الصريحة في ذلك كرواية ابن بزيع فإنّها تصلح أن تكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر من أخبار النزح بحملها

(١) النهاية: ٣٢/١.

على الاستحباب، إلّا أن يُستبعد ذلك بلحاظ أخبار التراوح، ولكنّه مجرّد استبعاد ولا مفرّ عن هذا الحمل للقطع بصدور كلتا الطائفتين من تلك الأخبار لكثرة كلتا الطائفتين، فتشملها أدلّة حجّية خبر الواحد. ولا محيص عن الأخذ بما هو الأظهر منهما، وهو الأخبار الدالّة على عدم الانفعال، بل بعض منها نصّ في ذلك مضافاً إلى أنّ وجوب النزح ونجاسة الماء إنّما يتصوّر فيما إذا لم تستعمل ذلك الماء جاهلاً بوقوع النجس فيه وإلّا يلزم وجوب إعادة الوضوء والصلاة وغسل الثياب، وهو خلاف صريح الأخبار المتقدّمة الدالّة على عدم وجوب الإعادة.

نعم، لا يرد هذا الإشكال فيما إذا لم يستعمله بعد أصلاً، لكنّ التفصيل بذلك مستبعدٌ جدّاً ولم يقل به أحد، فلابدّ من ترجيح ما تدلّ على الطهارة مطلقاً وأن تستعمل بعد المؤيّد بأنّ الماء الكثير لو كان على سطح الأرض من دون مادّة لا ينفعل بمجرّد الملاقاة للنجس، ومع الاتّصال بالمادّة لابدّ أن يكون ذلك بطريق أولى وإلّا يلزم أن يكون أسوأ حالاً ممّا لا مادّة له. نعم، لا بأس بالاحتياط بنزح ما ورد النصّ فيه بالخصوص.

وأمّا ما عرفت من ذهاب المشهور من القدماء إلى الحكم بالانفعال فلعلّه لأجل عدم ظفر بعضهم ـ كالسلّار وأبي الصلاح الحلبي ونحوهما ـ بالأخبار الدالّة على عدم الانفعال، وقد عمل الشيخ ﷺ بالطائفتين في الجملة وإن قيّد العمل بأخبار الطهارة بصورة ضيق الوقت، لكنّه يعدّ من العمل بها مطلقاً لعدم هذا التفصيل في تلك الأخبار.

وقد يتوهّم معارضة ما دلّ على انفعال القليل لتلك الأخبار الدالّة على اعتصام ماء البئر مطلقاً وإن كان قليلاً، ولكنّه مدفوعٌ بما عرفت من أنّ تلك الأخبار مقطوعة الصدور في الجملة، ومقتضى ذلك القول باختصاص هذا الحكم بالبئر وخروج الماء القليل عن هذا الحكم لعدم اتّصاله بالمادّة بخلاف القليل من ماء البئر.

ثمّ إنّ ما ذهب إليه العلّامة ﷺ [1] من انفعال القليل من الجاري وإن لم يتغيّر

(١) تذكرة الفقهاء: ١٧/١.

ينافي ما حكم به هنا من عدم انفعال البئر بمجرّد ملاقاة النجاسة مطلقاً، فإنّه لو حكم باعتصامه لاستمداده من المادّة وكونه كثيراً بهذا اللحاظ وإن لم يكن كثيراً في الحسّ وعدم كون النبع فيه محسوساً فالجاري أولى بذلك الحكم لاتّصاله بالمادّة النابعة فعلاً المشاهَد نبعان الماء فيها بالحسّ. والظاهر أنّ اجتراءه قدس سره في الحكم بالطهارة هاهنا إنّما هو لمكان فتوى أُستاذه بذلك[1].

وبالجملة: فالحكم بعدم الانفعال هو المستفاد من مجموع تلك الأخبار، ومقتضى الجمع العرفي بينها خصوصاً مع تعليل السعة بأنّ له مادّة في روايتي ابن بزيع[2] ومقتضى ذلك عدم نجاسته بذلك إلّا مع التغيّر فينزح حينئذٍ حتّى يزول التغيّر ويطيب بالمادّة.

فما احتمله شيخنا الأنصاري قدس سره من أنّ قوله عليه السلام «فإنّ له مادّة» علّة لقوله عليه السلام «فينزح حتّى يذهب الريح»[3] غير سديد، فإنّ طلب النزح سواء كان وجوبيّاً أو استحبابيّاً لا يكون معلولاً لوجود المادّة. وكذلك توهّم كونه لذهاب الريح وطيب الطعم المترتّبين على النزح فإنّه حينئذٍ يصير من قبيل توضيح الواضحات، لوضوح أنّ ذهاب الريح وطيب الطعم إنّما هو لمكان وجود المادّة، وإلّا فمجرّد النزح لا يوجب ذهابها.

وأمّا احتمال أن يكون المراد بقوله «لا يفسده شيء» عدم الإفساد المطلق بحيث لم يكن الاستفادة منه بوجهٍ أصلاً لإمكان تطهيره بالنزح ففيه أنّه لا يلائم تعليله عليه السلام ذلك بالتوسعة وتعليل التوسعة بأنّ له مادّة.

---

(١) وهو محمّد بن محمّد بن الجهم الّذي كان من أجلّة تلامذة المحقّق قدس سره مع أب العلّامة حيث شهد المحقّق بفضلهما عند ما سأله الخواجة عن أفضل تلامذته في الأُصوليين بعد مباحثته معه واعتراضه على المحقّق قدس سره في الحكم باستحباب التياسر في الاستقبال إلى القبلة بأنّه إن كان إلى القبلة فواجب، وإن كان عن القبلة فحرام، وجواب المحقّق قدس سره بأنّه منها إليها ولعلّه لاستطالة الركن الّذي هو القبلة بالنسبة إلينا إلى اليسار. (منه قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧ و٤٢٨.

(٣) كتاب الطهارة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١/٩٧.

ومنه يظهر أنه لو زال تغيّره بنفسه طَهُر لما عرفت من أنّ النزح مقدّمة لذلك. والظاهر أنّ رواية ابن بزيع[١] الدالّة على أنّ ماء البئر واسع إنّما صدرت بعد مكاتبته المتقدّمة المشتملة على السؤال عن وقوع البول والدم والعذرة... إلخ، لأنّه لو كان الأُولى هي الصادرة أوّلاً لما كان للسؤال عن هذه الأُمور ثانياً وجه. فالعبرة حينئذٍ بما دلّت على الطهارة مع أنّ قوله عليه السلام في المكاتبة: «ينزح منها دلاء» لا يكون ظاهراً في الوجوب.

وأمّا ما استظهره المحقّق قدس سره من الحكم بالانفعال مستدلّاً بشهرة ذلك من عصر الصحابة إلى زمانه قدس سره فلم نظفر ذلك من الصحابة أصلاً. وقد عرفت عدم تعرّض العامّة لتلك المسألة أصلاً، حيث إنّهم لا يرَون لماء البئر خصوصيّة من بين المياه. واختلافهم في النزح في حيوان سقط في بئر زمزم[٢] ليس لأجل القول بالنجاسة وعدمها، بل لأجل كونها كسائر المياه في الانفعال بمجرّد الملاقاة وعدمه عندهم.

هذا كلّه فيما لو لم يتغيّر أحد أوصافه الثلاثه بملاقاة النجاسة، وأمّا معه فلا إشكال في النجاسة حينئذٍ كما في سائر المياه، وفي كيفيّة تطهيره حينئذٍ قولان:

(أحدهما) أنّه يطهر بنزح الجميع إن أمكن وإلّا فيتراوح.

(وثانيهما) طهارته بالنزح حتّى يزول التغيّر كما تدلّ عليه روايات، وفي روايتي محمّد بن إسماعيل بن بزيع «فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنّ له مادّة»[٣]، وقوله عليه السلام في خبر زرارة: «فإن غلب الريح نزحت حتّى تطيب»[٤]، وقوله عليه السلام في رواية سماعة: «وإن أنتن حتّى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتّى يذهب النتن من الماء»[٥]، وقوله عليه السلام في رواية زيد الشحّام: «وإن تغيّر الماء

(١) وسائل الشيعة: ١٧٢/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق، ح ٤٢٧.
(٢) سنن الدارقطني: ٢٢/١ باب ٤ باب البئر إذا وقع فيها حيوان ح ٦٢ و ٦٣.
(٣) وسائل الشيعة: ١ / ١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧ و ٤٢٨.
(٤) المصدر السابق: ١٧٩/١ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق ح ٤٤٦.
(٥) المصدر السابق: ١٨٣/١ باب ١٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤٦٠.

فخذ منه حتّى يذهب الريح»[١] وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «أمّا الفأرة وأشباهها فينزح منها سبع دلاء إلّا أن يتغيّر الماء فينزح حتّى يطيب»[٢]، والظاهر عدم الإشكال في دلالتها على القول الثاني.

وأمّا الإشكال بأنّ كلمة «حتّى» في هذه الروايات ليست غاية للنزح في الجملة بل هي غاية لنزح الجميع فالمعنى أنّه ينزح الجميع حتّى تطيب. ففيه أنّه خلاف الظاهر من تلك الكلمة، فإنّها ظاهرة في أنّ ما بعدها غاية لما قبلها، فبعد تحقّق ذهاب الريح وحصول الطيب لا نزح قضاءً لحقّ الغاية. هذا مع أنّ قوله عليه السلام: «خذ منه حتّى يذهب الريح» في رواية زيد نصٌّ في نزح البعض لا الكلّ.

ولذا ذهب شيخ الطائفة[٣] بعد الفتوى بنزح الجميع في بعض الموارد إلى كفاية النزح بقدر ما يتحقّق الطيب به، فكأنّه أراد العمل بكلا الاحتمالين. وعلى أيّ تقدير، اتّفقوا في عدم الاحتياج إلى إلقاء ماء خارجي عليه في التطهير.

ثمّ إنّه بناءً على القول الثاني لو كان للنجاسة الواقعة في البئر حدٌّ معيّن من النزح كنزح الجميع فإذا كان متغيّراً بذلك فهل يجب نزح الجميع وإن زال التغيّر قبل ذلك للإطلاق؟ أو أنّ الواجب هو النزح بمقدار يزول التغيّر به؟ وجهان ونزح الأربعين ونحوه. ويحتمل وجوب أكثر الأمرين من زوال التغيّر وذلك الحدّ المعيّن. والمرجع في ذلك هو ما يستفاد من الأخبار:

فمنها: رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يُغسل الثوب ولا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلّا أن ينتن فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر»[٤] وهي ليست ظاهرة في نزح الجميع، بل تدلّ على وجوبه حينئذٍ في الجملة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨٤/١ باب ١٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤٦٣.

(٢) المصدر السابق: ١٨٥/١ باب ١٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤٦٧.

(٣) راجع النهاية: ٣٢/١، والمبسوط: ١١/١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٧٣/١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣١.

ومنها: رواية أبي خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر، قال: «إذا ماتت ولم تنتن فأربعين دلواً، وإذا انتفخت فيه أو نتنت نزح الماء كلّه»[١] وهي لا تدلّ على نتن الماء بذلك. وقال الشيخ قدس سره في التهذيب: لم يعمل بها أحدٌ من الأصحاب، فإنّ الروايات الأُخر دالّة على وجوب السبع في الفأرة.

ومنها: خبر منهال قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : العقرب تخرج من البئر ميتة، قال: «استق منها عشرة دلاء». قال: قلت: فغيّرها من الجيف، قال: «الجيف كلّها سواء إلّا جيفة قد أُجيفت، فإن كان جيفة قد أُجيفت فاستق منها مائة دلو، فإن غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلّها»[٢]. وهي أيضاً ليست معمولاً بها، فليس في المقام ما يصلح الاحتجاج بها إلّا رواية معاوية،[٣] وقد عرفت عدم ظهورها في نزح الجميع، وعلى فرض ظهورها في ذلك، فمقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على أنّ غاية النزح هو زوال التغيّر هو حملها على خلاف ظاهرها. وقد عرفت أنّ النزح إنّما يوجب التطهير من جهة استلزامه نبع الماء الجديد من المادّة، فلو نزح بمقدار زال تغيّره فلا موجب للنزح بعد ذلك.

وأمّا الكلام في العيون الراكدة في وجه الأرض الجارية على وجهها قليلاً فحكمها حكم الآبار، لاشتراكها في التعليل المذكور في خبر ابن بزيع ـ أعني قوله: «فإنّ له مادّة»[٤] ـ بل الاعتصام فيها أظهر خصوصاً مع الجريان على وجه الأرض قليلاً، لمكان الجريان والتدافع وإن كان البئر أيضاً كذلك سواء كان النبع من التحت أو من جوانبها، ولذا يطهر بنفسه لو زال التغيّر فإنّه ليس لأجل اتّصاله بالمادّة. هذا تمام الكلام في ذلك والحمد لله .

---

(١) وسائل الشيعه: ١ / ١٨٨ باب ١٩ من أبواب الماء المطلق ح ٤٧٩.

(٢) المصدر السابق: ١/١٩٦ باب ٢٢ من أبواب الماء المطلق ح ٥٠٨.

(٣) المصدر السابق: ١/١٧٣ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٣١.

(٤) المصدر السابق: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧ و٤٢٨.

فصل في أحكام ماء المطر:

والروايات فيه متظافرة.

منها: ما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البيت يبال على ظهره ويُغتسل من الجنابة ثمّ يصيب المطر يؤخذ من مائه فيتوضّأ به للصلاة؟ فقال: «إذا جرى فلا بأس به»[١]. والمراد أنّ هذا السطح من شأنه كذلك لا أنّه كذلك بالفعل والبول موجود فيه بالفعل.

وفي قوله: «إذا جرى» احتمالان:

(أحدهما) أن يكون قيداً لتحقّق الموضوع وبياناً له.

(الثاني) أن يكون ذلك شرطاً للحكم بعدم البأس.

فعلى الأوّل فالمراد منه هو الجريان على السطح فقط. وعلى الثاني فيحتمل ذلك أيضاً، كما يحتمل أن يكون المراد مطلق الجريان ولو في بعض الأراضي الأُخر. والظاهر أنّه بيانٌ لتحقّق الموضوع فيكون المراد الجريان على خصوص السطح.

ومنها: ما رواه عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر قال: وسألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكِف[٢] فيصيب الثياب أيصلّي فيها قبل أن تُغسل؟ قال: «إذا جرى من ماء المطر فلا بأس»[٣]. واحتمال أن يكون الشرط فيها لبيان تحقّق الموضوع بعيدٌ مرجوح، بخلاف الخبر الأوّل فإنّ الموضوع فيه لا يتحقّق إلّا بالجريان، فالظاهر أنّه في هذه الرواية مسوقٌ لبيان تحقّق الموضوع.

ومنها: خبره الآخر: وسألته عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صُبّ فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلّى فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلّي فيه ولا بأس به»[٤]. وهذا الخبر محمول على كون الخمر في جانب من ماء المطر

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٤٥ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٥٩.

(٢) كف: چكيدن. (منه رحمه الله).

(٣) وسائل الشيعة: ١/١٤٥ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٠.

(٤) المصدر السابق: ١/١٤٥ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ذيل ح ٣٥٩.

ويصيب من جانبه الآخر ثيابه، لا أنّ الخمر يصيب ثيابه. ومنشأ السؤال حينئذٍ احتمال صيرورة ماء المطر نجساً كلّه بملاقاة الخمر بعض أطرافه. وهذا الخبر وإن لم يذكر فيه قيد الجريان لكن مع ذلك لا يصحّ الأخذ بإطلاقه حتّى في صورة عدم الجريان، وذلك لكون الحكم المذكور فيه مضروباً في صورة الجريان.

ومنها: خبره الآخر في كتابه عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب أيصلّى فيه قبل أن يُغسل؟ قال: «إذا جرى به المطر فلا بأس»[1].

والظاهر أنّ المراد هو الجريان على وجه الأرض لا الجريان من السماء خلافاً لصاحب الرياض قدس سره[2]، حيث استظهر الثاني قال: وإلّا فلا يكون لقيد حال التقاطر من السماء كما ذكره الفقهاء دليل.

وفيه: أنّ الدليل على هذا القيد هو تبادر ذلك من الروايات الدالّة على عاصميّة المطر من بين المياه، فإنّ الظاهر منها هو أنّ المراد هو المطر المتقاطر فعلاً، وإلّا فبعد الانقطاع يكون حاله حال سائر الماء كمياه الغدران. وأمّا اعتبار الجريان على وجه الأرض وإن كانت صلبة فإنّما هو لأجل أنّ الأحكام المذكورة في تلك الأخبار من التوضّؤ ونحوه متوقّف عليه.

ومنها: خبر هشام بن سالم أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السطح يبال عليه فيصيبه السماء فيَكِفُ فيصيب الثوب؟ فقال: «لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه»[3].

ومنها: خبر هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر، فاختلطا فأصاب ثوب رجل «لم يضرّه ذلك»[4]. والمراد أنّه لا يوجب نجاسة الثوب، فيدلّ على عدم انفعال ماء المطر بملاقاة البول وعاصميّته.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤٨/١ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٦.

(٢) رياض المسائل: ٢١/١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤٤/١ ـ ١٤٥ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٥٨.

(٤) المصدر السابق: ١٤٥/١ ـ ١٤٦ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦١.

ومنها: خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكنيف يكون خارجاً فتمطر السماء فتقطر عليَّ القطرة؟ قال: «ليس به بأس»[١]، والظاهر أنّ المراد كونه خارج الدار، ويحتمل أن يراد كونه على السطح.

ومنها: خبر الكاهلي عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: قلت يسيل عليَّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر وأرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات عليَّ وينتضح عليَّ منه والبيت يتوضأ على سطحه فيَكِفْ على ثيابنا، قال: «ما بذا بأس لا تغسله، كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر»[٢].

وهذا الخبر وإن كان مرسلاً إلّا أنّ الأصحاب عملوا بمفرداته، والعجب من المقدّس الأردبيلي قدس سره حيث ذكر أنّ الدليل على مطهّريّة ماء المطر هو خبر واحد ضعيف، وهو مرسل عبدالله بن يحيى الكاهلي إلّا أن ينجبر بالشهرة[٣]، وذلك لما عرفت من الأخبار المتظافرة الدالّة على عدم انفعال ماء المطر بملاقاة النجاسة ومطهّريّته للمتنجّس أيضاً كالسطح المتنجّس بالبول والمني، لما في هذه الأخبار من طهارة القطرات الّتي يَكِفْ من السطح فإنّه يلزمها طهارة السطح بذلك.

نعم، قد عرفت أنّه قيّد ذلك بالجريان على وجه الأرض أو السطح أو فرض الموضوع ذلك، وقد عرفت أنّ المتبادر منها كون ذلك حال التقاطر من السماء.

قال الشيخ قدس سره في النهاية ـ في باب تطهير الثياب من النجاسات ـ: وإذا أصاب ثوب الإنسان ماء المطر وقد خالطه شيء من النجاسات فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يغلب النجاسة على الماء، فإذا غلبت وجب إزالته على كلّ حال[٤].

وقال ـ في باب مياه المبسوط بعد ذكر حكم الجاري وعدم تنجّسه إلّا بالتغيّر وبيان ماء الحمّام ـ: ومياه الموازيب الجارية من المطر حكمها حكم الماء الجاري سواء[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤٧/١ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٥.

(٢) المصدر السابق: ١٤٦/١ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٢. والكاهلي هو عبدالله بن يحيى. (منه قدس سره).

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٥٦/١.

(٤) النهاية: ١٦٧/١ـ١٦٨.

(٥) المبسوط: ٦/١ و٣٩.

وقال ـ في باب تطهير الثياب والأبدان من النجاسات ـ: وطين الطريق لا بأس به ما لم يعلم فيه نجاسة، وإذا مضى عليه ثلاثة أيّام أُزيل استحباباً، وإذا أصاب الثوب ماء المطر وقد خالطه شيء من النجاسة فإن كان جارياً من الميزاب فلا ينجس الثوب ولا البدن ما لم يتغيّر أحد أوصاف الماء، لأنّ حكمه حكم الجاري[١].

وقال في المهذّب[٢]: وماء المطر إذا كان نازلاً من السماء فحكمه حكم الجاري يجوز استعماله على كلّ حال... إلخ. وكذلك في الوسيلة[٣] والسرائر[٤] والتهذيب[٥].

ثمّ إنّه هل يعتبر في ماء المطر أن يكون في الكثرة بحيث يغلب على النجاسة وتستهلك به؟ أو لا يعتبر ذلك بل هو عاصم ولو مع بقاء عين النجاسة في الأرض؟

الظاهر هو الأوّل، فالأخبار المذكورة محمولة على صورة زوال عين النجاسة أو استهلاكها.

ثمّ إنّ في رواية محمّد بن إسماعيل عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن عليه السلام «في طين المطر لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيّام إلّا أن يعلم أنّه قد نجسه بعد المطر...»[٦] الحديث وظاهرها وجوب الاجتناب عنه بعد ثلاثة أيّام. وحملها الشيخ قدس سره على استحباب الاجتناب بعدها. فهذه الرواية أيضاً ما يدلّ على مطهّرية ماء المطر.

فصل في كيفيّة التطهير

قد عرفت أنّ الماء المتغيّر بالنجس نجسٌ مطلقاً سواء كانت له مادّة أرضيّة أو سماويّة أم لا، كرّاً كان أم لا. وأنّه لا يطهر مادام التغيّر باقياً، ومع زوال التغيّر بنفسه فهو قابل للتطهير خلافاً للشافعي حيث ذهب إلى طهارته بزواله بنفسه، لكن اتّفق

(١) المبسوط: ٦/١ و٣٩.
(٢) المهذّب البارع: ٢٦/١.
(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٧٣.
(٤) السرائر: ١٨٤/١.
(٥) تهذيب الأحكام: ٤١١/١ ذيل ح ١٢٩٦.
(٦) وسائل الشيعة: ١٤٧/١ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٣.

أصحابنا على عدم حصول الطهارة بزوال التغيّر بنفسه واحتياجه إلى التطهير، والظاهر أنّ المنشأ هو الاستصحاب.

وعرفت أيضاً أنّ الأقلّ من الكرّ من المياه ينفعل بمجرّد ملاقاة النجاسة، لكن تسالموا على قبولها للتطهير وأنّها ليست مثل الأعيان النجسة في عدم القبول إلّا بالاستهلاك أو الاستحالة، وتسالموا أيضاً على أنّه لا يطهّرها إلّا الماء، وتسالموا أيضاً على أنّه لا يطهّره إلّا ما هو عاصم بنفسه كالجاري وماء المطر والكرّ من المَحقون.

وأنّه لابدّ أن لا يكون ما هو المناط في النجاسة باقياً بعد حصول المطهّر وإلّا لا تحصل الطهارة، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وتدلّ على ذلك طوائف من الأخبار:

منها: الأخبار الواردة في باب نزح البئر، وتدلّ على أنّ النزح مطهّر لماء البئر، لكنّ المتبادر منها أنّه لأجل تجدّد نبع الماء من المادّة بالنزح، كما صرّح بذلك في رواية عبدالرحمٰن بن محمّد بن بزيع «ماء البئر واسع...»[1] الخبر.

ومنها: ما ورد في ماء الحمّام وأنّه بمنزلة الجاري إذا كان له مادّة مثل رواية ابن أبي يعفور «ماء الحمّام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً»[2]، ويظهر منها مفروغيّة كون ماء النهر يطهّر بعضه بعضاً بين المسلمين وعدم احتياجه إلى مطهّر آخر.

ومنها: أخبار ماء المطر لقوله: «كلّ شي يراه ماء المطر فقد طهر»[3]، وقوله عليه السلام في مرسلة ابن أبي عقيل: «وهذا لا يصيب شيئاً إلّا طهّره»[4]، فإنّ مقتضاه طهارة الماء المتنجّس بملاقاة ماء المطر له.

لكنّ الإشكال في أنّه يتراءى من عبائر المتأخّرين عن المحقّق رحمه الله شروط أُخر في الطهارة:

الأوّل: أن يكون المطهّر عالياً حيث قالوا: إنّه يطهر بإلقاء كرّ عليه، والإلقاء

(١) وسائل الشيعة: ١/١٧٢ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٤٢٧ و٤٢٨.
(٢) المصدر السابق: ١/١٥٠ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٣.
(٣) المصدر السابق: ١/١٤٦ باب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣٦٢.
(٤) مختلف الشيعة: ١/١٧٨، عنه مستدرك الوسائل: ١/١٩٨ ب٩ من أبواب الماء المطلق ح٨.

يلزمه أن يكون المطهّر عالياً، ومقتضاه عدم حصول الطهارة بمجرّد الاتّصال إذا كان الكرّ موافقاً له في السطح أو باتّصال الكرّ من تحت.

الثاني: أن يكون الإلقاء دفعةً واحدة، ويمكن إشعار ذلك بشرط آخر[1] وهو الامتزاج، كما هو شأن الماءين إذا أُلقي أحدهما على الآخر. ويظهر من كلمات بعض متأخّري المتأخّرين دعوى الإجماع على أنّه لا يمكن أن يكون ماءٌ واحد بعضه طاهر وبعضه نجس، وحينئذٍ يلزم طهارة النجس بمجرّد الاتّصال بالكرّ الطاهر.

أقول: هذا العنوان لم يقم عليه الإجماع الاصطلاحي، لعدم تعرّضه في كلمات الأصحاب كي يستكشف النصّ من فتاويهم.

وأمّا القيود المذكورة فلا دليل على اعتبار كون المطهّر عالياً، بل الدليل على خلافه، وهو الأخبار الدالّة على طهارة ماء البئر بالنزح، المتبادر منها أنّ ذلك لأجل تجدّد نبعان الماء من تحت كما هو الغالب.

وأمّا اعتبار الدفعة فذكر بعضهم أنّها لأجل أنّه لو كان المطهّر كرّاً لا أزيد فاعتبار الدفعة في الإلقاء إنّما هو لأجل أنّه مع عدمها ينقص المطهّر عن الكرّ بجريان أوّل جزءٍ منه إلى النجس فلا يطهر بذلك.

وفيه: أنّه على هذا لابدّ من كفاية مجرّد الاتّصال ولو تدريجاً إذا كان المطهّر أكثر من كرّ بحيث لا يلزم هذا المحذور.

وأمّا الامتزاج فهو أيضاً ممّا لا دليل عليه، بل يدلّ على عدم اعتباره أنّ المعتصم إذا اتّصل بالجزء الأوّل من النجس يطهّر هذا الجزء بذلك وهو يطهّر الجزء الآخر وهكذا إلى تمام الأجزاء، وهذا من غير الاحتياج إلى مضيّ زمان يتحقّق فيه ذلك فبمجرّد الاتّصال بالمعتصم يطهّر جميع أجزاء النجس مع أنّه إن أُريد به امتزاج جميع أجزاء الماء النجس بالطاهر الكرّ بحيث لايبقى جزء من النجس إلّا امتزج بالطاهر فهو ممّا لا يحصل به العلم أصلاً لأحد.

---

(١) مختلف الشيعة: ١/١٧٩ ـ ١٨٠.

نعم، القدر المتيقّن هو تحقّق الامور المذكورة في التطهير، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مقتضى الاستصحاب هو بقاء نجاسته ما لم يحصل الامتزاج لعدم حصول العلم بالطهارة بدونه، فتأمّل.

وقال الفقيه الهمداني قدس سره في المصباح[1]: إنّهم ذكروا في توجيه سراية النجاسة إلى سائر الأجزاء وجوهاً لا تخلو عن النظر:

(منها): كون الحكم تعبّديّاً محضاً قد ثبت بالإجماع والأخبار الآمرة بإراقة مجموع الماء.

وردّه بأنّ العرف أعدل شاهد على عدم كون الحكم من هذه الجهة تعبّديّاً بأنّهم يحكمون بنجاسة مجموع الماء الملاقي للعذرة من دون الالتفات إلى قاعدة تعبّدية.

(ومنها): أنّ الوجه في نجاسة ما عدا الجزء الملاقي سراية هذا الجزء في سائر الأجزاء فينفعل الجميع لأجل السراية، فكلّ جزءٍ في حدّ ذاته يعرضه الانفعال لأجل ملاقاته للنجس أو المتنجّس.

وأورد عليه بأنّ لازمه حصول النجاسة تدريجاً، وهو خلاف الإجماع.

(ومنها): أنّ الوجه فيها هو السراية من حيث الحكم، بيانه: أنّ الجزء الملاقي ينفعل بملاقاة النجس والجزء المتّصل بهذا الجزء ينفعل بملاقاته للمتنجّس وهكذا. فنجاسة كلّ جزءٍ مسبّبة عن نجاسة الجزء السابق عليه باتّصاله به، ولكن حيث إنّ الاتّصال بين الجزءين كان حاصلاً قبل الملاقاة لا يتوقّف تنجّس الجزء الأخير على تخلّل زمان كما في الوجه السابق، وإنّما التأخّر في حكم الأجزاء على هذا الوجه ذاتيّ لازمانيّ ولا محذور فيه.

وردّه أيضاً بأنّه متوقّف على ثبوت الجزء الّذي لا يتجزّى، وهو خلاف ماحقّقه المحقّقون.

ثمّ ذكر وجهاً آخر اختاره، وهو أنّ الجسم لو كان جامداً كان كلّ جزءٍ منه

(١) مصباح الفقيه: ١/٩٢ ـ ٩٣.

موضوعاً مستقلّاً عرفاً للطهارة والنجاسة وإن كان مانعاً، فالمجموع موضوعٌ واحد لهما، فملاقاة جزءٍ منه للنجاسة يعدّ ملاقاة جميعها له عرفاً.

أقول: ومقتضى هذا الوجه الّذي اختاره هو طهارة الماء النجس بمجرّد الاتّصال بالمعتصم من دون الاحتياج إلى الامتزاج، فإنّ مجموع أجزاء المانع لو كان موضوعاً واحداً كان كذلك في باب الطهارة والنجاسة معاً، والتفصيل بينهما غير وجيه، ومقتضاه حصول طهارة الماء بمجرّد الاتّصال بالكرّ بدون الاحتياج إلى الامتزاج، وهو خلاف ما اختاره.

وأمّا ما أورد على الوجه الثاني والثالث فهو حقٌّ صحيح، والعمدة هو الوجه الأوّل الّذي نقله ﷺ من التمسّك بالإجماع وكون ذلك تعبّديّاً.

وأمّا ما أورده عليه ففيه: أنّ العرف لادخل للفهم في المقام مع قطع النظر عن الأخبار، والمتّبع في المقام هو الأخبار، ومقتضى القاعدة هو ما ذكرناه من حصول الطهارة لجميع أجزاء الماء النجس بمجرّد ملاقاة الماء المعتصم له من دون الاحتياج إلى الامتزاج.

نعم، كما ذكره المحقّق ﷺ أنّه في صورة عدم الامتزاج يكون كلّ واحدٍ من المعتصم والنجس متغايراً، فأمكن أن يكون لكلّ واحدٍ منهما حكم نفسه، فلهذا يكون اعتبار الامتزاج موافقاً للاحتياط، وإلّا فمقتضى القواعد هو ما ذكرناه.

فصل

اختلفوا في طهارة الماء المستعمل في رفع الأخباث[1] ونجاسته على أقوال، عدّها في الجواهر بالغاً إلى عشرة.

وليس كذلك، لأنّ المرجع في كثير منها إلى واحد. وأطال الكلام في معنى الغسالة وأنّه ما يكون ظرفه الهواء أو غير ذلك، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الغسالة

(١) المعبّر عنه بالغسالة. (منه ﷺ).

عبارة عن المنفصل عن المحلّ النجس من الماء القليل الّذي صبّ فيه بقصد التطهير، ولا وجه للتفصيل في ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ من ضروريّات الإسلام تحقّق تطهير المتنجّسات بالماء القليل وعدم اعتبار الاعتصام من الكرّيّة والجاري له، لقلّة وجوده في الأزمنة السابقة، بل هو كذلك في أذهان العقلاء والعرف أيضاً مع قطع النظر عن الادلّة الشرعيّة، ولهذا كان حذيفة يغسل النخامة بريقه فقال: إنّما يغسل الثوب بالبول والدم والميتة...[1] إلخ. والإشكال في المقام إنّما هو في أنّه كيف يمكن الجمع بين القول بطهارة الغسالة وبين القول بانفعال الماء القليل بمجرّد ملاقاته للنجاسة كما اتّفق عليه الأصحاب سوى ابن أبي عقيل فإنّها أيضاً ماء قليل لاقى نجاسة.

وكيف كان، فالمشهور بين المتأخّرين هو القول بنجاستها، وأنكر في الجواهر نسبة القول بالنجاسة إلى القدماء، بل نسب إليهم القول بالطهارة، قال فيه ما حاصله: إنّه اختلفت كلمات أصحابنا رضي الله عنهم فيها على أقوال:

(منها) الحكم بالنجاسة مطلقاً، إناءً كان المتنجّس أو غيره، سواء كان في الغسلة الأُولى أو غيرها.

(الثاني) الطهارة مطلقاً، وفي اللوامع أنّ عليه المرتضى وجُلّ الطبقة الأُولى.

وفي مفتاح الكرامة عن كشف الالتباس: أنّ عليه فتوى شيوخ المذهب كالسيّد والشيخ وابن إدريس وابن حمزة وابن أبي عقيل[2]. قال السيّد المرتضى في الناصريّات: قال الناصر: لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورودها عليه. قال السيّد: وهذه المسألة لا أعرف فيها أيضاً لأصحابنا نصّاً ولا قولاً صريحاً، والشافعي

---

(١) راجع كنز الفوائد: ٢٨٤ وفيه «عن عمّار... فقال رسول الله ﷺ لي: «يا عمّار هل نخامتك ودموع عينيك وما في إداوتك إلّا سواء؟. إنما يغسل الثوب من البول أو الغائط أو المنيّ». عنه بحار الأنوار: ١٠٥/٨٠ ومستدرك الوسائل: ٥٦٣/٢ ح ٢٧٣٢. وراجع سنن الدار قطني: ٩٧/١ باب ٤٩ نجاسة البول و... ح ٤٥٢.

(٢) مفتاح الكرامة: ٣١٣/١.

يفرّق بين ورود الماء وورودها عليه فيعتبر القلّتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة، وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة، ويقوى في نفسي عاجلاً إلى أن يقع التأمّل لذلك صحّة ما ذهب إليه الشافعي، والوجه فيه أنّا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لأدّى ذلك إلى أنّ الثوب لا يطهر من النجاسة إلّا بإيراد كرّ من الماء عليه، وذلك يشقّ، تدلّ عليه أنّ الماء إذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلّة ولا الكثرة كما يعتبر فيما ترد النجاسة عليه[١].

قال محمّد بن إدريس ﷺ: وما قوى في نفس السيّد صحيح مستمرّ على أصل المذهب وفتاوى الأصحاب[٢].

(الثالث) التفصيل بأنّ ماء الغسالة كالمحلّ بعدها، نقله في مفتاح الكرامة عن أُستاذه الشريف[٣] بمعنى أنّ ما يجزئ فيه غسلة واحدة فغسالته طاهرة، وما يعتبر فيه التعدّد من النجاسات فماء الغسل الّذي قبل الغسلة الأخيرة نجس، وفيها طاهر.

(الرابع) ما يظهر من المنقول عن الشيخ في الخلاف، حيث حكم بطهارة غسالة إناء الولوغ من غير فرق بين الأُولى وغيرها، وحكم بنجاسة ماء الغسالة الأُولى في الثوب دون الثانية.

ثمّ ذكر أقوالاً أُخر لا يهمّنا نقلها، فراجع[٤].

أقول: ما نقله عن اللوامع فلا أظنّ صحّته. وأمّا ابن أبي عقيل فهو خارج عن موضوع هذا البحث، فإنّه قائل بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، فليس قوله في المقام داخلاً في القائلين بها.

وأمّا الشيخ ﷺ فقد صرّح في النهاية[٥] بالنجاسة، قال في أوائل الطهارة: فلا بأس باستعمال المياه وإن كانت قد استعملت مرّة أُخرى في الطهارة إلّا أن

---

(١) الناصريّات: ٧٢ المسألة الثالثة.
(٢) السرائر: ١٨١/١.
(٣) مفتاح الكرامة: ٣٧٢/١.
(٤) جواهر الكلام: ٣٣٧/١ ـ ٣٣٩.
(٥) النهاية: ١٩/١.

يكون استعمالها في الغسل من الجنابة أو الحيض أو ما يجري مجراهما أو في إزالة النجاسة .

وقال في الخلاف[١]: إذا أصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء فانفصل الماء عن المحلّ وأصاب الثوب أو البدن فإنّه إن كانت من الغسلة الأُولى فإنّه نجس ويجب غسل الموضع الّذي أصابه، وإن كانت من الغسلة الثانية لا يجب غسله إلّا أن يكون متغيّراً فيعلم بذلك أنّه نجس. وقال أبوحنيفة والأنماطى من أصحاب الشافعي: إنّه نجس ولم يفصّلا. وللشافعي فيه أنّه ثلاثة أقسام، أحدها: أن يكون الماء متغيّراً فيحكم بنجاسته. والثاني: أن لا يكون متغيّراً غير أنّه لا يكون قد طهّر المحلّ فإنّه مثل الأوّل. والثالث: أن لا يكون متغيّراً وقد طهّر المحلّ فيحكم بطهارة الماء والمحلّ... إلخ.

ويتراءى في المبسوط[٢] الاختلاف بين كلماته، قال في موضع: والماء المستعمل في الوضوء والأغسال المسنونة يجوز استعماله في رفع الأحداث، وما استعمل في غسل الجنابة والحيض لا يجوز استعماله في رفع الحدث، وإن كان طاهراً إن كانت أبدانهما خالية عن النجاسة، إن كان عليها شيء من النجاسة فإنّه ينجس الماء فلا يجوز استعماله بحال إذا كان أقلّ من الكرّ.

وقال في موضع آخر: في الماء الّذي ولغ فيه الكلب والخنزير إذا أصاب الثوب أو البدن يجب غسله لأنّه نجس، وإن أصابه من الماء الّذي يغسل به الإناء لا يجب غسله سواء كان من الغسلة الأُولى أو الثانية، وإن قلنا يغسل من الغسلة الأُولى كان أحوط[٣].

ولم ينقل في المختلف عن أحد من القدماء من أصحابنا في ذلك شيئاً مع أنّ عادته ذلك. قال في باب المستعمل في غسل الأخباث بعد أن قوّى النجاسة سواء

(١) الخلاف: ١٧٩/١ مسألة ١٣٥.
(٢) المبسوط: ١١/١.
(٣) المبسوط: ١٥/١.

كان من الغسلة الأُولى أو الثانية والثالثة. قال: وبه قال الشيخ في المبسوط، قال فيه: ومن الناس من قال لا ينجس إذا لم يتغيّر، وهو قويّ والأوّل أحوط[١].

وهذا كلام فيه تهافت، نعم في الاحتياط موافق، انتهى. وهل مراده ﷺ طهارة مطلق الغسالة؟ أو أنّه في خصوص الولوغ؟ لكن يظهر من تعليله في الخلاف الاختصاص بالولوغ. قال فيه: مسألة ١٣٦ إذا ولغ الكلب في الإناء نجس الماء الّذي فيه، فإن وقع ذلك الماء على بدن الإنسان أو ثوبه وجب عليه غسله ولا يراعى فيه العدد. وقال الشافعي: كلّ موضع يصيبه ذلك الماء وجب غسله سبع مرّات مثل الإناء. دليلنا: أنّ وجوب غسله معلوم بالاتّفاق لنجاسة الماء واعتبار العدد يحتاج إلى دليل، وحمله على الولوغ قياس ولا نقول به[٢].

وأمّا ما ذكره في المبسوط من نجاسة الغسلة الأُولى دون الثانية فالظاهر أنّه لأجل أنّها الغسلة المزيلة للنجاسة بحسب الغالب، فلو بقيت النجاسة بعد الأُولى فلا أظنّ أن يقول بطهارتها.

وأمّا ما نقله عن كشف الالتباس فلا نسلّمه أيضاً. وأمّا نسبة ذلك إلى السيّد ﷺ ففيه: أنّ المستفاد منه في جمل العلم والعمل هو نجاستها. وأمّا ما مرّ منه ﷺ في الناصريّات فقد عرفت أنّه لم يقل به جزماً وأنّه استظهر ذلك في بدو النظر إلى أن يتأمّل في ذلك، بل لا أظنّ القول بالطهارة من الطبقة الأُولى (١٠ ـ ١٢). وأمّا الأقوال المفصّلة فكلّها مخدوشة. ونقل ما نسبه إلى أُستاذ صاحب مفتاح الكرامة العلّامة الطباطبائي بحر العلوم يرجع إلى ما نذكره.

والتحقيق في المقام يحتاج إلى ملاحظة كيفيّة تنجّس المتنجّسات وتطهيرها، فنقول: فيها احتمالان:

أحدهما: أن يكون التنجّس عبارة عن كون الجسم حامل النجاسة وعروضها وقيامها على المحلّ، فيكون اتّصاف الجسم بها باعتبار كونها وصفاً لمحموله فيكون من قبيل الوصف بحال المتعلّق.

---

(١) مختلف الشيعة: ٢٣٧/١ وليس فيه «والثالثة».

(٢) الخلاف: ١٨١/١.

الثاني: أن يكون عبارة عن عروض، عرض على الجسم مماثل للعرض القائم بالأعيان النجسة بالذات.

فعلى (الأوّل) فاجتناب العقلاء عن ذلك الجسم إنّما هو باعتبار كونه حاملاً للنجاسة، وتطهيره عبارة عن إزالة تلك العين القذرة عن ذلك الجسم، ولا تزول بإجراء الماء عليه، فما دام كونه محمولاً لها يكون باقياً على النجاسة، ومع إزالته بالماء أو مع الدلك والعصر يصير طاهراً.

ويتفرّع عليه أنّ الماء الّذي يصبّ عليه مع بقاء العين يكون نجساً سواء انفصل منه أو بقي عليه، كما هو المرتكز في أذهان العقلاء سواء في ذلك الغسلة الأُولى وغيرها، فإنّه مع بقاء عين النجاسة في المحلّ يصير الماء القليل نجساً بملاقاتها، وبعد زوالها بإراقة الماء يكون الماء المنصبّ عليه طاهراً سواء فيه بين الغسلة الأُولى وغيرها. فيمكن حينئذٍ أن تكون الغسالة في غسلة واحدة في ابتدائها نجسةً مادام عين النجاسة باقية، وفي انتهائها طاهرة بعد زوال عين النجاسة. ويمكن أن يكون مراد بحر العلوم قدس سره من التفصيل المتقدّم أيضاً ذلك.

وعلى (الثاني) فملاقاة الجسم للنجاسة يكون علّة محدثة للنجاسة لا مبقية فيمكن بقاء نجاسة المحلّ بعد زوال العين أيضاً، وحينئذٍ فيتعيّن القول بالنجاسة مادام عين النجاسة فيه باقية، وبعد الزوال يمكن القول بطهارة غسالته كما يمكن أن يقال بنجاستها أيضاً.

والمستفاد من الأخبار الكثيرة في الأبواب المختلفة هو الاحتمال الأوّل حيث أُسند الغسل أو عُلّق بنفس الأعيان القذرة في مقام الأمر بتطهير المتنجّسات.

منها: خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس برَوث الحمير واغسل أبوالها»[1]، حيث إنّه عليه السلام لم يقل واغسل الثوب أو البدن، بل علّقه بنفس الأبوال، وظاهره إرادة إزالتها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣/٤٠٦ ـ ٤٠٧ باب ٩ من أبواب النجاسات ح ٣٩٩٤.

وفي خبره الآخر عنه عليه السلام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أبوال الخيل والبغال، فقال: «اغسل ما أصابك منه»[١].

وفي خبر أبي مريم «فاغسل ما أصاب ثوبك»[٢].

وفي خبر عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: [سألت أبا عبدالله عليه السلام رجل يمسّه بعض أبوال عن البهائم أيغسله أم لا؟ قال: «يغسل بول الحمار والفرس والبغل»[٣].

وفي خبر هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تأكل اللحوم الجلّالة وإن أصابك شيء من عرَقها فاغسله»[٤] فإنّ الضمير راجع إلى العرَق.

ومنها: خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه منيّ فليغسل الّذي أصابه، فإن ظنّ أنّه أصابه منيّ ولم يستيقن ولم يرَ مكانه فلينضحه بالماء، وإن...» إلخ[٥].

وفي خبر آخر «وإن كان دم غيرك قليلاً أو كثيراً فاغسله»[٦].

وفي خبر سماعة قال: سألته عن الرجل به الجرح والقرح فلا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه [قال: «يصلّي ولا يغسل ثوبه كلّ يوم إلّا مرّة، فإنّه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كلّ ساعة»][٧].

وفي خبر إبراهيم بن أبي محمود قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «يستنجي ويغسل ما ظهر منه على الشرج»[٨].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٠٩/٣ باب ٩ من أبواب النجاسات ح ٤٠٠٤.
(٢) المصدر السابق: ٤٠٨/٣ ـ ٤٠٩ باب ٩ من أبواب النجاسات ح ٤٠٠١.
(٣) المصدر السابق: ٤٠٩/٣ باب ٩ من أبواب النجاسات ح ٤٠٠٢.
(٤) المصدر السابق: ٤٢٣/٣ باب ١٥ من أبواب النجاسات ح ٤٠٥٢.
(٥) المصدر السابق: ٤٢٤/٣ ـ ٤٢٥ باب ١٦ من أبواب النجاسات ح ٤٠٥٧.
(٦) المصدر السابق: ٤٣٢/٣ ـ ٤٣٣ باب ٢١ من أبواب النجاسات ح ٤٠٨٠.
(٧) المصدر السابق: ٤٣٣/٣ باب ٢٢ من أبواب النجاسات، ح ٤٠٨٢.
(٨) المصدر السابق: ٤٣٧/٣ باب ٢٤ من أبواب النجاسات، ح ٤٠٩٤. والشرج حلقة الدُبر. (منه ﷺ).

وفي خبر ابن المغيرة [عن أبي الحسن عليه السلام] قال، قلت له: إنّ للاستنجاء حدّ؟ قال: «لا حتّى ينقي ما ثمّة...» الخبر[١].

وفي خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يمشي في العذرة وهي يابسة فتصيب ثوبه ورجليه هل يصلح له أن يدخل المسجد فيصلّي ولا يغسل ما أصابه [قال: «إذا كان يابساً فلا بأس»][٢].

وعنه أيضاً قال: سألته عن الفراش فيصيبه الاحتلام ـ إلى أن قال: ـ «فإن نمت عليه وأنت رطب الجسد فاغسل ما أصابك من جسدك...» الخبر[٣].

وفي خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : في الرجل يطأ في العذرة أو البول أيعيد الوضوء؟ قال: «لا، ولكن يغسل ما أصابه»[٤].

وفي خبر سَورة بن كليب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة الحائض أتغسل ثيابها الّتي لبستها في طمثها؟ قال: «تغسل ما أصاب ثيابها من الدم...» الخبر[٥]

وفي خبر عليّ بن جعفر قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب أيصلّى فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها»[٦].

وفي خبر إبراهيم بن ميمون قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يقع ثوبه على جسد الميّت، قال: «إن كان غُسِّل الميّت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، وإن كان لم يُغَسّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه»[٧].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٩/٣، باب ٢٥ من أبواب النجاسات، ح ٤١٠٢. يعني به إزالة النجاسة. (منه رحمه الله).

(٢) المصدر السابق: ٤٤٢/٣ ـ ٤٤٣، باب ٢٦ من أبواب النجاسات، ح ٤١١٤.

(٣) المصدر السابق: ٤٤٣/٣ باب ٢٦ من أبواب النجاسات، ح ٤١١٥.

(٤) المصدر السابق: ٤٤٤/٣ باب ٢٦ من أبواب النجاسات، ح ٤١٢١.

(٥) المصدر السابق: ٤٤٩/٣ باب ٢٨ من أبواب النجاسات، ح ٤١٣٨.

(٦) المصدر السابق: ٤٦٠/٣ باب ٣٣ من أبواب النجاسات ح ٤١٧٦.

(٧) المصدر السابق: ٤٦١/٣ باب ٣٤ من أبواب النجاسات ح ٤١٧٨.

وفي خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميّت، فقال: «يغسل ما أصاب الثوب»[١].

وفي خبر عليّ بن جعفر: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصيب الماء من فيه يغسل به الشيء يكون في ثوبه؟ قال: «لا بأس»[٢].

وكذا خبر ٢ باب ٥٩[٣].

وفي خبر البزنطي «تدخل يدك في الإناء ثمّ اغسل ما أصابك منه»[٤].

وفي خبر حكم بن حكيم «ثمّ اغسل ما أصاب جسدك من الأذى ثمّ اغسل فرجك»[٥].

وفي خبر الحلبي: عن الرجل يصيبه الرعاف في الصلاة، قال: «إن قدر على ماء فليغسله عنه»[٦].

وفي خبر إسماعيل بن عبدالخالق «يغسل الرعاف»[٧].

وفي خبر عليّ بن جعفر عن رجل رعف ـ إلى أن قال: ـ «حتّى يتناول الماء فيغسل الدم»[٨]. وقوله: «فرماه رجل فشجّه فسال الدم فانصرف فغسله»[٩].

ومنها: ما رواه المحقّق في المعتبر والشهيد في الذكرى عن العيص عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء، فقال: «إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه»[١٠]

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٢/٣ باب ٣٤ من أبواب النجاسات ح ٤١٧٩.
(٢) المصدر السابق: ٥٠٠/٣ باب ٥٩ من أبواب النجاسات ح ٤٢٨٦.
(٣) يعني ح ٤٢٨٧.
(٤) وسائل الشيعة: ٢٣٠/٢ باب ٢٦ من أبواب الجنابه ح ٢٠١٨.
(٥) المصدر السابق: ٢٣٠/٢ ـ ٢٣١ باب ٢٦ من أبواب الجنابة ح ٢٠١٩.
(٦) المصدر السابق: ٢٣٩/٧ باب ٢ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢١٧.
(٧) المصدر السابق: ٢٤١/٧ باب ٢ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٢٣.
(٨) المصدر السابق: ٢٤٣/٧ باب ٢ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٢٩.
(٩) المصدر السابق: ٢٤٢/٧ باب ٢ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٢٦.
(١٠) المصدر السابق: ٢١٥/١ باب ٩ من أبواب الماء المضاف ح ٥٥٢.

وفي خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزيك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة»[١].

وفي خبر غياث بن إبراهيم عنهم «لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق»[٢].

والحاصل: أنّه يستفاد من تلك الأخبار أنّ التنجيس عبارة عن قيام عين النجاسة بالمحلّ لا بعروض عرض من عين النجاسة على المحلّ مماثل لعرض العين بالذات، ولا ينافيه نسبة الغسل إلى الثوب والبدن في بعض الأخبار، فإنّه إنّما هو لأجل تعارف ذلك في اصطلاح الناس.

وحينئذٍ فتطهير المتنجّسات عبارة عن إزالة الأعيان النجسة عن المحلّ القائمة به بصبّ الماء عليه عرفاً وشرعاً، وليس للتطهير في الشرع كيفيّة أُخرى سوى ما هو المتعارف عند العرف في تطهير المتنجّسات.

نعم لو اعتبر في الشرع فيها زائداً على ما هو عند العرف فهو وإلّا يرجع إلى العرف، وحينئذٍ فلو زال العين بصبّ الماء عليه مرّة كفى.

وما في بعض الأخبار من الأمر بالصبّ في البول مرّتين معلّلاً بأنّه ماء[٣] فالظاهر من التعليل أنّه للاستظهار، فلا يبعد كفاية المرّة أيضاً إذا صبّ عليه من الماء بمقدار يصبّ في مجموع المرّتين، نعم الأحوط هو التعدّد.

فتلخّص: أنّ مقتضى القواعد والنصوص والفتاوى هو نجاسة الغسالة المزيلة لعين النجاسة عن المحلّ المستصحبة لأجزاء النجاسة، لأنّها ماء قليل لاقى نجاسة، ولا دليل على تخصيص تلك القاعدة في المقام. وكذلك ما يتّصل بها وما تحتها من أجزاء الماء وطهارة الغير المزيلة أي الماء المنفصل عن المحلّ بعد زوال عين النجاسة الغير المستصحبة لأجزاء النجاسة وإن كان في الغسلة الأُولى. فيمكن أن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٥/١ باب ٩ من أبواب احكام الخلوة ح ٨٢٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٥/١ باب ٤ من أبواب الماء المضاف ح ٥٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٥/٣ ـ ٣٩٦ باب ١ من أبواب النجاسات ح ٣٩٦٢ وح ٣٩٦٥.

يكون غسالة الغسلة الأُولى في الابتداء نجسة وفي الانتهاء طاهرة؟ ولا أظنّ من الأصحاب أن يكون مرادهم غير ذلك، ولا أظنّ القائل بالطهارة الالتزام بطهارتها حتّى مع استصحابها للنجاسة مع أنّها ماء قليل لاقى نجاسة، فإنّه لا فرق بينهما إلّا أنّ هذه الملاقاة إنّما هي بقصد تطهير الثوب مثلاً، وهو لا يكون فارقاً ولا يكون متبادراً في أذهان العرف أيضاً، بل يلزم عليه من المفاسد ما لا يمكن الالتزام به مثل عدم تحقّق الطهارة مع عدم قصد التطهير والغفلة عنه.

هذا كلّه في النجاسة العينيّة كنجاسة الكافر والخمر ونحوهما، فلعلّ السرّ في حكم الشارع بها هو المبالغة في الاجتناب عنهما. ويمكن أن يكون السرّ في نجاسة الكلب هو وجود أجزاء صغار فيه يوجب بعض الأمراض على المباشر له. وعلى أيّ تقدير، فهي ممّا لا يدركها العرف ولكنّ الشارع كشف عنها.

فقد مرّ من الشيخ قدس سره[1] في الخلاف الحكم بنجاسة غسالة الولوغ، ويمكن أن يكون لأجل عدم الدليل في الشرع على الطهارة مع أنّه ماء قليل لاقى نجاسة.

وقال بعض المحقّقين: إنّها تابعة للنصّ، ففي بعض النصوص وجوب الغسل في ولوغ الكلب في الإناء ثلاث مرّات أوّلهنّ بالتراب، وفي المقنعة[2] أوسطهنّ بالتراب، وفي ولوغ الخنزير سبع مرّات[3].

وعلى أيّ تقدير، فمقتضى ما ذكرناه واستظهرناه في النجاسة العينيّة هو طهارة غسالة المتنجّس بالنجاسة الحكميّة، لعدم استصحابها النجاسة. والتفصيل بين الغسلة الأُولى وغيرها فيها ممّا لا وجه له، فإنّ المناط للطهارة في الثانية والثالثة ـ أعني عدم استصحابها النجاسة العينيّة ـ موجود في الأُولى أيضاً، فتدبّر جيّداً.

---

(١) تقدّم في ص ٦٢.

(٢) المقنعة: ٦٥، وفيه «ويغسل ثلاث مرّات، مرّتين منها بالماء ومرّة بالتراب تكون في أوسط الغسلات الثلاث» عنه تهذيب الأحكام: ٢٢٤/١ ح ٦٤١.

(٣) راجع مختلف الشيعة: ٤٩٩/١.

فـــرع

لو لاقى الماء المستعمل في الاستنجاء الثوب أو البدن ففيه روايات تدلّ على عدم وجوب الغسل.

(منها) ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أُذينة عن الأحول ـ يعنى محمّد بن النعمان ـ قال: قلت: أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الّذي استنجيت به، فقال: «لا بأس به»[١]. ورواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن نعمان أيضاً إلّا انّه زاد قوله: «وليس عليك شيء»[٢]. ورواه في العلل أيضاً بسنده عن الغير أو الأحول أيضاً مع تغيّر في متنه أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام في حديث: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الّذي استنجي به، فقال: «لا بأس، أوَتدري لم لا بأس به؟ قال: قلت: لا والله، فقال: «إنّ الماء أكثر من القذر»[٣]. ورواه الشيخ بسنده عن محمّد بن النعمان الأحول إلّا أنّه قال: قلت له أستنجي ثمّ يقع ثوبي فيه وأنا جُنب، فقال: «لا بأس به»[٤].

وهذه كلّها رواية واحدة إلّا أنّه قد وقع الاختلاف في النقل، فإنّ الأحول لقب محمّد بن النعمان من متكلّمي الأصحاب[٥] من أصحاب الصادق والباقر عليهما السلام. وحينئذٍ فيمكن أن يكون قوله: «وأنا جُنب» زائداً، ولا أقلّ من عدم الاطمئنان بصدوره من الإمام عليه السلام. والتعليل المذكور في نقل العلل مشعر بعدم اختصاص ذلك بماء الاستنجاء، بل وغسالة الأخباث أيضاً كذلك، ولهذا ذكر في الجواهر أنّ هذه الأخبار مؤيّدة لما ذهبنا إليه من طهارة ماء الغسالة.

(ومنها) رواية الكاهلي عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت أمرّ في

---

(١) وسائل الشيعة: ١/٢٢١ ـ ٢٢٢ باب ١٣ من أبواب الماء المضاف ح ٥٦٥.
(٢) المصدر السابق: ١ / ٢٢٢ باب ١٣ من أبواب الماء المضاف ذيل ح ٥٦٥.
(٣) المصدر السابق: ١/٢٢٢ باب ١٣ من أبواب الماء المضاف ح ٥٦٦.
(٤) المصدر السابق: ١/٢٢٢ ـ ٢٢٣ باب ١٣ من أبواب الماء المضاف ح ٥٦٨.
(٥) صغار طبقة ٤. (منه رحمه الله).

الطريق فيسيل على الميزاب في أوقات أعلم أنّ الناس يتوضأُون، قال: «ليس به بأس لا تسأل عنه»[١].

(ومنها) رواية عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الّذي استنجى به أينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا»[٢].

ثمّ إنّه اختلف في أنّه هل يكون ذلك على سبيل العفو دون الطهارة فهو من قبيل الدم الأقلّ من الدرهم حيث يُعفى عنه في الصلاة مع كونه نجساً كما يظهر ذلك من المعتبر حيث إنّه عبّر عنه بقوله وعُفي عنه؟ أو أنّها طاهرة؟ وقال بعض: إنّه غسالة الاستنجاء كالمستعمل في رفع الحدث الأكبر ومرجعه إلى القول بالطهارة.

وإن أُريد بالعفو أنّها نجسة لكن لا تترتّب عليه أحكام النجاسة كلّها، ويترتّب عليها جميع أحكام الطهارة، فلا ثمرة مهمّة في هذا البحث.

وإن أُريد بترتّب بعض أحكام الطهارة عليها لا جميعها فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى، فإنّ ظاهر تلك الأخبار سيّما الأخير هو طهارة الغسالة المذكورة.

وعلى تقدير القول بالعفو فهل المعفوّ جميع أحكام النجاسة الّتي منها نجاسة ملاقيه وملاقي ملاقيه ومنها عدم جواز الصلاة معه وكذلك الطواف ومنها عدم جواز استعماله في تطهير المتنجّسات ومنها عدم جواز استعماله في رفع الحدث الأكبر والأصغر وكذلك الأغسال المسنونة بل ووضوء الحائض للجلوس في مصلّاه؟ أو أنّ العفو إنّما هو في بعض هذه الأحكام والقدر المتيقّن منها هو العفو بالنسبة إلى الصلاة والطواف فقط؟ وحينئذٍ فيلزم تخصيص الأدلّة الدالّة على اشتراط طهارة بدن المصلّي وثيابه بهذه الروايات.

وعلى الأوّل ـ وهو أنّ يكون العفو بالنسبة إلى جميع تلك الأحكام ـ يلزم [تخصيص] جميع أدلّة تلك الأحكام بهذه الروايات.

نعم، ادّعي الإجماع على عدم جواز استعماله في رفع الخبث ولا الحدث

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢٢/١ باب ١٣ من أبواب الماء المضاف ح ٥٦٧.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٣/١ باب ١٣ من أبواب الماء المضاف ح ٥٦٩.

مطلقاً لكن قد عرفت ظهور الروايات في طهارة ماء الاستنجاء، لكن قد عرفت دعوى الإجماع على أنّه لا يرفع الخبث ولا الحدث إجماعاً وإن شئت فعبّر عن هذا بالعفو. وحيث إنّ الأصحاب عملوا بهذه الأخبار عصراً بعد عصر وطبقاً عن طبق مع ابتلاء الناس كلّهم شدّة الابتلاء في كلّ يوم مرّات فلا وجه للإشكال فيها سنداً أو دلالة، وقد عرفت ظهورها في الطهارة خصوصاً خبر الهاشمي للملازمة العرفيّة بين الحكم بعدم التنجيس وبين الطهارة كما بين الحكم بالتنجيس وبين النجاسة، ولا مانع منها عقلاً أيضاً وإن كان هو ماءً قليلاً لاقى نجاسةً ذاتيّة، لأنّه يمكن أن يكون الحكم بالطهارة لأجل لزوم الحرج الشديد على المكلّفين.

مضافاً إلى أنّه يمكن اختلاف النجاسات في القذارة فإنّهم قالوا: إنّه لا يجب الغسل في بول الصبيّ وكفاية صبّ الماء عليه واستيلائها عليه، وورد فيه الأخبار أيضاً مضافاً إلى رواية عيص بن القاسم الدالّة على طهارة مطلق ماء الغسالة.

ثمّ إنّهم اشترطوا في طهارة ماء الاستنجاء أُموراً:

الأوّل: إنّه يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بغسالة محلّ الغائط لا البول[١].

الثاني: إنّه يشترط عدم تعدية الغائط إلى أطراف المحلّ بغير المتعارف والخارج عن المعتاد.

الثالث: اعتبار عدم وجود أجزاء النجاسة فيه.

الرابع: ورود الماء على المحلّ.

الخامس: ما ذكره في المعتبر[٢] من اشتراط عدم تغيّر أحد أوصافه الثلاثة.

ولكن جُلّها لولا الكلّ لا يخلو عن إشكال.

أمّا (الأوّل) فلإطلاق الأخبار وترك الاستفصال فيها مع ملازمة البول والغائط في الأغلب، واتّحاد محلّ الاستنجاء بالبول والغائط في المتعارف.

وكذلك الكلام في (الثالث) فإنّ مقتضى الإطلاق عدم الفرق بينهما، مع أنّ الغالب وجود أجزائها فيه.

---

(١) مدارك الأحكام: ١/١٢٤.

(٢) المعتبر: ١/٩٠.

وأمّا (الرابع) فقد عرفت أنّ المعتبر هو جريان الماء على المحلّ والتدافع في الصبّ لا الورود من علوّ.

وأمّا (الخامس) فهو غير بعيد وإن أمكن دعوى إطلاق الأخبار أيضاً.

نعم، لا إطلاق فيها يشمل المتعدّي إلى الأطراف بغير المعتاد.

فصل

اختلف المسلمون في المياه المستعملة في رفع الحدث الأصغر والأكبر على أقوال:

الأوّل: أنّه لا يجوز استعمالها في الطهارة ثانياً، نسبه ابن رُشد إلى أبي حنيفة والشافعي.

الثاني: جواز استعمالها فيها ثانياً على كراهية، فلا يجوز التيمّم مع انحصار الماء فيها، نسبه إلى مالك.

الثالث: أنّه يجوز استعمالها فيها من دون كراهة، نسبه إلى أبي ثور وداود الظاهري. وقال ابن رُشد: وشذّ أبو يوسف فقال: إنّها نجسة. ثمّ ذكر أدلّة كلّ واحدٍ من الأقوال وقال: لا دليل للأخير[١].

ولكن قال في الخلاف[٢] إنّ القول الأخير نسبه أبو يوسف إلى أُستاذه أبي حنيفة، وردّ هذه النسبة جميع تلامذته.

ولكن لا خلاف بين أصحابنا في طهارة المستعمل في رفع الحدث الأصغر، وإنّما الاختلاف بينهم في المستعمل في رفع الحدث الأكبر وفي جواز استعماله في رفع الحدث ثانياً وعدمه، فإنّه نقل (أوّلهما) في مفتاح الكرامة عن العلّامة في كتبه والمرتضى وأبي يعلى[٣] والسيّد حمزة بن زهرة والعجلي والفخر وأبي العبّاس في المقتصر

---

(١) بداية المجتهد: ١/٣١ ـ ٣٢.

(٢) الخلاف: ١/١٧٢ مسألة ١٢٦.

(٣) وهو أبو يعلى تلميذ المفيد القائم مقامه بعده في التدريس. (منه ﷺ). وهو محمّد بن الحسن بن حمزة الجعفري.

والكركي والشهيدين وصاحب المدارك وغيرهم، وإليه ذهب شيخ الأُستاذ، وهو مذهب أكثر المتأخّرين كما في المدارك والدلائل وهو المشهور كما في الروض والدلائل.

(وثانيهما) عن الصدوقين والشيخين والقاضي والطوسي والمحقّق واليوسفي والأُستاذ في حاشية المدارك، وهو مذهب أكثر أصحابنا كما في الخلاف[١].

ومستند القائلين بالجواز هو إطلاقات الأدلّة مثل قوله تعالى في آية الغسل والوضوء ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾[٢] لصدق وجدان الماء وعدم فقدانه مع وجود هذا الماء فلا يجوز التيمّم معه. وعدم ثبوت المنع، مضافاً إلى إطلاقات الأخبار الدالّة على وجوب الغسل والوضوء مع وجدان الماء.

ومستند القائلين بالمنع روايات عمدتها ما رواه الشيخ قدس سره في التهذيب والاستبصار عن المفيد عن أبي القاسم[٣] جعفر بن محمّد عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن الحسن بن عليّ[٤] عن أحمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن يتوضّأ بالماء المستعمل» وقال: «الماء الّذي يُغسل به الثوب أو يَغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضّأ منه وأشباهه، وأمّا الماء الّذي يتوضّأ الرجل به فيغسل وجهه ويده في شيءٍ نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به»[٥].

والإشكال في سندها بأحمد بن هلال الّذي نقل صدور التوقيع فيه من الناحية المقدّسة بقوله عليه السلام : احذروا الصوفي المتصنّع أحمد بن هلال يُدفع (أوّلاً) بأنّ

---

(١) راجع مفتاح الكرامة: ١/٣٦٤.

(١) النساء: ٤٣.

(٣) وهو جعفر بن محمّد بن قولويه المدفون في الكاظمية. قال النجاشي: ما حمله المفيد قدس سره من العلم فمنه حَمَل. وأبوه محمّد بن قولويه مدفون بقم. (منه رحمه الله).

(٤) وهو الحسن بن عليّ بن عبدالله بن المغيرة الكوفي الساكن في الريّ، وما احتمله الآغا البهبهاني قدس سره من كونه الحسن بن عليّ بن فضّال في غير محلّه لكونه من طبقة ٦ وأحمد بن هلال من طبقة ٧، فالمناسب هو رواية أحمد عنه لا العكس، فلا يمكن أن يكون هو الحسن بن عليّ بن فضال. (منه رحمه الله).

(٥) تهذيب الأحكام: ١/٢٢١ باب ١٠ باب المياه وأحكامها ح ٦٣٠.

أحمد بن هلال كان من المعمّرين بقي حتّى أدرك زمان العسكري عليه السلام، فعلى فرض إعوجاجه في أواخر عمره فهو لا يوجب سقوط رواياته عن الاعتبار مطلقاً حتّى ما رواها قبل اعوجاجه.

(وثانياً) على فرض تسليم ما ذُكر فيمكن أن يقال باعتبار هذه الرواية وعدم قدح توسّطه في السند برواية الحسن بن عليّ عنه.

(وثالثاً) على فرض الغضّ عمّا ذكرنا قال النجاشي[1]: إنّ كتاب عبدالله بن سنان رواه جماعات من أصحابنا، فيمكن أن يكون قد أخذ الحسن بن محبوب هذا الخبر من كتاب عبدالله بن سنان المعروف كونه لابن سنان في ذلك الزمان. وحينئذٍ فضعف هذا الطريق لا يوجب سقوط الرواية عن الاعتبار.

نعم، لو فرض وقوع أحمد في أوّل سلسلة سند الخبر لم يجر فيه ما ذكرنا، ولكنّه ليس كذلك في هذا الخبر. مضافاً إلى عمل مثل المفيد والشيخ قدس سرهما ونحوهما بهذا الخبر.

وبالجملة: الإشكال في المقام بضعف سند الخبر في غير محلّه.

وأمّا من حيث الدلالة على المنع فهي مبنيّة على أن يكون محطّ سؤال ابن سنان هو حيثيّة كونه مستعملاً في غسل الجنابة وفي رفع الحدث الأكبر، فيكون الحكم في غير غسل الجنابة لأجل إلغاء خصوصية الجنابة، وكذلك استعماله في غير الوضوء من الطهارة الكبرى والصغرى بإلغاء خصوصيّة الوضوء. ولكن لم يثبت كون نظر السائل إلى هذه الحيثيّة. فمن المحتمل أن يكون السؤال إنّما هو من حيثيّة كونه مستعملاً في رفع الخبث وهو المنيّ الّذي يتلوّث به بدن الجُنب غالباً مع تعارف اتّحاد محلّ تطهير ذلك مع موضع الغسل.

وبالجملة: يحتمل أن يكون السؤال عن الماء الّذي استعمله الجُنب في غسل الجنابة من جهة كونه مستعملاً في رفع الخبث مقدّمة للاغتسال قبله.

وربّما يؤيّد ذلك ما في ذيله من تقيّد الجواز بالماء المستعمل في الوضوء بما

---

(١) رجال النجاشي: ٢١٤ رقم ٥٥٨.

إذا كان الإناء الّذي يجتمع فيه الماء نظيفاً، بل لا يبعد تبادر هذا المعنى من السؤال عرفاً. وحينئذٍ فمع هذا الاحتمال في هذه الرواية فلا تصلح لرفع اليد بها عن الإطلاقات مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا﴾ ونحوه، لعدم كونها حينئذٍ حجّة في المقام، مع اختلاف الأصحاب حتّى المتقدّمين منهم في ذلك، وذهاب مثل السيّد المرتضى قدس سره إلى الجواز.

لا يقال: نعم لكنّه إنّما هو لأجل عدم عمله بخبر الواحد وعدم حجّيّته عنده لإنكاره ذلك في المسائل التبانيّات لأنّه يقال: إنّه ممنوع، بل إنكاره لذلك فيها إنّما هو في مقابل العامّة حيث استدلّوا في بعض المسائل بأخبارهم المرويّة من طرقهم من أبي هريرة وعائشة ونحوهما، ولم يكن يقدر على إنكارها فاضطرّ إلى القول بعدم حجّية أخبار الآحاد عند الأصحاب.

ولذلك نرى أنّه استدلّ في بعض المسائل بما في الفقيه بزعم أنّه رواية مع كونه من فتاوى الصدوق واعتقد كونه رواية وادّعى الإجماع على ذلك.

وبالجملة: العمدة في المقام هو الرواية المتقدّمة، وقد عرفت عدم حجّيتها بحسب الدلالة في المقام، ومنشأ اختلاف الفقهاء أيضاً هو هذه الرواية مع أنّه نقل في مفتاح الكرامة [1] عن الشيخ قدس سره في الاستبصار أنّه يمكن الجمع بين الأخبار والأدلّة بحمل الأدلّة المجوّزة على جواز استعماله عند عدم وجدان ماءٍ آخر. وحينئذٍ فهو أيضاً يحتمل الجواز.

والحاصل: أنّه مع صدق وجدان الماء عليه لا حجّة في ترك الوضوء والاغتسال والانتقال إلى التيمّم، ولا حجّة في ترك العمل بأدلّة وجوب الصلاة لو كان فاقداً لما يتيمّم به أيضاً باعتبار كونه فاقد الطهورين مع وجود مثل ذلك الماء.

وأمّا ما سوى هذه الرواية فهي أضعف دلالة منها مثل ما رواه الفضيل بن يسار قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الجُنب يغتسل فينضح من الأرض في الإناء، فقال:

---

(١) مفتاح الكرامة: ١/٣٦٤.

«لا بأس، هذا ممّا قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]. فإنّ الاستدلال بها أيضاً مبنيٌّ على أن يكون المرتكز في ذهن السائل عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر وكان ذلك مفروغاً عنه، ولكن في أنّ القطرة أو القطرات الّتي ينتضح في الإناء من الأرض هل يوجب المنع من استعمال الماء أيضاً أو لا؟ فقرّره الإمام عليه السلام على ما هو المرتكز في ذهنه. وجواز ما ذُكر في السؤال إنّما هو لدليل العسر والحرج، ولكن لا سبيل إلى إثبات ذلك. فمن المحتمل أن يكون السؤال من حيث احتمال كون هذه القطرة ملاقية للمنيّ أو الأرض الّتي وقع فيها الماء المستعمل في غسله قبل غسل الجنابة، لتعارف اتّحاد محلّ غسل الجُنب بدنه من الخبث وإزالة المنيّ مع موضع غسل الجنابة بين الأعراب واجتماع الغسالتين في محلٍّ واحد. ومع هذا الاحتمال لايتمّ الاستدلال بها في المقام، بل يمكن دعوى ظهور الرواية في هذين الاحتمالين بمناسبة الاستدلال له عليه السلام بدليل نفي الحرج.

فالعمدة في المقام هي خبر ابن سنان المتقدّم، وقد عرفت الإشكال في دلالتها في المقام على المطلوب، لكونها متوقّفة على أن تكون متضمّنه لبيان ثلاثة أحكام كما ذهب إليه الشيخان والصدوقان:

الأوّل: عدم جواز استعمال المياه المستعملة في غسل الأخباث.

الثاني: عدم جواز ما استعمل في رفع الحدث الأكبر.

الثالث: جواز استعمال المياه المستعملة في رفع الحدث الأصغر بشرط نظافة الإناء، وهو محلّ تأمّل.

فرعان مبنيّان على عدم جواز استعمال المياه المستعملة في رفع الحدث الأكبر في الطهارة ثانياً.

الأوّل: نقل في مفتاح الكرامة عن أُستاذه السيّد بحر العلوم أنّه قال: إنّ الماء إنّما

(١) وسائل الشيعة: ٢١١/١ باب ٩ من أبواب الماء المضاف ح ١. والآية هي ٧٨ من سورة الحجّ.

يصير مستعملاً بعد انفصاله عن جسد الجُنب متقاطراً أو مجتمعاً، ومادام على جسده فليس مستعملاً قطعاً[١]، انتهى.

وهو بعيد، فإنّه لو غسل ـ بمعنى صبّ الماء على بدنه ـ بقصد غُسل الجنابة يصدق عليه كونه مستعملاً في غُسل الجنابة عرفاً سواء انفصل عن بدنه أم لا، مضافاً إلى أنّ استعماله ثانياً لا يمكن بدون الانفصال عن بدنه، فإنّه مع الانتقال إلى بدن الآخر يتحقّق الانفصال، فلا إشكال في ذلك.

الثاني: قيل يشترط في الممنوعيّة أن يكون الماء مستعملاً في تمام غُسل الجنابة بغسل جميع البدن، وأمّا المستعمل في بعض الأعضاء كالرأس فقط بقصد غُسل الجنابة جاز استعماله ثانياً.

وفيه: أنّ الظاهر صدق المستعمل في غُسل الجنابة على المستعمل في بعض الأعضاء أيضاً عرفاً، بل لا معنى له إلّا ذلك، فإنّه لا يمكن غسل جميع البدن بماءٍ واحد، فإنّ المستعمل في تمام غُسل الجنابة لا معنى له إلّا كون بعضه مستعملاً في الرأس وبعضه في الجانب الأيمن وبعضه في الأيسر. فلو لم يصدق على المغسول به بعض الجسد يلزم عدم صدق المستعمل على مجموع ما استعمل في تمام غُسل الجنابة أيضاً، وتدلّ عليه رواية الفضيل[٢] المتقدّمة، فإنّ استدلاله عليه السلام بدليل الحرج يدلّ على صدق المستعمل على القطرة المنفصلة من بدنه حال غُسل الجنابة، إلّا أنّ عدم المنع إنّما هو لأجل لزوم الحرج، فتدبّر.

خاتمة

لو اشتبه الطاهر بالنجس فقالوا: إنّه لا يجوز استعمال واحد منهما ولو فقد ماء آخر انتقل إلى التيمّم، ومستنده روايتا سماعة وعمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل

(١) مفتاح الكرامة: ٣٦٧/١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢١١/١ باب ٩ من أبواب الماء المضاف ح ١.

معه إناءان وقع في أحدهما قذر ولا يدري أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: «يهريقهما ويتيمّم»[١].

والظاهر أنّ الأمر بالإراقة كناية عن عدم الانتفاع به فيما يشترط فيه الطهارة لا أنّه دخيلٌ في مشروعيّة التيمّم كما احتمله بعض الفقهاء. ولا إشكال في أصل المسألة وإنّما الإشكال في أنّ هذا الحكم ـ أعني وجوب الاجتناب عن الإناءين ـ هل هو مقتضى القاعدة بحيث يكون كذلك مع قطع النظر عن الروايتين كما ذهب إليه المتأخّرون عن الشيخ الأنصاري قدس سره؟ أو أنّه على خلاف القاعدة وأنّ مستنده الروايتان؟ ووجه الأوّل أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجّز التكليف الواقعي معه، والمفروض أنّه عَلم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين ووجوب الاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عن كلا الإناءين مقدّمة لامتثال التكليف المعلوم إجمالاً، فلو شرب أحدهما وصادف كونه هو النجس واقعاً لم يكن معذوراً.

وأورد عليه بعض تلامذته بأنّا لا نسلّم شمول الأدلّة الدالّة على وجوب الاجتناب عن النجس لأطراف العلم الإجمالي.

وردّ بأنّه: إن أُريد أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا الواقعيّة النفس الأمريّة فهو ممنوع.

وإن أُريد أنّها منصرفة إلى المعلومة منها وإن تكن موضوعة للمعاني النفس الأمريّة فلا نسلّمه أيضاً.

وإن أُريد أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب الاجتناب عن النجس وإن كانت شاملة للمعلوم بالإجمال في نفسها لكنّ الأدلّة الدالّة على الحلّية الظاهريّة في موارد الشكّ مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدَعه»[٢] ونحوه يقتضي جواز ارتكابه وعدم وجوب الاجتناب عنه، حيث إنّ كلّ واحدٍ واحدٌ من الإناءين لم يعلم قذارته بعينه.

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٥٠ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٥/١١٧ ـ ١١٩ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٣١٣٧٦ و٣١٣٨٢ و: ١٧/٨٧ ـ ٨٨ باب ٤ من أبواب مايكتسب به ح ٢٢٠٥٠.

ففيه: أنّه لا يمكن شمول أدلّة الحلّ الظاهري لأطراف المعلوم بالإجمال تارةً لأجل أنّه ترخيص في المعصية، والأمر القبيح وهو قبيح عقلاً لا يمكن صدوره من الشارع.

وأُخرى لمناقضته مع الدليل الدالّ على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي لوضوح تنافي الترخيص في ارتكاب جميع أطرافٍ له.

وأُورد عليه بأنّ التناقض إنّما يلزم لو كان موضوع الحكمين المذكورين واحداً.

وقد حُقّق في محلّه أنّ موضوع الحكم الظاهري غير موضوع الحكم الواقعي لأخذ الشكّ في موضوع الحكم الظاهري دون الواقعي، وحينئذٍ فيجوز ارتكاب جميع الأطراف تدريجاً كما عن المحقّق القميّ قدس سره.

أقول: أمّا القدماء من أصحابنا والمحقّقون من المتوسّطين لم يستندوا في هذا الحكم إلّا إلى الرواية وعمل الأصحاب، وليس في كلامهم عينٌ ولا أثرٌ من هذه الوجوه المذكورة.

ولكن لا بأس بالإشارة إلى ما هو المختار في مثل المقام ممّا هو مقتضى القواعد فنقول: الحقّ أنّ ما هو المنجّز للتكليف الواقعي هو العلم بتوجّه التكليف الكلّي الواقعي المتعلّق بالموضوع الكلّي وإن كان بنحو الإجمال لا التفصيل كالعلم بوجوب الاجتناب عن الخمر، فالتكليف معه منجّز وإن لم يعلم بمصاديق هذا الموضوع لا إجمالاً ولا تفصيلاً، فمقتضى القاعدة وجوب الاجتناب عمّا احتمل كونه خمراً وإن كان شبهةً بدويّة.

وبعبارة أُخرى: أنّ العلم بالحكم الكلّي كافٍ في تنجّز التكليف بالنسبة إلى مصاديق الموضوع الّذي تعلّق هو به ولا يعتبر العلم بالمصاديق.

فدعوى توقّف تنجّز الحكم الواقعي على العلم بمقدّمتين الصغرى مثل «أنّ هذا خمر» والكبرى مثل «أنّ كلّ خمرٍ حرام» والعلم بالكبرى في الشبهات الموضوعيّة حاصلٌ دون العلم بالصغرى ومعه لا يكون التكليف بالنسبة إلى المصداق المشكوك منجّزاً **مدفوعةٌ** بأنّا لا نسلّم اعتبار العلم بالصغرى أي كلّ واحدٍ واحدٌ من المصاديق لتماميّة الحجّة من قِبل المولى ببيان الحكم الكلّي، والمفروض

تحقّق العلم بالحكم الكلّي وعدم كون بيان المصاديق من وظيفة المولى، ولازم ذلك الاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه من مصاديق متعلّق التكليف سواء كان مقروناً بالعلم الإجمالي أم لا. فلو نهى المولى عن إكرام عدوّه فاللازم الاجتناب عن كلّ ما احتمل أن يكون عدوّاً له عقلاً، وعدم قبح العقاب عليه لو أكرمه وصادف كونه عدوّاً له.

فتلخّص: أنّ مقتضى القاعدة عدم جريان البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة خلافاً للشيخ قدس سره، ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن الشبهات الموضوعيّة مطلقاً سواء كانت بدويّة أو مقرونة بالعلم الإجمالي كما في المقام، إلّا أن يجعل الشارع قاعدة تقتضي جواز الارتكاب في صورة الشكّ المستلزم لاعتبار العلم بالموضوع في تنجّز التكليف أيضاً مثل قاعدة الحلّ والطهارة، فإنّ مقتضى الثاني فيما نحن فيه جواز الارتكاب في الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي أيضاً، فإنّ كلّ واحدٍ واحدٌ من أطراف العلم الإجمالي مشكوك الطهارة فهو طاهرٌ ظاهراً. فالحكم بوجوب الاجتناب عن الاناءين المشتبهين خلاف القاعدة، ولو لا روايتا عمّار وسماعة المتقدّمتين لم نقل بوجوب الاجتناب عنهما والانتقال إلى التيمّم للصلاة.

وقال صاحب مصباح الفقيه قدس سره في المقام بعد الاستدلال بالخبرين المذكورين ما حاصله: ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى النصّ والإجماع ـ قضاء العقل بحرمة المعصية ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم بالإجمال المردّد بين الاناءين الّذي يشمله إطلاق الأوامر الواردة في الشريعة بالاجتناب عن النجاسات والمحرّمات، ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن الأفراد الواقعيّة، ولا يقبح عقاب من ارتكب المحرّم الواقعي المردّد بين الإناءين بعد علمه به حتّى يكون جهله التفصيلي عذراً في حقّه كما في الشكوك البدويّة، ولم يرد من الشرع ما يدلّ على جواز الارتكاب حتّى يكون عذراً شرعيّاً، بل لا يجوز عقلاً ترخيص الشارع ارتكابه، لاستلزامه الترخيص في المخالفة العمديّة، وهو ممتنع، فإنّ مخالفة الشارع قبيحة بالذات كالظلم يمتنع عروض جهة محسّنة له حتّى يتبعها ترخيص الشارع فيها.

ثمّ ذكر في ذيل كلامه: أنّ العقل حاكمٌ بوجوب الموافقة القطعيّة ووجوب الاجتناب عن الإناءين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما[١]، انتهى ملخّصاً.

أقول: التوضّؤ بالماء النجس ليس معصيةً من المعاصي بنفسه، بل هو باطلٌ من جهة انتفاء شرط ما يتوضّأ به، أعني الطهارة.

نعم، لو اكتفى بهذا الوضوء وصلّى فهو عاصٍ من جهة ترك الصلاة، وحينئذٍ فلو توضّأ بأحد الإناءين المشتبهين لقاعدة «كلّ شيءٍ طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» ولم ينكشف كونه نجساً، فمع كون هذا الإناء طاهراً بحسب الواقع صحّ الوضوء والصلاة معاً، ولم يتحقّق معصية أصلاً، بل تحقّق الامتثال الظاهري. وقد حقّق في محلّه أنّه منجّز. نعم، لو انكشف كونه نجساً[٢] في الواقع واكتفى به وصلّى عصى من جهة ترك الصلاة المأمور بها. فما يقال: إنّ ما ذكرت متفرّعٌ على شمول قاعدة الطهارة لأطراف العلم الإجمالي أيضاً وهو ممنوعٌ بل ممتنعٌ لأجل أنّه ترخيصٌ في المعصية، ففيه ما عرفت من عدم كون التوضّؤ بالماء النجس معصية، غاية الأمر عدم ترتّب آثار الطهارة عليه. وحينئذٍ فالحكم بوجوب الاجتناب عن الإناءين مخالفٌ للقاعدة قلنا به لأجل الروايتين.

وأمّا ما ذكره من حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الإناءين ففيه: أنّ حكم العقل بوجوب اجتنابه إن كان بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل فما نحن فيه ليس من هذا القبيل لعدم احتمال الضرر في الوضوء بالماء النجس، بل حكم العقل بوجوب امتثال الأوامر الإلٰهيّة إنّما هو بمناط وجوب أداء حقوق المولويّة، حيث إنّه تعالى وليّ النِعم الّتي لا تحصى على العباد لا بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل. ولهذا حكم العقل بوجوب رعاية أحكام الله تعالى ثابت، وإن علم بعدم عقابه على ترك امتثال أوامره.

وقوله: «لم يرد من الشرع... إلخ» فيه: أنّه قد ورد «كلُّ شيءٍ فيه حلال

---

(١) مصباح الفقيه: ١/٢٤٤ و٢٤٥.

(٢) أي انكشف كونه نجساً قبل الصلاة وبعد الوضوء، وأمّا إذا انكشف بعد الصلاة فمقتضى القول بإجزاء الامتثال الظاهري هو عدم وجوب الإعادة. (منه ﷺ).

وحرام»[١] و«كلّ شيءٍ طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[٢] فإنّها كما تشمل الشبهات البدويّة كذلك تشمل المقرونة بالعلم الإجمالي.

وما ذكره دام ظله من أنّ الغاية في مثل قاعدة الطهارة والحلّية حاصلة فيما نحن فيه وهو العلم لكونه أعمّ من الإجمالي والتفصيلي.

ففيه: أنّه ليس المراد من العلم الّذي جعل غاية في هاتين القاعدتين العلم بالحكم الكلّي المتعلّق بموضوع كلّي، لما عرفت أنّه مع العلم بالحكم الكلّي يكون التكليف بالنسبة إلى جميع المصاديق الواقعيّة منجّز، فيلزم الاجتناب حتّى في الشبهات البدويّة وأنّه لا يعذر في ارتكاب محتمل الخمريّة إذا كان الجهل بنحو الترديد والشكّ لا الغفلة، بل المراد العلم بكلّ واحدٍ واحدٌ من الأشياء والمصاديق، فإنّ المراد من الشيء في قوله: «كلّ شيءٍ طاهر...» إلخ هو الأشياء الخارجيّة ومصاديق المياه الكلّيّة. وحينئذٍ يصدق على كلّ واحدٍ واحدٌ من الإناءين المشتبهين أنّه لم يعلم كونه نجساً بعينه وكلّ واحدٍ واحدٌ منهما مصداق للماء، وليس هنا مصداق ثالث هو أحدهما لا بعينه يكون هو معلوم النجاسة.

وبالجملة: هذا الحكم الظاهري متعلّقٌ بالمصاديق الشخصيّة الخارجيّة لمفهوم الماء، ومقتضاه كون كلّ واحدٍ واحدٌ من هذين الإناءين محكوماً بالطهارة حتّى يعلم أنّه قذر بعينه، ومع ارتكابهما تدريجاً بعد ارتكاب الإناء الثاني يحصل له العلم بارتكابه النجس قبل ذلك، ولا دليل على حرمة تحصيل العلم بذلك.

فما ذكره دام ظله من حصول الغاية للقاعدة وهو العلم لكونه أعمّ من الإجمالي والتفصيلي الّذي هو عمدة ما استند عليه أعاظم عصرنا في المقام قد عرفت منعه[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧/٨٧ ـ ٨٨ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢٠٥٠، و: ٢٥/١١٧ ـ ١١٩ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٣١٣٧٦ و٣١٣٨٢.

(٢) المصدر السابق: ١/١٣٣ ـ ١٣٤ باب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٣٢٣ و٣٢٦.

(٣) هذا تمام كلامه مدّ ظله العالي في الطهارة في آخر السنة التحصيلي ١٣٧٩ بعد الهجرة النبويّة صلى الله عليه وآله ١٢ ذي الحجّة الحرام.

[صلاة الجمعة]

[مقدّمة حول الصلاة وأقسامها:]

اعلم أنّ الصلاة من العبادات الّتي كانت متداولة بين الملّيّين وأصحاب الديانات وليست من مختصّات شرعنا. ومعناها هو نحو توجّه خاصّ وخضوع وخشوع مخصوص للمعبود الحقيقي على وجهٍ يكون لائقاً بجنابه تعالى ومناسباً لعظمته وجلاله تعالى، ويليق العبد أن يتوجّه إليه تعالى بهذا النحو، وهذا المعنى هو الموضوع له للفظ الصلاة.

غاية الأمر أنّ لكلّ ملّة وشريعة هي بنحوٍ مخصوص وكيفيّة معيّنة، وقد وردت في الكتاب آيات دالّة على ذلك كالواردة: وعيسى[1] ويحيى والعرب الّذين كانوا في الجاهليّة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[2].

أمّا المعنى اللغوي للصلاة فقد قيل فيه وجوه، فقيل: إنّها مأخوذة من صَلَوَة وهو العظم الّذي يكون عند الوِركين الحامل لثقل الإنسان عند الجلوس على الأرض

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ الصواب «كالواردة في عيسى...».

(٢) الأنفال: ٣٥.

بمناسبة أنّ الإنسان يرفع صلوَته في الصلاة عند السجود[١]، وقيل: إنّها مأخوذة من صليت الخشبة أي ألنته لما أنّ المصلّي يليّن نفسه بالخضوع والخشوع[٢]، وقيل فيه وجوه أُخر.

ولفظ الصلاة وإن كان مشتركاً بين جميع أفرادها الّتي كانت قبل الإسلام وبعده لكن إطلاقه منصرف إلى الأركان المخصوصة الواردة في شرعنا، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد صلّى في مقابل الناس وقال: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٣] كما ورد في طريق العامّة.

ثمّ إنّ الصلاة الواجبة على أقسام قد أنهى بعضٌ إلى تسعة، وهي: اليوميّة والجمعة والعيدان والخوف والكسوف والآيات والزَلزَلة وصلاة الوالدين ـ على الولد الأكبر ـ والملتزمة بالنذر وشبهه وصلاة الأموات.

ويمكن تقليل الأقسام باندراج الجمعة في اليوميّة، وجعل الخسوف والكسوف والزَلزَلة مندرجة في الآيات، وصلاة الوالدين أيضاً مندرجة في اليوميّة، والصلاة المنذورة ونحوها داخلة في النوافل، لأنّها تكون مورداً للنذر ومتعلّقاً له حقيقة. فتصير الصلاة الواجبة: اليوميّة والعيدان والآيات والأموات على الأصحّ، فإنّ معنى الصلاة كما ذكر هو التوجّه الخاصّ، وهو حاصل في صلاة الأموات.

ثمّ إنّ **الصلاة اليومية** الواجبة خمس بالضرورة الدينيّة، وليس محتاجاً إلى التمسّك بالآيات والروايات، فإنّ وجوبها ضروريّ بين المسلمين. وعددها سبع عشرة ركعة باتّفاق علماء الإسلام[٤]، خلافاً لأبي حنيفة فإنّه أوجب الشفع والوتر، وهو شاذّ لا يُعبأ به، فإنّه لو كان ما ذكر واجباً لكان وضوحه كسائر الصلاة اليوميّة بين المسلمين لعموم البلوى به.

وأمّا صلاة العيدين فإن وجد شرائط وجوب الجمعة فعند الإماميّة يجب على الناس الحضور لهما، وبه قال أبو حنيفة، وذهب الشافعي وأحمد إلى أنّها واجبة كفاية،

(١ و٢) مجمع البحرين: ٦٣٣/٢. وراجع جمهرة اللغة: ٨٩٧/٢.

(٣) سنن الدارمي: ٢٠٣/١ ـ ٢٠٤ باب ٤٢ ح ١٢٥١.

(٤) راجع جواهر الكلام: ١١/٧ ـ ١٣.

أي يجب على جماعة من الناس اللحوق بالإمام بحيث يحفظ شؤوناته وسلطنته إذا حضر للصلاة، وذهب مالك وجماعة [من] تبعة الشافعي إلى استحبابها[١].

هذا كلّه بالنسبة إلى نوع الناس، وأمّا الإمام فلم يقل أحدٌ بوجوب صلاة العيدين عليه، بل إذا رأى المصلحة في إقامتها وحضر وأقامها يجب عيناً أو كفايةً على الناس اللحوق به، هذا إذا وجد شرائط وجوب الجمعة، وأمّا إذا لم توجد فهي عندنا مستحبّة، وعليه الشافعي[٢]. وقال أبو حنيفة: إنّها غير مشروعة عند عدم اجتماع الشرائط.

وأمّا صلاة الآيات فعند الإماميّة أنّها واجبة[٣] والقول بوجوبها من منفردات الإماميّة. وأمّا العامّة فجمهورهم على استحبابها[٤] وإن اختلفوا في مورد الاستحباب، فذهب بعضهم إلى اختصاصه بالكسوف كما عليه أبو حنيفة، وأضاف إليه بعضهم الخسوف كما عن الشافعي، وأضاف أيضاً بعضهم الزَلزَلة.

وأمّا صلاة النذر وشبهه فهي واجبة، والدليل عليه أدلّة وجوب الوفاء بالنذر ونحوه، ولا خلاف فيه[٥] ظاهراً.

وأمّا صلاة الأموات فهي واجبة باتّفاق علماء الإسلام[٦].

وأمّا صلاة الطواف فهي أيضاً واجبة عندنا[٧] ويدلّ عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَ اتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[٨] ونقل العامّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه صلّى بعد الطواف ركعتين في ذلك المقام[٩].

---

(١) راجع منتهى المطلب: ٦/٧ـ٨.
(٢) راجع المصدر السابق: ٦/٢٧.
(٣) راجع المصدر السابق: ٦/٧٧ و ٧٨.
(٤) راجع المغني لابن قدامة: ٢/٢٧٤، والمجموع: ٥/٤٣ – ٤٤، وبداية المجتهد: ١/٢٠٣.
(٥) جواهر الكلام: ٧/١١.
(٦) تذكرة الفقهاء: ٢/٢٢.
(٧) السرائر: ١/٥٧٦.
(٨) البقرة: ١٢٥.
(٩) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢/١٥، و: ٣/٣٠٩، وصحيح البخاري: ١/١٠٩.

وأمّا صلاة الجمعة

فاختلف في أنّها من الصلاة اليوميّة وأنّها ظهر مقصورة لمكان الخطبتين أو أنّها صلاة برأسها، والمحكيّ عن منتهى العلّامة قدس سره الثاني[١].

وليعلم أنّه اختلف العلماء في وجوبها في زمان الغيبة وعدمه اختلافاً عظيماً، والمحقّق ثبوته في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، ومنشأ الاختلاف في اشتراطه بوجود السلطان العادل، فذهب جماعة من العامّة والخاصّة إلى اشتراطه، فمن العامّة أكثرهم قائلون بذلك، وذهب مالك والشافعي وأحمد[٢] إلى عدم اشتراطه[٣] استناداً على فعل عليّ عليه السلام حين كون عثمان محصوراً في الدار[٤] ولكنّه غير تامّ على مذهبنا، لأنّ عثمان كان غاصباً للخلافة.

وأمّا الخاصّة فقد ادّعى أربعة عشر[٥] من المحقّقين والفقهاء الإجماع على اشتراط وجود السلطان العادل في وجوبها. ثمّ اعلم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقيم الجمعة في المدينة مدّة حياته وعمره الشريف، وأوّل جمعة أقامها هو زمان نزوله صلى الله عليه وآله بقباء[٦] وأمّا في أطراف المدينة والبلاد الّتي كانت تحت سلطنته فكان صلى الله عليه وآله يبعث إليها من الحكّام من يقيمها. وبعد فوته صلى الله عليه وآله كانت الخلفاء القائمون مقامه يقيمونها حقّا كانوا أو باطلين، فالسيرة كانت مستمرّة على ما ذكر.

وأمّا الكتاب فقد وردت فيها آيات في سورة الجمعة، كقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[٧] ولفظ «نودي» مجهول ليس له نائب فاعل، لأنّ الفعل المجهول

---

(١) منتهى المطلب: ٣٣٣/٥.

(٢) وهم كلّ واحد معلّم الآخر، فمالك أُستاذ الشافعي وهو أُستاذ أحمد. (منه رحمه الله).

(٣) المغني لابن قدامة: ١٨٨/٢.

(٤) منتهى المطلب: ٣٣٤/٥ ـ ٣٣٥.

(٥) كما في مفتاح الكرامة: ١٩٣/٨. وراجع الخلاف: ٦٢٦/١، ونهاية الإحكام: ١٣/٢، ومنتهى المطلب: ٣٣٦/٥، والمعتبر: ٢٧٩/٢، وذكرى الشيعة: ٩/١٤، وكشف اللثام: ٢٠١/٤، وجواهر الكلام: ١٥٣/١١.

(٦) مجمع البيان: ٨/١٠.

(٧) الجمعة: ٩.

على قسمين: قسمٌ يذكر فيه النائب للفاعل، وقسمٌ لا يذكر، نظير قول الشاعر: وقد حِيل بين العَير و النَزَوَان[١]، والآية من قبيل الثاني، والمقصود فيه ذكر وقوع أصل الحدث أي إذا وجد النداء[٢]. والمقصود من النداء هو الأذان كقوله تعالى: ﴿وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوها هُزُواً وَ لَعِباً﴾[٣] أي إذا أُذّن للصلاة في يوم الجمعة فاحضروها واتركوا البيع والشراء ﴿ذٰلِكُم خَيرٌ لَكُم إن كُنتُم تَعلَمُون﴾ أي إن كنتم عالمين بالنشآت الّتي تكون لكم من بعد وبالمراتب والمراحل الأُخرويّة وأنّ أيّ عمل ينفعكم وأيّ عمل يضرّكم لفهمتم أنّ ذلك خيرٌ لكم ﴿فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ وَ اللهُ خَيْرُ الرّازِقِينَ﴾[٤].

وقد ورد في الرواية أنّ دحية الكلبي[٥] كان تاجراً وكان يأتي بالأطعمة والأمتعة من الشام ويضرب الدفّ والطبل لإعلام الناس عند وروده، وكان رسول الله ﷺ ذات [يوم] مشتغلاً بالخطبة و جاء دحية فضربوا بالدفّ والطبل فتفرّق الناس عن حوله فذهب بعضهم إلى اشتراء الأطعمة والأمتعة وجمعٌ إلى استماع اللهو، فنزلت هذه الآية توبيخاً عليهم وعلى عملهم، وقدّم اللهو على التجارة في قوله تعالى: «خيرٌ من اللهو» لبيان أنّ الدرجات الأُخرويّة خيرٌ من اللهو، وكونها خيرٌ من اللهو ليس بمهمّ بل خيرٌ من التجارة الّتي تكون أهمّ من اللهو في نظركم. وهذه الآية وردت ذمّاً لهم على عملهم بعد أن كانوا مقرّين بوجوب الجمعة، ولم ترد لبيان أصل تشريعها بل كانت مشروعة واجبة قبل نزول الآية وهم كانوا عالمين بذلك ويحضرونها إذا

---

(١) عجز بيت لصُخَير بن عمرو، وصدره «أهُمُّ بأمر الحزم لو أستطيعه». راجع لسان العرب: ٣١٩/١٥.

(٢) «المراد بالذكر فيها هو الخطبة كما عليه الأكثر، ولذا استدلّ بها أبوحنيفة على كفاية ذكر الله فقط في خطبة الجمعة. كما استدلّ لها أيضاً بفعل عثمان، فإنّه حين ما ولّي الخلافة خطب للجمعة فقال: «الحمد لله» فلمّا قال ذلك صار ألكن. فقال: إنّكم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام قوّال. راجع البدر الزاهر: ١٤. وراجع أيضاً تذكرة الفقهاء: ٦١/٤، و تفسير القرطبي: ١١٥/١٨.

(٣) المائدة: ٥٨. (٤) الجمعة: ١٠ و ١١. (٥) راجع مجمع البيان: ١٠/١٠.

أُقيمت. وفي الآية حثٌّ وترغيبٌ في حضور الجمعة وعدم تركها، فليس للآية إطلاق يدلّ على وجوب الجمعة ووجوب الحضور لها كلّما نودي لها، لعدم كونها في مقام بيان ذلك ـ أي أصل وجوبها وتشريعها ـ فلا تدلّ هذه الرواية على ما هو المطلوب، فلابدّ من مراجعة الأخبار.

وتنقيح البحث فيها يحتاج إلى مقدّمة، فنقول: كانت [صلاة الجمعة] واجبة في الإسلام على جميع المسلمين عدا ما استثني، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقيمها في المدينة ويبعث إلى الأطراف من يقيمها في البلاد الإسلامي، وكان الناس مأمورين بحضورها بحيث لم يجز لهم البيع والشراء والاشتغال بهما وقت نداء المنادي لها، وكان الأمر على هذا المنوال إلى أن توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله ، وكان الخلفاء بعد وفاته يقيمونها على ذلك النحو، وكان الناس يجتمعون لها، وعند سماع الأذان والنداء كان الاشتغال بالبيع والشراء ممنوعاً أكيداً بينهم، فيترك الناس الاشتغال بها.

وفي زمان خلافة عثمان جعل لإعلام الناس أذانين: الأول وقت خروجه عن منزله، والثاني بعد حضوره في المسجد، وهذا هو الأذان الثاني[1] الّذي يكون بدعة ومن مبتدعات عثمان[2]، ولمّا صار محصوراً في الدار وتوجّه الناس إلى أميرالمؤمنين عليه السلام وكان عليه السلام عظيماً عندهم أقام صلاة الجمعة وكان الناس يحضرونها، فكانت سيرة المسلمين على هذا، بحيث كان من الواضحات أنّ إقامة الجمعة انّما هي مع السلطان أو نائبه، وكان عملهم مستقرّاً على ذلك حتّى بعد الخلفاء في كلّ زمان، فكان كلّ واحدٍ من المسلمين يعلم من أوّل زمان بلوغه وتمييزه بأنّ صلاة الجمعة في الإسلام واجبة، ومقيمها هو السلطان أو نائبه، ولابدّ للناس من الحضور إليها.

فإذا عرفت هذه المقدّمة فاجعلها في ذكرك وفي خاطرك عند المراجعة إلى الأخبار، فإنّها قرينة متّصلة بالأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام ، واجعل نفسك عند

(١) راجع مجمع البيان: ١٢/١٠.

(٢) راجع المبسوط: ١٤٩/١.

المرور على تلك الأخبار كأنّك كنت في ذلك الزمان والمحيط، ثمّ تأمّل فيها حتّى يظهر لك حقيقة المطلب.

فلنرجع إلى ما نكون بصدده فنقول: في المسألة أقوالٌ أربعة:

الأوّل: الوجوب العيني في كلّ زمان من دون اشتراطه بحضور الإمام أو نائبه الخاصّ أو العامّ، ولازم هذا القول وجوب تحصيل مقدّماتها، فيجب الاجتماع وصيرورة بعض إماماً وبعض مأموماً وتعيين الإمام بالقرعة أو غيرها، فإن كان الإمام الّذي يحسن الخطبتين موجوداً في كلّ بلد بقدر الكفاية فتعلّم الخطبة يصير واجباً كفائيّاً عليهم وإلّا فيجب عليهم المقدار الكافي عيناً. وتجب إقامة الجمعة في رأس كلّ فرسخين، وأمثال هذه الأحكام.

الثاني: اشتراطه بحضور الإمام أو نائبه، وهذا ينشعب إلى ثلاثة أقوال:

(الأوّل) وجوبها عيناً في زمان الحضور، وفي زمان الغيبة وأمثاله عدم جوازها وعدم مشروعيّتها رأساً.

(الثاني) جواز إقامتها في زمان الغيبة للفقهاء.

(الثالث) جواز إقامتها للمؤمنين وإن لم يكونوا فقهاء.

إذا عرفت هذا فالمهمّ بيان الأدلّة الّتي استدلّ بها للقول الأوّل وبيان عدم دلالتها على مطلوبهم، ولا نحتاج إلى إقامة الدليل على اشتراطها بالإمام أو نائبه، ولكن مع ذلك نتبعه بذكر الأدلّة على ذلك تتميماً للمقال لمن أراد فهم طريق الاستدلال.

فما استدلّ به له وجوه:

منها: الآية الشريفة المتقدّمة، وقد تقدّم أنّها لا تدلّ على الوجوب.

والروايات الكثيرة الّتي توهم دلالتها على ذلك، فذكر في الوسائل عدّة روايات في الباب الأوّل والخامس. أمّا الروايات الّتي في الباب الأوّل فعدّتها تسعة وعشرون، وعمدة ما يتوهّم دلالتها من بين هذه الروايات اثنتان، وأمّا الباقية فلا ربط لها بما نحن فيه أصلاً، ونحن نذكرها واحداً بعد واحد ونبيّن مقدار دلالتها فنقول:

أمّا الخبر الثاني والسادس والثامن والتاسع والسابع عشر لا وجه لتوهّم الدلالة فيها.

وهي: النبويّ قال صلى الله عليه وآله: «من أتى الجمعة إيماناً واحتساباً استأنف العمل»[١].

وما رواه عبدالله بن بكير قال: قال الصادق عليه السلام: «مامن قدمٍ سعت إلى الجمعة إلّا حرّم الله جسدها على النار»[٢].

وما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوه عن سبع خصال، فقال: «أمّا يوم الجمعة فيومٌ يجمع الله فيه الأوّلين والآخرين، فما من مؤمن مشى فيه إلى الجمعة إلّا خفّف الله عليه أهوال يوم القيامة ثمّ يؤمر به إلى الجنّة»[٣].

وما رواه السكوني عن أبي عبدالله عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أتى الجمعة إيماناً واحتساباً استأنف العمل»[٤].

وما رواه وهب عن جعفر عليه السلام «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول لأن ادع شهود حضور الأضحى عشر مرّات أحبّ إليَّ من أن أدع شهود حضور الجمعة مرّة واحدة من غير علّة...» الحديث[٥].

فإنّ تلك الروايات تجتمع مع الاستحباب أيضاً.

والخبر الثالث عشر غير مربوط بالمطلب، وهو قوله عليه السلام: «من ترك الجماعة رغبةً عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علّة فلا صلاة له».[٦]

والخبر الحادي عشر[٧] والخامس عشر[٨] والعشرون[٩] والخامس والعشرون[١٠]

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٦/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٤.
(٢) المصدر السابق: ٢٩٧/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٨.
(٣) المصدر السابق: ٢٩٨/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٠ و٩٣٩١.
(٤) المصدر السابق: ٢٩٨/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩١.
(٥) المصدر السابق: ٣٠٠/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٩.
(٦) المصدر السابق: ٢٩٩/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٤.
(٧) المصدر السابق: ٢٩٨/١ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٢.
(٨) المصدر السابق: ٢٩٩/١ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٦.
(٩ و١٠) المصدر السابق: ٣٠١/١ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٠١.

والسادس والعشرون[١] مضمونها واحد وهو: أنّ من ترك الجمعة ثلاث جمع متوالية طبع الله على قلبه، وهي مرويّة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام .

وأنت بعد ما عرفت أنّ الجمعة كانت في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله وعهد الخلفاء لا يقيمها إلّا الإمام أو نائبه تعلم أنّ أمثال هذه الروايات ليست ناظرة إلّا إلى حضور الجمعة، وأنّ الناس إذا تركوا حضور الجمعة من غير علّة طبع الله على قلبه .

والخبر الرابع[٢] والخامس[٣] والتاسع والعشرون[٤] لا يدلّ إلّا بالمفهوم، فإنّ في هذه الأخبار ليس على النساء جمعة ولا جماعة، وفي الأخير ليس في السفر جمعة ولا أضحى ولا فطر.

ومعلوم أنّ المراد من رفعها عنهنّ رفع الحضور عنهنّ لا رفع الإقامة، فإنّ الإقامة للجمعة ليست لهنّ بل المراد أنّ النساء لا تجب عليهنّ الحضور، ومفهومه أنّ الرجال يجب عليهم الحضور فليست ناظرة إلى وجوب إقامة الجمعة حتّى تنفع الخصم.

وكذلك روايات المطر في الباب الثالث والعشرين[٥] من الوسائل، فإنّها أيضاً دالّة بالمفهوم. وهذه الروايات مثل رواية السفر[٦] السابقة أيضاً لا تدلّ على المطلوب، لأنّ مفهومها أنّ الجمعة ثابتة في الحضر وغير المطر. وهو كما عرفت من طريقة المسلمين في الخارج من أنّ إقامة الجمعة كانت بيد النبيّ صلى الله عليه وآله وسائر الخلفاء وليست ناظرة إلى لزوم الحضور .

بقي في الباب روايات يمكن أن يدّعى ظهورها:

فمنها: رواية زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما فرض الله عزّ وجلّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٢/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٠٧.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٦/٧ ـ ٢٩٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٧/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٦.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٢/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٠.

(٥) المصدر السابق: ٣٤١/٧ باب ٢٣ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٥٢٥.

(٦) المصدر السابق: ٣٠٢/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٠.

على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ في جماعة وهي الجمعة، و وضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين»[١].

وروي: خطب أميرالمؤمنين عليه السلام في الجمعة فقال: «الحمد لله الوليّ الحميد ـ إلى أن قال ـ: والجمعة واجبة على كلّ مؤمن إلّا على الصبيّ والمريض والمجنون والشيخ الكبير والأعمى والمسافر والمرأة والعبد المملوك ومن كان على رأس فرسخين»[٢].

ومنها: رواية أبي بصير ومحمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض في كلّ سبعة أيّام خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واجبة على كلّ مسلم أن يشهدها إلّا خمسة: المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبيّ»[٣].

ومنها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ قال: «الجمعة واجبة على كلّ أحد، لا يُعذر الناس فيها إلّا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبيّ»[٤].

ومنها: رواية المفيد قدس سره في المقنعة قال: إنّ الرواية جاءت عن الصادقَين عليهما السلام «أنّ الله جلّ جلاله فرض على عباده من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة لم يفرض فيها الاجتماع إلّا في صلاة الجمعة خاصّة...» الخبر[٥].

ومنها: ما رواها المخالف والمؤالف عن النبيّ صلى الله عليه وآله في خطبة أنّه قال: «إنّ الله تعالى فرض عليكم الجمعة، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي[٦] استخفافاً بها

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٥/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٢.
(٢) المصدر السابق: ٢٩٧/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٧.
(٣) المصدر السابق: ٢٩٩/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٥.
(٤) المصدر السابق: ٣٠٠/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٩٧.
(٥) المقنعة: ١٦٢ـ١٦٣.
(٦) وفي رواية الشهيد: وله إمام عادل، وبرواية العامّة: وله إمام عادل أو جائر. (منه قدس سره).

أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حجّ له، ألا ولا صوم له، ألا ولا برّ له حتّى يتوب»[١].

فهذه عدّة روايات توهم دلالتها.

وأمّا الجواب عن الأُولى فليس الإمام عليه السلام فيها في مقام البيان بالنسبة إلى شرائطها وأجزائها، ولذا لم يذكر فيها العدد والخطبة كما لم يذكر فيها شرائط سائر الصلوات اليوميّة المذكورة فيها، فلا يمكن الأخذ بإطلاقها، مضافاً إلى وجود القرينة على عدم وجوبها عيناً فيها، وهي قوله عليه السلام في آخرها: «ومن كان على رأس فرسخين» فإنّه قرينة على أنّ المراد منها هو وجوب الحضور على الناس لا وجوب عقدها، لأنّ المراد إن كان وجوب الجمعة على جميع الناس فلا خصوصيّة للفرسخين، بل لابدّ أن يقول: يجب على الناس إقامة الجمعة في جميع الأماكن بشرط الفصل بين الجمعتين بفرسخ. فهذا الكلام يدلّ على أنّ الجمعة كانت تقام في مكان مخصوص ويعقدها الإمام أو نائبه وكان على الناس الحضور إليها. فاستثناء التسعة المذكورة في الرواية إخراجٌ لها عن تحت الحكم بوجوب الحضور، فالمقصود أنّ من كان من الجمعة الصحيحة المفروض الوجود في الخارج على رأس فرسخين من تلك الجمعة فلا يجب الحضور إليها ويسقط الوجوب عنه. فلو كانت الجمعة واجبة على جميع الناس عيناً فلا تكون في الخارج جمعة معيّنةً حتّى سقط الوجوب عمّن كان بعيداً عنها بفرسخين، بل لابدّ أن يقيمها في ذلك الموضع أيضاً من كان في ذلك المحلّ.

وكذا الثانية بهذا التقريب.

وأمّا الرواية الثالثة فهي واضحة الدلالة على أنّ المراد بالوجوب في قوله عليه السلام: «صلاة واجبة على كلّ مسلم أن يشهدها» هو وجوب الحضور، فإنّ معنى «يشهدها» هو أنّه يجب على الناس الحضور إليها الّتي فرض وجودها في الخارج، وليس في مقام بيان إقامة الجمعة بيد مَن وأيّ شخص لابدّ أن يقيمها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٢/٧، باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٠٩.

وأمّا رواية المفيد فهي أيضاً مسوقةٌ لبيان ما مرّ في سابقتيها، بل هي عين رواية زرارة بحسب الظاهر ليست غيرها.

وأمّا النبوي صلى الله عليه وآله فهو أيضاً واضح عدم دلالته، لأنّه صلى الله عليه وآله كان يقيم صلاة الجمعة في كلّ جمعة ويبعث إلى البلاد والأطراف من يقيمها، فهل يحتمل أن يكون المراد بقوله صلى الله عليه وآله : «من تركها في حياتي أو بعد موتي»[1]: «من» يشمل نفسه الشريفة أيضاً، بل هو صلى الله عليه وآله كان يقيم الصلاة وكذلك نوّابه، فهو صلى الله عليه وآله في مقام الحثّ على لزوم الحضور إليها، وليس فيها ناظر إلى من يقيمها وإلّا كان معناه أنّ من ترك الجمعة في حياتي ولو كان التارك أنا أيضاً فهو كذا وكذا. ومعلوم أنّ ذلك احتمال لا يخطر بالبال، فمساق الرواية مساق الآية، بل جميع الروايات في الباب مساقها مساق الآية في مقام بيان وجوب الحضور إلى الجمعة الّتي كان يقيمها من وظيفته الإقامة، وليست ناظرة إلى من يقيمها وأنّه أيّ شخص يكون.

وعلى رواية الشهيد المذكور فيها الزيادة فالمراد من الإمام العادل إمّا إمام الجمعة، وإمّا إمام الأصل أو نائبه. فعلى الأوّل لا تكون الرواية ناظرة إلى حال الإمام وأنّه هل يجب عليه إقامة الجمعة أو لا؟ فعلى هذه الرواية فهي أيضاً لا تنفع الخصم القائل بوجوب عقد الجمعة على الناس، بل هو ناظر إلى حال المأمومين وأنّ اللازم عليهم الحضور لصلاة الجمعة.

وعلى الثاني ـ وهو الأظهر ـ لكون مقيم الجمعة في ذلك الزمان نفس النبيّ صلى الله عليه وآله أو نوّابه، فهو منصرف إليه وإلى أمثاله، فالمقصود إمّا نفس وجود السلطان أو نائبه أو لا بل هو بوصف كونه مقيماً للجمعة. ومعلوم أنّ المراد هو الثاني. وعلى التقديرين ليست الرواية ناظرة إلى حال الإمام وأنّه هل يجب عليه إقامة الجمعة أو لا؟ بل الرواية في مقام حثّ الناس على حضور صلاة الجمعة الّتي كان يقيمها من كانت وظيفته الإقامة، فهي مسوقةٌ لبيان ما دلّت عليه الآية الشريفة.

وممّا يتوهّم في المقام: دلالة رواية ابن عمر وأبي هريرة قالا: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) تقدّم ذكرها آنفاً.

يقول: لَينتهينّ أقوامٌ عن وَدْعِهم[١] الجمعات أو لَيختمنّ على قلوبهم ثمّ ليكوننّ من الغافلين... الحديث[٢]. وهذه أيضاً ناظرة إلى إلزام الناس وحثّهم على حضور الجمعة الّتي كانت منعقدة في الخارج، وليست ناظرة إلى أنّ إقامتها وظيفة جميع الناس أو شخصٍ خاصّ.

ومنها: ما رواه جعفر بن الحسن بن سعيد المحقّق في المعتبر كما في الوسائل عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «الجمعة حقٌّ على كلّ مسلم إلّا أربعة»[٣]. وروى الشهيد الثاني في محكيّ الوسائل هذه الرواية بزيادة قوله بعد الأربعة: «عبد مملوك أو امرأة أو صبيّ أو مريض»[٤].

وفي قوله: «حقّ» في الرواية احتمالان:

(الأوّل) كون المراد هو الحقّ الاصطلاحي الّذي قائمٌ بالطرفين من له الحقّ ومن عليه، لأجل أنّ حضور الجمعة حقّ للسلطان على الناس حفظاً لشوكته وشوكة الإسلام، فهو حقٌّ له عليهم.

(الثاني) كون المراد هو المعنى اللغوي وهو الثبوت. وعلى أيّ تقدير، لا دلالة لها أيضاً، فإنّ استثناء الأربعة قرينة على أنّ المراد هو لزوم الحضور على الناس إلى الجمعة المنعقدة المفروض الوجود في الخارج، لأنّه لو كان المراد هو بيان وجوب إقامتها على الناس فلا معنى للاستثناء المذكور، لأنّ المرأة والصبيّ ليس لهما إقامة الجمعة والإمامة فيها، فيعلم منه أنّ المراد هو لزوم الحضور إلى الجمعة المفروض الوجود في الخارج.

بقيت في المقام الروايتان اللتان أشرنا إليهما، وهما روايتا زرارة عن أبي

---

(١) ودْعِهم: أي تركهم. (كما في مجمع البحرين).

(٢) وسائل الشيعة: ٣٠٢/٧، باب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٩٤٠٨. وفي النهاية لابن الأثير: ١٦٦/٥: «عن وَدعِهم» أي عن تركهم. وراجع سنن الدارمي: ٤٥٢ ـ ٤٥٣ باب ٢٠٥ ح ١٥٧٧، وصحيح مسلم: ٥٩١/٢ ح ٨٦٥.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة: ٣٠١/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٩٤٠٢ و٩٤٠٥.

جعفر عليه السلام ، وهما وإن رويتا بسندين مختلفين ولكن متنهما واحد وهو أنّه عليه السلام قال: «صلاة الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإن ترك رجل من غير علّة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، ولا يدَع ثلاث فرائض من غير علّة إلّا منافق...»[1] الحديث.

والظاهر أنّ المراد من ترك ثلاث فرائض، هو ترك الاجتماع مع الإمام. وهاتان الروايتان أيضاً غير واضحة الدلالة، لأنّه إن كان المراد من الإمام هو إمام الجماعة فهو داخل في الاجتماع فيستدرك قوله عليه السلام مع الإمام[2].

فهذه روايات الباب الأوّل من الوسائل قد عرفت عدم دلالة واحدٍ منها على المطلوب.

بقيت روايات أُخر سيأتي نقلها إن شاء الله، وأنّها أيضاً لا تدلّ على ذلك. فلم يظهر لنا دليلٌ تامّ يدلّ [على] وجوب الجمعة عيناً على كلّ أحدٍ من غير اشتراط السلطان العادل أو من نصبه، ولا نحتاج إلى إقامة الدليل على الاشتراط كما عرفت، ولكن نذكر تتميماً للكلام نبذاً من الروايات الدالّة على ذلك.

مضافاً إلى دعوى كثير من القدماء والمتأخّرين إجماع الفقهاء على ذلك. وذهب أكثر العامّة أيضاً إلى ذلك بل كلّهم بعد عدم عدّ الشافعي مخالفاً لأجل عدم كونه شبهة مضرّة وهي إقامة عليّ عليه السلام الجمعة في زمان محصورية عثمان، فإنّ هذه الشبهة ليست مضرّة على مذهبنا.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٧/٧ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٣٨٩.

(٢) بتقرير آخر: لعلّ الجملة الأُولى ناظرة إلى وجوب الإقامة والثانية وجوب الحضور، ولكن قوله: «مع الإمام» يدلّ على أنّ المتصدّي لإقامتها هوالإمام، والظاهر منه إمام الأصل لا إمام الجماعة وإلّا لكان ذكره لغواً، لاستفادته من لفظ الاجتماع، بداهة أنّ المتبادر منه هوالاجتماع للجماعة لا الاجتماع فقط وإن صلّوا منفردين، وليس قوله: «صلاة الجمعة فريضة» بصدد بيان من يجب عليه عقدها، بل بصدد بيان أصل وجوبه إجمالاً، فلا إطلاق له بالنسبة إلى شرطية الإمام أو من نصبه، كما لا إطلاق له بالنسبة إلى سائر الشروط المشكوكة. ولقائل أن يقول: إنّ ترتيب النفاق على ترك ثلاث جُمع لا على ترك صرف الطبيعة يوهن الدلالة على الوجوب أيضاً، فتأمّل. (البدر الزاهر: ٢٨).

قال الشيخ قدس سره في الخلاف: من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من يأمره الإمام عليه السلام من قاضٍ أو أميرٍ ونحو ذلك، ومتى أُقيمت بغير أمره لم تصحّ، وبه قال الأوزاعي وأبو حنيفة.

وقال محمّد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة: إن مرض الإمام أو سافر فقدّمت الرعيّة من يصلّي بهم الجمعة صحّت، لأنّه موضع ضرورة. وصلاة العيدين عندهم مثل الجمعة.

وقال الشافعي: ليس من شروط الجمعة الإمام ولا أمر الإمام، ومتى اجتمع جماعة من غير أمر الإمام فأقاموها بغير إذنه جاز، وبه قال أحمد ومالك.

دليلنا: أنّه لا خلاف أنّها تنعقد بالإمام أو بأمره، وليس على انعقادها إذا لم يكن إمام أو أمره دليل.

فإن قيل: أليس قد رويتم فيما مضى من كتبكم أنّه يجوز لأهل القرايا والسواد والمؤمنين إذا اجتمعوا العدد الّذين ينعقد بهم أن يصلّوا الجمعة؟

قلنا: ذلك مأذونٌ فيه مرغوبٌ فيه فيجرى ذلك مجرى أن ينصب الإمام من يصلّي بهم.

وأيضاً عليه إجماع الفرقة فإنّهم لا يختلفون أنّ من شرط الجمعة الإمام أو من يأمره.

وروى محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقلّ منهم الإمام وقاضيه والمدّعي حقّاً والمدّعى عليه والشاهدان والّذي يضرب الحدود بين يدي الإمام»[1].

وأيضاً فإنّه إجماع، فإنّ من عهد النبيّ صلى الله عليه وآله إلى وقتنا هذا ما أقام الجمعة إلّا الخلفاء والأُمراء ومن ولي الصلاة، فعلم أنّ ذلك إجماع أهل الأعصار، ولو انعقدت بالرعيّة لصلّاها كذلك[2]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٥/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٢٠.

(٢) الخلاف: ٦٢٦/١ ـ ٦٢٧ مسألة ٣٩٧.

وهذا الكلام منه رحمه الله مشتملٌ على ثلاثة من الأدلّة:

الأوّل: الأصل، فإنّه ثبت مشروعيّة الجمعة مع الإمام أو نائبه. وفي غير ذلك لم تثبت، فمقتضى الأصل عدم جوازها.

الثاني: إجماع الفرقة، ولا يخفى أنّ مراده رحمه الله وكذلك ابن زهرة من لفظ الإجماع ليس هو الإجماع المصطلح وهو اتّفاق الكلّ، بل مرادهم عنه هو ما ثبت من المعصومين عليهم السلام. ولمّا كان حجّيّة الإجماع عند الخاصّة لأجل اشتماله على قول المعصوم أطلق الشيخ وجمع من القدماء لفظ الإجماع ما ثبت منهم عليهم السلام.

الثالث: سيرة المسلمين من صدر الإسلام إلى زمانه رحمه الله على ذلك، فإنّ طريقتهم كانت مستمرّة على أنّ مقيم الجمعة في كلٍّ من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله أو الخلفاء حقّاً كانوا أو باطلين هو الإمام أو من يأمره، فتلك السيرة المستمرّة دالّة على أنّ الحكم الشرعي كان ذلك.

وكذلك السيّد[١] والمفيد[٢] وابن إدريس[٣] وأمثالهم من القدماء ادّعوا إجماع الأصحاب على الاشتراط وكذلك سائر المتأخّرين منهم إلى زمان ظهور السلاطين الصفويّة. ففيه ظهر بعض المخالفات من بعض الأصحاب.

فلو كنّا في زمان القدماء أو سائر الأزمنة الّتي قبل ظهور الصفويّة وفرضنا أنفسنا في تلك الأزمنة وكنّا نرى من ابتداء الطفوليّة إلى زمان الكبر أنّ كلّ جمعة ترد تقيم صلاة الجمعة الخليفة أو من نصبه من أن تصدّى لها أحد من الرعيّة ونرى أنّ تلك السيرة مستمرّة إلى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله من دون أن يرد على خلافها دليل من النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام فهل كنّا في شكٍّ في اشتراطها بإمامة الإمام أو من نصبه وأنّها من مناصب الإمام وليس لغيره إقامتها إلّا بأمره؟ فلو كانت تلك السيرة مخالفة

---

(١) الانتصار: ٥٣.

(٢) المقنعة: ١٦٣، وفيه «لم يكن من الإجماع عينٌ ولا أثر».

(٣) السرائر: ١/٢٩٠ و٢٩٢. وفيه «لم يكن من الإجماع عينٌ ولا أثر». لكن في جواهر الكلام: ١١/١٥٣ نسب نفي الخلاف إلى السرائر. وفي مفتاح الكرامة: ٨/١٩٧لم ينسب الإجماع إلى المقنعة والسرائر. وفي كشف اللثام: ٤/٢٠٠ نسب الإجماع إلى الخلاف والمنتهى.

لاعتقاد الأئمّة عليهم السلام لكان عليهم ردعها وبيان الحقّ والواقع في تلك المسألة المهمّة وبيّنوا لأصحابهم ذلك بحيث يصير مشتهراً كالشمس في رابعة النهار، بل ولا أقلّ من تنبيهٍ عليه.

ولذا ترى أنّه لمّا كان اعتقاد الأئمّة عليهم السلام مخالفاً للعامّة في كثير من المسائل بيّنوها بحيث صارت فيهم أظهر من الشمس ـ كمسألة العول والتعصيب والمتعة وأمثالها ـ فكيف يرضى عاقل بالقول بأنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يرَون تلك السيرة الباطلة فرضاً ولم ينبّهوا خلافها أصلاً؟ بل ورد عنهم ما يوجب استحكامها واعتضادها، فنفس تلك السيرة المستمرّة مع عدم ردعهم عليهم السلام إيّاها كافيةٌ لإثبات الاشتراط.

ومع ذلك كلّه ففي المقام أدلّة أُخرى تدلّ على ما ذكرنا وتصويب تلك السيرة، بل ورد عنهم عليهم السلام ما يدلّ على أنّ اعتقادهم كان موافقاً لتلك السيرة أيضاً.

فمنها: ما رواه في الوسائل عن أبي جعفر عليه السلام في باب العدد المعتبر فيها وأنّ أقلّ ما يجب به الجمعة بعدّة عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين (المؤمنين ـ خ) ولا تجب على أقلّ...» إلى آخر رواية ما تقدّم[1]. وهذه الأفراد وإن لم تكن معتبرة في الجمعة بل هي من باب المثال إلّا أنّ ذكر الإمام بخصوصه من باب المثال لا وجه له، لعدم دخالته في الجمعة أصلاً على الفرض إلّا كدخالة سائر الأفراد اللازم عليهم الحضور.

فهذا الكلام مشعر بكونه دخيلاً في انعقاد الجمعة، وإلّا فكان صدر الكلام كافياً لإثبات المطلوب، وإن فرض احتياجه إلى المثال كان يكفي بيان العدد في المثال بذكر إمام الجماعة وستّة من المأمومين، فذِكر القاضي والمدّعي والمدّعى عليه والّذي يضرب الحدود بين يديه من شؤون الإمامة والسلطنة لا معنى له، مع لزوم التنبيه على خلاف ماجرت به السيرة العامّة فرضاً، فلو كانت باطلة فكيف لا يبيّنه على خلافها بل يذكر ما يشعر بتصويبها؟!

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٥/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٢٠.

والحمل على التقيّة خلاف الأصل العقلائي لا يمكن المصير إليه[١]، وإلّا فهذا الاحتمال جارٍ في جميع الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام، وهذا ممّا لا ريب في بطلانه، مع أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان العدد المعتبر في الجمعة، وهو يحصل بذكر الإمام وستّة من المأمومين ولم يكن محتاجاً إلى من سبق ذكرهم في مقام التقيّة بل تحصل التقيّة بهذا المقدار.

ومنها: دعاء الصحيفة السجّاديّة الّتي أنشأها عليّ بن الحسين عليه السلام ولا نحتاج إلى السند في نقل ذلك الدعاء الّذي لا يمكن لغير الإمام إنشاؤه مشتملاً على تلك المضامين العالية، مضافاً إلى أنّا قد اطّلعنا على ثلاثة أسانيد لها[٢] وفيها تلك الفقرات:

«اللّهمّ إنّ هذا المقام لخلفائك وأصفيائك ومواضع أُمنائك في الدرجة الرفيعة الّتي اختصصتهم بها قد ابتزّوها وأنت المقدّر لذلك لا يغالب أمرك ولا يجاوز المحتوم من تدبيرك كيف شئت و أنّى شئت ولما أنت أعلم به غير متّهم على خلقك ولا لإرادتك، حتّى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مبتزّين يرَون حكمك مبدّلاً وكتابك منبوذاً وفرائضك محرّفةً عن جهات أشراعك وسنن نبيّك متروكة»[٣]، انتهى.

فإنّ المراد بالمقام وإن كان هو مقام الخلافة والإمامة لكن ذِكره في يوم الجمعة لا مناسبة له إلّا لأجل أنّه يوم إظهار شؤون الخلافة وشوكة الإسلام وليس إلّا بإقامة الجمعة واجتماع الناس عليها، وتلك الاجتماع والكثرة العجيبة ممّا تقصم ظهر

---

(١) لم أفهم ما مراده مدّ ظلّه من التقيّة مع أنّ العامّة لا يقولون باشتراط الإمام أو من نصبه في إقامة الجمعة. (منه رحمه الله).

(٢) بتقرير آخر: لا يخفى أنّ كون الصحيفة من الإمام عليه السلام من البديهيات، وهي زبور آل محمّد صلى الله عليه وآله، يشهد بذلك أُسلوبها ونظمها ومضامينها التي يلوح منها آثار الإعجاز، ولها أسناد ذكرها الشيخ والنجاشي، ولشارحها السيّد عليخان رحمه الله أيضاً سند عن آبائه، ولنا أيضاً سند آخر إليها. (البدر الزاهر: ٤٠ ـ ٤١).

(٣) الصحيفة السجّادية: ٣٥١ دعاء ١٥٠ وهو في يوم الأضحى و يوم الجمعة.

أعداء الدين وتوجب إعلاء كلمة الإسلام، فلمّا كانت إمامة الجمعة من شؤون الإمامة والخلافة فالإمام عليه السلام في مقام إظهار التأسّف على غصب الإمامة وفوت فوائدها من إقامة الجمعة والعيد وترويج شعائر الإسلام وتأييد الدين وإظهار التسليم لما جرت على المقدّرات الإلٰهيّة بقوله «وأنت المقدّر لذلك» لأنّ علمه تعالى الأزلي تعلّق بكلّ ما يكون إلى يوم القيامة قبل وجوده.

ومنها: رواية رواها في الوسائل في باب صلاة العيدين عن عبدالله بن دينار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا عبدالله ما من يوم عيد للمسلمين أضحى ولا فطر إلّا وهو يجدّد الله لآل محمّد صلى الله عليه وآله فيه حزناً». قال: قلت: ولم؟ قال: «إنّهم يرَون حقّهم في أيدي غيرهم»[1]، انتهى.

ولا يخفى أنّه وإن ذكر فيه الأضحى والفطر إلّا أنّه ليسا مرادَين بالخصوص فإنّ قوله عليه السلام «ما من عيد» يشمل جميع الأعياد الإسلامية ومنها الجمعة، فإنّه عيدٌ بلا خلاف، كما يدلّ عليه ما ورد: «أنّه إذا اجتمع عيدان الجمعة والفطر أو الأضحى فالإمام يخيّر الناس بين ذهابهم وبقائهم»[2]، وهذا يدلّ على أنّ الجمعة يوم حزنهم عليهم السلام لأنّهم يرَون أنّ منصب الخلافة والإمامة من إقامة الجمعة والعيدين في يومهما في يد غيرهم، ولأجله يفوت فوائد تلك الصلوات عن المسلمين من ترويج الإسلام وإظهار شوكته وإعلاء كلمته باجتماع الناس و وعظهم وحثّهم على التقوى والعمل بأحكام الشريعة. وهذا ممّا يوهن أساس الكفر والشرك، فهذا أيضاً يدلّ على أنّ اعتقادهم عليهم السلام كان على وفق تلك السيرة المستمرّة.

ومنها: ما عن الصدوق رحمه الله في عيون الأخبار والعلل بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما صارت صلاة الجمعة إذا كان مع الإمام ركعتين وإذا كان بغير إمام ركعتين وركعتين لأنّ الناس يتخطّون إلى الجمعة من بُعد، فأحبّ الله عزّ وجلّ أن يخفّف عنهم لموضع التعب الّذي صاروا إليه، ولأنّ الإمام يحبسهم

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٥/٧ باب ٣١ من أبواب صلاة العيد ح ٩٨٩٨.
(٢) المصدر السابق: ٤٤٨/٧ باب ١٥ من أبواب صلاة العيد ح ٩٨٢٨.

للخطبة وهم منتظرون للصلاة، ومن انتظر الصلاة فهو في الصلاة في حكم التمام، ولأنّ الصلاة مع الإمام أتمّ وأكمل لعلمه وفقهه وفضله وعدله، ولأن الجمعة عيد وصلاة العيد ركعتان ولم تقصر لمكان الخطبتين[١].

وفي رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّما جُعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين فهي صلاة حتّى ينزل الإمام»[٢]، انتهى.

وفي بعض الأخبار: «فلِمَ جُعلت الخطبة؟ قيل: لأنّ الجمعة مشهد عامّ فأراد أن يكون للإمام سببٌ إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وفعلهم وتوقيفهم على ما أرادوا من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفات ومن الأحوال الّتي لهم فيها المضرّة والمنفعة ولا يكون الصائر في الصلاة منفصلاً وليس بفاعل غيره ممّن يؤمّ الناس في غير يوم الجمعة. فإن قال: فلم جُعلت خطبتان؟ قيل: لأن تكون واحدة للثناء والتمجيد والتقديس لله عزّ وجلّ والأُخرى للحوائج والأعذار والإنذار والدعاء ولما يريد أن يعلّمهم من أمره ونهيه وما فيه الصلاح والفساد»[٣]، انتهى.

ودلالة هذه واضحة على أنّ المراد بالإمام أو الأمير هو الإمام الأصل، كما تدلّ عليه المراتب الّتي ذكرها من علمه وأمره ونهيه وإخباره بأخبار الآفاق وأمثال ذلك.

ومنها: رواية الأشعثيّات ويقال لها «الجعفريّات» وليست مرسلة كما في مصباح الفقيه[٤] بل هي مسندة وسندها في أوّل الكتاب، ومصنّفه محمّد بن محمّد الأشعث الكوفي النازل بمصر، ونقله عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٢/٧ ـ ٣١٣ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٤٠.

(٢) المصدر السابق: ٣١٣/٧ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٤١.

(٣) علل الشرائع: ٢٦٥ ب١٨٢ ضمن ح٩ عن الرضا عليه السلام، عنه وسائل الشيعة: ٣٤٤/٧ باب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٥٣٣.

(٤) مصباح الفقيه: ٦١/١٤.

جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الجمعة والحكومة لإمام المسلمين»[١].

ورواية دعائم الإسلام ـ الّذي صنّفه النعمان بن ثابت المكنّى بأبي حنيفة الشيعي لأنّ اسمه واسم أبيه عين اسم أبي حنيفة العامّي واسم أبيه وكان في زمن سلاطين الفاطميّة صنّفه لمعزّ الدولة ـ عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا لإمام أو لمن يقيمه الإمام»[٢].

ورواية الفاضل بن عصفور مرسلاً عنهم عليهم السلام «أنّ الجمعة لنا والجماعة لشيعتنا»[٣] والنبويّ: «أربع إلى الولاة: الفيء والحدود والجمعة والصدقات»[٤].

وهذه روايات دالّة على أنّ اعتقادهم كان على وفق السيرة المستمرّة ولا نحتاج إلى كثير من الأدلّة في ذلك، فقد ظهر من جميع ما ذكر عدم وجوب الجمعة عيناً في زمان الغيبة.

ولنصرف عنان الكلام في بيان جوازها وعدمه.

واعلم أنّ الشيخ قدس سره ذكر في جميع كتبه: أنّ الجمعة مشروطة بالسلطان العادل أو من نصبه[٥] كما مرّ عبارة الخلاف آنفاً: أنّ من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من يأمره.

وهذا الكلام صريحٌ في أنّ صحّة الجمعة مشروطة بالإمام أو نائبه.

ولكن ذكر في باب صلاة الجمعة من النهاية[٦] كما حكي: أنّ للمؤمنين أن

---

(١) راجع مفتاح الكرامة: ٢٢٧/٨، وجواهر الكلام: ١٥٨/١١، ورياض المسائل: ٣١٧/٣. وفي الأشعثيات: ٤٢ ـ ٤٣ «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا بإمام» عنه مستدرك الوسائل: ١٣/٦ ح ٦٣٠٤.

(٢) دعائم الاسلام: ١٨٢/١، عنه مستدرك الوسائل: ١٣/٦ ح ٦٣٠٦، وفيهما كما في الأشعثيّات المتقدّم ذكره، وليس فيهما «أو لمن يقيمه الإمام».

(٣) راجع جواهر الكلام: ١١ / ١٥٨.

(٤) راجع رياض المسائل: ٣١٦/٣، جواهر الكلام: ١٥٨/١١.

(٥) المبسوط: ١٤٣/١، النهاية: ٣٢٠/١، الخلاف: ٦٢٦/١ مسألة ٣٩٧.

(٦) النهاية: ٣٢٠/١.

يجتمعوا في زمان التقيّة وعدم الإمام المقيم لها، ولذا ذكر في جواب الاعتراض الّذي أورده على نفسه في الخلاف: أليس قد رويتم في كتبكم... إلى آخر ما ذكره، وتقدّم[١] بأنّه يجري ذلك مجرى النصب.

ولكن ذكر في كتاب الحدود[٢] من النهاية بعد أن ذكر السلطان الجائر إذا نصب رجلاً شيعيّاً للحكومة يجوز له القبول ولكن يعمل ويقصد النيابة عن إمام الحقّ: أنّه يجوز لفقهاء أهل الحقّ أن يجتمعوا بالناس بالصلوات كلّها والجمعة والعيدين ويخطبون الخطبتين[٣].

وقد وقع التنافي بين فتوى الشيخ في كتبه بأنّ الجمعة مشروطة بالإمام أو نائبه وبين فتواه في النهاية، لأنّ مقتضى اشتراط صحّة الجمعة بالإمام عدم انعقادها بغيره.

وقد ذكر: أنّ للمؤمنين إقامة الجمعة، وقوله ﷺ: «إنّه مأذون فيه منهم» لا ينفع، لأنّ الإمام أو نائبه كان شرطاً، فإذا انتفى الشرط انتفت الصحّة ولا ينفع الإذن مع ذلك. ومع ذلك ففتواه في صلاة النهاية معارضة لفتواه في حدوده[٤]، فإنّ مقتضى الأوّل أنّ للمؤمنين إقامة الجمعة، ومقتضى الثاني أنّ للفقهاء إقامتها وهما متنافيان.

وحمل في جامع المقاصد اشتراط الجمعة بالإمام أو نائبه على الوجوب العيني[٥]، بمعنى أنّه شرط في وجوبها العيني فلا تنافي بين[٦] وجوبها تخييراً وبين عدم الإمام عليه السلام أو نائبه[٧].

ولكنّه بعيد، فإنّ الشيخ ﷺ ذكر أنّ انعقاد الجمعة مشروط بشرائط، وذكر منها: الإمام أو من يأمره والخطبة والعدد... إلخ.

---

(١) تقدّم آنفاً في ص١٠٥.
(٢) كذا، والصحيح «الجهاد».
(٣) النهاية: ٣٥٥/٢
(٤) كذا، والصحيح «جهاده».
(٥) جامع المقاصد: ٣٨٠/٢.
(٦) الظاهر أنّ التنافي باقٍ بحاله لأنّه بعد أن ثبت الفرض أنّ مشروعيّتها منوطٌ بوجود الإمام فلم تكن بغيره مشروعة ولو بنحو الوجوب التخييري. (منه ﷺ).
(٧) النهاية: ٣٥٥/٢

ومعلوم أنّ الخطبة والعدد وعدم الفصل بين الجمعتين بأقلّ من فرسخ وأمثال ذلك شرائط الصحّة لا الوجوب العيني.

وغاية ما يمكن أن يجمع به بين كلاميه أنّ المراد من اشتراط الجمعة بالإمام أو نائبه هو الاشتراط للجمعة الخاصّة الّتي لها أحكام خاصّة من وجوب السعي إليها إلى رأس الفرسخين وأمثاله لا كونه شرطاً لمطلق الجمعة، فمعنى اشتراطه في صحّة الجمعة باعتبار ثبوت تلك الأحكام لها، فعند عدم الشرائط فهي فاسدة، بمعنى عدم ثبوت تلك الأحكام الخاصّة لها. ولكن هذا الجمع أيضاً غير مقبول.

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا الشرط مستلزم لعدم إمكان انعقاد الجمعة إلّا في زمان أميرالمؤمنين، ولعدم إمكان انعقادها في زمن سائر الأئمّة عليهم السلام بذلك المعنى، وهو ترتّب تلك الأحكام الخاصّة عليها. وظاهر كلام الشيخ قدس سره يعطي أنّ نظره بالنسبة إلى جميع الأزمنة وأنّ الإمام أو نائبه شرط في صحّة الجمعة، فمع وجوده عليه السلام صحّت وإن لم تترتّب عليها تلك الأحكام الخاصّة، ومع عدم وجود الإمام عليه السلام أو نائبه لا تصحّ أصلاً.

وثانياً: أنّ معنى صحّة الشيء كونه بحيث ينطبق عليه عنوان ذلك الشيء، فإذا لم ينطبق عليه يقال إنّه فاسد، فمعنى كون الإمام أو نائبه شرطاً لصحّة الجمعة أنّه إذا وجد ينطبق على المأتيّ به عنوان الجمعة وإلّا فلا.

وثالثاً: أنّ الشيخ قدس سره ذكر في عداد شرائط الجمعة الخطبتين والعدد وعدم الفصل بأقلّ من فرسخ، ومعلوم أنّ تلك الشرائط شرائط لانعقاد الجمعة مطلقاً لا شرائط لانعقاد الجمعة الخاصّة المحكومة بأحكام خاصّة، بل كلّ جمعة مشروطة بتلك الشرائط.

ومحصّل الكلام: أنّ مذهب الشيخ قدس سره هو جواز إقامة الجمعة في زمان الغيبة بدعوى ثبوت الإذن منهم عليهم السلام للفقهاء أو المؤمنين لإقامتها، فلابدّ من ذكر مدركه[1]

---

(١) إن كان مدرك الشيخ قدس سره غير هذه الروايات فلا نسلّم ما ذكره مدّ ظلّ سيّدنا الأُستاذ بأنّه لابدّ من ذكره حتى يُنظر فيه لأنّه مدّ ظله قد يقول مراراً: إنّ فتواه دليل على وجود نصّ معتبر في المسألة خصوصاً في كتابه المعدّ لذلك. (منه قدس سره).

حتّى ينظر هل يمكن استفادة ذلك منه أو لا؟ فنقول: الروايات الّتي يكون نظر الشيخ رحمه الله إليها في تلك الفتوى عدّة روايات بعضها راجع إلى أهل القرى وبعضها راجع إلى المؤمنين مطلقاً على ظاهرها.

أمّا الأُولى فهي ثلاث روايات:

الأُولى: ما رواه الشيخ محمّد بن الحسن عن الحسين بن سعيد الأهوازي عن فضالة بن أيّوب عن أبان بن عثمان عن الفضل بن عبدالملك قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا كان القوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كان خمسة نفر، وإنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين»[1].

ولا دلالة لهذه الرواية، لأنّ المراد بـ «من يخطب» إن كان كلّ من يقدر على الخطبة لكان دالّاً على المطلوب إلّا أنّه غير ظاهر منها، لأنّ الخطيب في ذلك الزمان هو من يكون منصوباً من قِبل الإمام لإقامة الجمعة وكان متعارفاً عندهم بهذا المعنى.

فالرواية منصرفة إلى الخطباء المعروفين في ذلك العصر، فيكون المقصود أنّ ما ذكر من أهل القرية يصلّون الجمعة أربع ركعات ليس على إطلاقه، بل إذا اتّفق وجود الخطيب في تلك القرية من الخطباء المعروفين وهو من يكون منصوباً من قِبل الإمام عليه السلام فلابدّ أن يصلّوا الجمعة ركعتين.

الثانية: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن أُناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة؟ قال: «نعم ويصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب...» الحديث[2].

وقد أُطلق لفظ الجمعة في كثير من الروايات على الظهر، والسؤال في الرواية

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٤/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٧. والفضل بن عبدالملك هو المعروف بأبي العبّاس البَقباق. (منه رحمه الله).

(٢) المصدر السابق: ٣٠٦/٧ باب ٣ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٢٣.

إنّما هو عن الصلاة المقابل للعصر، والمقصود أنّه هل يجوز إقامة الظهر جماعة؟ قال: نعم إذا لم يكن من يخطب، ومفهومه وإن كان أنّه مع وجود من يخطب تكفي الركعتان، وظاهرها كلّ من يقدر على الخطبة إلّا أنّه منصرف بالخطباء المعروفين المنصوبين من قِبل الإمام.

مضافاً إلى أنّ القيد لا مفهوم له، لأنّه وارد مورد الغالب من خلوّ القرى عن الخطيب الّذي يقيم الجمعة ممّن هو منصوب من قِبل الإمام لدفع توهّم أنّ الإمام إذا اتّفق وجوده في القرى لا يجب إقامتها أيضاً.

الثالثة: خبر ابن بكير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم يصلّون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: «نعم إذا لم يخافوا»[1].

وهذه أيضاً قاصرة عن الدلالة، لأنّ السؤال عن الظهر وأنّه هل يجوز إقامته جماعة أو لا؟

ومنشأ السؤال هو أنّ إقامة الظهر يوم الجمعة كانت محلّ الخلاف بين العامّة وكان فتوى الشافعي وأحمد على الكراهية، وذهب أبو حنيفة ومالك إلى عدم الجواز، ولمّا كان ابن بكير كوفيّاً وكانت الكوفة محلّ نفوذ فتوى أبي حنيفة ولذا سأل الإمام عليه السلام عن حكم إتيان الظهر جماعة، ولمّا كان محلّ الخوف قال عليه السلام: «نعم إذا لم يخافوا». فهذه روايات القرى لا دلالة لها على مطلوب الشيخ قدس سره أصلاً.

بقيت روايات أُخر منها: رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة وليلبس البُرد والعمامة ويتوكّأ على قوس أو عصا...» الحديث[2].

وهي أيضاً قاصرة الدلالة، لأنّ الضمير في «كانوا» مرجعه غير معلوم، ومعلوم أنّه ليس كلاماً ابتدائياً بل كان قبله كلام آخر، فبهذا الاعتبار يصير مجملاً، فربّما إن كان المرجع ظاهراً يكون إشارة إلى الجمعة المعهودة الخارجيّة وبيان بعض آداب

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٧/٧ باب ١٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٩١. وابن بكير فطحيّ ثقة. (منه دام ظله).
(٢) المصدر السابق: ٣١٣/٧ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٤٢.

الخطيب فيها، كما يشهد لعدم كونه كلاماً ابتدائيّاً قوله عليه السلام «وليلبس البُرد والعمامة» مع عدم ذكر إمام قبله. والمستفاد منها ليس إلّا أنّ العدد الّذي تنعقد به الجمعة سبعة وبيان بعض وظائف الإمام. وأمّا من تجب عليه الإقامة وجوباً عينيّاً أو تخييريّاً فهي ساكتة عنه.

ومنها: رواية ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن زرارة قال: حثّنا أبو عبدالله عليه السلام على صلاة الجمعة حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: «لا إنّما عنيت عندكم»[1].

ولا يخفى أنّه يظهر من هذا الحديث أنّ صلاة الجمعة المغروس في ذهن زرارة أنّ إقامة الجمعة من وظائف الإمام، ولذا لمّا رأى حثّ الإمام عليه السلام وتحريصه عليها ظنّ أنّه يريد أن يقيمها ويخرج عن السلطان الجائر ويأخذ منه مقام الخلافة ومناصبها، لأنّه عليه السلام ما كان يرغّب إلى صلاة الجمعة الّتي يقيمها ظلَمة الجور فقال: نغدو عليك؟ أي نأتي إليك غداً ونتهيّأ للخروج، فقال عليه السلام: «لا» أي لا أُريد الخروج وإقامة الجمعة بنفسي بل إنّما عنيت أن تقيموها عندكم.

وأمّا معنى هذه الفقرة الأخيرة. ففيها احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد من «عندكم» هو عند الناس بمعنى أنّ الرعيّة يقيمونها عند أنفسهم بما هم رعيّة الإمام، فيكون المقصود الحضور عند صلاة المخالفين، فلعلّ زرارة وأمثاله كانوا يتركون الحضور عند صلاة الجمعة الّتي يقيمها الخليفة أو نوّابه وكان محلّ الخوف، فرغّبهم عليه السلام على الحضور في جمعتهم.

الثاني: أن يكون المراد من «عندكم» الشيعة ويكون الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي، يعنى: لِمَ لا تصلّون الجمعة؟ ولأيّ علّة تتركونها وقد وجب عليكم أو رخّص لكم إقامتها، حتّى يكون معارضاً للأدلّة السابقة الدالّة على اشتراط الإمام أو نائبه وأنّهما ليسا شرطاً إمّا في وجوبها التعييني أو التخييري على الاحتمال.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٩/٧ ـ ٣١٠ باب ٥ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٣٣. وابن أبي عمير بغدادي فقيه ثقه. (منه رحمه الله).

الثالث: كونها شرطاً ولكن قد نصب الإمام من قبل نائباً خاصّاً أو عامّاً لهم فيقول عليه السلام: لِمَ لا تحضرون صلاته وتتركونها وقد يقيمها من هو منصوبٌ لكم من عندنا.

الرابع: أن يكون إذناً للشيعة أن تقيموا الجمعة ولا يحرمون من فضلها وثوابها مع كون الإمام أو نائبه شرطاً في وجوبها العيني، فتكون الرواية حاكمة على أدلّة الإذن فهي معارضة لتلك الأدلّة، لأنّ الفرض أنّ صحّتها مشروطة بالإمام أو نائبه ولم يعدّ فيه الإذن من الإمام.

وعلى أيّ تقدير، الرواية مجملة لا دلالة لها على شيء، مضافاً إلى الإجمال في قوله «حثّنا» فإنّ الحثّ المتعلّق بهم لا يُعلم هل كان متوجّهاً إلى جماعة خاصّة في مجلس الإمام عليه السلام ؟ أو كان الحثّ متعلّقاً بكلّ واحدٍ من الشيعة في مجالس مختلفة؟ أو الحثّ متوجّه إلى الشيعة وأنّ شيعتنا لابدّ أن يأتي بصلاة الجمعة؟ ثمّ الحثّ هل كان بلفظ الوجوب مثل أنّه يجب عليكم الجمعة أو افعلوها أو لا تتركوها أو لاينبغي لكم تركها؟ فالرواية مجملة غاية الإجمال، ليست دالّة لا على الوجوب التعييني ولا على التخييري في كلّ زمان فهي أيضاً لا تنفع للاستدلال بها.

ومنها: رواية محمّد بن الحسن بإسناده عن زرارة عن عبدالملك عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مثلك يهلك ولم يصلّ فريضة فرضها الله عزّ وجلّ. قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلّوا جماعة يعني صلاة الجمعة»[1].

ولا يخفى أنّ عبدالملك بن أعين كان من العامّة ولم تثبت صيرورته مستبصراً. وعلى أيّ حال، هذه الرواية أيضاً مجملة. فإنّ المراد بقوله: «ولم يصلّ فريضة» يحتمل أن يكون أنّ مثلك لا يأتي بالصلاة الّتي فرضها الله تعالى في عمره مرّة، يعني ينبغي لك أن تصلّي الجمعة مرّة في عمرك. ويحتمل أن يكون توبيخاً له على تركها في كلّ جمعة، ثمّ إنّه كيف يتصوّر أن تكون صلاة الجمعة واجبة تعييناً

(١) وسائل الشيعة: ٣١٠/٧ باب ٥ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٣٤. وعبدالملك أخو زرارة وأكبر منه. (منه رحمه الله).

مثل الظهر في سائر الأيّام ومع ذلك كان عبدالملك تاركاً لها حتّى صار مورداً للذمّ والتوبيخ؟!

ثمّ إنّه كان له أن يقول: كيف أُصلّي وحدة أو مع الجماعة؟ وبناءً على الثاني أُصلّي مع أيّ إمام؟ وهل أصير إماماً أو مأموماً؟ وأقتدي بأيّ إمامٍ وأحضر أيّ جماعة؟ فهذه الرواية أيضاً مجملة.

ومنها: رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه بإسناده عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين، أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم»[1].

قد توهّم دلالة ذيل الخبر على الوجوب إمّا التعييني أو التخييري، ولكنّه إن كان ثابتاً أنّه قول الإمام كان لهذا التوهّم مجال، ولكنّه يحتمل قريباً كونه من كلام الصدوق، فإنّه رحمه الله في الفقيه كثيراً ما سلك هذا المسلك، فيروي روايةً ويردفها بفتواه فيُتخيّل أنّه من تتمّة الرواية، ولذا ذكر السيّد بحرالعلوم والفاضل المراد في حاشيته أنّه يحتمل كون هذا الكلام من الصدوق رحمه الله، والعلّامة والمحقّق ذكرا في المختلف والمعتبر[2] جميع الأخبار الدالّة على الوجوب التخييري ولم يذكرا هذا الخبر في سلك تلك الأخبار. وهذا أيضاً شاهد على عدم ثبوته لهما، وأنّ المشايخ حين قراءة الحديث لم يقرأوها في ضمن الأحاديث. فلو كان ثابتاً لكان دالّاً على الوجوب العيني ولكنّه لم يثبت، مع أنّ الصدوق رحمه الله في كتابه الهداية ذكر في باب فضل الجماعة: إنّ الله تعالى فرض [من الجمعة إلى الجمعة] خمساً وثلاثين صلاة... إلى آخر الرواية السابقة. ثمّ قال: والقراءة فيها جهارٌ والغُسل فيها واجبٌ وعلى الإمام فيها

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٤/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٥، عن من لا يحضره الفقيه: ٤١١/١ ـ ٤١٢ ح١٢٢١.

(٢) مختلف الشيعة: ٢٣٨/٢، المعتبر: ٢٧٤/٢. وقد نقله عنهما صاحب مفتاح الكرامة: ٢٤٣/٨ ـ ٢٤٤.

قنوتان، ومن صلّاها وحده فليصلّها أربعاً، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم والخطبة بعد الصلاة وأنّها بدل الأخيرتين، وقدّمها عثمان[١]. والسبعة الّذين ذكرناهم هم: الإمام والمؤذّن والقاضي والمدّعي حقّاً والمدّعى عليه والشاهدان[٢]. فهذا الكلام من الصدوق قدس سره أوضح شاهد على أنّ ذيل الرواية السابقة من كلامه.

ومع ذلك يُفهم أنّ السبعة هم الّذين ذكرهم الصدوق في كتاب الهداية ويكون أحدهم الإمام لا كلٌّ سبعة.

وأمّا قوله: «ولم يخافوا» فلأجل أنّ الإمام الكذائي الّذي ليس معه إلّا ستّة نفر إذا كان في السفر أو في برّ يكون محلّاً للخوف من أعدائه، فالمقصود أنّهم إذا لم يخافوا أعداءهم صلّوا الجمعة، فهذا الخبر أيضاً لا يدلّ على شيءٍ أصلاً.

ومنها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة، فما زاد فإن كانوا أقلّ من خمسة فلا جمعة لهم...» الحديث[٣].

قوله عليه السلام: «يجمع القوم» مجمل، لاحتمال كونه إشارة إلى قوم معيّنين بمقتضى تعريفه بالألف واللام، وقد سبق في حديث زرارة احتمال نصب نائب خاصّ أو عامّ بين الشيعة في ذلك الزمان، فهذا أيضاً لا دلالة له على المطلوب.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في خطبة يوم الجمعة الخطبة الأُولى «الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره. (إلى أن قال:) ثمّ اقرأ سورة من القرآن وادع ربّك (إلى قوله:) ثمّ تجلس قدر ما تَمكّن هنيئة ثمّ تقوم فتقول: الحمد لله نحمده ونستعينه (إلى أن قال:) ثمّ تقول: اللّهمّ صلّ على أميرالمؤمنين ووصيّ رسول ربّ العالمين، ثمّ تسمّي الأئمّة حتّى تنتهي إلى صاحبك»[٤].

---

(١) وهذا من اشتباهات الصدوق قدس سره. (منه رحمه الله).

(٢) الهداية: ١٤٤ ـ ١٤٦. نقله رحمه الله عنه بتصرّف. و قد ذكر «المؤذّن» بدل «الّذي يضرب الحدود» الّذي في رواية محمّد بن مسلم.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٠٤/٧ ـ ٣٠٥ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٨.

(٤) الكافي: ٤٢٢/٣ ـ ٤٢٣ ح ٦.

ولا يخفى أنّ هذا الخبر أيضاً لا يدلّ على المطلوب ـ أي جواز الجمعة لكلّ أحد في كلّ زمان ـ لاحتمال كون محمّد بن مسلم منصوباً من قِبلهم عليهم السلام أو غيره، ولكنّ الإمام يبيّن له كيفيّة الخطبة.

فهذه عدّة روايات يمكن التمسّك بها لمشروعيّة الجمعة في زمان الغيبة. وقد عرفت عدم دلالتها على المطلوب دلالةً واضحة يمكن أن تُجعل حجّة بيننا وبين ربّنا.

نعم، يستفاد من جملة منها أنّ في زمان الأئمّة عليهم السلام كانت الشيعة يصلّون الجمعة وهم عليهم السلام كانوا يبيّنون لهم أحكاماً حتّى الأحكام الّتي من منفردات الإماميّة كالخطبة بهذه الكيفيّة الّتي رواها محمّد بن مسلم وكالقنوت.

كما روى عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : القنوت يوم الجمعة قال: «أنت رسولي إليهم في هذا إذا صلّيتم في جماعة في الركعة الأُولى، وإذا صلّيتم وحداناً ففي الركعة الثانية»[1] مع أنّ القنوت في الركعة الأُولى من منفردات الإماميّة.

وكذا قولهم: «وليلبس البُرد والعمامة» و«يقنت في الركعة الأُولى».

فالمحصّل من الروايات وقوع صلاة الجمعة من الشيعة إجمالاً في زمان الأئمّة عليهم السلام .

وأمّا أنّه بأيّ نحوٍ كان هل لأجل نصب نائبٍ خاصّ أو عامّ؟ أو لأجل كونها إجازة لهم؟ فلا دلالة لها على ذلك، فلا يمكن التمسّك بهذه الروايات لمذهب الشيخ قدس سره .

وأمّا قول الشيخ في كتاب الحدود[2] من النهاية: ويجوز لفقهاء المؤمنين إقامة الجمعة... إلخ. فالظاهر أنّ عمدة مدركه في ذلك رواية عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان و إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل

(١) وسائل الشيعة: ٢٧١/٦ باب ٥ من أبواب القنوت ح ٧٩٣٧.

(٢) كذا، والصحيح «الجهاد». وقد تقدّم ذلك أيضاً في ص١٠٦.

فإنّما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً وإن كان حقّا ثابتاً له، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يُكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1]، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حَكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»[2]، انتهى.

اعلم أنّ في عموم الولاية للفقيه خلافاً بين الفقهاء هل هو ثابت له أو لا؟ ولكنّ الحقّ أنّ الولاية العامّة ثابتة له. وبيانه: أنّا نعلم قطعاً أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام قد راجعوا إلى أئمّتهم في تلك المسألة، لكونها مورد احتياجهم، وهم عليهم السلام قد نصبوا لهم حاكماً في تلك الموارد المبتلى بها، فإنّ حفظ أحوال القصّر والصغير والغيّب وأمثال ذلك كان مورد الحاجة، فلو لم يتحقّق منهم عليهم السلام نصبٌ للحاكم كانت تلك الأُمور مختلّة، فنصبُ حاكم لتلك الأُمور من قِبل الأئمّة عليهم السلام ممّا هو معلومٌ بالضرورة.

غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا بتوسط الثقات من أصحابنا إلّا مقبولة عمر بن حنظلة، وهي أيضاً دالّة على عموم الولاية، لأنّ تلك الأُمور من شؤون الحكومة وموضوعها الحاكم. فالفقيه حاكمٌ ووليٌّ على الإطلاق بالمعنى الّذي يكون محلّ الكلام، لا بالمعنى الّذي يكون للنبيّ صلى الله عليه وآله أو الوليّ عليه السلام، أعني المرتبة العالية منها.

فالمقبولة دالّة على ثبوت ذلك المنصب للفقيه الجامع، إلّا أنّه إثبات عموم النصب بحيث يشمل إقامة الجمعة ممّا هو من مناصب الإمامة والخلافة محلّ إشكال، بل منع، فإنّه ممّا يورث التنازع والتباغض، فإنّ في كلّ بلد ربما كان عدّة فقيه[3] فكلٌّ يريد إقامة الجمعة، فمثل هذا الأمر المهمّ لا يمكن استفادة النصب فيه للفقيه من إطلاق الرواية.

---

(١) النساء: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٦/٢٧ ـ ١٣٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤١٦.

(٣) كذا في الأصل، والصواب «فقهاء».

في الفروع المتعلّقة بصلاة الجمعة

يجب في صلاة الجمعة تقديم الخطبتين، وهما من أجزاء الواجب، ووجوبها ضمني كوجوب سائر الأجزاء لا نفسيّ ولا غيريّ.

ويشترط فيها العدد المخصوص، فقد اختلف الفقهاء فيه، فذهب أبو حنيفة من العامّة أنّه تنعقد بأربعة أحدهم الإمام، وقال الشافعي وأحمد: إنّ أقلّه أربعون، وقال بعضهم: إنّه اثنا عشر نفراً[١].

وأمّا الخاصّة ففيهم قولان لا غير: السبعة والخمسة. ومنشأُه اختلاف الروايات الواردة في الباب.

أمّا روايات السبعة فمنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقلّ منهم»[٢].

ومنها: رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة»[٣].

ومنها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين، أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم»[٤].

ومقتضى منطوق الأُولى ومفهوم الثانيتين عدم وجوب الجمعة على أقلّ من سبعة.

وأمّا روايات الخمسة فمنها: رواية ابن أُذينة عن زرارة قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهط: الإمام وأربعة»[٥].

ومفهومها بمقتضى لفظ «على أقلّ» أنّ العدد إذا بلغ خمسة يكون عليهم الجمعة، ومعناه وجوب الجمعة على خمسة نفر بالمفهوم.

ومنها: رواية الفضل بن عبدالملك قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا كان

---

(١) راجع الخلاف: ٥٩٨/١ مسألة ٣٥٩. وانظر المجموع للنووي: ٤٢١/٤.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٣٠٥/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٢٠ و ٩٤٢١.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٤/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٥.

(٥) المصدر السابق: ٣٠٣/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٣.

القوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمّعوا إذا كانوا خمس نفر»[١].

وقوله عليه السلام : «جمّعوا» يدلّ على وجوب الجمعة على خمس نفر.

ومنها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجمّع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقلّ من خمسة فلا جمعة لهم»[٢].

ومنها: رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تكون جمعة ما لم يكن القوم خمسة»[٣].

وهذه لا دلالة لها على الوجوب إذا كانوا خمسة، بل تدلّ على وقوع الجمعة إذا كانوا خمسة.

ورواية محمّد بن مسلم عن محمّد بن عليّ عن أبيه عن جدّه عن النبيّ صلى الله عليه وآله في الجمعة قال: «إذا اجتمع خمسة أحدهم الإمام فلهم أن يجمّعوا»[٤].

فهذه عدّة روايات تدلّ على أنّ العدد المعتبر في الجمعة خمسة، وحمل الشيخ وجماعة هذه الروايات على بيان العدد المعتبر في صحّتها، وروايات السبعة على العدد المعتبر في وجوبها[٥].

ويمكن أن تجعل رواية زرارة السابقة شاهدةً على هذا الجمع حيث قال عليه السلام فيها: «تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقلّ من خمسة» فذِكر العددين يدلّ على ما ذكره الشيخ رحمه الله وكذا النبويّ الأخير حيث قال صلى الله عليه وآله فيه: «فلهم أن يجمّعوا».

ولكن هذا الحمل بعيدٌ عن متفاهم العرف غاية البُعد، ولا شاهد له في ما ذكر، فإنّ القدر المسلّم من كلام المعصوم عليه السلام في رواية زرارة هو قوله «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين» وما زاد عليه يحتمل كونه من كلام الصدوق رحمه الله كما أشرنا إليه سابقاً[٦] لكثرة مارُئي منه مثل ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٤/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٧.
(٢) المصدر السابق: ٣٠٤/٧ ـ ٣٠٥ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٨.
(٣) المصدر السابق: ٣٠٥/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٩.
(٤) المصدر السابق: ٣٠٦/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤٢٢.
(٥) المصدر السابق: ذيل الحديث المتقدّم. و راجع تهذيب الأحكام: ٢١/٣ ذيل ح٧٦.
(٦) مرّ في ص١١٢.

وأمّا النبوي صلى الله عليه وآله فلا ظهور له معتدّ به على ذلك، مضافاً إلى إباء رواية منصور بن حازم عن ذلك الجمع، فإنّه عليه السلام قال فيها: يجمّع القوم إذا كانوا خمسة فما زاد. فإنّ قوله: «إذا كانوا خمسة فما زاد» يدلّ على أنّ الحكم في الخمسة وما زاد عليها من الستّة والسبعة والثمانية واحد وهو الوجوب، فكيف يمكن حمل الخمسة على العدد المعتبر في الصحّة والإجزاء والسبعة على العدد المعتبر في الوجوب؟! مع أنّ عنوانَي الصحّة والوجوب لم يكونا في العرف السابق وعرف أصحاب الأئمّة متغايرين، بل لا يفهمون أصحاب الأئمّة من تلك الروايات إلّا بيان العدد المعتبر في وجوب الجمعة والتفكيك بين الصحّة والوجوب من التدقيقات الفقهيّة البعيدة عن أذهان أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

وقول الإمام عليه السلام في ذيل تلك الرواية أيضاً دالٌّ على ذلك حيث يقول عليه السلام: «فإن كانوا أقلّ من خمسة فلا جمعة لهم» فإنّ معناه أنّ الصحّة منتفية عن الأقلّ من خمسة. وقوله عليه السلام في صدر الرواية: «يجمّع القوم إذا كانوا خمسة» يدلّ على الوجوب إذا بلغوا العدد، فمعناه أنّ العدد إذا بلغ خمساً تجب الجمعة لوجود شرط صحّته.

وأمّا إذا انتفى العدد فلا وجوب لعدم صحّته فيُعلم منه أنّ الوجوب يدور وجوداً وعدماً مدار الصحّة، وأنّ الوجوب إذا كان ثابتاً فهو لأجل وجود شرط صحّته وإذا لم يكن ثابتاً فلعدم شرط صحّته.

وعلى أيّ تقدير، فإن أمكن الجمع بين الروايات بما ذكره الشيخ قدس سره وكان جمعاً عرفيّاً مقبولاً فهو، وإلّا فالترجيح مع روايات الخمسة لأكثريّتها.

بقيت هنا روايتان أُولاهما: ما رواه أبو العبّاس عن أبي عبدالله عليه السلام: «أدنى ما يجزئ في الجمعة سبعة أو خمسة أدناه»[1]. وهذه الرواية كما ترى قاصرة الدلالة، ويحتمل كون الترديد من الراوي، وإلّا فلا معنى لها بظاهرها.

وثانيتهما: ما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال في صلاة العيدين: «إذا كان القوم خمسة أو سبعة فإنّهم يجمّعون الصلاة كما يصنعون يوم الجمعة»[2]. وهذه أيضاً كسابقتها فلا يستفاد منها شيء[3].

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٣٠٣/٧ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٤١٢ و٩٤١٤.

(٣) تمّ تقرير سيّدنا الأُستاذ أدام الله ظلّه في صلاة الجمعة، ويتلوه كتاب الغصب.

كتاب الغصب

ومعنى الغصب وأسباب الضمان

اعلم أنّ الفقهاء ذكروا أنّ أسباب الضمان ثلاثه: الغصب، والإتلاف بالمباشرة، والإتلاف بالتسبيب.

أمّا الغصب فقد عُرّف بتعاريف، ففي اللمعة: هو الاستقلال بإثبات اليد على مال الغير عدواناً[1]. وفي الروضة: هو الاستيلاء على حقّ الغير عدواناً[2]. وعن بعض: هو الاستيلاء على مال الغير بغير حقّ[3]، وفي المسالك: هو الاستيلاء على حقّ الغير بغير حقّ[4].

ولا يعتبر في الغصب كون المغصوب في يد الغاصب بل المعتبر هو الاستيلاء، فإن استولى الغاصب على دار مثلاً وأخذ مفتاحها نحو لو أراد شخص دخولها كان محتاجاً إلى الاستئذان منه ولو لم يسكنها فهو غاصب.

---

(١) راجع اللمعة الدمشقية: ١٤١.
(٢) راجع الروضة البهيّة: ١٩/٧.
(٣) راجع تحرير الأحكام: ٥١٩/٤، وإيضاح الفوائد: ١٦٦/٢.
(٤) مسالك الأفهام: ١٤٩/١٢.

وكذلك لا يعتبر فيه التصرّف، كما نقل عن بعض المتأخّرين في رسالته[١]، فإنّ التصرّف في مال الغير وإن كان حراماً إلّا أنّ كلّ تصرّف ليس غصباً، فإنّ من ألقى حجراً وكسر متاع الغير لا يقال إنّه غاصب وإن فعل حراماً.

والإتلاف بالمباشرة هو أن يتلف مال الغير أو نفسه مباشرةً بنفسه.

والإتلاف بالتسبيب أن يعمل عملاً صار سبباً لتلف مال الغير أو نفسه، كأن يحفر بئراً في طريق وأخفاها فوقع فيه إنسان فمات.

ويستفاد من ذكر الفقهاء هذه الثلاثة أسباباً للضمان انحصارها فيها، فإذا شرط الضمان في عقد الإجارة مثلاً فهذا الشرط ليس من أسباب الضمان وموجباته.

وأمّا شرط الضمان في العارية فهو في الحقيقة ليس سبباً للضمان بل العارية تكون على قسمين: عارية مضمونة، وعارية غير مضمونة.

كما يستفاد من رواية صفوان بن أُميّة الّذي جاءه رسول الله ﷺ فسأله سلاحاً ثمانين درعاً، فقال له صفوان: عارية مضمونة أو غصباً؟ فقال له رسول الله ﷺ: «بل عارية مضمونة»[٢].

ثمّ إنّ كون الغصب ـ وهو إثبات اليد على مال الغير عدواناً ـ موجباً للضمان هو المشهور بين فقهاء العامّة والخاصّة، بل يعدّ من ضروريّات الفقه حتّى يعدّ إنكاره من المنكرات بينهم. وبعد وضوحه هذا النحو من الوضوح لا نحتاج في إثباته إلى التمسّك بدليل آخر.

نعم، قد يتمسّك بدليل آخر لأجل بيان حكم موارد الشكّ، وهو النبوي المعروف «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي أو تؤدّيه»[٣]، وعلى رواية «على اليد ما

---

(١) الظاهر هو المحقّق الرشتي في كتاب الغصب: ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩/٩٢ ـ ٩٣ باب ١ من أبواب كتاب العارية ح ٢٤٢٢٧.

(٣) راجع عوالي اللآلي: ١/٢٢٤ ح١٠٦ وص٣٨٩ ح ٢٢، و:٢/٣٤٥ ح١٠، و:٣/٢٤٦ ح٢ وص٢٥١ ح٣. وراجع أيضاً مسند أحمد بن حنبل: ٥/٨ و١٢ و ١٣، وسنن الدارمي: ٢٦٤، وسنن ابن ماجة: ٢/٨٠٢.

قبضت» وهذه الرواية قد رواها أبو داود السجستاني والترمذي وبعض آخر من العامّة في كتبهم عن قتادة عن الحسن البصري عن سمُرة بن جندب عن رسول الله ﷺ من دون أن يذكروا منه ﷺ قبله أو بعده شيئاً.

ورواها الشيخ قدس سره في الخلاف[1] أيضاً.

واستدلّ بها العامّة والخاصّة لحكم الضمان.

وأمّا بيان دلالتها نقول: إنّ قوله ﷺ: «على اليد» ليس المراد منه معناه الظاهري، وهو كون المال في اليد وهو العضو المخصوص، بل المراد كونه على الشخص الآخذ لمال الغير عدواناً.

وإثبات الضمان على العضو المخصوص يمكن أن يكون على وجهين:

(الأوّل) أنّ أخذ مال الغير لمّا كان غالباً باليد لذا جعل عليها، ولكنّ المقصود على صاحبها.

(الثاني) أن يكون هذا التعبير للمبالغة، فإنّ الضمان لشدّة تعلّقه بالغاصب لا يمكن أن يتعدّاه إلى غيره، ولأجل ذلك أثبته لليد، وبيّن أنّ العهدة ثابتة على نفس اليد الآخذة مبالغة عن أنّه لا يتعدّى عن صاحبها إلى غيره بحيث يكون الضمان على نفس اليد الآخذة. وعلى أيّ تقدير، المقصود كون العهدة على صاحب اليد الآخذة.

ثمّ المراد من الرواية ليس الإخبار عن أمر تكويني، وهو كون المال فوق اليد، لأنّها واردة في مقام التشريع.

وكذا ليس المراد بيان الحكم التكليفي، وهو وجوب ردّ المال إلى مالكه، لمنافاته للغاية المأخوذة فيها وهي «حتّى تؤدّي» لصيرورة المعنى أنّه يجب على الآخذ ردّ مال الغير حتّى تؤدّي، وهذا ظاهر الفساد.

وكذا ليس المراد منها وجوب الحفظ حتّى يصير المعنى على اليد حفظ ما أخذت حتّى تؤدّيه أو تؤدّي، لاحتياجه إلى التقدير، لعدم استفادة هذا المعنى من

(١) الخلاف: ٤٠٨/٣ ذيل مسألة ٢٠.

ظاهر هذا اللفظ، بل المعنى الّذي يمكن أن يستفاد من الرواية عرفاً هو كون المال في عهدة الغاصب وكونه ضامناً له، وهو حكم وضعي.

بيان ذلك: أنّ لفظ «على» إذا ورد بعدها فعل من الأفعال يستفاد منها الحكم التكليفي، نحو «عليك أن تكرم زيداً» يعني يجب عليك إكرامه. وإن وقع بعدها عين من الأعيان نحو «عليَّ درهم لزيد أو عليك ما أخذت من المال» ففي مثل تلك الموارد الّتي وقع لفظ «على» مع مجرورها خبراً عن عين خارجي يستفاد منها بحسب اعتبار العقلاء أمران:

الأوّل: اشتغال الذمّة، وهو فيما إذا ذكر بعد «على» مال ليس له ظرف غير ذمّة هذا الشخص المتكلّم به نحو «عليَّ درهم لزيد» فالمستفاد منه كون درهم كلّي في ذمّته لزيد، فمالكيّة زيد للدرهم وثبوته في الذمّة ونفس الذمّة أمرٌ اعتباريّة يعتبرها العقلاء، ويكون ما في الذمّة أمراً كلّياً له نحو ثبوت في اعتبارهم .

الثاني: التعهّد وكون المال في عهدة الشخص، وهو المال الّذي له ظرف معيّن وموطن خاصّ سواء كان موطنه الذهن أو الخارج. والعهدة في اعتبار العقلاء مغايرة للذمّة.

أمّا الأوّل: فكما إذا قال «عليَّ ما لَك على زيد» وهو الضمان الجعلي الّذي يتحقّق بجعل الضامن فمفاده العهدة لما في ذمّة الغير كأنّها صارت متزلزلة وبسبب هذا التعهّد يصير مستحكماً، ومقتضاه أنّ المالك إذا أراد استيفاء ماله يرجع إلى المديون فإن امتنع يرجع إلى الضامن.

لكن لمّا دلّ الدليل الخاصّ عندنا على أنّ الضمان انتقال ذمّة إلى ذمّة وجب على المالك مطالبة الضامن ابتداءً ويبرأ ذمّة المديون من المال، وإلّا فمقتضى القاعدة ما ذكرنا، ولذا أخذ العامّة مقتضى اعتباره العرفي وقالوا: الضمان ضمّ ذمّة إلى ذمّة، وليس معناه أنّ المالك مستحقّ لماله في ذمّتين، لاستلزامه أن يكون كلاهما مديونَين ويصير ماله ضعف ما كان سابقاً في ذمّة المديون، بل مرادهم أنّ له المطالبة لماله منهما، فيرجع إلى المديون فإن امتنع يرجع إلى الضامن.

وأمّا الثاني: فكما إذا قيل «عليك هذا المال» فمفاده أيضاً كونه في عهدة الآخذ حتّى يؤدّيه، ومعنى كونه في عهدته أنّ المالك إذا طالبه من الغاصب فإن كان عين ماله باقياً يجب ردّ عينه، وإن كان تالفاً يجب عليه ردّ بدله، فإن كان مثليّاً فالمثل وإن كان قيميّاً فالقيمة، فوجوب المثل أو القيمة من لوازم كون المال في عهدة الآخذ.

فإنّ الرواية قد دلّت على أنّ المال المأخوذ في عهدة الآخذ، ولازمه أنّ في صورة وجوده يجب ردّ عينه، وفي صورة تلفه يجب ردّه بما أمكن وهو مثله أو قيمته، لأنّه كان ذا شخصيّة وذا صورة نوعيّة فإذا ذهبت شخصيّته فاللازم تأدية نوعيّته وإذا تعذّرت فاللازم تأدية ماليّته وقيمته. فهذه المراتب من لوازم كون المال في عهدة الآخذ ويجب عليه الخروج عن العهدة بكلّ مرتبة أمكنت.

ثمّ الرواية إن أُبقيت على ظاهرها يستفاد منها وجوب ردّ البدل عند تلف العين بالنسبة إلى كلّ مالٍ صار في يد شخص، ولازمه الحكم بالضمان بالنسبة إلى كلّ الأيادي سواء كانت عادية [أو] أمانية مأذونة من المالك، فعلى هذا يجب تخصيصها بالأدلّة الخاصّة الواردة في الأيادي الأمينة الحاكمة بعدم ضمانها كالوديعة والعارية والعين المستأجرة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ تلك الموارد خارجة موضوعاً وليست داخلة في مورد الرواية أصلاً حتّى يحتاج إلى التخصيص.

بيان ذلك: أنّ مفاد الرواية [هو] أنّ الضمان ثابت على الآخذ إذا أخذ المال من المالك عدواناً بدون إذنه، فتكون الرواية ظاهرة في الأخذ العدواني، لأنّ الأخذ إن كان بإذن المالك لا يصدق عليه عرفاً أخذ المال وإن صدق عليه هذا المعنى لغةً، لأنّ المالك إذا وضع ماله في مخزن من الخزائن الجمادية يصدق أنّ المال بعدُ في يده ولم يخرج عنها، فكذا إذا وضعه في يد شخص فإنّها بحكم المخزن، غاية الأمر أنّه مخزن ذي حياة، فيد المأذون في الحقيقة يعدّ يد المالك، ولا يصدق أنّه أخذ المال عن مالكه عرفاً وفي اعتبار العقلاء، فعلى هذا موارد الأيادي الأمينة خارجة موضوعاً ولا يحتاج إلى التخصيص.

بقي في المقام معنىً آخر للرواية وهو: أنّ المال إذا كان في يد المالك فله اعتباران: اعتبار أنّه له، واعتبار أنّه عليه.

(أمّا) الاعتبار الأوّل فبلحاظ زمان وجوده، فإنّ المال يكون في زمان وجوده للمالك.

(وأمّا) الاعتبار الثاني فبلحاظ زمان تلفه، فإنّه في زمان التلف يصير على المالك لتضرّره بتلفه.

والرواية تدلّ على أنّ الاعتبار الثاني ينقلب ويصير للآخذ عدواناً، وأنّ العَلَيهيّة الّتي كانت للمالك انقلبت وصارت للآخذ، يعني يكون المال في زمان التلف على اليد العادية، ولكن [على] هذا المعنى تكون الرواية دالّة على الضمان في مورد التلف فقط.

وأمّا على البيان السابق للرواية كانت دالّة على الضمان في زمان وجوده وزمان تلفه. ويمكن أن يكون لفظ «على» في هذا المعنى في العرف السابق ثمّ صار بالغلبة لإفادة التعهّد بالنسبة إلى المال وجوداً وعدماً.

وعلى أيّ تقدير، دلالة الرواية تامّة على الضمان مع قطع النظر عن سندها، ولكن بعد أن ثبت بالأدلّة القطعيّة كون الأئمّة عليهم السلام قائمين مقام النبيّ صلى الله عليه وآله بجميع الجهات إلّا النبوّة لا نحتاج فيما نحن فيه إلى التمسّك برواية روتها العامّة، بل وردت لنا أخبار خاصّة في موارد مختلفة متشابهة المورد يمكن التقاط العموم منها.

والمقصود من الالتقاط الاستقراء المشهور الّذي أُورد على المستدلّين به بأنّه قياس ظنّي لا يعوّل عليه.

ولكنّ الإيراد مدفوعٌ بأنّا لانريد أن نقيس مورداً جزئيّاً على سائر الموارد، بل المراد أنّ العرف لمّا نظر إلى تلك الموارد الخاصّة رأى أنّ خصوصيّة تلك الموارد لا دخل لها في الحكم وأنّه ثابت لها باعتبار القدر المشترك بينها يفهم أنّ الحكم واردٌ على ذلك المعنى العامّ المشترك بينها، وهذا معنى التقاط العموم.

وليس هذا قياساً، بل هو استفادة الحكم من الدليل اللفظي بالاعتبار الّذي ذكرنا. ونحن نذكر جملة منها في هذا المقام:

فمنها: الروايات الواردة في باب الوصيّة في أنّ الوصيّ إذا تمكّن من إيصال المال إلى الموصى له أو الغريم أو الوارث فلم يفعل فهو ضامن، مثل رواية محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل بعث بزكاة ماله لتقسّم فضاعت هل عليه ضمانها حتّى تقسّم؟ فقال: «إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها فهو لها ضامن ـ إلى أن قال: ـ وكذلك الوصيّ الّذي يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع إليه إذا وجد ربّه الّذي أمر بدفعه إليه، فإن لم يجد فليس عليه ضمان»[١] وغيرها.

ومنها: الأخبار الواردة في باب الإجارة فيمن تخلّف عن موردها، كخبر أبي ولّاد الآتية[٢] وكخبر الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل اكترى من رجل دابّة إلى موضع فجاز الموضع الّذي تكارى إليه فنفقت الدابّة، قال: «هو ضامن وعليه الكراء بقدر ذلك»[٣].

وكالروايات الواردة في باب القُصّار[٤] إذا أفسد متاعاً وهي كثيرة.

ومنها: الروايات الواردة في باب المضاربة إذا تخلّف العامل عمّا عيّن له المالك من نوع التصرّف أو جهة للسفر، منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن الرجل يعطي المال مضاربة، وينهى عن أن يخرج به فخرج، قال: «يضمن المال، والربح بينهما»[٥].

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يعطي المال فيقول له: انت أرض كذا و كذا ولا تجاوزها واشتر منها، قال: «فإن جاوزها وهلك المال فهو ضامن»[٦].

ومنها: رواية أبي الصبّاح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يعمل بالمال

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٥/٩ ـ ٢٨٦ باب ٤٠ من أبواب المستحقّين للزكاة ح ١٢٠٣٣.
(٢) المصدر السابق: ١١٩/١٩ ـ ١٢٠ باب ١٧ من أبواب كتاب الإجارة ح ٢٤٢٧٢.
(٣) المصدر السابق: ١٢١/١٩ ـ ١٢٢ باب ١٧ من أبواب كتاب الإجارة ح ٢٤٢٧٥.
(٤) المصدر السابق: ١٤١/١٩ باب ٢٩ من أبواب كتاب الإجارة.
(٥ و ٦) المصدر السابق: ١٥/١٩ ـ ١٦ باب ١ من أبواب كتاب المضاربة ح ٢٤٠٤٨ ـ ٢٤٠٤٩.

مضاربة، قال: «له الربح وليس عليه من الوضيعة شيء إلّا أن يخالف عن شيء ممّا أمر صاحب المال»[١].

ومنها: رواية جميل عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل دفع إلى رجل مالاً يشتري به ضرباً من المتاع مضاربةً، فذهب فاشترى به غير الّذي أمره، قال: «هو ضامن والربح بينهما على ما شرط»[٢]. وفي غيرها من سائر الأبواب يظهر للمتتبّع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ الفقهاء كما ذكرنا قسّموا أسباب الضمان إلى ثلاثة: الغصب والإتلاف مباشرةً وتسبيباً، والضمان الّذي [هو] مورد البحث هو الضمان المسبّب عن واحد من تلك الأسباب الثلاثة.

وأمّا الضمان الجعلي الثابت بجعل الضامن المال الثابت في ذمّة الغير على عهدته فهو خارج عمّا نحن فيه، لأنّه في مورد الدَين وكلامنا في الضمان المتعلّق بالأعيان الشخصيّة. وهذا الضمان إن كان بسبب الغصب فهو مستتبع لردّ نفس العين عند المطالبة مع بقائها وردّ بدلها من المثل أو القيمة عند تلفها، وإن كان سببه الإتلاف فهو مستتبع لوجوب ردّ بدلها عند المطالبة فأثره مختلف باختلاف أسبابه.

ثمّ إنّهم قد قسّموا المضمونات إلى قسمين مثليّة وقيميّة، فقالوا: إنّها على قسمين حيوانيّ وغير حيواني، فعدّوا الحيواني منهما من القيميّات، وقسّموا غيرالحيواني إلى قسمين مثلي وقيميّ، وقالوا في المثليّات يجب ردّ المثل وفي القيميّات القيمة. ولا خلاف بينهم في هذا الحكم إلّا من ابن الجنيد من الخاصّة وعُبيدالله بن الحسن العنبري من العامّة، فإنّهما قالا بوجوب ردّ المثل في القيمي أيضاً استناداً إلى رواية عائشة وكسرها قصعة طعام لحفصة ويضمنها النبيّ صلى الله عليه وآله مثلها ومثل طعامها[٣]. ورواية

(١) وسائل الشيعة: ١٥/١٩ ـ ١٦ باب ١ من أبواب كتاب المضاربة ح ٢٤٠٥٠.
(٢) المصدر السابق: ١٨/١٩ باب ١ من أبواب كتاب المضاربة ح ٢٤٠٥٦.
(٣) راجع مسند أحمد بن حنبل: ١٤٨/٦، وسنن النسائي: ٤٩/٧ ح ٣٩٥٧، وسنن الترمذي: ٦٤٠/٣ ح ١٣٥٩.

مالك بن أنس[١] الّذي وردت على هذا المضمون. ولكنّ المسألة تقريباً اتّفاقيّة ولا يُعبأ بمخالفة هذا الشاذّ.

وقد عرّفوا المثليّ بتعاريف متقاربة المعنى، فعن المشهور أنّه ما يتساوى أجزاؤه من حيث القيمة، وعن التحرير أنّه ما تماثلت أجزاؤه وتقاربت صفاته[٢]، وعن الدروس والروضة أنّه المتساوي الأجزاء والمنفعة المتقاربة الصفات[٣]، وعن غاية المراد ما تساوى أجزاؤه في الحقيقة النوعيّة[٤].

وعن بعض العامّة أنّه ما قدّر بالكيل أو الوزن وعن آخر منهم زيادة جواز بيعه سلماً[٥].

ولا يخفى أنّ كلّها راجعة إلى معنىً واحد، لأنّ التعريف الأوّل أوله إلى الثاني والثالث، لأنّ تساوي الأجزاء من حيث القيمة ملازم لتقارب الصفات. وكذا تعريفه بالكيل والوزن مرجعه إلى التعاريف السابقة، لأنّ المكيلات والموزونات ليس احتياجها إلى الكيل والوزن إلّا لأجل أنّ أجزاءها متساوية بحسب القيمة، والمقصود من كيلها أو وزنها تعيين مقدارها حتّى يعيّن قيمتها.

ثمّ اعلم أنّ الدليل على ثبوت ضمان المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة ليس هو الإجماع والشهرة لأنّهما إنّما تعتبران إذا كانا في مسألة تكون من المسائل الكلّية المتلقّاة عن الأئمّة عليهم السلام، لا في مثل هذه الفروع الّتي لم تكن معنونة في كتب القدماء بل لم يذكر بعضهم كتاب الغصب أصلاً.

نعم، يمكن أن يستدلّ لها بحديث «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» وتقريبه:

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ١٠٥/٣ و ٢٦٣، وسنن ابن ماجة: ٧٨٢/٢ ح ٢٣٣٤، وسنن النسائي: ٤٩/٧ ح ٣٩٥٥.

(٢) تحرير الأحكام: ٨٢٩/٤، وهو ما يتماثل أجزاؤه وتتفاوت صفاته.

(٣) الدروس الشرعية: ١١٣/٣، الروضة البهيّة: ٣٦/٧.

(٤) غاية المراد: ٣٩٨/٢.

(٥) راجع المغني لابن قدامة: ٣٧٦/٥، بداية المجتهد: ٤٧٥/٢.

أنّ مفاد هذا الحديث أنّ المال المأخوذ الّذي هو عين شخصيّة يكون على الآخذ، يعني يكون عهدته عليه.

والنظر الأصلي في هذا الحكم إلى زمان التلف، لأنّ زمان وجود العين يجب ردّها بعينها. ومقصود الشارع من الحكم بالضمان هو أنّ العين إذا تلفت تكون ثابتة على عهدة الغاصب.

ولسان الرواية دالّ على أنّ ما يكون على الآخذ عين المال المأخوذ، لأنّ ما أخذت هو نفس العين الشخصيّة، وهي تكون على عهدتها.

وبعد أن علم أنّ المقصود الأصلي من جعل الضمان هو ثبوته بالنسبة إلى زمان التلف يعلم أنّ العين التالفة لا يمكن أن تكون بشخصها على عهدة الآخذ، فلا جرم إذا تعذّر ردّها بشخصها يجب ردّها بنوعيّتها، لأنّها كانت ذا وجود شخصي وذا صورة نوعيّة، ومع تعذّر ردّ وجودها الشخصي وجب ردّ وجودها النوعي. فالمستفاد من الرواية أنّ المال المأخوذ مضمون بمثله، وهي بإطلاقها يشمل جميع المضمونات مثليّة كانت أو قيميّة.

ثمّ وردت في موارد مختلفة الحكم بضمان القيمة، كالرواية الواردة فيما إذا اعتق شقص من العبد المشترك أنّه يقوّم عليه الباقي[1]، والتقويم عليه إنّما هو لأجل أنّ العتق موجب للسراية، فهو صار سبباً لإتلاف الشقص الآخر الّذي هو نصيب شريكه. ومثل رواية أبي ولّاد الآتية في ضمان البغل[2] وغيرها. ففي هذه الموارد حكمٌ بضمان القيمة، وبعد إلغاء الخصوصيّة بحكم العرف يلتقط العموم منها ويفهم أنّ الحكم ثابت لجامعه، وهو الشيء الّذي لا يكون له مثلٌ مقارب لصفاته وكان أفراده مختلفة الصفات. فكلّ ما ليس له مثلٌ فهو محكوم بضمان قيمته. فبهذه الروايات تخصّص عموم «على اليد» ويكون مضمونهما مخصوصاً بالمثليّات.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦/٢٣ ـ ٤١ باب ١٨ من أبواب العتق.

(٢) يأتي في ص ١٣٢.

وإذا صار مال مورداً للشكّ في أنّه مثليّ أو قيميّ يؤخذ بعموم «على اليد» ويحكم بلزوم المثل فيه.

ولا يخفى أنّ رواية «على اليد» وإن دلّت على حكم خصوص الغصب ولكن بعد أن فهم منها معنى الضمان وكيفيّة ثبوت المال على العهدة يتعدّى إلى غيره من موارد الإتلاف للتعبير فيها بالضمان الّذي ظهر من الرواية معناه وحدوده، فثبت أنّ الحكم في المضمونات هو ضمان المثل إن كانت مثليّة والقيمة إن كانت قيميّة. وفي موارد الشكّ يتمسّك بعموم «على اليد» ويحكم بضمان المثل.

ولا يخفى أنّ لفظ القيميّ غير وارد في الأخبار بل الوارد فيها موارد خاصّة، غاية الأمر أنّا بعد إلغاء الخصوصيّة التقطنا منها العموم. ولمّا كان في موارد الشكّ في كونه مثليّاً أو قيميّاً الشكّ في تخصيص عموم «على اليد» فأصالة العموم بالنسبة إليها متّبعة، لعدم المانع من التمسّك بها.

فاتّضح أنّ الحقّ هو القول بالتفصيل في المسألة.

وأمّا القول بأنّ في جميع المضمونات الضمان بالمثل فهو شاذّ لا يُعبأ به.

وأمّا الحكم بضمان القيمة في جميع موارد الضمانات فلا قائل به، وكذا عكس التفصيل الأوّل.

ويمكن الاستدلال بالآية الشريفة ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[1] كما عن الشيخ قدس سره في الخلاف[2]. والآية واردة في سياق آيات الجهاد، وقبلها قوله تعالى: ﴿وَ لاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[3].

---

(١) البقرة: ١٩٤. (٢) الخلاف: ٤٠٢/٣. (٣) البقرة: ١٩١ ـ ١٩٤.

وتفسيرها كما في الصافي[١] لابتداء الكفّار بالقتال في المسجد الحرام ولا تهتكوا حرمته حتّى يكون الابتداء منهم، فلا تبالوا بقتالهم فيه لأنّهم هتكوا حرمته، فيفعل بهم مثل ما فعلوا، إلى أن قال تعالى: «الشهرُ الحرام...» إلخ يعني أنّ هتك الشهر الحرام في مقابل هتكه، فإنّ الكفّار لم يراعوا حرمته وقاتلوكم فلا مانع من قتالكم فيه.

«والحُرُماتُ قِصاص» أي كلّ حرمة وهي ما يجب أن يحافظ عليها يجري فيها القصاص، وهو متابعة شيءٍ لشيء، فكان الفعل الواقع عقيب فعل الغير تابع له وواقع في أثره، ومن ذلك القصاص، لأنّه يتبع الكلام بعضه ببعض، فالمسجد الحرام والشهر الحرام وأمثالهما يجري فيها القصاص.

«فمن اعتدىٰ عليكم...» إلى آخره أي من تعدّى عليكم فتعدّوا عليه بمثل [ما] تعدّى به، سمّي الجزاء باسم الاعتداء للمشاكلة وازدواج الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[٢] وهذه الآية وإن كانت في ضمن آيات الجهاد ولكن يمكن أن يقال: إنّ قوله تعالى «والحُرُماتُ قِصاص» عامّ وظاهره أنّ كلّ شيءٍ كان محرّماً فانتُهك حرمتُه جاز الانتهاك في مقابله. وإطلاق الانتهاك على الجزاء كما مرّ من باب المشاكلة.

ومن المحرّمات مال المسلم كما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجّة الوداع مخاطباً للناس: «أيّها الناس اسمعوا قولي واعقلوه عنّي، فإنّي لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا، هل تعلمون أيّ يوم أعظم حرمة؟» قال الناس: هذا اليوم، قال: «فأيّ شهر؟» قال الناس: هذا الشهر؟ قال: «وأيّ بلد أعظم حرمةً؟» قالوا: بلدنا هذا، قال: «فإنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا...» إلخ[٣]، فإذا لم يراع حرمته وأتلف جاز أخذ المثل في مقابله. فالآية والرواية دالّتان على المطلب.

---

(١) تفسير الصافي: ١/٣٥٠ ـ ٣٥٢.

(٢) الشورىٰ: ٤٠.

(٣) راجع الكافي: ٧/٢٧٣ ح ١٢ و ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ح ٥، عنه وسائل الشيعة: ٢٩/١٠ باب ١ من أبواب القصاص في النفس ح ٣٥٠٢٣.

فإذا ثبت أنّ مقتضى الدليل ثبوت المثل في المثليّات والقيمة في القيميّات فهل الملاك في القيميّات قيمة يوم الغصب؟ أو قيمة يوم التلف؟ أو قيمة يوم الأداء؟ أو أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف؟ أو إلى يوم الأداء؟ وجوه:

وجه الأوّل: أنّه أوّل دخول العين في ضمان الغاصب بمقتضى رواية «على اليد» ومعنى ضمانها أنّه صار مشغول الذمّة بقيمتها ذلك الوقت وإن علت بعد ذلك.

ووجه الثاني: أنّ مفاد رواية «على اليد» هو أنّ العين تكون في عهدة الغاصب، فما دامت باقية يجب عليه ردّ عينها، وإذا تلفت يجب عليه بدلها.

وفيه وجهٌ آخر أقرب لمفاد الرواية وهو: أنّ المال المأخوذ يكون في عهدة الغاصب ويجب عليه ردّه مادام موجوداً، وإذا تلف يكون المضمون نفس ذلك المال ويجب عليه ردّه بما أمكن، فإذا لم يمكن ردّ شخصه وجب ردّ ماليّته، وماليّة العين إنّما تلاحظ بالنسبة إلى زمان وجودها، وأمّا بعد تلفها فلا يقال قيمتها تكون كذا.

ولازم هذا اعتبار قيمة يوم التلف، لأنّ مفاد الرواية على هذا هو أنّه ضامن لقيمة تلك العين الشخصيّة، لأنّ المرتبة الممكنة منها وقت الردّ هي ماليّتها، وماليّة العين ملحوظة بالنسبة إليها حال وجودها فيلزمه قيمة يوم التلف.

ووجه الثالث: ما عن أساتيذنا العظام قدّس سرّهم تأييده هو: أنّ مفاد رواية «على اليد» أنّ الغاصب ضامن للعين وتكون في عهدته زمان وجوده وزمان عدمه، لأنّ المتبادر من قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت» أنّ نفس المال المأخوذ يكون في عهدته إلى زمان الأداء، وفي زمان التأدية يجب ردّه بما أمكن، وليس إلّا ماليّته في ذلك اليوم.

ووجه الرابع أن يقال: إنّ مفاد «على اليد» أنّ المال مضمون في جميع حالاته الّتي من جملتها حالة أعلى القيم، فإذا وقع أعلى القيم في عهدته وصار ضامناً له وجب الخروج عن عهدته. وأمّا لزوم الأعلى من يوم الغصب إلى يوم التلف لا يوم الأداء لما ذكرنا سابقاً من أنّ القيمة المضافة إلى عينٍ تلاحظ بالنسبة إلى زمان وجودها لا زمان تلفها لا[1] في ذلك الزمان لا عين حتّى تلاحظ ماليّتها إلّا على نحو القضيّة الفرضيّة.

(١) كذا، ولعلّ الصواب «لأنّ».

ووجه الخامس: ما ذكرنا في سابقه بزيادة أنّ العين كانت مضمونة إلى زمان الأداء فتعتبر قيمتها إلى ذلك الزمان، فهو ضامن لأعلى القيم إلى ذلك الزمان.

ويمكن هنا وجهُ آخر جارٍ في الصورتين الأخيرتين، وهو: أنّ العهدة قد اشتغلت بالقيمة ولا تيقّن بالبراءة إلّا بأداء أعلى القيم. هذه وجوهٌ بل أقوالٌ في المسألة.

ونحن نذكر ما يمكن أن يستدلّ به من الروايات للمطلب، فإن لم يمكن استفادته نرجع إلى مقتضى القاعدة فنقول: منها رواية أبي ولّاد الّتي استظهر منها أنّ المعتبر هو قيمة يوم الغصب. عن أبي ولّاد الحنّاط قال: «اكتريت بغلاً إلى قصر ابن هبيرة[1] ذاهباً وجائياً بكذا وكذا وخرجت في طلب غريم لي، فلمّا صرت قرب قنطرة الكوفة[2] خُبّرت أنّ صاحبي توجّه إلى النيل، فتوجّهت نحو النيل، فلمّا أتيت النيل خُبّرت أنّ صاحبي توجّه إلى بغداد، فاتّبعته وظفرت به، وفرغت ممّا بيني وبينه، ورجعنا إلى الكوفة وكان ذهابي ومجيئي خمسة عشر يوماً، فأخبرت صاحب البغل بعذري وأردت أن أتحلّل منه ممّا صنعت وأُرضيه، فبذلت له خمسة عشر درهماً فأبى أن يقبل، فتراضينا بأبي حنيفة فأخبرته بالقصّة، وأخبره الرجل، فقال لي: ما صنعت بالبغل؟ فقلت: قد دفعته إليه سليماً، قال: نعم بعد خمسة عشر يوماً، قال: فما تريد من الرجل؟ فقال: أُريد كراء بغلي، فقد حبسه عليَّ خمسة عشر يوماً، فقال: ما أرى لك حقّاً لأنّه اكتراه إلى قصر ابن هبيرة فخالف وركبه إلى النيل وإلى بغداد فضمن قيمة البغل، وسقط الكراء، فلمّا ردّ البغل سليماً وقبضته لم يلزمه الكراء.

قال: فخرجنا من عنده وجعل صاحب البغل يسترجع فرحمته ممّا أفتى به أبو حنيفة، فأعطيته شيئاً و تحلّلت منه وحججت تلك السنة، فأخبرت أبا عبدالله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة، فقال عليه السلام: في مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها وتمنع الأرض بركتها. قال: فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: فما ترى أنت؟ فقال عليه السلام: أرى له عليك

(١) كان ابن هبيرة من أُمراء بنى أُميّة. (منه رحمه الله).

(٢) لعلّ المراد منها جسر كان على الفرات سابقاً أو يكون المراد النهر الّذي شقّ منه سعد بن أبي وقّاص إلى الكوفة وكان له جسر. (منه رحمه الله).

مثل كراء بغل ذاهباً من الكوفة إلى النيل، ومثل كراء بغل راكباً من النيل إلى بغداد، ومثل كراء بغل من بغداد إلى الكوفة توفّيه إيّاه.

قال: فقلت: جعلت فداك قد علفته بدراهم فلي عليه علفه؟ فقال: لا، لأنّك غاصب. قال: فقلت له: أرأيت لو عطب البغل ونفق أليس كان يلزمني؟ قال: نعم قيمة بغل يوم خالفته، قلت: فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو غمز؟ فقال عليه السلام: عليك قيمة ما بين الصحّة والعيب يوم تردّه عليه، فقلت: من يعرف ذلك؟ قال: أنت وهو، إمّا أن يحلف هو على القيمة فيلزمك، فإن ردّ اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمه ذلك، أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أنّ قيمة البغل حين اكترى كان كذا وكذا فيلزمك، فقلت: إنّي كنت أعطيته دراهم ورضي بها وحلّلني، فقال: إنّما رضي بذلك وحلّلك حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور والظلم، ولكن ارجع إليه فأخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك في حلّ بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك»[1].

وما يمكن أن يُستشهد لهذا المطلب وهو اعتبار قيمة يوم الغصب في هذه الصحيحة فقرتان: (الأُولى) قوله بعد قول السائل: أرأيت لو عطب البغل أو نفق أليس كان يلزمني، قال: «نعم قيمة بغل يوم خالفته». (والثانية) قوله عليه السلام بعد قول السائل: فقلت من يعرف ذلك؟ قال: «أنت وهو...» إلى آخره.

أمّا الفقرة الأُولى فدلالتها على المدّعى تتوقّف على أن تكون لفظ القيمة مضافة إلى اليوم، ثانياً بعد إضافتها إلى البغل، ومعناها حينئذٍ: نعم قيمة بغل قيمة يوم خالفته. أو يكون مجموع المضاف والمضاف إليه مضافاً إلى اليوم، ويكون معناها: نعم يلزمك القيمة الثابتة للبغل يوم المخالفة. ويكون المراد من قوله عليه السلام: «يوم خالفته» يوم حدوث المخالفة لا مطلق وجودها.

لكن كلا الاعتبارين مخالف للقواعد العربيّة، فإنّ المضاف إلى شيء لا يضاف إلى شيء آخر ثانياً. نعم تتابع الإضافات صحيحة ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[2]. لكن يبعّده

(١) وسائل الشيعة: ١١٩/١٩ ـ ١٢٠ باب ١٧ من أبواب كتاب الإجارة ح ٢٤٢٧٢.
(٢) غافر: ٣١.

أنّ البغل لمّا كان عيناً خارجيّاً لا يمكن إضافته إلى اليوم، فإنّه لا يقال: زيد يوم الجمعة، لأنّ ما هو من الأعيان الخارجيّة لا يمكن أن يتخصّص بيوم المخالفة أو مثله من الظروف.

ويحتمل لإثبات هذا القول أن يكون الظرف مستقرّاً متعلّقاً بعامل مقدّر، ومعناها حينئذٍ: نعم قيمة بغل كائنة يوم خالفته. ولكن يبعّده أنّ السائل قال: أليس كان يلزمني... إلى آخره. فإنّ أبا حنيفة لمّا أفتى بأنّ منافع البغل كانت له لأنّه غاصب استناداً إلى رواية نبويّة وهي «الخراج بالضمان»[1]، يعني كلّ من كان ضامناً لشيء فمنافعه له، أراد السائل أن يستفهم الإمام لأجل أن يعلم أنّ الضمان الّذي جعله أبو حنيفة موجباً لكون المنافع له بإزائه هل هو ثابت أو لا؟ فكأنّه جعل المقدّمة الأُخرى وهي «الخراج بالضمان» مفروغاً عنه، وغرضه من الاستفهام استكشاف المقدّمة الأُولى، فإنّ أبا حنيفة استند في حكمه على مقدّمتين: (إحداهما) كانت مسلّمة عند الكلّ وهو كون الغصب موجباً للضمان. (وثانيتهما) رواية «الخراج بالضمان» فاستفهامه لأجل استكشاف رأي الإمام وأنّه هل يرى الضمان أو لا؟

والحاصل: أنّ الظاهر من الرواية أنّ السؤال إنّما هو عن أصل ثبوت الضمان وعدم مقتضي هذا السؤال الجواب بأنّه ثابت. فبيان الفرع الآخر ـ وهو أنّ القيمةالمضمونة قيمة أيّ يوم ـ خارج عن مقتضى المقام.

والجواب بأنّه ثابت إنكار لإحدى المقدّمتين وهي «الخراج بالضمان» لأنّ موردها إنّما هو فيما إذا ردّ المشتري المبيع بالعيب فادّعى البائع منافعه الّتي كانت تحت يده.

والمقصود بالضمان هنا الضمان المعاوضي، يعني: لمّا اشترى المشتري المتاع وصار ضامناً لثمنه فالمبيع صار ملكاً له، ولذا تكون منافعه له، فلا ربط له بضمان اليد، فتعيين القيمة المضمونة يكون بعد الفراغ عن ثبوت أصل الضمان.

وقد يحتمل في الرواية أن يكون اليوم ظرفاً لـ «نعم» ومعناه حينئذٍ: نعم يلزمك

(١) التاج الجامع للأُصول: ٢٠٤/٢.

قيمة بغل يوم خالفته، فاليوم ظرف لثبوت الضمان يعنى: يلزمك يوم المخالفة قيمة بغل. وأمّا قيمة يوم الغصب أو يوم التلف فهو مسكوت عنه.

وقال الشهيد قدس سره : إنّ الرواية تدلّ على ضمان أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف[1].

والوجه الّذي يمكن أن يوجّه به قوله رحمه الله أن يقال: مفاد الرواية أنّه ضامن قيمة بغل يوم المخالفة، ويكون المراد من يوم خالفته يوم وجود المخالفة لا حدوثها، ويصدق على جميع أيّام الغصب أنّها يوم المخالفة، فإنّ كلّ يوم من أيّامه يوم المخالفة فيلزمه قيمة جميع هذه الأيّام. فإن أدّى القيمة النازلة لا يعلم الخروج عن عهدة الضمان بقيمة يوم المخالفة، بخلاف ما إذا أدّى إليه أعلى القيم فإنّه يعلم بالخروج من العهدة لدخول الأدنى تحت الأعلى، فيصدق أنّه أدّى قيمة أيّام المخالفة. فصارت الاحتمالات الواقعة في الرواية ثلاثة: قيمة يوم الغصب، وأعلى القيم، وبيان أصل الضمان، ساكتاً عن تعيين القيمة.

فهل الرواية ناظرة إلى الأُولى[2] أو إلى الثاني أو الثالث؟ وجوه، فيقع الإجمال في الرواية لا يمكن استفادة الحكم منها.

وأمّا الفقرة الثانية وهي «عليك قيمة مابين الصحّة والعيب يوم تردّ» فالظاهر أنّ اليوم ظرف لقوله عليه السلام «عليك» يعني: يلزمك يوم تردّه قيمة مابين الصحّة والعيب.

وأمّا قيمة أيّ يوم؟ فهي ساكتة عنه. نعم لو كان الظرف قيداً للقيمة وكان المعنى عليك القيمة الكائنة يوم الردّ كانت دالّة على أنّ المدار قيمة يوم الردّ. ولكنّه مردود بأنّه يصير معارضاً لصدر الرواية إن كان ظاهراً في أنّ المدار على قيمة يوم المخالفة، بل هو معارض له مطلقاً، لعدم دلالة صدرها على كون المدار قيمة يوم الردّ، بل إمّا يوم الغصب وإمّا أعلى القيم. نعم، بناءً على كون صدر الرواية في مقام بيان ثبوت أصل الضمان وكان ساكتاً عن تعيين يوم القيمة فلا معارضة. ولكنّه على هذا مخالف لظاهر الكلام، فإنّ الظاهر أنّ «يوم» ظرفٌ لقوله عليه السلام «عليك» كما بيّنّا.

---

(١) الدروس الشرعية: ٣/١١٣.

(٢) كذا، والصحيح «الأوّل».

وأمّا احتمال أن يكون حكم الأرش مخالفاً لقيمة أصل المال فمدفوعٌ بأنّ الضمان أمرٌ عرفي والعرف لا يرى تفاوتاً بين تلف أصل المال أو تلف جزء منه.

وأمّا الفقرة الثالثة وهي «أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون...» إلخ فلا دلالة لها أيضاً، فلعلّ الوجه فيه أنّ زمان الاكتراء لمّا كان البغل فيه غالباً بمشهد من الناس وجماعة من المكارين ولا تتغيّر قيمته في مدّة خمسة عشر يوماً غالباً عبّر بهذا الكلام بعد توجيه الرواية بأنّ يوم الاكتراء كان يوم المخالفة أو قريباً منه. وأمّا جعل البيّنة على المالك مع جعل القول قوله وجعل اليمين عليه وهما لا يجتمعان فهو محمولٌ على اختلاف الموارد حتّى لا ينافى قواعد باب القضاء، فاليمين في صورة اختلافهما في تنزّل القيمة مع اتّفاقهما عليها سابقاً فيدّعي الغاصب التنزّل فالقول قول المالك، والبيّنة في صورة اختلافهما في القيمة السابقة مع اتّفاقهما على بقائها إلى الحال، فالقول قول الغاصب حينئذٍ لأصالة البراءة عن الزائد، وعلى المالك إقامة البيّنة على ما يدّعيه. إذا عرفت ما ذكرنا ظهر أنّ الرواية مجملة لا يمكن الاستدلال بها على شيء.

وقد يتمسّك بالروايات الواردة في باب الرهن فيما إذا تلفت العين المرهونة، فإنّ فيها أنّهما يترادّان الفضل بينهما، يعني إن كانت العين التالفة أكثر قيمة يردّ المرتهن مازاد عن دينه من قيمة العين على الراهن، وإن كان الدَين أكثر يردّ الراهن مازاد عن عينه من الدَين إلى المرتهن. فتكون تلك الروايات دالّة على أنّ المدار هو قيمة يوم التلف، لأنّها حاكمة على أنّ العين بمجرّد تلفها إن كانت مساوية للدَين فلا شيء على الطرفين، وإن كانت غير مساوية فما كان منها بقدر الدَين سقط عن ذمّة الراهن ومازاد يردّ من الدَين أو قيمة العين، فترادّ الفضل في يوم التلف ظاهرُ في أنّ المدار على قيمة يوم التلف.

ولكنّها محمولة على التقيّة ومعارضة بالروايات الأُخر، فانّ المرتهن ليس ضامناً للعين المرهونة إلّا مع التعدّي أو التفريط. فإذا لم يظهر لنا من الروايات شيءٌ لابدّ أن يرجع إلى مقتضى القواعد، وكان شيخنا الأعظم صاحب الكفاية ﷺ[1] يقوّي ثبوت

(١) حاشية المكاسب للآخوند الخراساني: ٣٧.

قيمة يوم الأداء باعتبار أنّ مفاد رواية «على اليد» أنّ العين المأخوذة تكون ثابتة بعينها على عهدة التالف زمان وجودها وزمان تلفها، لأنّ معنى «على اليد» أنّ نفس المأخوذ ثابت فوق اليد إلى حين الأداء، فإذا طالبه المالك وجب الخروج عن العهدة، فإن كانت العين باقية وجب ردّها، وإن كانت تالفة وجب ردّها بماليّتها، لعدم التمكّن من ردّها بشخصيّتها، ولمّا كان الحكم بردّ الماليّة في زمان المطالبة وجب ردّ مالية ذلك اليوم، وهو زمان التأدية.

وكان هذا الوجه قويّاً في نظرنا أيضاً سابقاً، ولكن بعد أن تأمّلنا كلمات الأصحاب ظهر لنا أنّ هذا التقريب غير تامّ، لأنّ الماليّة المعتبرة للعين تعتبر لها في زمان وجودها، لأنّ العين الشخصيّة لا يمكن اعتبار القيمة لها بعد أن تلفت في زمان تلفها.

نعم، إن كانت مثليّة وقلنا بأنّ المثل يثبت في الذمّة بعد تلفها أمكن اعتبار القيمة بمثلها الثابت في الذمّة ولو باعتبار فردٍ موجود منه.

ولذا قال المشهور في المثلي المتعذّر المثل: إنّ الملاك فيه قيمة يوم الأداء، وفي القيمي التالف: إنّ الملاك قيمة يوم التلف. وهذا مبنيٌّ على هذا الوجه، فإنّ المثل في المثلي لمّا كان أمراً كلّياً ثابتاً في الذمّة أمكن اعتبار ماليّته في زمان الأداء. وأمّا القيمي فلمّا كان المعتبر فيه قيمة العين الشخصيّة لا تعتبر ماليّته في زمان تلفه، ولذا صاروا فيه إلى قيمة يوم التلف لإمكان اعتبار قيمة فيه آناً مّا قبل زمان التلف الّذي كان موجوداً.

فنظرهم إلى أنّ العين الشخصيّة التالفة لا يمكن ملاحظة قيمتها إلّا زمان وجودها، وأمّا زمان تلفها فلا يمكن ملاحظة ماليّتها فيه.

ولذا ذكر شرّاح الشرائع في ذيل قول المحقّق قدس سره[1]: «ولا عبرة بزيادة القيمة ولا بنقصانها بعد ذلك على تردّد» في وجه التردّد: أنّ العين إذا تلفت يحتمل ثبوت المثل في الذمّة، كما قال به ابن الجنيد بأنّ القيمي مضمون بالمثل فيلزمه أعلى القيم

(١) راجع مسالك الأفهام: ١٢/١٨٧ ـ ١٨٨.

من حين الغصب إلى يوم الأداء كما استحسنه المحقّق في زمان وجودها، غاية الأمر تكون الغاية يوم التلف لا الأداء، وهذا لأنّ ماليّة العين يمكن اعتبارها بلحاظ مثلها وتعتبر الماليّة بالنسبة إلى المثل ولو بوجود فرد منه. ويحتمل أن تكون القيمة ثابتة في الذمّة بعد تلف العين كما عليه المشهور، فلازمه ثبوت قيمة يوم التلف، ونظرهم إلى أنّ الثابت في الذمّة إن كانت القيمة فلا تعتبر الماليّة بالنسبة إلى العين الشخصيّة في زمان تلفها، فلا عبرة بزيادتها ونقصانها بعد التلف.

فظهر أنّ القول بأنّ المدار قيمة الأداء غير تامّ وإن أيّده جماعة من المعاصرين أو من قارب عصرنا من المتأخّرين، وكذا اعتبار أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم الأداء بهذا الملاك الّذي ذكرنا.

بقي في المقام ثلاثة احتمالات أُخر: قيمة يوم الغصب، وقيمة يوم التلف، وأعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد ظهر أن مستنده صحيحة أبي ولّاد، وقد عرفت عدم دلالتها عليه.

وأمّا الاحتمال الثاني فذهب إليه المشهور من المتقدّمين، ووجهه أنّ مفاد رواية «على اليد» هو أنّ الغاصب ضامن للعين ويجب عليه الخروج عن عهدتها، فما دامت موجودة فالمالك يستحقّ مطالبتها بشخصها وتكون العين ملكاً له ولا حقّ له في القيمة، فإذا تلفت فالمالك يستحقّ لما في ذمّته من الماليّة وتكون قيمتها الثابتة في الذمّة ملكاً له، لأنّ لازم كون العين في عهدة الآخذ، ومعناه: أنّها لو تلفت وجب عليه أداء ماليّتها، فبعد تلف العين ينتقل ملك المالك إلى القيمة. ولمّا لم يمكن اعتبار الماليّة للعين التالفة في زمان التلف ـ كما سلف ـ وجب أداء قيمتها يوم التلف بأن يعتبر ماليّتها آناً مّا قبل التلف، لأنّها آخر قيمة للعين في زمان وجودها. وهذا القول بناءً على اشتغال ذمّة الغاصب بماليّة العين بعد تلفها حسَن .

وأمّا الاحتمال الثالث فقد ذكروا في وجهه: أنّ العين تكون من أوّل زمان حدوث الغصب إلى يوم التلف في عهدة الغاصب ويكون ضامناً لها في جميع تلك

الأزمنة ومن جملتها زمان ارتفاع القيمة، ولو تلف فيه لزم ضمانه فكذا بعده، فوجب الخروج عن عهدته بعد التلف.

وفيه: أنّ الضمان في زمان وجود العين ضمانٌ تعليقيّ، بمعنى: أنّها لو تلف وجبت قيمتها، لا فعليّ حتّى يقع في ذمته أعلى القيم ووجب عليه الخروج عن عهدته.

وقد ذكر لهذا القول وجهٌ آخر وهو: أنّ العين إذا ارتفعت قيمتها تكثر فيها الرغبات، وبعبارة أُخرى: ارتفاع القيمة في العين لأجل كثرة الرغبات فيها، وهذا وصفٌ في العين فإذا تنزّلت القيمة فقد زال ذلك الوصف في يد الغاصب، وهو كما يكون ضامناً للعين يكون ضامناً لأوصافها أيضاً.

وفيه: أنّ الأوصاف الّتي تكون مضمونة على الغاصب هي الأوصاف الّتي لها خارجيّة وتكون ثابتة في العين نحو السمن والكتابة. وأمّا كثرة الرغبات فليست من الأوصاف الخارجيّة للعين ولا دخل لها بها، بل هي راجعة إلى اختلاف القيمة السوقيّة.

نعم، يمكن أن يقال في وجه هذا القول: إنّ مفاد رواية «على اليد» أنّ الغاصب ضامن للعين المأخوذة من زمان الغصب إلى زمان الأداء ويكون في كلّ آنٍ من آنات الغصب ضامناً لها وتكون في عهدته وعليه، ومعنى هذا العَلَيهيّة الّتي هي مفاد «على اليد» قضيّة تعليقيّة، يعني: يحكم في كلّ آنٍ أنّ العين لو تلفت يجب عليه أداء قيمتها، فما دامت العين موجودة تكون ملكاً للمالك والغاصب ضامن لها بالمعنى الّذي ذكر، فإذا تلفت تكون العهدة أيضاً ثابتة على الغاصب، لا نقول باشتغال ذمّته بالقيمة، بل نقول: إنّ التعهّد الثابت عليه في زمان وجود العين باقٍ بعد التلف إلى زمان الأداء.

فإن قلت: إنّ العين إذا تلفت فالمالك مالك لأيّ شيء إذا لم نقل باشتغال الذمّة بالقيمة.

قلت: لا يلزم أن تكون ملكيّة المالك باقية بالنسبة إلى شيء، بل بعد التلف ليس مالكاً لشيء وإنّما استحقاقه لمطالبة الغاصب ناشٍ من التعهّد الثابت عليه من أوّل زمان الغصب الّذي هو باقٍ فعلاً بمقتضى «على اليد ما أخذت حتّى تودّي» فإذا

طالبه بما له ولم يمكن ردّ عينه وجب عليه أداء الماليّة بمقتضى الضمان الثابت عليه إلى الحال. وماليّة العين كما سبق لا تعتبر بالنسبة إليها إلى زمان وجودها فتسقط من البين قيمة يوم الأداء، فإن حكم بأنّ عليه أداء قيمة يوم الغصب أو يوم الغصب أو يوم التلف أو يوم التلف[1] فهو تحكّم وترجيح بلا مرجّح، لأنّ الفرض بمقتضى الرواية أنّه كان في كلّ زمان متعهّداً للعين وضامناً لها.

ومعنى التعهّد وكون العهدة عليه كما سبق قضيّة تعليقيّة مفادها: أنّ العين إذا تلفت تجب قيمتها، وتلك القضيّة التعليقيّة ثابتة من أوّل زمان الغصب إلى زمان التلف، فإذا وجبت أداء الماليّة وصارت القضيّة التعليقيّة فعليّة فالحكم بأنّ القضيّة التعليقيّة الّتي كانت في زمان الغصب أو يوم التلف صارت فعليّة تحكّم وترجيح بلا مرجّح، فوجب عليه أداء جميع تلك القيم الثابتة للعين في زمان وجودها، وبعد التداخل ودخول الأنقص في الأعلى وجب ردّ الأعلى.

مضافاً إلى دلالة صحيحة أبي ولّاد على هذا القول أيضاً، كما استظهر منها الشهيد ﷺ في المسالك[2] وبيّنّا وجهه، فهذا القول قريب ويكون قويّاً في النظر.

هذا كلّه إذا كان اختلاف القيمة بحسب الزمان وتكون قيمة العين في زمان كذا وفي آخر كذا.

وأمّا إذا كان اختلاف القيم بحسب اختلاف الأمكنة، كما إذا غصب بغلاً في بلدة ثمّ ذهب به إلى بلد آخر ومنها إلى بلدة أُخرى وكان له بحسب كلّ بلدة قيمة خاصّة ولكن لم يتغيّر قيمة كلّ بلدة بل كانت باقية على حالها كما كانت إلى زمان التلف وهذا وإن لم ينفكّ عن الزمان فإنّ سير البغل إلى تلك البلاد يكون في زمان ولكن اختلاف القيم ليس مستنداً إلى الزمان بل مستنداً إلى الأمكنة المختلفة. فهذه الصورة تكون على قسمين:

(الأوّل) أن يكون اختلاف قيمة البغل بحسب الأمكنة لا تكون محلّاً للغاصب

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر أن الصحيح «قيمة يوم الغصب أو يوم التلف».

(٢) مسالك الأفهام: ١٨٦/١٢ـ١٨٧.

والمغصوب ولا تماس لها بهما، كما إذا كان الغاصب في طرف الشمال وكانت للبغل قيمة فيه وكانت قيمته في أقصى بلاد الجنوب أكثر.

فهذا الاختلاف ليس بشيء ولا حكم له، بل الملاك قيمة البلاد الّتي تكون محلّاً للبغل والغاصب.

(الثاني) أن يكون الاختلاف بحسب أمكنتها الّتي تكون محلّاً لهما فتجري فيه الاحتمالات الخمسة السابقة، ولكن لا يبعد جريان القول الثالث فيه الّذي قوّيناه سابقاً، وهو اعتبار أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف، لأنّ الغاصب كان ضامناً له من المكان الأوّل إلى المكان الّذي تلف فيه، وفي كلّ آنٍ كان محكوماً بأنّ العين لو تلفت وجب أداء ماليّتها، فالعين تكون في عهدته إلى زمان مطالبة المالك، فإذا طالبها وجب الخروج من عهدتها، وهو أداء ماليّتها الّتي كانت ثابتة عليه بنحو القضيّة التعليقيّة، فإنّها صارت فعليّة. ولمّا كان الحكم بواحدٍ منها بالخصوص بلا مخصّص وجب أداء جميع ماليّتها ويدخل الأنقص في الأعلى فوجب ردّ أعلى القيم فإن أدّاه فقد خرج عن عهدتها بأداء ماليّتها، وإن أدّيا لأنقص فلا يصدق أنّه أدّى ماليّة العين التالفة، لبقاء أعلى القيم في ذمّته فإنّه أيضاً كان من جملة ماليّات العين.

قال الشيخ قدس سره[1] في هذه المسألة: والظاهر اعتبار محلّ التلف، لأنّ ماليّة الشيء يختلف بحسب الأماكن وتداركه بحسب ماليّته، انتهى.

وإنّا لا نفهم هذا التعليل لأنّه عين محلّ النزاع. وقوله قدس سره: «وتدارك الشيء بحسب ماليّته» لا يثبت المطلوب، لأنّه قضيّة مهملة فإنّ المراد منها إن كان ظاهرها وهو أنّ تدارك الشيء يجب أن يكون بحسب مطلق ماليّته فلا يتعيّن المراد، فإنّ العين الّتي صارت ذات قيم مختلفة بحسب الأمكنة ووجب تداركها فتداركها يحصل بأيّة ماليّة. وإن كان المراد أنّه تجب تداركها بحسب ماليّته يوم التلف ومكانه فهو عين المدّعى، وما الدليل عليه؟!

---

(١) كتاب الغصب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥٦/١٦.

فإن قلت: إنّه ﷺ لمّا كان قائلاً بقيمة يوم التلف إذا كان اختلاف القيم بحسب الزمان فلذا صار إلى قيمة مكان التلف لانطباقها على قيمة يوم التلف.

قلت: هذا قياس مع الفارق، لأنّ في مورد اختلاف القيم بحسب الزمان لا تجتمع القيم المختلفة في الوجود، بل هي متصرّمة بتصرّم الزمان، فقيمة العين في كلّ زمان ناسخة للقيم السابقة. فيمكن القول بأنّ العين في زمان التلف تكون فعلاً ماليّته كذا، فوجب ردّه بخلاف القيم المختلفة بحسب الأمكنة فإنّها مجتمعة في الوجود، ففي الزمان الّذي تلفت العين فيه يكون لها بحسب الأمكنة المختلفة بالفعل قيماً مختلفة. والحكم بتعيين قيمة يوم التلف ترجيح بلا مرجّح، فإنّا إذا فرضنا أنّ الغاصب والمالك اجتمعا في بلد مبائن لبلد تلفت العين بحيث لا تماس له به ـ كما إذا تلفت العين في بلدة قم مثلاً فاجتمعا في مكّة المعظّمة فطالب المالك ماليّة ماله والفرض أنّه كان ذا ماليّة مختلفة بحسب عدد الأمكنة ـ فهل يمكن القول بأنّ اللازم تعيّن القيمة الّتي كانت في مكان التلف؟ فهل هذا إلّا الترجيح من غير مرجّح وأنّه خصوصيّة لقيمة مكان التلف بالنسبة إلى سائر الأمكنة؟

نعم، يمكن القول بأنّ الواجب فيه ردّ أعلى القيم من مكان الغصب إلى مكان التلف كما استقربناه في السابق بناءً على دلالة صحيحة أبي ولّاد عليه، كما استظهر منه الشهيد ﷺ ويستفاد من رواية «على اليد» أيضاً بالبيان السابق.

نعم، يمكن الاستشكال عليه بأنّ مورد البحث مغاير للفرع السابق، ولا يمكن قياس الاختلاف المكاني بالاختلاف الزماني، فإنّ الزمان لمّا كان متصرّم الوجود بالذات فاختلاف القيم فيه يكون طبيعيّاً فيمكن القول فيه بأنّ التدارك يجب أن يكون بأعلى القيم وتعيّن ماليّة يوم معيّن بلا معيّن، بخلاف اختلاف القيم بحسب الأمكنة فإنّ جرّ العين في الزمان ليس طبيعيّاً فيه. فيمكن أن يكون المناط قيمة مكان التلف. نعم الأحوط فيه أعلى القيم.

فـــرع

قد عرفت أنّ مفاد رواية «على اليد» كون الغاصب ضامناً للعين ومتعهّداً لها إلى زمان الأداء إلى المالك، ولكن ليس الحكم منحصراً بما إذا أخذ العين المملوكة عن مالكه، بل الضمان ثابت في كلّ عين تكون تحت سلطنة سلطانٍ عليها، سواء كان سلطانه عليها باعتبار ملكيّتها له أو كان باعتبار ثبوت حقٍّ له عليها، فإنّ الآخذ ضامن لها بالنسبة إليه، فإنّ مفاد رواية «على اليد» ليس منحصراً بأخذ المملوك عن مالكه، بل هو شامل لمطلق أخذ العين عمّن له سلطنة عليها ويجب كونها تحت يده.

فإذا غصب عيناً مرهونةً عن يد المرتهن فإنّه ضامن لها، لأنّها تكون تحت سلطنته باعتبار ثبوت حقّ الرهانة فيه وله حقّ مطالبته بها، ولو طالب المالك أيضاً وجب أن تكون مطالبته لها لأجل حفظ حقّ المرتهن وله لا لنفسه.

وكذا العين الموقوفة فإنّ هذا الحكم ثابت فيها أيضاً ولو لم نقل بكون الموقوف عليهم مالكين لها، بل نتيجة الوقف درّ منافعها عليهم، فإنّها مع ذلك مضمونة لهم على غاصبها، لأنّ لهم حقّ الانتفاع بها.

وكذا إذا مات زيد مثلاً وكان له دَين مستوعب للتركة فالمال يكون متعلّقاً لحقّ الغرماء فإذا غصبه غاصب فلهم حقّ مطالبته به، لأنّ لهم السلطنة عليه باعتبار ثبوت حقّهم فيه. وكذا إذا لم يكن الدَين مستوعباً وغصبه غاصب فللغرماء بالنسبة إلى المقدار المتعلّق لحقّهم من المال حقّ المطالبة وللوارث بالنسبة إلى باقيه.

وكذا في مورد الوصيّة بالثلث، فإنّ مقدار ثلث المال متعلّق لحقّ الميّت، ولوصيّه حقّ المطالبة به عن الغاصب له وهكذا، فالضمان ثابت للغاصب للعين لمن كان له حقّ فيها.

فـــرع

الغاصب إذا كان واحداً فلا إشكال في كونه ضامناً للعين المغصوبة، وإنّما الإشكال في تصوير كونه متعدّداً بأن يكون الضامن للشيء أشخاصاً متعدّدة ويكون

كلّ واحدٍ منهم ضامناً للعين الشخصيّة، والحقّ إمكانه على ما اخترنا من معنى الرواية النبويّة صلى الله عليه وآله «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» فإنّ مفادها ـ على ما سبق بيانه ـ أنّ الآخذ لمال الغير عدواناً متعهّدٌ له، ويكون المال المأخوذ في عهدته، والعهدة غير اشتغال الذمّة. فيمكن أن يكون عين واحدة في عهدة أشخاص متعدّدة، ويكون كلّ واحد متعهّداً لها، والعهدة أمر اعتباري يمكن ثبوتها على الأيادي المتعدّدة كما في الضمان الجعلي، فإن يمكن أن يضمن عدّة أشخاص لما في ذمّة المديون فإنّ الحق ـ كما بيّنّا سابقاً ـ أنّ الضمان الجعلي في متفاهم العرف هو التعهّد بالنسبة إلى المال الثابت في الذمّة لا الانتقال إلى ذمّة الضامن، فإنّ لفظة «على» إذا وقعت مع مجرورها خبراً عن مالٍ يكون له موطن سواء كان الخارج أو الذمّة كما إذا قال «عليَّ ألف درهم لزيد» فإنّه إقرار باشتغال الذمّة بذلك المال، وحيث إنّ الضمان الجعلي في مورد يكون المال ثابتاً في ذمّة المديون ليس مفاده إلّا التعهّد له.

ولذا قال العلّامة: الضمان ضمّ ذمّة إلى ذمّة[1]، فإنّ الظاهر أنّ مرادهم من هذا الكلام ذلك المعنى الّذي ذكرنا وهو التعهّد كما هو المتفاهم عند العرف، وليس مرادهم أنّ المال ثابت في ذمّتين لاستلزامه كون صاحب المال وهو الدائن مالكاً نصف ماله، وهو معلوم الفساد، بل مرادهم ما ذكرنا.

وأمّا قول الإماميّة رضوان الله عليهم بأنّ الضمان لانتقال المال إلى ذمّة الضامن فهو لدليلٍ خارج، فعلى أن يكون مفاد الرواية هو تعهّد الضامن للعين المأخوذة فتصوير تعدّد الضامن لا إشكال فيه.

هذا فيما إذا تواردت الأيادي على عين واحدة على التعاقب ظاهر، فإنّ كلّ واحد منها يصير ضامناً لها وتكون العين في عهدة كلّ واحدة منها. وأمّا إذا تواردت الأيادي على عين دفعة فتعدّد الضامن فيه أيضاً يمكن على أبعد الاحتمالين. ولكنّ الأظهر أنّها تكون في عهدتها على نحو الشركة، فإذا غصب

(١) تذكرة الفقهاء: ٣١١/١٤.

عيناً شخصيّة غاصبان يكون كلّ واحد منهما ضامناً لنصفه لاستيلاء كلّ واحد منهما على نصفه بالإشاعة.

هذا كلّه بناءً على إفادة الرواية ثبوت التعهّد ظاهر.

وأمّا على القول بأنّ مفادها هو ثبوت اشتغال الذمّة فتصوير تعدّد الضامن مشكل، مضافاً إلى لزوم التكلّفات في استفادة هذا المعنى من الرواية، لأنّ اللازم أن يقدّر (أوّلاً) في «على اليد» البدل، ويكون المراد «على اليد» صاحبها وهو الآخذ يصير المعنى المستفاد من الرواية على الآخذ بدل ما أخذ. (وثانياً) حملها على القضيّة التعليقيّة بعد كونها ظاهرة في الفعليّة، يعني على الآخذ بدل ما أخذ إن تلف. والمراد بالبدل أيضاً ليس مفهومه، بل ما هو بدل العين بالحمل الشائع، وهو المثل في المثلي والقيمة في القيمي.

وهذا تكلّفٌ آخر، فبعد هذه التكلّفات يصير معنى الرواية: أنّ على الآخذ مثل ما أخذ إن كانت مثليّاً وماليّته إن كانت قيميّاً على فرض تلف المال حتّى يؤدّيه، فيستفاد منه: أنّ الضامن يكون مشتغل الذمّة ببدل العين إن تلف. بناءً على هذا يشكل تصوير تعدّد الضامن لعدم إمكان ثبوت مالٍ واحد في ذمم متعدّدة.

وقد حاول المحقّق الرشتي تصوير تعدّد الضامن مع كون مذهبه هو اشتغال الذمّة بالبدل فقال: إذا تواردت الأيادي على مال ففي صورة التلف يكون بدل العين في ذمّة كلّ فرد من أفراد الآخذين، لكن لا بمعنى أن يكون البدل في ذمّة كلّ واحد مستقلّاً حتّى يلزم أن يكون المالك مستحقّاً لأضعاف ماله، لأنّه لمّا كان مالكاً للمبدل الواحد لا معنى لاستحقاقه لأبدال عديدة. ولا أن يكون مستحقّاً لبدل ماله على البدل بمعنى أنّ له مطالبة كلّ واحد منهم على البدل، ومادام لم يطالب ليس البدل ثابتاً في ذمّة واحد منهم، فإذا طالب أحدهم بالبدل اشتغلت ذمّته به، لأنّه مخالف لمفاد الرواية على هذا المبنى، لأنّ مجرّد تلف يكون موجباً لاشتغال ذمّة الغاصب بالبدل. ولا أن يكون المراد أنّ البدل ثابت في ذمّة أشخاص عديدة بنحو الإشاعة.

فإذا كانوا ثلاثة مثلاً يكون كلّ واحد منهم ضامناً لثلث العين، لأنّ من يكون

ضامناً لعين معناه أنّه ضامن لتمام بدله على فرض التلف، بل المراد أنّهم ضامنون لبدل واحد ويكون ذلك البدل الواحد في ذمّة أشخاص عديدة، كالواجب الكفائي الّذي يكلّف به كلّ واحد من أفراد المكلّفين مع كونه شيئاً واحداً، وكما في ضمان عدّة أشخاص ما في ذمّة المديون[١]، انتهى.

والشيخ قدس سره بيّن تعدّد الضامن بوجه أقرب فقال: معنى كون العين المأخوذة على اليد كون عهدتها ودركها بعد التلف عليه، فإذا فرض أيدٍ متعدّدة يكون العين الواحدة في عهدة كلٍّ من الأيادي، لكن ثبوت الشيء الواحد في العهدات المتعدّدة معناه لزوم خروج كلّ منها عن العهدة عند تلفه، وحيث إنّ الواجب هو تدارك التالف الّذي يحصل ببدلٍ واحد لا أزيد كان معناه تسلّط المالك على مطالبة كلٍّ منهم بالخروج عن العهدة عند تلفه، فهو يملك ما في ذمّة كلٍّ منهم على البدل، بمعنى أنّه إذا استوفى أحدها سقط الباقي لخروج الباقي عن كونه تداركاً، لأنّ المتدارك لا يتدارك. والوجه في سقوط حقّه بدفع بعضهم عن الباقي أنّ مطالبته مادام لم يصل إليه المبدل ولا بدله فأيّهما حصل في يده لم يبق له استحقاق بدله، فلو بقي شيء له في ذمّة واحدة لم يكن بعنوان البدليّة، والمفروض عدم ثبوته بعنوان آخر.

يتحقّق ممّا ذكرنا: أنّ المالك إنّما يملك البدل على سبيل البدليّة، إذ يستحيل اتّصاف شيء منها بالبدليّة بعد صيرورة أحدها بدلاً عن التالف واصلاً إلى المالك[٢]، انتهى.

ومقصوده قدس سره أنّ كلّ واحد منهم ضامن لبدل العين، ولمّا كان الثابت في ذمّتهم معنوناً بعنوان البدل وتدارك العين فليس في ضمانهم إلّا بدل واحد للعين، لا لأجل ما قاله المحقّق الرشتي من أنّ البدل يجب أن يكون في الأوصاف تابعاً للمبدل فإذا كان واحداً وجب أن يكون البدل أيضاً واحداً، بل لأجل أنّ البدل الّذي يكون في عهدتهم يكون مضموناً بعنوان البدليّة له وتداركه، فجميعهم ضامنون لبدل واحد،

(١) كتاب الغصب للمحقّق الرشتي: ١٢١ و ١١.

(٢) كتاب الغصب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٦/٥٠٥ ـ ٥٠٧.

لأنّ العين ليس لها إلّا تدارك واحد، فإذا صارت متداركة بواحد منها سقط عن ذمّة الباقين سقوطاً حقيقيّاً كالواجب الكفائي.

فإنّ التحقيق فيه أنّ المكلّف الواحد قد كلّف كلّ فرد فرد من أفراد المكلّفين بشيءٍ واحد، لا أنّ المكلّف به هو مجموعهم من حيث المجموع، ولا أنّه هو الواحد لا بعينه بل كلّ واحد منهم مكلّف ولكنّ المكلّف به شيءٌ واحد، فإنّه نفس وجود الطبيعة المأمور بها وهو مطلوب من كلّ واحد منهم، فإذا أتى به بعض سقط عن الباقين بعد ما كان التكليف ثابتاً عليهم لا سقوطاً جزافيّاً بل حقيقيّاً وأتى به جميعهم دفعة، فالكلّ ممتثلون. وكذا فيما نحن فيه، فإنّ الّذي يكون في عهدتهم شيء واحد وهو بدل العين وتداركها والمأخوذ منه مالك للبدل الثابت في ذمّتهم على البدل يعني يستحقّ المطالبة عن كلّ واحد منهم فإذا أدّاه بعض سقط عن الباقين.

نعم، إذا كانت نفس العين المغصوبة باقية في يد الآخر فله المطالبة منه بعينه، لأنّ البدل الواصل إليه يكون تداركاً لها ببعض مراتبها ويكون بدل الحيلولة.

نعم، الفرق بين ما نحن فيه والواجب الكفائي هو أنّه لا يجوز أخذ البدل من جميعهم إذا أتوا به دفعة، لأنّه لا يستحقّ إلّا بدلاً واحداً وبه تتدارك عينه.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ الأصحاب أفتوا بجواز رجوع السابق إذا أخذ منه المالك البدل إلى اللاحق وأخذ البدل منه.

وصار هذا من مشكلات الفقه، فإنّه كيف يجوز للغاصب مطالبة الآخر بالبدل مع أنّه كان ضامناً للمالك لأخذه ماله، فإذا استولى على مال المالك وصار ضامناً له فلا معنى لمطالبة الغاصب الأوّل إيّاه بالبدل.

ولم نجد في كلمات الأصحاب وجهاً لهذا ولكن وجّهه صاحب الجواهر قدس سره[1] بأنّ العين إذا صارت مورداً للأيادي المتعدّدة وتلفت فمن تلفت في يده فهو يصير مشغول الذمّة ببدلها، وليس سواه مشغول الذمّة به، بل ليس عليه إلّا الحكم التكليفي بوجوب ردّ البدل إلى المالك، فإن طالبه المالك بالبدل وردّه إليه تحصل معاوضة

(١) جواهر الكلام: ٣٤/٣٧.

شرعيّة قهريّة بين ذلك البدل المردود وبين ما هو في ذمّة من تلفت العين في يده، فيجوز له الرجوع إليه وأخذ ما صار ملكاً بالمعاوضة القهريّة.

واستشكل عليه الشيخ ﷺ بوجوه خمسة حيث قال: وأنت خبير بأنّه لا وجه للفرق بين خطاب من تلف بيده وخطاب غيره بأنّ خطابه ذمّي وخطاب غيره شرعيّ، مع كون دلالة «على اليد» بالنسبة إليهما على حدٍّ سواء، والمفروض أنّه لا خطاب بالنسبة إليهما غيره.

مع أنّه لا يكاد يفهم الفرق بين ما ذكره من الخطاب بالأداء والخطاب الذمّي. مع أنّه لا يكاد يُعرف من أحد خلاف في كون كلّ من ذوي الأيدي مشغول الذمّة بالمال فعلاً ما لم يسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالك، نظير الاشتغال بغيره من الديون في إجباره على الدفع أو الدفع عنه من ماله، وتقديمه على الوصايا والضرب فيه مع الغرماء، ومصالحة المالك عنه مع آخر، إلى غير ذلك من أحكام ما في الذمّة.

مع أنّ تملّك غير من تلف المال بيده لما في ذمّة من تلف المال بيده بمجرّد دفع البدل، لا يعلم له سبب خاصّ اختياري ولا قهري، بل المتّجه على ما ذكرنا سقوط حقّ المالك عمّن تلف في يده بمجرّد أداء غيره لعدم تحقّق موضوع التدارك بعد تحقّق التدارك. مع أنّ اللازم ممّا ذكره أن لا يرجع الغارم فيمن لحقه في اليد العادية إلّا بمن تلف في يده. مع أنّ الظاهر خلافه، فإنّه يجوز له أن يرجع إلى كلّ واحد ممّن بعده،[1] انتهى.

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ ذكر لهذا الحكم توجيهاً آخر ـ حيث قال بعد جملة كلام له: ـ فنقول: إنّ الوجه في رجوعه هو أنّ السابق اشتغلت ذمّته بالبدل قبل اللاحق، فإذا حصل المال في يد اللاحق فقد ضمن شيئاً له بدل، فهذا الضمان يرجع إلى ضمان واحد من البدل والمبدل على سبيل البدل، إذ لا يعقل ضمان المبدل معيّناً من دون البدل، وإلّا خرج بدله عن كونه بدلاً، فما يدفعه الثاني فإنّما هو تدارك لما استقرّ تداركه في ذمّة الأوّل بخلاف ما يدفعه الأوّل، فإنّه تدارك نفس العين معيّناً، إذ لم

(١) كتاب الغصب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٦/٥٠٩ ـ ٥١٠.

يحدث له تدارك آخر بعد، فإن أدّاه إلى المالك سقط تدارك الأوّل له. ولا يجوز دفعه إلى الأوّل قبل دفع الأوّل إلى المالك، لأنّه من باب الغرامة والتدارك، فلا اشتغال للذمّة قبل فوات المتدارك، وليس من قبيل العرض لما في ذمة الأوّل.

فحال الأوّل مع الثاني كحال الضامن مع المضمون عنه في أنّه لا يستحقّ الدفع إليه إلّا بعد الأداء.

والحاصل: أنّ من تلف المال في يده ضامن لأحد الشخصين على البدل من المالك ومن سبقه في اليد، فيشتغل ذمّته إمّا بتدارك العين وإمّا بتدارك ما تداركها، وهذا اشتغال شخص واحد بشيئين لشخصين على البدل، كما كان في الأيدي المتعاقبة اشتغال ذمّة أشخاص على البدل لشيءٍ واحد لشخصٍ واحد[1]، انتهى.

وقد أورد السيّد ﷺ في الحاشية على المكاسب سبع إيرادات عليه، ونحن نذكر حاصلها:

الأوّل: أنّ السابق أيضاً يصدق عليه أنّه ضامن شيئاً له بدل، لأنّه وإن كان حين الحصول في يده لم يكن له بدل، لأنّ ضمان اللاحق لم يتحقّق في ذلك الحين إلّا أنّ استقرار الضمان بالنسبة إلى الكلّ إنّما هو بعد التلف، فحينئذٍ يصدق أنّ كلّاً منهم ضامن لما له بدل.

الثاني: أنّ ضمان العين الّتي لها بدل ـ أي عوض في ذمّة الآخر ـ لا يقتضي ما ذكره من ضمان واحد من البدل والمبدل، كيف والبدل لم يتحقّق فيه سبب الضمان إذا لم يثبت تحت يد الضامن ولا أتلفه ولا غير ذلك، فلا وجه لكونه مضموناً.

الثالث: لو سلّمنا ذلك كان مقتضاه ضمانه لمالكه وهو مالك العين، لا لمن عليه البدل.

الرابع: أنّ لازم ما ذكره أن يكون في مسألة ضمان الاثنين لواحد بناءً على صحّته للضامن الأوّل الرجوع إلى الضامن الثاني إذا دفع العوض إلى المضمون له،

(١) كتاب الغصب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٦/٥٠٨ ـ ٥٠٩.

فإنّ الثاني قد ضمن ماله بدل في ذمّة الضامن الأوّل مع أنّه ليس له ذلك، بل إنّما يرجع إلى المضمون عنه لو ضمن بإذنه.

الخامس: إذا فرضنا أنّ العين بعد ما صارت في يد اللاحق رجعت إلى السابق فتلفت في يده، فالظاهر أنّه للسابق حينئذٍ إذا رجع المالك عليه أن يرجع إلى اللاحق بل الأمر بالعكس، لأنّ من تلف في يده هو السابق بالفرض.

ولازم بيان المصنّف ﷺ أن يكون له الرجوع عليه، لأنّه يصدق أنّه ـ أي اللاحق ـ ضمن شيئاً له البدل بخلاف السابق .

السادس: أنّ قوله: لا يعقل ضمان المبدل معيّناً من دون البدل فيه، أنّا نقول: لا يعقل ضمان البدل من دون وجود السبب.

والسابع: أنّ لازم ما ذكره جواز رجوع السابق إلى اللاحق قبل رفع البدل أيضاً[١]، انتهى ملخّصاً.

ولشيخنا العلّامة ﷺ صاحب الكفاية وجهٌ آخر وهو أنّ رجوع السابق إلى اللاحق بعد أداء البدل إلى المالك أمرٌ عقلائي ثابت في اعتبار العقلاء، والغاصب الأوّل يكون مستحقّاً لبدل البدل على اللاحق في اعتبارهم، وأمضى الشارع ذلك إلّا المعتبر عندهم[٢].

وفيه: أنّ هذا البيان غير تامّ، لأنّ ذلك لم يثبت من طريقة العقلاء على أنّ إمضاء الشارع له لم يثبت، فإنّ المورد ليس من الموارد الشائعة الكثيرة الوقوع حتّى يستفاد من عدم ردع الشارع تنفيذه إيّاه .

نعم، يمكن أن يوجّه الحكم بتوجيه آخر، بيانه: أنّ العين إذا صارت في يد الغاصب الأوّل حكم بمقتضى الدليل أنّه ضامن لها وتكون في عهدته وأنّه متعهّد لها للمالك، فإذا طالبها المالك بمقتضى ذلك التعهّد الثابت على الغاصب وجب عليه

---

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ١/١٨٥.

(٢) حاشية المكاسب للآخوند الخراساني: ٨٤ .

الخروج عن عهدتها، وهو إذا كانت العين موجودة يكون بردّها بشخصيّتها، وإن كانت تالفة أو متعذّرة الردّ يكون بأداء نوعيّتها أو ماليّتها.

فالعين المأخوذة لها نسبتان: نسبة لها إلى المالك، ونسبة إلى الغاصب. أمّا نسبتها إلى المالك فبكونها ملكاً له، وأمّا نسبتها إلى الغاصب الأوّل فبكونها في عهدته وضمانه على نحو يجب عليه أداء بدله إن تعذّر ردّها بشخصيّتها، نظير العين المرهونة إذا غصبها غاصب فإنّها تكون ذات إضافتين، فلها إضافة إلى مالكها بكونها ملكاً له، ولها إضافة إلى المرتهن بكونها محلّ حقّه.

وما نحن فيه أيضاً يكون كذلك تقريباً، فإذا غصبها الغاصب الثاني فقد غصب عيناً تكون لها نسبتان: نسبة إلى المالك بالملكيّة، ونسبة إلى الغاصب الأوّل بكونها في عهدته ووجب أداؤها عليه أو أداء بدلها إلى المالك، فكلّ منها يستحقّ مطالبة اللاحق بها.

غاية الأمر لا يستحقّ السابق مطالبته بها إلّا بعد أداء بدلها إلى المالك، فإن رجع المالك وأخذ البدل استحقّ السابق مطالبة اللاحق بها، لأنّ المالك إذا رجع إلى السابق وجب عليه ردّ العين بعينها، فإذا كانت العين في يد اللاحق وجب عليه الرجوع إليه وأخذ العين من يده وردّها إلى مالكها.

فإن كانت تالفة توجّه عليه خسارة مسبّبة عن غصب اللاحق العين، لأنّه لو لم يأخذها من يده لكان ردّها بشخصها ممكناً له، فإذا لم يتمكّن من ردّها بشخصيّتها بسبب حيلولة اللاحق بينه وبين العين وردّ بدلها إلى المالك يستحقّ الرجوع إلى اللاحق ومطالبته بها، لأنّه صار سبباً لتلك الخسارة.

والفرض أنّ اللاحق غصب عيناً كانت محكومة بأنّها مضمونة على السابق فكان له حقّاً في العين، وهو إن دفعها بشخصيّتها إلى المالك كان دافعاً لتضرّره الّذي كان ترقّباً بسبب ثبوت ضمانها عليه وكونه متعهّداً لها لمالكه.

ويمكن حمل كلام الشيخ ﷺ على هذا المعنى بأن يكون مراده أنّ العين إذا صارت في عهدة الغاصب الأوّل وغصبها اللاحق فقد أخذ عيناً لها البدل يعني أخذ عيناً تكون منتسبة إلى المالك بالمملوكيّة وإلى الغاصب الأوّل بسبب كونها في

عهدته، فبمقتضى الإضافة الأُولى يكون ضامناً لها لمالكها بأداء شخصها أو بدلها إليه في صورة المطالبة وباعتبار الإضافة الثانية يكون ضامناً للسابق، فإذا ردّ السابق البدل الثابت عليه لأجل كون العين في عهدته وصيرورة ذلك التعهّد فعليّاً فوجب عليه ردّ البدل ـ أي بدل البدل ـ إلى السابق، فمقتضى رواية «على اليد» هو أنّ الآخذ الأوّل ضامن للعين ووجب ردّها أو ردّ بدلها إلى المالك وأنّ الآخذ الثاني ضامن لعينٍ مملوكة لمالكها ومتعلّقة بالغاصب الأوّل بكونها في عهدته، فبالاعتبار الأوّل يكون ضامناً لمالكها، وبالاعتبار الثاني يكون ضامناً للغاصب الأوّل، فيكون ضامناً لكلٍّ منهما على البدل. فعلى هذا لا يرد عليه أنّ البدل لم يدخل تحت يده حتّى يكون ضامناً له، ولا أنّ مقتضى ضمان البدل أن يردّه إلى المالك لأنّه ملكه، وذلك لأنّ اللاحق قد استولى على عين يكون لها انتسابان: انتساب إلى الغاصب الأوّل، والفرض أنّ غصبه صار سبباً لتضرّر السابق بأداء البدل الثابت عليه بمقتضى كون العين في ضمانه وخروج العهدة الثابتة عليه من القوّة إلى الفعل، فهو ضامن لبدل البدل له، ولذا يرجع المغرور إلى الغارّ.

ومنشأُه أنّ اغترامه للمالك منشأُه غصب الغارّ، فإنّ العين إن كانت موجودة ولا يصير الغارّ سبباً لتلفها لكان يؤدّيها إلى المالك بشخصيّتها ولم يصر متضرّراً، وكذا إذا كانت العين في يد الغاصب الأوّل وأتلفها الثاني فله الرجوع إلى اليد، لأنّه صار منشأً لتضرّره بأداء البدل إلى المالك.

فإذا دلّ عموم «من أتلف مال الغير» على كون الغاصب الأوّل ذا حقّ على الرجوع إلى المتلف ولو لم تكن العين التالفة ملكاً له بل كانت متعلّقة به بكونها في عهدته، وبأدائها بشخصيّتها إلى المالك يرفع تضرّره، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ رواية «على اليد» تدلّ على أنّ له حقّ الرجوع إلى اللاحق لصيرورته سبباً لتضرّره بأداء البدل إلى المالك. فهذا الوجه أقرب الوجوه لهذا الحكم، وقد قلنا سابقاً أنّ «على اليد» لا يدلّ على الضمان للمالك فقط بل لكلّ من له حقّ متعلّق بالعين سواء كان لمالكيّته لها أو لأجل أنّها محلّ انتفاعه أو تكون محلّاً لدفع تضرّره.

في بدل الحيلولة:

اعلم أنّ الفقهاء من العامّة والخاصّة قد تسالموا بأنّ العين المغصوبة إذا تعذّر ردّها إلى المالك فهو مستحقّ لمطالبة المالك إيّاه، وهي مستتبعة لوجوب ردّ البدل عليه إلى المالك، ولم يخالف أحدٌ في ثبوت هذا الضمان على الغاصب على الظاهر.

وفيه مباحث لابدّ من تنقيحها:

الأوّل: في بيان المراد من التعذّر هل هو التعذّر الحقيقي بحيث لا يمكن ردّها بالإمكان الوقوعي؟ أو هو المعنى الأعمّ من ذلك ومن إمكان ردّها ولكن يحتاج إلى مضيّ مدّة طويلة يتضرّر المالك؟ أو يكون أوسع من ذلك أيضاً؟

ويحتاج تحقيق المطلب إلى بيان دليل الحكم حتّى يرى مقدار دلالته، فنقول: قد استدلّ لذلك بادلّة غير تامّة الدلالة على أصل الحكم.

(منها) قاعدة الضرر، ببيان أنّ الحكم بعدم ضمان الغاصب موجب لتضرّره.

وفيه مالا يخفى، لأنّ معناها ـ أعني حديث لاضرر الّذي هو مدرك تلك القاعدة ـ إن كان ما بيّنه الشيخ قدس سره[1] وهو أن يراد به نفي الحكم الشرعي الّذي هو ضرر على العباد وأنّه ليس في الإسلام مجعول ضرري. وبعبارة أُخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد وجوداً وعدماً. فهو بعيدٌ عمّا نحن فيه غاية البعد بحيث يحتاج تطبيقه عليه إلى مقرّبات، مضافاً [إلى] أنّه ليس بحيث يمكن الاستدلال به في كلّ مورد، وإلّا يلزم تأسيس فقهٍ جديد.

وإن كان معنى الحديث ما بيّنه صاحب الكفاية قدس سره[2] وهو أن يكون ناظراً إلى الأحكام الثابتة للعناوين الأوّليّة وأنّها إذا صارت ضرريّة فهو مرتفع. فلا مساس له بما نحن فيه أصلاً كما لا يخفى لعدم حكم ثابت فيه حتّى يرتفع، بل المستدلّ يريد إثبات الضمان لأنّ في عدمه ضرر.

---

(١) رسائل فقهيّة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١١٤/٢٣.

(٢) نقل عنه السيّد البجنوردي في القواعد الفقهية: ٢١٦/١.

(ومنها) أنّه لازم الجمع بين الحقّين.

وفيه أنّ حقّ المالك محرز فإنّ له حقّ المطالبة، لأنّ العين ملك له. وأمّا الغاصب فأيّ حقّ له حتّى يلزم الجمع بين حقّه وحقّ المالك؟

(ومنها) قوله: «الناس مسلّطون على أموالهم».

وفيه ما لا يخفى، لأنّ ثبوت السلطنة للناس على أموالهم لا يقتضي إلّا أنّ لهم التصرّف فيها كيف شاء، وأيّ دلالة له على أنّ المالك يستحقّ بدل ماله إذا تعذّر الوصول إليه؟

(ومنها) أنّه لأجل فوت معظم الانتفاعات عن المالك.

وفيه ما سبق في سابقه.

(ومنها) أنّ الغاصب حال بينه وبين ماله فيجب عليه أداء بدله.

وفيه أنّ هذا صغرى المطلب والمطلوب هو الكبرى وليست.

والّذي هو التحقيق هو: أنّ مدرك الحكم هو رواية «على اليد» فإنّ معناها على ما سبق هو كون العين المأخوذة في عهدة الغاصب إلى زمان الردّ.

والمقصود أنّ مالكها لا يخاف دركاً ولا تلفاً ولا يكون متزلزلاً لأجل خوف تلف ماله، بل يطمئنّ بأنّ ماله ثابت على اليد الآخذة وله الرجوع إليها وأخذ ماله كلّما شاء. وإن كان المقصود من هذا الحكم هو أنّ العين تلفت فله البدل ولا يذهب عليه في يد الغاصب بلا بدل. ولكنّه لا ينافي هذا المعنى، وهو أنّ له المطالبة لعينه عن الغاصب كلّما شاء، وهو متعهّد لها يجب عليه الخروج عن عهدتها، فهذا التعهّد والضمان مستتبع لجواز مطالبة المالك ماله منه، فإذا طالب وجب عليه الخروج عن العهدة، فإن أمكن ردّها بشخصيّتها وجب، وإلّا يمكن سواء كان لأجل التلف أو لأجل التعذّر وجب الخروج عن العهدة بما أمكن إمّا بأداء نوعيّتها أو ماليّتها فإنّه أيضاً يعتبر ردّ العين ولكن ببعض مراتبها.

وما قلنا لازم كون العين ثابتة على اليد الآخذة وإن كانت باقية ولكن تعذّر ردّها، لأنّ العهدة الثابتة عليه كانت مغيّاة بتأدية العين بشخصها، فما دام لم تصل

إلى مالكها فهي في عهدته وهي مستتبعة لاستحقاق المالك المطالبة وهو مستتبع لوجوب الخروج عن العهدة عليه. فإذا لم يمكن ردّ العين شخصاً وجب ردّها أيضاً ببعض مراتبه. فإذا تمّت دلالتها على أصل الحكم فنرجع إلى بيان مقدار دلالتها فنقول: إنّ مفادها كما عرفت ثبوت عهدة العين عليه إلى زمان الأداء فيجب عليه عند مطالبة المالك الخروج عن تلك العهدة إمّا بردّ العين أو بدله.

وهذا كما ترى لا فرق فيه بين التلف والتعذّر، ولا فرق في الثاني أيضاً بين كون التعذّر عقليّاً لا يمكن ردّها أو لا بل كان ممكناً، سواء كان محتاجاً إلى مضيّ زمان أو لا. نعم، إن كانت العين بحيث يمكن للغاصب أن يؤدّيها إلى المالك في زمان قصير بحيث تعدّ حاضرة لديه وجب ردّها بشخصها، وفي غير هذه الصورة فالواجب ردّ بدلها سواء كان محتاجاً إلى زمان طويل أو قصير أو بعض يوم. فلا وجه لإيراد الشيخ قدس سره[1] فيما إذا كان زمان التعذّر قصيراً جدّاً. ولذا قالوا في مبحث توارد الأيادي على العين المغصوبة: إنّ للمالك الرجوع إلى الغاصب الأوّل وليس ملزماً بالرجوع إلى من تكون العين في يده، وعلى الأوّل أداء بدلها إليه ولو أمكن له أخذ العين من اللاحق ولكن مع مضيّ زمان ولو كان قصيراً.

المبحث الثاني: في بيان مال البدل المؤدّى وأنّه هل يصير ملكاً للمالك؟ أو يكون مباحاً له؟

وعلى الثاني هل يكون إباحة مطلقة يجوز له التصرّف فيه أيّ تصرف كان حتّى المتوقّف على الملكيّة؟ أو إباحة مقيّدة بالتصرّفات الغير المتوقّفة على الملك؟ مقتضى الدليل السابق هو الأوّل، لأنّ الفرض أنّ الرواية دلّت على كون العين المأخوذة ثابتة على اليد الآخذة وتكون في عهدة الآخذ، ويجب عليه الخروج عنها عند مطالبة مالكها بأدائها بتمام مراتبها ـ ذاتيّاتها وأعراضها وأوصافها ـ ومن جملتها أنّها كانت ملكاً لمالكها فيجب تأدية العين الّتي كانت مملوكة له، فإذا تعذّرت وجب ردّها بما أمكن ولو بردّ نوعيّتها أو ماليّتها، فكما أنّ

(١) كتاب المكاسب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥٨/١٦.

نفس العين كانت مملوكة له فالبدل محكوم بالملكيّة أيضاً، لأنّه مردود بما هو مال المالك لأنّه الّذي كان عليه ردّه، وردّ البدل ردّ ماله ببعض مراتبه، فاللازم كون البدل أيضاً ملكاً له.

فالقول بالإباحة المطلقة كما عن المحقّق القمّي[١] أو الإباحة المقيّدة ضعيف، لأنّ الفرض إن كان مدرك الحكم في التلف والتعذّر واحد وهو رواية «على اليد ما أخذت» فإن دلّت على ملكيّة البدل للمالك فلابدّ من ثبوتها في كلتا الصورتين فلا وجه للفرق بين التلف والتعذّر والحكم بالملكيّة في الأوّل دون الثاني، لأنّه تفكيك في مفاد دليل واحد بلا علّة.

فإن قلت: إنّ مفادها ليس إلّا إباحة التصرّف في البدل لكنّ الإجماع قام على ملكيّة البدل في صورة التلف.

قلت: إثبات هذا الإجماع بحيث يكشف عن قول المعصوم عليه السلام دونه خَرطُ القَتاد[٢].

إن قلت: إنّا نقول: إنّ مفادها ثبوت الإباحة ولكنّ البدل في مورد التلف لمّا كان بدلاً دائميّاً ينتزع العرف منه الملكيّة ولكن فيما نحن فيه كان عود العين محتملاً لم يُنتزع منه الملكيّة.

قلت: إثبات هذا المعنى في غاية الإشكال، مضافاً إلى ما عرفت خلافه من الدليل.

نعم، استشكل الشهيد[٣] والمحقّق[٤] الثانيان بلزوم الجمع بين العوض والمعوّض على تقدير الملكيّة. ولكنّه مدفوع بأنّ هذا الكلام معروف لكن لا أصل له.

نعم، في المعاوضات الاختياريّة أو القهريّة الشرعيّة لا يجوز الجمع بين

---

(١) راجع كتاب المكاسب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥٩/١٦.

(٢) خَرطُ القَتاد: قشرك الورق عن الشجرة اجتذاباً بالكفّ وهو أن تقبض على أعلاه ثم تُمِرّ يدك عليه إلى أسفله. والقَتاد شجرٌ له شوك أمثال الإبَر. وهذا مثلٌ يضرب للأمر دونه مانع. (راجع مجمع الأمثال للميداني: ٢٧٦/١، ولسان العرب: ٢٨٤/٧).

(٣) مسالك الأفهام: ٢٠١/١٢.

(٤) جامع المقاصد: ٢٦١/٦.

العوض والمعوّض، وأيّ ربط له بما نحن فيه ممّا ليس فيه معاوضة بل يكون أداء البدل بعنوان التدارك والغرامة!! فالحقّ أنّ البدل يصير ملكاً للمالك.

غاية الأمر ملكيّته مؤقّتة بنحو القضيّة العرفيّة، وأصل العين أيضاً باقٍ على ملكه.

المبحث الثالث: هل العين المغصوبة تصير ملكاً للغاصب إذا ردّ البدل أو لا؟

ظاهر السيّد ﷺ في العروة الأوّل، فإنّه قال فيها: إنّ المتوضّئ لو أتى بالغسلات جاهلاً بكون الماء غصبيّاً ثمّ علم بالغصبيّة جاز له المسح ببقيّة الرطوبة[1]، انتهى.

ولكن ظاهره صيرورة الرطوبة ملكاً له وإن لم يردّ البدل، بل المناط هو صيرورة العين تالفة في نظر العرف، وحيث إنّ الرطوبة الباقية قد ذهب نضحه وليست قابلة للردّ إلى مالكه لعدم إمكانه تصير ملكاً للغاصب، لأنّه في نظر العرف كالتالف فلا مانع عن المسح بها، أو يكون ذلك من باب صيرورتها كالمباحات الأصليّة فليست ملكاً للغاصب وإن خرجت عن ملك مالكه فلا مانع من التصرّف فيها.

ولكن الحقّ هو الثاني، وهو بقاء العين على ملك مالكها الأصلي، لأنّ مفاد دليل ضمان الغاصب كما بيّنّا سابقاً ليس إلّا كون العين المأخوذة في عهدته ووجوب الخروج عنها عليه إمّا بأداء شخصيّتها أو نوعيّتها أو ماليّتها، فإذا ردّ البدل خرج عن عهدتها فعلاً، ولا دلالة له على صيرورة العين ملكاً له.

والقول بلزوم الجمع بين العوض والمعوّض قد عرفت ضعفه وأنّه بلا سند، مضافاً إلى أنّ أداء بدل الحيلولة ليس من باب المعاوضة، بل هو غرامة وتدارك وردّ العين ببعض مراتبها، وليس في لسان الدليل أيضاً عنوان البدل، بل ليس فيه إلّا ثبوت الضمان والعهدة للعين، فخروج العين [عن] ملك مالكه يحتاج إلى دليل.

فإن قلت: بعد كون ردّ البدل ردّاً للعين في اعتبار العقلاء فما معنى بقائها على ملك مالكها؟

قلت: الفرض أنّ العين لم تردّ بتمام مراتبها بل ببعض مراتبها، فلا وجه للخروج

---

(١) العروة الوثقى: ١/٤٠٥ مسألة ٥ نقلاً بالمعنى.

عن ملكيّة المالك، فإذا لم يكن دليل لخروج العين عن ملك مالكها في صورة ردّ البدل ففي صورة عدم ردّ بدله بطريق أولى.

وأمّا المبنى الّذي ذكر في مسألة المسح بالرطوبة الباقية على أعضاء الوضوء فهو أيضاً فاسد، لعدم الدليل على خروج العين عن ملك مالكها بمجرّد تعذّر ردّها، ولا ملازمة بين ذهاب ماليّتها وذهاب ملكيّتها، بل يمكن ذهاب ماليّتها مع بقاء ملكيّتها لمالكها، ولا سبب مخرج لها عن الملكيّة، وليس تعذّر الردّ من الأسباب الموجبة لخروج العين عن ملك مالكها، فلا يجوز المسح بها.

نعم، إذا ردّ البدل في تلك الساعة إلى المالك وكان حاضراً عند المتوضّئ ورضي به وبتصرّفه في بقيّة الماء فلا مانع من المسح بها.

ومن هذا يظهر حكم الأموال الّتي صارت تحت يد الغاصبين من الأموال الّتي صارت مبتلى بها لدى العامّة الّتي حكم بعض الأعاظم بجواز التصرّف فيها بذلك الملاك. وقد تقدّم النظر فيه، فإنّ صِرفَ تعذّر ردّها لا يصير موجباً لخروجها عن ملك مالكها. وكذا إذا كان التعذّر لأجل الاختلاط والامتزاج.

المبحث الرابع: إذا خرجت العين المغصوبة عن الملكيّة كما إذا صار الخلّ خمراً فهل تصير كالتالف أو المتعذّر ويجب ردّ بدلها إلى المالك؟ أو لا بل يجب ردّ عينها؟ وعلى الثاني فهل المردود يعدّ تمام مال المالك؟ أو بعضه فيجب أداء بدل الباقي؟ وجوه.

وذكر الشيخ ﷺ هذا الفرع في باب بدل الحيلولة، ولكن، ذكره في هذا الباب ليس على ما ينبغي، لأنّ من أحكام بدل الحيلولة عوده إلى الضامن بعد ردّ العين المغصوبة، ولازمه أنّ الخمر إذا صار خلّاً في يد الغاصب وردّه إلى المالك عاد البدل إلى ملكه، وهو باطل، وسيجيء وجهه، بل هو من فروع قواعد باب الضمان.

ثمّ إنّه ﷺ قال في هذا المورد ما هذا لفظه: ثمّ إنّ هنا قسماً رابعاً وهو: لو خرج [المضمون] عن الملكيّة مع بقاء حقّ الأولويّة فيه كما لو صار الخلّ [المغصوب] خمراً، فاستشكل في القواعد وجوب ردّها مع القيمة، ولعلّه من استصحاب وجوب

ردّها، ومن أنّ الموضوع في المستصحب ملك المالك، إذ لم يجب إلّا ردّه ولم يكن المالك أولى به. إلّا أن يقال: إنّ الموضوع في الاستصحاب عرفي، ولذا كان الوجوب مذهب جماعة منهم الشهيدان والمحقّق الثاني. ويؤيّده أنّه لو عاد خلّاً ردّت إلى المالك بلا خلاف ظاهر[1]، انتهى.

والظاهر أنّ استشكال العلّامة ﷺ ليس لأجل ما ذكره، لأنّ كون الموضوع في باب الاستصحاب ـ عرفيّاً أو لا ـ من المسائل الّتي حدثت بين المتأخّرين ولم تكن تلك المباحث في زمان العلّامة ﷺ وأمثاله، بل استشكاله لأجل أنّ الخمر لمّا كانت في الإسلام محكوماً بعدم الماليّة لها وأنّها ليست قابلة للملكيّة فيشكل الحكم بأنّ المالك يستحقّ مطالبتها مع أنّها ليست ممّا له ماليّة واعتبار في نظر الشارع، ويحكم بأنّ الغاصب يجب عليه أداؤها إلى المالك.

والتحقيق أنّ مقتضى القواعد أنّ الخلّ المغصوب بعد أن صار خمراً في يد الغاصب يصير كالتالف، لأنّ صورته النوعيّة قد زالت في يد الغاصب، فمقتضى القاعدة وجوب ردّ بدلها. وأمّا المادّة المشتركة بينه وبين الخمر فيمكن أن يقال بوجوب ردّها إلى المالك، لأنّه لا مقتضي لسلب السلطنة عنها بالكلّيّة، بل القدر الثابت هو أنّ الخمر ليس لها ماليّة في نظر الشارع وليست قابلة للملكيّة، ولكن لا مانع من بقاء حقّ الأولويّة بالنسبة إليها، فإنّه يمكن الانتفاع بها بالتخليل.

ولا يقال: إنّ تلك الأولويّة لم تكن، بل إنّما كانت الملكيّة في السابق. لأنّا نقول: نعم الّتي كانت في السابق هي الملكيّة ولكن من شؤون الملكيّة اختصاص الملك بالمالك، فالأولويّة من شؤون الملكيّة، وهي كانت ثابتة. وإذا صارت الخمر في يد الغاصب خلّاً فالبدل المأخوذ لا يرجع إلى ملكه، لأنّ صيرورتها خلّاً ليست تحت اختيار الغاصب والخلّيّة الفائته لم ترجع ولم يردّها الغاصب، فلا وجه لرجوع البدل إليه. وهذا ما وعدناه سابقاً.

المبحث الخامس: في أنّ دفع البدل هل هو حقّ للضامن أو للمالك؟

---

(١) كتاب المكاسب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٦٥/١٦.

صريح الشيخ ﷺ الثاني، فإنّه ﷺ قال: ثمّ إنّ ثبوت القيمة مع تعذّر العين ليس كثبوتها مع تلفها في كون دفعها حقّاً للضامن، فلا يجوز للمالك الامتناع، بل له أن يمتنع من أخذها ويصبر إلى زوال العذر[1]، انتهى.

وهو كما ترى تفصيل بين التلف والتعذّر، ومبنى هذا التفصيل استفادة اشتغال الذمّة بالبدل من رواية «على اليد» بأن يكون معناها ومفادها اشتغال الذمّة ببدل العين المغصوبة على تقدير التلف، وكانت دالّة على الضمان التقديري، فما دامت العين موجودة ليس عليه شيء إلّا وجوب ردّها بنفسها، فإذا تلفت تنتقل قيمتها إلى ذمّة الغاصب فله تفريغ ذمّته عنها بأدائها، وليس ملزماً بكون ذمّته مخزناً لمال الغير، ولا يجوز للمالك الامتناع من الأخذ، وإن امتنع يَرفع أمره إلى الحاكم فيجبره على الأخذ، وإلّا فيأخذه ويبرأ ذمّة الغاصب.

وأمّا في صورة وجود العين فليس في ذمّته شيء، بل مادامت العين موجودة وجب ردّها بعينها، فإذا تعذّر وجب عليه أداء بدلها عند مطالبة المالك، فإذا لم يطالبه فليس له إلزامه بأخذ البدل، لأنّ الفرض عدم تعلّقه بذمّته فللمالك الصبر إلى زمان يأخذ عليه. ولا يمكن أن يقول: أنا غير راضٍ بكون مالك في ذمّتي وإنّي أُريد تفريغها من مالك، لأنّ الفرض أنّ نفس العين موجودة فدفع البدل يكون حقّاً للمالك فليس للضامن إلزامه به.

هذا مبنى تفصيل الشيخ ﷺ ولكنّه غير تامّ، لأنّ الدليل على الضمان في التلف والتعذّر واحد، وهو رواية «على اليد» فإن دلّت على اشتغال ذمّة الضامن بالبدل فهو في كلا الموردين، وإن لم تدلّ عليه فكذلك، فلا وجه للتفكيك في دلالتها. وإن دلّت على ثبوت التعهّد وكون العين المأخوذة في عهدته حال وجودها وحال عدمها وتلفها وليس للمالك إلّا مطالبة عينه في كلتا الحالتين فلا يفرق أيضاً بين التلف والتعذّر، ويكون دفع البدل حقّاً للمالك أيضاً، كما أنّ في الصورة الأُولى دفع البدل

(١) كتاب المكاسب (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥٨/١٦.

حقّ للضامن في كلتا الصورتين أيضاً. وعلى أيّ تقدير، لا معنى للتفريق بين الموضعين، والمسألة لا تخلو عن إشكال.

المبحث السادس: هل التعذّر كالتلف في عدم ضمان الغاصب ارتفاع القيمة السوقيّة على القول به أو لا؟

ظاهر بعضهم الأوّل، لعطفه التعذّر على التلف المقتضي لاشتراكه معه في الحكم. ولكنّه باطل.

والتحقيق ثبوت الفرق بينهما، لأنّ العين إذا تلفت لا تعتبر لها قيمة ولا منفعة.

(أمّا الأُولى) فلأنّ قيمة العين بنحو الإضافة لا يتحقّق إلّا إذا كانت العين موجودة.

(وأمّا الثانية) فلأنّ المنفعة ـ كما بيّنّا سابقاً ـ إضافةٌ بين العين ومن تكون تحت يده، فإذا كانت تالفةً لا تتحقّق تلك الإضافة لعدم تحقّق طرفيها.

وأمّا في صورة التعذّر فلمّا كانت العين موجودة فاعتبار القيمة والمنفعة ثابت لها، فظهر الفرق بين الصورتين، فالغاصب في مورد التلف ضامن للنماءات المتّصلة والمنفصلة قبل التلف، وكذلك المنافع المستوفاة وغيرها وزيادة القيمة السوقيّة بناءً على ضمان أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف، كما قرّبناه سابقاً واستظهرناه من رواية أبي ولّاد، وكما استظهر منها الشهيد ﷺ أيضاً.

فجميع هذه مضمونة على الغاصب إلى زمان التلف. وأمّا بعده فلا، لعدم نماء لها، والمنفعة لا تعتبر لها حال التلف، لأنّها إضافة قوامها بطرفيهما، وكذا القيمة لأنّها تعتبر للعين الموجودة لا للتالفة، فإذا لم تعتبر لها قيمة فليس ضامناً لزيادة القيمة السوقيّة بعد التلف أيضاً. ولذا ذهب القائلون بضمان أعلى القيم في العين المغصوبة إلى لزومه من يوم الغصب إلى يوم التلف بخلاف المثليّ المتعذّر المثل، لأنّ المثل موجود في الذمّة في اعتبار العقلاء فتعتبر له القيمة. ولذا ذهب جمعٌ فيه إلى ضمان أعلى القيم إلى يوم الأداء.

هذا كلّه في مورد التلف.

وأمّا في مورد التعذّر فلا مانع من القول بضمان الغاصب جميع ما ذكر بعد التعذّر، لأنّ مقتضى أدلّة الضمان كون العين في عهدته، ومجرّد التعذّر لا يرفعه، فالنماءات المتّصلة والمنفصلة ومنافعها الثانية لها تكون في عهدته وهو ضامن لها، لأنّها تحدث في عينٍ موجودة مملوكة مضمونة عليه.

وكذا زيادة القيمة السوقيّة بناءً على ضمان أعلى القيم، لأنّ العين الموجودة تعتبر لها القيمة، وبأداء البدل لأجل الحيلولة لا يرتفع هذا الضمان، لأنّ أداء البدل موجب لخروجه عن الضمان بالنسبة إلى بعض مراتبها. ومجرّد عطف التعذّر على التلف لا يكفي، لأنّ العطف أعمّ من مشاركة المعطوف مع المعطوف عليه في جميع الأحكام أو بعضها. ويمكن التفصيل بين زيادة القيمة وسائر النماءات والمنافع والقول بعدم ضمانه للأُولى، لأنّ البدل المردود إلى المالك كان بدلاً عن ماليّة العين فليس ضامناً لماليّتها، لخروجه عن الضمان بأدائها إلى المالك.

المبحث السابع: إذا رفع التعذّر وصار ردّ العين ممكناً فقد حكموا بأنّ البدل يرجع إلى ملك الغاصب، لأنّ الفرض أنّه كان بدل الحيلولة، بمعنى أنّ البدل صار واجب الردّ إلى المالك لأجل تحقّق الحيلولة بينه وبين ملكه، فإذا زال سببه فقد زال عن البدليّة ورجع إلى ملك مالكه.

وهذا في الجملة لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ زوال ملكيّة مالك العين عن البدل يتحقّق بمجرّد رفع التعذّر وإمكان وصول المالك إلى ملكه؟ أو يتوقّف على مطالبة الغاصب؟ أو يتوقّف على وصول العين في يد مالكها؟

الأقوى هو الأخير، لأنّ مقتضى قوله عليه السلام «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» ضمان الغاصب العين المغصوبة حتّى تحصل التأدية، فما دام لم يحصل فالضمان باقٍ، ولازمه بقاء ملكيّة المالك بالنسبة إلى البدل.

ثمّ إذا ردّت العين إلى المالك فإن كان البدل موجوداً أخذه الغاصب، وإن كان مفقوداً بأن أتلفه المالك أو نقله بنقلٍ لازم فهل للغاصب مطالبة بدله أم لا؟ فيه وجوه:

(الأوّل) أن يقال: إنّ ملكيّة البدل لمّا كانت موقّتة بمعنى كونها في معرض

الزوال فليس للمالك من ابتداء الأمر إتلافه أو نقله، وللغاصب مطالبته إن صار مفقوداً بالإتلاف أو النقل.

(الثاني) أن يقال: إنّ للمالك الإتلاف أو النقل، لأنّ هذا لازم كونه ملكاً وبدلاً عن العين، لكن إذا زالت الحيلولة يعتبر الإتلاف والنقل في ملك الغاصب كأنّه أتلف ماله أو نقله، كما إذا فسخ العقد المشتمل على المعاوضة ولم يكن أحد العوضين موجوداً بل كان تالفاً أو منقولاً بعقدٍ لازم، فإنّه يعتبر النقل والإتلاف وارداً على ملك الآخر فيأخذ بدله. فهنا أيضاً يستحقّ مطالبة بدل ماله.

(الثالث) أن يقال: ليس له مطالبة البدل في هذه الصورة، لأنّ منشأ ملكيّة المالك البدل وإن كانت الحيلولة وقد زالت لكنّها أحدثت ملكيّة مطلقة لا الماداميّة، فله التصرّف في ملكه كيف يشاء، فإذا أتلفه أو نقله فقد تصرّف فيما كان ملكاً له بنحو الإطلاق، فإذا زالت الحيلولة فلا وجه لرجوعه إلى ملك الغاصب وهو مفقود.

نعم، إذا كان موجوداً تزول ملكيّة المالك عنه، لأنّه كان بدلاً عن العين لأجل الحيلولة، وبزوالها يزول سبب الملكيّة، ولكن هذه العلّة في صورة وجوده متحقّقة.

وأمّا في صورة تلفه أو نقله فليست ثابتة، لأنّ الإتلاف أو النقل صدر من المالك في زمان كونه مالكاً له ملكيّة مطلقة.

وأمّا قياس ما نحن فيه بالعقد المشتمل على المعاوضة فقياس مع الفارق، لعدم كون ما نحن فيه من باب المعاوضة، بل البدل غرامة وتدارك للعين ويعدّ في اعتبار العقلاء نفس العين المغصوبة والغاصب يؤدّيه إلى المالك بما أنّه ماله، غاية الأمر يكون ماله ببعض مراتبه وليس عوضاً عن ماله حتّى يكون مستلزماً لصيرورة العين ملكاً للغاصب أيضاً، بخلاف العقد المعاوضي فإنّ العوضين يعدّان ملكاً للمتعاملين كلٌّ في مقابل الآخر، بل يرجع كلّ عوض إلى ملك مالكه الأصلي، لأنّ اعتبار ملكيّتها كان لأجل اعتبار العقلاء بقاء العقد المشتمل على تلك المعاوضة، فإذا زال زالت الملكيّة لزوال المعلول بعد زوال علّته، فلا يقاس بما نحن فيه.

في بيان بعض موضوعات الغصب

الغصب ـ كما مرّ ـ هو الاستيلاء على مال الغير أو حقّه عدواناً، فهذا تمام ماهيّته، ولا يشترط التصرّف فيه، كما ادّعاه المحقّق الرشتي رحمه الله[1].

ثمّ إنّه كما يتحقّق في المنقول كذلك يتحقّق في غيره، خلافاً لأبي حنيفة حيث خصّه بالأوّل، وكأنّه جمود على ظاهر رواية «على اليد ما أخذت» بتوهّم أنّ الأخذ باليد لا يتحقّق إلّا في المنقولات. ولكنّه فاسد، لأنّ المراد من «اليد» ليس خصوص الجارحة المعهودة، بل المراد منها الاستيلاء على مال الغير، ولكنّه يختلف بحسب الموارد ففي المنقولات بالأخذ باليد، وفي غيرها بنحوٍ آخر.

ثمّ المنقول تارةً يتحقّق غصبه بالاستيلاء عليه وأخذه بالمباشرة على نحوٍ ترتفع سلطنة المالك عنه، وتارةً لا بالمباشرة كما إذا أمر الحمّال بحمله ولم يتمكّن المالك من منعه، فهذا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال فيما إذا أخذ المال بلا إذن من المالك ولكن لا بنحو الاستيلاء عليه وسلب سلطنة المالك بل لأمر آخر، كما إذا أراد أن ينظر فيه فهل يعدّ هذا غصباً أو لا؟ فيه إشكال، لأنّ الفرض أنّ المالك مسلّط عليه والآخذ لم يأخذه مستولياً عليه، ومجرّد الأخذ بلا استيلاء وإن كان بغير إذن المالك لا يعدّ غصباً وإن كان حراماً. فإذا تلف في يده بآفة سماويّة فالحكم بضمانه لأجل الغصب مشكل. وإذا كان المنقول حيواناً فغصبه يتحقّق بركوبه وإذهابه بحيث ترتفع سلطنة المالك عنه ولم يتمكّن من منعه، وأمّا إن لم ترفع تسلّط المالك بل كان المالك حاضراً معه أو راكباً عليه فأخذه الغاصب مقودة أو ساق به فلا يعدّ غصباً. هذا كلّه في المنقولات.

وأمّا إن كان المغصوب غير منقول كالدار مثلاً فغصبها يتحقّق تارةً بالاستيلاء عليها بأخذ مفتاحها ورفع يد المالك عنها بحيث صار تمام اختيارها بيده، وتارةً بالسكونة فيها وإخراج المالك منها. وإذا لم يخرج المالك ولكن استولى على جزء

(١) كتاب الغصب للمحقّق الرشتي: ٣.

منها كما إذا استولى على ثلث منها بحيث لا يتمكّن المالك من منعه ورفع سلطنته منه فهو غاصب بالنسبة إلى ذلك الجزء وضامن له خاصّة.

وأمّا إذا استولى على جميعها ولكن لم يخرج المالك عنها بل كان هو أيضاً مستولياً عليها فهل هو ضامن لجميعها باعتبار استيلائه على جميع المال؟ أو لنصفها باعتبار أنّ المالك والغاصب كليهما مستوليان عليها فهذا الاستيلاء والقائم بهما تعتبر لكلّ منهما حصّة منه فيكون للغاصب الاستيلاء الناقص؟ أو لا يكون ضامناً أصلاً؟ وجوه، يتوقّف تحقيق الحقّ فيها على بيان مسألة أُخرى نظير هذه المسألة حتّى يتّضح الحقّ وهو: أنّه إذا غصب عيناً كالدار مثلاً غاصبان ففيه ثلاثة وجوه:

الأوّل: ضمان كلّ منهما نصفها باعتبار أنّ الاستيلاء إنّما هو بالنسبة إلى نصف المشاع، فلازمه ضمان كلّ منهما نصفها.

الثاني: ضمان كلّ منهما جميعها، لأنّ الفرض أنّ كلّ واحد منهما مستولٍ على الجميع.

غاية الأمر لمّا لم يمكن أن يكون للمالك ضعف ماله فكلّ منهما ضامن لها على سبيل البدليّة بعد أن تحقّق في السابق أنّ معنى الضمان هو التعهّد وبالفارسيّة (عهده دارى) فلا مانع من تعدّد الضامن لشيء واحد كما مرّ في الأيادي المترتّبة.

ولكن يمتاز ما نحن فيه عن ذلك بأنّ المالك إذا رجع إلى أحدهما فيما نحن فيه فهو لا يرجع إلى الآخر لتساويهما في إثبات اليد، ولكن في الأيادي المترتّبة يجوز للسابق الرجوع إلى اللاحق بعد رجوع المالك إليه لأنّ الأيادي فيها طوليّة بخلاف ما نحن فيه فإنّ ثبوت اليدين عرضي.

الثالث: القول بالتفصيل بين ما إذا كان الغاصبان بحيث لو فرض انفرادهما كان كلّ واحد منهما قادراً على إخراج المالك وبين ما إذا لم يكونا كذلك بل كان لاجتماعهما دخل في القدرة على إخراجه، فالضمان ثابت لكلّ منهما بالنسبة إلى جميع الدار في الصورة الأُولى، وبالنسبة إلى نصفها في الثانية باعتبار أنّ الاستيلاء قائم بهما معاً.

ولكن أقوى الوجوه هو الأوّل، لأنّ كلّ واحد منهما وإن كان مستولياً على الدار لكنّ العقلاء يعتبرون لكلّ منهما نصف الاستيلاء، فكلّ منهما مستولٍ على جميع الدار، لكن لمّا كان الآخر أيضاً مستولياً فاستيلاء كلّ منهما يعدّ في اعتبار العقلاء استيلاءً ناقصاً ويكون تمام الاستيلاء على النصف المشاع. ويؤيّده أنّ العين إذا كانت في يد المالكين فالعقلاء يجعلون يد كلّ منهما أمارة لملكيّة كلّ منهما لنصفها.

وبهذا ظهر وجه ضعف الوجه الثاني، ويؤيّده أنّا لو قلنا بضمان كلّ منهما لجميعها وتلفت في يدهما ورجع المالك إلى أحدهما وأخذ منه البدل لزم أن يكون الآخر سالماً عن تبعات الغصب والضمان مع كونه غاصباً بلا شكّ، وهذا خلاف طريقة الشرع والعرف.

وأمّا الوجه الثالث فضعفه ممّا لا يخفى، لأنّ الفرض أنّ الاستيلاء الفعلي قائم لكليهما.

فلا فرق بين أن يكون كلّ منهما على تقدير انفراده قادراً على إخراج المالك والاستيلاء على العين أو لا، فإنّ الاستيلاء فعلاً حاصل باجتماعهما، فلا تنفع القضيّة التقديريّة في القول بالتفصيل.

فإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى المسألة الأُولى فنقول: بهذا البيان ظهر ما هو الحقّ فيها، لأنّ الفرض أنّ فيها أيضاً ثبوت الاستيلاء للمالك والغاصب، فيعتبر لكلّ منهما نصف الاستيلاء على المجموع وتمام الاستيلاء على النصف.

نعم، لو كان أحدهما ضعيفاً والآخر قويّاً بحيث يكون الاستيلاء التامّ للقويّ، فإن كان هو المالك فلا ضمان للغاصب، وإلّا فهو ثابت له.

وأمّا الوجهان الآخران ـ وهو أن يكون الغاصب ضامناً لجميعها أو عدم كونه ضامناً أصلاً ـ فضعيفان يظهر وجهه ممّا قدّمناه.

فصـــل

قد ذكرنا سابقاً أنّ مفاد «على اليد» هو ضمان الغاصب العين المغصوبة لكلّ من له سلطنة عليها بنحوٍ من الأنحاء فهو ضامن لها لمالكها لحقّ الملكيّة لمن يكون ذوحقّ فيها، لأجل كون منفعتها له أو كونها محلّاً لاستيفاء حقّه كالعين المرهونة الّتي [هي] وثيقة للمرتهن، وكذا إذا كانت موجبة لدفع الضرر المتوجّه إليه كالغاصب الّذي كان المال في يده ثمّ أخذه غاصب آخر منه، فإنّ العين إن كانت باقية في يده لَما تضرّر بدفع البدل فيما إذا رجع المالك إليه.

وقد مرّ أنّ اللاحق ضامن له أيضاً، لأجل أنّ العين كانت محلّاً لحقّه. غاية الأمر الحقّ الكذائي وهو دفع تضرّره بها بأدائها شخصاً إلى المالك في مورد مطالبتها.

وهذا كلّه لا إشكال فيه، إنّما الكلام في العين الموقوفة إذا أخذها غاصب عدواناً فنقول: إنّ الوقف يكون على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن تكون العين الموقوفة على شخص أو أشخاص أو عنوان كلّي كالعلماء ويكون المقصود من الوقف درّ منافعها على الموقوف عليهم وتكون ملكاً لهم ويستحقّون استيلاءها منها كأن يستأجروها وتكون الأُجرة ملكاً لهم، فالحقّ ثبوت الضمان لها إذا غصبها غاصب، فهو ضامن لها للموقوف عليهم سواء قلنا إنّ العين تكون ملكاً لهم أم قلنا ببقائها على ملك مالكها، فإنّ الغاصب يكون ضامناً لها، فإن سكنها مدّةً من دون أن يستولي على العين بل تعلّق غصبه بمنافعها، كما إذا لم يتمكّن من الاستيلاء على نفس العين فهو ضامن لمنافعها ويجب عليه أداء مثلها إليهم أو إلى متولّيها، هذا إذا استوفاها كذلك. وكذلك إذا لم يستوفها بل صار سبباً لتفويت المنافع عليهم بأن حال بينهم وبينها بحيث فوّت منافعها مدّة ففي هذه الصورة أيضاً ضامن لها.

وأمّا إن استولى على نفس العين الموقوفة بحيث جعلها تحت يده ورفع يد الموقوف عليهم عنها كما إذا آجرها وكان يأخذ أُجرتها بحيث صارت العين تحت اختيارها وسلب سلطنة الموقوف عليهم عنها ففي هذه الصورة ضامن لها ولمنافعها،

واستحقّ الموقوف عليهم المطالبة بهما، لما سبق من أنّ الغاصب ضامن للعين المغصوبة لكلّ من له حقّ فيها وسلطنة عليها. فإذا طالبوها وجب عليه ردّها إن كانت باقية أو بدلها إن كانت تالفة، ويصير ذلك البدل وقفاً قائماً مقام المبدل، كلّ ذلك لرواية «على اليد ما أخذت» فإنّها بعمومها وعدم تعيين من يكون له الضمان شاملة لذلك المورد.

الثاني: أن تكون العين الموقوفة على الجهة، كما إذا وقف عيناً على مسجد أو لصرف منافعها في نشر المصحف العزيز، ففي هذه الصورة الحقّ ثبوت الضمان أيضاً على الغاصب، لأنّ منافع العين تعتبر ملكاً للجهة، ويكون لمتولّيها المطالبة بها إذا غصبها غاصب على نحوٍ من الأنحاء السابقة، لصدق أخذ العين ممّن له سلطنة عليها عليه، غاية الأمر تعتبر الملكيّة هنا للجهة وثبوت المالكيّة لها في اعتبار العقلاء، فيشملها رواية «على اليد ما أخذت».

الثالث: أن تكون العين موقوفة على جهة عامّة مثل المسجد والمدرسة وكان المقصود من الوقف الانتفاع بها بالصلاة فيها أو سكناها لأجل التعليم والتعلّم أو لنزول القوافل فيها كالخانات الّتي في منازل الأسفار. وفي أمثال هذه الموقوفات ليست المنفعة ملكاً لأحد، بل وقفها فكّ ملك. ففي أمثال هذه الموقوفات هل الغصب موجب للضمان أو لا؟ فيه إشكال، لأنّ الدليل على الضمان هو رواية «على اليد ما أخذت» وهي لا تشمل أمثال هذه، لأنّ الأخذ ظاهر في أخذ العين من يد من [له] سلطنة عليها بنحو من أنحاء السلطنة، والفرض أنّ تلك الموقوفات ليست ملكاً لأحد عيناً ومنفعة، وليس لأحد سلطنة عليها واستحقاق لكون تلك الأعيان في يده إنّما لهم الانتفاع.

وكذا قوله ﷺ: «حتّى تؤدّي» يدلّ على ثبوت الضمان في مورد يتصوّر فيه التأدية، وغاصب تلك الأعيان إذا أراد التأدية فتأديتها رفع اليد عنها، وهذا لا يصدق عليه التأدية والمحكيّ عن الشهيد ﷺ في الدروس هو القول بضمانها.

في ضمان الإتلاف بالمباشرة والتسبيب

قد علمت فيما سبق أنّ أسباب الضمان ثلاثة: الغصب، والإتلاف بالمباشرة، والإتلاف بالتسبيب.

أمّا الغصب فقد علمت ومرّ أنّه الاستيلاء على مال الغير أو حقّ من حقوقه عدواناً، وكلمات الفقهاء في تعريف الغصب على اختلافها في القيود زيادةً أو نقصاناً راجعة إلى هذا المعنى أو أخصّ منه.

وأمّا الثاني فلا خلاف فيه من حيث الضمان، بل الملتقط من الأخبار هو بعينه هو مفاد القاعدة المعروفة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» إنّما الخلاف في الثالث من جهة الاختلاف في معنى السبب هل هو ما يقصد به الإهلاك؟ أو لولاه لما كان لغيره دخل في الهلاكة؟ وهو المساوق للشرط الأُصولي كحفر البئر في الطريق.

ولمّا لم يكن هذا اللفظ ـ أي السبب ـ وارداً في النصوص فلا جدوى للتعرّض في تحقيق معناه، بل لابدّ من الرجوع إلى النصوص والنظر فيها حتّى يستكشف السبب الّذي هو موجب للضمان، وهي واردة بعضها في باب الديات وبعضها في الرهن والعارية والوديعة والوصيّة والشهادة.

فمنها: رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أخرج ميزاباً أو كنيفاً أو أوتد وتداً أو أوثق دابّةً أو حفر شيئاً في طريق المسلمين فأصاب [شيئاً] فعطب فهو له ضامن»[1].

وصحيح الحلبي عنه أيضاً: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابّة فتنفر بصاحبها فتعقره، فقال عليه السلام: «كلّ شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٥/٢٩ باب ١١ من أبواب موجبات الضمان ح ٣٥٥٤٧.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٣/٢٩ باب ٩ من أبواب موجبات الضمان ح ٣٥٥٤٣.

وخبر أبي الصبّاح الكناني عنه أيضاً «من أضرّ بشيءٍ من طريق المسلمين فهو له ضامن»[١].

وصحيح زرارة عنه أيضاً: قلت له: رجل حفر بئراً في غير ملكه فمرّ عليها رجل فوقع فيها، فقال: «عليه الضمان، لأنّ كلّ من حفر بئراً في غير ملكه كان عليه الضمان»[٢].

وموثّق سماعة: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحفر البئر في داره أو في ملكه، فقال: «ما كان حفر في داره أو في ملكه فليس عليه ضمان، وما حفر في الطريق أو في غير ملكه فهو ضامن لما يسقط فيها»[٣].

والمستفاد من الثلاثة الأُولى أنّ كلّ شيء صار سبباً لإضرار المسلمين في طريقهم بما هو طريق فهو موجب للضمان ولا تشمل غير الطريق.

ولكن صحيحة زرارة تدلّ بعمومها على ثبوت الضمان في غير الطريق أيضاً إذا لم يكن ملكاً له.

وأمّا موثّقة سماعة فهي نصّ في أنّ حفر البئر سواء كان في الطريق أو في غيره موجب للضمان.

واعلم أنّه وقع في النصوص والفتاوى موارد حكم فيها بالضمان، مثل حفر البئر في غير الملك الّذي سبقت رواياته، ومثل خروج الدابّة عن محلّها ليلاً ودخولها في مراح الأُخرى وأتلفها، وعقر الكلب الداخل في الدار بإذن صاحبها، وفتح باب القفص وخروج الطائر، وإرسال الماء، وتأجيج النار، وهكذا. فلابدّ من ذكر كلّ واحدٍ منها واستخراج ما يكون موجباً للضمان، ثمّ بإلغاء الخصوصية يجري الحكم في أشباهه ونظائره، ولا يمكن لنا استخراج ميزان كلّي يشمل جميع موارد الباب.

فإن قلت: يمكن أن يستفاد من النصوص والموارد ميزان كلّي وهو: أنّ كلّ مورد صدر من الإنسان فعلٌ يترتّب عليه تلف بحيث يستند التلف إلى فاعل ذلك الفعل

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٤١ باب ٨ من أبواب موجبات الضمان ح ٣٥٥٤٠ و٣٥٥٣٩.

(٣) الكافي: ٧/٣٥٠ ح ٤ ونحوه عنه في ص٣٤٩ ح ١.

عرفاً ويقال إنّه أتلف فيحكم بأنّه موجب للضمان، والميزان في تعيين الفعل الكذائي هو أن يصدر من الإنسان فعلٌ يكون شرطاً لتأثير مقتضى التلف فيه، وهذا يصير موجباً لصدق الإتلاف عرفاً.

قلت: (أوّلاً) إنّ هذا منافٍ لجعل الفقهاء أسباب الضمان الثلاثة المذكورة، بل كان اللازم جعل أسباب الضمان اثنين: الغصب والإتلاف، ثمّ يقسّم الإتلاف إلى المباشري والتسبيبي أي العرفي، فجعل أسباب الضمان ثلاثة يشعر بأنّ الإتلاف التسبيبي ليس من باب كونه مصداقاً للإتلاف عرفاً وداخلاً في القاعدة المعروفة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

(وثانياً) إنّ جعل هذا المعنى ميزاناً للإتلاف بالتسبيب يوجب أن لا يفرق بين موارده، بل كلّ موضع حصل من الإنسان في الخارج فعل يكون شرطاً لتأثير المقتضي للتلف فيه يحكم بضمانه، وبالضرورة الفقهيّة نرى الفرق بين موارده، مثلاً في مسألة حفر البئر دلّت النصوص والفتاوى على كونه موجباً للضمان ما وقع فيه إذا لم يكن في ملكه ولم يكن لمصلحة العامّة، فإن كان ميزان التسبيب ما ذكر يلزم الحكم بالضمان في تلك الموارد الّتي حكموا فيها بعدم الضمان، فإنّ شخصاً إذا حفر بئراً في ملكه أو لمصلحة المسلمين فوقع فيه شيء وتلف يصدق عرفاً أنّه أتلف مال الغير وهكذا في غير حفر البئر، كما حكموا فيما إذا خرجت الدابّة ليلاً ودخلت في مراح الأُخرى وأتلفها بضمان صاحبها، مع أنّه ربّما كان نائماً ولم يطّلع على ذلك، ومع ذلك يصدق عليه أنّه أتلف مال الغير، فهذا الميزان [ليس] بجامع ولا مانع. وكذا حكموا بالضمان فيما إذا دخل إنسانٌ داراً بإذن صاحبها فعقره كلبه مع عدم صدق الإتلاف عليه عرفاً فظهر أنّه لا يمكن جعل بنحو الكلّية ميزاناً للإتلاف بالتسبيب.

فلابدّ من تحقيق الموارد الخاصّة الواردة في النصوص والفتاوى واستخراج ما يوجب الضمان منها ثمّ نتعدّى إلى أشباهه بإلغاء الخصوصيّة فنقول: من جملة تلك الموارد حفر البئر الّذي مرّ في صدر البحث بعض رواياته .

ولابدّ لتنقيح المبحث من بيان أقسام الأراضي الّتي يُحفر البئر فيها، وأقسام البئر، وأقسام الوقوع فيها.

أمّا الأوّل فهو أنّ الأرض الّتي يُحفر فيها البئر إمّا أن تكون ملكاً لنفسه أو ملكاً للغير. وعلى الثاني إمّا أن تكون بإذنه أو لا، وإمّا أن تكون أرضاً موقوفة أو أرضاً مفتوحةً عنوة.

والبئر إمّا أن يكون عميقاً أو متوسّطاً أو قصيراً.

والوقوع فيه إمّا أن لا يكون[1] لأجل الظلمة أو عمىً أو خمرة.

فنقول: إن حفر البئر **في ملكه** فمقتضى النصّ عدم ضمانه لما يقع فيه إذا كان الملك طلقاً. وأمّا إذا كان مشتركاً بينه وبين غيره على نحو الإشاعة ففيه ثلاثة أوجه: (الأوّل) الحكم بالضمان لما يقع فيه مطلقاً، ووجهه أنّ المستفاد من النصّ الوارد من أنّ حفر البئر في الملك غير موجب للضمان كون المناط التعدّي والعدوان في حفر البئر، وهذا المناط موجود فيما نحن فيه لصدق عنوان التعدّي عنه. (الثاني) الحكم بعدم الضمان، لأنّه يصدق عليه أنّه في ملكه. (الثالث) الحكم بالضمان بالنسبة، فإذا كان الملك مشتركاً بين الحافر وغيره وكان واحداً فهو ضامن لنصف ما يقع فيه، وهكذا.

وإن كان حفر البئر **في الأرض المباحة** فمقتضى قوله ﷺ: «من حفر بئراً في ملكه فهو ضامن لما يقع فيه» هو الضمان لصدق هذا العنوان عليه. ولكنّ المشهور هو القول بعدم الضمان، ولعلّه لأجل كون الضمان عندهم معلّقاً على العدوان، وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

وإن حفر البئر **في الأرض المفتوحة** فهي وإن كانت ملكاً للمسلمين ولكنّ المقصود منها ليس أنّها ملكٌ لآحادهم بل المراد أنّها ملكٌ لمجموع المسلمين من حيث المجموع.

وإن شئت قلت: ملكٌ للحيثيّة وهي حيثيّة الإسلام، فإذا كان هكذا فحفر البئر

---

(١) كذا في الأصل، والصواب «أن يكون».

فيها يكون تعدّياً، ولمّا كان المستفاد من النصّ السابق أنّ الملاك في الحكم بالضمان هو العدوان فبهذا الملاك فالحكم هو الضمان فيما نحن فيه أيضاً على الظاهر.

وأمّا حفر البئر **في الأرض الموقوفة** كالمدرسة وأمثالها أو الموقوفة بالوقف الخاصّ فالحكم فيه الضمان بالمناط الّذي ذكرنا.

وهذه صوَر حفر البئر، ويمكن التعدّي منه بإلغاء الخصوصيّة إلى أمثاله وأشباهه.

(مسألة) لو فرّط في حفظ دابّته فدخلت على أُخرى فجنت عليها ضمن جنايتها لتفريطه، وكذا من دخل داراً بإذن صاحبها فعقره كلبه ضمنه، وإن دخل بغير إذن لم يضمن. ويمكن استخراج قاعدة كلّية من النصوص الواردة فيما نحن فيه، وهي «أنّ كلّ ما يكون تحت قيمومة الإنسان وهو قيّم على أمره ولم يقم بوظيفة قيموميّته وفرّط واستتبع تفريطه حدوث تلف فيما يتعلّق بالغير فهو له ضامن» فإنّ أمْر البهيمة مثلاً على صاحبها وعليه حفظها، والمتعارف حفظها نهاراً دون الليل، فإذا خرجت ليلاً ودخلت في مراح دابّة أُخرى وجنت عليها فصاحبها ضامن دون ما إذا جنت في النهار، وكذا في أمثاله. فيمكن تعدية الحكم إلى كلّ مورد يكون هكذا بإلغاء الخصوصيّة.

(مسألة) لو فتح باب قفص فيه طائر فطار فهو له ضامن بلا إشكال، إمّا من باب الإتلاف المباشري وإمّا من باب الإتلاف التسبيبي، وإن كان الأولى هو الأوّل فإنّ الطيران من الحيوان الممتنع الّذي بمنزلة التلف مستند إلى فعله الّذي هو رفع المانع، هذا إذا لم يقصد بفتح الباب خروج الطائر وإلّا فهو واضح في ثبوت الضمان، ودليل ثبوت هذا الضمان أدلّة كون الإتلاف موجباً للضمان والفرض أنّ هذا العنوان صادق عليه. وإذا فتح باب القفص فأراد الطائر الخروج فاضطرب فيه لأجل إرادة الخروج فسقط القفص لأجل اضطرابه فكسر أو أفسد مال الغير ففي المحكيّ[1] عن التذكرة بترجيح ثبوت الضمان بالنسبة إليه أيضاً، لأنّ تلفه وفساده

(١) راجع مسالك الأفهام: ١٧١/١٢.

يكون مستنداً إلى فعله أيضاً. وهو الظاهر من أدلّة كون الإتلاف بالتسبيب موجباً للضمان، فهو من قبيل حفر البئر المتوقّع لوقوع شيءٍ فيه، فهو وإن لم يقصد بفتح باب القفص كسره أو إتلاف مال آخر ولكن فعله ممّا يترقّب ذلك منه، فهو مثل إرسال الماء أو تأجيج النار إذا كان مترقّباً منه تلف مال الغير الّذي حكموا فيه بالضمان. وكذلك إذا فتح خمّ وكان فيه ماء أو دهن فسال على الأرض، وهذا أيضاً ممّا لا إشكال في ثبوت الضمان فيه لأنّه صار بفعله متلفاً لمال الغير.

وهذه الفروع أقرب بباب الإتلاف وإن ذكرها الفقهاء في باب الإتلاف بالتسبيب وإن فتح فم الوكاء فأشرقت الشمس عليه فأذاب ما فيه، أو سال من تحته مالانه فسقط وذهب ما فيه فلا يبعد أيضاً ثبوت الضمان فيه كما يستفاد من أدلّة كون التسبيب موجباً للضمان في الموارد المختلفة الّتي هي نظائر ما نحن فيه كحفر البئر، فإنّ فعله يكون إيجاد شرط لتأثير مقتضى التلف.

وإن كان في داره شجرة فذهبت عروقه إلى أرض جاره فأفسدها وأوجبت تلفاً فيها فهل هو موجب للضمان أو لا؟ فيه وجهان، لا يبعد عدم ثبوت الضمان، فإنّ هذه المسألة داخلة تحت القاعدة الكلّية الّتي استفدناها من النصوص الواردة في بعض الموارد كما سبق ذكرها[1] وهي أنّ «كلّ أمر يكون تحت قيمومة الإنسان ففرّط في حفظه فأوجب تفريطه تلفاً فهو له ضامن» وفيما نحن فيه يكون حفظ الشجر على صاحبه، ولكن ذهاب العروق إلى دار الجار ليس من باب تفريطه لأنّه ليس حفظ العروق الكائنة تحت الأرض أمراً متعارفاً، فإنّ المتعارف حفظ نفس الشجر. فهذا التلف ليس مستنداً إلى تفريطه وعدم تحفّظه في العرف، فعدم الضمان فيه أقرب.

(مسألة) إذا أرسل ماءً في ملكه فسرى في ملك الغير وأوجب تلفاً أو أجّج ناراً في ملكه وترتّب عليه تلف فهل يكون ضامناً أو لا؟ فيه وجوه. وإن شئت بيان هذا

(١) تقدّمت آنفاً.

الفرع على نحو القاعدة الكلّيّة نقول: إذا فعل الإنسان فعلاً صار بمقارنة أمر آخر قهري علّة لحصول تلف في مال الغير بحيث كان أحد المتقاربين مقتضياً والآخر شرطاً أو عدم مانع فهل هو يوجب للضمان أو لا؟ وتقييد المقارن بكونه قهريّاً للإخراج ما إذا كان أمراً اختياراً فإنّه يصير من باب اجتماع سببين أو اجتماع السبب والمباشر. والوجوه الّتي في المسألة خمسة:

(الأوّل) بالضمان مطلقاً، ووجهه استناد التلف إلى فعله عرفاً.

(الثاني) التفصيل بين ما إذا كان الأمر المقارن غالبيّ الحصول وبين ما إذا لم يكن كذلك، فيحكم بثبوت الضمان في الأوّل دون الثاني، ووجهه إسناد التلف إليه في الأوّل دون الثاني كإضرام النار في زمان هبوب الريح.

(الثالث) التفصيل بين ما إذا كان حصول الأمر المقارن معلوماً أو مظنوناً وبين غيره، فيحكم بالضمان في الأوّل دون الثاني، ووجهه أنّ مع العلم أو الظنّ بالتعدّي يصدق عليه أنّه متلف دون صورة عدم العلم والظنّ.

(الرابع) التفصيل بين ما إذا كان الفعل الصادر من المكلّف في معرض حصول الأمر المقارن وبين ما إذا لم يكن كذلك، فيحكم بالضمان في الأوّل دون الثاني.

(الخامس) التفصيل بين ما إذا كان الفعل ممّا يترقّب منه حصول الأمر المقارن سواء كان معلوماً أو مظنوناً أو لا[1] وبين ما إذا لم يكن مترقّباً منه.

وأوجه الوجوه هو الوجه الأخير، لأنّ في صورة ترقّب حصول الأمر المقارن أو علم المكلّف أو ظنّه بحصوله يستند التلف إليه عرفاً دون غيرها، فإنّ مجرّد كونه في معرض حصول الأمر المقارن من دون ترقّب أو علم أو ظنّ لا يستند التلف إليه عرفاً. فالحكم بالضمان فيه مشكل، كمن أضرم ناراً بمقدار حاجته في هواء راكد فاتّفق هبوب ريح فسرى به إلى دار جاره فأحدث تلفاً.

وقال الشيخ في محكيّ المبسوط[2] ما حاصله: إذا أرسل ماءً في ملكه فسرى

---

(١) أو كان غير مترقّب ولكن كان معلوماً أو مظنوناً. (منه ﷺ).

(٢) المبسوط: ٣/١٠٢ ـ ١٠٣.

إلى ملك الغير وأوجب تلفاً لأجل نقب أحدثته الفأرة فإن كان ملتفتاً إليه ولم يسدّه أو لم يلتفت ولكن كان الماء كثيراً زائداً على مقدار حاجته بحيث يترقّب منه التلف كان ضامناً، وإن لم يكن ملتفتاً إليه وكان الماء بقدر حاجته فلا يكون ضامناً، واستدلّ بأنّه إذا لم يكن زائداً على قدر الحاجة بأنّه سرى عن مباح.

وقال في المسالك: إذا أرسل في ملكه ماءً أو أجّج ناراً لمصلحة فإن لم يتجاوز قدر حاجته ولا علم ولا ظنّ التعدّي إلى غيره فاتّفق التعدّي والإفساد فلا ضمان على المباشر اتّفاقاً، لعدم التفريط وأنّ الناس مسلّطون على أموالهم وسببيّته في الإتلاف ضعيفة بالإذن له من قِبل الشارع في فعل ذلك فلا يتعقّبه الضمان[1]، انتهى.

وقال في الجواهر: وإن كان لا يخلو من نظر إن لم يكن إجماعاً مع فرض إسناد الإتلاف إلى فعله بظهور خطأ ظنّه أو قطعه وقدرته على المنع لصدق الإتلاف عليه حقيقة فيكون من المباشرة، والإذن الشرعي لا ينافي حكم الوضع الّذي هو الضمان الحاصل بإتلاف النائم والغافل والمجنون والصبيّ. اللّهمّ إلّا أن يمنع إطلاق سببيّة الإتلاف للضمان على وجه يشمل الفرض لعدم ثبوت «من أتلف مال غيره فهو له ضامن» رواية من طرقنا ولا قاعدة...[2] إلخ.

أقول: أمّا قول الشيخ ﷺ بأنّه سرى عن مباح وكذلك قوله في المسالك: إنّ السببيّة ضعيفة للإذن الشرعي فغير مستقيمين، لأنّه يقتضي أن يكون الموجب للضمان ما يكون مبغوضاً وحراماً شرعاً، وأمّا إن كان مباحاً فلا ضمان، وليس في أدلّتنا ما يستفاد منه هذا. ولو سلّمنا ثبوت ذلك فمع تسليمه أيضاً غير تامّ، لأنّ المراد بالمباح إن كان ما لا يكون مبغوضاً واقعاً فهو تحكّم لاحتمال كون السراية مع عدم العلم أو الظنّ مبغوضاً واقعاً ولكن عدم علمه به صار موجباً للمعذوريّة وهذا لا ينافي ثبوت الضمان. وإن كان المراد به الإباحة الظاهريّة وكونه معذوراً في الظاهر فهو أيضاً غير تامّ لأنّ الإذن الشرعي لا ينافي ثبوت الضمان.

---

(١) مسالك الأفهام: ١٦٦/١٢.

(٢) جواهر الكلام: ٥٩/٣٧ ـ ٦٠.

وأمّا كونه موجباً لضعف السببيّة فلا نفهم له محصّلاً، لأنّ التلف إن كان مستنداً إليه عرفاً للإذن الشرعي لا يصيّره ضعيفاً، وإن لم يكن ثابتاً فمع عدم الإذن أيضاً لا ضمان.

ومحصّل الكلام: أنّه لم تثبت تلك القاعدة وهو أنّ الإتلاف موجب للضمان إذا كان محرّماً دون ما إذا كان مباحاً.

وأمّا التمسّك بقاعدة السلطنة فهو أيضاً غير صحيح، لأنّ القاعدة لا تنافي الضمان، لأنّها دالّة على جواز تصرّف الإنسان في ملكه وأنّ تصرّفه لا يكون حراماً من حيث هو تصرّف في ملكه. وأمّا إذا استلزم تلف مال الغير فلا ينافي تلك القاعدة ثبوت الضمان فيه حينئذٍ، فهذه الأدلّة كلّها مخدوشة فالحكم بعدم الضمان مستنداً إلى تلك الأدلّة غير صحيح .

وقد يتوهّم أنّه يقع التعارض هنا بين قاعدة السلطنة وبين قاعدة الضرر ولابدّ من تحكيم إحداهما على الأُخرى وتعيين الحاكم.

وعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره [١] من أنّ قاعدة الضرر حاكمة على الأحكام الأوّليّة لأنّها نافية للحكم بلسان نفي الموضوع يتخيّل فيما نحن فيه تحكيم قاعدة الضرر على قاعدة السلطنة الدالّة على إباحة التصرّف للناس في أموالهم.

ولكن لا يخفى ما فيه، أمّا (أوّلاً) فلأنّ قاعدة السلطنة الجارية في ألسنة الفقهاء لا مدرك لها، لأنّا لم نجد من طرق الخاصّة ولا العامّة سنداً لها.

نعم، قد ورد في بعض أخبار الوصيّة في عدم نفوذ ما زاد على الثلث أنّ الإنسان مادام لم يزهق روحه أحقّ بما له، أمّا بعد الموت فلاحقّ له فيما زاد على الثلث [٢].

ولكن تلك الرواية أيضاً ليست في مقام تأسيس الحكم بقاعدة السلطنة، بل لو دلّ دليل على تلك القاعدة فليس مفاده إلّا تنفيذ القاعدة العقلائيّة، وهي أنّ الإنسان إذا كان مالكاً لمال فمقتضى مالكيّته أنّ له التصرّف في ملكه كيف شاء، بل الأمر

(١) كفاية الأُصول: ٣٥٩ في حجّية الظنّ.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧٨/١٩ ب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ١٢.

بالعكس لأنّ الملكيّة منتزعة من سلطنة الإنسان على ماله فإنّ كون الإنسان مسلّطاً على التصرّفات المختلفة في ماله موجب لانتزاع المالكيّة له. غاية الأمر أنّ الشارع أنفذ تلك القاعدة.

(وثانياً) أنّ غالب الموارد الّتي توهّموا كونها محلّ التعارض بين القاعدتين ليس كذلك، فإنّ مورد قاعدة الضرر ما إذا سلب الإنسان شيئاً يكون ملكاً للغير أو نقّصه، وأمّا إذا لم يوجد ضرراً في ما يملكه ولكن صار حائلاً بينه وبين نفعٍ كان مترقّباً له فهذا لا يسمّى ضرراً. وغالب الموارد يكون هكذا.

مثلاً: إذا حفر الإنسان في ملكه بئراً وصار مانعاً عن اجتماع المياه في البئر المحفورة في أرض جاره فهذا ليس ضرراً، لأنّه لم يسلب ملك إنسان ولم ينقصه، فإنّ الجار لم يكن مالكاً للمياه الّتي تجري في بئره من الأراضي الّتي [في] أطراف داره، لأنّ مالكيّته لها تكون منوطة بمالكيّته لتلك الأراضي.

وكذا إذا بنى بناءً قرب أرض ليس مالكاً لها وكان ذلك البناء بحيث [لو حفر] صاحب تلك الأرض فيها بئراً، أو دقّ فيها شيئاً يصير منهدماً فلا يقال: إنّه أضرّ بجاره، لأنّه لم يكن مالكاً لاستحكام بنائه، لأنّ مالكيّته لم تكن منوطة بمالكيّته لتلك الأرض. وكذا للإنسان إحداث منافذ في جدار داره فإذا سلب بهذا العمل محفوظيّة جاره وعياله لا يصير ضارّاً، لأنّ الجار لم يكن مالكاً لتلك المحفوظيّة، لتوقّفه على مالكيّته لذلك الجدار. نعم له إحداث جدار فوق داره وهكذا. ففي تلك الموارد يكون مورد قاعدة السلطنة.

نعم، تلك القاعدة لا تدلّ إلّا على أنّ للإنسان التصرّف في ملكه فقط. وأمّا إذا استلزم ذلك التصرّف ضرراً على الغير فتلك القاعدة ليست مجوّزة له، لأنّها لم تجعل للإنسان السلطنة على مال الغير أيضاً كما له على ماله فهو مورد قاعدة الضرر.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ ﷺ ذكر مسألة إرسال الماء وتعدّيه إلى ملك الغير، ثمّ ذكر أنّه إن كان بقدر الحاجة ثمّ تعدّى إلى ملك الغير لأجل ثقبة أحدثتها الفأرة وكان

غير ملتفت إليها فليس عليه ضمان. ثمّ ذكر مسألة تأجيج النار ولم يذكر قيد الحاجة[١]. وغرضه من ذكر هذا القيد أنّ في صورة كون الماء بقدر الحاجة لا يستند إليه التلف، ولا يقال: إنّه أتلف فلذا لا ضمان عليه، ولكن إذا كان زائداً على مقدار حاجته ينسب الإتلاف إليه. ويقال: إنّه أتلف مال الغير، وإلّا فهذا التفصيل لا سند له، ولذا وقعوا في بيان مدركه في حيص وبيص وإن شئنا تطبيقه على قاعدة وهي «أنّ كلّ مورد كان فيه إذن شرعي فالتصرّف المتعقّب للتلف فيه لا يكون موجباً للضمان» وفي غيره يحكم به فهو في غاية الإشكال.

نعم، يمكن إدخال المسألة تحت القاعدة المعروفة وهي أنّ «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» ففي صورة إرسال الماء إذا تعدّى إلى ملك الغير يستند التلف إليه ويقال إنّه أتلف مال الغير، غاية الأمر أنّ هذا إتلاف بالواسطة.

ولا يخفى أنّ هذا لا ينافي ما سبق من أنّه لا يمكن أن يلتقط من النصوص الواردة في باب التسبيبات قاعدة كلّيّة وهي «أنّ كلّ تلف أُسند إلى شخص بأيّ نحوٍ من الاستناد فهو ضامن» لأنّ هذا إذا كان الملتقط هو الاستناد بقولٍ مطلق ولو لأجل إيجاد شرط التلف، وما نحن فيه ليس كذلك، بل المراد الاستناد إليه بنحو إيجاد علّته بحيث يقال: إنّه أتلف مال الغير ولو كان مع واسطة أو وسائط، وفيما نحن فيه إرسال الماء يكون علّة للتلف إذا كان زائداً على مقدار الحاجة وكان مترقّباً منه حصول التلف .

ومن هنا يحتمل في المسألة وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ ملاك الإتلاف الموجب للضمان هو الإتلاف المقارن للقصد دون الإتلاف المجرّد، لثبوت الاستناد في الأوّل دون الثاني.

الثاني: التفصيل بين صورتي العلم والجهل، فيحكم بتحقّق الاستناد الموجب للضمان في الأوّل دون الثاني.

الثالث: التفصيل بين الإتلاف المباشري والتسبيبي، بأن يقال: إنّ الأوّل لا فرق فيه بين صورة العلم والجهل وتحقّق القصد معه أولا. وفي الثاني ملاك

(١) راجع رسائل فقهيّة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٢٨/٢٣.

الضمان إيجاد سبب التلف بحيث يكون حصول علّة التلف من تلك الواسطة مترقّباً بحيث يستند التلف إليها ويقال: إنّه أتلف فهو موجب للضمان وإن لم يكن مترقّباً فلا ضمان.

وأقرب الوجوه هو الأخير.

ومحصّل الكلام: أنّ الإتلاف له مراتب أربع:

الأُولى: الإتلاف المباشري، وهو أن يكون الإتلاف مسبّباً عن فعله بلا واسطة، وهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون فعله موجباً للتلف بلا واسطة آلة كأن يأخذ عنقه بيده فيقتله.

الثاني: أن يكون بآلة وهي إمّا من ذوات الإرادة أو من غيرها.

الثالث: كأن يقتله بالسيف ونحوه، والأوّل مثل إكراه إنسان على الإتلاف.

فإنّهم ذكروا أنّ الضمان على المكره (بالكسر) إذا لم يكن إكراهاً على القتل وإلّا فالضامن هو المكره (بالفتح).

الثانية: أن يكون الإتلاف بفعله ولكن بواسطة أو وسائط وإن كان للطبائع الخارجيّة أيضاً دخل في التلف كإرسال الماء وتأجيج النار فإنّهما علّتان للتلف، غاية الأمر أنّ لجريان الهواء وهبوب الرياح وسيلان الماء أيضاً دخلاً فيه، فهذا أيضاً موجب للضمان بمقتضى الأدلّة الدالّة على أنّ الإتلاف موجب للضمان. نعم، لو كان بمقدار الحاجة ولم يكن حصول علّة التلف منه مترقّباً بل حصل سبب خارجيّ اتّفاقاً مقارناً لفعله وصار موجباً للتلف فالظاهر أنّ الإتلاف لا يستند إليه عرفاً ولا يكون موجباً للضمان.

الثالثة: أن يكون التلف مسبّباً عن علّة خارجيّة لكن كان فعله من قبيل إيجاد شرط العلّة كحفر البئر وأمثاله.

الرابعة: أن يكون التلف مستنداً إليه باعتبار أنّه لم يوجد مانع التلف وكان قادراً على إيجاده، وهذا يكون موجباً للضمان إذا كان في مورد يكون للإنسان قيمومة على شيء، ولكن لم يقم بوظائف قيمومته كمسألة تصادم السفينتين وعقر الكلب العَقور وأمثال ذلك. فهذه صور جميع موارد الإتلافات.

فالإتلاف المباشري داخل في القسم الأوّل. نعم، مسألة الإكراه ليس داخلاً في المباشري بل هو داخل في التسبيبي على التحقيق، لأنّ المكره يكون ذا إرادة مستقلّة وهو المباشرة، ودليل ثبوت الضمان في هذا القسم أدلّة كون الإتلاف موجباً للضمان، وهو من أظهر مصاديق الإتلاف.

وباقي الأقسام داخل في الإتلاف التسبيبي، ودليل القسم الثاني أدلّة ضمان شاهد الزور وأمثاله بإلغاء الخصوصيّة، فإنّه يُفهم أنّ الملاك صدور فعل للإنسان يصير علّة لتلف مال الغير وليس للشهادة خصوصيّة للحكم بالضمان. ودليل ثبوت الضمان في القسم الثالث روايات حفر البئر. ودليل ثبوته في الرابع النصوص الدالّة على الضمان في مسألة الكلب العقور والبعير المغتلم وأمثالهما في اجتماع السبب والمباشر، إذا اجتمع السبب والمباشر كما إذا حفر أحد بئراً وألقى آخر إنساناً فيه فذهب الفقهاء إلى أنّ الضمان على المباشر إلّا أن يكون ضعيفاً، وضعفه إمّا لأجل أمرٍ طبيعي كما إذا حفر بئراً فوقع فيه إنسان لأجل الظلمة، وإمّا لأجل أمرٍ إراديّ كما إذا أوقعه حيوان في البئر ولكنّه غير اختياري، وإمّا لأجل أمرٍ إرادي اختياري ولكن كانت الإرادة في جنب إرادة ذي السبب ضعيفة.

ومثّلوا له بالمكره والمغرور، فإنّ إرادتهما ضعيفة في جنب إرادة المكره والغارّ ومقهورة تحت إرادتهما لأجل الإكراه والغرور. أمّا المكره فظاهر، وأمّا المغرور فلأنّه وإن أتلف مال الغير عن اختياره ولكن يكون الإتلاف باعتقاد أنّه ملك للغارّ ولم يتلفه بعنوان أنّه مال الغير فلذا يكون ضعيفاً ويكون السبب هنا قويّاً، وليس المباشر هنا ضامناً أصلاً، لا أنّه ضامن لكن له الرجوع إلى الغارّ على فرض رجوع المالك إليه. فذهب المشهور هنا بأنّ المكره والغارّ ضامنان.

نعم، في المحكيّ عن الرياض[1] احتمال اشتراكهما في الضمان، بمعنى أنّ كلّ واحد منهما ضامن وللمالك الرجوع إلى كلّ واحد منهما بنحو التخيير.

وفي المسألة بحسب الاحتمال وجوه:

---

(١) رياض المسائل: ١٤/٢٠.

الأوّل: الحكم بعدم الضمان بالنسبة إلى كلّ واحد منهما بأن لا يكون واحد منهما ضامناً، أمّا في الإكراه فالمكرَه غير ضامن لحديث الرفع فإنّ فيه من جملة التسعة ما استكرهوا عليه بناءً على عمومه للحكم التكليفي والوضعي، والمكرِه غير ضامن لعدم الدليل على ضمان من أمر بالإتلاف.

الثاني: الحكم بضمان كليهما معاً، أمّا المكرَه فلأجل مباشرته للإتلاف، وأمّا المكرِه فلأنّ التلف مسبّب منه ومستند إليه، كما في العرف نظائره كثيرة مثل قولهم بنى الأمير المدينة وقد بناها عمّاله، وفتح السلطان البلد وقد فتحه عسكره.

الثالث: اشتراكهما في الضمان، لأنّ التلف مستند إليهما معاً.

الرابع: ضمان المكرَه دون المكرِه، لأنّ المباشر ضعيف والسبب أقوى والتلف مستند إليه.

الخامس: عكسه لأنّ المباشر للإتلاف هو المكرَه دون المكرِه.

ثمّ لا يخفى أنّ بناءً على القول بضمانهما معاً أو ضمان المكرَه فقط إذا رجع المالك إليه فلا يرجع هو إلى المكرِه.

أمّا بناءً على الأخير فلعدم سبب موجب للرجوع، وأمّا بناءً على الأوّل فلعدم الدليل، وهذا بخلاف المغرور فإنّه يرجع إلى الغارّ للقاعدة المستفادة من النصوص وهي: أنّ المغرور يرجع إلى من غرّه.

ثمّ إنّ الأقوى من تلك الوجوه هو الوجه الرابع وفاقاً للمشهور، ووجهه أنّ الإتلاف مستند إلى المكرِه لأجل كون المباشر ضعيفاً في إرادته عرفاً.

وأمّا الوجوه الباقية فكلّها مخدوشة.

أمّا الأوّل فبطلانه بديهيّ، لاستلزامه ذهاب مال محترم من مسلم بلا تدارك، وهو ضروريّ البطلان.

وأمّا الثاني فبطلانه أيضاً يعلم بأدنى تأمّل، لأنّ مع فرض كون المكرِه ضامناً لأجل الإتلاف لا يمكن تضمين المكرَه، لأنّ ضمانه لابدّ وأن يكون لأحد أمرين: إمّا لكونه متلفاً وإمّا لأمره بالإتلاف. (والأوّل) باطل لأنّ كونه متلفاً مع كون المكرَه أيضاً

متلفاً غير ممكن، لاستلزامه أن يكون لتلف شخصي متلفان، وهو محال، لاستحالة توارد علّتين مستقلّتين على معلولٍ واحد شخصيّ. (والثاني) أيضاً باطل لعدم الكبرى له، لأنّه ليس لنا دليل يدلّ على أنّ الأمر بالإتلاف موجب للضمان.

وأمّا الثالث فلعدم قيام ذلك الإتلاف الشخصي بهما في عرضٍ واحد، لأنّ المباشر للإتلاف هو المكرَه دون المكرِه، فلا وجه لاشتراكهما في الضمان.

نعم، هذا يُتصوّر في مورد اجتماع المباشرَين أو السببَين اللذين يكونان في عرضٍ واحد، أمّا هنا فهما واقعان أحدهما في طول الآخر لكنّ المكره أقرب من المكرِه والتلف مستند إليه.

وأمّا الخامس فلأنّ المكرَه المباشر للإتلاف ضعيف في إرادته، ولذا لا يستند إليه التلف في العرف بل المتلف في نظرهم هو المكرِه.

فالأقوى هو الوجه الرابع.

وقد يتوهّم أنّ ضمان كليهما وتعدّده في ما نحن فيه مثل تعدّد الضُمَناء في الأيادي المترتّبة على العين المغصوبة ولكنّه فاسد، لأنّ دليل الضمان في الأيادي المتعاقبة هو حديث «على اليد»، فإنّه يدلّ على أنّ كلّ يد أخذت العين المغصوبة فهي ضامنة، ولمّا تحقّق فيها هذا المعنى حكم بضمانها جميعاً وإن كانت مترتّبة، وقد سبق أنّ معنى الضمان ومفاد الحديث ليس إلّا التعهّد بالنسبة إلى العين المغصوبة ولا مانع من تعدّد الضُمَناء بهذا المعنى.

نعم، لو كانت الأيادي واردة على العين في عرضٍ واحد فهي ضامنة بالنسبة.

هذا كلّه في باب ترتّب الأيادي، وأمّا فيما نحن فيه فإنّ الموجب للضمان ليس هو اليد بل الإتلاف، فإن كان تحقّق الإتلاف بالنسبة إليهما أو كان استناد التلف إليهما لقلنا بضمانهما معاً كما في المباشرَين للإتلاف، مثل ما إذا أخذا إنساناً وألقياه في النار، وكالسببَين إذا اجتمعا كأن يحفر أحدٌ بئراً ووضع الآخر حجراً فعثر شخص به ووقع فيه على وجهه.

وأمّا إذا كان أحدهما سبباً والآخر مباشراً فلا بدّ من الحكم بضمان أحدهما

لأنّهما مترتّبان أحدهما في طول الآخر ونسبتهما إلى التلف مختلفة بالقرب والبعد، فالحكم بضمان كليهما لا وجه له، لأنّ الحكم بالضمان إن كان لأجل الإتلاف فيلزم أن يكون كلّ منهما متلفاً وهو محال، لأنّ التلف الواحد الشخصي لا يمكن أن يكون له متلفان على نحو الاستقلال، وإن كان لأجل التسبيب فالفرض أنّ أحدهما متلف بالمباشرة.

فان قلت: لا مانع من ضمان كليهما لأنّ أدلّة ضمان التلف بالمباشرة دلّت على ضمان المكرَه لأنّه مباشر للإتلاف، وأدلّة ضمان المتلف بالتسبيب تدلّ على ضمان المكرِه.

قلت: كلّا فإنّ أدلّة كون الإتلاف موجباً للضمان لا تشمل ما نحن فيه، لأنّه ليس لنا عموم لفظيّ فيه حتّى يشمل بعمومه ما نحن فيه ممّا يكون المباشر فيه ضعيفاً ليس له اختيار تامّ بل إرادته مقهورة تحت إرادة الغير، وأدلّة ضمان المتلف بالتسبيب أيضاً منصرفة عن ما نحن فيه، لأنّها تدلّ على الضمان بالتسبيب إذا لم يتوسّط أمرٌ اختياريّ إرادي.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ أدلّة الإتلاف تدلّ على ضمان المكرِه، لأنّ التلف مستند إليه حقيقة في نظر العرف، كما يقال: بنى الأمير المدينة، وليس هنا إسناداً مجازيّاً كما تخيّل، لأنّ له مرتبة من الموجديّة فيقال: قتل السلطان فلاناً وقد قتله عمّاله بأمره، فإسناد التلف إلى المكرِه واقع على نحو الحقيقة.

ويمكن الاستدلال على ضمان المكرِه بحديث الرفع الّذي دلّ على رفع ما استكرهوا عليه، فإنّ معناه أنّ الفعل الّذي يكره المكلّف عليه مرفوعٌ في جعل الشارع، وإن كان المراد رفع آثاره، ولكن يرفع الموضوع في جعل الشارع يعني يكون ذلك الفعل في نظر الشارع بما هو شارع معدوماً كأنّه لم يكن، ولازمه رفع الضمان عنه، بناءً على تعميمه للأحكام التكليفيّة والوضعيّة وثبوته للمكرِه، ولكن لا بطريق الأصل المثبت، بل لأجل أنّ التلف الخارجي له استنادان: استناد إلى المكرِه، واستناد إلى المكرَه، لأنّه لا يمكن أن يصير ضائعاً بلا تدارك، ولكنّ الخلاف في أنّ

الضامن هو المكرَه أو المكرِه. ولمّا كان هناك استنادان استناد إلى المكرِه واستناد إلى المكرَه والأوّل على نحو السببيّة والثاني على نحو المباشرة وحديث الرفع رفع الضمان عن المباشر المكرَه فلازمه تأثير الاستناد الآخر في الضمان لعدم إمكان صيرورة مال المسلم ضائعاً فلابدّ من ثبوت تدارك له، وبعد رفع الضمان عن المباشر الّذي أُكره على التلف فيؤثّر الاستناد الّذي للتلف إلى المكرِه في ضمانه.

وهذا غير الوجه السابق الّذي حاصله أنّ المكرِه صار ضامناً لأنّه كان في نظر العرف متلفاً لا المكرَه.

(مسألة) لو قدّم أحدٌ طعاماً إلى آخر فأكله، فإمّا أن يقول له: هذا طعامي، أو لا يقول، بل يضع عنده ليأكله بحيث يوهم أنّه طعامه وملكٌ له، وهو في كلتا الصورتين مال الغير.

وإمّا أن يقول: هو مال الغير، لا شبهة أنّه في الصورة الأخيرة ضامنٌ له للإتلاف وهو يعلم بأنّه مال الغير.

وأمّا في الصورتين الأُولتين فلا شبهة في ضمان الغارّ، لأنّ يده عليه عدواني إمّا من أوّل الأمر أو في ذلك الحال، إن كانت من أوّل الأمر أمينة لأنّها بهذا التصرّف صارت عاديّة فيصير ضامناً.

وكذا لا إشكال أيضاً في أنّ المالك إن رجع على المغرور يكون له الرجوع إلى الغارّ، للقاعدة المستفادة من الروايات في أبواب الفقه من أنّ المغرور يرجع إلى من غرّه[1].

إنّما الإشكال في ضمانه، وأنّه بهذا الإتلاف هل يكون ضامناً أم لا؟ ظاهر كلمات القوم هو عدم الضمان، لأنّهم ذكروا أنّ المباشر والسبب إذا اجتمعا فالضمان على المباشر، إلّا أن يكون السبب أقوى ثمّ مثّلوا له بالمكره والمغرور.

فهذا الكلام يدلّ على عدم ضمان المغرور كالمكره وأنّهما ضعيفان في المباشرة.

ولكن يتراءى من بعض كلماتهم الأُخر ضمانه، فإنّهم ذكروا: أنّ للمالك

(١) راجع حاشية المكاسب للسيّد اليزدي: ١/١٧٩.

الرجوع إلى المغرور ولكنّه [يرجع إلى من غرّه، وهذا دالّ على ضمان المغرور فظاهر كلماتهم متهافت، مضافاً إلى أنّ المكره إذا كان غير ضامن مع التفاته إلى أنّه مال الغير، فما الفرق بينه وبين المغرور؟ مع أنّ المغرور أولى بعدم الضمان فإنّه وإن كان ملتفتاً إلى الإتلاف ولكنّه] غير ملتفت إلى أنّه مال الغير بخلاف المكره.

وعلى أيّ تقدير، في المسألة وجهان:

الأوّل: هو الضمان لأنّه متلف لمال الغير بالمباشرة، فهو داخل في القاعدة المستفادة من النصوص «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» وليس العلم والعمد شرطاً في باب الضمان بالإتلاف.

والثاني: هو عدم الضمان، لأنّ العرف يسند التلف إلى الغارّ، لأنّ المغرور ضعيف في مباشرته بالنسبة إلى الغارّ، لأنّه مقهور في إرادته لجهله بأنّه مال الغير فهو أنّه مال الغير لم يتلفه بما هو مال، والأقوى هو الثاني[1].

(مسألة) إذا اجتمع سببان ـ كما إذا حفر زيدٌ بئراً ووضع الآخر عنده حجراً فعثر إنسان بسبب الحجر ووقع في البئر ـ ففيه خمسة احتمالات:

الأوّل: الحكم بالتشريك في الضمان، لأنّ فعل كلّ واحد منهما له دخل في التلف، فإنّه لو لا البئر لما حصل التلف، كما أنّه لو لا العثرة لما حصل التلف.

الثاني: الحكم بضمان الأسبق وجوداً، كحافر البئر في المثال وإن كان متأخّراً تأثيراً.

الثالث: الحكم بضمان المتأخّر وجوداً، كواضع الحجر في المثال أو حافر البئر إذا كان وضع الحجر متقدّماً.

الرابع: الحكم بضمان المتأخّر تأثيراً.

الخامس: الحكم بضمان من كان فعله أسبق تأثيراً و إن كان متأخّراً وجوداً.

---

(١) خصوصاً على القول باستحباب الأكل من الضيف وعدم وجوب الفحص عن كون ما عند المضيّف من مال نفسه أو غيره بل وعدم الجواز في بعض الموارد، فكأنّ الشارع في هذه الموارد كان سبباً ضمناً في الإتلاف ولو بهذا المعنى من السبب، فتأمّل. (منه رحمه الله).

أمّا الاحتمال الثاني والرابع فدليله لابدّ أن يكون أدلّة حفر البئر، فإنّ مفادها أنّ حافر البئر ضامن وهو المتقدّم وجوداً والمتأخّر تأثيراً، فإنّ حفر البئر في المثال مصداقٌ لكلا الاحتمالين.

وهو مدفوع بأنّ الروايات الواردة في حفر البئر ناظرة إلى مورد يكون التلف مستنداً إلى فعل الحافر لا إلى شيءٍ آخر، وفيما نحن فيه وجود الحجر صار موجباً للعثرة وهي للوقوع في البئر، فالتلف ليس مستنداً إلى البئر فقط.

وأمّا الاحتمال الثالث فلا دليل عليه. نعم نقل الفاضل الرشتي[1] احتمالاً فيه عن الفاضل الهندي ووجّهه.

وأمّا الخامس فهو المشهور بين الفقهاء، ودليله أنّ التلف مستندٌ عرفاً إلى واضع الحجر الّذي صار سبباً للعثرة فصارت سبباً للوقوع في البئر، فكما أنّه إذا دحرجه إنسان وألقاه في البئر كان المباشر ضامناً فكذا هنا.

وأمّا الروايات الواردة في أنّ «من حفر بئراً في غير ملكه فهو ضامن» فمنصرفة عن هذا المورد، لأنّها دالّة على الضمان إذا كان التلف مستنداً إلى نفس حفر البئر، وأمّا إذا توسّط فعل اختياري من الغير في حصول التلف به فهو خارج عن منصرف إطلاقات حفر البئر، سواء كان الفعل الاختياري سبباً أو شرطاً. وهذا القول غير بعيد.

وهل يفرّق بين ما إذا كان المتقدّم تأثيراً مقدّماً وجوداً وبين ما إذا كان متأخّراً وجوداً أو لا؟ يحتمل الأوّل بأن يقال: إنّ السابق تأثيراً إذا كان وجوده متأخّراً فهو موجب للضمان، وأمّا إذا كان متقدّماً وجوداً فالضمان على من كان فعله متأخّراً في التأثير، كما إذا وضع إنسان حجراً في غير ملكه ثمّ حفر آخر بئراً بجنبه فوقع ثالث فيه بذلك الحجر فالضمان على حافر البئر، ووجهه أنّ فعل واضع الحجر وإن كان متقدّماً تأثيراً لكنّ التلف يستند إلى حافر البئر، لأنّ الحجر الموضوع لم يكن بنفسه موجباً لحصول التلف.

---

(١) كتاب الغصب للمحقّق الرشتي: ٤١.

ولكنّه مدفوعٌ بأنّ الضمان إن كان مشروطاً بالعلم أو الظنّ بأنّ فعله موجب لإتلاف مال الغير كان هذا التفصيل موجّهاً، لأنّ من كان فعله متقدّماً تأثيراً إذا كان متقدّماً وجوداً لا يكون عالماً ولا ظانّاً بأنّ فعله موجب للتلف، بخلاف ما إذا كان متأخّراً وجوداً مثلاً أنّ واضع الحجر متقدّماً على حفر البئر ليس له علم ولا ظنّ بأنّ فعله موجب للتلف، بخلاف ما إذا كان وضعه للحجر متأخّراً عن حفر البئر، ولكنّه باطلٌ لعدم اشتراط الضمان بالعلم أو الظنّ بل هو ثابتٌ مع الجهل أيضاً، فإذاً لا فرق بين كون المتقدّم تأثيراً مقدّماً وجوداً أو متأخّراً.

فصل في أحكام الغصب

اعلم أنّ الفقهاء قد ذكروا للغصب أحكاماً ثلاثة: اثنان منها تكليفيّان، وواحد وضعيّ، والأوّلان عبارة عن حرمة الغصب، ووجوب الردّ إلى المالك، والأخير هو الضمان.

ولكنّ التحقيق أنّه ليس له إلّا حكمان: تكليفيّ، ووضعيّ، والأوّل هو حرمة الغصب، والثاني الضمان. وأمّا وجوب الردّ فليس حكماً على حِدة، بل هو منتزع عن تحريم الغصب لأنّه حرام حدوثاً وبقاءً، فلابدّ من خروج المكلّف عن عهدة هذا التكليف امتثالاً لنهي الشارع، وخروجه يحصل بردّ المغصوب إلى مالكه، فوجوب الردّ ينتزع عن هذا التكليف التحريمي، فإنّ النهي عن شيء عين الأمر بضدّه العامّ، بمعنى أنّ واقع الأمر بالشيء يحصل بالنهي عن نقيضه، فهو هو في مقام التحقيق لافي مرتبته المفهوميّة.

فإذا كان الردّ واجباً فموضوع هذا الحكم ـ وهو الردّ ـ هل يحصل برفع الحيلولة بينه وبين المالك؟ أم لابدّ من الإيصال إليه؟

الأقرب هو الثاني، لأنّ الردّ لا يصدق إلّا بالإيصال إليه، ومجرّد رفع الحيلولة لا يصدق عليه الردّ عرفاً، مضافاً إلى دلالة رواية «على اليد» فإنّ الضمان المستفاد منها يغيّى بغاية هي التأدية، ومفاد التأدية هو الإيصال إلى المالك،

فمجرّد رفع الحيلولة مع كونه تحت يده لا يرفع الضمان، بل مفاد «على اليد ما أخذت» مع قطع النظر عن الغاية هو أنّ العين المغصوبة ثابتة على اليد الآخذة وهي متعهّدة لها، ومعنى تعهّدها هو استحقاق المالك للمطالبة المستتبع لوجوب الردّ لتلازمهما، فما دام العين تحت يده تكون اليد ضامنة لها، وهذا الضمان مستتبع لاستحقاق المالك المطالبة فيجب عليه الردّ والإيصال إليه، فما دام لم تصل إليه فتلك اليد ضامنة.

ثمّ إنّ الردّ والتأدية هل يحصل بمجرّد إيصال المال إلى مالكه بأيّ نحو كان ولو بنحو الضيافة أو العارية أو الوديعة أو لا؟

الأقوى هو الثاني، لأنّ الغاصب لابدّ له من أن يردّ إلى المالك ما سلبه منه، والّذي سلبه عنه هي العين الّتي كانت تحت استيلاء المالك، بحيث كان له التصرّف فيها على نحو الاستقلال أيّ نحوٍ من التصرّف، وإذا جعله تحت يده بعنوان الضيافة أو العارية أو الوديعة لم يردّ المغصوب إليه على نحو ما كان أوّلاً، لأنّ يد الضيف أو المستعير أو المستودع تكون تبعاً ليد الغير وليست مستقلّة في التصرّف في المال، والغاصب يجب عليه ردّ الاستيلاء المسلوب عن المالك إليه. وهل يحصل الردّ بردّ المغصوب إليه على نحو الهبة أو البيع منه وإبراؤه من الثمن أو لا؟ لا يبعد الأوّل، لحصول الاستيلاء الّذي سلب منه فإنّه يكون مستقلّاً في التصرّف فيه حينئذٍ.

(مسألة) إذا سرق المغصوب منه العين المغصوبة من الغاصب أو غصبها بتخيّل أنّها ماله فهل يحصل للغاصب البراءة من الضمان أو لا؟ فيه وجهان: من أنّ السلطنة الفائتة قد عادت فلا ضمان على الغاصب، ومن أنّ تلك السلطنة سلطنة ناقصة لتزلزلها وكونها في معرض الزوال في نظره فالضمان باقٍ، والأرجح هو الأوّل، لأنّ الموجب لزوال الضمان هو وصول المال إلى المالك على نحو ما كان قبل الغصب وقد حصل وليس لعنوان التأدية موضوعيّة.

والتعبير بالتأدية في قوله ﷺ : «حتّى تؤدّي» محمول على الغالب حيث لا تصل العين المغصوبة إلى المالك غالباً إلّا بتأدية الغاصب.

ومن هنا يظهر مناط التفصيل الّذي ذكره في القواعد وهو: أنّ الغاصب إذا قدّم الطعام المغصوب إلى المالك وقال: كُله، فباعه يزول الضمان عنه بخلاف ما إذا قال: كُله، فأكله فإنّه يأكله بعنوان أنّه مال الغير[١]، انتهى.

فإنّ زوال الضمان على الأوّل لأجل أنّ المالك إذا تصرّف فيه بالبيع فهو بنظره تصرّف عدوانيّ فحصل له الاستقلال في التصرّف بعد العدوان فحصلت له السلطنة الفائتة، بخلاف الصورة الثانية فإنّ أكلُه كان بعنوان أنّه مال الغير ويده عليه تبعيّة.

ولذا ذكر جمعٌ من الفقهاء: أنّ الغاصب إذا أعار العين المغصوبة من المالك وقال: هي عارية مضمونة يسقط الضمان عن الغاصب، لأنّه إن كان ضامناً فمعناه أنّ العين إذا تلفت يكون للمالك تضمينه فإذا رجع إليه يرجع هو أيضاً إلى المالك، فضمانه بلا فائدة بعد ثبوت الضمان على المالك. ولكنّه غير تامّ، لأنّ ضمان المالك صوريّ لا واقعيّ لعدم معقوليّة ضمان الإنسان مال نفسه، فالضمان باقٍ على الغاصب و العارية المضمونة مثل الغير المضمونة في أنّ وصول المغصوب إلى مالكه بنحو العارية لايوجب سقوط الضمان عن الغاصب لعدم عود السلطنة الفائتة وعدم استقلاله في التصرّف فيه.

(مسألة) يجب ردّ المغصوب مادام باقياً ولو تعسّر واقتضى هدم بناء أو خراب سفينة كالخشبة تستدخل البناء أو اللوح في السفينة. ولكن ذكر المحقّق الرشتي احتمالات ثلاثة في المسألة[٢].

الأوّل: وجوب الردّ وإن كان مستلزماً للضرر، لأنّه أقدم على ذلك بغصبه ولقوله ﷺ : «إنّ الحجر المغصوب في الدار رهنٌ على خرابها»[٣].

---

(١) قواعد الأحكام: ٢٢٥/٢.

(٢) كتاب الغصب للمحقّق الرشتي: ١٣٩. وراجع ص ٥٣ منه أيضاً.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٨٦/٢٥ باب ١ من أبواب كتاب الغصب ح ٣٢١٩١.

الثاني: عدم وجوب الردّ ولزوم ردّ القيمة، لقاعدة نفي الضرر وأنّه لا ضرر في الإسلام الحاكمة على أدلّة الأحكام الأوّليّة الّتي منها وجوب الردّ فيما نحن فيه.

الثالث: رعاية أهمّ الضررين، ثمّ ردّ الوجه الأوّل بأنّ الإقدام على الضرر لا يوجب بثوب الحكم الضرري لعدم دليل على ذلك فإنّه لا دليل لنا يدلّ على أنّ الإقدام على أمر يترتّب عليه الضرر أحياناً لا يمنع من توجّه الحكم الضرري إليه، وثبوت الحكم الكذائي في مثل هذا المورد لا مانع له.

نعم، لو أقدم المكلّف على عنوان الضرر فهو موجب لثبوت الحكم الضرري كما إذا أقدم على المعاملة الغبنيّة عالماً عامداً، فإنّه لا مانع من عدم جعل الخيار له ولو كان حكماً ضررياً باعتبار عدمه، بخلاف ما نحن فيه فإنّ الغاصب لم يقدم على عنوان الضرر بل أقدم على أمر قد يتّفق فيه الضرر. وأمّا قوله عليه السلام: «الحجر المغصوب في الدار رهنٌ على خرابها» فلا نفهم معناه فلا يصلح للاستدلال. وربّما يقال: معنى الرهن على الخراب أنّ هذا البناء لايبقى، بل هو فانٍ لأجل ذلك الغصب[1].

وفيه: أنّ الحكم بعدم وجوب الردّ لاستلزامه الضرر على الغاصب، وهو منفيّ في الإسلام، ولو أقدم الغاصب عليه بعيدٌ في الغاية بل باطلٌ لعدم تحقّق عنوان الضرر هنا أصلاً، لأنّ معنى الضرر هو سلب مال الغير وما يكون ملكاً له وله سلطنة عليه، وهذا مفقودٌ فيما نحن فيه، لأنّ كون الغاصب مستحقّاً لبقاء بنائه موقوفٌ على كونه مالكاً لجميع أجزائه الّتي منها العين المغصوبة ومستحقّاً لإدخالها في بنائه، فإذا لم يكن مالكاً له بل ولا لإدخالها في البناء فلا استحقاق له لبقاء بنائه، لأنّ البناء على المغصوب لا حرمة له فإذا لم يكن مالكاً لبقائه على ما هو عليه فالحكم بوجوب ردّها ولو كان مستلزماً لخرابه ليس حكماً ضرريّاً وخرابه ليس ضرراً لعدم

(١) كتاب الغصب للمحقّق الرشتي: ٥٣.

سلب ما كان ملكاً له، بل كان بقاء تلك العين المغصوبة في البناء نفعاً له، فإذا لم يبق هذا النفع له لا يقال إنّه تضرّر، فمقتضى القاعدة وجوب الردّ على الغاصب وإن استلزم الخراب.

نعم، إن كان ردّ المغصوب موجباً لتضرّر الغير فهذا الحكم صحيح. هذا إذا كان موجباً للضرر المالي.

وأمّا إذا كان ردّ المغصوب موجباً لتلف النفس فلا يجب الردّ، كما إذا غصب خيطاً ثمّ ظهر في بدنه قرحة وجراحة فخاطها الطبيب بذلك الخيط، لأنّ الردّ موجبٌ لتلف نفس محترمة.

(مسألة) إذا غصب ساجةً[1] وأدخلها في السفينة ثمّ طالبها المالك يجب عليه ردّها، ولو طالبها في لجّة البحر إذا لم يكن فيها مال لغير الغاصب أو كان ولكن كان ذلك الغير عالماً بالغصب وإن كان الردّ مستلزماً لتلف تلك الأموال لما قلنا إنّ هذا لا يعدّ ضرراً لأنّه ليس مالكاً لمحفوظيّة أمواله من الغرق فعلاً لتوقّفها على كونه مالكاً لتلك الساجة المستدخلة في السفينة وبقائها فيها وهو غاصب لها فلا يكون مالكاً لتلك المحفوظيّة فلا حرمة لتلك الأموال.

نعم، إن كان فيها مالٌ لغير الغاصب وكان جاهلاً بالغصبيّة أو كان الردّ موجباً لتلف نفسٍ محترمة ولو كانت نفس الغاصب فلا يجب ردّ عينها، بل يجب عليه ردّ بدله حتّى تصل السفينة إلى الساحل، ولا مانع فيه من التمسّك بقاعدة لا ضرر إذا كان مستلزماً لتلف مال غير الغاصب الجاهل بالغصب لأنّه مال محترم، والحكم بوجوب الردّ ضرريّ يرفع بالقاعدة.

ثمّ إنّ وجوب الردّ ليس موقوفاً على مطالبة المالك بل هو ثابتٌ وإن لم يطالب، لأنّه قد سبق أنّ وجوب الردّ ليس حكماً مستقلّاً وراء تحريم الغصب بل هو منتزعٌ منه، فإنّ الغصب حرامٌ حدوثاً وبقاءً لأنّه ظلمٌ حرام وقبيحٌ شرعاً وعقلاً

(١) الساج: ضربٌ عظيم من الشجر، الواحدة: ساجة وجمعها: ساجات. (المصباح المنير: ٢٩٢).

إحداثاً وإبقاءً وامتثال نواهي المولى لازم، فيجب عليه إعدام هذا القبيح والحرام، وإعدامه بردّ العين المغصوبة إلى مالكها، فمن أوّل زمان الغصب يجب ردّ عين المغصوب.

البحث في حكم الطوارئ

إذا تغيّرت العين المغصوبة في يد الغاصب فإمّا أن يكون بحدوث زيادة فيها أو نقصان أو امتزاج. والنقصان إمّا أن يكون في قيمتها السوقيّة أو في جزءٍ منها أو في وصفها.

أمّا النقصان باعتبار القيمة السوقيّة فهو ليس مضموناً على الغاصب، وعليه اتّفاق علماء الإسلام غير أبي الثور من العامّة لعدم الدليل على ضمانها، لأنّ الفائت رغبات الناس لا شيء من المغصوب وهي ليست وصفاً معتبراً فيها حتّى يقال إنّه فات تحت يد الغاصب .

وأمّا رواية «على اليد» فهي أيضاً لا تدلّ على ضمانها، لأنّ الّذي تدلّ عليه هو ضمان المأخوذ وهو ليس إلّا نفس العين وهي باقية فرضاً.

فإن قلت: فكيف يحكمون في صورة تلف العين أنّ عليه أداءها بنوعيّتها وإن تعذّرت فبماليّتها فمن هذا يعلم أنّ ماليّتها أيضاً مضمونة.

قلت: كلّا، لأنّ الّذي كان مضموناً على الغاصب هو نفس العين المأخوذة بشخصها، غاية الأمر إذا كانت موجودة وجب ردّها بشخصها وإن صارت تالفة وجب ردّها بما أمكن إمّا بنوعيّتها أو بماليّتها، فردّ الماليّة ليس باعتبار أنّها كانت مضمونة، بل الّذي كان مضموناً هو نفس العين الشخصيّة، بل باعتبار أنّه ردّها ببعض مراتبها، لأنّ الّذي وجب عليه هو ردّ العين، فإذا تعذّر ردّها بشخصها وجب ردّها بما أمكن من المراتب، وهو ليس إلّا ردّ ماليّتها الّذي هو ردّها ببعض مراتبها.

وأمّا حديث لا ضرر فهو أيضاً لا دلالة له على المدّعى، لأنّا قد قلنا إنّ الضرر

هو سلب مال الغير، والفرض أنّ القيمة السوقيّة ليست مالاً وملكاً للمالك، بل ملكه لم يكن إلّا نفس العين الشخصيّة وهي موجودة فلم يسلب عنه مال. ولا فرق فيما ذكرنا بين ما لو نقصت القيمة السوقيّة أو ذهبت ماليّته بالكلّيّة، كما إذا غصب جمداً في الصيف وردّه في الشتاء، لأنّ الفرض عدم دليل على ضمان نقص القيمة، وهو لا يفرق فيه بين نقص بعضها أو كلّها.

وأمّا إن كان النقصان باعتبار ذهاب جزئها فهو مضمون، لأنّ مفاد رواية «على اليد» هو ضمان الغاصب العين المغصوبة وهو لا يفرق بين جزئها وكلّها، وأيضاً لا فرق في الجزء بين أن تكون قيمته مساوية لقيمة الكلّ أو أنقص، كما إذا غصب عبداً فذهبت عيناه في يده، فإنّ قيمتها بقدر قيمة تمام العبد، فإنّ الواجب أداء تلك القيمة، لأنّها عوض شرعي لذلك العضو ويردّ العبد أيضاً إلى مالكه.

ولا يتوهّم أنّ العبد يصير ملكاً للغاصب بعد أداء القيمة لأنّه بشخصه موجود يجب ردّه إلى المالك، ولكن لمّا نقص جزء منه وجب ردّ بدله وهو مساوٍ لبدل الكلّ، وهذا لا يوجب كونه مالكاً للعبد.

فما عن العلّامة قدس سره من أنّ المالك مخيّر بين أن يأخذ القيمة ويسلّم العبد إلى الغاصب وبين أن يمسكه ولا يأخذ القيمة[1] فهو ضعيف، وما ذكره قياس على مورد الجناية، فإنّ في ذلك المورد يتخيّر المالك بين أخذ العوض الشرعي الّذي هو مساوٍ لتمام قيمته وتسليم العبد إلى الجاني وبين إمساكه وعدم أخذ الدية.

(مسألة) إذا غصب حبّاً فزرعه أو بيضاً فاستفرخه فعن الشيخ قدس سره في كتاب الغصب من المبسوط[2] والخلاف[3] أنّ الزرع والفرخ للغاصب وعليه قيمة الحبّ والبيض، محتجّاً عليه بأنّ عين المغصوب قد تلفت فلا يلزم الغاصب سوى قيمتها أو مثلها.

---

(١) راجع تحرير الأحكام: ٥٣٢/٤ .

(٢) المبسوط: ١٠٥/٣.

(٣) الخلاف: ٤٢٠/٣ ـ ٤٢١ مسألة ٣٨.

بل عنه في الخلاف بأنّ من يقول: إنّ الفرخ عين البيض وإنّ الزرع عين الحبّ مكابر. وعن السيّد في الناصريّات[١] والشيخ قدس سره في الخلاف[٢] في باب الدعاوى والمبسوط[٣] في باب العارية: أنّ النماء ملكٌ للمغصوب منه. وعليه الأكثر.

ولذا قال ابن إدريس: فقد دخل رحمه الله فيمن يكابر[٤]، ولا يخفى أنّ كتاب المبسوط وضع للتفريعات وكتاب الخلاف للمسائل الخلافيّة بين علماء الإسلام وليسا معدَّين لضبط المسائل الأصليّة المتلقّاة عن الأئمّة عليهم السلام فيها، فلذا لا يستكشف من فتوى الشيخ في هذين الكتابين نصٌّ في المسألة[٥].

نعم، كتاب النهاية للشيخ قدس سره وضع لضبط المسائل الأصليّة المتلقّاة عن الأئمّة عليهم السلام فإن كان تلك الفتوى المذكورة في هذا الكتاب كان استكشاف النصّ فيه ممكناً فليس لنا في المسألة نصّ، ومقتضى القاعدة أنّ النماء ملكٌ للمغصوب منه لأنّ الحبّ والبيض ملكٌ له والفرض أنّهما لم يتلفا بل تغيّرت صورتهما فيجب ردّهما إلى المالك، وإن نقصت قيمة الحبّ والبيض بسبب ذهاب بعض أجزائها يجب ردّ بدل مافات منهما لما قد سبق من أنّ الأجزاء الفائتة تحت يد الغاصب يجب تداركها. ولا يتوهّم بقاء تلك الأجزاء في ضمن النماء، لأنّ النماء يحصل بعد ذهاب مقدار من الأجزاء، وبقاء الأجزاء الّتي هي من مقوّمات ذلك النماء.

فرع

لو غصب عصيراً فصار خمراً ثمّ صار خلّاً فالمشهور أنّه يجب ردّه إلى المالك، ولو نقصت قيمة الخلّ عن قيمة العصير ضمن الأرش، ولكن إن تمّ الإجماع في ذلك كلّه وكان في المسألة إجماعٌ فهو، وإلّا فهو لا يخلو عن إشكال، ضرورة أنّه

---

(١) الناصريّات: ٣٨٧ مسألة ١٨٢.
(٢) الخلاف: ٦/٣٤٤ مسألة ١٧.
(٣) المبسوط: ٣/٥٦.
(٤) السرائر: ٢/٤٨٣، وفيه «في جملة من يكابر».
(٥) لا يخفى أنّ كون الشيخ داخلاً فيمن يكابر بمقتضى ما ذكره في كتابيه غير مربوط بكون كتابه ممّا يعدّ لنقل الفتوى وعدمه إلّا أن لا يكون المقصود من هذا الكلام منه مدّ ظلّه العالي الإيراد على كلام ابن إدريس. (منه دام ظله).

بصيرورته خمراً خرج عن ملك المالك وصار في ذمّة الغاصب المثل، لأنّه تلف أو بمنزلته، فإذا صار خلّاً فلا دليل على عوده إلى ملك المالك، بل يمكن أن يكون من المباح يملكه من يسبق إليه أو يكون من هو في يده أولى به، وعلى كلّ حال لا دليل على عوده إلى المالك.

وما يتصوّر من الدليل عليه أحد وجهين:

الأوّل: أن يقال: إنّ العصير وإن خرج بالخمريّة عن ملك مالكه إلّا أنّ حقّ الأولويّة باقٍ، ومعناه أنّ للمالك إمساكه لاتّخاله خلّاً فإن أخرج الغير ذلك الخمر عن يده كان ظالماً له، فلمّا كان ذلك الحقّ باقياً فهو أولى به، فإذا صار خلّاً يصير ملكاً له.

الثاني: أن يقال: إنّ العصير وإن خرج بالخمريّة عن ملكه إلّا أنّ ملكيّته لم تزل بالكلّيّة، بل كان ملكه ذا مادّة وصورة عصيريّة، فإذا صار خمراً زالت صورته العصيريّة وحدثت الصورة الخمريّة، فالملكيّة قد زالت بالنسبة إلى الصورة ولكنّها باقية بالنسبة إلى المادّة.

غاية الأمر أنّ الصورة الخمريّة لو بقيت إلى الأبد فباعتبار بقائها وعدم انفكاكها عن المادّة ليست قابلة للتملّك، وأمّا إذا تغيّرت الصورة الخمريّة وحدثت الصورة الخلّيّة فهي باقية تحت يده وعلى ملكيّته .

ولكنّ الوجه الأوّل أيضاً يرجع إلى الثاني، لأنّ حقّ الأولويّة في الحقيقة منتزعٌ منه عرفاً لأجل بقاء الملكيّة بالنسبة إلى المادّة، لكنّ العرف لا يفهم هذه الدقّة، ولذا يحكم بثبوت حقّ الأولويّة. وهو أيضاً مخدوش، لأنّ حقّ الأولويّة لم تكن في السابق ولا دليل على حدوثه في اللاحق إلّا أن يقال: إنّ بناء العقلاء على ذلك والشرع أمضاه.

(مسألة) إذا تُلف وصفٌ في يد المغصوب كما إذا نسي العبد الكتابة ونقصت قيمته فعليه ضمانه، ومثل ما إذا كان صحيحاً فصار مريضاً فكذلك، وإذا زال وصفٌ في يد المغصوب ثمّ عاد كما إذا كانت سمينة فصارت مهزولة ثمّ عاد السمن، أو

كانت صحيحة ثمّ صارت مريضة ثمّ عادت الصحّة، أو غصب حنطة فزرعها فنبتت فهل اللازم ردّ العين خاصّة من دون تدارك لما فات مطلقاً؟ أو يجب تدارك ما فات لأنّ ما حدث حادث في ملك المغصوب منه والمعدوم لا يعاد مطلقاً؟ أو التفصيل بين ما يعدّ في نظر العرف عين الأوّل فلا يجب تداركه وبين ما لا يعدّ فكذلك؟ بل يعدّ شيئاً حادثاً فعليه ضمانه؟ الأقرب هو الأخير، فإنّ الصحّة مثلاً إذا زالت ثمّ عادت ترى عين الأُولى لأجل أنّ زوالها كان لخروج الأخلاط عن حدّ الاعتدال، فإذا عادت فليست أمراً حادثاً، بل هي عين الأُولى لعود الأخلاط إلى حالة الاعتدال.

وكذا نسيان الصنعة في العبد، فإنّ زوال هذا الوصف كان لأجل حدوث مانع وحاجب في نفس العبد فنسيها، فإذا عادت فليست أمراً حادثاً، بل في الحقيقة زال الحاجب والمانع عن التذكّر.

نعم، إذا نسيها بحيث احتاج إلى علم جديد فعادت بعد التعليم يعدّ أمراً جديداً، لا عين الأوّل، ففي هذه الصورة يضمن الغاصب بدل النقصان. وكذا إذا كانت الجارية سمينة فصارت مهزولة ثمّ عاد السمن فلا يعدّ السمن الحادث عين الأوّل، ففي أمثال هذه الصور على الغاصب ضمان الفائت.

وتلخّص من جميع ما سبق: أنّ العين المغصوبة إذا نقصت في يد الغاصب لسبب تلف جزءٍ منه فقد سبق أنّه إذا كانت ذا قيمة فهو ضامن لها ووجب عليه ردّها مع العين إلى المالك، سواء كانت قيمته مساوية لقيمة الكلّ أو أنقص.

نعم، لو لم يكن له قيمة ولم يتغيّر قيمة الكلّ فلا شيء عليه، بل يجب عليه ردّ العين خاصّة، وإن تغيّرت قيمته يلزم ردّ تفاوتها.

ولكن في المسألة احتمالٌ آخر، وهو الحكم بثبوت الأرش مطلقاً، ولكنّه مخصوص بما إذا كان فقدان ذلك الجزء موجباً لنقصان قيمة الكلّ.

وأمّا إذا لم يوجبه بل صارت أزيد أو بقيت على حالها فليس عليه شيء كما أذهب أُنثيي العبد وزادت قيمته لأجل صيرورته خصيّاً، ولازمه عدم كون الغاصب ضامناً لشيء في هذه الصورة، وهو منافٍ للقاعدة المستفادة من حديث «على اليد

ما أخذت» لأنّ الفرض أنّ الجزء التالف يكون ذا قيمة، فلو قلنا: إنّه ليس ضامناً له لزم أن لا يكون عليه ردّ العين التالفة ولا ردّ قيمتها مع كونها ذا قيمة وماليّة، وهو منافٍ لضمان الغاصب ما يتلف في يده.[1]

(١) والحمد لله أوّلاً وآخراً وهذه جملة ما استفدتها من درس الأُستاذ مدّ ظلّه العالي ودامت أيّام إفاداته من مباحث الغصب، ويتلوه كتاب الوصيّة إن شاء الله تعالى.

كتاب الوصيّة

وفيه مباحث:

الأوّل: قد ذكر لفظ «الوصيّة» في الكتاب والسنّة كثيراً، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ...﴾[3] الآية.

وهي اسم مصدر من وصّى يوصّي من باب التفعيل أو من أوصى يوصي إيصاءً من باب الإفعال، وقد استعملت من كلا البابين.

وفي جملة من كتب الفقه أنّها مأخوذة من وصى يصي بمعنى وصل، يوصل الموصي تصرّفه بعد الموت بتصرّفه قبله[4].

ولكنّه مردود بأنّ هذا اللفظ لا يستعمل دائماً في ذلك، بل لا يصحّ ذلك في بعض الموارد ما لم يكن فيه موتٌ في البين أصلاً، كما في قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذين أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ إِيّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا اللهَ﴾[6]،

---

(١) البقرة: ١٨٠. (٢) النساء: ١١. (٣) المائدة: ١٠٦.

(٤) راجع اللمعة الدمشقيّة: ٩١/٣. (٥و ٦) النساء: ١١ و ١٣١.

وقوله تعالى: ﴿وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، وقوله عليه السلام في بعض خطب نهج البلاغة: «أُوصيكم بتقوى الله»[2].

والحقّ أنّ الوصيّة معناها العهد إلى الغير، وبالفارسيّة (سفارش) فهي موضوعة لمعنى مرادف لذلك، أو قريب منه الجامع بين جميع أقسامه.

ثمّ إنّ ظاهر جماعة من الفقهاء أنّها من العقود، ولكنّ الحقّ أنّها ليست عقداً بل هي من الإيقاعات لوجوه:

الأوّل: أنّها صادقة على نفس فعل الموصي وهو العهد إلى الغير، ولذلك يقال: إنّ زيداً أوصى بكذا، وإن لم يتحقّق الموت، والقبول من الموصى له بعد، والعقد ليس كذلك فإنّه لا يطلق البيع بالمعنى السببي بدون تحقّق القبول.

الثاني: أنّه ليس لنا عقدُ وقع إيجابه من شخص وكان القبول من شخصٍ آخر بعد موت الموجب، فإنّ العقد والمعاقدة يعتبران بين الاثنين إذا كانا حيّين، ولا معنى لقبول إيجاب صدر من الموجب حال حياته بعد موته.

لا يقال: إنّ القابل في سائر العقود يقبل وقد فات الإيجاب.

فإنّه يقال: نعم ولكن له نحو بقاء في اعتبار العقلاء.

الثالث: سيجيء إن شاء الله أنّ الموصى له إذا مات قبل قبول الوصيّة ينتقل حقّ القبول إلى ورثته، فلو كانت من العقود لا معنى لانتقال حقّ القبول إلى الوارث، كما أنّه لا يصحّ القبول من ورثة المشتري الّذي باعه منه بعد موته لعدم كونهم طرفاً للمعاملة ولا مقصودين بالتملّك.

الرابع: أنّه قد حقّق في موضعه أنّ مورد العقد هو ما إذا صدر من الموجب تصرّف يستلزم التصرّف في سلطان الغير ونفسه، كما أنّ البائع يتصرّف في سلطان المشتري على الثمن، والوصيّة ليست كذلك لأنّها إمّا تمليك مال للغير، أو وصيّة

---

(١) الأنعام: ١٥٣.

(٢) نهج البلاغة: خطبة ٨٢، ١٩١ و ١٩٨.

بإتيان فعل بعده كأمر تجهيزه وتدفينه أو قراءة سورة ونحوها، أو جعل ولاية والموصي لا يتصرّف في سلطان الغير في واحدٍ من الأقسام.

(أمّا الأوّل) فظاهر أنّه ليس تصرّفاً في سلطان الغير لأنّها ليست معاوضة موجبة لنقل شيء من ماله إلى نفسه، ولا تحصل الملكيّة أيضاً بمجرّد تمليك الموصي ماله له، بل إنشاء الوصيّة يوجب أولويّة للموصى [له] بالنسبة إلى المال بحيث يكون له حقّ التملّك، فإن قبِل الوصيّة تحصل له الملكيّة الفعليّة للموصى به وإلّا فلا، بل يمكن أن يقال بعدم احتياجه إلى القبول أيضاً بل له حقّ الردّ، فما دام لم يردّ الوصيّة لا تبطل.

وبالجملة: ماينشأُها الموصي هو الملكيّة الشأنيّة وصلاحيّة الملكيّة، والقابل لا يقبل ذلك بل الاحتياج إلى القبول إنّما هو للملكيّة الفعليّة.

(وأمّا الثاني) فهو **إمّا** راجع إلى بدنه كغسله وكفنه ودفنه إلى شخص معيّن، أو بدون ذلك. فإن لم يكن الموصى له شخصاً معيّناً فواضح أنّها ليست تصرّفاً في نفس أحد، بل هي عهد إلى أوليائه بتلك الأُمور ولا يجب القبول على أحد لعدم تعيينه. وإن كانت الوصيّة إلى شخص معيّن فكذلك، بل إن اطّلع الموصى إليه بذلك بعد الموت يجب العمل بها، والوجوب منافٍ للعقديّة، فإنّ القابل في العقود مختارٌ في الردّ والقبول.

وإمّا راجع إلى فعلٍ آخر كقراءة القرآن والإتيان بصلاةٍ ونحو ذلك، فهذا أيضاً ليس تصرّفاً في نفس الغير، لأنّه إمّا أن يكون القبول واجباً عليه فالوجوب منافٍ للعقديّة، وإمّا أن لايكون القبول واجباً فواضح أنّها حينئذٍ ليست من العقود.

(وأمّا الثالث) وهي الوصيّة بالولاية فهي أيضاً كذلك، فإنّه يجب القيام بها فكيف تكون عقداً؟!

وأمّا التفصيل بين أقسامها بأن يقال: إنّ التمليكيّة فيها عقد وغيرها إيقاع فهو أيضاً بعيد، لأنّ معنى الوصيّة في جميع أقسامها واحد، لأنّها في اعتبار العقلاء لها معنىً واحد بدون فرقٍ بين مواردها وأقسامها.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه أنّ الوصيّة ليست عقداً بل هي إيقاع، ومفادها في التمليكيّة حصول الملكيّة للغير ولكن لا الملكيّة الفعليّة، بل كون المال بحيث يصير ملكاً للموصى له بالقبول، فهي محدثة شيئاً في الخارج مع قطع النظر عن القبول.

لا أقول: إنّها لا تحتاج إلى القبول لأنّ حصول الملكيّة الفعليّة له محتاج إلى حصول أمر من الموصى له باتّفاق جميع الفقهاء إمّا القبول أو الرضا الباطني أو لا أقلّ من عدم الردّ بحصول الكراهة له، ولا يمكن القول بانتقال المال إليه من دون تحقّق أمرٍ منه قهراً كالإرث.

ولكن هذا أمرٌ آخر لادخل له في حصول الوصيّة، بل تتحقّق قبل القبول ولا تحتاج في كونها وصيّة إليه، بل القبول شرط في حصول الملكيّة الفعليّة للموصى له. فالوصيّة تتحقّق بنفس الإنشاء من الموصي، ولها أثر خاصّ وهو ثبوت حقّ التملّك للموصى له باعتبار جعل الشارع للموصى له حقّ التملّك والأولويّة بالنسبة إلى الموصى به من غيره بعد إنشاء الموصي، ولذا يصدق عليها عنوان الوصيّة ولو لم يتحقّق القبول بعد، فلو كانت عقداً لزم عدم صدق الوصيّة إلّا بعد تحقّق القبول كالبيع كما مرّ.

وممّا يشهد أيضاً[1] على كونها إيقاعاً أنّ الوصيّة ربّما تتعلّق بشيء لجهة أو لعنوان كالوصيّة بكون مال معيّن مصرفاً للمسجد والمدرسة أو للفقراء مع عدم لزوم القبول من شخص، وأيّ فرقٍ بينها وبين الوصيّة لشخص معيّن؟

وممّا يشهد أيضاً ـ وهو الوجه السادس ـ هو عدم جواز مزاحمة أحد للموصى له فيما أوصى له به، فلا يجوز للورثة ولا لغيرهم إتلاف المال الموصى به ولو قبل تحقّق القبول من الموصى له، وليس كذلك العقود.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الوصيّة إيقاعٌ تتحقّق بنفس إنشاء الموصي، وثمرته أنّه ترتّب عليها أحكام الوصيّة بعد إنشائها، مثل عدم جواز مزاحمة حقّ الموصى له في الموصى به، ولا يجوز للورثة التصرّف فيه قبل القبول.

---

(١) وهو الوجه الخامس من أنّ الوصيّة من الإيقاعات.

ثمّ إنّ ردّ الموصى له الوصيّة بعد الموت يبطلها باتّفاق الخاصّة والعامّة، وإن قبلها فقد اختلف في زمان انتقال المال إلى الموصى له. فذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد وعلماء العراق إلى أنّ الموصى له يملكه بالقبول وفي زمانه[١].

وأمّا قبل القبول فلهم فيه وجهان، كونه للوارث أو للميّت، فالقبول عندهم ناقل، وعليه الشافعي في أحد أقواله. وذهب الشافعي في قوله الآخر إلى أنّ الموصى له يملك الموصى به بموت الموصي بغير اختياره، فإن قبلها الموصى له فهو، وإن ردّها فهو رافع للملكيّة[٢]. وإليه ذهب من الخاصّة الشيخ قدس سره[٣]. وذهب الشافعي في قوله الثالث ـ وهو أصحّ الأقوال عندهم ـ أنّ الملك مراعى وموقوف في الحال لا يحكم بكونه ملكاً لأحد، فإن قبل الموصى له تبيّن أنّه ملكه حين الموت، والأظهر أنّه كان ملكاً للوارث[٤].

وذهب العلّامة قدس سره إلى أنّ الموصى به ينتقل إلى الموصى له بموت الموصي انتقالاً متزلزلاً قابلاً للزوال. واستدلّ لذلك بأنّ الملك بعد موت الموصي إمّا أن يكون باقياً على ملكه فهو باطل لأنّ الميّت لا يملك شيئاً واستمرار الملك مع الموت بعيد جدّاً. وإمّا أن ينتقل إلى الورثة وهو باطل، وإلّا لكان الموصى له يتلقّى الملك من الوارث لا من الميّت. وإمّا أن يكون ملكاً لله تعالى فلا يختصّ بالموصى له، فإذا بطلت هذه الأقسام فلابدّ من أن ينتقل إلى الموصى له، لكن لاعلى وجه اللزوم والاستقرار، وإلّا لما ارتدّ عنه بالردّ والثاني باطل فالمقدّم مثله[٥].

واستدلّ الشيخ قدس سره بقوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ فأثبت الميراث بعد الوصيّة والدَين، ولم يقل بعد وصيّة وقبول الموصى له[٦]، انتهى.

---

(١) راجع المغني: ٦/٤٤٠ ـ ٤٤١، والشرح الكبير (ضمن المغني): ٦/٤٤٢.

(٢ و ٤) المجموع: ١٦/٣٣٤ ـ ٣٣٦.

(٣) راجع الخلاف: ٤/١٤٦ مسألة ١٨، والمبسوط: ٤/٢٨ و٣٣.

(٥) تذكرة الفقهاء: ٢١/٢٨.

(٦) الخلاف: ٤/١٤٧ مسألة ١٨ نقلاً بالمعنى. والآية المذكورة هي ١٢ من سورة النساء.

وهذا القول ليس ببعيد، لكن قوله بأنّ الردّ رافع للملكيّة غير صحيح، بل لابدّ أن يجعل الردّ مانعاً عن تحقّق الوصيّة لأنّ الرفع مستلزم لصيرورته كالمباحات، لأنّه حينئذٍ إعراض عن ملكه فيصير مباحاً لكل أحد ولا يقول به أحد، بل العقل والنقل حاكمان على انتقاله إلى الورثة مثل إبراء الدائن الميّت الّذي كان مانعاً عن الإرث للورثة، فإذا ردّ الموصى له الوصيّة يرتفع المانع وينتقل المال إلى الورثة. والدليل على ذلك ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا﴾ كما قرّبه الشيخ.

ولا يخفى أنّ الآية دالّة أيضاً على أنّ الوصيّة فعل الموصي ولا تحتاج في تحقّقها إلى القبول حتّى تكون عقداً، لأنّ المراد من لفظ الوصيّة في الآية هو الموصى به، فمعناها من بعد مالٍ أوصى به الميّت فأسند الإيصاء إلى الميّت وأطلق الوصيّة على المال باعتبار الإيصاء به، ومعلوم عدم جعله القبول دخيلاً في هذا الإطلاق، فمجرّد الوصيّة أُطلق عليها أنّها أُوصي بها، فإن كانت محتاجة في تحقّقها إلى القبول لم يطلق عليها لفظ الإيصاء حتّى يتحقّق ركنها الأخير وهو القبول كالبيع المسبّبي حيث إنّه يطلق على نفس إنشاء البائع من دون توقّف على حصول القبول.

وعلى أيّ تقدير، تدلّ الآية على أنّ مجرّد الوصيّة موجب لانتقال المال إلى الموصى له، وهي مانعة عن انتقاله إلى الورثة. ويؤيّده أنّه إذا أوصى للجهة أو لعنوان يصير الموصى به ملكاً لهما بمجرّد الموت بدون الاحتياج إلى قبول أحد كما قال العلّامة قدس سره[1]: إنّ لزوم القبول من الحاكم الأجنبيّ عن مورد الوصيّة لا معنى له، وحينئذٍ فلا فرق بينها وبين ما نحن فيه.

ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾[2] فإنّه يدلّ على أنّ تبديل الوصيّة بعد موت الموصي غير جائز، فظاهرها أنّه لا يجوز مزاحمة الموصى له لأحد.

فظاهر الآيتين أنّ الموصى به ينتقل بالموت إلى الموصى له، ولكن لمّا كان

(١) لم نعثر عليه.

(٢) البقرة: ١٨١.

الحكم بذلك منافياً لقاعدة سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم الّتي هي قاعدة عقلائيّة ـ وإن لم نجد عليها أثراً في الأخبار ـ لما يمكن المصير إليه، فلابدّ من تقييد الإطلاقات بما إذا لم يردّ الوصيّة، لأنّ الحكم عليه بملكية الموصى له قهراً عليه خلاف حقّ سلطنته على نفسه، ويكون ردّه مانعاً لتحقّق الوصيّة، ويحتمل أن يلزم القبول ولا يكون عدم الردّ فقط كافياً، فإنّ الحكم بملكيّة مال له من دون اختياره ومن دون أن يصدر منه أمرٌ وإنشاء قبول منه مخالف لقاعدة السلطنة، ومجرّد أنّ له ردّ الوصيّة لا يكفي للقول بثبوت الملكيّة له من دون اختياره لأنّه منافٍ للسلطنة.

ويحتمل كون القبول كاشفاً عن انتقاله إليه بالموت ويكون قبله مراعى، كما نسبه الجواهر[1] إلى المشهور.

والتحقيق: أنّه لو لم تكن في البين قاعدة السلطنة لكان المحكّم هو ظواهر إطلاقات الأدلّة الدالّة على انتقال المال إلى الموصى له بمجرّد موت الموصي، ولكن مقتضى الجمع بينها وبين القاعدة لزوم حصول أمرٍ من الموصى له دالّ على رضائه بذلك في حصول الملكيّة الفعليّة، ولكن لانظفر على دليل دالّ على اعتبار القبول اللفظي ولا يكفي مجرّد عدم الردّ أيضاً على ما ذكرنا بل يكفي الرضا الباطني. ولكن لا يخفى أنّ لزوم القبول إنّما هو لتحقّق الملكيّة الفعليّة له وليس كالقبول المعتبر في العقود، فإنّه في العقود متعلّق بما تعلّق به الإيجاب، وهنا كما مرّ ليس كذلك بل إنشاء الموصي تامّ في حدّ نفسه ليس له حالة منتظرة ويؤثّر أثره وهو حقّ التملّك للمال، وأثر القبول هو حصول الملكيّة الفعليّة.

ثمّ إنّ مقتضى القاعدة أن يكون القبول كاشفاً عن كون المال داخلاً في ملكه من حين الموت، فما دام لم يقبل لم يحكم بحصول الملكيّة الفعليّة ويحكم بها بعد تحقّقه لكن لا من حينه بل من حين الموت.

بيان ذلك: أنّ المال الموصى به إذا أتلفه متلف فإذا أراد إبراء ذمّته لابدّ وأن يرجع

(١) راجع جواهر الكلام: ٢٨/٢٥٢ـ٢٥٣.

إلى الموصى له، لأنّ الرجوع إلى الورثة وتأدية بدل التالف إليه لا معنى له بعد أن جعل الإرث بعد الوصيّة في الآية والفرض تحقّقها. والقول بأنّه في حكم مال الميّت يرجع إلى المتولّي لأمره.

فيه: أنّ الفرض أنّه قطع علقته عن ماله بوصيّته فلابدّ من رجوعه إلى الموصى له بعد رضائه بالوصيّة، يستفاد من ذلك أنّ الرضا كاشف عن كون المال داخلاً في ملكه حين الموت وكذلك في النماءات .

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا من أنّ أثر القبول وهو صيرورة الملكية فعليّة يظهر فرعٌ آخر وهو: أنّ قبول الوصيّة وردّها حال حياة الموصي لا أثر لها، لأنّ أثر الوصيّة هو صيرورة المال بحيث يكون الموصى له أولى به من غيره، وينتزع عنه عنوان الحقّ ويقال: إنّ للموصى له حقّ فيه، وهذا الأثر يحصل بمجرّد الإيصاء ولا يحتاج إلى قبول من الموصى له، وأثر القبول هو صيرورة الملكيّة فعليّة والفرض عدم صلاحية الزمان لها، لأنّ في زمان حياة الموصي لا يمكن أن يصير الموصى له مالكاً له بالفعل ولو في الزمان الّذي بعد الموت على نحو الواجب المعلّق فإنّه لا معنى له، وكذا الردّ حال حياة الموصي لأنّ الفرض أنّ تحقّق الوصيّة غير مشروط بالقبول في الوصيّة أيضاً لا أثر له .

نعم، لو ردّها بعد الوفاة كان موجباً لتعذّر العمل بالوصيّة، ولذلك تبطل بالردّ، والفرض عدم ذلك الأثر قبل الموت لعدم تأثيره فيها أصلاً، لأنّ أثر الوصيّة حصول صلاحية وقابلية للمال للتملّك، والفرض أنّ تلك الصلاحية قد وجدت بإنشاء الموصي وردّها حال حياته لا يخرجه عن تلك الصلاحية لأنّ هذه الصلاحيّة إنّما هي بعد وفاة الموصي لا في زمانه، لعدم حصولها حال حياته حتّى يكون الردّ موجباً لخروجه عن تلك الصلاحية.

ثمّ إن مات الموصى له بعد الردّ في حال حياة الموصي فهل يكون لورثته القبول أو لا؟ وجهان، أوجههما الأوّل، لأنّ الفرض أنّ الردّ في تلك الحال غير مؤثّر كالعدم، ولو ردّ الموصى له الوصيّة بعد موت الموصي لكن مقيّداً بكونه لواحد معيّن

من ورثته لا يصحّ، لأنّ الردّ تبطل الوصيّة فلا حقّ له في المال حتّى يجعله ملكاً لشخصٍ خاصّ .

(مسألة) إذا أوصى منفعة داره لزيد سنة وأوصى بعين الدار لعمرو فردّ زيد الوصيّة فهل المنفعة تصير ملكاً لعمرو باعتبار أنّ منفعة العين تابعة لها فإذا زال المانع من انتقالها وهو الوصية تنتقل إلى ملك مالك العين؟ أو يكون ملكاً للورثة لأنّ الوصيّة تعلّقت بالعين المسلوبة المنفعة سنة؟ فيه وجهان .

واعلم أنّ الوصيّة المتحقّقة في الخارج لها إضافات: إضافة إلى الموصي لقيامها الصدوري به، وإضافة إلى موردها ويقال له الموصى به وهو على قسمين لأنّه إما عملٌ من الأعمال أو إضافة من الإضافات .

والأوّل إمّا أن يتعلّق بنفس الموصي كدفنه وكفنه، وإمّا يتعلّق بماله كما إذا قال: اعطوا زيداً درهماً من مالي، وإمّا يتعلّق بأمر خارج عن نفسه وماله كالوصيّة بإتيان صلاة أو قراءة سورة من القرآن .

والثاني أيضاً على أقسام، لأنّ الإضافة [إلى] الموصى بها إمّا ولاية كجعل الموصي شخصاً وليّاً على صغاره، وإمّا ملكيّة كوصيّته بكون مال معيّن له لزيد مثلاً، وإمّا حرّية كالوصيّة بعتق عبده بعده، وإمّا غير ذلك كوصيّته بعدم تقسيم الورثة بعده وإبقائه على نحو الاشتراك بينهم وأمثال ذلك . وهاتان الإضافتان وهما قيام الوصيّة بالموصي والموصى به موجودتان في كلّ وصيّة .

ولها إضافة أُخرى تتحقّق في بعض الوصايا وهي الوصيّة التمليكيّة، وهي إضافتها للموصى له باعتبار أنّ نفعه يعود إليه. وأمّا باقي أقسام الوصيّة فليس لها تلك الإضافة سواء كانت وصيّته بإتيان عمل، أو بإضافة غير الملكيّة .

وقد تتحقّق لها إضافة أُخرى وهي الإضافة إلى شخصٍ أوصى إليه وجعل الموصي عهده إليه ويقال له الوصيّ، وهو فيما إذا عيّن شخصاً معيّناً أو أشخاصاً معيّنة لإجراء مقاصده[1].

---

(١) اكتفى المقرّر ﷺ هنا من ذكر المبحث الأوّل فقط من المباحث التي أشار إليها في أوّل كتاب الوصيّة، فتأمّل.

وهذه الإضافة أيضاً ليست موجودة في كلّ وصيّة، فلابدّ من ذكر مباحث:

الأوّل: في ماهيّة الوصيّة، وقد سبقت .

الثاني: فيما تتحقّق به الوصيّة.

الثالث: في الموصي.

الرابع: في الموصى به.

الخامس: في الموصى له.

السادس: في الموصى إليه.

ونذكر تلك المباحث في ستّ مسائل:

الأُولى: فيما تتحقّق به الوصيّة، تنفذ الوصيّة باللفظ الدالّ على المقصود، وكذلك بالإشارة الدالّة عليه إذا صدرت بالقصد، وكذلك الكتابة إذا صدرت منه في مقام الإنشاء.

نعم، إذا لم يعلم أنّ المقصود بالكتابة هو إنشاء الوصيّة بها أو أنّه كتبه لأجل حصول الإنشاء بها كما في المستقبل فهي غير كافية.

المسألة الثانية في شرائط الموصي، وهي أُمور: (الأوّل). البلوغ (والثاني) العقل، فلا تصحّ من الصبيّ والمجنون. ويحصل البلوغ في الذكر بأحد ثلاثة أشياء على سبيل منع الخلوّ

الأوّل: إتمام خمسة عشر سنة.

الثاني: إنبات الشعر على العانة.

الثالث: الاحتلام. وفي الأُنثى إتمام التسع. ولكن قد وردت روايات من طرق أصحابنا أنّ وصيّة الصبيّ البالغ عشر سنين نافذة.

منها: رواية أبي بصير ـ يعني المرادي كما في الوسائل ـ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا بلغ الغلام عشر سنين وأوصى بثلث ماله في حقّ جازت وصيّته وإذا كان ابن سبع سنين فأوصى من ماله باليسير في حقّ جازت وصيّته»[1].

(١) وسائل الشيعة: ٣٦١/١٩ باب ٤٤ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٦٢.

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله [ميمون][١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا بلغ الغلام عشر سنين جازت وصيّته»[٢].

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنّه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدّق أو أوصى على حدٍّ معروف وحقّ فهو جائز»[٣].

ومنها: رواية أبي بصير وأبي أيّوب عن أبي عبدالله عليه السلام في الغلام ابن عشر سنين يوصي؟ قال: «إذا أصاب موضع الوصيّة جازت»[٤].

وقد أفتى بمضمونها جمع من قدماء أصحابنا مثل: الشيخ[٥] والصدوق[٦] وابن الجنيد[٧] وسلّار[٨] وغيرهم قدس سرهم[٩]، فإنّ الصدوق رواها في الفقيه، ومقتضاه أنّه عمل بها على ما ذكره في أوّل كتابه. وهذا القول ليس ببعيد، لأنّ تلك الروايات مقرونة بالشهرة الفتوائيّة بين القدماء، وهي مقيّدة للآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾[١٠] الآية على فرض التنافي بينهما، وإلّا فقد أشرنا في مباحث الإجارة إلى عدم التنافي بينهما، لأنّ الظاهر من الآية أنّ المنع من دفع الأموال إلى الصبيّ لأجل حفظها وعدم إتلافها، وهذه حكمة المنع، والوصيّة لا تنافي ذلك، بل هي لمنفعته فإذا أوصى بالمعروف فهي موجبة لانتفاعه بها في الآخرة والغرض من الروايات نفوذ وصيّته إذا كانت بنحوٍ معروف عقلائي، كما في قوله عليه السلام: «وأوصى بثلث ماله في حقّ»[١١] أو قوله عليه السلام: «على حدٍّ معروف»[١٢] أو «إذا أصاب موضع الوصيّة»[١٣].

---

(١) عبدالرحمٰن كان من ثقات الشيعة وأبوه كان من رواة العامّة ووجهاً عندهم. (منه رحمه الله).

(٢ـ٤) وسائل الشيعة: ١٩/٣٦٢ ـ ٣٦٣ باب ٤٤ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٦٣ و٢٤٧٦٤ و٢٤٧٦٦.

(٥) النهاية: ٤/٢٤١.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ٤/١٩٦ ح ٥٤٥٠.

(٧) نقله عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٦/٣٩٠.

(٨) المراسم العلويّة: ٢٠٦.

(٩) المقنعة: ٦٦٧.

(١٠) النساء: ٦.

(١١ و١٢) وسائل الشيعة: ١٩/٣٦١ و ٣٦٢ باب ٤٤ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٦٢ و ٢٤٧٦٤.

(١٣) المصدر السابق: ١٩/٣٦٣ باب ٤٤ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٦٦.

وذهب جماعة من العامّة أيضاً إلى هذا القول كالشافعي ومالك وأحمد كما في التذكرة[١] لما رووه أنّ غلاماً من غسّان حضَرته الوفاة وله عشر سنين فأوصى لبنت عمّ له وله وارث فرفعت القصّة إلى عمر فأجاز وصيّته[٢]، ولأنّ الوصيّة لا تزيل ملكه في الحال ويفيد الثواب بعد الموت فتصحّ كسائر القربات. فإذا قلنا ذلك في الصبيّ فبإلغاء الخصوصيّة فيه نقول في الغير أيضاً إذا أوصى بالمعروف.

فإن قلت: إنّ الآية منعت من تصرّفات الصبيّ لأجل نقصان عقله ففي الحقيقة هو محجور من جهتين من جهة صباه ومن جهة سفهه، وتلك الروايات قد قيّدت إطلاق الآية في مورد الصبيّ من جهة الصبيّ ويبقى إطلاقها من جهة السفه بحاله.

قلت: هذا غير صحيح، لأنّ الحجر المستفاد من الآية حجر واحد على الصبيّ من جهة نقصان عقله، فإذا بلغ الحلم فإن أُونس منه الرشد فهو كامل من حيث الصِبا والسفه وإلّا فهو محجور عليه من حيث السفه بالحجر السابق لأجل بقاء نقصان عقله. فإذا ورد نصّ بأنّ وصيّة الصبيّ قبل البلوغ نافذة فقد قيّد إطلاق حرمة تصرّفاته بغير مورد الوصيّة، فإذا رفع الحجر عنه بالنسبة إلى الوصيّة ـ والفرض أنّه ليس هنا إلّا حجر واحد ـ فوصيّته نافذة وإن كان سفيهاً، لإطلاق الروايات الدالّة على نفوذ وصيّة البالغ عشر سنين إذا حصلت في زمان حضور عقله وتمييزه. ولا معنى لرفع الحجر من الصبيّ من حيث الصِبا وعدم رفعه من حيث السفه، لما عرفت من أنّ حجره حجر واحد لنقصان عقله، غاية الأمر كمال عقله يحصل بالبلوغ والرشد. فإذا كان الحجر واحداً وقيّد بغير مورد الوصيّة فلازمه نفوذ وصيّة الصبيّ قبل البلوغ وإن كان سفيهاً، فإذا حكم به بنفوذ وصيّته إلى زمان البلوغ نحكم به بعد البلوغ أيضاً، لأنّ الفرق بين بعد البلوغ وقبله في غاية الفساد والبطلان فكيف يحكم بنفوذ من غير

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٦٣/٢١.

(٢) راجع الموطّأ: ٤٩٧ ح ٢٣٦٩ و٢٣٧٠، والسنن الكبرىٰ للبيهقي: ٣٩٧/٩ ح ١٢٩٢٤ و١٢٩٢٥، والمغني لابن قدامة: ٥٢٧/٦، و٣٣٤/١٢.

البالغ، فإذا صار بالغاً يحكم بعدم النفوذ وإن كان سفيهاً متّصلاً سفاهته بزمان قبل البلوغ أو غير متّصلة، وهذا بيان ما ذكرنا من إلغاء الخصوصيّة.

(الثالث من الشرائط) الحرّيّة، فلا تصحّ وصيّة المملوك لأنّه إن قلنا بأنّه لا يملك فواضح، لأنّه لا مال له حتّى يوصي به، من غير فرق بين أن يجيزها سيّده أو لا، لأنّ نتيجة إجازة المولى تمليك ماله للغير لا مال العبد وليس ذلك وصيّة من المولى فلا وجه لصحّتها، وإن قلنا بأنّه يملك فإمّا أن يموت مملوكاً أو لا، وعلى الأوّل إمّا أن يجيز السيّد وصيّته أو لا؟ وعلى الثاني فالأمر أيضاً واضح، والرواية دالّة عليه أيضاً. وهي رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «في المملوك مادام عبداً فإنّه وماله لأهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصيّة إلّا أن يشاء سيّده»[1].

وعلى الأوّل ففيه وجهان: من أنّه لم يكن أهلاً للوصيّة، ومن جهة قولة: «إلّا أن يشاء سيّده». والأظهر هو الثاني لإطلاق قوله عليه السلام: «إلّا أن يشاء سيّده» الشامل بإطلاقه صورة الإذن والإجازة. والإشكال بأنّ الإجازة ليست نافعة في الإيقاعات مدفوعٌ بأنّ الوصيّة ليست كسائر الإيقاعات الموجبة لحصول أثرها بلا فصل، بل هي أمرٌ تعهّد له نحو بقاء في نفس الموصي مادام حيّاً، فبهذا اللحاظ يمكن لحوق الإجازة بها.

وأمّا إن أعتق ومات ففيه وجهان: من أنّه مسلوب العبارة في حال الرقّيّة وليس أهلاً للوصيّة. وجهة أنّه لا نسلّم كونه مسلوب العبارة وإن لم يكن أهلاً للوصيّة فوصيّته بجعل المال صالحة للملكيّة، فإذا مات الموصى له تحصل الملكيّة الفعليّة، وتلك الصلاحية تكون حاصلة بعد العتق أو أداء مال الكتابة لأنّه كان مالكاً للمال، والفرض عدم كونه مسلوب العبارة وكان المانع هو الرقّيّة وقد زالت.

هذا كلّه فيما إذا كان قنّاً، وأمّا إذا تحرّر بعضه فتصحّ وصيّته بالنسبة.

(الرابع من الشرائط) الاختيار. وأمّا الإسلام فليس معتبراً فيه.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٤١٠ باب ٧٨ من أبواب كتاب الوصايا ح٢٤٨٥٩.

فـرع

من المسائل الّتي تفرّد بها الإماميّة أنّه إذا جرح الإنسان نفسه بما فيه هلاكها ثـمّ أوصى لم تصحّ وصيّته عند أكثر العلماء، لما رواه الحسن بن محبوب عـن أبـي ولّاد قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمّداً فهـو فـي نـار جهـنّم خالـداً فيها» قلت: أرأيت إن كان أوصى بوصيّة ثمّ قتل نفسه من سـاعته تنفـذ وصـيّته؟ قـال: فقال: «إن كان أوصى قبل أن يحدث حـدثاً فـي نفسـه مـن جراحـة أو قتـل أُجيـزت وصيّته في ثلثه، وإن كان أوصى بوصيّة بعد ما أحدث فـي نفسـه مـن جراحـة أو قتـل لعلّه يموت لم تجز وصيّته...»[1] الحديث.

وقد أفتى بها المشهور ونحن أيضاً نفتي على طبقها على ما يقتضـيه أُصـول المذهب.

وإذا أوصى ثمّ جنى على نفسه فوصيّته نافذة، كما دلّت عليه الرواية.

الثانية: في شرائط الموصى به[2].

واعلم أنّ الوصيّة إمّا تتعلّق بفعلٍ أو غيره، وعلى الأوّل إمّا أن يكون الفعل راجعـاً إلى ماله أو بدنه أو غيرهما.

فالأوّل مثل أن يقول: اعطوا فلاناً هذا المال أو مائة دينار مثلاً.

والثاني مثل أن يوصي بتغسيله أو دفنه في مكان معيّن أو أن يصلّي عليه شـخص معيّن في مكان.

والثالث كالوصيّة بإتيان عمل عبادي له، مثل أن يصلّي زيد عنه، أو يقـرأ القـرآن أو يتولّى دفنه في مكان خاصّ، أو ينقله من بلده إلى مكان شريف، أو يصلّي عليه بمـا لا يكون متعلّقاً بالمال. فإن كانت الوصيّة من قبيل الصـورة الأُولـى أو الثانيـة فيجـب العمل بها. وأمّا إن كان متعلّق الوصيّة من قبيل الصورة الثالثة فهل يكـون إتيـان ذلـك

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٣٧٨ ـ ٣٧٩ باب ٥٢ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٨٠٠.

(٢) كذا، والصحيح «الثالثة في الموصى به» وقد مرّ ذكر المسألة الأُولى والثانية آنفاً.

الفعل واجباً على الوصيّ أو لا؟ لم نجد إلى الآن دليلاً على الوجوب، ولا بدّ من زيادة تتبّع في المدارك الشرعيّة وإن يظهر من الجواهر الميل إلى الوجوب، ولكنّه محتاج إلى الدليل. ولا يتوهّم دلالة الآية الشريفة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾[1] إلخ على ذلك، لأنّها مخصوصة بالمال كما يشهد عليه قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾[2].

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ ما سَمِعَهُ فَإِنَّما إِثْمُهُ عَلَى الَّذين يُبَدِّلُونَهُ﴾[3] فهو أيضاً راجع إلى ما ذكر في الآية السابقة من الوصيّة بالمال فلا تشمل ما نحن فيه.

نعم، ينبغي للوصيّ من باب حقّ الأُخوّة الدينيّة إتيان ما أوصى به للموصي أداءً لحقّ الأُخوّة الدينيّة.

ثمّ إذا قلنا بعدم الوجوب فهل يصير أحقّ من غيره وأولى ويكون أثر الوصيّة ثبوت ذلك الحقّ والأولويّة له ولا يجوز لأحد مزاحمته حتّى أولياء الميّت؟ فإذا أوصى بأن يصلّي عليه ويباشر غسله أو دفنه شخص معيّن فهل يصير أولى به في هذه الأُمور وتسقط ولاية أوليائه في هذه الموارد بحيث لا يحتاج إلى إذنهم أو لا؟ لم نجد أيضاً دليلاً في هذه المسألة على ثبوت تلك الأولوية له وسقوط ولاية أولياء الميّت، فهو مشكل لعموم أدلّة ولايتهم. وعلى فرض وجود دليل على ثبوت تلك الأولوية لا تنافي بينه وبين أدلّة ولاية الوليّ، لإمكان الجمع بينهما بالاستئذان منهم، فلا وجه لتخصيصها لغير هذا المورد وسقوط ولايتهم.

فرع

ولو أوصى إلى إنسان بالمضاربة من تركته أو بعضها على أنّ الربح بينه وبين ورثته نصفان، فإن قبِل وأتى بها فهو صحيح ولا ضمان عليه لرواية خالد بن عبد الطويل قال: دعاني أبي حين حضَرته الوفاة فقال: يا بُنيّ اقبض مال إخوتك الصغار واعمل به وخذ نصف الربح وأعطهم النصف وليس عليك ضمان. فقدّمتني أُمّ ولد

(١ ـ ٣) البقرة: ١٨٠ و ١٨١.

أبي بعد وفاة أبـي إلـى ابـن أبـي ليلـى، فقالـت: إنّ هـذا يأكـل أمـوال ولـدي. قـال: فاقتصصت عليه ما أمرني به أبي، فقال لي ابن أبي ليلي: إن كان أبـوك أمـرك بالباطـل لم أجزه، ثمّ أشهد عليَّ ابن أبي ليلي إن أنا حرّكته فأنا له ضـامن. فـدخلت علـى أبـي عبدالله عليه السلام فقصصت عليه قصّتي ثمّ قلت له: ما ترى؟ فقال: «أمّا قول ابن أبـي ليلـي فلا أستطيع ردّه، وأمّا فيما بينك وبين الله عزّ وجلّ فليس عليك ضمان»[١].

ولكن هل يجب عليه ذلك أو لا؟ فيه تردّد، ومحصّل الكلام فـي جميـع صـور المسألة هذه وسابقتيها عدم وجدان دليل يدلّ على وجوب ذلك الفعل على الوصيّ.

نعم، قد يتمسّك فيما نحن فيه للقول بوجوب العمل بالوصـيّة بالأخبـار الـواردة في باب الوصيّ وعدم جواز ردّه للوصيّة وهي كثيرة:

منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبـدالله عليه السلام قـال: «إن أوصـى رجـل إلـى رجل وهو غائب فليس له أن يردّ وصيّته، وإن أوصى إليه وهـو بالبلـد فهـو بالخيـار إن شاء قبِل وإن شاء لم يقبل»[٢].

ومنها: رواية الفضيل بن يسار عن أبـي عبـدالله عليه السلام فـي رجـل يوصـى إليـه قال: «إذا بعث بها إليه من بلد فليس له ردّها، وإن كان في مصر يوجـد فيـه غيـره فذاك إليه»[٣].

ومنها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أوصى الرجل إلى أخيه وهو غائب فليس له أن يردّ وصيّته، لأنّه لو كان شاهداً فأبى أن يقبله طلب غيره»[٤].

وروى هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يوصي إلـى رجـل بوصـيّة فيكره أن يقبلها، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «لا يخذله على هذه الحال»[٥]. وغيرها.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٤٢٧ ـ ٤٢٨ باب ٩٢ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٨٨٦.
(٢) المصدر السابق: ١٩/٣١٩ باب ٢٣ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٨٨.
(٣) المصدر السابق: ١٩/٣٢٠ باب ٢٣ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٨٩.
(٤) المصدر السابق: ١٩/٣٢٠ باب ٢٣ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٩٠.
(٥) المصدر السابق: ١٩٠/٣٢١ و ٣٢١ باب ٢٣ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٩١.

ثمّ إنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ المناط في جواز ردّ الوصيّة وعدم الجواز هو إمكان وصول الردّ إلى الموصي وعدمه مع إمكان إلقائها إلى الغير، فإذا كان ردّ الوصيّة ممكن الوصول إلى الموصي وأمكن إلقاؤها إلى الغير جاز ردّها وإلّا فلا، لأنّ الوصيّ إذا كان غائباً وردّ الوصيّة فربّما لم يصل الردّ إليه، أو كانت الوصيّة مقارنة للموت كما هو الغالب، فإذا ردّ الوصيّة ففي مدّة بعث الوصيّة ووصولها إلى الموصى له ربّما مات الموصي ولم يصل الردّ إليه حيّاً فلا يمكن إلقاؤها إلى الغير حينئذٍ، وأمّا إذا كان في بلد الموصي حاضراً عنده فإن ردّها يمكن إلقاؤها إلى الغير. فمناط جواز ردّ الوصيّة إمكان إلقائها إلى الغير، ومناط عدم جواز ردّها عدم إمكان ذلك، ولكن جعل الأصحاب المناط حياة الموصي وموته، فقالوا: إن وصلت الوصيّة إليه بعد الموت لزم قبولها، وإن وصلت إليه حال حياة الموصي جاز ردّها.

وهو تفصيل بين الحياة والموت لايستفاد من تلك الروايات، إلّا أن يوجّه ما ذكروه بأن يقال: لمّا كان وصول الوصيّة إلى الغائب نوعاً بعد موت الموصي لذا يتعذّر إلقاؤها إلى الغير عبّروا عنه بهذا وجعلوا المناط موت الموصي.

وأمّا إذا كان في بلد الموصي وهو حيّ جاز له الردّ لإمكان إلقائها إلى الغير. وعلى أيّ تقدير، يستفاد منها جواز ردّ الوصيّة إذا أمكن وصوله إلى الموصي وإلقاؤها إلى الغير، وإلّا فلا يجوز ولزم العمل بها.

وفيه: أنّ الاستدلال بتلك الروايات منوط بإثبات أمرين:

الأوّل: دلالتها على حرمة الردّ، إذ ليس فيها إلّا جملة ليس له الردّ، مع أنّه يمكن منع دلالته على الحرمة، بل يكون دالّاً على الكراهة لأجل أنّ حقّ الأُخوّة الإيمانيّة يوجب عدم ردّها فيما إذا لم يمكن إلقاؤها إلى الغير كما هو الفرض وهو من باب قضاء حاجة المؤمن، كما يؤيّده بعض تلك الروايات لقوله عليه السلام: «لا يخذله في تلك الحالة». فالمقصود أنّه لا ينبغي أن يردّ وصيّة أخيه المؤمن في حال لا يمكنه إلقاؤها إلى غيره، خصوصاً إذا كان في حال الاحتضار والإشراف على الموت،

فإنّه يوجب اضطراب حاله وحواسّه لأجل علمه بردّ وصيّته وعدم تمكّنه من إلقائها إلى غيره.

وهذا الكلام وإن كان وارداً في مورد حياة الموصي ولكن له تأييد للمطلب.

الأمر الثاني: ثبوت إطلاق لها حتّى يشمل ما نحن فيه فإنّه ممنوع، لأنّها على فرض دلالتها على الحرمة لا يكون لها ذلك الإطلاق بحيث يشمل جميع الوصايا، بل المقدار المسلّم منها الوصايا الراجعة إلى أداء ديونه ومحافظة أموال صغاره وصرف ثلثه في مصارفه وأمثال ذلك لا الوصيّة بقراءة القرآن له وصرف وقته في إتيان الأعمال الخيريّة له، وليست تلك الروايات ناظرة إلى تعيين الموصى به، بل هي واردة في بيان حكمٍ آخر وهو عدم جواز ردّ الوصيّة، وأمّا أنّ أيّة وصيّة لا يجوز ردّها فهي ساكتة عنه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المتعارف هو الإيصاء إلى شخصٍ بأُمور تجهيزه من مباشرة غسله بآدابه والصلاة عليه لأجل كونه محلّ الاعتماد بالنسبة إلى تلك الأُمور، ولأجل تعارف الوصيّة بها تشملها تلك الروايات. وأمّا كلّ عملٍ أوصى به لأجل إتيانه بعده من قراءة القرآن أو الزيارة له وأمثال ذلك فلا تشملها.

وأمّا شرائط الموصى به فهي أُمور:

الأوّل: أن يكون مملوكاً للموصي وتحت نفوذه، فتصحّ الوصيّة بالعين والمنفعة المملوكتين له، ولو أوصى بما لا يصلح للتملّك فهو باطل كالوصيّة بمال الغير، أو بما يكون محرّم الانتفاع شرعاً كالوصيّة بالخمر والخنزير أو كلب الهراش، لأنّ المنفعة المحرّمة غير مطلوبة للشارع فهي كالمعدومة.

وتصحّ الوصيّة بالحقّ القابل للانتقال كحقّ التحجير بخلاف حقّ الخيار بأقسامه فإنّه لا تصحّ الوصيّة به، ولا ينافي ذلك كون حقّ الخيار قابلاً للانتقال بالإرث، فإنّه باعتبار موضوعه وهو المال الموروث.

وكذا لا تصحّ الوصيّة بحقّ القصاص وأمثاله فإنّه لا يتمكّن مستحقّه من نقله إلى غيره لأنّه وأمثاله لتشفّي المنتقم به.

وهل يشترط وجود الموصى به حين الوصيّة؟ أم تصحّ ولو لم يوجد بعد ولكن سيوجد؟ الظاهر هو الثاني، كالوصيّة بحمل الدابّة أو الجارية أو ثمرة الشجرة المتجدّدة، لأنّ الغرر والجهالة لا يمنعان عن صحّة الوصيّة لأنّ شرعيّتها لإرفاق الناس، ولذلك يحتمل فيها وجوه الغرر، هذا فيما كان أصله موجوداً ولكنّ الموصى به المتولّد منه غير موجود.

وأمّا إن لم يكن موجوداً أصلاً بل كان معدوماً صرفاً كالمال الّذي يصير ملكاً له بالهبة في المستقبل فلا يبعد صحّة الوصيّة به أيضاً، ولذا ربما يوصي الرجل بثلث ماله وربّما لا يكون له مال أصلاً حين الوصيّة، ولا فرق بين التعبير بالثلث أو بعين مال لم يكن موجوداً أصلاً.

ولا يشترط في الموصى به كونه معلوماً، فلو أوصى بصُبرة[1] مجهولة المقدار صحّ. وكذا لا يشترط القدرة على التسليم، فلو أوصى بعبد آبق تصحّ الوصيّة، غاية الأمر أنّه يصير الموصى له مالكاً على نحو مالكيّة الموصي وليست كالبيع لأنّه معاوضة لا يجري فيها الغرر بخلافها ولإطلاق أدلّتها في جميع ما ذكرنا.

وهل يشترط في الموصى به كونه متعيّناً واقعاً؟ أو لا بل تصحّ وإن كان في الواقع مبهماً كأن يوصي بواحد من عبديه؟ فيه وجهان:

أحدهما: الصحّة وعدم كون الإبهام مضرّاً، لأنّ الموصي حينئذٍ قد أوصى بواحد من عبديه على نحو الفرد المردّد، والموصى له يصير مستحقّاً له على هذا النحو، فأيّهما أخذ كان له وعمل بالوصيّة.

الثاني: البطلان لأنّه ليس للموصى به حينئذٍ تحقّق في الخارج، لأنّ الفرد المردّد ليس من قبيل الكلّي في المعيّن الّذي له نحو تحقّق في الخارج ولو في الجملة، ولكنّ الفرد المردّد ليس كذلك، لأنّ كلّ موجودٍ له نحو تعيّن وليس لنا شيء موجود على نحو التردّد، وما في الخارج ليس إلّا هذا وذاك، وكلّ واحد معيّن

(١) الصُبرة: ما جُمِع من الطعام بلا كيل ولا وزن بعضه فوق بعض. (لسان العرب: ٤٤١/٤).

والفرض أنّ التعيّن ليس مورداً للوصيّة فإنّ الموصي إن طالب أحدهما على التعيين فهو ليس مستحقّاً له، وليس للفرد المردّد من حيث هو كذلك تحقّق خارجي.

ولكن الأقرب هو الأوّل، لأنّ مورد الوصيّة هو أحد العبدين وليس عنوان الفرد المردّد مورداً لها حتّى لايكون في الخارج مصداق وكلّ واحد مرّة يصدق عليه أنّه واحد من العبدين، ولكنّ الموصى له يستحقّه على نحو ما أوصى به، فيستحقّ أحد العبدين، وتحقّق إضافة الملكيّة بين الشخص وبين أمرٍ مبهم لا مانع منه، فبعد القبول يصير مالكاً لأحد العبدين. وهذا واضح على ما اخترناه من أنّ الوصية توجب صيرورة الموصى له مستحقّاً له وليس تمليكاً حتّى لا يعقل تعلّقه بالمبهم، ومن آثاره أنّ للموصى له بعد القبول استحقاق مطالبة الورثة بأحد العبدين، فإذا أعطوه أحدهما فقد عمل بالوصيّة.

ثمّ إنّ العلّامة ﷺ[1] قال على ما حكي عنه: هل يكون تعيين أحدهما على الموصى له أو الورثة أو الوصيّ أو القرعة؟ وجوه، ولكنّ التحقيق أنّ التعيين على الورثة أو الوصيّ إن كان، ولا معنى للقرعة لأنّها في مورد لا يمكن استفادة حكمه من القواعد. وكذلك لاحقّ للموصى له في ذلك، لعدم استحقاقه للتعيين بل له استحقاق أحدهما لا على التعيين فهو على الورثة أو الوصيّ. هذا كلّه في كون أحد العبدين لزيد مثلاً، وأمّا لو أوصى بإعطائه أحدهما صحّت أيضاً فإذا أعطى أيّاً منهما يتعيّن فيه.

الثاني من شرائط الموصى به: أن لا يكون زائداً على الثلث إلّا مع إجازة الورثة، فهنا ثلاثه أحكام:

أحدها: نفوذ الوصيّة في الثلث.

الثاني: نفوذها في الزائد عليه مع إجازة الورثة.

الثالث: عدم نفوذها في الزائد مع عدم إجازتهم.

---

(١) راجع تذكرة الفقهاء: ٢١/٣٥٥ـ٣٥٦.

أمّا الأوّل: فالدليل عليه إطلاقات أدلّة نفوذ الوصيّة واتّفاق علماء الإسلام عليه والروايات المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام.

منها: رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: «كان البراء بن المعرور الأنصاري بالمدينة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله بمكّة وأنّه حضره الموت وكان رسول الله صلى الله عليه وآله والمسلمون يصلّون إلى بيت المقدس فأوصى البراء بن المعرور إذا دفن أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبيّ صلى الله عليه وآله إلى القبلة، وأوصى بثلث ماله، فجرت به السنّة»[1].

ومنها: رواية شعيب بن يعقوب عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يموت، ما لَه من ماله؟ فقال: «له ثلث ماله وللمرأة أيضاً»[2].

ومنها: رواية مرازم عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه، قال: «إن أبان به فهو جائز، وإن أوصى به فهو من الثلث»[3]. وغيرها من الروايات.

أمّا الثاني: فالدليل عليه أيضاً إطلاقات الأدلّة الدالّة على نفوذ الوصيّة مطلقاً والروايات المستفيضة عن الأئمّة عليهم السلام، مضافاً بأنّه محلّ اتّفاق علماء الإسلام عدا شاذٍّ لا يُعبأ به.

وأمّا الروايات فمنها: رواية أحمد بن إسحاق كتب إلى أبي الحسن عليه السلام: أنّ درّة بنت مقاتل توفّيت وتركت ضيعةً أشقاصاً في مواضع، وأوصت لسيّدنا في أشقاصها بما يبلغ أكثر من الثلث، ونحن أوصياؤها وأحببنا إنهاء ذلك إلى سيّدنا، فإن أمر بإمضاء الوصيّة على وجهها أمضيناها، وإن أمرنا بغير ذلك انتهينا إلى أمره في جميع ما يأمر به إن شاء الله. قال: فكتب عليه السلام بخطّه: «ليس يجب لها في تركتها إلّا الثلث، وإن تفضّلتم وكنتم الورثة كان جائزاً لكم إن شاء الله»[4].

(١ـ ٣) وسائل الشيعة: ١٩/٢٧١ ـ ٢٧٣ باب ١٠ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٧٠ـ ٢٤٥٧٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٩/٢٧٥ ـ ٢٧٦ باب ١٠ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٠.

ومنها: رواية عليّ بن عقبة عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً ليس له غيره، فأبى الورثة أن يجيزوا ذلك، كيف القضاء فيه؟ قال: «ما يعتق منه إلّا ثلثه، وسائر ذلك الورثة أحقّ بذلك ولهم ما بقي»[١]. وغيرها من الروايات.

وأمّا الثالث: وهو عدم نفوذ الوصيّة في الزائد مع عدم الإجازة مع أنّ مقتضى إطلاقات الأدّلة نفوذها مطلقاً فالدليل عليه مضافاً إلى أنّ عليه اتّفاق علماء الإسلام عدا شاذّ الروايات المستفيضة.

منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل حضره الموت فأعتق غلامه وأوصى بوصيّة وكان أكثر من الثلث، قال: «مضى عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي»[٢].

ومنها: رواية الحسين بن محمّد الرازي قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: الرجل يموت فيوصي بماله كلّه في أبواب البرّ وبأكثر من الثلث هل يجوز له ذلك؟ وكيف يصنع الوصيّ؟ فكتب: «تجاز وصيّته ما لم يتعدّ الثلث»[٣].

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أعتق رجل عند موته خادماً له ثمّ أوصى بوصيّة أُخرى أُلغيت الوصيّة وأُعتقت الجارية من ثلثه إلّا أن يفضل من ثلثه ما يبلغ الوصيّة»[٤].

ومنها: رواية العبّاس بن معروف قال: كان لمحمّد بن الحسن بن أبي خالد غلام لم يكن به بأس عارف يقال له: ميمون، فحضره الموت فأوصى إلى أبي العبّاس الفضل بن معروف[٥] بجميع ميراثه وتركته أن اجعله دراهم وابعث بها إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام وترك أهلاً حاملاً واخوةً قد دخلوا في الإسلام وأُمّاً مجوسيّة،

(١ـ٣) وسائل الشيعة: ١٩/٢٧٥ ـ ٢٧٦ باب ١٠ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٣ و ٢٤٥٨٢ و ٢٤٥٨٤.

(٤) المصدر السابق: ١٩/٢٧٦ ـ ٢٧٧ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٥.

(٥) كذا في المصدر، والصحيح هو «أبي الفضل العبّاس بن معروف» كما في تهذيب الأحكام والاستبصار، وهو مولى جعفر بن عمران بن عبدالله الأشعري القمّي، ثقة. (كما في رجال النجاشي: ٢٨١ رقم ٧٤٣).

قال: ففعلت ما أوصى به وجمعت الدراهم ورفعتها إلى محمّد بن الحسن ـ إلى أن قال: ـ وأوصلتها إليه عليه السلام فأمره أن يعزل منها الثلث فدفعها إليه ويردّ الباقي إلى وصيّه يردّها على ورثته[١].

ومنها: رواية مرازم عن عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الميّت أحقّ بماله مادام فيه الروح يبين به، فإن قال: بعدي، فليس له إلّا الثلث»[٢]. وفي بعض طرقه «فإن تعدّى فليس له إلّا الثلث...» الحديث[٣].

وليس لتلك الروايات معارض إلّا رواية عمّار الساباطي ابن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الرجل أحقّ بماله مادام فيه الروح، إذا أوصى به كلّه فهو جائز»[٤].

وهي معارضة بروايته الأُخرى الدالّة على عدم نفوذها فيما زاد عن الثلث، مضافاً إلى شذوذها الموجب لعدم حجّيتها في نفسها، لأنّ مناط الحجّيّة طريقة العقلاء وليس بناؤهم على العمل بمثل هذه الرواية في نفسها، فضلاً عن معارضتها مع الروايات المشهورة المقرونة بالشهرة الفتوائيّة على طبقها، وليس هنا إلّا بعض الروايات الأُخر الدالّة على قبول الإمام عليه السلام المال الّذي أوصى به له أجمع.

مثل: رواية عليّ بن الحسن قال: مات محمّد بن عبدالله بن زرارة وأوصى إلى أخي أحمد بن الحسن وخلّف داراً، وكان أوصى في جميع تركته أن تباع ويحمل ثمنها إلى أبي الحسن عليه السلام، فباعها فاعترض فيها ابن أُخت له وابن عمّ له، فأصلحنا أمره بثلاثة دنانير، وكتب إليه أحمد بن الحسن ودفع الشيء بحضرتي إلى أيّوب بن نوح، فأخبره أنّه جميع ما خلّف وابن عمّ له وابن أُخته عرض، وأصلحنا أمره بثلاثة دنانير، فكتب عليه السلام: «قد وصل ذلك، وترحّم على الميّت» وقرأت الجواب[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧٧/١٩ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٦.
(٢) المصدر السابق: ٢٧٨/١٩ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٩١.
(٣) كما في الكافي: ٨/٧ ح٧، ومن لا يحضره الفقيه: ١٣٧/٤ ح٤٧٧.
(٤) وسائل الشيعة: ٢٨١/١٩ ـ ٢٨٢، باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٩٨.
(٥) المصدر السابق: ٢٨١/١٩ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٩٦.

ولكنّه أيضاً قضيّة في واقعة، فلعلّ المال قدصار في حياة الموصي ملكاً له عليه السلام بأحد أسباب الملكيّة وإذنه عليه السلام كونه في يده.

ثمّ إنّ المخالف في المسألة عليّ بن بابويه فإنّه قال ـ على ما في التذكرة ـ: لو أوصى بالثلث فهو الغاية في الوصيّة، فإن أوصى بماله كلّه فهو أعلم بما فعل ويلزم الوصيّ إنفاذ وصيّته على ما أوصى لرواية عمّار الساباطي[1]، انتهى.

وهذا بظاهره وإن كان منافياً لما قدّمنا، لكنّ التأمّل في كلامه يعطي عدم مخالفته لنا في أصل المسألة فإنّ قوله قدس سره «لو أوصى بالثلث فهو الغاية في الوصيّة» ظاهر فيما هو المشهور. وقوله: «فهو أعلم بما فعل» أيضاً ظاهر في أنّ حكم الوصيّة ما ذكر فيما قبله، ولكنّه يريد أنّ الرجل إذا أوصى بماله كلّه لعلّ الجهة أنّه لا نعلمه فلابدّ من العمل به. وهذا كما ترى ليس مخالفة في أصل المسألة، ولذا ذكر جماعة من الفقهاء محملاً لقوله، وهو الّذي أشرنا إليه، وهي مسألة فقهيّة في نفسها يحتاج إثباتها إلى الدليل، وهو أنّ قوله قدس سره بنفوذ الوصيّة إذا تعلّقت بجميع المال ليس لأجل أنّها بما هي وصيّة نافذة، بل لأجل أنّ المسلم إذا أوصى على هذا النحو فلابدّ من حمله بالنسبة إلى ما زاد عن الثلث على مطلب آخر وهو: أنّ ذلك الزائد لعلّه كان ملكاً للموصى له فأراد وصوله إليه بنحو الوصيّة إمّا لأجل أنّه كان ملكاً له أصلاً وقد أذن له في حياته التصرّف فيه فأوصى بردّه إليه، وإمّا لأجل كونه مديوناً له فأوصى به ليردّ إلى مالكه، أو نذر مثله في حال حياته لجهة من الجهات فأوصى بصرفه فيها، فأصالة الصحّة حاكمة بوجوب العمل بها للغير.

لكن هذا غير صحيح، لأنّ احتمال ثبوت دَين عليه أو نذره أو كونه ملكاً للموصى مدفوعٌ بالأصل وقاعدة اليد. وأمّا كونه بمنزلة الإقرار فهو مدفوعٌ بأنّ الوصيّة لمّا تعلّقت بالمال في زمان يكون المال فيه ملكاً للورثة فوصيّته به بمنزلة الإقرار في حقّ الغير.

ثمّ اعلم أنّ الكفن مقدّم على الدَين، وهو مقدّم على الوصيّة، وهي مقدّمة على

(١) تذكرة الفقهاء: ٢١/٢٣٤.

الإرث، فالوصيّة نافذة فيما زاد عن الكفن والدَين بمقدار ثلثه إن لم يجز الورثة وإلّا ففيه بتمامه، وإن لم يوص بشيء فتمام المقدار الزائد عن الكفن والدَين للورثة فإنّ الثلث للميّت إذا أوصى به وإلّا فلا. وأمّا بالنسبة إلى ما زاد عن الثلث فهو موكول إلى إجازة الورثة فإن أجازوا نفذت الوصيّة بتمامها وإلّا فلا، لدلالة الإطلاقات على نفوذ الوصيّة خرج منها بالنسبة إلى الزائد عن الثلث في صورة عدم إجازة الورثة وبقي الباقي تحتها مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة، بل الأدلّة الدالّة على عدم نفوذ الوصيّة في الزائد عن الثلث منصرفة عن صورة الإجازة، لأنّها دالّة على أنّ ذلك لحقّ الورثة فلا تشمل صورة إجازتهم الّتي هي كاشفة عن رفعهم اليد عن حقّهم.

ثمّ إنّ العلّامة ﷺ ذكر دليلاً آخر لنفوذ الوصيّة فيما زاد عن الثلث وهو: أنّ المال بين الميّت والورثة ولاحقّ لثالث فيه، فإذا أوصى الميّت ورضي الورثة فلا وجه لعدم النفوذ. ولكنّه وجهٌ اعتباريّ.

فرع

اختلف الفقهاء في أنّ إجازة الورثة هل هي تنفيذٌ للوصيّة؟ أو ابتداء عطيّة منهم؟ والأقوى أنّها تنفيذ كما يستفاد من أدلّتها، مثل قولهم «وإن تفضّلتم وكنتم الورثة...»[1] إلخ فإنّ ظاهره تنفيذ فعل الموصي لا أن يكون المراد بالتفضّل هبة الزائد فإنّه (لا خلاف الظاهر بعيد لأنّ ظاهره أنّ التفضّل)[2] إنّما هو على الميّت بإجراء مقاصده لا على الموصى له بهبة الزائدة له.

ويتفرّع على هذا الخلاف أحكام:

منها: أنّه على تقدير كونها تنفيذاً لفعل الموصي لا يفتقر صحّتها إلى قبض من الموصى له، ولو جعلنا عطيّة افتقرت إليه كالعطيّة المبتدئة.

---

(١) كما في رواية أحمد بن إسحاق المتقدّمة آنفاً.

(٢) العبارة ما بين القوسين مشوّشة، والظاهر أنّها تكون بصورة واضحة هكذا «بعيدٌ لأنّ التفضّل...» فتأمّل.

ومنها: أنّه لا يفتقر إلى تجديد هبة بل يكفي «أجزت وأنفذت وأمضيت» وما يفيد هذا المعنى، وعلى العطيّة يفتقر إلى لفظ يدلّ عليها.

ومنها: أنّها لا يفتقر إلى قبول الموصى له بعد الإجازة لو كان قد تقدّم قبوله للوصيّة عليها، وعلى العطيّة يفتقر إلى القبول بعد الإجازة.

ومنها: أنّه ليس للمجيز الرجوع وإن لم يحصل القبض من الموصى له حيث لم يعتبر القبض. في لزوم الوصيّة، ولو كانت عطيّة فله الرجوع فيها ما لم يحصل القبض وغير ذلك من الأحكام.

ثمّ إنّ العلّامة ﷺ ذكر في أواخر المسألة فرعاً يبتني على هذا البحث وهو: أنّ الوارث إذا كان محجوراً عليه لأجل الفلس، فإن قلنا: إنّ الإجازة تنفيذ صحّت الوصيّة مع الإجازة، وإن قلنا: إنّه هبة جديدة لم تصحّ لأنّه ليس له هبة ماله[1].

ولكن يمكن أن يورد عليه بأنّ المال مورد لحقّ الوارث وله السلطنة عليه، فإمضاؤه للوصيّة مستلزم للتصرّف في ما له السلطنة عليه ولا ينحصر حجره في ماله الّذي يكون ملكاً فعليّاً له، فإنّ المال إن لم نقل بكونه ملكاً له ولكن له السلطنة عليه، وليس مثل ما إذا انتقل ماله بالهبة فلا يجب القبول لأنّه اكتساب ولا يجب عليه تحصيل المال، بل المال فيما نحن فيه يكون تحت نفوذه وسلطنته فيلزم عدم جواز إمضائه المستلزم لخروج المال عن تحت سلطنته، وفي المسألة وجهان.

فرع

لو أوصى بوصايا متعدّدة، فإن لم يكن فيها واجب ولا يفي الثلث لجميعها بدأ بالأوّل فالأوّل حتّى يتمّ الثلث وألقى الزائد، وإن كان فيها واجب مالي كالحجّ والزكاة بدأ به أوّلاً ويصرف باقي التركة في الباقي، الأوّل فالأوّل، وإن كان فيها واجب بدني فهل هو مقدّم على غيره؟ أو لا بل يجب التقسيط عليه أيضاً؟ فالمحكيّ عن الشيخ

(١) تذكرة الفقهاء: ٢٣٩/٢١.

والمفيد في النهاية[١] والمقنعة[٢] هو الأوّل، وكذلك العلّامة في المختلف لم ينقل خلافاً، فيستفاد منه أنّ فتوى القدماء كانت على ذلك.

وقد روى محمّد بن أبي عمير عن معاوية بن عمّار قال: أوصت إليَّ امرأة من أهل بيتي بمالها وأمرت أن يعتق عنها ويحجّ ويتصدّق، فلم يبلغ ذلك، فسألتُ أبا حنيفة فقال: يجعل ذلك أثلاثاً. ثلثاً في الحجّ، وثلثاً في العتق، وثلثاً في الصدقة. فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: إنّ أمراة من أهلي ماتت وأوصت إليَّ بثلث مالها وأمرت أن يعتق عنها ويحجّ عنها ويتصدّق، فنظرت فيه فلم يبلغ، فقال عليه السلام: «ابدأ بالحجّ فإنّه فريضة من فرائض الله واجعل ما بقي طائفة في العتق وطائفة في الصدقة» فأخبرت أبا حنيفة بقول أبي عبدالله عليه السلام فرجع عن قوله وقال بقول أبي عبدالله عليه السلام[٣].

وفي رواية أُخرى عن معاوية بن عمّار في ذيلها قال: «ابدأ بالحجّ فإنّه مفروض»[٤].

وروى محمّد بن يحيى الخزّاز عن معاوية بن عمّار قال: ماتت أُخت مفضّل بن غياث وأوصت بشيء من مالها الثلث في سبيل الله والثلث في المساكين والثلث في الحجّ، فإذا هو لا يبلغ ما قالت ـ إلى أن قال: ـ ولم تكن حجّت المرأة، فسألت أبا عبدالله عليه السلام فقال: «ابدأ بالحج فإنّه فريضة من فرائض الله عزّ وجلّ عليها، وما بقي اجعله بعضاً في ذا وبعضاً في ذا...» الحديث[٥].

فظاهر الروايات هو ما ذهب إليه القدماء من تقدّم الواجب على غيره سواء كان

---

(١) النهاية: ٢٥٥/٤.

(٢) المقنعة: ٦٧٧.

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ٣٩٦/١٩ ـ ٣٩٧ باب ٦٥ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٨٣٥ و ٢٤٨٣٦.

(٥) المصدر السابق: ٣٩٧/١٩ باب ٦٥ من أبواب كتاب الوصايا ح٢٤٨٣٦ و٢٤٨٣٧. ومحمّد ابن يحيى الخزّاز له كتابان في الحجّ والطلاق. (منه رحمه الله). ولم نجد له هذين الكتابين بل له كتاب النوادر. (كما في رجال النجاشي: ٤٥٩ رقم ٩٦٤ وغيره من كتب الرجال).

ماليّاً أو بدنيّاً كالصلاة والصوم، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه فريضة» أو «مفروض»[١] يشمل كلّ واجب، وعبارات المتأخّرين أيضاً كذلك يشمل كلّ واجب.

قال المحقّق في الشرائع: ولو أوصى بواجب وغيره، فإن وسع الثلث عمل بالجميع، وإن قصر ولم تجز الورثة بدأ بالواجب من الأصل وكان الباقي من الثلث، انتهى. وكذا في النافع[٢].

ولكنّ الشيخ رحمه الله حمل عبارة الإرشاد[٣] في شرحه على الواجب المالي، فإنّه قال بعد عبارة المتن «ولو أوصى بواجب»: يعني بما هو واجب الإتيان عن الميّت بعد موته، لأنّه الّذي يخرج من المال لا ما وجب عليه [فعله] حال الحياة... إلخ[٤]. ومقصوده أنّ الواجب بعد الموت هو المالي لا البدني، فلا يقال إنّه واجب حينئذٍ بل يقال كان واجباً، ولكن هذا المعنى بعيد من مساق الرواية، فإنّه ليس فيها لفظ «الواجب» بل الّذي فيها «إنّه فريضة» أو «مفروض» من الله تعالى، وهذا يشمل كلّ فريضة، فانّ الصلاة أو الصوم يصدق عليه بعد الموت أنّه فريضة من فرائض الله عزّ وجلّ.

وعلى أيّ تقدير، إن كانت لنا شهرة في المسألة وهي تساوي الواجب البدني مع غير الواجب وعدم تقدّمه عليه فهو، وإلّا فمقتضى الرواية تقديم الواجب على غيره ماليّاً كان أو بدنيّاً. ولا يتوهّم أنّه إذا كان كذلك فلابدّ من إخراج الواجب البدني أيضاً عن الأصل إذا لم يوص به كالواجب المالي، والفرض خلافه، فإنّه إن أوصى به يخرج من الثلث وإلّا فلا يخرج أصلاً، لأنّه لا ملازمة بين تلك المسألة وما نحن فيه حتّى يلزم من لزوم إخراجه عن الثلث أنّه كسائر التبرّعات لا يتقدّم عليها، فتأمّل[٥].

---

(١) كما في روايتي معاوية بن عمّار المارّ ذكرهما آنفاً.

(٢) شرائع الإسلام: ٢٤٦/٢، والمختصر النافع: ١٦٦.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح هو «الشرائع».

(٤) الوصايا والمواريث (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٦٩/٢١.

(٥) اكتفى رحمه الله بذكر ثلاث مسائل من المسائل الستّة الّتي أشار إليها، فتأمّل.

وهذه جملة ما استفدته من درس الأُستاذ الأكبر والآية العظمى لله تعالى مدّ ظلّه العالي وأدامت أيّام إفاداته إن شاء الله ويتلوه تتمّة في منجّزات المريض. (منه رحمه الله).

منجّزات المريض

لاشكّ بأنّ التصرّفات الصادرة من الإنسان في حال الصحّة نافذة مطلقاً، وأمّا التصرّفات الصادرة منه في حال المرض الّذي يموت فيه قبل البرء بسببه، فالمسلمون اتّفقوا في أنّ التصرّفات الصادرة عنه جائزة إذا كانت ممّا ينتفع بها نفسه من الأكل والشرب والتداوي واللبس وإطعام الغير ممّا ليس لها الاتّصاف بالنفوذ وعدمه مادام فيه شيءٌ من الروح.

وكذا اتّفق المسلمون بأنّه إن تصرّف في ماله بتصرّف ناقل إلى غيره على سبيل المعاوضة من غير أن يكون على سبيل المحاباة مثل أن يبيع داره بثمن المثل. وأمّا إذا كان على سبيل المحاباة مثل أن يبيع ملكه بحبّ من النبات وأمثال ذلك فهو داخل في مسألة المنجّزات والاختلاف فيها، وهي أن يعامل منجّزاً في مرض موته معاملة المحاباة، أو يفكّ الملك بعتق أو هبة أو وقف على مصالح العامّة، أو إدخال في ملك الغير تبرّعاً.

وهذا هو القدر المتيقّن من المسألة الّتي اختلفوا فيها بأنّها هل يكون من أصل المال ويخرج منه؟ أو من الثلث ويحتاج في الزائد عنه إلى إجازة الورثة كالوصيّة المعلّقة على الموت؟ كما أنّ القدر المتيقّن من المرض هو المرض الّذي مات فيه بسببه قبل البرء الّذي من يراه في مرضه يقول: إنّه يموت بذلك المرض وهو أيضاً ظانٌّ بذلك.

وهنا أيضاً فرعٌ آخر لم يتعرّض به المتعرّضون للمسألة وهو: أنّ الّذين يقولون بأنّ المنجّزات كالمعلّقات يخرج من الثلث ويحتاج في الزائد عن الثلث إلى إجازة الورثة هل يقولون هذا أيضاً عند كون الدَين مستغرقاً لجميع التركة أم لا يقولونه؟ لأنّ من راجع دليلهم وفتواهم يعلم أنّ هذا الحكم من الشارع رعايةً للورثة ولم يكن حكماً تعبّديّاً محضاً، فحيث كان كذلك فيقع الكلام في المورد الّذي لو لم يتصرّف الميّت هذا التصرّف أيضاً ـ أعني التنجيز في شيء من ماله بهبة أو غيره ـ لم يبق للورثة شيء من التركة لوجود الديّان والدَين المستغرق.

أظنّ أنّ القائل بأنّه من الثلث في غير المورد يقوله أيضاً في مورد استغراق الدَين لحقوق الديّان، لأنّ الدَين مقدّم على الإرث على ما يستفاد من الأخبار، لأنّ أوّل ما يبدأ به من مال الميّت الكفن ثمّ الدَين ثمّ الوصيّة ثمّ الميراث، وإذا كان الإرث مانعاً فلابدّ أن يكون الدَين المقدّم عليه أيضاً مانعاً بطريق الأولى ولا عكس، لأنّه يمكن أن يقال بالحجر لحقوق الديّان وعدمه لحقوق الورثة، لما قلنا من أنّ في مقام التزاحم يقدّم حقّ الديّان على حقّ الورثة فلا منافاة على فرض كون دليل على المنع لحقّ الديّان بأن لا يقال بالحجر لحقوق الورثة.

ثمّ على فرض القول بالمنع لحقّ الديّان لا فرق بين الثلث وغيره، بل محجور في جميع ماله على فرض الاستغراق.

ولا يرد على هذا التقرير أنّه حيث يستفاد من الأولويّة الدليل في طرف الدَين منه في طرف وجود الورثة وحقّهم فلابدّ أن يكون في الزائد عن الثلث كما في طرف غير الأولى، أعني حقّ الورّاث.

لأنّ هذا لم يكن من باب الأولويّة بل من باب التقدّم والتأخّر [في] الحقوق، لكون حقّ الديّان مقدّماً على حقّ الورّاث على ما ثبت من الشارع.

ولا ارتباط بين هذا الكلام وبين ما اخترناه من أنّ الحقّ أوّلاً وبالذات يكون حقّاً للميّت، وكونه حقّاً للديّان إنّما هو باعتبار الثاني لأنّ هذا لم يكن متفرّعاً عليه.

فإذا عرفت ذلك فقد علمت أنّ محلّ النزاع في مسألة منجّزات المريض يكون في المورد الّذي لم يكن للميّت دَين.

وأمّا إذا كان له دَين فلا شكّ بأنّه مقدّم عليها وعلى الوصيّة وخارج عن محلّ النزاع. والعامّة لم يتعرّضوا لهذه المسألة. وأمّا من الخاصّة فالمفيد ﷺ مع كونه قائلاً بعدم الحجر على فرض عدم الدَين قال: إنّ الدَين مانع لرعاية حقّ الديّان[1]، ولذا قلنا: إنّ عكسه ممكن، أعني القول بالحجر على فرض وجود الدَين، وعدم الحجر

(١) راجع المقنعة: ٦٧٦.

على فرض عدم دَينٍ. هذا كلّه في تحرير محلّ النزاع وسيجيء من الشيخ ﷺ كلام يستفاد منه التعرّض لهذه المسألة.

وأمّا الكلام في المنجّزات فالعامّة يقولون بأنّها من الثلث لرواية عمران بن حُصين إلّا مسروق لأنّه يقول: إنّه من الأصل، ومن الشافعي لا ينقل خلاف في المسألة[١].

وقال الشيخ ﷺ في المبسوط في كتاب الحجر: والحجر على ضربين، أحدهما حجر على الإنسان بحقّ غيره، والثاني حجر عليه بحقّ نفسه.

فأمّا المحجور عليه لحقّ غيره فهو المفلّس لحقّ الغرماء، والمريض محجور عليه في ثلثي ماله لحقّ ورثته عند من قال بذلك لأنّ فيه خلافاً بين الطائفة[٢]، انتهى.

ولا يستفاد من قوله ﷺ «لأنّ فيه خلافاً بين الطائفة» كون الخلاف بين الطائفة الإماميّة وأصحابنا، بل يحتمل أن يكون مقصوده أنّ فيه خلافاً بين طائفة المسلمين الأعمّ من العامّة والخاصّة، فيتفرّع عليه احتمال اتّفاق الخاصّة فيه خلافاً للعامّة.

وقال أيضاً في كتاب الوصايا: تصرُّف المريض في ماله إذا كان منجّزاً، لأصحابنا فيه روايتان، أحدهما يكون من أصل المال، والآخر يكون من الثلث، وفيما زاد على الثلث لا يصحّ، وهو مذهب من خالفنا[٣]، انتهى.

ذكر الأُستاذ دام ظلّه عبارة من كتاب الهبة لم أجدها في المبسوط وما كان في المبسوط هذه:

إذا وهب في مرضه المخوف شيئاً وسلّمه إليه فإن صحّ من مرضه لزمته الهبة في جميعه، سواء كان قدر الثلث أو أكثر، وإن مات منه لزمت الهبة في قدر الثلث، ومازاد عليه فالورثة فيه بالخيار، إن شاؤوا أجازوه، وإن شاؤوا ردّوه واسترجعوه عند من قال: إنّ الهبة في حال المرض من الثلث، وإن كان بعد ما سلّمه إليه لم يلزم عقد الهبة وكانوا بالخيار بين أن يسلّموه إلى الموهوب له وبين أن يمسكوه ويفسخوا

---

(١) راجع سنن أبي داود: ٢/٢٤٠ ح ٣٩٥٨ وص٢٤١ ح٣٩٦١، والمعجم الكبير للطبراني: ١٨/١٩٢ وص٢٢٦. ونقل ذلك عنهم الشيخ في الخلاف: ٦/٣٦٤ مسألة ٣.

(٢) المبسوط: ٢/٢٨١.

(٣) المصدر السابق: ٤/٩.

العقد، لأنّ الموهوب ما لم يقبض فللوارث فيه الخيار إن مات هو. وأمّا إذا أوصى له بشيء فإنّ الوصيّة تلزمه في الثلث بكلّ حالٍ سواء كان الموصى له قد تسلّم القدر الموصى به أو لم يتسلّمه[١]، انتهى.

وقال في كتاب الوقف: إذا وقف في مرضه المخوف وكذلك صدقة التمليك والهبة والوصيّة، لأصحابنا فيه روايتان، إحداهما أنّ ذلك من الثلث وهو مذهب المخالفين، والأُخرى أنّ ذلك منجّز في الحال[٢]، انتهى. ثمّ تفرّع قدس سره على كلّ من التقديرين ما لانحتاج إلى ذكره حيث إنّ المبسوط كتاب تفريعي وليس معدّاً لنقل فتوى المأثور عن الأئمّة عليهم السلام كما هو دأبه في سائر كتبه.

وقال قدس سره في كتاب المكاتبة: المريض إذا كان له عبد وكاتبه صحّت كتابته لأنّه ملكه، ثمّ ينظر، فإن برئ من مرضه لزمته الكتابة في جميع العبد لأنّ الكتابة تصرّف منجّز، فإذا تصرّف فيه المريض ثمّ برئ لزمته وكذلك الهبة المقبوضة. وإن مات من مرضه فمن قال من أصحابنا: إنّ عطيّته المنجّزة من أصل المال اعتبرها من أصل التركة، ومن قال: من الثلث اعتبرها من الثلث، لأنّها هبةٌ في الحقيقة، لأنّ الرقبة ملك السيّد والكسب له، فإذا كاتبه فإنّه يبيع ماله بماله وصار كما لو وهبه[٣]، انتهى موضع الحاجة منها. قوله قدس سره: «لأنّها هبةٌ في الحقيقة» يعني أنّه حيث باع ماله بماله فيكون في الحقيقة كالتبرّع ويدخل في مسألة المنجّزات ويجيء فيه الاختلاف.

وقال في كتاب العتق: العتق في المرض المخوف يعتبر عند أصحابنا من الأصل، وعند الباقين من الثلث، وهو مذهب المخالفين[٤]، انتهى. ويستفاد منه اتّفاق أصحابنا في قولٍ واحد وهو كونه من الأصل. ولكنّ الظاهر أنّ عبارته مغلوطة وكان أصل عبارته «عند بعض أصحابنا» لأنّه لا معنى لقوله: «وعند الباقين» بعد قوله: «عند أصحابنا»[٥].

ثمّ قال قدس سره أيضاً في كتاب العتق في مورد آخر منه: أنّه إذا أعتق ستّة مملوكين له

(١ و٢) المبسوط: ٣/٣١٥ و ٢٩٨. (٣و٤) المصدر السابق: ٦/١٥٠ و ٥٧.

(٥) ولكنّه مخدوش ببيانه «الباقين» بقوله: «وهو مذهب المخالفين». (منه قدس سره).

في مرضه المخوف فمات منه وكان عليه دَين لم يخلُ من أحد أمرين...[١] إلخ، هذه هي العبارة الّتي قلنا: يستفاد منه بل تصريح بمسألة وجود الدَين[٢].

وقال ﷺ في كتاب الخلع من الخلاف مسألة ٢٨: إذا خالعت المرأة في مرضها بأكثر من مهر مثلها كان الكلّ من صلب مالها. وقال الشافعي: مهر المثل من صلب مالها والفاضل من الثلث. وقال أبو حنيفة: الكلّ من الثلث. دليلنا: قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾[٣] ولم يفرّق بين حال الصحّة والمرض، فوجب حمله على عمومه إلّا أن يقوم دليل[٤]، انتهى.

هذه من التفريعات الّتي تتفرّع على المسألة، وأصله كان في كتاب العتق في مسألة ٣: إذا أعتق عبده عند موته وله مال غيره كان عتقه من الثلث. وبه قال جميع الفقهاء، وقال مسروق: يكون من صلب المال. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم[٥]. ثمّ ذكر أخباراً من المسألة.

وفي مسألة ٢: إذا أعتق عبيده عند موته ولا مال له غيرهم استخرج ثلثهم بالقرعة وأُعتقوا واسترقّ الباقون ـ إلى أن قال: ـ دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم. ثمّ ذكر رواية عمران بن حُصين...[٦] إلخ. وكان دأب الشيخ هو التمسّك بالإجماع إذا استفاد الحكم من الأخبار.

وفي كتاب الوصيّة من الخلاف مسألة ١٢: تصرّف المريض فيما زاد على الثلث إذا لم يكن منجّزاً لا يصحّ بلا خلاف. وإن كان منجّزاً مثل العتاق والهبة والمحاباة فلأصحابنا فيه روايتان: إحداهما أنّه يصحّ، والأُخرى لا يصحّ، وبه قال الشافعي وجميع الفقهاء ولم يذكروا فيه خلافاً[٧]، انتهى.

---

(١) المبسوط: ٦/٦٠.

(٢) لم يذكر الأُستاذ إلّا هذا الكلام ـ مع أنّه كان مصرّاً بتفصيل هذه المسألة ـ لضيق الوقت. (منه ﷺ).

(٣) البقرة: ٢٢٩.

(٤) الخلاف: ٤/٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٥) المصدر السابق: ٦/٣٦٤ مسألة ٣.

(٦) المصدر السابق: ٦/٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٧) المصدر السابق: ٤/١٤٣ ـ ١٥٥.

وفي مسألة ٣٠: إذا أعتق ثمّ حابا في مرضه المخوف كان ذلك من الثلث بلا خلاف، ويقدّم العتق على المحاباة، وبه قال الشافعي الأسبق [فالأسبق]. وقال أبو حنيفة: يسوّى بينهما بين العتق والمحاباة، ووافقنا في أنّه إذا بدأ بالمحاباة ثمّ العتق يقدّم الأوّل فالأوّل[1]، انتهى.

وفي كتاب الهبة من الخلاف مسألة ٢١: إذا وهب في مرضه المخوف شيئاً وأقبضه ثمّ مات، فمن أصحابنا من قال: لزمت الهبة في جميع الموهوب ولم يكن للورثة فيها شيء، ومنهم من قال: يلزم في الثلث ويبطل فيما زاد عليه، وبه قال جميع الفقهاء. دليلنا على الأوّل: أخبار الطائفة المرويّة في هذا الباب، والرجوع إليها هو الحجّة في هذه المسألة[2]، انتهى.

أقول: ويستفاد من جميع كلماته ﷺ أنّ المسألة مع قطع النظر عن الاختلاف بين العامّة كانت مختلفةً فيها عندنا أيضاً، ولا يُرى اختيار من الشيخ فيها، فيعلم أنّه كان مردّداً فيها إلّا في كتاب العتق مع التفصيل الّذي في ذيله لوجود الدَين وعدمه، وقد عرفت منّا أنّه مفاد كلام المفيد ﷺ.

وبالجملة: فالمستفاد من كلام المفيد[3] وكلام الشيخ[4] في العتق التفصيل في المسألة بأنّه إن كان للميّت دَين فلا تأثير لمنجّزاته والمقدّم هو الدَين، وأمّا إذا كان الميّت غير مديون ففي المسألة قولان عند المحصّلين من القدماء الّذي كان أعظمهم الشيخ ﷺ، وأمّا المحدّثون من الفقهاء فلم يذكروا فيها إلّا كونها ذات القولين والوجهين من غير بحث وتدقيق في ذيله.

ويستفاد من جميع ذلك أنّ المسألة لم تكن مسلّمة عندهم بنحوٍ كان فتواهم في أحد الطرفين مرجّحاً للأخبار لو احتاج فيها إلى المرجّح.

وأمّا القاعدة فتقتضي كونها من الأصل، لأنّ مقتضى قاعدة السلطنة هو نفوذ

---

(١) الخلاف: ٤/١٤٣ـ١٥٥.
(٢) المصدر السابق: ٣/٥٧٣.
(٣) راجع المقنعة: ٦٧٦.
(٤) راجع النهاية: ٤/٢٣٧ـ٢٣٨.

التصرّف، ولا تحتاج هذه القاعدة إلى السند حتّى يقال: إنّ القاعدة المشهورة بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم لا دليل له وأنّه غير المسند، لأنّ الأصل العقلائي في المالك هو جواز تصرّفاته في ملكه ونفوذه...[1]

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: سألني أبو عبدالله عليه السلام: «هل يختلف ابن أبي ليلى وابن شبرمة؟» فقلت: بلغني أنّه مات مولىً لعيسى بن موسى فترك عليه دَيناً كثيراً وترك مماليك يحيط دَينه بأثمانهم فأعتقهم عند الموت، فسألهما عيسى بن موسى عن ذلك فقال ابن شبرمة: أرى أن تستسعيهم في قيمتهم فتدفعها إلى الغرماء فإنّه قد أعتقهم عند موته، فقال ابن أبي ليلى: أرى أن أبيعهم وأدفع أثمانهم إلى الغرماء فإنّه ليس له أن يعتقهم عند موته وعليه دَين يحيط بهم، وهذا أهل الحجاز اليوم يعتق الرجل عبده وعليه دَين كثير فلا يجيزون عتقه إذا كان عليه دَين كثير. فرفع ابن شبرمة يده إلى السماء فقال: سبحان الله يا ابن أبي ليلى متى قلت بهذا القول؟ والله ما قلته إلّا طلب خلافي. فقال أبو عبدالله: «فعن رأي أيّهما صدر؟». قال: قلت: بلغني أنّه أخذ برأي ابن أبي ليلى وكان له في ذلك هوى فباعهم وقضى دَينه، فقال: «مع أيّهما من قِبلكم؟» قلت له: مع ابن شبرمة، وقد رجع ابن أبي ليلى إلى رأي ابن شبرمة بعد ذلك. فقال: «أما والله إنّ الحقّ لفي الّذي قال ابن أبي ليلى وإن كان قد رجع عنه» فقلت له: هذا ينكسر عندهم في القياس، فقال: «هات قايسني» قلت: أنا أُقايسك! فقال: «لتقولنّ بأشدّ ما تدخل فيه من القياس».

فقلت له: رجل ترك عبداً لم يترك مالاً غيره وقيمة العبد ستّمائة درهم ودَينه خمسمائة درهم فأعتقه عند الموت كيف يصنع قال: «يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم ويأخذ الورثة مائة درهم» فقلت: أليس قد بقي من قيمة العبد مائة درهم عن دَينه؟ فقال: «بلى» قلت: أليس للرجل ثلثه يصنع به ما شاء؟ قال: «بلى» قلت: أليس قد أوصى للعبد بالثلث من المائة حين أعتقه؟ قال: «إنّ العبد لا وصيّة

(١) في الأصل بياض ولعلّ سقطٌ قد وقع بمقدار صفحة واحدة، فتأمّل.

له إنّما ماله لمواليه» فقلت له: فإن كان قيمة العبد ستّمائة درهم ودَينه أربعمائة؟ فقال: «كذلك يباع العبد فيأخذ الغرماء أربعمائة درهم ويأخذ الورثة مائتين ولا يكون للعبد شيء» قلت: فإنّ قيمة العبد ستّمائة درهم ودَينه ثلاثمائة درهم، فضحك فقال: «من هاهنا أتى أصحابك جعلوا الأشياء شيئاً واحداً ولم يعلموا السنّة، إذا استوى مال الغرماء ومال الورثة أو كان مال الورثة أكثر من مال الغرماء لم يتّهم الرجل على وصيّته وأُجيزت وصيّته على وجهها، فالآن يوقف هذا، فيكون نصفه للغرماء ويكون ثلثه للورثة ويكون له السدس»[1]، انتهى. ورواه الشيخ أيضاً[2].

أقول: الظاهر المستفاد من الرواية أنّه ليس الكلام والإشكال في عدم تصرّفات المريض مطلقاً بل مورد الاختلاف في الرواية إنّما هو في صورة اجتماع الحقّين، وأنّه كيف التوفيق بينهما؟ أعني حقّ الغرماء والعبد المعتق ونظر كلّ من ابن أبي ليلى وابن شبرمة في كيفيّة الجمع بين الحقّين ويرى كلّ منهما ما رآه.

ثمّ إنّه لابدّ من بيان المراد من القياس الّذي ذكر في الرواية وأنّه أيّ القياس؟ لأنّ القياس المستعمل عندهم هو ما كان معنىً في موضعٍ مساوقاً مع ذلك المعنى في محلّ الآخر وأخذ الأصل وحمل الفرع عليه.

وبعبارة أُخرى: أخذ ما كان في الأصل مقتضياً لحكمٍ وشيوعه في الفرع للحكم عليه بما حكم في الأصل، ومقتضى هذا هو ذكر الفرع الأخير من الرواية لأنّ فيه قد أفتى الإمام عليه السلام بكون الثلث للورثة وكأنّ السائل يعلم أنّ قول الإمام عليه السلام موافق لقول ابن شبرمة في الفرع الأخير إلّا أنّه يذكر الفرعين قبله مقدّمة له.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القياس المذكور في الرواية، لأنّ الظاهر منها أنّ مقصود الإمام عليه السلام من قوله: «من هاهنا أتى أصحابك...» إلخ أنّ أصحابك قايسوا المسألة بهذا الفرع الأخير، ولكنّه لا يفيد مع وجود النصّ الفارق.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٣٥٤ ـ ٣٥٦ باب ٣٩ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٥٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٨/٢٣٢ ح٨٤١، و: ٩/٢١٧ ح٨٥٤.

إذا عرفت ذلك فنشرع في ذكر ما ربّما يتوهّم من التنافي في ظاهر الرواية وجوابه وإن لم نجزم به، إلّا أنّه لا بأس بذكره توضيحاً للرواية.

أمّا التنافي فهو: أنّ قوله عليه السلام «بلى» في جواب سؤال الراوي «أليس للرجل ثلثه يصنع به ما شاء» لا يلائم مع قوله عليه السلام: «إنّ العبد لا وصيّة له إنّما ماله لمواليه» لأنّ ما جعله المولى للعبد ليس إلّا نفس هذا العتق لا شيء من ماله سوى هذا، وهو تصرّف في ماله في الثلث الّذي كان اختياره بيده ولابدّ أن يكون نافذاً.

وأمّا الجواب عنه فهو: أنّ الإمام عليه السلام كأنّه يقول: إنّه ليس الكلام في مسألة حقّ العبد بل الكلام في مسألة جواز التصرّف في الثلث وعدمه في الزائد عنه للمولى وهو حقٌّ له للتصرّف في ثلث ماله، ولا حقَّ هنا للمملوك حتّى يقال: إنّه يقتضي نفوذ التصرّف في الثلث، لأنّ العبد لم يصر مالكاً ونفسه مالٌ للمولى.

وقوله: «لا يكون للعبد شيء» معناه أنّه لا يعتق منه شيء، لا أنّه لا يؤتى به شيء. وهذه الرواية وإن لم يذكرها الفقهاء رحمهم الله في المنجّزات وتعرّضوا لها في الدَين إلّا أنّها من روايات الباب على فرض كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ قوله: «فأعتقهم» في صدر الرواية ظاهر في العتق المنجّز وذيلها ظاهرة في العتق المعلّق حيث عبّر به بالوصيّة «وأوصى» ولا شكّ بأنّ مفاد الرواية يختلف على كلٍّ من التقديرين ولابدّ حينئذٍ إمّا من القول بأنّ المغروس في أذهانهم هو مشاركة التصرّفات المنجّزة والمعلّقة في الحكم ولذا يعبّر السائل عمّا أعتقه بالوصيّة، وإمّا بأنّ الّذي يتصرّف في مرض موته ولو كان بنحو المنجّز إلّا أنّ العرف يرَونه يتصرّف لبعد الحياة بخلاف التصرّفات الّتي تقع في حال الصحّة.

وعلى أيّ حال، لابدّ من ملاحظة أنّ أيّاً من الظهورين أقوى من الآخر، وإن كان الظهوران متساويين فلا يكون للرواية دلالة على المسألة، فلا تصير الرواية من أخبار الباب.

وأمّا إن كان قوله: «أعتق» أقوى ظهوراً في التنجيز من ذيل الرواية «أليس قدأوصى للعبد...» إلخ في المعلّق.

وقوله: «لا وصيّة للمملوك» تكون الرواية من أخبار الباب، وتدلّ على أنّها من الثلث.

وأمّا إن كان ظهور الذيل أقوى في التعليق من ظهور الصدر في التنجيز فلا تكون الرواية أيضاً من أخبار الباب، لأنّها تدلّ على أنّ الوصيّة من الثلث والكلام في التصرّف المنجّز.

وأمّا على الأوّل فيقول الإمام عليه السلام بأنّه نافذ في الثلث كما هو مفاد الفرع الأخير من الرواية.

وبالجملة: يريد السائل أن يقول بأنّه لابدّ من الجمع بين الحقّين ومراعاة جميع ذي الحقّ في مفروض الكلام، وأجاب الإمام عليه السلام عنه بأنّه لا ملك للعبد يتصوّر حتّى يقال إنّ حرمانه ظلم في حقّه فلا يجمع بين الحقوق، ولو كان عتقه بإعطائه له عتقه يعتبر في حقّه ملكاً له، ولكنّه حقّ اعتباريّ وملكيّة اعتباريّة، فلا يتصوّر تضييع الحقّ في هنا إلّا على فرض تضييع حقّ للمولى، وحقّ المولى هنا هي السلطنة في ملكه، وهي ـ إن كانت ـ تامّة نافذة، ولكنّه متّهم في هذه السلطنة ولم يكن تصرّفه نافذاً. والتعبير هنا بالاتّهام ليس هو الاتّهام في قبال تضييع حقّ الورثة، بل اتّهام في قبال حقّ الغرماء، لأنّه إذا كان الدَين أكثر من نصف التركة فلو تصرّف المديون يتّهم في هذا التصرّف، لأنّه يريد تضييع حقّ الغرماء، فهذا التصرّف غير نافذ عند الشارع لأجل الحكمة. هذه خلاصة معنى الرواية.

وأمّا التفصيل الّذي يكون ظاهر الرواية لم يكن مقبولاً لجميع الفقهاء لأنّ في المقنعة[١] والنهاية[٢] والمهذّب[٣] ـ من المفيد والشيخ والقاضي ابن برّاج ـ لم يتمسّكوا بخبر عند عنوان المسألة بل ذكروا المسألة مجرّداً عمّا يتمسّك به وعبّروا فيها بأنّه أوصى بعتق عبيده ولم يعبّروا فيها بـ «أعتق» ثمّ ذكروا رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج. والظاهر أن ابن إدريس[٤] والعلّامة[٥] أيضاً في المختلف عبّرا بالعتق ولم

(١) المقنعة: ٦٧٦. (٢) النهاية: ٢٣٧/٤ ـ ٢٣٨. (٣) المهذّب: ١٠٨/٢.
(٤) السرائر: ١٩٩/٣. (٥) مختلف الشيعة: ٣٧١/٦ ـ ٣٧٢.

يقبلا هذا التفصيل أيضاً، وظاهر الشرائع العمل به[١] ولكنّه رجع عن ذلك فيما بعد. وعلى أيّ حال، لم يعملوا بما فصّل في الرواية.

وبالجملة: فهنا يكون الكلام في مطلبين:

الأوّل: الاختلاف الموضوعي.

الثاني: الاختلاف الحكمي، لأنّ الكلام قد يكون في التفصيل الّذي كان في رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج، والفرق بين ما كان الدَين نصف التركة وبين ما كان أزيد، والاختلاف فيه اختلاف حكمي.

وقد يكون في أنّ هذا التفصيل على فرض ثبوته إنّما هو فيما أوصى بالعتق معلّقاً على الموت كما هو ظاهر ما عنونوا المسألة بعض ما تقدّم من الفقهاء، أو فيما أعتق منجّزاً كما هو ظاهر عنوان المسألة في العتق المنجّز من بعضٍ آخر وهو اختلاف موضوعي.

واعلم أنّ التصرّفات الصادرة من الإنسان في حال المرض إمّا معلّقة على الموت أو منجّزة. والأُولى هي الوصيّة، وقد تقدّم تفصيلها.

والثانية هي المنجّزة، فقد اختلف الفقهاء في أنّها من أصل المال أو من الثلث إذا كان المرض متّصلاً بالموت بعد الاتّفاق على جواز التصرّفات الراجعة إلى نفسه، فإنّه يجوز له الأكل والشرب واللبس وإطعام الغير ممّا ليس له الاتّصاف بالنفوذ وعدمه، وكذا التصرّفات المتّصفة بالنفوذ وعدمه إذا لم يكن فيها تفويت مال على الوارث كالبيع بثمن المثل أو الشراء كذلك، فإنّها أيضاً جائزة بلغت ما بلغت. وإنّما الاختلاف في التصرّفات التبرّعيّة إذا وقعت منجّزة في المرض المتّصل بالموت كالعتق والهبة والصدقة والوقف وأمثال ذلك مثل المعاوضات المشتملة على المحاباة كالبيع بأقلّ من ثمن المثل أو الشركة بأكثر منه، وهكذا استدلّ كلّ فريق لمذهبه بعدّة روايات وردت في الباب عن الأئمّة عليهم السلام.

---

(١) شرائع الإسلام: ٢٥٣/٢.

فالقائلون بأنّها من الثلث استدلّوا بروايات ادّعى صاحب الجواهر[١] تواترها، ولكن لابدّ من التأمّل فيها، فإنّ جميعها لا تدلّ على المطلوب حتّى يدّعى تواترها، ومع ذلك لا ينبغي الجمود على الأسناد المتعدّدة فإنّها ربما ترجع إلى واحدة كما ستطّلع إن شاء الله تعالى عليه. فنقول: الروايات هي العمدة في الباب.

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أعتق رجل عند موته خادماً له ثمّ أوصى بوصيّة أُخرى أُلغيت الوصيّة و أُعتقت الجارية من ثلثه إلّا أن يفضل من الثلث ما يبلغ الوصيّة»[٢].

ومنها: رواية عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً له ليس له غيره فأبى الورثة أن يجيزوا ذلك، كيف القضاء فيه؟ قال: «ما يعتق منه إلّا ثلثه»[٣].

ومنها: رواية عليّ بن عقبة عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً له ليس له غيره فأبى الورثة أن يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه؟ قال: «ما يعتق منه إلّا ثلثه، وسائر ذلك الورثة أحقّ بذلك ولهم ما بقي...»[٤] الحديث.

ويحتمل اتّحاد هذه مع سابقتها ولكن وقع الاشتباه في النقل باعتبار الزيادة الّتي في الثانية، كما أنّه يحتمل تعدّدهما بأن يكون عقبة بن خالد وابنه كلاهما حاضرَين في المجلس وسمعا كلاهما الحديث.

ومنها: رواية الحسن بن الجهم قال: سمعت أبا الحسن[٥] عليه السلام يقول: في رجل أعتق مملوكاً وقد حضره الموت وأشهد له بذلك وقيمته ستّمائة درهم ولم

---

(١) جواهر الكلام: ٦٤/٢٦ نقلاً عن جامع المقاصد.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧٦/١٩ ـ ٢٧٧ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٥.

(٣) المصدر السابق: ٣٠١/١٩ باب ١٧ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٤٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٧٦/١٩ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٣.

(٥) الظاهر أنّه الرضا. (منه رحمه الله).

يترك شيئاً غيره، قال: «يعتق منه سدسه لأنّه إنّما له منه ثلاثمائة درهم[١] وله السدس من الجميع»[٢].

ومنها: رواية أبي ولّاد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون لامرأته عليه الدَين فتبرئه منه في مرضها، قال: «بل تهبه له فتجوز هبتها له، ويحسب ذلك من ثلثها إن كانت تركت شيئاً»[٣].

ومنها: رواية صحيحة لعليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام ما للرجل من ماله عند موته؟ قال: «الثلث والثلث كثير».[٤]

ومنها: صحيحة شعيب بن يعقوب عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يموت ما له من ماله؟ فقال: «له ثلث ماله وللمرأة أيضاً»[٥].

والنبويّ صلى الله عليه وآله: «إنّ الله قد تصدّق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادةً في أعمالكم»[٦].

واستدلّ في محكيّ المختلف بأنّ إمضاء الوصيّة من الثلث، والقول بخروج العطايا المنجّزة من الأصل ممّا لا يجتمعان[٧] لاشتراكهما في المقتضي لحصر الوصيّة في الثلث وهو النظر لحقّ الورثة. هذه ما استدلّ به للقول بخروج المنجّزات من الثلث، ويمكن الخدشة فيها.

وأمّا استدلال المختلف فمقلوبٌ عليه بأنّ جواز تصرّفات المريض الراجعة إلى

---

(١) ويقضى عنه ثلاثمائة درهم وله من الثلاثمائة ثلثها - كما في الكافي. (منه رحمه الله).
(٢) المصدر السابق: ٣٥٤/١٩ باب ٣٩ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٥٢.
(٣) المصدر السابق: ٢٧٨/١٩ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٩٠.
(٤) المصدر السابق: ٢٧٤/١٩ باب ١٠ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٧٧.
(٥) المصدر السابق: ٢٧٢/١٩ باب ١٠ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٧١.
(٦) راجع سنن ابن ماجة: ٩٠٤/٢ ح ٢٧٠٩، وفيه «إنّ الله تصدّق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادةً لكم في أعمالكم».
(٧) مختلف الشيعة: ٤١٥/٦.

نفسه من الأكل والشرب والإطعام وإن بلغ ما بلغ مع القول بعدم نفوذ تبرّعاته المنجّزة من الأصل ممّا لا يجتمعان، فهذا الدليل غير تامّ.

وأمّا النبويّ فهو أظهر في الوصيّة، لأنّ ثبوت السلطنة للإنسان في حياته لا يتكرّر، هو مسلّط على جميع أمواله، فلا معنى للتصدّق عليه بالترخيص في تصرّفه بقدر الثلث، فإنّه خلاف التفضّل بل تضييقٌ عليه، ولكن لمّا كان المال بعد الموت للوارث وتنقطع سلطنته عنه فالشارع تصدّق وتفضّل عليه بإنفاذ وصيّته في مقدار ثلث ماله.

وأمّا الصحيحتان فالجواب عنهما وأمثالهما هو أنّ السؤال عن المقدار الّذي يستحقّه الإنسان من ماله لا يصحّ إلّا بأن يكون الاستحقاق في زمان تحقّق المقتضي لخروج المال عن ملكه، فمعنى قوله: «ما للرجل من ماله عند موته؟» أيّ مقدار من المال يصحّ للرجل أن يجعله بحيث يصير بعد خروجه عن ملكه مصروفاً فيما يريده، فهي في الوصيّة أظهر من المنجّزات، فإنّه لمّا شاع حكم الشارع بنفوذ الوصيّة في الجملة سألوا عن المقدار الّذي ينفذ فيه الوصيّة، فأجاب الإمام عليه السلام بالثلث مضافاً إلى أنّ لفظ «عند» ظاهرٌ في قرب الموت.

والقائلون بهذا القول قد قالوا: بحجر المريض عمّا زاد عن الثلث في تبرّعاته المنجّزة إذا كان مرضه متّصلاً بالموت وإن كان مدّة مرضه سنة أو أكثر.

وأمّا رواية أبي ولّاد فتفرّقها بين الإبراء والهبة بالمنع عن الأوّل وتجويز الثاني توهنها كما في المسالك لأنّه قال فيه: إنّ مضمونها لا يقول به أحد، لأنّ الإبراء ممّا في الذمّة صحيح بالإجماع دون هبته، والحكم فيها بالعكس، فكيف يستند إلى مثل هذه الرواية المقلوبة الحكم؟[1]

وأمّا روايات العتق فلا يبعد أن يكون المراد بالعتق فيها الوصيّة به، ويطلق على مثلها الإعتاق، كما يشهد بذلك قوله في رواية أبي بصير: «أعتق... ثمّ أوصى

(١) مسالك الأفهام: ٦/٣٠٩.

بوصيّة أُخرى»[١]. وقوله في رواية ابن همّام الآتية: «وكان جميع ما أوصى به يزيد على الثلث»[٢].

وأمّا القائلون بأنّها من الأصل فقد استدلّوا أيضاً بأدلّة، ولكنّ المحتاج إلى الدليل هو القول الأوّل، وإلّا فالقول الثاني مطابق للأصل والقاعدة ولا يحتاج إلى الاستدلال، لأنّ مقتضى قاعدة السلطنة هو ثبوت الملكيّة التامّة للإنسان بالنسبة إلى أمواله ونفوذ تصرّفاته فيها بأيّ تصرّف كان، مضافاً إلى استصحاب جواز تصرّفاته في حال الصحّة.

نعم، لمّا كان القول الأوّل شائعاً بين العامّة بحيث انقلب الأصل الأوّلي (وهو جواز تصرّفات الإنسان في ماله بأيّ تصرّف كان) إلى الأصل الثانوي (وهو حجر المريض عمّا زاد عن الثلث) صدر عن الأئمّة عليهم السلام بيانٌ عن الردع عن هذه الطريقة، فكان الأصل الأوّل هو ما كان شائعاً بين العامّة فبيّنوا ما كان ناقلاً عن ذلك الأصل.

والروايات الّتي استدلّ بها لهذا القول أيضاً كثيرة:

فمنها: رواية عمّار الساباطي وقد رواها عنه عدّة من أصحابنا (منهم) صفوان بن يحيى عن مرازم عن بعض أصحابنا[٣] عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه، فقال: «إذا أبان به فهو جائز، وإن أوصى به فهو من الثلث»[٤].

(ومنهم) ابن أبي عمير عن مرازم عن عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: الميّت أحقّ بماله مادام فيه الروح يبين به؟ قال: «نعم، فإن أوصى به فليس له إلّا الثلث»[٥].

(ومنهم) الحسن بن عليّ بن فضّال عن ثعلبة بن ميمون عن أبي الحسين[٦]

---

(١) مرّ ذكرها آنفاً. (٢) يأتي ذكرها في ص٢٤٦.

(٣) الظاهر أنّه عمّار. (منه رحمه الله).

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧٣/١٩ باب ١٠ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٧٣.

(٥) المصدر السابق: ٢٩٩/١٩ باب ١٧ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٤١.

(٦) كذا في الوسائل، وقد نقله عن الكافي والتهذيب وفيهما «أبي الحسن». ولم نجد بين الرواة من كنّي بذلك. (منه رحمه الله).

الساباطي عن عمّار بن موسى أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «صاحب المال أحقّ بماله مادام فيه الروح، له التصرّف في ماله بأيّ نحوٍ شاء»[١].

والظاهر أنّها رواية واحدة والرواة عنه متعدّدة، فلا يصحّ عدّها روايات متعدّدة.

نعم، له رواية أُخرى رواها عليّ بن أسباط ـ الّذي كان من علماء الطبقة السادسة ومعاصراً لتلك الجماعة الّذين رووا عن عمّار ـ عن ثعلبة عن أبي الحسين عمر بن شدّاد الأزدي والسري، جميعاً عن عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الرجل أحقّ بماله مادام فيه الروح، إن أوصى به كلّه فهو جائز»[٢].

وهذه الرواية راجعة إلى الوصيّة، فعلى ما سبق من كون رواية عمّار رواية واحدة والناقلون عنه كثير يحتمل أن يكون متن ما رواه عن الإمام عليه السلام ما نقله عليّ بن أسباط، وحينئذٍ تخرج عمّا نحن فيه.

ولكن مع ذلك رواية عليّ بن أسباط ليست قابلة للاعتماد عليها أمّا (أوّلاً) فإنّها موهونة لأجل متنها، لأنّ قوله عليه السلام: «صاحب المال أحقّ بماله مادام فيه الروح» توطئة لقوله عليه السلام: «فإن أوصى به كلّه فهو جائز» وهذا كما ترى غير تامّ، لأنّ كون صاحب المال أحقّ بماله مادام الحياة لا ربط له بالوصيّة بماله كلّه ولا يصير علّة لجوازها ونقل المال بعد الموت وهو ملك الوارث.

(وثانياً) أنّ مضمونها مخالف لإجماع المسلمين إلّا ظاهر الصدوق الأوّل على عدم نفوذ الوصيّة فيما زاد عن الثلث.

(وثالثاً) رواية عليّ بن أسباط شاذّة لم ينقلها أحد غيره، فهي لا تعارض الروايات السابقة الّتي رواها عن عمّار عدّة ثقات.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٢٩٧ـ٢٩٨ باب ١٧ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٣٨، وفيها «مادام فيه شيء من الروح يضعه حيث شاء».
وعمّار الساباطي كان من أهل المدائن وهو فارسيّ من أهل ساباط المدائن ولم ينقل رواية صافية عن الاغتشاش مثل هذه الرواية. (منه قدس سره).

(٢) المصدر السابق: ١٩/٢٩٨ باب ١٧ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٣٩.

ومن الروايات المستدلّ بها رواية عليّ[١] بن جَبَلَة روى الكليني رحمه الله بإسناده عن يحيى بن المبارك عن عبدالله بن جَبَلَة عن سماعة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يكون له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته؟ قال: هو ماله يصنع ما شاء به إلى أن يأتيه الموت»[٢].

وروى عن عبدالله بن المبارك عن عبدالله بن جَبَلَة عن سماعة عن أبي بصير مثله[٣]. والظاهر أنّ هاتين الروايتين واحدة، وأنّ الراوي عن الإمام عليه السلام هو أبو بصير، وأسنده سماعة إلى الإمام عليه السلام بلا واسطة لكمال اعتماده على أبي بصير وصدقه.

ولكن في الرواية الثانية زيادة وهو قوله: «إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء مادام حيّاً، إن شاء وهبه، وإن شاء تصدّق به، وإن شاء تركه إلى أن يأتيه الموت، فإن أوصى به فليس له إلّا الثلث، إلّا أنّ الفضل أن لا يضيّع من يعوله ولا يضرّ بورثته».

ولو لا هذه الفقرة كانت العبارة الأُولى قاصرة عن إفادة المدّعى، لأنّ قوله عليه السلام: «إلى أن يأتيه الموت» يمكن حمله على القول الأوّل بتقييده بالدليل الدالّ على أنّ عند حضور الموت لا يجوز له التبرّع فيما زاد عن الثلث.

ولا يتوهّم كون الرواية المشتملة على تلك الزيادة موهونة بعدم وجودها في سائر طرقها، لأنّ كونها اشتباه مع طول ذيلها بعيدٌ غاية البعد، بل الأقرب أنّ سائر الروايات ألتي نقلوا رووا عن عليّ[٤] بن جَبَلَة لم ينقلوا تلك الزيادة لعدم وجود داعٍ قويّ لهم في نقله. وقد رواها أيضاً محمّد بن عبدالجبّار عن عليّ[٥] بن جَبَلَة من دون تلك الزيادة[٦].

---

(١) كذا، والصحيح «عبدالله» كما في المصدر.

(٢ و٣) الكافي: ٨/٧ ح٥ و ١٠، عنه وسائل الشيعة: ٢٩٦/١٩ - ٢٩٧ باب ١٧ كتاب الوصايا ح٢٤٦٣٥ و٢٤٦٣٦.

(٤ و٥) كذا، والصحيح «عبدالله». كما في المصدر وقد تقدّم ذلك.

(٦) كما في من لا يحضره الفقيه: ٢٠٢/٤ ح ٥٤٦٦. وقد ذكر في مشيخته من الفقيه: ٥٢٤/٤ أنّ ما كان فيه عن عبدالله بن جَبَلَة فقد روى عنه محمّد بن عبدالجبّار.

ومن الروايات الّتي استدلّ بها ما رواها صفوان بن يحيى وعليّ بن الحكم والحسن بن عليّ بن فضّال والحسن بن محبوب وعليّ بن أسباط ومحمّد بن خالد عن العلاء بن رزين[١]. فروى عليّ بن الحسن عن عليّ بن أسباط عن العلاء بن رزين القلّاء عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل حضره الموت فأعتق غلامه وأوصى بوصيّته وكان أكثر من الثلث، قال: «يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي»[٢].

وفي رواية عليّ بن الحكم عنه: فكان أكثر من الثلث، قال: «يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي».[٣]

وروى ابن أبي عمير عن رجل عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل أوصى بأكثر من الثلث وأعتق مماليكه في مرضه، فقال: «إن كان أكثر من الثلث رُدّ إلى الثلث وجاز العتق»[٤].

وروى ابن أبي عمير عن جميل عن محمّد بن مسلم ـ كما في بعض النسخ ـ ولكن عبارته هكذا: في رجل حضره الموت فأوصى بأكثر من الثلث وأعتق غلامه، فقال عليه السلام: «ردّت الوصيّة إلى الثلث ويمضي عتق الغلام»[٥].

ولا يخفى أنّ الرواية الثانية دلالتها تامّة، وهي ما رواه ابن أبي عمير عن جميل بخلاف ما رواه عن رجل. وكذا روايات العلاء بن رزين، فإنّ لها في بادئ النظر دلالة على المطلوب فإنّ قوله: «وكان أكثر من الثلث» فيه احتمالان:

---

(١) هؤلاء كلّهم من علماء الطبقة السادسة وصاحبي الجوامع، ووفياتهم في حدود سنة مائتين، والعلاء بن رزين من الطبقه الخامسة، وقال علماء الرجال: إنّه تفقّه على محمّد بن مسلم. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧٦/١٩ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٨٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٩٩/١٩ باب ٦٧ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٨٤٠.

(٤ و٥) وسائل الشيعة: ٤٠٠/١٩ باب ٦٧ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٨٤٣ وذيله، عن تهذيب الأحكام: ٢١٩/٩ ح ٨٥٩، ولكن فيه «في رجل أوصى بأكثر من الثلث وأعتق مملوكه في مرضه، فقال عليه السلام: إن كان أكثر من...» إلخ ما ذكر في الخبر المتقدّم.

الأوّل: أن يكون الضمير في «كان» راجعاً إلى المجموع أي: وكان ما فعل من العتق والوصيّة أكثر من الثلث.

الثاني: أن يكون راجعاً إلى خصوص ما أوصى به، بمعنى: وكان ما فعل أو ما أوصى به أو الإيصاء أكثر من الثلث، وعلى الاحتمالين يتمّ المطلوب، لأنّ العتق على أيّ تقدير زائدٌ على الثلث، ومع ذلك قال عليه السلام: «ومضى العتق» ويرد النقصان على الوصيّة وردّت إلى الثلث، وإن كانت أزيد منه فليست نافذة.

ولكن يمكن الاستشكال على الرواية بأنّها ليست واردة في قضيّة شخصيّة، بل يحتمل قويّاً أن يكون سؤال محمّد بن مسلم عن قضيّة كلّيّة على سبيل الفرض، فحينئذٍ إمّا أن يكون مقصوده السؤال عن أنّ منجّزات المريض هل هو من الثلث؟ أو من الأصل؟ أمّا الأوّل فهو بعيد، إذ لو كان مقصوده ذلك لم يلزم ذكر الوصيّة بل كان يكفي ذكر العتق، فيظهر أنّ مراده ومورد شكّه كان شيئاً آخر وهو: أنّه على الظاهر كان معتقداً مذهب العامّة من أنّ المنجّزات من الثلث، فأراد أن يُفهم أنّها إذا اجتمعت مع الوصيّة وزاد مجموعها عن الثلث فهل يرد النقص على الجميع؟ أو على الوصيّة خاصّة؟ فقال عليه السلام: بل يرد على الوصيّة، فإنّ العامّة عنونوا هذه المسألة، وذهب أبو حنيفة إلى التقسيط، وذهب الشافعيّة وأكثر العامّة إلى أنّ النقص يرد على الوصيّة. فعلى هذا لا دلالة لها على المطلوب.

ثمّ إن تمّت دلالتها فلا يرد أنّها في العتق فقط، لعدم القول بالفصل، فكلّ من جعل المنجّزات من الثلث لم يفرّق بينه وبين غيره، ومن جعلها من الأصل لم يفرّق أيضاً بينهما، فإذا دلّت الرواية على أنّها من الأصل تلحق سائر التبرّعات به أيضاً، لعدم القول بالفصل، مضافاً إلى أنّ رواية عمران بن حُصين[1] ـ الّتي هي أصل مدرك قول العامّة ومنشأ ذهابهم إلى أنّ المنجّزات من الثلث ـ ليس فيها إلّا العتق ولكن

(١) مسند أحمد بن حنبل: ٤/٤٢٦ و ٤٢٨ و ٤٣١ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠، صحيح مسلم: ٣/١٢٨٨ ح ١٦٦٨.

ألحقوا سائر التبرّعات به من باب إلغاء الخصوصيّة، فإذا دلّ الدليل على أنّه من الأصل فسائر التبرّعات أيضاً ملحقة به.

ومنها: رواية إسماعيل بن همّام[١] عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في رجل أوصى بماله لذوي قراباته وأعتق مملوكاً وكان جميع ما أوصى به يزيد على الثلث [كيف يصنع به في وصيّته؟] فقال عليه السلام: «يبدأ بالعتق فينفذه»[٢].

وقول الراوي «وكان جميع ما أوصى به» يحتمل حمله على الحقيقة بجعل المراد من لفظ «أعتق» الوصيّة بالعتق فيخرج عمّا نحن فيه، ولكن قوله عليه السلام: «يبدأ بالعتق» محمول على قول الشيخ قدس سره وهو أنّه إذا أوصى بوصايا متعدّدة وكان فيه عتق يبدأ بالعتق مستدلّاً بأمثال هذه الرواية، ولكنّ المتأخّرين عن الشيخ قدس سره لم يذهبوا إلى ذلك لعدم دلالة الروايات على ذلك. ويحتمل حمله على المجاز بجعل العتق قبلُ بما أنّه تهيّأ له وتهيّؤه لما بعد الموت بمنزلة الوصيّة، أو كان ذكر لفظ «أوصى» من باب التغليب.

وعلى أيّ حال، يرد على هذه الرواية ما أُورد على سابقتها من أنّه يحتمل أن يكون مراد السائل فيها مسألة أُخرى غير مسألة المنجّزات وهي: أنّ المنجّزات إذا اجتمعت مع الوصيّة وكان المجموع أكثر من الثلث فعلى مذهب أبي حنيفة يرد النقص على الجميع، فقال عليه السلام: «يبدأ بالعتق» وهو إشارة إلى النقصان يرد على الوصيّة كالسابقة، بل يمكن أن يقال بظهور السابقة في ذلك حيث تشعر بأنّ ورود النقص كان مفروغاً عنه، ولكنّ السائل أراد أن يفهم أنّ النقص يرد على الجميع أو البعض.

ومنها: رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام عن

---

(١) هو من علماء الطبقة السادسة سبط أبي عبدالله المسمّى بميمون وكان موجّهاً عند العامّة وله ابن يقال له عبدالرحمٰن وهو أبو همّام، وإسماعيل من علماء هذه الطبقة ولكن لم يظهر لنا حال أبيه من حيث إنّه محدّث أو لا. (منه قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: ١٩/٤٠٠ باب ٦٩ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٨٤١.

النبيّ ﷺ : في رجل أعتق عبداً له عند موته لم يكن له مال له غيره، فقال ﷺ : «يُستسعى في ثلثي قيمته للورثة»[١].

وهذه الرواية أيضاً ذات احتمالين: من ظهورها في نفوذ عتق المملوك فتدلّ على أنّ المنجّز من الأصل، وإلّا كان حقّ الورثة متعلّقاً بعين ثلثيه ولما كان لاستسعائه في قيمتهما وجهٌ كما دلّت به بعض الروايات السابقة، ومن جهة الأمر بالسعي بقيمة ثلثيه وحمله على أنّ العتق في الثلث يسري في الباقي، ويجب عليه السعي وأداء قيمة ثلثيه إلى الورثة، فهي أيضاً قاصرة عن المدّعى. هذه روايات استُدلّ بها للمسألة .

ثمّ إنّ الروايات بعد أن كانت متعارضة لابدّ من إعمال باب قواعد باب التعارض، فإن أمكن الجمع العرفي بينها فهو، وإلّا فلابدّ من الترجيح بالمرجّحات، فنقول:

أمّا الجمع العرفي فغير ممكن، فإنّ مفاد عدّة روايات المسألة تنفيذ العتق عند الموت من الثلث، مثل رواية عمران بن حُصين من طريق العامّة، ورواية أبي بصير وغيرهما وفيها لفظ «أعتق عبده عند موته». وحملُ هذا على الوصيّة بالعتق وجعل هذا هو المفهوم عرفاً منها بعد تعارض الروايات بعيدٌ غاية البعد، فإنّ المفهوم عرفاً من لفظ «أعتق عند موته» هو صدور العتق منه، فإنّ «عند» ظرف للإصدار الّذي هو فعل المعتق لا الإعتاق بعد الموت لعدم كونه المفهوم من الرواية عرفاً.

وأمّا ما في بعض الروايات من وقوع قوله: «وأوصت بوصيّة أُخرى» بعد هذه اللفظة فلا يصير قرينة على أنّ المراد من لفظ «أعتق» هو الوصيّة بالعتق، بل لمّا كان العتق وقع عند الموت وكان المعتق بصدد تدارك ما بعد موته جعله بمنزلة الوصيّة.

فالجمع العرفي ممّا لا شاهد له، فلابد من الرجوع إلى المرجّحات، وأوّل المرجّحات الشهرة الفتوائيّة، وروايات الثلث كان الفتوى بها مشهوراً بين أصحاب الأئمّة، لأنّ روايتها مشهورة بين أصحاب الأئمّة بلا واسطة ومع الواسطة، وظاهر

(١) تهذيب الأحكام: ٢٢٩/٨ ح٨٢٨، عنه وسائل الشيعة: ٢٣ باب ٦٤ من أبواب كتاب العتق ح٢٩١٩٦.

نقلهم لها هو عملهم على طبقها. ولا يتوهّم كون القول الآخر أيضاً مشهوراً، لأنّها الشهرة المتأخّرة عن زمان الشيخ قدس سره، والشهرة الّتي تكون من المرجّحات هي الشهرة بين القدماء وأصحاب الأئمّة، فالترجيح مع الروايات الدالّة على أنّ المنجّزات من الثلث. ولا تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة العامّة، وعلى فرض وصول النوبة إليها فالترجيح مع روايات الخروج من الأصل لأنّها مخالفة للعامّة.

لكنّ الروايات الدالّة على أنّ المنجّزات من الأصل قاصرة عن الاستدلال بها لذلك، فإنّ منها رواية محمّد بن مسلم وإسماعيل بن همّام، وهما بعد ما بيّنّا من الاحتمالات ظهر أنّهما أجنبيّتان عمّا نحن فيه.

وأمّا روايتي عليّ بن جَبَلَة وعمّار الساباطي فالأُولى وإن نقلت بثلاثة أسانيد ولكنّها واحدة كما قوّينا سابقاً، وما كان ظاهراً فيما نحن فيه هو الّذي ورد في بعض طرقه من إثبات الزيادة الّتي في آخرها بقوله عليه السلام: «وإن أوصى به فليس له إلّا الثلث» وإلّا فما ورد في الطريقين الآخرين من قوله: «هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت» فليس صريحاً فيما نحن فيه، لاحتماله التصرّف في حال السلامة وليس ناظراً إلى التصرّفات الكائنة في المرض المتّصل بالموت.

وأمّا رواية عمّار الساباطي فهي أيضاً وإن نُقلت بخمس طرق، إلّا أنّها أيضاً واحدة رُويت بخمسة أسانيد.

فليس لنا في هذه الروايات ما يمكن الاستدلال بها إلّا روايتان، ودلالتهما وإن كانت في كمال الظهور حيث إنّ الإمام عليه السلام في مقام التعليل حيث قال عليه السلام: «صاحب المال أحقّ بماله مادام فيه الروح» ولا معنى لعدم نفوذ تصرّفاته مع كونه أحقّ بماله، وكأنّه ناظرٌ إلى ما كان المشهور بين العامّة من خروج المنجّزات من الثلث، إلّا أنّهما معارضتان بما ينافيهما من الروايات الدالّة على خروجها من الثلث.

فرع

اختلف العلماء في المرض الّذي يكون موجباً للحجر على المريض فيما زاد

عن الثلث في منجّزاته على القول بأنّ المنجّزات من الثلث هل هو المرض المخوف؟ أو المتّصل بالموت وإن لم يكن مخوفاً؟ أو ما يصدق عليه أنّه عند الموت؟ على أقوال، والتحقيق هو الرجوع إلى أدلّة الباب، فنقول:

إنّ ما كان في أكثر الروايات هو عدّة ألفاظ وهي «عند موته، أو حضره الموت» وأمثالهما، والمستفاد منها أنّ المنجّز يكون من الثلث إذا صدق أنّه وقع عند الموت بحيث كانت أمارات الموت ظاهرة ويكون الإنسان في تلك الحالة مأيوساً عن الحياة ويرى نفسه من جملة الأموات وتكون تصرّفاته بالعتق والصدقة وأمثالهما تهيئةً لما بعد الموت، سواء كان في مرض مشرف على الموت أو لا، كأن يكون في حالة الغرق أو الحرق بحيث يرى نفسه ميّتاً عن قريب.

وتصرّفاته في تلك الحالة تشبه الوصيّة في أنّه ناظر إلى ما بعد موته، فإنّ الإنسان لو أعتق عبده في تلك الحالة فليس مقصوده أن يصير بلا عبد وهو حيٌّ بل لمّا يرى نفسه من الأموات يعتق عبده لئلّا يقع في يد الورثة مثلاً، ولذا أُطلق عليها [في] بعض الروايات لفظ الوصيّة.

وأمّا ذكر المرض في بعض الروايات كقوله «تهبه في مرضها» أو «في مرضه» فالأخذ بإطلاقه غير ممكن، لأنّه لا قائل بأنّ التصرّف في مطلق المرض وإن طال مدّته محجور عنه، فلابدّ من تقييده، والظاهر أنّه منصرف إلى ما كان شائعاً في ذلك الزمان بين الفقهاء من أنّ المريض محجورٌ عمّا زاد عن الثلث إذا كان مرضه مرضاً خاصّاً متداولاً بينهم أنّه موجب للحجر، فإذا لم يظهر لنا أنّ المعهود في ذلك ماذا فما زاد عمّا استفدنا من الروايات السابقة يكون بلا دليل والحكم بالحجر عليه مشكل.

فمحصّل ما ذكر: أنّ التصرّف التبرّعي للمالك في حالة الموت بحيث يرى نفسه مشرفة على الموت لا ينفذ فيما زاد عن الثلث، وأمّا إن كان سالماً فتصرّف في ماله مثل تلك التصرّفات ثمّ حدث الموت بسبب اتّفاقي فلا يصدق عليه أنّه عند

موته، كما إذا عرض له بعد التصرّف حالة سكتة، أو وصل سهم إليه فقتله، فهذا وأمثاله لا يصدق عليه أنّه عند موته أو حضره الموت وإن كان في الواقع كذلك.

ثمّ إنّ المريض ليس محجوراً في التصرّفات الّتي راجعة إلى نفسه كالأكل والشرب واللبس وإن بلغ ما بلغ، وكذا ليس محجوراً في معاوضاته كالبيع والشراء وأمثالهما.

وإنّما حجره في تبرّعاته كالعتق والصدقة والهبة والمعاوضة المحاباتيّة بالنسبة إلى ما حاباه. والروايات وإن وردت في العتق خاصّة إلّا أنّه بعد ورود الهبة أيضاً في رواياتنا تعدّى الحكم بإلغاء الخصوصيّة إلى مطلق التبرّعات، وأمّا التخصيص بالعتق فلا يمكن المصير إليه، لأنّ علماء الإسلام بين قائل بأنّ التبرّعات مطلقاً من الثلث وبين قائل بأنّها مطلقاً من الأصل، فالقول بالتفصيل بينهما بلا قائل.

فصل

إذا أقرّ المريض بشيء عند موته فهل هو نافذ مطلقاً أو لا؟ ولا يخفى أنّ المراد من النفوذ هنا غير المراد من النفوذ في المنجّزات، فإنّ معنى النفوذ هناك وقوع المنشأ في الخارج بمجرّد الإنشاء، وأمّا هنا فالمراد هو ترتيب آثار الواقع عليه، وهو مخالف لمقتضى قاعدة اليد، لأنّ الإقرار بدَين أو عين لشخصٍ منافٍ لدلالة اليد على كونه مالكاً له، وكذا مخالف لمقتضى أصالة عدم الدَين، ولكنّه حاكم على اليد، ولابدّ من ذكر الأخبار الواردة في الباب حتّى يستفاد مقدار دلالتها.

ولا يخفى أنّ في المسألة أقوالاً بين العامّة والخاصّة. فالعامّة قائلون بأنّ الإقرار من الأصل، وذهب بعضهم إلى أنّه من الثلث، أمّا في الإقرار للوارث فإنّهم لمّا منعوا من الوصية للوارث تمسّكاً بالنبوي صلى الله عليه وآله «لا وصيّة للوارث»[1] فقاسوا الإقرار عليها وما فرّقوا بين كون الإقرار في حالة الصحّة أو في حال المرض، ولا بين المرض المتّصل بالموت أو غيره. ونفى بعضهم القياس باعتبار ثبوت الفارق

(١) راجع سنن أبي داود: ١١٤/٣ ح ٢٨٧٠.

بينهما، ولذا يشكل على ما في التذكرة[١] من جعل العنوان إقرار المريض ثمّ ذكر أقوال العامّة.

ونحن لما ذهبنا إلى جواز الوصيّة للوارث ولم يثبت عندنا النبويّ بل وردت بخلافه روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام بجواز الوصيّة للوارث فالمقيس عليه عندنا باطل، وهو عدم جواز الوصيّة للوارث إلّا بمقدار الثلث، فلابدّ من الرجوع إلى الروايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام، فنقول: إنّ بعضها راجعة إلى الإقرار للوارث بدَين وبعضها للأجنبيّ.

أمّا الأُولى فمنها: رواية أبي ولّاد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مريض أقرّ عند الموت لوارث بدَينٍ له عليه، قال: «يجوز ذلك» قلت: فإن أوصى لوارث بشيء؟ قال: «جائز»[٢].

ورواية إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقرّ لوارث له وهو مريض بدَينٍ له عليه، قال: «يجوز عليه إذا أقرّ به دون الثلث»[٣].

وخبر منصور بن حازم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أوصى لبعض ورثته أنّ له عليه دَيناً، فقال: «إن كان الميّت مرضيّاً فأعطه الّذي أوصى له»[٤].

ورواية الحلبي بسندين قال: قلت له: الرجل يقرّ لوارث بدَين، فقال: «يجوز إذا كان ملّيّاً»[٥].

ولكن لا عامل للأخيرين فليستا حجّة، مضافاً إلى أنّهما قابلتان للحمل على ما دون الثلث، لأنّ المقرّ إذا كان ملّيّاً فإقراره يكون إلى ماله دون الثلث نوعاً، وكذا إذا كان الإقرار بدَينٍ قليل فلابدّ من رفع التعارض في باقي الروايات فنقول:

أمّا رواية أبي ولّاد فالسؤال فيها وقع عن المريض، ولكن لفظ «المريض» وقع

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٢٠/٢٩٣.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ١٩/٢٩٢ باب ١٦ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٢٤ و ٢٤٦٢٣.

(٤) المصدر السابق: ١٩/٢٩١ باب ١٦ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٢١.

(٥) المصدر السابق: ١٩/٢٩٢ ـ ٢٩٣ باب ١٦ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٢٥ و٢٤٦٢٧.

في عبارة السائل، فيحتمل عدم دخالته في الحكم، فقوله عليه السلام: «يجوز» مطلق بمفهوم موافقةٍ يستفاد منها أنّ الإقرار مطلقاً نافذ لأنّ دخالة المرض في نفوذ الإقرار لا معنى له لأنّ الّذي يتوهّم دخالته في عدم النفوذ لا في نفوذه.

فإنّ التوهّم أنّ للورثة في مال المريض نحو حقّ يمنع نفوذ إقراره تمكّنها أن يمنع من نفوذ الإقرار فيه.

وأمّا النفوذ فلا معنى لدخالة المرض فيه، فهي تدلّ منطوقاً ومفهوماً على نفوذ الإقرار للوارث بدَينٍ عليه.

وأمّا في أيّ مقدار فيحتمل عدم إطلاق لها على ذلك، لأنّ السائل بعد السؤال الأوّل سأل عن الوصيّة للوارث فقال عليه السلام: «يجوز» فيستفاد منه أنّه كان نظر السائل إلى ما ذهب إليه العامّة من عدم جواز الوصيّة للوارث للنبويّ المرويّ من طرقهم «لا وصيّة للوارث»[1] ثمّ قاسوا عليها الإقرار، ولذا لا ربط لمسألة الإقرار على مذهبهم بكونه في المرض أو الصحّة بمقدار الثلث أو أزيد كما قالوا به في الوصيّة، فالسائل لمّا كان هذا في نظره سأل عن الإقرار، فقال عليه السلام: «جائز» فسأل عن الوصيّة الّتي تكون مقيساً عليها في مذهبهم فقال عليه السلام: «يجوز» فالإمام عليه السلام في مقام بيان أصل جواز الإقرار بقرينة قوله عليه السلام في الوصيّة: «تجوز» من غير بيان كونها بمقدار الثلث، فإذا لم يكن الإمام عليه السلام في مقام بيان هذا المعنى فليس للرواية إطلاق من هذه الجهة. وأمّا من حيث كون المقرّ مرضيّاً أو لا فلها إطلاق وظهور ضعيف لولا الرواية الدالّة على أنّ نفوذ الإقرار منوطٌ بكون المقرّ مرضيّاً، فهذه الرواية تدلّ على أنّ الإقرار مطلقاً نافذٌ من المريض والصحيح منطوقاً ومفهوماً.

وأمّا رواية إسماعيل بن جابر فالسؤال فيها أيضاً عن المريض، وفي الجواب أنّه نافذٌ إذا كان دون الثلث، وقوله عليه السلام: «دون الثلث» باعتبار أنّ الإقرار بقدر الثلث من دون زيادة ونقيصة نادر فهو محمول على الغالب، فيستفاد منها أنّ إقرار المريض نافذٌ إذا كان دون الثلث فلابدّ من تقييد رواية أبي ولّاد.

---

(١) مرّ ذكره آنفاً في بداية الفصل.

وأمّا رواية أبي أيّوب[١] فالسؤال فيها عن رجل ولم يقيّد بالمريض، فأجاب الإمام عليه السلام أنّ إقراره نافذٌ إن كان المقرّ مرضيّاً، ولا يكون لرواية أبي ولّاد معارض غير هذه فتقيّد بها، فيكون إقرار غير المريض نافذاً إذا كان مرضيّاً.

ولكن لرواية أبي أيّوب إطلاق من حيث المرض والصحّة وكونه زائداً على الثلث أو دونه، فيقع التعارض بينها وبين رواية إسماعيل ورواية أبي ولّاد، فنقول:

أمّا رواية أبي ولّاد فهي مطلقة من حيث كون المقرّ مرضيّاً أو لا، والمقرّ به كان بقدر الثلث أو لا، فمفاده: أنّ تمام الموضوع للنفوذ هو الإقرار ولا دخل لغيره فيه.

وروايتا إسماعيل[٢] ومنصور بن حازم مقيّدتان، ومقتضى قاعدة الإطلاق والتقييد الأخذ بالأظهر منهما، والأُصوليّون ذكروا أنّ دلالة المقيّد أظهر من دلالة المطلق على الإطلاق بنحو الكلّي. ولكن لابدّ من ملاحظة كلّ مورد مورد، والكلّية الّتي ذكروها غير صحيحة.

وفيما نحن فيه رواية ابن حازم[٣] أظهر فإنّ قوله عليه السلام: «إن كان الميّت مرضيّاً» يُفهم منه أنّ لهذا القيد دخلاً في الحكم، فيقيّد إطلاق رواية أبي ولّاد بها وتكون النتيجة: أنّ الإقرار للوارث بدَين نافذٌ إذا كان المقرّ مرضيّاً.

ولا يتوهّم أنّ بينهما عموماً من وجه، لأنّ رواية أبي ولّاد واردة في المريض سواء كان مرضيّاً أم لا، لأنّك قد عرفت أنّ المرض ممّا يعلم عدم دخالته في الحكم بنفوذ الإقرار، فهي دالّة على النفوذ مطلقاً، فبينهما عموم مطلق.

وأمّا رواية إسماعيل فهي واردة في المريض، مقيّدة بما إذا كان المقرّ به دون الثلث، ويحتمل دخالة المرض في الحكم بنفوذه فيما دون الثلث، ولكنّها مطلقة من حيث كون المقرّ مرضيّاً أو لا.

ورواية ابن حازم مقيّدة بكونه مرضيّاً مطلقة[٤] من حيث كون المقرّ به دون

---

(١) يعني منصور بن حازم. (٢) في الأصل «أبي أيّوب» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل «روايتا أبي أيّوب وابن حازم» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل «وروايتا أبي أيّوب وابن حازم مقيّدتان بكونه مرضيّاً مطلقتان» و ما أثبتناه هو الصحيح.

الثلث أو أزيد وكون المقرّ مريضاً، فإمّا أن يقيّد منطوق كلّ منهما بالآخر فيصير مفادهما أنّ الإقرار نافذٌ إذا كان مرضيّاً، وإمّا أن يقال إنّ ثبوت القيد دخيلاً في الحكم وبين ثبوت الحكم أيضاً في المورد في ضمن قيد آخر، وتكون النتيجة: أنّ الإقرار من المريض نافذٌ فيما دون الثلث وكذا نافذٌ فيما إذا كان مرضيّاً.

ولكنّ التحقيق: أنّ رواية ابن حازم غير مقيّدة بشيء[1] فإنّه لم يذكر فيها لفظ المريض ولم يقيّد الحكم فيها بالمرض، وما ذكر فيها ليس إلّا الإقرار للوارث. وهذا أيضاً لا خصوصيّة فيه على مذهب الخاصّة، لأنّ خصوصيّة الإقرار للوارث ثابتة في مذهب جماعة من العامّة قياساً على الوصيّة له، وهذا القياس باطل عند الإماميّة أصلاً وفرعاً، فعندهم ليس للوارث خصوصيّة في الإقرار والوصيّة، فقوله عليه السلام: «أعطه إن كان مرضيّاً» يقيّد لعمومات الإقرار لأنّ مورد هذا القيد ليس فيه قيدٌ موجب لهذا التقييد، فالعمومات دالّة على نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[2] وغير ذلك من العمومات، والفرض أنّ القيد المذكور في الرواية ـ وهو كونه مرضيّاً ـ ليس له خصوصيّة في مورده، فلازمه تخصيص العمومات وهو أيضاً مخالف للضرورة الفقهيّة، فإنّه ثبت بالضرورة بين المسلمين نفوذ الإقرار من كلّ مقرّ فلابدّ من حمل الروايتين على التقيّة، لكون مذهب مالك على ذلك، فإنّه جعل الإقرار للوارث نافذاً إذا كان غير متّهم. ولا يقال: إنّ فتوى فقيه واحد منهم لا يصير موجباً للتقيّة، لأنّ المقصود من نقل هذه الفتوى من مالك خاصّة باعتبار أنّه من المشهورين، وإلّا فهذه الفتوى كانت ثابتة من غيره من فقهاء الأمصار أيضاً.

فبقي التعارض بين رواية إسماعيل ورواية أبي ولّاد، حيث إنّ الأُولى مقيّدة بما دون الثلث فيقيّد بها إطلاق رواية أبي ولّاد. فيصير المحصّل: أنّ الإقرار من المريض

---

(١) في الأصل «أنّ روايتي أبي أيّوب وابن حازم غير مقيّدتان بشيء» والمثبت هو الصحيح.
(٢) النساء: ١٣٥.

في مرض الموت نافذٌ إذا كان بقدر الثلث، فيكون كالمنجّزات في أنّها من الثلث، وهذا أيضاً يؤيّد كون المنجّزات من الثلث.

بقي في المسألة **الإقرار** بشيءٍ آخر **لغير الوارث** ففيه أيضاً روايات:

منها: رواية سعد بن إسماعيل الأحوص عن أبيه عن أبي الحسن عليه السلام في مسافر حضره الموت فدفع مالاً إلى أحد من التجّار وقال: هذا لفلان فادفعه إليه يصرفه حيث يشاء...» إلخ[1]. وهذا غير صريح في الإقرار، ولا يبعد كونه وصيّة.

ومنها: رواية العلاء بن كامل بيّاع السابري في امرأة استودعت رجلاً مالاً فلمّا حضرها الموت قالت: إنّ هذا لفلانة، فجاءه أولياؤها فقالوا: إنّ مال صاحبتنا لا نراه إلّا عندك فاحلف لنا، فهل يحلف لهم؟ فقال عليه السلام: «إن كانت مأمونة عنده فيحلف لهم، وإلّا فلا يحلف ويضع الأمر على ما كان، فإنّما لها من مالها ثلثه»[2].

وظاهر الرواية أنّ الإقرار نافذٌ إن كانت عند الناس أمينة في أقوالها وأفعالها سواء كان المال زائداً على الثلث أم لا، وأمّا إن كانت متّهمة يجعل الأمر إليهم فإنّهم ربما يرفعون أمرهم إلى الحاكم فيحكم بينهم على طبق القواعد، وأمّا الحلف لهم على فرض كونها مأمونة لأنّ إقرارها حجّة، فهو يحلف أن ليس لها عنده مال لفرض نفوذ إقرارها بأنّ المال لفلانة.

وأمّا عدم الحلف في صورة الاتّهام فهو لعدم حجّية إقرارها، وهذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في ذيل الرواية، وهو قوله عليه السلام: «إنما لها من مالها ثلثه» فإنّه أيّ ربط له بسابقه؟ فيحتمل أن يكون المراد أنّ المريض إذا كان متّهماً فإنّه محجور عن التصرّف فيما زاد عن الثلث سواء كان وصيّةً أو منجّزاً أو إقراراً. ويحتمل أن يكون المراد أنّ المريض إذا كان متّهماً فإقراره غير نافذ إلّا بمقدار الثلث.

---

(١) الوسائل الشيعة: ٢٩٣/١٩ باب ١٦ من أبواب كتاب الوصايا ذيل ح ٢٤٦٢٦. والظاهر من أبي الحسن هو الرضا عليه السلام. (منه رحمه الله).

(٢) المصدر السابق: ٢٩١/١٩ باب ١٦ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٦٢٢، و: ٢٧٨/٢٣ باب ٤١ من أبواب كتاب الأيمان ح ٢٩٥٦٦ مع اختلافٍ يسير فيهما.

ومحصّل الكلام: أنّه إن قلنا بأنّ المنجّزات من الأصل فلابدّ من حمل قوله عليه السلام: «إنّما لها من مالها ثلثه» على الوصيّة ومقتضاه عدم ارتباط بينه وبين صدر الرواية. وإن قلنا بأنّها من الثلث فيكون إقرار المريض من أفرادها أيضاً فهو من الثلث، ويجعل هذه الرواية أيضاً من أدلّته. فمقتضاه عدم الفرق بين المأمونة والمتّهمة، ويشكل على الرواية من هذه الجهة. وعلى أيّ حال، لا ينطبق ذيل الرواية على واحد من المذهبين مع حفظ متن الرواية.

وفذلكة الكلام: أنّه بعد التأمّل في روايات الباب يُعلم أنّ محصّلها أنّ المريض إن كان متّهماً فلا ينفذ إقراره إلّا في الثلث وإن كان مأموناً فنافذٌ مطلقاً.

وبيانه: أنّ لنا قاعدة مسلّمة وهي: أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، وهي ممّا دلّ عليها الكتاب والسنّة بحيث لا تكون قابلة للتخصيص بالضرورة الفقهيّة، فإن دلّ دليل على عدم نفوذ الإقرار في مورد لابدّ أن يكون لأجل خصوصيّة فيه، فلابدّ من الرجوع إلى الروايات فنقول: إنّ ما ذكر فيها من الخصوصيّات أُمور:

منها: الوراثة، فإنّ رواية منصور بن حازم لم يذكر فيها[1] خصوصيّة إلّا كون الإقرار للوارث، ولكنّ هذا لا يوجب تخصيص قاعدة الإقرار لأنّا نعلم بالجزم أنّ الوراثة ليست لها خصوصيّة عند أهل البيت عليهم السلام، وإنّما هي ثابتة عند جمع من العامّة قياساً لها على الوصيّة للوارث، ولمّا كان الأصل باطلاً فكذا الفرع، فتقييده نفوذ الإقرار في هذه الرواية بكون المقرّ مرضيّاً موافق للعامّة، فهى محمولة[2] على التقيّة.

ومنها: الدَين كما في رواية أبي بصير في مسألة المضاربة، وهذا يمكن دخله في تقييد القاعدة، لأنّ المديون لمّا تعلّق بماله حقّ الديّان على ما يستفاد من الرواية صار هذا مانعاً من نفوذ الإقرار مطلقاً سواء كان بمقدار الثلث أو أزيد أو أنقص، ولذا لم يذكر فيها قيد كونه بقدر الثلث، بل فيها أنّ إقراره بكون ما في يده لأهل المضاربة نافذٌ إن كان مصدّقاً وإلّا فلا، ومقتضى تعلّق حقّ الديّان بالمال

---

(١) في الأصل «فإنّ روايتي منصور بن حازم و أبي أيّوب لم يذكر فيهما» و ما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) في الأصل «فتقييده نفوذ الإقرار في هاتين الروايتين بكون... فهما محمولتان» والصحيح ما أثبتناه.

وإن كان موجباً للمنع مطلقاً ولكن نقول: إنّ نفوذه في صورة كونه مصدّقاً يكون من باب التعبّد، والمراد من كونه مصدّقاً إمّا كونه مصدّقاً عند الناس ومرضيّاً عندهم أو كونه مصدّقاً في نفس هذا الإقرار.

ومنها: المرض، وهو أيضاً قابل للتقييد، فنقول: رواية العلاء بن كامل دلّت على أنّ المريض إذا أقرّ بما في يده لشخصٍ فهو يحلف لأولياء الميّت أنّه لم يترك عنده مالاً، وهذا دالّ على أنّ الإقرار كان نافذاً ليصير حجّة شرعيّة موجبةً لجواز الحلف، ولكن إن كان مأموناً وإلّا فيصنع الأمر على ما كان فإنّما له من ماله ثلثه، فدلّت على أنّ المريض إن لم يكن مأموناً لا يحلف، لأنّ الإنسان يكون ذا حقّ في ماله بقدر الثلث، يعني إقراره نافذٌ في ماله بقدر الثلث، فيدلّ على أنّ المريض إن كان مأموناً فإقراره نافذٌ مطلقاً وإلّا فنفوذه بقدر الثلث.

وهذا تفصيلٌ أفتى به الشيخ قدس سره في النهاية[1] وتبعه بعده جماعة من القدماء والمتأخّرين، وليس لنا منه دافع ومعارض إلّا رواية إسماعيل بن جابر الدالّة على نفوذ إقرار المريض من الثلث وليس فيها تفصيل. ولكن ثبت في محلّه أنّ المنطوق إنّ كان عامّاً فالمفهوم ليس له العموم، فمفهوم أنّ إقرار المريض نافذٌ إذا كان دون الثلث سواء كان مأموناً أو متّهماً أنّه إن كان زائداً على الثلث فليس بنافذٍ مطلقاً، ولكن لمّا ثبت أنّ المفهوم ليس سالبة كلّية بل جزئيّة فمفهومه أنّه إن لم يكن بقدر الثلث بل زائد عليه فليس بنافذٍ على سبيل الإطلاق، ولا ينافي نفوذه في بعض أفراده وهو ما إذا كان مأموناً. وبإلغاء الخصوصيّة في رواية العلاء بن كامل يعمّ الحكم الدَين والوارث، يعني سواء كان المقرّ به دَيناً أو عيناً للوارث أو الأجنبيّ، فالإقرار نافذٌ مطلقاً إن كان مأموناً، وإلّا ففي الثلث.

ثمّ اعلم أنّ الأصحاب ذكروا في منجّزات المريض قولين:

أحدهما: كونها من الأصل.

ثانيهما: أنّها من الثلث، ولم يفصّلوا بين كون المريض مديوناً وبين عدمه،

---

(١) النهاية: ٢٦١/٤.

وهذه المسألة ـ و هو كون المنجّز إذا صدر من المريض المديون ـ حكمه ماذا؟ ولكن يظهر من بعض تفريعاتهم في بعض المسائل أنّ هنا تفصيلاً وهو: أنّ المنجّزات تكون من الثلث إذا لم يكن المريض مديوناً، وأمّا إذا كان مديوناً بدَين مستغرق للتركة فليست نافذةً أصلاً لا من الثلث ولا من غيره لأنّ الدَين مقدّم على الإرث. فإذا كان تعلّق حقّ الورثة بالمال مانعاً عن نفوذ التصرّف فيما زاد عن الثلث فتعلّق حقّ الديّان بالمال يكون مانعاً عن التصرّف رأساً بطريق أولى لفرض تقدّمه على الإرث.

قال العلّامة ﷺ في التذكرة: لواشترى المريض من ينعتق عليه فإن كان عليه دَين احتمل صحّة الشراء لأصالة الصحّة ولا مانع من الشراء فثبت مقتضاه وهو الملك، ولا يعتق عليه لئلّا يضيع حقّ الغرماء، لكن إن ترك مالاً غيره عتق وإلّا بِيع في الدَين[1].

و كذا قال في ضمن مسألة أُخرى: فيما إذا ورث من يعتق عليه احتمل عتقه من الثلث لأنّه حصل في ملكه ثمّ زال فأشبه العتق الاختياري، ويحتمل عتقه من الأصل لأنّه لم يقصد تملّكاً ولا إزالة ملك بل حصلا لغير اختيار ولم يبذل في مقابله مالاً يتضرّر به الورثة. ثمّ قال: وكذا لو كان عليه دَين مستغرق، وكذا المفلّس المحجور عليه إن قلنا: إنّه يعتق من الأصل لعدم كونه اختياريّاً. فإن قلنا: إنّه يعتق من الثلث فإن لم يكن سواه لم يعتق إلّا ثلثه، ولو كان عليه دَين بِيع في الدَين وبطل العتق، وكذا في المفلّس[2]، انتهى.

فيظهر من هذه الفروع أنّ المنجّزات بناءً على كونها من الثلث كما عليه العلّامة ﷺ إنّما تكون منه إذا لم يكن للمريض دَين، وإلّا فلا تنفذ أصلاً، وأنّ هذا التسليم من الأُمور المتسالَم عليها للفقهاء، وتدلّ عليه أيضاً رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج في عبيد أعتقهم في مرض موته وعليه دَين ثلاثمائة درهم وقيمتهم ستّمائة

(١ و٢) تذكرة الفقهاء: ٢٩٧/٢١.

درهم أنّ ثلثه منهم لاتعتق وتصرف في الدَين ومن الباقي ثلثهم وهو واحد منهم[١]. فيظهر منها أنّ الدَين إذا كان مستغرقاً لايعتق منهم شيء.

فمن جميع ذلك يظهر قولٌ آخر في المسألة وهو: أنّ المنجّزات إن لم يكن في مقابلها دَين فعلى القول بكونها من الثلث تكون من الثلث، وإن كان عليه دَين مستغرق فلاتنفذ أصلاً. وأمّا إن قلنا بكونها من الأصل فهي نافذةٌ مطلقاً لدلالة رواية عمّار الساباطي على أنّ الانسان مادام فيه شيءٌ من الروح أحقّ بماله[٢] فلا يتعلّق بماله حقّ الديّان ولاالورثة فهي نافذةٌ مطلقاً.

ولكنّ المفيد ﷺ مع أنّه يقول بكونها من الأصل قال: إن كان دَين على المريض فلا تنفذ[٣]. وهذا القول لم نره من غيره وهو متفرّدٌ به.

ثمّ إنّ المنجّزات تكون من الثلث إذا كانت تبرّعية على ذلك القول كالهبة والصدقة والوقف، وأمّا إن لم يكن تبرّعيّاً فهو نافذٌ من الأصل كالبيع بثمن المثل، لأنّ حقّ الورثة ليس متعلّقا بأعيان ماله بل بماليّته وأمّا تبديل الأعيان بمالٍ آخر مساوٍ لها فلامانع منه.

و إن باع المريض شيئاً من أمواله محاباةً اعتبرت من الثلث، فإن كان ماحابى زائداً عليه فإن أجاز الورثة نفذ البيع كلّه ولكن العقد صحيح.

واستدلّ العلّامة ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٤] وبأنّ البيع المذكور صدر من أهله في محلّه وقال أهل الظاهر من العامّة: العقد باطل. وليس بشيء.

ثم إنّ في كيفيّة تنفيذه إشكالاً يظهر بمثالٍ نذكره وهو: أن يبيع في مرضه عبداً

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٣٥٤ـ٣٥٦ باب ٣٩ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٧٥٣ وص ٤١١ باب ٧٩ منها ح ٢٤٨٦١.

(٢) المصدر السابق: ١٩/٢٧٨ باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا ح ٢٤٥٩١ وص٢٨١ ح٢٤٥٩٨، وص٢٩٧ – ٢٩٩ ب١٧ من أبواب الكتاب المذكور ح٢٤٦٣٨ و ٢٤٦٣٩ و ٢٤٦٤١.

(٣) راجع المقنعة: ٦٧٦، وقد نقل بالمعني.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

لايملك غيره وقيمته ثلاثون ديناراً بعشرة فقد حابى المشتري بثلثي ماله وليس له المحاباة بأكثر من الثلث، فإن أجاز الورثة ذلك لزم البيع إجماعاً، وإن لم يجيزوا فقال العلّامة: الوجه عندي أنّه يأخذ نصف المبيع بنصف الثمن ويفسخ البيع في الباقي[١].

وقال أكثر علمائنا والشافعي في وجه آخر: إنّ المشتري يأخذ ثلثي العبد بالثمن كلّه لأنّه يستحقّ ثلث العبد بثمنه الّذي دفعه والثلث الآخر بالمحاباة. وقال أصحاب الرأي: يقال له: إن شئت أدّيت عشرة أُخرى وأخذت العبد وإن شئت فسخت ولا شيء لك. وقال مالك: له أن يفسخ البيع ويأخذ ثلث العبد بالمحاباة[٢].

ولكن قول أصحاب الرأي ضعيف لأنّ العشرة المردودة في مقابل أيّ شيء وقع؟ وأضعف منه قول مالك فإنّ ثلث المال يردّ إليه في مقابل أيّ شيء بعد بطلان البيع رأساً؟ وهذا ليس تصحيحاً للبيع السابق بل أمر مباين له فإنّ تصحيحه يصحّ كلّه أو بعضه، وأمّا أخذ شيء منه زائداً على ما جعله ثمنا للعبد في البيع ليس تصحيحاً له فإنّ مقابلة العبد بعشرة مباين مع مقابلته بعشرين.

و كذا قول أكثر العلماء أيضاً لا وجه له فإنّ العبد بتمامه قد وقّع بعشرة فجعل ثلثيه في مقابلها ليس تصحيحاً للبيع السابق بل هو أمرٌ مباين له.

فهذه الأقوال كلّها باطلة. وكذا قول أهل الظاهر فإنّه لا وجه لبطلان البيع رأساً. والأشبه بالقواعد هو قول العلّامة فإنّ البيع لمّا لم يمكن تصحيحه بتمامه يصحّح في نصفه لأنّ ما اشتمل على المحاباة كان النصف الزائد، وأمّا بعد بطلان البيع فيه فليس في النصف الباقي محاباة، لأنّ الفرض أنّ قيمته ثلاثون فيقدر نصفه وتصحيح نصفه الآخر بنصف الثمن يرجع خمس عشرة قيمة النصف مع نصف الثمن المأخوذة من المشتري وهو الخمسة فالمجموع عشرون فالنصف قد بيع بخمس عشرة دنانير قد وصل إلى المريض وقد حابى بعشرة دنانير وهو مقدار الثلث الّذي هو حقّ المريض[٣].

(١ و٢) تذكرة الفقهاء: ٢٢/٨١ - ٨٢.

(٣) هذا آخر كلامه مدّظلّه العالي على ما استفدته من البحث في منجّزات المريض أدام الله أيّام إفاداته إن شاء الله. (منه رحمه الله).

[كتاب الصلاة]

[لباس المصلّي]

[في اللباس المشكوك]

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمّد وآله وأصحابه، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فهذا ممّا استفدت من درس الأُستاذ بمقدار فهمي القاصر وأسأل الله التوفيق والعصمة من الزلل والخطأ.

قال مدّ ظلّه العالي: لاإشكال في صحّة الصلاة مع ما علم أنّه ممّا يؤكل لحمه، وأمّا إذا شكّ فهل يجوز الصلاة معه بمقتضى قاعدة البراءة أو الاستصحاب؟ أو لا يجوز بمقتضى قاعدة الاشتغال؟ وقبل الخوض في المسألة لابدّ من الإشاره إلى الأقوال في المسألة، فنقول:

أوّل من عنون المسألة فيما أعلم المحقّق عليه الرحمة فحكم بعدم صحّة الصلاة معه[1]. وتبعه المتأخّرون عنه من الفقهاء إلى زمن صاحب المدارك[2] فناقش

---

(١) المعتبر: ٨٠/٢.

(٢) مدارك الأحكام: ١٦٧/٣.

فيها بمناقشات، ثمّ ردّها من تأخّر عنه من الفقهاء إلى زمن الميرزا الكبير الشيرازي قدس سره فصحّحها في أواخر عهده وتبعه من تأخّر عنه إلّا الميرزا محمّد تقيّ [الشيرازي] من تلامذته فاستشكل بمايأتي إن شاء الله تعالى، ثمّ اشتهر الجواز بين المتأخّرين عنه إلى زماننا هذا.

و بالجملة: المقصود هو التنبيه على أنّ هذه المسألة ليست من المسائل التوقيفيّة تكشف بالإجماع أو الشهرة بل المناط فيها مقتضى القاعدة. والتحقيق عدم الفرق في هذه المسألة بين ما إذا علم كونه من أجزاء الحيوان وشكّ في أنّه مأكول اللحم أو لا وبين ما إذا احتمل كونه منه، وعلى تقدير كونه منه احتمل كونه من الغير المأكول كما لااختصاص لها بالمشكوك كونه من مأكول اللحم بل يجيء مثل هذا البحث في المشكوك كونه حريراً وغيره للرجال أو كونه ذهباً وفضّة وغيرها من شرائط اللباس، لأنّ كلّ من قال بالجواز قال في كلّها، ومن يمنع الصلاة في المشكوك يمنع في الكلّ. فالمهمّ بيان مدرك هذه المسألة جوازاً ومنعاً.

قال العلّامة في المنتهى: لو شكّ في الشعر أو الصوف أو الوبر أنّه ممّا يؤكل لحمه أولا لم يجز الصلاة فيها، لأنّها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه وهو غير محقّق، والشكّ في الشرط يستلزم الشكّ في المشروط[1]، انتهى كلامه رفع مقامه.

و في كلامه وجوه من الإخلال:

(أحدها) أنّه جعل استصحاب المصلّي ما يؤكل منه شرائط الستر مع أنّه من شرائط اللباس، فإنّ الستر موضوع وشرائط اللباس موضوعات أُخر. فاشتراط عدم كونه ممّا لا يؤكل أو عدم كونه من الحرير أو غير ذلك من الشرائط لا دخل له في مسألة وجوب الستر، فإنّه يمكن أن يكون بغير اللباس من أجزاء البدن كما في بعض موارد الضرورة أو مطلقاً عند بعض بخلاف اللباس، فإنّ اعتبار الشرائط مخصوصة فيها بما هو لباس لابما هو ستر .

(١) منتهى المطلب: ٢٣٦/٤.

(ثانيها) أنّه قد جعل كون ما يؤكل منه الشرائط مع أنّه يشترط أن لايكون ممّا لا يؤكل.

(ثالثها) ظاهره أنّ من الشرائط وجود كونه ممّا يؤكل مع أنّه ليس بشرط، بل التحقيق أنّ وجود ما لا يؤكل مانع لا أنّ عدمه شرط. وتوضيح الكلام: أنّ انطباق عنوان الصلاة مثلاً على الأجزاء المأتيّ بها في الخارج يتوقّف على تحقّق هذه الأجزاء عند وجود أُمور لادخل لها في تحقّق هذا العنوان، ومعلوم أنّ كلّ ما يكون دخيلاً في تحقّق شيء لابدّ أن يكون أمراً وجوديّاً كالاستقبال بالقبلة والطهارة وغيرهما من الشرائط، وأمّا العدم فهو بنفسه ليس شيئاً كي يكون دخيلاً في تحقّق عنوان المأمور به، فكلّ ما علم من الدليل أنّه يشترط أن لا يكون كذا وكذا فمعناه أنّ وجوده مانع، بمعنى أنّه لوجوده حزازة منقصة تمنع عن تحقّق انطباق المأتيّ به بعنوان المأمور به، فلا يمكن أن يكون العدم شرطاً لشيء بمعنى كونه دخيلاً ومؤثّراً في وجوده فإنّ العدم لايوثّر ولا يتأثّر.

ولهذا قد عدل جماعة ممّن تأخّر عنه عن هذا التقريب مع اشتراكهم له في المدّعى إلى تقريب آخر وهو: أنّه يشترط في الصلاة إحراز وجود الشرائط وعدم الموانع. فكما أنّ الشّك في وجود الشرائط بنفسه لايقتضي أن يكون محكوماً بالوجود فلا يترتّب عليه آثار وجوده ما لم يحرز، فكذلك المانع لابدّ أن يحرز عدمه ولا يكتفى بمجرّد الشكّ في المانعيّة فيقال الأصل عدم المانعيّة بل لابدّ من إحراز عدمه إمّا بالوجدان أو الأصل .

وقد يتمسّك بموثّقة ابن بكير وفيها «أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد لاتقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله ـ ثمّ قال: ـ يا زرارة فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وورثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي وقد ذكّاه الذبح...»[1] الخبر، حيث قيّد قبول الصلاة بإتيانها فيما أحلّ الله أكله ونفى قبولها إذا أتى فيما لا يؤكل لحمه.

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٥/٤ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٤ .

ولكن يرد على هذا الاستدلال بأنّه لابدّ ولايمكن الأخذ بظاهرها، لقيام الضرورة على عدم اشتراط الصلاة بفعلها فيما لا يؤكل، غاية الأمر إتيانها فيما لا يؤكل مضرّ بها لا أنّه يشترط إتيانها في ما يؤكل، وهذا من موهنات معنى الرواية، فلا يتمسّك بها في مثل هذه المسألة العامّة البلوى. وعلى كلّ حال، فالمدّعي لجواز الصلاة فيه لابدّ له أن يدّعي أحد الأمرين: إمّا أن يمنع الاشتغال اليقيني، وإمّا أن يدّعي أنّ هنا أصلاً موضوعيّاً مقدّماً على الأصل الحكمي. ومن هنا اختلفوا فذهب جماعة إلى عدم الجواز تمسّكاً بالاشتغال، وأُخرى إلى الجواز تمسّكاً بالأُصول العقليّة أو اللفظيّة .

أمّا القائلون بعدم الجواز فأقوى ما يمكن أن يتشبّثوا به هو الاشتغال في مسألة الأقلّ والأكثر بأن يقال: إنّ مقتضى العلم بوجوب الأقلّ هو تحصيل العلم بسقوط الغرض الّذي صار سبباً للأمر به أو سقوط الأمر الّذي تعلّق به، فعلى تقدير كون الواجب هو الأقلّ يحصل ذلك ، وأمّا على تقدير كون الواجب هو الأكثر لايحصل الغرض ولا يسقط الأمر المتعلّق به فلا يحصل العلم على تقدير. فيجب إتيان الأكثر لتحصيل العلم بالفراغ وحصول الغرض .

وبالجملة: ليس الحكم بالاشتغال بواسطة العلم الإجمالي بأحدهما كي يقال بانحلاله، ولا بواسطة منجّزيّة المأمور به بالنسبة إلى الأقلّ كي يقال بعدم تسلّمه، بل للزوم تحصيل العلم بحصول الغرض أو سقوط الأمر.

هذا، ولكن يرد عليه أنّ ما هو المناط في مقام الامتثال والإطاعة هو دفع العقاب، سواء حصل الغرض وسقط الأمر أم لا. أمّا على الأوّل فواضح لأنّا لسنا مكلّفين بإسقاط الغرض الّذي صار منشأً للأمر بل لو سأل المولى عن الغرض فربّما يكره هذا السؤال ولا يرتضيه. وأمّا على الثاني فغاية الأمر أنّه إذا خالف الواقع وقلنا بالبراءة الشرعيّة يمكن أن يقال بالإجزاء كما فصّل في مسألة الإجزاء استظهاراً من الأدلّة، ولو افتقرنا بالبراءة العقليّة لم نقل بذلك، وهذا لا دخل له فيما نحن بصدده من سقوط العقاب على تقدير المخالفة، لأنّ العقل كما يقبّح العقاب على ترك

التكليف المستقلّ المجهول بعد الفحص على تقدير ثبوته واقعاً كذلك يقبّح العقاب على التكليف الضمني الغير المستقلّ، كما لايخفى.

و أمّا القائلون بجواز الصلاة فيه فاستدلّوا عليه بوجوه على اختلافهم في اختيار الوجوه:

الأوّل: أنّ الأدلّة الدالّة على عدم جواز الصلاة في غير المأكول منصرفة عن مورد الشكّ في كونه من المأكول فيرجع إلى البراءة ويصير شبهة حكميّة لصيرورة الدعوى حينئذٍ إلى دعوى عدم الدليل على حكم المسألة، لاموضوعيّة ليصير الشكّ الشكّ في تحقّق المصداق ليحكم بقاعدة الاشتغال ببقاء التكليف، ويمكن استفادة هذا المعنى من المدارك[١] وشيّده وأصرّ عليه الميرزا المحقّق القمي[٢].

وتوضيحه أن يقال: إنّ الأمر المتعلّق بالأجزاء موجب لتنجّزه بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة غير منجّز بالنسبة إلى الأجزاء المشكوكة فيمكن إجراء البراءة بالنسبة إليها. وبهذا التقرير أيضاً تجري البراءة النقليّة، وقد كنّا أوردنا على الأُستاذ العلّامة[٣] حيث فرّق بين البراءة العقليّة وبين النقليّة بإجراء الثانية في المقام دون الأُولى بأنّه إن كان الأمر الضمني قابلاً للرفع بمقتضى أدلّة الرفع فيمكن أن يحكم العقل أيضاً بعدم العقاب وإلّا فلا تجري البراءة النقليّة أيضاً[٤].

الوجه الثاني: ما استدلّ به بعض الأعاظم عليه الرحمة[٥] في المسألة لصحّة الصلاة بالبراءة ومهّد له مقدّمات:

(أحدها) أنّه لافرق في البراءة بين الشبهة الحكميّة ـ سواء كان الشكّ فيها لإجمال النصّ أو فقدان النصّ أو تعارض النصّين على القول بالتساقط ـ وبين الشبهة

---

(١) مدارك الأحكام: ١٦٧/٣. وراجع جواهر الكلام: ٨٠/٨.

(٢) غنائم الأيّام: ٣١٣/٢. (٣) يعني صاحب الكفاية. (منه ﷺ).

(٤) الحاشية على كفاية الأُصول: ٢ / ٢٩٩.

(٥) كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني): ٢٠٤/١ ـ ٢٠٧.

الموضوعيّة، فلو كان الحكم الكلّي معلوماً كحرمة الخمر وشكّ في مائع أنّه خمر أو لا فالأصل الإباحة وعدم كونه خمراً.

(ثانيها) أنّه لا فرق في الحكم بالبراءة أيضاً بين أن يكون التكليف استقلاليّاً كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً وبين أن لا يكون، فإذا شككنا في وجوب السورة في الصلاة مثلاً يمكن إجراء البراءة فيها كما في الاستقلالي .

والقائلون بالاشتغال في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيَّين استدلّوا بوجوه، أقواها أنّه إذا علمنا بتعلّق الأمر بتسعة أجزاء اعتبر شيئاً ونشكّ في أنّ الجزء العاشر هل له دخل في الصلاة بأن اعتبر الشارع الأجزاء العشرة واحداً وأمر بها فحينئذٍ كانت الذمّة مشغولة بالتكليف قطعاً بهذه التسعة، فإن اكتفينا بها فقط دون الجزء العاشر لانعلم بالخروج عن العهدة وسقوط الأمر، فإنّه إن كان متعلّقاً في الواقع ونفس الأمر بالعشرة فالإتيان بالأقلّ لايسقط الأمر ولايكفي للحكم بالبراءة اليقينيّة و سقوط التكليف، فاللازم بحكم الاشتغال والعقل هو الإتيان بتمام الأجزاء وهو الأكثر ليحصل العلم بسقوط الأمر والخروج عن عهدة التكليف. وهذا القدر كافٍ في إثبات المطلب ولايحتاج إلى ادّعاء أنّ الأمر تعلّق بالأكثر كي يقال بأنّ المنجّز هو التكليف بالأقلّ لا الأكثر.

وبعبارة أُخرى: العلم الإجمالي منجّز للتكليف بإتيان الأقلّ لا الأكثر، بل المراد أنّ العلم حاصل بتعلّق الأمر بالأقلّ، فإذا كان في الواقع ونفس الأمر متعلّقاً بالأكثر فإتيان الأقلّ كلا إتيان في عدم حصول الامتثال، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال في المسألة .

أقول: هذا الاستدلال مبنيٌّ على أن يكون اللازم في مقام الامتثال الامتثال بنحوٍ يعلم إدراك المصلحة الكائنة في المأمور به أو بنحوٍ يعلم سقوط الأمر في الواقع، ومن البيّن فساد المبنى فإنّ العلم بدرك المصلحة أو سقوط الأمر غير لازم في مقام الامتثال، بل يكفي في مقام الامتثال الامتثال بنحوٍ يكون العبد معذوراً غير خارج عن

رسوم العبوديّة وربقتها ولا يقبّحه العقلاء ويذمّونه، وحينئذٍ فنقول: إذا علم بتعلّق الأمر بالأقلّ وشكّ في الزائد عليه فبعد الفحص والتجسّس عن الدليل وعدم ما يصلح للدليليّة والإتيان بالأقلّ فقط، فإن كان هو المكلّف به واقعاً فهو، وإلّا فهذا العبد معذور ولم يخرج عن رسم العبوديّة ولا يعدّ طاغياً وعاصياً لأمر المولى ولا يقبّحه العقلاء بترك الأكثر ولا يلزم إحراز سقوط الأمر وإدراك المصلحة في نفس الأمر.

و بعبارة أُخرى: الأمر دائر بين أن يكون اللازم في مقام الامتثال في صورة الشكّ في جزئيّة الأكثر الامتثال بنحوٍ يعلم بدرك المصلحة وسقوط الأمر في الواقع وبين الامتثال بنحوٍ لا يكون العبد يعدّ عاصياً وخارجاً عن ربقة العبوديّة ورسومها. والثاني هو المتيقّن. وحينئذٍ فإذا علم بالأقلّ وأتى به فإن استمرّ على شكّه ولم يتبيّن وجوب الأكثر فهو معذور وإن كان في نفس الأمر متعلّقاً بالأكثر، وإن لم يستمرّ بل تبيّن كون الأمر متعلّقاً بالأكثر فهو مبنيٌّ على أنّ الأمر الظاهري في مورد البراءة هل يقتضي الإجزاء أو لا؟

وحينئذٍ فنقول: إن كان الدليل على البراءة هو العقل بأن قلنا بالبراءة العقليّة فلا يقتضي الإجزاء، وإن كان الدليل عليها هو الأدلّة الشرعيّة فهو يقتضي الإجزاء، فعلم أنّه لافرق في البراءة في صورة الشكّ في التكليف بين أن يكون التكليف على فرض وجوده واقعاً استقلاليّاً أو لا كما فيما نحن فيه، فيكون التكليف فيه منجّزاً في الجملة أي بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة، وغير منجّز في الجملة أي بالنسبة إلى الجزء أو الشرط المشكوك في جزئيّته وشرطيّته. وذهب شيخنا الأعظم في الكفاية إلى أنّ البراءة العقليّة غير جارية إلّا أنّه لامانع من شمول الأدلّة النقليّة كحديث الرفع وغيره الدالّ على البراءة[1].

(المقدّمة الثالثة) أنّه إذا جعل عنوان كلّي مانعاً كما إذا جعل حمل جلد الغير المأكول أو لبسه مانعاً في الصلاة الّتي لها أجزاء وشرائط أو غير ما كان له أجزاء

(١) كفاية الأُصول: ٢/ ٢٣٨ و٢٤٠.

وشرائط فالصلاة متقيّدة بعدم هذا المانع في الحقيقه. ثمّ إنّ أفراد هذا العنوان المانع و مصاديقه إن كانت معلومة فبها يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بعدمها، وأمّا إذا شكّ في بعض الأفراد أنّه من جلد المأكول كالغنم أو غيره كالأرنب مثلاً فيدخل هذا في المقدّمة الثانية، وهي ما إذا شكّ في جزئية شيء للصلاة فإنّه لافرق بينهما، فكما قلنا فيها: إنّه لافرق في البراءة بين الشكّ في التكليف الاستقلالي وبين الضمني وأن تكون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة فكذلك هنا، فنشكّ أنّ الصلاة من أوّلها إلى آخرها هل هي مقيّدة بعدم لبس هذا المشكوك أو حمله في الصلاة فالصلاة صحيحة؟

وبعبارة أُخرى: نشكّ في...[1] تقييد الحكم الكلّي الوجوبي المتعلّق بالصلاة بعدم هذا الفرد، فالأصل البراءة ولا يحتاج إلى أن يقال: إنّ الألفاظ موضوعة للأُمور المعلومة فيكون المشكوك في فرديّته خارجاً عنها، أو أنّ المانع هو حمل الجلد المعلوم كونه من غير المأكول فالمشكوك خارج عنه، بل وإن قلنا بأنّ الألفاظ موضوعة للأُمور الواقعيّة بدون دخل العلم والجهل وقلنا بأنّ المانع هو عنوان الجلد الغير المأكول الواقعي فالبراءة جارية. هذا غاية ما يمكن أن يقال في المقام بعد إسقاط ما لا دخل له في الاستدلال.

أقول: كون الشبهة الموضوعيّة كالحكميّة في الحكم بالبراءة العقليّة فيها محلّ تأمّل، لأنّه إذا فرض أنّ المولى قال لعبده: لاتهن الفقير أو: لاتهن أقربائي، فمن كان معلوماً كونه من أقربائه فهو محرّم الإهانة، ومن كان مشكوكاً في أنّه من أقربائه أو لا فلا تجري البراءة العقليّة. فلو فرض أنّ العبد أهانه فصادف كونه من أقربائه أو لم يصادف فلا يقبّح العقلاء عقاب المولى على العبد، ولا يذمّون المولى بل يقبّحون العبد ويذمّونه لإهانته لأقربائة مع نهيه عنها.

و الحاصل: أنّ الحكم بالبراءة العقليّة في الشبهة الموضوعيّة الّتي يكون الشكّ

(١) كلمة غير مقروءة.

فيها لاشتباه الأُمور الخارجيّة لايخلو من إشكال وإن كان مشهوراً بين أساتيذنا، لأنّ العقل حينئذٍ لايحكم بقبح العقاب لأنّ حكم هذا الفرد وإن كان مشكوكاً من حيث إنّ العلم بالحكم يحتاج إلى صغرى معلومة وهي أنّ هذا خمر مثلاً، وكبرى معلومة وهي أنّ كلّ خمر حرام، ينتج بأنّ هذا حرام، والكبرى في الشبهة الموضوعيّة وإن كانت معلومة إلّا أنّ الصغرى غير معلومة، والعلم بحرمته يحتاج إلى العلم بالصغرى و الكبرى معاً، إلّا أنّ البيان الّذي يصحّح العقوبة ويكون وظيفة للشارع معلوم وصادر عنه فرضاً، وبيان أحكام الجزئيّات ليس من وظيفته، فارتكاب العبد له موجب للعقوبة وليس بلا بيان.

و ما يقال بأنّ قوله «الخمر حرام» منحلّ إلى أحكام عديدة بعدد مصاديق الخمر، فهو وإن كان مسلَّما إلّا أنّ احتمال التكليف هنا أيضاً منجّز.

فما يتراءى من بعض من أنّ الاحتمال لايمكن أن يكون منجّزاً مردود ومنتقض بصورة ادّعاء النبوّة كما حقّقناه في الأُصول في مسألة البراءة. نعم، الاحتمال لايصلح للدليليّة ولكنّه يصلح للمنجّزيّة، فإنّه فرق بين الدليل والمنجّز.

قال الشيخ قدس سره في الفرائد في المسألة الرابعة من الشبهة التحريميّة: المسألة الرابعة دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشكّ في الواقعة الجزئيّة لأجل الاشتباه في بعض الأُمور الخارجيّة، كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع وإباحته للتردّد في أنّه خلّ أو خمر، وفي حرمة لحم للتردّد بين كونه من الشاة أو من الأرنب.

و الظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء [هو] لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[1]. و«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[2]. واستدلّ العلّامة في التذكرة على ذلك برواية

(١) وهي ضمن رواية مسعدة بن صدقة الآتي ذكرها قريباً.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح٢٢٠٥٠.

مسعدة بن صدقة «كلّ شيء [هو] لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدَعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[1]. وتبعه عليه جماعة من المتأخّرين. ولا إشكال في ظهور صدرها في المدّعى إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها مستنداً إلى أصالة الحلّيّة، فإنّ الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرّف فيها لأجل اليد، وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرّف لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير وأصالة الحرّيّة في الإنسان المشكوك في رقّيّته، وكذا الزوجه إن لوحظ فيها أصل عدم تحقّق النسب أو الرضاع فالحلّية مستندة إليه، وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها .

وبالجمله: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأوّلي محكومة بالحرمة، والحكم بحلّيّتها إنّما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي، فالحلّ غير مستند إلى أصالة الإباحة في شيء منها. هذا، ولكن في باقي الأخبار المتقدّمة بل في جميع الأدلّة من الكتاب والعقل كفاية، مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى.

وتوهّم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذٍ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة فالعقل لايقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام مدفوعٌ بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو المعلومة إجمالاً المتردّدة بين محصورين، و الأوّل لايحتاج إلى مقدّمة علميّة، والثاني يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهة لاغير. وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدّمة للعلم باجتناب فردٍ محرّم يحسن العقاب عليه. فلا فرق

(١) وسائل الشيعة: ٨٩/١٧ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢٠٥٣.

بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه ـ كشرب التتن ـ في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهّم جارٍ فيه أيضاً، لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث[١] والفواحش[٢] و﴿ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٣] تدلّ على حرمة أُمور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها. ومنشأ التوهّم المذكور ملاحظة تعلّق حكمٍ بكلّي مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه فيتخيّل أنّ الترديد في المكلّف به مع العلم بالتكليف فيجب الاحتياط[٤]، انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع في الخلد مقامه.

و قال أيضاً في مسألتنا هذه[٥] ما حاصله: إنّا نعلم باشتغال ذمّتنا بالصلاة فيجب تحصيل العلم بفراغ الذمّة، وهو لايحصل إلّا بإتيان الصلاة في اللباس المقطوع كونه من مأكول اللحم، وأمّا إتيانها في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره فلا يحصل العلم بالفراغ[٦].

واستشكل عليه بعض تلامذة تلامذة الميرزا[٧] عليهم الرحمة وإن لم يعلم هل هذا الإشكال منه أو من الميرزا كما قال به الحاجّ آغارضا الهمداني بأنّ هذه المسألة داخلة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة وهي من أفرادها، فإن كان الحكم فيها الإباحة فاللازم فيها أيضاً الإباحة، والفرق بين الحكم في هذه المسألة بالاشتغال وفي الشبهة الموضوعيّة التحريميّة بالإباحة تهافت.

أقول: أمّا الحكم في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة بالبراءة العقليّة بحكم العقل بقبح العقاب بلابيان ففيه ما ذكرنا سابقاً من أنّه مع قطع النظر عن جريان الأُصول

(١ و ٢) كما في سورة الأعراف: ١٥٧ و٣٣.
(٣) الحشر: ٧.
(٤) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١١٩/٢٥ ـ ١٢٢.
(٥) أي اللباس المشكوك. (منه ﷺ).
(٦) أحكام الخلل في الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٧/٢٥.
(٧) كتاب الصلاة (ضمن تقريرات المحقّق النائيني): ٢٠٩/١ ـ ٢١٠.

الموضوعيّة كقوله «كلّ شيء حلال...» إلخ وغيره لايجري فيه حكم العقل المذكور، فإنّ الفرض أنّ البيان الّذي هو من وظيفة الشارع صادر وهو بيان الحكم الكلّي، وإنّما الاشتباه هنا لأمر خارجيّ، ولايجب على الشارع بيان أحكام الجزئيّات. فعلى هذا إن علم حكم شرب التتن مثلاً كالحرمة واشتبه بعض أفراده أنّه من شرب التتن أو لا وارتكب العبد فشربه وصادف كونه شرب التتن فالعقاب عليه حينئذٍ ليس بلابيان، فإنّ موضوع الحرمة هو الشرب الواقعي لا المعلوم كونه شرب التتن تفصيلاً أو إجمالاً، وإلّا فلازمه عدم الشكّ في إباحة المشكوك وما لايعلم كونه شرباً، و لافرق فيما ذكرنا بين الفحص وعدمه .

لايقال: إنّ تعلّق الحكم بالموضوع الواقعي مسلَّم إلّا أنّه لابدّ في فعليّته من منجّز و العلم هو المنجّز، ففي صورة عدم العلم تفصيلاً أو إجمالاً فعليّ منجّز وإن كان مصادفاً للواقع، فإنّه يقال: إنّ تعلّق الحكم كالحرمة بالخمر الواقعي واحتماله في الفرد المردّد كافٍ للمنجّزيّة وصحّة العقوبة عليه.

و محصّل الكلام: أنّ العبد إذا شكّ في حكم كلّي لموضوعٍ كلّي وكان شكّه لعدم البيان من المولى أو إجماله أو تعارضه مع نصّ آخر وكانٍ هذا المولى من الموالي الّتي يجعل لعبيده قوانين، فإن ارتكب هذا المشتبه ففعل ما احتمل حرمته وترك ما احتمل وجوبه فلا يعدّونه العقلاء خارجاً عن رسوم العبوديّة، ولذا يقبّحون العقلاء المولى المعاقب عليه.

وقد مرّ أنّ حكم العقل بذاك ليس له دليل وبرهان إلّا ضرورة العقل، فإنّ البداهة حاكمة بأنّ عقابه بدون الخروج عن رسوم العبوديّة قبيح بلا احتياج إلى برهان، والمراد بالبراءة العقليّة هو ذاك، وجريانه في الشبهة الحكميّة مسلَّم، لكن جريانها في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة الّتي يكون الشكّ فيها لاشتباه الأُمور الخارجيّة مع بيان الحكم الكلّي محلّ إشكال، فالإنصاف أنّ الحكم بعدم خروج العبد المرتكب لها عن رسوم العبوديّة بعيدٌ.

ثمّ إنّ الفرق بين الأمر والنهي هو: أنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة الّتي بإتيان أحد

أفرادها يحصل الموافقة والامتثال فالأمر والحكم فيه واحد فيسقط الأمر عند الإتيان بالطبيعة وإذا أخلّ بها ولم يأت بها حصل مخالفة واحدة، بخلاف النهي فإنّه يتعلّق بالطبيعة الّتي بإتيانها يحصل المخالفة والعصيان وينحلّ إلى نواهي متعدّدة بعدد أفراد متعلّق النهي، فإذا ترك المكلّف أحد أفراد الطبيعة لايسقط الأمر والتكليف بل هو باقٍ لو أتى بالفرد الآخر يحصل المخالفة والعصيان.

إذا عرفت هذا كلّه فاعلم أنّه إذا بنينا أنّه لاتجري البراءة العقليّة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ففي المسألة الّتي نحن فيها أيضاً كذلك، فإنّه إذا أمر بالصلاة وعلم أنّ لها أجزاءً وشرائط وموانع وبيّنها الشارع فإذا شكّ في مبطليّة فرد أو مانعيّته فالحكم بالبراءة العقليّة وجواز إتيان الصلاة مع هذا الفرد بعيدٌ ومشكل، والعبد الآتي بها كذلك غير معذور، لأنّ البيان الّذي هو من وظيفة الشارع معلوم الصدور وإنّما الشكّ لأمرٍ مع تعلّق الأمر بالصلاة المقيّدة بعدم كونها مع جلد الغير المأكول لحمه مثلاً.

و لا ينافي هذا ما ذكرنا في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيَّين من اختيار جريان البراءة العقليّة والنقليّة فيها كما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أيضاً، لأنّ الشكّ فيها ليس لأمر خارجي بل الشبهة فيها حكميّة لاشتباه الحكم الكلّي مثل مانعيّة شيء أو جزئيّته، وقد سبق أنّ الحكم فيها بعد الفحص واليأس هو البراءة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض أنّ الحكم الكلّي مفروض الصدور فيها وقد وصل إلى المكلّف.

ثمّ إنّه هل الحكم بجريان البراءة العقليّة في الشبهة الموضوعيّة على القول به، وفي الأقلّ والأكثر يلازمه في هذه المسألة بحيث لو ذهب ذاهب إلى جريان البراءة العقليّة في المسألتين الأُولتين كذهابه إليه فيها منافياً لذهابه في هذه المسألة إلى حرمة الاستعمال وعدم جواز الصلاة ـ والظاهر أنّ اعتراض بعض تلامذة تلامذة الميرزا المذكور ناظر إلى هذه الجهة ـ أو لا؟

يمكن أن يقال من جانب الشيخ وإن لم يكن برهاناً بل قياساً جدليّاً: إنّه لمّا كان الحكم في الشبهة الموضوعيّة تعلّق بالطبيعة ولها أفراد كثيرة يصدق على كلّ واحد

منها أنّه الطبيعة فوجود الإنسان يمكن أن يكون متعدّداً، فإذا تعلّق النهي بالطبيعة كالخمر ولها أفراد معلومة وأفراد غير معلومة الفردية لها فمع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم ذكره في جريان البراءة العقليّة فهي جارية في الأفراد المجهولة، بخلاف مسألة اللباس المشكوك، فإنّ الصلاة المتقيّدة بعدم كونها مع جلد الغير المأكول أو عدم استصحاب المصلّي له معلومة الوجوب والعدم لايتصوّر فيه القلّة والكثرة فإنّه ليس شيء ولا يكون له محصّل إلّا باعتبار مايضاف إليه كعدم البصر، فله مفهوم واحد لا يقبل الكثرة والقلّة، وحينئذٍ فلا تجري البراءة لأنّه ليس له حينئذٍ أفراد معلومة وأفراد مشكوكة لتجري البراءة في الأفراد المشكوكة[1].

قال مدّظلّه العالي[2]: وأمّا دليل القائلين بجواز الصلاة فمبنيٌّ على مقدّمتين:

الأُولى: المسألة الّتي عنونه الشيخ عليه الرحمة في الفرائد من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الموضوعية التحريميّة. بيانه: أنّ النهي من شرب الخمر في حكم تكليفي كما يشمل شرب كلّ خمر من أفراد الخمر كذلك النهي في حكم وضعي، مثلاً النهي عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه يشمل كلّما كان فرداً لهذا الموضوع، والشيء المشكوك كونه منه أو لا، لا يكون فرداً حتّى يشمله النهي، فيجوز الصلاة فيه.

وبعبارة أُخرى: التكليف منجّز في الجملة أي في الأفراد المعلوم فرديّته، وغير منجّز في الجملة أي في الأفراد المشكوك فرديّته.

المقدّمة الثانية: أنّه إذا تعلّق حكم بعنوان كلّي وكان الفرد المصداق لهذا الكلّي مردّداً بين الأقلّ والأكثر وكان الأكثر ارتباطيّاً العقل يحكم بالبراءة في الأكثر، وكذلك في مسألة الصلاة في ما لا يؤكل لحمه لأنّ الصلاة مقيّدة بعدم الموانع

---

(١) من أوّل الكتاب إلى هنا وجدته في نسَخة نسخها بعض الأحبّة، ولم أسمعه منه حفظه الله تعالى. (منه ﷺ).

(٢) بعد ما أشار إلى نبذ من المطالب الّتي ذكره في السنة الماضية وإن كان ما أكتبه الآن مذكور في ضمن ما تقدّم كتابته ونحن نكتبه رجاءً لدفع الاشتباه عن المطالب الماضية. (منه ﷺ).

المعلومة، ونشكّ أنّ هذا الفرد المشتبه أنّه من المأكول أم لا أيضاً من الموانع أم لا فالأصل البراءة.

ثمّ قال الأُستاذ مدّ ظلّه العالي: ونحن سلّمنا المقدّمة الثانية ونردّ المقدّمة الأُولى ونقول:

لانسلّم بأنّ العقل يحكم بالبراءة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة وإن لم يحصل لنا العلم بالتكليف، لأنّه فرق بين العلم بالتكليف وبين الحجّة عليه، مثلاً إذا قال الشارع: «لاتشرب الخمر» وشككنا في فرد أنّه خمر أم لا لم يحصل لنا العلم بأنّه خمر لحرمة شربه. وأمّا الحكم الكلّي الّذي بلغ إلينا وهو قوله: «لاتشرب الخمر» كافٍ لحجّة الشرع علينا والمؤاخذة على مخالفة المشكوك إن كان خمراً واقعاً، وهذا معنى الحجّة أي ما يصحّح العذاب من الشارع وهذا غير العلم بالتكليف. وعلى هذا يصحّ العذاب من الشارع. وبعبارة أُخرى: المراد من قوله «لاتشرب الخمر» النهي عن الأفراد الواقعيّة لا الأفراد المعلومة.

والقول بأنّه المراد بعيدٌ جدّاً في نظري ولا أرى فيه ريباً، لأنّ القائل إن كان يدّعي الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة فمسلّم عدمه، وإن كان يدّعي انصراف اللفظ إلى المعاني المعلومة فلا نصدّقه، بل المراد من قوله: «لاتشرب الخمر» النهي عن الأفراد الواقعيّة، ولأجل هذا يصحّ للشارع جعل الأصل لتميّز الأفراد بجعله قول العادل حجّة أو العمل بالبراءة أو الاحتياط. وإن لم يكن المراد الأفراد الواقعيّة فلا معنى لجعل الأصل لتميّز الأفراد. فإذا ثبت بأنّ المراد الأفراد الواقعيّة فعند الشكّ في فرديّة شيء لابدّ له من الفحص، وإن لم يمكن التفحّص فلابدّ من الاحتياط.

و إذا لم يحصل لنا العلم بالبراءة بالدليل العقلي ولابدّ[1] أن نتكلّم في البراءة النقليّة [**وهو الوجه الثالث**].

---

(١) كذا، والأصحّ «فلابدّ».

فنقول: وأمّا حديث الرفع ـ أي رفع ما لا يعلمون ـ أعمّ من أن يكون المراد من «ما» الموصول هو الموضوع الخارجي كما يدّعيه الشيخ[1] بقرينة السياق أو الأعمّ من الحكم والموضوع كما حقّقناه في الأُصول لعموم الصلة، أو يكون «ما» إشارة إلى الحكم سواء كان جزئيّاً أو كلّيّاً. والرفع في الرواية إذا كان «ما» إشارة إلى موضوع خارجي عبارة عن رفع الحكم بلسان رفع الموضوع لأنّ رفع الموضوع ليس بيد الشارع.

فتقريره بأن يقال: إنّ الحديث يرفع كلّ شيءٍ لا نعلمه والشيء المشكوك فرديّته للكلّي الّذي نهى الشارع عن الصلاة فيه ممّا لايعلم أعمّ من أن يكون قوله: «لاتصلّ في ما لا يؤكل لحمه» وصفاً للمصلّي أو الصلاة أو اللباس فيرفعه الحديث، لكن هذا إذا كان وجود ما لا يؤكل لحمه مانعاً.

وأمّا إذا كان عدمه شرطاً فلا يمكن التمسّك بحديث الرفع لأنّه في مقام الامتنان، وهذا مخالف للامتنان. والمراد بعدم العلم بالموضوع عدم العلم بانطباق الموضوع، لأنّه لا يمكن الجهل بالموضوع كلّيّةً، بل كلّ مكلّف يعلم شيئاً من الموضوع، وهذا الدليل غير البراءة العقليّة خصوصاً إذا كان المراد من «ما» هو الموضوع الخارجي.

والجواب عن هذا الدليل أمّا (أوّلاً) فبأنّه ليس المراد من الموصول هو الموضوع الخارجي بل المرفوع هو الحكم، فالاستدلال بالرواية عند من قال بأنّ «ما» إشارة إلى الموضوع الخارجي مردود.

وأمّا (ثانياً) فبأنّ العرف إذا نظر في معنى الرواية يعلم فيه أنّ الشارع في صدد بيان أنّ التضييقات الّتي هي من قِبل الشارع على العباد عند الجهل بها مرفوع عنهم، أي ما انتظر العباد بيانه من الشارع من التضييقات مرفوع عند الجهل. والشارع بعد بيانه الحكم الكلّي بقوله: «لاتصلّ في ما لا يؤكل لحمه» مثلاً واتّفق في الخارج

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٨/٢٥.

اشتباه شيء أنّه من المأكول أم لا، لا انتظار للناس من الشارع حتّى بيّنه ورفعه بقوله: «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون» فالجواب عمّن قال بأن «ما» إشارة إلى الحكم بأنّ «ما» وإن كان إشارة إلى الحكم إلّا أنّه يرفع حكماً يكون كما ذكرنا لا مطلق الحكم.

وبعبارة أُخرى: بعد بيان الشارع الحكم الكلّي الّذي لأجله حصل تضييق من جانبه إلى المكلّف لا وظيفة له لبيان حكم المصداق المشتبه حتى يبيّنه إلّا أن يجعل أصلاً موضوعيّاً عند الشكّ في الشبهة الموضوعيّة، كما في الحكم التكليفي في مسألة اشتباه الماء المشكوك نجاسته كقوله: «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم...»[1] إلخ أو مطلق المشتبه كقوله: «كلّ شيء طاهر أو لك حلال...»[2] إلخ الّذي يُعلم منه أنّ الشارع في مقام بيان حكم المصداق المشتبه لا بيان الحكم الكلّي، لأنّ الحكم الكلّي ـ و هو طهارة الماء في مثالنا هذا ـ عُلم من الشرع ومن القرآن الكريم وعمل الأصحاب من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الإمام الصادق عليه السلام، ولا يُعلم من حديث الرفع بقوله: «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون»[3] أنّه بصدد جعل الأصل الموضوعي عند الشبهة الموضوعيّة. فعلى هذا كأنّه لايمكن هذا الاستفادة من حديث الرفع ولو قلنا بانحلال عنوان النهي على كلّ فرد من أفراد المنهيّ عنه، لأنه فرق بين الحجّة وبين العلم بالتكليف، كما قدّمناه.

[الوجه الرابع] ومن الأدلّة الّتي استدلّوا بها لصحّة الصلاة في المشكوك أنّه من المأكول أم لا ـ أي لصحّة إجراء الأصل فيه ـ هو الاستصحاب. فهو وإن كان ينازع فيه الخاصّة والعامّة بأنّه هل من الأدلّة أم لا؟ وأثبته المفيد وأنكره السيّد وتأمّل فيه الشيخ عليهم الرحمة إلّا أنّه بعد ما استفاده الشيخ عبدالصمد العاملي والد شيخنا البهائي عليهما الرحمة من الأخبار صار من ضروريّات الفقه فاستدلّوا به لما نحن فيه بيانه: أنّ من الموانع كوننا لابسين غير المأكول، ومن المعلوم أنّا كنّا نعلم بعدم لبسنا

(١) وسائل الشيعة: ١٣٣/١ باب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٣٢٣.
(٢) المصدر السابق: ٨٧/١٧ ـ ٨٩ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢٠٥٠ و ٢٢٠٥٣.
(٣) المصدر السابق: ٢٩٣/٧ باب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٨٠.

لباساً مشكوكاً في زمان قطعاً ككوننا في الحمّام أو لابساً لما يؤكل قطعاً وبعد لبسنا لباساً مشكوكاً نستصحب كوننا في السابق غير لابس لما لا يؤكل الّذي جعل من الموانع، لأنه لا فرق لإحراز صحّة الصلاة بالأصل بين إحراز كلّه به أو جزئه أو شرائطه أو فقد موانعه .

ثمّ أورد على هذا الاستدلال الأُستاذ المعظّم حفظه الله تعالى بأنّ عدم لبس غير المأكول إمّا وصفٌ للمصلّي أي من الموانع عدم كون المصلّي لابساً لغير المأكول، وإمّا وصفٌ للصلاة أي من موانع الصلاة وقوعه في جلد غيرالمأكول، وإمّا وصفٌ للّباس أي من موانع الصلاة كون لباس المصلّي من غيرالمأكول. فالحكم بعدم لبس غير المأكول إن كان وصفاً له حالة سابقة يمكن استصحابه، وأمّا إذا كان وصفاً للصلاة كما في أكثر الأخبار مثل خبر ابن بكير المتقدّمة وكذا الأخبار الّتي كانت بلفظ النهي مثل «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه ولا يُشرب لبنه»[1] فلا معنى للتمسّك بالاستصحاب لعدم حالة سابقة له، لأنّه لم تقع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه سابقاً بل المصلّي من أوّل شروعه بالصلاة كان مشكوكاً هل أنّه لبس ما لا يؤكل أو لا؟

نعم، في بعض الروايات جعل وصفاً للمصلّي في أوّلها إلّا أنّه في ذيلها اعتبر وصفاً للصلاة مثل الخبر الّذي يكون قريباً بهذا المضمون: لا تلبسون ما لا يؤكل وتصلّون فيه[2]، فلا يمكن التمسّك بهذا الخبر أيضاً.

نعم، في بعض الفروع يمكن التمسّك به كأن يكون اللباس من المأكول قطعاً وشكّ أنّه هل خلط بما لا يؤكل أم لا؟ والقول بأنّا نستصحب كوننا غير لابسين للمأكول الّذي له حالة سابقة ويلزم منه أنّ الصلاة وقع في غير المأكول غير صحيح، إلّا على القول بالأُصول المثبتة لأنّه وإن كان عدم كوننا لابسين لغير المأكول وعدم

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٦/٤ ـ ٣٤٧ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٩ .

(٢) المصدر السابق: ٣٥٣/٤ ـ ٣٥٤ باب ٥ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٦٧ و٥٣٦٨ و ح ٥٣٧٠ .

وقوع الصلاة في غير المأكول أمران اعتباريّان لا الوجوديّان[١]، إلّا أنّه لا فرق عند القول بعدم حجّيّة الأُصول المثبتة بينهما.

إن قلت: وإن لا يمكننا التمسّك به إذا اعتبر وصفاً للصلاة لعدم الحالة السابقة إلّا أنّه حيث كانت الصلاة قبل وقوعها لم يقع فيما لا يؤكل ولو بنحو سالبة بانتفاء الموضوع نستصحبه بعد وقوعه، وهو كافٍ.

قلت: هذا من الأُصول الّتي لا يمكننا التمسّك به إلّا بتكلّف بعيد لا نكلّفه.

إن قلت: نشرع في الصلاة مع لباس نقطع بعدم كونه من المأكول وإن اتّفق لبسنا المشكوك في أثنائه لزم أن تكون الصلاة صحيحة لاستصحاب الحالة السابقة.

قلت: الصلاة وهي التوجّه إلى الله بنحو الخضوع إمّا أن تكون شيئاً واحداً يوجد بأوّل التكبيرة تماماً ويبقى إلى آخره كما هو التحقيق، وإمّا أن تكون مثل الزمان يوجد وينصرم كما قيل. وعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسّك بالاستصحاب لأنّه إن كان بنحو الثاني لزم أن تكون إلى آخره واجداً لجميع الشرائط وفاقداً لموانعها، والفرض أنّه في الأثناء لبس المشكوك أنّه ممّا يؤكل أم لا، وإن كان بنحو الأوّل فواضح. وبعبارة أُخرى: لم توجد صلاة حتّى نستصحبه، لأنّ حقيقة الصلاة وإن كانت هي التوجّه إلى الله بنحو الخضوع إلّا أنّ المأمور به هو إبقاؤه إلى آخر الأجزاء و الشرائط.

وأمّا التمسّك بأصل العدم بأن يقال: نشكّ في وجود المانع فنحكم بعدمه، فإن كان المراد أنّ عنوان الغير المأكول مانع ولم يعلم تحقّقه فالأصل عدمه، فليس بصحيح، لأنّ عنوان الغير المأكول ليس بمانع بل أفراده ومصاديقه. وإن كان المراد أنّ مصاديقه مانع فلا دليل على حجّية أصالة العدم.

وقد يتمسّك عليه بأخبار الاستصحاب، وببالي أنّ المستدلّ بها هو الحاج آغا رضا الهمداني في حاشيته على الفرائد، بيان الاستدلال: أنّه عليه السلام قال: «إنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت فشكّك ليس بشيء»[٢] يعني أنّك شككت في

(١) كذا، والأنسب «لا وجوديّان».

(٢) وسائل الشيعة: ٤٦٦/٣ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤١٩٢ قريبٌ منه.

وجود المانع وعدمه فشكّك ليس بشيء، أي احكم بعدم المانع لا أنّه كان بصدد بيان تحقّق الحالة السابقة بل لبيان أنّك كنت على حالة يجوز الصلاة معها. ولكنّه مشكل لأنّ الرواية ذات وجوه غير ظاهرة فيما ذكره.

واستدلّ أيضاً عليها بدليل عقلي، وهو: أنّ نسبة الوجود والعدم إلى الماهيّة نسبة واحدة وانتساب كلّ منهما إليها يحتاج إلى علّة، إلّا أنّ انتساب الوجود إليها يحتاج إلى علّة وجوديّة، وأمّا انتساب العدم لا يحتاج إلى علّة وجوديّة بل يكفي عدم علّة الوجود في عدمه، فانتساب العدم إليها أقرب من الوجود وأسهل، فكلّما شكّ في وجود شيء فالأصل عدمه.

وأجاب الأُستاذ بأنّ هذا الدليل أيضاً لا يصلح للاعتماد عليه. نعم، يصلح للبحث عنه في مقام المباحثة دقيقةً أو دقيقتين.

ويمكن الاستدلال عليه ببناء العقلاء فإنّهم إذا شكّوا في أحكامهم العرفيّة [و] وجود الموضوعات الخارجيّة فيبنون على عدمها حتّى يثبت وجودها، ولكنّه يتوقّف على إمضاء الشارع له وعدم ردعه إيّاها. ولكن أصل بناء العقلاء غير محرز.

الخامس من الوجوه الّتي استدلّوا بها لصحّة الصلاة في اللباس المشكوك أصالة الحلّيّة. وهذه مغايرة لأصل البراءة والاستصحاب اللذين تقدّم البحث عنهما. واستدلّ عليها بأخبار خاصّة ظاهرة في الشبهة الموضوعيّة كرواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[1] ورواية مسعدة بن صدقة «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدَعه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبِيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[2]، فإنّ الأمثلة المذكورة فيها وإن كان تجري الأُصول الموضوعة إلّا أنّه يظهر من تمثيله بها أنّ

(١ و٢) وسائل الشيعة: ١٧/٨٧ ـ ٨٨ باب ٤ من أبواب مايكتسب به ح ٢٢٠٥٠ و ٢٢٠٥٣.

الحكم فيها هو الإباحة ولو مع قطع النظر عن جريان الأُصول الموضوعة فيها، وإلى غير ذلك من الروايات .

ثمّ قال مدّظلّه العالي: ويمكن تقرير الاستدلال بأصالة الإباحة بوجهين:

أحدهما: إجراء الأصل في الحكم التكليفي بأن يقال: إنّ الحكم في اللباس المشكوك بالشبهة الموضوعيّة مسبّب عن الشكّ في حلّيّة أكل ما أُخذ منه اللباس، فإذا أُجري في السبب أصالة الحلّ يترتّب عليه صحّة الصلاة في اللباس المأخوذ من صوفه أو جلده.

لكن يشكل بأنّ هذا يتصوّر على وجهين:

(أحدهما) ما إذا علم أنّ البعض المعيّن من الحيوانات يؤكل لحمه كالبقر والغنم والإبل وغيرها، والبعض الآخر غير محلّل أكله كالأرنب والثعلب والحواصل. وبعبارة أُخرى: ليست الشبهة حكميّة بل حكمها معلوم واشتبه صوف نسج اللباس منه وشكّ في أنّه أُخذ من المعلوم حلّ أكل لحمه أو من المعلوم حرمة أكله مثلاً نشكّ في أنّه هل أُخذ من الغنم المعلوم حلّيّته أو من الأرنب المعلوم حرمته.

(وثانيهما) ما إذا كان الحكم في أفراد الحيوانات غير معلوم.

أمّا على الأوّل فإجراء أصالة الحلّ محلّ إشكال، لأنّ المقصود إجراء أصالة الحلّيّة في اللحم يترتّب عليه جواز الصلاة في اللباس المأخوذ من صوفه، والمفروض أنّه ليس الشكّ في حلّيّة أكل اللحم بل الحكم التعليقي بالنسبة إلى أفراد الغنم والبقر معلوم، وليس أكل اللحم مورداً للابتلاء ليجري فيه الأصل، مع أنّ عنوان المشتبه ليس فرداً ثالثاً غير المعلوم حرمته والمعلوم حلّيّته ليجري فيه الأصل. نعم، يمكن إجراؤها في بعض الفروض وهو أنّه إذا وجد في الصورة الأُولى شاة مذكّاة مطروحاً على الأرض على هيئةٍ لم يعلم أنّه من أفراد ما يؤكل لحمه أو من أفراد ما لا يؤكل لحمه فتجري فيه أصالة الحلّيّة في لحمه، لكن ترتّب صحّة الصلاة عليه يتوقّف على أن يكون الموضوع لفساد الصلاة هو حرمة اللحم بأن يكون الحيوان بما

أنّه حرام أكل لحمه موضوعاً لفساد الصلاة فيه إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس كذلك، بل الموضوع لفساد الصلاة هو بعض من الحيوانات المشار إليها بالحرمة، فتكون الحرمة على هذا الفرض طريقاً إليه.

ويؤيّده أنّ الأخبار أيضاً ظاهرة فيه، فإنّ ظاهر موثّقة ابن بكير[1] أنّ الصلاة فيما لايؤكل لحمه ولا يُشرب لبنه فاسد، أنّ الموضوع هو الحيوان، فالحيوان موضوع لحكمين في مرتبة واحدة: أحدهما التكليفي وهي الحرمة، وثانيهما الوضعي وهو فساد الصلاة في جلده. وعلى هذا ففساد الصلاة ليس سبباً عن الحرمة ليكون إثبات الحرمة بالأصل كافياً فيما يترتّب صحّة الصلاة عليه، ولو سلّم أنّ الموضوع لفساد الصلاة فيما لا يؤكل هو الحرمة.

لكن أقول: هل الموضوع لفساد الصلاة هو الحرمة الذاتية لهذه العناوين؟ أو الحرمة العارضة لها؟ لأنّ من الحيوانات ما يحلّ أكل لحمه ذاتاً كالشاة مثلاً ويحرم لعارض كالشاة الموطوء أو الميتة ومنها ما يحرم ذاتاً كالأرنب ويحلّ لعارض كموقع الضرورة والمخمصة، فعلى هذا إن تقولوا: إنّ الموضوع هو الحرمة والحلّيّة الفعليّة ولو كانت عارضياً فلا نسلّمه، وإن تقولوا: إنّ الموضوع هو الحرمة والحلّيّة الذاتيّة فقلنا: أصالة الحلّية في الخبر ظاهرة في الحلّيّة الفعليّة، بمعنى أنّ المكلّف إذا حضر عنده طعام أو لحم مثلاً ولا يعلم أنّه حلال أكله أم لا هو له حلال بأصالة الحلّيّة. فعلى هذا لا يمكن التمسّك بأصالة الحلّيّة لصحّة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه .

وأمّا التقرير الثاني للتمسّك بأصالة الحلّية للمحقّق القمّي عليه الرحمة[2] فبأنّا إذا شككنا في لباس هل يحلّ الصلاة فيه أم لا؟ نتمسّك بأصالة الحلّيّة فنقول: الأصل حلّيّة الصلاة فيه، وهذا الأصل ممّا يدلّ عليه أخبار كثيرة كخبَري مسعدة

(١) الوسائل ٤/٣٤٥ من أبواب لباس المصلّي ب٢ ح٥٣٤٤.

(٢) قاله في المتفرّقات من جامع الشتات: ٨٠٦.

بن صدقة وعبدالله بن سنان[١] وغيرهما، وكذا السيرة المستمرّة من زمان النبيّ ﷺ إلى زماننا.

والمتمسّك بها يقول: إنّ الحرمة مقابل للحلّ وهي مع سائر اشتقاقاته كالحريم والحرم عبارة عن شيء منع من التصرّفات ببعض الأنواع فيه. وقد يستعمل في الحرمة التكليفيّة أي المنع استقلالاً لا بلحاظ ارتباط شيء معه، وقد يستعمل في الحرمة الوضعيّة يعني بلحاظ ارتباط شيء معه كفساد الصلاة فيما نحن فيه. وإذا ثبت من الشارع الحلّيّة في شيء المشكوك حلّيّته وحرمته كانت الصلاة جائزة فيه لأنّ رفع الحرمة يكفي في ترخيص الشارع فيكون المأمور به والأمر يقتضي الإجزاء، إمّا إلى[٢] كشف الخلاف كما قيل، وإمّا مع كشف الخلاف أيضاً كما هو المختار.

ويستفاد من كلام بعض الأعاظم في عصرنا بعد حذف الحشو عن أطرافه تقرير آخر يجعله حراماً تكليفيّاً، وهو ـ كما قلنا سابقاً ـ: أنّ الأمر يتبعّض وينقسم إلى الأوامر المتعدّدة، لأنّ الأمر وحدته حقيقي وكثرته اعتباري، بخلاف الصلاة حيث إنّ وحدتها اعتباري وكثرتها حقيقي، فعلى هذا، إذا أمر بشيء يكون كلّ واحد من أجزائه مأموراً به بأمر ضمني. وعلى هذا إذا لم يعلم بعض الأجزاء أو الشرائط كان الأمر منجّزاً في الجملة أي بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة، وغير منجّز في الجملة أي بالنسبة إلى الأجزاء الغير المعلومة، فعلى هذا في الأقلّ والأكثر الأمر بالنسبة إلى الأقلّ منجّز، وبالنسبة إلى الأكثر غير منجّز[٣].

هذا بخلاف ما قاله الشيخ عليه الرحمة في الأقلّ والأكثر، لأنّ على قوله إذا تركنا بعض الأجزاء المعلومة أيضاً لا عقاب على تركه، لأنّه يقول بتنجّز الأقلّ دون الأكثر، ولم يعلم أنّ هذا الجزء من الأقلّ أم من الأكثر، والفرض أنّه إن كان في ضمن الأكثر غير منجّز ولم يعلم أنّه كان في ضمن الأقلّ أيضاً. ثمّ بعد هذه المقدّمة

(١) وقد تقدّم ذكرهما آنفاً. (٢) كذا في الأصل، ولعلّ الصواب «بلا».
(٣) راجع كتاب الصلاة (ضمن تقريرات المحقّق النائيني): ١/٢٢٩ ـ ٢٤٠.

نقول: هل الأمر بشيء كما يتبعّض إلى أجزائه ويصير كلّ واحد من الأجزاء مأموراً به يتبعّض إلى الشرائط والموانع أم لا؟

قال بعضٌ كالمحقّق الخراساني في درسه وكتابه: إنّ الأمر لا يتبعّض إلى الشرائط والموانع بل وجوب إحراز الشرائط ورفع الموانع ممّا يدلّ به العقل لكنّه يكشف عنه حكم الشرع وكان من المقدّمات العقليّة.

والحقّ أنّه لا فرق في تبعّض الأمر بين الأجزاء والشرائط والموانع. وعلى هذا، فتكون الأجزاء مقيّدة بقيودها مأموراً بها، ولكن بعد تعلّق الأمر بالتقييد حيث لايمكن تحقّق التقيّد ونفس الأمريّة إلّا بتحقّق قيده أو مقيّده، فكان الأمر يتبعّض إلى القيود في الواقع فيكون المأمور بها بأمر ضمني، فالأمر بالصلاة في الحقيقة أمر بالعدم وطلب لعدم الموانع، وحيث إنّهم قالوا على مذهبهم من القدماء وبعض المتأخّرين كالمحقّق الخراساني[1] إنّ النهي عبارة عن طلب الترك، فإذا طلب العدم في مكان فهو في الحقيقة نهي، لأنّه لا فرق بين أن يكون النهي استقلاليّاً أو ضمنيّاً، وكذا لا فرق بين أن يكون الشيء مبغوضاً بذاته أو مبغوضاً بغيره، فعلى هذا فالنهي عن لبس الغير المأكول نهي حقيقيّ فكان حراماً بمعنى المعهود وصحّ التمسّك بأصالة الحلّيّة في المشكوك منه وهذا في الحقيقة حرام تكليفيّ فيرتفع بأصالة الحلّيّة.

وأجاب الأُستاذ مدّ ظلّه العالي: أمّا (أوّلاً) بأنّا لا نسلّم أنّ الأمر يتبعّض إلى الأجزاء بحيث تكون الأجزاء مقيّدة بقيودها مأموراً بها، بل هذه تضيّقات عقليّة كشف الشارع عنها. (وثانياً) لا نسلّم أنّ النهي عبارة عن طلب الترك، بل هي عبارة عن الزجر عن الفعل. (وثالثاً) لا نسلّم أنّ هذا الحرام يكون حراماً تكليفيّاً، بل حرام وضعي لأنّه كما قلنا سابقاً اختلاف الأمر والنهي بأنّ الأمر طلب الطبيعة الّتي بوجود فرد منها وجدت الطبيعة بخلاف النهي لأنّه زجر عن الفعل، وكما أنّك إذا أردت أن

(١) راجع كفاية الأُصول: ١٤٩.

تنهى شخصاً عن فعل تمنعه عنه أوّلاً، وإذا أراد العود تمنعه ثانياً وهكذا. وبعبارة أُخرى: يتحقّق العصيان بكلّ دفعة منه. والقول بسقوط الأمر إمّا بالإتيان وإمّا بالعصيان غير تمام، بل السقوط عند العصيان مربوط بضيق الوقت.

ثمّ إنّه قد أُطلق الحلّيّة والحرمة والجواز في كثير من الأخبار على الوضعيّة منها كرواية الحميري عن صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف أنّه كتب إليه: رُوي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سئل عن الصلاة في الخزّ الّذي يغشّ بوبر الأرانب؟ فوقّع «يجوز». وروي عنه أيضاً «لا يجوز» فبأيّ الخبرين نعمل؟ فأجاب: «إنّما حرّم في هذه الأوبار والجلود، فأمّا الأوبار وحدها فكلّ حلال»[1].

وعن محمّد بن يعقوب عن أحمد بن إدريس عن محمّد بن عبدالجبّار 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»[2].

ومكاتبة أُخرى له 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: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه»[3].

فإنّ ذيل هذا الخبر وإن كان غير معمول به من جهة أنّ الوبر إذا كان ممّا لا يؤكل لا فرق بين الذكيّ وغيره في عدم صحّة الصلاة فيه، وإذا كان ممّا يؤكل لحمه لا فرق فيه أيضاً بين الذكيّ وغيره في صحّة الصلاة فيه، إلّا أنّه يكفي لاستشهاد إطلاق الحلّيّة في هذا الخبر وسوابقه في الحلّيّة الوضعيّة، لأنّ الصلاة فيما لا يؤكل ليست حراماً تكليفيّاً.

وعن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ليس على النساء أذان ـ إلى أن قال: ـ ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلاة وإحرام، وحرّم

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٤ ـ ٣٦٧ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٠٩.
(٢) المصدر السابق: ٣٦٨/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٢.
(٣) المصدر السابق: ٣٧٧/٤ باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٤٢.

ذلك على الرجال إلّا في الجهاد، ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال إلّا في الجهاد»[١]. والحرمة في هذه الرواية هي الوضعيّة والتكليفيّة كليهما.

وفي حديث آخر: «جعل الله الذهب في الدنيا زينةً للنساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه». [٢]

وعن القطب الراوندي عليه الرحمة في الخرائج: عن أحمد بن أبي روح قال: خرجت إلى بغداد في مالٍ لأبي الحسن الخضر بن محمّد لأُوصله، وأمرني أن أدفعه إلى أبي جعفر محمّد بن عبدالله بن عثمان العمري، فأمرني أن لا أدفعه إلى غيره، وأمرني أن أسأل الدعاء للعلّة الّتي هو فيها، وأسأله عن الوبر يحلّ لبسه؟ فدخلت بغداد وصرت إلى العمري، فأبى أن يأخذ المال وقال: صِر إلى أبي جعفر محمّد بن أحمد وادفع إليه، فإنّه أمره بأن يأخذه وقد خرج الّذي طلبت. فجئت إلى أبي جعفر وأوصلته إليه، فأخرج إليَّ رقعة: بسم الله الرحمٰن الرحيم، سألت الدعاء عن العلّة الّتي تجدها، وهب الله لك العافية، ودفع عنك الآفات، وصرف عنك بعض ما تجده من الحرارة، وعافاك وصحّ جسمك، وسألت ما يحلّ أن يصلّى فيه من الوبر والسمّور والسنجاب والفنك والدلق والحواصل، فأمّا السمّور والثعالب فحرام عليك وعلى غيرك الصلاة فيه، ويحلّ لك جلود المأكول من اللحم إذا لم يكن فيه غيره، وإن لم يكن لك ما تصلّي فيه فالحواصل جائز لك أن تصلّي فيه، والفراء متاع الغنم ما لم يذبح بأرمينة يذبحه النصارى على الصليب فجائز لك أن تلبسه إذا ذبحه أخ لك أو مخالف لك تثق به»[٣].

ثمّ قال الأُستاذ مدّظلّه العالي: إنّا وإن أردنا أن نقتصر الكلام في هذه المسألة إلّا

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٨٠/٤ باب ١٦ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٥٣ .

(٢) المصدر السابق: ٤١٤/٤ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٦٩ .

(٣) الخرائج والجرائح: ٧٠٢/٢ ح١٨، عنه مستدرك الوسائل: ١٩٧/٣ ـ ١٩٩ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣٣٤٨.

أنّها حيث كانت من المسائل المشكلة وتخلّل التعطيل في البين كثيراً فلابدّ من بيان الكلام فذلكة وذكر بعض المقدّمات الّتي حذفناه إخافة التطويل فنقول: التمسّك بالبراءة في المقام يستدعي رسم مقدّمات:

الأُولى: أنّ مفاد الحكم الإيجابي أو التحريمي المتعلّق بموضوع كلّي كقوله: أكرم العلماء ولا تشرب الخمر، مفاد القضيّة الحقيقيّة ثابت لأفراد المكلّف والمنهيّ عنه كانت محقّقة وجوداً أو مقدّرة كما هو قضيّة القضايا الحقيقيّة مثلاً. كما يجب إكرام كلّ من وجد وكان عالماً يجب إكرام كلّ من يوجد، وكذا كما يحرم شرب كلّ خمر موجود يحرم شرب كلّ ما يصير خمراً لأنّ مفاد القضيّة الحقيقية ــ كما قال المنطقيّون ـ عبارة عن القضيّة الشرطيّة الّتي تتضمّن مقدّمها عقد الوضع وتاليها عقد الحمل، مثلاً معنى «لا تشرب الخمر» أنّه كلّما لو وجد لكان خمراً فهو بحيث لو وجد لكان حراماً.

الثانية: أنّه يخرج عن هذا الحكم كلّ حكم يكون بتمام جهاتها تحت اختيار المكلّف كـ «ابكِ ولا تضحك» مثلاً، لأنّ البكاء والضحك كما هو باختيار المكلّف، وكذا كلّ حكم كان موضوعه قضيّة خارجيّة موجودة كاستقبال القبلة، لأنّ موضوعه هي مكّة وهي موجودة، وكذا كلّ حكم لم يؤخذ في موضوعه الكلّيّة بل فرد بدل فرد آخر كالوضوء، لأنّه إذا وجد ماء وتوضّأ المكلّف منه لا يحتاج إلى وضوء جديد عند وجود ماءٍ آخر.

الثالثة: أنّ هذا الحكم لا يتنجّز إلّا إذا صار موضوعه فعليّاً، لأنّ الحكم الكلّي بعد إيجابه الشارع يكون شأنيّاً، وبعد أن وجد موضوعه في الخارج يكون الحكم فعليّاً، وبعد علم المكلّف بأنّ موضوعه وجد وعلمه أيضاً بكبرى الكلّيّة ـ أي حرمة شرب الخمر ـ يصير الحكم منجّزاً.

الرابعة: أنّ هذا في الأحكام المستقلّة لا الأحكام الضمنيّة.

وأجاب الأُستاذ مدّظلّه العالي: أمّا عن **الأُولى** فبوجهين:

(الأوّل) أنّ انحلال النهي إلى جميع أفراد الخمر ليس لأجل ما قلتم من أنّ

النهي إذا تعلّق بفعل وكان هذا الفعل منتسباً بموضوع خارجيّ على نحوٍ كان مرآة لجميع الأفراد ينحلّ النهي إلى جميع أفراد الخمر، بل لما قلناه في الأُصول من أنّ حقيقة النهي يقتضي ذلك، لأنّها هي الزجر عن الفعل، خلافاً لمشهور الأُصوليّين، والزجر عن الفعل زجر عن جميع الوجودات الّتي تكون مصداقاً لكلّ المنهيّ عنه.

فعلى هذا يردّ [على] **المقدّمة الثانية** أيضاً، لأنّه لا فرق بين أن يكون المنهيّ عنه من الأُمور الّتي تكون بتمام جهاتها تحت اختيار المكلّف لأنّ المولى إذا قال: «لا تضحك» فبعد عصيان التكليف بضحكه مرّة كان النهي ثابتاً بحالها فكذا في الدفعات المتأخّرة وبين أن يكون المنهيّ عنه ما كان موضوعه جزئيّاً حقيقيّاً في الخارج كالنهي عن استدبار القبلة عند البول لأنّ المكلّف بعصيانه دفعة لا يختلف حال النهي بل كان ثابتاً بحالها للزجر عن الدفعات المتأخّرة، وبين أن يكون المنهيّ عنه ممّا لم يؤخذ في موضوعه الكلّيّة بل فرد بدل فرد كما في مثال الوضوء الّذي مرّ الكلام فيه.

(الثاني) فبأنّ قول الشارع «لا تشرب الخمر» إنشاء وأي ضرورة اقتضت للقول بأنّه قضيّة، فبعد إثبات كونها قضيّة أنّه قضيّة حقيقيّة، قال المنطقيّون فيها أنّها بحكم القضيّة الشرطيّة الّتي يتضمّن مقدّمها عقد الوضع وتاليها عقد الحمل، فكان مفاد الخمر أنّه كلّما لو وجد لكان خمراً فهو بحيث لو وجد لكان حراماً، فيلزم أن يكون الحرام الواقعي الأفراد الموجودة بنحوٍ أُخذ هذا القيد في موضوعها، بل هي قضيّة ارتكازيّة عند العقل من أنّ قول الشارع: «لا تشرب الخمر» نهي عن أفراد الخمر الواقعي لا الخمر المشروط بأنّه موجود معلوم.

وأمّا عن الثالثة: فبأنّ التنجّز حكم عقليّ والعقل لا يحكم بأنّ تنجّز الحكم حيث يكون الموضوع معلوماً بل على تسليم المقدّمتين أيضاً، أقول:

المكلّف إذا علم بكبرى الكلّي كقوله: «لا تشرب الخمر» وفعليّة التكليف بوجود الخمر في الخارج إذا شكّ في مانع أنّه خمر أم لا فشربه لا يقبح من المولى عقابه المكلّف إن كان واقعاً خمراً، ولا يقبّح العقلاء المولى بعقابه العبد لذلك

كتقبيحهم عند الشرب مع عدم العلم بكبرى الكلّي بعد الفحص وعدم الظفر به كما مرّ مراراً.

ثمّ إنّه إن كان معنى النهي هو طلب ترك الماهيّة يلزم أُمور كلّها فاسدة:

الأوّل: يلزم أن يسقط الأمر عند عصيان المكلّف لأنّ الشارع نهى عن الطبيعة، فعند إيجاد فرد من أفرادها لا يمكن بعد عدم إتيان الطبيعة ولا يكون النهي موجوداً.

الثاني: أن يكون الّذي شرب الخمر دفعةً واحدة مساوياً في العقاب مع من شرب كثيراً لأنّهما إتيان الطبيعة، والفرض أنّ المنهيّ عنه هو إتيان الطبيعة.

الثالث: أن يكون النهي طلباً واحداً، لأنّ عدم الطبيعة واحد غير قابل للكثرة والحال أنّا نرى بالوجدان بأنّ بعد العصيان دفعة لا يسقط بل إن سئل عنه بأنّ النهي سقط أم لا لابدّ وأن يقول: لم يسقط الأمر بل هو باقٍ.

فالحقّ أنّ الفرق بين الأمر والنهي ليس في المتعلّق بأن يقال: إنّهما متّحدان ويشاركان في أنّ كليهما طلب إلّا أنّ الأمر تعلّق بوجود الطبيعة والنهي تعلّق بعدمها كما هو المشهور، بل هما متغايران ذاتاً وسنخ أحدهما غير سنخ الآخر، ومتعلّقهما شيء واحد وهو الوجود. فإنّ الأمر عبارة عن البعث إلى إيجاد الطبيعة ووجودها، فبتحقّقها تحصل الموافقة والامتثال، والنهي عبارة عن الزجر عن إيجادها والمنع عن وجودها، وبإيجادها وتحقّقها في الخارج تحصل المخالفة والعصيان، فمتعلّق الأمر والنهي كليهما هو الوجود، إلّا أنّ ذاتيهما متغايران، والطبيعة إذا وجدت تتكثّر.

فإذا تعلّق الأمر بها وأتى بفرد منها فقد أتى بما هو تمام المطلوب ويتمّ ويكمل غرض المولى فيسقط الأمر والتكليف، ولا يبقى طلب حتى لو أتى بفرد آخر ثانياً وكذلك ثالثاً لم يأت بما أنّه مكلّف به، لإتيانه بما هو تمام مطلوب المولى وغرضه بالمرّة الأُولى فيسقط. نعم، لو أتى بأفراد متعدّدة أوّلاً دفعة واحدة كما في الأذان في أوّل الظهر من أشخاص متعدّدة فقد امتثل بها جميعاً لوجود الطبيعة حينئذٍ.

وأمّا إذا تعلّق النهي بالطبيعة فلمّا كانت الطبيعة متكثّرة بنفسها في الخارج ـ كما عرفت ـ يكون الزجر عنها متعدّداً بتعدّد موضوعها الخارجي كالخمر، أو بتعدّد

الفعل المتعلّق به الزجر كالشرب، وإن كان الموضوع الخارجي جزئيّاً، وهذا لا يتوقّف على القول بانحلال التكليف، بل لما كانت الطبيعة المنهيّة المتكثّرة بتعدّد الحكم، وحينئذٍ فإن ارتكب المكلّف وأتى بفرد منها اختياراً فقد عصى واستحقّ العقوبة لكنّ النهي باقٍ على حاله بدون أن ينقص عنه شيء، وإن أتى بفرد آخر لها ثانياً فخالف وعصى ثانياً واستحقّ العقوبة أيضاً وأمّا النهي باقٍ مع ذلك بحاله، وهكذا لو ارتكب وأتى بألفٍ من أفرادها عصى واستحقّ العقوبة بعددها والنهي باقٍ كما كان.

وإن ترك إيجادها، فإمّا أن يكون تركه إيّاها للغفلة عنها، أو لعدم القدرة عليها، أو لعدم الاشتهاء على إتيانها كما إذا كان متنفّراً عنها طبعاً بحيث لو لم ينه عنه لم يأت به أيضاً، فهذا الترك لا يعدّ امتثالاً ولا التارك ممتثلاً وإن كان لم يستحقّ العقوبة ولا يعدّ مخالفاً.

وأمّا إن كان متوجّهاً وقادراً عليها واشتهى أيضاً وتمّ له جميع المقدّمات الاختياريّة من الحضور وعدم المانع وحصول المنفعة وعدم المانع وإرادة أن يشرب لكن تركه لمكان نهي المولى وملاحظة زجره يعدّ ممتثلاً يستحقّ المثوبة عليه وكذا في الدفعات الآتية. وحينئذٍ فإذا قال المولى: «لا تشرب الخمر» ليس المقصود منه تقييد الحكم بحرمة شربه بما إذا لم يكن غافلاً ويقدر عليه واقتضت شهوته، بل لمّا احتمل المولى حصول المقدّمات الاختياريّة له في زمان ينهى عن الطبيعة مطلقاً، وكذلك ليس المقصود اشتراط التكليف بصورة وجود الموضوع ليكون مشروطاً مثل «حِجّ إن استطعت» بل مقصوده منه الزجر عن إتيان جميع أفراد الطبيعة. ولا يعتمد على ما ذكره المنطقيّون ولا داعي إلى القول بأنّ «لا تشرب الخمر» في قوّة قضيّة حقيقيّة أيضاً، وإذا تعلّق الأمر بشيء فالإتيان به بالنسبة إلى المطيعين معلول له. وإذا تعلّق النهي بشيء فيمكن أن لا يكون تركه وإعدامه معلولاً للنهي إمّا لعدم القدرة على المنهيّ عنه أو عدم الاشتهاء وإمّا للغفلة.

نعم، إذا توجّه واقتضته قوّته الشهويّة أو الغضبيّة وأراد ارتكابه لكن تركه

لملاحظة نهي المولى يكون هذا الترك معلولاً للنهي، وحينئذٍ إذا نهى عن شرب الخمر فإن علّق المولى هذا التكليف بشيء خارج عن متعلّقه يصير التكليف مشروطاً، وأمّا إذا نهى عنه بدون أن يعلّقه على شيء آخر فالتكليف مطلق متعلّق بالموضوع ولا يصير معلّقاً مشروطاً والمفروض أنّ النهي تعلّق بالخمر الواقعي، وحينئذٍ إذا ارتكب العبد المشكوك الخمريّة فشربه وصادف كونه خمراً فقد مرّ أنّ العقاب عليه ليس بلا بيان، وإنّما هو في الشبهة الحكميّة بعد الفحص. وأمّا فيما نحن فيه ولا يقبل عذره بقوله: إنّ هذا النهي كان مشروطاً بوجود الموضوع لقول المنطقيّين: إنّ القضيّة الحقيقيّة في قوّة قضيّة شرطيّة.

فتحصّل: أنّ البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة من التكاليف الاستقلاليّة غير جارية، إلّا أن يجعل المولى أصلاً موضوعيّاً لتسهيل الأمر على العبيد كما في أصالة الطهارة والحلّية في الشبهات الموضوعيّة الثابتة بالأخبار الواردة في بابها.

وإذا بنينا على عدم جريان البراءة العقليّة في التكاليف الاستقلاليّة ففي الشبهات الموضوعيّة من التكاليف الضمنيّة بطريق أولى، لأنّه يرد عليه ـ مضافاً إلى ما مرّ ـ أن الفرض تعلّق الأمر بشيء معلوم كالصلاة، لكن نشكّ إنّما هو: في أنّ المشكوك من مصاديق المانع أو لا؟ فالاشتغال بها متيقّن وهو يقتضي البراءة اليقينيّة وهي لا تحصل إلّا بإتيان الصلاة في المقطوع بعدم كونه من غير المأكول.

ثمّ إنّ جميع المعاصرين رحمهم الله وإيّانا كأنّهم أرسلوا جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة إرسال المسلّمات وكان مفروغاً عنه بين أعاظم عصرنا حتّى الّذين قالوا بالاحتياط في المسألة بنى المنع على عدم الملازمة بين جريان البراءة في التكاليف المستقلّة وبين جريانها في التكاليف الضمنيّة، وقد سبق أنّ إشكال بعض تلامذة تلامذة الميرزا الكبير عليهم الرحمة على الشيخ ـ من أنّه ذهب إلى جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة من التكاليف الاستقلاليّة ومع ذلك قال بالاحتياط في المسألة ـ ناظرٌ إلى أنّه ملازمة بينهما، فاحتياطهم ليس لما ذكرنا من الإشكال في جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة.

ثمّ لو فرض جريانها في الشبهة الموضوعيّة من التكاليف الاستقلاليّة فهل يلازم جريانها في الغير المستقلّة أيضاً أو لا؟ فيرجع البحث إلى الكلام في الأقلّ والأكثر الارتباطيَّين.

وتوضيحه: أنّ الأقسام اثنتا عشرة، لأنّ الأكثر المشكوك **إمّا** أن يكون جزءاً بأن تردّد الأمر بين اعتبار الشارع الأجزاء التسعة شيئاً واحداً وتعلّق به الأمر الّذي هو واحد وبسيط، وبين اعتباره الأجزاء العشرة شيئاً واحداً بإدخال القنوت مثلاً. **وإمّا** أن يكون شرطاً بأن يكون أجزاء الصلاة معلومة وتعلّق بها الأمر إلّا أنّه لا يعلم أنّ وجود الشيء الفلاني شرطاً لانطباق عنوان الصلاة على الأجزاء المأتيّ بها بحيث لو لم يكن موجوداً لم ينطبق، أو ليس بشرط. وكونه قيداً، إمّا للتعبّد به من الشارع بأنّ قيد الشارع الإتيان بالأجزاء بصورة وجوده بنحوٍ يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً عنها، وإمّا ـ بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفاية ـ من أنّ العقل يحكم بأنّ انطباق عنوان المأمور به بالأجزاء يتوقّف على وجود هذا الشيء لكن لمّا كان العقل قاصراً عن إدراكه نبّه عليه الشارع. **وإمّا** أن يكون مانعاً بأن يكون وجوده مانعاً من أن ينطبق عليها عنوان المأمور به على أحد الوجهين من أنّ قيديّة عدمه إمّا للتعبّد شرعاً وإمّا لحكم العقل بها بنحوٍ يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً ينبسط عليه الأمر أيضاً.

وفي كلّ واحد من الأقسام الثلاثة إمّا أن يكون الشكّ لفقدان النصّ، وإمّا لتعارضه، أو لإجماله، وإما لاشتباه الأُمور الخارجيّة، فتصير الأقسام اثنتا عشرة، فذهب بعضهم في هذه المسألة ـ يعني مسألة الأقلّ والأكثر ـ إلى البراءة في جميع الأقسام، وبعضهم إلى الاشتغال في جميعها، وفصّل بعض كصاحب الرياض[1] عليه الرحمة بين أن يكون الشكّ لتعارض النصّين أو لإجماله.

وأقوى حجّة القائلين بالاشتغال هو: أنّا نعلم باشتغال الذمّة بالأقلّ فإن أتى به فقط لا يعلم بالفراغ لاحتمال أن يكون الواجب هو الأكثر، وحينئذٍ فالإتيان بالأقلّ

(١) لم نعثر عليه فيه.

غير كافٍ. فإن قلنا بالاشتغال في مسألة الأقلّ والأكثر في الشبهات الحكميّة منها فالشبهة الموضوعيّة أيضاً كذلك، وأمّا لو قلنا بالبراءة فيها فهل الشبهات الموضوعيّة أيضاً كذلك أم لا؟

واستدلّ القائلون بالبراءة بوجوه، أحدها ما قرّره الشيخ ﵀[1]. ومحصّل ما قاله: إنّ الأقلّ معلوم الوجوب على أي تقدير إمّا نفسيّاً على تقدير أن يكون الواجب في نفس الأمر هو الأقلّ، وإمّا غيريّاً على تقدير أن يكون في نفس الأمر هو الأكثر، فإذا علم تفصيلاً بوجوب الأقلّ يجب الإتيان به والشكّ في الأكثر بدويّ يجري فيه البراءة.

ويرد عليه بأنّ لازم ما قاله عدم العقاب على ترك الأقلّ أيضاً إذا كان الواجب في نفس الأمر هو الأكثر، لأنّ الفرض أنّ وجوبه غير معلوم فالتكليف به غير منجّز، والمفروض أنّ الأقلّ أيضاً غير ما هو الواجب في نفس الأمر فيلزم عدم العقاب على ترك الأقلّ أيضاً.

وكذا يرد عليه من أنّ قوله «واجب على أيّ تقدير إمّا نفساً أو غيراً» غير سديد، لأنّه على أيّ تقدير نفسيّ إمّا مستقلّاً على تقدير وجوب الأقلّ أو ضمنيّا على تقدير وجوب الأكثر في نفس الأمر.

فالأحسن في بيان تقريب جريان البراءة في الأقلّ والأكثر ما مرّ من أنّ الأمر إذا تعلّق بشيء واحد اعتباراً ومتعدّد حقيقةً فهو يتبعّض بالنسبة إلى أجزاء المأمور به وينبسط عليها، فإذا شكّ في جزئيّة شيء له فالأمر بالنسبة إلى المعلوم كونه جزءاً منجّز وبالنسبة إلى المشكوك كونه جزءاً غير منجّز.

وقال الميرزا النائيني عليه الرحمة ما هذه عبارة تقريراته: الثالث لو كان لمتعلّق التكليف تعلّق بموضوع خارجي ـ كما هو المفروض في محلّ البحث ـ فقد تقدّم أنّ الإضافة اللاحقة للصلاة من جهة وقوعها في غيرالمأكول مثلاً أو الحرير أو الذهب

(١) راجع فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٢٣/٢٥.

أو غير ذلك هي الصالحة لأن يؤخذ عدمها قيداً للمطلوب، وأمّا نفس حرمة أكل الحيوان مثلاً فهي أجنبيّة عن الصلاة، وظاهر أنّها بمعزل عن هذه الصلاحية. وإذ قد عرفت ذلك فلا يخفى أنّ قيديّة عدمها يتصوّر ثبوتاً على وجوه:

إذ يمكن أن يكون القيد نعتاً عدميّاً مساوقاً لمحمول المعدولة والتقيّد به راجعاً إلى اعتبار أن تكون الصلاة واجدة لهذا النعت فيرجع الأمر حينئذٍ إلى باب العنوان والمحصّل كما تقدّم.

ويمكن أن يكون من باب السلب المحصّل ويرجع التقيّد إلى اعتبار عدم التخصّص بتلك الخصوصيّة الوجوديّة من دون أن يكون للنعت العدمي دخل فيه، فيكون هو حينئذٍ ملازماً لتحقّق القيد لا قيداً بنفسه. وعلى هذا التقدير أيضاً فيمكن أن يكون نفس السلب الكلّي بوحدته الشاملة لمجموع وجودات الموضوع قيداً واحداً.

كما يمكن أن يكون منحلّاً والقيد آحاده[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه ﷺ.

والفرق بين الصورتين الأخيرتين واضح، لأنّه إن فرض الاضطرار إلى لبس فرد من أفراد ما لا يؤكل لحمه دون الباقية فعلى الأوّل منها يجوز لبس غير المضطرّ إليه أيضاً بخلافه على الثاني منهما، فإنّه إذا كان كلّ واحد منهما مانعاً مستقلّاً واضطرّ إلى لبس أحدهما لا يجوز لبس الثاني منهما مع عدم الإضطرار إليه لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها.

إذا عرفت ذلك فأقول: إن كانت مانعيّة غير المأكول بنحو الصورة الأُولى فلا تكون المسألة من الأقلّ والأكثر في شيء، لأنّ التكليف بالصلاة المقيّدة بعدم وقوعها في غير المأكول معلوم ومبيّن مفهومه والشكّ إنّما هو في المحصّل له إذا أتى بها في المشكوك.

---

(١) رسالة الصلاة في المشكوك: ٢٦٧ - ٢٦٩.

وإن كانت المانعيّة بنحو القسم الثاني بأن تكون القضيّة سالبة محصّلة والمانع مجموع الأفراد فكذلك، لأنّ المكلّف به حينئذٍ معيّن ومفهومه مبيّن والشكّ إنّما هو في المحصّل له مع الإتيان بالمشكوك، فليست المسألة على هذا التقدير من الأقلّ والأكثر.

وإن كانت المانعيّة بنحو القسم الثالث بأن تكون القضيّة سالبة محصّلة والمانع كلّ فرد من أفراد الطبيعة تصير المسألة من مسائل الأقلّ والأكثر، لأنّ الفرض حينئذٍ أنّ الصلاة المأمور بها مقيّدة بعدم كلّ فردٍ فرد، فإذا شكّ في لباسٍ أنّه مأكول اللحم أو لا يصير متعلّق الأمر مردّداً بين أن يكون خمسة قيود مثلاً أو ستّة فالأمر ينبسط ويتبعّض بالنسبة إلى الأجزاء، والقيود المعلومة كونها جزءاً وقيداً منجّز، وبالنسبة إلى المشكوك كونه قيداً غير منجّز على التقريب الّذي اخترناه.

وأمّا الدليل على أنّ المانعيّة المأخوذة عدمها شرطاً في الصلاة كانت بنحو القسم الثالث فلأنّ الأخبار مثل قوله: «لا تصلّ في جلد ما لا يُشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[1] وقوله: «إنّ الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ولا يُشرب لبنه وجلده فاسد لا يقبل الله تلك الصلاة»[2] ظاهرة في أنّ المانع هو كلّ فردٍ فرد، ولا يدلّ على القسمين الأوّلين خصوصاً الثاني، لأنّ الموصول في «ما لا يؤكل» عبارة عن الفرد، وحينئذٍ فعلى القول بجريان البراءة العقليّة في الأقلّ والأكثر وعدم الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة وكذا على القول بجريان البراءة في التكاليف الاستقلاليّة في الشبهة الموضوعيّة تجري البراءة بالنسبة إلى المشكوك كونه من أفراد ما لا يؤكل. هذا خلاصة تقريبه قدّس الله سرّه.

أقول: كأنّهم رضوان الله عليهم أرسلوا جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إرسال المسلّمات ولم يتعرّضوا لإشكال من طرقه أبداً ولا أحداً، وهي

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٦/٤ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٩.
(٢) المصدر السابق: ٣٤٥/٤ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٤ نقلاً بالمعني.

عندي محلّ تأمّل بل منع، ولذا مع الوفاق معهم في البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطي إنّا نقول بالاحتياط في اللباس المشكوك.

ثمّ إنّه لا وجه لاحتمال القسم الثاني الّذي احتمله في تصوّر المانعيّة لعدم إمكان تحقّق هذا المانع أبداً، لأنّ اجتماع مجموع أفراد غيرالمأكول غير ممكن ليكون مانعاً، ولا يحتاج إلى هذه التفاصيل، بل في بعضها إشكال آخر وهو قوله: «فيمكن أن يكون نفس السلب الكلّي بوحدته الشاملة لمجموع وجودات الموضوع قيداً واحداً» انتهى، لأنّه إذا أُخذ عدم لبس الغير المأكول مانعاً للصلاة بنحو المجموع كما ذكر إذا صلّى المكلّف مع فرد من أفراد غير المأكول يلزم أن تكون صلاته فاقداً للموانع والشرائط كليهما، لأنّ الفرض أنّ عدم المجموع مانع للصلاة والمكلّف لم يأت إلّا واحداً منها وكانت الصلاة فاقداً للموانع، وحيث إنّ نقيض السلب الكلّي هو الإيجاب الجزئي لأنّ السلب الكلّي والإيجاب الجزئي ضدّان لا نقيضان لأنّ معنى النقيضين أن لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما والإيجاب الكلّي والسلب الكلّي يمكن ارتفاعهما. فلذا قال المنطقيّون: نقيض السالبة الكليّة هو الموجبة الجزئيّة، فإذا كان كذلك نقيض مانعيّة جميع الأفراد مجموعاً شرطيّة كلّ واحد منها، فإذا أتى بواحد من الموانع كان فاقداً للشرائط.

وكذا يلزم على هذا التقريب إشكال آخر وهو: أنّه إن كان مجموع أفراد الطبيعة مانعاً يلزم منه شرطيّة تحقّق أحد أعدام أفراد الطبيعة، فإنّ نقيض السالبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئيّة لما ذكرنا من أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، والحال أنّه يمكن ارتفاعهما عند لبس أحد أفرادها. أمّا عدم تحقّق المانع فواضح لأنّ الفرض أنّ المانع مجموع الأفراد ولم يتحقّق. وأمّا عدم تحقّق الشرط فلأنّ الفرض أنّ جميع الوجودات ضدّان، فنقيض السالبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئيّة، وحينئذٍ يكون الشرط أحد الأعدام فقط. وكذلك العكس، يعني إن كان مجموع أفراد الأعدام شرطاً من حيث المجموع يلزم منه اعتبار أحد وجودات الأفراد مانعاً وهو باطل.

ثمّ إنّه إذا قلنا بأنّ الشرائط والموانع ممّا يحكم به العقل ـ كما قاله صاحب

الكفاية عليه الرحمة ـ لا تدخل المسألة في الأقلّ والأكثر، وأمّا لو فرض كون الأجزاء المأمور بها مقيّدة بعدم كلّ فردٍ فرد من أفراد الطبيعة تدخل المسألة في الأقلّ والأكثر أيضاً، إلّا أنّ الحقّ أنّه ليس كذلك بل هي مقيّدة بعدم الطبيعة، أي من شرائط الصلاة أن لا يكون مع هذه الطبيعة بما أنّها متكثّرة في الخارج. ومقتضاه أنّه إذا اضطرّ إلى لبس أحد الأفراد لا يجوز له لبس غير هذا الفرد الّذي اضطرّ إليه فإنّه مانع مستقلّ، فتقييد الصلاة بعدم طبيعة «ما لا يؤكل لحمه» لا ينافي كون كلّ فرد مانعاً بل تنتزع منه مانعيّة كلّ فرد، ويدلّ عليها بالالتزام، فإذا كان لسان الدليل تقييد الصلاة بعدم الطبيعة يدلّ بالالتزام على أنّ وجود كلّ فرد منها مانع لا وجود جميع أفرادها مجموعاً. وإن كان لسانه مانعيّة كلّ فردٍ فرد ينتزع منه تقييد الصلاة بعدم الطبيعة ويدلّ عليه بالالتزام، فإذا كان المفروض أنّ الدليل دالّ بالمطابقة على أنّ الصلاة المقيّدة بعدم طبيعة ما لا يؤكل لحمه وعدم طبيعة جلده وشعره وغيرها كانت مأموراً بها فللمأمور به مفهوم مبيّن لا تردّد فيه أُمرنا بإيجاده، فإذا شكّ في لباسٍ أنّه من المأكول أو لا، فإذا أتينا الصلاة مع هذا الفرد يشكّ في أنّه حصل المأمور المبيّن أو لا، فليست المسألة من الأقلّ والأكثر في شيء .

نعم، إذا فرض انحلال الحكم بتقيّد الصلاة بعدم طبيعة ما لا يؤكل إلى أحكام متعدّدة بتقيّدها بكلّ فرد من أفراد الطبيعة بحيث لو شكّ في فرد يتردّد المأمور به بين أن يكون مقيّداً بتسعة من القيود أو عشرة تكون المسألة من الأقلّ والأكثر، لأن المأمور به حينئذٍ مردّد بين أن يكون مقيّداً بتسعة من القيود أو عشرة وليس له مفهوم مبيّن، إلّا أنّه ليس كذلك لما عرفت من أنّ الصلاة مقيّدة بعدم الطبيعة وعدمها شيء واحد مبيّن مفهومه، والشكّ إنّما هو في محصّله. هذا كلّه مع قطع النظر عن الإشكال في جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة وقد عرفت الإشكال فيها.

فتحصّل: أنّ الاستدلال يتوقّف على أن تكون الصلاة مقيّدة بعدم كلّ فرد وعلى جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة، وعرفت أيضاً أنّهما ممنوعان .

ثمّ إنّه لابدّ من التنبيه على أُمور:

الأوّل: في بيان الإشكال الّذي أورده بعضٌ على التقريب الّذي نقلناه سابقاً من المرحوم الميرزا القمّي بأنّ العرف يرَون النهي عن الموضوع الخارجي باعتبار وقوع الفعل المنهيّ عنه نهياً عن هذا الموضوع، مثلاً إذا قال الشارع: «الخمر حرام» باعتبار حرمة شربه لا يرَون العرف هذا الإطلاق بعيداً عن اصطلاح التكلّم، بخلاف أنّ العرف لا يعبّرون عن حرمة الصلاة في لباس كان من غير المأكول بأنّ اللباس حرام باعتبار وقوع الصلاة فيه ولسان الأدلّة أيضاً حلّت الصلاة أو حرمت الصلاة فيه، فلا يصحّ ما يقال من التمسّك بحديث «كلّ شيء فيه حلال أو حرام فهو لك حلال»[1] لصحّة الصلاة في لباس المشكوك بالتقريب الّذي ذكرناه.

وأمّا الجواب عنه مع قطع النظر عن إطلاق هذا الاستعمال في الفصيح كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾[2] حيث أطلق الظرف وأراد المظروف بنحو البدل الاشتمالي فبأنّ العرف فإن كان يفرّقون[3] بين هذين الاعتبارين إلّا أنّا نعلم بأنّ هذا الفرق لاخصوصيّة له إن أمكن التمسّك بهذا الحديث.

الثاني في الإشكال الّذي أورده بعضٌ على تقريب نقلناه سابقاً من بعض الأعلام[4] من التمسّك لجواز الصلاة في اللباس المشكوك بحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...» إلخ بتقريب أن يقال: إنّ النهي الضمني الّذي كان منشأ انتزاعه الأمر بالصلاة يجعل حرمة الصلاة في اللباس المشكوك حراماً تكليفيّاً، فتمسّك بهذا الحديث لجواز الصلاة.

بيان الإشكال: أنّه إن كان هذا صحيحاً فيلزم إمكان التمسّك بهذا الحديث أيضاً لرفع الجزئيّة والشرطيّة في كلّ ما يشكّ أنّه جزءٌ أو شرط. وأجاب عنه ﷺ بأنّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧ ـ ٨٨ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢٠٥٠.

(٢) البقرة: ٢١٧.

(٣) كذا، ولعلّ الأنسب «فإنّ العرف إن كان يفرّق».

(٤) هو الميرزا النائيني عليه الرحمة. (منه ﷺ).

الأمرٌ حيث يتبعّض وكان بعضه هو النهي عن لبس الغير المأكول يصحّ هذا التقريب لأنّه أمرٌ عدميّ، وأمّا الشرط والجزء فليس أمراً عدميّاً حتّى يوجد نهي، فتمسّك لرفعه بالحديث كما ذكرناه.

أقول: هذا التوهّم صدر من قوله: إيقاع الصلاة فيه، حيث قال: فلا يمكن إيقاع الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، فتوهّم المتوهّم أنّ عدم إمكان إيقاعها أعمّ من أن يكون للشكّ في مانعيّة شيء أو جزئيّته أو شرطيّته . وأمّا الجواب عن أصل استدلاله عليه الرحمة فبأنّ قوله: «يوجد نهيٌ ضمنيّ» لا نسلّمه، بل ليس هنا نهيٌ حتّى نتمسّك لجواز الصلاة فيه بالحديث كما قرّره، لأنّ عدم لبس الغير المأكول في الصلاة إنّما هو من توابع الأمر حيث قلنا: إنّ الأمر يتبعّض لجميع الشروط والموانع فليس هنا نهي، وعند ترك كلّ شيء من الشروط وإيجاد كلّ مانع من الموانع لم يأت المأمور به، فعلى هذا لا فرق في ترك الصلاة كلّاً وترك بعض الشروط وإيجاد بعض الموانع في صدق ترك المأمور به.

فعلى هذا فلا يمكن التمسّك بالحديث إلّا على القول بجامع بين الحرام التكليفي والحرام الوضعي، فهو غير ممكن إلّا على التفاصيل الّتي ذكرناه في أوّل البحث من أنّ مادة «ح ر م» أعمّ من أن يكون بلفظ «حرام أو حريم أو حرم أو تحريم» وغير ذلك، يستعمل في الموارد الّتي كان للشيء الّذي يطلق عليه الحرم أو الحريم خصوصيّة تمنع من الدخول فيه في كلّ حال وكلّ شخص. وهذا الاستظهار بعيدٌ في بادئ النظر.

واستشكل عليه بأنّه يوجد في بعض الأخبار ما يُفهم منه استعمال الحرام في الجامع كقوله عليه السلام: «وحرَّم لبسه والصلاة فيه»[1] حيث إنّ حرمة اللبس تكليفيّ وحرمة الصلاة فيه وضعيّ، والجامع بينهما هو مطلق الممنوعية.

ثمّ إنّه مدّظله العالي بعد هذا الإشكال والتأمّل فيه والتتبّع في أطراف مادّة

(١) وسائل الشيعة: ٤١٤/٤ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٦٩ .

«حرم» قال: والتتبّع في أطراف استعمال هذه المادّة في كلمات العرب والأشعار العربيّة والأخبار والآيات بل كلّما أُطلق هذا اللفظ في كلمات العرب واللغويّين لوحظ فيه هذا الجامع، وفي كلّ مورد من موارد إطلاقها جهة منع في الحرمة وجهة إطلاق في الحلّيّة، مثلاً يقال: «فلان محروم عنه رزقه» يعني منع منه لما يقرب النظر بصحّة استعمال هذه المادّة في الموارد كان للشيء الّذي يطلق عليه الحرام أو الحريم حتّى التحريم خصوصيّة تمنع من الدخول فيه أو التصرّف فيه في كلّ حال أو كلّ شخص. فعلى هذا، فلا يبعد التمسّك لصحّة الصلاة في المشكوك بهذا الحديث كما قاله المحقّق القمّي ﷺ[1].

ثمّ إنّك قد عرفت استدلال بعضهم للصحّة بالاستصحاب، وعرفت الجواب عنه بما حاصله: أنّ التمسّك به يتوقّف على أن يكون عدم المانع قيداً للمصلّي أو قيداً للباس المصلّي، وأمّا إذا كان قيداً للصلاة كما هو ظاهر الأدلّة فليس للصلاة حالة سابقة متيقّنة ليكون مجرىً للاستصحاب.

فاعلم أنّ الحاجّ آغا رضا ﷺ بعد ما ذكر الاحتمالات الثلاث كما ذكرنا والجواب عنها قال: لكن يتوجّه على ما ذكر أنّه مبنيٌّ على اعتبار عدم استصحاب غير المأكول قيداً إمّا للصلاة أو للمصلّي أو لما يصلّى فيه، وهي عبارة أُخرى عن الاشتراط، فهذا التفصيل إنّما يتّجه على تقدير استفادة الشرطيّة من الأخبار الناهية عن الصلاة في غير المأكول.

وأمّا إن قلنا بأنّ مفادها ليس إلّا مانعيّة لبس غير المأكول أو مطلق التلبّس به عن صحّة الصلاة فلا مجال لهذا الحكم والكلام، فإنّ عدم استصحاب غير المأكول على هذا التقدير لم يؤخذ قيداً في شيء من المذكورات إذ لا أثر لعدم المانع من حيث هو، فإنّ المانع ما كان وجوده مؤثّراً في البطلان لا عدمه دخيلاً في الصحّة، فتسمية عدم المانع شرطاً مسامحة، كيف وقد جعلوه قسيماً للشرط.

---

(١) راجع غنائم الأيّام: ٢٩٨/٢.

نعم، هو شرط عقليّ بمعنى أنّ العقل ينتزع من مانعيّة الوجود شرطيّة العدم فيراه من أجزاء العلّة بنحوٍ من الاعتبار لا على سبيل الحقيقة، إذ لا يعقل أن يكون العدم جزءاً من شيء حقيقةً، فصحّة الصلاة وسقوط الأمر المتعلّق بها من آثار الإتيان بأجزائها جامعة للشرائط المعتبرة في قوام ذاتها عند انتفاء ما يؤثّر في فسادها، فالمعتبر في صحّة الصلاة هو أن لا يوجد المانع عنها حين فعلها، فعدم وجود المانع حال فعل الصلاة هو الشرط في صحّتها وهو موافق للأصل، لا اتّصافها بوجودها بلا مانع كي يقال: إنّ هذا ممّا ليس له حالة سابقة حتّى تستصحب.

واستصحاب عدم وجود ما يمنع عن فعل الصلاة أو عدم استصحاب المصلّي لما لا يؤكل لحمه غير مجدٍ في إثباته لعدم الاعتداد بالأُصول المثبتة. ولو أمعنت النظر فيما بيّنّاه وجهاً لحجّية الاستصحاب عند التكلّم في الشكّ في وجود الحاجب في باب الوضوء في مسألة من توضّأ وكان بيده سير أو خاتم وكذا لو تأمّلت فيما حقّقناه في آخر كتاب الطهارة إلخ لحصل لك مزيد إذعان وزيادة بصيرة في تنقيح مجاري الأُصول[1].

وحاصل جميع ما أفاده رحمه الله هنا: أنّ الموانع ليست قيوداً وجوداً وعدماً، بل لمّا كان وجودها مخرّباً للصلاة ومانعاً عن انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ بها اعتبر أن لا يكون موجوداً حال الإتيان بالصلاة، وأمّا حال عدم الموانع فالصلاة ليست مقيّدة بعدمها ليلزم إحراز عدمها.

وحاصل ما ذكره في باب الوضوء في مسألة الحاجب هو ما اخترناه في الأُصول من أنّ أخبار الاستصحاب ليست في مقام تأسيس حكم بل مفادها إمضاء طريقة العقلاء، فإنّهم يبنون على بقاء ما كانوا على يقين منه ولا ينقضونه بالشكّ تبعاً للشيخ رحمه الله في الفرائد[2] والأُستاذ دام ظله في الكفاية[3].

---

(١) مصباح الفقيه: ١٠/٢٤٥ و ٢٤٦.

(٢) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٦/٢١.

(٣) راجع كفاية الأُصول: ٣٨٤.

وتوضيحه: أنّ متعلّق اليقين والشكّ في باب الاستصحاب لابدّ أن يكون شيئاً واحداً كالطهارة من الحدث أو الخبث.

وبعبارة أُخرى: لابدّ أن تكون القضيّة المتيقّنة والمشكوكة واحداً في وعاء الدهر عند التجرّد عن الزمان، ويجاب عن الإشكال بعدم إمكانه باختلاف زمانيهما، وحينئذٍ إذا كان المكلّف على يقين من شيء وشكّ فيه بحيث لو كان موجوداً يؤيّد الاستصحاب فالعقلاء لا ينقضون اليقين المذكور بالشكّ. وقوله عليه السلام في حديث زرارة: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[1] يؤيّد هذه الطريقة.

ولكن بيّنّاه في الأُصول بأنّ أخبار الاستصحاب كما يحتمل أن يكون مفادها إمضاء الطريقة المذكورة يحتمل أن يكون مفادها إمضاء طريقة عقلائية أُخرى، وهي قاعدة المقتضي والمانع، وذلك كما إذا تيقّن بوجود المقتضي للشيء كالطهارة المقتضية لجواز الصلاة وشكّ في وجود المانع والرافع لها بحيث لو كان موجوداً يقطع بانتفاء المقتضي ويكون متعلّق اليقين شيئاً كالطهارة، ومتعلّق الشكّ شيئاً آخر كالنوم، وطريقة العقلاء تستمرّ على أنّهم لا يعتنون باحتمال وجود الرافع والمانع، ولا يرفعون اليد عن المقتضي، ومفاد الأخبار أيضاً ذلك إمضاء لهذه الطريقة وهي مغايرة للأُولى.

فإذا كان الاحتمالان متساويين فالقدر المتيقّن الّذي يشمله الأخبار هو ما إذا كان كليهما موجوداً كالشكّ في الرافع كما ذهب إليه الشيخ[2] إلّا أنّه سلك مسلكاً آخر في مقام بيان الاستدلال بالأخبار واختصاصها في الشكّ في الرافع، غير ما اخترناه من القدر المتيقّن. وأمّا إذا كان الشكّ في المقتضي فقط فلا، من جهة احتمال أنّ الأخبار في مقام إمضاء طريقة المقتضي والمانع لعدم شمولها حينئذٍ لما إذا كان الشكّ في المقتضي وكذا إذا كان مورد قاعدة المقتضي والمانع كما إذا

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٦/٣ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤١٩٢.
(٢) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٤٧/٢٦.

كان متعلّق اليقين شيئاً ومتعلّق الشكّ شيئاً آخر بحيث لا يمكن إرجاعهما إلى شيء واحد.

والآغا رضا رحمه الله حيث اختار في حاشيته على الفرائد مبنىً في باب الاستصحاب من أنّه إذا شكّ في وجود شيء ذا أثر شرعي أو عرفي فبناء العقلاء على عدمه وعدم ترتيب آثار الوجود عليه، وكذلك استقرّ بناؤهم على عدم الالتفات وترتيب آثار الوجود فيما إذا كان شيء متيقّن الوجود ثمّ شكّ في بقائه لأجل الشكّ في بلوغ غايته وانقضاء زمانه أو لأجل الشكّ في الرافع له وعدم الالتفات إلى احتمال بلوغ الغاية ووجود المانع في الثاني، واحتمال تبدّل العدم بالوجود في الأوّل لا لأجل الظنّ بالعدم في الأوّل وبالوجود في الثاني ولا للاعتماد على البقاء السابق بل لعدم ثبوت الخلاف[1].

قال فيما نحن فيه أيضاً: [إذا] شكّ في وجود المانع والمخرّب للصلاة فبناؤهم استقرّ على عدم الالتفات إلى هذا الاحتمال والشكّ[2]. ثمّ قال رحمه الله: إن قيل بأنّ قولكم في تعريف الاستصحاب هي إبقاء ما كان... إلخ منافٍ مع هذا المقال في الاستصحاب لأنّه عبارة عن أصالة العدم لا الاستصحاب، قلنا: ما شئت فسمّه، المطلب ما قلنا ولا منازعة في التسمية[3].

ويرد عليه بأنّه أنّا وإن سلّمنا هذه الطريقة للعقلاء إلّا أنّ في المقام لا يمكن التمسّك بأصالة العدم، لأنّ هذه القاعدة الّتي سمّاها بأصالة العدم وادّعى أنّ المخالفة في المقام مخالفة لهذه القاعدة غير مقيّد للتمسّك بها في جواز الصلاة في لباس المشكوك، لأنّ ما قاله إن تمّ كان في الموارد الّتي كان الشكّ فيها شكّاً في وجود المانع، أمّا في المقام فلا يصحّ لأنّه من قبيل الشكّ في مانعيّة الموجود.

ثمّ إنّه قال في بعض تقريرات فقهه ما يفهم منه: إنّ عنوان المانع بحمل الأُولى مانع والحال إنّ عنوان المانع ليس مانعاً أبداً بل المانع ما هو مانع بحمل الشائع

(١ و٣) الحاشية على الفرائد لآغا رضا الهمداني: ٣٢٩ و ٣٣٣.

(٢) راجع مصباح الفقيه: ١٠/٢٣٩ - ٢٤٠.

الصناعي أي مصداق المانع لا مفهومه، وعلى أيّ حال، لا يصحّح الصلاة التمسّك بالاستصحاب. نعم الأخذ من يد المسلم الّذي يوثق به مع إخباره بأنّه ليس من غير المأكول ممّا يصحّح الصلاة فيه.

وبالجملة: ليس في المسألة ما يُعتمد عليه ويُستند إليه للحكم بصحّة الصلاة في اللباس المشكوك حتّى أصالة الحلّية على التقريب الّذي ذكرناه وفصّلناه من المحقّق القمّي عليه الرحمة، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ لفظَي الحلّية والحرمة وإن كانتا مستعملتان في الإطلاقات على مطلق ما فيه الممنوعيّة من جهة وعدمها لكنّ الظاهر أنّ المراد بها في أخبارها هو خصوص التكليفيّان فاللازم الاحتياط في المسألة، لكنّ الظاهر أنّ ما إذا كان اللباس مسبوقاً بعدم اختلاطه بغير المأكول وشكّ في عروض شعر السنّور أو الأرنب مثلاً، فالعقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال ويبنون على الحالة السابقة. ثمّ إنّ الحكم بعدم صحّة الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل لحمه من منفردات الإماميّة رضوان الله عليهم. وأمّا العامّة فلا يحكمون بالفساد، والعجب منهم أنّهم مع قولهم بحجّيّة الخبر الواحد العادل كيف لا يعتنون به مع نقل الصادق هذه الأخبار مسنداً عن أبيه أبي جعفر وهو عن أبيه الإمام السجّاد وهو عن الحسين بن عليّ وهو عن عليّ عليهم السلام وهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وأين الفرق بين نقل الصادق عليه السلام مسنداً مع نقل سليمان بن مهران الأعمش وسائر رواتهم، ويدلّ عليه ما في الكافي من السؤال عنه عليه السلام بنقل الأخبار مسنداً، وقوله عليه السلام: كلّ ما قلته وأقول فهو عن أبي عن أبيه عن أبيه الحسين عن أميرالمؤمنين عن رسول الله صلى الله عليه وآله[1]. وقوله عليه السلام حين الإشارة إلى كتاب: هذا ما أملاه رسول الله على أميرالمؤمنين[2]. تمّت.

---

(١) هذا مضمون حديث نقله الكليني في الكافي: ٥٣/١ ح ١٤ عن هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا أبا عبدالله عليه السلام يقول: حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدّي وحديث جدّي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث أميرالمؤمنين عليهم السلام وحديث أميرالمؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث رسول الله قول الله عزّ وجلّ.

(٢) راجع دلائل الإمامة: ٥٥٥.

فصل [في الخزّ]

ثمّ إنّهم استثنوا عن ذلك بعضاً من الحيوانات الغير المأكول لحمها والألبسة الّتي أُخذت من الغير المأكول، فمن ذلك الخزّ والحكم في وبره مجمع عليه، وأمّا في جلده نقل الشهرة بجوازه بل ألحق المشهور الجلد به، ولا إشكال في حكم هذه المسألة واختلفوا في موضوعه، ودليلهم الأخبار وعمل الأئمّة عليهم السلام كما نقل من أنّ الحسين بن عليّ عليه السلام كان له عمامة خزّ[1]، وكذا سائر الأئمّة يلبسون الخزّ.

قال في المنجد: الخزّ الحرير وما نسج من صوف وحرير جمع خزوز، الخزّ ذكر الأرانب جمع خِزّان وأخزّة[2]، انتهى.

وقال في القاموس: الخزّ من الثياب جمع خزوز ـ إلى أن قال: ـ والخُزَز كصُرَد ذكر الأرانب جمع خزّان وأخزّة وموضعها مَخَزَّة ومنه اشتقّ الخزّ[3]، انتهى.

وقال في مترجمة القاموس: خزّ از جامه‌ها ـ به فتح اول ـ معروف است وجمع آن خزوز به وزن سرور می‌آید. مترجم گوید: که خزّ جانوری است مانند سمّور که از پوست آن پوستین وغیر آن ساخته ومی‌پوشند، وممکن است که مراد از جامه خزّ همین باشد یا آن‌که از موی آن جامه می‌بافند. یا آن‌که خزّ جامه ابریشمین را گویند، وخزّ نهادن خار است بر دیوار تا آن‌که بالا رفته نشود به دیوار وخزّ دوخته شده تیر ونیزه است ـ إلى أن قال: ـ وخُزَز به وزن صُرَدْ نر خرگوشهاست وجمع آن خزّان ـ به کسر اول وشدّ زای وزیادتی الف ونون ـ وأخزّه بر وزن أشدّه می‌آید، جای خرگوش‌ها مخزّه است به فتح میم، واز این اشتقاق کرده شده است، خزّ وآن حیوانی است شبیه به نر خرگوش است که از پوست آن پوستین می‌سازند که مذکور شد، انتهى.

وقال في منتهى الأرب: خزّ با فتح جانوری است، وجامه‌ای است از پشم آن، خزوز جمع خزز کصرد خرگوش نر خیزان واخزّه جمع ـ إلى أن قال: ـ مخزّه جای خززناك، انتهى.

---

(١) مجمع الزوائد: ١٤٥/٥.

(٢) المنجد: ١٧٧.

(٣) القاموس المحيط: ٢٤٩/٢.

وقال في لسان العرب: الخُزَز ولد الأرنب وقيل: هو الذكر من الأرانب، والجمع أخزّة وخِزّان مثل صُرَدَ وصِردان، وأرض مَخزّة: كثير الخِزّان، والخَزّ معروف من الثياب مشتقّ منه، عربي صحيح، وهو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيبويه: مررت بسَرْج خزّ ـ إلى أن قال: ـ وبائعه خزّاز. وفي حديث عليّ كرّم الله وجهه: نهى عن ركوب الخَزّ والجلوس عليه. قال ابن الأثير: الخَزّ المعروف أوّلاً ثياب تُنسج من صوف وإبريسم وهي مباحة، وقد لبسها الصحابة والتابعون فيكون النهي عنها لأجل التشبّه بالعجم وزيّ المترَفين. قال: وإن أُريد بالخَزّ النوع الآخر وهو المعروف الآن فهو حرام، لأنّه كلّه معمول من الإبريسم. قال: وعليه يُحمل الحديث الآخر: قوم يستحلّون الخَزّ والحرير[1]، انتهى.

ومراده من قوله: «عربي صحيح» أنّه ليس بمعرّب ومراده بالجوهر الذوات في قبال الأوصاف ولكن يؤتى به وصفاً ولذا استشهد بحكاية سيبويه، وما قاله من أنّه إن كان مراده عليه السلام بالخزّ ما كان معروفاً فعلاً فهو حرام لأنّه كلّه من الإبريسم، وظاهره أنّه حرام تكليفي مولوي فغير تمام لأنّ الركوب والجلوس على الإبريسم فليس بحرام. فعلى أيّ حال، يُحمل حديث عليّ عليه السلام على النهي التنزيهي للتشبّه بالمتموّلين والمترَفين.

وقال في الصراح وهو مختصر الصحاح: تكرّر في الحديث ذكر الخزّ هو بتشديد الزاي دابّة من دوابّ الماء تمشي على أربع، تشبه الثعلب وترعى من البرّ وتنزل البحر، لها وبر يُعمل منه الثياب، تعيش بالماء ولا تعيش في خارجه، وليس على حدّ الحيتان وذكاتها إخراجها من الماء حيّاً، قيل: وقد كانت في أوّل الإسلام إلى وسطه كثيرة جدّاً. وقال ابن فرشته[2] في شرح المجمع: الخزّ صوف غنم البحر، وفي الحديث: إنّما هي كلاب الماء، والخزّ أيضاً ثياب تنسج من الإبريسم،

(١) لسان العرب: ٣٤٥/٥.

(٢) هو عبداللطيف بن عبدالعزيز بن أمين الدين بن فرشته المعروف بابن ملَك، فقيه حنفي من المبرزين. (كما في أعلام الزركلي: ٥٩/٤).

وقد ورد النهي عن الركوب عليه والجلوس عليه[١]، ونقل بعد ذلك العبارة المذكورة فلا نعيد.

وقال في برهان قاطع: خزّ با تشديد ثانى در عربى جانورى است معروف كه از پوست آن پوستين سازند، و جامه ابريشمى را نيز گفته‌اند[٢]، انتهى.

وقال الشهاب الفيّومي في المصباح: الخزّ اسم دابّة. قال ابن فرشته في شرح المجمع: الخزّ صوف غنم البحر ثمّ أُطلق على الثوب المتّخذ من وبرها، والجمع الخزوز مثل فلس وفلوس، والخزز الذكر من الأرانب والجمع خِزّان مثل صَرد وصِردان[٣]، انتهى.

وقال في حياة الحيوان: إنّه سمك البحر[٤]، انتهى.

وقال المحقّق في المعتبر: إنّ الخزّ حيوان يعبّر عنه بالقُندر والقُندس ولعلّه دخيلة، وهو حيوان بحريّ[٥]، انتهى.

ولعلّه لشباهته بكلب الماء قال بعض: إنّه كلب الماء[٦].

وأمّا الصلاة في جلد الخزّ فذهب ابن إدريس[٧] والعلّامة في كتبه[٨] إلى البطلان، ولكنّه قلنا قول المشهور فيه.

وأمّا الأخبار الواردة في الصلاة في جلد الخزّ على أقسام بعضها حكاية عن

---

(١) الصراح من الصحاح: ١٤٦. و راجع أيضاً مجمع البحرين: ٦٤١/١، نقله عنه صاحب مفتاح الكرامة: ٤٤٢/٥.

(٢) برهان قاطع: ٧٤٤/٢.

(٣) المصباح المنير: ٢٢٩.

(٤) حياة الحيوان للدِميري: ٤١٥/١، وفيه «الخزز ذكر الأرانب والجمع خِزّان، مثل صرَد وصِردان».

(٥) المعتبر: ٨٤/٢ .

(٦) راجع جواهر الكلام: ٩٤/٨.

(٧) السرائر: ٢٦١/١.

(٨) الموجود في كتبه الجواز، كما في تذكرة الفقهاء: ٤٦٩/٢، والنهاية: ٣٧٥/١، ومختلف الشيعة: ٧٧/٢. وصرّح به السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: ٤٣٦/٥. نعم، صرّح بالمنع في منتهى المطلب: ٢٤٠/٤ فقط .

فعل الإمام عليه السلام مثل قوله عليه السلام في ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن سليمان بن جعفر الجعفري أنّه قال: رأيت الرضا عليه السلام يصلّي في جبّة خزّ[١].

وبإسناده عن عليّ بن مهزيار قال: رأيت أباجعفر الثاني عليه السلام يصلّي الفريضة وغيرها في جبّة خزّ طاري وكساني جبّة خزّ، وذكر أنّه لبسها على بدنه وصلّى فيها وأمرني بالصلاة فيها[٢]، انتهى.

وهاتان الروايتان لا تدلاّن [على] أزيد من إتيان الإمام عليه السلام الصلاة في جبّة خزّ، ولكنّه حيث إنّها غير معلومة هل هي من جلد الخزّ أو وبره لا يستفاد منهما جواز الصلاة في جلده.

وكذا رواية محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال: خرج أبوجعفر عليه السلام يصلّي على بعض أطفالهم وعليه جبّة خزّ صفراء ومطرف خزّ أصفر[٣].

وهذه الرواية مع قطع النظر عمّا قلناه في الروايتين لا تدلّ على جواز الصلاة في جلد الخزّ في الفرائض لأنّ صلاته عليه السلام على أطفاله لعلّه كان جائزاً في صلاة الميّت فقط دون غيرها.

وأمّا الرواية الّتي يمكن أن نتمسّك بها للجواز متناً هي رواية ابن أبي يعفور، إلّا أنّها مخدوشة سنداً، والرواية هي هذه: محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن عبدالله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن عليّ عن محمّد بن سليمان الديلمي عن قريب عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزّازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخزّ؟ فقال: «لا بأس بالصلاة فيه» فقال له الرجل: جعلت فداك إنّه ميّت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «أنا أعرف به منك» فقال له الرجل: إنّه علاجي وليس أحد أعرف به منّي، فتبسّم أبوعبدالله عليه السلام ثمّ قال له: «أتقول: إنّه دابّة تخرج من الماء أو تصاد من

(١ـ٣) وسائل الشيعة: ٣٥٩/٤ باب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٨٧ ـ ٥٣٨٩.

الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟» فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «فإنّك تقول: إنّه دابّة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء» فقال الرجل: إي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبدالله: «فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»[1]، انتهى.

وأمّا عليّ بن محمّد وهو خال الكليني موثوق، وعبدالله بن إسحاق ليس له من الروايات إلّا قليل، وأمّا الحسن بن عليّ وهو مشترك مردود، ومحمّد بن سليمان الديلمي إمّا أهل الديلم ـ الگيلان ـ وإمّا كوفي وكان له تجارة في الديلم، وعلى أيّ حال مرميّ بالغلوّ وضعيف. قريب ليس له في الرجال اسم ورواية إلّا في هذه الرواية، وقال بعض: إنّه فريت، فهذه الرواية ضعيفة، لأنّ المناط الّذي نرى أنّه المناط في الوثاقة لا يوجد في هذه الرواية، أي كون راويه من الأجلّة، أو كان تلميذاً من الشيوخ، أو كان تلميذه من الأعاظم، ولذا لا يمكن التمسّك بهذه الرواية ونطردها، إلّا أنّها تؤيّد الرواية الّتي سنذكرها، ونشرح معنى الرواية وهي رواية محمّد بن يعقوب عن أبي عليّ الأشعري عن محمّد بن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى عن عبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخزّ، فقال: «ليس بها بأس» فقال الرجل: جعلت فداك إنّها علاجي وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس»[2]، انتهى.

وسند هذه الرواية معتبرة، لأنّ أبا عليّ الأشعري وغيره ممّا لا ينقل إلّا عن أجلّة الشيوخ، وأظنّ قويّاً أن تكونا هاتين الروايتين قضيّة صدرت من الإمام دفعة واحدة وكان بخدمته شخصان عبدالرحمٰن بن الحجّاج وابن أبي يعفور، ولكن عبدالرحمٰن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٩/٤ ـ ٣٦٠ باب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٠، عن الكافي: ٣٩٩/٣ ح١١ وفيه «فريت» كما في بعض نسخه. وراجع أيضاً مرآة العقول: ٣١٣/١٥ ح١١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٦٢/٤ ـ ٣٦٣ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٥.

ابن الحجّاج حيث إنّه قاصد إلى فقه الحديث لم ينقل منه إلّا الجهة الّتي لها مدخليّة في الفقه. وأمّا الثاني فهو نقل تمام الرواية إثباتاً لإعجازه عليه السلام، ويدلّ على ذلك ذكر قول الرجل: «هو علاجي» في الروايتين. ومجرّد اختلاف العبارات في بعض الرواية لا يدلّ على تعدّد الرواية، بل هو ممّا لم يعبأ به العقلاء، والعاقل الناظر إلى الحديثين يطمئنّ باتّحادهما وصرف نقله متعدّداً لا يدلّ على تعدّدهما.

فهذه الرواية ممّا يكفي للتمسّك بها لجواز الصلاة في الخزّ وإن لم يصرّح في الرواية بجواز الصلاة، إلّا أنّه معلوم من عدم استفصال الإمام عليه السلام من اللبس في وقت الصلاة وغيرها، مع أنّهم في صدر الإسلام كانوا يصرّون على الفرائض والنوافل معاً، ومن البعيد أن يكون من قصد الراوي خروجه من بدنه عند الصلاة وكان السؤال للبسه في غير الصلاة، لأنّ الّذي يلبس لباساً يلبسه لأن يكون مستصحباً معه في كلّ حال، وتؤيّده الرواية المذكورة لأنّ فيها تصريح لجواز الصلاة. وأمّا استفادة جواز أكل لحمه من الرواية فلا، لأنّ الظاهر أنّه في مقام بيان جواز الصلاة في وبره وجلده، ودفع إشكال السائل بأنّه ميّت بأنّه تعالى كما جعل ذكاة الحيتان بخروجها من الماء كذلك فيها لا في مقام جواز أكل لحمه.

ومن الأخبار الّتي يتمسّك به رواية محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحسين بن عثمان عن ابن مسكان عن الحلبي قال: سألته عن لبس الخزّ، فقال: «لا بأس به، إنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام كان يلبس الكساء الخزّ في الشتاء فإذا جاء الصيف باعه وتصدّق بثمنه، وكان يقول: إنّي لأستحي من ربّي أن آكل ثمن ثوب قد عبدت الله فيه»[1].

ورواية محمّد بن الحسن عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن البرقي عن سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن جلود الخزّ، فقال: «هوذا نحن نلبس» فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك! قال: «إذا حلّ وبره حلّ جلده»[2]، انتهى.

(١و٢) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٠٧ و٥٤٠٨.

كلمة «هوذا» ليست مركّبة من «هو» و «ذا»، وإن كانت في الأصل كذلك إلّا أنّها كلمة تستعمل في مقام الإشارة للتنبّه على المطلب الموجود. وقوله عليه السلام: «إذا حلّ وبره حلّ جلده» ممّا ظاهره الملازمة بين حلّيّة الجلد وبين الوبر في جميع الحيوانات، فهو يُحمل على فرض السؤال من جهة كونه غير مأكول اللحم، وكان الإمام عليه السلام قال: لا فرق بين الجلد وبين الوبر في الحيوان الغير المأكول، أي إذا حلّ وبر حيوان الغير المأكول حلّ جلده أيضاً لا أنّه مطلقاً كذلك. هذا إذا قلنا باستفادة جواز الصلاة في جلود الخزّ من هذا السؤال والجواب. وأمّا إن قلنا بأنّه لا يستفاد منه جواز الصلاة فيُحمل ذيل الرواية على معنىً سيجيء.

ثمّ إنّ الأخبار الّتي جمعها صاحب الوسائل عليه الرحمة في الباب هي أربعة وعشرين ولكنّه بعضها موافق مع بعض متناً وسنداً ودلالة، وبعضها مخدوش سنداً، مثلاً رواية محمّد بن يعقوب بالإسناد عن صفوان عن عيص بن القاسم عن أبي داود ابن[1] يوسف بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعليَّ قباء خزّ وبطانته خزّ وطيلسان خزّ مرتفع، فقلت: إنّ عليَّ ثوباً أكره لبسه، فقال: «وما هو؟» قلت: طيلساني هذا. قال: «وما بال الطيلسان؟» قلت: هو خزّ، قال: «وما بال الخزّ؟» قلت: سداه إبريسم، قال: «وما بال الأبريسم؟» قال: «لا نكره أن يكون سدى الثوب إبريسم»[2] ...الحديث، موافق متناً وسنداً مع رواية محمّد بن يعقوب، من عدّة من أصحابنا عن سهل عن محمّد بن عيسى عن صفوان عن يوسف بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعليَّ جبّة خزّ وطيلسان خزّ، فنظر إليَّ فقلت: جعلت فداك عليَّ جبّة خزّ وطيلساني هذا خزّ فما تقول فيه؟ فقال: «وما بأس بالخزّ» فقلت: وسداه إبريسم قال: «وما بأس بالإبريسم...»[3] الحديث.

أظنّ أن يزاد في الخبر الأوّل بأبي داود بن يوسف بن إبراهيم لفظ «بن» فيكون

---

(١) كذا في الوسائل، وقد نقله عن الكافي: ٤٥١/٦ ح٥ من دون لفظ «ابن» وهو الصحيح، وهو من أصحاب الصادق عليه السلام كما في رجال الخوئي. وسيأتي ذكره أيضاً في الحديث القادم.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٣٦٣/٤ - ٣١٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٦ و ٥٤٠١.

أبوداود كنية، وسقط من الرواية الثانية عيص بن القاسم، وتكونا هاتان الروايتان موافقتين معاً من حيث السند، ومضمونهما كماترى أيضاً قريب يطمئنّ الفقيه بأنّهما واحد، وكذا سائر رواياته. وعلى أيّ حال، صرف نقله وعدّه لا يكون دليلاً على وجود هذا المقدار من الرواية في الباب. هذه تذكرة للمتتبّع في الأحاديث، لأن ينقل ويظنّ أنّ الأخبار في بعض الباب يكون فوق التواتر.

ومن الأخبار الّتي تمسّك به في المقام رواية عبدالله بن جعفر الحميري عن السندي بن محمّد عن أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال: «كسا عليّ عليه السلام الناس بالكوفة فكان في الكسوة بُرنس[1] خزّ، فسأله إيّاه الحسن فأبى أن يعطيه إيّاه وأسهم عليه بين المسلمين فصار لفتىً من همْدان فانقلب به الهمْداني، فقيل له: إنّ حسناً كان سأله أباه فمنعه إيّاه، فأرسل به الهمْداني إلى الحسن فقبله»[2]، انتهى.

وهذه الخصوصية الّتي ذكرناها لا يختصّ بهذا الباب بل كلّ باب افتتحه وادّعى أنّ فيه عدّة من الأخبار من هذا القبيل، ولذا لا يمكن التمسّك بما دوّنوه في الكتب الأربعة وسائر الكتب.

ومَن أدقّ النظر في هذه الأخبار يرى أنّ ما يقوله الأخباريّون من القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة بأيّ مقام من الضعف، ولذا علّقنا على بعض أبواب الوسائل ما يعيّن اختلاف التعداد ورجوع بعض الأخبار إلى البعض، فينبغي للمتتبّع في الأخبار من الدقّة إلى ما قلنا لئلّا يقع في ما وقع فيه الأخباريّون.

ثمّ إنّه يتوهّم في بادئ الرأي منافاة للأخبار في معنى الخزّ مع ما قالوه أهل اللغة واشتهر بينهم، مثلاً الروايات الّتي يستفاد منها عدم جواز الصلاة في الخزّ المغشوش بوبر الأرانب، مثل قوله عليه السلام في رواية محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن عيسى عن أيّوب بن نوح رفعه قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «الصلاة في الخزّ الخالص لا بأس به، فأمّا الّذي يُخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك ممّا يشبه

(١) البُرنس: كلّ ثوب رأسه منه ملتزِق به دُرّاعةً كان أو مِمطراً أو جبّة. (لسان العرب: ٢٦/٦).
(٢) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٠٦.

هذا فلاتصلّ فيه»[١]، انتهى. منافٍ مع قول بعض اللغويّين: من أنّ الخزّ هو إبريسم المخلوط بوبر الأرانب أو هو وبر الأرانب فقط أو غير ذلك، إلّا أنّه بعد التأمّل يمكن إرجاع بعض كلام اللغويّين بما هو مفاد الأخبار، أي كونه حيواناً، حيث إنّ جمع الخزّ يكون الخزوز. فما قاله في لسان العرب: من أنّ الخزّ ولد الأرنب ويكون جمعه أخزّة وخِزّان مثل صُرَد وصِردان غير صحيح، بل هو يكون جمع الخزز، وعلى هذا فذكر فيه معنيان للخزّ أيضاً. وعلى فرض ثبوت التعارض بين كلام اللغويّين والأئمّة عليهم السلام فيقدّم قولهم عليهم السلام لأنّهم مع قطع النظر عن كونهم من البيوت الرفيعة من العرب كانوا أئمّة صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يستفاد من قولهم أزيد من كون الخزّ حيواناً يُصنع من وبره ثوباً يلبسه. وأمّا كونه إبريسماً أو من وبر الأرانب أو المخلوط من الإبريسم ووبر الأرانب فلا يستفاد من الأخبار.

والرواية الّتي رواها محمّد بن يعقوب عن عدّة من الأصحاب عن أحمد عن جعفر بن عيسى قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الدوابّ الّتي يُعمل الخزّ من وبرها أسباع هي؟ فكتب: «لبس الخزّ الحسين بن عليّ ومن بعده جدّي صلوات الله عليهم»[٢]، انتهى. وإن كانت يذكر فيها «من الدوابّ الّتي يُعمل الخزّ من وبرها» إلّا أنّ هذه الرواية ـ مع قطع النظر عن عدم المناسبة بين هذا السؤال والجواب الّذي كان يضرّ وتضطرب الرواية ـ كان في سلسلة سندها جعفر بن عيسى وهو غير معلوم كونه جعفر بن عيسى المعروف، مع أنّ هذا الخزّ الّذي يلبسه المترَفين في زماننا هذا غير معلوم أنّه أُخذ من الخزّ الكذائي أو من واحد من الحيوانات كما قال هذا القول [صاحب] القاموس في زمانه أيضاً لاختلاف لونه. ولذا قال المجلسي عليه الرحمة بالاحتياط في الخزّ المعروف لبسه في زمانه[٣]. وكذا لون الخزّ المعروف في زماننا مخالف مع اللون الّذي نقله بعض اللغويّين للخزّ، قال

(١) وسائل الشيعة: ٣٦١/٤ باب ٩ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٣.
(٢) المصدر السابق: ٣٦٤/٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٨.
(٣) بحارالأنوار: ٢٢٠/٨٣.

المنجد: القُندر والقُندس نوع من الحيوانات المائيّة له ذنب مفلطح قوي ولون أحمر قاتم يتّخذ منه الفراء[١]، وقد تقدّم[٢] أنّه معنى الخزّ أيضاً، مع أنّه يمكن أن يكون عدم ذكر اللغويّين كونه حيواناً لعدم اطّلاعهم عليه لأنّه حيوان بحري، بل يمكن أن يكون الخزّ كلمة فارسية ولذا ذكره [صاحب] برهان قاطع على ما نقل.

وقال بعض: إنّه يستفاد من الأخبار أنّ الخزّ يكون على ألوان مختلفة، لأنّ في بعض الأخبار «عليه جبّة خزّ صفراء ومطرف خزّ أصفر»[٣] وفي بعضها كما في الأخبار الّتي تكون في الباب العاشر «دُكناء»[٤] وهو يكون لوناً بين الحمرة والسواد، أو مالَ لونه بالسوداء ومنها أخضر، قال: «خلع على أخي دعبل قميص خزّ أخضر»[٥].

وحيث إنّه يستفاد من الأخبار كون الخزّ حيواناً فيلزم أن يكون الحيوان الّذي قال به الخزّ على ألوان مختلفة، ولكن يرد عليه أنّ في الأخبار أُطلق الخزّ على الحيوان وعلى الألبسة، وعلى هذا فمن الممكن أنّه سبق بلون بعد أن لم يكن كذلك.

وعلى أيّ حال، فلابدّ من البحث في المقام من جهتين:

الأُولى: في أنّ الاستثناء من عدم جواز اللبس الغير المأكول هل مختصّ بوبر الخزّ؟ أو جلده أيضاً يستثنى من هذا الحكم؟

الثانية: في أنّه على فرض استثناء جلده هل الجلد في الخزّ ممّا يكفي في تذكية إخراج الخزّ من الماء لأنّه حيوان لا يعيش في الماء ويكون كالسمك؟ أو لا؟ بل ممّا لابدّ من فري أوداج أربعة.

وحيث إنّ في بعض الأخبار ما يستفاد منه أنّه يعيش خارجة من الماء كقوله «إنّه يرتع في البرّ ويأوي في الماء»[٦] كان الحكم بكفاية تذكيته بخروجه من الماء

---

(١) المنجد: ٦٥٧. (٢) تقدّم آنفاً عن المحقّق في المعتبر.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٥٩/٤ باب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٨٩.

(٤) المصدر السابق: ٣٦٤/٤ ـ ٣٦٥ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٠٢، وفيه «جبّة خزّ دُكناء». رنگی که به سیاهی متمایل است. (ترجمة المنجد: ٣٠٣/١).

(٥) المصدر السابق: ٩٩/٤ ـ ١٠٠ باب ٣٠ من أبواب أعداد الفرائض ح ٤٦١٨.

(٦) المصدر السابق: ١٩١/٢٤ باب ٣٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة ح٣٠٣١٧.

مشكل، لأنّه إذا كان يعيش خارجاً من الماء ولا يموت بإخراجه من الماء حتّى كان موته خارجاً من الماء تذكيته فلا يجوز الصلاة فيه.

ثمّ إنّ خبر عبدالرحمٰن بن الحجّاج حيث إنّ سنده معتبر فيلزم القول على طبقه، ويستفاد منه جواز الصلاة في جلد الخزّ، لأنّ السؤال في الرواية سؤال عن جلد الخزّ، والسؤال عنه لابدّ أن يكون للصلاة فيه، إلّا على الاحتمال الّذي سيجيء من أنّ السؤال كان لأجل لبسه. وعلى هذا كان لإنكار ابن إدريس جواز الصلاة في جلد الخزّ وجه، لأنّه لا يجوّز العمل بخبر الواحد، وخبر عبدالرحمٰن بن الحجّاج خبر واحد.

وأمّا العلّامة عليه الرحمة[1] حيث إنّه قال في المعتبر بحجّية خبر الواحد فيستبعد منه إنكار جواز الصلاة في جلد الخزّ إلّا أن يقال: إنّه عليه‌الرحمة قائل بعدم تذكيته بإخراجه من الماء لأنّه يعيش خارجةً من الماء كما ذكرنا وقلنا إنّه مضمون خبر حمران بن أعين.

ثمّ إنّ صاحب الوسائل افتتح ثلاثة أبواب في الوسائل: الباب الأوّل باب جواز الصلاة في جلد الخزّ ووبره الخالص وفيه ستّة أخبار[2]، الثلاثة الأُول مع الآخر حكاية عن فعل الإمام، ولا يدلّ على أنّ الجبّة الّتي يصلّي فيه الإمام من أيّ شيء هو هل هو من جلده أو وبره. الرابع خبر ابن أبي يعفور وهو أوضح دلالة على جواز الصلاة في جلد الخزّ لأنّه بعد ما قال عليه‌السلام في جواب السائل عن جلد الخزّ: «لا بأس به» قال السائل: «إنّه ميّت». ولولا فهمه جواز الصلاة في الجلد لا مقام لهذا السؤال، إلّا أنّ سند هذه الرواية ضعيف كما قلناه.

بقي منها خبر معاوية بن حكيم قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه‌السلام عن الصلاة في الخزّ، فقال: «صلّ فيه»[3]، انتهى. معاوية بن حكيم وإن كان فطحيّاً إلّا أنّه

(١) راجع مختلف الشيعة: ٧٧/٢. وفي عبارة «قال في المعتبر» احتمالات: إمّا هو المختلف، أو الخبر المعتبر، أو سهو قد وقع.

(٢و٣) وسائل الشيعة: ٣٥٩/٤ - ٣٦٠ باب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٨٧ ـ ٥٣٩٢.

موثوق، وهذه الرواية ليست حكاية من فعل الإمام بل مطلق يشمل الوبر والجلد إلّا أن يتعارف في زمانه عليه السلام صنع اللباس أو الجبّة الّتي يمكن أن يصلّى فيه من وبر الخزّ لا الجلد.

وأمّا الباب الثاني وفيه روايتان لا تعرّض فيهما لجواز الصلاة في جلد الخزّ، لأنّ الباب باب عدم جواز الصلاة في الخزّ المغشوش بوبر الأرانب والثعالب ونحوها[١].

وأمّا الباب الثالث فهو في جواز لبس الخزّ ووبره وإن كان مغشوشاً بالإبريسم[٢]، ولا يستفاد منه أيضاً جواز الصلاة في الجلد، لأنّ أغلب الأخبار في هذا الباب راجع إلى جواز اللبس فقط إلّا الخبر الثالث عشر وهو خبر محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحسين بن عثمان عن ابن مسكان عن الحلبي قال: سألته عن لبس الخزّ، فقال: «لا بأس به، إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يلبس الكساء الخزّ في الشتاء فإذا جاء الصيف باعه وتصدّق بثمنه وكان يقول: إنّي لأستحي من ربّي أن آكل ثمن ثوب قد عبدت الله فيه»، انتهى. لأنّ ذيل هذه الرواية وهو قوله: «قد عبدت الله فيه» يستفاد منه جواز الصلاة في الخزّ.

وكذا الخبر الخامس عشر وهو رواية أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن محمّد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب إليه: روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سئل عن الصلاة في الخزّ الّذي يغشّ بوبر الأرانب، فوقّع: «يجوز». وروي عنه أيضاً أنّه «لا يجوز» فبأيّ الخبرين نعمل؟ فأجاب عليه السلام: «إنّما حرّم في هذه الأوبار والجلود، فأمّا الأوبار وحدها فكلٌّ حلال» انتهى.

التعبير من[٣] الإمام عليه السلام بـ«صاحب العسكر» لأنّ المتوكّل عند بلوغه إلى

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦١ ـ ٣٦٢ باب ٩ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٣ و٥٣٩٤.
(٢) المصدر السابق: ٤ / ٣٦٢ ـ ٣٦٧ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٥ ـ ٥٤١٠.
(٣) كذا، والأنسب هو «حول».

الرئاسة في سنة [٢٣٢هـ] أرسل رسولاً في المدينة وجاء مع الإمام محترماً بالسامرة وكان الإمام عليه السلام فيها في محلّة العسكر ولذا يقال له عليه السلام بصاحب العسكر. وهذه الرواية وإن كان السؤال فيه عن الصلاة في الخزّ إلّا أنّه ممّا لم يعمل به الأصحاب وإدخاله في باب جواز اللبس باعتبار ذيله، أي «فأمّا الأوبار وحدها فكلّ حلال».

وأمّا رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج[1] وإن قلنا سابقاً إنّه كان السؤال فيه عن جلود الخزّ والظاهر أنّه سؤال عن لبسه لأن يلبسه في تمام الحالات حتّى في الصلاة إلّا أنّه يحتمل أن يكون السؤال عن مجرّد لبسه، لأنّه كان في ذهن المسلمين احتمال عدم جوازه، لأنّه من الألبسة الّتي يلبسه المتموّلون والمترَفون فقط كما في الإبريسم والذهب، ولذا يسألون عن جواز لبسه، وهذا الاحتمال يدفع التمسّك به لجواز الصلاة في جلد الخزّ.

وأمّا رواية سعد بن سعد فهو وإن كان سؤالاً عن الجلد إلّا أنّ قوله: «إذا حلّ وبره حلّ جلده»[2] يمكن أن يستفاد منه بالملازمة لزوم قبول جلده التذكية لأنّ جلد الميتة ممّا لا يجوز لبسه للعمومات الناهية عن جميع الانتفاع به، فلابدّ من قبوله التذكية للحلّيّة، إلّا أن يقال بأنّ الأدلّة الدالّة على عدم جواز لبسه وجميع الانتفاع بجلد الميتة مختصّة بالحيوانات البرّية، وأمّا الحيوانات البحريّة فلا، لاحتمال أن يكون النهي منحصراً في الحيوانات الّتي لها نفس سائلة والحيوانات البحريّة ليس لها نفس سائلة. وعلى هذا التقدير ـ أي كون السؤال عن اللبس ـ فيجاب عن الإشكال بعدم الملازمة بين حلّيّة الجلد وبين الوبر بأنّ الإمام عليه السلام كأنّه يعلم بأنّ الراوي كان احتمال حرمته من جهة أنّه زيّ المترَفين، فقال: لا فرق بين الجلد والوبر، أي من هذه الحيثية.

ثمّ إنّ كلمات قدماء الأصحاب في هذه المسألة غير وافية لاستفادة القول المعيّن منه، لأنّ في المقنعة والخلاف والمبسوط والغنية والوسيلة والنهاية ومن لا

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٢/٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٥ وقد تقدّمت آنفاً.
(٢) المصدر السابق: ٣٦٦/٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٠٨. وتقدّم ذكرها آنفاً.

يحضر[١] ليس أزيد من القول باستثناء الخزّ الخالص وهكذا في الشرائع[٢]. وأمّا في المعتبر فتردّد أوّلاً ثمّ قال بالجواز[٣]. وهذا القول لا يستفاد منه استثناء الجلد أيضاً، لأنّه لا يمكن أن يخلط بوبر أو غيره حتّى يستثنى من الحكم بقولهم: إلّا الخزّ الخالص، إلّا أن يقال بأنّ قيد الخالص للوبر لا للجلد فهو كان في المستثنى.

وقال المحقّق: إنّ الأصحاب يعملون بمضمون رواية ابن أبي يعفور، وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة سنداً إلّا أنّه يستفاد منه وضوحاً جواز الصلاة في الجلد، لأنّ السؤال فيها كان عن جواز الصلاة، ولولا فهم السائل جواز الصلاة في الجلد عن جواب الإمام عليه السلام لا معنى لقوله: إنّه ميّت... إلى آخر ما ذكرناه.

وقال العلّامة في المنتهى والتحرير[٤] بالمنع، وفي المختلف والتذكرة ونهاية الأحكام[٥] بالجواز، والفقهاء بعد العلّامة عليهم الرحمة قائلون بالجواز نوعاً.

وهذا الاضطراب في كلماتهم يدلّ على تردّدهم في المسألة، وقد يقوى في نظرهم الجواز ويقولون به في كتاب، وقد يرجّح المنع ويفتي به في كتاب.

ومن المحتمل أن تكون الحيوانات الّتي لها وبر وشعر وصوف وأمثالها مختصّة بالحيوانات البرّية، كما أنّ في رواية ابن بكير[٦] عند السؤال عن هذه الأشياء ـ وهي الثعالب والفنك والسنجاب وغيرها ـ وكلّها من الحيوانات البرّية لا البحريّة.

ثمّ إنّه يمكن أن تُبنى المسألة على المعاني الّتي يوجد في مسائل أُخر وكلٌّ قال فيه بقول لاختلاف مبناهم، وهي عبارة عن مسائل:

(الأُولى) في أنّ عدم جواز الصلاة في جلد الميتة هل هو أعمّ من الطاهرة والنجسة؟ أم مختصّة بميتته النجسة؟

---

(١) راجع مفتاح الكرامة: ٤٣٦/٥.
(٢) شرائع الإسلام: ٦٩/١.
(٣) المعتبر: ٨٤/٢ ـ ٨٥.
(٤) منتهى المطلب: ٢٤٠/٤، تحرير الأحكام: ١٩٨/١.
(٥) مختلف الشيعة: ٧٧/٢، تذكرة الفقهاء، ٤٦٩/٢، نهاية الإحكام: ٣٧٥/١.
(٦) وسائل الشيعة: ٣٤٥/٤ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٤. وسيأتي ذكرها كاملة في ص٣٣١.

(الثانية) حيوانات الماء هل لها نفس سائلة حتّى كانت ميتتها نجسة؟ أم ليس لها نفس سائلة وليست ميتتها نجسة؟

(الثالثة) هل التذكية في الحيوانات المائيّة يحصل بمجرّد الإخراج كالسمك أم لا بل هذا الحكم مختصّة بالسمك لأنّ إخراجه قتله؟

(الرابعة) الفرق في الحيوانات البحريّة بين ما يلازم إخراجه مع قتله، فكان الإخراج تذكية وبين ما لا تكون كذلك فلا.

(الخامسة) هل الخزّ هو حيوان مأكول اللحم أم لا؟ فعلى هذا إن قلنا بأنّه مأكول اللحم لا إشكال في جواز الصلاة فيه من حيث العمومات الدالّة على عدم جواز الصلاة في غير المأكول. وكذا إن قلنا بأنّه غير المأكول، ولكن قلنا بأنّ العمومات الدالّة على عدم جواز الصلاة في غير المأكول مختصّة بالحيوانات البرّية لا البحريّة، هذا من حيث عدم المأكوليّة.

وأمّا من حيث عدم جواز الصلاة في جلد الميتة، فإن قلنا بأنّ الأدلّة الدالّة على عدم جواز الصلاة في جلد الميتة أعمّ من الميتة الطاهرة والنجسة فلا تجوز الصلاة في جلد الخزّ، سواء قلنا بأنّ الخزّ له نفس سائلة أم لا. وأمّا إن قلنا بأنّها مخصوصة بالميتة النجسة وقلنا بأنّ الخزّ ليس له نفس سائلة فتجوز الصلاة فيه لأنّ ميتته لا تكون نجساً. والقول بكفاية الإخراج من الماء لتذكية الحيوانات البحريّة الّتي لا يعيش في البرّ مدّة معتنى بها ـ كالسمك الّذي له فلس ـ متسالم عليه بين الفقهاء. وهكذا الإماميّة متّفقون بعدم جواز أكل الخزّ، ولا يضرّ بهذا الاتّفاق مخالفة صاحب الحدائق[1].

فعلى هذا كانت الأدلّة الدالّة على عدم جواز الصلاة في غير المأكول باقية على عمومها حتّى يجيء المخصّص، ومخصّصه هو الأخبار الّتي يستفاد منه جواز الصلاة في الخزّ، ولا إشكال فيه من هذه الجهة.

بقيت الأدلّة الدالّة على عدم جواز الصلاة في جلد الميتة، فإن استفيد من الأخبار

(١) الحدائق الناضرة: ٦٦/٧.

خروج جلد الميتة من هذا الحكم فهو، وإلّا يبقى العموم بحاله. والأخبار الّتي احتملت صلاحيتها لأن يكون مخصّصاً منها: خبر معاوية بن حكيم فحيث إنّ السؤال فيها كان عن الصلاة في الخزّ والإمام عليه السلام قال: «صلّ فيه»[١]. والظاهر أنّه أعمّ من الوبر والجلد إلّا على القول بأنّ الخزّ الّذي تعارف في زمانه هو المأخوذ من الوبر فقط لا الجلد فينصرف إليه، ولكن استفادة هذا الانصراف بعيد فيمكن التمسّك به.

وأمّا خبر سعد بن سعيد[٢] فحيث إنّه كان سؤالاً عن جلود الخزّ فلا يمكن استفادة جواز الصلاة فيه، لما قلنا سابقاً من توهّم احتمال حرمته لأجل أنّه زيّ المترَفين ولذا يُسألون عنه.

وذكر الشيخ عليه الرحمة في الأطعمة والأشربة ثلاث روايات عن محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري القمّي وهو من أحمد بن حمزة القمّي، ولابدّ من القول بأنّ الشيخ عليه الرحمة نقل هذه الروايات من كتاب محمّد بن أحمد، لأنّ الشيخ يكون من طبقة الاثني عشر وهو من كبار الطبقة الثامنة، وأحمد بن حمزة مشترك بين ما هو ابن اليسع بن عبدالله وهو موثّق، وبين ما هو ابن حمزة بن عمران وهو غير معلوم. وينقل أحمد بن حمزه واحداً من هذه الروايات من محمّد بن خلف عن محمّد بن سنان عن عبدالله بن سنان عن ابن أبي يعفور قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن أكل لحم الخزّ؟ قال: «كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه وإلّا فاقربه»[٣]، انتهى.

السؤال في هذه الرواية يكون من أكل اللحم، وجواب الإمام عليه السلام بالتفصيل احتمل أن يكون بين خزّ كان له ناب فكان حراماً، وبين ما لا ناب له فكان حلالاً، وأن يكون بين ما كان له ناب فكان خزّاً وما لم يكن له الناب فلم يكن بخزّ، فعلى أيّ حال كان السؤال عن أكل لحمه فلا يمكن التمسّك به لجواز الصلاة في جلده.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٠/٤ باب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩١. وقد تقدّم ذكره آنفاً.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٦/٤ باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٠٨، والصحيح هو «سعد بن سعد» وقد مرّ ذكره آنفاً.

(٣) المصدر السابق: ١٩١/٢٤ باب ٢٩ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٣٠٣١٨.

والرواية الثانية أيضاً من محمّد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن حمزة القمّي عن محمّد بن عليّ القرشي[١] عن محسن بن أحمد عن ابن بكير عن حمران بن أعين قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الخزّ؟ قال: «سبُعٌ يرعى في البرّ ويأوي الماء»[٢]، انتهى.

والسؤال في هذه الرواية يحتمل أن يكون من موضوع الخزّ وحقيقته أنّه من أيّ نوع من الحيوانات بمناسبة جوابه عليه السلام «سبعٌ يرعى في البرّ ويأوي الماء» ولا يستفاد منه أنّه سأل عن الصلاة في الخزّ، إلّا أن يقال: إنّه سأل عن الصلاة في الخزّ فكان قوله عليه السلام. «سبُع» جوابه لمعلوميّة حكم السبع.

وأمّا الرواية الثالثة فهو من الشيخ أيضاً من كتاب محمّد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن حمزة القمّي عن زكريّا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: إنّ أصحابنا يصطادون الخزّ فآكل من لحمه؟ قال: فقال: «إن كان له ناب فلا تأكله». قال: ثمّ مكث ساعة، فلمّا هممت بالقيام قال: «أمّا أنت فإنّي أكره لك أكله فلا تأكله»[٣]، انتهى.

كان السؤال في هذه الرواية أوّلاً عن أكل لحمه واحتمل أن يكون جوابه عليه السلام أوّلاً بالتفصيل المستفاد من قوله «إن كان له ناب فلا تأكله» لأجل مانع أوّلاً فإذا زال المانع قال بالمنع خصوصاً قوله في الآخر «لا تأكله».

فعلى أيّ حال ـ مع قطع النظر عن أنّه لا يستفاد منه ومن الخبرين قبله جواز الصلاة في الخزّ ـ لا يستفاد جواز أكل لحمه. ولعلّ الّذي قال بحلّيّة أكل لحمه تمسّك بهذه الرواية وما قبلها، ولكنّه مشكل للزوم المخالفة مع قول المشهور بعدم جواز أكله.

فعلى أيّ حال، لا تكفي هذه الروايات لتخصيص العمومات الدالّة على عدم جواز الصلاة في جلد الميتة.

ومن العجب أنّ الفقهاء ذكروا استثناء الخزّ ولم يتعرّضوا لهذه الجهات

---

(١) وهو أبوسمينة ظاهراً. (منه رحمه الله).

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ١٩١/٢٤ باب ٣٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة ح ٣٠٣١٧ و٣٠٣١٦.

المختلفة من الموضوع وغيره، لأنّه مع قطع [النظر] عن عدم معلوميّة موضوعه واختلاف اللغويّين والأخبار فيه كان حكم الجلد غير مستفاد من الأخبار، ولعلّهم فهموا من الأخبار ما لا نفهم.

ثمّ إنّه تمسّك بعضٌ[١] بهذين الخبرين للقول بأنّ الخزّ في الأخبار يطلق على شيء غير الشيء الّذي ذكرناه إلى الآن، فهما خبر محمّد بن الحسين[٢] بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمّد بن إسماعيل عن حنان بن سدير عن برد الإسكاف قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي رجل خرّاز لا يستقيم عملنا إلّا بشعر الخنزير نخرز به؟ قال: خذ منه وبره فاجعلها في فخّارة ثمّ أوقد تحتها حتّى يذهب دسمه ثمّ اعمل به»[٣].

وكذا رواية ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن سليمان الإسكاف قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: «لا بأس به ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي»[٤]، انتهى. قال: يستفاد من هاتين الروايتين أنّ الخزّ شيء مخلوط بشعر الخنزير وهو ممّا لا يجوز الصلاة فيه.

أقول: الأظهر أنّ العبارة اشتباه صدَر من الناسخ وليس المراد خزّاز بمعنى من كان عمله بيع الخزّ، بل المراد خرّاز بالراء المهملة وهو من يعمل بالأشياء ما يستحكمه لأنّ الخرّاز كان اسم من يعمل الشوك على الحائط لتحفّظه عن صعود الأشخاص، وحيث إنّ الخرّاز يدخل خيطاً بالشيء حتّى يستحكمه يقال له الخرّاز، ويؤيّده أنّ قوله «نخرز به» إن كان هو نخزز ـ بالزاي المعجمة ـ لزم أن يدغم ويقال نُخزّ بالتشديد.

---

(١) كان من تلامذة بحثه. (منه ﷺ).

(٢) كذا، والصحيح «محمّد بن الحسن» يعني الشيخ الطوسي ﷺ.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة: ٢٣٧/٢٤ ـ ٢٣٨ باب ٦٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة ح ٣٠٤٢٧ و٣٠٤٢٩، عن تهذيب الأحكام: ٨٤/٩ ح٥٥ وفيه «خزّاز... نخزز» وص٨٥ ح٣٥٧ وفيه «يخزز».

وادّعي الإجماع من جماعة كثيرة على جواز الصلاة في الخزّ، ومحطّ النظر إن كان استثناء حكم الخزّ من حيث إنّه استثني ممّا لا يؤكل لحمه فيمكن إلغاء الخصوصيّة والقول بجوازه في جلده أيضاً، وأمّا إن كان محطّ النظر هو الأدلّة الدالّة على جواز الصلاة في الخزّ لا من حيث إنّه استثني ممّا لا يؤكل فلا يمكن القول بجواز الصلاة في الجلد، مع أنّ رواية معمّر بن خلّاد وكذا ابن أبي يعفور[١] يستفاد منهما جواز الصلاة في الجلد، إلّا أنّ رواية ابن أبي يعفور ضعيف، فلا يمكن التمسّك بصرف نقل الشهيد عليه الرحمة في الذكرى[٢] عمل المشهور بها لجبره سنده، لأنّ الانجبار بالشهرة يكون عند الاطمئنان الكافي بعمل المشهور بمضمون الرواية لا صرف نقله، مع أنّ الشهيد عليه‌الرحمة قال في الذكرى ـ على ما نقل فيه صاحب مفتاح الكرامة ـ : إنّ الخزّ كلب الماء[٣]، ولا يكفي إخراجه من الماء لتذكيته بل لابدّ من فري أوداج أربعته، ويستفاد من هذه العبارة عدم عمله بمضمون رواية ابن أبي عمير لأنّ فيها تصريح بكفاية إخراجه من الماء لتذكيته.

ثمّ إنّه قال المجلسي عليه‌الرحمة في البحار: الخزّ المعهود في زماننا وهو ما قال التجّار: إنّه حيوان في البرّ يصطاد ويؤخذ من وبره لباساً، غير الخزّ الّذي كان في زمن الأئمّة عليهم‌السلام ويستفاد من الأخبار لأنّه حيوان بحريّ، فمع هذا فلا يمكن التمسّك بالأخبار بجواز الصلاة في الخزّ الفعلي.واستشكل عليه بأنّه يتمسّك بأصالة عدم النقل[٤].

أقول: إذا كان شيء معلوماً في الأوّل ولكنّه نشكّ في أنّه هذا الشيء الموجود هل هو أم لا؟ وكذا إذا كان شيء معلوماً فعلاً ونشكّ في أنّه هل كان عين ما يستعمل كلمة «الخزّ» مثلاً في صدر الإسلام فيه أم لا؟ فيمكن التمسّك بأصالة عدم النقل. وأمّا في المقام وهو كون الخزّ معلوماً في الأوّل ـ أعني زمان الأئمّة عليهم‌السلام ـ مع

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ٣٥٩ـ ٣٦٠ باب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٩٠ و٥٣٩١.
(٢) ذكرى الشيعة: ٣٥/٣.
(٣) مفتاح الكرامة: ٤٤١/٥ ـ ٤٤٢.
(٤) بحارالأنوار: ٢٢٠/٨٣.

خصوصيّته وكان معلوماً في الآن إطلاق الخزّ على الحيوان الّذي يوصفه التجّار ولكنّه لا ندري هل هذا عين ما يستعمل فيه الخزّ في زمانهم ولسان أخبارهم عليهم السلام أم لا؟ فلا يمكن التمسّك بأصالة عدم النقل.

ثمّ إنّه قدس سره تفطّن بهذا الإشكال وقال[1]: وأمّا التمسّك بأصالة عدم النقل فلا يفيد في المقام، لأنّا لا ندري اتّصال هذا العرف في هذا الاستعمال بزمن الأئمّة عليهم السلام، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الخزّ كان أقساماً متعدّدة بعضه يرعى في البرّ وبعضه يعيش في البحر، انتهى كلامه.

أقول: هذا كما قاله، إلّا أنّا لا نقول بانقطاع هذا الاتّصال. ومن المحتمل أن يقال بأنّ المستفاد من الأخبار هو أنّ الخزّ على أقسام متعدّدة من بعضها يظهر أنّه حيوان لا يعيش إلّا في الماء كخبر ابن أبي يعفور، ومنها يستفاد أنّه يعيش في الماء ويرعى في البرّ كما هو مضمون خبر حمران بن أعين، ومن بعضها يستفاد أنّه سبُع والظاهر أنّه لا يعيش إلّا في البرّ كما نقل المجلسي قول التجّار به.

ولا تنافي هذه الأقوال مع رواية ابن أبي يعفور لأنّه يمكن أن يكون السائل الخزّاز كان خزّازاً لتلك القسم من الخزّ وصيّاداً له واستعمل لفظ «الخزّ» في جامع هذه الأقسام، فعلى هذا إذا شككنا في أنّه هل نقل من هذا المعنى الجامع أم لا؟ قلنا بأصالة عدم النقل ولا بأس بها في المقام حينئذٍ.

واستشكل بعض تلامذته بأنّ المستفاد من خبر حمران بن أعين هو قسم واحد لا أقساماً متعدّدة، لأنّه سأل عن الخزّ وقال الإمام عليه السلام: «إنّه سبُع» ولم يُجب عَلى هذا الإشكال، وبعد التأمّل قال فما يقول الفقهاء للعوامّ وكان عندهم أيضاً من المسائل السهلة حكماً وموضوعاً في غاية الإشكال، بل بناءً على هذا الإشكال للمجلسي عليه الرحمة[2] لابدّ أن يقال بعدم جواز الصلاة في هذا الخزّ المعروف في زماننا، لا أنّه مشكل.

---

(١) أي العلّامة المجلسي رحمه الله، وقد نقل عبارته بالمعنى.

(٢) راجع البحار: ٨٠/٢١٩ ـ ٢٢٠.

فصل [في السنجاب]

ومن الأشياء المستثناة من عدم جواز الصلاة في غير المأكول السنجاب، وليس هو كالخزّ مشتبهاً من حيث الموضوع والحكم، لأنّه حيوان برّي، وتدلّ عليه أخبار كثيرة:

منها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن العبّاس عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الفراء والسمّور والسنجاب والثعالب وأشباهه، قال: «لا بأس بالصلاة فيه»[1]، انتهى.

والرواية الّتي ذكرها في الوسائل في أوّل الباب بهذا الإسناد، إلّا أنّه ذكر فيها أنّه ـ أي الحلبي ـ سأله عن أشياء منها الفراء والسنجاب، فقال: «لا بأس بالصلاة فيه»[2]، انتهى. هي عين هذه الرواية، وهذا العمل من معايب هذا الكتاب، لأنّ الإشكال الّذي يرد على الأخبار الواردة في هذه المسألة ـ بأنّ الأخبار الّتي ذكر فيها السنجاب منفرداً لا اعتماد بسندها، والأخبار الّتي سندها كان مورداً للاعتماد ضمّ فيها إلى السنجاب ما لا يجوز الصلاة في وبره مسلّماً، لأنّه من غير المأكول ـ لا يرد على هذا الخبر، لأنّه أُسقط منها الثعالب والسمّور ويوهم الفقيه أوّلاً بأنّه إن كان المراد من الفراء هو الحمار الوحشي فهذا الخبر مصون من الإشكال، وكان سنده أيضاً حسناً لأنّ رواتها مثل العبّاس وحمّاد وهما ثقتان فكان هذا الخبر من الأخبار الّتي يمكن التمسّك به، إلّا أنّه بعد التأمّل بأنّه سقط من المتن ما لا يؤكل لحمه يرد على الرواية الإشكال المذكور.

وقوله في الرواية: «عن أشباهه» يحتمل أن يكون من حيث الواجديّة للوبر تشابه لها، ويحتمل أن يكون المشابهة من حيث أكل اللحم وعدمه، وحيث إنّ العامّة يجوّزون الصلاة في الثعالب والسمّور فكان هذا الخبر موافقاً لهم من هذه الجهة.

ومنها: خبر محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن عبدالله بن إسحاق عمّن

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/٣٥٠ باب ٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٦٠.

(٢) المصدر السابق: ٤/٣٤٧ـ٣٤٨ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٥٢.

ذكره عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمّور والسنجاب والثعالب، فقال: «لا خير في ذلك كلّه، ما خلا السنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم»[1]، انتهى.

عليّ بن محمّد هو خال الكليني. وعبدالله بن إسحاق مجهول وليس له أسانيد إلّا في الكافي يروي الستّة إلى السبعة، وهو يروي عن الحسن بن عليّ وهو مجهول. ومقاتل بن مقاتل إن كان ما ذكره الرجاليّون فضعيف، وإن كان غيره فمجهول. وأبا الحسن احتمل أن يكون الإمام الهادي أو الرضا عليهما السلام، والأوّل أظهر. وعلى أيّ حال، فالسند ضعيف. والظاهر أنّ المنع منحصر بكونه سبُعاً يأكل اللحم، لأنّه قال: لا بأس لأنّه لاتأكل اللحم.

ومنها: خبر عليّ بن محمّد عن عبدالله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن عليّ عن محمّد بن سليمان الديلمي عن عليّ بن أبي حمزة قال: سألت أباعبدالله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: «لا تصلّ فيها إلّا ما كان منه ذكيّاً». قال: قلت: أوَليس الذكيّ ممّا ذكّي بالحديد؟ قال: «نعم، إذا كان ممّا يؤكل لحمه» قلت: وما يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب»[2]، انتهى.

محمّد بن سليمان الديلمي مرميّ بالغلوّ وعليّ بن أبي حمزة واقفيّ إلّا أنّه موثّق. الفراء جمع الفرو والهمزة بدل من الواو، والمراد به هنا مطلق الفراء، وحيث إنّه من الجلد والوبر فلابدّ أن يكون مذكّى. والظاهر أنّ قوله عليه السلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» قيد لأصل المطلب، لا أنّه قيد لقوله «نعم» لأنّه يقتضي عدم تذكية ما لا يؤكل لحمه، وهو خلاف الفتوى، ومتن الرواية مضطرب لأنّ قوله: «قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟» إن كان في الرواية «ما لا يؤكل» مع زيادة «لا» يرد

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٨/٤ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٥٣.
(٢) المصدر السابق: ٣٤٨/٤ باب ٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٥٤.

الإشكال بأنّ الغنم ليس ممّا لا يؤكل لحمه حتّى قال السائل: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم، وإن كان في الرواية «ما يؤكل لحمه» بدون لفظ «لا» كما في بعض النسخ، يرد الإشكال أيضاً من أنّ هذا يوهم أنّ الراوي فهِم من قوله عليه السلام في صدر الرواية: «نعم إذا كان ممّا يؤكل لحمه» لم يشمل الغنم بل المراد غير الغنم، والحال أنّ قوله: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» يشمل الغنم وغيره. ثمّ إنّه على هذا التقدير لا مناسبة لقوله عليه السلام بعد هذا القول «لا بأس بالسنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم». فعلى أيّ حال، متن الرواية مضطرب.

نعم، إن كان في الرواية «ما لا يؤكل لحمه» بزيادة لفظ «لا» ولم يكن فيها قوله: «من غير الغنم» كان مقتضى الرواية أنّ الإمام عليه السلام قال بعد هذا السؤال ممّا لا يؤكل: «لا بأس بالسنجاب» حيث إنّ نهي النبيّ صلى الله عليه وآله لم يشمله، لأنّه ليس بسبُع والنهي مختصٌّ بالسبُع، ويكون مقتضاه على هذا الفرض عدم المنع عن الصلاة في السنجاب.

ولا يرد على هذا التقدير القول بأنّه حيث كان الملاك عدم كون الحيوان سبُعاً فلا خصوصيّة للسنجاب بين هذه الحيوانات، لأنّا نقول: خصوصيّة لكونه ذا وبر لأخذ الفراء منه .

تنبيه: إنّا بعد أن تتبّعنا في الأخبار وكلام الفقهاء رأينا أنّ الملاك في حرمة أكل الحيوانات اثنان: كونه مسوخاً، وكونه سبُعاً، ولعلّ الحكمة أو العلّة فيهما منقصة ذاتيّة لأجلها نُهي عن أكل لحمهما. وعلى هذا، فمقتضى رواية ابن بكير المتقدّمة هو عدم جواز الصلاة من حيث حرمة أكل لحمه .

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ السنجاب بين الحيوانات ذي الوبر إضافة على عدم كونه مسوخاً كسائرهم له جهة أُخرى وهي عدم كونه سبُعاً أيضاً. وعلى هذا، فيسلب بهذه العبارة إحدى الجهتين والجهة الأُخرى تكون في جميع الحيوانات الّتي لها وبر.

ومنها: رواية محمّد بن يعقوب بإسناده بهذه عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن داود الصرمي عن بشير بن بشّار قال: سألته عن الصلاة في

الفنَك والفراء والسنجاب والسمّور والحواصل الّتي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أُصلّي فيه لغير تقيّة؟ قال: فقال: «صلّ في السنجاب والحواصل الخوارزمية، ولا تصلّ في الثعالب ولا السمّور»[١]، انتهى.

هذه الرواية زاد فيها «الحواصل الخوارزميّة» وهي من الطيور. ومن العجب أن يكون ذو الوبر.

ومنها: رواية محمّد بن يعقوب عن عليّ بن مهزيار عن أبي عليّ بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أيّ شيء يصلّى فيه؟ قال: «أيّ الفراء؟» قلت: الفنَك والسنجاب والسمّور، قال: «فصلّ في الفنَك والسنجاب، وأمّا السمّور فلا تصلّ فيه...»[٢] الحديث.

كان المراد هنا بالفراء هو مطلق الفراء، والقول بأنّ حكم السنجاب فقط حكم واقعيّ وليس حكم الفنَك واقعيّاً، وذكره تقيّةً منافٍ مع قوله «وأمّا السمّور فلا تصلّ فيه» لأنّه مخالف لقول العامّة.

ومنها: رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن يحيى بن أبي عمران أنّه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنَك والخزّ وقلت: جعلت فداك أُحبّ أن لا تجيبني في التقيّة في ذلك، فكتب بخطّه إليَّ «صلّ فيها»[٣].

ومنها: رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن أحمد بن محمّد عن الوليد بن أبان قال: قلت للرضا عليه السلام: أُصلّي في الفنَك والسنجاب؟ قال: «نعم»[٤]... الحديث.

ومنها: رواية الحسن بن الفضل الطبرسي في مكارم الأخلاق قال: سئل الرضا عليه السلام عن جلود الثعالب والسنجاب والسمّور، فقال: «قد رأيت السنجاب على أبي ونهاني عن الثعالب والسمّور»[٥]، انتهى.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٣٤٨/٤ ـ ٣٤٩ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٥٥ و٥٣٥٦. والظاهر أنّ أبا عليّ بن راشد هو الحسن بن راشد مولى لآل المهلّب بغدادي ثقة. (كما في رجال الخوئي)

(٣ و ٤) المصدر السابق: ٣٤٩/٤ ـ ٣٥٠ باب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٥٧ و ٥٣٥٨.

(٥) المصدر السابق: ٣٥١/٤ ـ ٣٥٢ باب ٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٦٣.

الحسن بن الفضل هو ابن الشيخ الطبرسي. وربّما يستفاد من هذه الرواية جواز اللبس فقط لا غير، ويستفاد من هذه الرواية على القول بعدم استفادة جواز الصلاة فقط. ورواية مقاتل بن مقاتل جواز الصلاة في السنجاب والمنع عن الثعالب والسمّور[١].

والقسم الآخر من الروايات يدلّ على جواز الصلاة في السنجاب والفنَك مع المنع عن الغير، مثل خبر أبي عليّ بن راشد[٢].

وبعضٌ لا يمنع عن الغير مثل خبر يحيى بن أبي عمران[٣].

وبعضٌ يدلّ على الجواز في السنجاب فقط بدون المنع عن الغير، مثل خبر الوليد بن أبان[٤]، وبعضٌ يدلّ على الجواز في الفراء والسمّور والسنجاب والثعالب مثل رواية محمّد بن الحسن عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن العبّاس عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الفراء والسمّور والسنجاب والثعالب وأشباهه، قال: «لا بأس بالصلاة فيه»[٥]، انتهى.

وبعض الروايات يدلّ على اشتراط التذكية أي الجواز عند كونه مذكّى وعدم الجواز عند عدمه، مثل رواية عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن لبس السمّور والسنجاب والفنَك، فقال: «لا يُلبس ولا يُصلّى فيه إلّا أن يكون ذكيّاً»[٦]، انتهى.

كان السؤال عن الثلاثة والجواب يشملها لا محالة.

ومن الأخبار الدالّة على الجواز: خبر محمّد بن الحسن عن أحمد بن محمّد[٧]

(١ ـ ٤) مرّ ذكرها آنفاً.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٥٠/٤ باب ٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٦٠. وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٦) المصدر السابق: ٣٥٢/٤ باب ٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٦٤.

(٧) يكون أحمد بن محمّد من الطبقة السادسة وابن أبي عمير من الثامنة فسقط واسطة في البين. (منه رحمه الله).

عن محمّد بن زياد[١] عن الريّان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لباس الفراء والسمّور والسنجاب والحواصل وما أشبهها والمناطق والكيمخت والمحشوّ بالقزّ والخفاف من أصناف الجلود، فقال: «لا بأس بهذا كلّه إلّا بالثعالب»[٢]، انتهى.

وهذه الروايات تدلّ نوعاً على الجواز في السنجاب مع اختلافها في أنّ بعضه ظاهر في جواز اللبس فقط وبعضها ضمّت إلى السنجاب الحواصل، فعلى أيّ حال تدلّ على جواز الصلاة في السنجاب إمّا فقط وإمّا مع ضميمة شيء آخر.

واستُشكل على هذه الروايات بأنّ ما كان منها منفرداً فيها ذكر السنجاب كان من حيث سندها غير قابل للاتّكال به، وما كان منها ذكرٌ فيها السنجاب وغيرها غير معمول به عند الأصحاب. إلّا أن يقال بأنّ هذا القسم من الروايات يُحمل على أنّ الحكم فيها بالنسبة إلى السنجاب حكم واقعيّ وبالنسبة إلى غيره ليس حكماً واقعيّاً بل تقيّةً. وهذا الحمل بعيدٌ مع أنّ في بعضها ما لا يُحمل على التقيّة، لأنّه موافق لقول العامّة. هذا غاية ما يقال في الإشكال على الروايات الدالّة على الجواز، ولكنّه مع كثرتها وصحّة سند بعضها يطمئنّ الفقيه باستفادة الجواز من تمامها.

وأمّا الرواية المانعة عن الصلاة في السنجاب [فهي] الرواية الّتي رواها النعمان بن ثابت أبوحنيفة[٣] عن جعفر بن محمّد صلوات الله عليه أنّه سئل عن فرو الثعلب والسمّور والسنجاب والفنَك والقاقم[٤] قال: «يُلبس ولا يُصلّى فيه ولا

---

(١) يعنى ابن أبي عمير. (منه قدس سره).

(٢) المصدر السابق: ٣٥٢/٤ باب ٥ من أبواب لباس المصلّي ح٥٣٦٦.

(٣) هذا غير أبي الحنيفة المشهور وإن كان اسمه واسم أبيه وكنيته مثله إلّا أنّه شيعيّ وكان في زمن المعزّ لدين الله قاضي القضاة وجاء معه إلى مصر عند فتحه ومع كونه إسماعيليّاً لم يتعرّضوا له، وكتب هذا الكتاب على طريق الشيعة، إلّا أنّ أخبار هذا الكتاب مراسيل ولذا لايعتنى بالخبر الّذي رواه في دعائم الإسلام. (منه قدس سره)

(٤) القاقم: دويبة تشبه السنجاب، وهو أبيض شديد البياض وفروه أعلى من فرو السنجاب. (حياة الحيوان: ٢٢٩/٢).

يُصلّى بشيء من جلود السُباع ولا يسجد عليه، وكذلك كلّ شيء لا يحلّ أكل لحمه»[١]، انتهى.

ولكن هذا الخبر مؤيّد لخبر ابن بكير وكذلك الخبرالّذي كان في الباب.

ويدلّ على عدم جواز الصلاة فيه ـ إلّا أن لا تتمّ الصلاة فيه، بل الدليل على المنع في الباب منحصراً ـ هو رواية محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنَك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يُصلّى في غيره ممّا أحلّ الله أكله ـ ثمّ قال: ـ يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي وقد ذكّاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أو لم يذكّه»[٢]، انتهى.

هذه الرواية دالّة على المنع عن الصلاة في السنجاب، وهل هذه الرواية مع الروايات الدالّة على الجواز النسبة بينهما عموم وخصوص؟ أو التباين؟

إن قلنا بأنّ هذا العامّ الّذي قاله الإمام عليه السلام نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن مراداً جدّياً بعمومه بل هو مقام وضع القانون في مقابل العامّة القائلين بالجواز، وكان المراد استعماليّاً وذكره عامّاً فعلاً حتّى يذكر مخصّصه بعداً وهو الروايات الدالّة على الجواز في السنجاب ويكون من قبيل العامّ والخاصّ ويخصّص خبر ابن بكير بالروايات الدالّة على الجواز في السنجاب كما اختاره آغا رضا الهمداني عليه الرحمة[٣].

واستُشكل على هذا التقريب بالرواية بأنّه حيث سأل زرارة عن أشياء خاصّة وهو ما

---

(١) دعائم الإسلام: ١٢٦/١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٤٥/٤ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٤.

(٣) مصباح الفقيه: ٢٧٣/١٠.

ذكر في السؤال وأجاب الإمام بلفظ عامّ يشملها وغيرها إن كان يخرج بالخبر الآخر مورد السؤال كان من التخصيص المستهجن وكان من قبيل أن يسأل شخص عن إكرام زيد وقال المسؤول عنه في الجواب: أكرم العلماء، والفرض أنّ زيداً عالم، ثمّ قال: لاتكرم زيداً أي تخصيص مورد السؤال وهو مستهجن، وكذا في المقام، حيث إنّ السؤال كان عن ثلاثة أشياء وبعد الجواب خروج فرد منه مستهجن، ويظهر من الجواب عن القول[١] بأنّه كالنصّ ويصير مع الأخبار الدالّة على الجواز متباينان جوابُ هذا الإشكال.

وأمّا إن قلنا بأنّه حيث كان السؤال عن الأسباب الخاصّة وكان جوابه عليه السلام وارداً على هذه، الأسباب يصير كالنصّ مثل أن يقول الإمام عليه السلام: لايجوز الصلاة في السنجاب وغيرها ـ ممّا ذكر في الرواية ـ فكان التعارض بينه وبين الأخبار الدالّة على الجواز تعارض المتباينَين، وهذا القول هو ما اختاره صاحب الجواهر عليه الرحمة[٢].

وقال بعض التلامذة ـ ونِعِم ما قال ـ بأنّ الرواية متضمّنة على ثلاثة مطالب: سؤال الراوي، وجواب الإمام عليه السلام، ونقل قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. سؤال الراوي وجواب الإمام عليه السلام وإن كان يمكن أن يُحمل على أنه كان سؤالاً عن الأسباب الخاصّة والجواب عن هذه الأسباب إلّا أنّ قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عامّ، ولا إشكال في أنّ الإمام عليه السلام أراد أن ينقله بنحو القانون الكلّي في مقابل العامّة القائلين بجواز الصلاة في غير المأكول، ولذا كان في بعض يخرج كتاباً ويقسم بأنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخطّ عليّ عليه السلام، وفي بعض الروايات قال الراوي: إنّه خرج كتاباً بقدر فُخذ البعير، فيستفاد من هذا كلّه أنّ نقله عليه السلام كان لبيان الحكم الكلّي في مقابل العامّة، ولذا يخرج كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا منافاة في قوله بنحو الكلّي عدم جواز الصلاة في غير المأكول إذا كان في هذا المقام بدون أن يلحظ الخصوصيّات وكانت منظورة له ولو أن يخصّصه بعداً.

إن قلت: كلام رسول الله وإن كان عامّاً إلّا أنّ جواب الإمام عليه السلام حيث كان وارداً على الأسباب الخاصّة فلا محالة لابدّ وأن يكون نصّاً في هذه الموارد.

---

(١) الآتي ذكره بعد قليل.

(٢) جواهر الكلام: ٩٧/٨.

قلت: لايبعد أن يكون جواب الإمام عليه السلام أيضاً لإبداء هذا القول حيث إنّ العامّة يقولون بالجواز، والحال أنّ رسول الله نهى عن الصلاة في غير المأكول، مضافاً إلى أنّ سؤال زرارة أيضاً كان لهذه الجهة، لأنّ المتعارف من عرفهم هو أخذ اللباس من وبر الإبل والغنم، وكان أخذه من وبر السنجاب والسمّور وغيرها كان من طريقة المترَفين وكأنّ زرارة عليه الرحمة أراد السؤال عن هذه الطريقة وأنّ عمل العامّة هل هو موافق للحقّ وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أم لا؟ فعلى هذا الاحتمال تصير رواية ابن بكير عامّاً والأخبار الدالّة على الجواز خاصّاً. وهذا الاحتمال عندى أقوى من احتمال التعارض، فيكون من قبيل العامّ والخاصّ. ويخصّص العامّ بالخاصّ.

وعلى القول بالتعارض فإن أمكن الجمع بينهما عرفاً بحمل خبر ابن بكير على الكراهة الإرشادي حيث إنّ أخبار المنع مع هذه الاحتمالات ليس صريحاً بخلاف أخبار الجواز حيث إنّها ظاهرة في الجواز فيحمل عليه.

والكراهة الإرشادي بمعنى أنّ الصلاة في السنجاب لايقتضي علوّ درجة كما هو مقتضى سائر الصلوات فيجمع بينهما، وإن لم يمكن الجمع فيرجع إلى المرجّحات ثمّ إلى التخيير أو التساقط. وأوّل المرجّحات عندي هو الشهرة الفتوائيّة ثمّ مخالفة العامّة، ولكن هذه المسألة في جميع الأعصار لم يبلغ إلى حدٍّ يطمئنّ الفقيه بالشهرة في أحد طرفيه، ولذا لايمكن التمسّك بالشهرة، لأنّ فتوى الفقهاء مختلف في ذلك على ما نقل في مفتاح الكرامة، فإنّه قال:

القول بجواز الصلاة في السنجاب على وجه يشمل الجلد والوبر ـ فيما عدا النهاية فإنّها ظاهرة في الوبر ـ خيرة المبسوط والاستبصار والنهاية والمراسم والوسيلة[1] والشرائع والنافع والمعتبر والمنتهى والإرشاد والذكرى والدروس والبيان واللمعة والألفية والتنقيح وجامع المقاصد والجعفرية والعزّية وإرشاد الجعفريّه وحاشية الإرشاد وفوائد الشرائع وحاشية الفاضل الميسي والروض والروضة والمقاصد العليّة ورسالة صاحب المعالم وشرحها للشيخ نجيب الدين والكفاية.

(١) في كتاب الأطعمة والأشربة. (منه رحمه الله).

وكرهه في الوسيلة في باب الصلاة جمعاً بين الأخبار وهو المنقول عن المقنع وظاهر المسالك ونقله في كشف الرموز عن القطب و قال: إنّه قال: إنّه الأظهر بين الطائفة، وناقشه في الكشف بأنّ الخلاف موجود. ونفي عنه وعن الحواصل الخلاف في المبسوط، ونسبه في جامع المقاصد إلى جماعة من كبراء الأصحاب، وفي الأنوار القمريّة نسبته إلى الأكثر خصوصاً بين المتأخّرين.

وقد يظهر من المعتبر دعوى الشهرة حيث قال في الثعالب و الأرانب: المشهور في فتوى الأصحاب المنع ممّا عدا السنجاب و وبر الخزّ.[1] وفي المدارك لايخلو الجواز عن قرب واشترط كثير من هؤلاء تذكيته.

وأمّا القول بالمنع فهو خيرة ابن بابويه في رسالته إلى ولده، وخيرة ولده في الفقيه وخيرة الخلاف والنهاية في الأطعمة والأشربة والسرائر وكشف الرموز والتذكرة والمختلف ونهاية الإحكام والمهذّب البارع والمقتصر ومجمع البرهان وحاشية المدارك وهو ظاهر المقنعة والهداية وجمل العلم والجمل والعقود على مانقل عنه والمصباح ومختصره والموجز الحاوي والكاتب والتقي على ما نقل عنهما، وهو مذهب الأكثر كما في روض الجنان وظاهر الأكثر إلى آخره، وفي الخلاف والغنية الإجماع على المنع[2]، انتهى موضع الحاجة من كلامه ﷺ.

فقد ظهر أن هذه المسألة ليست ممّا اشتهرت بين الأصحاب خصوصاً القدماء جوازاً ومنعاً، وكذا لايمكن حمل الأخبار على التقيّة لما قلنا بانضمام رواياته إلى التصريح بخلاف العامّة.

وبالجملة: فحيث إنّه لايستفاد من الأقوال مايمكن أن يعتمد عليه من القول بالجواز أو المنع فبقي في الباب الأخبار. وإن قلنا بأنّ احتمال أن يكون التعارض بين الروايات الدالّة على الجواز وبين خبر ابن بكير من تعارض العامّ والخاصّ أقوى من الاحتمال الآخر إلّا أنّه صرف الاحتمال، فلايمكن القول قطعاً بجواز الصلاة في السنجاب، فلابدّ أن يحتاط في المسألة، والله العالم.

---

(١) أقول: لكنّه ليس كذلك كما لايخفى. (منه ﷺ).

(٢) مفتاح الكرامة: ٥/٤٤٧ـ٤٥٠.

فصل في الصلاة في الحرير

الحكم بعدم جواز لبس الحرير ممّا اتّفق عليه الفريقان للرجال إلّا أنّ العامّة ينقلون رواية كان مضمونها إجازة رسول الله ﷺ لعبدالرحمٰن بن عوف، لأنّه كان رجلاً قمِلاً[١]، وهذا من موارد الاضطرار، وكذا لبسه في الحرب لتقوية القلب. وأمّا على النساء فلا يحرم لبسه وكذا الصلاة فيه، إلّا أنّ الصدوق قائل بعدم جواز الصلاة للنساء فيه، لأنّه يقول بأنّ المستثنى للنساء هو اللبس فقط، فيبقى الحكم بعدم جواز الصلاة في الحرير على عمومه[٢].

وأمّا الصلاة في الحرير فلا يجوز على المشهور بل عليه إجماع الفرقة المحقّة. أمّا العامّة فاختلفوا في جواز الصلاة فيه وعدمه حيث إنّهم لم يضبطوا من رسول الله ﷺ خبراً دلّ على عدم جواز الصلاة، والخلاف مبنيٌّ على أنّه هل الشيء الممنوع لبسه يبطل الصلاة إذا لبسه أم لا؟ والقائلون بالبطلان وثبوت الملازمة لايجوّزون الصلاة فيه، والقائلون بعدم الملازمة قالوا بالجواز.

و أمّا الإماميّة رضوان الله عليهم ببركة الأئمّة عليهم السلام حيث إنّهم علموا ما لايعلمه أحدٌ بعد النبيّ فيكون لهم في الباب أخبار كثيرة:

منها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن خالد عن إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: «لا»[٣]، انتهى.

وروى محمّد بن يعقوب بهذا السند عشرة أخبار في الكافي، والظاهر أنّ أحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد بن عيسى لا أحمد بن محمّد بن خالد القمّي. وهذه الرواية تدلّ على عدم جواز الصلاة في الحرير، إلّا أن يقال: إنّه سؤال

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢١٥/٣. وراجع أيضاً من لا يحضره الفقيه: ٢٥٣/١ ذيل ح ٧٧٥. وقَمِل رأسُه قمَلاً أي كثر قمْلُ رأسه. (لسان العرب: ٥٦٨/١١).

(٢) من لايحضره الفقيه: ٢٦٣/١ ذيل ح ٨١١.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٦٧/٤ ـ ٣٦٨ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١١.

عن اللبس في حال الصلاة باعتبار الحرمة التكليفي. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ الراوي في هذا الخبر هو إسماعيل بن سعد وهو ممّن لايليق بشأنه عدم العلم بهذا الحكم المشهور بين المسلمين.

ومنها: ماروواه محمّد بن يعقوب عن أحمد بن إدريس عن محمّد بن عبد الجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله: هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لاتحلّ الصلاة في حرير محض»[1]، انتهى.

أحمد بن إدريس كنيته أبوعليّ الأشعري، ومحمّد بن عبدالجبّار يكون من العلماء والمحدّثين بقمّ. الفرق بين الديباج والحرير هو أنّ دودة الإبريسم إن ماتت في مكانها (پيله) يكون هذا الإبريسم كثير القيمة. وأمّا إن خرجت منه ثمّ اتّخذ الإبريسم كانت قيمته أقلّ من الأوّل، والأوّل يسمّى الديبا ومعرّبه الديباج، والثاني هو الإبريسم قبل أن ينسج، وإذا نسج يسمّى بالحرير. وعلى هذا فالديباج ثوب ضخيم من الحرير، وما قلنا في الرواية الأُولى من الاحتمال يجيء في هذه أيضاً.

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن عدّة من أصحابنا عن عليّ بن أسباط عن أبي الحارث قال: سألت الرضا عليه السلام: هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال: «لا»[2]، انتهى.

محمّد بن الحسن هو شيخ الطائفة رحمه الله وهو ينقل من كتاب محمّد بن أحمد بن يحيى القمّي، ويعقوب بن يزيد كان من الكُتّاب ساكناً في بغداد ثقة، وعليّ بن أسباط بن سالم كوفي ثقة، واحتمل أن يكون أبو الحارث في هذه الرواية هو كنية إسماعيل بن سعد في الرواية الأُولى، فعلى هذا فيكون هذان رواية واحدة، حيث إنّ الراوي فيهما هو أبو الحارث، والمرويّ عنه هو أبو الحسن الرضا عليه السلام.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٨/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٩/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٧. والظاهر أنّ أبا الحارث هو يونس بن عبدالرحمٰن. (كما في رجال الكشي: ٢٧٨ ح٤٩٧ عند ترجمة هشام بن الحكم).

ومنها: رواية محمّد بن الحسن عن محمّد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدّق بن صدقه عن عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: و عن الثوب يكون عَلمه ديباجاً، قال: «لايصلّى فيه»[١]، انتهى.

الرواة في هذه الرواية ـ غير محمّد بن الحسن ومحمّد بن أحمد ـ كلّهم يكونون فطحيّين إلّا أنّهم ثقات، وكان لعمّار كتابٌ[٢] يروي كلّ الروايات فيه عن الصادق عليه السلام والعَلم غير معلوم أيّ شيء هو؟ قال في الصراح: عَلم الثوب دست بالاى جامه ولعلّه كان بمثل الكفّ ينسج على الثوب للتزيين.

ومنها: رواية محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: سأل الحسن[٣] بن قياما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحّم بالقزّ والقطن والقزّ أكثر من النصف أيصلّى فيه؟ قال: «لابأس، قد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جبّات»[٤]، انتهى.

و هذا من الموارد الّتي يخالف فيه العامّة[٥]، لأنّ الشافعيّة منهم قائلون بعدم جواز اللبس إن كان المخلوط فيه أقلّ من الإبريسم، وسيأتي اختلاف أقوالهم.

ومنها: ما رواه أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتبت إليه: يتّخذ بأصفهان ثياب فيها عتابية على عمل الوشى من قزّ وإبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: «لاتجوز الصلاة إلّا في ثوب سُداه ولحمته قطن أو كتّان»[٦]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٩/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٨.

(٢) راجع رجال النجاشي: ٢٩٠ رقم ٧٧٩.

(٣) هكذا في النسخ، وفي الوسائل «الحسين».

(٤) وسائل الشيعة: ٣٧٣/٤ ـ ٣٧٤ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٣١.

(٥) راجع المجموع: ١٨١/٣.

(٦) الاحتجاج: ٣١٥/٢، عنه وسائل الشيعة: ٣٧٥/٤ ـ ٣٧٦ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٣٨، وبحار الأنوار: ٢٣٨/٨٣ ح١ وفيه «إنّا نجد بإصبهان ثياباً عتّابية».

المراد بـ«عتابية» إن كان العنّابية يحتمل أن يكون المراد هو اللون العنّابي وإلّا فمعناه غير معلوم. والمراد بالقزّ هو مايقال بالفارسية كج، والقزّ يكون معرّبة.

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلابأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزُنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه»[1]، انتهى.

ومنها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن أحمد بن إدريس عن محمّد بن عبد الجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله: هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لاتحلّ الصلاة في حرير محض»[2]، انتهى.

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن عبدالجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله: هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لايؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب: «لاتحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله»[3]، انتهى.

الراوي في هذه الرواية وما قبلها ـ أعني الرواية الثامنة والرواية الثانية ـ كلّها محمّد بن عبد الجبّار والمرويّ عنه هو أبو محمّد عليه السلام مع اختلاف قليل في متن بعضها وراويها، فعلى هذا فيحتمل أن تكون رواية واحدة، ويؤيّده أنّ الجواب في كلّها سواء بالنسبة إلى عدم جواز الصلاة في الحرير المحض. وأمّا الرواية السابعة فأحمد بن هلال فيها ضعيف[4] بل خرج من ناحية المقدّسة توقيع عليه: «احذروا

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٧٦/٤ باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٤٠. والزُنّار: ما يلبسه الذمّي يشدّه على وسطه. (لسان العرب: ٣٣٠/٤).

(٢) المصدر السابق: ٣٧٦/٤ باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح٥٤٣٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٧٧/٤ باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح٥٤٤٢.

(٤) راجع رجال النجاشي: ٨٣ رقم ١٩٩، ومعجم رجال الحديث: ٣٥٤/٢ رقم ١٠٠٥.

الصوفي المتصنّع أحمد بن هلال»[١] مع أنّه إن تمّت حجّيّته فيلزم منه أنّ ما لاتتمّ الصلاة فيه ممّا لايؤكل لحمه أو الميتة يجوز الصلاة فيه، مع أنّه مخالف لفتوى المشهور.

ثمّ إنّ من هذه الروايات المذكورة بعضها متعلّق بالصلاة في الحرير مثل الرواية السابعة أعني رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام مع الإشكال المذكور فيه، والرواية الرابعة أعني رواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام، والسادسة أعني رواية عبدالله ابن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام والثالثة والأُولى اللتان قلنا احتمل أن تكونا واحدة، والتاسعة والثامنة والثالثة الّتي قلنا إنّها واحدة أعني روايات محمّد بن عبد الجبّار.

ثمّ إنّه هل يستفاد من الأخبار جواز اللبس والصلاة في الإبريسم الخالص إذا كان تمامه حريراً؟ أو المخلوط؟ وعلى القول الثاني هل المراد بالمخلوط ما كان مثل الخرقة المتصوّفة بعضه من جنس والبعض الآخر من الآخر؟ فعلى هذا إذا كان الثوب مثلاً بعض قسمته إبريسماً خالصاً مثل كمَّيه وبعضه مخلوطاً أو من جنس غير الإبريسم هل يصدق عليه لبس الإبريسم أم لا؟ وعلى الفرض الثاني هل يصدق على مثل الكفّ أو مثل ما يوضع بين الظهارة والبطانة أم لا؟ الظاهر أنّ المستفاد من الأخبار المنهيّ هو ما كان خالصاً في مقابل الخليط فيشمل ما كان خالصاً ولو كان بعض الثوب، وأمّا مثل الطيالسة الّتي يكون الخيط الّذي خِيطَ به الطيالسة إبريسماً أو يوجد في كفّه خيوطاً غير منسوج فعلى هذا القول لابدّ من دليل خاصّ لإخراجه من النهي، وأمّا الحديث الّذي رواه في صحيح البخاري وكان مضمونه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلّى في ثوب حرير لبسه ثمّ انصرف ونزعه نزعاً شديداً وقال: «لاينبغي هذا للمتّقين»[٢]، الظاهر في الكراهة فيُحمل على قبل تشريع الحرمة للّبس وعدم جواز الصلاة، مع أنّ سنده كما ترى، فلابدّ من طرحها وللعامّة فيها قولان[٣]، قال أبو

(١) راجع رجال الكشّي: ٥٣٥ رقم ١٠٢٠.
(٢) صحيح البخاري: ١٠٥/١ نحوه.
(٣) راجع المغني: ٦٢٧/١ والمجموع: ١٨١/٣ ـ ١٨٢.

حنيفة: الحرير المخلوط إن كان خليطه الأكثر فلابأس به، وأمّا إن كان إبريسمه أكثر فلا يجوز استعماله. وكذا قال الشافعي، وأمّا إن تساويا فللشافعي فيه قولان: قول بالجواز وقول بالمنع، وأمّا إن كان الإبريسم مستهلكاً في غيره فلا يبعد الجواز بل وكذا إن كان الخليط عشراً، ويدلّ على عموم النهي لما كان بعض الثوب إبريسماً محضاً تمسّك الفقهاء لإخراج مثل الكفّ بالأدلّة الخاصّة، وكذا يدلّ عليه قول عليّ عليه السلام خروج رسول الله صلى الله عليه وآله وفي يمينه إبريسماً وفي يساره ذهباً أو بالعكس، وقال: «إنّ هذين محرّمان على ذكور أُمّتي»[١]. وكذا قوله: «لا تجعله في الحشو»[٢].

ومن أخبار الباب خبر محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد البرقي عن أبيه عن النضر بن سُويد عن القاسم بن سليمان عن جرّاح المدائني عن أبي عبدالله عليه السلام «إنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، ويكره لباس الحرير ولباس الوشي ويكره المِيثرة الحمراء فإنّها مِيثرة إبليس»[٣]، انتهى.

ومنها: ما في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج والبرَكان عليه حرير؟ قال: «لا»[٤]، انتهى.

ومنها: رواية محمّد بن يعقوب عن حُمَيد بن زياد عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن غير واحد عن أبان عن إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: «إن كان فيه خلط فلابأس»[٥]، انتهى.

---

(١) راجع سنن ابن ماجة: ١١٨٩/٢ ح ٣٥٩٥ نحوه. (٢) لم نعثر عليه.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٧٠/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٩. والمِيثرة من مراكب العجم تُعمل من حرير أو ديباج و يُتّخذ كالفراش الصغير... يجعله الراكب تحته على الرحال فوق الجمال. (النهاية لابن الأثير: ١٥٠/٥).

(٤) قرب الإسناد: ٢٨٢ ح١١١٧، وفيه «والبَرنكان» هو ضربٌ من الأكسية، وهو كساء من صوف له علَمان، ويقال له: برَكان أيضاً. (لسان العرب: ٤٠٠/١٠). عنه وسائل الشيعة: ٣٧١/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٢٢.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٧٤/٤ ـ ٣٧٥ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٣٤.

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن يوسف بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لابأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه وعَلمه حريراً، وإنّما كره الحرير المبهم للرجال»[١]، انتهى.

المراد بالمبهم الخالص، ولعلّ المراد بالعَلم هو ما يوضع للتزيين، والسُدى هو الخيط، والزرّ هو التكمة من الخيط.

ومنها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن صالح بن السندي عن جعفر بن بشير عن أبي الحسن الأحمسي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله أبو سعيد عن الخميصة وأنا عنده سُداه إبريسم، أيلبسها وكان وجد البرد؟ فأمره أن يلبسها[٢]، انتهى.

ومنها: رواية محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن العبّاس عن عليّ بن مهزيار عن فضالة بن أيّوب عن موسى بن بكر عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لُحمته أو سُداه خزّ أو قطن أو كتّان وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء[٣]، انتهى.

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد قال: قرأت في كتاب محمّد بن إبراهيم إلى الرضا عليه السلام يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قزّ؟ فكتب إليه قرأته: «لابأس بالصلاة فيه»[٤]، انتهى.

و روى سفيان مثل هذا الخبر[٥].

ومنها: مارواه محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٣٧٤/٤ ـ ٣٧٥ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٣٦ و ٥٤٣٣.

(٣) المصدر السابق: ٣٧٤/٤ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ٥٤٣٥.

(٤ و٥) المصدر السابق: ٤٤٤/٤ باب ٤٧ من أبواب لباس المصلّي ٥٦٦٩ و٥٦٧١. والمراد من سفيان هو ابن السمط. وأمّا محمّد بن زياد [الآتي ذكره] فهو ابن أبي عمير. (منه رحمه الله).

زياد عن الريّان بن الصلت أنّه سأل الرضا عليه السلام عن أشياء منها المحشوّ بالقزّ؟ فقال: «لابأس بهذا كلّه»[١]، انتهى.

ومنها: ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن إبراهيم بن مهزيار أنّه كتب إلى أبي محمّد عليه السلام: الرجل يجعل في جبّته بدل القطن قزّاً هل يصلّي فيه؟ فكتب: «نعم لابأس»[٢]، انتهى.

هذه الروايات تدلّ على الجواز في الألبسة الّتي لم تكن كلّها حريراً محضاً.

ثمّ إنّه هل النهي أعمّ من الإبريسم غير المنسوج والمنسوج؟ أو مختصّ بالحرير أي الإبريسم المنسوج؟ وحيث إنّ النهي وارد على لبس الإبريسم ولا يمكن لبس الإبريسم غير المنسوج فلابدّ أن يكون المنهيّ عنه هو الحرير لا الإبريسم.

وكذا الأخبار الدالّة على عدم جواز لبس الثوب الإبريسم، فعلى هذا إذا لم يكن أُخذ الإبريسم على البدن أو اللباس من غير نسج منهيّاً عنه فهل الصلاة فيه جائز أم لا؟ الظاهر أنّه لا دليل على بطلان الصلاة فيه. فعلى هذا الرواية الّتي تدلّ على جواز الصلاة في ثوب المحشوّ بالقزّ مثل الرواية الثامنة عشرة والتاسعة عشرة فلا إشكال فيها ولا يحتاج إلى التوجيه كما نقل الوافي عن الصدوق عليه الرحمة بأنّه قال: المراد بالثوب المحشوّ بالقزّ هو ما كان الحشو من صوف المعز[٣]، لأنّه مع قطع [النظر] عن عدم الإشكال في كونه من الإبريسم الغير المنسوج لا ترديد في جواز الصلاة في صوف المعز حتّى سأل عنه في حشو الثوب، وكذا ما كان بين الظهارة والبطانة.

و أمّا الأخبار من طريق العامّة فكثيرة:

منها: ما في سنن أبي داود السجستاني قال: حدّثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر: أنّ عمر بن الخطّاب رأى حلّة سِيَراء عند باب

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤/٤٤٤ باب ٤٧ من أبواب لباس المصلّي ٥٦٧٠ و٥٦٧٢.

(٣) الوافي: ٧/٤٢٦ ذيل ح٦٢٥٧.

المسجد وقال: يا رسول الله لو اشتريت هذه ولبستها يوم الجمعة وللوفد إذا قدموا عليك، فقال رسول الله ﷺ: «إنّما يلبس هذه من لاخلاق له في الآخرة»[١]، انتهى.

لعلّه كان ثوباً كثير القيمة أراد عمر أن يلبسه رسول الله للناس الّذي يقبلون من أطراف المدينة. وعلى أيّ حال لا دلالة له على حرمة لبس الحرير.

وفيها أيضاً: حدّثنا ابن إبراهيم قال: حدّثنا عمّار قال: حدّثنا قاسم الأحول عن أبي عثمان قال: كتب عمر إلى عتبة بن فرقد: أنّ النبيّ ﷺ نهى عن الحرير إلّا ما كان هكذا وهكذا وهكذا: إصبعين ثلاثة وأربعة[٢]

وفيها أيضاً: حدّثنا يزيد بن خالد بن عبدالله أخبرنا المفضّل عن عيّاش بن عبّاس سمعته يقول: نهى رسول الله ﷺ عن أشياء و أن يجعل الرجل في أسفل ثيابه حريراً مثل الأعاجم أو يجعل على منكبيه حريراً مثل الأعاجم[٣]، انتهى.

هل يستفاد منه حرمة أصل الحرير؟ أو لايستفاد بل هو نهي عن هذه الهيئة لأنّها كانت تزييناً خاصّة؟ احتمالان.

وفيها أيضاً: حدّثنا مسدّد قال: حدّثنا عيسى بن يونس قال: حدّثنا المغيرة بن زياد قال: حدّثنا عبدالله أبو عمر مولى أسماء بنت أبي بكر قال: رأيت ابن عمر في السوق اشترى ثوباً شاميّاً فرأى فيه خيطاً أحمر فردّه، فأتيت أسماء فذكرت ذلك لها،

---

(١) سنن أبي داود: ٢٨٢/١ ح ١٠٧٦، و: ٤٦/٤ ح ٤٠٤٠. وحلّة سِيَراء أي المضلّع بالقزّ. (منه ﷺ).

(٢) سنن أبي داود: ٤٧/٤ ح ٤٠٤٢. وفي سنده «موسى بن إسماعيل حدّثنا حمّاد حدّثنا عاصم الأحول...» وهو الصحيح كما في مصادر كثيرة.

(٣) سنن أبي داود: ٤٨/٤ ـ ٤٩ ح ٤٠٤٩. والمفضّل يعني ابن فضالة. (منه ﷺ). هذا وقد وقع سقطٌ في السند والمتن بعد ذكره عيّاش بن عبّاس: عن أبي الحُصين قال: خرجت أنا وصاحبٌ لي يكنّي أبا عامر لنصلّي بإيلياء، وكان قاصّهم رجلٌ من الأزد يقال له أبو ريحانة من الصحابة، قال أبو الحُصين: فسبقني صاحبي الى المسجد ثمّ ردفته فجلست إلى جانبه، فسألني. هل أدركت قَصص أبي ريحانة؟ قلت: لا، قال: سمعته يقول... إلخ مع اختلاف.

فقالت: يا جارية ناوليني جبّة رسول الله صلى الله عليه وآله ، فأخرجت جبّة طيالسة مكفوفة الجيب والكمّين والفرجين بالديباج»[١]، انتهى .

عن ابن عبّاس قال: إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الثوب المُصمَت من الحرير فأمّا العَلم من الحرير وسُدى الثوب فلا بأس به[٢]، انتهى .

و لا أدري ما عَلم الثوب لعلّه كان علامة لمحلّ النسج وهل هو من جنس الثوب أم لا، غير معلوم.

و روي عن عبدالله بن زرير [يعني الغافقي] أنّه سمع عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه : يقول «إنّ نبيّ الله صلى الله عليه وآله أخذ حريراً فجعله في يمينه وأخذ ذهباً فجعله في شماله، ثمّ قال: إنّ هذين حرام على ذكور أُمّتي»[٣]، انتهى .

و روى عمر بن حُصين أنّ نبيّ الله قال: «لا أركب الأُرجوان ولا ألبس المعصفَر و لا ألبس القميص المكفّف بالحرير»[٤]، انتهى .

و روى عن طريقهم غير واحد في الأخبار لانذكره إخافة التطويل، فهذه الأخبار كماترى لاتدلّ [على] أكثر من حرمة اللبس. والظاهر أنّه ليس المتبادر من اللبس أن يكون تمام الثوب حريراً بل إن كان بعضه حريراً غير المخلوط يصدق لبس الحرير .

و من الأخبار هو «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير والديباج والإبريسم والقزّ»[٥]، انتهى.

و كانت في الباب روايات أُخر في الإحرام وتكفين الموتى. ثمّ إنّ بعض الأخبار قيّد الحرير بحرير سمط أو المبهم أو المحض، وفي بعضها قابل الحرير بحرير كان سُداه أو لُحمته إبريسم.

---

(١) سنن أبي داود: ٤٩/٤ ح ٤٠٥٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٩/٤ ـ ٥٠ ح ٤٠٥٥. والمُصمَت هو الّذي يكون جميعه من حرير ولا قطن فيه.

(٣) المصدر السابق: ٥٠/٤ ح ٤٠٥٧.

(٤) المصدر السابق: ٤٨/٤ ح ٤٠٤٨.

(٥) ورد ذلك في مواضع متفرّقة من كتب الحديث، فراجع.

وعلى أيّ حال، فهنا بحثان: **(الأوّل)** في أنّه هل الأخبار الدالّة على حرمة اللبس أو بطلان الصلاة ـ أي الحرمة التكليفي أو الوضعي ـ هل هي مختصّة بما إذا كان الثوب تمامه إبريسماً خالصا؟ أم لا يختصّ به بل يشمل ما إذا كان بعض الثوب مثل كمّه أو أسفله إبريسماً؟ وعلى الفرض الثاني فهل يفرق بين ما كان أسفله أو كمّه إبريسماً وبين أن يكون زرّه مثلاً حريراً لعدم إمكان الإشارة إلى الزرّ بأنّه إبريسم أم لا يفرق؟

يستفاد من كلام صاحب الجواهر عليه الرحمة[1] أنّ الأخبار الناهية تكليفاً أو وضعاً يشمل مثل أن يكون الثوب أسفله أو بعضه الآخر إبريسماً، فعلى فرض الشمول فهل الأخبار الناهية عن اللبس أو الصلاة في الحرير المحض؟ الظاهر أنه لا إشكال في المخلوط يخرج هذا القسم من الثوب من النهي أم لا، وهو **(البحث الثاني)** الّذي قلنا: هنا بحثان.

وبعبارة أُخرى: حيث إنّه يستفاد من الأخبار عدم الحرمة التكليفي والوضعي للإبريسم المخلوط، فهل هذا القيد ـ أي المخلوط ـ يشمل ما كان بعض الثوب إبريسماً خالصاً وبعضه غير الإبريسم حيث إنّه يصدق أنّ هذا الثوب مخلوط من الإبريسم وغيره. ثمّ إن قلنا بشمول أخبار جواز استعمال الخليط لهذا الثوب فشموله للثوب الّذي كان تمامه غير الإبريسم إلّا أنّ كفّه أو عَلمه يكون إبريسماً واضح، وإلّا فيحتاج إلى خروج هذا القسم من دليل خاصّ يدلّ عليه.

و من الروايات الّتي يستفاد منها شمول الأخبار الناهية مثل الثوب الّذي يكون بعض قسمته حريراً محضاً الرواية الرابعة ـ أي رواية عمّار ـ حيث إنّه سأل عن الثوب يكون عَلمه ديباجاً، قال: «لايصلّى فيه»[2]. ومن المعلوم أنّ عَلم الثوب يكون بعضه.

والرواية الثانية عشرة ـ أي رواية جرّاح المدائني ـ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه «كان

(١) جواهر الكلام: ٨/١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٤/٣٦٩ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٨.

يكره أن يلبس[١] القميص المكفوف بالديباج»[٢] حيث إنّه ظاهر في أنّ الكفّ وهو بعض الثوب يكره أن يكون من الديباج وإن استفاد في الجواهر[٣] من قوله «يكره» عدم الحرمة، وكذا إن قلنا بأنّ النهي في الرواية من لباس الديباج من حيث إنّه ينقش وكان النهي مختصّاً بلبسه .

و الرواية الثالثة عشرة عن موسى بن جعفر عليه السلام حين سئل عن لبس طيلسان فيه الديباج قال: «لا»[٤] وإن كانت الرواية مضطربة. واحتمل أن يكون في آخره لفظ «أو» وسقط، أي: أو كان عليه حرير .

والرواية الرابعة عشرة ـ أي إسماعيل بن الفضل ـ في الثوب يكون فيه الحرير فقال: «إن كان فيه خلط فلا بأس»[٥]. حيث إنّ ظاهر قوله «فيه خلط فلا بأس» أي: في ما سألته من الحرير الّذي يكون في الثوب، ومفهومه أنّه إن كان في القسمة الّتي يكون من الحرير في الثوب خلطاً من غيره فلا بأس. ولا يمكن أن يكون قوله عليه السلام: «فيه» أي في الثوب لأنّه تكرار للسؤال، والسؤال في الرواية «إن كان» عن اللبس فلا إشكال أيضاً في التمسّك لعدم جواز الصلاة فيه، لأنّ من المتّفق عليه اتّحاد الحرمة الوضعي والتكليفي.

والرواية الخامسة عشرة ـ أي يوسف بن إبراهيم ـ وهذه الرواية عين رواية أبي داود يوسف بن إبراهيم فلا تكونان متعدّداً قال: «لابأس بالثوب أن يكون سُداه وزرّه وعَلمه حريراً، وإنّما يكره الحرير المبهم للرجال»[٦].

---

(١) بصيغة المعلوم أو المجهول.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٧٠/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٩.

(٣) جواهر الكلام: ١٢٩/٨.

(٤) وسائل الشيعة: ٣٧١/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٢٢.

(٥) المصدر السابق: ٣٧٤/٤ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٣٤.

(٦) المصدر السابق: ٣٧٥/٤ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٣٦. وقد مرّ ذكرها والأربعة المتقدّمة آنفاً.

و تمسّك صاحب المفتاح[١] وصاحب الجواهر[٢] بهذا الخبر لعدم شمول النهي ما كان بعض الثوب حريراً. وما نقلناه من صاحب الجواهر من القول باستفادة من كلامه شمول النهي هو ممّا يستفاد من بعض عباراته، ولعلّه خلط بين كلاميه ولكنّه غير تمام. لأنّه إن كان قوله عليه السلام: «إنّما يكره» في مقابل جميع الموارد الّتي يكون قبله كان ظاهره أنّ الصلاة أو اللبس في ثوب يكون سُداه أو زرّه أو عَلمه حريراً لابأس. و أمّا حيث احتمل أن لا يكون هذا كبرى لخروج الموارد من تحته لعدم كونها صغرى هذا الكلّي بل هو حكم كلّي على حِدة خصوصاً إذا قلنا بأنّ العَلم والزرّ خارجان من الثوب ولا يكونان من الثوب حتّى يقابل بقوله: «إنّما يكره...» إلخ لأنّه خارج عن الثوب سواء كان مبهماً أم لا، مع أنّ ظاهر الفقهاء مخالف مع صاحب الجواهر والمصباح عليهما الرحمة[٣]، حيث إنّهم قائلون بشمول الأخبار الناهية ما كان بعض الثوب حريراً حتّى يخرجون مثل الكفّ وغيره بأخبار خاصّة ويقيّدونه بعدم زيادته عن أربعة أصابع، ويؤيّده أنّ العرب يقول بكلّ ما لبس في البدن إنّه ثوب كما في الأخبار[٤] يكفّن بثلاثة أثواب مع أنّ بعضه لايكون ثوباً متعارفاً، وكما في أخبار الإحرام، وعلى هذا فيصدق بمن لبس ثوباً كان بعضه حريراً أنّه لبس الحرير.

ومن الأخبار الّتي تمسّك به لعدم شمول الأخبار الناهية لمثل ثوب يكون بعضه حريراً هي الأخبار الّتي تكون في باب الإحرام.

منها: ما رواه محمّد بن يعقوب بإسناده عن أبي الحسن الأحمسي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن العمامة السابريّة فيها عَلم حرير تحرم فيها المرأة؟ قال: «نعم، إنّما كره ذلك إذا كان سُداه ولُحمته جميعاً حريراً»[٥]، انتهى. السابري اسم

(١) مفتاح الكرامة: ٥١٢/٥.
(٢) جواهر الكلام: ١٢٩/٨.
(٣) مصباح الفقيه: ج٢ ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.
(٤) راجع وسائل الشيعة: ٦/٣ باب ٢ من أبواب التكفين.
(٥) وسائل الشيعة: ٣٦٨/١٢ ـ ٣٦٩ باب ٣٣ من أبواب الإحرام ح ١٦٥٣٥.

محلّ، ولا يمكن التمسّك بهذه الرواية لأنّ هذا الذيل إن كان بنحو الكبرى الكلّي مثل إنّما كره ذلك إذا كان الثوب حريراً يمكن إخراج ما كان الثوب عَلمه حريراً، وأمّا هذه العبارة فلا يخرج .

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن سماعة أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرِمة تلبس الحرير؟ فقال: «لايصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه، فأمّا الخزّ والعَلم في الثوب فلا بأس أن تلبسه وهي محرِمة»[1]، انتهى. هذه الرواية ربّما تكون دليلاً على جواز كون العَلم في الثوب حريراً محضاً بل لايبعد أن يستفاد منه عدم شمول النهي لمثل العَلم. إلّا أن يقال بأنّ المتعارف من العَلم في ذاك الزمان هو كونه مخلوطاً لا حريراً محضاً.

وفي هذا الباب أخبار كثيرة و الجواب في الأغلب يكون بنحو الرواية الأُولى، وأشباه تلك العبارة مثل قوله عليه السلام : «إنّما يُكره الخالص منها»[2].

و يستفاد منه أنّ الناس حيث يعلمون إجمالاً بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله حرّم الحرير يسألون منه عليه السلام من العَلم والزرّ والكفّ حتّى يعلموا أنّها أيضاً داخلة في النهي أم لا. والإمام عليه السلام أراد الجواب بنحوٍ يشمل جميع الموارد، ويفهم السائل منه قاعدة كلّيّة لأن لايسأل مرّة بعد مرّة ولذا يقول: «إنّما يُكره الحرير المحض» بنحو الحصر المستفاد من «إنّما». فعلى هذا الاحتمال لا يمكن استفادة القول بعدم الشمول من هذه الأخبار، بل لابدّ من البحث في أنّه هل يصدق بما إذا كان بعض الثوب حريراً محضاً أنّه لبس حرير المحض أو صلّى فيه أم لا؟

تنبيه: من هذا البيان الّذي قلناه في جواب الإمام عليه السلام في هذه الروايات يستفاد أنّ قوله عليه السلام في الرواية: «إنّما يُكره» ليس كما يقوله صاحب الجواهر رحمه الله بأنّه استعمل في معنى الكراهة الاصطلاحي، لأنّ في زمن الصادقَين عليهما السلام بلغ هذا اللفظ في هذا الاصطلاح بحدّ الحقيقة لما قلنا إنّه في بيان ذكر القاعدة الكلّية في

(١) وسائل الشيعة: ١٢/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩ باب ٣٣ من أبواب الإحرام ح ١٦٥٣١.
(٢) المصدر السابق: ٣٦١/١٢ باب ٢٩ من أبواب الإحرام ح ١٦٥١١.

مقابل السؤال الّذي يُسأل كراراً عنه عليه السلام. ومن المعلوم أنّ حرمة الحرير المحض من المسلّمات الّتي لاشبهة فيها مع أنّ وجود هذا الاصطلاح في زمانهما عليهما السلام غير معلوم، بل محلّ منع حتّى يقال بأنّه في حدّ الحقيقة، ومضافاً إلى أنّ الكراهية إذا أُسند إلى الفعل يكون معناها معنى المصطلح، وفي هذه الأخبار أُسند إلى شخص الإمام عليه السلام يعني: أنّي أكره لبسه. وعلى هذا، فما قاله عليه الرحمة من أنّ الكراهة هو معنى المصطلح غير تمام.

وكذا ما قاله هو وصاحب المصباح من الأخبار الناهية عن الحرير المحض لايشمل ما كان بعض الثوب حريراً وإن استثنيا من هذا الحكم المورد الّذي كان الإبريسم في الثوب بقدرٍ كان هو الوحدة بقدر ثوب آخر فقالا في هذه الصورة بشمول الأخبار له خصوصاً مع فهم الفقهاء من الأخبار ما قلناه، حتّى أنّ السيّد المرتضى وابن جُنيد والقاضي عليهم الرحمة[1] قائلون بأنّ الكفّ الإبريسم أيضاً غير جائز استعماله، لعدم تماميّة أخبار الجواز في الكفّ عندهم، ولو لا فهمهم من الأخبار الناهية عن الحرير شموله لما كان بعض الثوب حريراً محضاً لم يقولوا بهذا القول، وكان هذا الحكم متسالَم عليه بين علماء الفريقين، ولاندّعي الإجماع عليه منهما بل المقصود فهمهم من الأخبار ذلك ولا يضرّ عدم تمسّكنا بقول العامّة بهذا الظهور، لأنّ عدم تمسّكنا بقولهم لايخرجهم من العربيّة وأنّهم يفهمون من اللباس ما ذكرناه مع أنّ علماءنا رضوان الله عليهم أيضاً كان منهم العرب، ومثل الشيخ رحمه الله وإن لم يكن عرباً إلّا أنّه عاش جلّ عمره في العراق، ويوّيّده أنّهم استثنوا موارد الضرورة مثل الحرب والقمّل وعلّله بعضٌ بتقوية القلب[2] وإن كان كما ذكراه عليهما الرحمة يمكن وصل [...][3] الإبريسم في محلّ القلب ولايحتاج إلى استثناء الحكم، وكذا في القمّل، مع أنّه إن كان

(١) راجع جواهر الكلام: ١٢٨/٨، ومصباح الفقيه: ٣٦٦/١٠.

(٢) راجع مفتاح الكرامة: ٥١٨/٥.

(٣) بياض في الأصل.

الحكم كما قالاه عليهما الرحمة لا معنى لاستثنائهما المورد الّذي إن عري الحرير من الثوب كان مكفياً للثوب، لأنّه لايصدق عليه إن لبس الحرير المحض وإن كان كثيراً.

وأمّا الأخبار الّتي استثني منها الزرّ فلا تضرّ بما قلناه، لأنّ الزرّ هو الإبريسم وما قلناه في الحرير، وقد مرّ منّا في أوّل البحث الفرق بينهما.

ثمّ إنّه هل اللباس الحرير على إطلاقه مانع سواء كان ممّا تتمّ الصلاة فيه أو ممّا لا تتمّ؟ أو استثني منه ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده كما أنّ في الطهارة استثني الصلاة في اللباس النجس الّذي لا تتمّ الصلاة فيه؟

قال جمعٌ من الفقهاء[١] بأنّ ما لا تتمّ الصلاة فيه مستثنى من الحكم، وقال بعضٌ بالمنع[٢]، وكأنّ المشهور بين القدماء هو جواز الصلاة في ما لا تتمّ، وأمّا المتأخّرون فعدم المانعية ليس بمشهور بل لعلّ المانعيّة هو المستفاد من كلامهم، فلذا لا يمكن استفادة قول منهم رضوان الله عليهم، فلابدّ من التمسّك بالأخبار.

وأمّا العامّة فحيث إنّهم يجوّزون الصلاة في اللباس الحرير فلا معنى لهذا القول منهم إلّا على الفرض الّذي قدّمناه. وعلى أيّ حال، فلم نرَ إلى الآن تعرّض [أحد] منهم لهذه المسألة.

وأمّا الأخبار فمنها: الرواية السابقة عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزُنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه»[٣]، انتهى.

وسند هذه الرواية ضعيف بأحمد بن هلال وإن كان باقي رواته موثوقاً، وهذه

(١ و ٢) راجع جواهر الكلام: ١٢٣/٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٧٦/٤ باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤٤٠. وقد مرّ ذكرها في بداية هذا الفصل.

الرواية هي الموجبة لاختلاف الأقوال حيث إنّ بعض النصوص يدلّ على عدم جواز الصلاة فيه. وقيل[١] بأنّ إطلاق حرمة الحرير وضعاً وتكليفاً يقتضي عدم جواز الصلاة في ما لا تتمّ أيضاً.

وأمّا الأخبار الدالّة على عدم جواز الصلاة في ما لا تتمّ: منها: الخبر الأوّل ـ أي إسماعيل بن سعد الأحوص ـ عن الرضا عليه السلام: هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: «لا»[٢].

ومنها: الخبر الثالث[٣] عن الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال: «لا»[٤].

ثمّ إنّه ـ حيث إنّ البحث في النواهي ـ يكون على قسمين: الأوّل في أنّه هل العبادة الواقعة محرّمة تكليفاً يستلزم الفساد أم لا؟ والثاني في أنّ النهي اللفظي المتوجّه من المفتي إلى المستفتي مع خصوصيّة معهودة هل هو إرشاد إلى فساد العبادة ـ أي الحرام الوضعي ـ؟ أم لا بل حرام تكليفي فقط؟ والمقام من قبيل الثاني. والمختار فيه هو الأوّل، أعني إرشاد النهي اللفظي إلى فساد العبادة. وعلى هذا فالروايتان تدلّان على عدم جواز الصلاة في ما لا تتمّ من اللباس الإبريسم.

ومنها: الرواية التاسعة والثامنة والثالثة ـ أي روايات محمّد بن عبدالجبّار ـ 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»[٥].

والجواب في كلّها كذلك، ولا يبعد وحدة هذه الثلاثة كما قلنا سابقاً، ومحمّد

---

(١) راجع جواهر الكلام: ١٢٣/٨.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٣٦٧/٤ ـ ٣٦٩ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١١ و ٥٤١٧. وقد مرّ ذكرهما في أوّل هذا الفصل وقلنا إنّ أبا الحارث المذكور هو يونس بن عبدالرحمٰن.

(٤) أي أبا الحارث. (منه رحمه الله).

(٥) وسائل الشيعة: ٣٦٨/٤ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٤١٢ وص٣٧٦ و٣٧٧ باب ١٤ منها ح ٥٤٣٩ و ٥٤٤٢.

ابن عبدالجبّار يكون من علماء قم ومن كبار الطبقة السابعة، ومحمّد بن أحمد بن يحيى كان معاصراً معه، وكذا أحمد بن إدريس إلّا أنّهما كانا من صغار هذه الطبقة. والترديد في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج يحتمل أن يكون منهما لشكّهما في ما نقله محمّد بن عبدالجبّار، ويحتمل أن يكون من سؤاله منهما لكثرة القلنسوة في قم فأراد أن يسأل هل هو جائز الصلاة فيه أم لا؟ مع علمه بحرمة أصل الحرير، لكونه ممّا لا تتمّ الصلاة فيه، واحتمل أن يكون أصل الحكم غير معلوم عنده وأراد سؤال حكم القلنسوة ليستعمله، ويؤيّد الأوّل قيد المحض في سؤاله لأنّه إن لم يعلم أصل الحكم لا معنى لتقييده بالمحض.

وعلى أيّ حال، فهذه المكاتبات معارضة مع رواية الحلبي[١]. وقال بعضٌ بأنّ رواية الحلبي ضعيفة للتوقيع الّذي صدر من حضرة العسكري عليه السلام «احذروا الصوفيّ المتصنّع أحمد بن هلال» كما نقله الكشّي[٢]. ولكنّه لا يمكن تضعيف الرواية بمجرّد قول الكشّي، بل يلزم الدقّة إلى سند هذا التوقيع وخصوصيّات أحمد بن هلال، حيث إنّه كان من معظم العلماء، لأنّ فعل العلماء في ذاك الزمان هو نقل الحديث ولا يحتاجون إلى تفريع هذه الفروع كما في زماننا هذا، وتُنقل الرواية من جمعٍ كثير وينقلون منه جمعٌ كثير من الأجلّة. مع أنّ أحمد بن الحسين الغضائري مع تبحّره في القدح لا يقول في حقّه إلّا عدم الاعتماد بروايته، ولكنّه إذا نقل أحمد بن هلال رواية من ابن أبي عمير فلا يقدح في الرواية[٣]، لأنّ كتاب ابن أبي عمير يكون من الجوامع الأوّلية وكان في أيديهم في ذاك الزمان ولاينفعنا من هذه الجهة إلّا أنّه كفى لدلالته على أن يكون هو من أجلّاء الرواة.

---

(١) المتقدّمة آنفاً.

(٢) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٥٣٥ رقم ١٠٢٠. وقد تقدّم ذلك في أوائل هذا الفصل بعد ذكر الرواية السابعة.

(٣) راجع الرجال لابن الغضائري: ١١١ رقم ١٦٦.

ثمّ إنّ الّذين قالوا بعدم الجواز في ما لا تتمّ لم يقولوا بضعف سند الحلبي بأحمد بن هلال بل قالوا بمعارضته بأخبار محمّد بن عبدالجبّار وغيره، ولولا اعتمادهم على خبره ليقولون به، مع أنّ صاحب الجواهر عليه الرحمة ينقل فتوى الشيخ والمفيد عليهما الرحمة بجواز الصلاة في ما لا تتمّ من اللباس الحرير[١].

وكذا في التهذيب[٢] يكشف هذا عن أنّهم عليهم الرحمة رأوا في كتاب ابن أبي عمير هذا الخبر، لأنّ كتابه وكتاب الحسن بن محبوب وكذا ابن فضّال كانوا من الجوامع الأوّلية وكان موجوداً عندهم وإن لم يصل إلينا. وكفى هذه الشهرة لجبر ضعف سنده، لأنّا لا نريد بالشهرة إلّا فتوى مثل الشيخ وأمثاله عليه، لكونهم مطّلعاً بالأخبار الّتي كان في الجوامع الأوّليّة ولم يضبط في الجوامع الثانويّة الّتي بأيدينا ولا يكون معنى الشهرة المنجبرة لضعف الرواية كون أكثر العلماء على طبقه حتّى إذا كان أحد طرفَي الحكم أكثر قائلاً ولو بواحد تثبت الشهرة، بل الشهرة هو ما ذكرنا، فلذا لايمكن طرح الرواية فلابدّ من ملاحظتهما.

ويؤيّد ما قلناه أنّ الراوي الّذي رواه عنه هو موسى بن الحسن وهو من الأجلّة الّتي لا يتّكل إلّا بمن هو يليق للاتّكال به وكونه تلميذاً له من المؤيّدات. وعلى هذا فهذه الرواية كانت حاكمةً على العمومات الدالّة على عدم جواز الصلاة في الحرير، لأنّه ليس معنى الحكومة إلّا أن يكون دليلاً مفسّراً لدليل الآخر والعرف يراها مفسّراً لها. وعلى هذا، فالمعارضة بين رواية الحلبي وبين روايات محمّد بن عبدالجبّار ـ حيث إنّها دالّة على عدم جواز الصلاة في الحرير المحض ـ ترتفع بأن تكون رواية الحلبي مخصّصاً لها، حيث إنّها على إطلاقها بقوله عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[٣] في بيان حكم كلّي للحرير،

---

(١) جواهر الكلام: ١٢٣/٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٥٧/٢ ح١٤٧٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٧٦/٤ باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح٥٤٣٩. وقد تقدّم ذكرها في أوائل هذا الفصل.

وهذه في مقام بيان حكم ما لا تتمّ الصلاة فيه و أصالة الحقيقة وأصالة تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعماليّة في روايات محمّد بن عبدالجبّار حيث إنّها ظاهرة في عدم جواز الصلاة في مطلق الحرير المحض سواء كان ممّا تتمّ الصلاة فيه أم ممّا لا تتمّ، حيث كان بدون نصب قرينة على خلافها. ففي المقام يكون خبر الحلبي قرينة بخلافها.

إن قلت: روايات محمّد بن عبدالجبّار وإن كانت عامّة إلّا أنّه حيث ورد على السبب الخاصّ ـ أي السؤال على القلنسوة ـ يكون نصّاً في موردها، وتخصيصه يكون من قبيل تخصيص المورد المستهجن.

قلت: قال صاحب الجواهر عليه الرحمة: حيث إنّ أغلب الأخبار الدالّة على النهي عن الحرير يكون نهياً عن الثوب فلابدّ من حمل روايات محمّد بن عبدالجبّار المصرّحة فيها بالنهي عن الحرير على النهي عن الثوب، ومن المسلَّم أنّ القلنسوة ليست بثوب[1]. وهذه العبارة مع طول كلامه في الردّ والإيراد في الجواهر وإن كان بعيداً إلّا أنّه عليه الرحمة قال في ذيل هذه العبارة في الجواب عن الإشكال ـ الّذي يمكن أن يقال بأنّه إذا كان كذلك فلا يكون هذا جواباً عن سؤال محمّد بن عبدالجبّار ـ بأنّه حيث كانت العامّة يجوّزون الصلاة في الحرير واحتمل الإمام عليه السلام أن يكشف هذه المكاتبة فسكت عن جوابه وقال بالحكم الكلّي للحرير.

إذا عرفت هذا فنقول: فبمثل هذا الذيل يجاب عن الإشكال بأنّ العامّ الوارد على سبب خاصّ يكون نصّاً فيه.

إن قلت: هذا الجواب في الروايات أيضاً مخالف للتقيّة لأنّ العامّة لا يجوّزون الصلاة في الحرير وقال الإمام عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض».

قلت: حيث قلنا سابقاً بأنّ العامّة كانوا يحرّمون لبسه فقط ولا يفرّقون أصلاً في جميع الشرائط الّتي يقولون للباس المصلّي بين ما لا تتمّ وما تتمّ، ولذا لا يُفهم

(١) جواهر الكلام: ٨/١٢٤ ـ ١٢٥.

من السؤال غير السؤال عن الصلاة في الحرير لما قلنا: إنّهم لا يفرّقون. وقال الإمام عليه السلام في الحرير المحض يستفاد منه أنّ لبسه في الصلاة من جهة الحرمة التكليفيّة هو الّذي يقوله عليه السلام، لأنّ الحرمة التكليفيّة الّتي كانت مسلَّمة بينهم لا فرق فيها في الصلاة وغيرها. وعلى هذا، فلا يستفاد من الروايات عدم جواز الصلاة في ما لا تتمّ فيه الصلاة وحده، لأنّ الإمام عليه السلام سكت عن جواب السؤالات الّتي تكون ممّا لا تتمّ، مع أنّه إن كان الاحتمال الّذي قدّمناه سالماً عن الإيراد فلا يحتاج إلى هذا الكلام وهو احتمال أن يكون السؤال من أصل الحرير لما لا يُعلم حكمه.

وما قلنا سابقاً في ضعف هذا الاحتمال من إضافة قوله «حرير محض» لا ينافي مع هذا، لأنّه يمكن أن يُعلم الحكم لبس الحرير المحض لكونه معلوماً بين المسلمين لا حكم الصلاة في الحرير المحض. هذا كلّه على فرض حجّية رواية الحلبي.

وأمّا الجمع الّذي يتراءى من كلام المحقّق رحمه الله فهو: أنّ قوله في رواية الحلبي: «لا بأس به» نصّ في جواز الصلاة في ما لا تتمّ. وأمّا قوله في الروايات: «لا تحلّ الصلاة» ظاهر فيحمل على الكراهة في ما لا تتمّ[1] فغير تمام، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» إن حمل على الكراهة لابدّ أن يكون في تمام أفراده أي في ما يتمّ وما لا يتمّ، والحال أنّ القول بكراهة الصلاة في ما تتمّ الصلاة فيه وحده مخالف للإجماع والأخبار الكثيرة. والقول بأنّه في ما لا تتمّ يُحمل على الكراهة وفي سائر مواردها على الحرمة كماترى. فعلى هذا، إذا لم يمكن الجمع بين الروايتين أو أمكن بالطريق الّذي ذكرناه ولكن كان يخدش فيه من جهة فيرجع الأمر إلى الترجيح، وأوّل المرجّحات هو مخالفة العامّة.

وقال صاحب الحدائق رحمه الله وجمعٌ آخر[2] بأنّ رواية عمّار هي موافقة مع العامّة،

---

(١) المعتبر: ٨٩/٢.

(٢) راجع الحدائق الناضرة: ٩٧/٧. وقد ذكر فيه الجمع الآخر.

وروايات محمّد بن عبدالجبّار مخالفة معها، وعكس في الجواهر[١] والمصباح[٢] وجعل رواية عمّار مخالفة معها وروايات محمّد بن عبدالجبار موافقة معهم.

أقول: إن لم يكن فتوى العامّة في المسألة معلومة كان للبحث مجال، وأمّا حيث إنّ فتواهم كان معلوماً من أنّهم لا يلبسون الحرير، أي كانوا قائلين بالحرمة التكليفيّة فقط من دون فرق بين ما لا تتمّ وما تتمّ وهو قول مشهورهم، وبعض يقول بعدم جواز الصلاة فيه من جهة الملازمة بين حرمة اللبس وفساد الصلاة لا من جهة أدلّة خاصّة في عدم جواز الصلاة.

فعلى هذا، مخالفة رواية عمّار مع العامّة كانت من الواضحات حيث إنّ فيها التفصيل بين ما لا تتمّ وما تتمّ. وإذا كان الأمر بنحوٍ يتوجّه إلى الإمام عليه السلام من العامّة إيراد من أنّ فتواك كان مخالفاً معنا لامحيص له عليه السلام منه، لأنّه سواء قال بالملازمة أو بعدم الملازمة كان فتوى كلّ من الفريقين خلافه لأنّهم لايقولون بالفرق بين ما تتمّ وما لا تتمّ وكان بتمام الجهة مخالفاً معهم. بخلاف روايات محمّد بن عبدالجبّار حيث إنّ الحكم فيه هو عدم حلّيّة الصلاة في الحرير من غير فرق بين ما تتمّ وما لا تتمّ، وهو يوافق مع مايقولون، لأنّه عليه السلام عند الإيراد يمكن أن يجاب بأنّ فتواه هو الملازمة بين الحرمة والفساد، أو قال بأنّ المراد من قوله: «لاتحلّ الصلاة في الحرير المحض» هو الحرمة التكليفيّة لأنّ اللبس عند الصلاة أيضاً حرام.

فعلى هذا، كانت هذه الروايات موافقة معهم فلابدّ من طرحها عند الترجيح ودوران الأمر بين أن تكون الروايتان متعارضتين ولم يمكن الجمع بينهما بخلاف رواية عمّار حيث إنّ الحكم فيها ـ أي قوله عليه السلام: «لابأس» ـ ورد على الخصوصيّة أي ممّا لاتتمّ الصلاة فيه وحده وهي ممّا لا يفتي به أحدٌ من العامّة.

وأمّا الشهرة الفتوائيّة فبعد التتبّع في كلماتهم فلم يحصل قول بالجواز أو المنع، فلا يمكن التمسّك في المسألة بالشهرة، فحينئذٍ فإن قلنا بأنّ الأدلّة...[٣].

---

(١) جواهر الكلام: ١٢٦/٨.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٣٠/١٠ ـ ٣٣١.

(٣) وقع سقط هنا في الأصل.

وأمّا الصلاة في الذهب ولبسه

نوع القدماء خصوصاً في الكتب المعدّة لنقل الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام لم يتعرّضوا للمسألة إلّا في المبسوط من الشيخ عليه الرحمة حيث إنّه قال بعد أن طعن العامّة على الإماميّة بأنّهم ليسوا فقهاء لأنّهم كانوا يذكرون الأخبار في كتبهم من دون أن يتعرّضوا فيها بفروع بخلاف العامّة حيث إنّهم قائلون بالقياس والاستحسان، ومعلوم أنّ الفروع على هذا الفرض كان كثيراً. ثمّ قال الشيخ[1]: أردت أن أُصنّف كتاباً فنذكر فيه فروعاً مع عدم العمل بالقياس إلّا أنّه أخاف من أصحابنا إلى أنّه لعلّه بلغ في مقام رفع هذا الخوف منه. وصنّف كتاب «المبسوط» والإنصاف أنّه فَعَلَ ما يقوله من كثرة الفروع. وعلى هذا، فهذا الكتاب أيضاً صنّف لذكر الفروع، وما قلناه من أنّ الكتب المعدّة لفتوى المأثورة من الأئمّة عليهم السلام لم تذكر فيها هذه المسألة كان تماماً.

ولا منافاة بين هذا القول وذكر بعض العلماء هذه المسألة في كتبهم مثل العلّامة في التذكرة حيث إنّه بعد ذكر حرمة لبس الحرير المحض قال: الثوب المموّه بالذهب لايجوز للرجال الصلاة فيه، واستند له بحديث النبيّ صلى الله عليه وآله . وقال: كذا الخاتم المموّه للنهي عن لبسه ـ إلى أن قال: ـ ولو كان في يده خاتم من ذهب أو المموّه به بطلت صلاته للنهي عن الكون فيه، ولقول الصادق عليه السلام: جعل الله الذهب حلية أهل الجنّة وحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه... إلخ[2].

وقال في مفتاح الكرامة: قال الشيخ نجيب الدين الشامي: يشترط أن لايكون لباس الرجل في الصلاة ذهباً بلا خلاف[3]، انتهى.

وقال الصدوق في العلل باب العلّة الّتي من أجلها لايجوز للرجل أن يتختّم بخاتم حديد ولا يصلّي فيه ولا يجوز أن يلبس الذهب ولا يصلّي فيه، وأورد موثّقة

---

(١) المبسوط: ٢/١ من مقدّمة المؤلّف، نقلاً بالمعنى.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٤٧١/٢. والرواية المذكورة هي من تهذيب الأحكام: ٢٢٧/٢ ح٨٩٤ نحوه.

(٣) مفتاح الكرامة: ٤٤٣/٥.

عمّار الواردة في المنع من الصلاة في الحديد والذهب[١]. وأورد خبر أبي الجارود الناهي عن التختّم بالذهب[٢].

وقال الكاتب أبوعلي فيما نقل: ولايختار للرجل خاصّة الصلاة في الحرير والذهب[٣].

وثقة الإسلام[٤] روى خبر النُميري الوارد في أنّ الله سبحانه وتعالى حرّم الذهب على الرجل والصلاة فيه. وظاهره الاعتماد عليه فتأمّل، وكذلك الشيخ رواه وروى خبر عمّار[٥].

وفي الفقه الرضوي: لاتصلّ في جلد الميتة على كلّ حال، ولا في خاتم الذهب[٦].

وفي الفقيه روى خبر أبي الجارود[٧] وظاهره الاعتماد عليه. وفي الإصباح على ما نقل: لايجوز فيما كان ذهباً طرازاً كان أو خاتماً أو غير ذلك[٨].

وفي التذكرة ونهاية الإحكام[٩]: حرمة الصلاة في الثوب المموّه بالذهب والخاتم المموّه به. وفي التحرير[١٠]: تبطل في خاتم ذهب وكذا المِنطَقة والثوب المنسوج بالذهب والمموّه به.

أقول: يحتمل أن يكون قول الكاتب أبو عليّ «و لايختار» المراد منه هو الكراهة، كما يحتمل أن يكون الحرمة. وكذا قول العلّامة عليه الرحمة «لايجوز الصلاة فيه

(١ و٢) علل الشرائع: ٣٤٨ باب ٥٧ ح ١ و ٣.

(٣) نقله عنه في مختلف الشيعة: ٨٢/٢ .

(٤) كذا، والصحيح «شيخ الطائفة» كما هو المعروف، أمّا «ثقة الإسلام» فهو الكليني كما هو المشهور، ولم نجده في الكافي، والّذي وجدناه فيه هو «خاتم الحديد» لا «لبس الذهب»

(٥) تهذيب الأحكام: ٢٢٧/٢ ح٨٩٤ و ذيله. والنُميرى المذكور هو موسى بن أُكَيل الكوفي ثقة. (كما في رجال النجاشي: ٤٠٨ رقم ١٠٨٦).

(٦) فقه الرضا: ١٥٧ باب ٢٠.

(٧) من لا يحضره الفقيه: ٢٥٣/١ ح ٧٧٥ .

(٨) إصباح الشيعة: ٦٣.

(٩) تذكرة الفقهاء: ٤٧١/٢، نهاية الإحكام: ٣٧٧/١.

(١٠) تحرير الأحكام: ١٩٧/١.

للرجال»[١] يحتمل أن يكون لبسه في الصلاة من جهة اللبس حراماً، ولا ملازمة بينه وبين فساد الصلاة كما يحتمل أن يكون مراده هو الحرمة الوضعيّة.

و أمّا الرواية الّتي نقلها من الفقه الرضوي والمشهور أنّ هذا الكتاب كان من مصنّفات أبي محمّد الرضا عليه السلام وكان عند علماء قم حتّى شرّفوا إلى بيت الله الحرام فأخذه منهم السيد حسين الإصفهاني فجاء به عند العلّامة المجلسي رحمه الله. وبعض احتمل أن يكون السيّد حسين هو المير السيّد حسين خاتم المجتهدين[٢]. واحتمل السيّد حسن الصدر رحمه الله أن يكون هذا الكتاب هو كتاب الشلمغاني المعروف[٣]. وعلى أيّ حال، احتمال كون هذا الكتاب من مصنّفات الإمام عليه السلام بعيد، لأنّه لا معنى لحفظ هذا الكتاب تسعة أقران وفي الأزمنة الممتدّة وعدم نقل علماء قم منه حديثاً حتّى يصل في السنة المائة بعد الألف بيد المجلسي عليه الرحمة. وعلى أيّ حال، نقل السيّد العاملي هذه الأقوال مؤيّد لما قلنا من عدم كون هذه المسألة مثل سائر المسائل مضبوطة في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة من الإمام عليه السلام.

و بالجملة: مع عدم ذكر المسألة في الكتب المذكورة إلّا أنّ مسألة اللبس كأنّه متسالَم عليه بين العامّة والخاصّة. وقال في الجواهر: لم أجد فيه خلافاً[٤]. وقال في الشرائع[٥]: للرجال الصلاة في الذهب غير جائز.

و اختلف بعضٌ في الصلاة فيه وعدمه، تمسّك بعضٌ بلزوم اجتماع الأمر والنهي، وقال آخر: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، ببيان أنّه مأمور في الصلاة بأخذه من بدنه وهو ملازم مع الفعل الكثير وتكون الصلاة ضدّ المأمور به. وتردّد في المعتبر في حكم اللبس[٦]، ولعلّه كان لضعف سند خبر النُميري. وهذا

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٤٧١/٢.
(٢) راجع المقدّمة على فقه الرضا: ١١.
(٣) راجع تكملة أمل الآمل: ١٦٣.
(٤) جواهر الكلام: ١٠٩/٨.
(٥) لم نعثر عليه في شرائع الإسلام: ٦٩/١. لكن في ذكرى الشيعة: ٤٧/٣ نسبه إلى الفاضل، وراجع تذكرة الفقهاء: ٤٧١/٢.
(٦) المعتبر: ٩٢/٢.

القول ـ أي اجتماع الأمر والنهي ـ وكذا الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه كلّه فرع حرمة اللبس.

ويستفاد من هذه الأقوال أنّ الحرمة كان متسالماً بين الفقهاء مع عدم ذكر المسألة في الكتب المذكورة، وأمّا العامّة فكلّهم قائلون بحرمة لبسه وجميع التصرّفات منه حتّى الافتراش والاتّكاء عليه والركوب عليه وغير ذلك، إلّا أنّ هذا الإطلاق منافٍ مع تصرّف الأئمّة عليهم السلام في مسكوك الذهب كثيراً لأنّ في زمان الصحابة كان مسألة التصرّف في الفلوس الّتي تجيء من الفرس وغيره، وينقلون لحرمة اللبس روايات من البراء وابن عبّاس[1] وكان مفاد روايته هو النهي عن التختّم بالذهب[2]، وكذا رواية أميرالمؤمنين عليه السلام المتقدّمة «هذان حرام على ذكور أُمّتي»[3] وكذا في صحيح البخاري ومسلم.

إلّا أنّ العامّة ينقلون رواية من محمّد بن مالك أنّه كان في يده خاتم، وقيل له في ذلك، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله قسم غنيمةً وأعطاني هذا، وقال: البس ما ألبسك الله ورسوله. وهذه الرواية مع فرض صحّة سندها لابدّ أن تحمل على قبل تشريع حرمة الذهب، ولايقاوم الأخبار الدالّة على التحريم، مع أنّه إن لم يكن بنظرهم مردوداً لامعنى للإشكال والاعتراض على محمّد بن مالك. وعلى هذا، فكان الحكم مسلَّماً بين الفريقين مع عدم ذكر أخبار في الكتب المعدّة للفتاوى المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام.

و أمّا الأخبار فكثيرة في حرمة اللبس مع إضافة حرمة الصلاة في بعضها.

منها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد

---

(١) راجع صحيح البخاري: ٣١/٧ ـ ٣٢ عن البراء بن عازب... ونهانا عن خواتيم الذهب.

(٢) راجع مسند أبي يعلى: ٣٧٦/٢ ح ٢٧٢٥ عن ابن عبّاس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن خواتيم الذهب...

(٣) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٩٦/١ و ١١٥، وسنن ابن ماجة: ١١٩٠/٢ ح ٣٥٩٧، كلاهما عن عليّ عليه السلام، وقد تقدّم ذكرها في فصل الحرير عن سنن أبي داود: ٥٠/٤ ح٤٠٥٧.

عن ابن فضّال عن غالب بن عثمان عن روح بن عبدالرحمٰن عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأميرالمؤمنين عليه السلام: لاتختّم بالذهب فإنّه زينتك في الآخرة»[١]، انتهى.

ابن فضّال ثقة، وأمّا روح بن عبدالرحمٰن فلا نعرفه، وهل المراد بالنهي هو النهي عن مطلق الذهب أم لا؟ مع أنّه يستفاد من تعليل الرواية الكراهة لا الحرمة، مضافاً إلى أنّ النهي لعلّه مخصوص لأميرالمؤمنين عليه السلام. ثمّ إنّه على فرض الحرمة هل هو من حيث التزيين أم مطلقاً؟ وعلى هذا، فالتمسّك بهذه الرواية مشكل.

ومنها: ما رواه عن أحمد بن محمّد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان عن جرّاح المدائني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لاتجعل في يدك خاتماً من ذهب»[٢]، انتهى. النهي في هذه الرواية يمكن أن يكون من قبيل نهي المفتي للإرشاد بحكم الله لا المولوي.

ومنها: ما رواه عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمّد الأشعري عن ابن القدّاح عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله تختّم في يساره بخاتم من ذهب ثمّ خرج على الناس فطفق الناس ينظرون إليه فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتّى رجع إلى البيت فرمى به فما لبسه»[٣]، انتهى. جعفر بن محمّد الأشعري ثقة ظاهراً، وابن القدّاح كان مع ابنه من المحدّثين، ولعلّه أجاز من جعفر ابن محمّد في مكّة ونقل روايته. وهذه الرواية لاتدلّ على حكم لأنّ توجّه الناس إليه كان سبباً لإخراجه من يده وإن كنّا كذلك رميناه أيضاً، ولايدلّ على أنّ الإخراج كان بسبب الحرمة بل ربما يدلّ على جواز استعماله.

هذا كلّه على فرض دلالتها لا تدلّ إلّا على النهي عن التختّم، وأمّا الصلاة فيه فلا.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤/٤١٢ ـ ٤١٣ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٦٥ و٥٥٦٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٤/٤١٣ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح٥٥٦٧.

نعم، في رواية رواها محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدّق بن صدقة عن عمّار ابن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «لايلبس الرجل الذهب ولايصلّي فيه لأنّه من لباس أهل الجنّة»[١]، انتهى. ذكر الصلاة أيضاً. كان عمّاربن موسى الساباطي من كبار الطبقة الخامسة وله كتاب ينقل كلّه عن الصادق عليه السلام، وحيث إنّه لم يكن عربيّاً كانت عباراته غير مطلوب نوعاً والّذي ينقل كتابه كلّه هو مصدّق بن صدقة وهو مع عمّار وعمرو بن سعيد كانوا [من] أهل مدائن، وهذا الطريق شائع بين الروايات.

وهذه الرواية سالمة عن الإشكالات المذكورة، أمّا (أوّلاً) لأنّه ذكر «لا يلبس الرجل» ولا يختصّ بأميرالمؤمنين عليه السلام كما في الرواية الأُولى. (وثانياً) صرّح فيها بالصلاة. وربما يقال بأنّه إذا تعلّق النهي بشيء إرشاد إلى فساده وتعلّق النهي بالصلاة فيه فيحتمل أن تكون فاسدة. وأمّا التعليل فحيث لايلائم مع الحرمة فلابدّ أن يُحمل بأنّ الله تعالى أراد أن لا يلبس هذا في الدنيا بل في الآخرة.

ومنها: ما رواه عنه عن رجل عن الحسن بن عليّ عن أبيه عن عليّ بن عقبة عن موسى بن أُكَيل النُميري عن أبي عبدالله عليه السلام في الحديد «أنّه حلية أهل النار والذهب حلية أهل الجنّة، وجعل الله الذهب في الدينا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه...»[٢] الحديث. هذه الرواية مرسلة بإبهام الواسطة الحسن بن عليّ، وموسى بن أُكَيل غير موثّق وغير مذموم.

ومنها: ما رواه في معاني الأخبار عن حمزة بن محمّد العلوي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن عبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله ـ ولا أقول

(١) وسائل الشيعة: ٤/٤١٣ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٦٨.
(٢) المصدر السابق: ٤/٤١٤ ـ ٤١٥ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٦٩.

نهاكم ـ عن التختّم بالذهب...» [١] الحديث. وهذه الرواية صريحة في أنّ النهي مختصّ به عليه السلام .

ومنها: ما في طريق عامّي عن البراء بن عازب قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سبع وأمر بسبع: نهانا عن التختّم بالذهب وعن الشرب في آنية الذهب والفضّة...» [٢] الحديث.

ومنها: ما في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب؟ قال: «لا» [٣]، و رواه عليّ بن جعفر في كتابه إلّا أنّه قال: هل يصلح له أن يتختّم بالذهب؟ قال: «لا» [٤]، انتهى . وهذا أيضاً مختصّ بالنهي عن التختّم.

ومنها: ما في قرب الإسناد عن محمّد بن عبدالحميد وعبدالصمد بن محمّد جميعاً عن حنان بن سدير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «قال النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام : إيّاك أن تتختّم بالذهب فإنّه حليتك في الجنّة وإيّاك أن تلبس القسيّ» [٥]، انتهى .

و ذكر صاحب الجواهر عليه الرحمة عن الخصال من جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام : «يجوز للمرأة لبس الديباج ـ إلى أن قال: ـ ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه... وحرم ذلك على الرجال» [٦] انتهى .

أقول: كما عرفت الروايات على ثلاثة أقسام: بعضها كان نهي أميرالمؤمنين عليه السلام عن التختّم وصرّح في بعضها: «نهاني ولا أقول نهاكم» وفي بعضها: كان النهي عن التختّم، وفي بعضها كان النهي عن الصلاة فيه مثل رواية

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤/٤١٤ ـ ٤١٥ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٧١ و ٥٥٧٢.

(٣ ـ ٥) المصدر السابق: ٤/٤١٥ ـ ٤١٦ باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٧٤ وذيله وح ٥٥٧٥.

(٦) جواهر الكلام: ٨ / ١١٠. والرواية المذكورة هي في الخصال: ٥٨٦ ضمن ح ١٢ من أبواب السبعين.

عمّار ورواية جابر الجعفي و موسى بن أُكَيل النُميري. فيمكن الاستفادة من هذا القسم من الروايات ومن نقل مثل صاحب الجواهر عليه الرحمة عدم وجدان الخلاف فيه عدم جواز الصلاة فيه. و كذا من الاختلاف في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه من بعض العلماء[1]؟ في خصوص المسألة بأنّ عدم جواز الصلاة في الذهب كأنّه كان مسلّماً عندهم.

و أمّا الأدلّة الّتي أقاموها فلا يكفي لإثبات مطلوبهم لأنّ من الأدلّة الّتي أقاموها على بطلان الصلاة في الذهب هي أنّ الصلاة في الذهب يوجب اجتماع الأمر والنهي، أي الأمر بالصلاة والنهي عن لبس الذهب، وهو لايمكن فتبطل الصلاة.

ويرد عليه بأنّي وإن كنت مخالفاً معهم في امتناع اجتماع الأمر والنهي وأجبنا عن ذلك في الأُصول وعن أقوى الأدلّة الّتي أقاموها ومنها الدليل الّذي أقامه صاحب الكفاية عليه الرحمة وهو آخر أدلّتهم وقلنا بأنّ الاجتماع جائز إلّا أنّه قلنا بفساد العبادة أيضاً لأنّه منافٍ مع قصد الوجوب حيث إنّه طغيان على المولى ولا يمكن أن يكون مقرّباً لا من جهة اجتماع الأمر والنهي، ولكنّه في ما نحن فيه ليس من قبيل الصلاة في المكان المغصوب مع أنّ مجرّد الغصب استيلاء على مال الغير وهو غير التصرّف فيه بل التصرّف عبارة عن وضع الجبهة في ترابه مثلاً وأمثاله، وذكرنا في مبحثه ولا نعيد.

بل ما نحن فيه من قبيل النظر إلى الأجنبيّة في الصلاة خصوصاً في المورد الّذي لايكون الذهب ساتراً، لأنّ الحرام الّذي يفعله في الصلاة ـ وهو لبس الذهب ـ ليس متّحداً مع المأمور به لأنّ المأمور به هو أجزاء الصلاة من التكبير والركوع والسجود وغيره ولا مدخليّة لشيء من اللبس بها بل هو فعل حرام مقارن مع الصلاة.

وأمّا في المورد الّذي كان الذهب ساتراً فهو أيضاً كذلك، لأنّ وجود الساتر

(١) راجع ذكرى الشيعة: ٤٨/٣.

يكون من شرائط الصلاة والأمر الّذي تعلّق بالصلاة عند انبساطه ينبسط على جميع الأجزاء لا الشرائط .

نعم، يشترط أن يأتي بهذه الأجزاء في حال كونه مع الساتر، أي يكون واجداً لساتر ينطبق على المأتيّ به عنوان الصلاة، هذا إذا لم نقل بأنّ الشروط شروط شرعيّة، أي بأن قلنا بأنّ الشروط عقليّة ـ كما في الكفاية[1] ـ فتكون مقدّمة عقليّة ولايتبعّض عليه الأمر وقلنا في الأُصول: إنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة لأنّه وإن كان البعث إليها بتبع ذي المقدّمة، ولكنّه إذا أمر بالحجّ مثلاً وذهب ألف قدم وحجّ لايمتثل إلّا أمر واحد وهو الأمر بالحجّ، لأنّ مع وجود أمر أصليّ كان الأوامر الغيريّة أمراً إليه معنىً، وفي الحقيقة كان البعث إلى المقدّمات بعثاً إلى ذي المقدّمة حقيقةً، وما يقوله القوم في وجوب المقدّمة بعد التأمّل الدقيق يُفهم أنّه ليس وجوب فعليّ. هذا إذا فرض الساتر ممّا يحرم لبسه وصلّى فيه تصحّ صلاته مثل أنّه إذا كان ثوبه نجساً فإنّه وإن كان واجباً غسله للصلاة وحرم استعمال الماء المغصوب إلّا أنّه إن فعل ذلك وغسله بالماء المغصوب تصحّ صلاته فيه .

وأمّا إذا قلنا بأنّ الشروط شروط شرعيّة فحيث إنّه يكون من باب تقييد الصلاة بستر العورة في حالها ربما يقال بأنّ تقييد المأمور به أمر اعتباري انتزاعي انتزع عن وجود القيد والمقيّد ووجود القيد عين التقييد، وهذا القيد منشأ الانتزاع للتقيّد لأنّ وجود الأمر الانتزاعي عين وجود منشأ الانتزاع، فيكون القيد ـ أي الستر ـ مأموراً به ومنهيّاً عنه أيضاً، لأنّ الفرض أنّه يكون من الذهب فيكون الستر مأموراً به لتعلّق الأمر به ومنهيّاً عنه لفرض أنّه لبس الذهب فيكون من باب اجتماع الأمر والنهي .

وأمّا الاستدلال على بطلان الصلاة بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه ـ كما تقدّم بيانه ـ فيرد عليه أمّا (أوّلاً) بأنّه في بعض الموارد ليس اللبس ضدّاً لأنّه إذا

(١) كفاية الأُصول: ١٢٨.

أمكن إخراجه بدون الفعل الكثير فلا يكون ضدّاً لأنّه يجتمع مع الصلاة. (وثانياً) ذكر في محلّه أنّه لايقتضي النهي عن ضدّه، فالأولى كما قاله صاحب الجواهر رحمه الله هو التمسّك بالأخبار[١] وهو في المقام ثلاثة: خبر عمّار وموسى بن أُكَيل النُميرى ورواية جابر الجعفي ـ كما تقدّم ـ لأنّ قوله عليه السلام: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه» إن كان نهياً تكليفيّاً فتكون الصلاة الّتي أتى بها فيه غير ممكن أن يتقرّب بها، وإن كان حراماً وضعيّاً فيفسد الصلاة. وضعف السند في بعضها يجبره الشهرة. والقول بأنّ الانجبار بالشهرة مختصّ في جهة اللبس وأمّا الصلاة فيه فلايكون مشهوراً مدفوعٌ بعدم الفرق من الّذي عنون المسألة.

ثمّ إنّه لا إشكال في حرمة لبسه خصوصاً التختّم به، لأنّه من المسلّمات بين الفريقين، والأخبار بذلك من العامّة أيضاً كثيرة.

منها: ما عن كريب مولى ابن عبّاس عن ابن عبّاس أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رأى خاتماً من ذهب في يد رجل فنزعه فطرحه وقال: «يعمد أحدكم إلى جمرة من نار فيجعلها في يده» وقيل للرجل بعد ما ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله: خذ خاتمك وانتفع به، قال: لا والله لا آخذه أبداً وقد طرحه رسول الله صلى الله عليه وآله[٢].

ومنها: ما عن النسائي أنّ أبا البختري عن أبي سعيد [الخدري] حدّثه أنّ رجلاً قدم من نجران إلى رسول الله وعليه خاتم من ذهب فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: «إنّك جئتني وفي يدك جمرة من النار»[٣]، انتهى. وكان أبو سعيد من أصحاب الحسن.

ومنها: ما رواه سالم عن رجل حدّثه البراء بن عازب أنّ رجلاً كان جالساً عند النبيّ صلى الله عليه وآله وعليه خاتم من ذهب وفي يد رسول الله صلى الله عليه وآله مخصرة أو جريدة

---

(١) جواهر الكلام: ١١١/٨.

(٢) راجع صحيح مسلم: ١٦٥٥/٣ ح ٢٠٩٠.

(٣) سنن النسائي: ١٢٥/٨ باب ٤٥ من كتاب الزينة ح ٥١٨٨.

فضرب بها النبيّ ﷺ إصبعه، وقال الرجل: ما لي يا رسول الله فقال: «ألا تطرح هذا الّذي في إصبعك» فأخذه الرجل فرمى به، فرآه النبيّ ﷺ بعد ذلك فقال: «ما فعل الخاتم؟» قال: رميت به، قال: «ما بهذا أمرتك إنّما أمرتك أن تبيعه فتستعين بثمنه»[١].

ومنها: ما رواه عطاء بن يزيد عن أبي ثعلبة الخُشنيّ أنّ النبيّ أبصر في يده خاتماً من ذهب وجعل يقرعه بقضيب معه، فلمّا غفل النبيّ ألقاه، قال: «ما أرانا إلّا قد أوجعناك...»[٢] الحديث.

ومنها: ما عن الزهري عن أبي إدريس أنّ النبيّ ﷺ رأى في يد رجل خاتماً من ذهب فضرب إصبعه بقضيب كان معه حتّى رمى به[٣]. وهذا عين الحديث الّذي ذكرناه آنفاً.

ومنها: ما عن حفص الليثيّ قال: أشهد على عمران أنّه حدّثنا قال: نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير وعن التختّم بالذهب[٤].

ومنها: ما عن عائشة قالت: قدمت على النبيّ ﷺ حلية من عند النجاشي أهداها له فيها خاتم من ذهب... ثمّ دعا أُمامة ابنة أبي العاص ابنة ابنته زينب فقال: «تحلّي بهذا يا بنيّة»[٥]، انتهى.

ثمّ إنّه بقي في المقام بيان أنّه هل المستفاد من الأخبار حرمة التختّم بالذهب ولبسه من باب أنّه الزينة أم لا؟ يمكن أن يستفاد من خبر موسى بن أُكَيل إنّه من باب الزينة، ولكنّه أيضاً محتمل الوجهين، فعلى هذا لايمكن القطع بأنّه من باب الزينة.

ثمّ إنّه إن قلنا بأنّه من باب اللبس فلا إشكال في جواز شدّ الأسنان بالذهب

(١ و ٢) سنن النسائي: ١٢٥/٨ باب ٤٥ من كتاب الزينة ح ٥١٨٩ و ٥١٩٠.

(٣ و ٤) المصدر السابق: ١٢٥/٨ـ ١٢٦ باب ٤٥ كتاب الزينة ح ٥١٩٢ و ٥١٨٧.

(٥) سنن أبي داود: ٩٢/٤ ـ ٩٣ ح ٤٢٣٥.

وكان مع القاعدة، وأمّا إن قلنا بأنّه من باب الزينة فلابدّ من البحث في أنّه هل الأخبار الواردة في جواز شدّ الأسنان يكفي لخروجه عن الحكم أم لا؟

و أمّا الأخبار منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب[١]، انتهى.

ومنها: ما عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الثنيّة تنفصم أيصلح أن تشبّك بالذهب؟ وإن سقطت يجعل مكانها ثنيّة شاة؟ قال: «نعم إن شاء فليضع مكانها ثنيّة شاة بعد أن تكون ذكيّة»[٢].

ومنها: ما عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينفصم سنّه أيصلح له أن يشدّه بالذهب؟ فإن سقطت أيصلح أن يجعل مكانها سنّ شاة؟ قال: «نعم إن شاء ليشدّها بعد أن تكون ذكيّة»[٣].

ومنها: ما عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه، قال: «لابأس»[٤].

ومنها: ما عن حمّاد عن الحلبي قال: سألته عن الثنيّة تنفصم وتسقط أيصلح أن يجعل مكانها سنّ شاة؟ فقال: «إن شاء فليضع مكانها سنّاً بعد أن تكون ذكيّة»[٥]، انتهى.

ومن العجب ما قاله زرارة من أنّه سأله أبي وأنا حاضر لأنّ زرارة كان أصغر من إخوانه حُمران وعبدالملك وهو يقول: كانا شيخين وذهبت معهما إلى مكّة فرأيت في فسطاط رجلاً كان الناس يعظّمونه وسألتهما وقالا: إنّه جعفر بن محمّد عليه السلام مع أنّ زرارة أيضاً كان شيخاً فكيف رأى أباه عند السؤال عن الإمام عليه السلام ؟! وليس في طريق الروايات ما ذكر زرارة هذا القول إلّا هذا. نعم، عبدالله بن سنان قد يقول هذا التعبير.

(١ ـ ٣) وسائل الشيعة: ٤/٤١٦ - ٤١٧ باب ٣١ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٥٧٦ ـ ٥٥٧٨.

(٤ و ٥) المصدر السابق: ٤/٤١٧ باب ٣١ من أبواب لباس المصلّي ح٥٥٧٩ و٥٥٨٠.

وعلى أيّ حال، فهل شدّ السنّ عبارة عن جعل خيط من ذهب إلى أطرافها ليشدّه أو يشمل ما تعارف في زماننا من ستر تمام السنّ بالذهب وإن لم يعمل الشدّ فهل يشمله التشبّك كما في رواية الحلبي؟ لأنّه ظاهر في سقوط السنّ من رأسه، فلابدّ من أن يكون التشبّك هو ستر ظاهر السنّ كلّه بالذهب، فحيث لايستفاد منه القدر المتيقّن فلابدّ من الاحتياط في خصوص الثنايا اللتيّا تكونان مصداق الزينة إن قلنا بأنّه من باب التزيين، فحيث إنّ كونه من باب التزيين أيضاً مشكوك فيه فلابدّ من الاحتياط في الصلاة فيه أيضاً.

ثمّ إنّه حيث كان لبس الذهب من المسلَّمات بين العامّة والخاصّة حرمته للرجال وجوازه للنساء وكذا حرمة الصلاة فيه للرجال والجواز للنساء فلابدّ من التحقيق في حكم الخناثى، ولايضرّ بحكم جوازه للنساء مخالفةَ الصدوق رحمه الله حيث ذكرنا تفصيله، لأنّ شهرة هذه المسألة بين عوامّ المسلمين كفى لإثبات هذا الحكم فضلاً عمّا ذكرناه آنفاً.

ثمّ إنّه هل الحكم في الخناثى هو إجراء البراءة من هذا الحكم؟ أو الاشتغال كما ذكره الشهيد في الألفيّة قال: حرام للرجال والخناثى لبسه[1]. وقال بعض معاصرينا كصاحب المصباح عليه الرحمة[2] بالبراءة.

والظاهر أنّ الاشتباه فيه من باب الشبهة الموضوعيّة، لأنّ الشبهة الموضوعيّة أعمّ من أن يكون من جهة اشتباه مصداق المكلّف به أم من جهة اشتباه المكلّف، والدليل على البراءة يمكن أن يكون للتمسّك بأنّه لافرق في إجراء البراءة بين أن يكون تمام التكليف مشكوكاً أم جزؤه، وفيما نحن فيه الخنثى يعلم توجّه أجزاء وشرائط الصلاة إليه ويشكّ هل يكون عدم لبسه ذهباً أيضاً ممّا منع عنه أم لا؟ فالأصل فيه البراءة، وكذا في حكمه التكليفي يشكّ في أنّه هل كان مأموراً بعدم لبسه

(١) راجع الألفية: ٥١.

(٢) مصباح الفقيه: ١٠/٣١٩ ـ ٣٢٠.

أم لا؟ والأصل يقتضي جواز لبسه. وهذا هو مشي صاحب المصباح قدس سره للدليل على البراءة. ويمكن أن يتمسّك في المقام بأصالة الحلّية أيضاً.

وأمّا من ذهب إلى الاشتغال كالشهيد عليه الرحمة فيمكن أن يكون لما قرّرناه في اللباس المشكوك مع تعميمه للمكلّف أيضاً. ويمكن أن يكون من باب العلم الإجمالي، لأنّ الخنثى يعلم إجمالاً إمّا بتوجّه الأمر إليه بستره جميع البدن إلّا الوجه و الكفّين على قول في الصلاة، وإمّا بعدم لبسه الذهب والتختّم به على القول بإشكال الصلاة معه. هذا في الحرمة الوضعيّة، وكذا يعلم إجمالاً إمّا بأمره بحفظ جميع بدنه عن الأجنبيّ وإمّا بحرمة لبسه الذهب والتختّم به وكان العلم الإجمالي في طرفيه منجّزاً فلابدّ من الاحتياط.

و أمّا جواب صاحب المصباح قدس سره عن العلم الإجمالي بخروجه عن مورد الابتلاء فيرد عليه بأنّ الخروج من الابتلاء إن كان بنحوٍ كان توجّه الأمر إليه قبيحاً مثل الأمر بغضّ النظر عن الأجنبيّة الّتي تكون في أمريكا مع عدم نيله إليها كان لعدم تنجّز خطابه وجه، وأمّا عدم كونه مورداً للابتلاء فعلاً لايصير سبباً لعدم تنجّز العلم الإجمالي بل يكفي لتنجّز العلم الإجمالي عدم قبح التكليف إليه وإن لم يكن فعلاً حاضراً عنده وموجوداً لديه. وعلى هذا، فلابدّ من الاحتياط فيشكل جريان البراءة.

بقي في المقام أنّه هل المذهّب والمموّه بمعنى اللباس الّذي يكون مستوراً من الذهب ولايكون خليطه ذهباً مكروه كما قال به جماعة؟[1] أم تشمله الأدلّة؟ والظاهر أنّه تشمله الأدلّة فيكون محرّماً لامكروهاً.

انتهى القول في الذهب.

---

(١) راجع الكافي في الفقه: ١٤٠، وغُنية النزوع: ٦٦.

[إباحة لباس المصلّي]

ثمّ إنّ من الشرائط لصلاة المصلّي أن لايكون ملكاً للغير بدون إذنه في التصرّف، وحقّ التعبير هو ما قلناه، لا ما قاله القوم بأنّ من الشرائط أن لايكون مغصوباً لأنّ الغصب هو الاستيلاء على مال الغير على نحو إن تلف في يده ضمنه، وليس هو شرطاً للباس المصلّي، لأنّ من صلّى مع الثوب الّذي كان في بيت الغير بدون إذنه صريحاً أو فحوىً مع عدم رضايته كانت صلاته باطلة مع أنّه لم يغصبه. ولذا لو اتّفق الحريق في بيته لم يكن هذا ضامناً له. والحقّ هو أن يقال: يشترط أن يكون مالكاً أو مأذوناً من مالكه أو مالكاً لمنفعته بإجارة ونحوها، لأنّ الّذي ركب دابّة شخص تمشي في طريق تصرّف في مال الغير ولايكون له عليه استيلاء، وكذا من خرج من بيته لغرض وجاء شخص وأقفل بابه كان هذا التصرّف حراماً ولكن ليس له على الباب استيلاء .

وبالجملة: فرق بين الغصب والتصرّف في مال الغير، وفي الصلاة يشترط أن لا يكون متصرّفاً في مال الغير في صلاته بغير إذنه وإن لم يصدق عنوان الغصب. فعلى أيّ حال، لم تذكر هذه المسألة في الكتب المعدّة لضبط الفتاوى المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام مثل الجوامع الأوّليّة .

نعم، ذكره الشيخ في الخلاف وتمسّك به بقاعدة، لأنّ مبنى الشيخ في الخلاف على أنّ المسائل الّتي يخالف فيها العامّة إن كان على طبقها خبر يقول في مقام الاستدلال: لإجماع الفرقة وأخبارهم، وإن لم يكن يستدلّ لها بقاعدة وفي هذا المقام قال: الصلاة في اللباس المغصوب باطل لأنّه لايمكن أن يتقرّب بها[1]. وليس هذا من باب امتناع اجتماع الأمر والنهي لأنّ المختار هو اجتماع الأمر والنهي وفساد العبادة.

وما نسب إلى المشهور من الامتناع ليس تماماً، لأنّ الشهرة القائمة في الموارد

(١) الخلاف: ١/٥٠٩ ـ ٥١٠ مسألة ٢٥٣ .

الّتي يكون المأمور به أمراً عباديّاً إن أتى به بنحوٍ كان مغضوباً للمولى كان فاسداً حمل على قولهم بالامتناع. والحقّ خلافه، وذكرنا في محلّه أنّ اجتماع الأمر المتوجّه إلى حيثية والنهي المتوجّه إلى حيثيّة أُخرى اللتيا يمكن أن تصادقا في مصداق واحد لا إشكال فيه لأنّ الأمر والنهى يكونان عرضين لهما قيام صدوري بنفس المولى لا إلى الفعل بل هما مضافان إلى الفعل لا أنّهما عارضان عليه فلا يكونان ضدّين لأنّ صفة العلم والجهل العارضتين على شخص واحد مع تعلّق الجهل بالضحك والعلم بالإنسان مثلاً لا يكونان ضدّين لتعلّقهما على شخص واحد، ومع ذلك نقول بفساد العبادة لأنّ الشيء الّذي يكون مغضوباً للمولى لايمكن أن يكون متقرّباً للعبد إليه.

نعم، إن لم يكن النهي فعليّاً أو منجّزاً فلا إشكال في صحّة العبادة، لأنّ الفعل لايصدر قبيحاً من العبد أو كان الأصل يقتضي جواز الفعل مثل إن كان السابق مأذوناً من قِبل المولى في التصرّف وشكّ فاستصحب الجواز، أو تصرّف في مال الغير مع إذنه وانكشف بعد ذلك أنّ يده عليه كان يد غصب، لأنّ اليد حجّة شرعيّة فكانت صلاته صحيحة، إلّا أن يستفاد من الأخبار مانعيّة الغصب لأنّه في هذا المقام كانت الصلاة باطلة، لأنّ الصلاة وقعت غير جامعة للشرائط أو الموانع .

ثمّ إنّه قال القائلون بالامتناع في الأمر والنهي بأنّ الأحكام الخمسة كلّها ضدّ مع الآخر لأنّ الأمر مثلاً عبارة عن طلب الأكيد والاستحباب عبارة عن طلب غير الأكيد، والحرمة زجر عن الفعل أكيداً والكراهة زجر من غير تأكيد، والإباحة هو تساوي الطرفين، فعلى هذا تكون الأحكام أضداد ولايمكن اجتماع الأمر والنهي، لأنّه إذا فرض عروض الوجوب على فعل خاصّ لحيثيّة فيه والنهي لحيثيّة أُخرى واجتماع الحيثيّتان في وجود واحد أضداد فهاتان الحيثيّتان ووجوده غير وجودهما وتعدّد الحيثيّات لايصيّر الوجود متعدّداً حتّى لايمتنع اجتماعهما وليس للوجود امتداداً يمكن تجزئته كي يتعلّق ببعضه الأمر وببعضه الآخر

النهي، بل هو منشأ انتزاع للحيثيّات، فإذا غسل المكلّف الثوب النجس بالماء المغصوب فهذا الشخص من الوجود الّذي صدر من المكلّف بتمامه تصرّف في مال الغير بدون إذنه فيكون معروضاً للوجوب، والشخص المزبور من الفعل الواحد بتمامه متعلّق للزجر لأنّه غسل للثوب، وهذا محال لبداهة استحالة اجتماع الضدّين في محلّ واحد.

وأمّا ما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ من أنّ الامتناع مسلَّم إذا قلنا بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود لاتفيد لنا فائدة في المقام لما عرفت من أنّ الشخص الفعل مبعوث إليه ومزجور عنه، فلا فرق فيه بين أن نقول المعلول للعلّة أوّلاً هو الوجود وانتزع منه الماهيّة أو أنها هي ما صدرت أوّلاً من العلّة والوجود منتزعٌ منها[1]. وهذا ملخّص استدلالهم لامتناع اجتماع الأمر والنهي.

ويظهر من بعض علماء عصرنا[2] في مقام الجواب عن الاستدلال المذكور تسليم تضادّ الأحكام في المسألة وأنّ الوجوب والحرمة عارضان على فعل واحد شخصي وإنّما أجابوا عن الاستدلال بتعدّد الموضوع بتعدّد الحيثيّات أو غيرها.

أقول: الوجوب والحرمة ليسا أمرين عرضيّين يعرضان على فعل المكلّف، لأنّه لو كان كذلك فلابدّ أن يكونا متأخّرين عنه طبعاً، ضرورة تقدّم المعروض طبعاً على العارض، فيستلزم عدم الوجوب والحرمة مع عدم إصدار المكلّف الفعل مع أنّه ليس كذلك فإنّ الخمر وغيره من المحرّمات حرام سواء صدر من المكلّف أو لم يصدر ولوفي مدّة العمر، والصلاة واجبة سواء أتى بها المكلّف أو لم يأت بها، مضافاً إلى أنّها لو كان كذلك ـ أي عارضين على الفعل الخارجي ـ فلابدّ من بقائها بعد صدور الفعل من المكلّف لأنّ الفرض كذلك فإنّه بعد

(١) الفصول الغرويّة: ١٢٥ نقلاً بالمعنى.

(٢) لمزيد الفائدة راجع فوائد الأُصول للمحقّق النائيني: ٣٩٦ـ ٤٥٠ بحث اجتماع الأمر والنهي.

عروضه باقٍ مادام الموضوع باقياً مع أنّه ليس كذلك لانعدام الوجوب والحرمة بعد صدور الفعل من المكلّف.

وحينئذٍ فالقول بأنّ الأحكام عارضة على الفعل الخارجي الصادر من المكلّف غير صحيح بل الأحكام محمولة على فعل المكلّف بحمل هو هو وحمل الاشتقاق، وليس كلّ ما يحمل على الشيء لابدّ وأن يكون عارضاً عليه وأن يكون منشأ الحمل العروض فتقول: إنّ الوجوب والحرمة أمران اعتباريّان ينتزعان ويوجدان من إبعاث المكلّف والمولى وإزجاره اللذان هما أمران عرضيّان قائمان بنفس المولى قياماً صدوريّاً ويكون لهما إضافة إلى فعل المكلّف والمكلّف لايحتاج إلى صدور الفعل فعلاً فهو نظير العلم بوقوع واقعة في المستقبل فإنّ العلم عرض قائم بنفس العالم وله إضافة إلى أمر مستقبل.

وحينئذٍ فإن كان المراد بتضادّ الأحكام أنّه لايمكن إبعاث المكلّف المعيّن إلى الفعل الخاصّ وهدايته وإزجاره عنه في آنٍ واحد فمسلَّم، لكن ما نحن فيه ليس كذلك فإنّ الأمر تعلّق بطبيعة لها أفراد والزجر تعلّق بطبيعة أُخرى ولها أفراد كثيرة وإن كانتا متصادقتين في فرد واحد فأتى المكلّف الطبيعتين بسوء اختياره في ضمن فرد واحد، فإن كان البعث إلى الفعل معلولاً لمصلحة كائنة فيه والزجر عن الأُخرى لمفسدة كائنة فيها يمكن انفكاكها عن الأُخرى، فهذا الشخص امتثل من حيث إنّه أتى بالطبيعة وأدرك المصلحة وعصى من حيث إنّه أتى الفرد الطبيعة المنهيّ عنها وارتكابه لما فيه المفسدة لعدم تقييد المأمور به بكونه غير هذا الفرد لأنّ التقييد يكون جزافاً في كلام المولى مع فرض المصلحة في هذه الطبيعة مثل أن يقول: اغسل ثوبك بماء غير مغصوب مع إدراك المصلحة بمطلق الغسل ولو بماء مسلَّم الغصبيّة. فليس بين الوجوب والحرمة تضادّ كي يقال بامتناع اجتماعهما، لما عرفت من تعلّق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة أُخرى يقدر المكلّف على الإتيان بها في غير المنهيّ عنه ولم يتعلّق الأمر والنهي بهويّة الفعل وشخصيته كي يقال إمّا أن تكون المصلحة

والمفسدة متساويتين فلايتعلّق به أمر ولانهي وإن كانت المصلحة أكثر فلاتحرم أو بالعكس فلا وجوب .

و بالجملة: والفرق بين قولنا وبين قولهم هو أنّا لانسلّم تضادّ المطلق بين الأحكام ولكنّهم يسلّمون تضادّ الأحكام على إطلاقه ولذا يتوجّهون مع العويصة المذكورة. وأمّا ما ذكره بعضٌ من تسليم تضادّ الوجوب والحرمة وكونهما عارضين على الوجود الخارجي والتفصّي عن إشكال الاستحالة بتعدّد الموضوع، فإن أراد أنّ الوجود الخارجي صار متبعّضاً تعلّق ببعضه الأمر والإرادة وببعضه النهي والكراهة فهو غير معقول، وإن أراد أنّ الوجود الّذي هو متعلّق الإرادة معروض للوجوب والعوارض به معروض للحرمة فهو صحيح لا إشكال فيه.

وتفصيل الكلام وتوضيح المرام فيه هو: أنّه إذا أراد أحد تكويناً أو تشريعاً إيجاد شيءٍ بالإرادة التكوينيّة فقد مرّ أنّ الإرادة قائمة صدوراً بنفس المريد لا أنّها عارضة على المراد، بل للإرادة إضافة إلى المراد لاستحاله وجود الإضافة بدون المضاف إليه، لأنّ الإرادة تكون من أشياء ذات الإضافة ولا يمكن أن تكون متعلّق الإرادة الماهيّة، فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي لامرادة ولاغيرها، ولايمكن تعلّقها بالوجود الذهني مقيّداً به، أي وجوده في ذهن المولى، لأنّه مضافاً إلى عدم معقوليّته تحصيل للحاصل ولا بالوجود الخارجي من حيث هو لاستلزامه أن يكون موجوداً قبل الإرادة ثمّ تعلّقها به، وحينئذٍ يستحيل لاستحالة إرادة إيجاد الموجود، وأيضاً ربما يحول بينه وبين إيجاد الفعل مانع، أي مانع للشخص من إيجاده ولا يمكن له إيجاده، فيلزم وجود الإرادة بدون المراد وهو محال، لما عرفت من استحالة وجود الإضافة بدون المضاف إليه، فلابدّ أن يكون متعلّق الإرادة هو الموجود الذهني للمولى لامقيّداً بوجود في الذهن بل بما هو مرآة للخارجي. وبعبارة أُخرى: متعلّق الإرادة هو الوجود الخارجي لا بما أنّه موجود خارجي بل بما أنّه موجود في الخارج قبل وجوده، وحدّه هو ما يلايحظ في الذهن .

والحاصل: أنّ للإرادة إضافات: (أحدها) بنفس المولى من حيث قيامها الصدوري به. (وثانيها) بالمكلّف بنحوٍ من الإضافة، ليس هنا مقام بيانه. (وثالثها) إضافتها إلى المكلّف به بالنحو المتقدّم. ولا منافاة بين قولنا: إنّ ما يلاحظ أوّلاً ويكون حدّاً للوجود الخارجي هو الذهن وبين طلبه وجوده الخارجي لأنّه كما أنّ عند القول بأنّ المجهول المطلق لايحكم عليه كان تصوّر المجهول عليه يحكم عليه بأنّه لايحكم عليه كان هذا العنوان المعلوم الّذي به يدفع الإشكال بأنّه: كيف تقول المجهول المطلق لايحكم عليه مع أنّك تحكم عليه بأنّه لايحكم عليه مغفولاً عنه؟ كذا فيما نحن فيه كان وجوده الذهني مغفولاً عنه.

وحينئذٍ فالشيء في وجوده الذهني له سعة وحدّ معيّن لا ينطبق عليه إلّا عنوان ذلك الشيء ومجرّد عن جميع العوارض الخارجية. والوجوب والحرمة شيئان ينتزعان من البعث والزجر من المولى ويحمل على الفعل ويقال: هذا واجب وهذا حرام، وهذا الانتزاع ملاك صدق الحمل ولا يتعلّق البعث إلّا إلى وجود مجرّد عن جميع العوارض الخارجيّة وهو يحمل على الفعل ويقال الفعل الفلاني واجب، فعلى هذا فانضمام العوارض الخارجيّة إلى الفعل لا دخل لها لمتعلّق بعث المولى كإنقاذ الغريق من محسن أراد إنقاذ غريق واتّفق تصادم الغريق مع شيءٍ ومات، فلا دخل لهذا الاتّفاق بما تعلّقت به إرادة المريد ـ وهو الإنقاذ ـ لأنّه إذا تعلّق بإيجاده الإرادة وأوجده فيه يصير محفوفاً بعوارض وخصوصيّات خارجيّة وإضافات وحيثيّات شخصيّة بالنسبة إلى المكان والزمان وغيرهما، لكنّ الإرادة لم تتعلّق به مع جميع الخصوصيّات بل الإرادة متعلّقة بما يتوقّف تطبيق عنوان الصلاة والإنقاذ عليه وهو ما كان في الذهن، ولذا لو أُسند إلى المريد إرادة هذه الإضافات والخصوصيّات لأنكرها.

وحينئذٍ فيمكن أن تكون هذه الإضافات والخصوصيّات كما في المثال قبيحة يسري قبحها إلى المراد، وهو المراد من القول بأنّ الحُسن والقبح العقلي يكون

بالوجوه والاعتبار، فإنّ الأشياء كلّها في حدّ نفسها ومرتبة ذاتها إمّا حسنة كالإنقاذ أو قبيحة كالغصب، فإذا انضمّ أحدهما إلى الآخر إمّا أن يغلب الحُسن على القبح أو بالعكس وإمّا أن يكونا متساويين بالكسر والانكسار وليس في جميع الأشياء بل في بعضها. وعلى هذا، فيمكن أن تتعلّق الإرادة بالمقدار الّذي ينطبق عليه عنوان الحُسن مثل الصلاة والإنقاذ من الوجود الخارجي .

وأمّا العوارض الموجودة معه والمحفوفة به كالمكان الّذي له إضافة إلى الآخر فيمكن تعلّق الكراهة بها كما في صورة عدم رضا مالك أرض في التصرّف في ملكه، فإن كان مراد المحقّق المذكور في مقام دفع الإشكال عن اجتماع الضدّين على موضوع واحد بتعدّد متعلّقي الإرادة والكراهة مع تعلّقهما بالوجود الخارجي فهو صحيح في حدّ نفسه لكن عرفت عدم تسليم التضادّ بين الأحكام بنحو الإطلاق وعدم كون الوجوب والحرمة عارضين على الشخص الخارجي وأنّ متعلّقي الوجوب والحرمة طبيعتان متغايرتان. فنحن في سعةٍ من هذه التكلّفات لأنّ العقل وإن أدقّ النظر لتحليل الوجود الخارجي لايمكنه التحليل بغير ما ذكرناه ولايتمّ ما قاله هذا المحقّق الجليل إلّا بما ذكرناه. وتعدّد الموضوع كما ذكره مشكل.

و على أيّ حال، يكون إيجاد العبد الفعل الخارجي هو الغرض من بعث المولى والغاية، ولذا يكون مقدّماً في تصوّر المولى ومؤخّراً في الوجود الخارجي. ولكن الإشكال إنّما يكون من حيث قصد القربة لأنّه إذا كان المأمور به عباديّاً لايمكن التقرّب به لأنّه لامعنى للتقرّب بالفعل الّذي يصدر عصياناً عن المولى .

إن قلت: إذا لم يمكن قصد التقرّب فحيث إنّ قصد التقرّب داخل في المأمور به فالفعل الّذي أتى به العبد في حال العصيان ليس مأموراً به حتّى يجتمع الأمر والنهي.

قلت: على المبنى الّذي اختاره الشيخ على ما نقل عنه في التقريرات[١] والأُستاذ العلّامة عليهما الرحمة من أنّ قصد التقرّب يكون خارجاً عن الفعل ولا يكون شرطاً فلا يرد هذا الإشكال أصلاً. وأمّا على المختار من أنّ قصد التقرّب يكون شرطاً وداخلاً في المأمور به فيجتمع الأمر والنهي في الموارد الّتي أتى به غافلاً عن كونه معصية الله تعالى أو كان في المقام أصل موضوعيّ ولم يكن النهي فعليّاً كما ذكرنا.

وقال المحقّق القمّي عليه الرحمة بعد ماقاله بطوله واختار جواز الاجتماع: إلى متى قلت وقلت وقد صفّر الصبح كان الأمر في قصد التقرّب سهلاً، لأنّ المقصود سقوط العقاب سواء حصل منه التقرّب أم لا[٢].

أقول: فعلى هذا المبنى أيضاً الجواب واضح.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه اجتماع الأمر والنهي. ولافرق فيها بين الوضوء في الماء المغصوب والتصرّف في الدار الغصبي حين الصلاة وسائر مصاديق الغصب بل المناط فيها واحد. وهذه المسألة كما ذكرناه لم يعنون في الكتاب الّذي يعدّ لنقل الفتاوى عن الأئمّة عليهم السلام مثل نهاية الشيخ بل ذكروه القوم في كتب الفقه، ولذا قال المحقّق: لم يذكر في المسألة نصّ[٣]، بل ذكراه الشيخان. نعم ذكره الشيخ في الخلاف[٤] لما قلنا سابقاً. ولذا لايمكن التمسّك بذكر الإجماع من مثل صاحب الجواهر رحمه الله[٥]، لأنّه يكون من ذكر سائر الفقهاء في كتبهم لا في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى عن الأئمّة عليهم السلام.

---

(١) مطارح الأنظار: ١/٣٠٢ ـ ٣٠٣.
(٢) قوانين الأُصول: ١٥٠.
(٣) المعتبر: ٢/٩٢.
(٤) الخلاف: ١/٥٠٩ ـ ٥١٠ مسألة ٢٥٣.
(٥) جواهر الكلام: ٨/١٠٩.

[الصلاة في الشمشك والنعل السندي]

وممّا ذكره الشيخان عليهما الرحمة في المقنعة والنهاية عدم جواز الصلاة في الشمشك والنعل السندي. والأوّل لم يذكر اللغويّون له معنى، وما قاله المجمع[١] لايفيد لأنّه ليس من اللغويّين بل يذكر المعاني الّتي تستفاد من الأخبار والكتاب.

والعجب أنّه كيف لم يذكره اللغويّون مع فرض كونه ممّا ورد به النصّ؟!

وأمّا الفقهاء قال في مفتاح الكرامة عند قول العلّامة ﷺ: «لاتجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك»: هذا مذهب كبراء الأصحاب كما في جامع المقاصد وإرشاد الجعفريّة، والمشهور كما في الروض والمسالك والمقاصد العليّة والروضة البهيّة، والأشهر كما في البيان، ومذهب الأكثر كما في العزّيّة، وأكثر القدماء كما في المفاتيح، و مذهب الشيخين في المقنعة والنهاية كما في المعتبر والتحرير والتذكرة والمدارك والبحار وغيرها، بل في المدارك وغيرها نسبته إلى القاضي والديلمي. وسيجيء عن كشف اللثام أنّه لايظهر ذلك من الشيخين والقاضي والديلمي وابن سعيد ويأتي نقل عباراتهم، والتحريم خيرة الشرائع والنافع والمعتبر والتذكرة ونهاية الإحكام والتبصرة واللمعة والألفيّة، وهو ظاهر السرائر، وقد يظهر ذلك من البيان. وفي المقنعة والجامع على ما نقل عنه والنهاية والمهذّب على ما نقل عنه والمراسم: لاتجوز في الشمشك والنعل السندي، لكن في الأخير: إلّا في الصلاة على الموتى. قال في كشف اللثام: ولايظهر من هذه إلّا النهي عن الصلاة فيهما بخصوصهما فقد لايكون لسترهما ظهر القدم بل لورود خبر[٢] بهما كما في الوسيلة أو لأنّه لا يمكن معهما الاعتماد

---

(١) لعلّ المقصود منه هو مجمع البحرين: ٥٤٢، فتأمّل.

(٢) المقصود منه خبر سيف بن عميرة. راجع وسائل الشيعة: ١١٨/٣ باب ٢٦ من أبواب صلاة الجنازة ح٣١٨٣.

على الرجلين في القيام أو على أصابعهما أو إبهاميهما على الأرض عند السجود[١]، انتهى إلى آخر ماذكره من نقل الأقوال.

وهو كما ترى يدلّ على عدم جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم، وحيث إنّه ليس على مضمونه نصّ فلابدّ من القول بأنّ الفقهاء لمّا رأوا أنّ الشيخين قالا بعدم جواز الصلاة في الشمشك والنعل السندي استنبطوا من أنّه لامحالة كان في المقام نصّ، وإلّا أيّ خصوصيّة لذكرهما، خصوصاً في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام، وكذا يستنبط أنّه لا خصوصيّة لهذان من حيث هما. ولمّا رأوا الأدلّة الدالّة على جواز الصلاة في الخفّ الّذي يستر ظهر القدم والساق وكذا جواز الصلاة في النعل العربي الّذي يستر الإصبع فقط من ظهر القدم على فرض دخوله في الظهر فحكموا بأنّه لابدّ من أن يكون المانع هو ما يظهر ستر القدم دون الساق. ولذا أفتوا على طبقه. فعلى هذا، على فرض ثبوت هذا الحكم فعدم شموله لمثل الجورب مسلَّم، لأنّ الإشكال والنهي في أقسام النعل ومثله وممّا يصنع من الجلد لا ما يصنع من القطن وأمثاله.

و قال في المقنعة: لايجوز أن يصلّى في النعل السنديّ حتى ينزعها، ولاتجوز الصلاة في الشمشك، ويصلّى في الخفّ والجُرموق[٢] وقال في النهاية: لا يصلّي الرجل في الشمشك ولا النعل السندي[٣]، انتهى كلامهما.

وليس هذا الحكم من الفقهاء مستنداً إلى القواعد الفقهيّة بل ذكرها في المقنعة والنهاية يدلّ على وجود نصّ على طبقهما ولم يصل إلينا ولم يضبط في الجوامع الثانويّة. ومن اعتمادهما عليه وإفتائهما على طبقه يظهر اعتباره وصحّته، وعلى فرض ضعفه فهو منجبر بعملهما وغيرهما، وتؤيّده عبارة الوسيلة[٤].

---

(١) مفتاح الكرامة: ٦/٧٠ـ٧٢.

(٢) المقنعة: ١٥٣. والجُرموق: خُفّ صغير، وقيل: خُفّ صغير يُلبس فوق الخُفّ. (لسان العرب: ١٠/٣٥). و نقل أنه فارسي معرّب سر موزه. (منه قدس سره).

(٣) النهاية: ١/٣٠١.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٨٨.

وأمّا الاستدلال بأنّه لم يُرَ النبيّ ﷺ أن يصلّي فيه ففيه ما لا يخفى، فإنّه ﷺ لم يُرَ أن يصلّي في أشياء كثيرة، ولا يدلّ على عدم جواز الصلاة فيها.

وأمّا الاستدلال عليه كما في مفتاح الكرامة بقوله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[١] ولم يكن لابساً لما يستر ظهر القدم فلا يجوز الصلاة فيه، ففيه أيضاً ما لا يخفى، فإنّ الخبر كما سمعت من مفتاح الكرامة ليس في هذا المقام، فإنّ العامّة روَوا أنّ النبيّ ﷺ صلّى ذات يوم على المنبر فإذا أراد أن يركع أو يسجد نزل منه ويركع ويسجد ثمّ يصعد فقال: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» وعدم لبسه ﷺ إيّاه حال الصلاة على المنبر لا يدلّ على عدم جوازه، والخبر في مقام بيان أعداد ركعات الصلاة وكيفية أفعالها وأذكارها لا في جميع الجهات.

وأمّا الاستدلال بخبر سيف بن عميرة المتقدّم في عبارة مفتاح الكرامة كما عرفت فلا دلالة له أيضاً على المطلوب، لعدم العمل به في مورده لذهاب كثير إلى عدم حرمة لبسه في حال الصلاة على الجنازة مضافاً إلى أنّه لا وجه لتخصيصه بالشمشك والنعل السندي حينئذٍ فإنّ الحذاء أعمّ منهما، بل يمكن الاستدلال على جوازه بخبر عبدالله بن جعفر الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله هل يجوز للرجل أن يصلّي وفي رجليه بطيط لا يغطّي الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب في الجواب «جائز»[٢]، فلا دليل على الحرمة عدا النصّ المستكشف من عبائر الكتب المعدّة لضبط فتاوى الأئمّة عليهم السلام فيها كالمقنعة[٣] والنهاية[٤] وغيرهما[٥]، لكنّه إنّما هو في خصوص الشمشك والنعل السندي لا كلّ ما يستر ظهر القدم دون الساق فلا

---

(١) مفتاح الكرامة: ٧٤/٦. وراجع الخبر في عوالي اللآلي: ١٩٨/١ ضمن ح٨، و: ٨٥/٣ ح٧٦، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٢٠/٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٢٧/٤ ـ ٤٢٨ باب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٦١٤ و نقل عن صاحب القاموس أنّ البطيط رأس الخفّ بلا ساق. (منه رحمه الله). وراجع القاموس المحيط: ٥١٨/٢.

(٣) المقنعة: ١٥٣. (٤) النهاية: ٣٠١/١. (٥) كما في ذكرى الشيعة: ٤٩/٣.

يبعد تمامية الدليل بالنسبة إلى خصوصهما فإنّه لم يعلم أنّ النهي عنهما من جهة أنّ لهما كيفيّة خاصّة وهو ستر ظهر القدم دون الساق، فلعلّه لأجل خصوصيّة أُخرى كعدم وصول رؤوس الأصابع أو الإبهام إلى الأرض كما نقل أنّ النعل السندي يكون على نحوٍ يمنع من وصول رأس الإبهام على الأرض[١]، وكما نقل بعض حاضري البحث أنّه متعارف بهذا الاسم في بعض الأمصار في هذا العصر أيضاً.

وعلى تقدير استظهار أنّ المراد كلّ ما يستر ظهر القدم دون الساق فهل يكون جميع أفراده كذلك بحيث يشمل ما لفّ ظهر القدم دون الساق بخرقة؟ أو يختصّ بما يتعارف لبسه من النعل المصنوع من الجلد ولا يحتاج معه إلى لبس آخر عند المشي كما قلناه في الجورب؟ الظاهر عدم الشمول بل يختصّ بالثاني، وأيضاً هل الممنوع منه ما يستر جميع ظهر القدم دون الساق أو الستر لأكثر ظهر القدم كافٍ كما عن المجلسي؟[٢] أو الستر لبعض منه ولو قليلاً كافٍ في الحظر عنه؟ الظاهر هو الأوّل فقط، وقد عرفت أنّ هذا الاستظهار ممنوع، وفهم العلّامة[٣] والمحقّق[٤] وغيرهم[٥] أنّ المراد كلّ ما يستر ظهر القدم لا يفيد لنا فائدة بعد كون مناط فهمهم معلوماً لنا وأنّه لا دليل لهم سوى ما ظفرنا به أيضاً، فلا يفيد دعوى الشهرة والإجماع أيضاً بل يختصّ بالشمشك والنعل السندي.

إن قلت: استكشاف أصل وجود نصّ في المطلوب من مثل فتوى الشيخ ﷺ مع تأييده بفتوى السلّار[٦] مسلَّم لكن من أين يستظهر أنّ النصّ كان بنحوٍ لو ظفرنا به لحكمنا على طبقه؟ ومجرّد فهم الشيخين رحمهما الله منه الحرمة لا يدلّ عليها بعد ما ظهر الخلاف في كثير من الموارد.

قلت: هذا مبنيٌّ على ما ذكرناه في الأُصول من أنّه إذا بعث المولى إلى شيء أو زجر عنه فظاهر البعث والزجر بما أنّه فعل من الأفعال لا بما أنّه لفظ هو الطلب

---

(١) كما في كشف اللثام: ج٣ ص٢٥٥.
(٢) بحار الأنوار: ٢٧٤/٨٣.
(٣) تحرير الأحكام: ٢٣٢/٤.
(٤) المعتبر: ٩٣/٢.
(٥) كما في ذكرى الشيعة: ٤٩/٣.
(٦) المراسم العلويّة: ٦٤.

الأكيد والزجر الشديد يعني الوجوب والحرمة إلّا ما خرج بالدليل كنصّه بعدم الوجوب ولهذا يحسن عتابه وعقابه العبد لو ترك المطلوب بمجرّد الأمر والبعث.

لكن يبقى الكلام في أنّه لم يتعرّض له اللغويّون مع استقصائهم للّغات المحرّرة في ألسنة العرب، وهذا قرينة عدم كونه عربيّاً كما نقلنا من بعض.

نعم، ذكر في برهان قاطع: چمتاك با تاى قرشت بر وزن أفلاك كفش و پاى افزار را گويند، و به اين معنى به جاى تاى قرشت شين نقطه دار هم آمده است. چمتك بر وزن اندك به معنى چمتاك است كه كفش و پاى‌افزار باشد، و به اين معنى به جاى حرف ثالث شين قرشت و نون هم آمده است. چمچم به فتح هر دو جيم فارسى و سكون هر دو ميم به معنى رفتار ـ إلى أن قال: ـ ونوعى از پاى افزار هم هست كه ته آن را به جاى چرم از كهنه و لتَه سازند و گيوه همان است. چموش بر وزن خموش است و استر لگد زن ـ إلى أن قال: ـ و مخفف چاموش هم هست كه نوعى از كفش و پاى افزار باشد[1]، انتهى.

فيمكن أن يكون المراد بالشمشك هو ذلك مضافاً إلى ما عرفت من نقل بعضهم أنّه متعارف في هذا العصر في بعض الأمصار أيضاً.

والأقوى في المسألة أنّ خصوص الشمشك والنعل السندي إن كانا مانعَين عن بعض ما يعتبر في الصلاة كعدم وصول رأس الإبهام أو سائر الأصابع إلى الأرض معه حال السجدة أو غيره فلا يجوز الصلاة فيهما، وإن لم يكونا كذلك فالأحوط ترك لبسهما حال الصلاة خاصّةً.

وأمّا استنباط الحكم بعدم جواز الصلاة في كلّ ما يستر ظهر القدم دون الساق منهما فلا، بل ولا يلزم الاحتياط أيضاً لما عرفت من عدم الدليل، والمحقّق رحمه الله مع تبحّره في الفقه كما لا يخفى على من راجع كتبه مع كونه في مجمع العلم وهو الحلّة في زمانه، اعترف بعدم النصّ في المسألة وقال: انّما ذكرها المشايخ[2].

---

(١) برهان قاطع: ٦٥٩/٢، نقله عنه في «لغت نامه دهخدا»: ٧٢٣١/٥ و٧٢٣٦.

(٢) المعتبر: ٩٣/٢.

خاتمة [في إباحة مكان المصلّي]

يشترط في مكان المصلّي أيضاً أن يكون ملكاً له أو مأذوناً من مالكه صريحاً أو فحوى على نحو الاشتراط في لباسه، وليس لخصوصه نصّ من أهل البيت سلام الله عليهم، يعني بالنسبة إلى الحكم الوضعي للصلاة في مكان الغير بدون إذنه ومانعيّته للصلاة ولم يذكروه في الكتب المعدّة لذكر الفتاوى المأخوذة عن الأئمّة سلام الله عليهم أجمعين كالمقنعة والنهاية كي يستكشف به وجود النصّ أيضاً.

نعم، تعرّض له في الخلاف[١] والغنية[٢] والسيّد[٣] في كتبه لكن اعتمادهم فيها على القاعدة.

والمناط فيه هو عين ما ذكرنا في وجه اشتراطه في اللباس من أنّ بطلان الصلاة فيه ليس من جهة عدم اجتماع الأمر والنهي بل لأجل أنّه لابدّ في العبادة أن يكون الفعل العبادي صالحاً لأن يتقرّب به إلى الله تعالى الّذي هو الغاية لها، وهذا لا يحصل في إتيانها في مكان الغير بدون إذنه، لأنّه عصيان له وطغيان عليه ينافي التقرّب به إليه تعالى. فليس في المسألة سوى ما ذكرناه في اللباس، إلّا أنّ الحكم بالبطلان في مسألة المكان أوضح منه في اللباس لأنّ وضع الجبهة على الأرض والركوع وغيرهما عين التصرّف في مال الغير المحرّم بخلاف مسألة اللباس، فإنّ الركوع والسجود وغيرهما ليس عين التصرّف في لباس الغير بدون إذنه المحرّم بل الحركة لها المستلزم لتحرّك المغصوب عين التصرّف فيه .

فلو قلنا بأنّ الهويّ للركوع والسجود والحركة لغيرهما ليس جزءاً للصلاة بل من مقدّمات الأجزاء لم يتوجّه البطلان للصلاة في لباس الغير.

وأيضاً الحكم بالبطلان في اللباس من جهة كونه تصرّفاً في مال الغير ـ ولو لم تكن هذه الجهة ـ لم يتوجّه البطلان، كما إذا فرض عدم النصّ على عدم جواز

---

(١) الخلاف: ٥٠٩/١ مسألة ٢٥٣.

(٢) غُنية النزوع: ٦٦.

(٣) الناصريّات: ٢٠٥.

الصلاة في الحرير بل على الحرمة التكليفيّة فقط، والفرض أنّ الستر حاصل قبل الصلاة ولو في الحرام، فلا وجه لبطلان الصلاة حينئذٍ بخلاف المكان، ولهذا قلنا: إنّ الحكم بالبطلان في المكان أوضح .

وبالجملة: المناط في الحكم هو ما ذكرنا لا عدم اجتماع الأمر والنهي، وقد مرّ أنّ ما ذكره المحقّق القمّي قدس سره من أنّ المشهور عدم جوازه غير مسلَّم بل المسلَّم هو بطلان الصلاة فيه. وهذا المناط جارٍ في المحمول المغصوب أيضاً إذا كانت الصلاة مستلزمةً لتحريكه.

نعم، لو عوّل على الأُصول الشرعيّة كاليد فبان بعد الصلاة كونه غصباً فصلاته صحيحة للحكم الظاهري بصحّة الصلاة. وكذا إذا لم تكن الحرمة فعليّةً من جهة أُخرى كالغفلة والنسيان لكونه غصباً فصلّى فتذكّر بعد الصلاة.

نعم، إذا كان المصلّي في المغصوب غفلةً ونسياناً هو نفس الغاصب له فالظاهر بطلان صلاته لكفاية القبح السابق الّذي ارتكبه فيه.

واعلم أنّه لا يعتبر في المكان إلّا هذا الشرط. وأمّا اشتراط عدم محاذاة المصلّي للمرأة المصلّية أو عدم تقدّمها عليه فليس من حيث المكانيّة ولا يعدّ من شرائط المكان، ولهذا تعرّضنا له هنا بالاقتصار .

[في طهارة لباس المصلّي وبدنه]

(مسألة) ومن شرائط لباس المصلّي أن يكون طاهراً عن القذارة، وهذا الشرط تعرّضوه في باب أحكام النجاسات وإنّما يذكرونه هنا إشارة، لكن لا بأس بتفصيل الكلام فيه هنا أيضاً فنقول:

التقابل بين الطهارة والقذارة هل يكون من تقابل التضادّ بأن يكونا أمرين وجوديّين لا يتواردان على موضوع واحد؟ والفرق بين الطهارة عن الحدث والطهارة عن الخبث هو أنّ موضوع الطهارة من الحدث هو الإنسان ومرجعه الروح لا الجسم وموضوع الطهارة عن الخبث هو الجسم. ويمكن أن يقال: إنّ التقابل بينهما هو تقابل

العدم والملكة بأنّ القذارة هو عدم الطهارة عمّا من شأنه أن يكون له الطهارة أو بالعكس كما هو الظاهر والمتعارف. وكيف كان، فهذا الحكم من المسلّمات عند الفقهاء وعدم تعرّضهم له إنّما هو لأجل وضوحه .

والأخبار الواردة في خصوص أفراد القذر وأنّه لا يجوز الصلاة فيه كالبول والدم والمنيّ وغيره كثيرة، إلّا أنّا نتعرّض لذكر بعض الأخبار الظاهرة في مانعيّة عنوان القذارة واشتراط الطهارة عنها، فلعلّه يفيد في ما بعد وهي كثيرة.

منها: ما عن محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا بطهور، ويجزئك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأمّا البول فإنّه لابدّ من غسله»[١]، انتهى، فإنّ صدرها بقرينة ذيلها ظاهر في اعتبار عنوان الطهارة عن القذارة في الصلاة .

ومنها: ما عن حمّاد بن عثمان عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي في الخفّ الّذي قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس»[٢]، انتهى . وهذه تدلّ بالمفهوم على ثبوت المانعيّة بعنوان القذر فيما تتمّ الصلاة فيه.

ومنها: ما عن إبراهيم بن أبي البلاد عمّن حدّثهم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الشيء الّذي لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكّة والجورب»[٣].

ومنها: ما عن عبدالله بن سنان عمّن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس أن يصلّي فيه، وإن كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكّة والكمرة والنعل والخفّين»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٥/١ باب ٩ من أبواب احكام الخلوة ح ٨٢٩.

(٢ و٣) المصدر السابق: ٤٥٦/٣ باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ٤١٦١و ٤١٦٣.

(٤) المصدر السابق: ٤٥٦/٣ ـ ٤٥٧ باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ٤١٦٤.

ومنها: ما عن عليّ بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل وأنّه أصاب كفّه برد نقطة من البول لم يشكّ أنّه أصابه ولم يرَه، وأنّه مسحه بخرقة ثمّ نسي أن يغسله وتمسّح بدهن فمسح به كفّيه ووجهه ورأسه، ثمّ توضّأ وضوء الصلاة فصلّى، فأجابه بجواب قرأته بخطّه ـ إلى أن قال: ـ «وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبلِ أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يُعد الصلاة...»[١].

ومنها: صحيحة زرارة الطويلة قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعافٍ أو غيره أو شيءٍ من منيّ فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له من الماء، فأصبت وحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت ـ إلى أن قال عليه السلام: ـ «تغسله ولا تعيد الصلاة» قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك...»[٢] الحديث. فإنّها وإن وردت في خصوص الدم وغيره، إلّا أنّ قوله عليه السلام «لأنّك كنت على يقين...» إلخ إنّما هو لأجل إحراز الطهارة للصلاة.

ومنها: رواية العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجّسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثمّ يذكر أنّه لم يكن غسله أيعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد الصلاة قد مضت الصلاة»[٣]. وهذه الرواية وإن كانت غير معمول من حيث الحكم فيها بعدم وجوب الإعادة في صورة نسيان النجاسة إلّا أنّها تكفي للدلالة على أنّ المانع هو عنوان النجاسة والقذارة.

ومنها: ما عن عبدالله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ إنّي أُعير الذمّي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليَّ فأغسله قبل أن أُصلّي فيه، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٩/٣ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٨، وستأتي كاملةً في ص٤١٨ وذكر جهات اضطراب متنها.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٢١/١ ـ ٤٢٢ ح ١٣٣٥. وستأتي كاملة في ص٤٠٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٨٠/٣ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٤٢٣٠.

أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه»[١]. وهذه أيضاً تدلّ على المطلوب بالتقريب المتقدّم.

ومنها: رواية خيران الخادم قال: كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّى فيه أم لا؟ ـ إلى أن قال: ـ فوقّع عليه السلام: «لا تصلّ فيه فإنّه رجس»[٢]. فإنّها تدلّ على أنّ عنوان الرجس مانع.

ومنها: رواية عمّار الساباطي ـ الواردة في باب مطهّريّة الشمس عن الصادق عليه السلام ـ [قال: «إن أصابته الشمس] ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا تجوز الصلاة [عليه] حتّى ييبس، وإن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى ييبس...»[٣] الحديث. فيدلّ على أنّ القذر إذا أصاب اللباس أو شيء من الأعضاء بالسراية من الأرض القذرة مانع عن صحّة الصلاة.

ومنها: ما في مستدرك الوسائل عن الجعفريّات أخبرنا محمّد حدّثني موسى حدّثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عن أبيه «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من صلّى حتّى يفرغ من صلاته وهو في ثوب نجس فلم يذكره إلّا بعد فراغه ليعد صلاته»[٤].

هذه جملة من الأخبار الدالّة على مانعيّة عنوان القذر واشتراط عنوان الطهارة عن الخبث، وقد بقيت جملة منها متفرّقة في أبواب الفقه لا يخفى على المتتبّع.

وبالجملة: لا إشكال في اشتراط طهارة لباس المصلّي في الجملة، لكن هنا **فروع** ينبغي التعرّض لها:

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٢١/٣ باب ٧٤ من أبواب النجاسات ح ٤٣٤٨.

(٢) المصدر السابق: ٤١٨/٣ باب ١٣ من أبواب النجاسات ح ٤٠٣٧. والظاهر أنّ الرجل هو الإمام الهادي سلام الله عليه. (منه قدس سره).

(٣) المصدر السابق: ٤٥٢/٣ باب ٢٩ من أبواب النجاسات ح٤١٤٩.

(٤) مستدرك الوسائل: ٥٨٦/٢ باب ٣٣ من أبواب كتاب الطهارة ح ٢٨٠٣.

الأوّل: هل يجوز حمل المتنجّس حال الصلاة أم لا؟ يمكن استظهار الاشتراط من بعض الأخبار ، فنقول:

أمّا الرواية الأُولى لزرارة فلا تدلّ إلّا على اشتراط الطهارة في بدن المصلّي.

وأمّا الثانية له فإنّ صدرها وإن كان في الثوب وفي بيان حكم ما لو تنجّس بالدم لكن إضافة الطهارة في ذيلها إلى نفس المصلّي بقوله «من طهارتك» ليس إلّا باعتبار كونه ملابساً له وأنّ بينه وبين ما يلابسه علاقة من العلائق بحيث يُعدّ عرفاً قذارة اللباس وطهارته قذارة الشخص وطهارته، فإضافة الإمام الطهارة إلى نفس المخاطب إنّما هو بهذا الاعتبار، فالشرط في الواقع هو طهارة النفس سواءٌ كان فيه حقيقةً أو في ملابسه، وحينئذٍ فلا فرق بين المحمول وغيره في اشتراط الطهارة، لأنّ الجميع من ملابساته، فإذا كان مستصحباً للنجس والقذر فهو المتّصف بالقذارة باعتبار المذكور.

إن قلت: يمكن أن يكون قوله عليه السلام «طهارتك» إشارة إلى الطهارة الّتي هي شرط للصلاة فإضافة الطهارة إلى النفس إنّما هو بهذا الاعتبار لاباعتبار عدّ لباس الإنسان جزءاً له.

قلت: إنّه خلاف المتبادر من الرواية .

ويدلّ عليه أيضاً مفهوم رواية ابن سنان وهي الرواية الرابعة، فإنّ عطف قوله «معه» يدلّ بالمفهوم أنّ ما يجوز الصلاة فيه وحده فالصلاة فيه أو معه فاسدة، لكنّها كما تدلّ مفهوماً عليه بالنسبة إلى ما يجوز الصلاة فيه وحده تدلّ منطوقاً على جواز الصلاة إذا كان المحمول ممّا لا تتمّ فيه الصلاة وحده.

مضافاً إلى إلغاء خصوصيّة القميصيّة والقبائيّة عند العرف فيرَون القذارة والطهارة في اللباس أو على ما معه قذارة نفسه وطهارته مع قطع النظر عن استفادته من الرواية.

وعلى أيّ تقدير، الأحوط عدم إتيان الصلاة مع كونه حاملاً للنجس.

الثاني من الفروع: أنّ القدر المتيقّن من اشتراط الطهارة إنّما هو بالنسبة إلى بدن

المصلّي وثوبه، وهل يعتبر الطهارة في جميع أجزاء الثوب ولو كان زائداً على المتعارف كما إذا كان ثوبه طويل الذيل بحيث يجرّ على الأرض أو عقد أحد طرفيه على رأسه وعنقه أو وسطه وطرفه الآخر على نجاسة ونظائره كي تكون الصلاة باطلة؟ أو أنّ المعتبر طهارة ما يعدّ لباسه ويصدق أنّه لبسه ويتحرّك بحركته دون الزائد؟ أو التفصيل بين ما إذا كان الزائد قليلاً بحيث يتعارف بين الناس وبين ما إذا كان كثيراً فيشرط في الأوّل دون الثاني؟ وجوه:

وقد يؤيّد الأوّل تفسير المفسّرين قوله تعالى: ﴿والرُّجْزَ فاهجُر﴾[١] باحتمال أن يكون تفسيره بقصر الثوب[٢] من أجل أنّ مع عدم التقصير يجرّ على الأرض وربّما يلوّث بالرجز وينجّس. وقد يستدلّ عليه أيضاً برواية ابن سنان المذكورة.

وصرّح العلّامة ﷺ في التذكرة بالثاني حيث قال على ما حكي عنه: لو كان على رأسه عمامة وطرفها على نجاسة صحّت صلاته عندنا خلافاً للشافعي[٣]، ووجهه أنّ المتيقّن من اشتراط الطهارة إنّما هو بالنسبة إلى ما لبسه، وأمّا ما زاد عنه فلا دليل على الاشتراط.

لكنّ الوجه الثالث ليس ببعيد، فما تعارف بين الناس لبسه تشترط طهارته دون غيره.

الفرع الثالث: لو كان مريضاً يصلّي مضطجعاً وأُلقي عليه لحاف نجس ونظائره سواء لم يكن له ساتر غيره أو كان، فهل تشترط طهارته أيضاً كاللباس أو لا؟ أو التفصيل بين ما كان على ساتر وعدمه؟ الظاهر هو الأوّل، لأنّ الشرط كما أشرنا إليه سابقاً هو طهارة المصلّي بما يلابسه واللحاف أيضاً ممّا يلابسه وساتر له بالفعل إن لم يكن له ساتر غيره أو بالقوّة إن كان له ساتر غيره، ولأنّ ما اشترط طهارته من لباس المصلّي هو ما كان ظرفاً له حال الصلاة ولو مثل الخاتم والسيف ممّا يعدّونه لباساً، وحينئذٍ يشمل اللحاف أيضاً دون غيره ممّا لا يصدق ظرفاً له.

---

(١) المدّثر: ٥. (٢) راجع مجمع البيان: ١٠/١٩٣. (٣) تذكرة الفقهاء: ٢/٤٠١.

ويمكن الاستدلال عليه أيضاً بالصحيحة الثانية لـزرارة علـى تقريـبٍ قـدّمناه[١] من أنّ إضافة الطهارة إلى النفس مع أنّ السؤال حيث كان عن اللباس الّـذي وقـع فيـه الدم يشعر بأنّ الشرط هو طهارة البدن مع ملابساته. لكن في شـموله لمثـل اللحـاف تأمّل لاحتمال عدم صدق اللحاف من ملابساته.

ووجه عدم الاشتراط هو أنّ المستفاد من الأدلّة هو اشتراط طهارة بـدن المصـلّي ولباسه المتعارف لبسه، فلا يشمل مثل اللحـاف، فـلا مـانع مـن إجـراء أصـالة عـدم الاشتراط أو المانعيّة في مثله.

الرابع من الفروع: أنّه استثني عن اشتراط الطهارة في اللباس مـا إذا كـان ممّـا لا تتمّ فيه الصلاة وحده، وهذه المسألة من المسائل الّتي تطـابق فيهـا الـنصّ والفتـوى. وتدلّ عليها روايات، بعضها صحيحة، وبعضها ضعيفة منجبرة.

منها: ما عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن محمّد بن الحسـين عـن علـيّ بـن أسباط عن عليّ بن عقبة عن زرارة عـن أحـدهما عليهما السلام قـال: «كـلّ مـا كـان لا تجـوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكّة والجورب»[٢].

ومنها: ما بإسناده عن سعد بن عبدالله عن محمّد بن الحسين عن أيّوب بن نـوح عن صفوان بن يحيى، وعن محمّد بن يحيى الصيرفي عن حمّاد بن عثمان عمّـن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي في الخفّ الّذي قـد أصـابه القـذر، فقـال: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس»[٣].

ومنها: ما عن سعد عن الحسن بن عليّ عن عبدالله بن المغيرة عن الحسـن بـن موسى الخشّاب عن عليّ بن أسباط عن ابـن أبـي ليلـى عـن زرارة قـال: قلـت لأبـي عبدالله عليه السلام: إنّ قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها علـى رأسـي ثـمّ صـلّيت، فقال: «لا بأس»[٤]. لكنّ السند مضطرب، والظاهر أنّه هكذا: عن الحسـن بـن علـيّ بن عبدالله المغيرة لا عن عبدالله المغيرة.

---

(١) مرّ في ص٣٨٩.

(٢ـ ٤) وسائل الشيعة: ٣/٤٥٥ ـ ٤٥٦ باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ٤١٦٠ ـ ٤١٦٢.

ومنها: ما عنه عن محمّد بن الحسين عن عليّ بن أسباط عن إبراهيم بن أبي البلاد عمّن حدّثهم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الشيء الّذي لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكّة والجورب»[١]، انتهى. عليّ بن أسباط ثقة من طبقة الستّة تكون له روايات من الرضا عليه السلام. وأبي البلاد محلّ وثوق.

ومنها: ما عن المفيد عن محمّد بن أحمد بن داود عن أبيه عن عليّ بن الحسين ومحمّد بن يحيى عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن العبّاس بن معروف أو غيره عن عبدالرحمٰن بن أبي نجران عن عبدالله بن سنان عمّن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّي فيه، وإن كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكّة والكمرة والنعل والخفّين وما أشبه ذلك»[٢]، انتهى. وفي هذه الرواية إشكال وهو أنّ عليّ بن الحسين ـ أي الصدوق الأوّل ـ من الطبقة التاسعة، ومحمّد بن يحيى من الطبقة الثامنة ولا يمكن النقل منهما لشخص واحد. نعم، يكون عليّ بن الحسين وأب محمّد بن يحيى ـ أي أحمد ـ من طبقة واحدة ولابدّ من مراجعة النسخ. ويمكن أن تنتهي سلسلة أسناد هذه الروايات جميعها إلى زرارة بأن يكون هو الراوي عن أبي عبدالله عليه السلام في كلّها كما لا يخفى، لأنّه لم يذكر في بعضها من يروي عن الإمام بل ذكر فيه عمّن رواه، فلا بأس بأن يكون هو زرارة.

ويؤيّد أصل المطلب ما في فقه الرضا سلام الله عليه[٣] وأُضيف فيه العمامة[٤] أيضاً. وأفتى الصدوق على وفقه[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣/٤٥٥ ـ ٤٥٦ باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ٤١٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٣/٤٥٦ ـ ٤٥٧ باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ٤١٦٤.

(٣) كذا، وقد استبعد المقرّر رحمه الله بشيء من التفصيل في ص٣٥٩ أن يكون الكتاب المذكور للإمام الرضا عليه السلام، فراجع.

(٤) فقه الرضا: ٩٥.

(٥) الهداية: ٧٣.

وبالجملة: لا إشكال في الحكم إجمالاً بالنسبة إلى ما تضمّنته الأخبار، ولو فرض تفرّد رواية بذكر شيء من الألبسة بدون أن يذكر في سائر النصوص وبدون عمل الأصحاب على وفقها فلا يعتمد عليها في الحكم الشرعي، فإنّ حجّيّة الخبر الواحد في الأزمنة السابقة إنّما هو لأجل اهتمامهم لنقل الرواية جدّاً، بحيث لم يكونوا يروونها بدون إجازة شيوخهم وبدون علمهم برواية شيوخهم ما كانوا يروونها ومع إجازة شيوخهم أو تقريرهم إيّاها بنقلها بعد قراءتهم لدى الشيوخ أو قراءة الشيوخ لها كانوا يُذكرون في إجازاتهم لنقل الرواية بشروط ذُكرت في علم الدراية، كما لا يخفى على من راجع إجازاتهم. ومن جملة الشروط علم الراوي بأنّ الرواية ممّا رواها شيخه مسلّماً. وأمّا مثل زماننا هذا فتوهّم أنّ أخبار الكتب الأربعة مقطوعة ومتواترة كلّها، فلا يخفى ما فيه.

وذكر النجاشي[1] في فهرست كتابه أنّ كتاب الكافي لمحمّد بن يعقوب مشتمل على كتب وعدّ أبواب الكافي، وكذلك الشيخ رحمه الله[2] والحال أنّ ما عدّه الشيخ من الأبواب مخالف مع ما عدّه النجاشي، وكلاهما مخالف مع ما في أيدينا، ومع هذا كيف يمكن القول بتواترها وكونها مقطوعة؟!

وعلى أيّ تقدير، فالأولى بيان معنى عنوان «ما لا يتمّ فيه الصلاة وحده» الّذي تشتمل الأخبار المذكورة عليه فنقول: إنّ فيه احتمالات:

(أحدها) أن يكون المراد به ما لا يكفي لستر العورتين وحده بمادّته ولو مع تغيّر صورته لصغره، وعلى هذا الاحتمال فلا يشمل ما يتمّ فيه الصلاة وحده، ويمكن جعله ساتراً مع تغيير عنوانه وصورته كالعمامة والجورب بل الخفّ أيضاً.

(وثانيها) أن يكون المراد أنّ ما لا يتمّ فيه الصلاة وحده ولا يكفي لستر العورتين بمادّته وهيئته الفعليّة بدون أن يتغيّر عنوانه وصورته وإن كان يستر العورتين إن تغيّرت هيئته الفعليّة، فحينئذٍ يشمل حتّى مثل القميص العجمي أيضاً.

---

(١) رجال النجاشي: ٣٧٧ الرقم ١٠٢٦.

(٢) الفهرست: ٢١٠ الرقم ٦٠٢.

(وثالثها) أن يكون المراد به ما لا يكون ساتراً للعورتين عند لبسه بنحو المتعارف فيه، مثلاً المتعارف في القلنسوة جعلها في الرأس وفي الخفّ جعله في الرجل وهكذا، فما كان عند لبسه المتعارف ساتراً للعورتين كالسروالة والقميص العربي ونحوهما فيشترط كونه طاهراً دون ما لم يكن كذلك كالقلنسوة والقميص العجمي.

فهذه الاحتمالات الثلاثة أوّلها بعيد وخلاف الظاهر، لمنافاته للتمثيل بالقلنسوة والجورب ونحوهما فإنّهما خصوصاً الجورب لما يمكن حصول الستر بهما بعلاج. فيبقى الاحتمالان الآخران[1].

ويمكن توجيه الاحتمال الثالث بأنّ المعتبر في لباس المصلّي أن يكون بحيث يحصل به التزيين المأمور به حال الصلاة كما فسّر به أكثر المفسّرين[2] قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[3] بأن يكون المسجد كناية عن العبادة والصلاة فيه، فالمعتبر المأمور به حال الصلاة هو عنوان الزينة وهو الستر، وإنّما كان زينةً لأنّ من المعلوم أنّ الحضور عند ملكٍ عظيم مكشوف العورة قبيحٌ عند العرف والعقلاء، فالمناسب للتعظيم هو ستر العورة عنده فيكون زينةً مأموراً بها حال الصلاة ولا يحصل في النجس، لأنّه منهيٌّ عنه. وقد مرّ أنّ اجتماع الأمر والنهي وإن كان ممكناً إلّا أنّه لو كان مورد الاجتماع عبادةً تقع فاسدة، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وما مرّ منّا من الإشكال على من استدلّ للبطلان فيما إذا كان الساتر مغصوباً أو حريراً أو ذهباً بالاجتماع من أنّ الشرط خارج عن الصلاة ـ فلا يقدح اجتماع الأمر والنهي وإلّا فلابدّ أن يكون المغسول بماءٍ مغصوب كذلك ـ غير متوجّه، لأنّ الشرط الّذي هو الستر وإن كان خارجاً إلّا أنّه يعدّ من حالات الصلاة وكيفيّاتها، وهذه الحالة والكيفيّة هي المأمور بها فتفسد لو كانت منهيّة عنها أيضاً وما نحن فيه أيضاً

(١) أظنّ أنّ الأُستاذ مدّ ظلّه قوّى الاحتمال الثاني من الاحتمالين الأخيرين. (منه ﷺ).

(٢) راجع مجمع البيان: ٢٦٩/٤.

(٣) الأعراف: ٣١.

كذلك، فإنّ عنوان الزينة المأمور به منتزع عن اللبس والأمر المنتزع عين منشأ انتزاعه واقعاً فالمأمور به في نفس الأمر هو الستر، فلو أتى به في ضمن النجس المنهيّ عنه تفسد الصلاة لاجتماع الأمر والنهي. وقد مرّ أنّ مورد الاجتماع إن كان عبادة تفسد، وفرقٌ بين الثوب المغسول بالماء المغصوب وبينه بأنّ عنوان الستر من حالات الصلاة وكيفيّاتها بخلافه.

وقال ابن إدريس[1] بعد ذكر وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن واستثنى ما لا تتمّ الصلاة فيه ذكر فرعاً وهو: أنّه إن أخرج بعض ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده عن محلّه وحمله هل هو داخل في حكم ما لا تتمّ الصلاة فيه وخارج عن حكم وجوب الإزالة أم لا؟ وقوّى عدم دخوله في حكم ما لا تتمّ، واستدلّ عليه بأنّ الدليل الدالّ على خروج ما لا تتمّ عن حكم وجوب الإزالة هو الإجماع، وهو لا يشمل ما خرج ما لا تتمّ عن محلّه.

أقول: يستفاد من هذا الكلام أنّه قدس سره فهم من الأدلّة أنّ المحمول أيضاً داخل في حكم اللباس، لأنّ هذا الكلام منه مثل أن يذكر حكم عامّ وجاء بعده مخصّص، ولو لا فهمه دخول المحمول في الحكم مع سائر الألبسة لا يمكنه هذا الكلام.

فحينئذٍ فما قلناه من إلغاء خصوصيّة المحموليّة وإدخاله في الحكم مع اللباس يخرج عن مجرّد الاحتمال ويكون له وجهٌ وجيه كان في ذهن الفقهاء أيضاً.

ثمّ إنّه هل الحكم كما قاله الحلّي رحمه الله أي المحمول الّذي لا تتمّ الصلاة فيه وحده لم يستثن من وجوب إزالة النجاسة أم لا؟

فالتحقيق أن يقال: إنّ الدليل إن كان رواية عبدالله بن سنان فيجيء التفصيل الّذي ذكره الحلّي في استثناء ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده. وأمّا إن كان دليلنا على الاحتياط في المحمول هو إلغاء خصوصيّة المحموليّة وإدخاله في اللباس فلابدّ من مراجعة ما يستفاد من معنى ما لا تتمّ. وإن قلنا باحتمال الأخير فلا يأتي هذا التفصيل

(١) السرائر: ١/٢٦٣ ـ ٢٦٤.

في المحمول. وأمّا إن قلنا بالاحتمالين الأوّلين خصوصاً الأوّل منهما فلا يجيء التفصيل الّذي ذكره ابن إدريس رحمه الله.

ثمّ إنّ الشيخ قدس سره استفاد من لفظ «فيه» في بعض الأخبار أنّه يصدق على من صلّى مع المحمول المتنجّس أنّه صلّى في النجس، وهو يؤيّد ما ذكرناه في مسألة المحمول.

(مسألة) إذا شكّ في طهارة ثوبه ونجاسته إمّا ان تكون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، وعلى الثاني فالحالة السابقة إمّا أن تكون النجاسة أو الطهارة أو لا يعلمها، وعلى الاحتمال الثاني محكوم بالطهارة ولا يلزم الفحص، وعلى الثاني فكانت أصالة الطهارة أيضاً حاكمة.

ثمّ إنّه إمّا أن ينكشف الخلاف قبل الصلاة فيغسله وإمّا في الأثناء أو بعد الصلاة، وكان الأخير محلّ النزاع. وقال قوم: بلزوم الإعادة، والتحقيق خلافه لقول عليّ عليه السلام: «ما أُبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم»[1]. ولأنّ معنى الإجزاء هو أنّه إذا صلّيت مع استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة وانكشف الخلاف كانت صلاتك صلاةً واقعاً لا أنّه صلاة إذا لم ينكشف الخلاف، ولا أنّه صلاة ظاهراً لا واقعاً، بمعنى أنّ الفرق بينه وبين من لم يصلّ أصلاً أنّ هذا معذور دونه حتّى يلزم أنّه إذا صلّى شخص مع النجاسة واقعاً ولم يعلم بها في تمام العمر كان مثل تارك الصلاة في تمام العمر إلّا في المعذوريّة لأنّ الناس لم يكلّفوا بأزيد من صلاة واحدة في كلّ دفعة والفرض أنّه أتى بها، ولا معنى للقول بالإعادة عند كشف الخلاف.

وعلى القول بأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري هو الشكّ الّذي لم ينكشف خلافه مادام العمر يلزم أن لا يتحقّق الموضوع أصلاً، لأنّ هذا الشخص الشاكّ ـ حيث لا يعلم أنّه ينكشف الخلاف بعداً أم لا ـ لا يعلم أنّ موضوع حكم أصالة الطهارة تحقّق حتّى يحكم عليه بالطهارة أم لا، فلا يمكنه التمسّك به مع أنّه موضوع للشاكّ.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤١٩٦.

ولذا اعترضنا على من قسّم الأمر بالواقعي الأوّلي والواقعي الاضطراري والظاهري ـ وقال: إذا انكشف الخلاف وإن كان في الواقعي فيكون مجزئاً بخلاف الانكشاف في الاضطراري والظاهري حيث إنّه لابدّ من الإعادة فيهما والأصل عدم الإجزاء ـ وقلنا بأنّه ليس لنا أُمور بل لنا أمر واحد ولكنّه إذا نفقد الماء مثلاً فالأمر بالطهارة الترابية ليس أمراً على حِدة، بل امتثال الأمر الأوّل عند هذه الحالة أي فقد الماء يكون بهذا النحو، لا أنّه أمر على حِدة حتّى تقول يحتاج إجزاء الأمر الظاهري بعد انكشاف الخلاف إلى دليل. وعلى هذا، فالأصل الدالّ على أنّ «في ظرف الشكّ ابن على الطهارة» في الحقيقة توسعة للمأمور به، يعني أنّ المأمور به أعمّ من أن يكون بالاستصحاب أو أصالة الطهارة أو يكون إحراز الطهارة علماً.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً بعض الأخبار مثل ما رواه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن العلاء عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي، قال: «لا يؤذنه حتّى ينصرف»[1]، انتهى. ولو لا أنّ وجود النجاسة في الواقع لا يؤثّر في إعادة الصلاة وعليه إن أعاده ثانياً لا معنى لعدم إجازة الإمام عليه السلام لإخباره به.

إن قلت: لعلّ المورد هو دخوله في الصلاة مع العلم بالطهارة أو مع عدم الالتفات لا مع الشكّ فيه وما نحن فيه مورد الشكّ.

قلت: توهّم أنّ الأُصول الشرعيّة لجعله لرفع شكّ المكلّف يكون مورده هو ما إذا التفت المكلّف عند دخوله في العبادة أو ما إذا شكّ وتوجّه ذهنه إلى طرفيه الحكم باطل، لأنّ هذه الأُصول وإن كان جعل لرفع شكّ المكلّف إلّا أنّه لا يختصّ به بل الشخص يطمئنّ بأنّ الدليل الأصلي في مقام بيان أنّ النجاسة الواقعيّة غير مضرّ بالصلاة.

ومن الروايات الدالّة على ما ذكرنا هي الأخبار الّتي ستُذكر إن شاء الله.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٤/٣ باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٤٢١٤.

وتقريب ما ذكرنا في مسألة الإجزاء ببيانٍ أوضح للذهن هو: أنّ قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر» أمرٌ ظاهري أليس لسانه أنّ الّذي صلّى صلاة فشكّ فبنى على الأكثر ثمّ قام وصلّى ركعتين أو ركعة الاحتياط كان كمن لم يشكّ أصلاً فصلّى أربعة ركعة مسلّماً فكانت هي صلاته واقعاً، لا أنّها صلاته إن لم ينكشف الخلاف. وليس مرادنا من هذا البيان استحالة الإجزاء بل أقول: إنّ الإجزاء يستفاد من الأدلّة لأنّه كما يكفي في بطلان الصلاة إذا جاءها بدون الطهارة أدلّة اعتبار الطهارة والأخبار الخاصّة كذلك يكفي أصالة الطهارة للإجزاء، لما قلنا من أنّه ليس في المقام أكثر من أمر واحد. نعم، إن كان في المقام أمران كما يقولون يحتاج الإجزاء إلى الدليل من الشارع.

وأمّا الأخبار الدالّة على الإجزاء فمنها حسنة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل ـ إلى أن قال ـ: وسألته عن رجل صلّى وفي ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم، قال: «مضت صلاته ولا شيء عليه»[1].

ومنها: ما عن عليّ بن مهزيار عن فضالة عن أبان عن عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»[2]. وهذه الرواية مضافاً إلى ما ذكر تدلّ على أنّ الصلاة غفلةً أو متردّداً في رطوبات غير المأكول بل نجس العين أيضاً لا إشكال فيها.

ومنها: رواية صفوان عن العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى في ثوب رجل أيّاماً ثمّ إنّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا يصلّى فيه، قال: «لا يعيد شيئاً من صلاته».[3] وفي هذه الرواية إشعار بأن إخبار صاحب الثوب مسموع إلّا أنّه بعد الصلاة أخبره.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم

(١و٢) وسائل الشيعة: ٣/٤٧٤ ـ ٤٧٥ باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٤٢١٥ و٤٢١٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٣/٤٧٥ ـ ٤٧٦ باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٤٢١٩.

فصلّى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلّي فنسي وصلّى فيه فعليه الإعادة»[١].

ومنها: رواية زرارة السابقة. وهذه جملة من الروايات الدالّة على الإجزاء وعدم لزوم الإعادة.

وأمّا الأخبار الدالّة على لزوم الإعادة فمنها: رواية وهْب بن عبد ربّه عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلّي فيه ثمّ يعلم بعد ذلك، قال: «يعيد إذا لم يكن علم»[٢]. وهذه الرواية متنها مضطرب وإن كان سندها حسَن، لأنّه إن كانت العبارة «يعيد» لا تحتاج إلى قوله بعد ذلك «إذا لم يكن علم» ولعلّه «لا يعيد» مع أنّ الخبر غير معمول به وكانت الشهرة الفتوائيّة والروائيّة على خلافه ولا تحتاج إلى توجيه صاحب الوسائل بأنّه استفهام إنكارى أي: أيعيد إذا لم يكن علم؟ مضافاً إلى أنّه أعمّ من الوجوب والاستحباب ويحمل على الاستحباب كما يأتي.

وليس المراد في قولنا إنّه أعمّ أنّ لفظ «يعيد» استعمل في الوجوب والاستحباب حتى تقول إنّه استعمالٌ في أكثر من معنى، بل المراد كما قلنا سابقاً: هو أنّ المبنى في صيغة الأمر هو دلالتها على الوجوب إنّما هو ليس من اللفظ من باب ظهور الفعل في أنّه لا يرضى بتركه والطلب أيضاً فعلٌ قام مقام البعث الخارجي نحو العمل. فعلى هذا، أنّها وإن كانت ظاهرة في الوجوب إلّا أنّها بقرينة الأخبار السابقة وعدم العمل به من الأصحاب يحمل على الاستحباب.

ومنها: رواية وهيب بن حفص عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل وفي ثوبه بول أو جنابة فقال: «علم به أو لم يعلم فعليه الإعادة إعادة الصلاة إذا علم»[٣]، انتهى. وهيب بن حفص أظنّ أن يكون من الواقفيّة[٤] وليس

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤٧٦/٣ باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٠ و٤٢٢١.

(٣) المصدر السابق: ٤٧٦/٣ باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح٤٢٢٢.

(٤) قال النجاشي في رجاله: ٤٣١ رقم ١١٥٩: وهيب بن حفص أبوعلي الجريري مولى بني أسد، روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام ووقف. وكان ثقة.

له توثيق في الرجال. وعلى فرض صحّة سنده حيث إنّ هذه الرواية وأمثالها ظاهرة في لزوم الإعادة والروايات السابقة نصّ في عدم لزوم الإعادة فلذا تُحمل هذه الرواية على الاستحباب كما في سابقتها، مع أنّه على فرض عدم تماميّة هذا الجمع العرفي فحيث إنّ الروايات السابقة معتضدة بالشهرة الفتوائيّة فعلى فرض التعارض أيضاً تترجّح الروايات الدالّة على عدم لزوم الإعادة.

وفي بعض الروايات التفصيل بين الفحص وعدمه، مثل رواية محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن الحسن بن عليّ بن عبدالله بن جَبَلة عن سيف عن ميمون الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلمّا أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، فقال: «الحمد لله الّذي لم يدَع شيئاً إلّا وله حدّ، إن كان حين قام نظر فلم يرَ شيئاً فلا إعادة عليه، وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة»[1]، انتهى. فليس بين الرواة الحسن بن عليّ بن عبدالله بن جَبَلة، ولعلّه اشتبه لفظ «عن» مع لفظ «ابن» وكان أصله الحسن بن عليّ عن عبدالله بن جَبَلة[2]. والحسن بن عليّ هو ابن عبدالله بن المغيرة كان من الثقات في الطبقة السابعة وعبدالله بن جَبَلة يكون من الطبقة السادسة، والأشخاص الواقعة في هذه الطبقة نوعاً يكونون معاصري الإمام الرضا والجواد عليهما السلام، وسيف أيضاً ثقة. وما قيل بأنّ ميمون الصيقل هو الصحيح لا منصور الصيقل[3] ليس بتمام، بل الحقّ هو منصور الصيقل بل ليس في الرجال إلّا ميمون... ومنصور بن عبدالله يكون في بعض الأسانيد، وروى الشيخ: منصور بن الوليد [الصيقل].[4]

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٨/٣ باب ٤١ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٦، عن الكافي: ٤٠٦/٣ ح٧ وفيه «منصور الصيقل». وكلاهما يروي عنهما سيف بن عميرة.

(٢) كتب بعض حاضري البحث أنّ الخبر سنده كما ذكرت موجود في الكافي أي: محمّد بن يحيى عن الحسن بن عليّ عن عبدالله جَبَلة. (منه رحمه الله). راجع الكافي المتقدّم ذكره.

(٣) كما في جامع الرواة: ٢٨٦/٢.

(٤) رجال الطوسي: ١٤٧ رقم ١٦٢٤ وص٣٠٦ رقم ٤٥٠٨ وفيه «الكوفي يكنّي أبا محمّد روى عنهما عليه السلام».

وأمّا متن الرواية أيضاً فمضطرب، لأنّه ليس في السؤال إتيان صلاة وعدمه حتّى ينطبق عليه جواب الإمام عليه السلام «إن كان حين قام نظر فلم يرَ شيئاً فلا إعادة عليه...» إلخ. ولعلّه سقط من الرواية بعض السؤال. وأمّا معنى الرواية فغير معلوم أنّه بعد الجنابة هل تلوّث ثوبه فغسله أو بعضه ثمّ نام أو تحفّظ من القذارة إن كانت الجنابة مع الاختيار حتّى يكون جواب الإمام عليه السلام من أجل أنّه لم يتفحّص عند غسل ثوبه في غسل تمام القذارة المصاحبة مع الثوب، ولذا رأى بعد الصبح في ثوبه القذارة.

ومن الروايات مكاتبة سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل[1]... إلخ ما قد أسلفناه أنّه راجع للنسيان.

وأمّا رواية ميمون الصيقل ـ الّتي قلنا إنّه منصور الصيقل ـ وإن تدلّ على لزوم الفحص وأنّ عدم لزوم الإعادة إنّما يكون في صورة الفحص إلّا أنّه يمكن أن يكون لخصوصيّة فيها، وهو أنّه بعد أن علم بالجنابة لزمه الفحص حتّى يتيقّن بغسل تمام ثوبه، وحيث إنّها تسامح فيه لزمه الإعادة، مع أنّه على فرض الإطلاق هو ظاهر في لزوم الإعادة. وقد مرّ منّا أنّ الأخبار السابقة صريحة في عدم لزوم الإعادة ولا يبعد التفصيل في مورد الرواية أيضاً. واستشكل بعض بالاحتمال الّذي ذكرناه في رواية ميمون بأنّها لا تدلّ على الغسل بعد قيامه عن النوم، بل لعلّه حفظ نفسه عن قذارة ثوبه.

ومنها: الرواية ـ الّتي ذكرها صاحب المصباح رحمه الله[2] ـ عن ميسّر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آمر الجارية فتغسل ثوبي من المنيّ فلا تبالغ في غسله فأُصلّي فيه فإذا هو يابس، قال: «أعد صلاتك، أمّا أنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء».

وظاهر هذه الرواية التفصيل بين غسل الشخص ثوبه وغسله الجارية، ولكنّه

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٩/٣ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٨.

(٢) مصباح الفقيه: ٢١٢/٨. وراجع وسائل الشيعة وسائل الشيعة: ٤٢٨/٣ باب ١٨ من أبواب النجاسات ح ٤٠٦٧.

بظاهره يشكل، بل لابدّ أن يُحمل على الإرشاد بأنّه إذا غسل الشخص ثوبه يسعى في رفع موانعه وزوال عينه ولا يحتاج إلى إعادة الصلاة والغسل بعد ذلك، لا أنّ الحكم في غسل الجارية والشخص نوعان، ولذا لا يمكن استفادة هذا التفصيل من الرواية. وميسّر في سند هذه الرواية قال بعض: إنّه ضعيف[١]، ولكن الحقّ خلافه لأنّ ميسّر بن عبدالعزيز يكون من المحدّثين [من] الطبقة الرابعة، ويروي عن الصادقَين عليهما السلام، ويروي عنه كثير من العلماء، وينقل الكشّي عن عليّ بن فضال أنّه قال: ميسّر بن عبدالعزيز ثقة[٢]. وقال ـ في حقّ عليّ بن فضّال ـ محمّد بن مسعود: لا أجد أفضل في علم الرواية والحديث من عليّ بن فضّال[٣]، وهذا الشخص مع هذا الفضل إذا قال: إنّه ثقة لا إشكال في التمسّك بروايته وقال...[٤] مع عبدالله بن...[٥] عند الحضرة، وقال عليه السلام: رأيت في المنام جبلاً كان فيه جمع من الطيور والجبل تحرّك من محلّه إلى محلّ آخر إذا جاء عليه الطيور، وعند حركة الجبال يفرقون منه الطيور ولكنّك مع عبدالله بن...[٦] رأيتكما باقيان على الجبل[٧] وعبّر ببقائهما على مذهبهم وبخدمة الأئمّة عليهم السلام. وعلى هذا، فلا إشكال في رواية ميسّر من هذه الجهة، وابنه محمّد بن ميسّر كان من الرواة أيضاً[٨] فليس ميسّر مجهولاً.

بقي في المقام أنّ السيّد محمّد كاظم رحمه الله في العروة عنون فرعاً وقال: لو غسل ثوبه النجس وعلم بطهارته ثمّ صلّى فيه وبعد ذلك تبيّن له بقاء نجاسته فالظاهر أنّه من باب الجهل بالموضوع فلا يجب عليه الإعادة والقضاء... الخ[٩].

---

(١) لم نجد من ذهب إلى تضعيف ميسّر.
(٢) رجال الكشّي: ٢٤٤ رقم ٤٤٦.
(٣) المصدر السابق: ٥٣٠ رقم ١٠١٤.
(٤) بياض في الأصل.
(٥ و٦) بياض في الأصل، ولعلّه «عجلان».
(٧) رجال الكشّي: ٢٤٢ رقم ٤٤٣ نحوه عن الصادق عليه السلام، وح ٤٤٤ بسندٍ آخر نحوه عن الباقر عليه السلام. وراجع أيضاً معجم رجال الحديث: ١٠٥/١٩ رقم ١٢٩٢١.
(٨) راجع رجال النجاشي: ٣٦٨ رقم ٩٩٧.
(٩) العروة الوثقى: ٩٦/١ مسألة ٢.

لا أعلم ما هو الدليل في هذه المسألة، أمّا قاعدة الإجزاء فلا يشمل هذا الحكم، وإن كان له دليل خاصّ لعلّه هو رواية منصور الصيقل[١] إلّا أنّه فيها التفصيل بين ما كان نظر عند القيام عن النوم وما لم ينظر، فعليها لابدّ له ﷺ من التفصيل مع أنّه لا يستفاد من الرواية غسله إلّا على الاحتمال الّذي احتملناه، ولكنه مجرّد احتمال ولا يمكن الفتوى على طبقه، ولذا استشكلنا عليه وعلى إخبار الوكيل في تعليقتنا على العروة. وأمّا الأخبار السابقة فلا دلالة لها على المطلب.

وحمل بعضٌ رواية وهيب بن حفص عند قوله «علم به أو لم يعلم» على الاستفهام[٢]، أي سؤال الإمام عليه السلام عن أنّه هل علم بالنجاسة أم لا؟ وتدلّ على وجوب الإعادة إن كان عالماً بالنجاسة قبل الصلاة، وبالمفهوم على عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن علم قبلها، وهذا الحمل حسن في مقام عدم طرح الخبر برأسه لكنّه غير محتاج إليه في مقام الإفتاء لأنّ الفقيه لا يفتي به.

وحمل رواية وهْب بن عبد ربّه[٣] عند قوله «يعيد إذا لم يكن علم» أي علم بالجنابة، فحينئذٍ يعيد الصلاة إذا لم يكن علم بالجنابة لأنّ الصلاة الّتي وقعت في حال الجنابة بدون الغسل تعاد، ويحمل مفهومه أي: وهو لا يعيد إذا علم أي: علم بالنجاسة بعد الصلاة فإنّ المتعارف الغسل قبل الصلاة للجنابة، فلا يجب حينئذٍ الإعادة لوجود النجاسة حين الصلاة مع عدم العلم به، ولهذا الحمل أيضاً وجه، لكنّه غير محتاج إليه بعد معارضة الإطلاقات المتقدّمة لها.

وفصّل بعضٌ في المقام بين الوقت وقال بوجوب الإعادة وبين خارج الوقت وقال بعدم وجوب الإعادة[٤].

وليس في المقام رواية دلّت على هذا التفصيل، ولكن ذكره في الشرائع قولاً[٥]، ولعلّ القائل به جماعة من القدماء.

(١ و٣) مرّ ذكرها آنفاً. (٢) راجع غنائم الأيّام: ٢٦٢/٢، وقد تقدّمت رواية وهيب آنفاً.

(٤) راجع النهاية: ٣٢/١ ـ ٣٣، وجواهر الكلام: ٢١١/٦.

(٥) شرائع الإسلام: ٥٤/١.

وقد يقال: إنّه مقتضى الجمع بين الروايات المستفيضة الدالّة على عدم وجوب الإعادة وبين إطلاقات رواية منصور الصيقل ووهيب بن حفص ووهْب بن عبد ربّه الدالّة على وجوب الإعادة بأنّ القدر المتيقّن من الروايات المستفيضة هو عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت، بمعنى أنّه لو احتمل قيد في الحكم فيها فالقيد هو ما إذا علم في الوقت لعدم احتمال أن يكون هو ما علم في خارجه. والقدر المتيقّن من إطلاقات رواية وهْب بن عبد ربّه وغيرها هو لزوم الإعادة في الوقت، بمعنى أنّه إذا كان الحكم فيها بعدم وجوب الإعادة مقيّدة في الواقع هو ما إذا علم في خارج الوقت لعدم احتمال كونه ما إذا علم به في الوقت. كما أنّ الشيخ رحمه الله حمل بهذا النحو الروايتين الدالّتين على أنّ ثمن العذرة سحت[١] ولا بأس ببيع العذرة[٢]، بحمل الأُولى على عذرة غير المأكول والثاني بعذرة المأكول[٣].

ولكن هذا الجمع ليس جمعاً عرفياً كما في الجمع بين الظاهر والنصّ والجمع الّذي يمكن أن يتمسّك به هو ما يراه العرف جمعاً بين الروايتين مثل الإذن في الفعل والترك، مضافاً إلى أنّ الإطلاقات ليست قابلة للمعارضة في دوران الأمر بينها وبين الأخبار المستفيضة السابقة.

نعم، مستفاد من ذكر الشرائع وما قلنا من أنّه لعلّ القائل به جماعة من القدماء وجود نصّ في المقام، ولكنّه لعلّ كان على نحو لو ظفرنا به لم نتكّل عليه.

وأمّا التفصيل بين الفحص وعدم الفحص ربّما يستدلّ عليه برواية منصور الصيقل، وكذا برواية محمّد بن مسلم الصحيحة أو الحسنة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ذكر المنيّ فشدّده فجعله أشدّ من البول[٤].

(١ و ٢) وسائل الشيعة: ١٧٥/١٧ باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢٢٨٤ و ٢٢٨٦.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣٧٢/٦ ذيل ح ١٠٨٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٧٨/٣ باب ٤١ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٥. والظاهر أنّ باقي الرواية قد سقط من الأصل وهو: ثمّ قال: «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيته بعد فلا إعادة عليك، وكذلك البول».

المراد بقوله: «إن نظرت» إن تفحّصت فتدلّ بالمنطوق على أنّه إن تفحّصت قبل الصلاة فلا إعادة

لكنّه يمكن أن يكون المراد هو أنّه إن نظرت بحسب العرف، لأنّ المتداول عرفاً هو النظر بعد الجنابة للاطّلاع على حاله ولا إعادة. وبعبارة أُخرى: أنّه يمكن أن يكون ذكر الشرط في هذه الفقرة من الرواية جارياً مجرى العادة، أي: إن نظرت بعد الجنابة وعلمت أنّ المنيّ كان حال الصلاة فلا إعادة.

(مسألة) اتّفق النصّ[1] والفتوى[2] بأنّه لا تبطل الصلاة بدم الرعاف في أثناء الصلاة بل يغسله ويصلّي بقيّتها إن لم يكن ماحياً لصورة الصلاة ولم يفعل الفعل الكثير. والنصوص الدالّة على أنّه إن كان قادراً للتطهير يكون المراد أن يمكنه فعل الصلاة مع الطهارة وإلّا فلا خصوصيّة للتطهير. ويتفرّع عليه إن تقاطر الدم من باطن أنفه بدون ايصاله إلى البدن واللباس فلا يلزم التطهير، بل يصلّي حتّى تتمّ الصلاة.

وعلى هذا، فيستفاد من هذه الأخبار أنّ طهارة الصلاة من أوّل التكبير إلى آخر التسليم لا يلزم، بل ما يستفاد من الأخبار هو لزوم وقوع جميع الأجزاء مع الطهارة.

ودليله: **إمّا** أن يكون عدم كون المتخلّل بين الأفعال جزءاً للصلاة بل حيث إنّ النجس هو كون الإنسان فقط فلا يضرّ بالصلاة كما أنا أُفتي بمثل هذا في النيّة بأنّه إن انصرف في أثناء الصلاة عنها ثمّ عاد قبل أن يفعل ماحياً لصورة الصلاة أو الفعل الكثير فلا إشكال فيه، لأنّه لا يلزم إن استمرّت النية من أوّلها إلى آخرها بل يكفي كفاية إتيان الأجزاء مع النيّة.

وإمّا لما ذكرناه كراراً من أنّ الصلاة ليست عبارة عن الأفعال بل عبارة عن قيام الإنسان عند الله على وجه الخضوع، إلّا أنّ هذا الخضوع مستمرّ الوجود حتّى بين الأقوال والأفعال، والأخبار دالّة على أنّ هذا المقدار ـ أي مقدار تقاطر الدم عن الأنف إلى أن تطهر من الوقوف ـ لا يشترط فيه الطهارة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٦/٣ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤١٩٢، وهي رواية زرارة عن الباقر عليه السلام.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٩٥/١.

ثمّ إنّه هل خصوصيّة لدم الرعاف أو لمطلق الدم؟ أو هذا الحكم أعمّ لمطلق النجاسات؟ الظاهر أنّ العرف يلغي الخصوصيّة، وليس إلغاء هذه الخصوصيّة قياساً بل هو ظاهر الدليل.

ثمّ إنّه إن رأى في أثناء الصلاة دماً غير يابس وشكّ في أنّه هل كان قبل الصلاة أو عرض فعلاً؟ الظاهر أنّه يستصحب الطهارة الّتي كانت قبل الصلاة إلى حال العلم بالنجاسة ويطهّر ثوبه أو يلقى إن يمكنه التطهير أو الإلقاء بدون المنافي فيصلّي بقيّتها، ولعلّه تدلّ على هذا الفرع رواية زرارة السابقة[1] «لعلّه شيء أوقع عليك» مع أنّه يلغي العرف خصوصيّة التوجّه بوقوع الدم ويسري الحكم إلى هذا الفرع.

وأمّا إن رأى النجاسة في أثناء الصلاة وعلم أنّها كان من أوّل الصلاة ودخوله في الصلاة إنّما كان من أجل عدم علمه بالنجاسة وحكمه بالطهارة فلا يبعد صحّة ما وقعت من الصلاة، لما قلنا سابقاً من أنّ مقتضى القاعدة هو الإجزاء إن لم يعلم بالنجاسة حتّى فرغ، ولا فرق بين الفراغ وغيره إذا أتى بأجزاء بدون العلم بالنجاسة لإلغاء خصوصيّة الفراغ.

وبعبارة أُخرى: دليل الإجزاء يقضي بأنّ جميع الأجزاء والركعات السابقة محكوم بالصحّة وليس مقيّداً بضميمة الأجزاء والركعات البعدية بها للحكم بالصحّة، بل كلّ جزء وركعة وقعت محكوم بالصحّة ووجود المنقصة في الأجزاء التالية لا يؤثّر في إيجاد المنقصة في الأجزاء السابقة.

نعم، إن لم تكن أخبار الرعاف في المقام واحتملنا أنّ هذه العبادة يجب أن تكون من أوّلها إلى آخرها في حال الطهارة حتّى الأكوان المتخلّلة بين الأجزاء لا يمكننا التمسّك بالإجزاء، لأنّ الفرض أنّ الأكوان المتخلّلة في البين وقعت في حال النجاسة، وأمّا في المقام[2] الّذي انكشف بعد الصلاة وجود نجاسة في البدن أو الثوب لأنّ فيها لم تقع الأكوان في حال النجاسة.

---

(١) تقدّم ذكرها في ص٣٨٧ وتأتي قريباً كاملة عن تهذيب الأحكام.

(٢) كذا، ولم يُذكر جواب «أمّا» فتأمّل.

لكن قد يستدلّ على الخلاف ووجوب الإعادة ببعض الأخبار، منها: صدر الفقرة السادسة من رواية زرارة، فلا بأس بتفصيل الكلام في توضيح معنى الرواية بأجمعها وبيان مفاد الفقرات المشتملة عليها.

فأقول: روى محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن زرارة أنّه قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيّ فعلّمت أثره إلى أن أصبت له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت انّه أصابه فطلبت ولم أقدر عليه فلمّا أن صلّيت وجدته؟ قال: «تغسله وتعيد» . قلت له: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت ولم أرَ شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه؟ قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة» قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه دم ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية الّتي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك».

قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب بالشكّ الّذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: «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 لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[1]، انتهى.

ولو لا إسناد الصدوق رحمه الله في العلل هذه الرواية إلى أبي جعفر عليه السلام لاحتملنا أن يكون المسؤول عنه هو زرارة نفسه بإرجاع الضمير في «سألته» إليه لكن أسندها الصدوق رحمه الله إلى أبي جعفر.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤٢١/١ ـ ٤٢٢ ح ١٣٣٥. عنه وسائل الشيعة: ٤٨٢/٣ ب٤٤ من أبواب النجاسات ح٤٢٣٦.

وذكرها الصدوق في العلل هكذا: أبي رحمه الله قال: حدّثنا عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد عن حريز عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّه أصاب ثوبي دم من الرعاف أو غيره أو شيء من منيّ فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له ماءً فأصبت الماء وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً فصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد، قال: «تعيد الصلاة وتغسله». قال: قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وقد علمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته؟ قال: «تغسله وتعيد».

قال: قلت: فإن ظننته وقد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً ثمّ طلبت فرأيته فيه بعد الصلاة؟ قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة» قال: قلت: ولم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من نظافته ثمّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية الّتي ترى أنّه أصابها حتّى تكون على يقين من طهارته».

قال: قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه فأُقلّبه؟ قال: «لا ولكنّك إنمّا تريد بذلك أن تُذهب الشكّ الّذي وقع في نفسك». قال: قلت: فإنّي رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته فيه، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء وقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض بالشكّ اليقين[1]، انتهى.

وإنّما ذكرناها بطولها لاختلاف بعض عبائرها مع العبائر المعروفة بين الفقهاء.

وعلى أيّ حال، فالرواية مشتملة على ستّ فقرات:

الأُولى: في مقام بيان صورة نسيان النجاسة مع العلم بوقوعها في الثوب.

الثانية: في مقام بيان حكم ما إذا علم إجمالاً بنجاسته فاحتمل أن يكون المفروض فيها أيضاً ما إذا نسيها.

الثالثة: في مقام بيان حكم ما إذا شكّ في النجاسة ولم يعلم بها فصلّى فظهر بعد الصلاة كونه نجساً.

---

(١) علل الشرائع: ٣٦١ باب ٨٠ ح ١.

ويرد على هذه الفقرة الإشكال المشهور الّذي ذكره الشيخ ﷺ في الفرائد وهو: أنّ عدم نقض ذلك اليقين بالشكّ إنّما يصلح علّة لمشروعيّة الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، وأنّ الامتناع عن الدخول فيها نقضٌ لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسة إذ الإعادة ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقّنة بالشكّ بل هو نقضٌ باليقين، بناءً على أنّ من آثار حصول اليقين بالنجاسة حين الصلاة ولو بعدها وجوب الإعادة. فربّما يجاب بأنّ حُسن التعليل لعدم الإعادة إنّما هو بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها[1].

وعلى أيّ تقدير، فقضيّة الإطلاق وترك الاستفصال هو عدم الفرق في عدم وجوب الإعادة في الوقت وفي خارجه.

الرابعة: في مقام بيان حكم العلم الإجمالي وأنّه يجب الاجتناب عن أطرافه وأنّه يجب غسلها حتّى يحصل اليقين بالطهارة.

الخامسة: في مقام بيان حكم عدم وجوب الفحص لو شكّ في حصول النجاسة.

السادسة: صدرها يدلّ على أنّه لو شكّ في الطهارة قبل الصلاة ولم يتيقّن وبنى على الطهارة فصلّى ثمّ رأى النجاسة في أثنائها وعلم بأنّها كانت قبلها وجب نقض الصلاة واستئنافها بعد إزالة النجاسة.

وما يقال: إنّه يمكن أن يكون المفروض فيه علم المصلّي إجمالاً بالنجاسة فلا يدلّ على وجوب الإعادة في الصورة المذكورة فهو خلاف سياق الرواية، لأنّ الظاهر أنّ الفرض في هذه الفقرة هو الفرض في الفقرة الّتي قبلها ولم يفرض فيها العلم الإجمالي.

وفي قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً...» إلخ دلالة على أنّه لو رأى

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٦٠/٢٦.

النجاسةفي الأثناء ولم يتيقّن بكونها قبل الصلاة بأن احتمل وقوعها في الأثناء فلا يجب الإعادة، فيدلّ بالفحوى على أنّه لو رآها في الأثناء وعلم بوقوعها في الأثناء وأزال النجاسة بدون أن يأتي بالفعل المنافي صحّت الصلاة ولا يجب الإعادة.

وبالجملة: فهذه الفقرة الأخيره صدراً وذيلاً تدلّ على أنّه لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة وعلم بكونها قبل الصلاة وجبت الإعادة، وإن لم يعلم بكونها قبلها سواء علم بحدوثها في الأثناء أو احتمله فلا يجب الإعادة، بل يمكن استخراج أحكام الفروض الثلاثه من قوله عليه السلام: «لعلّه شيء أُوقع عليك».

وقد يُستشكل في الرواية بأنّ بين الحكم في الفقرة الثالثة وبينه في الفقرة السادسة تنافياً، لأنّ الفقرة الثالثة تدلّ على صحّة الصلاة لو شكّ في الطهارة فصلّى ثمّ انكشف الخلاف بعد الصلاة لاقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء، والفقرة السادسة تدلّ على أنّه لو رآها في الأثناء وعلم بكونها قبلها وجب القطع والاستئناف، مع أنّ مقتضى الأمر الظاهري هو الإجزاء فيه أيضاً، لعدم الفرق في اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء بين ما إذا كان الانكشاف بعد الصلاة أو في أثنائها، لاتّصاف الأجزاء السابقة على العلم بالنجاسة بالصحّة، وليس صحّتها مشروطة بوجود الطهارة بعدها أيضاً والمفروض أنّه يزيل النجاسة للأجزاء اللاحقة ومع ذلك قد حكم فيها بوجوب النقض والإعادة .

لكنّ الإشكال مدفوعٌ بأنّ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء إنّما هو لأجل ظهور أدلّته، فيمكن رفع اليد عن هذا الظهور فيما لو وُجد دليل خاصّ على خلافه، كما في ما إذا صلّى مع استصحاب الطهارة من الحدث فبان بعد الصلاة كونه محدثاً، فإنّ مقتضى الأمر الظاهري فيه وإن كان هو الإجزاء لكنّ مع ذلك وجبت الإعادة لقيام دليل خاصّ عليه، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وبالجملة: لو رأى المصلّي النجاسة وهو في أثناء الصلاة فإمّا أن يعلم بحدوثها في الأثناء أو احتمل ذلك، فمقتضى قاعدة الإجزاء كما عرفت هو عدم وجوب

الإعادة مطلقاً. ويدلّ على الثاني قوله في الرواية: «لعلّه شيء أُوقع عليك» ويدلّ على الأوّل أيضاً بالفحوى.

وإن علم بكونها قبل الصلاة فقضيّة قاعدة الإجزاء ودليل التوسعة أيضاً هو عدم وجوب الإعادة، لكنّ الفقرة السادسة تدلّ على وجوب الإعادة، فهي فارقة بين ما إذا انكشف الخلاف بعد الصلاة فلا يجب الإعادة وبين ما لو انكشف في الأثناء فيجب النقض والإعادة.

فإن قلت: إنّا نقطع بأنّه لا فرق في اقتضاء دليل التوسعة والأمر الظاهري للإجزاء بين ما إذا انكشف الخلاف بعد الصلاة وبين ما إذا انكشف في أثنائها، وحينئذٍ فلابدّ من رفع اليد عن دليل وجوب الإعادة وطرحه كما ذهب إليه المحقّق القمّي رحمه الله[1].

قلت: نعم، لو حصل القطع بذلك فربّما أمكن أن يقال بأنّ اللازم هو رفع اليد عن الدليل الدالّ على وجوب الإعادة فيحكم بعدم وجوب الإعادة للقاعدة المزبورة، لكنّ الكلام في حصول القطع بذلك، فإنّ الإجزاء ليس إلّا مقتضى ظاهر أدلّة التوسعة وهو قابل لرفع اليد عنه لدليل خاصّ قام على خلافه كما في الطهارة عن الحدث كما عرفت، ومع ذلك كيف يمكن حصول القطع المزبور؟!

وربّما يستدلّ على وجوب الإعادة أيضاً بصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ رأيته بعد ذلك فلا إعادة عليك، فكذلك البول»[2]، انتهى.

ودلالتها على ذلك تتوقّف على أن تكون الرواية في مقام بيان التفصيل بين ما لو علم بالنجاسة قبل الصلاة أو في أثنائها فيجب الإعادة، وبين ما لو علم بها بعد الصلاة فلا يجب. لكن يحتمل أن يكون لها معنىً آخر وهو التفصيل بين ما لو علم

(١) غنائم الأيّام: ٢/٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٣/٤٢٤ باب ١٦ من أبواب النجاسات ح ٤٠٥٥.

بالنجاسة قبل الصلاة أو في أثنائها ومع ذلك أتمّها بدون أن يزيل النجاسة بحملها على صورة النسيان فيجب الإعادة حينئذٍ وبين ما إذا لم يصلّ كذلك فلا يجب الإعادة. والحاصل: أنّ التمسّك بهذه الرواية للمطلوب لا يخلو عن إشكال.

وتدلّ عليه أيضاً رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثمّ علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة»[1] وحيث لا يحتمل عادةً إصابة المنيّ للثوب وحصول الجنابة حال الصلاة يستفاد منها أيضاً وجوب الإعادة.

لكن قد يقال: تكون هذه الرواية ورواية زرارة معارضتين لحسنة محمّد بن مسلم المرويّة في الكافي والتهذيب.

وأمّا المرويّ في الكافي ففيه: عن محمّد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون في الثوب عليَّ وأنا في الصلاة، قال: «إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ، وإن لم يكن عليك غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء، رأيته قبل أو لم تره، وإذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله فصلّيت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صلّيت فيه»[2]، انتهى.

والموجود في نسخة التهذيب هو: «وما لم يزد على مقدار الدرهم» بزيادة الواو مع حذف جملة «وما كان أقلّ من ذلك»[3].

وما يقال بأنّ الكليني رحمه الله أضبط من الشيخ قدس سره[4] فهو وإن كان مسلَّماً وليس نقصاً للشيخ وتنزيلاً عن مقامه فإنّ الكليني رحمه الله قد كان همّه وشغله في تمام عمره منحصراً في جمع الروايات ولم يكن له اشتغال بغير ذلك، فكان قد تخصّص في ذلك والعادة جارية بأنّ المتخصّص في فنّ أضبط فيه من غيره، لكن الشيخ قدس سره صنّف في أغلب العلوم مخصوصاً في علم الفقه بأنحائه وأطواره كتاباً، ولو قسّم مدّة

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٤/٣ باب ٤ من أبواب النجاسات ح ٤٢١٥.

(٢) الكافي: ٥٩/٣ ح ٣. (٣) تهذيب الأحكام: ٢٥٤/١ ح٧٣٦.

(٤) راجع جواهر الكلام: ٢٠٩/٤، و: ٢٥/٣٠.

عمره على تعداد مصنّفاته لكان لتصنيف التهذيب والاستبصار أقلّ قليل، ولكنّه ذكر الشيخ الرواية نقلاً عن كتاب الكافي أيضاً، فيظهر أنّه كان الموجود في النسخة الّتي كانت عنده هكذا، فلا وجه لما قد يقال بترجيح الكافي على التهذيب في خصوص هذه الرواية.

وعلى أيّ تقدير، فلابدّ من بيان معنى الرواية على كلا التقديرين فنقول: أمّا بناءً على النسخة الّتي تكون بأيدينا أي بدون ذكر «الواو» وزيادة قوله «وما كان أقلّ من ذلك» فقول السائل أوّلاً «الدم يكون...» إلخ بإطلاقه يشمل ما لو علم بحدوث الدم في الأثناء وما لو علم بكونه قبل الصلاة وما لو احتمل الأمرين، ويشمل أقسام الدم سواء كان منه أو من غيره، من الإنسان أو غيره، أقلّ من الدرهم أو لا .

وقوله في الفقرة الأُولى من الجواب «إن رأيته...» إلخ يشمل بإطلاقه مع قطع النظر عمّا ذكره بعده ما لو علم بأنّ النجاسة كانت قبل الصلاة أو علم بأنّها وقعت في أثنائها أو احتمل كلّاً منها، وما لو كان أقلّ من الدرهم أو أكثر فإنّه يدلّ على وجوب الطرح مع وجود ساتر غيره وصحّة الصلاة. لكن لابدّ من حمل الأمر على الاستحباب بالنسبة إلى الأقلّ من الدرهم.

وقوله في الفقرة الثانية «وإن لم يكن عليك...» إلخ مع قطع النظر عن القيد الّذي بعدها تدلّ على وجوب المضيّ في الصلاة مع عدم وجود الساتر بحيث لو طرحه يبقى مكشوف العورة، وإطلاقه يشمل جميع الصور، لكنّه يقيّد بالنسبة إلى أكثر من مقدار الدرهم بقوله «ما لم يزد على مقدار الدرهم» والتقيّد بقوله «ما لم يزد» مع أنّ مقدار الدرهم أيضاً كذلك فلعلّه لندرة وجود مقدار الدرهم والعلم به بحيث لا يزيد ولا ينقص شيئاً.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن هو تقييد الجملة الأخيرة بها، فهل يختصّ القيد بها فقط كي تكون الجملة الأُولى باقية على إطلاقها، ويكون معنى الجملة الأخيرة حينئذٍ أنّه لو يجد ساتراً غيره فيجب المضيّ إلّا فيما كان أكثر فيجب قطعها إن كان أكثر، ويكون قوله عليه السلام بعد ذلك «وما كان أقلّ...» إلخ تأكيداً للفقرة الثانية، فيكون مفاد

الفقرة الأُولى حينئذٍ أنّه لو أمكن الطرح في الصورة المذكورة وجب وصحّت الصلاة ويشمل بإطلاقها ما نحن فيه فيعارض رواية زرارة، لأنّه لا خصوصيّة لطرح الثوب بل الغسل أيضاً كذلك، ولعلّ عدم ذكره لعدم تمكّن المصلّي غالباً للغسل.

لكنّ الإشكال في اختصاص القيد بالجملة الأخيرة فإنّها وإن كانت هي القدر المتيقّن من القيد لكنّ الجملة السابقة أيضاً تصير مجملة باحتمال رجوع القيد إليها أيضاً، بل الظاهر أنّ قوله «ما لم يزد» قيدٌ لكلتا الجملتين لبُعد اختصاصه بالأخيرة، لأنّ الرواية كما تظهر من سياقها في مقام بيان حكم وجود القيد وعدمه. فبناءً على نقل الكافي لا يصحّ الاستدلال بها لعدم وجوب الإعادة فيما نحن فيه لاضطراب متنها، ولو فرض تسليم اختصاص القيد بالجملة الأخيرة فيكون دلالة الجملة الأُولى على ما نحن فيه بالإطلاق، فلابدّ من تقييدها برواية زرارة فلا تعارضها أيضاً.

ثمّ إنّ قوله في الفقرة الأخيرة «وإذا كنت قد رأيته...» إلخ يحتمل أن يكون على وجه العمد، لكنّه بعيد، لأنّ المسلم إذا كان في مقام الامتثال لأمر الله تعالى وهو يعلم أنّ الممتثل به مشروط بكونه بالطهارة لا يصلّي مع النجاسة إلّا أن لا يكون داعيه ومحرّكه امتثال أمر الله فالأولى حملها على صورة النسيان.

والظاهر أنّ المراد بقوله «إن رأيته» هو الرؤية قبل الصلاة لكن لا يبعد شموله لما إذا رأى في الأثناء أيضاً لعدم الخصوصيّة في المورد، لأنّه لو رآها في الأثناء فضيّع غسلها وجبت الإعادة أيضاً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الفرق بينهما هو أنّه لو رأى في الأثناء يمكن غسلها وإتمام الصلاة إلّا أنّه غير ممكن غالباً، فالقدر المتيقّن هو أنّه لو رأى قبل الصلاة فضيّع غسله وصلّى.

وقوله عليه السلام «وهو أكثر من مقدار الدرهم» يدلّ بالمفهوم عرفاً أنّه لو لم يكن كذلك بل كان أقلّ من الدرهم فلا يجب الإعادة ولو كان منشأ انفهام العرف هو اللغويّة، ثمّ لا مدخليّة لكثرة الصلوات المأتيّ بها حال النجاسة وقلّتها.

هذا كلّه بناءً على نقل الموجود في أيدينا من نسخ الكافي.

وأمّا بناءً على نقل الشيخ ﷺ بزيادة الواو وحذف قوله «وما كان أقلّ...» إلخ فالرواية وإن تخرج عن الاضطراب في المتن لأنّ معنى الجملة الأُولى حينئذٍ هو: إن رأى النجاسة في الثوب في أثناء الصلاة وأمكن إلقاء الثوب أو إزالتها لعدم الخصوصية للإلغاء ولا يستلزم انكشاف العورة أو الاستدبار أو غير ذلك من المنافيات وجب ذلك وصحّت الصلاة.

ومعنى الجملة الثانية: إنّ من لم يمكنه إزالتها بدون استلزام الفعل المنافي فصلاته صحيحة مع إتمامها كذلك. لكنّه غير معمول به، لانّه يستلزم عدم اشتراط الطهارة في الصلاة. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه مختصّ بصورة التعذّر وعدم سعة الوقت مثلاً لا مطلقاً، ومع ذلك فهو خلاف المشهور.

وأمّا الجملة الثالثة فمفادها: أنّ الدم إذا كان أقلّ من الدرهم فلا مانعيّة له أبداً علم به أو لا، سواءٌ علم به قبل أم لا. ففيه تعميمٌ للحكم، وإلّا فالسؤال مختصّ بما إذا علم به في الأثناء.

وبالجملة: الاستدلال للمطلوب إنّما يمكن بالجملة الأُولى من الرواية وهي ليست ظاهرة فيما لو رأى الدم في الأثناء وعلم بكونه قبل الصلاة كي يعارض الرواية. ولو أُريد الاستدلال بإطلاقها فهو غير سديد لتقييد إطلاقها برواية زرارة وغيرها.

وعلى هذا، فلم تكن رواية محمّد بن مسلم خالية عن الاضطراب في المتن. وقوله: «إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك»[1] لا يمكن أن يكون قيداً لكلا الفقرتين وإن كان قيداً للأخير، يرد عليه ما استشكلناه من الفرق بكونه مع ثوب غيره وعدمه.

وأمّا إن كانت الرواية كما في التهذيب حيث إنّه لم تكن فيه «وما كان...» إلخ وبزيادة «الواو» في «ما لم يزد على مقدار الدرهم»[2] فتخرج الرواية عن الاضطراب

(١) وسائل الشيعة: ٤٣١/٣ باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٤٠٧٦.
(٢) تهذيب الأحكام: ٢٥٤/١ ح ٧٣٦، وقد مرّت آنفاً.

فتصير سلسة لأن سؤال محمّد بن مسلم بحسب تقييد الإمام عليه السلام يكون عمّا كان الدم أكثر من الدرهم فقال الإمام عليه السلام إن تقدر على الطرح فاطرحه.

وبالجملة: فيكون محصّل الرواية هو: أنّه إن كان الدم أقلّ من الدرهم فلا إشكال في الصلاة ولا يلزم الطرح أيضاً لأنّه ليس بشيء. فيكون قوله: «وما لم يزد...» إلخ في مقام بيان أنّه لا إشكال في الدم الأقلّ سواءٌ رآه قبل الصلاة أو بعدها أو لم يرَه أصلاً. وأمّا إن كان أكثر يلزمه الإعادة سواءٌ كان من باب طروّ الغفلة أو الجهل المركّب.

وأمّا إن يراه في أثناء الصلاة فيجب التقييد بآخر الرواية وهو قوله «ما لم يزد على مقدار الدرهم» إن أمكن الطرح أو الغسل فالطهارة شرط، وإن لم يمكنه وإن كان عدم الإمكان من باب لزوم إتيان الصلاة عرياناً عند إخراج الثوب فتسقط الطهارة في الثوب عن الشرطيّة، إلّا أنّ هذا الحكم ـ أي الصلاة مع النجاسة ـ خلاف المشهور، فلابدّ من حمله على ضيق الوقت أو كونه مسافراً ولابدّ له أو غير ذلك.

وأمّا الجزء الأوّل من الرواية وهو القول بأنّه مع إمكان التطهير لزمت الطهارة بالطرح أو الغسل للأجزاء الباقية، فحيث إنّ الفرض كونه في أثناء الصلاة فهل أفعال الماضية الواقعة في النجاسة تكون صحيحة حتّى عارض مع رواية زرارة؟ أو لا يستفاد من قوله في الرواية «الدم يكون في الثوب» هو كونه من قبل بل يمكن أن يكون أوقع به الآن؟ اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بإطلاق الرواية، فحينئذٍ تكون رواية زرارة مقيّدة لإطلاقه.

وقد يستدلّ على المطلوب برواية داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي فأبصَرَ في ثوبه دماً، قال: «يتمّ»[1]. لكن لا ارتباط لها بالمقام، فلا دلالة لواحد من هاتين الروايتين على عدم وجوب الإعادة كي يعارض رواية زرارة بهما، و حينئذٍ فلا يبعد الحكم على طبق رواية زرارة، يعني وجوب الإعادة مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٠/٣ باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٤٠٧٣.

ثمّ إنّه مع العلم بأنّ الثوب نجس فقلنا: إنّ المسلم الّذي يكون في مقام امتثال أمر الله تعالى لا يصلّي معها. وأمّا إن نسي فصلّى فتكون في الباب أخبار، منها: روايتان في خصوص نسيان استنجاء الغائط، وكذا روايتان في نسيان الاستنجاء من البول، وهكذا روايات أُخرى معارض بعضها مع هذه الروايات سنذكرها إن شاء الله تعالى. ورواية من عليّ بن مهزيار[1] ظاهرها تدلّ على التفصيل في الوقت وخارجه، و لابدّ من تتبّع أقوال الفقهاء حتّى يُعلم هل فرّق أحد بين الاستنجاء من البول أو الغائط وعلى التفصيل أم لا؟

وأمّا الأخبار الدالّة على عدم لزوم الإعادة في خصوص الاستنجاء من البول:

الأُولى: رواية محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبدالله عن موسى بن الحسن والحسن بن عليّ عن أحمد بن هلال عن محمّد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يتوضّأ وينسى أن يغسل ذكره وقد بال، فقال: «يغسل ذكره ولا يعيد الصلاة»[2].

الثانية في خصوص الاستنجاء من الغائط: بإسناده عن سعد بن عبدالله عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب عن جعفر بن بشير عن حمّاد بن عثمان عن عمّار بن موسى قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لو أنّ رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتّى يصلّي لم يُعد الصلاة». وبإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن الحسين مثله[3]، انتهى.

وهذه الروايات مع ما نذكرها معارض بعضها مع بعض آخر، لأنّ بعضها يدلّ على لزوم الإعادة لمن نسي وبعضها يدلّ على عدم لزوم الإعادة.

وجمع بعضٌ بين الأخبار بحمل الأخبار الدالّة على لزوم الإعادة هو في الوقت والدالّة على عدم لزوم الإعادة هو في خارج الوقت[4].

---

(١) الآتي ذكرها قريباً.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ١/٣١٧ ـ ٣١٨ باب ١٠ من أبواب أحكام الخلوة ح ٨٣٦ و٨٣٧ وذيله. وراجع تهذيب الأحكام: ٢/٢٠١ ح ٧٨٩.

(٤) راجع الاستبصار: ١/١٨٤ ذيل ح ٦٤٢ و ٦٤٣.

واستدلّ على الجمع برواية محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمّد وعبدالله بن محمّد جميعاً عن عليّ بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل وأنّه أصاب كفّه برد نقطة من البول لم يشكّ أنّه أصابه ولم يرَه، وأنّه مسحه بخرقة ثمّ نسي أن يغسله وتمسّح بدهن فمسح به كفّيه ووجهه ورأسه، ثمّ توضّأ وضوء الصلاة فصلّى، فأجابه بجواب قرأته بخطه: «أمّا ما توهّمت ممّا أصابك يدك فليس بشيء إلّا ما تحقّق، فإن حقّقت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يُعد الصلاة إلّا ما كان في وقت، وإن كان جُنباً أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»[1].

أقول: الرواية متنها مضطرب من جهات:

الأُولى: أنّ الّذي بال في ظلمة الليل وأصاب كفّه برد نقطة من البول فنسي أن يغسله وتمسّح بدهن فمسح به كفّه ووجهه ورأسه ثمّ توضّأ كان هذا الوضوء باطلاً إن قلنا بأنّه لا يكفي غسلة واحدة عن تطهير محلّ النجس عن الغسل الوضوئي وإذا كان الوضوء باطلاً فيبطل ما فعله من الصلاة ولا معنى للتفصيل بين الوقت وخارجه.

وإن قلنا بأنّه يكفي غسلة واحدة عن كليهما ولا يحتاج تطهير البول إلى التعدّد فكان وضوؤه صحيحاً ولا معنى أيضاً للتفصيل المذكور، وعلى الفرض الّذي كان وضوؤه باطلاً فلا خلاف في وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فلا مجال للتفصيل المذكور.

ولا معنى لحمل[2] قوله «من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يُعد الصلاة

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٧٩/٣ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٨. وقد مرّ قسمٌ منها في أوائل عنوان «طهارة لباس المصلّي وبدنه».

(٢) الظاهر هي الجهة الثانية من جهات اضطراب متن رواية ابن مهزيار.

إلّا ما كان في وقت وإن كان جُنباً أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته». وكذا[١] قوله عليه السلام «لأنّ الثوب خلاف الجسد» علّة لهذا الحكم الّذي ذكره خصوصاً إذا كان معنى قوله «لأنّ الثوب...» إلخ كون الثوب كناية عن الخبث والبدن كناية عن الحدث، لأنّ هذه العبارة مع هذا المعنى لا يكون كلام الإمام عليه السلام مع أنّ الثوب بنفسه لم يكن مورداً للسؤال، بل يمكن إن لم ينجس الثوب. وعلى التسليم أن يكون معنى الرواية هكذا والثوب كناية عمّا ذكرناه فما معنى قوله عليه السلام «من قبل أنّ الرجل...» إلخ. قوله «لأنّ الثوب» أي لزم الإعادة في الوقت وعدمه في خارجه إن كان متطهّراً عن الخبث والإعادة في الوقت وخارجه إذا لم يتوضّأ أو لم يغسل، مضافاً إلى أنّ الرواية مضمرة فكما قاله صاحب المصباح[٢]: من أين يُعلم من أنّ الضمير في «كتب إليه» هو أبوالحسن عليه السلام.

نعم، قلنا بأنّ جماعة من الطبقة السابعة ومنهم عليّ بن مهزيار الّذي أدرك أواخر أبي الحسن الثاني والثالث عليهما السلام ألّف كتاباً موسوماً بمسائل الرجل، وحيث إنّه ذكر في أوّله اسم الإمام عليه السلام يرجع جميع الضمائر في الروايات إليه إلّا أنّه هل يوجب هذا وثوقاً بالرواية واطمئناناً إليها أمكننا التمسّك بها أم لا؟ لاحتمال أن يكون ذكره هذه الرواية من أصل أنّها قصّة من القصص التاريخية لأنّا قلنا سابقاً: إن لم نوثق برواية لا يمكننا العمل بها وإن كان ذكرها في الكتب المعهودة، لأنّهم حيث يقرأ الرواية شيخهم عليهم وكذا على شيخهم كفاهم بخلافنا. وعلى هذا، فلا يمكن التمسّك بهذه الرواية لشاهد الجمع بين الخبرين المتعارضين، ولابدّ من الجمع بطريق عرفي إن أمكن أو معاملة التعارض.

أمّا الروايات الدالّة على قول المشهور ـ أي عدم وجوب الإعادة ـ فخمسة:

الأُولى: رواية هشام بن سالم المتقدّمة.

الثانية: رواية عمّار بن موسى المتقدّمة أيضاً.

---

(١) الظاهر هي الجهة الثالثة من جهات اضطراب متن رواية ابن مهزيار.

(٢) مصباح الفقيه: ٨/٢٣٤ ـ ٢٣٥.

الثالثة: ما رواه محمّد بن يعقوب في خصوص استنجاء البول أيضاً عن محمّد ابن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسن بن عليّ بن يقطين عن أخيه الحسين عن عليّ بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يبول وينسى غسل ذكره ثمّ يتوضّأ وضوء الصلاة قال: «يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء»[١]. ورواه الشيخ عن المفيد بطريق آخر[٢]، انتهى.

الرابعة: رواية أُخرى في خصوص استنجاء الغائط[٣].

الخامسة: رواية رواها محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن محبوب عن العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجّسه فنسي أن يغسله فيصلّي فيه، ثمّ يذكر أنّه لم يكن غسله أيعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد قد مضت الصلاة وكُتبت له»[٤]. وبإسناده عن سعد عن أحمد مثله[٥]، انتهى. هذه الأخبار الدالّة على عدم وجوب الإعادة.

وأمّا الأخبار الدالّة على لزوم الإعادة فمنها: الصحيحة المعروفة لزرارة المذكورة[٦].

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن سنان عن ابن مسكان قال: بعثت بمسألة إلى أبي عبدالله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلّي ويذكر بعد ذلك

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٤/١ باب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء ح ٧٧١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٨/١ ح١٣٨.

(٣) لم نعثر على رواية في هذا الخصوص، ولعلّ المقصود منها هي رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، وقد ذكر فيها عن نسيان الاستنجاء من الخلاء والتذكّر بعد الفراغ من الصلاة، وفي دلالتها على خصوص الاستنجاء من الغائط تأمّل. (راجع تقرير الشيخ الاشتهاردي على بحث السيّد البروجردي: ٣٣١/١).

(٤) وسائل الشيعة: ٤٨٠/٣ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٤٢٣٠.

(٥) تهذيب الأحكام: ٣٦٠/٢ ح١٤٩٢.

(٦) تقدّم ذكرها في ص٤٠٧.

أنّه لم يغسلها؟ قال: «يغسلها ويعيد صلاته»[١]، انتهى. ورواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد مثله[٢].

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّي. قال: قال: «يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه، عقوبةً لنسيانه». قلت: فكيف يصنع من لم يعلم؟ أيعيد حين يرفعه؟ قال: «لا، ولكن يستأنف»[٣]، انتهى.

ومنها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن عبدالكريم بن عمرو عن الحسن بن زياد قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يبول... إلى آخر ما ذكرناه من ابن مسكان[٤].

وبمثل ذلك أيضاً روايات أُخرى من أبي بصير وابن أبي يعفور.

وعن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلّي فنسي وصلّى فعليه الإعادة»[٥].

وصحيحة ابن أبي يعفور [قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام :] الرجل يكون في ثوبه نقطة الدم لايعلم به ثمّ يعلم فينسى أن يغسله فيصلّي فيه ثمّ يذكر بعد ما صلّى، أيعيد صلاته؟ قال: «يغسله ولا يعيد صلاته، إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد صلاته»[٦]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٩/٣ باب ١٩ من أبواب النجاسات ح ٤٠٧٠.
(٢) الكافي: ٤٠٦/٣ ح ١٠.
(٣) وسائل الشيعة: ٤٨٠/٣ ـ ٤٨١ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٤٢٣٢.
(٤) المصدر السابق: ٤٢٨/٣ باب ١٩ من أبواب النجاسات ح ٤٠٦٩.
(٥) المصدر السابق: ٤٧٦/٣ باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٤٢٢٠.
(٦) المصدر السابق: ٤٢٩/٣ ـ ٤٣٠ باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٤٠٧١.

يحتمل أنّ معناها أنّه إذا كان مجموع الدماء المتشتّة بمقدار الدرهم يعيد صلاته، ويحتمل أن يكون المراد أنّ الدم الواحد إذا كان بمقدار الدرهم في مكان واحد فيجب الإعادة. وحيث إنّه قلنا لا يمكن الجمع بينهما بمفاد رواية عليّ بن مهزيار فهل يمكن الجمع عرفاً بأن تكون الأخبار الدالّة على وجوب الإعادة ظاهراً فيه والأخبار الدالّة على عدم وجوب الإعادة نصّاً في عدم الوجوب؟

فيحمل الظاهر على الاستحباب، وذلك لأنّ حمل الأمر على الوجوب معلّق على عدم الإذن في الترك ومشروط به، فلو أمر بشيء وأذن في تركه فلا يحمل الأمر على الوجوب لأنّه يفهم منه الاستحباب عرفاً.

وبالجملة: عدم الإذن في الترك مقوّم للوجوب، وجرت على ذلك سيرة الموالي العرفيّة وعبيدهم، ولكنّه قد حقّقنا أنّ الأوامر الصادرة من الشارع في مقام الجواب عن سؤال الرواة عن الحكم الشرعي ليست أوامر مولويّة صادرة منه، من حيث إنّه عالٍ وله سلطنة على الناس، بل هي إرشاد إلى الحكم الشرعي الصادر منه مثل فتاوى المفتي من حيث إنّه عالم بالحكم الشرعي، إذ لا يمكن الجمع عرفاً، لأنّه لو كان هناك جمع عرفي لما كان للعرف حالة منتظرة بعد وصولها إليه.

ثمّ إن صاحبَي الجواهر والمصباح[1] عليهما الرحمة رجّحا القول بوجوب الإعادة مطلقاً وذكرا في وجه الترجيح الدالّ عليه وجوهاً، لكن صاحب الجواهر لم يتعرّض لدعوى الجمع العرفي وتعرّض له صاحب المصباح لكونه متأخّراً عن الشيخ الأنصاري ﷺ القائل بالجمع العرفي ودَفَعَه، ولكنّه لم يذكر في وجه الدفع شيئاً، وهو كذلك، لكنّه لابدّ من بيان منشأ الدفع فنقول:

إنّ منشأه هو ما عرفت إشارةً بأنّ الأوامر الصادرة من الأئمّة عليهم السلام في بيان الأحكام وفي مقام جواب السؤال عنها ليست مولويّةً صادرةً من حيث إنّهم أُولو الأمر وأنّ لهم السلطنة على أموال الناس وأنفسهم كما في الغزوات، بل من حيث

(١) مصباح الفقيه: ٢٢٧/٨، جواهر الكلام: ٢١٥/٦.

إنّهم عالمون بالأحكام الشرعيّة فتكون إرشاداً إليها، فلا تكون مخالفتها مخالفةً لهم ولأمرهم، بل لترك الحكم الشرعي الإلٰهي وعدم العمل به. وهذا نظير أوامر الطبيب بالنسبة إلى المريض فإنّ أوامره ليست مولويّة، وحينئذٍ فلو أمر الطبيب مريضاً لشرب دواء مشروط بشرط وعمل المريض بما أمره به بدون الشرط نسياناً أو غيره فلو سئل الطبيب عن ذلك فأجاب في مجلس بأنّه لابدّ من شرب الدواء ثانياً مع مراعاة الشرط المذكور، وقال في مجلس آخر: بأنّه كافٍ بدون الشرط لا يرى العرف جمعاً بين كلامه، بل يحملونه على نسيان ما قاله أو يرمونه بالجهل عن الطبّ.

وبالجملة: لا يرَون جمعاً بين كلاميه، فكذلك الأوامر الصادرة عنهم سلام الله عليهم في الأحكام الشرعية لكونها إرشاديّة، وإن كان بين الأوامر الإرشاديّة أيضاً استحبابيّة ووجوبيّة، لكن ما نحن فيه ليس كذلك، بخلاف الأوامر المولويّة الصادرة منهم من حيث إنّهم رؤساء وأنّ لهم السلطنة كما في الغزوات. وحينئذٍ فنقول: أمّا الروايتان الواردتان في ناسي الاستنجاء من الغائط[1] وكذلك الروايتان الواردتان في ناسي الاستنجاء من البول فمعارضتان بالأخبارة الكثيرة في الموردين.

نعم، تبقى رواية العلاء بن رزين المتقدّمة وهي مخالفة للمشهور بين كافّة الفقهاء من المتقدّمين والمتأخّرين القائلين بوجوب الإعادة مطلقاً.

مضافاً إلى أنّه متعيّن ترجيح الأخبار الدالّة على وجوب الإعادة لكونها موافقةً لأوّل المرجّحات على المختار، وهي الشهرة الفتوائية.

وأمّا رواية عليّ بن مهزيار فذكرناه تفصيلاً واستشكلنا عليها.

وما يقال من بعض حاضري البحث من النائيني: بعض الإشكالات الواردة على الرواية هو القول بتنجيس المتنجّس ولعلّه يستفاد من الرواية عدم كون غير النجس منجّساً ففاسدٌ جدّاً، لأنّ هذا القول لا دليل عليه، ويدلّك على صحّة هذا أنّه لا اسم ولا أثر في لسان أحد من الروايات من لفظ المتنجّس والفرق بينه وبين

(١) تقدّم الكلام في ذلك آنفاً في هامش ص٤١٧.

النجس بل أُطلق كراراً على كلّها اسم النجس، وهذا غير خفيّ على من راجع الروايات وتتبّعها وكان كذلك في ارتكاز الرواة الّذين كانوا يتلقّون الأحكام من الأئمّة عليهم السلام، وهكذا في ارتكازنا أيضاً في أوائل التكليف وقبل أُنس الذهن بهذه الاصطلاحات الّتي حدثت بين المتأخّرين من الفقهاء وكتب ورسالات منهم.

تتمّة: إن لاقى ثوبه شيئاً نجساً منسيّاً نجاسته وصلّى فهل يكون داخلاً في النسيان ـ كما في الفرع المذكور ـ وكان حكمه حكمه؟ أو كان داخلاً في الجهل بالموضوع حتّى كان معذوراً لأنّ النسيان يكون بالنسبة إلى موضوعه أم لا؟ والحقّ دخوله في الجهل بالموضوع ولا إشكال فيه، كما علّقنا على العروة.

ثمّ إن لم يعلم الحكم فجاهل الحكم ليس معذوراً وهل الجاهل القاصر أيضاً كذلك؟ أو يرفع حكمه حديث الرفع؟ استشكلنا على شمول حديث الرفع له.

فرع

لو انحصر ثوبه في واحد وهو نجس ولم يكن عنده ماء يغسله أو لم يكن قادراً على غسله لضيق الوقت أو غيره فهل وظيفته الصلاة عارياً؟ وإن لم يمكنه الصلاة عارياً مع قطع النظر عن لزوم الستر في الصلاة مثل كونه في معرض الناس أو فيما يصعبه العرى عنده أو لبرودة الهواء أو غير ذلك فمع الثوب النجس؟ الأخبار بذلك متعارضة تقريباً، وذهب الشيخ رحمه الله في الخلاف[١] والمبسوط[٢] والنهاية[٣]: إلى أنّه يجب طرحه والصلاة عارياً إن أمكنه ذلك ولم يكن له مانع من ناظر محترم أو حرّ وبرد يضطرّ إلى لبسه لأجله فيومئ للركوع والسجود. قال في الأوّل: إنّ إجماع الفرقة على ذلك، ثمّ ذكر بعض أخبار المسألة وحمل الأخبار الدالّة على الصلاة في النجس على ما اضطرّ إلى لبسه لمانع من حرّ أو برد أو غير ذلك وفاقاً للقاضي ابن البرّاج في الكامل على ما حكي عنه[٤] وابن إدريس[٥]، إلّا أنّه استدلّ بغير ما

(١) الخلاف: ١/٣٩٨ ـ ٣٩٩ مسألة ١٥٠.
(٢) المبسوط: ١/٣٨.
(٣) النهاية: ١/١٦٨.
(٤) نقله عنه صاحب جواهر الكلام: ٦/٢٤٨.
(٥) السرائر: ١/١٨٦.

استدلّ به الشيخ، واختاره المحقّق[١] في غير المعتبر من كتبه والعلّامة في بعض كتبه[٢] وغيرهم من المحقّقين[٣]، لكن قال في المعتبر ما حاصله: إنّ حمل الشيخ الأخبار الدالّة على وجوب الصلاة في ثوب النجس على ما إذا خاف على نفسه من برد أو حرّ أو غير ذلك ممّا لا يمكنه الصلاة عرياناً عندي محلّ تأمّل والقول بالتخيير أحسن[٤].

واختاره العلّامة في بعض كتبه[٥]، وكذلك صاحب المدارك[٦] ومَن بعده إلى زمن كاشف اللثام الفاضل الهندي فذهب إلى أنّه يتعيّن الصلاة في النجس لا عارياً[٧]، واختاره أغلب المتأخّرين عنه.

فظهر أنّ المتقدّمين على كاشف اللثام اتّفقوا على صحّة الصلاة عارياً في المسألة إمّا تعييناً أو تخييراً بينه وبين الصلاة في الثوب النجس، والأحسن ذكر الأخبار ثمّ ذكر ماهو المختار من الأقوال المذكورة، فنقول:

عن سماعة قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلّا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم ويصلّي عرياناً قاعداً يومئ إيماءً»[٨].

وعن محمّد بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلّا ثوب واحد وأصاب ثوبه منيّ، قال: «يتيمّم ويطرح ثوبه فيجلس مجتمعاً فيصلّي فيومئ إيماءً»[٩]، انتهى.

---

(١) شرائع الإسلام: ٥٤/١ و٧٠، المختصر النافع: ١٩ و ٢٥.
(٢) إرشاد الأذهان: ٢٤٠/١، منتهى المطلب: ٣٠٣/٣.
(٣) كما في السرائر: ج١ ص١٨٥، والكامل في الفقه لابن البرّاج نقله عنه في منتهى المطلب: ٣٠١/٣.
(٤) المعتبر: ٤٤٥/١.
(٥) تحرير الأحكام: ١٦٥/١.
(٦) مدارك الأحكام: ٣٦١/٢.
(٧) كشف اللثام: ٤٥٦/١.
(٨) وسائل الشيعة: ٤٨٦/٣ باب ٤٦ من أبواب النجاسات ح ٤٢٤٨.
(٩) المصدر السابق: ٤٨٦/٣ باب ٤٦ من أبواب النجاسات ح ٤٢٥١.

وعن الحسن [ابن سعيد] عن زرعة عن سماعة قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض فأجنب فيه وليس يجد الماء، قال: «يتيمّم ويصلّي عرياناً قائماً يومئ إيماءً»[١]، انتهى. هذه الرواية هي الرواية الأُولى إلّا أنّ بعض الرواة في سندها غير مَن في سندها وإلّا فالراوي عن الإمام فيها هو سماعة.

وعن محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن محمّد بن عليّ الحلبيّ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره، قال: «يصلّي فيه فإذا وجد الماء غسله»[٢]. قال الصدوق: وفي خبر آخر: «وأعاد الصلاة»[٣].

وسأل [الحلبي] أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله، قال: «يصلّي فيه»[٤].

وعن أبان بن عثمان عن محمّد الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره، قال: «يصلّي فيه إذا اضطرّ إليه»[٥]، انتهى. هذه الروايات الثلاثة ـ أي هذين الأخيرين مع الثانية ـ واحدة، ونقلوها متعدّداً، بل الرواية الثالثة المذكورة جزء هذه الرواية أيضاً وإنّما سألها محمّد ابن عليّ الحلبي، وسيأتي توضيحه.

وعن عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله، قال: «يصلّي فيه»[٦].

وعن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً؟ قال: «إن وجد ماءً غسله، وإن لم يجد ماءً صلّى فيه ولم يصلّ عرياناً»[٧].

وعن أبان عن عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٨٦/٣ باب ٤٦ من أبواب النجاسات ح ٤٢٥٠.

(٢ و ٣) من لا يحضره الفقيه: ٦٨/١ ح ١٥٥ و١٥٦.

(٤ و٥) وسائل الشيعة: ٤٨٤/٣ ـ ٤٨٥ باب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ٤٢٤٢ و٤٢٤٦.

(٦ و٧) المصدر السابق: ٤٨٤/٣ باب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ٤٢٤٣ و ٤٢٤٤.

الرجل يجنب في ثوب وليس معه غيره ولا يقدر على غسله، قال: «يصلّي فيه»[١]، انتهى. وهذه أيضاً هي الّتي قبلها.

وعن عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل ليس معه إلّا ثوب ولا تحلّ الصلاة فيه وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم ويصلّي، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة[٢]»، انتهى.

هذه جملة أخبار وردت في المسألة، وقد عرفت تكرار نقل أكثرها.

ومرجع الأخبار الّتي تدلّ على وجوب الصلاة عرياناً روايتان: أحدهما رواية سماعة. وثانيهما رواية محمّد بن عليّ الحلبي الّتي استظهرنا أنّها فقرة من روايته، وأنّ مجموع رواياته الأربعة في المسألة واحدة.

ومرجع الروايات الّتي تدلّ على وجوب الصلاة في الثوب النجس إلى أربع:

أحدها: رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله.

وثانيها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام.

وثالثها: رواية عمّار الساباطي.

ورابعها: رواية محمّد بن عليّ الحلبي، وحينئذٍ فيظهر ما في دعوى بعضهم تواتر الروايات في المسألة.

فنقول: في المسألة وجوه:

(أحدها) ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من تعيّن الصلاة عارياً إن تمكّن منه، وفي الثوب إن اضطرّ إليه[٣].

(وثانيها) ما اختاره المحقّق رحمه الله في المعتبر، وهو التخيير بين الصلاة عارياً وبينها في الثوب النجس[٤].

(وثالثها) ما اختاره كاشف اللثام، وهو تعيّن الصلاة في النجس[٥]. وقال المحقّق الأردبيلي: هو المتعيّن لو لا الإجماع على خلافه[٦].

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤٨٥/٣ باب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ٤٢٤٥ و٤٢٤٧.

(٣ ـ ٥) مرّ ذكرها آنفاً في بداية الفرع المتقدّم. (٦) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٥٠/١.

(ورابعها) الاحتياط بتكرار الصلاة عارياً وفي النجس.

أمّا الأخير فلم يقل به أحد من المتقدّمين والمتأخّرين.

وأمّا الثالث فهو وإن كان قريباً من تسليم مقاربي عصرنا لكنّه بعد ملاحظة مجموع فتاوى الفقهاء يعلم ندرته، وأيضاً يلزم منه طرح رواية سماعة ومحمّد بن عليّ الحلبي الدالّتين على وجوب الصلاة عارياً رأساً بلا دليل، وأمّا إضمارها فغير مضرّ لما نعلم بأنّه كان لسماعة كتاب ذكر المسند إليه للأخبار المذكورة فيه في أوّله ثمّ أسند الروايات المذكورة فيه بقوله: «وسألته» وإنّما نقلها المحدّثون كذلك.

وعلى فرض تسليم إضمارها فهو غير مضرّ بعد كون عمل المشهور على طبقها وإفتائهم بصحّة الصلاة إلى زمان كاشف اللثام إمّا تعييناً أو تخييراً كما عرفت.

وحينئذٍ فالأمر يدور بين ما ذكره في المعتبر من التخيير وبين ما اختاره الشيخ من الجمع فنقول: إنّ الحكم بوجوب الإتيان بالصلاة عارياً يستلزم إلغاء شرطيّة الستر حال التعذّر، بل إلغاء جزئيّة القيام والركوع والسجود على الوجه المعتبر فيها اختياراً، لكنّه غير مستلزم لإلغاء مانعيّة النجس حال التعذّر، فالحكم بتعيّن الصلاة في الثوب النجس مستلزم لإلغاء مانعيّة النجس، لكنّه غير مستلزم لإلغاء شرطيّة الستر، فالأمر يدور بين الصلاة مع فقد الشرط والمانع وبين الصلاة مع وجدان الشرط والمانع، والحكم بالتخيير مستلزم لإلغاء مانعيّة الشرط وإلغاء شرطيّة الستر كليهما وإلّا لما صحّ التخيير، وهذا التخيير ليس شرعاً مثل التخيير بين الخصال الثلاث للكفّارة.

أمّا (أوّلاً) فلأنّ أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها ليست من أفراد الواجب المخيّر بأن يكون الواجب فيما نحن فيه إمّا الصلاة عرياناً أو في الثوب النجس، لأنّ الواجب فيما نحن فيه ماهيّة واحدة لها أجزاء وشرائط وموانع تعلّق بها الأمر.

(وثانياً) فلأنّ أمر المكلّف دائر بين الصلاة عارياً وبينها في الثوب النجس ولا فرد ثالث يحتمل في المورد، وليس هنا أمرٌ تخييري سوى الأمر الّذي تعلّق بالصلاة،

غاية الأمر أنّه دار أمر المكلّف بينهما لعارض، بل التخيير هنا عقلي بمعنى، والأمر التخييري أيضاً كسائر الأوامر.

ولمّا عرّف الأُصوليّون الواجب بما يترتّب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وقعوا في الإشكال في أنّ الواجب في الواجب المخيّر هو أحدهما بعينه أو كلاهما لأنّ كلّ واحد من أفراده يترتّب على فعله الثواب ولا يترتّب على تركه العقاب، وطريق التفصّي عن الإشكال أنّ الواجب ليس منحصراً فيما ذكروه ـ أي ما يترتّب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب ـ بل له فرد آخر، أنّه لما دلّ الدليل على شرطيّة الطهارة للصلاة ودلّ دليل آخر على مانعيّة النجاسة عن انطباق عنوان الصلاة على الأجزاء ودار أمر المكلّف لعارض عدم الماء مع كون ثوبه منحصراً ونجساً بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في النجس.

فبناءً على التخيير العقلي يحكم العقل بأنّ الإتيان بالأجزاء بأيٍّ من النحوين كان كافٍ في براءة الذمّة وسقوط الواجب، والسؤال من الرواة في المسألة وقع لملاحظتهم أيضاً دليل الشرطيّة للستر ودليل المانعيّة للقذارة وكانوا متحيّرين في تقديم أيّهما.

وحينئذٍ فما معنى التخيير الّذي اختاره المحقّق في المعتبر هل هو التخيير بين إلغاء شرطيّة الستر وبين إلغاء مانعية القذارة؟ أو إلغاء كلتيهما؟ وهل هو جمعٌ عرفي بين هذه الأخبار أو لا؟ لا أظنّ أن يكون هذا الجمع عرفيّاً، فيبقى الجمع الّذي ذكره الشيخ ﵀، وقد عرفت أنّ أمر المكلّف يدور بين الصلاة عارياً وهو مستلزم لإلغاء الشرطيّة للستر وبين الصلاة في الثوب وهو مستلزم لإلغاء مانعيّة النجس، ولا مدخل للعقل في ترجيح أحدهما لإمكان أن يكون الراجح عند الشارع غير ما هو الراجح عند العقل، بل لابدّ من ملاحظة الأخبار.

فما يقال من أنّ الطهارة شرط للساتر ومن أوصافه لأنّ الشرط هو الستر المقيّد بكون الساتر طاهراً وحينئذ فإذا انتفى الصفة فإنّها غير مستلزم لانتفاء الموصوف عقلاً وإن كان العكس كذلك، وحينئذٍ فالحكم بتعيّن الصلاة في الثوب النجس أولى لأنّه

غير مستلزم لانتفاء شرطيّة الستر وإلغائها بل مستلزم إلغاء وصف الشرط وهو الطهارة، بخلاف ما لو قلنا بأنّ المتعيّن هو الصلاة عارياً فإنّه يستلزم إلغاء أصل شرطيّة الستر فاسدٌ.

أمّا (أوّلاً) فلأنّ الطهارة ليست من شرائط الساتر وأوصافه كي يقال بأنّ انتفاء الصفة لا يستلزم انتفاء الموصوف، بل القذارة في بدن المصلّي أو في ثوبه مانعة مستقلّاً عن انطباق عنوان المأمور به على الأجزاء المأتيّ بها ولا ارتباط لها بالنسبة إلى خصوص الساتر، وليس هنا صفة وموصوف وقيدٌ ومقيّد .

(وثانياً) أنّ الطهارة أمرٌ عدميّ وليست من شرائط اللباس، لأنّها عبارة عن عدم القذارة. وحينئذٍ فنقول: إنّ المتعارف والغالب كون الناس مجتمعين وكون أحد في مكان من الأرض لم يكن معه غيره ولم يكن له مانع آخر للصلاة عرياناً نادر الوقوع، وحينئذٍ فإطلاق الأخبار الدالّة على وجوب الإتيان بالصلاة في الثوب النجس منزّل على الغالب ومنصرف إلى ما هو الغالب من وجود مانع من نزع الثوب والصلاة عرياناً من وجود ناظر محترم أو خوف على نفسه من برد أو حرّ أو غير ذلك.

والشاهد على ذلك تقييد الصلاة في الثوب في رواية محمّد بن عليّ الحلبي بقوله عليه السلام : «إذا اضطرّ إليه» فإنّ الظاهر أنّ المراد بالاضطرار هنا هو الاضطرار إلى لبس الثوب لوجود مانع عن نزعه لا لاضطرار الصلاة. وأمّا رواية سماعة ورواية محمّد بن عليّ الحلبي فقد أُخذ في سؤالهما عدم المانع بقوله: «في فلاة من الأرض»كما في رواية سماعة أو «وهو بالفلاة» كما في رواية الحلبي وإنّما قال عليه السلام في الجواب بأنّه يصلّي قاعداً مومئاً للركوع والسجود مع أنّ المفروض في السؤال عدم وجود ناظر محترم، فلعلّه من أجل كونه في معرض النظر. بل قد عرفت أن روايات الحلبي في المسألة واحدة وقد فرض في بعض فقراتها عدم المانع من نزع الثوب، فأجاب عليه السلام بأنه يصلّي عرياناً ولم يفرض ذلك في الأُخرى فينصرف إلى ما هو الغالب من وجود مانع عن نزع الثوب، ولهذا أجاب عليه السلام بأنّه يصلّي فيه.

وحينئذٍ فما ذهب إليه الشيخ ﵀ من الجمع بين الروايات بأنّه يجب الصلاة عرياناً إن لم يكن له مانع من نزع الثوب، وإلّا ففي الثوب النجس ليس ببعيد بل متعيّن بعد أن نعلم بأنّ الله تعالى لم يكلّفنا بالصلاة متعدّداً في الثوبين، والأمر دائر بين إتيان الصلاة واجداً للشرط والمانع أو فاقداً للشرط والمانع.

واستشكل على المختار الّذي كان هو مختار الشيخ أيضاً بأنّ رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة ـ قال: سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة وأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً؟ قال: «إن وجد ماءً غسله وإن لم يجد صلّى فيه»[1]، انتهى ـ منافية مع هذا الجمع، لأنّ الإمام عليه السلام لم يقيّد الصلاة فيه بصورة الاضطرار بل بعدم وجدانه الماء سواء يمكنه إخراج الثوب أم لا.

قلت: هذا الإشكال وإن كان بظاهره متيناً ولا إشكال في الرواية أيضاً من حيث السند، لأنّ هذه الرواية نقلها في قرب الإسناد عبدالله بن جعفر الحميري عن عليّ ابن جعفر، وكذا نقلها موسى بن القاسم الّذي كان من الفضلاء والمحدّثين من الطبقة السابعة. إلّا أنّه إن كان تماماً منافٍ مع جمع المحقّق أيضاً.

وحيث إنّ الرواية منافية مع كلا الجمعين وقلنا بأنّ الاحتياط لا يلزم فلابدّ من اختيار قول كاشف اللثام.

ولكنه بعيدٌ جدّاً، لأنّا قلنا: إنّ كاشف اللثام كان في أواخر القرن الحادي عشر فكيف يمكن أن تكون هذه الرواية مع صحّة سندها غير معمول بها للأصحاب أحد عشر قرناً، فلابدّ من طرح الرواية بعدم عمل الأصحاب بها. وحيث إنّ جمع المحقّق ترد عليه الإشكالات المذكورة فلابدّ من اختيار قول الشيخ ﵀، وعلى فرض تسليم تعارض الروايات وعدم إمكان الجمع بينهم فلا يبعد ترجيح قول الشيخ ـ أي الصلاة عرياناً ـ للشهرة الفتوائيّة وحمل رواية عليّ بن جعفر على الاستحباب على القول بالتخيير بين إتيانه الصلاة عرياناً أو في الثوب النجس.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٨٤/٣ باب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ٤٢٤٤. وقد مرّ ذكرها آنفاً.

فـرع

إن كان للمصلّي ثوبان أحدهما غير المعيّن نجساً فمقتضى القاعدة تكرار الصلاة لأنّه متمكّن من إحراز الشرط ورفع المانع، فعليه أن يصلّي صلاةً واجداً للشرط وفاقداً للمانع، وحيث إنّه لا يعلمه بعينه فعليه تكرار الصلاة.

وعلى ذلك أيضاً رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن صفوان بن يحيى [أنّه] كتب إلى أبي الحسن عليه السلام[1] يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماءً كيف يصنع؟ قال: «يصلّي فيهما جميعاً». قال الصدوق ﷺ: يعني على الانفراد[2]. وقال الشيخ ﷺ: يصلّي فيهما جميعاً[3].

وقال في الخلاف: قال بعض أصحابنا: يطرحهما ويصلّي عرياناً[4]. وفي المبسوط قال: على هذا المضمون رواية[5]. ولم تصل هذه الرواية إلينا ووافق نوع الفقهاء مع الشيخ ﷺ في القول بالصلاة فيهما.

ولكنّ ابن إدريس الّذي قال: حيث إنّه ليس على المسألة إجماع فالاحتياط يقتضي ما قلنا[6]، وهو طرحهما والصلاة عرياناً، غير الأصحاب الّذي نقل الشيخ ﷺ هذا القول منهم لأنّ الشيخ يكون في الطبقة الثانية عشرة وابن إدريس في الطبقة الخامسة عشرة.

وما يقال من أنّ ابن إدريس يكون ابن بنت الشيخ[7] لا أصل له.

---

(١) الظاهر أنّه أبوالحسن الرضا. (منه ﷺ).

(٢) من لايحضره الفقيه ٢٤٩/١ ح٧٥٦، عنه وسائل الشيعة: ٥٠٥/٣ باب ٦٤ من أبواب النجاسات ح ٤٢٩٨.

(٣) كذا في الأصل، والأنسب «ونقله الشيخ ﷺ بسندٍ آخر عن صفوان مثله». راجع تهذيب الأحكام: ٢٢٥/٢ ح ٨٨٧.

(٤) الخلاف: ٤٨١/١ مسألة ٢٢٤.

(٥) المبسوط: ٣٩/١.

(٦) السرائر: ١٨٥/١.

(٧) لؤلؤة البحرين: ٢٧٨.

واختار هذا القول يحيى بن سعيد[١] من الطبقة الثامنة عشرة ابن عمّ المحقّق وسبط ابن إدريس، أي اختار قول جدّ أبيه.

ويستفاد من هذه الأقوال: أنّ المسألة كانت ذات قولين بينهم ـ أي الأصحاب والشيخ ـ ومشي ابن إدريس في الفقه غير مشي سائر الفقهاء. وما قد يقال من أنّ مشيه هو مشي السيّد المرتضى ﵀ ليس كذلك على التحقيق، لأنّ السيّد ﵀ غير مخالف في أغلب أبواب الفقه مع سائر الفقهاء بخلافه ﵀.

واستشكل ابن إدريس ﵀ على نفسه ـ بعد القول بأنّه حيث لم يكن في المسألة إجماع فالاحتياط يقتضي ما قلنا ـ:

إن قلت: الاحتياط في المسألة هو الصلاة في الثوبين.

قلت: المؤثّرات في وجوه الأفعال يلزم أن تكون مقارنة لها ولا يمكن أن تكون متأخّرة عنها. ثمّ يقول: مع أنّ الشخص لابدّ أن يكون عالماً حين الصلاة بأنّ الّذي يصلّي هي صلاته والمصلّي بالصلاتين في ثوبين لا يعلم إلّا بعد الفراغ من الصلاتين[٢].

أقول: يستفاد من قوله إنّه ينحصر الدليل في الإجماع حيث يقول لعدم الإجماع في المسألة لابدّ من الاحتياط، والحال أنّ الدليل لا ينحصر بالإجماع خصوصاً في المسألة حيث عليها الخبر الصحيح السند المعمول به الّذي نقلناه، وعلى فرض كونه خبراً واحداً لا يُعمل به.

فيستفاد من قوله فلابدّ من الرجوع بالاحتياط أنّ مبناه بعد فقدان الإجماع في المسألة هو الرجوع بالأصل، فعليه من أين يكون الأصل هو أصالة الاحتياط، لأنّ الشكّ يكون بين شرطيّة شيء أو مانعيّته للمتعلّق وليس المرجع هو الاحتياط، وعلى تسليم كون المرجع هو الاحتياط فالاحتياط لا يقتضي ما يقوله لأنّ ما يقوله ﵀ من «أنّ المؤثّرات في وجوه الأفعال...» إلخ إن كان المؤثّر هو طهارة الثوب فقبلنا منه،

(١) الجامع للشرائع: ٢٤.
(٢) السرائر: ١/١٨٥ ـ ١٨٦.

إلّا أنّا نقول إحدى الصلاتين مقارنة مع الطهارة ولكن علم المكلّف بإتيانه الصلاة مع ثوب طاهر متأخّر عن الصلاتين.

وإن كان المؤثّر هو العلم بطهارة الثوب فلا دليل عليه، بل الدليل لا يدلّ أزيد على اعتبار الطهارة لا العلم بها.

وإن كان لم يكن كلاهما مراده بل يقول بأنّ المؤثّر والمسبّب لكون هذا الفعل معنوناً بعنوان الصلاة هي نيّة المكلّف إتيان الصلاة بعنوان أنّها صلاة أو عنوان امتثال الأمر، وحيث إلى الآن لا يعلم المكلّف ما هو المعنون بعنوانها أو ما هو به يمتثل الأمر فلم يقدر على إتيان الصلاة. فله وجه، لأنّ الصلاة من العناوين القصديّة كعنوان التعظيم والتوهين، بل على اعتبار أحدهما المذكور لا يقدر على إتيان الصلاة أصلاً لا أنّه يصلّي وغير مفيد.

أو يقال: إنّ فعل الصلاة يمتثل ويتحصّل عند إتيانها المكلّف بقصد التقرّب بأن يأتي بها بقصد أنّه بإتيانها يتقرّب إلى الله تعالى، وهذا القصد الّذي هو محصّل للغرض أو ينطبق عليه عنوان الصلاة على أيّ تقديرين لا يمكنه المكلّف إتيانه كذلك حين الصلاة، بل بعد إتيان الصلاتين يعلم بأنّه صدَر منه هذا الفعل والعلم البعدي لا يكفي له.

ويجاب عن هذا التقرير الأخير بأنّ الأفعال الشرعيّة تكون على وضعٍ لا يفعله أحد إلّا بداعي امتثال الأمر ولا معنى لترتّب أثر غير أُخروي عليه لأنّ هذه الأفعال لا يسمن ولا يغني من جوع إلّا الآثار الّتي هي آثار أُخرويّة والمرائي الّذي يفعله رياءً لهذه الجهة الّتي فيها من أنّها عبادة ولا أثر دنيوي يترتّب عليها لفعلها رياءً. وبعبارة أُخرى: المرائي أراد أن يعرّف نفسه بأنّه شخصٌ حسن يفعل شيئاً لا يترتّب عليه إلّا أثر أُخروي.

وبالجملة: من حيث كونها عملاً أُخرويّاً يجعله وسيلةً لدنياه، فلذا لا يوجد في الأخبار ما يستفاد منه لزوم قصد القربة، بل النهي ورد عن الرياء، وأنّه شرك بالله، وأنّ

الله لا يقبل عمل المرائي[١]، فحيث كان كذلك فالصلاتان اللتان يفعلهما المصلّي احتياطاً لا يقصد أنّه بهما يتقرّب إلى الله دفعتين، بل الفرق بين هذه الصلاة وبين الصلاة الّتي يصلّيها من عَلم بطهارة ثوبه معيّناً هو أنّ المصلّي احتياطاً لا يعلم أنّ أيّهما هي صلاته المتقرّب بها إلى الله، لا أنّه لا يتقرّب بإحدى الصلاتين ولم يقرن إحدى صلاتيه بقصد القربة حتّى يرد إيراد أنّ المؤثّر في وجوه الأفعال لابدّ أن يكون مقارنةً لها.

وإن كان ما تمتاز به إحدى الصلاتين من المصلّي احتياطاً والمصلّي عالماً بطهارة ثوبه مؤثّراً في بطلان صلاة المصلّي احتياطاً فهو، وإلّا فتقارن قصد القربة بما يؤثّر في وجوه الأفعال لا يكون سبباً لإبطالها بل عدم كونها صلاة. لانّا قلنا: حيث إنّ الأفعال العبادي بحيث لا يمكن إتيانها بغير داعي الامتثال والقربة فقصد الامتثال والتقرّب مقارن طبعي مع الأفعال، ولا يصير دليلاً لابن إدريس ﷺ في مختاره.

نعم، علم المكلّف بإتيانه المأمور به متأخّر عن إتيانهما، وأمّا التقرّب فمقارن طبعي لا يمكن انفكاكهما.

ثمّ إنّه قال بعض الأعاظم: إنّ الامتثال العلمي التفصيلي مقدّم على الامتثال العلمي الإجمالي، لأنّ الإتيان بالعبادة بداعي الأمر اليقيني مقدّم على الإتيان بها بداعي احتمال الأمر، فلابدّ فيما نحن فيه الإتيان بالصلاة عارياً كي يعلم بأنّ الصلاة الّتي يأتي بها أنّها المأمور بها تفصيلاً ليحصل الامتثال العلمي التفصيلي لا الإتيان بالصلاتين في الثوبين.

فإن قلت: إنّا نشكّ في وجوب الامتثال العلمي التفصيلي وقضيّة البراءة هي عدم الوجوب.

قلت: البراءة هنا ليست شرعيّة بل عقليّة، وقد عرفت أنّ العقل حاكم بتقديم الامتثال العلمي التفصيلي على الإجمالي[٢]، هذا خلاصة كلامه.

---

(١) راجع عدّة الداعي: ٢١٧.

(٢) راجع فوائد الأُصول للمحقّق النائيني: ٣/٧٢ ـ ٧٣.

لكن هذا غير جارٍ في ما نحن فيه، لأنّ الداعي فيما نحن فيه للإتيان بالصلاتين في الثوبين أيضاً هو الأمر اليقيني لعدم الشكّ في الأمر. غاية الأمر: أنّ المأمور به المتعلّق لأمرٍ مردّد بينهما وإلّا فلا شكّ في أصل وجود الأمر.

نعم، إذا تمكّن من غسل أحدهما لكن لم يغسله مسامحةً وصلّى في الثوبين بداعي الامتثال ففيه إشكال، لأنّ العبادة عبارة عن الخضوع لله تعالى فلابدّ أن تكون مأذوناً بها فلو لم تكن مأذونة بها وأتى بها بعنوان العبادة فهو تشريعٌ محرّم بحكم العقل بملاحظة مذاق الشرع، فإنّ الآيات الواردة في مقام التوبيخ على مشركي العرب، نحو قوله تعالى ﴿آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]، وظاهرها والتعبير بالاشتراك فيها إنّما هو لأجل أنّهم كانوا يعبدون من عند أنفسهم وبلا إذنٍ من الله تعالى، وليس المراد من الشرك فيها القول بتعدّد الواجب كالقائلين بأنّ خالق النور هو يزدان وخالق الظلمة هو اهريمن كما نُسب إلى بعض[2]، لأنّ الأعراب يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ﴾[3].

إن قلت: إنّه حيث ثبت من الشرع جواز إتيان نوع الصلاة بعنوان الخضوع يكفي هذا المقدار من الإذن.

قلت: لا أظنّ أن يكفي هذا المقدار من الإذن بعد أن نعلم أنّ مسألة التشريع ليست من باب الإراءة، أي: إتيان الصلاة لإراءتها بالغير، ولأنّه فعل بمثل هذا، بل هو إدخال ما ليس من الدين في الدين، وهذا أيضاً إدخال ما ليس من الدين في الدين.

ثمّ إنّه سواء قلنا بأنّ الامتثال العلمي التفصيلي مقدّم على الامتثال الإجمالي وقلنا بأنّه مع التمكّن من الامتثال التفصيلي لا يكفي الامتثال الإجمالي أو قلنا بعدم الفرق بينهما. على أيّ تقدير في المسألة لابدّ من القول بتكرار الصلاة في الثوبين كما عليه أكثر الفقهاء، وبذلك أيضاً النصّ كما ذكرناه.

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) منهم المجوس. راجع (تاريخ علم كلام: ١٦٨).

(٣) الزُمر: ٣.

وعليه، إذا فرض عدم قدرته على الإتيان إلّا من صلاة واحدة كضيق الوقت فهل عليه الصلاة عارياً إن لم يكن عليها حرج؟ أو الصلاة في أحدهما؟

أقول: المسألة مبنيّةٌ على المختار في المسألة السابقة:

إن اخترنا فيها أنّ في مورد دوران الأمر بين إتيان الصلاة بدون الساتر أو مع ساتر النجس ما اختاره كاشف اللثام ﷺ وجمع من المعاصرين من الصلاة في الثوب النجس فكذلك في هذه المسألة لابدّ من الصلاة في الثوب أي أحد الثوبين، لأنّ الفرق في هذا الفرض وذاك أنّ هنا وقعت الصلاة مع ثوب محتمل النجاسة بخلافه حيث وقعت الصلاة مع ثوب نجس إلّا أنّهما في عدم إمكان جريان الأصل سواء، ولذلك أفتى السيّد المرحوم في العروة في المقام بالصلاة في الثوب لإفتائه في المسألة المتقدّمة بإتيان الصلاة في أحد الثوبين[1].

وأمّا إن اخترنا في المسألة المتقدّمة ما اختاره الشيخ ﷺ من أنّ رعاية المانعيّة أهمّ، ولابدّ من إتيان الصلاة عرياناً إن لم يكن عليه حرج وإلّا فإتيان الصلاة في أحدهما فكذلك فيما نحن فيه أيضاً لابدّ من إتيانها عرياناً. وإن كان عليه حرج من هذا النحو فالصلاة في الثوب إلّا أنّه حيث لم يكن الثوب نجساً إلّا أحد غير المعيّن فإتيانه في الثوب يحتمل أن يكون وقعت الصلاة في الثوب الطاهر فأتى بالمأمور به فخرج من عهدة التكليف.

ولكن هذا الاحتمال لا يؤثّر في تعيّن الصلاة في أحد الثوبين حتّى يستشكل ويقال: فرقٌ بين ما نحن فيه وبين المسألة المتقدّمة، لأنّ في المقام دار الأمر بين أن يصلّي ويحتمل بإتيانه بالمأمور به الواقعي وبين أن يصلّي ولا يحتمل، بخلاف المسألة المتقدّمة، حيث إنّ فيها بعد الفرض بأنّ الثوبين كليهما نجسان دار أمر المكلّف بين الصلاتين كليهما مع الثوب النجس والصلاة عارياً. مع أنّه حيث لا يمكن إحراز الطهارة بالأصل للعلم الإجمالي المانع من جريانه فدار أمر المكلّف

(١) العروة الوثقىٰ: ١٩٥ ـ ١٩٦ مسألة ٤ و ٥.

بين مراعاة جانب الشرط وبين مراعاة جانب المانع وعند مراعاة الشرط مشكوك بإتيانه للصلاة بخلاف مراعاة المانع حيث إنّ فيها يقطع بإتيانه للصلاة.

وبالجملة: فإذا كان الأمر دائراً بين كونه محكوماً بعدم إتيانه للصلاة وبين كونه صلّى عرياناً فلا شكّ في تقدّم الصلاة عرياناً إلّا أن يضطرّ، والمقام الّذي يحتمل المانع ومع ذلك محكوم بإتيانه الصلاة في الثوب المحتمل نجاسته المانع للصلاة ليست من باب عدم الاضطرار أو الضرر، بل من حيث إنّ صرف الاحتمال لا يكفي للحكم بالنجاسة بل تحرز الطهارة بالأصل فيصلّي معه .

فخلاصة الكلام: أنّ في المسألة المتقدّمة لم يكن القطع بنجاسة كلا الثوبين موضوعاً للحكم حتّى كان إلحاق المقام الّذي يشكّ في النجاسة أي يقطع بنجاسة أحد الثوبين غير المعيّن إلحاقاً للشكّ بالقطع ويكون قياساً.

وقرّر الإشكال بتقرير آخر وهو: أنّ المفروض في المسألة السابقة هو أنّه إذا صلّى مع الثوب يحتمل المخالفة، لأنّ أقوائيّة جهة المانع عن الشرط ارتفع تأثير الشرط، وحكمه حينئذٍ أن يصلّي عرياناً بخلاف المقام حيث لم يكن أمره دائراً بين الصلاتين .

والجواب: هو ما قلناه حيث استفدنا من الأخبار في المسألة السابقة أنّ نجاسة الثوب أقوى تأثيراً في البطلان من الصلاة بدون الستر، فالتكليف متوجّهٌ أصلاً من ناحية الشارع بالصلاة عرياناً لدوران الأمر بينهما، لا أنّه كان في مقام امتثال أمرٍ معيّن بأحد الطرفين دار أمرنا بينهما.

ففي المقام لابدّ من ملاحظة كيفية الأمر، لأنّ المولى لابدّ له إلّا من رفع اليد إمّا عن شرطيّة الستر وإمّا من مانعيّة النجاسة، لا أنّ أمرنا دار بين الموافقة الاحتماليّة والمخالفة القطعيّة .

وبالجملة: لابدّ للمولى إمّا من رفع اليد عن شرطيّة الستر وإما عن مانعيّة النجاسة، فحيث نكشف من الأخبار في المسألة السابقة رفع يده عن شرطيّة الستر فلابدّ من القول بإتيان الصلاة عرياناً بنحو ما ذكرناه تفصيلاً، لأنّه إن اختار الصلاة في

الثوب فكان نجساً في الواقع فمع علمه إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين لم يمتثل في الواقع، لأنّ معنى امتثاله هو أنّ الشارع قال: إنّي شئت محتمل الصلاتيّة منك فاختر منهما واحداً، وإن كان في الواقع ثوبك نجساً فلم أُرد منك الصلاة.

وبعبارة أُخرى: لابدّ أن لا يكون في المقام أمرٌ منجّز مطلق، فحيث إنّه شامل الصلاة مسلّماً ولم يقدر شرطيّة الستر برفع مانعيّة المانع بخلاف العكس فاللازم قوله «صلّ عرياناً» هو إتيان الصلاة.

تمّ المقال والحمد لله تعالى، فلنشرع في مسألة أُخرى وهي: مكان المصلّي.

[مكان المصلّي]

أمّا في هذه المسألة فعنوان الوجودي أو العدمي بمثل ما يكون موجوداً في لباس المصلّي من الشرط والمانع من عدم كونه من الذهب والحرير أو الطاهر والنجس وغير ذلك لم يكن موجوداً إلّا مسألة إباحة المكان الّتي ذكرناها سابقاً وهي ليست مسألة مستقلّة حتّى لا يورد عليها من الأخبار خبر واحد ولم يذكرها القدماء من الشيخ والسيّد عليهما الرحمة، بل هي مستفادة من النهي عن التصرّف في مال الغير بغير إذنه واتّحاد وجود هذا النهي مع الصلاة، وذكرنا أنّ الإشكال ليس من باب الاجتماع وأنّهما يجتمعان بل من أنّ هذا الفعل لم يكن مقرّباً.

والمسألة الّتي لم تكن من هذا الباب إلّا بوجه بعيد إلّا أنّها منصوصة مسألة محاذاة الرجل والمرأة، والمشهور بين القدماء المنع كما هو ظاهر الشيخ[١] والمفيد[٢] وابن حمزة[٣] رحمهم‌الله، وصرّح جمع بالبطلان، وظاهر المنع أيضاً هو البطلان.

---

(١) النهاية: ١/٣١٠. (٢) المقنعة: ١٥٢. (٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٨٩.

وأمّا الأخبار فبذلك كثيرة:

منها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن حمّاد بن عثمان عن إدريس بن عبدالله القمّي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي وبحياله امرأة قائمة على فراشها جنباً، فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرّك، وإن كانت تصلّي فلا»[1]، انتهى. متن هذه الرواية مضطربة لأنّه لا خصوصيّة لجنابة المرأة في ذلك، ويمكن أن يكون المراد بقوله «قاعدة» هو عدم كونها في الصلاة بقرينة قوله بعد ذلك: «وإن كانت...» إلخ. وفي بعض النسخ «امرأة نائمة».

ومنها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن الوشّاء عن أبان بن عثمان عن عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي والمرأة بحذاه عن يمينه أو عن يساره، فقال: «لا بأس إذا كانت لا تصلّي»[2]، انتهى. عبدالرحمٰن [المذكور هو] بن ميمون، وميمون يكون من محدّثي العامّة، وابنه كان من الموثّقين وله روايات عن أبي عبدالله عليه السلام[3].

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وفضالة عن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً؟ فقال: «لا، ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة»[4]، انتهى. ظاهر الخبر هو المنع، لأنّ النهي إذا كان تنزيهاً يبعد تحميل هذه المشقّة، وحيث إنّ الصلاة لكلٍّ على حِدة تحميل للمشقّة فلابدّ من أن يكون النهي

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢١/٥ باب ٤ من أبواب مكان المصلّي ح ٦٠٩٣ وفيه «على فراشها جنبه» عن الكافي: ٢٩٨/٣ ح٥ وفيه «على فراشها جنبته».

(٢) المصدر السابق: ١٢١/٥ ـ ١٢٢ باب ٤ من أبواب مكان المصلّي ح ٦٠٩٤.

(٣) راجع معجم رجال الحديث: ٢٩٤/٩ ـ ٢٩٦ رقم ٦٣٢٦.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢٤/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٠١، وص١٣١ باب ١٠ منها ح٦١٢٥.

مولوياً، وأمّا خصوصيّة تقدّم الرجل في الصلاة فليست مرادة، بل المراد عدم اجتماعهما للصلاة معاً.

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم عن عليّ عن درست عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان معاً في المحمل؟ قال: «لا، ولكن يصلّي الرجل وتصلّي المرأة بعده»[1]، انتهى. الظاهر أنّ المراد بعليّ في سند هذه الرواية هو عليّ بن جعفر لكن لم نظفر في التتبّع على رواية عليّ بن جعفر عن درست في غير هذه الرواية، ولعلّ درست فارسي، ومضمون هذه الرواية قريب بسابقتها.

ومنها: ما رواه عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال: «لا يصلّي حتّى يحيل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه، وإن كانت المرأة قائمة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت»[2]، انتهى. وهذه الرواية صريحة في عدم الجواز مع عدم الفصل.

ومنها: رواية محمّد بن الحلبي قال: سألته ـ يعني أبا عبدالله عليه السلام ـ عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلّي بحذائه في الزاوية الأُخرى، قال: «لا ينبغي ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر، فإن كان بينهما ستر أجزأه»[3]، انتهى. وما نقل عن بعض النسخ من ذكر «شبر» بدل «ستر» فهو بعيد، لأنّ المتعارف من البيوت ليس كذلك بأن يكون بين الجالس في زاوية منه وزاوية أُخري قدر شبر. ثمّ المراد بكون المرأة بحذائه في الزاوية الأُخرى هو كونها في الزاوية الّتي في جانب القبلة بأن يكون المرأة قدّام الرجل أو كونها في الزاوية الّتي في جنب الرجل.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣٢/٥ باب ١٠ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٦.
(٢) المصدر السابق: ١٢٨/٥ باب ٧ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١٨.
(٣) المصدر السابق: ١٣٠/٥ باب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٢.

ومنها: ما عن ابن أبـي يعفـور عـن أبـي عبـدالله عليه السلام قـال: «لا بـأس أن تصـلّي والمرأة بحذاك جالسة أو قائمة»[١]. ولا ينبغي عدّ هذه الرواية من روايات البـاب كمـا لا يخفى.

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصـلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاه فـي الزاويـة الأُخـرى، قـال: «لا ينبغـي ذلـك، فـإن كـان بينهمـا شـبر أجـزأه»[٢]، انتهـى. وفـي قولـه «بحـذاه» الاحتمـالان المتقدّمان. وقوله «لا ينبغي» ظاهر في الكراهة في عرفنا. وقال في التهذيب بعد نقـل هذه الرواية: يعني إذا كان الرجل متقدّماً للمرأة بشبر[٣]. يحتمل أن يكون مـن محمّـد ابن مسلم أو منه أو من الرواة الأُخر.

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم عـن أحـدهما عليهما السلام قـال: سـألته عـن المـرأة تزامل الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً؟ قال: «لا، ولكـن يصـلّي الرجـل فـإذا فرغ صلّت المرأة»[٤]، انتهى. هذه الرواية مع الرواية الأُولى له واحـدة بنـاءً علـى نقل الكليني رحمه الله[٥].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجـل، قال: «إذا كان بينهما حاجزٌ فلا بأس»[٦]، انتهى. ولكن لـم يُعلـم كونهـا مـن روايـات الباب لأنّه لا تقيّد الرجل فيها بكونه مصـلّياً، فينبغـي أن لا تُعـدّ مـن أخبـار البـاب. ويحتمل أن تكون الرواية السادسة المذكورة لمحمّد بـن مسـلم، واشـتبه «الحلبـي» بـ«مسلم» وذلك لأنّ متنها هو بعينه متن الرواية العاشرة مع اختلاف يسير في العبـارة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٢/٥ باب ٤ من أبواب مكان المصلّي ح ٦٠٩٧.
(٢) المصدر السابق: ١٢٣/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٠٠.
(٣) تهذيب الأحكام: ٢٣٠/٢ ح ٩٠٥.
(٤) وسائل الشيعة: ١٣١/٥ باب ١٠ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٥.
(٥) الكافي: ٢٩٨/٣ ح ٤.
(٦) وسائل الشيعة: ١٢٩/٥ ـ ١٣٠ باب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢١.

لا يضرّ بالاتّحاد. فعلى فرض كونهما واحدة فإمّا أن يكون الصحيح هو الستر أو الشبر، وعلى الثاني إمّا أن يكون المراد منه تقدّم الرجل على المرأة بقدر الشبر أو أن يكون الفصل بينهما بمقدار شبر مع كونها في جنب الرجل على بُعدٍ كما مرّ، أو يكون المراد به الحائل بمقدار الشبر. وعلى أيّ تقدير، فمرجع روايات محمّد بن مسلم إلى واحدة.

ومنها: روايات عن أبي بصير: (الأُولى) قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: «لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع ـ ثمّ قال: ـ كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً، وكان يضعه بين يديه إذا صلّى، يستره ممّن يمرّ بين يديه»[1]. وتجيء الاحتمالات المذكورة في الشبر والذراع إلّا احتمال تقدّم الرجل على المرأة، لكن يؤيّد أن يكون المراد به مقدار الحائل في قوله: «كان طول رحل...» إلخ، إلّا أنّ الرحل في التعليل لأجل أنّ العبادة بدونه مع مرور الإنسان موجّهة بها في الصورة فلا يناسب التعليل للحكم المزبور.

(الثانية) عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: «لا، حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه»[2]، انتهى.

وتقدّم منه رواية أُخرى وهي الرواية الرابعة[3].

ومنها: ما عن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما سمّيت مكّة بكّة لأنّه تبكّ فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك لا بأس بذلك، وإنّما يكره في سائر البلدان»[4]، انتهى. وهذه الرواية لم تكن في الكتب الأربعة وإنّما ذكرها الصدوق في العلل[5] ومفادها التفصيل بين مكّة وبين سائر البلدان.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ١٢٤/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٠٢ و٦١٠٣.

(٣) المصدر السابق: ١٣٢/٥ باب ١٠ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٦. وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٤) المصدر السابق: ١٢٦/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٠٩.

(٥) علل الشرائع: ٣٩٧/٢ باب ١٣٧ ح ٤.

ومنها: رواية هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه، سجودها مع ركبتيه»[١]، انتهى. هذه الرواية لا دخل لها لما نحن فيه بل هي لبيان سنّة الموقف في الجماعة بأنّه إذا اقتدت المرأة بالرجل فلابدّ من تأخّرها عنه. ثمّ إنّ المراد بسجودها مع ركبتيه هل هو أن يكون محلّ سجدتها محلّ ركبة المرء في السجود أو غيرها؟ وهي لعلّه لبيان اقتداء الواحد بالواحد حيث قال بعض: الأولى أو المتعيّن أن يكونان في صفّ واحد في المرءين. ونحن نحتاط وقلنا: كان أن يقام الرجل المأموم عقباً عن الإمام بقلّة وفي المرأة أن تقام خلفه. وعلى أيّ حال، لا دخل لها بما نحن فيه. والعمدة في مسائل الباب هي الروايات الّتي رواها واحد من الرواة.

ولعليّ بن جعفر روايات: (الأُولى) ما عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث قال: سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوىً[٢] كلّه قبلته وجانباه، وامرأته تصلّي حياله يراها ولا تراه، قال: «لا بأس»[٣]، انتهى. ولا دلالة لها لما نحن فيه، لأنّ الفرض أنّ جُدر المسجد كان له شبّاك يظهر منه حياط الرجل وكان في ذهن عليّ بن جعفر عدم جواز التقدّم إلّا أنّه سأل: هل هذا الفرض الّذي كان يصلّي الرجل في المسجد وامرأته في حياطه كان أيضاً من مصداق الحكم مع كون الجُدر ذا شُبك؟

وفي قرب الإسناد سؤال بهذا المضمون إلّا أنّ قال الفاصل بينهما جدار، وهي تدلّ على الجواز بفرض كون الجدار قصيراً أو ذي كوى، وهي رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصير الحائط

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٥/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح٦١٠٨.

(٢) الكُوّة ـ بالضم والفتح والتشديد ـ النقبة في الحائط غير نافذة وجمع المفتوح كوّات كحية وحيّات، وكِواء أيضاً مثل ظِباء... وجمع المضموم كُوىً بالضمّ والقصر. (مجمع البحرين: ٨٦/٢). وفي الفارسيّة: روزنه. (منه قدس سره).

(٣) وسائل الشيعة: ١٢٩/٥ باب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٠.

وامرأة قائمة تصلّي بحياله وهو يراها وتراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط قصير أو طويل فلا بأس»[١].

(الثانية) عنه أيضاً عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي الضحى وأمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع، قال عليه السلام: «لا بأس ليمض في صلاته»[٢]. وهذه الرواية لا تدلّ على جواز الصلاة مع عدم الفاصل.

(الثالثة) عنه أيضاً عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته بحياله تصلّي وهي تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلّت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلاتها»[٣]، انتهى. لعلّه كان في ذهنه عدم جواز اقتداء العصر بالظهر فسأل، أو من جهة كون المرأة المصلّية قامت بحيال الإمام. وهذا الاحتمال بعيد لأن قامت امرأة قدّام جميع الناس الّذين يصلّون مع كون مسألة سنّة الموقف من المسائل المعهودة عند زمان النبيّ صلى الله عليه وآله عندهم، ولعلّ الأمر بالإعادة لاحتمال اقتداء العصر بالظهر بعيداً، أو لتخلّف سنّة الموقف لا من باب المحاذاة.

وبالجملة: فالروايات الأربعة لعليّ بن جعفر لا دلالة لأحدها على الجواز إلّا في الأُولتين في الجملة، أي مع الفصل كما قلنا.

ومنها: ما رواه في التهذيب عن محمّد بن الحسين عن ابن فضّال عمّن أخبره عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة بحذائه أو إلى جنبه، قال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس»[٤]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/١٣٠ باب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٣، عن قرب الإسناد: ٢٠٧ ح ٨٠٥.

(٢) المصدر السابق: ٥/١٢٨ ـ ١٢٩ باب ٧ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١٩، عن قرب الإسناد: ٢٠٤ ح ٧٨٨ و فيه: «الفجر» بدل «الضحى».

(٣) المصدر السابق: ٥/١٣٠ ـ ١٣١ باب ٩ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٢٤.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/٣٧٩ ح ١٥٨١، عنه الوسائل: ٥/١٢٧ باب ٦ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١٥.

قوله: «بحذائه أو إلى جنبه» إمّا أن يكون ترديداً من الراوي، أو أنّ المراد بالحذاء أعمّ من أن يكون متقدّمه أو في طرفه متقدّماً، وإلّا فالحذاء منافٍ مع الجنب. ثمّ إنّ قوله في الجواب: «إذا كان سجودها مع ركوعه» إمّا أن يكون المراد منه أن يكون رأس المرأة حال سجودها حذاء ركبته حال ركوعه، أو أنّ المراد كون رأسها حال سجودها حذاء رأسه حال ركوعه.

ومنها: ما عنه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه؟ قال: «لا بأس»[1]، انتهى. هذا السؤال بعينه سئوال كان من قبله مع زيادة كلمة «تصلّي» ولعلّه سقط في الأُولى والجواب أيضاً واحد إلّا أنّ الجواب في الأُولى مقيّد بالقيد المزبور.

فاحتمل قويّاً أن يكونا واحداً لبعد أن يكون جميل قد سألها مكرّراً، وأجاب عليه السلام في أحدهما مطلقاً وفي الأُخرى مقيّداً.

فبالجملة: اتّحاد السؤال والسائل فيهما شاهد على اتّحادهما، وسقط من أحدهما قيد الجواب. وإذا دار الأمر بين زيادة القيد سهواً في الأُولى وسقطه سهواً من الثانية فلا محال احتمال النقيصة مقدّم على احتمال الزيادة خصوصاً مع كون الزيادة سطراً بعيدٌ زيادته سهواً، وعلى فرض كونهما روايتين مع أنّه لا حجّة على التعدّد فحمل القيد في المقيّدة على الاستحباب بعيد، بل لابدّ من حمل المطلق على المقيّد وهو الجمع العرفي.

ونقل عين هذه الرواية ابن بكير عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة بحذاه أو إلى جانبه، فقال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس»[2]، انتهى. أظنّ سابقاً أنّ من رواه هو زرارة عمّ ابن بكير، لكن يحتمل أن يكون عن جميل، ويؤيّده عدم تصريحه باسمه مع أنّه يصرّح اسم عمّه لافتخاره بالرواية عنه.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢٣٢/٢ ح ٩١٢، عنه الوسائل: ١٢٥/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢٨/٥ باب ٦ من أبواب مكان المصلّي ح ٦٠٩٦.

ونقل جميل أيضاً عن أبي عبدالله 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 إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد»[1]، انتهى.

وهذه الرواية مع هذا التعليل توجب سلب الوثوق عنها[2]، لاحتمال أن يكون صدرت عن تقيّة، وإلّا فهذا فعلٌ لن يفعله النبيّ صلى الله عليه وآله، وكان هذا الخبر مثل ما تقول: رفعني للنظر إلى من يدفّ... إلخ[3] حيث إنّها بعد رحلة النبيّ صلى الله عليه وآله بعد أن رأى توجّه الناس إلى ما يُنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من المسجد والمحراب وغير ذلك فضلاً عمّن كانت زوجته أخذت بجعل هذه الأحاديث الأكاذيب لارتقاء رتبتها، مضافاً إلى أنّ الحكم هو جواز الصلاة للمرأة والتعليل أنّ النبيّ يصلّي وعائشة مضطجعة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الحكم الأوّل إنّما هو مقدّمة للثاني.

إن قلت: لعلّ كان في ذهن الناس لفتوى العامّة عدم جواز [الصلاة] للرجل مع وجود المرأة ولذا سأل فقال الإمام في جوابه: «إنّ النبيّ...» إلخ.

قلت: ليس فتوى العامّة على ما ببالي هكذا، بل تفتي بأنّه لا بأس بأن تصلّي هي وحدها وهو وحده، إنّما الإشكال في نظرهم هو في سنّة الموقف في الجماعة، ولنذكر كلام العامّة في ذلك لأنّ الاطّلاع على فتواهم مؤثّر بل لازم للفقيه، لأنّ بعض هذه الأخبار من الأئمّة عليهم السلام كانت تصدر للتقيّة لأنّ الصادق عليه السلام كان مع مالك في المدينة، وأبوحنيفة وإن لم يكن في هذا البلد إلّا أنّه في الكوفة كان يفتي بخلاف الإمام عليه السلام. نعم، الشافعي ولد في زمان رحلة الصادق عليه السلام وينقل أيضاً روايات منه عليه السلام وكأنّ العلّامة والمحقّق عليهما الرحمة كانا يحفظان خلاف الشيخ

---

(١) من لا يحضر الفقيه: ٢٤٧/١ ح٧٤٨، عنه وسائل الشيعة: ١٢٢/٥ باب ٤ من أبواب مكان المصلّي ح ٦٠٩٦.

(٢) هذا مضافاً إلى أنّ طريق الصدوق إلى جميل وحده ممّا لا يُعلم صحّته. (نهاية التقرير: ٤٩٥/١).

(٣) صحيح البخاري: ٢٩/٢.

كما يظهر من مقالتهم، وهذا التقدّس من بعضهم مضرّ للفقيه وكان هو سبباً لفقدان الخلاف حتّى أنّي أتفحّص له منذ ثلاث عشرة سنة ولم أجده إلى أن رأيته في مكتبة لمحمّد تقي ميرزا ابن السلطان فتحعلي في بروجرد.

وقال الشيخ في الخلاف: لا يجوز للرجل أن يصلّي وامرأة تصلّي إلى جانبه أو قدّامه، فإن صلّت خلفه جاز وإن كانت قاعدة بين يديه أو بجنبه لا تصلّي جازت صلاته أيضاً، ومتى صلّى وصلّت إلى جانبه أو قدّامه بطلت صلاتهما معاً اشتركا في الصلاة أو اختلفا. وقال الشافعي: ذلك مكروه ولا تبطل الصلاة، واختاره المرتضى من أصحابنا. وقال أبو حنيفة: ينظر، فإن وقفت إلى جانبه أو أمامه ولم تكن المرأة في الصلاة، أو كانا في الصلاتين لكن لم يشتركا فيها لا تبطل صلاة واحد منهما، واشتراكهما في الصلاة عنده أن ينوي الإمام إمامتها، وإن كانا في صلاة يشتركان فيها نظرت، فإن وقفت بين رجلين بطلت صلاة من إلى جانبها ولم تبطل صلاة من إلى جانبيهما لأنّهما حجزا بينها وبينه، وإن وقفت إلى جانب الإمام بطلت صلاة الإمام، فإذا بطلت صلاته بطلت صلاتها وصلاة كلّ الجماعة، لأنّ عنده أنّ صلاة الجماعة تبطل ببطلان صلاة الإمام.

قال: فإن صلّت أمام الرجال بطلت صلاة من يحاذيها وفي مَن وراءها ولم تبطل صلاة من يحاذي من يحاذيها. وهذه المسألة يسمّونها مسألة المحاذاة، اللّهمّ إلّا أن يكون الصفّ الأوّل نساءً كلّه، فإنّه يبطل صلاة أهل الصفّ الأوّل، والقياس أن لا تبطل صلاة أهل الصفّ الثاني والثالث لكن صلاة أهل الصفوف كلّها تبطل استحساناً. وتحقيق الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي أنّه إذا خالف سنّة الموقف فعند الشافعي لا تبطل الصلاة وعند أبي حنيفة تبطلها، وعند الشافعي أنّ المخالفة منهما وعند أبي حنيفة من الرجل دونها فلهذا بطلت صلاته دونها...[1] إلخ.

وهذه الرواية[2] فيه إشكال، وهو نقله من جميل بن درّاج وحده، لأنّ الصدوق

(١) الخلاف: ١/٤٢٣ ـ ٤٢٤ مسألة ١٧١.

(٢) أي رواية جميل المتقدّمة.

قال: ما ذكرته ذكرت أسانيده في المشيخة مع أنّه في المشيخة قال: كان كتاب جميل ومحمّد بن حمران كليهما اشتركا فيه على ما ذكره النجاشي[١].

ولزرارة روايات:

منها: ما رواها محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة[٢] عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل، قال: «لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره»[٣]، انتهى.

ومنها: ما رواها محمّد بن إدريس نقلاً من كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: المرأة والرجل يصلّي كلّ واحدٍ منهما قبالة صاحبه؟ قال: «نعم، إذا كان بينهما قدر موضع رحل»[٤]، انتهى.

ومنها: ما رواها عنه عن زرارة قال: قلت له: المرأة تصلّي حيال زوجها، قال: «تصلّي بإزاء الرجل إذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطّى[٥] وما لا يتخطّى[٦] أو قدر عظم الذراع فصاعداً»[٧]، انتهى.

ومنها: ما عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه، فقال: «إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس»[٨]، انتهى.

يحتمل أن تكون هذه الرواية أيضاً لزرارة بإسقاطه في السند، والمظنون أنّ هذه

---

(١) رجال النجاشي: ١٢٦ رقم ٣٢٨. وراجع من لا يحضره الفقيه: ٤/٤٣٠.

(٢) كما في موضع من التهذيب، ونقلها في موضع آخر منه بإسقاط ابن أبي عمير في السند. (منه رحمه الله). راجع تهذيب الأحكام: ٢/٣٧٩ ح١٥٨٢، و: ٨/٩٠ ح٣٠٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٥/١٢٧ باب ٦ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١٤.

(٤) المصدر السابق: ٥/١٢٦ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١١، عن السرائر: ٣/٥٨٦.

(٥) كما في الفقيه. (منه رحمه الله). (٦) كما في السرائر. (منه رحمه الله).

(٧) من لا يحضره الفقيه: ١/٢٤٧ ح٧٤٧. وراجع وسائل الشيعة: ٥/١٢٦ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١٢، عن مستطرفات السرائر: ٧٤ ح١٥.

(٨) وسائل الشيعة: ٥/١٢٦ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١١٠، عن الكافي: ٣/٢٩٨ ح١.

الروايات لزرارة مرجع جميعها إلى واحدة سألها من الإمام عليه السلام، والاختلاف في أسئلتها وعبائرها وفي قيود أجوبتها يمكن أن يكون من زرارة بأن يكون نقلها مختلفاً لتوهّم أنّ مرجعها إلى معنىً واحد فهمه من جواب الإمام لبُعد أن تكون متعدّدة سألها زرارة من الإمام عليه السلام مكرّراً، وأن يكون اختلاف القيود في الأجوبة للاختلاف في مراتب الكراهة شدّةً وضعفاً.

وأمّا الرواية الأُولى لزرارة الّتي نقله عن عمر بن أُذينة فهو لا يبعد أن تكون غير هذه الروايات الثلاث.

وأمّا خصوص لفظ «ما يتخطّى» كما في الفقيه و «ما لا يتخطّى» كما في السرائر فيبعد كونهما روايتين. وقوله في رواية حريز عن زرارة: «موضع رحل» قال بعض: الرحل هو العصى، ولكنّي لم أظفر على نصّ من ذلك في اللغة، والظاهر أنّه هو سرج الحمار أو الفرس. وما قال من أنّه «رجل» بدل «رحل» بالحاء المعجمة تعبير غير مأنوس في الذهن.

وعلى أيّ حال، في المسألة قولان، الجواز كما عن العامّة حيث إنّ عدم تعرّضهم للمسألة في غير سنّة الموقف يدلّ على عدم إشكالهم بالتقدّم ومحاذاة المرأة للرجل. وعلى هذا فالروايات الدالّة على المنع مخالفة لطريقة الناس، لأنّ الناس كلّهم على طريقتهم.

وقول لنا حيث إنّ في كثير من الأخبار نهي عنه حتّى في السفر الّذي تكون الصلاة بغير المحمل، أو فيه مع عدم تقدّم المرأة على الرجل مشكلة ومع ذلك نهي عنه، وقلنا سابقاً: إنّه إن كان تنزيهاً لم يؤمر بهذه المشقّة في السفر.

وأقوى أدلّة القائلين بالجواز (أوّلاً) هو رواية جميل الّذي قلنا عدم دلالته على ذلك. (وثانياً) روايات عليّ بن جعفر، وهي أيضاً لا تدلّ على الجواز كما مرّ.

بقيت في المقام الروايات الدالّة على التفصيل على اختلافها.

وأمّا التفصيل بين كون الفاصل شبراً وغيره فقلنا: إنّه بعيد مع فرض الكلام في

صلاة الرجل في زاوية والمرأة في زاوية أُخرى فيكون الفاصل هو الستر، كما هو مؤيّدٌ بروايات أُخرى ذكرناها.

وبالجملة: المسألة لم تكن معنونة من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى زمان الصادقَين عليهما السلام وصحاح العامّة خالية عن مثل الأخبار الّتي نقلناها.

وأمّا خبر: «أخّروهنّ [من] حيث أخّرهنّ الله»[1] فهو إنّما يكون في سنّة الموقف، واختلافات العامّة مثل ما عن الشافعي وأبي حنيفة[2] في الفساد إنّما هو فيما إذا تخلّفت عن سنّة الموقف الّتي كانت من المسائل المشهورة بينهم. ولذا روي خروج النساء عن المسجد بعد الصلاة والقضيّة المشهورة وهي جلوس الرجل المعهود في الصفّ الآخر من الجماعة.

وربّما يستدلّ عليه بخبر عيسى بن عبدالله القمّي: سئل الصادق عليه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف، قال: «مضت صلاتها ولم تفسد على أحد ولا تعيد» انتهى. قال الشيخ عبدالكريم رحمه الله: إنّي لم أظفر بهذا الخبر في كتب الأخبار[3].

ويرد على هذا الخبر إشكال آخر، وهو أنّه كما يدلّ على الصحّة فيما نحن فيه كذلك يدلّ عليها بالإطلاق في الجماعة إذا تخلّفت عن سنّة الموقف فهو مخالف للسيرة المستمرّة من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وبعده إلى زماننا، وكيف يمكن إن وقفت هي ولم يتعرّضها سائر المسلمين مع استمرار هذه الطريقة وشهرتها بينهم؟!

اللّهمّ إلّا أن وقفت في مكان بعيد عن مقامهم بحيث لم يروها ولم ترهم، ومع ذلك اقتدت بالإمام لعدم كون الفصل البعيد مضرّاً على مذهبهم.

وعليه، فلا دلالة له على ما نحن فيه، وعلى فرض عدم الدلالة لصلاة الجماعة

---

(١) مستدرك الوسائل: ٣٣٣/٣ ح ٣٧١٥، عن درر اللآلي لابن أبي جمهور.

(٢) راجع المجموع: ٢٥٦/٤، وكذا في: ٢٢٤/٣.

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الحائري: ٨٨. وقد نقله أيضاً صاحب جواهر الكلام: ٣٠٦/٨، وكشف اللثام: ٢٨٠/٣.

فبترك الاستفصال في الجواب يشمل ما نحن فيه والجماعة، والإشكال يكون وارداً مع ذلك.

فإذا عرفت هذا فظهر أنّه ليس بين الروايات ما يدلّ على الجواز بنحو الإطلاق.

والروايات بين مانع عنه وبين مفصّل باختلافها في القيود.

وأمّا الأُولى فمنها: رواية عمّار، وهي تدلّ صريحاً على المنع. ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله. ومنها: رواية إدريس بن عبدالله. ومنها: رواية محمّد بن مسلم في المتزاملين. ومنها: رواية أبي بصير في المتزاملين في المحمل.

ويمكن أن يستدلّ عليه بالأخبار الّتي قيّد الجواز فيها بما إذا كان بينهما حاجز كخبر محمّد بن مسلم، أو ستر كرواية محمّد بن الحلبي، بل الرواية الثامنة المذكورة لمحمّد بن مسلم، لما عرفت من أنّ المظنون قويّاً على أنّ قيد الشبر بالشين سهو من النسّاخ والصحيح هو الستر بالسين المهملة وأنّها متّحدة مع روايته الأُخرى المتقدّمة، وكذا رواية ابن أُذينة عن زرارة، وكذلك إحدى رواية جميل وإحدى رواية عليّ بن جعفر.

غاية الأمر أنّه يبقى البحث في أنّ القيود المذكورة فيها هل يكفي في الجواز أو لا؟ وعلى أيّ حال، لا يضرّ بالمطلب، فقد عرفت أنّ هذه الروايات ليست ممّا يستدلّ بها على الجواز، بل يمكن الاستدلال بها على المنع.

نعم، هنا روايات أُخرى قيّد الجواز فيها بما إذا كان الفصل بينهما بمقدار شبر أو ذراع كروايتي أبي بصير، أو الرحل كرواية حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، أو مقداره كرواية حريز عن زرارة، أو ما يتخطّى أو ما لايتخطّى إلّا أنّ فيها أيضا قدر عظم الذراع مع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة وهي: احتمال أن يكون المراد تقدّم الرجل على المرأة بهذه المقادير، أو كون الحاجز بينهما بمقدار أحدها، أو الفصل بينهما بهذه مع كونها في جنبه وحذائه الحقيقي. وقد عرفت أنّ المحتمل قويّاً كون مرجع الروايات الأخيرة إلى واحدة، والاختلاف في القيود وقع من الراوي لتوهّم أنّ مرجعها واحد.

فمرجع الروايات المفصّلة إلى ثلاث:

أحدها: رواية زرارة باختلاف القيود فيها، ورواية معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام سأله عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيتٍ واحد، قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه وحدها وهو وحده فلا بأس»[1].

وروايتا أبي بصير اللتان تكونان واحدة، مع أنّك قد عرفت الاحتمالات الثلاثة فيها فنقول: إنّ ظاهر المنع في الروايات المانعة هو المنع الوضعي الّذي هو البطلان والفساد، لأنّ منشأ السؤال فيها هو الشكّ في خروج العهدة والذمّة عن التكليف الصلاتي، فالسؤال إنّما هو عن صحّة الصلاة المذكورة وفسادها، وعن انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به كي يحصل به الامتثال.

وحينئذٍ فالمراد بالكراهة هنا هو كون الصلاة ذات حزازة ومنقصة غير بالغة حدّ المنع والبطلان على هذه التقادير.

والمراد بعدم البأس في الروايات المجوّزة هو صحّة الصلاة وحصول الامتثال وانطباق عنوان الصلاة عليه، فالأمر في المقام يدور بين حمل الأخبار المانعة على الكراهة واختلاف القيود في سائر الأخبار يحمل على اختلاف الكراهة، بأن يكون لها ثلاث مراتب: أحدها المرتبة الشديدة وهي ما إذا لم يكن بينهما فصل ولو بمقدار الشبر، وثانيها أضعف من الأُولى وهو الذراع، وثالثها وهو ما إذا كان بمقدار الرحل أو ما لا يتخطّى على اختلاف الأشخاص في الأقدام، وإذا بلغ بمقدار عشرة أذرع أو حاجز بينهما أو تقدّم الرجل على المرأة ولو قليلاً فلا كراهة، بمعنى أنّ الصلاة حينئذٍ في مرتبتها الكمال ولا حزازة فيها.

وقد عرفت أنّ المنع في الأخبار المانعة ظاهر في البطلان والفساد وليس نصّاً، وأمّا قوله «لا بأس» في الروايات المجوّزة فهو نصّ في الصحّة والجواز الوضعي، إلّا أنّه قلنا: إنّ هذه الرواية من جميل متّحدة مع ما كان مقيّداً. ولكن لفظ المحاذاة ونحوه فيها ليس نصّاً في المحاذاة الحقيقيّة، والفاصل السعي بأن لا يكون أحدهما

(١) وسائل الشيعة: ١٢٥/٥ باب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦١٠٦.

متقدّماً على الآخر ولو قليلاً، بل ظاهر فيها لاحتمال أن يكون معناها أعمّ من أن يكون بنحو الحقيقة ومن العرفية المسامحيّة الّتي لا يضرّ بها وفي صدقها تقدّم الرجل على المرأة ولو بصدره كما في رواية أُخرى، ولاحتمال أن يكون الاستثناء فيها منقطعاً بمعنى لكن، فالأمر يدور بين رفع اليد عن ظهور المنع في الفساد والحمل على الكراهة بقرينة الظهور الآخر وبين رفع اليد عن ظهور لفظ المحاذاة في الحقيقيّة، فلابدّ من ملاحظة أنّ أيّ الظهورين أقوى من الآخر، وهل الراوي مثل أبي بصير يفهم من مسألة المتزاملين كراهة الصلاة؟ ولِمَ لَم يسأل من أنّ الحكم في السفر مبنيٌّ على السهولة فكيف هو مع جوابكم عليكم السلام بانفراد الصلاة كلّ عن الآخر؟ وعلى أيّ حال، فالمسألة لا تخلو عن الإشكال خصوصاً مع اضطراب المتن في بعضها وأنّ الراوي لنقل رواية الجواز يروي رواية المنع أيضاً.

ثمّ إنّه على أيّ التقديرين ـ أي المنع أو الكراهة ـ استثني موارد من حكم المنع أو الكراهة:

أحدها: ما إذا كان الرجل المصلّي متقدّماً على المصلّية بحسب المكان، ولا إشكال في أصل المطلب، إنّما الإشكال في مقدار المنع أو الكراهة. ففي رواية عمّار «وإن كانت [تصلّي] خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه...» المراد كون عدم الإصابة في حال القيام مع كون الثوب ملاصقاً للبدن بعيدٌ. وفي رواية ابن أُذينة عن زرارة «إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره». وفي رواية جميل ومرسلة ابن بكير «إذا كان سجودها مع ركوعه» أو «سجودها مع ركبتيه» كما في رواية هشام في الجماعة. (أمّا) الأخيرة فليس المراد به حال القيام، لأنّ التعبير بكون سجودها مع ركبتيه غير مناسب له، بل الظاهر أنّ المراد أن يكون مسجد جبهتها محاذياً في حال السجود لركبتيه حال الركوع، ومقتضاه كون المرأة متأخّرة عن الرجل حال القيام بجميع بدنه.

(وأمّا) الثالث فيحتمل أن يكون المراد هو المعنى الّذي استظهرناه للرابع، ويحتمل أن يكون المراد هو كون رأس مسجد الجبهة حال سجودها محاذياً لمسجد جبهته حال ركوعه، وربّما يكون مقتضاه تأخيرها عن الرجل بمقدار الرأس.

(وأمّا) الثاني فالظاهر أنّ المراد به كون المرأة متأخّرة عن الرجل بمقدار صدر

الرجل أي بمقدار قطر صدره وهو ثلث البدن وفي هنا أقلّ ما يجزئ تعقّب المرأة بثلثين من بدنه، ويبعد تطبيق هذا المقدار مع سجودها مع ركبتيه، ولعلّ هذا مناسب مع الكراهة لأنّ تقدّم الثلث يكون محاذياً إلّا أنّه تشريفات للرجل، ومقتضاه عدم المنع لو كان مقاديم بدنها محاذياً لمؤخّر بدنه، ولا يلزم كون الرجل مقدّماً عليها بتمام بدنه.

(وأمّا) الأوّل فمقتضاه لابدّيّة التأخّر أكثر ممّا يستفاد من الّتي قبله، فإنّ قوله «وإن كانت تصيب ثوبه» هو الفرد الخفيّ وأنّه أقلّ ما يرفع به المنع أو الكراهة. وبالجملة: هذه القيود مخالفة قليلاً، فلابدّ من التأمّل فيها.

وثانيها: إذا كان بينهما ستر كما في رواية الحلبي، أو حاجز كما في رواية محمّد بن مسلم، وظاهر هذين القيدين هو أنه لابدّ أن يكون ساتر في جميع الحالة أو حائط طويل أو قصير كما في رواية عليّ بن جعفر، لكن ليس المراد بالقصير ما إذا كان طوله بمقدار الذراع فإنّه لا يصدق عليه الحائط بل ما يصدق عليه الجدار وإن كان غير حاجز في بعض الحالات، أو إذا كان في الحائط كوى[1] كما في رواية أُخرى. فاعلم أنّه لا إشكال في الحكم بالجواز فيما إذا كان الحائل حاجزاً في جميع الحالات للصلاة، والظاهر أنّه إذا كان الحائل حاجزاً في بعض الحالات كالسجود والجلوس دون بعضها كالركوع والقيام أيضاً كافٍ إذا صدق عليه الحائط والستر مثلاً، ولابدّ وأن يكون مستنده رواية عليّ بن جعفر، مضافاً إلى أنّ صدق إطلاقات المنع عليه غير معلوم، وكذا إذا كان له منافذ وكوى. وعلى هذا، فالدليل منحصر بهذه الروايات.

ثمّ إنّ هذه المسألة حيث لم تكن مثل مسألتي الأذان والإقامة اللتين قلنا لا يمكن أن تكونا واجبتين ولم يصرّح بوجوبهما مع كثرة ابتلاء الناس به كثيراً، وكذا مثل وجوب الصلاة إلّا أنّه لم تكن مثل مسألة الحجّ أيضاً قليل الابتلاء به إلّا مرّة في السنة لبعض الناس لأنّ في كلّ بيت كان هذا مورد ابتلاء أهله فلا يمكن استفادة الحكم بنحو ما قلناه في الإقامة.

---

(١) في الفارسيّة: روزنه. (منه ﷺ).

ومن نقل خمسة عشر راوٍ ثمانية وعشرين رواية يستفاد أنّه كان في المسألة حكم نهي إمّا تنزيهاً وإمّا منعاً، إلا أنّ روايتي أبي بصير في قضيّة المتزاملين في المحمل دلالتهما على المنع أرجح لما قلنا سابقاً، وأمّا من حيث إنّ ما منع في الرواية هو الّذي جوّز في رواية أُخرى فيستفاد بأنّ المنع تعلّق بشيءٍ آخر وكان النهي تنزيهيّاً، إلّا أنّ هذه الروايات مضطربة فلا يمكن للفقيه اطمئنان الحكم بالكراهة.

ثمّ إنّه على أيّ التقديرين ـ منعاً وتنزيهاً ـ إن قلنا بالمنع فكان المنع وضعيّاً ولازمه هو بطلان الصلاة. وحينئذٍ إمّا أن يشرعا في الصلاة معاً فلا إشكال في عدم انعقادهما، وأمّا إذا شرع أحد بالصلاة فبعد إتيانه ببعض الأفعال شرع الآخر في الصلاة فهل حينئذٍ تبطل صلاة المتأخّر أو كليهما؟ مقتضى القاعدة هو بطلان الصلاة المتأخّر خاصّة، لأنّ الأوّل ابتدأ بالصلاة وهي صحيحة إلى أن أخذ الثاني بحذائه والمفروض أنّه لا تنعقد الثانية صحيحة حتّى تبطل الأُولى فهي فاسدة لا الأُولى.

بخلاف ما إذا شرعا بالصلاة في آنٍ واحد، فإنّ الأمر حينئذٍ دائر بين بطلان كلتي الصلاتين وهو المطلوب، أو صحّتهما فهو مخالف للأدلّة، أو صحّة أحدهما المعيّن وفساد الأُخرى فلا ترجيح ولا تعيين لأحدهما على الآخر، وأمّا أحدهما غير المعيّن فلا معنى له، فلابدّ من القول ببطلان صلاتيهما، لأنّ منشأ البطلان هو تزاحم الصلاتين ثبوتاً ولا مزيّة لأحدهما على الآخر كي يقال بأنّه الصحيح والآخر هو الباطل، بخلاف فرض تأخّر أحدهما لما عرفت من أنّ الأُولى انعقدت وهي صحيحة فهي باقية على صحّتها ولا يضرّ بها الثانية، لأنّ الفرض أنّها لا تنعقد لعدم كونها صلاة.

خلافاً لصاحب الجواهر ﷺ حيث قال: إنّ صريح الدروس وظاهر كثير كما عن الروض و في كشف اللثام أنّه ظاهر كلام الشيخين والتلخيص بل عن كشف الالتباس أنّه المشهور عدم الفرق في ذلك بين اقتران الصلاتين وعدمه. بل قد سمعت ما عن غاية المراد من أنّه إذا بطلت طلاته بطلت صلاتها ولا قائل بالفرق. قلت: وهو قويّ لمعلوميّة قاعدة أنّ مانع صحّة الجميع مانع للبعض، وظاهر ذيل

صحيحي ابني مسلم وأبي يعفور وخبر أبي بصير، بل لعلّه يظهر من باقي النصوص أيضاً[١]... الخ.

ولكن الظاهر أنّ النصوص لا يستفاد منها إلّا مانعيّة فعل كلّ منهما لصلاة الآخر لا غير، لأنّ ظاهر رواية ابن مسلم ـ وهو السؤال عن الصلاة في زاوية الحجرة ـ هو السؤال عن صلاة الرجل لأنّه قال: «لا ينبغي له»[٢]، ولا ينبغي[٣] ذلك وإن كان بينهما شبر، ولا يستفاد منها بطلان الصلاتين.

وكذا رواية محمّد بن مسلم حيث إنّه قال: «لا، ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة». ولم أفهم من أين استفاد بطلان الصلاتين. وهكذا رواية أبي بصير: يصلّيان في وقت واحد، قال: «لا، إلّا أن يكون بينهما شبر» ولا يستفاد منه أكثر ممّا قلنا.

ثمّ إنّ هنا كلاماً ـ كما في الجواهر ـ وهو: أنّ المراد بالصحّة على القول بالكراهة أو البطلان هو صحّة الصلاتين لو لا المحاذاة. فلذلك ذكر صاحب الجواهر بعد هذا الكلام، أي ـ أنّه لا عبرة بالفاسدة لفقد طهارة مثلاً أمّا بناءً على أنّها اسمٌ للصحيح فواضح، وأمّا على الأعمّ فلأنّها المنساقة إلى الذهن في أمثال هذه المقامات، بل هي المسؤول عن صحّتها وفسادها في النصوص السابقة، فإطلاق الأدلّة المقتضي صحّة المقارنة لها الفاسدة بحاله بلا معارض ـ ردّاً على جامع المقاصد وقال: ومنه يظهر ضعف احتمال التعميم في جامع المقاصد وغيره، لإطلاق اسم الصلاة على الصورة غالباً، ولامتناع تحقّق الشرط عند بطلان الصلاتين ولا يجدي التخصيص بقيدٍ لولاه، وفيه: أنّ الإطلاق لا ينافي الانسباق في خصوص المقام، وأنّهما عند الصحّة لولاه تنعقدان ثمّ تبطلان، ولا تنعقدان عند البطلان فلا تبطل الصحيحة منهما، بل هو عند التأمّل مرجعه إلى مغالطة كالمحكيّ عن بعضهم من المناقشة في أصل الحكم بأنّ المانع إمّا صورة الصلاة وهو باطل لعدم اعتبار

(١) جواهر الكلام: ٨/٣١٧ ـ ٣١٨. وراجع جامع المقاصد: ٢/١٢٢.

(٢) على نقل في نسخة. (منه ﷺ).

(٣) كما في نسخة. (منه ﷺ).

الشارع إيّاها، وإمّا الصحيحة وهو باطل، وإلّا لاجتمع الضدّان أو ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، ضرورة عدم كون الشرط الصحّة، بل هو عدم البطلان بسبب آخر، ومعناه الصحّة على تقدير عدم المحاذاة والتقدّم، وما أشبه هذه المناقشة بما وقع...[1] إلخ.

ويرد على هذا الكلام أمّا (أوّلاً) بأنّه إن كان الملحوظ في الأدلّة هو عنوان الصحيح يمكن بأنّ الصحيح إمّا مطلق وإمّا لولائي، إلّا أنّ المأخوذ في الأدلّة عنوان الصلاة وإنّا نشكّ في هذه الصلاة هل بطلت أم لا.

(وثانياً) ما يقوله قدس سره من أنّهما لولاه تنعقدان ثمّ تبطلان، وبعبارة أُخرى: الصحّة آناًمّا غير تمام، لأنّ مسألة آناًمّا إنّما هي في مقام يستفاد من الأدلّة وقوع شيء مثل «أعتق عبدك عنّي» فيستفاد منه الملك آناًمّا، ولا يستفاد في المقام من الدليل مثل هذا المقال حتّى قيل بمثله.

بل في المقام استفيد من الدليل أنّ كلّ واحد من الصلاتين مانع عن انعقاد الأُخرى وليس من قبيل العلّة والمعلول حتّى لزم تقدّم الشيء على نفسه والدور المحال.

ثمّ إنّه إذا قلنا بأنّ الأدلّة لا تتعرّض أزيد من عدم صحّة صلاتين وهل لابدّ من القول بعدم صحّتهما حدوثاً؟ أو حدوثاً وبقاءً؟ أمّا الأوّل فمسلّم، وأمّا الثاني فحيث إنّ الحدوث هو أوّل الوجود، فإذا كان الحدوث ـ بما أنّه وجود ـ مانعاً ومضرّاً وكذلك الوجود ـ بما أنّه بقاء ـ وكذلك إذا صلّيا مع وجود الحاجز ثمّ ارتفع الحاجز في أثناء الصلاة أو مع الفصل بعشرة أذرع ثمّ صار الفصل أقلّ من ذلك أو لابدّ من القول بأنّ صلاة الثاني مع وجود صلاة الأوّل لا تنعقد أصلاً، لأنّ علّة عدم انعقاده ايجاده لا أنّ الثانية علّتها يعدم الأُولى، بل وجود المعلول لا يمكن أن يوجد، وليست المسألة من باب تخريب إحدى الصلاتين الأُخرى، بل مسألة امتناع الاجتماع ولا يقول الدليل: صلاة كلّ رجل والمرأة مخرّب للأُخرى، بل يقول: الصلاة من كلّ واحدٍ منهما ممتنع.

---

(١) جواهر الكلام: ٣١٣/٨. وراجع جامع المقاصد: ١٢٢/٢.

فهرس محتويات الكتاب

مقدّمة المؤسّسة ٣

من حياة السيّد البروجردي قدس سره ٥

نبذة من حياة الشهيد القدّوسي رحمه الله ؟

كتاب الطهارة

معني الطهارة والمقصود منها ٣

الدليل على نجاسة الماء بالتغيّر عند العامّة ٥

الدليل على نجاسته بالتغيّر عند الخاصّة ٧

حكم الماء إذا لاقى النجاسة من غير أن يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة عند الخاصّة والعامّة ١٢

حكم الماء إذا كان قدر الكرّ عند الخاصّة والعامّة ١٤

أقسام المياه وحكمها

في أنّ أقسامها خمسة وتفصيلها ٢٣
حكم ماء الحمّام وخصوصيّته والأخبار الواردة فيه ٢٧
حكم ماء البئر عند الخاصّة والعامّة والروايات الواردة فيه وبعض الأحكام المتعلّقة به ٣٣
حكم ماء المطر والروايات المتعلّقة فيه وذكر الأحكام المتعلّقة به ٥٣
فصل في كيفيّة التطهير وذكر طوائف من الأخبار ٥٦
ذكر الاختلاف في طهارة الماء المستعمل في الغسالة والأخبار المتعلّقة فيه ٦٠
حكم ما لو لاقى الماء المستعمل في الاستنجاء الثوب أو البدن ٧١
شروط طهارة ماء الاستنجاء ٧٣
ذكر الاختلاف في المياه المستعملة في رفع الحدثين ٧٤
ذكر عدم جواز استعمال المياه المستعملة في رفع الحدث الأكبر في الطهارة ثانياً ٧٨
خاتمة في ذكر ما لو اشتبه الطاهر بالنجس وما قاله صاحب المصباح في المقام ٧٩

صلاة الجمعة

المعنى اللغوي للصلاة ٨٥
أقسام الصلاة الواجبة ٨٦
اختلاف العلماء في وجوب الجمعة زمان الغيبة و عدمه ٨٨
١- الوجوب العيني في كلّ زمان وذكر الأخبار المتعلّقة بالمقام ٩١
٢- وجوبها بحضور الإمام أو نائبه و ذكر الأخبار الواردة في المقام ٩١

في ذكر الفروع المتعلّقة بصلاة الجمعة و شروطها ١١٦

كتاب الغصب

معنى الغصب الّذي هو أحد أسباب الضمان ١١٩
كونه موجباً للضمان هو المشهور بين فقهاء المسلمين ١٢٠
استدلّ الفريقان لحكم الضمان بالنبويّ «على اليد ما أخذت...» وذكر التفريعات والآراء حول النبويّ المذكور ١٢١
هل الملاك في القيميّات قيمة يوم الغصب أو يوم التلف أو يوم الأداء أو أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف أو إلى يوم الأداء؟ و ذكر وجوهها الخمسة ١٣١
ذكر رواية أبي ولّاد الحنّاط في المقام والتفصيل في ذلك ١٣٢
ذكر الاحتمالات الثلاثة في المقام ١٣٨
فرعان متعلّقان بالنبويّ المذكور ١٤٣
حكم من تلف المال في يده فهو ضامن لأحد الشخصين على البدل من المالك ومن سبقه في اليد على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم وذِكر ما أورده السيّد اليزدي عليه ١٤٩
في بدل الحيلولة والمباحث المترتّبة عليها ١٥٣
١- بيان المراد من التعذّر المذكور ١٥٣
٢- بيان مال البدل المؤدّى ١٥٥
٣- حكم العين المغصوبة فيما لو ردّ البدل ١٥٧
٤- حكم العين المغصوبة فيما لو خرجت عن الملكية ١٥٨

٥- حكم دفع البدل هل هو حقٌّ للضامن أو للمالك؟ ١٥٩
٦- هل التغذّر هو ارتفاع القيمة السوقيّة للعين المغصوبة؟ ١٦١
٧- حكم البدل إذا رُفع التعذّر و صار ردّ العين ممكناً ١٦٢
في بيان بعض موضوعات الغصب ١٦٤
حكم العين الموقوفة لو أخذها غاصب عدواناً وذكر أقسام الوقف ١٦٧
ضمان الإتلاف بالمباشرة والتسبيب وذكر الأخبار المتعلّقة بالمقام ١٦٩
أقسام الأراضي الّتي يُحفر البئر فيها ١٧٢
مراتب الإتلاف أربع و ذكر مسائل في المقام ١٨٠
فصل في أحكام الغصب و ذكر مسائل متفرّقة في المقام ١٨٨
البحث في حكم الطوارئ و ذكر مسائل متعلّقة فيها ١٩٣

كتاب الوصيّة

في معنى الوصيّة ١٩٩
في الوجوه الدالّة على أنّ الوصيّة من الإيقاعات ٢٠٠
فيما تتحقّق به الوصيّة و ذكر شروط الموصي ٢٠٨
في ذكر شروط الموصى به وذكر الأخبار المتعلّقة بالمقام ٢١٦
في اختلاف الفقهاء في إجازة الورثة والأحكام المتفرّعة عليه ٢٢٣
حكم ما لو أوصى بوصايا متعدّدة والأخبار المتعلّقة بالمقام ٢٢٤

منجّزات المريض

ذكر موارد النزاع في مسألة المنجّزات ٢٢٧

ما قاله الشيخ الطوسي في المقام ٢٢٩
الروايات الواردة في المقام و مفادها ٢٣٨
بيان الجمع في الروايات المتعارضة في المقام ٢٤٨
بيان اختلاف العلماء في المرض الموجب للحجر على المريض ٢٤٨
في ما لو أقرّ المريض بشيءٍ عند موته فهل هو نافذ مطلقاً أو لا؟ ٢٥٠
ذكر الروايات الدالّة في المقام ومفادها ٢٥١
في فذلكة الكلام والخصوصيّات المستفادة من روايات المقام وبيانه ٢٥٦
في ذكر القولين اللذين ذكرهما الأصحاب في المنجّزات ٢٥٧

كتاب الصلاة

اللباس المشكوك

حكم الصلاة فيما لو شكّ كونه ممّا يؤكل لحمه أو لا ٢٦١
ما قاله العلّامة في المقام وذكر الإيرادات الواردة عليه ٢٦٢
أدلّة القائلين بعدم جواز الصلاة فيه ٢٦٤
أدلّة القائلين بجواز الصلاة فيه ٢٦٥
أدلّة القائلين بالاشتغال في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيَّين ٢٦٦
ما ذهب إليه الشيخ الأعظم بوجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّه والردّ عليه ٢٧١
بيان الفرق بين الأمر والنهي ٢٧٢
ذكر مقدّمتين للقائلين بجواز الصلاة فيه والردّ على أُوليهما ٢٧٤
في التمسّك بحديث الرفع لصحّة الصلاة في المشكوك ٢٧٦
في استدلال مَن تمسّك بالاستصحاب في المقام و الردّ عليه ٢٧٧

في استدلال مَن تمسّك بأصالة الحلّية والردّ عليه ٢٨٠
ذكر الأخبار الّتي أُطلقت الحلّية والحرمة والجواز فيها على الوضعية منها ٢٨٥
في ذكر مقدّمات أدلّة مَن تمسّك بالبراءة في جواز الصلاة في المشكوك والردّ عليها ٢٨٧
في حقيقة الأمر والنهي ٢٨٩
في ذكر أقسام المسألة لإدخالها في الأقلّ والأكثر الارتباطيَّين الّتي تجري فيها البراءة ٢٩٢
ما قاله الميرزا النائيني والإشكال عليه ٢٩٣
في ذكر الإشكال الّذي ورد على الميرزا القمّي والنائيني في التمسّك لجواز الصلاة ٢٩٨
ما قاله الآغا رضا الهمداني في المقام ٣٠٠
ما اختاره الهمداني في حاشيته على فرائد الأُصول والإشكال عليه ٣٠٣

الصلاة في الخزّ

في معنى الخزّ ٣٠٥
في الأخبار الواردة في جواز الصلاة في جلده وشرحها والإشكال على بعضها ٣٠٧
في خلاصة الأخبار الّتي جمعها صاحب الوسائل في المقام ٣١١
ما قاله قدماء الأصحاب على جواز الصلاة في الخزّ ٣١٧
في ذكر المسائل الخمس في المقام ٣١٨
ذكر ما قاله المجلسي بعدم جواز الصلاة في الخزّ المعروف في زمانه ٣٢٣

الصلاة في السنجاب

في ذكر الأخبار الدالّة على استثناء السنجاب من عدم جواز الصلاة في

غير المأكول ٣٢٥
في تعارض الروايات الدالّة على جواز الصلاة في السنجاب مع رواية ابن بكير ٣٢٩
في الجمع بين الروايات الدالّة على الجواز و رواية ابن بكير على المنع ٣٣٣
في ذكر الأقوال جوازاً ومنعاً في المقام ٣٣٤

الصلاة في الحرير

ذكر الأخبار الدالّة على حرمة الصلاة في الحرير والإبريسم الخالص ٣٣٥
ذكر الأخبار الدالّة على جواز الصلاة في الحرير والإبريسم الغير المنسوج ٣٣٩
ذكر الأخبار العامّة على حرمة لبس الإبريسم ٣٤٢
مفهوم قولهم عليهم السلام بالحرير المحض ٣٤٥
ما يستفاد من قوله عليه السلام بأنّه يُكره في الخالص من الحرير ٣٤٨
ذكر الأخبار الّتي استثني فيها في المقام ٣٥٠
في معارضة الأخبار الدالّة على حرمة الصلاة فيما لا تتمّ مع رواية الحلبي الدالّة على الجواز و ذكر الأقوال في المقام ٣٥١
في ترجيح رواية الحلبي على روايات محمّد بن عبدالجبّار ٣٥٣

الصلاة في الذهب ولبسه

ذكر أقوال الفقهاء حول لبس الذهب واستدلالهم على حرمته ٣٥٧
ما ذهب إليه العامّة في المقام ٣٦٠
ذكر الأخبار الدالّة على حرمة لبسه والصلاة فيه ٣٦٠
ذكر أخبار العامّة في حرمة التختّم بالذهب و لبسه ٣٦٦
هل المستفاد من الأخبار حرمة التختّم به ولبسه من باب الزينة؟ ٣٦٧
حكمه في الخنثى وأقوال العلماء فيه ٣٦٩

إباحة لباس المصلّي

الامتناع في الأمر والنهي واجتماعهما ٣٧١

توضيحٌ في توجّه الأمر والنهي إلى الأفعال واجتماعهما في واحد ٣٧٥

الصلاة في الشمشك والنعل السندي

ما قاله الفقهاء في المقام ٣٧٩

عدم دلالة حرمتهما في الصلاة عدا ما يستفاد من كلام الشيخين ٣٨٠

إباحة مكان المصلّي

في اشتراط المكان أن يكون ملكاً له أو مأذوناً من مالكه ٣٨٤

حكم ما لو كان المصلّي في المغصوب غفلةً و نسياناً ٣٨٥

في طهارة لباس المصلّي وبدنه

في الأخبار الدالّة على ما نعيّة عنوان القذارة للصلاة ٣٨٦

حكم حمل المتنجّس حال الصلاة ٣٨٩

في أنّ القدر المتيقّن من اشتراط الطهار هو بدن المصلّي وثوبه ٣٨٩

حكم اللحاف النجس الملقى على المريض الّذي يصلّي مضطجعاً ٣٩٠

في الأخبار الدالّة على جواز الصلاة فيما لا تتمّ الصلاة فيه و إن كان نجساً ٣٩١

في بيان معنى «ما لا يتمّ الصلاة فيه وحده» ٣٩٣

ما ذكره ابن إدريس في المقام ٣٩٥

فيما لو شكّ في طهارة ثوبه و نجاسته ٣٩٦

في الأخبار الدالّة على الإجزاء في المقام ٣٩٨

في الأخبار الدالّة على لزوم الإعادة في المقام ٣٩٩
حكم ما لو غسل شخصٌ ثوبه النجس ثم صلّى فيه وتبيّن له بعد ذلك بقاء النجاسة ٤٠٢
ما قاله البعض في المقام بين الوقت و خارجه ٤٠٣
حكم دم الرعاف في أثناء الصلاة وما يتفرّع عليه ٤٠٥
في اشتمال رواية زرارة على ستّ فقرات و تفسيرها ٤٠٨
في ذكر رواية محمّد بن مسلم ومايستفاد من فقراتها ومعارضتها مع رواية زرارة وأبي‌بصير ٤١٢
في الأخبار الدالّة على عدم لزوم الإعادة في خصوص الاستنجاء من البول ٤١٧
في الأخبار الدالّة على لزوم الإعادة ٤٢٠
حكم الصلاة في الثوب النجس منسيّاً نجاسته ٤٢٤
حكم الصلاة لمن له ثوب واحد وهو نجس ولم يكن عنده ماء و ذكر الأخبار في المقام ٤٢٤
في الوجوه الّتي ذكرها بعض الأعلام في المقام ٤٢٧
في تحقيق معنى شرطيّة الستر وما نعيّة النجاسة في الصلاة ٤٢٨
ذكر ما اختاره الشيخ في المقام ٤٣١
حكم ما لو كان أحد ثوبَي المصلّي غير المعيّن نجساً في سعة الوقت وضيقه وذكر أقوال بعض الأعلام في المسألة المذكورة ٤٣٢
ما ذهب إليه ابن إدريس في المقام والإشكال عليه ٤٣٣

مكان المصلّي

في الأخبار الدالّة على عدم‌جواز تقدّم المرأة على‌الرجل في‌الصلاة ومحاذاتها ٤٤٠

في علّة ضعف رواية جميل ونقل أقوال العامّة في المسألة ٤٤٧
روايات زرارة في المقام ٤٤٩
ذكر خبر عيسى بن عبدالله القمّي في المقام ٤٥١
دوران الأمر بين حمل الأخبار المانعة على الكراهيّة و عدمه ٤٥٢
موارد استثناء حكم منع أو كراهة صلاة الرجل محاذياً للمرأة ٤٥٤
في أنّ مقتضى القاعدة على القول بالمنع أو الكراهية هو فساد صلاة الثانية ٤٥٥

تقريرات دروس

الآية العظمى والسجاة الكبرى

السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

المتوفى سنة ١٣٨٠ هـ

لتلميذه الألمعي والتقي الورع

الشهيد المظلوم الشيخ علي القدوسي النهاوندي طاب ثراه

المستشهد سنة ١٤٠١ هـ

الجزء الثاني

مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام


بسم الله الرحمن الرحيم

تقريرات

السيّد البروجردي رحمه الله

(ج ٢)



سرشناسه : قدوسی، علی، ۱۳۰۶-۱۳۶۰.
عنوان و نام پدیدآور : تقریرات دروس السیدحسین الطباطبایی‌البروجردی/ المولف علی القدوسی؛ تحقیق و تصحیح الموسسه‌الامام‌الهادی علیه‌السلام.
مشخصات نشر : قم: موسسه پیام امام هادی علیه‌السلام
شابک : ۷۰۰۰۰۰۰ ریال (دوره) ؛ ۲-۴۵-۸۸۳۷-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت : زبان: عربی؛ فهرستنویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۴۴ ق. = ۱۴۰۱؛
یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۴۴ ق. = ۱۴۰۲)(فیپا)؛ کتابنامه.
موضوع : اسلام -- مطالب گونه‌گون Islam -- Miscellanea
شناسه افزوده : بروجردی، سیدحسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰؛ موسسه امام هادی علیه‌السلام
رده بندی کنگره BP۱۱
رده بندی دیویی ۲۹۷/۰۲
شماره کتابشناسی ملی ۹۱۶۲۷۰۶

تقريرات دروس

السيّد حسين الطباطبائيّ البروجرديّ

(الجزء الثاني)

المؤلّف: الشهيد الشيخ عليّ القدّوسيّ
تحقيق و تصحيح: مؤسّسة الإمام الهادي عليه‌السلام
الناشر: پيام امام هادی عليه‌السلام
الكمّية: ٢٤٠ نسخة / **المطبعة:** اعتماد
الطبعة: الأُولى (١٤٤٤ق = ١٤٠٢ش)
سعر الدورة الكاملة: ٧٠٠,٠٠٠ تومان
شابک: ٢-٤٥-٨٨٣٧-٩٦٤-٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة للناشر

دفتر مرکزی
قم: خیابان توحید، کوچه ۵، پلاک ۳۱، مؤسّسة الإمام الهادي عليه‌السلام
تلفن: ۳۸۸۲۵۲۵۵ * فاکس: ۳۸۸۳۳۶۷۷ - ۰۲۵ * کد پستی: ۳۷۱۸۶۱۵۶۸۳

مراکز پخش
قم: بوستان کتاب، خیابان معلّم، چهار راه شهداء، ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۵۵
قم: دفتر انتشارات اسلامی، ابتدای بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، نبش کوچه ۲. تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۳۲۲۱۹
قم: انتشارات دلیل ما، بلوار معلّم، مجتمع ناشران، طبقه B ، پلاک ۴۲ - ۴۳. ۰۲۵-۳۷۷۴۴۹۸۸
تهران: دلیل ما، خیابان انقلاب، خیابان فخر رازی، نبش بن بست ری، کوچه ۱۸، پلاک ۶۱. ۰۲۱-۶۶۴۶۴۱۴۱
مشهد: انتشارات دلیل ما، چهار راه شهدا، ضلع جنوبی باغ نادری، پاساژ گنجینه کتاب، طبقه اوّل. ۰۵۱-۳۲۲۳۷۱۱۳-۱۵
العراق - النجف الأشرف: سوق الحويش، مكتبه لؤي الغرّاوي ۰۰۹۶۴۷۸۰۱۵۷۹۶۲۵

سایت: www.Imamhadi.ir پست الکترونیک: info@imamhadi.ir

[تتمّةٌ لكتاب الصلاة]

فصل في الأذان والإقامة

ذُكر الأوّل في موضعين من القرآن المجيد، قال الله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾[1].

وقال الله تعالى في سورة الجمعة: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2]، فإنّ المراد بالنداء المذكور في الموضعين هو الأذان، لعدم ما ينادى به للصلاة في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله متعارفاً غير الأذان، وإلّا لوصل إلينا، وليس منه عين ولا أثر في التواريخ الّتي ضبطت فيها جميع أحوال النبيّ صلى الله عليه وآله، وكان تشريع الأذان ابتداءً للجماعة لإحضار الناس نظير ناقوس النصارى كما تدلّ عليه فصوله نحو: حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل. ثمّ شرّعا للمنفرد أيضاً ليصير في الواقع جماعة كما يدلّ عليه غير واحد من الأخبار على أنّه إذا صلّى مع الأذان والإقامة يأتمّ به صفّان من الملائكة، باختلاف الروايات في مقدار طولهما.

---

(١) المائدة: ٥٨.

(٢) الجمعة: ٩.

مثل رواية يحيى الحلبي عن أبـي عبـدالله عليه السلام قـال: «إذا أذّنـت فـي أرض فـلاة وأقمت صلّى خلفك صفّان من الملائكة، وإن أقمت إقامـة بغيـر أذان صـلّى خلفـك صفّ واحد»[١].

ورواية محمّد بن مسلم قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إنّك إذا أذنّت وأقمت صـلّى خلفك صفّان من الملائكة، وإن أقمت [إقامة بغير أذان] صلّى خلفك صفّ واحد»[٢].

ورواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أذنّت وأقمت صلّى خلفـك صـفّان من الملائكة، وإذا أقمت صلّى خلفك صفّ من الملائكة»[٣].

وبذلك أيضاً روايات مذكورة في الباب الرابع من أبواب الأذان والإقامة مـن الوسائل، فالصلاة منفرداً مع الأذان والإقامة أو مع الإقامة فقط جماعـة فـي المعنـى، وانفراده إنّما هو بحسب الصـورة، فـالأذان والإقامـة للمنفـرد أيضـاً لا يخرجـان عـن وصفهما الأصلي.

والإقامة أيضاً موضوعة للنداء، لاشتراكهما مع الأذان في الحيّعلات، وتدلّ عليـه الأخبار الّتي أُطلق فيها لفظ الأذان على كليهما، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم، هما مختلفان فـي أنّ الأذان لإعـلام الغـائبين لأن يحضـروا فـي الصـلاة، والإقامة لتوجيه الحاضرين إلى الصلاة لأنّ الغالب اشتغالهم عند اجتمـاعهم بكـلام الدنيا مثلاً، ولذا زيد فيها جملة «قد قامت الصـلاة» وتزيـد علـى الأذان أيضـاً بأنّهـا توطئة ومقدّمة للصلاة لئلّا يكون الحضور عند سلطان السلاطين على نحو الخضـوع ابتداءً وبلا تهيّؤ.

وبالجملة: من المعلوم من سيرة المسلمين إلى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان لـلأذان والإقامة عنوان الإعلام والنداء للصلاة ولم يكن للتعبّد فيهمـا عـينٌ ولا أثـر، ولدلالـة ذاتيهما على ذلك، ويصدّق ما ذكر بلا تأمّل وتفكّر من كان من أهل اللسان، والتأمّـل في ذلك من أجل أنّا من غير أهل اللسان. وحينئذٍ فمن التأمّل فيما ذكرنـا يظهـر عـدم

(١ ـ ٣) وسائل الشيعة: ٣٨١/٥ باب ٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٥٠ ـ ٦٨٥٢.

وجوب شيء منهما لا نفسيّاً ولا شرطيّاً ولا غيرهما، لأنّ النداء إلى شيء خارج عن حقيقة ذلك الشيء، فوجوب ذلك الشيء لا يقتضي وجوبه حتّى الوجوب الشرطي للجماعة، ولو كانا واجبين لكانت الجماعة أيضاً واجبة، لكونهما موضوعَين لتحقّقهما، وعدم وجوب الجماعة من ضروريّات الفقه.

وأمّا قياس الأذان بالوضوء ـ بأن يقال كما أنّ الوضوء واجب لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[1] فكذلك الأذان لقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ...﴾[2] إلخ لأنّهما مشتركان في الشرطية فلو لم تقتض الشرطيّة الثانية وجوب الأذان فنقول: إنّه كذلك الأُولى أيضاً مع أنّه لم يقل به أحد ـ فقياسٌ مع الفارق وممّا لايخفى فساده.

وممّا يدلّ على عدم وجوبهما أنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى، فلو كانا واجبَين فلا يمكن خفاؤه لاقتضائه أن يكون ضروريّاً كنفس الصلاة.

ويدلّ عليه أيضاً الاستصحاب ـ كما قال به الحاجّ آغا رضا رحمه الله ـ أي استصحاب العدم الأزلي قبل زمان البعثة ولم يثبت وجوبهما بعده أيضاً[3].

وأمّا التعبير في بعض الروايات بالإجزاء كرواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجزئك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان»[4]، انتهى. ونحوها فلا ينافي ما اخترنا من عدم الوجوب، لأنّ المراد به الإجزاء والخروج عن عهدة التكليف وإن كان استحبابيّاً.

ويدلّ على ما اخترناه أيضاً روايات:

مثل رواية محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبدالله عن محمّد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن حمّاد بن عثمان عن عبيد بن زرارة عن أبيه قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة، قال:

---

(١) المائدة: ٦. (٢) الجمعة: ٩. (٣) مصباح الفقيه: ٢١١/١١.

(٤) وسائل الشيعة: ٣٨٤/٥ باب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٤٢.

فليمض على صلاته فإنّما الأذان سنّة»[١]، انتهى. فإنّ الظاهر من لفظ «السنّة» هو الاستحباب، والمراد بالأذان فيها هو الأعمّ من الإقامة بقرينة السؤال، ولما ذكرنا من أنّ عنوانهما كليهما هو الإعلام والنداء.

وأمّا توهّم أنّ المراد بالسنّة هو ما ثبت تشريعه بفعل النبيّ صلى الله عليه وآله أو قوله في قبال الجعل الإلٰهي في الكتاب العزيز، ولذا ورد[٢] في باب نسيان السجدة والتشهّد من أنّه لا بأس لأنّهما سنّة مع أنّهما واجبان بلا خلاف ففاسد.

أمّا (أوّلاً) فلأنّه إن كان المراد عدم ذكرهما في الكتاب مطلقاً فمن المعلوم أنّه ليس كذلك، وإن كان المراد عدم ذكرهما تفصيلاً فكثير من العبادات أيضاً كذلك.

وأمّا (ثانياً) فلأنّ الأذان والإقامة أيضاً بجعل إلٰهي، لرواية الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لمّا أُسري برسول الله صلى الله عليه وآله إلى السماء فبلغ البيت المعمور وحضرت الصلاة فأذّن جبرئيل وأقام ميكائيل فتقدّم رسول الله وصفّ الملائكة والنبيّون خلف محمّد صلى الله عليه وآله»[٣].

ورواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لمّا هبط جبرئيل بالأذان على رسول الله صلى الله عليه وآله كان رأسه في حجر عليّ عليه السلام فأذّن جبرئيل وأقام فلمّا انتبه رسول الله قال: يا عليّ سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: ادع لي بلالاً فعلّمه، فدعا عليّ عليه السلام بلالاً فعلّمه»[٤]. وغيرها من الروايات.

(وثالثاً) بأنّه إن كان المراد من السنّة ذلك فلا يناسب التعليل للإمضاء في الصلاة وعدم وجوب الإعادة كما لا يخفى.

إن قلت: عدم وجوب الإعادة إنّما هو لأجل أنّه «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة»[٥] كما يدلّ عليه بعض الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٤/٥ باب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠١٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٠١/٦ ـ ٤٠٢ باب ٧ من من أبواب التشهّد ح ١ و ٢.

(٣ و٤) المصدر السابق: ٣٦٩/٥ باب ١ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨١٤ و٦٨١٥.

(٥) المصدر السابق: ٣٧١/١ ـ ٣٧٢ باب ٣ من أبواب الوضوء ح ٩٨٠.

قلنا: هو خلاف ظاهر التعليل كما لا يخفى .

وبالجملة: عدم وجوبهما عندي من الواضحات .

واختلفت الأقوال بين الخاصّة والعامّة والمشهور بين الفريقين عدم الوجوب.

قال الشيخ في الخلاف: الأذان والإقامة سنّتان مؤكّدتان في صلاة الجماعة، وفي أصحابنا من قال: هما واجبان في صلاة الجماعة.

وقال الشافعي: هما سنّتان مؤكّدتان في صلاة الجماعة، مثل قولنا.

وقال أبوسعيد الاصطخري من أصحابه: إنّهما فرض على الكفاية ويجب أن يؤذّن حتّى يظهر الأذان لكلّ صلاة، فإن كانت قرية فيجزئ أذان واحد فيها، وإن كان مصراً فيه محالّ كثيرة أذّن في كلّ محلّة حتّى يظهر الأذان في البلد، وإن اتّفق أهل القرية أو البلد على ترك الأذان قوتلوا حتّى يؤذّنوا.

وقال باقي أصحابه: ليس ذلك مذهب الشافعي ولا يعرف له ذلك.

وقال داود: هما واجبان ولا يعيد الصلاة من تركهما. وقال الأوزاعي: يعيد الصلاة في الوقت وإن فات الوقت فلا يعيد.

وقال عطاء: إن نسي الإقامة أعاد الصلاة[1]، انتهى.

وفي أصحابنا من قال: هما واجبان، يحتمل أن يكون المراد هو الوجوب النفسي، ويحتمل الوجوب الشرطي لتبطل الصلاة بتركهما، وأمّا كلام الاصطخري فلعلّه ناظرٌ إلى أنّه من شعائر الإسلام وعلائمه وتركه علامة لعدمه، ولذا حكم بالمقاتلة عند الترك، وإلّا فلا ارتباط له بالصلاة.

وقال العلّامة في المختلف ـ وهو كتاب جمع فيه أقوال الخاصّة، والظاهر أنّه آخر ما ألّفه ـ : الفصل الخامس في الأذان والإقامة، أوجب الشيخان الأذان والإقامة في صلاة الجماعة، واختاره ابن البرّاج وابن حمزة، وأوجبهما السيّد المرتضى في الجمل على الرجال دون النساء في كلّ صلاة جماعة في سفر أو حضر، وأوجبهما

(١) الخلاف: ٢٨٤/١ ـ ٢٨٥ مسألة ٢٨. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

عليهم في سفر وحضر في الفجر والمغرب وصلاة الجمعة، وأوجب الإقامة خاصّة على الرجال في كلّ فريضة.

وقال ابن الجنيد: الأذان والإقامة واجب على الرجال للجمع والانفراد والسفر والحضر في الفجر والمغرب والجمعة يوم الجمعة، والإقامة في باقي الصلوات المكتوبات الّتي تحتاج إلى التنبيه على أوقاتها.

وجعلهما أبو الصلاح شرطاً في الجماعة.

وللشيخ رحمه الله قول آخر ذهب إليه في الخلاف بأنّهما مستحبّان ليسا بواجبين في جميع الصلوات جماعة صلّيت أو فرادى، وهو الّذي اختاره السيّد المرتضى رحمه الله في المسائل الناصريّة. قال السيّد: اختلف قول أصحابنا في الأذان والإقامة فقال قوم: إنّهما من السنن المؤكّدة في جميع الصلوات وليسا بواجبين وإن كان في صلاة الجماعة، وفي الفجر والمغرب وصلاة الجمعة أشدّ تأكيداً. وهذا الّذي أختاره وأذهب إليه . وذهب بعض أصحابنا: إلى أنّهما واجبان على الرجال خاصّة دون النساء في كلّ صلاة جماعة في سفر أو حضر ويجبان عليهم جماعة وفرادى في الفجر والمغرب وصلاة الجمعة. والإقامة دون الأذان تجب عليهم في باقي الصلوات المكتوبات. وجعل في الجمل قوله في المسائل الناصريّة رواية. وقال ابن أبي عقيل: من ترك الأذان والإقامة متعمّداً بطلت صلاته إلّا الأذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة فإنّ الإقامة مجزئة عنه ولا إعادة عليه في تركه، فأمّا الإقامة فإنّه إن تركها متعمّداً بطلت صلاته وعليه الإعادة.

والحقّ عندي اختيار الشيخ في الخلاف والمرتضى في المسائل الناصريّة وهو مذهب إبن إدريس وسلّار.

لنا: الأصل عدم الوجوب وبراءة الذمّة، ولأنّ لازم وجوبهما منتفٍ فينتفي الوجوب.

أمّا المقدّمة الأُولى: فلأنّ العلم بوجوبهما منتفٍ قطعاً وهو اللازم للوجوب، أمّا أوّلاً فلقبح التكليف بالظنّ. وأمّا ثانياً فلأنّه ممّا يعمّ به البلوى، ومثل هذا إذا وجب وجب العلم به .

وأمّا الثانية: فظاهرة ـ إلى أن قال: ـ وفي الصحيح عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة، قال: «فليمض في صلاته فإنّما الأذان سنّة». والاستدلال بهذا الحديث يتوقّف على مقدّمات:

الأُولى: لفظة «إنّما» للحصر بالنقل عن أهل اللغة، ولأنّ لفظة «إنّ» للإثبات و«ما» للنفي حال الإفراد فكذا حالة التركيب، وإلّا لكان تركيب اللفظ مع غيره مخرجاً له عن الحقيقة وذلك باطل قطعاً.

الثانية: لفظة «السنّة» مشتركة بين الندب وما استفيد من سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، والمراد بها هنا الأوّل لأنّها المناسبة للحكم دون الثاني.

الثالثة: اختلف علماؤنا على قولين:

أحدهما: أنّ الأذان والإقامة سنّتان في جميع المواطن، وهو الّذي اخترناه.

والثاني: أنّهما واجبان في بعض الصلوات على ما فصّلناه، فالقول باستحباب الأذان في كلّ المواطن ووجوب الإقامة في بعضها خارق للإجماع، وخرق الإجماع باطل.

إذا ثبتت هذه المقدّمات فنقول: ثبت بمنصوص الحديث أنّ الأذان مستحبّ في كلّ المواطن عملاً بالحصر، وإذا كان الأذان مستحبّاً في كلّ موضع فكذا الإقامة، وإلّا لزم خرق الإجماع[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

والظاهر أنّ المراد من صلاة الجمعة في كلام السيّد هو صلاة الظهر يوم الجمعة لا صلاة الجمعة، لأنّها داخلة في الجماعة وقد حكم بوجوبهما في الجماعة، وكذا ما وقع هذا التعبير ونظيره في كلام ابن الجنيد وبعض أصحابنا وقول السيّد في المسائل الناصريّة[2]، فإنّ المراد بصلاة الجمعة أو التقريب من هذه العبارة هو صلاة الظهر يوم الجمعة لما ذكرنا.

ثمّ لا يخفى عدم الاحتياج إلى المقدّمة الثالثة في الاستدلال، لما أشرنا إليه

---

(١) مختلف الشيعة: ٢/١١٩ ـ ١٢٢. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٢) الناصريّات: ١٧٧ مسألة ٦٥.

سابقاً من أنّ المراد بالأذان ما يعمّ الإقامة بقرينة السؤال. وعلى أيّ تقدير، فقد عرفت أنّه لا دليل على وجوبهما.

وهل يستحبّ الأذان في أوائل أوقات الصلاة لإعلام المسلمين لمجرّد دخول الوقت مع قطع النظر عن الصلاة بل مع العزم على عدم الإعلام لاجتماعهم للصلاة؟ أو لا لما عرفت من أنّ عنوانه هو عنوان الإعلام للصلاة ذاتاً كما عرفت فلا يشرع لغيره؟

يظهر من بعض المتأخّرين أوّلهم الشهيد ظاهراً القول الثاني.

واستدلّ للقول الأوّل بروايات:

الأُولى: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن يعقوب ابن يزيد عن ابن أبي عمير عن معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أذّن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنّة»[١].

الثانية: عنه عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن ابن أبي عمير عن زكريّا صاحب السابري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثلاثة في الجنّة على المسك الأزفر: مؤذّن أذّن احتساباً، وإمام أمّ قوماً وهم به راضون، ومملوك يطيع الله ويطيع مواليه»[٢].

الثالثة: وعنه عن العبّاس عن عبدالله بن المغيرة عن بكر بن سالم عن سعد الإسكاف قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من أذّن سبع سنين احتساباً جاء يوم القيامة ولا ذنب له»[٣].

وغيرها من الروايات المذكورة في الباب الثاني من أبواب الأذان والإقامة من الوسائل، لكن لا دلالة لواحدة منها على استحباب الأذان لمجرّد الإعلام لدخول الوقت، لاحتمال أن يكون المراد هو الأذان للصلاة لكون المتعارف في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام هو الأذان في أوائل الأوقات للصلاة.

وبالجملة: بعد ما عرفت من أنّ حقيقة الأذان وماهيّته هو النداء إلى الصلاة كما

(١ ـ ٣) وسائل الشيعة: ٣٧١/٥ باب ٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨١٧ و ٦٨١٨ و ٦٨١٩.

يدلّ عليه فصوله مثل الحيّعلات الّتي يعلم من بعض الروايات أنّها هي الأذان حقيقة، كما ورد في أنّ أوّل الأذان ذكر الله وآخره كذلك.

وأمّا الاستدلال له بسيرة المتشرّعة إلى زمان الأئمّة عليهم السلام وعدم ردع أحد فهو أيضاً محلّ تأمّل، لأنّ مجرّد السيرة مع عدم النصّ غير كافية، مضافاً إلى أنّ عدم الردع غير معلوم، بل ولو فرض عدم الردع فعدم الردع لا يدلّ على ذلك، ولعلّه لغفلتهم عن حقيقة الأذان، كما لا يبعد عن غير أهل اللسان.

وأمّا قوله عليه السلام في رواية بلال في حديث قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: المؤذّنون أُمناء المؤمنين على صلاتهم وصومهم»[1] فلا يدلّ على المطلوب أيضاً لاحتمال أن يكون المراد هو الأذان للصلاة فيُفهم منه دخول الوقت أيضاً. وكذا الروايات المذكورة في الباب الثاني من الوسائل من أبواب الأذان.

مثل أنّه «كان لرسول الله مؤذّنان: أحدهما بلال والآخر ابن مكتوم، وكان ابن مكتوم أعمى وكان يؤذّن قبل الصبح، وكان بلال يؤذّن بعد الصبح، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ ابن مكتوم يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال» فغيّرت العامّة هذا الحديث [عن جهته] وقالوا: إنّه قال صلى الله عليه وآله: إنّ بلالاً يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان ابن مكتوم»[2]، انتهى.

ومثل رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لبلال: إذا دخل الوقت يا بلال أعلِ فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان»[3]، انتهى. ونحوهما، فإنّ في دلالتهما على المطلوب تأمّل، لاحتمال أن يكون المراد هو الأذان للصلاة.

ويظهر من صاحب الحدائق وصاحب الجواهر القول باستحبابهما لإعلام المسلمين لدخول الوقت كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/٣٨٠ باب ٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٤٧.

(٢) المصدر السابق: ٥/٣٨٩ باب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٧٨.

(٣) المصدر السابق: ٥/٣٩٠ باب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٨١.

ثمّ إنّ استحبابهما ثابت للصلوات الخمسة المفروضة جماعةً وفرادىً أداءً وقضاءً، ويتأكّدان للصبح والمغرب والجماعة، لدلالة الروايات على ذلك. وأمّا غير الصلوات الخمس فلا يشرعان له مطلقاً.

ثمّ إنّه هل يستحبّ للنساء أيضاً أو لا بل يختصّ بالرجال؟ وعلى تقدير الاستحباب لهنّ هل يعتبر الإسرار فيهما لهنّ أو يكفي الإجهار بهما مطلقاً أو مع عدم الأجنبيّ؟

الظاهر أنّهما يستحبّان مطلقاً أيضاً عند الصلاة أيضاً لكن لا على استحبابهما للرجال، لروايات تدلّ على ذلك:

مثل رواية عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تؤذّن للصلاة؟ فقال: «حسَن إن فعلت وإن لم تفعل أجزأها أن تكبّر وتشهد أن لا إلٰه إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله»[١].

ورواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: النساء عليهنّ أذان؟ فقال: «إذا شهدت الشهادتين فحسبها»[٢].

ورواية جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة أعليها أذان وإقامة؟ فقال: لا»[٣].

ورواية أبي مريم الأنصاري قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إقامة المرأة أن تكبّر وتشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله عبده ورسوله»[٤]. وغيرها من الروايات، فإنّ مقتضى الجمع بينها هو ما ذكرنا.

وقال صاحب الحدائق ما حاصله: إنّ الذكورة غير شرط للمؤذّن للصلاة، لإطلاق النصوص والأدلّة، فيشمل الرجال والنساء. وأمّا أذان الإعلام فيشترط في مؤذّنه الذكورة لعدم نصّ عليه حتّى يتمسّك بإطلاقه، فإنّ الدليل عليه هو سيرة المتشرّعة مع عدم الردع والإنكار، ولا إطلاق فيها حتّى يتمسّك بالإطلاق،

(١و٢) وسائل الشيعة: ٥/٤٠٥ ـ ٤٠٦ باب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٣٧ و٦٩٣٨.

(٣و٤) المصدر السابق: ٥/٤٠٦ باب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٣٩ و٦٩٤٠.

والسيرة جرت بالنسبة إلى الرجال خاصّة، فعلم أنّه لا يحتاج إلى دليل خاصّ على الاشتراط في أذان الإعلام لما عرفت من عدم الإطلاق كي يحتاج إلى دليل[١]، انتهى محصّل كلامه قدس سره. ويستفاد منه مشروعيّة أذان الإعلام أيضاً وأنّ الدليل عليه منحصر بالسيرة.

ويظهر من السيّد بحر العلوم رحمه الله تلميذه أيضاً ذلك حيث قال في منظومته:

وما له الأذان بالأصل وسم شيئان إعلامٌ وفرضٌ قد علم

ثمّ بيّن الفرق بينهما في الأحكام في أُمور ـ إلى أن قال ـ:

فافترق الأمران في الأحكام فرقاً خلا عن وصمة الإبهام[٢]

ونصّ عليه صاحب الجواهر أيضاً إلّا أنّه استدلّ مضافاً إلى السيرة بالأخبار الواردة في الباب في بيان ثواب الأذان، مثل صحيح معاوية بن وهب المتقدّم[٣] ونظائرها. لكن قد عرفت أنّ في دلالة تلك الأخبار على ذلك تأمّلاً بل منعاً، وأنّ السيرة بمجرّدها غير كافية في المطلب، فالأولى إتيانه رجاءً لا بقصد الاستحباب.

فصل
في كيفية الأذان والإقامة وبيان عدد فصولهما

إعلم أنّ الاختلاف فيها[٤] بين الخاصّة والعامّة من وجوه:

الأوّل: الاختلاف في «حيّ على خير العمل» فالعامّة يسقطونه فيهما لما سيجيء، ويظهر من بعض التواريخ أنّه كان ما به الامتياز بين الخاصّة والعامّة وأن الناس إذا سمعوه يقال في الأذان علموا [أنّها] الفتنة ونهوض الشيعة. وعلى أيّ حال، فمن الواضحات أنّه كان معمولاً به في الأذان في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وإنّما أسقطه

(١) الحدائق الناضرة: ٧/٣٣٤ ـ ٣٣٥.
(٢) الدرّة النجفيّة: ١١٣ و ١١٤.
(٣) مرّ ذكره آنفاً في ص١٠.
(٤) أي في فصول الأذان.

الخليفة عمر لأجل أنّه قال: إن كان الناس علموا أنّها خير العمل تسامحوا في الخروج إلى الجهاد[١]. وبالجملة: هو مقطوع به عند الإماميّة لروايات دالّة عليه.

الثاني: الاختلاف في الترجيع في الأذان وهو عبارة عن الإتيان بالشهادتين أربعاً أوّلاً إخفاتاً يعني التشهّد بالوحدانية مرّتين والتشهّد بالرسالة مرّتين ثمّ الإتيان بهما أربعاً بصوتٍ عال، فعندنا[٢] وعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجوز، وعند الشافعي[٣] ومالك يجوز، وعند أحمد التخيير.

الثالث: الاختلاف في جواز التثويب في أذان الصبح، وهو عبارة «الصلاة خيرٌ من النوم» بدل «حيّ على خير العمل» فأنكره الجميع إلّا الشافعي[٤].

الرابع: الاختلاف في عدد التكبير في أوّل الأذان فعندنا وعند أبي حنيفة والشافعي أربع، وعند مالك وأبي يوسف اثنان[٥].

الخامس: الاختلاف في عدد التهليل في آخره فعندنا اثنان، وعند أبي حنيفة ومالك والشافعي وأبي يوسف واحدٌ واحد[٦].

السادس: الاختلاف في عدد التكبير في آخره. ففي الخلاف: عن بعض أصحابنا أربع، ولكنّ المشهور بيننا اثنان، وبه قال غيرنا[٧].

هذا ما وجدنا من أُصول الاختلاف في باب الأذان.

وقال ابن رُشد في بداية المجتهد: إنّ الأذان أنحاء أربع يكون كلّ نحو منه معمولاً به في مصر من أمصار المسلمين.

---

(١) راجع دعائم الإسلام: ١٤٢/١، والحدائق الناضرة: ٤٣٨/٧.

(٢) راجع جواهر الكلام: ١١٠/٩ ـ ١١١، والحدائق الناضرة: ٤١٧/٧.

(٣) راجع الفقه على المذاهب الأربعة: ٣١٢/١.

(٤) راجع الحدائق الناضرة: ٤١٨/٧ ـ ٤١٩، وجواهر الكلام: ١١٣/٩.

(٥) راجع منتهى المطلب: ٣٧٤/٤ ـ ٣٧٥.

(٦) راجع الفقه على المذاهب الخمسة: ١٠٣.

(٧) الخلاف: ٢٧٨/١ مسألة ١٩.

الأوّل: التكبير في أوّله أربعاً وكذلك الشهادتين كلّ واحدة أربعاً متوالياً والباقي مثنى مثنىً، وهو معمول به في مكّة المعظّمة، وبه قال الشافعي.

الثاني: جميع الفصول مثنىً مثنى إلّا الشهادتين فأربع، وهو معمول به في المدينة المنوّرة، وبه قال مالك وذهب بعض متاخّري أصحابه إلى الترجيع.

الثالث: جميع الفصول مثنىً مثنى إلّا التكبير في الأوّل فأربع مع إسقاط «حيّ على خير العمل» وهو قريب من مذهب الإماميّة إلّا في إسقاط الفصل المذكور، والسرّ في ذلك كونه معمولاً في الكوفة حيث إنّ عليّاً عليه السلام كان فيها مدّةً من الزمان وكانت موافقتهم معنا أكثر من سائر المواطن في أغلب الأحكام.

الرابع: التكبير في الأوّل أربعاً وكلّ واحدة من «حيّ على الصلاة وحيّ على الفلاح» ثلاثاً وهو معمول به في البصرة، وبه قال تابعو الحسن البصري وابن سيرين. فهذه أنحاء أربع ادّعي على كلّ واحدة منها السيرة المستمرّة من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا كما نقل ابن رُشد[1].

ومن العجب أنّهم كيف يسامحون في الأحكام بهذا النحو من المسامحة حتّى لم يضبطوا أذاناً موافقاً في جميع الفصول مع الآخر منهم، ومن هنا لا يُستغرب حكم ليس منه اسم ولا أثر بين المسلمين لما عرفت، ومن هذه المسامحة والجعل ما يقوله العامّة: من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أخذ الأذان من عبدالله بن زيد وأنّه صلى الله عليه وآله كان متحيّراً في أنّه كيف ينادي الناس بالاجتماع للصلاة فأتى عبدالله بن زيد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وقال: إنّي رأيت في المنام ينادي الناس بهذه العبارات والفصول فأحسنه فأمر به صلى الله عليه وآله ثمّ قال عمر: إنّي رأيته في المنام قبلاً إلّا أنّي استحييت من النبيّ صلى الله عليه وآله أن أقوله[2].

ورواياتهم تدور في الباب على هذا المطلب الشنيع الّذي ينسبونه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله. هذا كلّه في الأذان.

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رُشد القرطبي الأندلسي: ١٤١/١ ـ ١٤٢.

(٢) راجع سنن أبي داود: ١٣٤/١ ح ٤٩٨.

وأمّا الإقامة فالمشهور بيننا المطابق لكثير من الأخبار أنّها سبعة عشر فصلاً، كلٌّ مثنى مثنىً إلّا التهليل في آخره فإنّه واحد.

قال الشيخ رحمه الله: إنّ بعضاً منّا يقوّي أنّها اثنان وعشرون فصلاً بإتيان التكبير في أوّلها أربعاً وفي آخرها أيضاً أربعاً، والتهليل في آخرها اثنان والباقي مثنىً مثنى[١].

ونقل في الوسائل عنه في النهاية أنّه قال: قد روي أنّ الأذان والإقامة سبعة وثلاثون فصلاً، يضيف إلى ما ذكرناه التكبير مرّتين في أوّل الإقامة. قال: وقد روي ثمانية وثلاثون فصلاً، يضيف إلى ذلك أيضاً لا إله إلّا الله مرّة أُخرى في آخر الإقامة. قال: وقد روي اثنان وأربعون فصلاً يضيف إلى ذلك التكبير في آخر الأذان مرّتين. وفي آخر الإقامة مرّتين. قال الشيخ رحمه الله: فمن عمل على إحدى هذه الروايات لم يكن مأثوماً[٢]، انتهى.

لكن ما ذكره من التخيير في الإفتاء أو في العمل محلّ تأمّل مع إمكان ترجيح بعضها بأحد المرجّحات كالشهرة، فإنّ بعضها أشهر رواية وفتوى، اللّهمّ إلّا أن نقول بمقالة شيخنا صاحب الكفاية أعلى الله مقامه من استحباب الترجيح بالمرجّحات وأنّ الأصل الأوّلي في الأخبار المتعارضة هو التساقط والترجيح بالمرجّحات غير لازم، لكنّه لا يتمّ بناءً على لزوم الترجيح كما هو الحقّ.

وأمّا الروايات الواردة في الأذان والإقامة فهي مختلفة.

منها: رواية إسماعيل الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفاً» فعدّ ذلك بيده واحداً واحداً، الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً[٣]، انتهى. وهذه الرواية مطابقة لفتوى المشهور بيننا.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: «يا زرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين»[٤]، انتهى. وهذه الرواية ناظرة إلى خلاف العامّة.

---

(١) راجع المبسوط: ٩٩/١، والخلاف: ٢٧٩/١ مسألة ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٢١/٥ ـ ٤٢٢ ب١٩ من أبواب الأذان والإقامة رقم ٦٩٨١ ـ ٦٩٨٣.

(٣و٤) المصدر السابق: ٤١٣/٥ باب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٦٢ ـ ٦٩٦٣.

ومنها: رواية أبي الربيع عن أبي جعفر في حديث الإسراء قال: «ثمّ أمر جبرئيل فأذّن شفعاً وأقام، وقال في أذانه: حيّ على خير العمل، ثمّ تقدّم محمّد ﷺ فصلّى بالقوم»[١].

ومنها: رواية صفوان الجمّال قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «الأذان مثنىً مثنى والإقامة مثنىً مثنى»[٢].

ومنها: رواية عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأذان فقال: «تقول: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إلٰه إلّا الله، أشهد أن لا إلٰه إلّا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله ﷺ، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلّا الله، لا إلٰه إلّا الله»[٣]، انتهى. وهذه الرواية موافقة للمشهور إلّا في التكبير الأوّل.

ومنها: رواية معلّى بن خنيس قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يؤذّن فقال: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إلٰه إلّا الله، أشهد أن لا إلٰه إلّا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلّا الله، لا إلٰه إلّا الله»[٤]، انتهى.

ومنها: رواية معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الأذان مثنىً مثنى، والإقامة واحدةٌ واحدة»[٥]، انتهى. وغيرها من الروايات الواردة في الباب التاسع عشر من أبواب الأذان والإقامة في الوسائل، وهذه الروايات بعضها عامّة وبعضها مفصّلة فيمكن تخصيص عموماتها بها، فتدبّر فيها.

(١ ـ ٤) وسائل الشيعة: ٤١٤/٥ باب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٦٤ ـ ٦٩٦٧.

(٥) المصدر السابق: ٤١٥/٥ باب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٦٨.

فصـــل
في شرائط الأذان والإقامة أو في بيان المواقع منهما

وقد ذكروا أشياء:

منها: العقل، والإسلام، وكونه عارفاً.

ومنها: البلوغ .

ومنها: القيام والاستقرار.

ومنها: الاستقبال.

ومنها: الطهارة من الحدث .

ومنها: عدم التكلّم، ومرجعه إلى أنّ التكلّم مانع.

ومنها: اتّحاد المؤذّن والمقيم إذا كان هناك جماعة.

فنقول: **أمّا** البلوغ فيظهر من بعض الأخبار عدم اعتباره، مثل رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس أن يؤذّن الغلام الّذي لم يحتلم»[1]. وبهذا التعبير وقريب منه روايات مذكورة في الباب الثاني والثلاثين، وهي صريحة في عدم الاعتبار.

وتوهّم اختصاصه بما إذا كان منفرداً خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر أنّ أذانه أذان شرعي يُكتفى به في الجماعة أيضاً، ومن هنا يُعلم أنّ عبادات غير البالغ شرعيّة، فلا وجه لما يقال من أنّ غير البالغ مسلوب العبارة[2].

وليُعلم أنّ ما ذكرنا من اعتبار أذانه من حيث عدم البلوغ إنّما هو من هذه الحيثيّة فلا ينافي عدم الاعتبار به من حيث إنّه غير عارف بالوقت وعدم الوثوق به.

فتلخّص: أنّ أذان الصبيّ أذان يمكن أن يترتّب عليه جميع ما يترتّب على الأذان حتّى مثل اقتداء الملائكة في حال الانفراد .

هذا كلّه في أذان الصبيّ.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/٤٤٠ باب ٣٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٣١.

(٢) راجع العروة الوثقىٰ: ٢/٨٦٦ مسألة ٧.

وأمّا إقامته فهل تكون كالأذان لما عرفت من أنّ الأذان في لسان الروايات يعمّ الإقامة أيضاً أو لا لعدم ذكر الإقامة في الروايات؟ فيكون المرجع بالنسبة إلى الإقامة هو القواعد الشرعيّة.

لكن لا يبعد عندي عدم اعتبار البلوغ فيها أيضاً.

وليُعلم أيضاً أنّه يكفي الأذان الواحد للجماعة ولو كان هناك جماعة كثيرة، ولا يشترط أن يؤذّنوا كلّهم سواء قلنا باشتراط الأذان للجماعة كما ذهب إليه السيّد أبوالمكارم ابن زهرة[١] أم قلنا بأنّه يستحبّ فيها أيضاً.

وأمّا اعتبار العقل والإسلام والعرفان فتدلّ عليه رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الأذان هل يجوز أن يكون من غير عارف؟ قال: «لا يستقيم الأذان ولا يجوز أن يؤذّن به إلّا رجل مسلم عارف، فإن علم الأذان وأذّن به ولم يكن عارفاً لم يجز أذانه ولا إقامته ولا يقتدى به»[٢].

فهل يستفاد من ذكر الرجل اعتبار الرجوليّة؟ أو تلغى الخصوصيّة إلّا أن تكون الجماعة رجالاً فتعتبر أيضاً؟ احتمالات.

وأمّا اعتبار وحدة المؤذّن والمقيم فظاهر مرسلة الصدوق رحمه الله عدم الاعتبار وجواز مغايرتهما. وهي أنّه قال: «كان عليّ عليه السلام يؤذّن ويقيم غيره وكان يقيم وقد أذّن غيره»[٣].

وكذا رواية إسماعيل بن جابر أنّ أبا عبدالله عليه السلام كان يؤذّن ويقيم غيره، وقال: وكان يقيم وقد أذّن غيره[٤].

ورواية ابن عبّاس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لمّا عرج بي إلى السماء الرابعة أذّن

---

(١) غُنية النزوع: ٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٣١/٥ ـ ٤٣٢ باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٠٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢٩١/١ ح٩٠٢، عنه وسائل الشيعة: ٤٣٨/٥ باب ٣١ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٢٧.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٣٨/٥ باب ٣١ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٢٥.

جبرئيل وأقام ميكائيل ثمّ قيل لي: ادنُ يا محمّد، فتقدّمت فصلّيت بأهل السماء الرابعة»[١]، انتهى.

لكن ظاهر رواية عبدالسلام [الهروي] هو الاعتبار، وهي: عنه عن عليّ بن موسى عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لمّا عرج بي إلى السماء أذّن جبرئيل مثنىً مثنى، و أقام مثنىً مثنى، ثمّ قال لي: تقدّم يا محمّد... فتقدّمت فصلّيت بهم ولا فخر»[٢].

وكذا رواية هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لمّا أُسري برسول الله صلى الله عليه وآله وحضرت الصلاة أذّن جبرئيل وأقام الصلاة فقال...[٣] الحديث».

وأمّا اعتبار عدم التكلّم في الأذان والإقامة فالأخبار مختلفة فيه.

منها: رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إذا أُقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد إلّا في تقديم إمام»[٤]، انتهى.

والمراد بقوله: «إذا أُقيمت الصلاة» إمّا «قد قامت الصلاة» أي بعد ذكر هذا الفصل كما عبّر عنه في بعض الأخبار بالإقامة، أو أنّ المراد به الإقامة تمامها. والظاهر أنّ المراد من تقديم الإمام هو تعيّنه فيما إذا لم يكن معيّناً، كما سيصرَّح به في بعض الأخبار الآتية إن شاء الله تعالى.

ثمّ هل يشتمل الاستثناء كلّ ما هو فيه مصلحة للجماعة وإلغاء الخصوصيّة من تعيين الإمام كما ذهب إليه العلّامة رحمه الله[٥] أو لا؟ لا يبعد إلغاؤها.

ومنها: رواية حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه جميعاً عن جعفر بن

(١ـ٣) وسائل الشيعة: ٤٣٨/٥ ـ ٤٣٩ باب ٣١ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٣٠ و٧٠٢٨ و٧٠٢٩.

(٤) المصدر السابق: ٣٩٣/٥ باب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٩٣.

(٥) منتهى المطلب: ٣٩٤/٤.

محمّد عن آبائه عليهم السلام في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام أنّه قال: «وكره الكلام بين الأذان والإقامة»[١]، انتهى. وهذه ظاهرة في النهي عن الكلام فيما بينهما ولو مع الانفراد.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تتكلّم إذا أقمت الصلاة، فإنّك إذا تكلّمت أعدت الإقامة»[٢]، انتهى. وهذه مثل الأُولى في احتمال الأمرين.

ومنها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيتكلّم الرجل في الأذان؟ قال: «لا بأس» قلت: في الإقامة؟ قال: «لا»[٣].

ومنها: رواية سماعة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذ أقام المؤذّن الصلاة فقد حرم الكلام إلّا أن يكون القوم ليس يعرف لهم إمام»[٤]. وهذه مثل الأُولى والّتي قبلها ظاهرة في المؤذّن، وأنّ المراد بالإقامة تمام العمل.

ومنها: رواية سماعة قال: سألته عن المؤذّن: أيتكلّم وهو يؤذّن؟ قال: «لا بأس حين (حتّى ـ خ ل) يفرغ من أذانه»[٥]. فإن كانت العبارة لفظة «حين» فحينئذٍ عدل عليه السلام عن سؤال السائل، وإن كانت لفظ «حتّى» فمعناها هو البأس بعد الفراغ، وظاهر «وهو يؤذّن» في أثناء الصلاة.

ومنها: رواية ابن أبي عمير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم في الإقامة؟ قال: «نعم، فإذا قال المؤذّن: قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلّا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتّى وليس لهم إمام، فلا بأس أن يقول بعضهم: تقدّم يا فلان»[٦]، انتهى.

رواية ابن مسكان في سند هذه الرواية عن ابن أبي عمير بعيد، لأنّ فضالة

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٣٩٤/٥ باب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٩٤ بزيادة «في صلاة الغداة» وح٦٨٩٥.

(٣ ـ ٦) وسائل الشيعة: ٣٩٤/٥ ـ ٣٩٥ باب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٩٦ ـ ٦٨٩٩.

وابن أبي عمير كلاهما من الطبقة السادسة، والحسين بن عثمان من الطبقة الخامسة، وكذا ابن مسكان من أكابر هذه الطبقة ولا يمكن روايته من ابن أبي عمير الّذي يكون من الطبقة السادسة، إلّا أنّ المستفاد من أكثر الأسانيد تعدّد ابن أبي عمير أحدهما هذه والثاني ما يروي عن الإمام الصادق عليه السلام.

ومنها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم في أذانه أو في إقامته، فقال: «لا بأس»[١] انتهى. وهذه ظاهرة في المؤذّن نفسه.

ومنها: رواية حمّاد بن عثمان قال: سألت أبا عبدالله عن الرجل يتكلّم بعد ما يقيم الصلاة؟ قال: «نعم»[٢]، انتهى. تقدّم أنّ قوله: «يقيم الصلاة» يحتمل الأمرين.

ومنها: ما عن سعد عن جعفر بن بشير عن الحسن بن شهاب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا بأس أن يتكلّم الرجل وهو يقيم الصلاة وبعد ما يقيم إن شاء»[٣]، انتهى. لم يرو سعد عن جعفر بن بشير فكأنّه سقط والواسطة في الوسائل.

ومنها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيتكلّم الرجل في الأذان؟ قال: «لا بأس»[٤].

ومنها: رواية أبي هارون المكفوف قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلّم ولا تومئ بيدك»[٥]، انتهى.

يستفاد منها أنّ الإيماء باليد حال الصلاة أيضاً حرام أو مكروه، ومقتضاه اختصاص النهي بالمقيم فقط. وأبو هارون وإن قدح فيه عجيباً الكشّي حيث قال: سئل عن الصادق عليه السلام أنّ أبا هارون يقول: إنّ الله ليس بخالق بل الإمام خالق، ثمّ صار الإمام عليه السلام غضباناً ولعن قائل هذا الكلام[٦]. إلّا أنّه ليس له أكثر من ثلاث روايات مع أنّ السند لم ينحصر به ولم يُعلم أنّ روايته كانت قبل القدح أو بعده.

وعلى أيّ حال، فبمناسبة الحكم والموضوع تحمل هذه الروايات على

(١ ـ ٥) وسائل الشيعة: ٥/٣٩٥ ـ ٣٩٦ باب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٠٠ ـ ٦٩٠٤.

(٦) راجع رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ٢٢٢ رقم ٣٩٨.

الكراهة كما قال به المشهور لأنّها في الحقيقة في مقام بيان أنّ الإقامة من الصلاة كانت بمنزلة ما يقال له بالفارسيّة (دالان) من البيت حيث إنّ الداخل إلى بيت إذا بلغ إلى (دالانه) كأنّه بلغ إلى البيت فيراعي ما يراعى في البيت، فكذلك الشخص المريد إلى الدخول في الصلاة لابدّ من مراعاة جميع الخصوصيّات الملحوظة في الصلاة.

ثمّ إنّ على جواز الكلام هل مختصّ بتعيين الإمام أو سائر المصالح جماعة أيضاً كذلك، وليس له خصوصيّة؟ وهل لخصوص الكلام خصوصيّة أو سائر الهيئات أيضاً كذلك؟ لا يبعد إلغاء الخصوصيّة كما ألغى الخصوصيّة بتعيّن الإمام العلّامة رحمه الله[1].

وبالجملة: فتكلّم الناس غير المؤذّن قبل قوله «قد قامت الصلاة» فلا إشكال فيه، أمّا تكلّمه ففي الأذان جائز بخلافه في الإقامة، فإنّه مكروه بمقتضى حمل الأخبار الناهية على الكراهة. وأمّا بعد قوله «قد قامت الصلاة» فتكلّم الناس مكروه كما استفاده المشهور.

فالأخبار الواردة في الباب تكون على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الأخبار الواردة في بيان حكم وجوب الأذان والإقامة واستحبابهما.

الثاني: في شرائط الأذان والإقامة.

الثالث: سنن سامع الأذان والإقامة[2].

ثمّ إنّه هل يشترط في الأذان والإقامة أن يكون مستقرّاً في الأرض وإلى القبلة وقائماً؟ أو لا يشترط بل يمكن قراءتهما ماشياً وراكباً وبغير القبلة وجالساً؟ وفي ذلك أخبار:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تؤذّن وأنت على غير وضوء في

---

(١) راجع منتهى المطلب: ٣٩٤/٤.

(٢) الحقّ أنّه على أربعة أقسام، لأنّ في بعض الأخبار يبيّن فصول الأذان والإقامة وهو الباب الرابع. (منه رحمه الله). كذا والصحيح هو التاسع عشر.

ثوب واحد، قائماً أو قاعداً وأينما توجّهت، ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيّئاً للصلاة»[١]، انتهى.

هذه الرواية تدلّ على التفصيل بين الأذان والإقامة فأجاز الأذان بغير الوضوء وفي ثوب واحد، والتصريح بالجواز في ثوب واحد للإشارة إلى أنّ الخصوصيّات الّتي تلزم مراعاتها في الصلاة ومنها كونها في ثوبين استحباباً أو كراهةً كونها في ثوب واحد يرخّص في الأذان، وكذا أجاز ذكره جالساً وقائماً وكذا بغير القبلة. ويمكن استفادة حكم آخر من قوله «أينما توجّهت» وهو...[٢] ويمكن أن يكون المراد عدم لزوم الاستقبال إلى القبلة. ومنع من ذكر الإقامة بغير وضوء وبغير الحالة الّتي فيها يمكن الصلاة بقوله «متهيّئاً للصلاة» وبذلك أيضاً أخبار كثيرة:

منها: رواية [أحمد بن] محمّد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «يؤذّن الرجل وهو جالس ويؤذّن وهو راكب»[٣].

ومنها: رواية أحمد بن محمّد عن عبد صالح عليه السلام قال: «يؤذّن الرجل وهو جالس ولا يقيم إلّا وهو قائم، وقال: تؤذّن وأنت راكب، ولا تقيم إلّا وأنت على الأرض»[٤]، انتهى.

ومنها: رواية أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «تؤذّن وأنت جالس، ولا تقيم إلّا وأنت على الأرض وأنت قائم»[٥]، انتهى.

وبذلك أيضاً أخبار لم نذكرها إخافة التطويل ومن أراد فليراجع الباب الثالث عشر من أبواب الأذان والإقامة من الوسائل. وفيه الخبر الرابع[٦] والخامس عشر والتاسع والثالث: ذكر جواز الأذان راكباً ومنعه في الإقامة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/٤٠١ ـ ٤٠٢ باب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٩٢٢.

(٢) هنا بياض في الأصل.

(٣ ـ ٥) وسائل الشيعة: ٥/٤٠٢ ـ ٤٠٥ باب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ح٦٩٢٣ و٦٩٢٧ و٦٩٣٥.

(٦) هنا و ما سيأتي هو التسلسل الصغير للأحاديث للباب المذكور من وسائل الشيعة، فراجع.

وفي الخبر الخامس: جواز الأذان قاعداً ومنعه في الإقامة.

وفي الخبر الثالث: جواز الأذان في الطريق والإقامة في المسجد.

وفي الخبر السابع والثاني: جواز الأذان راكباً وماشياً.

وفي الخبر السادس والسابع والثامن والعاشر والرابع عشر والخامس عشر: لا يقيم إلّا و هو قائم على الأرض.

ولكن في الخبر التاسع والعاشر هكذا: عن يونس الشيباني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أُؤذّن وأنا راكب؟ قال: «نعم» قلت: فأُقيم وأنا راكب؟ قال: «لا» قلت: فأُقيم ورجلي في الركاب؟ قال: «لا» قلت: فأُقيم وأنا قاعد؟ قال: «لا» قلت: فأُقيم وأنا ماشٍ؟ قال: «نعم ماشٍ إلى الصلاة». قال: ثمّ قال: «إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلاً فإنّك في الصلاة. قال: قلت له: قد سألتك: أقم وأنا ماشٍ؟ قلت لي: نعم، فيجوز أن أمشي في الصلاة؟ فقال: «نعم إذا دخلت من باب المسجد فكبّرت وأنت مع إمام عادل ثمّ مشيت إلى الصلاة أجزأك ذلك، وإذا الإمام كبّر للركوع كنت معه في الركعة، لأنّه إن أدركته وهو راكع لم تدرك التكبير لم تكن معه في الركوع» انتهى .

هذه الرواية وإن دلّت على جواز الإقامة في حال المشي إلّا أنّها مضطربة من حيث إنّ الذاهب إلى صلاة الجماعة يكفيه إقامة الجماعة ولا يحتاج إلى إقامة أُخرى إلّا أن يكون المراد المشي إلى صلاة الفرادى باعتبار كونه إمام الملائكة وهو خلاف ظاهر الرواية ويُستبعد . وكذا يزيد على اضطراب الرواية نسخة الوسائل وأنّه نقل الرواية كما ذكرت، لأنّه لا معنى لقوله: أفيجوز أن أمشي إلى الصلاة والمراد مشيه في الصلاة .

نعم، كتب بعضٌ أنّ نسخة خطّيّة من التهذيب: «أفيجوز أن أمشي في الصلاة؟»[1].

و الخبر العاشر رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع روى مثل هذا الخبر إلى

(١) تهذيب الأحكام: ٥٧/٢ ح ١٩٨.

قوله: «أجزأك ذلك» إلّا أنّه ترك قوله: فأُقيم ورجلي في الركاب؟ ـ إلى قوله: ـ أُقيم وأنا ماشٍ».

ويستفاد من الخبر الحادي عشر والثاني عشر ترخيص المريض.

وبالجملة: فالأخبار الناهية عن الإقامة في المشي والركوب وجالساً يحمل على الكراهة كما استفاده المشهور، لأنّ التعليل الّذي ذكر في الروايات هو كون المقيم في الصلاة باعتبار من الاعتبارات، ولما قلنا: إن كانت بمنزلة (دالان) من البيت لا أنّه واقعاً داخل في الصلاة فيحمل على التنزيه وإنّا وإن احتطنا في حواشي العروة إلّا أنّ قول المشهور قويّ.

فحينئذٍ هل إذا كان المناط كونه في الصلاة كان سائر الأُمور المعتبرة في الصلاة من عدم كونه مكشوف العورة أو مع اللباس النجس وغيرها أيضاً كذلك أو لا؟ يشكل القول باعتبارها.

وأمّا شرطيّة الطهارة في الإقامة فالظاهر أنّ الأخبار الّتي دلّت على شرطيّتها إرشاديّ فليس أمراً مولويّاً حتّى كانت المعارضة بينها وبين الأخبار الدالّة على استحبابها مطلقاً معارضة المطلق والمقيّد الّتي قلنا: إنّ العرف يرى ظهور المقيّد في لزوم خصوصيّة القيد أقوى من ظهور المطلق ويحمل المطلق على المقيّد حتّى يشكل بأنّه ما الفرق بين قوله: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» وبين قوله: «أقم للصلاة» وقوله: «لا تقم إلّا مع الطهر»؟ حيث إنّ المطلق في العتق يحمل على المقيّد بخلافه في الإقامة، وفي حمل المطلق على المقيّد لا يحتاج أزيد من كونهما ذا مناط واحد، وفي ما نحن فيه أيضاً كذلك. ومن الواضح أنّ حكم الواجب لا يفرّق مع المستحبّ من هذه الجهة.

وفرقٌ واضح بين القولين، حيث إنّ في المقام ليس من باب المطلق والمقيّد، والإشكال المذكور إنّما هو مترتّب على كون الدليلين مطلقاً ومقيّداً بخلاف المقام.

كما أنّ في مسألة اجتماع الأمر والنهي قلنا بأنّ هناك أيضاً مسألتين:

الأُولى: أنّ النواهي الصادرة عن المولى المتعلّقة بخصوصيّة من خصوصيّات

المأمور به أو من إتيان شيء هل ناظرة بأنّه لم يترتّب على هذه المعاملة الغرريّة مثلاً الأثر الّذي تخيّلته لأنّه حيث إنّ الناس يكون الغرض من معاملاتهم هو ترتّب الأثر فبعد أنّ الشارع منع منه فمعناه عدم ترتّب هذا الأثر ـ وهو الحقّ عندي ـ ؟ أو لا بل هو حرام تكليفاً؟

الثانية: أنّ النواهي المتعلّقة بإتيان شيء أو بإتيانه مع خصوصيّة مع فرض كونه حراماً تكليفاً إذا اتّفق اتّحاده مع مأمور به هل يجعله فاسداً وباطلاً أم لا؟

وقول المشهور بعدم اشتراط الطهارة في الإقامة ليس من باب حمل أدلّة مطلق استحباب الإقامة على أدلّة المقيّد لها بالطهر واتّحاد المناطَين، لأنّه يلزم على هذا القول القول بأنّ من أقام مع الطهارة فعل الأمرين وأتى بهما يلزم ترتّب ثوابين عليهما مع أنّهم لا يقولون به. مضافاً إلى أنّه ليس المناط فيهما واحداً بل لابدّ من القول بأنّهم ﷺ لمّا فهموا من عمل المسلمين عدم شرطيّة الطهارة في الإقامة وأنّ المناط في الطهارة للإقامة هو المناط لأصل الأذان والإقامة حكموا بأنّها مستحبّ في مستحبّ بتعبير بعض الحضّار.

وقلنا سابقاً بأنّ من المعلوم أنّ أخبارنا لم تنحصر إلى ما بأيدينا في الكتب الأربعة وأنّ الأخبار الّتي كانت موجودة في الجوامع الأوّليّة لم تجمع جميعاً في الجوامع الثانويّة.

وذكر الصدوق خبراً لم يذكره الكليني والشيخ ﷺ، وعكسه أقوى شاهد على ذلك، خصوصاً مع تصريح الشيخ ﷺ في بعض الموارد بأنّه لم يجد في الباب خبراً إلّا أنّه سمع مذاكرة بعض الأصحاب أو أنّه كان في رسالة عليّ بن بابويه.

وعلى هذا، ففي خصوص المشي والقيام والركوب وغيرها حيث إنّ الأخبار المجوّزة كانت موجودة فلا إشكال للقول بعدم لزومها في الإقامة.

وأمّا في الطهارة وإن كان المناط فيها كالمشي وغيره والحكم فيه ما ذكرت من الاستحباب إلّا أنّ مقتضى الحزم ورعاية الاحتياط هو العمل على إتيانها متطهّراً، وأخبار الناس بأنّ في الأذان لا يحتاج إلى شيء ممّا ذكر بخلافه في الإقامة لأنّها مثل (الدالان) من البيت وقائله مشرف على الصلاة وكأنّه فيها.

وبالجملة: فالدليل في المقام هو فتوى الأصحاب وشهرتها لا شهرة الرواية، لبُعد خفاء مثل هذا الحكم على المسلمين مع كون هذه الأخبار بمرأىً ومسمعٍ منهم ومع ذلك الشهرة على الاستحباب، فلذا لا يمكن قطع النظر عن فتاويهم رحمهم الله مع ما قلنا من عدم جمع جميع الأخبار في الجوامع الثانويّة.

ثمّ إنّه على القول بشرطيّة الطهارة للإقامة هل سائر الشروط الّتي [هي] معتبرة في الصلاة غيرما ذكر في الأخبار مثل الانحراف القريب بالاستدبار وأمثالها خصوصاً قصد القربة حيث لم يتعرّض الفقهاء له إلّا في المسألة الأخيرة على الأذان حيث إنّ في بعض الأخبار كان التعبير بأنّها من الصلاة ولازمه هو الاعتبار، والقول بأنّ إقامة المرائي لم تكن إقامة للفرادى ومع اعتبارها في الجماعة مضرّة بالجماعة وكذا على القول بعدم شرطيّة الطهارة يمكن القول باعتبارها؟ كلٌّ محتمل.

فصل
[في موارد سقوط الأذان والإقامة]

وردت أخبار كثيرة بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى في مزدلفة وجمع بين المغرب والعشاء وأذّن للمغرب وأقام ثمّ صلّى المغرب ولم يؤذّن للعشاء بل أقام وصلّى. وبذلك أيضاً أخبار من العامّة إلّا أنّ فيها أخّر رسول الله صلى الله عليه وآله المغرب في مزدلفة وجمعه مع العشاء، وكذا في ظهرين يوم عرفة، وفي بعض الأخبار: أنّه صلى الله عليه وآله جمع في السفر، وفي بعضها بغير علّة. والأخبار الّتي وردت في أنّه صلى الله عليه وآله جمع بغير علّة ولم تكن حكاية فعل النبيّ بل خبر عن الأئمّة عليهم السلام هي في مقام ردّ العامّة حيث إنّهم قائلون بالمنافاة لمواقيت الصلوات، فلذا كان المراد بالجمع عندهم هو دخول وقت الظهر مثلاً وشركة صلاة العصر معه في الوقت. ويتفرّع عليه أنّه إن صلّى أحدٌ في آخر وقت العصر مثلاً صلاة عصره وفي أوّل وقت المغرب صلاة مغربه أنّه لم يجمع بين الصلاتين بخلاف الإماميّة.

وأمّا الأخبار فمنها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «السنّة في

الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم للظهر ثمّ يصلّي، ثـمّ يقـوم فيقـيم للعصـر بغيـر أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة»[١].

ومنها: رواية عمر بن أُذينة عن رهط منهم الفضيل وزرارة عن أبي جعفـر عليه السلام «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغـرب والعشـاء بأذانٍ واحد وإقامتين»[٢].

ومنها: ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين مرسلاً مثله إلّا أنّه قـال: «بـين الظهـر والعصر بأذان بعرفة ـ ثمّ قال: ـ بـين المغـرب والعشـاء بجمـع» والمـراد بجمـع هـو المزدلفة[٣]. ويقال له: الجمـع لجمعـه صلى الله عليه وآله بـين صـلاتين كمـا يسـتفاد مـن بعـض الأخبار[٤]، ولجمع آدم عليه السلام بين صلاتين[٥] كما يستفاد من بعض آخـر إلّا أنّ هـذا إن كان حقّاً للزم إطلاق الجمع به بعد البعثة، والظاهر أنّه يطلق عليه قبله إلّا على الرواية الّتي ذكر جمع صلاتين آدم إلّا أنّ خبره ضعيف.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا كان عليـك قضـاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها وأقم ثـمّ صـلّها ثـمّ صـلّ مـا بعـدها بإقامـة إقامـة لكلّ صلاة»[٦].

ومنها: رواية موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليـه إعـادة الصـلاة أيعيدها بأذانٍ وإقامة؟ فكتب عليه السلام «يعيدها بإقامة»[٧]، انتهى.

وأمّا الرواية الّتي دلّت على خصوص الجمع في يوم الجمعة فليس فـي أخبارنـا إلّا قوله: «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة»[٨] وحمله على أذان صـلاة العصـر حيـث

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤٤٥/٥ باب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٤٥ و٧٠٤٦.

(٣ و٥) راجع مجمع البحرين: ٣٩٧/١.

(٤) راجع علل الشرائع: ٤٣٧ باب ١٧٦ ح ١ و ٢.

(٦ و٧) وسائل الشيعة: ٤٤٦/٥ باب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٤٨ و٧٠٤٩.

(٨) وسائل الشيعة: ٤٠٠/٧ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة ح ٩٦٨٧ و٩٦٨٨.

إنّه مع الصبح والظهر يكون ثلاثة، وحيث إنّ هذه الرواية من طريقنا لعلّه كان ناظراً إلى أذان ثالث لما كان عثمان أمر بأذانين لاجتماع الناس[١].

وبعد ما قلنا سابقاً من أنّ الأذان كان لاجتماع الناس إلى محلّ الصلاة والإقامة إلى تهيّؤ أهل المسجد للصلاة فيظهر وجه عدم احتياج الأذان بعد صلاة الجمعة حيث إنّهم كانوا حاضرين في المسجد وبعد أنّ صلاة العصر تُجمع مع الظهر لإمكان مجيء من جاء من أطراف المدينة لصلاة الجمعة إلى محلّهم فلا حاجة إلى أذانٍ آخر للعصر.

فبالجملة: الجامع بين الأخبار هو جمع الصلاتين ـ يعني أي ما اجتمعت صلاتان يجوز إسقاط الأذان الثاني في أينما كان، لأنّه بعد ما قلنا: إنّ مسألة تنافي الأوقات للصلوات كما يقوله العامّة[٢] ليست بتمام، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان علّة دخوله في المسجد للصلاة في وقت معيّن هو أنّ الناس حيث يصلّون مع الجماعة فلابدّ من اطّلاعهم على وقت الصلاة ولا يمكن إقامة الجماعة أيّ وقت أراد النبيّ صلى الله عليه وآله لعدم اطّلاع الناس، لا أنّ لكلّ صلاة كان وقتاً معيّناً، فالأخبار ناظرة إلى إمكان وجواز الجمع. وأمّا العامّة فحيث مخالفون مع هذا الحكم فلا يجوّزون الجمع إلّا في موارد مخصوصة ذكرت في الأخبار ولا يعملون بخبر ابن عبّاس فيقولون: إنّه نادر.

وأمّا في خصوص صلاة الجمعة وإن لم يبلغ إلينا خبر إلّا أنّ من فتوى قدماء الأصحاب يستفاد من أنّه كان بذلك خبر في الجوامع الأوّليّة، ولذا كان الشيخ عليه الرحمة عند تدوينه كتاب التهذيب لم يكن عنده خبر دلّ على هذا الحكم، ولذا بعد ذكر عبارة المقنعة[٣] جعل خبر عمر بن أُذينة عن رهطٍ دليلاً عليه مع أنّ بذلك أخباراً كثيرة.

---

(١) راجع صحيح البخاري: ١٠/٢ عن ابن شهاب.

(٢) راجع بدائع الصنائع: ٣٢٧/١ ـ ٣٢٨.

(٣) المقنعة: ١٦٢. وعبارته هكذا: ثمّ قم فأذّن للعصر وأقم ـ إلى قوله: ـ واعلم أنّ الرواية جاءت... ثمّ ذكر رواية عمر بن أُذينة. كما في تهذيب الأحكام: ١٨/٣ قبل ح ٦٦.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذانٍ وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علّة بأذانٍ واحد وإقامتين»[١].

ومنها: رواية صفوان الجمّال قال: صلّى بنا أبو عبدالله عليه السلام الظهر والعصر عند ما زالت الشمس بأذانٍ وإقامتين وقال: «إنّي على حاجة فتنفّلوا»[٢].

ومنها: ما عن أبي الطفيل عن مُعاذ بن جبل أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء عام تبوك[٣].

وهكذا أخبار كثيرة بعضها وردت في خصوص الليلة المطيرة، وبعضها في السفر، وبعض آخر من غير علّة ولا حاجة. ذكر في الوسائل في باب ٣١ و٣٢ من أبواب جواز الجمع بين صلاتين[٤] وكذا في باب الحجّ[٥].

وبالجملة: فالأخبار في مورد المزدلفة وعرفة والمطيرة والسفر وغيرها ممّا ذكر في الأخبار يكفي لإثبات المطلوب. وأمّا في خصوص الجمعة فالدليل هو فتوى قدماء الأصحاب لما ذكرنا. وأمّا مطلق الجمع فهو وإن لم يستفد من بعض الأخبار حيث إنّها حكاية لفعل المعصوم وكانت قضيّة مهملة. وأمّا في بعضها الآخر حيث إنّه ينقل أنّ الإمام عليه السلام قال: كذا، يستفاد منه أنّه عليه السلام كان في مقام بيان حكم الله تعالى حيث إنّه في بعضها صرّح بأنّه صلى الله عليه وآله جمع بين صلاتين من غير علّة[٦]، فيكشف من أنّه صلى الله عليه وآله كان بصدد رفع التوهّم الّذي يمكن أن يقع لبعض بأنّ الجمع بين صلاتين غير جائز، فكأنّ الحكم من طريق الخاصّة قطعيّ الجواز مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/٢٢٠ ـ ٢٢١ باب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ٤٩٧١.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٤/٢١٩ باب ٣١ من أبواب المواقيت ح ٤٩٦٥ و٤٩٦٧.

(٤) كذا، والصحيح: من أبواب المواقيت.

(٥) وسائل الشيعة: ١٤/١٢ ـ ١٤ ب ٥ و ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر.

(٦) وسائل الشيعة: ٤/٢٢٠ ـ ٢٢٢ باب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ٤٩٧١ و٤٩٧٣ و ٤٩٧٨ و٤٩٨٠.

ثمّ إنّه لابدّ من بيان أنّ ترك الأذان في الصلاة الثانية هل كان من باب الرخصة أو العزيمة؟ والحقّ أنّه لا يستفاد منه غير الرخصة في خصوص الظهرين في عرفة، حيث إنّ في بعضها علّل الجمع لفراغ النفس للدعاء، مثل رواية موسى بن القاسم[١]. ثمّ إنّه بعد عدم استفادة التشريع فضلاً عن الحرمة الذاتيّة هل يستفاد منه الكراهة أم لا؟ هو أيضاً بعيد إلّا من باب تزاحم المستحبّين لما قلنا بأنّ في بعض أخبارها علّل الجمع لفراغ النفس للدعاء فيكون الدعاء مزاحماً...[٢].

لكن أبعد كون تعليل لترك الأذان بل إنّما هو للجمع لا لخصوص ترك الأذان.

فلا معنى للقول بأنّه إن كان جائزاً قراءته مع أنّه نهى في بعض الأخبار وقال: «اتركه»[٣] كان أمراً بالنقيضين لأنّه...[٤].

وأمّا في مزدلفة فحيث إنّ في بعض الأخبار الّتي كانت في مزدلفة مثل رواية الحلبي[٥] ومنصور بن حازم قال: «لا تصلّ بينهما شيئاً»[٦] ولم يكن للدعاء، لأنّ في ليلة المزدلفة لم يدعو إلى شيء بل الدعاء إنّما كان للوقوف بمشعر في بين الطلوعين فظاهر في أنّ الاتّصال مطلوب والأذان مخلّ بالاتّصال.

ولكن مع ذلك استفادة العزيمة مشكل، وكذا في سائر مواضع الجمع، ولا فرق في ذلك بين صلاة الجماعة والفرادى، لأنّه بعد أن يستفاد من أكثر الأخبار أنّ صلاة الفرادى أيضاً جماعة فمناطهما واحد، ففي جميع الصلوات الّتي يجمع مثل قضاء الفوائت وغيرها لا يمكن القول بأنّ الترك عزيمة من باب التشريع المحرّم فضلاً عن الحرمة الذاتيّة. هذا كلّه في سقوط الأذان.

وأمّا سقوط الأذان والإقامة فهو في مورد واحد وهو دخول الشخص في المسجد أو محلّ إقامة الجماعة فيسقط الأذان والإقامة، ويكفي بهما من أذان وإقامة

(١ و٣) لم نعثر عليهما.

(٢ و٤) بياض في الأصل.

(٥) وسائل الشيعة: ١٤/١٤ باب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ١٨٤٦٨.

(٦) وسائل الشيعة: ٢٢٥/٤ باب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ٤٩٨٦.

الجماعة. وأمّا في دخوله مع عدم إتمام الصلاة واقتدائه بالإمام فسقوطه مسلَّم لا إشكال فيه. وأمّا إذا دخل وتمّت الجماعة فبذلك أخبار:

منها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن صالح (خالد ـ كما في التهذيب) عن يونس بن سعيد عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم، فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان»[١]، انتهى. يونس بن سعيد وصالح في سند هذه الرواية غير معلوم عندي ولا أعرفهما. والظاهر أنّه اشتباه في النقل من صاحب الوسائل رحمه الله . وهذه الرواية تدلّ على سقوط الأذان قبل تفرّق المصلّين لمن أراد أن يصلّي مع الجماعة، وأمّا الّذي أراد أن يصلّي فرادى في المسجد فهذه الرواية لا تشمله، لأنّه لا يقال في حقّه: يعيد الأذان، لأنّ الإعادة لم تصدق على حقّ من أراد أن صلّى اختتاماً.

وروى مثل هذه الرواية أبو بصير بطريق آخر، إلّا أنّ فيها قال: «قلت له[٢]: الرجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم أيؤذّن ويقيم؟ قال: «إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام»[٣]، انتهى. هذه الرواية لم تكن مضمرة مثل ما قبلها، ولكن هذا الاختلاف لم يصر سبباً لتعدّدهما بل هما رواية واحدة ذكرها أبو بصير، إلّا أنّ ما استفدنا من رواية قبلها من كلمة أن يعيد الأذان من عدم سقوط الأذان والإقامة لغير من أراد صلاة الجماعة لا يستفاد من هذه الرواية، ولكن القدر المتيقّن هو السقوط لمن أراد الجماعة، وأمّا كون أحدهما مطلقاً والثاني مقيّداً فلا مجال له بعد ما قلنا بأنّهما ليسا خبرين.

ومنها: ما رواه عمرو بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال: دخل رجلان المسجد وقد صلّى الناس فقال لهما عليّ عليه السلام: «إن شئتما فليؤمّ أحدكما

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٩/٥ ـ ٤٣٠ باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٠٣.

(٢) أي: لأبي عبدالله عليه السلام كما في قبله. (منه رحمه الله).

(٣) وسائل الشيعة: ٤٣٠/٥ باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٠٤.

صاحبه ولا يؤذّن ولا يقيم»[١]، انتهى. عمرو بن خالد زيديّ، والراوي لمسند زيد بن عليّ بن الحسين هو عمرو بن خالد والعامّة تضعّفه، ولكن لا بأس بتضعيفهم حيث إنّهم يضعّفون كلّ من كان شيعيّاً بمعنى الأعمّ، أي ولو كان زيديّاً.

ومنها: رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام أنّه كان يقول: «إذا دخل رجل المسجد وقد صلّى أهله فلا يؤذّننّ ولا يقيمنّ ولا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاة الفريضة، ولا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّي فيه»[٢]، انتهى. عدم الخروج لعلّه كان لاحترام المسجد بعدم خروجه منه حتّى يصلّي فيه، أو لدفع ما يمكن أن يتوهّم لزوم خروجه منه حيث إن لم يصل إلى الجماعة.

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث في الرجل أدرك الإمام حين سلّم، قال: «عليه أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة»[٣]، انتهى. طريق هذه الرواية كلّها فطحيّ، يستفاد من قوله «أدرك الإمام» أنّه أراد صلاة الجماعة، وظاهره منافٍ مع الروايات المذكورة، إلّا أن يحمل قوله «حين سلّم» على تفرّق الجماعة أيضاً، ولكنّه مطلق فيمكن أن تكون هذه مع سائر الأخبار من باب المطلق والمقيّد، أو كان قوله: «عليه أن يؤذّن» من باب الرخصة، وظاهرها هو صورة قصد الإئتمام.

وبعض من الأخبار ما ذكره في الوسائل في باب الجماعة: محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن أبان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم أيؤذّن ويقيم؟ قال: «إذا كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام»[٤]. هذه بعينها هي الرواية الّتي ذكرها في الوسائل في باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٠/٥ باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٠٥.

(٢ و٣) المصدر السابق: ٤٣١/٥ باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٠٦ و ٧٠٠٧.

(٤) المصدر السابق: ٤١٤/٨ باب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٥١، و: ٤٣٠/٥ باب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٠٤ وقد تقدّمت آنفاً.

ومنها: رواية أبي عليّ [الحرّاني] قال: كنّا عند أبي عبدالله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلّينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد فأذّن فمنعناه ودفعناه عن ذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أحسنت، ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع» فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام»[1]، انتهى موضع الحاجة من الرواية، في هنا النهي عن إبداء إمام لعلّه كان لاحترام الجماعة الأُولى.

ومنها: رواية معاوية بن شريح عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة ـ إلى أن قال: ـ 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]، انتهى. هذه في الدلالة مثل رواية عمّار إلّا أنّ ظهورها في الإطلاق أكثر من جهة التفصيل المذكور فيها، فيبعد تقييدها بغيرها بخلاف رواية عمّار فإنّ تقييدها غير بعيد.

ومنها: ما عن كتاب زيد النُرسي عن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا أجزأك أذانهم وإقامتهم، واستفتح الصلاة لنفسك، وإذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزأك إقامة بغير أذان، وإن وجدتهم و قد تفرّقوا وقد خرج بعضهم عن المسجد فأذّن وأقم لنفسك»[3]، انتهى. الفقرة الثانية منها غير معمول بها ولم يفتِ أحد على طبقها، وكتاب النُرسي أيضاً لم يكن معروفاً في الأزمنة السابقة، فلا يمكن أن يكون مدركاً للحكم الشرعي. هذه هي روايات المسألة.

والإشكال على رواية أبي بصير بأنّه مشترك بين الثقة والضعيف فلا يعتمد على

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٥/٨ باب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٥٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٣/٨ ـ ٣٩٤ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩٣.

(٣) مستدرك الوسائل: ٤٦/٤ باب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤١٤٤. وراجع أيضاً: ٥٠٠/٦ باب ٥٠ من أبواب صلاة الجمعة ح ٧٣٥٩.

روايته كما عن صاحب المدارك[١] غير وارد، أمّا (أوّلاً) فلأنّ المسمّى بأبي بصير الواقع في طرق الأسانيد اثنان وكلاهما ثقتان، وأمّا الّذي هو ضعيف فهو غير واقع في واحد من الأسانيد.

وأمّا (ثانياً) فلأنّه يكفي في جواز العمل بالخبر كونه معمولاً به بين الأصحاب والشهرة الفتوائيّة على طبقه على المختار، ولا يلزم أن يكون صحيحاً أعلائيّاً كما هو مبناه رحمه الله.

ثمّ إنّي قد عرفت أنّه لا إشكال في السقوط فيما إذا أدرك ركعة أو ركعتين من الجماعة أو حين التسليم. ولا إشكال في السقوط أيضاً لو أدرك الإمام بعد التسليم قبل أن يتفرّقوا، لكنّ السقوط في الأوّل من باب العزيمة بناءً على ما اخترناه سابقاً وفاقاً للسيّد الإصفهاني رحمه الله[٢] خلافاً لصاحب العروة رحمه الله[٣]، وفي الثاني من باب الرخصة وذلك لأنّ في المسألة كما عرفت روايات دالّة على السقوط ومفادها هو أنّه يجوز الاكتفاء له بأذانهم وإقامتهم، لأنّ له مرتبة من الجماعة وأنّه من جملة المؤتمّين حكماً، وبعض من الروايات تدلّ على عدم السقوط، مثل رواية عمّار ورواية معاوية بن شريح، خصوصاً الثانية لما عرفت من ظهورها في الإطلاق، ومفادهما أنّه يجوز عدم الاكتفاء بأذانهم وإقامتهم له.

فحاصل المستفاد من الروايات: أنّه يجوز الاكتفاء بأذانهم وإقامتهم، لأنّ له مرتبة من الجماعة، ويجوز أيضاً عدم الاكتفاء لأنّه لم يدرك الجماعة، وهو معنى كون السقوط رخصة.

وأمّا قوله عليه السلام في رواية أبي عليّ: «امنعه أشدّ المنع»[٤] الظاهر في كون الترك عزيمة فمضافاً إلى ضعفها يمكن أن يقال: إنّ الإمام المذكور للجماعة في الرواية كان مخالفاً كما يدلّ عليه ذيل الرواية حيث قال بعد ما ذكرنا منها سابقاً: «لا يبدو بهم إمام» فقلت له أنا: جعلت فداك إنّ لنا إماماً مخالفاً وهو يبغض أصحابنا كلّهم،

---

(١) مدارك الأحكام: ٢٦٧/٣.

(٢) وسيلة النجاة: ٧٦.

(٣) العروة الوثقىٰ: ٦٠٣/١ مسألة ٣.

(٤) مرّ ذكرها آنفاً.

فقال: «ما عليك من قوله والله لئن كنت صادقاً لأنت أحقّ بالمسجد منه، فكن أوّل داخل وآخر خارج وأحسن خلقك مع الناس وقل خيراً» فقال رجل: جعلت فداك قول الله تعالى: ﴿وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ هو للناس جميعاً؟ فضحك فقال: لا، عنى، قولوا: محمّد رسول الله صلّى الله عليه وعلى أهل بيته»[1]، انتهى. ذكر الشيخ رحمه الله هذه الرواية مع ذيلها إلّا أنّ في طريقه إشكال، وهو رواية الحسين بن سعيد عن أصحاب الصادق وأنّه لا يروي عن أصحابه عليه السلام بلا واسطة، ولكن ذكرها الصدوق قدس سره في الفقيه[2] صحيحاً، أعني روايته عن أصحابه مع الواسطة.

وعلى أيّ تقدير، يمكن أن يكون الّذي جاء بعد التسليم شيعيّاً فأذّن وأقام لإظهار عدم الاعتناء بأذانهم وإقامتهم لكون الإمام مخالفاً، فمنعه من إظهار المخالفة، وقال الإمام عليه السلام: «امنعه أشدّ المنع» وأنّه لابدّ أن لا يظهر المخالفة لهم وأن يقولوا لهم حُسناً، وحينئذٍ فقوله عليه السلام: «امنعه أشدّ المنع» لا يدلّ على العزيمة.

وعلى فرض تسليم كون الإمام للجماعة المذكورة فيها شيعيّاً لا تدلّ على العزيمة، لأنّ قوله: «امنعه أشدّ المنع» إنّما هو لأجل أنّه ليس من شؤون الجماعة الأُولى الإتيان بها وعدم الاعتناء بأذانهم وإقامتهم، أو لأجل ما كان وقع في ذهن المسلمين من استحبابهما في جميع الموارد.

ثمّ إنّ سقوطهما في الموارد المذكورة إنّما هو الاكتفاء بأذانهم وإقامتهم لعدم إمكان كون السقوط بلا ملاك.

وحينئذٍ فهل يعتبر بقاء هيئة الجماعة وهيئة الصفّ بحالها بأن لم يتفرّق أحدٌ منهم؟ أو لا بل يكفي بقاء بعضهم في السقوط ولو مع انصراف الإمام أيضاً؟ أو أنّ المعتبر بقاء الإمام وهيئة الصفّ بحالهما عرفاً ببقاء أغلبهم على هيئة الصلاة؟ ولو انصرف بعضهم الّذي لا يضرّ في صدق بقاء هيئة الصفّ فيختلف باختلاف المأمومين قلّةً وكثرة، فربّما يضرّ في صدق البقاء انصراف الواحد كما لو كان جميع

(١) تهذيب الأحكام: ٥٥/٣ ح ١٩٠. والآية المذكورة هي ٨٣ من سورة البقرة.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤٠٨/١ ح ١٢١٨.

المأمومين اثنين، وربّما لا يضرّ انصراف العشر أيضاً مثل ما إذا بلغ عدد المأمومين مائة أو مائتين مثلاً. والظاهر هو الأخير.

ولو شكّ في صدق التفرّق وعدمه فمقتضى القاعدة هل هو السقوط أم لا؟ قد يقال باستصحاب بقاء الهيئة وعدم التفرّق، والحكم بالسقوط موضوعه هو عدم التفرّق وهو أمرٌ عدميّ فيستصحب. ويشكل بأنّ الموضوع في هذا الاستصحاب متعدّد، فإنّ الهيئة الأُولى الّتي هي المستصحبة معدومة قطعاً، لأنّ المفروض هو تفرّق بعضهم، وحيث إنّ المختار أنّ السقوط هو من باب الرخصة فلا يهمّنا التطويل هنا.

ثمّ إنّهم ذكروا أنّه يشترط في السقوط أُمور:

أحدها: كون الصلاتين أدائيّتين.

الثاني: وقوعها في المسجد.

الثالث: كون صلاتهم صحيحة، هكذا أطلقوا، لكنّ المراد هو صحّة صلاة الإمام.

الرابع: كونهم قد أذّنوا وأقاموا للجماعة الأُولى.

الخامس: وقوعهما في وقت واحد، فلو كان صلاة المسبوق عشائيّين وصلاة الجماعة عصراً كما إذا بقي من الوقت مقدار ركعة فانعقد الجماعة للعصر فوقع ثلاث ركعات منها في المغرب وجاء شخص بعد أن سلّم الإمام العصر ناوياً لاقتداء صلاة المغرب بهذه الجماعة فلا يسقطان بالنسبة إليه، وكذا لو كان صلاة المسبوق قضاءً وصلاة الجماعة أداءً، وكذا لو لم تقع الجماعة في المسجد أو فرض كون صلاة الإمام باطلة كأن يكون محدثاً وصلّى سهواً أو عمداً فإنّ صلاة المأمومين صحيحة، وكذا إذا كان الأذان والإقامة ساقطَين عن الجماعة كما إذا كانوا قد سمعوا أذان غيرهم فاكتفوا بهما ففي كلّ هذه الصوَر قالوا بأنّهما لا يسقطان.

لكن ما ذكروه مشكل، لأنّ المستفاد من الأخبار أنّ ملاك السقوط بالنسبة إليه هو كونه مدركاً للجماعة حكماً وأنّ له مرتبة منها فباعتبار هو من جملة المأمومين، فكما لو أدرك ركعةً أو ركعتين من صلاة الإمام يسقطان بالنسبة إليه بلا إشكال

والسيرة القطعيّة أيضاً جرت على ذلك فكذلك لو لم يدرك الإمام إلّا بعد التسليم وقبل تفرّق الصفوف.

لا يقال: فعلى ما ذكرت من القياس يلزم كون السقوط عزيمة.

فإنّه يقال: لا منافاة بين ما ذكرنا وبين كون السقوط رخصة، لأنّ المسبوق أدرك الجماعة في الصورة الأُولى حقيقةً، والسيرة أيضاً جرت على ذلك كما عرفت بخلافه في الصورة الثانية، فإنّه مدرك للجماعة فيها حكماً من هذه الحيثيّة لا حقيقةً، فلا منافاة بين كون السقوط عزيمة في الصورة الأُولى وبين كونه في الصورة الثانية رخصةً، وحينئذٍ فلا فرق بين المسجد وغيره، ولا بين كون الصلاتين أدائيّتين وعدمه ولا بين صحّة صلاة الإمام وعدمها، وقد ذكرنا في المباحث السابقة أنّ لزوم وجود الإمام للجماعة لأجل أنّه لابدّ من رئيس لكلّ جماعة تكون الجماعة تبعاً له في حركاتهم وسكناتهم وأقوالهم ليحفظ وحدتهم ويجمع شملهم وتفرّقهم .

وقد ذكرنا في الحاشية على الخلاف ـ عند قول الشيخ قدس سره : مسألة فيها مسائل ثلاث. الأُولى: يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد. الثانية: يجوز العدول من الانفراد إلى الجماعة. الثالثة: يجوز الاستخلاف وهو تبديل إمام بإمام آخر لفوتٍ أو مرض، ثمّ قال قدس سره : دليلنا إجماع الفرقه ورواياتهم، وقد ذكرنا الروايات في الكتابين الكبيرين[1]، انتهى ـ وإنّي لم أظفر بهذه الروايات في كتابَي التهذيب والاستبصار مع التتبّع الكامل فيهما، وأظنّ قويّاً أنّه استنبط هذه المسائل من أخبار الاستخلاف باعتبار أنّ الجماعة الأُولى بعد عروض عارضة للإمام تتبدّل بالانفراد، ثمّ من الانفراد إلى الجماعة بعد استخلاف إمام الجماعة الثانية .

والحقّ كما قرّرناه في ذاك لزوم الإمام لما قلنا، فلا يضرّ عدم الإمام للجماعة في هذا المقدار القليل من الزمان لتحقّق العدول من الجماعة إلى الانفراد. وحينئذٍ فلا فرق بين ما إذا كان صلاة الإمام صحيحة أو فاسدة .

---

(١) الخلاف: ٥٥١/١ ـ ٥٥٢ مسألة ٢٩٣، وفيه «في الكتاب الكبير». وراجع تهذيب الأحكام: ٢٨٣/٣ ح ٨٤٢ و ٨٤٣.

وأمّا اشتراط عدم سقوط الأذان والإقامة في الجماعة الأُولى فيظهر من المصباح اعتباره، حيث قال: إنّه لا إطلاق في الروايات يشمل صورة فقدان هذا الشرط أيضاً[١]. لكنه ممنوع.

وبالجملة: بعد ما عرفت أنّ المستفاد من الأخبار أنّ الملاك في السقوط في المقام هو كونه مدركاً لمرتبة من الجماعة حكماً، وباعتبار هو من جملة المأمومين فأذانهم وإقامتهم أذانه وإقامته أيضاً، فذاك حقٌّ له لا عليه، للإمام أو الجماعة.

لا أظنّ الخصوصيّة للمسجد ولا غيرها من المذكورات، وأمّا ما وقع في بعض الروايات من التقييد بالمسجد[٢] إنّما هو لأجل كون أغلب الجماعات واقعة في المساجد.

نعم، يعتبر اتّحاد الوقت، فلو صلّوا العصر جماعةً حين بقاء ركعة من الوقت ووقع ثلاث ركعات منها في المغرب وجاء أحدٌ ناوياً لاقتداء المغرب بعد أن سلّم الإمام فالأذان والإقامة غير ساقطَين عنه.

هذا كلّه بناءً على ما استظهرنا من الأخبار من أنّ الملاك هو ما ذكرنا. وأمّا لو قلنا بأنّ المستفاد منها هو أنّ الملاك احترام الجماعة الأُولى، ولذا ذكرنا في الحاشية على العروة عند قول السيّد ﷺ[٣] في المقام: «ويشترط في السقوط أُمور»: أنّ اعتبار هذه الأُمور إنّما هو فيمن دخل المسجد مريداً للصلاة مستقلّاً عن الجماعة، إمّا جماعة أو فرادى، وأمّا من دخله لإدراكها فوجدهم قد فرغوا ولم يتفرّق الصفوف فالظاهر أنّ سقوطهما عنه بملاك آخر، ولا يبعد فيه سقوطهما في كلّ مورد يكون إدراكه لها قبل الفراغ مسقطاً، فإنّ هنا ملاكين أحدهما ما مرّ، والثاني أن يكون السقوط لأجل احترام الجماعة الأُولى أو الإمام الأوّل، بأن يكون السقوط حقّاً له أو لها على المسبوق فينبغي مراعاته بإسقاطهما، فحيث إنّ الإمام أحقّ به يمكن أن يقال باعتبار المسجديّة وسائر الشروط أيضاً على إشكال، كما يستفاد من رواية أبي عليّ[٤].

---

(١) مصباح الفقيه: ١١/٢٤٩ ـ ٢٥٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/٤٣٠ باب ٢٥ من أبواب الأذان و الإقامة ح٧٠٠٤. وقد تقدّمت آنفاً.

(٣) العروة الوثقىٰ: ١/٦٠٥ مسألة ٦.

(٤) مرّ ذكرها في ص ٣٥.

ولا يتوهّم أنّ مقتضى ذلك هو كون السقوط عزيمةً على هذا الفرض لأنّ جميع الحقوق لا يجب مراعاتها، بل يمكن أن يكون عدم مراعاتها مكروهاً.

لكن عرفت أنّ المستفاد من الأخبار أنّ ملاك السقوط غير هذا الملاك لكن يعتبر أن يكون ناوياً للاقتداء.

ومن موارد سقوط كليهما هو ما إذا سمع مريد الصلاة أذان غيره وإقامته، لروايتين وردتا في ذلك.

الأُولى: عن أبي مريم الأنصاري قال: صلّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة ـ إلى أن قال: ـ وانّي مررت بجعفر يوذّن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك[1].

الثانية: عن عمرو بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: كنّا معه فسمع إقامة جار له بالصلاة، فقال: «قوموا» فقمنا فصلّينا معه بغير أذان ولا إقامة، قال: «ويجزئكم أذان جاركم»[2].

وأمّا أحكام أهل المسجد المستمعين للأذان والإقامة فليس لهم حكم واجب أو محرّم إلّا ما يتراءى من ظاهر بعض الأخبار من حرمة تكلّمهم، كقوله عليه السلام: «إذا أُقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد»[3]. لكن المشهور هو الكراهة. وعلى فرض الحرمة أو الكراهة فالحرمة نفسيّة وكذلك الكراهة، لا وضعيّة بأن يكون تكلّمهم مبطلاً لها.

ومن السنن لهم: حكاية فصول الأذان بعد كلّ فصل، وهل يجوز حكايتها حال الصلاة أيضاً بتبديل الحيّعلات بالحوقلة أو لا؟

قال الشيخ رحمه الله في الخلاف: إذا سمع المؤذّن يؤذّن يستحبّ للسامع أن يقول مثل ما يقوله إلّا أن يكون في حال الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة، وبه قال الشافعي. وقال مالك: إذا كنت في مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذّن، وإذا كنت

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٧/٥ باب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٢٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٣٧/٥ باب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٢٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٣/٥ باب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦٨٩٣.

في نافلة فقل مثل قوله في التكبير والتشهّد، وبه قال الليث بن سعد إلّا أنّه قال: ويقول في موضع «حيّ على الصلاة» لا حول ولا قوّة إلّا بالله. دليلنا: إجماع الفرقة. واستحباب ذلك في حال الصلاة يحتاج إلى دليل إلّا أنّه متى قال ذلك في الصلاة لم يحكم ببطلانها، لأنّ عندنا يجوز الدعاء في حال الصلاة[١]، انتهى.

ولعلّ مراده من الدعاء هو الذكر لأنّ الأذان ليس دعاءً ويجوز عندنا في حال الصلاة قراءة القرآن والدعاء والذكر.

وروت **العامّة** في هذه المسألة روايتين:

إحداهما: رواية أبي سعيد الخدري[٢] في استحباب الحكاية.

وثانيهما: رواية عمر ومعاوية[٣] في تبديل الحيّعلات بالحوقلة.

وروى **الخاصّة** فيها ثلاث روايات:

إحداهما: رواية دعائم الإسلام[٤].

---

(١) الخلاف: ١/٢٨٥ ـ ٢٨٦ مسألة ٢٩.

(٢) عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذّن». (سنن أبي داود: ١/١٤٤ ح٥٢٢). (منه ﷺ).

(٣) عن عمر بن الخطّاب أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا قال المؤذّن: الله أكبر الله أكبر فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر، فإذا قال: أشهد أن لا إله إلّا الله قال: أشهد أن لا إله إلّا الله، فإذا قال: أشهد أنّ محمّداً رسول الله قال: أشهد أنّ محمّداً رسول الله، ثمّ قال: حيّ على الصلاة قال: لا حول ولا قوّة إلّا بالله، ثمّ قال: حيّ على الفلاح قال: لا حول ولا قوّة إلّا بالله، ثمّ قال: الله أكبر الله أكبر قال: الله أكبر الله أكبر، ثمّ قال: لا إله إلّا الله قال: لا إله إلّا الله من قلبه دخل الجنة». (صحيح مسلم: ١/٢٨٩ ح ٣٨٥، سنن أبي داود: ١/١٤٥ ح ٥٢٧). (منه ﷺ).

وروي أيضاً عن معاوية كما في مسند الإمام الشافعي: ٩٣ ح ١٣٣، و مسند أحمد بن حنبل: ٤/٩١ و٩٢. (منه ﷺ).

(٤) وفيه: رُوِّينا عن عليّ بن الحسين عليهما السلام «أنّ رسول الله ﷺ كان إذا سمع المؤذّن قال كما يقول، فإذا قال: حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح حيّ على خير العمل قال: لا حول ولا قوّة إلّا بالله، فإذا انقضت الإقامة قال: اللّهمّ ربّ هذه الدعوة التامّة والصلاة القائمة أعط محمّداً سؤله يوم القيامة وبلّغه الدرجة الوسيلة من الجنة وتقبّل شفاعته في أُمّته». (دعائم الإسلام: ١/١٤٥). (منه ﷺ).

وثانيها: رواية مكارم الأخلاق[١].

وثالثها: رواية الآداب[٢] لكن كونها متعدّدة غير معلوم فيمكن أن تكون واحدة لكونها مراسيل، بل يمكن أن تكون من روايات العامّة. وعلى أيّ تقدير، يجوز الحكاية في غير حال الصلاة بل يستحبّ، لكن استحبابها حال الصلاة غير معلوم، لكن لو حكى فيها لا تبطل صلاته، لما عرفت من الشيخ ﵀ وإنّما الكلام في استحبابها فيها.

إن قلت: الشهادة بالرسالة ليست من الذكر ولا من الدعاء والقرآن فلا يجوز في الصلاة ذكرها.

قلت: يستفاد من الخبر الوارد في التشهّد الكبير واستحبابه أنّ قول «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته» في الصلاة في التشهّد الأوّل جائز[٣]، وليس كلاماً آدميّاً كي يبطل به الصلاة حيث نهي فيه عن قول «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» في التشهّد الأوّل[٤] وأنّه مخرج عن الصلاة، فيظهر منه أنّ السلام الأوّل ليس كذلك، فالشهادة بالرسالة أيضاً كذلك.

---

(١) وفيه: إذا قال المؤذّن: الله أكبر فقل مثل ذلك، وإذا قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله فقل: وأنا أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله، أكفي بها عن كلّ من أبى وجحد وأعينُ بها من أقرّ وشهد». وقد روي أنّ المؤذّن إذا قال: أشهد أنّ محمّداً رسول الله فقل: صلّى الله عليه و آله الطيّبين الطاهرين، اللّهمّ اجعل عملي برّاً، ومودّة آل محمّد في قلبي مستقرّاً، وأدرّ عليَّ الرزق درّاً، وإذا قال: حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح فقل: لا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم. (منه ﵀). وروي: أنّ من سمع الأذان فقال كما يقول المؤذّن زيدَ في رزقه. (مكارم الأخلاق: ٦٢/٢ رقم ٢١٥١ ـ ٢١٥٣).

(٢) يعني في كتاب الآداب الدينية لأمين الإسلام الطبرسي: ٨١ ـ ٨٢، وقد زاد على ما جاء في المكارم قوله: وتقول عند قوله حيّ على خير العمل: مرحباً بالقائلين عدلاً و بالصلاة مرحباً وأهلاً. عنه مستدرك الوسائل: ٦٠/٤ باب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة ذيل ح ٤١٧٧. (منه ﵀).

(٣) وسائل الشيعة: ٤٢٦/٦ باب ٤ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٦ و٨٣٤٧.

(٤) المصدر السابق: ٤١٠/٦ ح ٨٣٠٢.

ومن المستحبّات عند سماع أذان الصبح والمغرب الدعاء بالمأثور، وقد روى محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «من قال حين يسمع أذان الصبح: اللّهمّ إنّي أسألك بإقبال نهارك وإدبار ليلك وحضور صلواتك وأصوات دعاتك أن تتوب عليَّ إنّك أنت التوّاب الرحيم، وقال مثل ذلك حين يسمع أذان المغرب ثمّ مات من يومه أو ليلته مات تائباً»[١].

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أمسيت قلت: اللّهمّ إنّي أسألك بإقبال ليلك وإدبار نهارك وحضور صلواتك وأصوات دعاتك أن تصلّي على محمّد وآل محمّد. وادع بما أحببت»[٢].

خـــاتمة

هل يجوز أخذ الأُجرة على الأذان أو لا؟ ذهب المحقّق في الشرائع في عبارته هنا إلى الجواز[٣] وكذا في المعتبر على ما حكى صاحب المصباح[٤] والشهيد رحمه الله[٥] وكثير من الفقهاء إلى الجواز[٦] وكذا السيّد المرتضى رحمه الله مع الكراهة[٧]، ويظهر من العلّامة في المختلف[٨] وكذا الشيخ في الخلاف الحرمة والارتزاق من بيت المال[٩].

وقال الأوّل: إنّه المشهور بين علمائنا، وقال الثاني: إنّه المشهور بين العامّة أيضاً.

ويمكن أن يستدلّ عليه بأنّه لابدّ في الإجارة أن يكون للمستأجر للشخص فائدة ومنفعة عائدة إليه ولابدّ أن تكون هذه الفائدة دنيوية، والاستئجار للأذان ليس كذلك

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥١/٥ باب ٤٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٦٠.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٢/٥ باب ٤٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٦٢.

(٣) شرائع الإسلام: ٧٥/١.

(٤) مصباح الفقيه: ج١١ ص٢٩٥.

(٥) ذكرى الشيعة: ٢٢٣/٣.

(٦) كما في مجمع الفائدة والبرهان: ٩٢/٨ ومدارك الأحكام: ٢٧٦/٣ ومفاتيح الشرائع: ١٢٠/١.

(٧) نقله عنه في ذكرى الشيعة: ٢٢٣/٣.

(٨) مختلف الشيعة: ١٣٤/٢ ـ ١٣٥.

(٩) الخلاف: ٢٩٠/١ ـ ٢٩١ مسألة ٣٦.

لأنّ الفائدة المتصوّرة في الأذان للإمام وللجماعة كإعلامهم بحضور وقت الجماعة ليست دنيويّة، وإذا كان كذلك فالإجارة فاسدة فيحرم أخذ الأُجرة له.

وفيه: أنّه لا دليل على أنّه لابدّ في الإجارة من نفع دنيوي عائد إلى المستأجر، بل يكفي ولو كان النفع أُخرويّاً ديناً، فلا مانع من إجارة المؤذّن للأذان لإعلام المسلمين بدخول الوقت للجماعة، وهو فائدة دينيّة تكفي في صحّة الإجارة كما استؤجر شخص لإحضار الماء للوضوء فإنّه أيضاً كذلك.

وقد يستدلّ على حرمة أخذ الأُجرة للأذان بأنّه فعل عباديّ لأنّه مأمور به بنحو الكفاية فلابدّ أن يؤتى به بقصد القربة وامتثال الأمر، وأخذ الأُجرة في قباله ينافي ذلك.

وفيه أوّلاً: أنّه لا ينحصر أخذ الأُجرة للأذان كونه بعنوان الإجارة بل يمكن أن يعطيه الإمام شيئاً لا بعنوان الإجارة ويؤذّن هو أيضاً بقصد أخذه فليس المعطي الأُجرة مالكاً لعمله حينئذٍ بل مالكه هو الله تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اعتبار قصد القربة في الأذان غير معلوم، فإذا أذّن أحد بقصد بقاء حُسن صوته على حاله أو بداعٍ آخر غير التقرب فهو أذان وتترتّب عليه آثاره.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون أخذها بعنوان الإجارة أو بعنوان الارتزاق من بيت المال، فإذا كان فقيراً يؤذّن لأجل أنّه يرتزق من بيت المال فعلى ما ذكره المستدلّ لابدّ أن يكون حراماً.

الفرق بين الإجارة والارتزاق بأنّه في الأوّل يأتي بالأذان بقصد الأُجرة وفي الثاني بقصد الامتثال للأمر تحكّم، بل الظاهر من الشرائع عدم الكراهة أيضاً حيث قال: وتعطى الأُجرة من بيت المال إذا لم يوجد من يتطوّع به[1].

وقد عرفت أنّه لا فرق في ذلك بين بيت المال وغيره، بل غيره أولى بالجواز، ولا بين الإجارة والارتزاق، فإنّ مرجعها في المقام واحد إلّا أنّه قدس سره قد صرّح في عبارة في كتاب المتاجر بالحرمة[2].

---

(١) شرائع الإسلام: ٧٥/١.

(٢) المصدر السابق: ١١/٢.

والحاصل: أنّ أخذ الأُجرة للأذان يتصوّر على أنحاء:

أحدها: أن يكون بعنوان الإجارة بأن يكون لكلّ واحد من الموجر والمستأجر حقّ على الآخر بالصيغة فيتعيّن العمل من الموجر وإعطاء الأُجرة من المستأجر.

الثاني: أن يكون بعنوان الجعالة بأن لا يكون لواحد منهما حقّ على الآخر قبل العمل ويتعيّن الحقّ على المالك حقّاً للعامل بعد العمل.

الثالث: أن لا يكون بعنوان الإجارة والجعالة بأن لا يكون لواحد منهما على الآخر حقّ أبداً، بل يؤذّن المؤذّن ويعطيه الإمام من بيت المال أو غيره من المسلمين شيئاً، والاختلاف في هذه الصورة إنّما هو في الاستحقاق وعدمه، وفي كيفيّة الاستحقاق، وإلّا فالحكم بجواز الارتزاق من بيت المال يستلزم الحكم بجوازه من غيره بأيّ عنوان من العناوين المتقدّمة كان، فإن كان مرادهم بجواز الارتزاق من بيت المال أن لا يكون بنحو الإجارة فهذا لا يوجب انحصار الجواز في بيت المال، وإن كان مرادهم أنّ بيت المال لا يجوز أن يكون عوضاً بنحو الاستحقاق ولا بدّ أن يكون بنحو الارتزاق فيجوز إعطاء الأُجرة في غير بيت المال ولو بنحو الاستحقاق، فلا فرق بين بيت المال وغيره في ذلك أيضاً.

نعم، يشترط أن لا يوجد من يتطوّع به كما في عبارة الشرائع المتقدّمة لأجل أنّه لا احتياج إليه مع وجوده.

وأمّا الاستدلال بروايات وردت في المسألة فالاستدلال بها أيضاً لا يخلو عن إشكال، مثل رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: يا عليّ إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف من خلفك ولا تتّخذنّ مؤذّناً يأخذ على أذانه أجراً»[1]، انتهى. وفيه مضافاً إلى ضعف سندها ربّما يستفاد منه الكراهة بقرينة سياقها كما تُشعر بها الجملة الأُولى.

ومثل مرسلة عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «رجل أتى أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: والله إنّي لأُحبّك، فقال له: ولكنّي أُبغضك، قال: ولِمَ؟ قال: لأنّك تبغي في الأذان

(١) وسائل الشيعة: ٤٤٧/٥ باب ٣٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٥٠.

كسباً وتأخذ على تعليم القرآن أجراً»[١]، انتهى. وهي أيضاً ظاهرة في الكراهة بقرينة السياق، لأنّ تعليم القرآن ممّا يجوز أخذ الأُجرة عليه، فلو دلّت على تحريم أخذ الأُجرة على الأذان لدلّت على تحريمه بالنسبة إلى أُجرة تعليم القرآن أيضاً.

ومثل رواية السيّد هبة الله المعاصر للعلّامة في مجموع الرائق عن الأربعين لجمال الدين يوسف بن حاتم الشامي تلميذ المحقّق عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ثلاثة يكترثون للحساب ولا يفزعهم الصيحة ولا يحزنهم الفزع الأكبر: حامل القرآن المؤدّي إلى الله بما فيه يقدم على الله سيّداً شريفاً، ومؤذّن أذّن تسع سنين لا يأخذ على أذانه طمعاً...»[٢]، الخبر. فإنّها أيضاً ظاهرة في الكراهة، وأنّ المراد أنّ من أذّن تسع سنين كذلك فهو شخص كامل وله مقام شامخ، فلا دلالة لها على الحرمة.

ومثل رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ خلف من يبغي عن الأذان والصلاة بالناس أجراً ولا تقبل شهادته»[٣]، انتهى. فإنّه يمكن أن يقال: إنّ النهي إنّما هو لأخذه الأُجرة لمجموع الأذان والصلاة كليهما، مضافاً إلى أنّ ظاهرها أخذ الأُجرة لإمامته لا لصلاته، ولهذا ذهب صاحب المدارك[٤] وجماعة[٥] إلى الجواز لعدم دليل صالح على الحرمة.

نعم، يمكن أن يستدلّ على الحرمة بروايات أُخرى مثل رواية ابن سيّابة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يُصلّى خلف من يبتغي على الأذان والصلاة الأجر، ولا تُقبل شهادته»[٦]، وذلك لأنّه لو لم يكن للأذان دخل في الحكم لما كان لذكره وجه، فربما يستفاد منها الحرمة وأنّ النهي عن الصلاة خلفه لأجل فسقه لذلك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٤٧/٥ باب ٣٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧٠٥١.

(٢) مستدرك الوسائل: ٥١/٤ ـ ٥٢ باب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤١٦٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٧٧/٢٧ ـ ٣٧٨ باب ٣٢ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٣٩٩٨.

(٤) مدارك الأحكام: ٢٧٦/٣.

(٥) المعتبر: ١٣٣/٢.

(٦) وسائل الشيعة: ٣٧٧/٢٧ ـ ٣٧٨ باب ٣٢ كتاب الشهادة ح ٣٣٩٩.

ومثل رواية دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «من السحت أجر المؤذّن» يعني إذا استأجره القوم يؤذّن لهم، وقال: «لا بأس بأن يُجرى عليه من بيت المال»[1].

ومثل رواية الجعفريّات: أخبرنا محمّد حدثني موسى حدثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عليّ بن الحسين عن أبيه عن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام قال: «من السحت ثمن الميتة ـ إلى أن قال: ـ وأجر المؤذّن إلّا مؤذّن يجرى عليه من بيت المال»[2]، انتهى. والكتاب يسمّى بالجعفريّات لأنّ رواياته تنتهي إلى جعفر بن محمّد عليهما السلام ويسمّى أيضاً بالأشعثيّات لأنّ رواياته مرويّة بهذا السند وينتهي سندها إلى محمّد بن أشعث.

فيمكن أن يستدلّ بهذه الروايات مع اعتضادها بالشهرة على الحرمة سواء قلنا بشرعيّة أذان الإعلام أيضاً أو انحصاره بأذان الصلاة، وأمّا الارتزاق من بيت المال فقد عرفت استثناءه في رواية دعائم الإسلام والجعفريّات أيضاً.

ويمكن الاستدلال بهما مع اعتضادهما بالشهرة على الجواز.

والظاهر أنّ المراد بالارتزاق من بيت المال أن يعطيه الإمام عليه السلام ما يرتزق به لا بنحو الجعالة أو جعل مقدار معيّن له في كلّ شهر أو سنة، فإنّ شمول الارتزاق للقسمين الأخيرين بعيد.

وبناءً على جواز الارتزاق فلو لم يقصد المؤذّن بأذانه القربة وامتثال الأمر فهل يكون أذانه صحيحاً أو فاسداً؟ وجهان.

بقي هنا إشكال وهو: أنّ فتوى المشهور بتحريم أخذ الأُجرة للأذان إنّما هو لأجل أنّه فعلٌ عباديّ يعتبر فيه قصد التقرّب كما يستكشف ذلك من الأخبار، ومع أخذ الأُجرة لا يمكنه قصد التقرّب، مع أنّه يتمشّى هذا الدليل في الارتزاق أيضاً، فإنّ المؤذّن الّذي يؤذّن لأجل أنّه يرتزق من بيت المال كيف يمكنه قصد التقرّب والامتثال؟! فلابدّ من إحراز الإمام أنّه يؤذّن بقصد القربة كي يرزقه من بيت المال،

---

(١) دعائم الإسلام: ١٤٧/١.

(٢) الجعفريّات: ١٨٠.

وعلى فرض حمل فعله على الصحّة فحكم المؤذّن في نفسه ماذا؟ إذا لم يقصد القربة واقعاً والمسألة غير منقّحة في كلمات الفقهاء. والفرق بين الأُجرة والارتزاق لا يخلو عن تهافت، لأنّ المناط هو اعتبار قصد القربة، فافهم وتأمّل.

فصل في أفعال الصلاة

ولابدّ قبل الشروع من توضيح العناوين القصديّة حيث إنّ الفقهاء لم يتعرّضوا لها لخصوص الفرق بين ما لا يمكن أن يؤتى به بدون القصد وبين الأفعال الّتي يمكن أن يؤتى بها بدون قصد العنوان وإن اشترطوا لزومها في بعض الأفعال على قسمين:

الأوّل: الفعل الّذي يمكن إتيانه من غير أن يعنونه بعنوان خاصّ.

وقسم آخر: ما يحتاج إلى إتيانه بعنوانه، وبعبارة أُخرى: يكون من العناوين القصديّة، ولا اختصاص لها بالمأمور به تعبّداً أو توصّلاً، بل يجيء في غير المأمور به مثل...[1]، مثلاً إذا نذر لله صوم يوم إذا شفي مريضه ثمّ بعد شفاء مريضه لا يمكن أداء دَينه لله إلّا بأن يصوم يوماً بعنوان الوفاء بالنذر، ولا أقول بأنّ عنوان الوفاء من العناوين القصديّة، بل النذر شخصه بالحمل الشائع يكون من العناوين ولا يكفي صومه يوماً من غير أن يكون كذلك.

وهكذا إذا اقترض من شخص مائة تومان ثمّ أدّاه إليه لا بعنوان أداء القرض بل بعنوان الهبة أو لم يكن قصَد شيئاً من الهبة والأداء فذمّته مديون بمائة تومان.

نعم، إذا اقترض من شخص مائة تومان في أوّل الربيع ومائة تومان في أوّل الجمادى ثمّ جاء به بمائة تومان لا يبعد عدم الاحتياج إلى قصد الأوّل أو الثاني بل إذا جاء به بمائة أُخرى تصير ذمّته بريئاً، لا أنّ الأوّل يقع عن الأوّل والثاني عن الثاني ولا عكسه، بل لا على التعيين، وكذا إذا نذر مرّتين كلّ دفعة صوم يوم ثمّ صام يوماً بدون عنوان أنّه أداءٌ للنذر الأوّل لا يبعد الكفاية.

---

(١) بياض في الأصل.

وعلى هذا، فالأفعال الّتي يكون من العناوين القصديّة لا يصحّ إتيانها بغير قصد عنوانه.

وبعبارة ثالثة: الفعل الّذي يكون مشتركاً بين العناوين المتعدّدة إذا أراد شخص إتيانه بعنوان الواحد منها لابدّ أن يقصده، مثلاً القيام عند قدوم شخص آخر حيث إنّه يمكن أن يكون بعنوان التعظيم أو التحقير أو لرفع التعب من القدم فتطبيقه لأحدٍ منها لابدّ وأن يكون بقصد عنوانه، وهذا القصد ـ أي قصد العنوان ـ غير قصد القربة، ولذا يلزم في صوم المكروه مثلاً والحرام مثل يوم عاشوراء وعيد الأضحى وكذا ما لا يكون عباديّاً، وحيث إنّ الصلاة تكون من الأفعال الّتي تحتاج إلى قصد عنوانها فإذا أتى بأفعاله مثل أن كبّر بقصد القربة وقرأ الحمد والسورة بقصد القربة وهكذا ركع وسجد لعظمة الله تعالى بقصد القربة ولم يقصد عنوان الصلاة لم تقع منه صحيحة بل لم تكن صلاة.

لا يقال: تعيّن أربعة ركعات للظهر لا تحتاج إلى قصد عنوان الظهر، بل كلّ أربعة ركعات وقعت قبل أُخرى تكون ظهراً والأُخرى عصراً.

لأنّا نقول: لزوم قصد العنوان ممّا يستفاد من الأخبار وضوحاً مثل قوله: «لا صيام لمن لا يبيّت الصيام من الليل»[1]، لأنّه إذا كان كذلك لا يحتاج بتذكّر أنّه لابدّ من تقدّم الظهر على العصر، ومن جواز العدول من صلاة إلى صلاة، وعدم جوازه في بعض الصلوات، ولزوم تقدّم الظهر على العصر المستفاد من الأخبار. وكذا لزوم تقدّم النوافل في بعض الصلوات، مثل نافلة الصبح وتأخّرها في بعضها مثل نافلة العشاء يدلّ على أنّ النافلة وكون صلاة نافلة ممّا تحتاج إلى قصدها، وإلّا فلا معنى لتذكّرها، لأنّ الّذي صلّى في الصبح صلاتين كلّ منهما ركعتين ولم يقصد النفل لأحدها والفريضة لأحدها، تقع الأُولى نافلة والثانية فريضة مع أنّه مخالف لمسلّمات الفقه ضرورة.

---

(١) عوالي اللآلي: ١٣٢/٣ خ٥، عنه مستدرك الوسائل: ٣١٦/٧ باب ٢ من أبواب وجوب الصوم ح ٨٢٧٨ عن رسول الله ﷺ.

وهذا يستفاد أيضاً من الاخبار الّتي تعرّض لحكم تقديم العصر سهواً وأمثاله كما لا يخفى.

نعم، يستفاد من الأخبار[١] أنّ القصر والتمام لم يكونا من العناوين القصديّة، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾[٢] لا يدلّ أكثر من لزوم قصر الصلاة، أمّا قصده فلا يستفاد من الآية، فلذا أفتى المشهور[٣] بأنّ في الأماكن الأربعة لو صلّى بقصد القصر ـ أي من قصده أن تقصر الصلاة ـ ثمّ بدا له من بعد ما صلّى ركعتين إتمامه أو بعده قاصداً لإتمامه قصره لا إشكال فيه، وله البناء على القصر أو التمام ومقتضى القاعدة أيضاً ذلك.

وهكذا في إمام الجماعة قالوا بأنّ الإمامة ليست من العناوين القصديّة ولذا لا تحتاج إلى القصد، خلافاً لأبي حنيفة حيث أفتى بأنّها تحتاج إلى القصد أيضاً[٤].

وأمّا المأموم فهو يحتاج إلى قصد الاقتداء حيث إنّها من العناوين القصديّة وليست مثل الإمامة حيث إنّ الإمام إمام ولو لم يقصد الإمامة كما أنّه ليس إماماً إذا لم يكن له مأموماً ولو قصد الإمامة.

وأمّا المنفرد فهو أيضاً لا يحتاج إلى قصد الانفراد، بل حيث إنّه لم يقصد الاقتداء كفاه.

فإذا بلغ البحث إلى هذا المقام فلمناسب ذكر **مسألة الانفراد** في صلاة الجماعة فنقول:

الإمام في الجماعة لا يحتاج في إمامته إلى قصدها وفاقاً لقاطبة أهل الحقّ والمشهور بين العامّة، وخلافاً لأبي حنيفة حيث إنّه قال: صلاة الإمام بدون قصد الإمامة باطل[٥]. وأمّا المأموم فهو في صلاته منفرداً أيضاً لا يحتاج إلى قصد الفرادى بل يكفيه عدم قصد الاقتداء.

نعم، إذا أراد المأموم كون صلاته جماعة يحتاج إلى قصد الاقتداء لا الجماعة.

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ٤٥١/٨ ـ ٤٦٢ باب ١ و ٢ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) النساء: ١٠١. (٣) راجع جواهر الكلام: ٣٤١/١٤.

(٤) راجع المجموع: ١٧٥/٤، وفيه: «إن صلّى بامرأة أو نساء و جبت».

(٥) المصدر السابق: ٢٠٤/٤. وراجع أيضاً الخلاف: ٥٦٥/١ مسألة ٣١٧.

وأمّا جواز الانفراد من الجماعة فهي مسألة لم يذكرها القدماء في الكتب الّتي كانت معدّة لذكر فتوى الأئمّة عليهم السلام، ومن العجب أنّهم قالوا في أوائل هذه الكتب بأنّا نذكر فتوى الأئمّة عليهم السلام فيها، ولم يذكر أحدٌ منهم هذه المسألة.

وأوّل من ذكر هذه المسألة هو الشيخ رحمه الله في المبسوط والخلاف[١].

وتحقيق الأقوال المختلفة في هذه المسألة على ما كتبناه سابقاً، وبهذا قال بعض من العامّة بالجواز[٢] وبعضها بعدمه كأبي حنيفة[٣]، وفصّل ثالث بين العذر وعدمه كالشافعي[٤].

وأمّا القدماء مثل الحلبي في الكافي وابن بابويه في المقنع وابن زهرة في الغنية وأبي يعلى في المراسم والحلّي في السرائر لم يتعرّضوا لهذه المسألة أصلاً.

وقال المحقّق[٥] والعلّامة[٦] والشهيدان[٧] وغيرهم بالجواز، ونسبه في المسالك إلى المشهور[٨]، والمدارك إلى المعروف[٩].

وقال في الرياض: لم يظهر فيه خلاف إلّا من المبسوط[١٠]. وظاهر المبسوط ـ في باب الجماعة ـ والوسيلة: عدم الجواز إلّا مع العذر[١١]. وقال في المبسوط: من كان فارق الإمام بغير عذر بطل...[١٢] إلخ، واختاره من المتأخّرين صاحب المدارك[١٣] والحدائق[١٤] والمفاتيح[١٥]، والمستند[١٦]، وشارح المفاتيح[١٧]،

---

(١) المبسوط: ١٥٧/١، الخلاف: ٥٥٢/١ ذيل مسألة ٢٩٣.

(٢ ـ ٤) راجع الخلاف: ٥٥٢/١ مسألة ٢٩٤.

(٥) شرائع الإسلام: ١٢٦/١.

(٦) مختلف الشيعة: ٧٤/٣.

(٧) راجع الدروس الشرعية: ٢٢٤/١، ومسالك الأفهام: ٣٢٠/١.

(٨) مسالك الأفهام: ٣٢٠/١.

(٩) مدارك الأفهام: ٣٧٧/٤.

(١٠) رياض المسائل: ٢٩٨/٤.

(١١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٠٦.

(١٢) المبسوط: ١٥٧/١.

(١٣) مدارك الأحكام: ٣٧٩/٤.

(١٤) الحدائق الناضرة: ٢٣٨/١١.

(١٥) مفاتيح الشرائع: ١٢٤/١ و ص١٦٣.

(١٦) مستند الشيعة: ٥٥١/١ س ٢٩.

(١٧) نقله عنه في جواهر الكلام: ٢٧/١٤.

واستشكل فيه في المختلف في صلاة الخوف[١]، وصاحب المدارك احتاط بالعدم[٢]. واستدلّ في المعتبر بأنّ نيّة الائتمام ليست بواجبة فجاز أن ينفرد ثمّ لا تبطل الصلاة لأنّه أتى بها على الوجه المشروع[٣] وبأنّ الجماعة لا تجب ابتداءً ولا تجب استدامةً، وفي التذكرة أو المعتبر بأنّه استفاد الفضيلة بقصد الجماعة ويترك بالخروج الفضيلة دون الصحّة[٤] وبفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وأصحابه يوم ذات الرقاع، وبأنّ جابر [الأنصاري] روى أنّ مُعاذاً كان يؤمّ قومه وقرأ ليلةً سورة البقرة بعد أن أخّر النبيّ صلى الله عليه وآله صلاة العشاء وتأخّر رجل وصلّى وحده وقيل له: نافقت؟ وقال: ما نافقت ولكن لآتينّ رسول الله، فأتى النبيّ وذكر ذلك له فقال: أفتّان أنت يا مُعاذ ـ مرّتين ـ اقرأ بسورة كذا وسورة كذا، قال: وسورة ذات البروج والليل...[٥] الحديث. والتمسّك بهذه الرواية لأجل أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقل شيئاً بالرجل الّذي قطع صلاته وتعرّض بمُعاذ بأنّك فتّان، ولو لا جواز الانفراد لكان ينبغي الإيراد أيضاً. وتمسّك في الرياض[٦] ومجمع البرهان[٧] والقواعد بالإجماع المنقول[٨]، وربما نسب إلى الخلاف وفي الجواهر بشهرة عظيمة[٩].

وذكر هذه المسألة الشيخ في المبسوط، وكان المبسوط والخلاف كتابين ألّفهما الشيخ عليه الرحمة بغير النهج الّذي كان معمولاً قبلهما بين الإماميّة، وكان سببه ما كتبه في أوّل المبسوط من أنّ العامّة كانوا يطعنون الإماميّة بأنّ فقههم يكون منحصراً

---

(١) مختلف الشيعة: ٤٧/٣ وراجعه أيضاً في ص ٧٤ منه.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٧٦/٤ ـ ٣٧٨.

(٣) المعتبر: ٤٤٨/٢.

(٤) تذكرة الفقهاء: ٢٦٩/٤ ـ ٢٧١.

(٥) راجع مسند الإمام الشافعي: ١٣٤ ح ٢٣٥، ومسند أحمد بن حنبل: ٣٠٨/٣، وصحيح مسلم: ٣٣٩/١ ح ٤٦٥، وسنن أبي داود: ٢١٠/١ ح ٥٧٩٠، وتلخيص الحبير: ٣٩/٢ ح٥٩١. والرواية منقولة بالمعنى. (منه رحمه الله).

(٦) رياض المسائل: ٢٩٨/٤.

(٧) مجمع الفائدة و البرهان: ٣٣٦/٣.

(٨) قواعد الأحكام: ٣١٨/١ وليس فيه ذكرٌ للإجماع.

(٩) جواهر الكلام: ٢٤/١٤ ـ ٢٥.

بما أخذوه من الأئمّة عليهم السلام ولم يزيدوا به فروعاً[١]. ويظهر لمن تتبّعهما أنّهما كانا [قد] كُتبا معاً.

وقال الشيخ[٢] في موضع من المبسوط أو الخلاف وهو في صلاة ذات الرقاع بعد تفصيل العامّة فيه قال: الأقوى الجواز، دليلنا الأصل. وفي الجماعة بعد قوله: بل يجوز نقل النيّة... إلخ، دليلنا ـ أي في الجواز ـ الأصل والمنع يحتاج إلى الدليل. وموضع آخر يقول: يجوز نقل النيّة من الجماعة إلى الانفراد[٣].

واستدلّ للجواز بعض آخر بصلاة ذات الرقاع حيث إنّ فيها ينفردون الجماعة الأُولى في الركعة الثانية عن الإمام، وكذا جماعة الثانية[٤].

وأمّا الشيخ في الخلاف فيقول: مسألة فيها مسائل ثلاث[٥]، إلّا أنّا ذكرنا في ذيل قول العلّامة البهبهاني على الخلاف في كتاب شرح المفاتيح[٦] ـ عند قوله: إجماع الشيخ محلّ ريب ـ: وجه ريبه مع أنّا قلنا في الإجماع المنقول في درس الأُصول أنّ مراد السيّد المرتضى والشيخ رحمهما الله من الإجماع هو نقل قول المعصوم سلام الله عليه.

فبالجملة: حيث اختلط استنباط من الشيخ في مسألة الاستخلاف وجواز العدول من الانفراد إلى الجماعة فلم يكن إجماعه هنا ـ في خصوص هذه المسألة من الثلاث ـ حجّة.

واستدلّ النراقي رحمه الله لعدم الجواز بأنّا لم نجد في أحكام الشرع صلاة كان بعضها فرادى وبعضها مع الجماعة، فالصلاة الّتي كانت كذلك غير مشروع[٧].

واستدلّ المحقّق القمّي في الغنائم بالإجماع المنقول في كلام العلّامة[٨].

(١و٢) المبسوط: ٢/١ و١٦٣. (٣و٤) المصدر السابق: ١٦٤/١ و١٦٧.

(٥) ذكرنا هذه العبارة في فصل الأذان والإقامة (منه رحمه الله). راجع ص٣٩.

(٦) مصابيح الظلام: ٣٨٠/٨. (٧) مستند الشيعة: ١٦٣/٨.

(٨) غنائم الأيّام: ١٦٩/٣.

ففي الجواهر بالإجماع المنقول المعتضد بكثير من النصوص الواردة بجواز التسليم قبل الإمام، والاستصحاب، واستقراء الأدلّة الواردة بعضها في مخالفة المأموم للإمام عند الضرورة، وفي المسبوق بركعتين أو ركعة، وفي ائتمام المتمّ بالمقصّر، وفي التسليم قبل الإمام، وفي ذات الرقاع، وبالشهرة العظيمة. وهذه أدلّة متعاضدة تدلّ على عدم توقّف صحّة الصلاة على بقاء الجماعة، وبأنّ الجماعة تستحبّ ابتداءً واستدامة، وبخروجها عن ماهيّة الصلاة[١].

واستدلّ بعضٌ آخر بالرواية الّتي وردت في أنّه إذا كان المأموم متعذّراً وطال الإمام الصلاة جاز قطعه الصلاة، وكذا بصلاة ذات الرقاع، وحيث إنّ المتأخّرين استفادوا من هذه الأخبار الجواز حملوا الأخبار الواردة في الأمر بالبقاء إلى تسليم الإمام لمأموم اقتدى في الركعة الثانية على الاستحباب[٢]، إلّا أنّ الجواز في صلاة ذات الرقاع يكون من هذه المسألة يحتاج إلى التأمّل، وذكر في المدارك[٣] أدلّة عدم الجواز، و فصّل شارح المفاتيح[٤].

وبالجملة: غاية ما يمكن أن يستدلّ للمنع كما يستفاد من كلامهم وجوه، حيث إنّه كان لكلّ منهم في المنع مدّعى غير الأُخرى.

الأوّل: أنّا شككنا بعد قصد الانفراد في الصلاة بأنّ هذا القصد هل يؤثّر في انفراد صلاتنا ونستصحب الجماعة الأُولى؟ ومفاد هذا القول هو عدم الجواز الوضعي، ولازمه ترتيب آثار الجماعة مع قصد الانفراد أيضاً، مثل سقوط القراءة في الركعة الثانية ولا أظنّ أن يلتزم به أحد .

الثاني: أنّه لا يجوز قصد الانفراد تكليفاً وإن كان يؤثّر في الانفراد، وعلى هذا القول يمكن تمسّك العلّامة ﷺ بأصالة الإباحة وعدم حرمة الانفراد، أو القول بأنّه

---

(١) جواهر الكلام: ١٤/٢٤ ـ ٢٥.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٨/٤١٦ ب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة .

(٣) مدارك الأحكام: ٤/٣٧٨.

(٤) مصابيح الظلام: ٨/٣٧٢ ـ ٣٨٠ .

بعد الاقتداء يجب إدامته[١]، وإذا انفرد عصى، ثمّ النزاع في أنّه إذا عصى وقصد الانفراد هل كان لهذه المعصية اتّحاد مع الصلاة حتّى تكون باطلة أم لا؟

الثالث: الحرمة الوضعيّة وعدم الحرمة التكليفيّة بأن يكون قصد الانفراد موجباً لبطلانها وإن لم يكن حراماً حتّى يجيء البحث في أنّه هل مبطل للصلاة أم لا؟ ومرجعه إلى ما يقوله النراقي رحمه الله بعدم ثبوت هذا القسم من الصلاة في الشرع، ومخالفه قائل الصحّة يثبت مشروعيّتها ويقول بأنّه لا إشكال في كون صلاة بعضها الفرادى وبعضها الجماعة كما ذهب إليه صاحب الجواهر عليه الرحمة.

الرابع: القول بأنّ في ما كانت مع الجماعة حيث أخلّ ببعض شرائط الفرادى مثل ترك القراءة وتعدّد الركوع والسجود إذا رفع رأسه قبل الإمام كان هو المضرّ بصلاته لا خصوص الانفراد، ولازمه هو: أنّه إذا لم يفعل ما ينافي الفرادى فلا إشكال.

وهذا القول أضعف الأقوال، لأنّه يلزم أن يكون صلاة المأموم في ما حدث للإمام حادثة ولم يمكن الاستخلاف باطلاً ولا يجوز له إتمام صلاته فرادى.

وأمّا الوجه الأوّل فمردودٌ أيضاً بما قلنا سابقاً من أنّ صلاة الجماعة عبارة عن المتابعة لشخص يتبعه في الذهاب إلى حضور السلطان، ومتى كانت معه فيعدّ متبوعاً له، ومتى انفصل عنه لايعدّ متبوعاً، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «إمامك شفيعك فلا تجعله فاسقاً»[٢]. وصدق المتابعة لا يحتاج إلى كونه معه إلى آخر العمل، بل قلنا سابقاً بأنّ قصد الانفراد لا يحتاج إلى مؤونة زائدة، بل هو عدم قصد الاقتداء، سواء لم يكن من الأوّل أو كان وانصرف.

ثمّ إنّه لا يخفى رجوع جميع الوجوه الأربعة إلى الوجه الثالث الّذي قلنا مرجعه إلى ما يقوله النراقي رحمه الله من عدم مشروعيّة هذه الصلاة في الشرع بأن كان بعضها فرادى وبعضها جماعة كما استدلّ عليه العلّامة الوحيد البهبهاني رحمه الله بأنّه إن كان جائزاً لبلغ إلينا من الأئمّة عليهم السلام[٣].

---

(١) مختلف الشيعة: ٣/٧٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٣١٤ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٦٥.

(٣) مصابيح الظلام: ٨/٣٧٩.

(أمّا) الوجه الأوّل فإن كان مراده هو ما يستفاد من ظاهره بأنّه لا يؤثّر قصد الانفراد وكأنّه يكون في الجماعة إلى آخر صلاته وإن لم يصلّ معهم وقلنا: إنّ لازمه هو ترتيب آثار الجماعة فهو سخيف. وإن كان مراده من عدم تأثير قصد الانفراد هو البطلان ـ يعني: لا يؤثّر قصد الانفراد في شيء ولا تصير الصلاة فرادى بالقصد بل يبطل ـ فمرجعه إلى أنّ هذه الصلاة الّتي كانت بعضها جماعة وبعضها فرادى لم تصل من الشرع، ولذا لم يؤثّر قصد الانفراد ويبطل الصلاة.

(وأمّا) الوجه الثاني فلولا عدم مشروعيّة الصلاة كذلك فلا وجه لحرمة قصد الانفراد فمرجعه أيضاً إلى ذاك.

(وأمّا) الرابع فمعنى بطلان الصلاة الّتي أخلّ في بعض خصوصيّاتها بالجماعة هو عدم مشروعيّة هذه الصلاة الّتي كانت بعضها بالجماعة وأخلّ ببعضها بالنسبة إلى صلاة الفرد الّتي يقع البعض الآخر منها بهذا الوصف. فحينئذٍ مرجع الجميع واحد، وقلنا هو عمدة دليل القائلين بالمنع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن كان دليل المنع منحصراً بهذا القول ـ أي عدم وصول هذا النحو من الصلاة في الشرع ـ فلا شكّ أنّه لم ينهض للقول بالمنع، لأنّ الصلاة الّتي كانت بعضها الجماعة وبعضها الفرادى كثير كما نقلنا عن صاحب الجواهر رحمه الله.

وأمّا إن كان الدليل هو أنّ معنى الاقتداء وصل الصلاة إلى صلاة الإمام ـ ولازمه هو البقاء إلى آخر صلاته ـ فحينئذٍ نقول: وصل الصلاة يكون على قسمين:

الأوّل: أن يكون معنى الاقتداء هو وصل جميع الصلاة إلى صلاة الإمام، فعليه لا يمكنه الفرادى.

الثاني: أن يكون وصل كلّ جزءٍ جزءٍ منها إليها، فعليه يمكنه الاقتداء في جزءٍ والانفراد في جزءٍ آخر.

وبالجملة: الجماعة الّتي تكون وصفاً لفعل هو الصلاة ويصيّرها فرداً كاملاً ـ كما عليه الخبر النبويّ صلى الله عليه وآله بأنّها أفضل من الصلاة الفرد بخمس وعشرين درجة[1] ـ إمّا أن يكون وصفاً لجميع الصلاة، وإمّا أن يكون وصفاً لأجزاء الصلاة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٩/٨ باب ١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٦٨٨.

وبعبارة أُخرى: موضوع الجماعة إمّا نفس الصلاة وإمّا أجزاؤها، فعلى الأوّل لابدّ أن يكون مع الإمام متى يمكنه من عدم مرض أو موت أو اضطرار أو غير ذلك. وعلى الثاني لا يجب عليه البقاء بل يمكن اقتداء كلّ جزءٍ منها بإمام، وجزء آخر فرادى، وحيث إنّ الأغا رضا رحمه الله استفاد من الأخبار الّتي دلّت على مقدار الثواب لمن أدرك السجدة أنّها وصف للأجزاء قال: إنّ فضيلة الصلاة لفضيلة الأجزاء.

ولازم القول الثاني هو: أنّه إذا أتى ببعض أفعال صلاته فرادى ثمّ بدا له من بعد ما وجد جماعة اقتداءه ببعض آخر جاز له.

بل إذا أراد أن يصلّي كلّ جزءٍ مع إمام جاز له أيضاً فيقتدي في صلاة واحدة بأئمّة متعدّدة[1]. ولازمه أيضاً ما نقلناه من الشيخ في الخلاف وإن كانت عبارته على هذا غير وجيهة لما سيجيء.

ولازم القول أيضاً وجوب القصد إلى كلّ جزء تفصيلاً ولا يكفيه العلم التفصيلي أوّلاً واستدامته حكماً، كما أنّ في كلّ صلاة يحتاج إلى القصد التفصيلي في أوّله والحكمي في استدامته، لأنّ الفرض أنّ كلّ جزءٍ منه يكون مثل الظهر، والجزء الآخر مثل العصر، وهكذا، حيث إنّه له اقتداء الظهر بإمام والعصر بآخر.

والظاهر أنّ الحقّ هو الأوّل. ويستفاد أيضاً من الخبر النبويّ صلى الله عليه وآله، لأنّ الفضيلة إنّما هي لجميع الصلاة لأنّه قال: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بخمس وعشرين درجة»[2]. وأمّا ما ورد في ثواب تكبيرة يدركه المأموم مع الإمام أو تشهّد كذلك فهو إنّما يكون للتوسعة لمن لم يدرك الجماعة من الأوّل، لا لأنّها وصف الفرد.

مضافاً إلى أنّ عبارة الفقهاء هل يجوز العدول أو لا يجوز تدلّ على ذلك، لأنّه على القول الثاني لم يكن اقتداء جزءٍ بإمام واقتداء جزءٍ آخر بإمام آخر عدولاً عنه، بل كلّ جزءٍ يكون مثل صلاة على حِدة ولم يقل لمن صلّى الظهر مع إمام والعصر مع آخر أنّه عدل عن الإمام الأوّل إلى الثاني.

---

(١) ويرضى كلّاً منهم من نفسه. (منه رحمه الله).

(١) تقدّم ذكره آنفاً.

ولا أقول بأنّ هذا النحو من الصلاة شككنا في إيصالها من الشرع أم لا حتّى يجاب صاحب الجواهر ﷺ بأنّا نجد أمثالها كثيراً في الشرع كما ذكرنا عبارته اختصاراً.

ثمّ إنّ صاحب الرياض ﷺ تمسّك للجواز بالأخبار الّتي وردت في من طال تشهّده وجواز التسليم قبل الإمام في هذا المقام ـ أعني إطالة التشهّد ـ ثمّ قال: إذا ثبت في هذا يثبت في سائر المواضع بعدم القول بالفصل[1].

أقول: ليس التعجيل في التسليم قبل الإمام هو الفرادى بل هو الإقبال، لأنّ بعد التشهّد والسلام لم تكن صلاة باقية بل تتمّ صلاتهما، كما أنّ في صلاة ذات الرقاع أيضاً كذلك. واستفاد من الأدلّة أنّهما جائزان بهذا النحو الّذي ذكرنا من أنّ افتراقهما عن الإمام عند إطالة التشهّد وكذا في صلاة ذات الرقاع هو إقبالهما وتقدّمهما عن الإمام، لا أنّهما لم يكونا مقتديين بالإمام، وفرقٌ بين التخلّف والإقبال وبين الفرادى كما لا يخفى. ولذا وردت في صلاة ذات الرقاع بأنّ طائفتين لم تكن إحداهما أكثر فضيلة عن الأُخرى حيث إنّ الأُولى أدركت التكبير والثانية التسليم.

وهذا المعنى في صلاة ذات الرقاع بالطريق الّذي كان عندنا واضحٌ لا شبهة فيه، لأنّ الطائفة الأُولى بعد قيام الإمام للركعة الثانية والانتظار لاقتداء الطائفه الثانية لشروع القراءة ـ كما هو المستفاد من بعض الأخبار ـ يتخلّفون عن الإمام بالشروع في الركعة الثانية، لا أنّهم يخرجون عن الجماعة بل يقبلون في الأفعال لحفظ الناس عن العدوّ. وأمّا الطائفة الثانية فهي تبقى مع الإمام حيث إنّ الإمام بعد الرفع عن السجدتين يطيل التشهّد حتّى قرأوا ولحقت به في التشهّد، ولذا ورد بأنّ الإمام يسلّم بهم.

وأمّا ما قيل بأنّ معنى الجماعة مجملٌ ولم يبيَّن مفهومه فليس بسديد، لأنّه إذا كان معناها مجملاً يلزم أن يكون معنى الصلاة أيضاً مجملاً، لأنّه كما أنّ الصلاة تبيّن خصوصيّته بفعل النبيّ ﷺ كذلك الجماعة، ولذا ورد بأنّ رجلاً كان شريكاً للعبّاس قال: قعدت في مسجد الحرام ورأيت رجلاً أقام وأقام بيمينه فتى وأقامت من خلفه امرأة

(١) رياض المسائل: ٢٩٧/٤.

ويفعلون فعلاً لم أرَ قطّ وقلت للعبّاس: ما هذا الفعل وما هؤلاء؟ فقال: هو ابن أخي والّذي أقام بيمينه أيضاً ابن أخي، والّتي من خلفه هي امرأته وهو يدّعي بأنّه كان رسولاً من الله تعالى وجاء بعبادة هي هذه[١]. وكذا صلاته في مسجد قبا في المدينة.

فإذا عرفت ذلك فثبت أنّ مفهومها مبيّن لجميع المسلمين، لأنّ هذه الخصوصيّات العباديّة تكون في شرعنا كثيرة مثل الحجّ والجمعة وغيرها، وكانت من عجائب هذا الدين الشريف، حيث إنّه في عين أمرنا بالعبادة لاحظ فيها السياسة الدنيويّة الّتي من فوائدها اجتماع المسلمين ورعب العدوّ منهم، ولذا بعد ما رأيتُ في مكّة المعظّمة خصوصيّة صلاة العامّة توجّهتُ بأنّا معاشر الشيعة ضيّعنا الصلاة الّتي أُمرنا بها. ولذا سألني السيّد الزنجاني في المسجد الحرام بأنّه إذا كان هذا المسجد في أيدينا ما فعلنا به؟ قلت: فأقام ألف إمام ألف جماعة في كلّ زاوية منه كلٌ مع مأمومين.

وبالجملة: مفهوم الجماعة معلومٌ لنا، إلّا أنّ الفرق بيننا وبين العامّة أنّهم لا يشترطون خلوّ المأمومين عن الحائل بينهم وبين الإمام، بخلافنا حيث إنّه روى زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام بأنّه إذا كان بينهما فاصلة ليس الإمام بإمام[٢].

وخصوصيّة الجماعة مع قطع النظر عن معلوميّتها عند كلّ مسلم وردت بها أخبار:

منها: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا كبّر فكبّروا فإذا تشهّد فتشهّدوا فإذا سجد فاسجدوا...»[٣] إلخ. وهذا هو معنى الجماعة فيعتبر فيه معيّة الزماني كما يعتبر معيّة المكاني، إلّا أنّه إذا أقبل في فعل عن الإمام لم يضرّ بالجماعة إلّا أنّ المتابعة واجب.

ثمّ إنّه لابدّ من نقل اختلاف المسلمين في صلاة الخوف لتتفرّع عليه المسألة وأقول:

---

(١) السنن الكبرى للنسائي: ١٠٦/٥ ح ٨٣٩٤ نقلاً بالمعنى.

(٢) وسائل الشيعة: ٤١٠/٨ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٩ مع اختلاف عن الباقر عليه السلام.

(٣) راجع مسند أحمد بن حنبل: ١١٠/٣، وعوالي اللآلي: ٢٢٥/٢ ح٤٢.

قال الشيخ قدس سره في الخلاف في كتاب صلاة الخوف:

مسألة ٤٠٩: من أصحابنا من يقول: إنّ صلاة الخوف مقصورة ركعتين ركعتين إلّا المغرب، سواء كان الخوف في سفر أو في حضر، وبه قال ابن عبّاس، وقال: الإمام يصلّي بكلّ طائفة ركعة، وبه قال طاووس والحسن البصري، إلّا أنّهم قالوا: فرض المأموم ركعة. ومن أصحابنا من يقول: لا يقصّر أعدادها إلّا في السفر وإنّما يقصّر هيئتها، فإن كان مسافراً صلّى ركعتين، وإن كان حاضراً صلّى أربعاً، وبه قال جميع الفقهاء، وفي الصحابة ابن عمر وجابر. والمذهب الأوّل أظهر، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ...﴾[1] الآية، وفيها دليلان:

أحدهما: قال: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ﴾ ـ يعني تجاه العدوّ ـ فقد أخبر أنّهم يفعلون قياماً وسجوداً، فقد ثبت أنّهم إنّما يصلّون ركعة واحدة.

والثاني: قال: ﴿وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾ يعني ـ يصلّون صلاتهم معك ـ والّذي بقي عليه ركعة واحدة ثبت أنّ الّذي يصلّون معه الركعة الباقية. وأيضاً إجماع الفرقة على ذلك، وأخبارهم تشهد بذلك، لأنّها تتضمّن صفة صلاة الخوف ركعتين ولم يفصّلوا بين حال السفر والحضر، فيجب حملها على جميع الأحوال، وقد ذكرناها في الكتابين المقدّم ذكرهما.

وروى حريز عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن صلاة الخوف وصلاة السفر تقصّران؟ قال: «نعم وصلاة الخوف أحقّ أن تقصّر من صلاة السفر الّذي ليس فيه خوف». وإذا نصرنا القول الآخر فدليله أنّ الصلاة أربع ركعات في الذمّة وأسقطنا حال السفر ركعتين بدليل، ولم يقم دليل على إسقاط شيء منها في غير السفر.

ويقوّي الطريقة الأوّلة ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه صلّى صلاة الخوف في المواضع الّتي صلّاها ركعتين ولم يروَ أنّه صلّى أربعاً في موضع من المواضع.

---

(١) النساء: ١٠٢.

مسألة ٤١٠: كيفيّة صلاة الخوف أن يفرّق الناس فرقتين، يحرم الإمام بطائفة، والطائفة الأُخرى تقف تجاه العدوّ، فيصلّي بالّذين معه ركعة ثمّ يثبت قائماً ويتمّون الركعة الثانية لأنفسهم وينصرفون إلى تجاه العدوّ، وتجيء الطائفة الأُخرى فيصلّي الإمام بهم الركعة الثانية له وهي أوّلة لهم، ثمّ يثبت جالساً فتقوم هذه الطائفة فتصلّي الركعة الباقية عليها ثمّ تجلس معه ثمّ يسلّم بهم الإمام، وبه قال الشافعي وأحمد بن حنبل، وكان مالك يقول به ثمّ رجع فخالف في فصل فقال: إذا صلّت الطائفة الأُخرى معه ركعة سلّم الإمام بهم وقاموا بغير سلام فصلّوا لأنفسهم الركعة الباقية.

وقال ابن أبي ليلى مثل قولنا وخالفَنا في فصل فقال: إذا أحرم بالصلاة أحرم بالطائفتين معاً ثمّ صلّى بإحديهما على ما قلناه. وقال أبو حنيفة: يفرّقهم فرقتين على ما قلناه فيحرم بطائفة فيصلّي بهم ركعة ثمّ يثبت قائماً، وتنصرف هذه الطائفة وهي في الصلاة فتقف تجاه العدوّ، ثمّ تأتي الطائفة الأُخرى فيصلّي بهم الإمام الركعة الّتي بقيت من صلاته ويسلّم الإمام ولا يسلّمون، بل تنصرف هذه الطائفة وهي في الصلاة إلى تجاه العدوّ، وتأتي الطائفة الأُخرى إلى الموضع فتصلّي الركعة الباقية عليها ثمّ تنصرف إلى تجاه العدوّ، وتأتي الطائفة الأُخرى فتصلّي الركعة الباقية وقد تمّت صلاتهم، وكان أصحاب الشافعي يحكون مذهب أبي حنيفة كمذهب ابن أبي ليلى، وأصحاب أبي حنيفة يحكون عن أصحاب الشافعي كمذهب ابن أبي ليلى.

دليلنا: إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون في أنّ صلاة الخوف على الترتيب الّذي قدّمناه. وروى مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات بن جبير عمّن صلّى مع رسول الله صلى الله عليه وآله يوم ذات الرقاع صلاة الخوف: أنّ طائفة صفّت معه وطائفة تجاه العدوّ فصلّى بالّذين معه ركعة ثمّ ثبت قائماً وأتمّوا لأنفسهم ثمّ انصرفوا فصفّوا تجاه العدوّ، وجاءت الطائفة الأُخرى فصلّى بهم الركعة الّتي بقيت من صلاته ثمّ ثبت جالساً وأتمّوا لأنفسهم ثمّ سلّم بهم.

وروى عُبيدالله بن عمر عن القاسم بن محمّد عن صالح بن خوات بن جبير عن سهل بن أبي حثمة عن النبيّ صلى الله عليه وآله مثله.

وروى شعبة عن عبدالرحمٰن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوات بن جبير عن سهل بن أبي حثمة عن النبيّ ﷺ مثله.

وروى الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الخوف قال: يقوم الإمام وتجيء طائفة من أصحابه فيقومون خلفه وطائفة بإزاء العدوّ فيصلّي بهم الإمام ركعة ثمّ يقوم ويقومون معه فيمثل قائماً ويصلّون هم الركعة، الثانية ثمّ يسلّم بعضهم على بعض ثمّ ينصرفون فيقومون في مقام أصحابهم، ويجيء الآخرون فيقومون خلف الإمام فيصلّي بهم الركعة الثانية ثمّ يجلس الإمام فيقومون هم فيصلّون ركعة أُخرى ثمّ يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه.

قال: وفي المغرب مثل ذلك يقوم الإمام وتجيء الطائفة فيقومون خلفه فيصلّي بهم ركعة، ثمّ يقوم ويقومون فيمثل الإمام قائماً ويصلّون الركعتين ويتشهّدون ويسلّم بعضهم على بعض ثمّ ينصرفون ويقفون في موقف أصحابهم، ويجيء الآخرون فيقومون في موقف أصحابهم خلف الإمام فيصلّي بهم ركعة يقرأ فيها ثمّ يجلس فيتشهّد ثمّ يقوم ويقومون معه فيصلّي ركعة أُخرى ثمّ يجلس ويقومون هم فيصلّون ركعة أُخرى ثمّ يسلّم عليهم.

وروى عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام مثل ذلك سواء.

مسألة ٤١١: صلاة المغرب الأفضل أن يصلّي بالفرقة الأُولى ركعة و بالفرقة الأُخرى ركعتين، فإن صلّى بالأُولى ثنتين وبالأُخرى ركعة كان أيضاً جائزاً، فالأوّل رواية الحلبي، والثاني رواية زرارة، وبه قال الشافعي سواء، إلّا أنّ أصحابه اختاروا وقالوا: أصحّ القولين أن يصلّي بالأُولى ركعتين وبالثانية واحدة.

دليلنا: الروايات الّتي ذكرناها في الكتاب الكبير من رواية الحلبي وغيره مع رواية زرارة، وإذا كانا جميعاً مرويّين ولا ترجيح كنّا مخيّرين في العمل بأيّهما شئنا على حدٍّ واحد[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

---

(١) الخلاف: ١/٦٣٧ ـ ٦٤٢. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

وأمّا الأخبار في كيفيّة صلاة الخوف وأنّها تقصّر فكثيرة.

منها: ما ذكره الشيخ.

ومنها: ماذكره العيّاشي في تفسيره عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمّد عليهما السلام قال: «صلاة المغرب في الخوف أن يجعل أصحابه طائفتين بإزاء العدوّ واحدة وأُخرى خلفه، فيصلّي بهم ثمّ ينتصب قائماً ويصلّون هم تمام ركعتين، ثمّ يسلّم بعضهم على بعض، فيكون للأُوليين قراءة وللآخرين قراءة»[١]، انتهى.

وجملة منها ما ذكره في الوسائل رحمه الله[٢].

وبالجملة: فالأخبار على قسمين: قسمٌ على الطريقة الّتي اختارها الشيخ رحمه الله، وقسمٌ بالطريق الّذي اختاره ابن أبي يعلى[٣]، وبعضٌ آخر من أنّ الإمام يسلّم من غير أن يصبر حتّى تجلس الطائفة الثانية الّتي قاموا للركعة الثانية.

وعلى فرض تعارضهما يؤيّد الأُولى بقول الأصحاب الّذي قال الشيخ: إنّهم لا يختلفون في ذلك، لا بنقل إجماعه فقط حتّى يستشكل بأنّ دليله الأخبار بل قول الأصحاب وأنّهم لا يختلفون.

فإذا عرفت ذلك فلا يمكن استفادة جواز الفرادى من هذه الأخبار، بل هو عدم إقبال وتخلّف لا الفرادى الّتي نبحث فيها، وأمّا الرواية عن الرضا عليه السلام في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل التشهّد فتأخذه البولة أو يخاف على شيء أو مرض كيف يصنع؟ قال: «يسلّم وينصرف ويدَع الإمام»[٤]، انتهى. فقد قلنا: إنّه تقدّم عن الإمام والانفراد منه، وقلنا: إنّهما في موردهما محلّ إشكال دلالة فضلاً عن غيرهما. ثمّ إنّك قادر بعد ما تلوناه عليك أدلّة المانعين من استنباط أنّ عدم اختيارنا الجواز ليس من باب أنّه إذا علمنا بعدم مشروعيّة هذا النحو من الصلاة ـ أعني بعضها الفرادى وبعضها الجماعة ـ أو شككنا في هل أنّه جائز أم لا، فالأصل هو بقاء الاشتغال حتّى

---

(١) تفسير العيّاشي: ٢٧٢/١ ح ٢٥٦ قريبٌ منه.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٣٣/٨ ـ ٤٥٠ باب ١ ـ ٧ من أبواب صلاة الخوف أحاديث ١١٠٩٤ ـ ١١١٣٨.

(٣) المراسم: ٨٦.

(٤) عوالي اللآلي: ١٠٩/٣ ح ١٥٧.

يجاب بوقوعه في الشرع كما في المأموم المسبوق، والزحام في الجمعة وأنّ المأموم يصبر إلى أن يلحق في الركعة الثانية بالإمام فلعلّه لخصوصيّتها مدخليّة، بل تأمّلنا في الجواز وعدمه هو تزاحم الأوّلتين، حيث قلنا سابقاً بأنّ الأُستاذ دام ظله وكذا أكثر الأساتيذ في الحوزة المقدّسة في النجف عند كوننا فيه يبنون المسألة على أنّه هل الصلاة فرادى عنوانها غير الصلاة جماعة أو لا؟ وقلنا أيضاً في ذيل الأقوال الأربعة: إنّ مبنى المسألة هو أنّه هل الجماعة وصفٌ للصلاة أو لأجزائها؟

وكنّا سابقاً نختار الجواز فكتبت عليه تفصيلاً مع جميع الاحتمالات والإشكالات والأجوبة، إلّا أنّه بعد أن أرى أنّ أعاظم المعاصرين وكذا بعض الأكابر مثل المرحوم الميرزا محمّد تقي رحمه الله يفصّلون بين ما كان قاصداً للفرادى من أوّل الجماعة فلا يجوز، وبين ما إذا حصل له القصد في الأثناء فيجوز، فشككت فيما اخترناه سابقاً، لأنّهم إن كانوا يأخذون الجماعة وصفاً لأجزاء الصلاة فلا فرق في قصد الانفراد من أوّله أو في أثنائها، بل العزم للانفراد من الأوّل لم يكن قصداً بل هو عزمٌ للانفراد، والقصد فعلاً إنّما هو للجماعة، فمعلوم أنّهم أخذوا الجماعة وصفاً لجميع الصلاة ثمّ تمسّكوا لجواز الفرادى في الأثناء بإجماع المنقول وغيره وإن كان المرتكز في أذهانهم مع جلالة قدرهم كذلك فمعلوم أنّه المرتكز في أذهان عوامّ الشيعة بخلاف ما إذا كان وصفاً للأجزاء، لأنّ عليه يجوز القصد من أوّله ووسطه، وكذا يجوز العدول من الجماعة إلى الفرادى، ومن الفرادى إلى الجماعة. ولذا قال الشيخ بالجواز في العدول من الجماعة إلى الفرادى وعكسه، وقوّى صاحب الجواهر في عكسه الجواز، واختار الجواز في العدول من الجماعة إلى الفرادى وأمّا في عكسه فاستشكل عليه الأغلب.

بقي في المقام شيء وهو: أنّه بعد أنّ الشافعي وكذا أبا حنيفة الّذي كان مقلّداً لإيران والكوفة لا يجوّزون الانفراد من الجماعة فلا محالة كان عملهم على طبقه فكيف قال الشيخ بالجواز، ولعلّه كان عمل الشيعة على الانفراد وإن كان بعيداً جدّاً، مع أنّه إن لم يكن عمل الشيعة على الجواز بل يبقون إلى آخر الجماعة كان من

البعيد جدّاً أن يقول الشيخ بالجواز وإن كان قد تمسّك في المسألة بالأصل خصوصاً في الكتاب الّذي كان مؤلّفاً لاختلاف الأقوال من المسلمين .

وبالجملة: بعد أنّا لم يمكننا التمسّك بالإجماع الّذي ادّعاه الشيخ قدس سره في المسألة لما ذكرنا ولا الأخبار فلابدّ من الرجوع فيه إلى القواعد والأُصول وشرحنا ما هو مقتضى القاعدة فيها، لما ذكرناها بطوله من أنّ صلاة الجماعة حيث كانت الصلاة التبعي ولذا لم يضرّ فيها تعدّد الركوع في ركعة واحدة عند رفع الرأس قبل الإمام وكذا سائر الأحكام حيث إنّ وحدتها تحفظ بوحدة ركوع الإمام وإنّ المغروس في أذهان الأعلام كون الجماعة صفة للصلاة وإنّه من الأفعال القصديّة، فلابدّ من الاحتياط فيها بعدم الانفراد متى يمكن .

تنبيه: لا يخفى أنّه بعد أن كانت المسألة من المسائل المشكلة الّتي من أفتى فيها بالجواز استنبطه من دليل بعيد عن المسألة بقوّة قويّة فقهيّة، فلا معنى للقول بأنّ في بعض الموارد في الجماعة بأنّ الاحتياط هو الانفراد، بل الاحتياط خلافه بلا ريب .

خاتمة: تمسّك بعضٌ مثل صاحب المدارك قدس سره[1] لعدم الجواز بحديث عليّ ابن جعفر في إمام محدث بأنّه لا صلاة لهم إلّا بإمام[2].

ولا أظنّ تماميّة هذا الدليل، لأنّ الظاهر منه أنّهم ظنّوا كفاية الجماعة الإمام في أوّله وأنّه بعد أن ثبت حدث الإمام صلّوا جميعاً بلا إمام بطريق الجماعة، فقوله عليه السلام بإنّه «لا صلاة لهم إلّا بإمام» لردعهم عمّا ظنّوا.

وقال صاحب الجواهر في جواب ما قيل ـ من أنّ الجماعة وصفٌ لماهيّة الصلاة كالظهريّة والعصريّة ونحوهما لا أنّها من الأوصاف الخارجيّة كالمسجديّة ونحوها، ولذا بطلت الصلاة في فقدان أحد الشرائط السابقة من الحائل والعلوّ

(١) مدارك الأحكام: ٣٧٨/٤.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٤٢٦/٨ باب ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٨٢.

ونحوهما، ولو كان لم يعلم بها المكلّف حتّى فرغ فلا يجوز العدول حينئذٍ إلّا بدليل خاصّ مثل العدول بالانفراد إلى الائتمام والعدول بالظهر إلى العصر ونحوهما، لا مثل العدول من إمام إلى آخر، إذ لو سلّم جوازه اختياراً أمكن الفرق بينه وبين المقام بأنّ خصوص الإمام من مشخّصات أفراد الصلاة كالمكان الخاصّ، والساتر الخاصّ ونحوهما، بخلاف أصل الجماعة الّتي بسببها تنقسم الصلاة قسمين فرادى وجماعة ـ : يدفعه (أوّلاً) ما عرفت من وجود الدليل على ذلك كالإجماعات المحكيّة المعتضدة بما عرفت من الشهرة ونحوها.

(وثانياً) منع كون الجماعة من الأوصاف المقوّمة المنوّعة بل ليست هي إلّا كالمسجديّة والإمامة ونحوهما، وثبوت بعض الأحكام لها لا يستلزم كونها كذلك[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

أقول: إنّا وإن لم نقل مثل ما يقوله هذا القائل من أنّ الجماعة والفرادى يكونان عنوانين مثل الظهريّة والعصريّة ولكن لا نسلّم كلام صاحب الجواهر قدس سره أيضاً من أنّه كالكون في المسجد حيث إنّ الكون في المسجد لم يكن من العناوين القصديّة، وهكذا الإمامة لم تكن من العناوين القصديّة، بل الكون في المسجد لا يكون إلّا مثل استعمال العطر في الصلاة، والإمامة أيضاً لا تحتاج إلى القصد، بل تابعة لوجود المأموم وعدمه، بأنّه إن كان له مأموم فكان إماماً ولو لم يقصده، وإن لم يكن له مأموم فلم يكن إماماً ولو قصدها، بخلاف المأموميّة حيث إنّها تحتاج إلى القصد ولم يكن لبسيّة الاقتداء جزء الصلاة بل إذا لم يقصد الاقتداء فلم يكن اقتداء بالحمل الشائع. وجميع الشرائط في الجماعة أيضاً شرط المأموم مثل عدم الفصل الّذي اتّفق المسلمون في شرطيّته وإن اختلفوا في مقداره. وجاز الشافعي الفصل إلى ثلاثمائة ذراع[2]، وقال الآخرون غيره واشترطوا الإماميّة فصلاً خاصّاً. وبالجملة: فلا يكون المطلب كما قيل ولا كما قال، بل بينهما.

---

(١) جواهر الكلام: ١٤/٢٥.

(٢) راجع المجموع: ٤/٢٥٩.

(مسألة) ومن المسائل المشكلة الّتي لابدّ للتعرّض لها هي أنّه إذا انتفت بعض الشروط في الجماعة هل تبطل الصلاة أو الجماعة؟ ومبنى المسألة على أنّه هل الصلاة تصير صلاة المقتدي بقصد الاقتداء أعني يؤثّر قصد الاقتداء في أصل الصلاة ويصيّرها صلاة المقتدي حتّى إذا أخلّ ببعض الشروط بطلت الصلاة؟ أو لا يؤثّر قصد الاقتداء في أصل الصلاة ولا يضرّ إخلال الشروط بأصل الصلاة بل تبطل الجماعة فقط؟

وبعبارة أُخرى: على الأوّل يقال بأنّ هذا الوصف للصلاة إذا انتفى انتفت الصلاة، بخلافه على الثاني، ولذا أفتى بأنّه إذا انتفت بعض الشرائط ولم يتوجّه المكلّف إلى الانتفاء فإن لم يخلّ بوظيفة الفرادى فصلاته صحيحة وإن أخلّ فباطلة. وأمّا على الأوّل وإن لم يخلّ ببعض ما هو وظيفة المنفرد إلّا أنّه حيث إنّ الصلاة صارت صلاة المقتدي فتبطل الصلاة بانتفاء شرائط الجماعة.

وهذه المسألة بعد أن اختار صاحب الجواهر رحمه الله بقاء الصلاة في الركعتين الأخيرتين حيث لم يخلّ بوظيفة الفرادى، كان هذا القول مشهوراً بين الفقهاء المتأخّرين واختار القول الأوّل، أعني تأثير القصد في أصل الصلاة نوع المتقدّمين والمتوسّطين مثل العلّامة والمحقّقَين، والقول الثاني هي خيرة المتأخّرين والمعاصرين وبعض من أدركنا عصره.

وقال صاحب المصباح رحمه الله: حيث إنّ المسألة لم تكن مبتلى بها حتّى تعرّض الفقهاء لها لهذه الجهة، بل كان سبب عنوان الفقهاء في هذه المسألة هي استفادتهم البطلان من حديث ورد في شخصين تشاحّا وقال بعض: أنا مأمومك، وقال الآخر هكذا، وقال الإمام عليه السلام: يستأنفا صلاتهما، وأمّا إذا قال بعض: أنا إمامك، وقال الآخر: أنا إمامك وقال الإمام عليه السلام: لم تبطل صلاتهما[1] من غير استفسار في الأوّل هل أنّهما عملا بوظيفة الفرادى أم لا؟

---

(١) مصباح الفقيه: ١٦/١٩٣ ـ ١٩٤. وراجع الخبر المذكور في وسائل الشيعة: ٨/٣٥٢ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة ح١٠٨٧٩، وقد نقلت بالمعنى. وفيه «صلاتهما تامّة».

أقول: وهو كما قاله ﷺ، مع أنّ المعهود في الزمان السابق قراءة الحمد والسورة في الجماعة وكذا فعلاً عند العامّة حيث إنّ الأخبار بذلك مختلفة وكنّا نحتاط أوّلاً في مورد الصلاة الجهريّة إذا لم يسمع المأموم صوت الإمام ولو من غير تشخيص كلماته، مضافاً إلى أنّ سائر الأحكام الّتي يكون في الجماعة مثل تعدّد الركوع إذا رفع رأسه قبل الإمام أو الرجوع عند الشكّ بالإمام وغيرها ممّا قد يتّفق، خصوصاً في صلاة واحدة، وترك الاستفصال كان يوجّه للرواية ظهوراً بيّناً في البطلان وكان سبب البطلان هو أنّ من الشروط وجود الإمام والفرض أنّهما قصدا المأموميّة، والسند في هذه الرواية وإن كان السكوني إلّا أنّه ينجبر بعمل الأصحاب بهذه الرواية، خصوصاً مع هذا الكلام من صاحب المصباح ﷺ، والإخلال بالشرائط يتحقّق مع سهو القراءة للحمد والسورة كما في الخبر بظنّه أنّه مأموم.

وأمّا الأخبار فمنها: وهي أظهرها هذه الرواية الّتي ذكرها صاحب المصباح[١].

ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ينبغي أن تكون الصفوف تامّة متواصلة بعضها إلى بعض، لا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد»[٢]. قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «إذا صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة الإمام وبينهم وبين الصفّ الّذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس تلك لهم بصلاة...»[٣] الحديث، وهذه الفقرة ـ وهي «فليس تلك لهم بصلاة» ـ لها ظهورمّا حيث يحتمل الاحتمال الّذي ذكرناه عند تمسّك صاحب المدارك في حديث عليّ ابن جعفر في إمام محدث بأنّه «لا صلاة لهم إلّا بإمام»[٤] بأن يكون لدفع ما يتوهّم من أنّه يكفي الإمام لانعقاد الجماعة وبعده كفى إتمامه معاً بدون الإمام، ويمكن استفادة مثل هذا الظهور من الأخبار الّتي يكون في باب شرائط الجماعة.

---

(١) وقد تقدّمت آنفاً.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٨/٤١٠ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٨ و١١٠٣٩.

(٤) وقد تقدّم آنفاً.

وذكر بعضٌ هذا الخبر وهو رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي بقوم وهم في موضع أسفل عن موضعه الّذي يصلّي فيه، فقال: «إن كان الإمام على شبه الدكّان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم...»[1] الحديث وقلنا: إنّه توجد مثل هذه الأخبار كثيراً في شروط الجماعة.

فلنرجع إلى ما كنّا نبحث فيه وهو القصود الّتي تعتبر في العبادات، ومن جملتها قصد العنوان، إلّا أنّ لزوم هذا القصد ينحصر بالعناوين القصديّة وليس جميع الأفعال كذلك، بل أغلب الأفعال الّتي تكون متّحداً بعضها مع بعض صورة يكون تخصيصها ببعض دون بعض بعنوان آخر، ولا إشكال في أنّ هذا القصد لم يكن داعياً، فلذا لابدّ من قصدها تفصيلاً حين العمل حيث إنشاء قصد العناوين عبارة عن قصد الإنشاء، وأمّا إن كان سابقاً قاصداً لشيء ولم يقصده حين العمل لم يكف.

ولهذا استشكلنا في العروة وقلنا بعدم تماميّة الداعي في قصد التعيين بل لابدّ له من القصد التفصيلي، بخلافه في القربة حيث قلنا بكفاية الداعي فيها لأنّها أيضاً من القصود، إلّا أنّها تعتبر في العبادات فقط ويكفي الداعي.

وتحقيقه: أنّ الإنسان بل مطلق الحيوان في أفعالهاالاختياريّة لا الأفعال الاضطراريّة الطبعيّة حيث إنّها تفعل ما شاء من غير توجّه إلى الشخص مثل أفعال الكبد والمعدة وجهاز الهاضمة لابدّ من أن تكون هذه الأفعال محبوبة بذاتها أو مقدّمة لها حتّى أرادها ثمّ تحرّكت عضلاته له، والمحبوب بالذات في الأعمال الدنيوية معلوم، مثلاً الشبع له مقدّمات معلومة تفعلها للإيصال إلى ما هو محبوبه وهو الشبع.

وأمّا الأفعال الّتي لم تكن لنفع دنيوي لابدّ من أن يكون سببه هو الأمر الّذي تعلّق به من المولى، والناس في ذلك مختلفون، بعضهم يفعلون هذا الفعل لحبّ التكلّم مع الله تعالى، وقد تكون العظمة لله تعالى في نظرهم بحدٍّ لا يحتاج الخضوع إلى الداعي والقصد، بل يكون مقهوراً في قبال هذه العظمة ويكون خاضعاً عنده، وهذا لأولياء الله تعالى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١١/٨ باب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٤٢.

وبعضهم يعبدونه ويخضعون عنده لأنّه وليّ النعمة ومالك جميع نعمهم، فتكون العبادة منهم شكراً له، وربّما تكون هذه تالياً للأُولى، وهذا للأوحدي من الناس.

وبعضهم يعبدونه لإعطاء شيء لهم أو لدفع عذاب عنهم، وهذا لأغلب الناس ولا يمكن القول بأنّ هذا النحو من نيّة التقرّب يكون باطلاً لاستلزامه بطلان عبادة أغلب الناس، وهو ممّا يشهد الضرورة بخلافه.

وبهذا يجاب عن ادّعاء الشهيد قدس سره[1] الإجماع على بطلان عبادة من كانت نيّته كذلك، لأنّ الاشتياق إلى فعل حيث يكون بعد تصوّره والتصديق بفائدته، وهو خارج عن الإرادة، ولا يوجد لأكثر الناس إلّا هذا النحو من القصد، فلا مجال للقول ببطلانه.

والأنحاء المتقدّمة متفرّعة على أن يكون للنفس مقام شامخ وهو لم يكن لأكثر الناس، مضافاً إلى الترغيبات الكثيرة بأنعم الجنّة والتهديدات من النار، وهو لا يكون إلّا لإيجاد الداعي في العباد.

مع أنّ التضرّع لطلب شيء منه تعالى معناه: أنّي لم أكن شيئاً عندك ولا أملك شيئاً، وهو مطلوب أيضاً.

وحيث إنّ هذه الأفعال كما أشرنا إليه سابقاً لا يمكن أن تقع إلّا بهذا النحو ـ أي وقوعه عباديّاً ـ ولذا ما وجد في الأخبار لم يكن إلّا الردع عن الرياء وأنّه شرك خفيّ وغير ذلك، حيث إنّ بعض الناس قد يفعلون هذا العمل الّذي قلنا: إنّه لم يصلح إلّا لوقوعه عباديّاً لتوجّه بعض العوامّ إليهم، وأنّه من يعبد الله تعالى لأغراض فاسدة فلذا نهي عن الرياء فقط.

وبالجملة: هذه الأعمال ما يكون مانعاً عن وقوعه صحيحاً هو الرياء فقط، وإذا لم يقع رياءً فقد وقع عباديّاً دون غيره، ولا يحتاج إلى توسّط قصد الأمر والامتثال بأن يفعله بقصده ليرتّب عليه الامتثال وتُرتّب على الامتثال القربة، لا من باب أنّه يلزم كون وجود المرتّب غير الوجود مرتّب عليه ويغايره، لأنّه ربّما كان للأشياء المختلفة اتّحاد وجوديّ، إلّا أنّه حيث إنّ المحبوب بالذات هو الأوّل فتجيء أوّلاً إرادته، بل

(١) القواعد والفوائد: ٧٦/١.

لما قلنا من أنّه لا يحتاج إليه بعد كون ذات هذه الأفعال كذلك، بل أظنّ إن لم يتوسّط في البين امتثال الأمر كان أكثر دلالةً على التقرّب، وليس في الأخبار ما يكون دالّاً على قصد التقرّب حتّى تأمّل بأنّه كيف أُخذ في الأخبار، بل الأخبار الّتي كانت ناهية عن الرياء وأنّ المرائي كذا بعينها تكون دالّة على قصد التقرّب، بمعنى الّذي ذكرناه من أنّ هذه الأعمال بذاتها لم يكن سببه هو الغرض الدنيوي، مثلاً حرارة الكبد يكون سبباً لاحتياج الإنسان إلى شرب الماء وهكذا امتثاله، وأمّا ليس شيء من هذه الأسباب في البدن وغيره حتّى تكون سبباً لهذه الأعمال لنفعٍ في الدنيا فلا محالة إذا لم تقع هذه الأفعال رياءً تقع عباديّاً.

نعم، يحتاج إلى الإذن في الكيفيّة وكانت العبادات ـ الّتي عُملت تشريعاً ـ محرّمة بل هو معنى التشريع.

وهذا القصد الّذي يعبّر عنه في لسان الفقهاء رضوان الله عليهم بقصد القربة، وقلنا: إنّه غير قصد العنوان الّذي تقدّم الكلام فيه مفصّلاً مع التعجّب من سقوطه في كلام المتأخّرين ممّا يجمع عليه الخاصّة والعامّة باعتباره في العبادات، ومن كان من العامّة مثل أبي حنيفة يقول بعدم لزومه في الطهارات الثلاث يقول بخروجه موضوعاً أعني لم يرَ الطهارات الثلاث عبادة، وإلّا فاعتباره في العبادات متّفق عليه لجميع المسلمين، بل ممّا يعمله المسلمون الخواصّ والعوامّ، وكان كثير الابتلاء لهم ولا يحتاج إلى بحثنا فيه وأنّه لازم، لأنّه لا أقلّ من إعماله في كلّ يوم خمسة في الصلاة فريضةً فضلاً عمّن هو مقيّد بالنوافل أيضاً، وكذا في كلّ سنة شهراً في الصوم، وهكذا في الحجّ، حيث إنّ كون هذه الأفعال عبادة ممّا لا ريب فيه، وإن كان لبعض الإشكال في عباديّة الزكاة والخمس، حيث إنّ في زمن الخلفاء يأخذونها جبراً من الغلّات الأربعة وغيرها لأنّهم لا يحصرون بالأربعة، وكذا من الإبل والغنم، ولعلّ الدافع لم يقصد القربة عند أخذ الساعي الزكاة منه. وأمّا في لسان المتأخّرين فحيث إنّهم يرونهما عبادة يشترطون فيه القصد .

نعم، ربّما يمكن القول بعدم لزوم هذا القصد لمن كان داعيه إلى هذه الأفعال

هو عظمة المعبود وحبّه ذاتاً له الّذي قلنا: إنّه منحصر بأولياء الله حيث إنّهم مقهورون بعظمته وخاضعون عنده بحيث لم يكن داعيهم إلى هذه الأعمال الأمر به، بل حبّه له ذاتاً وشكره له لأنّه وليّ النعمة. إلّا أنّه حيث كانوا هم أولياء الله فلابدّ من البحث في قصودنا.

ويؤيّد ما ذكرنا من أنّ خصوص التقرّب وتوسيط قصد الامتثال لا يحتاج إليه هو: أنّه لو خلّينا وظاهر ألفاظهم تَنْزِيلًا وهو لزوم قصد القربة حيث إنّ القربة في المقام غير القربة المكاني، وغيره لابدّ من البحث في خصوصيّاته، لأنّ أغلب الناس لا يعلمها مع أنّه مع كثرة ابتلائهم بها لابدّ وأن يكونوا قد علموها وهو كما ترى، فلا يمكن القول بأنّ هذا معنى النيّة الّتي يعتبر في المقام، مضافاً إلى أنّ هذا القصد لمن يفعل العبادة بما ذكرناه في القسم الأوّل كان تنزيلاً لهم عن مرتبتهم، لأنّ معناه أنّ فرض نفسه في جنبه تعالى شيئاً حتّى أراد أن يقرب منه، وهكذا قصد الامتثال لأنّ مرجعه إلى أنّه لو لم يؤمر به ما فعلناه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ النيّة بهذا المعنى الّذي ذكرها الفقهاء لم تعتبر في العبادة، بل المعتبر هو الّذي تقتضيه طبيعة العابد مع خلوّه عمّا ذكرناه في الرياء، وطبيعة العبادة وهي مختلفة باختلاف الناس كما ذكرناه مفصّلاً، وبهذا الاختلاف قد يتوسّط قصد الامتثال في أشخاص ضعيفي النفس والإيمان... إلى آخر ما ذكرناه بطوله. والإجماع الّذي في المقام لا يدلّ أزيد على اعتبار هذا المعنى .

تنبيه: ربّما تخيّل في المقام بأنّه فرقٌ بين هذه المراتب حيث إنّه قد يريد الإنسان من عمله ثواباً لم يصل إليه وقد يريد من عمله دخول الجنّة ولا يدخل، فيختلف بأن يكون ما هو تخلّف عن المراد وهو الداعي، وما لا يتخلّف فهو إرادة، لما ذكره أهل المعقول من أنّ تخلّف الإرادة عن المراد محال .

أقول: لا مجال لعدم كون الداعي من غير سنخ الإرادة، بل الحقّ أنّهما من سنخ واحد، مثلاً إذا أراد عبدٌ أكل شيء وهو يحتاج إلى مقدّمات وهذه المقدّمات مختلفة، قد تكون بعضها تحت اختياره فإذا اشتاق إليها وصار الشوق مؤكّداً الّذي

يعبّرون عنه بالإرادة فمجرّد إرادته يحصّله لأنّه يكون تحت قدرته، وأمّا البعض الّذي خارج عن قدرته واشتاق إليها مؤكّداً إلّا أنّ عدم وصوله إليه لم يكن من باب أنّه لم يصر شوقه إليه مؤكّداً حتّى صارت الإرادة ولم تخلّف، بل عدم وصوله إنّما هو من جهة خروجه عن تحت اختياره وقدرته.

ويؤيّده أنّه لو كان قادراً بإيجاده بأن يقول له كن فيكون فيوجده بهذا النحو إلّا أنّه لم يكن قادراً عليه مع اشتياقه إليه فوق الاشتياق .

فصل في الرياء في العبادات

إذا لم يكن للعابد القصد الّذي ذكرناه وكان الفقهاء يعبّرون عنه بالقربة بل كان مرائياً في فعله بأن يفعل هذا الفعل ليقول الناس في حقّه: إنّه عابد، أو يزيد في بعض المستحبّات أو تطوّل الصلاة ليقول [الناس] في حقّه: إنّه عبدٌ خالص، أو غير ذلك من النيّات الشيطانية فهو مع كونه عاصياً بمعصية يعبّر عنها في لسان الأخبار بأنّه مشرك[1] وغير ذلك كانت عبادته باطلة أيضاً، وهذا التعبير في لسان الأخبار ليس مجازيّاً بل حقيقيّ، لدناءة نفس هذا الشخص لأن يشرك مع الله عبده في العبادة.

هذا إذا كان مرائياً في جميع العبادة وأصل الصلاة مثلاً.

وأمّا إذا انضمّ هذا القصد مع قصد القربة فهذا أيضاً محرّم مبطل، سواء في ذلك كون الرياء أصلاً والقربة تبعاً، أو عكسه، أو كليهما تمام العلّة إلّا أنّه إذا انضمّت العلّتان صارت كلٌّ منهما جزء العلّة، أو كان بنحوٍ لم يكن كلٌّ منهما بوحدته مؤثّراً إلّا مع ضمّ الغير إليه . فجميع هذه باطلة.

وهكذا إذا كان مرائياً في بعض العبادة وجزء منها، سواء في ذلك الواجب والمستحبّ، وذكرنا في حاشية العروة: أنّه أيضاً مبطل محرّم وإن ذكر بعض المحشّين أنّه إذا كان مرائياً بجزء ندبي ثمّ أعاده فلا يبطل، وقلنا: إنّه باطل سواء أعاده

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ١/٧٠ باب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات.

أم لا، لأنّ مرجعه إلى الرياء في أصل الصلاة، لأنّ المرائي كان من قصده أنّي أُصلّي صلاةً كانت ذات هذا الجزء المستحبّ.

وهكذا إذا كان مرائياً في شيء عدميّ مثل أن يترك الفعل الّذي كان إتيانه سبباً لحزازة في الصلاة، لأنّ مرجعه أيضاً إلى ما ذكرناه.

هذا إذا كان الرياء داعياً في العمل بتقدّم طبعي وتقارن زماني.

وأمّا إذا كان من أوّل الصلاة له داعياً قريباً فصلّى صلاةً ثمّ رأى في عقبه شخصاً فتصوّر أنّه نِعمَ التصادف لأنّي صلّيت صلاةً تامّة وأنّه رأى ـ وبعبارة أُخرى: الرياء بعد العمل ـ فلا يبعد القول بعدم حرمته وعدم بطلان صلاته وإن كان نفس هذا الشخص مثل من كان مرائياً من أوّله وقبله في الدناءة والضلالة.

إلّا أن بعض المحشّين احتاط بالإعادة للصلاة[1] مثلاً وكيف هذا الاحتياط وما وجهه؟!

نعم، إذا كان مرائياً بمستحبّ خارج عن الصلاة مثل أن سمع اسم رسول الله ﷺ فصلّى عليه رياءً فهذا لا يُبطل الصلاة لأنّه خارج عن حقيقة الصلاة.

وأمّا العُجب فهو غير مربوط بداعي العمل حتّى ينقسم العمل بأنّه قد يجيء بداعي القربة وقد يجيء بداعي الرياء وقد يجيء للعُجب، بل هو خارج عن الداعي وإنّما هو إعجاب الشخص بالنفس في العمل الّذي أتى به كما هو مضمون الأخبار[2]، وهو ممّا يدلّ على دناءة النفس بأن يرى عمله شيئاً يعتنى به، وأمّا أنّه مبطل للعمل أم لا فلا يبعد القول بعدم البطلان، ولا يستفاد من الأخبار أكثر من هذا، ويستفاد من الأخبار أنّه من قلّة العقل.

وأمّا الأخبار فمنها: ما يدلّ على أنّ الله تعالى يحول بين المرء وعبادته لئلّا يدخله العُجب وهو رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى: إنّ من عبادي المؤمنين لمن يجتهد في عبادتي فيقوم من رقاده ولذيذ

(١) راجع العروة الوثقىٰ: ٦١٧/١ مسألة ٨.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٩٨/١ باب ٢٣ من أبواب مقدّمة العبادات.

وساده فيجتهد لي الليالي فيتعب نفسه في عبادتي، فأضربه بالنعاس الليلة والليلتين نظراً منّي له وإبقاء عليه، فينام حتّى يصبح، فيقوم وهو ماقت [لنفسه] زارئ عليها، ولو أُخلّي بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العُجب من ذلك، فيصيّره العُجب إلى الفتنة بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعُجبه بأعماله ورضاه عن نفسه حتّى يظنّ أنّه قد فاق العابدين، وجاز في عبادته حدّ التقصير، فيتباعد منّي عند ذلك، وهو يظنّ أنّه يتقرّب إليَّ...[١]» الحديث.

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعمل العمل وهو خائف مشفق، ثمّ يعمل شيئاً من البرّ فيدخله شبه العُجب به، فقال: «هو في حاله الأُولى وهو خائف أحسن حالاً منه في حال عُجبه»[٢].

ومنها: ما بالإسناد عن يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ: قال موسى بن عمران عليه السلام لإبليس: أخبرني بالذنب الّذي إذا أذنبه ابن آدم استحوذتَ عليه؟ قال: إذا أعجبَته نفسه، واستكثر عمله، وصغر في عينه ذنبه، وقال: قال الله عزّ وجلّ لداود: يا داود بشّر المذنبين، وأنذر الصدّيقين، قال: كيف أُبشّر المذنبين وأُنذر الصدّيقين؟ قال: يا داود بشّر المذنبين أنّي أقبل التوبة وأعفو عن الذنب، وأنذر الصدّيقين أن لا يعجبوا بأعمالهم فإنّه ليس عبدٌ أنصبه للحساب إلّا هلك»[٣]. ومثل ذلك أخبار كثيرة ذكرها في الوسائل[٤]، إلّا أنّها كما ذكرنا لا تدلّ على بطلان الصلاة.

ويؤيّد ما ذكرنا ـ من أنّ الطريق الّذي يمكن أن يأتي منه الشيطان في هذا العمل هو الرياء لا غير وإلّا فطبع العبادة والعابد يقتضي إتيانه صحيحاً إن لم يكن العابد مرائياً في ذلك ـ الخبر الّذي يكون عن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمٰن عن يونس بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قيل له وأنا

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٩٨/١ ـ ٩٩ باب ٢٣ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٢٣٤ و٢٣٥.

(٣) المصدر السابق: ٩٩/١ باب ٢٣ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٢٣٦.

(٤) راجع المصدر السابق: الباب نفسه من أبواب مقدّمة العبادات.

حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العُجب، فقال: «إذا كان أوّل صلاته بنيّة يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته وليخسأ الشيطان»[١]، انتهى. وفيه إشعار بأنّه لو كان العُجب في أوّل صلاته يضرّها، لكن فيه أنّ ظاهر هذه الرواية هو أنّ الداعي إلى العبادة لو كان هو الله تعالى كفى في الصحّة، وقد عرفت أنّ العُجب لا يكون داعياً[٢].

وفي رواية ميمون بن عليّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: إعجاب المرء بنفسه دليلٌ على ضعف عقله»[٣]، انتهى. وهو ما ذكرنا من أنّ المعجَب في عبادته لا شكّ في أنّه شريك مع المرائي في حزازة النفس.

ثمّ إنّه استدلّ لبطلان الصلاة بالرياء مطلقاً سواء كان في الأجزاء الواجبة أو المستحبّة بروايتي زرارة وعليّ بن سالم.

أمّا الأُولى: عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحدٍ من الناس كان مشركاً»[٤].

والثانية: عن عليّ بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «قال الله عزّ وجلّ: أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عملٍ عمله لم أقبله إلّا ما كان لي خالصاً»[٥]، انتهى.

وإدخال رضا غيره تعالى في رواية زرارة مثل أن يسبّح ثالثاً في الركعتين الأُخرتين من الرباعيّة إحداها لله تعالى بناءً على كفاية الواحدة واثنتاها للرياء ولرضا الغير.

وقال الشيخ في تقريب القول بالصحّة فيما لو قصد الرياء في جزء مستحبّ من الصلاة كالقنوت، وأنّ الرواية أيضاً لا دلالة فيها على البطلان ما حاصله: أنّه يصدق

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٧/١ باب ٢٤ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٢٦١.

(٢) مضافاً إلى أنّ استدامة النيّة شرط في الصلاة والرواية ظاهرها خلاف ذلك على هذا. (منه رحمه الله).

(٣) وسائل الشيعة: ١٠٠/١ باب ٢٣ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٢٣٩.

(٤) المصدر السابق: ٦٧/١ باب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٤٨.

(٥) المصدر السابق: ٦١/١ باب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٣١.

أيضاً أنّه أتى بأقلّ الواجب تقرّباً إلى الله تعالى، لأنّه أشرك غير الله تعالى في خصوص القنوت وهو مصداق له، ومقتضى القاعدة إعطاء كلّ مصداق حكمه، فالمركّب من حيث إنّ الجزء المستحبّ داخل في حقيقته متروك فاسد ليس له ثواب ويستحقّ عليه العقاب باعتبار جزئه، وما عدا ذلك الجزء من حيث إنّه مصداق للكلّي أتى به متقرّباً صحيح على أحسن الأحوال[1].

واختاره صاحب مصباح الفقيه حيث قال في المقام ما حاصله: إنّ المراد بإدخال الغير في عمله في الرواية جعله كرضاء الله تعالى غايةً له لا إدخاله فيه حقيقةً، ضرورة أنّ المرائي لا يجعل رضا الغير داخلاً في عمله بل يجعله دخيلاً في السبب الباعث عليه، فكما يصحّ أن يقال في الفرض: إنّه أشرك مع الله تعالى غيره في صلاته، كذلك يصحّ أن يقال: إنّه أشرك في قنوته وأدخل فيه رضا أحد، لأنّ أجزاء العمل أيضاً عمل عرفاً وعقلاً، ومن المعلوم أنّ الصلاة والقنوت ليستا مصداقَين للعامّ وهو قوله عليه السلام: «من أشرك...» إلخ[2] على سبيل التواطؤ لاستحالة كون رياء واحد فردين من العامّ فصدقه عليهما على سبيل التشكيك، لأنّ مصداقيّة القنوت للعامّ بالذات ومصداقيّة الصلاة له إنّما هي بالعرض وبواسطة مصداقيّة القنوت له. وحينئذٍ فنقول: كما يصدق على القنوت أنّه وقع لغير الله وأشرك فيه رضا أحد غير الله كذلك يصدق على ما عدا القنوت من التكبيرة والفاتحة والركوع وغيرها من الأجزاء أنّها وقعت خالصة لله تعالى فيترتّب عليها أثرها، فالقنوت فاسدٌ للرياء لا الصلاة لعدم الرياء فيها، فإنّها مرتبة ضعيفة ومصداق ناقص من الصلاة.

ثمّ قال: وإلى ما ذكر يرجع ما أفاده الشيخ قدس سره ممّا تقدّم منه في كتاب الطهارة وكذا ما ذكره في كتاب الصلاة قريباً ممّا ذكره في كتاب الطهارة.

ثمّ قال: ودعوى أنّ المراد من العمل في الروايات الأعمال المستقلّة الّتي تعلّق بها أمرٌ نفسي مع أنّها بلا بيّنة يكذّبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل،

---

(١) كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٦/٢٨٠.

(٢) كما في رواية عليّ بن سالم المتقدّمة.

خصوصاً لو كان للأجزاء عناوين مستقلّة ملحوظة بنظر العرف، ولذا لا يتوهّم أحدٌ بطلان الحجّ لوقوع شيء منه رياءً مع إمكان تداركه وعدم فوات وقته[١].

ثمّ فرّع على ما اختاره من الصحّة عدم بطلان الصلاة بقصد الرياء في استدامة الواجب زائداً على مقدار الواجب مع الإتيان بالمقدار الواجب بداعي التقرّب، كما لو ركع بداعي التقرّب وأطاله رياءً فإنّ الصلاة بمرتبتها الكاملة حينئذٍ فاسدة لا يترتّب عليها الثواب المترتّب على الكاملة، بل يترتّب عليها العقاب بالنسبة إلى جزئها، لكنّه أتى بها بمرتبتها الناقصة النازلة فيسقط أمرها الوجوبي وترتّب عليها الثواب.

وفيه أمّا (أوّلاً) أنّه يصدق في المفروض أنّ المصلّي قصد الإتيان بمجموع الأفعال بحدوثها وبقائها بداعي القربة حال كونه أدخل فيه رضا غير الله تعالى.

وبعبارة أُخرى: أتى المكلّف بالصلاة الكذائيّة بداعي التقرّب مع إدخال رضا غيره تعالى وقصد إنشائها كذلك فيشملها العموم.

نعم، لو قصد الرياء في مندوب خارج عن حقيقة الصلاة بدون قصد جزئيّته لها يمكن القول بعدم البطلان، لكنّه خلاف المفروض، فإنّ المفروض أنّه يأتي بالقنوت أو يطيل الواجب بعنوان الجزئيّة والبعضيّة.

وتوهّم أنّ ما نحن فيه نظير ما لو ترك جزءاً سهواً فتذكّر بعد فوت محلّه كما لو ترك السورة مثلاً سهواً فتذكّر بعد دخوله في الركوع فكما لا يفسد الصلاة هنا فكذلك ما نحن فيه فإنّ غاية الأمر أنّ قصد الرياء في القنوت يوجب بطلانه وإعدامه، وإعدامه لا يوجب بطلان أصل الصلاة **فاسدٌ**، لأنّ ترك الجزء سهواً كذلك بمنزلة الإتيان به، فكأنّه أتى به، ولذا لا فرق فيه بين أن يكون الجزء واجباً أو مندوباً بخلاف ما نحن فيه. أترى أنّه لو أطال ركوعه رياءً مع إحداثه تقرّباً أنّه لا يصدق عليه أنّه أدخل في عمله رضا أحدٍ من الناس؟

---

(١) مصباح الفقيه: ١١/٤١٦ و ٤١٧.

(وثانياً) ما ذكره من أنّ جزء العمل عملٌ أيضاً فقد قلنا في بحث الأُصول: إنّ الركوع والسجود ونحوهما من أجزاء المركّب جزء للواجب، لا أنّ كلّ واحدٍ منهما واجب غيري.

(وثالثاً) ما ذكره من قياس ما نحن فيه بالحجّ فهو مع الفارق، فإنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الحجّ كالطواف والسعي وغيرهما عمل مستقلّ ويترتّب عليه الثواب، فإذا طاف وأفسد طوافه بالرياء ولم يفت وقته فتداركه تقرّباً أجزأه بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الركوع الّذي يؤتى به بعنوان البعضيّة للصلاة ليس عملاً مستقلّاً بل هو جزء الواجب.

نعم، يمكن قياس نافلة المغرب مثلاً بالحجّ على وجه من حيث إنّها أربع ركعات مع تسليمتين فإذا سلّم في الركعتين الأُولتين وشرع في الأخيرتين وقصد الرياء فيهما مع إتيانه بالأُولتين رياءً فتقعان فاسدتين يكفي استئنافهما فقط دون الأُولتين نظير الحجّ.

نعم، لو قصد الرياء في الأخيرتين من حيث إنّهما بعض من نافلة المغرب فيمكن أن يقال بعدم كفاية استئنافهما فقط، بل لابدّ أن يستأنف جميع الأربع.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّه ليس كلّ واحد من أجزاء الواجب في مثل الصلاة عملاً مستقلّاً، بل المجموع عمل واحد فيصدق في الفرض أنّه أدخل في عمله وهو الصلاة رضا أحد غير الله ومقتضاه الفساد.

وبالجملة: القدر المتيقّن والمقطوع به من مبطليّة الرياء في العبادة هو ما لو قصد الرياء في ابتداء الصلاة وعند افتتاحها بتكبيرة الإحرام إلى آخرها.

فما نقل عن السيّد المرتضى ﷺ من أنّ المرائي في الصلاة عاصٍ آثمٌ لكن لا تبطل صلاته[1]. إن أراد ما يشمل هذه الصورة أيضاً ففساده واضح، فإنّ مرجعه إلى عدم اعتبار قصد القربة في الصلاة، ولا أظنّ أن يكون مراده ما يشمل هذه الصورة.

وكذا لا إشكال في البطلان والإثم فيما لو انضمّ قصد الرياء إلى قصد التقرّب

(١) راجع جواهر الكلام: ٩/١٨٩.

بأن يكون الداعي كليهما من ابتداء الصلاة إلى آخرها. وتشمله رواية «من أدخل في عمله...»[١] إلخ .

مضافاً إلى أنّ مرجع ذلك أيضاً إلى عدم قصد القربة لفقدانه حينئذٍ . وأمّا الرياء في بعض العمل مع الإتيان بالباقي بقصد التقرّب سواء كان ذلك البعض واجباً يمكن تداركه بداعي القرب بدون لزوم محذور أو جزءاً مندوباً يمكن تداركه بداعي القربة ليصير من الفرد الكامل أو لا يمكن تداركه، لأنّ المستحبّ لا يضرّ عدمه في انطباق الصلاة على الباقي فله صورتان .

إحداهما: أن يقصد الرياء في الجزء بما هو عمل خاصّ لا أنّه جزء الصلاة.

وثانيهما: أن يقصد الرياء في الجزء بما أنّه جزء وبعض للصلاة.

ففي الصورة الأُولى أمكن أن يقال بعدم بطلان الصلاة بقصد الرياء في الجزء المندوب مطلقاً، وفي الجزء الواجب مع التدارك.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ بطلان الصلاة حينئذٍ ليس لأجل الرياء من حيث إنّ ذاك الجزء إن كان كلاماً فلأجل أنّه كلامٌ محرّم مبطل لها وإن كان قرآناً أو دعاءً، فإنّ المستثنى منهما في الصلاة إنّما هو بعنوانهما الأوّلي، لا فيما إذا قصد بهما الرياء، فإنّه المتبادر من قوله: «كلّما ناجيت به ربّك فهو ليس بكلام»[٢]، أو أنّ بطلان الصلاة لأجل أنّه فعلٌ كثير كما إذا قرأ الفاتحة كلّها رياءً كما نسب في الجواهر[٣] بطلان الصلاة لأجل هذه الجهات إلى جماعة كالشهيد وغيره.

وأمّا الصورة الثانية فقصد الرياء في الجزء بما أنّه بعض الصلاة رياءً في الصلاة فيصدق أنّه قصد الرياء في صلاته، أو أنّه أدخل رضا غير الله تعالى في صلاته وعمله ولأنّه قصد الرياء في هذا الجزء من حيث إنّه مصلٍّ، مع أنّ المتبادر من قوله عليه السلام :

---

(١) وهي رواية زرارة المتقدّمة آنفاً.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/٢٨٩ باب ١٩ من أبواب القنوت ح ٧٩٩٨ عن الصادق عليه السلام .

(٣) جواهر الكلام: ٩/١٨٧.

«من أدخل في عمله...» إلخ أنّه يعتبر قصد القربة من ابتداء الصلاة إلى انتهائها بجميع أجزائها.

وبتقريب آخر: الصلاة المأمور بها كلّيّة وكذا أجزائها من الركوع ونحوه، فإذا افتتح بالتكبيرة وقرأ مثلاً بداعي القرب وقرأ السورة رياءً بقصد الجزئية للصلاة فتعيّن للجزئيّة ويتشخّص الكلّي ولا يفيد التدارك ثانياً فيفسد الصلاة، مع أنّه تعتبر استدامة نيّة التقرّب، فمع قصد الرياء في بعض الأجزاء يبطل الصلاة، وأنّ المراني في الجزء من حيث إنّه جزء للصلاة مراءٍ في نفس الصلاة لكن في زمان الإتيان بهذا الجزء.

لا يقال: إنّه وإن قصد الجزئيّة بما قصد الرياء فيه لكنّه قصد جزئيّة ما لا يصلح للجزئيّة للرياء فلا يصير جزءاً للصلاة، فإذا تداركه مع الإمكان وعدم لزوم محذور آخر لا مانع من انطباق عنوان الصلاة عليه.

لأنّا نقول: إنّه وإن كان هذا الجزء غير صالح للجزئيّة لكن مع قصد جزئيته يصدق أنّ هذه الصلاة عمل أدخل فيه رضا أحد من الناس، وليس المقصود أنّ الرياء في الجزء يفسد الجزء فيفسد الكلّ، بل المراد أنّ الرياء في الجزء كذلك موجب لفساد الكلّ فيتبعه فساد الجزء، فلأجل أنّه يصدق على هذه الصلاة أنّها عمل أدخل فيه رضا أحد تصير باطلة فكذا أجزاؤها.

وهي قاعدة كلّيّة بيّنّاها في باب القواطع وخلاصتها: أنّ كلّ ما يعتبر في الكلّ وهو الصلاة مجموعها وجوداً أو عدماً فبالإخلال به فيها أو بطلانه يبطل الكلّ كالركوع المعتبر في الصلاة، ولهذا لو ترك الركوع سهواً فتذكّر بعد دخوله في السجدة الأُولى قوّينا بطلان الصلاة في الحاشية على العروة، حيث إنّه ترك ما يعتبر وجوده في الصلاة، وبالدخول في السجدة الأُولى فات محلّه ولا يمكن تداركها فتبطل الصلاة، بخلاف كلّ ما يعتبر وجوداً وعدماً في الجزء لا في الكلّ، كالطمأنينة المعتبرة في حال القراءة مثلاً فإنّ مع الإخلال بها سهواً ولو مع عدم التدارك لا يبطل الكلّ، وكذلك وصف الصحّة في القراءة.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فمن هنا يظهر فساد قياس ما نحن فيه بما إذا أتى بجزءٍ غلطاً، فإنّه لو تداركه صحيحاً صحّت صلاته.

ووجه الفساد أنّ وصف الصحّة ممّا يعتبر في الجزء وهو القراءة مثلاً لا في الكلّ.

وقد عرفت أنّ ما يعتبر في الجزء الإخلال به لا يوجب فساد الكلّ كما عرفت من القاعدة. مضافاً إلى أنّ المغلوط من البسملة مثلاً ليس من أفرادها، فمع التدارك لا يبطل الصلاة.

وبالجملة: المعتبر من قصد القربة الّذي أشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾[1] منتفٍ في هذه الصورة فتبطل الصلاة.

وقال بعض الأعاظم في المقام: إنّ هنا مركّب قصير من الصلاة وهو الأجزاء للصلاة بدون القنوت مثلاً، ومركّب طويل وهو الصلاة مع القنوت، وتعلّق الأمر الوجوبي بمركّب قصير، والأمر الندبي بمركّب طويل، والمركّب الأوّل جزء للثاني، فلا يوجب الرياء في القنوت بطلان أصل الصلاة حتّى المركّب القصير. نعم، يبطل المركّب الطويل[2].

وفيه: أنّ الواجب إمّا أن يكون هو القصير فقط فيلزم أن لا تكون الصلاة مع القنوت مصداقاً للصلاة الواجب فالقنوت موجب لعدم انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به وهو كما ترى. وإمّا أن يكون الواجب هو الطويل فقط فيلزم أن يكون القنوت واجباً وهو أيضاً كما ترى.

فلابدّ أن يكون كلٌّ من المركّب الطويل والقصير مصداقاً للصلاة الواجبة، لما عرفت أنّ الصلاة مقولة بالتشكيك ذات مراتب متفاوتة من الكمال والنقص، والأمر تعلّق بطبيعة الصلاة، والعقل حاكمٌ بتخيير المكلّف بين الإتيان بأيّ فرد منهما وكلّ فرد منهما هو تمام الطبيعة، فإذا أتى بالكاملة الطويلة من الأفراد بقصد الأمر الوجوبي فهي المنطبق لعنوان الصلاة، ومع الرياء في بعض أجزائها تفسد.

---

(١) الليل: ١٩ و ٢٠.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الحائري: ١٣٦.

فإن قلت: يمكن أن يكون بطلان الصلاة لا لأجل الرياء بل لأجل إدخال ما ليس من الصلاة فيها فيشمله قوله: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1].

قلت: ظاهر قوله «من زاد...» إلخ هو زيادة الركعة فإنّها الموجبة لبطلان الصلاة لا كلّ ما زيد في الصلاة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الرياء. وأمّا الضمائم الأُخر فإمّا أن تكون من الضمائم الراجحة أو من الضمائم المباحة. وعلى كلّ تقدير، إمّا أن يكون قصد التقرّب أصلاً ـ يعني يكون الداعي له على الصلاة هو قصد التقرّب ـ والضميمة تبعاً، أو يكون بالعكس. وقد يكون الداعي هو كليهما بدون أن يكون أحدهما أصلاً والآخر تبعاً. وهو أيضاً على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون كلٌّ منهما بحيث يؤثّر ولو مع قطع النظر عن الآخر ولكن اجتمعا فعلاً وإذا اجتمعت علّتان مستقلّتان على معلول واحد فالمؤثّر هو المجموع، وإمّا أن يكون كلٌّ منهما جزء العلّة وجزء الداعي.

فيمكن أن يقال: إنّه إذا كان قصد القربة أصلاً والضميمة تبعاً فلا توجب قصد الضميمة الراجحة كذلك بطلان الصلاة، وإذا كان بالعكس أو يكون كلاهما معاً داعياً بدون أن يكون أحدهما أصلاً والآخر تبعاً ـ وهو على قسمين كما عرفت ـ فيمكن أن تكون الصلاة حينئذٍ باطلة. وأمّا وجه عدم بطلان الصلاة في الصورة الأُولى فلأنّ قصد الضميمة الراجحة مؤكّد لقصد القربة، مثل ما إذا صلّى بقصد القربة ولكن قصد في ضمنه تعليم الغير أيضاً أو تشويقه وترغيبه.

وأمّا الضميمة المباحة كما لو توضّأ في الوضوء وقصد التبريد أيضاً لشدّة الحرّ مثلاً لا إشكال في الصحّة فيما إذا كان قصد الضميمة تبعاً بحيث يكون المؤثّر بالأصالة هو قصد التقرّب ويكون قصد الضميمة تبعاً، وكذا لا إشكال في البطلان فيما لو كان قصد الضميمة أصلاً وقصد التقرّب تبعاً، وكذا لا إشكال في البطلان فيما لو كان كلٌّ منهما جزء العلّة والداعي، ولم يكن كلّ واحد منهما يؤثّر مستقلّاً لو فرض عدم الآخر، وإنّما الإشكال فيما لو قصدهما معاً بنحو التساوي لكن كلّ واحد

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٣١ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٩.

منهما علّة تامّة مستقلّاً ولو مع عدم الآخر، وحيث إنّهما اجتمعا فعلاً صار المجموع من حيث المجموع علّة للتزاحم. فذهب كاشف الغطاء قدس سره إلى الصحّة[١].

وأشكل عليه الشيخ قدس سره بأنّه لا يخلو إمّا أن يكون الفعل مستنداً إلى أحدهما لا بعينه في الواقع ونفس الأمر بنحو الإبهام فلا معنى له بل هو غير معقول، وإن كان مستنداً إلى أحدهما المعيّن فهو ترجيحٌ بلا مرجّح، فلابدّ أن يكون مستنداً إلى كليهما مجموعاً فمرجعه إلى القسم الأخير، ومقتضاه البطلان فلابدّ أن يصبر حتّى يزول قصد الضميمة أو يزيلها بارتياض النفس ويصلّي بداعي القربة فقط. هذا محصّل ما نقل الحاجّ آغا رضا قدس سره عنه[٢].

أقول: لو فرض ضيق الوقت وعدم إمكان تأخير الإتيان بالواجب فبناءً على ما ذكره قدس سره لابدّ إمّا من القول بعدم توجّه التكليف إليه وهو كما ترى، أو يكون متوجّهاً إليه لكنّه مأمور بإزالة قصد الضميمة حينئذٍ فيلزم التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة عليها.

والتحقيق أن يقال: إنّه قد يفرض اجتماع علّتين مستقلّتين فاعليّتين على معلول واحد، كما لو فرض اثنان كلّ واحد منهما يقدر على رفع حجر فيرفعه كلاهما معاً، ففي هذا المورد لابدّ أن يكون المؤثّر هو المجموع.

وأمّا إذا فرض العلّة الفاعليّة واحدةً وكان الداعي مختلفاً كما فيما نحن فيه فإنّ العلّة الفاعليّة فيه واحدة والداعي متعدّد.

فأظنّ أنّ مراد كاشف الغطاء قدس سره هو أنّ الداعي في النفس فعلاً هو القرب، لكن في النفس شيءٌ آخر أيضاً يكون بحيث لو لم يكن قصد التقرّب يؤثّر مستقلّاً لكن ليس هو المؤثّر فعلاً، ويبعد أن يكون مراده قدس سره ومنظوره هو صورة وجود كلا القصدين معاً بنحوٍ يكون المجموع مؤثّراً. وعلى أيّ تقدير فإن أراد قدس سره ما ذكرنا فإيراد الشيخ عليه غير وارد، وإلّا فإشكال الشيخ قدس سره متوجّهٌ عليه.

(مسألة) إذا فرض أنّه أمَر المولى عبده بطبيعة ثمّ أمَره بها ثانياً وصرّح أيضاً بأنّ

---

(١) راجع كشف الغطاء: ٥٨ و ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) مصباح الفقيه: ١١/٤١٤ و ٤١٥.

الثاني ليس تأكيداً للأوّل بل هو أمرٌ آخر مستقلّ كما لو قتل خطأً فأمَره بعتق رقبة ثمّ قتل ثانياً خطأً فأمَره بعتق فردٍ آخر من الرقبة، أو أفطر يوماً من شهر رمضان فأمَره بالقضاء ثمّ أفطر يوماً آخر منه فأمَره ثانياً كذلك، أو أمَره بإنفاق درهم وأمره ثانياً بإنفاق درهم وغير ذلك من الأمثلة، وفرض كون هذه الأوامر تعبّديّةً يحتاج امتثالها إلى قصد التقرّب وامتثال الأمر، وحينئذٍ فهل يعتبر في تحقّق قصد التقرّب وسقوط الأمر قصد التعيين في النيّة؟

وبعبارة أُخرى: هل يعتبر في تحقّق الامتثال أن يقصد أمراً معيّناً من الأمرين فلابدّ حينئذٍ من قصد أمر معيّن في مقام الامتثال في الأمثلة المذكورة من الإعتاق أو الصيام أو الإنفاق؟ أو لا يعتبر التعيين بل يكفي قصد امتثال أحد الأمرين مبهماً فيسقط أحدهما؟ قولان.

وقد عبّروا عن هذا البحث بأنّه هل يعتبر قصد التعيين في النيّة أو لا؟ فهو غير ما ذكرنا سابقاً من قصد العنوان فإنّهم عنونوا بحثه أيضاً بأنه هل يعتبر قصد التعيين في النيّة أو لا؟

ووجه المغايرة بينهما واضح، فإنّ النزاع في المبحث الثاني لا يختصّ بما إذا كان الأمر متعدّداً تعلّق كلّ واحد بالطبيعة، مثلاً صلاة الظهر تعلّق بها أمر واحد لكن لمّا كانت صورتها مشتركة بين العصر والعشاء وصلاة الأعرابي مثلاً وكذلك الأداء والقضاء فلابدّ في تحقّقها من قصد عنوانها الخاصّة وبدون هذا القصد لا يتحقّق صلاة الظهر، بل لا فرق في تمشّي هذا النزاع بين أن يكون هناك أوامر متعلّقة بالعناوين القصديّة تعبّديّة أو توصّليّة وبين أن لا يكون هناك أوامر كذلك، فإنّ القيام لايكون معنوناً بعنوان التعظيم إلّا بقصده مع فرض عدم تعلّق أمر به بخلاف ما نحن فيه فإنّ النزاع فيه إنّما يتمشّى إذا كان هناك أمران تعبّديّان تعلّقا بطبيعة واحدة كما مرّت أمثلته، فنقول:

قد يتراءى من صاحب الجواهر ﷺ وغيره هو اعتبار التعيين في تحقّق التقرّب والامتثال فلايكفي قصد أحد الأمرين لاعلى التعيين في تحقّق التقرّب والامتثال[1].

(١) جواهر الكلام: ١٥٩/٩.

لكن لا وجه لهذا القول لعدم قيام دليل وبرهان عليه، لما عرفت من أنّ ما يثبت اعتباره في العبادة هو قصد التقرّب بالمعنى الّذي يقتضيه طبع العابد والعبادة لولا المانع، وأنّه لا دليل على اعتبار قصد امتثال الأمر ونظيره أيضاً إلّا فيما إذا لم يكن للعبادة عنوان خاصّ، فيمكن أن يقال باعتباره. وعلى أيّ تقدير، لا دليل على اعتبار قصد التعيين في النيّة وفي تحقّق القربة.

فـــرع

لو علم بالتكليف وتردّد متعلّقه بين شيئين وهو على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون المكلّف به مردّداً بين متباينَين أو مردّداً بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

أمّا الأوّل فلا فرق فيه بين الشبهة الحكميّة ـ كما إذا فرض علمه بالأمر لكن تردّد بين أن يكون متعلّقاً بصلاة الظهر أو بصلاة الجمعة ـ وبين أن تكون الشبهة الموضوعيّة كما إذا اشتبه لباسه الطاهر بالنجس لأنّه شبهة موضوعيّة.

وعلى جميع التقادير إمّا أن يمكن الامتثال التفصيلي بالتفحّص في الأدلّة في الشبهة الحكميّة أو تحصيل لباس طاهر في الموضوعيّة في المثال أو لا يمكن، فنقول: هل يكفى الامتثال الإجمالي بالاحتياط بإتيان كلا طرفَي الترديد من الظهر والجمعة والصلاة في كلّ واحد من اللباسين المشتبهَين؟ أو أنّه يعتبر تعيين خصوص المأمور به؟ وعبّروا عن هذا البحث وعنونوا بأنّه هل يعتبر قصد التعيين في مقام الامتثال أو لا؟ وهو غير الأوّلين كما لا يخفى.

والحقّ أنّه لا إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي وسقوط الأمر الوجوبي بالاحتياط بإتيان كلا شقّي الترديد، وكذا الصلاة في اللباسين فيما إذا لم يمكنه الامتثال التفصيلي بتعيين المأمور به وإن استلزم التكرار. فما ذكره ابن إدريس من وجوب للصلاة عرياناً لو اشتبه لباسه الطاهر بالنجس ولم يمكنه تشخيص الطاهر وعدم تكرار الصلاة في كلا اللباسين[1] ففيه ما لا يخفى من الفساد.

---

(١) السرائر: ١/١٨٥.

وإنّما الإشكال فيما إذا أمكنه الامتثال التفصيلي بتعيين المكلّف به فيمكنه تفحّص الأدلّة وتعيين متعلّق الأمر فيتركه ويأتي بكلّ واحدة من صلاتي الجمعة والظهر بقصد امتثال الأمر الواقعي، وكذا يمكنه تحصيل لباس طاهر ويتركه فيأتي في كلّ واحد من اللباسين صلاة لتحصيل العلم الإجمالي بالصلاة المأمور بها، فهل يكفي الامتثال الإجمالي كذلك مع استلزامه التكرار أيضاً؟ أو لابدّ من الامتثال التفصيلي في سقوط الأمر؟ الظاهر هو الأوّل، فإنّ المفروض أنّه لا داعي له على الإتيان بهما إلّا قصد امتثال الأمر الواقعي المعلوم تفصيلاً، لكنّ التردّد إنّما هو في تعلّقه، ولا يعقل صدور فعلٍ اختياري صادر عن عامل مختار بدون الداعي، والمفروض أنّ داعيه هو التقرّب وليس الداعي فيما إذا تعيّن المأمور به غير ذلك، بل يمكن أن يقال بأقوائيّة الداعي في الامتثال الإجمالي من الداعي فيما إذا كان المأمور به متشخّصاً لمكان المشقّة أكثر ممّا إذا كان المأمور به مشخّصاً، فإنّه وإن أتى في المفروض زائداً على المأمور به شيئاً آخر أيضاً لكن لا يقصد به الامتثال بل قصده امتثال الأمر الواقعي بالمأمور به الواقعي، ولا دليل على اعتبار شيءٍ آخر في النيّة زائداً على قصد التقرّب.

وذهب بعض أعاظم العصر دام ظله[1] إلى أنّه لابّد من تعيين المأمور به مع الإمكان، لأنّ الداعي في العبادة لابدّ أن يكون هو الأمر القطعي ولا يمكن ذلك إلّا مع تعيين المأمور به ومع عدم التعيين و الامتثال الإجمالي يكون الداعي هو إجمال الأمر، ضرورة أنّه عند الإتيان بكلّ واحدة من الصلاتين لا يعلم بكونه المأمور به بل يحتمل ذلك، فلا يكفي الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي.

وفيه: أنّ الداعي في الامتثال الإجمالي أيضاً هو الأمر القطعي لا الاحتمالي فإنّه قاطع فيما نحن فيه بصدور الأمر من المولى، لكن التردّد إنّما هو في متعلّقه، فهو يأتي بكلّ واحدة من الصلاتين بداعي الأمر القطعي لا الاحتمالي، والداعي الاحتمالي إنّما هو فيما إذا شكّ في وجوب شيءٍ شبهةً بدويّةً فإنّه يحتمل الأمر

(١) راجع كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني): ٢/٣٥ ـ ٣٧.

حينئذٍ، كما تعرّضه الشيخ في أحد تنبيهات الشبهة الوجوبيّة، فاختار أوّلاً عدم الجواز بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض أنّه قاطع بوجود الأمر.

والحاصل: أنّه يصدق في المفروض أنّه أتى المكلّف بكلّ واحدة من الصلاتين بداعي الأمر القطعي. والشاهد على ذلك أنّه لو كان الأمر توصّليّاً لا يشترط في سقوط أمر في مقام الامتثال قصد التقرّب، لكنّه شرط في تحقّق الثواب وترتّبه عليه وتردّد متعلّقه بين فعلين، فأتى بكلّ واحدٍ من الفعلين بقصد امتثال الأمر الواقعي يترتّب عليه الثواب.

ودعوى أنّ ذلك مسلَّم بالنسبة إلى الفعل الأوّل، وأمّا بالنسبة إلى الفعل الثاني فلا **مدفوعةٌ** بأنّ الداعي إلى الإتيان بالفعل الثاني أيضاً لامتثال الأمر القطعي لا غير.

فإن قلت: إنّ الداعي على الإتيان بالفعلين معاً هو قصد التقرّب مسلَّم لكن لا يمكنه قصد التقرّب بخصوص المعيّن.

قلت: بعد ما اعترفت بأنّ داعيه هو الأمر القطعي فهو كافٍ في تحقّق الامتثال وسقوط الأمر، ولا يعتبر زائداً عليه شيء آخر في تحقّق الامتثال هذا.

ولكن الشيخ ﷺ بعد أن وجّه الجواز في المقام بمقتضى القاعدة قال: لكنّ الظاهر كما هو المحكيّ عن بعضٍ ثبوت الاتّفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العمل[1] بل الظاهر ـ المحكيّ من الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين حيث حكم بالصلاة عرياناً مع عدم التمكّن من تحصيل العلم التفصيلي[2] ـ عدم جواز تكرار العبادة للاحتياط حتّى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي.

ويستفاد من ذيل كلامه الاستدلال على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي بأنّ الإتيان بصلاتين ليست إحداهما مأمور بها [فهو] تشريعٌ محرّم، فإنّه لو أتى بعبادة بدون أن يتعلّق بها الأمر بل اختراعاً من عند نفسه [فهو] تشريعٌ محرّم، والاتّفاق المحكيّ في كلامه لعلّ منشأه هذا الوجه.

---

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٧٢/١.

(٢) راجع مصباح الفقيه: ٢٤٨/٨ نقلاً عن السرائر: ١٨٥/١.

لكن قد مرّ في المباحث السابقة أنّ حجّيّة الإجماع إنّما هي لأجل كشفه عن وجود نصّ، وقد مرّ أنّ إجماع القدماء كذلك، فإنّهم لو ذكروا مسألة في كتبهم المعدّة لضبط الفتاوى المأخوذة عن الأئمّة عليهم السلام وأفتوا به جميعاً يستكشف منه وجود النصّ الّذي هو الحجّة في الواقع، وأمّا الإجماع في المسائل الّتي لم يضبطوها في الكتب المعدّة لضبط الفتاوى المأخوذة عن الأئمّة عليهم السلام بل ما ذكروها في الكتب الفرعيّة فليس الإجماع فيها حجّة لعدم استكشاف النصّ منه. فعلى تقدير الاتّفاق في هذه المسألة كما هو المحكيّ فهو الاتّفاق الّذي لا يكون حجّة ويكون منشأُه هو هذا الوجه، وهو استلزام الامتثال الإجمالى للتشريع، فنقول:

يمكن تقريب الاستدلال به بأنّه ليس المراد بالشرك الّذي نُهي عنه في كثير من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿يَـا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَآءِ السَّبِيلِ﴾[1] هو الشرك الّذي اعتقده الثنويّة من الأعاجم ولا الشرك الّذي اعتقده النصارى في مقابل التوحيد، فإنّ الأعراب الّتي يعبدون الأصنام زمن نزول القرآن لم يكونوا يعتقدون ذلك بل كانوا موحّدين وكانوا يعبدون الأصنام لزعمهم أنّها تقرّبهم إلى الله تعالى، قال الله حكايةً عن قولهم: ﴿أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ﴾[2] فالشرك الّذي نُهي عنه في الآيات هو اختراعهم للعبادة من عند أنفسهم بدون الإذن من الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿ءَآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[3] فعُلم من ذلك أنّ العبادة تحتاج إلى الإذن من الشارع واختراعها بدونه تشريعٌ محرّم.

إذا عرفت ذلك نقول: إحدى الصلاتين الّتي يأتي بهما العبد في مقام الامتثال الإجمالي عبادة لم يتعلّق بها أمرٌ من الشارع ولا إذنٌ منه فهو اختراعٌ من عند نفسه،وقد عرفت أنّه تشريعٌ عبّر عنه في الآيات القرآنيّة بالشرك، وما أجاب به بعض بوجود الأمر الظاهري غير صحيح. لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ هذا العبد لا يأتي

(١) المائدة: ٧٧. (٢) الزُمر: ٣. (٣) يونس: ٥٩.

بكلّ واحدة من الصلاتين لتقرّبه إلى الله زلفى بل يأتي بهما لتقرّب إحداهما المأمور بها المردّدة عنده بينهما إلى الله زلفى، فضمّ ما ليس بمأمورٍ بها واقعاً ليس للتقرّب بها أيضاً بل يأتي بها أيضاً ليحصل له العلم بالإتيان بما هو المأمور به واقعاً. وحينئذٍ فلا يلزم تشريع محرّم لكن الاحتياط مع ذلك في ترك الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي.

هذا كلّه فيما إذا تردّد متعلّق الأمر بين المتباينَين[1].

وأمّا لو تردّد بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين كما إذا شكّ في أنّ أجزاء الصلاة المأمور بها هو تسعة أجزاء أو عشرة بزيادة جزءٍ واحد فهو على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون الترديد لأجل الشكّ في أنّ الجزء العاشر كالقنوت مثلاً هل هو جزء واجب أو جزء مستحبّ مع إحراز أصل جزئيّته؟ وإمّا لأجل أنّه جزءٌ لهما أو لا بأن يكون لغواً فنقول:

(أمّا الأوّل) فلا إشكال في كفاية الإتيان بالأكثر، لأنّ الجزء المشكوك إن كان واجباً واقعاً فهو جزء للطبيعة الّتي تنتفي بانتفائه، وإن كان مندوباً فهو جزء لفرد ومرتبته منها لا ينتفي أصل الطبيعة بانتفائه لما عرفت من أنّ الصلاة مقولة بالتشكيك ذات مراتب من النقص والكمال، فالصلاة مع القنوت الّتي فرض كونها مستحبّةً من أفراد الصلاة الواجبة. وعلى أيّ تقدير، يمكنه قصد التقرّب بخصوص هذا الفرد من الصلاة، ولا إشكال فيه. فما عن بعض من عدم تمشّي قصد الوجه بناءً على اعتباره في المقام غير صحيح.

(وأمّا الثاني) وهو أن يتردّد في شيء بين أن يكون جزءاً وبين أن لا يكون جزءاً بل كان لغواً، فذهب الشيخ ﷺ إلى أنه لا إشكال في كفاية الاحتياط بإتيان الأكثر فهو المأتيّ به، وإن كان هو الأقلّ فهو داخل تحت الأكثر[2].

وفيه: أنّ مجرّد استلزامه للتكرار لا يوجب تمشّي قصد الوجه فإنّ المأمور به في

---

(١) وقد مرّ ذكره في بداية الفرع المتقدّم آنفاً.

(٢) راجع فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٤٠٩/٢٥.

هذه الصورة الّتي هي المقرّب مردّد بين أن يكون هو الأقلّ خاصّاً أو خصوص الأكثر فبناءً على اعتبار قصد الوجه لا يمكنه قصده عند الإتيان بالأكثر، فإنّ الأقلّ وإن كان داخلاً تحته لكن لم يقصد به الوجه، فالظاهر أنّه لا فرق في كفاية الاحتياط وعدم وجوب التعيين بين ما إذا تردّد المأمور به بين المتباينَين وبين الأقلّ والأكثر وإن كان الاحتياط هو التعيين .

إن قلت: فرقٌ بين ما إذا كان التردّد بين المتباينَين وبين الأقلّ والأكثر فإنّ أحد شقّي الترديد وهو الأقلّ داخل في الآخر وهو الأكثر في الأقلّ والأكثر، فمع الإتيان بالأكثر يقطع بإتيانه بالمأمور به على كلّ تقدير، بخلاف المتباينَين فإنّ الاحتياط فيه يستلزم التكرار .

قلت: نعم، لكنّه لا يعلم بأنّ المأمور به والمسقط للأمر هو خصوص الأقلّ أو خصوص الأكثر، وحينئذٍ لا فرق بينه وبين المتباينَين .

فصل في العدول

بعد أن قلنا: إنّ صلاة المغرب والعشاء وكذا الظهر والعصر بل الأداء والقضاء والفرض والنفل وغيرها مثل صلاة الغداة ونافلتها إنّما هي لما يحتاج إلى قصد عنوانها حيث إنّها من العناوين القصديّة، فبمقتضى القاعدة لا يجوز العدول عن أحدها إلى غيرها، لأنّه إمّا أن تكون الصلاة الّتي أخذ بها المصلّي بعنوان العصر بعد تذكّره أنّه لم يصلّ الظهر وعدوله إليها يؤثّر نيّته صلاة الظهر فعلاً المعدول إليه في صيرورة الصلاة من أوّله المعدول عنه صلاة الظهر، فحيث إنّ قبل العدول لم يكن للنيّة أن يؤثّر ويصحّح عنوان المعدول إليها وبعده نشكّ في أنّه لايقدر على التصحيح فالأصل عدمها، ويلزم أن يؤثّر شيء فيما قبله. وبعبارة أُخرى: قصد الإنشاء بصلاة الظهر فعلاً لابدّ أن يوثّر في جميع ما أتى به من أوّل الشروع إلى صلاة العصر لما قلنا سابقاً من أنّ قصد العنوان من القصود الإنشائيّة.

وإمّـا أن يقول بأنّه لاتقع صلاة للعصر، والفرض أنه لم تستمرّ نيّته الّتي نواها لوقوع صلاته عصراً ولم يكن ناوياً من أوّله إلى المعدول إليها ولم تستمرّ نيّة المعدول عنه.

وإمّـا أن يقول بأنها تقع لكليهما ـ أي نصفه للظهر ونصف الآخر للعصر ـ فتكون صلاة مركّبة من الظهر والعصر فلم يثبت مثل هذه الصلاة في الشرع، مضافاً إلى أنّه غير معقول، مع قطع النظر عن مخالفته للقاعدة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا، حيث إنّه يلزم أن يؤثّر شيء فيما قبله، أي أثّر العنوان البعدي في ما قبله وهو غير معقول، إلّا أنّه ثبت من الشرع جواز العدول فلابدّ من متابعته .

نعم، يقتصر فيه على الموضع الّذي صرّح الجواز فيها فيعمل في غيره على مقتضى القاعدة، ولكن الأصحاب رحمهم الله ذكروا العدول من قضاء إلى قضاء.

وأمّا ما يستفاد من أخبار الأئمّة سلام الله عليهم أجمعين فمنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها وأقم ثمّ صلّها، ثمّ صلّ مابعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة».

وقال: قال أبوجعفر عليه السلام : «وإن كنت قد صلّيت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها».

وقال: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأُولى ثمّ صلّ العصر فإنّما هي أربع مكان أربع. وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الأُولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الأُولى ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر. وإن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر . وإن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين ثمّ تسلّم ثم تصلّي المغرب . فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة . فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت

الفجر فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأُولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء ثمّ قم فصلّ الغداة وأذّن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ صلّ الغداة ثمّ صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ صلّ الغداة ثمّ صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمّ صلّ المغرب والعشاء، ابدأ بأوّلهما لأنّهما جميعاً قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس». قال: قلت: ولم ذلك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها»[1].

ورواه الشيخ[2] بإسناده عن محمّد بن يعقوب مثله، الفقرات الّتي تكون في هذه الرواية لا يلزم أن تكون جميعاً في مجلس واحد سألوا الإمام عليه السلام بل يمكن ما يكون فيها بقوله «قال وقال» هو ما سأله من الإمام، ثمّ إذا ذكره في كتابه ذكره هكذا. وحمّاد ابن عيسى في سند هذه الرواية يكون من علماء الطبقه السادسة أو يكون من صاحب الجوامع ويروي عنه العامّة في الكتب الستّة والخاصّة. وهذه الرواية ممّا يتمسّك بها في مسألة المواسعة والمضايقة الّتي تكون من المسائل المشكلة.

وأمّا صدر الرواية وهو قوله: «وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ» هل المراد بـ«أوّلهنّ» هو أوّل الصلاة الّتي فاتت أو لا؟ المراد بـ«أوّلهنّ» هو ما يقع أوّلاً قهراً عند الشروع بإتيان القضاء ولم يكن توضيحاً للواضح، لأنّه كان مقدّمة للشروع في حكم البعد بأن تقول: الأذان لأوّلهنّ دون غيرهنّ حيث يكفي الإقامة لهنّ.

وأمّا الفقرة الثانية من الرواية وهي قوله: «قال أبوجعفر عليه السلام: وإن كنت قد صلّيت ـ إلى قوله: ـ ولو بعد العصر» فحيث إنّ النوافل بعد صلاة العصر كانت مكروهة فأراد الإمام عليه السلام دفع توهّم أنّ سائر الصلوات أيضاً مكروهة بعده بقوله: «ولو بعد العصر» أي: لا كراهة فيه، بل الكراهة منحصرة بالنوافل. وبعبارة أُخرى: هو

(١) وسائل الشيعة: ٤/٢٩٠ ـ ٢٩١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣/١٥٨ ح ٣٤٠.

أمرٌ وقع عقيب توهّم الحظر فيفيد الإباحة. وعلى ذلك فلا يمكن التمسّك بهذه الرواية للمضايقة، ببيان أنّ الإمام عليه السلام أمر بإتيان القضاء أيّ ساعة ذكره.

وأمّا إن قلنا بأنّ معناه هو التوقيت بمعنى أنّ وقت القضاء هو أوّل ساعة ذكرته. وبعبارة أُخرى: كان الذكر في قوله: «أيّ ساعة ذكره» حدوث الذكر حتّى يكون موقّتاً لاوجوده فيدلّ على المضايقة، ولذا قال ابن إدريس: إنّه إن لم يقض في أوّل ساعة الذكر فلابدّ أن يأتي بها في ساعة وآنٍ بعده بقصد قضاء القضاء. بل يقول: من كان عليه قضاء الفوائت يجب عليه الاقتصار بأقلّ ما يمكن من الغذاء والنوم ويأتي بها حتّى تمّت[1].

وأمّا الفقرة الثالثة في الرواية وهي قوله عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأُولى ثمّ صلّ العصر فإنّما هي أربع مكان أربع...» إلخ أقول: تفرّد زرارة في هذا النقل ولم يفتِ أحد على طبق هذه الفقرة بأن ينو الظهر بعد الفراغ من العصر، إلّا أن السيّد المرحوم قدس سره في العروة أفتى على طبقه[2]، مع أنّ الرواية شاذّة ومعدول عنه للأصحاب ولا يحتاج إلى ذكر العدول في الأثناء في هذه الفقرة مع ذكره في الفقرة الّتي كانت قبلها وقلنا: إنّه يحتمل أن لا يسأل جميع فقرات الرواية في مجلس واحد. وفي قوله: «حتّى صلّيت العصر» ظهور بأن يتذكّر في الأثناء إلّا أنّه بعد الفراغ توجّه بتذكّره في الأثناء.

وبالجملة: فالفروع الّتي ذكرت في هذه الرواية أربعة: العدول من صلاة العصر إلى الظهر، ومن المغرب إلى العصر، ومن العشاء إلى المغرب، ومن الغداة إلى العشاء. وفرع أعرض عن الفتوى على طبقه الأصحاب. والمراد بعدول الأصحاب وعدم الفتوى على طبقه هم قدماء الأصحاب مثل الشيخ والكليني وأمثالهما، فلا يرد الإشكال بمثل المحقّق الأردبيلي قدس سره بأنّه إن كان به قائل لقلنا به، مع أنّ المقدّس

(١) السرائر: ١/٢٧٢ ـ ٢٧٣ نقلاً بالمعنى.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٢/٤٦٠ مسألة ٢٧.

الأردبيلي ﷺ قد تفطّن في هذا الفرع وقال: إن كان به قائل...[١] إلخ مع أنّ مبناه يكون مثل أغلب المتأخّرين، ولكنّ الحقّ أنّ إعراض مثل الشيخ ﷺ عن الخبر يوجب لإعراضنا عنه جدّاً، لأنّه ﷺ كان أغلب الكتب والجوامع الأوّليّة في اختياره، لأنّ عنده مكتبة بني السابور في بغداد وهذه المكتبة كان من أعظم المكاتيب وكان بنو السابور عجميّاً ولقد أُحرقت هذه المكتبة[٢] عند المقاتلة بين السلاجقة والديالمة في زمن طغرل حتى أُحرق المنبر الّذي يصعد عليه الشيخ للتدريس.

وبالجملة: مرادنا من إعراضهم وعدولهم هو إعراض مثل الشيخ ﷺ وإن كانت الرواية من جهة السند والمتن حجّة، إلّا أنّه قد مضى منّا القول في الأُصول بأنّه إذا فرض أن أخبر عادل لا شكّ في عدالته بأنّ مرجع الشيعة مثلاً قال كذا، ونحن تفحّصنا عن بطانة المراجع وقالوا: إنّه لم يقل لا شكّ في أنّا نعدل عمّا أخبره لأنّه بعد أنّ جميع البطانة الّتي كانوا مطّلعين من القريب بالأحوال أنكروه ما قاله لا يصير عدالة هذا الشخص سبباً لقبولنا قوله، وإن كنّا لا نشكّ أصلاً في عدالته بل ولو جميع الناس أيضاً يعتقدون أنّه عادل، لأنّا قلنا: إنّ حجّية جميع الأدلّة ـ من الخبر الواحد وغيرها ـ يرجع إلى طريقة العقلاء فلا يكون لأحد هذه الأدلّة حجّيّة تأسيساً، وما نحن فيه أيضاً كذلك لأنّه بعد أنّ الأصحاب الّذين كانوا أدركوا قرب العهد بزمن الصادقَين عليهما السلام أعرضوا عن نقل الفتوى لهذه الرواية، وعلى طبقه فتكشف عن عدم كون هذا حكماً شرعيّاً.

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة أُخرى، فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالّتي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العشاء بعدها، وإن كان صلّى العُتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسي المغرب أتمّها بركعة فتكون صلاته

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٥٦/٢ نقلاً بالمعني.

(٢) راجع معجم البدان:٥٣٤/١، والمنتظم:١٦/١٦.

للمغرب ثلاث ركعات ثمّ يصلّي العُتمة بعد ذلك»[١]، انتهى. سند هذه الرواية حسن إلّا معلّى بن محمّد بصري، حيث إنّه نسب إلى الضعف بالغلوّ.

ومنها: رواية ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أمّ قوماً في العصر فذكر وهو يصلّي بهم أنّه لم يكن صلّى الأُولى، قال: «فليجعلها الأُولى الّتي فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلاتهم»[٢].

ومنها: رواية الحسين بن سعيد عن ابن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي قال: سألته عن رجل نسي أن يصلّي الأُولى حتى صلّى العصر، قال: «فليجعل صلاته الّتي صلّى الأُولى ثمّ يستانف العصر...»[٣] الحديث. وإن احتملنا سابقاً أن تكونا هاتين رواية واحدة إلّا أنّ النظر إلى المرويّ عنه الرواة يفيد أنّ حمّاد بن عثمان يروي عن عبيدالله بن علي، وعبدالله بن مسكان يروي عن محمّد بن علي ابن أبي شعبة، لأنّ بيت أبي شعبة معروف بأنّهم كانوا من الرواة، وهم أربع إخوة: عمران بن عليّ بن أبي شعبة، و عمر بن عليّ بن أبي شعبة، ومحمّد بن عليّ بن أبي شعبة، وعُبيدالله بن عليّ بن أبي شعبة. وبالجملة: فهما روايتان لارواية واحدة.

ومنها: رواية الحسن بن زياد الصيقل قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل نسي الأُولى حتّى صلّى ركعتين من العصر، قال: «فليجعلها الأُولى ويستأنف العصر» قلت: فإنّه نسي المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر، قال: «فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك قلتَ: حين نسي الظهر ثمّ ذكر وهو في العصر يجعلها الأُولى ثمّ يستأنف، وقلتَ لهذا: تمّ صلاته ثم يقضي بعد المغرب، فقال: «ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة»[٤]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/٢٩١ ـ ٢٩٢ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٤/٢٩٢ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٩.

(٣) المصدر السابق: ٤/٢٩٢ ـ ٢٩٣ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح٥١٨٩ ـ ٥١٩٠.

(٤) المصدر السابق: ٤/٢٩٣ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٩١.

أقول: التعبير بالقضاء في قوله «ثمّ ليقض بعد المغرب» لعلّه لما هو المعروف عند العامّة من تباين وقتي الصلاتين، أو لما يقولون من أنّ المغرب بعد ذهاب الحمرة قضاء، وكان المعروف عند العامّة أنّ العدول من الحاضرة بالفائتة لا يجوز، فلذا ذكر في قوله «ليس هذا مثل هذا» إلّا أنّ هذا الاحتمال في الرواية لا يناسب سؤال أنّه لِمَ قلتَ في الظهر كذا وفي المغرب كذا، أو كان المراد أنّه ليس بعد صلاة العصر صلاة غير المكروه، لأنّ النوافل بعده مكروه، بل العامّة يقولون بحرمتها، وكان حكم القضاء عندهم مثل النافلة وكان هذا ناظراً إلى رأيهم، إلّا أنّ هذا الاحتمال لا يناسب السؤال بعده أيضاً.

وبالجملة: على هذا الاحتمال يستفاد من الرواية أنّ العدول إنّما يكون فيما لا محذور فيه حتّى محذور الكراهة، هذا كلّه على قراءة «بعد» بالضمّ على حذف المضاف إليه. وأمّا على نقل صاحب الجواهر من الفاضل الهندي[1] في كشف اللثام: من نصب «بعد المغرب» فيكون معنى الرواية على ما قاله فليتمّ صلاته الّتي هي المغرب بعد العدول إليها ثمّ ليقض العشاء بعد المغرب. ثمّ قال: ولذا قال السائل: قلتَ لهذا: يتمّ صلاته بعد المغرب، والسائل إنّما سأل الوجه في التعبير بالقضاء هنا والاستئناف في العصر، فأجاب عليه السلام بأنّ العصر صلاة منفردة لا تتبعها صلاة. ثمّ قال: ويجوز ابتناء الخبر على خروج وقت المغرب إذا غاب الشفق وعدم دخول وقت العشاء قبله، فإذا شرع في العشاء لم يعدل إلى المغرب بناءً على عدم وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة فيكون «بعدُ» مضموماً والمغرب منصوباً[2]... إلى آخر ما ذكره.

أقول: فرض قراءة «بعد» بالنصب بعيدٌ جدّاً، وكأنّه أشبه بالتصدّي لتأويل كلّ شيء إلى كلّ شيء إظهاراً للقدرة، وإلّا فمن أين يستفاد أنّ قوله عليه السلام «فليتمّ» معناه فليتمّ صلاته مغرباً؟! ثمّ إنّه يحتمل أن يكون على القول بتباين الوقتين كلتا الصلاتين

(١) كان أصله أصفهانيّاً وإنّما اشتُهر بالهندي لسفره إلى الهند دفعةً. (منه رحمه الله).

(٢) كشف اللثام: ٨٥/٣، عنه جواهر الكلام: ٣١٦/٧.

قضاءً، والرواية ناظرة إلى ما يقوله العامّة من أنّ النافلة والقضاء حكمهما واحد وقالوا بكراهة النافلة بعد العصر بل بحرمتها كما قدّمناه.

ومنها: رواية أُخرى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل دخل مع قوم ولم يكن صلّى هو الظهر والقوم يصلّون العصر يصلّي معهم؟ قال: «يجعل صلاته الّتي صلّى معهم الظهر ويصلّي هو بعد العصر»[١]. انتهى.

ثمّ إنّه هل المستفاد من روايات العدول من العصر إلى الظهر ومن المغرب إلى العصر وهكذا ولو كان بين صلاتين فصل طويل بشهر أو سنة؟ أو لا بل منحصر بما كان من يوم وليلة واحدة لا المتعدّدة؟ وعليه، هل يلزم أن تكون ممّا تلي الأُخرى مثل العدول من العصر إلى الظهر ومن المغرب إلى العصر وهكذا؟ أو لا ينحصر به بل كلّ من صلاة هذه الليلة واليوم يجوز العدول منها إلى الأُخرى؟ الظاهر أنّه لا إطلاق في الروايات، وقدر المتيقّن هو مفاد رواية زرارة، وأطلق الشيخ في النهاية[٢] القول بالعدول من غير أن يتعرّض لهذه الخصوصيّات، وكذا أبوالصلاح في الكافي[٣]، والقاضي عبدالعزيز بن البرّاج في المهذّب[٤]، وابن أبي المجد في الإشارة[٥]، وابن حمزة في الوسيلة[٦]. وأمّا عبارة ابن إدريس في السرائر[٧] غير مطلق ولم يذكر إلّا ثلاثة فروع. وأمّا السيّد المرتضى والمفيد وتلميذه سالار بن عبدالعزيز وابن بابويه في الفقيه والهداية والمقنع لم يتعرّضوا لهذه المسألة أصلاً، إلّا أنّ عدم تعرّضهم لم يكن مخالفة منهم رحمهم الله.

وبالجملة: فأصل المسألة في الجملة كان مسلَّماً من المذهب والمتأخّرين بعد المحقّق أفتوا جميعاً بذلك، والروايات الدالّة على أصل العدول ـ أي مشروعيّته في مقابل التشريع المحرّم ـ غير معارضة، والّتي يتراءى منه المعارضة ليس بشيء. ولذا

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٣/٤ باب ٦٣٠ من أبواب المواقيت ح ٥١٩٢.

(٢) النهاية: ٣٩٨/١.

(٣) الكافي في الفقه: ١٥٠.

(٤) المهذّب: ١٢٦/١.

(٥) إشارة السبق: ٨٤.

(٦) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٨٤.

(٧) السرائر: ٢٣٩/١.

لابدّ لنا من الفتوى بالجواز في أصل العدول في الجملة حيث عليها الروايات الّتي كانت معمولة بها عند الأصحاب.

وأمّا خصوصيّته بما ذكرناه من أنّه منحصر باليوم وليلته أو غير ذلك كما فصّلناه آنفاً فهل يستفاد من الروايات بمعنى أنّ العرف يلغي الخصوصيّة ويرى الصلاة الّتي فاتته قبلاً مساوياً مع الصلاة الّتي فاتته من يومه وليلته؟ المستفاد من صدر رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله هو الإطلاق، لأنّ السؤال في الرواية مطلق وكذا الجواب، وأمّا ذيله فذكر خصوص صلاة المغرب مثل سائر الروايات. وإطلاق عبارة الشيخ رحمه الله الّذي كان أوّل من أفتى بذلك لم يكن دليلاً لهذه المسألة، حيث إنّ الّذي صنّف عند كونه ابن ثلاث وعشرين سنة إلى كونه ابن ستّين سنةً هذه الكتب الكثيرة لا شكّ بأنّه لامجال له للتعرّض في هذه الخصوصيّات بل إطلاقه إنّما دليل على مشروعيّة أصل العدول في مقابل تشريعه المحرّم ولا يدلّ أزيد عليه.

وبالجملة: استفادة هذا الحكم منوط بالقول بأنّ الأخبار الواردة في المقام مطلق، والخصوصيّة المذكورة فيها من عدول العصر بالظهر أو المغرب بالعصر وغيرها ملغاة وهو معنى مفهوم الموافقة.

وما يقال من أنّ معنى مفهوم الموافقة هو الأولويّة غير تمام، بل معناه هو أنّ العرف يرى الخصوصيّة المذكورة في شيء ملغاة أوّلاً، وعلى فرض إلغاء الخصوصيّة المذكورة في شيء يقال: إنّه بمفهوم الموافقة يدلّ على كذا.

ثمّ إنّ هذه الأخبار هي بعض من الأخبار الّتي تمسّك القائلون بالمضايقة في من فاتته الصلوات بها، ونحن كتبنا في رسالة أنّ مرجع البحث فيها يرجع إلى اُمور:

الأوّل: من فاتته صلاة هل يجب عليه فوراً بعد التذكّر؟ وعلى الأوّل مع وجوب البدار وعدمه أو لا؟ وجملة من الأدلّة متذكّرة لهذا المعنى.

الثاني: من كان عليه قضاء صلوات وأراد أن يشرع في الحاضرة في الوقت هل يجب عليه أوّلاً الإتيان بالفائتة أو لا؟ وعلى الأوّل فهل وجوب القضاء شرطي أو تكليفي حتّى يكون على الأوّل صلاة الحاضرة باطلة قبل المجيء بالفائتة، وعلى الثاني صلاته صحيحة وإن عصى على الاختلاف في مسألة الضدّ.

الثالث: إذا توجّه في أثناء الحاضرة بنسيان صلاة هل يجب العدول أم لا؟ فرعان، ثمّ إنّه هل تشمل روايات العدول ما إذا شرع في صلاة العصر قبل دخول وقت الظهر ثمّ توجّه في أثناء الصلاة ودخل الوقت أنّه لم يصلّ ظهراً أم لا تشمل؟ وهكذا إذا شرع في العصر في وقت المختصّ بالظهر ثمّ توجّه في الأثناء أنّه لم يصلّ ظهراً.

أقول: أمّا الفرع الأخير فعلى القول باشتراك تمام الوقت للصلاتين كما عليه الصدوقان رحمهما الله [١] فلا وقت مختصّ بإحدى الصلاتين حتّى ينازع فيه. وأمّا ما هو المشهور بين المحقّقين من الفقهاء كما أنه لا يخلو من رجحان في الجملة من اختصاص الوقت مقدار أربع ركعات بالظهر فحينئذٍ فإن قلنا بأنّ ظاهر الخبر الّذي يدلّ على جواز العدول هو ما إذا وقع العصر مثلاً أو الصلاة الّتي شرعت فيها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط إلّا شرطيّة تقدّم الظهر عليها حتّى أُحرزت هذه النقيصة ـ أعني شرطية تقدّم الظهر عليها ـ بالعدول المستفاد من الروايات، فلا إشكال في البطلان لأنّ الأدلّة على هذا لا تتكفّل لجبران شرط عدم وقوعها قبل الوقت والفرض أنّ الصلاة الّتي شرعت فيها وقعت قبل الوقت، لأنّ الصلاة الّتي وقعت قبل الموت فاسدة من غير جهة الترتيب ـ أعني تقدّم الظهر على العصر مثلاً ـ كما عليه رواية زرارة صحيحاً بأنّه «لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود»[٢] وهذه الخمسة ممّا تبطل الصلاة بتركها لأنّها معتبرة في حالة الذكر والنسيان، فكما أنّ روايات العدول لا تصحّح من صلّى من غير طهور كذلك مانحن فيه، هذا كلّه دليل القول بالبطلان.

وأمّا دليل الصحّة كما هو الأقوى وهو: أنّ فساد هذه الصلاة إنّما يكون من جهتين: الأُولى عدم كونه في الوقت، والثانية عدم تقدّم الظهر عليه، وهاتان الجهتان إنّما هما مضرّتان بالصلاة على تقدير كونها عصراً. أمّا شرط التقدّم فظاهر، وأمّا

---

(١) من لايحضره الفقيه: ٢١٦/١ ح ٦٤٧. وراجع مختلف الشيعة: ٦/٢، ولم يُذكر فيهما عن والد الصدوق شيئاً.

(٢) وسائل الشيعة: ٣١٢/٤ باب ٩ من أبواب القبلة ح ٥٢٤١.

الأُولى فلأنّ صلاة العصر إن وقعت في الوقت المختصّ بالظهر فباطل، وحيث إنّ الرواية تجعل هذه الصلاة صلاة الظهر ففساده مرتفع لأنّه على تقدير كونها عصراً.

وبالجملة: كما أنّ هذه الصلاة تصير واجدةً لشرط الترتيب بالعدول وجوازه المستفاد من الروايات كذلك تصير واجدةً لشرط الوقت بالعدول، حيث إنّها تصير صلاة العصر. نعم، إن تبقى على حالها عصراً فتبطل، أو يستفاد من الروايات أنّها ناظرة لتصحيح هذه الصلاة من جهة الترتيب فقط فهكذا، إلّا أنّ هذا الانصراف أو الظهور في الروايات غير واضح وغير المستفاد.

وأمّا القياس بالصلاة الّتي وقعت من غير طهور فقياس مع الفارق كما هو الواضح، لأنّ الترتيب شرط في صلاة العصر بما هي صلاة العصر لا بما هي صلاة، والأدلّة تجعل الصلاة صلاة أُخرى، وفي المقام ليس فعل ما لم يكن في البين صلاة أصلاً.

إن قلت: الوقت شرط للصلاة ذكراً ونسياناً وحينئذٍ فصلاة العصر لم تقع صحيحةً حتّى يعدل منها إلى ما قبلها. وبالجملة: التمسّك بالروايات لصحّة هذه الصلاة من جهة الوقت يستلزم دوراً، لأنّ موضوع العدول وجوازه هو إذا ما وقعت صلاة عصر مثلاً ثمّ عدل منها إلى الأُخرى، وحيث إنّ في المقام لا تقع صلاة العصر صحيحةً فلم تقع أصلاً صلاة حتّى كانت موضوعاً لجواز العدول منها إلى الأُخرى والتمسّك بالروايات كأنّه لإيجاد الموضوع ـ أعني صلاة العصر ـ فيلزم أن يكون شيئاً موجداً لموضوعه، وهو واضح الفساد.

قلت: لا يمكن القول بأنّ هذه الصلاة فاقدة لشرطيّة الوقت، لأنّ هذه الصلاة حيث إنّها قابلةٌ لأن يتذكّر فاعلها وعدل عنها فوقعت ظهراً إلّا أنّه مراعٍ بالتذكّر والعدول، لا أنّه من حيث نوى الظهر تحسب ظهراً، بل من أوّلها وقعت ظهراً مراعياً، فلا معنى للقول بأنّه لم يكن في البين صلاة بعد أن تقع من أوّله ظهراً.

وبالجملة: من جوّز العدول وجعلها لم يكن عابثاً بل جعله لأثر، وهذا هو معنى الأثر وترتيب الأثر عليه، ولا يمكن القول بأنّه وقعت قبل الوقت حتّى يتمسّك لبطلانها بحديث «لاتعاد» لأنّ هذه الصلاة ما لم تتمّ ولم يعدل منه لم تقع قبل

الوقت. نعم، إن تمّمها ولم يعدل عنه فكانت باطلة لوقوعها في غير وقتها وأمّا قبله فلا. نعم، إن يُخدش في المقام ويقال بأنّ إطلاق الروايات لا تشمل مورد القدر المشترك بين الصلاتين له وجهٌ، إلّا أنّه لا نسلّمه، لأنّ الانصراف لابدّ أن يكون في الموارد الّتي كان في نظر السائل شيئاً أمكننا القول بأنّه لا يسأل عن مثله.

وأمّا قضيّة الاشتراك للوقت لم يكن في ذهن الرواة، اللّهمّ إلّا أن يقال: حيث إنّ المتعارف في زمن الأئمّة عليهم السلام هو عمل العامّة ـ أعني تنافي الوقتين ـ لأنّهم يصلّون الظهرين في وقتين وكذا العشاءين فلا تشمل الروايات في ما نحن بصدده ولا إطلاق لها، وما يمكن أن يقال في ما نحن فيه للقول ببطلان الصلاة هو هذه لا ما ذكرناه سابقاً من أنّ الصلاة وقعت باطلة من أوّلها بالقياس بالصلاة الّتي وقعت من غير طهور لما قلنا بأنّ الطهور شرطٌ للصلاة، بما هي صلاة، أعني شرط لمطلق الصلاة لا صلاة العصر مثلاً.

فـــرع

إذا نسي المغرب وشرع في العشاء ثمّ ظهر له بعد الدخول في الركوع من الركعة الرابعة أنّه لم يصلّ المغرب فهل تبطل الصلاة؟ أو لا بل يتمّها ويصلّي المغرب بعده؟ أفتى الشيخ في حاشية نجاة العباد[1] وهكذا الميرزا الكبير وجُلّ من الفقهاء المعاصرين بأنّه أتمّ العشاء ويأتي بالمغرب بعده، واحتاط السيّد المرحوم في العروة[2] وهكذا في حاشية نجاة العباد بإتمام العشاء وإتيان المغرب بعده ثمّ العشاء بعد المغرب.

أقول: الروايات الواردة في المقام مثل رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر، فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى

(١) لم نعثر على الحاشية المذكورة.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٢٨٥/٢ مسألة ٩.

تغيب الشمس»[١]، انتهى . وأمثال هذه الروايات كثيرة تدلّ على لزوم تقدّم الظهر على العصر، وهذه الرواية إن استفدنا منها بضميمة أخبار العدول أنّ شرطيّة تقدّم الظهر على العصر إنّما هو في زمان الذكر فقط، وأمّا في زمان السهو سواءً أدام السهو إلى أن يخرج من الصلاة أو تذكّر في الأثناء فليس بشرط، فلابدّ من القول بصحّة الصلاة. والمراد من السهو في لسان الأخبار هو الذهول عن الواقع لا ما هو معناه عرفاً، ولذا قال في الأخبار: «شكّ من سها ولم يدر...»[٢] إلخ، أي من غفل وذهل عن الواقع .

وبالجملة: أخبار العدول حيث تدلّ على أنّ شرطيّة تقدّم الظهر على العصر الّتي يستفاد من قوله عليه السلام «إلّا أنّ هذه قبل هذه» إنّما هي في صورة الذكر، فحينئذٍ حيث إنّ في ما نحن فيه مضى وقت العدول ولا معنى للعدول لأنّه إن عدل إلى المغرب يقع المغرب أربعاً، ومعنى العدول في المقام إن قلنا به هو بطلان صلاته لمضيّ وقته.

فيبقى في المقام أخبار العدول مع قطع النظر عن حكم العدول فيها الدالّة على أنّ شرطيّة التقدّم إنّما هو في صورة الذكر، وصحيحة زرارة الماضية الدالّة على أنّه «لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة» وقلنا سابقاً: إنّها أيضاً لا تشمل بإطلاقها وعمومها أزيد من صورة السهو، أعني هذه الصحيحة تدلّ على أنّ الصلاة إن فقدت جزءاً غير الركوع والسجود أو شرطاً غير القبلة والوقت والطهور لا تعاد في صورة السهو.

فالمستفاد من هاتين الروايتين ـ أعني صحيحة زرارة وأخبار العدول ـ إن كان أنّه لا تعاد الصلاة عند فقد جزء أو شرط من غير الأُمور الّتي ذكرنا سهواً سواء أدام السهو إلى آخر الصلاة أو تذكّر في الأثناء فيحكم بأنّ هذه الصلاة أيضاً صحيحة. وإن كان المستفاد أنّ الحكم بعدم الإعادة إنّما هو فيما أدام السهو إلى آخر الصلاة لا فيما تذكّر في الأثناء فالصلاة أيضاً باطلة، لأنّه تذكّر في الأثناء أنّه فاقد شرط هو تقدّم

(١) وسائل الشيعة: ١٢٦/٤ باب ٤ من أبواب المواقيت ح ٤٦٩٦.

(٢) راجع المصدر السابق: ٢٢٥/٨ ـ ٢٢٧ باب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

المغرب عليه، والفرض أنّ الحكم بعدم الإعادة المستفاد من صحيحة زرارة إنّما هي في غير هذه الصورة، ولكن قول مشهور الفقهاء ـ الّذين قلنا أفتوا في حاشية نجاة العباد ـ هو الأقوى. ولا مجال للجمود على ظاهر الأخبار وأنّها لا تشمل صورة التذكّر في الأثناء.

ومنشأ احتياط السيّد قدس سره هو أنّه هل المسألة داخلة في الأخبار الّتي دلّت على أنّ هذه قبل هذه؟ أو لا بل تشملها أخبار العدول وصحيحة زرارة الدالّة على أنّه لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة[1]؟ ولتردّده أفتى بأنّه أتمّ الصلاة إن كانت صحيحة فأتى بها وإن كانت باطلة، والفرض أنّه يأتي بها بعد المغرب.

وأمّا الرواية الّتي تمسّك بها في المقام مثل رواية محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري فيمن صلّى من العصر ركعتين ثمّ استيقن أنّه صلّى الظهر ركعتين، حيث كتب «إن كان أحدث بين الصلاتين حادثةً يقطع بها الصلاة أعاد الصلاتين، وإن لم يكن أحدث حادثةً جعل الركعتين الأخيرتين تتمّةً لصلاة الظهر...» الحديث[2].

ففيها (أوّلاً) أنّ هذه الرواية مرسلة لأنّ محمّد بن عبدالله من الطبقة الثامنة وصاحب الاحتجاجات ـ أعني أحمد بن أبي طالب الطبرسي ـ من الطبقة الرابعة عشرة.

(وثانياً) أنّ متنه أيضاً منافٍ لأخبار العدول لأنّه إن كان القطع بين الصلاتين بغير بطلان الوضوء مثل التكلّم فاللازم بمقتضى أدلّة العدول هو العدول من الثانية إلى الأُولى لا إعادة الصلاتين، إلّا أن يجمع بينها وبين روايات العدول بأنّ المراد من الإعادة هنا عدول هذه الصلاة إلى الظهر ثمّ استئناف العصر. ولابدّ أن يكون المراد بالحادثة هي الحدث الّذي تقطع بها الصلاة عمداً وسهواً، مثل أن يكون من غير طهور ونحوها.

وبالجملة: التمسّك بهذه الرواية مع ضعف سنده بالإرسال مشكل.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢١/٤ باب ٩ من أبواب القبلة ح ٥٢٤١.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٢/٨ باب ١٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٨.

فـــرع

إذا شرع في العصر ثمّ تبيّن له في الأثناء أنّه لم يصلّ الظهر فعدل إليه ثمّ بدا له أنّه صلّى الظهر فهل تكون صلاته باطلة أو أتمّها عصراً؟ قال صاحب الجواهر رحمه الله: إنّه أتمّها عصراً[1]، ولكنّ الحقّ أنّه تبطل، لأنّ استدامة النيّة معتبرة والفرض أنّه عدل في الأثناء.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ بمقتضى قاعدة العدول غير صحيح إلّا أنّه ثبت من الأخبار مواضع، وخلاصته: أنّ العدول قد يكون من الفريضة إلى الفريضة، وقد يكون من النافلة إلى الفريضة، وقد يكون من النافلة إلى النافلة، وقد يكون من الفريضة إلى النافلة.

ولا يثبت من الأخبار عدول النافلة إلى الفريضة ولا دليل عليه.

وأمّا العدول من الفريضة إلى النافلة ففي موضعين:

الأوّل: فيما أراد المصلّي درك الجماعة والإمام شرع في الصلاة وهو يصلّي الفريضة فثبت من الأدلّة أنّه يعدل إلى النافلة. وقال المعاصرون من الفقهاء: له أن يقطع بعد العدول إلى النافلة، ولا يبعد جوازه. وما ثبت من الأخبار بأنّه أتمّها نفلاً لعلّه لدرك فضيلة النافلة.

الثاني: فيمن يصلّي صلاة الجمعة ونسي أن يقرأ سورة الجمعة ومضى محلّه فيعدل إلى النافلة.

وأمّا العدول من النافلة إلى النافلة فهو أيضاً لا يجوز لعدم دليل على الجواز.

وأمّا العدول من الفريضة إلى الفريضة فلم يثبت في الفرائض الغير المرتّبة، وأمّا في الفرائض المرتّبة سواء كان سابقه قضاءً أو أداءً فثبت وتقدّم تفصيلاً بشرط أن يكون العدول من اللاحقة إلى السابقة، ودليلها الروايات المذكورة، واستفادة العموم منها مشكل.

---

(١) راجع جواهر الكلام: ٣١٦/٧.

فصل في القيام

وهو الثاني من الأفعال، وذكره بعضٌ[١] أوّل الأفعال للصلاة باعتبار أنّه يقوم ثمّ ينوي. وأمّا عدّه ثالث الأفعال فبعيد، حيث يلزم عدم شرطيّة القيام للتكبيرة. وأمّا عدّه الثاني فباعتبار تأخّره وضعاً عن النيّة، وهو معتبر في الصلاة في حال القدرة في الفرائض، وغير معتبر في النوافل بخلاف قصد القربة والتعيين حيث إنّهما يعتبران في جميع الصلوات نفلاً كان أو فرضاً، قادراً أو غير قادر. واعتبار القيام مجمع عليه بين الفقهاء، بل من ضروريّات مذهب الإسلام، فحينئذٍ لا يحتاج أصل الوجوب إلى الدليل بل لابدّ للتعرّض لذكر أحكامه وهو محصّلٌ للركعة.

والقيام الّذي يكون من الأفعال أربعة: القيام في حال تكبيرة الإحرام، الثاني القيام المتّصل بالركوع، الثالث القيام في حال القراءة، الرابع القيام بعد الركوع. وقد يكون في حال القراءة متّحداً مع القيام المتّصل بالركوع بأن يركع عند آخر الكلمة من السورة فوراً، وقد يفترق أن يصبر بعد القراءة ثمّ يركع.

ثمّ إنّه حيث قالوا بأنّ القيام واجب ركني والقيام ركنٌ من أركان الصلاة فظهرت لهم عويصة سنذكرها.

وأمّا الركن فليس له من الأخبار عينٌ ولا أثر، ولم يعبّر في واحد من الأخبار بهذا التعبير، وقال الفقهاء في تعريفه: إنّه ما تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً[٢]، وقال بعضٌ آخر: إنّه ما تبطل الصلاة بنقيصته عمداً وسهواً[٣]، وقول الثاني أوفق بالمعنى اللغوي، لأنّ معناه لغةً هو الزاوية الّتي يتّصل بين الجدارين. وبعبارة أُخرى: ما يكون به قوام الشيء، فحينئذٍ كان نقصه مضرّاً بتماميّة الصلاة لا زيادته لأنّه زيادة وجود.

---

(١) كما في قواعد الأحكام: ٢٦٧/١.

(٢) راجع قواعد الأحكام: ٢٦٧/١، ومفتاح الكرامة: ٥٤٩/٦، وغيرهما.

(٣) راجع عوائد الأيّام: ٣٤١، وجواهر الكلام: ٢٣٩/٩.

وبالجملة: حيث إنّ ركن الشيء هو ما يحتاج الشيء إليه شديداً فينبغي أن يعرّف بأنّه ما تبطل بنقيصته الصلاة إلّا أن يفسّر بنحوٍ يرجع إلى النقيصة مثل أن يقال: ركن مّا أي ركوع واحد مثلاً، وبعبارة أُخرى يقال: إنّ الركوع بشرط الوحدة في كلّ ركعة ركن، فإذا أتى به متعدّداً فلم يأت بالركوع بشرط الوحدة فلم يأت بالركن حقيقةً، إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس مرادهم هو هذا.

وأمّا الفقهاء فلم يعبّر من القدماء بهذا التعبير أحدٌ فيما أعلم إلّا الشيخ في المبسوط في موضعين[١]، وابن حمزة في الوسيلة[٢]، قال الشيخ: تكبيرة الإحرام من الصلاة، وهي ركن. وقال أيضاً في موضع آخر: الركوع ركن من أركان الصلاة من تركه عامداً... إلخ. وأمّا من المحقّق[٣] ومن بعده[٤] فهذا التعبير ـ أي التعبير بالركن ـ كثير الدوران في لسانهم قدّس سرّهم. وعلى أيّ تقدير هو من مقولة الوضع بتمام المقولة، فإنّه وضعٌ خاصّ حاصل من الهيئة الّتي معلولة للنسبتين: نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج. ولا إشكال في اعتباره في الصلاة إجمالاً في جميع ركعاتها لدلالة الأدلّة عليه، أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[٥] لقوله ﴿الْقَانِتَاتِ﴾[٦] أي المطيعات لأزواجهم. وقال الله تعالى في سورة النساء: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٧]، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾[٨] في حديث ابن حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ قال: «الصحيح يصلّي قائماً والمريض يصلّي جالساً، وعلى جنوبهم الّذي يكون أضعف من المريض الّذي

---

(١) المبسوط: ١/١٠٢ و ١٠٩.
(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٨.
(٣) شرائع الإسلام: ١/٧٨ ـ ٨٦.
(٤) راجع مفتاح الكرامة: ٦/٥٤٥ و ٦٠٧، و: ٧/٢٨٧ و ٣٤٥.
(٥) البقرة: ٢٣٨. وقانتين أي مطيعين. (منه ﷺ).
(٦) الأحزاب: ٣٥.
(٧) النساء: ١٠٣.
(٨) آل عمران: ١٩١.

يصلّي جالساً»[١]. وروي: أنّ النبيّ ﷺ أتى بالأفعال في المنبر ثمّ نزل وسجد ثمّ صعد فقال: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٢].

وبالجملة: أفعال الصلاة على هذا النهج ممّا بلغ من صدر الإسلام يداً بيد، ولا إشكال في اعتبار القيام في الصلاة وأنّه مذهب جميع المسلمين بل هو من الضروريّات كما مرّ، ويشترط في جميع الركعات وبه تتحقّق الركعة وتتعدّد الركعة بتعدّده.

وبالجملة: بعد أنّهم قالوا: إنّ القيام في كلّ ركعة ركن وقعوا في كيفيّة ركنيّته في حِيص وبِيص من حيث إنّ في بعض المراد يخلّ بالركن ولم تبطل الصلاة بالنصّ والفتوى، مثل إذا كان نسي القراءة وركع بعد القيام من السجدتين لأنّ تركه القراءة مستلزم لترك القيام في حال القراءة خصوصاً من فسّر الركن بأنّه ما تبطل الصلاة بنقيصته أيضاً، والمشهور بل الاتّفاق على أنّ القيام في حال تكبيرة الإحرام والقيام المتّصل بالركوع لا الوجود المستمرّ حال القراءة فإنّ القيام حال القراءة واجب ولكنّه ليس بركن لما ذكرناه، والقيام بعد الركوع يكون وجوبه مُفتىً به أيضاً للجميع تقريباً.

وعلى هذا، يمكن القول بأنّ القيام في حال القراءة ليس بركن لأنّه روي أنّه عليه السلام انحنى في حال القراءة وأخذ عصا شيخ وأعطاه بيده ثمّ رفع وتمّ القراءة[٣]. والقيام في حال التكبيرة مختصّ بالركعة الأُولى ومستنده النصّ الدالّ على ركنيّته. وإنّما الكلام في قيام المتّصل بالركوع، لأنّ في جميع الركعات غير الأُولى الركن منحصر به ولا ينحصر تركه بترك الركوع حتّى يقال بأنّه يرجع تركه إلى ترك الركوع لأنّ الّذي نسي الركوع وهوى إلى السجود ثمّ ظهر له فقام إلى حدّ الركوع منحنياً من غير قيام بتمام القامة ترك القيام المتّصل بالركوع ولم يترك الركوع.

فالمستفاد من كلامهم انحصار مدركه بالإجماع إلّا أنّه يمكن استفادته من

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٨١/٥ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١١٣.

(٢) سنن الدارقطني: ٢٧٢/١ ح ١٢٩٦.

(٣) راجع من لا يحضره الفقيه: ٣٧١/١ ح ١٠٨٠ نقلاً بالمعني عن أبي زكريّا الأعور.

النصوص أيضاً ببيان أنّه أنّا إذا تتبّعنا الأخبار نرى بأنّه قد يعبّر من القيام بأنّه تقوم إلى الركعة الثانية، وقد يعبّر بأنّه قام إلى الركعة الثالثة أو الرابعة، والمتبادر في عرفنا الأعاجم من الركعة وإن كان هو مجموع القيام والقراءة والركوع والسجدتين إلّا أنّ طريق فهمنا مخالف مع فهم الأعراب المعاني من اللغات، لأنّ الركعة على وزن فَعلة وهو للمرّة بمعنى الركوع الواحد، فتدلّ هذه التعبيرات في الأخبار على أنّ القيام إلى الركوع معتبر في كلّ واحدة من الركعات، فهذا القيام إلى الركوع ممّا يتقوّم ويتحقّق به الصلاة، فالقيام مقدّمة للركوع الثاني لا لنفس القيام.

وبالجملة: فالمراد من أنّ الصلاة هي أربعة ركعات هو أنّها أربع قيام إلى الركوع. فمحصّل تعبيراتهم عليهم السلام أنّ الصلاة أربعة ركعات أو ثلاث مثلاً هو أربع ركوع أو ثلاث، فمعنى «تقوم» في الرواية أنّه قام قياماً انحنى منه إلى الركوع لا أنّه قام إلى حدّ الركوع منحنياً من غير قيام قياماً تمام القامة.

وعلى أيّ حال، فثبت من هذا أنّه يعتبر في الصلاة شيئاً زائداً عن الركوع تبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً، ولكنّ الإنصاف أنّ هذا مجرّد اصطياد من الأخبار ـ أعني ما قلنا في معنى الركعة ـ وليست بحيث يعتمد إليه الفقيه، وأمّا اعتبار ما قلنا فلا شكّ فيه، وأمّا توقّف الركوع على هذا فليس بشرط عقلاً. نعم، هو ـ أي القيام ـ شرطٌ للركوع فلا أثر عملي له إلّا كونه مع الركوع منشأً لانتزاع مفهوم القيام إلى الركوع المعتبر في الصلاة. وعلى هذا، فالقيام من حيث هو منشأ انتزاع لمفهوم القيام إلى الركوع معتبر في الصلاة وهو كافٍ في المطلوب، مضافاً إلى أنّ اعتبار القيام في الصلاة بالفرض الإلهي كما في الآيات لا بالسنّة النبويّة وله جزئيّته، فثبت أنّ ما هو معتبر في الصلاة هو قيام مّا إلّا أنّه يعتبر فيه أن لا يجلس بعده بل أهوى إلى الركوع .

وقد يستدلّ لركنيّة القيام المتّصل بالركوع بأنّ المتبادر من الركوع المعتبر في كلّ ركعة في حالتي العمد والسهو هو الحركة التدريجيّة الّتي مبدأُها القيام ومنتهاها حدّ وصول اليدين إلى الركبتين، أي الانحناء التدريجي الّذي عبّر عنها في الأخبار بالهويّ إلى الركوع، فإذا كان الركوع ذلك فيعتبر فيه القيام قبله.

وفيه: أنّ ذلك لا يثبت جزئيّة القيام فضلاً عن ركنيّته، لأنّ غاية ما ذكره هو توقّف تحقّق الركوع مفهوماً وصدقه عليه عقلاً، لا أنّه ركنٌ مستقلّ بنفسه والمطلوب هو إثبات ذلك، والدليل يفيد أنّ الركوع ركنٌ وهو غير الجزئيّة والركنيّة للقيام، مضافاً إلى أنّا لا نسلّم هذا المقال، وهذا الكلام إنّما نشأ من أنّهم رأوا أنّ المصلّي في أغلب الأوقات يركع من القيام مع أنّه لا يلزم أن يكون في جميع الأوقات كذلك، بل في اللغة[1]: شيخٌ ركع، مع أنّه لا يلزم أن يكون ركع بعد قيامه، بل لو تولّد كذلك يقال أيضاً: إنّه شيخٌ ركع.

فبالجملة: الراكع هو المنحني ظهره سواء انحنى من القيام أو تولّد كذلك أو من الجلوس. وما يقال من أنّ العرب يفرّقون بين الجلوس والقعود فكذلك في المقام لابدّ من النظر إلى ما يتراءى منهم غير تمام، مضافاً إلى ما عرفت من المعنى في: شيخٌ ركع.

واستدلّ بعضٌ آخر مثل صاحب الرياض[2] وصاحب الجواهر[3] على ما ببالي على ركنيّة القيام بقوله ﷺ: «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»[4].

وفيه (أوّلاً) أنّ المراد منه أن لا يتقوّس المصلّي ظهره باستقواس الظهر بالتداخل بعض العظام في بعض، فإنّه يمكن إقامة الصلب حال الجلوس واستقواسه كما ورد النهي عنه حال الجلوس. (وثانياً) أنّ ظاهر «لا صلاة» هو الاستحباب. (وثالثاً) أنّه لو سلّم أنّه يدلّ على اعتبار القيام وأنّ إطلاقه يشمل حالتي السهو والعمد لكنّه لا نسلّم أنّه منحصرٌ بالقيام المتّصل بالركوع.

فهذه الأدلّة الّتي ذكروها في المقام لا يصلح لإثبات ركنيّة القيام بها، اللّهمّ إلّا أن يقوم الإجماع على ذلك، ولكنّ الثابت به هو قيامٌ مّا، لا القيام المتّصل بالركوع، لما قلنا من دلالة النصّ والفتوى على صحّة صلاة من نسي القراءة مع أنّه ترك القيام في حالها قهراً.

---

(١) راجع مجمع البحرين: ٢١٩/٢.

(٢) رياض المسائل: ١٢٨/٣.

(٣) جواهر الكلام: ٢٣٩/٩.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٨٨/٥ باب ٢ من أبواب القيام ح ٧١٣٥.

فـــرع

إذا شكّ في شيء أنّه جزءٌ حتّى إذا نسي المكلّف إتيانه تكون صلاته صحيحة أو ركنٌ حتّى كان معتبراً عند السهو والعمد ويكون تركه ولو سهواً مبطلاً للصلاة وموجباً للإعادة أو القضاء فهل الدليل يقتضي جزئيّته أو ركنيّته مع فرض عدم دليل اجتهادي في المسألة؟ والقائل بأنّ الأصل عدم الركنيّة يقول بأنّ مرجعه إلى الشكّ في الجزئيّة وعدمها، إلّا أنّه في هذا الحال. وبعبارة أُخرى مرجعه إلى أنّ الأجزاء المعتبرة في الصلاة هو تسعة مثلاً أو عشرة، ويكون الأمر المنبسط على أجزاء الصلاة ببعضه معلوم، وببعضه غير معلوم، فببعضه المعلوم منجّز وببعضه الغير المعلوم غير منجّز، الّذي هو تقرير الصحيح في الأقلّ والأكثر الارتباطي وإجراء البراءة فيه، حيث إنّ في المقام لا نعلم باشتمال الأمر الجزء المشكوك أم لا فالأصل بهذا التقرير يقتضي البراءة، ومرجعه إلى أنّ المخالفة في بعض الأمر الغير المعلوم لا تستحقّ العقوبة.

هذا تقرير البراءة، فأشكل على هذا البيان الشيخ قدس سره في الفرائد لأنّه قدس سره بعد ذكر أنّ هنا مسائل ثلاث ـ بطلان العبادة بتركه سهواً، وبطلانها بزيادته عمداً، وبطلانها بزيادته سهواً ـ قال: أمّا الأُولى فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلّا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركّب فلم يكن المأتيّ به موافقاً للمأمور به وهو معنى فساده. أمّا عموم جزئيّته لحال الغفلة فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمرٌ آخر حين الغفلة لأنّه غافلٌ عن غفلته، فالصلاة المأتيّ بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه مادامت الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأوّل. ثمّ ذكر في ذيل كلامه إشكالاً ويجاب عنها[1].

---

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥/٣٦٢ ـ ٣٦٤.

أقول: الفرض في المقام هو عدم دليل اجتهادي في المسألة، فحينئذٍ خلاصة كلام الشيخ ﷺ أنّه لا يمكن جعل المسألة من صغريات مسألة الأقلّ والأكثر وإجراء البراءه في الأكثر، لأنّ الفرض أنّ دليل الغافل عين ما هو دليل العالم الغير الغافل، وإجراء البراءة متفرّعٌ على إثبات دليل آخر للغافل في صورة الغفلة حتّى يقال: إنّه بعضه المعيّن (أعني تسعة أجزاء) منجّز وبعضه الآخر (أعني الجزء العاشر) غير معلوم وغير منجّز، ويثبت اتّحاد أمر الغافل وغيره به أنّه إذا شرع في الصلاة ونسي جزءاً مثل السورة حتّى فرغ منها لا يمكن أن يقال: إنّ هذا الشخص له أمرٌ غير الأمر الّذي توجّه عليه قبل الغفلة وعلى سائر الناس . وبالجملة: يلزم أن يكون الغافل مكلّفاً بغير ما كلّف به غير الغافل .

واستشكل صاحب الكفاية ﷺ ـ في حاشيته على الفرائد ـ على الشيخ بأنّه يمكن اختصاص اعتبار جزئيّة الشيء بما إذا التفت إليه بحيث يختلف الأجزاء زيادةً ونقيصةً واقعاً بحسب حالتَي الالتفات إليه والغفلة عنه من سائر الحالات الموجبة لذلك بأن يؤمر بالصلاة مثلاً أوّلاً ثمّ تقيّد بدليل دالّ على جزئيّة السورة في حال الالتفات إليها بناءً على وصفها للأعمّ أو يشرح به وبما يدلّ عن سائر ما يعتبر فيها شطرا أو شرطاً بناءً على وضعها للصحيح، فإنّ الغافل حينئذٍ يلتفت إلى ما توجّه من الأمر و يتمكّن من امتثاله حقيقةً بإتيان ما هو المأمور به واقعاً في هذا الحال وإن كان غافلاً عن غفلته الموجبة لكون المأتيّ به تمام المأمور به، فإنّ اللازم إنّما هو الالتفات إلى ما يتوجّه إليه من الأمر وما أُمر به بتمامه ولو على نحو الإجمال لا الالتفات إلى ما يكون بحسبه من الحال، فليست الغفلة عن الغفلة بمانعة من أن يتغيّر بها المأمور به بأن يتوجّه خطاب واحد إلى وجوب إقامة الصلاة على إطلاقها وإجمالها ثمّ يقيّد أو يشرح، كما ذكرنا بما يدلّ على جزئيّة السورة لها في خصوص حال الالتفات إليها، فيكون الداعي إلى الطاعة في كلٍّ من الغافل وغيره هو هذا الخطاب وإن كان الواجب عليه غير الواجب على الغير .

نعم، إنّما هي مانعة من الإيجاب عليه بخطاب مختصّ ببيان تكليفه، مع أنّ

هذا إنّما هو إذا خوطب به بهذا العنوان ـ أي الغافل ـ لا بما هو يلازمه من عنوان آخر كما لا يخفى[1]، انتهى كلامه ﷺ .

أقول: لم يرد الشيخ ﷺ القول بعدم إمكان تعلّق أمر على حِدة إلى الغافل إن دلّ دليل عليه، ولكنّ الفرض أنّه بعد أن لم يتعلّق دليل اجتهاديّ عليه فهل يمكن دخول هذه المسألة في مسألة الأقلّ والأكثر أو لا يمكن؟ ولذا يقول في آخر كلامه ﷺ: أنّ «لاتعاد» أصل ثانويّ. مضافاً إلى أنّه إن كان في المقام دليل على حِدة دالّاً على أنّ تكليف الغافل في صورة الغفلة هو الأقلّ أي تسعة أجزاء مثلاً فلم يكن تكليفه مردّداً بين الأقلّ والأكثر بل المأمور به معلوم عليه .

فالحقّ أنّ كلام الشيخ كلامٌ تحقيقيّ لا إشكال فيه، وما يمكن أن يقرّر لصحّة الصلاة هو أن يقال: إنّ أمراً تعلّق بالأقلّ أعني تسعة أجزاء مثلاً في الجملة ودلّ دليل مثل الإجماع على أنّ الجزء الرابع شرط الصلاة ولم يكن لهذا الإجماع إطلاقٌ على شموله صورة الغفلة، واحتملنا إن لم يكن الجزء العاشر في حقّ الغافل عند الغفلة جزءاً ولو كان قصد الانبعاث في حقّ غير الغافل، فحينئذٍ فإذا أتى الشخص بالأقلّ المعلوم تعلّق التكليف به فتجري البراءة في الجزء الزائد مثل ما تعلّق أمرٌ في غير الأقلّ والأكثر إلّا أنّه لم يقصد الانبعاث من الغافل بحيث لو تذكّر بعد العمل لا يحتاج إلى الإعادة.

فحينئذٍ لا يرد عليه إشكال الشيخ لأنّ التكليف لم يتعلّق بعنوان الغافل بل بعنوان أيّها الإنسان أو أيّها الّذين آمنوا، وتعلّق بالأركان مثلاً على قول الأعَمّي، ثمّ بعده دلّ دليل تفصيلي بأنّه لابدّ لغير الغافل أن يضاف إلى الأركان جزءاً آخر هو الجزء العاشر مثلاً وتعلّق بعنوان إجمالي على قول الأعَمّي كانت في حقّ الغافل تسعة أجزاء وفي حقّ غيره عشرة أجزاء .

وبالجملة: فهنا مقامان:

---

(١) راجع حاشية فرائد الأُصول: ١٥٠.

الأوّل: أنّه هل يمكن تعلّق الأمر بالغافل أم لا؟ فهذا غير ما نحن فيه ولا يقوله الشيخ ﷺ أيضاً.

الثاني: أنّه بعد أنّ الصلاة في حقّ الغافل غير ما هو مغفول عنه فهل الأمر المتعلّق به هو الأمر الّذي تعلّق في حقّ غيره مثلاً إذا كان أمر الصلاة تعلّق بالأركان وتقيّد بجميع الأجزاء والشرائط على الأعمّ؟ أو بعنوان إجمالي على الصحيح حيث إنّ قول الصحيح هو المختار لأنّ ما يقوله الأعَمّي من الجامع غير معلوم ما أراده عين الأمر بالغافل أم لا؟

ولا شكّ أنّ إمكان الأوّل مسلّم لا ترديد فيه بأن دلّ الدليل على أنّ ما يأتي به الغافل هو الصلاة في حقّه، لا أنّه بدل كما يقوله الشيخ بل هو تمام المأمور به في حقّه.

وأمّا الثاني فبعد أنّ الفرض أنّ هذا الشخص لم يكن غافلاً من أوّل الأمر بل هو الشخص الّذي اعتقد أنّه مثل سائر المكلّفين كان مورد تعلّق الخطاب، وأنّه لا يفرق بينه ـ أي نفسه ـ وبين سائر المكلّفين المكلّف بهذا الخطاب، ويعلم أيضا عنوان المأمور به وأنّه عشرة أجزاء وقام لإتيان هذا الأمر الّذي كان معتقده فعرض له الغفلة في الأثناء وربّما لاتدوم إلى آخر الصلاة فهذا المكلّف كان مصداقاً للعنوان الّذي تعلّق به التكليف قبل هذه الغفلة، وبعد التنبّه أيضاً يكون مصداقاً له، فلا يكون المكلّفون قسمين حتّى تقول بأنّ الأمر الّذي تعلّق بالغافل تسعة أجزاء وما تعلّق بغيره عشرة أجزاء.

وبعبارة أُخرى: لم يكن في المقام عنوانان كما في سائر الموارد مثل المستطيع وغير المستطيع، ومثل مالك النصاب وغير مالكه، مضافاً إلى أنّه إن كان في المقام أمرٌ آخر لا يمكنه بعث هذا المكلّف الّذي قلنا يرى نفسه مشتركاً مع سائر المكلّفين، لأنّ الّذي بعث هذا المكلّف وكان داعياً له هو الأمر المتعلّق إلى عشرة أجزاء ولم يتوجّه إلى العنوان الطارئ له في الأثناء أصلاً، فأمر هذا المكلّف لم يكن مشكوكاً أصلاً، بل تعلّق بعشرة أجزاء مسلّماً حتى تقول بأنّه عشرة أو تسعة .

نعم، للمولى أن يقول: أيّها الغافل إذا نسيت جزءاً فتكون هذه الغفلة سبباً لسقوط جزء المغفول عنه من الجزئيّة في حقّك وتكون الصلاة الّتي صلّيتها تمام المأمور به (على قولنا) وبدل المأمور به (على قول الشيخ) ولا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء.

وبالجملة: ما قاله الشيخ ﷺ كلامٌ متين في ناحية الأمر من أنّه لا يمكن ترتيب الأمر بنحوٍ يشكّ الغافل في أنّ المأمور به في حقّه هو تسعة أجزاء أو عشرة لما قلنا آنفاً، فلا يمكن دخول هذه المسألة في مسألة تعلّق الشيء بأقلّ مسلّم وأكثر مردّد بينه وبين الأقلّ وإن لم يدلّ من الخارج دليل على أنّ الصلاة المنسيّ جزءاً لقلنا بالإعادة أو القضاء، ثمّ إنّه بعد أنّ الصلاة ملتئمة من أفعال وأقوال ـ مثل القيام والركوع والسجود و الجلسة الأُولى والثانية والقراءة والتسبيح وأذكار الركوع والسجود والتشهّد والسلام على القول بوجوب السلام ـ فربّما قيل في بعض هذه الأفعال أنّها لم يكن جزءاً مستقلّاً بل هو شرط في فعل آخر كما في الجواهر[1] من القيام لم يكن جزءاً مستقلّاً بل شرط في التكبيرة مثلاً أو في صحّة الركوع لما قلنا سابقاً في معنى الركوع من أنّه عن قيام إلّا أنّه على كلّ تقدير لا شكّ في أنّ القيام بعد الركوع لم يكن شرطاً لواجب آخر بل جزءٌ مستقلّ.

والظاهر أنّ ما يقال من أنّ القيام لم يكن جزءاً واجباً خلاف ما هو مرتكز في أذهان المتشرّعة وهكذا ما فسّر به الآية الشريفة ﴿وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾[2] حيث إنّ المراد فيها هو نفس القيام.

نعم، سائر الآيات مثل قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ـ إلى قوله تعالى شأنه: ـ ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا...﴾[3] إلخ، وهكذا ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ...﴾[4] إلخ. حيث إنّ في الأُولى يمكن أن يقال: إنّ معناه الّذين يذكرون في

(١) جواهر الكلام: ٩/٢٢٣ و ٢٤٥.
(٢) البقرة: ٢٣٨.
(٣) آل عمران: ١٩١ ـ ١٩٠.
(٤) النساء: ١٠٢.

حال القيام لتكون شرطاً للذكر، وهكذا في الثاني تكون شرطاً بمعنى أنّه لابدّ منه ولو بنحو الشرطيّة. اللّهمّ إلّا أن يقال: يبعد أن يكون المراد من قوله «القانتين» أي المطيعين في هذا الحال، وامّا القيام في حال التكبيرة فقال: الحمل على الوجهتين وخبر عمّار الدالّ على أنّه إذا سها وجلس عند قوله عليه السلام في آخر الحديث: «و كذلك 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]، انتهى . نعم، فهو أيضاً محتمل الوجهين لا يبعد أن يكون القيام جزءاً مستقلّاً ومع ذلك كان شرطاً في التكبيرة أيضاً.

وبالجملة: على القول بكون القيام جزءاً مستقلّاً قد يتّحد القيام في حال التكبيرة مع القيام المتّصل بالركوع وقد ينفكّ منه، وهكذا سائر القيامات الّتي تعتبر في الصلاة قد يتّحد بعضها مع بعض كما مرّ أيضاً.

وأمّا المقدار الّذي يكون ركناً من القيام فلا إشكال في أنّ القيام في حال القراءة ونفس القراءة ليسا ركناً، وأمّا القيام الّذي يركع عنه الّذي قلنا القدر المسلّم منه قيام مّا فهو متفرّعٌ على التفصيل الّذي قدّمناه في معنى الركوع... إلخ إلّا أن يستفاد من الأخبار ركنيّته كما ذكرناه أيضاً، والقدر الثابت من النصوص وفتوى الفريقين هو وجوب الصلاة قائماً، وأمّا اعتباره بنحو الشرطيّة للقراءة أو غيرها أو معتبرة في الصلاة فلا يستفاد كما ذكرنا آنفاً.

ولا إشكال في أنّه إذا ترك القيام على فرض بعيد وهو إتيان القراءة جالساً ثمّ القيام ليركع منه صحّت صلاته، إنّما الإشكال في أنّ القيام الّذي إذا ترك سهواً تكون الصلاة باطلة من جهة تركه ما هو؟ وجميع الاحتمالات فيه هو ما ذكرناه .

وممّا يشترط في الصلاة أيضاً هو أن يكون القيام في حال غير التوكّؤ بجدار أو عصاء أو غيرهما ويعبّر عنه بكون القيام مستقلّاً .

ومن الشروط في القيام هو الاستقرار والطمأنينة. وعدم الاستقرار يتصوّر على وجوه:

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/ ٥٠٣ ـ ٥٠٤ باب ١٣ من أبواب القيام ح ٧١٧٤.

الأوّل: أن يتحرّك بحركة راكبه كالسفن والطيّارات والسيّارات .

الثاني: أن يتحرّك لا بحركة أينيّة بل مع استقراره في محلٍّ واحد تحرّك بدنه من سمت إلى سمتٍ يسيراً.

الثالث: أن يتحرّك بحركة أينيّة لا بتبع راكبه بل بمشيه في الأرض، وقد يقال بأنّ استقراره على الرِجلين مساوياً شرط بحيث اتّكائه على رِجلٍ أكثر من أُخرى مضرّ بالاستقرار والطمأنينة. وعلى فرض الاستقرار هل يلزم أن يكون على الوجه المتعارف بقيامه على القدمين أو لا؟ بل وإن كان على اصبعين يكفي في مسمّى القيام .

ثمّ إنّ القيام هل هو معنىً أُخذ فيه كون الرأس قائماً؟ أو يلائم مع إطراقه؟ أو يتعيّن الإطراق؟ أو يلزم كونه دون الإطراق كما عليه الشيخ تقيّ بن نجم الحلبي؟[١]، ولكلّ هذا من الاحتمالات وجه، ولبعضها قائل نذكره إن شاء الله تعالى .

أمّا الاستقلال فبذلك أخبار، منها: خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمسك بخمرك وأنت تصلّي ولا تستند إلى جدار وأنت تصلّي إلّا أن تكون مريضاً»[٢]، انتهى. وفي بعض النسخ[٣] «لا تستند بغيرك وأنت تصلّي» الخمر هو ما يكون في ظهر الإنسان.

ويستفاد من هذه الرواية أنّه يلزم للمصلّي أن لا يستند بجدار أو بما في خمره، ولا يستفاد منه أنّه منحصر في حال القيام، حتّى يقال كما في الجواهر وغيره: إنّه معنىً معتبر في القيام، بل يلائم مع حال الجلوس أيضاً بأن لا يستند فيه أيضاً بجدار أو بما في خمره. فعلى القول باستفادة الحكم الوضعي من هذا النهي أو الإرشاد إلى أنّه لا يترتّب على الفعل ما يرغب أن يترتّب عليه لا تدلّ الرواية على إخلال هذا العمل بالقيام أو الركوع أو الجلوس .

---

(١) الكافي في الفقه: ١٤٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/٥٠٠ باب ١٠ من أبواب القيام ح ٧١٦٥.

(٣) راجع مجمع البحرين: ١/٧٠١: الخمر: ما واراك من خزف أو جبل أو شجر، ومنه قوله عليه السلام: لاتمسك بخمرك وأنت تصلّي، أي: لا تستند إليه في صلاتك .

وروى عبدالله بن بكير أنه قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة قاعداً أو متوكّئاً على عصاً أو حائط، فقال: «لا، ماشأن أبيك وشأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعد»[١]، انتهى.

الظاهر أنّه سقط في هذه الرواية لأنّ السائل لم يسأل عن أبيه كما في الجواب. وماقيل في توجيه هذه الرواية من أنّ المراد من هذه العبارة هو أنّه لم يبلغ أبوك إلى هذا فضلاً عنك حتّى تسأل عن حكمه، فبعيد.

وهذه الرواية على فرض تماميّتها تدلّ على المنع من التوكّؤ، وبعض الروايات تدلّ على الجواز مثل رواية عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام 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: «لا بأس». وعن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأُولتين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علّة؟ فقال: «لا بأس به»[٢]، انتهى. وضع اليد على الحائط وهو قائم ظاهر في أنّه إذا أراد أن يقوم فوضع يده على جدار قصير في جنبه، لا أنّه في حال القيام اتّكأ على الجدار.

ومنها: رواية سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكاءة في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً، فقال: «لا بأس»[٣]، انتهى.

ثمّ إنّهم تمسّكوا بخبر سعيد بن يسار وابن بكير وعليّ بن جعفر على جواز التوكّؤ. ورواية ابن بكير غير الّتي ذكرناه لأنّه روى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي متوكّئاً على عصاً أو على حائط؟ قال: «لا بأس بالتوكّؤ على عصاً والاتّكاء على الحائط»[٤]، انتهى.

أقول: رواية عليّ بن جعفر صرّح فيها في الفقرة الثانية أنّها في صلاة فريضة وإن كانت الفقرة الأُولى مطلقة إلّا أنّه يمكن استشعار أنّها بالنسبة إلى النافلة لا الفريضة،

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٨٧/٥ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٩٩/٥ باب ١٠ من أبواب القيام ح ٧١٦٤.

(٣ و٤) المصدر السابق: ٥٠٠/٥ ـ ٥٠١ باب ١٠ من أبواب القيام ح٧١٦٦ و ٧١٦٧.

والسؤال الثاني في الرواية لم يكن سؤالاً عن التوكّؤ في حال الصلاة بل ظاهر في مقدّمات الصلاة ولا يمكن القول بأنّه لا يجوز في المقدّمات أيضاً فتسقط الرواية عن الدلالة للجواز.

ويمكن أن تكون روايتان لابن بكير واحداً، خصوصاً مع ظهور الأُولى في سقوط جملة منها، فحينئذٍ تدلّ رواية عبدالله بن سنان على المنع وهذه الروايات الثلاث الدالّة على الجواز، فيجمع بينهما بحمل الأُولى على الكراهة، لأنّ هذه الروايات صريحة في الجواز وهي ظاهرة في المنع. ولذا قال جماعة من المتأخّرين بأنّ الاتّكاء بالحائط لا إشكال فيه[١].

ويمكن الجمع بطريق آخر ـ أعني حمل الروايات الدالّة على الجواز ـ في النافلة لأنّها ليست صريحة في الفريضة.

نعم، يستفاد من إطلاقها الشمول للفريضة بل رواية عليّ بن جعفر مطلقة لا تخلو عن إشعار أيضاً، وأمّا الروايتان الأُخريتان مطلقتان لا إشعار فيهما، وحمل رواية عبدالله بن سنان على الفريضة لأنّها نصٌّ بالنسبة إلى الفريضة وظاهرٌ بالنسبة إلى النافلة، فحينئذٍ يرفع اليد من ظاهر كلٍّ منهما بالنصّ أو الأظهر من الأُخرى.

والمشهور بين الفقهاء هو أنّ الاعتماد والاتّكاء بالغير لايجوز ومانع عن صحّة الصلاة إلّا عن أبي الصلاح ﷺ حيث نُقل[٢] عنه أنّه قال: لا مانع منه.

ويظهر من المحقّق ﷺ إمّا الردّ وإمّا عدم المانع حيث إنّه بعد أن ينقل قول المشهور بعدم الجواز يقول: وروي جواز الاعتماد على الحائط[٣].

ويستفاد منه أنّه كان مردّداً في المسألة إلّا أنّه بحكم تكليفه لتبليغ فتاوى الماضين يداً بيدٍ كما بلغ إليه وإلى سائر الفقهاء نقل أوّلاً فتوى المشهور ثمّ قال: وروي... إلخ حتّى يُعلم أنّ المسألة لم تكن مسلّمة بل الرواية بالجواز تكون موجودة

---

(١) راجع جواهر الكلام: ٢٤٨/٩.

(٢) راجع مستند الشيعة: ٤١/٥ نقلاً عن الكافي في الفقه: ١٢٥ حيث جعلهما من المكروهات.

(٣) شرائع الإسلام: ٨٠/١.

أيضاً. وعلى أيّ حال، فلا شكّ في أنّ الاتّكاء بنفسه مضرّ بالصلاة لا أنّه شرط في القيام حتّى ينتفي الاتّكاء القيام كما يتراءى من صاحب الجواهر قدس سره واستدلّ عليه بأنّ القيام منصرف بالقيام عن اعتماد، يتمسّك برواية عبدالله بن سنان الماضية «لاتمسك بخمرك...»[1] إلخ . ولكنّ التحقيق أنّه لا يستفاد من هذه الرواية أنّ عدم الاتّكاء معنىً معتبر في القيام لأنّه يلائم مع القعود. ويمكن أن يقال لمن صلّى قاعداً: لا تمسك بخمرك ولا تستند إلى غيرك.

نعم، إن قلنا بالانصراف فله وجه إلّا أنّه أيضاً مشكل، لأنّه لا يقال لمن كان قائماً وفي يده عصا: أنّه ليس بقائم، خصوصاً إذا ادّعي الانصراف في مطلق من كان قائماً لا في خصوص القائم في الصلاة.

خاتمـــة: يمكن أن يقال بأنّ الأخبار الدالّة على جواز الاتّكاء على فرض تماميّتها سنداً ودلالةً معرض عنها للأصحاب في الفريضة، لأنّه بعد ما قلنا بأنّ الجمع يقتضي أن يكون مكروهاً، أي يحمل على الكراهة الرواية الدالّة على المنع، ومع ذلك أفتى الفقهاء بأنّه لا يجوز الاتّكاء فكأنّهم أعرضوا عنها وأفتوا على طبق رواية عبدالله بن سنان[2] الدالّة على المنع، فإذا كانت الأخبار المجوّزة معرضة عنها فلم يبق مقام للمعارضة، ولو لا إعراض المشهور عنها لايضرّ بدلالتها ما قلنا من أنّ خبر عليّ بن جعفر في الفقرة الّتي تكون دالّة على الجواز في الفريضة ظاهرة في حال القيام من القعود، وأنّ روايتي ابن بكير كلتيهما رواية واحدة، وقوّينا الاحتمال فيها بأن يكون في منع الفريضة وجواز النافلة في رواية واحدة ونُقل فقرتان منها في موضعين.

ثمّ إنّه على القول بالمنع فهل هو في صلاة القائم؟ أو أعمّ منه ومن القاعد؟ والظاهر أنّه أعمّ وإن كان مثل رواية ابن بكير لا دلالة لها على ذلك بل يشمل جميع حالات الصلاة. نعم، مختصّ شرطيّة الاعتماد بالفريضة لا النافلة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/٥٠٠ باب ١٠ من أبواب القيام ح ٧١٦٥.

(٢) المصدر السابق: ٥/٥٠٠ باب ١٠ من أبواب القيام ح ٧١٦٥.

وأمّا الاستقرار فظنّ بعضٌ أنّه معتبر في القيام وقد يدّعى عليه الانصراف، ولكنّ الظاهر أنّه لايختصّ بالقيام بل هو شرط مستقلّ في أصل الصلاة خصوصاً إذا أراد القائل استفادة شرطيّة الاستقرار للقيام عن نفس القيام ولو على فرض كون الاستمرار في مقابل المشي ودليله هو فعل المسلمين من صدر الأوّل إلى زماننا هذا.

نعم، يستفاد من الدليل جواز النافلة من غير استقرار في محلٍّ واحد. وأمّا اعتبار الاستقرار بكلٍّ من الوجوه الثلاثة فيستفاد من الأخبار وعمل النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمّا الحركة لبعض الأعضاء مثل حركة اليد فلا يبعد عدم ضررها في الصلاة، وأمّا الحركة الأينيّة مستقلّاً فهو معتبر في جميع الصلاة فريضة إلّا لعذر مثل كونه في ملك الغير عند ضيق الوقت حيث إنّ التصرّف في ملك الغير يكون أكثر حزازة، فحينئذٍ يصلّي ويخرج، أي يصلّي في حال الخروج.

وأمّا الحركة الأينيّة تبعاً كما في الصلاة في السفينة فيرى من بعض[1] أنّه لم تصحّ الصلاة في السفن وأمثاله ولو كان قادراً على الإتيان بها قائماً كما عن العلّامة قدس سره في بعض كتبه والشهيد قدس سره[2]، وهو مشكل في بعض صورنا مثل أن يقدر على الصلاة مع حفظ جميع شرائطه من الاستقبال والاستقرار وغيرهما بتعيين القبلة بمثل (قطب نما) وغيره من الوسائل المعدّة في زماننا هذا.

ونُقل من فخر المحقّقين[3] الاستدلال عليه بقوله عليه السلام: «جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً». ولكنّ الظاهر أنّه حكم في قبال الأُمم السالفة القائلين بأنّه يلزم وقوع العبادة في المسجد بأنّه لا يلزم وقوعها في المعبد بل الأرض جميعاً مسجد وطهور.

ولو تتمّ هذه المقالة يلزم أن لا تصحّ الصلاة على الخشب والسرير والفرش مع أنّه ليس كذلك خصوصاً مع رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن

---

(١) راجع الحدائق الناضرة: ٤١٧/٦.

(٢) راجع الدروس الشرعيّة: ١٦١/١. أمّا في كتب العلّامة فلم نجد له أثراً، فتأمّل.

(٣) إيضاح الفوائد: ٧٩/١. أمّا القول المأثور فراجع من لا يحضره الفقيه: ٢٤٠/١ ح٧٢٤، ومسند أحمد بن حنبل: ٢٠٤/٢.

الرجل هل يصلح له أن يصلّي على الرفّ المعلّق بين نخلتين؟ فقال: «إن كان مستوياً يقدر على الصلاة عليه فلا بأس»[١]. فإذا كان الجواز في الرفّ مستفاداً من الأخبار فلا إشكال في السرير مثلاً فحينئذٍ ما يمكن أن يقال ويتكلّم فيه هو الصلاة في السفن لا غيره، والكلام إنّما هو في السفن الّتي تكون في زماننا الممكن لصور الفرض الّذي ذكرناه فيها من حفظ جميع شرائط الصلاة بالوسائل المعدّة.

وأمّا الأخبار الّتي تكون في المقام إنّما هي راجعة إلى السفن الّتي كانت في السابق ويقال لها «چلابيه» وكانوا في أطراف البحر والسواحل وربّما لا يمكن حفظ شرائط الصلاة فيها وتختلّ القبلة، والإشكال فيها على فرض ثبوته إنّما هي من هذه الجهة.

ومنها: ما يدلّ على جواز الصلاة فيها ولو اختياراً. ومنها: ما يتراءى منه المنع في صورة الاختيار، وسيأتي ذكرها إن شاءالله تعالى.

وبالجملة: لا أظنّ استفادة حكم منها جوازاً أو منعاً للصلاة في هذه السفن الموجودة في زماننا هذا، خصوصاً مع فرض أن لا يختلّ جميع الشرائط إلّا من جهة الحركة الأينيّة تبعاً، إلّا على القول بإطلاقها وأنّها تشمل هذه الحركة الّتي سيجيء أيضاً في ضمن الأخبار عن قريب.

نعم، عدم لزوم كون الصلاة من أوّلها إلى آخرها في مكان واحد يستفاد من أخبار الجماعة فيمن كبّر عند باب المسجد ثمّ يلحق بالإمام في الركوع، وكذا من فعل النبيّ صلى الله عليه وآله عن محمّد بن عليّ بن الحسين قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وآله نخامة في المسجد فمشى إليها بعُرجون من عراجين ابن طاب فحكّها ثمّ رجع القهقرى فبنى على صلاته[٢]، انتهى. كما قال السيّد قدس سره في منظومته:

---

(١) قرب الإسناد: ١٨٤ ح ٦٨٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩١/٥ باب ٤٤ من أبواب مكان المصلى ح ٦٣٠٣. والعُرجون هو العذق الّذي يعوجّ وتقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابساً. (لسان العرب: ٢٨٤/١٣). وابن طاب نوعٌ من أنواع تمر المدينة منسوبٌ إلى ابن طاب رجلٌ من أهلها يقال: عذق ابن طاب. (النهاية لابن الأثير: ١٤٩/٣).

ومشي خير الخلق بابن طاب يُفتح منه أكثرُ الأبواب[١]

وبالجملة: فالمرجع بعد عدم استفادة الحكم من هذه الأخبار هو الأصل[٢]، ولا أظنّ أنّ التتبّع أيضاً أفاد خبراً يمكن التمسّك به في هذا الحكم.

وأمّا الأخبار الدالّة على الجواز (فمنها) خبر الحلبي في حديث أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، فقال: «...وإن أمكنه القيام فليصلّ قائماً وإلّا فليقعد ثمّ يصلّي»[٣]، انتهى. لم يصرّح في هذه الرواية بأنّها صلاة الفريضة، اللّهمّ إلّا أن يستفاد من قوله عليه السلام: «إن أمكنه القيام» أنّها صلاة الفريضة، لأنّه لا اعتبار للقيام في النوافل.

وعلى أيّ حال، لا يستفاد منها أنّ السؤال إنّما هو من جهة الحركة الأينيّة بل لعلّه سأل أصل الصلاة في السفينة لا من هذه الجهة.

(ومنها) رواية جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، فقال: «إنّ رجلاً أتى أبي عليه السلام فسأله فقال: إنّي أكون في السفينة والجدد منّي قريب فأخرج فأُصلّي عليه؟ فقال له أبوجعفر: أما ترضى أن تصلّي بصلاة نوح» عليه السلام ؟»[٤]. ورواه محمّد بن عليّ بن الحسين أيضاً بإسناده عنه أنّه قال لأبي

---

(١) الدرّة النجفيّة: ١٦٦.

(٢) ويا ليت شعري كيف يقول الأُستاذ مدّظلّه العالي بأنّ المرجع هو الأصل مع أنّه قدس سره يفرض في فرع الصلاة في السفينة في زماننا أنّه يحرز جميع الشرائط إلّا كونه في حال التكبيرة بتبع السفينة في مكان وفي حال القراءة في مكان آخر وهكذا، وهو يستفاد عدم شرطيّته من فعل النبيّ صلى الله عليه وآله. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّه كان يكفّ عن القراءة حين المشي. وكذا في رواية السكوني. إلّا أنّ في خبر الصلاة على الرفّ كان متحرّكاً بتبع الرفّ في جميع حالات الصلاة. (منه قدس سره). وراجع رواية السكوني في وسائل الشيعة: ٥/١٩٠ ب٤٤ من أبواب مكان المصلّي ح٦٣٠٢. وقد مرّ آنفاً خبر عليّ بن جعفر في الصلاة على الرفّ المعلّق بين نخلتين.

(٣) وسائل الشيعة: ٤/٣٢٠ باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٥٢٦٧.

(٤) المصدر السابق: ٥/٥٠٧ باب ١٤ من أبواب القيام ح ٧١٨٥، عن تهذيب الأحكام: ٣/٢٩٥ ح ٨٩٤.

عبدالله عليه السلام : تكون السفينة قريبة من الجُدّ فأخرج وأُصلّي؟ قال: «صلّ فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام »[١]، انتهى . لا يستفاد جواز الفريضة منها إلّا بترك الاستفصال .

(ومنها) رواية إبراهيم بن ميمون أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام : نخرج إلى الأهواز في السفن فنجمع فيها الصلاة؟ قال: «نعم ليس به بأس». فقال له: فأسجد على ما فيها وعلى القير؟ فقال: «لا بأس به»[٢]، انتهى . إبراهيم بن ميمون كوفي ولابدّ عند مجيئه إلى الأهواز من طيّ شطّ العرب والفرات، ولكنّ المستفاد من هذه الرواية أنّه لا يمكنه الخروج فلا تشمل صورة الاختيار أو لعلّه كان السؤال عن الجماعة، وحينئذٍ فلا تدلّ أيضاً على الجواز بأن يكون الجواز في ذهنهم، وسألوا عن الجماعة لا من أصل الجواز، لأنّه ربّما كان ما في ذهنهم من الجواز إنّما هو لعدم إمكان الخروج كما أنّه يمكن أن يكون لغير ذلك .

(ومنها) رواية المفضّل بن صالح قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الفرات، وما هو أضعف منه من الأنهار في السفينة، فقال: «إن صلّيت فحسَن وإن خرجت فحسَن»[٣]، انتهى . ولعلّه كان نفلاً لا فريضةً.

ومثله ما عن يونس بن يعقوب[٤].

وقال أيضاً: وسأله عن الصلاة في السفينة وهي تأخذ شرقاً وغرباً، فقال: «استقبل القبلة ثمّ كبّر ثمّ دُر مع السفينة حيث دارت بك»[٥]، انتهى. وهو لعلّه كان في النافلة .

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٠/٤ باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٥٢٦٩ ، عن من لا يحضره الفقيه: ٤٥٦/١ ح١٣٢٣. والجُدّ هو شاطئ النهر.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٠/٤ ـ ٣٢١ باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٥٢٧٠ .

(٣) تهذيب الأحكام: ٢٩٨/٣ ح ٩٠٥، عنه وسائل الشيعة: ٣٢٢/٤ باب ١٣ من أبواب القبلة ح٥٢٧٧.

(٤) راجع من لايحضره الفقيه: ٤٥٨/١ ذيل ح١٣٢٧، عنه وسائل الشيعة: ٣٢١/٤ باب ١٣ من أبواب القبلة ح٥٢٧٢.

(٥) المصدر السابق: ٤٥٨/١ ح١٣٢٧، عنه وسائل الشيعة: ٣٢١/٤ باب ١٣ من أبواب القبلة ح٥٢٧١.

(ومنها) الرواية الّتي ذكرها في الوسائل عن 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». وقال: «يصلّي في السفينة، يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يصلّي كيف ما دارت»[١]، انتهى. أظنّ أنّ الراوي يكون إبراهيم[٢] لا عليّ بن إبراهيم، لأنّه لم يكن في هذه الطبقة.

وبذلك أيضاً أخبار كثيرة، ولكن استفادة الجواز أو المنع من هذه الأخبار للسفن المعهودة في زماننا مشكل، والمرجع هو الأصل في المسألة.

ثمّ إنّه بعد أنّ هيئة القيام أو بدله ممّا يكون معتبراً في الصلاة فلابدّ من البحث في أنّه إذا لم يمكنه القيام فما هو بدله؟ هل هو قعود ثمّ الجنب الأيمن ثمّ الجنب الأيسر ثمّ الاستلقاء؟ أو لا ترتيب بين الجنبين أو بينهما؟

فنقول: روى عمران بن حُصين عن **طرق العامّة** عن النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّه عليه السلام بعد أن قرأ الآية ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ..﴾[٣] إلخ قال: «صلّ قائماً، فإن لم تستطع أن تصلّي قائماً فصلّ قاعداً، وإن لم تستطع أن تصلّي قاعداً فعلى جنبك»[٤]، انتهى. لم يكن في هذه الرواية كماترى الاستلقاء على الظهر ورجلاه إلى القبلة. ونُسب إلى العامّة أنّهم رووا عن عليّ عليه السلام أنّه سأل عنه بعضٌ أنّ به بواسير ـ وفي بعض الطرق. نواسير[٥] ـ أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يصلّي المريض قائماً، وإن لم يستطع أن يصلّي قائماً صلّى قاعداً، وإن لم يستطع أن يصلّي قاعداً صلّى على جنب يستقبل

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢١/٤ ـ ٣٢٢ باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٥٢٧٤.

(٢) وهو إبراهيم بن هاشم والد عليّ بن إبراهيم المذكور.

(٣) يونس: ٦.

(٤) راجع سنن الدارقطني: ٢٩٨/١ ـ ٢٩٩ باب ٥٨ ح ١٤١٠ مع اختلافٍ يسير وليس فيه ذكرٌ للآية.

(٥) كذا، ولم نجده بهذا اللفظ والّذي وجدناه هو بلفظ «الناصور» كما في سنن الدارقطني: ٢٩٩/١ باب ٥٨ ح١٤١٢.

القبلة، فإن لم يستطع صلّى مستلقياً على قفاه ورجلاه في القبلة وأومأ بطرفه»[١]، انتهى. وذكر هذه الرواية في التذكرة[٢] ولم أجدها في كتبهم[٣]، وهذه الرواية لم تكن في تفسير الآية ولكن ذكر فيه حكم المصلّي بعد العجز عن الجنب.

وبذلك أيضاً من **طرق الخاصّة** روايات:

(منها) ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾[٤] قال عليه السلام الصحيح يصلّي قائماً وقعوداً، المريض يصلّي جالساً، وعلى جنوبهم الّذي يكون أضعف من المريض الّذي يصلّي جالساً»[٥]، انتهى.

يستفاد من الفهرستات الّتي ذكرها الشيخ[٦] والنجاشي[٧] أنّ لأبي حمزة الثمالي كتاباً في تفسير الآيات الّتي ورد في ذيلها رواية من الأئمّة عليهم السلام، كما أنّه كان للعيّاشي وعليّ بن إبراهيم مثله، وكان ينقل الحسن بن محبوب تفسير أبي حمزة الثمالي، ولكن نقل الحسن بن محبوب عن أبي حمزة مشكل لأنّ وفاة أبي حمزة كان في سنة مائة وخمسين هجري و كان وفاة ابن محبوب في سنة مائتين وأربع وعشرين مع أنّ الكشّي[٨] يقول: إنّه عمّر سبعين، وعليه كان هو عند وفاته طفلاً، إلّا على الطريقة الّتي كان معمولاً عند الرواة بأخذ الإجازة لأطفالهم لأن يرووا عند البلوغ، ولعلّه كان كذلك، وإلّا لم تكن الرواية مسنداً، مع أنّ ابن أبي حمزة أيضاً غلط بل هو أبو حمزة،

---

(١) راجع سنن الدارقطني: ٢٨/٢ ح ١٦٩٠، السنن الكبرى للبيهقي: ٢٣٨/٣ ح ٣٧٧٨، المجموع: ٢٧٠/٤. ولم يرووها عن عليّ عليه السلام بل عن عمران بن حُصين المصاب بالبواسير.

(٢) أي كتب العامّة. (٣) تذكرة الفقهاء: ٩٥/٣.

(٤) آل عمران: ١٩١.

(٥) وسائل الشيعة: ٤٨١/٥ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١١٣.

(٦) الفهرست: ٩٠ رقم ١٣٨.

(٧) رجال النجاشي: ١١٥ رقم ٢٩٦. و راجع أيضاً ص ٢٦٠ رقم ٦٨٠.

(٨) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ٨٥١/٢ رقم ١٠٩٤، وفيه «خمس وسبعين».

مضافاً إلى أنّ المتن مضطرب لأنّ كلمة «قعوداً» زيادة، والقيام جمع القائم. وعلى أيّ حال، لا يستفاد من هذه الرواية أيضاً ترتيب بين الجنبين.

وبالجملة: لو كنّا مع الآية والأخبار الّتي وردت في تفسيرها لا نستفيد ترتيباً بين الجنبين. نعم، بذلك أخبار أُخرى، منها: رواية سماعة قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال: «فليصلّ وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنّه يجزئ عنه ولم يكلّف الله ما لا طاقة له به»[١]، انتهى.

هذه مضمرة. وهل المضطجع هو النوم على الجنب؟ كما أنّ الفقهاء يأخذونه في قبال الاستلقاء حتّى تكون المستفاد من هذه الرواية عدم الترتيب بين الاضطجاع والاستلقاء، كما أنّ ما نقله عليّ بن الحسين المرتضى قدس سره في رسالة المحكم والمتشابه بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث كان آخره غير الّذي نقلناه وقلنا: إنّه نسب إلى العامّة وهو يكون في هنا في تفسير الآية لأنّه قال: ومثله قوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾[٢]، ومعنى الآية: أنّ الصحيح يصلّي قائماً، والمريض يصلّي قاعداً، ومن لم يقدر أن يصلّي قاعداً صلّى مضطجعاً ويومئ بإيماء، فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة»[٣]، انتهى.

لا يستفاد منها أيضاً ترتيب بين الاضطجاع والاستلقاء على فرض كون معنى الاضطجاع هو النوم على الجنب. فعلى هذا تفرق هاتان الروايتان مع الثلاثة المتقدّمة.

وأمّا الرواية الّتي ذكرها الصدوق قال الصادق عليه السلام: «المريض يصلّي قائماً، فإن لم يقدر على ذلك صلّى جالساً، فإن لم يقدر أن يصلّي جالساً صلّى مستلقياً يكبّر ثمّ يقرأ...»[٤] الحديث.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٨٢/٥ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١١٧.

(٢) النساء: ١٠٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٨٧/٥ ـ ٤٨٨ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١٣٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٣٦١/١ ح١٠٣٤، عنه وسائل الشيعة: ٤٨٤/٥ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١٢٥.

وهكذا رواية [أبي الصلت] عبدالسلام بن صالح الهروي عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصلّ جالساً، فإن لم يستطع جالساً فليصلّ مستلقياً، ناصباً رجليه بحيال القبلة يومئ إيماءً»[١]، انتهى. فلم يذكر فيهما أيضاً الترتيب الّذي ذكره المشهور.

نعم، ما رواه عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعداً كيف قدر صلّى، إمّا أن يوجّه فيومئ إيماءً». وقال: «يوجّه كما يوجّه الرجل في لحده، وينام على جانبه الأيمن ثمّ يومئ بالصلاة فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز وليستقبل بوجهه القبلة إيماءً»[٢]، انتهى. يدلّ على تقدّم الأيمن على الأيسر، إلّا أنّ متنه مضطرب، لأنّه بعد العجز عن القعود لا يمكنه الصلاة كيف ما قدر، للزوم أن يكون هو الاستلقاء بعد القعود، وهكذا الهيئات الأُخرى، مع أنّه ليس كذلك، إلّا أنّ عمّار حيث كان إيرانيّاً فكأنّه لم يقدر على أداء المطلوب ولذا قدّم «كيف» مع أنّه لا يقدّم مطلقاً بل ما قدّم هو الاستفهاميّة. وهكذا قوله «إمّا أن يوجّه» يحتاج إلى لفظ «إمّا» أُخرى في مقابله فلابدّ أن يكون قوله: وقال: «يوجّه كما يوجّه الرجل... إلخ تفسيراً لقوله: «كيف قدر صلّى» أو يكون معنى: كيفما قدر أن يوجّه إلى القبلة»، بقرينة قوله: «إمّا أن يوجّه». وهكذا في آخر الحديث «وليستقبل جانبه القبلة» لابدّ أن يكون المراد جانب الأيسر وإلّا فذكر الأيمن، فتكون الرواية مع هذه الترجمة دالّاً على تقدّم الأيمن على الأيسر، والطريق أيضاً فطحي.

وأمّا رواية مرسلة الصدوق «المريض يصلّي قائماً، فإن لم يستطع صلّى جالساً، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأومأ إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه»[٣]، انتهى فموافقة لما أفتى به مشهور المتأخّرين.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٨٦/٥ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١٣٠.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٣/٥ ـ ٤٨٤ باب ١ من أبواب القيام ح ٧١٢٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٣٦٢/١ ح ١٠٣٨، عنه وسائل الشيعة: ٤٨٥/٥ باب ١ من أبواب القيام ح٧١٢٨.

وبالجملة: يستفاد من هذه الأخبار أنّ هذه المراتب إنّما هي لإحراز الاستقبال الّذي يستفاد شرطيّته من الآية، أمّا في القعود والجنب يميناً وشمالاً فظاهر حيث إنّ المقاديم كلّها تكون إلى القبلة، وأمّا في الاستلقاء فهو وإن لم يكن المصلّي مستلقياً إلى القبلة بمقاديم بدنه جميعاً إلّا أنّ العرف يراه مستقبلاً كما في حال الاحتضار، لأنّ توجيه المحتضر تكون على هذا النحو. فإذا عرفت ذلك فتقدّم الأخبار الدالّة على تقدّم الجنب على الاستلقاء على الأخبار الدالّة على أنّ العاجز عن القعود يستلقي، فترتفع المعارضة بما يستفاد من الأخبار، فلابدّ للعاجز عن القعود أن ينام على جنبه ثمّ الاستلقاء.

ثمّ إنّ العلّامة ﷺ ذكر في بعض كتبه[1] تخيير المصلّي على الجنب بين أن يكون على جنبه الأيسر وبين أن يكون على جنبه الأيمن فهل هو كذلك لأنّه على كلا الجنبين يراعي شرطيّة القبلة بجميع المقاديم المستفاد من الأخبار؟ أو لابدّ من القول بتقدّم الأيمن على الأيسر بمقتضى خبر عمّار ومرسلة الصدوق؟ ولاشك أنّه أحوط ويمكن القول بأنّه ينجبر ضعف الروايتين بالشهرة فيتعيّن تقدّم الأيمن على الأيسر.

وأمّا العامّة فذكر ابن رُشد ـ في بداية المجتهد و نهاية المقتصد الّذي هو كتاب صغير مشتمل على أخبارهم ـ بأنّ في المسألة أقوالاً أربعة، ويقول إن لم يستطع ـ أي القيام أو القعود ـ قال قوم: يصلّي كيف ما تيسّر له، وقال قوم: يصلّي مضطجعاً، وقال قوم: يصلّي مستلقياً ورجلاه إلى القبلة، وقال قوم: يصلّي مضطجعاً على جنب وإن لم يستطع يصلّي مستلقياً[2].

أقول: ما ذكره من أنّه عند عدم الاستطاعة عن القيام فصلّى كيف ما تيسّر له يبعد أن يكون به قائل على إطلاقه، لأنّ لازمه هو أنّ المضطجع ولو لم يراع القبلة والمستلقي ولو لم تكن رجلاه إلى القبلة فيكفيه، مع أنّ الشروط الّتي لابدّ أن تراعى

(١) نهاية الإحكام: ٤٤٠/١، وفيه «فيصلّي مضطجعاً على أحد جانبيه والأفضل الأيمن».

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٢٥٩/١ مع اختلافٍ وتقديمٍ وتأخير.

لابدّ من مراعاته، وعلى فرض أن يكون به قائل فضعيف. وينفيه أيضاً القول الدالّ على كون الجنب أيضاً إلى القبلة.

فتلخّص: أنّه لابدّ عند العجز عن القيام من القعود ثمّ جنب الأيمن ثمّ الأيسر ثمّ الاستلقاء، مراعياً في جميع ذلك الاستقبال بالمقاديم ومثل المحتضر في الاستلقاء. وعلى فرض عدم استفادة لزوم كون المصلّي العاجز عن النوم بالجنب الأيمن مستلقياً من الأخبار فهل يستفاد لزومه من القاعدة الّتي استنبطناها من الأخبار بأنّ مفادها هو مراعاة شرطيّة الاستقبال ما أمكن بأن يقال بأنّه أيضاً نوع من الاستقبال كما في المحتضر؟ أو لا يمكن بأن يقال بعد أن لم يمكن للمصلّي مراعاة كونه بمقاديم بدنه إلى القبلة فلا فرق في المراتب بعده؟ ولكنّ الإنصاف أنّه لا وجه لهذا القول بعد كون الأخبار دالّة في لزوم الاستلقاء بعد العجز عن الجنب، وهو مقتضى الاحتياط أيضاً.

وأمّا سائر الكيفيّات غير هذه الثلاثة ـ أعني الجنبين والاستلقاء ـ فلا تقدّم وتأخّر لها بل صلّى العاجز عن الثلاثة كيفما قدر ومضى أنّ تقدّم الجنب الأيمن على الأيسر، دليله هو مرسلة الصدوق ورواية عمّار مع اضطرابه وتشويشه.

أمّا المستفاد من القاعدة الّتي استفدناها من الأخبار فالظاهر أنّه لا فرق فيهما لأنّه يكون المصلّي فيهما بجميع مقاديمه إلى القبلة مثل القائم. وأمّا الخبر الّتي نقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله من حمّاد في المعتبر لعلّها كان مع رواية عمّار واحداً واشتُبه عمّار بحمّاد وكان الخبر هكذا: عن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعداً يوجّه كما يوجّه الرجل في لحده وينام على جانبه الأيمن ثمّ يومئ بالصلاة، فإن لم يقدر على جانبه الأيمن فكيفما قدر فإنّه جائز ويستقبل بوجهه القبلة ثمّ يومئ بالصلاة إيماءً»[1]، انتهى.

أظنّ قويّاً أنّه هو ما رواه عمّار، ولا يبقى شكّ لمن تأمّلهما خصوصاً مع شباهة

(١) المعتبر: ١٦١/٢، عنه المستدرك: ١١٦/٤ باب ١ من أبواب القيام ح ٤٢٧٢.

حمّاد بعمّار لفظاً، والعجب من صاحب الحدائق قدس سره[١] بما طعن بالفقهاء الّذين يقولون إنّ خبر عمّار متّحد مع خبر حمّاد بأنّ مثل المحقّق الّذي يكون عنده الجوامع الأوّليّة[٢] كيف اشتبه؟ ولعلّه كان خبراً غير خبر عمّار وظنّ أنّ جلالة قدر المحقّق يوجب أن لا يشتبه في النسخ أيضاً، ولعلّه كان اشتباهاً من الكتّاب. وعلى أيّ حال فالخبر إن كان كما نقله المحقّق قدس سره فهو خالٍ عن الاضطراب الّذي كان في رواية عمّار، إلّا أنّه لابدّ من تقييد قوله «كيفما قدر صلّى» في آخر الرواية بأنّه كيفما قدر من أن يتوجّه إلى القبلة. وبالجملة: فيبعد جدّاً أن تكونا هما روايتين.

ثمّ إنّ العجز عن القيام هل هو تعذّر أو مشقّة بأن يقول العرف: إنّه لا يقدر على القيام؟ الظاهر هو الثاني، ولا اختلاف فيه من الفقهاء من هذه الجهة. نعم، كانت مخالفتهم من جهة أُخرى سيجيء.

وتدلّ على المعنى الثاني أيضاً الروايات الواردة في المقام، مثل رواية زرارة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن حدّ المرض الّذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام، فقال: «بل الإنسانُ على نفسه بصيرة، هو أعلم بما يطيقه»[٣]. ومثل رواية عمر بن أُذينة قال: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله ما حدّ المرض الّذي يفطر فيه صاحبه؟ والمرض الّذي يدع صاحبه الصلاة قائماً؟ قال: «بل الإنسانُ على نفسه بصيرة». وقال: «ذاك إليه هو أعلم بنفسه»[٤]، انتهى. ومفادهما هو المشهور.

إلّا أنّ في المقام رواية عن سليمان بن حفص المَروَزي قال: قال الفقيه عليه السلام: «المريض إنّما يصلّي قاعداً إذا صار بالحال الّتي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»[٥]، انتهى.

---

(١) الحدائق الناضرة: ٧٦/٨.
(٢) كجامع البزنطي. (منه قدس سره).
(٣) وسائل الشيعة: ٤٩٥/٥ باب ٦ من أبواب القيام ح ٧١٥٢.
(٤) المصدر السابق: ٤٩٤/٥ باب ٦ من أبواب القيام ح ٧١٥١.
(٥) المصدر السابق: ٤٩٥/٥ باب ٦ من أبواب القيام ح ٧١٥٤.

اختلف في مضمونها وما هو مراده؟ ويستفاد من سائر الروايات الّتي رواها سليمان أنّه كان من أهل العلم كما أنّه كان حاضراً في مجلس المأمون عليه اللعنة الأبديّة عند البحث مع ثامن الحجج سلام الله عليه على حسب نقل عليّ بن محمّد النوفلي، ورواياته في الجوامع لا تتجاوز عن أربعين خبراً ـ وحفص بن جعفر غير هذا لأنّه من أولاد جعفر بن أبي طالب ومن الشرفاء وفي الطبقة السادسة ـ وقد يعبّر في الأسناد بقوله «قال الفقيه» وقد يعبّر بأنّه «قال الرجل» وكأنّه لم يرد التصريح، وقد يقول «قال أبوالحسن» والظاهر أنّه أبوالحسن الثالث لا أبوالحسن الرضا سلام الله عليهما، لما أنّ الرواة من أبي الحسن الثالث لم يصرّحوا باسمه الشريف فلا بُعد من كونه في زمان المأمون وزمان أبي الحسن الهادي عليه السلام لأنّ زمان إمامة جوادالأئمّة عليه السلام كان قليلاً وكان من سنة ٢٢٠ الهجري إلى ٢٥٥ زمان إمامة أبي الحسن الثالث عليه السلام ، وكان سبب عدم التصريح باسمه الشريف هو مراقبة المتوكّل وأتباعه حتّى تصل المسائل ـ مع شدّة ـ إلى بغداد ومنه إلى السامرة، وبذلك كتب مسائل الرجال من جماعة منهم عليّ بن مهزيار وغيره . وعلى أيّ حال، كان التعبير في المقام أيضاً بأنّه: قال الفقيه .

وفي معنى الرواية احتمالات:

الأوّل: أن تكون الرواية في صدد بيان تمام الملاك للعاجز عن القيام الواجب عليه الصلاة قاعداً، بأنّه يكون تمام الملاك هو عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة إلى أن يفرغ قائماً، فلازمه هو وجوب الصلاة قاعداً لمن هو قادر على الصلاة قائماً، ولا يقدر على المشي مقدار الصلاة إلى أن يفرغ قائماً ولا يقول به أحد .

الثاني: أنّه لم يرد بيان تمام الملاك بأن يكون عدم القدرة على المشي كذلك تمام الملاك، بل أراد أن يقول بأنّ العاجز عن الصلاة قائماً لابدّ أن يكون مضافاً على عجزه عن الصلاة قائماً عاجزاً عن المشي كذلك. وبعبارة أُخرى: نحو تضييق للعبد ولازمه هو أنّه إذا كان العبد عاجزاً عن الصلاة قائماً ولكنّه لا يقدر على المشي كذلك لا يجوز الصلاة له قاعداً. وهو كماترى، لأنّه إمّا أن لا تكون الصلاة واجبةً عليه حينئذٍ أو لابدّ من إتيانها مضطجعاً.

الثالث: أن يكون مراده هو التوسعة للمكلّف لا التضييق، بأنّه ليس حدّ العجز عن القيام وتبديله بالقعود هو العجز عن القيام، بل هو العجز عن المشي كذلك وإن كان قادراً على الصلاة قائماً، ولازمه هو ما ذكرناه في الاحتمال الأوّل وأنّه لابدّ أن يصلّي قاعداً مع قدرته على القيام.

الرابع: أن يكون تمام الملاك هو العجز عن القيام إلّا أنّ العجز عن القيام والعجز عن المشي كذلك حيث إنّهما متلازمان فبدّل هذا القول بذاك.

ويرد عليه أمّا (أوّلاً) أنّ هذه الملازمة غير ثابت. (وثانياً) أنّ العجز عن القيام هو شيء يعلم وجداناً يعرفه جميع الناس فلا معنى لتبديله بما كان إحرازه مشكلاً وغير معلوم وجداناً إلّا مع التفحّص بالساعة وغيرها حتّى يعلم. مضافاً إلى أنّه لابدّ لشخص المريض تكلّف طيّ هذه المسافة وهو مخالف لجعل حكم المبدل له لتعذّره من القيام، مع أنّ ما يكون مفاد الروايات المتقدّمة من أنّ الإنسان على نفسه بصيرة شيء يعلمه جميع الناس بسهولة. فإذا لم تكن الملازمة ثابتة بينهما فلابدّ أن يكون بينهما عموم من وجه وجوداً، لأنّه قد يكون العجز عن القيام موجوداً دون العجز عن المشي كذلك، وقد يكون عكسه، وقد يكون عاجزاً عن كليهما. فإذا كان بين العجزين عموم من وجه فلا محالة تكون بين القدرتين أيضاً عموم من وجه. وأمّا التساوي أو التباين أو العموم المطلق فليس بينهما كما هو واضح.

هذه الاحتمالات الّتي تكون في الرواية، وقد عرفت أنّها بجميعها مشكلة. فحينئذٍ إمّا لابدّ من طرح الرواية لعدم احتمال صحيح في مفادها، كما أنّ المفيد في المقنعة[١] أفتى بما هو مفاد الروايات المتقدّمة، وعبارة الشيخ أيضاً محتملة فيه في النهاية[٢]. وإمّا لابدّ أن يكون مفادها هو أنّه إذا دار الأمر بين أن يصلّي المريض قائماً ماشياً لحفظ شرطيّة القيام وبين أن يصلّي جالساً مطمئنّاً لحفظ شرطيّة الاستقرار، فيكون الأوّل مقدّماً كما أفتى العلّامة به في التذكرة[٣] فكانت الرواية بصدد بيان حكم هذا الفرع.

---

(١) المقنعة: ٢١٥. (٢) النهاية: ٤٠٨/١. (٣) تذكرة الفقهاء: ٩٢/٣.

ولا يخفى أنّ العجز المبدّل للقيام بالقعود هل هو عجزٌ عقليّ أو عرفيّ لا دخلَ له بهذه المسألة بل هذه الاحتمالات تجيء ولو بعد إثبات أنّه عجزٌ عرفيّ مثلاً؟ والظاهر أنّ هذه أقربُ الاحتمالات الّتي تمكن أن يكون مفاد الرواية .

ثمّ إنّه بقي الكلام في هذه المسألة أعني ما قلنا إنّه أقرب الاحتمالات في رواية سليمان بن حفص على فرض عدم طرحها، وأفتى العلّامة قدس سره في التذكرة بأنّه إذا دار الأمر بين إتيان الصلاة قائماً ماشياً وبين إتيانه جالساً مطمئنّاً فالصلاة قائماً ماشياً مقدّم على الأُخرى، وكذا السيّد المرحوم الإصفهاني في حاشية العروة[١]، ويظهر من بعض التردّد مثل المحقّق صاحب الكفاية في حاشية نجاة العباد[٢]، ومثل السيّد محمّد كاظم في حاشية نجاة العباد[٣] حيث قال: إنّه يحتاط بإتيان الصلاتين، وقال صاحب الجواهر بأنّه يصلّي جالساً مطمئنّاً[٤] وكذا بعض من أعاظم المتأخّرين[٥]. والرواية وإن قلنا إنّ احتمال أن يكون مفادها بيان هذا الفرع أقرب الاحتمالات فيه إلّا أنّه لا ظهور لها في هذا، والظنّ الدالّ عليه ظنّ خارجيّ أو ظهور لفظيّ، فلا يستفاد من الرواية تقدّم الصلاة ماشياً قائماً على الصلاة جالساً مطمئنّاً .

نعم، القائل به يمكنه التمسّك بالروايات المتقدّمة الدالّة على أنّ الصلاة قائماً مع التمكّن مقدّم على الصلاة جالساً، والصلاة قائماً يصدق لمن يقدر أن يصلّي قائماً ماشياً ولو لم يستقرّ ولم يطمئنّ، ولعلّه مستند العلّامة قدس سره[٦] لا رواية سليمان بن حفص كما يتراءى من كلامه قدس سره، لأنّه بعد ما ذكر أنّ المستفاد من الروايات هو تقدّم الصلاة قائماً على الجلوس ذكر في آخر البحث بنحو التردّد في هذه المسألة ثمّ اختار تقدّمها على الصلاة جالساً فيكون الدليل هو إطلاق الروايات المتقدّمة. هذا وجه قول من قال بمقولة العلّامة لأنّ في المسألة وجهان بل قولان كما ذكرناه .

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٤٨٥/٢ مسألة ١٨.
(٢) لا يوجد لدينا ولم نهتد إلى مكانه.
(٣) حاشية نجاة العباد للسيّد اليزدي: ١١٨.
(٤) جواهر الكلام: ٢٥٧/٩ ـ ٢٦٢.
(٥) لم نعثر عليه.
(٦) تذكرة الفقهاء: ٩١/٣ ـ ٩٢.

وأمّا وجه تقدّم الصلاة جالساً هو: أنّ المتبادر من الدليل الدالّ على تقدّم القيام هو القيام الّذي كان عن استقرار ولا يفهم العرف أنّ من يمكنه الصلاة قائماً ماشياً أنّه متمكّن من الصلاة قائماً.

وتقريبه: أنّ المتعارف بين المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا هو أنّهم كانوا يرَون الاستقرار مقابل المشي مقوّماً للصلاة ويرَون الماشي خارجاً عن حقيقة الصلاة وقوامها فهذا كان متعارفاً بينهم. وبعد الفراغ عن كون الاستقرار دخيلاً في ماهيّة الصلاة وردت أخبار من الأئمّة عليهم السلام بأنّ من يمكنه القيام يصلّي قائماً ومن لا يمكنه يصلّي جالساً... إلخ. فإمكان القيام ملازم لإمكان الاستقرار لما قلنا، فلا يرَون المسلمون من يمكنه الصلاة قائماً ماشياً أنّه متمكّن من الصلاة قائماً.

ولقائل أن يقول: بأنّ مفاد هذا التقريب هو أنّ المتشرّعة وعُرفهم يرى المشي ماحياً لصورة الصلاة ويكون الاستقرار المقابل للمشي ممّا يتقوّم به الصلاة والمستفاد من الأدلّة خلاف ذلك مثل جواز النافلة ماشياً، مع أنّ عُرف المتشرّعة يرى المصلّي ماشياً نافلةً مصلّياً، ولو كان الاستقرار دخيلاً في ماهيّة الصلاة لا يرَونه مصلّياً ولم يجوّز النافلة ماشياً مع أنّه صلاة ومستحبٌ لا أنّه ليس بصلاة، فلم يكن الاستقرار المقابل للمشي مقوّماً للصلاة بعد ثبوت جواز النافلة كذلك، فمن أين يمكن أن يقال: إنّه مقوّم للصلاة؟ وإذا كان كذلك فلا مجال لاحتمال صحّة كلام العلّامة رحمه الله، ولا يمكن أن يقال: وإن لم يكن الاستقرار معتبراً في ماهيّة الصلاة إلّا أنّ العُرف يرى أنّه معتبر في ماهيّة صلاة الفريضة أو في صلاة الفريضة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ في ما نحن فيه دار الأمر بين سقوط شرطيّة الاستقرار وبين القيام، فحيث إنّه كان للقيام بدل دون الاستقرار فلابدّ حفظ الشرطيّة ما أمكن ولو ببدله، بخلافه في الصلاة ماشياً حيث يسقط الاستقرار عن الشرطيّة ولا بدل له.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ العلّامة رحمه الله أيضاً لم يتمسّك لمختاره برواية سليمان بن حفص، لأنّه بعد أن يقول الترتيب الّذي يستفاد من الروايات للمصلّي العاجز يذكر ما اختاره، ويتراءى منه أنّه تمسّك بإطلاق الروايات على مذهبه لا برواية سليمان بن حفص.

وأمّا ما ذكره السيّد محمّد كاظم قدس سره في حاشية نجاة العباد من الاحتياط بإتيان الصلاتين فهو منافٍ مع تشريع هذا الحكم للعاجز، لأنّ تشريعه إنّما هو لعدم قدرته، فهو منافٍ مع إتيانه بالصلاتين احتياطاً.

واختار صاحب الجواهر قدس سره في المسألة أنّه يصلّي جالساً مطمئنّاً ويقول: إنّ المراد من القيام هو الوقوف، واستدلّ على مدّعاه بما هذا لفظه: لكن عدم ذكره[١] هنا[٢] بالخصوص مع ذكره في الركوع والسجود وغيرهما ليس إلّا لإرادتهم منه الوقوف الّذي ينافيه الحركة فضلاً عن المشي، ضرورة كونه بمعنى السكون، يقال: واقف أي غير متحرّك، وربّما كان وصف القيام بالطول وتقدير مسافة ما بين القدمين بالشبر مثلاً في بعض النصوص، وما يحكى من حال سيّد الساجدين عليه السلام من أنّه لا يتحرّك منه إلّا ما حرّكته الريح، ونحوها مشعراً به فيدلّ على المطلوب[٣]، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

أقول: ما يقوله قدس سره من أنّ معنى القيام هو الوقوف لا انتصاب البدن مخالف (أوّلاً) مع معنى القيام. (وثانياً) ما يقوله من ذكر الاستقرار والطمأنينة في الركوع والسجود دون القيام مع أنّه معتبر في القيام إجماعاً، فمع الدقّة التامّة إلى عبارات الفقهاء يعلم أنّ مرادهم باعتباره فيهما فهو إنّما يكون لدفع أن يقال: ذكرهما في حال الهويّ إليهما والقيام منهما حيث إنّ في السجدة والركوع يكون المصلّي ذات حركة وضعيّة يهوي وينهض، بخلافه في القيام، فأرادوا بهذا أنّه لا يصحّ ذكر الركوع والسجود في حال الحركة بأن لا يتوقّف فيهما بقدر الذكر الواجب، وأمّا في القيام فليس مثل هذه الحركة حتّى يدفع توهّم الجواز فيهما بقولهم وليطمئنّ في حاله. (وثالثاً) ما تمسّك به من فتوى العلّامة الطباطبائي[٤] فهو غير مفيد، لأنّه لا تدلّ أزيد

---

(١) أي الاستقرار. (منه قدس سره).

(٢) أي في القيام. (منه قدس سره).

(٣) جواهر الكلام: ٩/٢٥٩ ـ ٢٦٠. والحكاية الّتي أوردها عن زين العابدين عليه السلام هي في الكافي: ٣/٣٠٠ ح ٤.

(٤) نقله عنه في جواهر الكلام: ٩/٢٦٠.

على أنّ فتواه مدّ ظله مثل صاحب الجواهر رحمه الله، فلابدّ له من إثبات مطلوبه إمّا من دعوى الانصراف أو ما ذكرناه سابقاً من أنّ لقائل أن يقول بأنّ الاستقرار شرط من الشروط وكذا القيام، فعند دوران الأمر بين سقوط إحداهما عن الشرطيّة فالإطلاقات المتقدّمة لا تكفي لسقوط شرطيّة الاستقرار.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا: إنّ المشي لم يكن ماحياً لصورة الصلاة والروايات الواردة في تفسير قوله ظاهرة في أنّ المراد من الآية هو مراتب الصلاة ـ القيام ثمّ القعود ثمّ غيرهما ـ بما ذكرناه مفصّلاً والماشي يكون قائماً فيمكن إثبات قول العلّامة مدّ ظله بهذا.

نعم، من يقول بأنّ معنى القيام الوقوف وأنّ المشي ماحٍ لصورة الصلاة فلا يمكنه اختيار قول العلّامة، أمّا الاحتياط فلا معنى له في المقام.

فرع

إذا دار الأمر بين أن يقوم في أوّل الصلاة ثمّ يجلس للركوع وبين الجلوس في الأوّل ثمّ القيام ليركع عنه، اختار السيّد في حاشية نجاة العباد[1] القول الثاني، وقال المرحوم الآخوند الخراساني بالاحتياط بإتيان الصلاتين[2]، والمشهور القول الأوّل، وهو الأقوى، لأنّه لا معنى لاختيار قول السيّد لأنّ لكلّ حالٍ حكمه. واختيار أنّه يجلس في أوّل الصلاة ليأتي بالركوع قائماً غير سديد، بل يأتي بالصلاة حتى أمكن قائماً، وإذا كان عاجزاً فيقعد فيأتي بالباقي.

فصل في تكبيرة الإحرام

ولا يخفى أنّ عنوان الصلاة عنوان عرضي لأنّه قد تكون أربعة تكبيرات، فاعتبار الصلاة ظاهراً هو اعتبار التوجّه إلى المعبود بنحو الخضوع، والشرع المقدّس بيّن كيفيّة هذا التوجّه إلى هذه الكيفيّة الّتي هي اللائق بحال عبادته، وكلّ ما يكون لائقاً

(١) لم نعثر عليه في الحاشية المذكورة.

(٢) لم نجده في مظانّه.

لأن يصير التوجّه إلى الله ويصدق على هذا العنوان صدقاً عرضيّاً فبيّنه قولاً وفعلاً، ويدلّ عليه قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[١]، يعني: ماهيّته الّتي تأتون به بعنوان التوجّه إلى الله خاضعاً يليق ولابدّ أن يكون بهذا النحو الّذي رأيتم أن أُصلّي، فالتوجّه إلى المعبود خاضعاً هو الصلاة إلّا أنّ طريقته في الشريعة السابقة كانت [كما] كانت، وفي شريعتنا المطهّرة كانت كذلك. وما يقال على قول الأعَمّي من الأخذ بالإطلاق ـ أعني إطلاق «أقم الصلاة» ـ كان مرادهم هو أنّ قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٢] بيانٌ للتوجّه إلى الله، فنأخذ بإطلاقه ونتمسّك في الزائد بالأصل لما قلنا بأنّ ـ على حسب نقل العبّاس ـ في البيت المبارك [وحول] الكعبة كانت الصلاة من أوّل البعثة إلّا أنّها لم تكن عموميّاً، وفي هجرة النبيّ ﷺ نقل عدّةٌ الصلوات البيانيّة ـ وعلى حسب نقلهم جميعاً ـ كانت للصلاة هيئات وأقوال، ومعنى أنّ هيئة الصلاة هي: الجلوس والركوع والسجود والقيام، والأقوال هي: التكبيرة والقراءة وذكر الركوع والسجود والتشهّد والسلام ـ على قولٍ بوجوبه ـ وكانت من طريقنا رواية مفصّلة، وأظنّ أنّها لبيان الواجب فقط، بل تشتمل المستحبّات، وهي:

ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن حمّاد بن عيسى إنّه قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام يوماً: «تحسن أن تصلّي يا حمّاد؟» قلت: يا سيّدى أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة. قال: فقال عليه السلام: «لا عليك قم صلّ». قال: فقمت بين يديه متوجّهاً إلى القبلة فاستفتحت الصلاة وركعت وسجدت، فقال عليه السلام: «يا حمّاد لا تحسن أن تصلّي، ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي عليه ستّون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بحدودها تامّة؟!» قال حمّاد: فأصابني في نفسي الذلّ فقلت: جعلت فداك فعلّمني الصلاة. فقام أبو عبدالله عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذيه قد ضمّ أصابعه وقرّب بين قدميه حتّى كان بينهما ثلاثة أصابع مفرّجات، واستقبل بأصابع رجليه جميعاً لم يحرّفهما عن القبلة بخشوع واستكانة فقال: «الله

(١) عوالي اللآلي: ١/١٩٨ ح ٨.
(٢) البقرة: ٤٣.

أكبر» ثمّ قرأ الحمد بترتيل، وقل هو الله أحد، ثمّ صبر هنيئة بقدر ما تنفّس وهو قائم، ثمّ قال: «الله أكبر» وهو قائم، ثمّ ركع وملأ كفّيه من ركبتيه مفرّجات، وردّ ركبتيه إلى خلفه حتّى استوى ظهره، حتّى لو صُبَّ عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره وردّ ركبتيه إلى خلفه، ونصب عنقه وغمض عينيه، ثمّ سبّح ثلاثاً بترتيل وقال: «سبحان ربّي العظيم وبحمده» ثمّ استوى قائماً، فلمّا استمكن من القيام قال: «سمع الله لمن حمده» ثمّ كبّر وهو قائم، ورفع يديه حيال وجهه، وسجد ووضع يديه إلى الأرض قبل ركبتيه وقال: «سبحان ربّي الأعلىٰ وبحمده» ثلاث مرّات، ولم يضع شيئاً من بدنه على شيء منه، وسجد على ثمانية أعظم: الجبهة، والكفّين، وعيني الركبتين، وأنامل إبهامي الرجلين، والأنف، فهذه السبعة فرض، ووضع الأنف على الأرض سنّة، وهو الإرغام، ثمّ رفع رأسه من السجود فلمّا استوى جالساً قال: «الله أكبر». ثمّ قعد على جانبه الأيسر، ووضع ظاهر قدمه اليمنى على باطن قدمه اليسرى، وقال: «أستغفر الله ربّي وأتوب إليه». ثمّ كبّر وهو جالس وسجد الثانية وقال كما قال في الأُولى ولم يستعن بشيء من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود، وكان مجنّحاً ولم يضع ذراعيه على الأرض، فصلّى ركعتين على هذا، ثمّ قال: «يا حمّاد هكذا صلّ، ولا تلتفت ولا تعبث بيديك وأصابعك، ولاتبزق عن يمينك ولا عن يسارك ولا بين يديك»[1]، انتهى.

أقول: هل المراد من قوله «استفتحت الصلاة وركعت» هو أنّه لم أقرأ أوّلاً بل هو معلوم وأراد نقل الأفعال. ثمّ إنّ قوله عليه السلام «ما أقبح...» إلخ لا يمكن أن يقال: إنّ مراده هو حمّاد، لأنّ وفاته وقعت في سنة ١٤٨ أو ١٤٩ فكان في ذلك الزمان بين ثلاثين وأربعين سنة ولم يكن ابن ستّين سنة، وعمّر حمّاد تسعون سنة تقريباً، فلعلّه عليه السلام أراد التنبّه لما في مجلسه.

ثمّ إنّه يستفاد من فعل الإمام عليه السلام أنّ إتيان الصلاة بقصد تعليم الغير لا ينافي مع

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧.

قصد القربة، بل يستفاد منه أنّ الضمائم الّتي كانت من القصود الجائزة لا إشكال بأن ينضمّ إلى الصلاة. ثمّ إنّ قوله «سجد على ثمانية» يعني كان متّكئاً عليها ولبعض الجبهة يكفي. ولا إطلاق في الرواية، لأنّها كانت حكاية فعل. وقوله في آخر الخبر «ولم يستعن بشيء من بدنه» لعلّ مراده هو ما مضى سابقاً أعني ولم يضع شيئاً من بدنه على شيء منه.

ثمّ إنّه لم يذكر التشهّد، وهل هو عليه السلام لم يتشهّد أو حمّاد لم يذكر إلّا ما به التفاوت بين أفعاله وأفعاله عليه السلام. ثمّ إنّ قوله عليه السلام في آخر الخبر «لا تلتفت» يصدق مع التفات الوجه ولا يحتاج إلى التفات جميع البدن. ثمّ إنّ إثبات...[1] مشكل...[2]

وقلنا: إنّ القول بأنّ جميع ما ذكر في هذه الرواية كانت واجبات الصلاة مشكل أيضاً، والظاهر أنّه عليه السلام أراد تعليم الفرد الكامل بل ليس ظاهراً في الوجوب أيضاً.

ثمّ إنّ جميع التكبيرات الّتي تكون في صلوات الخمس اليوميّة تسعون بدون تكبيرات القنوت، ومعها خمسة وتسعون، لأنّ في كلّ ركعة خمس تكبيرات بدون تكبيرة الإحرام، وفي صلاة الصبح أحد عشر، وفي المغرب ستّة عشر، وفي الرباعيّات أحد وعشرون. والعامّة اختلفوا معنا في القنوت، ولكن في بقيّة التكبيرات موافق لقولنا فكانت إجماعيّاً لجميع المسلمين، وهي أعمّ من الواجب والمستحبّ.

واختلف المسلمون في أنّ هذه التكبيرات هل هي واجبة أو مستحبّة أو الواجب منها هي تكبيرة الإحرام؟ والمشهور بين الفريقين أنّ تكبيرة الإحرام واجبة والباقي مستحبّ. وقال بعض الإماميّة[3] على ما ببالي: أنّ جميعها واجبة، وشاذّ من العامّة قائلون بأنّ الجميع مندوب. والظاهر أنّ القول بإتيان التكبيرات جميعاً بعد تكبيرة الإحرام بجبران ما ينسى منه في الصلاة لدرك الفضيلة والكمال أيضاً مشهور، وهذه غير التكبيرات السبع الافتتاحيّة. والعامّة تمسّكوا بأخبار لا تدلّ على إثبات مطلوبهم، ولنا من الأئمّة عليهم السلام أخبار لا نحتاج مع وجودها إلى البحث في المسألة.

(١و٢) بياض في الأصل.

(٣) نقله صاحب جواهر الكلام عن السيّد المرتضى: ٢٢٩/٩.

وأمّا في نسيان تكبيرةالإحرام وما هو حكم الصلاة عنده فأخبارنا متعارضة، بعضها تدلّ على وجوب الإعادة، وبعضها تدلّ على صحّة الصلاة، وبعضها تدلّ على أنّ تكبير الركوع يكفي عنها، ولكن المشهور أنّ في صورة نسيان تكبيرةالإحرام لا تنعقد الصلاة ويجب الإعادة، والأخبار المخالفة مع هذه الشهرة مرجوحة.

وأمّا **تكبيرات السبع** الاستفتاحيّة فمن منفردات الإماميّة رضوان الله عليهم أجمعين ولم يعرفها أحدٌ من العامّة ولا يقول بها واحدٌ منهم، مع أنّ العامّة رووا الدعاء المأثور بعد التكبيرات إلّا أنّهم قائلون بأنّ موضعها هي بعد التكبير وقبل القراءة، وفي خصوص الدعاء الّذي يقرأ عندنا بعد التكبيرات ـ أعني التوجيه أي: وجّهت وجهي للّذي فطر السماوات... إلخ ـ قال كثير منهم بوجوبه .

ويقع الكلام في المسألة فيما أفتى به المشهور من التخيير في جعل كلّ واحدة من هذه التكبيرات السبع تكبيرةالإحرام، ولكنّه يشكل استفادته من الأخبار وإن قالوا ظاهراً بأنّ جعله هي الأخيرة أفضل. واستدلّوا على التخيير برواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتحت الصلاة فكبّر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت سبعاً، وكلّ ذلك مجزٍ عنك، غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلّا بتكبيرة»[١].

وببالي أنّ المجلسي الأوّل[٢] يقول بأنّه يستفتح الصلاة بجميع هذه، مثلاً إن قال ثلاثاً فبالثلاث وإن خمساً فبالخمس وهكذا. وأظنّ أنّ هذا القول أنسب إلى النصوص لو لم يكن مخالفاً للشهرة. والروايات الواردة في المقام بعضها تدلّ على علّيّة تشريع هذا الحكم مثل رواية الحسين بن سعيد عن النضر وفضالة جميعاً عن عبدالله بن سنان عن حفص ـ يعني ابن البختري ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في الصلاة وإلى جانبه الحسين بن عليّ فكبّر...» إلخ[٣]. وبعضها مثل

(١) وسائل الشيعة: ٢١/٦ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤٠ .

(٢) راجع روضة المتّقين: ٢٨٠/٢. ونقله عنه صاحب الحدائق الناضرة: ٢٥/٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٠/٦ ـ ٢١باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٨.

رواية زرارة قال: رأيت أباجعفر عليه السلام ـ أو قال: سمعته ـ استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاءً[١]، انتهى، حكاية فعل. ومفاد الرواية الّتي ذكرنا عن أبي بصير عن أبي عبدالله قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبّر إن شئت واحدة وإن شئت ثلاثاً وإن شئت خمساً وإن شئت سبعاً...» إلخ ما ذكرناه آنفاً ظاهر في قول المجلسي، لأنّ معنى «إن شئت واحدة وإن شئت ثلاثاً» أنّ هذه الثلاثة مثل الواحدة في افتتاح الصلاة بها. والقول بأنّ الزائد من واحدة لا تقع تكبيرةالإحرام يحتاج إلى بيان زائد ونصب قرينة، ولو كنّا وهذه الروايات لكانت هذه الفتوى من المجلسي في نهاية القوّة. لأنّ معنى التخيير هو أنّه يجب أن تفتح الصلاة بالواحدة إلّا أنّه يستحبّ ضمّ الباقي إليه قبله أو بعده والحال أنّ الرواية ظاهرة في أنّه يستفتح الصلاة بالثلاث أو الخمس أو السبع أو الواحد .

نعم، آخر رواية أبي بصير كان ظاهراً في قول المشهور لأنّه حيث قال: تجهر بواحدة ولم يعيّنها فظاهر في أنّه مخيّر بين أيّها شاء[٢]، اللّهمّ إلّا أن يقال: يكشف من الشهرة وجود نصّ في المقام لم يصل إلينا أفتى المشهور على طبقها، إلّا أنّ ظاهر الأخبار الدالّة على افتتاح الصلاة بالجميع بنحوٍ لو كان في المقام خبراً لعارضه، وعلى القول بأنّ المستفاد من الأخبار هو اعتبار ماهيّة التكبيرة في الصلاة للزم أن تحقّق بالتكبيرة الأُولى لأنّ الطبيعة متحقّق بأوّل فرد منها لا بفرد غير معيّن على طبق من اختاره المصلّي[٣]. ثمّ إنّه نُقل عن جماعة من القدماء مثل السيّد المرتضى وأبي

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٢١ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٩.

(٢) أقول: لا أدري من أين كان ظاهراً في التخيير، لأنّ مجرّد الجهر بواحدة منها لا يدلّ على أنّه هو تكبيرة الإحرام حتّى كانت دالّة على التخيير بين جعله أيّها شاء هي التكبيرة بل الإجهار بالواحدة إنّما هي لفعل النبيّ والتأسّي به صلى الله عليه وآله . (منه رحمه الله).

(٣) واستشكل عليه مدّظلّه بأنّه إذا لم يقصد الأُولى التكبيرة فلا تقع الأُولى، وقال بعض الرفقة: إنّه مدّظلّه أجاب عنه بأنّه لا يستفاد من هذه الأخبار أن تكون من العناوين القصديّة وإنّي لم أسمع منه. (منه رحمه الله).

الصلاح وسلّار قدس سرهما [١] أنّهم يقولون: جعل الأخيرة هي تكبيرة الإحرام، ونُقل [٢] عن الشيخ البهائي قدس سره وصاحب الحدائق والسيّد نعمة الله الجزائري أنّه يجعل الأُولى هي التكبيرة، ويختار المصباح قول المجلسي تقريباً [٣]. ثمّ هؤلاء الّذين يقولون إنّها هي الأُولى أو الأخيرة بل كان مرادهم أنّه لابدّ من صيرورة الأُولى أو الأخيرة تكبيرة الإحرام من تعيّنه بحيث إذا لم يعيّنه فكانت صلاته باطلة أو كان بحيث إذا لم تعيّن الأُولى أو الأخيرة تصير الأُولى أو الأخيرة قهراً هي تكبيرة الإحرام. فعلى هذا يكون في المسألة كلامان:

الأوّل: أنّه إذا كبّر سبعاً من دون أن يجعل الأُولى أو الأخيرة تكبيرة فما شأن هذه الصلاة؟ فقلنا بأنّه على رأي السيّد وأتباعه تصير الأخيرة تكبيرة الإحرام والستّ الباقي مقدّمة لها، وعلى رأي الشيخ وأتباعه تصير الأُولى هي التكبيرة والباقي مندوبات، والمجلسي [٤] يقول بأنّه يفتتح الصلاة بجميعها، وعلى رأي المشهور تكون هذه الصلاة باطلة لعدم تعيّنه تكبيرة لها، ومفاد التخيير هو تعيّن أحد مخيّراً بين السبعة أو قلنا بأنّ السيّد وأتباعه يقولون بأنّه لا من جعله أخيرة والشيخ البهائي قدس سره يجعله الأُولى والمجلسي لا يقول بجعل إلّا جعل هذه السبعة للافتتاح والمشهور يقول بالجعل أيضاً إلّا أنّه تخييريّ. وبالجملة: على هذا الفرض الثاني فالمجلسي مقابل للأقوال الثلاثة ومخالف معهم.

والثاني: أن يكبّر بتكبير واحد ولم يتعيّنه، وعلى فرض المشهور فتبطل الصلاة إلّا أنّه على فرض السيّد والشيخ احتملنا أن يقولا بأنّه يتعيّن قهراً التكبيرة.

وبالجملة: فمحلّ النزاع ليس مبيّناً فيما بينهم. فخلاصة الكلام ترجع إلى مسألتين:

---

(١) كان سلّار تلميذاً للشيخ المفيد، وأبو الصلاح من تلاميذ الشيخ الطوسي والسيّد المرتضى، ويستفاد من ذكر الشيخ أبا الصلاح في الفهرستات مع كونه تلميذاً له جلالة قدره. (منه قدس سره). راجع رجال الطوسي: ٤١٧ رقم ٦٠٣٤.

(٢) راجع الحدائق الناضرة: ٢١/٨، ومفتاح الكرامة: ٢١/٧ـ٢٤.

(٣) مصباح الفقيه: ٤٥١/١١ ـ ٤٥٣.

(٤) راجع مفتاح الكرامة: ٢٥/٧ـ٢٦.

(الأُولى) إن افتتح الصلاة بالثلاثة أو الخمسة أو السبعة من دون أن يتعيّن أحدها لتكبيرة الإحرام فالمجلسي قدس سره يقول بأنّه صحّت صلاته، والمشهور قائلون بعدم صحّة صلاته على حسب ظاهر كلامهم، والشيخ يقول تصحّ وتتعيّن الأُولى قهراً على احتمال، والسيّد يقول تصحّ وتتعيّن الأخيرة قهراً على احتمال، أي احتمال أن يقولاه.

(الثانية) إن افتتح الصلاة وقصد بواحد من السبعة تكبيرة الإحرام، فإن قصد بالأُولى فصحيح على رأي الشيخ قدس سره، وإن قصد بالأخيرة فصحيح على مذهب السيّد قدس سره، وصحيح مطلقاً على مذهب المشهور، ولا يبعد أن يقول المجلسي أيضاً بالصحّة إلّا أنّه على رأيه لم يعمل بوظيفة الندب ولم تبطل الصلاة، لأنّها ذِكر الله تعالى وهو حسَن على كلّ حال[1]. هذا على أحد الاحتمالين في كلام السيّد والشيخ. وعلى احتمال آخر فإنّها إن لم تتعيّن الأُولى أو الأخيرة فتكون الصلاة في الفرض الأُولى باطلة.

ثمّ إنّ ما ادّعي من الشهرة في المقام الظاهر انّه لا أصل له، فلننقل كلامهم أوّلاً فنقول:

قال المفيد في المقنعة: وليستفتح الصلاة بالتكبير ويرفع يديه ويرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير ثمّ يرفعهما ويكبّر أُخرى ويرسلهما ويكبّر ثالثة ويرسلهما ويقول: اللّهمّ أنت الملك الحقّ المبين... إلخ ثمّ يكبّر ويرفع يده ويرسلهما ثمّ يكبّر... إلخ. هذا كلامه في الباب الأوّل، أي باب كيفيّة الصلاة[2]. وقال قدس سره في الباب الثاني، أعني باب التفصيل من أفعال الصلاة والمسنونات: والتوجّه بالتكبيرات السبع سنّة من تركه واقتصر من جملته على تكبيرة الافتتاح أجزأه ذلك[3].

---

(١) الظاهر أنّه إن أتى بها بقصد تكبيرة الافتتاح فاللازم من كلام المجلسي قدس سره أنّه إن جعلها الأُولى أعني ما قصده فكان الباقي تشريعاً وحراماً بل مبطلاً للصلاة، وأمّا إن جعلها الأخيرة فكان الباقي تشريعاً محرّماً. (منه قدس سره).

(٢ و٣) المقنعة: ١٠٣ و ١٣٩.

أقول: يستفاد من قوله بعد أن يذكر الطهارة والقيام والاستقبال: وليستفتح... إلخ إنّ أوّل تكبيرة يقال هو تكبيرة الإحرام لأنّها هي الّتي يُستفتح بها الصلاة، وهكذا من قوله: والتوجّه إلى الله هو التوجّه الصلاتي، وهكذا قوله بعد ذلك: واقتصر من جملته على تكبيرة الافتتاح أجزأه ذلك، ظاهر فيما ذكرناه ظهوراً واضحاً.

وقال شيخ الطائفة قدس سره في النهاية ـ الّتي قلنا: إنّها مع المقنعة من الكتب المعدّة لنقل فتاوى الأئمّة عليهم السلام ـ بعد أن يقول: «فقم مستقبل القبلة»: ثمّ ارفع يديك بالتكبير... وذكر مثل عبارة المقنعة ثمّ قال: وهذه التكبيرات السبع واحدة منها فريضة لا يجوز تركها والباقي سنّة وعبادة[1]، انتهى.

وقلنا سابقاً: إنّه إذا وجب فرد من ماهيّة وكان الباقي مستحبّاً مثلاً إذا قال: أعطي الفقير درهماً، ثمّ قال أيضاً بالإعطاء، والفرض أنّ أحدهما واجب، فإذا أتى المكلّف درهماً من غير أن يقصده الواجب فيتعيّن للواجب ولا يعاقب إن لم يعط الدرهم الآخر، وفي المقام أيضاً كذلك ماهيّة التكبير المطلوب واحدها واجبة، فإذا أتى بإحدى التكبيرات ينطبق الواجب عليه، فحينئذٍ إن كانت التكبيرات من العناوين القصديّة فأتى بها فتصير الأُولى قهراً واجبة ويمتثل به الأمر الوجوبي بحيث إذا أتى بالثانية والثالثة كانتا مستحبّتان، وإن لم يأت بالثانية والثالثة لم يعاقب.

وقال ابن إدريس في السرائر ـ الّذي ينقل فيه غالباً عين عبارة النهاية مع إضافة منه، ولذا يقول الشيخ محمود الحمّصي الحلبي: ابن إدريس المخلّط[2]، وكان مراده هو أنّه يضيف إلى فتوى الأئمّة الّذي هو متن النهاية من نفسه شيئاً ـ: ينبغي لمن أراد الصلاة بعد ما ذكرناه من التوجّه إلى القبلة والنيّة والأذان وغير ذلك أن يبتدئ فيكبّر ثلاث تكبيرات يرفع يديه في كلّ تكبيرة ثمّ يدعو بدعائه. ثمّ يكبّر مرّتين فيقول: لبّيك... إلخ، ثمّ يكبّر تكبيرتين حتّى يكمّل التكبيرات سبعاً، ومن اقتصر على تكبيرة

(١) النهاية: ١/٢١٧ـ٢٢٠.

(٢) ذكره منتجب الدين في فهرسته: ١١٣ رقم ٤٢١، وفيه «مخلّط لا يُعتمد على تصنيفه».

الافتتاح أجزأته وهي الواجبة الّتي تنعقد الصلاة بها وبالنيّة. ثمّ قال ما مفاده: إنّه يحرم على الشخص ما كان حلالاً قبلها، ولذا سمّيت تكبيرة الإحرام[١]، انتهى.

وقوله رحمه الله: من اقتصر على تكبيرة الافتتاح، ظاهرٌ بطور الوضوح على أنّ ما قاله أوّلاً وافتتح بها الصلاة هي تكبيرةالإحرام.

وذكر في الوسيلة[٢] ـ الّتي كانت من الكتب المعدّة لنقل فتاوى الأئمّة عليهم السلام بعد ذكر الفرائض ـ: والتوجّه بسبع تكبيرات، واحدة منها تكبيرة الإحرام[٣]. ويستفاد من هذه العبارة أنّ إحدى من هذه التكبيرات هي تكبيرة الإحرام، ولا يبعد أن يستفاد منه أنّها هي الأُولى لأنّه ذكر هذا في باب الأقوال ولو كانت غير الأُولى لا تكون ما وقعت قبل تكبيرة الإحرام من أقوال الصلاة.

وقال القاضي عبدالعزيز بن البرّاج[٤] في المهذّب: وأمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات، منها تكبيرةالإحرام[٥]، انتهى. وحيث ذكرنا في مندوبات الصلاة فيعلم أنّ الأُولى هي تكبيرة الإحرام، ويعلم من هذه التعبيرات أيّ واحدة منها ـ أو منها تكبيرة الإحرام ـ خلاف قول المجلسي رحمه الله.

وقال سلّار بن عبدالعزيز[٦] في المراسم: ثمّ يكبّر ثلاثاً ثمّ يدعو ثمّ يكبّر تكبيرتين ويقول: لبّيك وسعديك... إلخ، ثمّ يقول تكبيرتين، الثانية منهما تكبيرة الافتتاح ثمّ يقول: وجّهتُ وجهي للّذي[٧]... إلخ. ولعلّ هذا الكلام من سلّار رحمه الله في

---

(١) السرائر: ٢١٦/١.

(٢) صاحب الوسيلة كان من الطبقة الخامسة عشرة وكان حيّاً في ثلاث طبقات بعده أعني في سنة ٥٦٢، ولا يعلم متى وقعت وفاته ولكن نوع أهل هذه الطبقة كانت وفاتهم في سنة ٥٩٠، ولعلّه أيضاً كابن إدريس مات في سنة ٥٩٨، والشيخ نجيب الدين في سنة ٥٩٥. (منه رحمه الله).

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٤.

(٤) كان في طبقة ١٣. (منه رحمه الله).

(٥) المهذّب: ٩٨/١.

(٦) كان سلّار في طبقة ١٢ من تلاميذ الشيخ. (منه رحمه الله).

(٧) المراسم: ٦٩ ـ ٧٠.

المراسم اجتهاد منه ولا يستكشف من قوله قدس سره وجود نصّ، كما أنّه ذكر المحقّق قدس سره في المعتبر: أنّ المراد من قولي الخمسة هي: المفيد والشيخ والسّيد والصدوقين، وبالثلاثة: الشيخان والسيّد، ثمّ إنّه قدس سره ذكر الباقي بقوله: وأتباعهم[١] وكأنّهم لم يكونوا بنحوٍ يُستكشف من فتواهم وجود نصّ، وكان سلّار من جملتهم، ولعلّ سلّار ذكر الأخيرة لتكبيرة الإحرام احتياطاً حيث إنّ القدر المتيقّن أنّه إذا جُعلت تكبيرة الأخيرة تكون الإحرام فلا إشكال فيه بخلاف إذا جُعلت الأُولى، لأنّه يحتمل التشريع.

وبالجملة: فقول غير سلّار ظاهر في أنّها هي الأُولى إلّا أنّهم قالوا: إحداها تكبيرة الإحرام كما استظهرناه مفصّلاً في ذيل قول كلّ واحدٍ منهم. فقول القدماء ظاهر في ما أفتى به الشيخ قدس سره .

ونقل المصباح من الناصريّات وغيره من الكافي في الفقه من أبي الصلاح أنّهم قالوا: المشهور التخيير[٢]. ولكنّي لم أجده في كلامهم. فيستفاد من الشهرة والنصوص مختار المجلسي. وما ذكره المصباح من الشهرة على التخيير فعرفت أنّه لا أصل له ويتراءى أيضاً من عبارة المحقّق ما ذكرناه.

وأمّا الأخبار الّتي تكون في المسألة وجعلها في الوسائل بابين[٣] ولكن الخبر الثامن[٤] في الباب السابع لا دلالة له أصلاً في المسألة، والخبر الأوّل والرابع والخامس والسادس والسابع[٥] تكون في بيان علّة الحكم، فاثنان منها ـ أعني الخامس والسابع[٦] ـ متّحد، فتكون الدالّة على العلّة أيضاً أربعة أخبار.

---

(١) المعتبر: ٣٣/١ مقدّمة الكتاب.

(٢) راجع مصباح الفقيه: ٤٤٨/١١، وليس فيه نقلٌ عن الكتابين المذكورين، ولكن ذكر فيه الشهرة عن الجواهر.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٠/٦ باب ٧ وص ٢٤ باب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام.

(٤) المصدر السابق: ٢٣/٦ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤٥.

(٥) المصدر السابق: ٢٠/٦ ـ ٢٣ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٨ و٧٢٤١ و٧٢٤٢ و٧٢٤٣ و٧٢٤٤.

(٦) المصدر السابق: ٢٢/٦ ـ ٢٣ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤٢ و٧٢٤٤.

وبالجملة: من جميع الأخبار الّتي ذكرها في الوسائل في الباب الثامن والاثني عشر خبران دالّان على أنّ ما يفتتح بها الصلاة السبع ثمّ ذكر في آخرهما إجهار الإمام. (أوّلهما) رواية أبي بصير المتقدّمة[١]. (وثانيهما) رواية الحسن بن راشد[٢] قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح، فقال: «سبع»، قلت: روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان يكبّر واحدة، فقال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يكبّر واحدة يجهر بها ويسرّ ستّاً»[٣]، انتهى.

ثمّ إنّه استشكل بعض حاضري البحث بأنّه إذا كان الخبر الدالّ على أنّ الإمام يجهر بالواحد فمفهومه هو أنّ غير الإمام لا يلزم عليه الجهر، فما هو الفرق بينهما؟ وما احتملنا سابقاً في رواية أبي بصير بأن يكون الأمر إلى الإمام بأن يجهر لعلّه كان للتقيّة بل قلنا: إنّه المظنون[٤] للخلاف بيننا وبين العامّة في مسألة تكبيرات السبع الافتتاحيّة وأنّهم لا يقولون به منافٍ مع رواية الحسن بن راشد، حيث يستفاد منها أنّها للتأسّي بالنبيّ صلى الله عليه وآله لا للتقيّة ولكن مع ذلك لا يمكن التمسّك برواية أبي بصير للقول بأنّ ما يفتح بها الصلاة هي السبع، لأنّه ذكر الشيخ قدس سره في الخلاف: أنّه اختلف المسلمون في أنّه هل للمأموم أن يكبّر مع الإمام أو لابدّ من أن يكبّر بعده؟ وقال من العامّة أبوحنيفة: له أن يكبّر معه، ويختار الشيخ قدس سره أنّه لابدّ من أن يكبّر بعده[٥]. فإذا كان كذلك فعلى مضمون الرواية له أن يجهر بالأُولى مثلاً والقائلون بأنّه يستفاد من هذه الرواية التخيير فيما يجعله تكبيرة الافتتاح فإذا جهر بالأُولى والفرض أنّه مختار فيما جعله تكبيرة الافتتاح...[٦] وأمّا على قول أبي حنيفه فلا إشكال، لأنّ على رأيه يمكن اقتداء المأمومين قبل إتمام تكبير الإمام، أعني معه، لأنّه يجعل مصلّياً بشروعه في التكبير على رأيه و...[٧].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١/٦ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤٠.

(٢) هو الّذي كنيته أبو عليّ ابن راشد. (منه قدس سره).

(٣) وسائل الشيعة: ٣٣/٦ باب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٧٤.

(٤) لم ننقله منه مدّظلّه لرجوعه عنه بعد كما هنا. (منه قدس سره).

(٥) الخلاف: ٣١٧/١ ـ ٣١٨ مسألة ٦٩.

(٦ و٧) بياض في الأصل.

ثمّ إنّ الروايات[١] الدالّة على أنّ للمصلّي أن يفتتح الصلاة بثلاث أو بخمس أو بسبع أو بواحدة ظاهرة في أنّه كلّ واحد منها على فرض اختياره يفتتح بها الصلاة، فلا يناسب ما ذكره سلّار ونسبه إلى السيّد أبي المكارم، وهكذا ما نسب إلى المشهور من التخيير، لأنّه إذا وقعت التكبيرة بجعل المصلّي أو قهراً أحدٌ من هذه لا يقال افتتح الصلاة بسبع تكبيرات، بل افتتح الصلاة في الموردين بإحدى التكبيرات أو الثلاث أو غيره ووقعت تكبيرات قبل الصلاة لا أنّه افتتح الصلاة بسبع تكبيرات، فإذا لا يناسب هذان القولان مع ظاهر الروايات فلابدّ من دوران الأمر بين ما ذكره الشيخ وموافقوه من أنّها هي الأُولى كما أنّه يصرّ صاحب الحدائق على هذا القول[٢] وبين ما يكون المجموع هي ما يفتتح بها الصلاة كما عليه المجلسي الأوّل رحمه الله.

وحينئذٍ إن اخترنا أنّ التكبيرة الأُولى هي ما يفتتح بها الصلاة فما يرى في الأخبار من أنّه افتتح بثلاث أو بخمس أو بسبع فلابدّ أن يكون باعتبار أنّها تقع قبل سائر الأفعال أو أوّل الصلاة لا الأوّل الحقيقي. ويكون معنى قوله «إن شئت بثلاث أو بخمس» يعني إن شئت فكبّر بثلاث وغيره هو أن يعاقب الأُولى بغيره، لا أنّها وقعت لما يفتتح بها الصلاة ويكون نسبة سائر التكبيرات الستّ إلى تكبيرة الإحرام مثل نسبة سائر أجزاء الصلاة إلى تكبيرة الإحرام.

وإن اخترنا قول المجلسي رحمه الله فيكون نسبة كلّ من التكبيرات السبع مثل نسبة همزة الله أكبر ولامه وغيره فيما إذا اختار تكبيراً واحداً. ولا يخفى أنّه ليس مرادنا أنّ التكبيرة لم تكن من العناوين القصديّة ولا يحتاج إلى القصد بأن يقال: إنّ التكبير بما هو تكبير يفتتح به الصلاة بل هو من العناوين القصديّة الّتي يحتاج تحقّقها إلى القصد.

ويظهر ثمرة القولين غير اختلاف قصدهما فيما يحرم على الإنسان في الصلاة كما هو المستفاد من الصحيحة: «مفتاحها الطهور وتحريها التكبير»[٣] وفي صلاة

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ٦/ ٢٠ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام.

(٢) الحدائق الناضرة: ٨/٢١.

(٣) راجع عوالي اللآلي: ٣/٨ ح ٢، وسنن أبي داود: ١/١٦ ح ٦١.

الجماعة أيضاً على القول بأنّه لا يجوز للمأموم الاقتداء بالإمام قبل إتمامه تكبيرة الإحرام كما عليه الشيخ في الخلاف[١] وادّعى عليه الشهرة خلافاً للعامّة.

ثمّ إنّه هل المراد من قول المجلسي قدس سره من أنّه لابدّ من افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات أنّه إذا قصد الافتتاح بالأُولى لا تنعقد الصلاة؟ أو كان المراد أنّه يمكن بالمجموع وبالواحد منها؟ احتمالان. ولا يخفى أنّ من الأخبار الخبر الأوّل[٢] والرابع[٣] من الباب السابع لا يخلو من إشعار بأنّ الأُولى هي تكبيرةالإحرام، وهكذا الرواية الثالثة من الباب الثاني عشر في قوله: «يجزئك أن تكبّر واحدة وتسرّ ستّاً»[٤]، لأنّ ما يقوله جهراً أعمّ من أن يقع في الأوّل أم لا.

ورواية الحسن بن راشد الحاكي لفعل النبيّ صلى الله عليه وآله الدالّ على أنّه يجهر[٥] يحتمل لأن يكون مخيّراً أوّلاً بل يجهر بواحد معيّن جهراً ويقول الباقي سرّاً.

ثمّ إنّ ما في الخبر من أنّ أوّلها السبع[٦] بل يدلّ على أنّ الصلاة يفتح بها سواء كان قاصداً بها أم لا، ولا يحتاج إلى تعيين كما احتملنا في الأوّل وقلنا: إنّه ظواهر الأخبار مثل همزة الله أكبر... إلخ أو لا، وعليه بل يتعيّن للافتتاحيّة التكبيرة الأُولى مع القصد وعدمه أيضاً، وعلى فرض القصد إلى الأُولى يكون الباقي مثل الاستعاذة وغيرها مثل قراءة الفاتحة.

واستشكل بعضٌ على ما استظهرناه من الأخبار من مختار المجلسي رحمه الله بأنّ لازمه هو التخيير بين الأقلّ والأكثر وهو غير ممكن عقلاً خصوصاً فيما إذا كان الأفراد تدريجيّ الوجود لأنّه بعد أن كبّر الأُولى يسقط الأمر الوجوبي لأنّه امتثله،

---

(١) الخلاف: ٣١٧/١ مسألة ٦٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٠/٦ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٨.

(٣) المصدر السابق: ٢١/٦ ـ ٢٢ باب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤١.

(٤) المصدر السابق: ٣٣/٦ باب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٧٥.

(٥) المصدر السابق: ٢١/٦ باب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٧٤.

(٦) هكذا نسمع منه ولم نفهم هل عليه خبر أم لا؟ (منه رحمه الله).

لأنّ الأمر إلى الطبيعة يسقط بوجودها ولا يمكن للأمر أن يبقى بعد تحصيل ما يـؤمر به لأنّه إن يبقى كان تحصيلاً للحاصل.

وذكر هذا الإشكال في المصباح وأجاب عنه بأنّـا نـرى فـي العـرف أنّـه إذا أمـر شخص بإعطاء الصدقة ودخل في المسجد مـثلاً فـأعطى كـلّ فقيـر درهمـاً فمـا دام مشتغلاً بذلك يراه العرف أنّه يمتثل الأمر، مع أنّه على ما ذكرتم يسقط الأمر بالأُولى، وهكذا إذا أمره بقراءة القرآن أو رسم خطّ فما دام يقرأه يراه العرف ممتثلاً للأمـر الأوّل، ولو كان قرأ تمام القرآن أو يسطر ويخطّ فهـو كـذلك أيضـاً، فمـا دام آخـذاً بالمسـطر ويسطر فبإيجاد أوّل مقدار يصدق عليه أنّـه خـطّ إن اقتصـر فـي ذلـك فامتـثل الأمـر الوجوبي وسقط . وأمّا إن لا يقتصر على ذلك فيكون الامتثال مراعىً حتّى تمّ الخطّ .

وبالجملة: سقوط الأمر مراعىً بين أن يرفع اليد عن إيجاد الخطّ حتّى صار هـو الامتثال وبين أن يدوم عمله فيكون آخر العمل يسقط الأمر.

وبهذا يجاب عن الإشكال الّذي أورده على نفسه بأنّه عند إتيان فرد من الطبيعـة أن تقول بأنّه يمتثل الأمر ويسقط فيكون الثاني امتثالاً بعد الامتثال ولا معنـى لـه، وأن تقول بأنّه لا يسقط الأمر بعد إتيانه بالفرد الأوّل من الطبيعة بل يبقى الأمـر الوجـوبي، فلازمه أن يكون الترك في الآن الثاني مستحقّاً لعقوبة تاركه، فلا يلتزم به أحدٌ[1].

أقول: ما ذكره رحمه الله لا يتمّ فيما نحن فيه، لأنّ الأمر قد يتعلّق بطبيعة مقولة بالتشكيك بحيث يكون أفراد الطبيعة متفاوتة بالطول والقصر أو بالزيادة والنقصان، ولكن في الطويل فردٌ واحد من الطبيعة والفرد القصير أيضاً كذلك، كما في الأمثلة الّتي ذكره رحمه الله حيث إنّ مقادير ما به الامتياز عين ما به الاختلاف، لأنّ الفرد الطويل يكون من سنخ هذا المقدار والقصير أيضاً كذلك، ومثل الأنواع المختلفة المشتركة في الجنس الّتي امتيازها يكون بالفصل، ففي هذه الموارد كان الحكم كما ذكره رحمه الله ويكون الامتثال وسقوط الأمر مراعىً إلى آخر ما ذكره رحمه الله.

وأمّا التكبيرات لم تكن مقولة بالتشكيك لأنّ تكبيرة واحدة فـردٌ مـن التكبيـرات

(١) مصباح الفقيه: ٤٥١/١١.

والتكبيرات السبع سبقه أفراد لا أنّ تكبيرات السبع الفرد الطويل أو الزائد والتكبير الواحد الفرد القصير والناقص مثل الإنسان حيث إنّ أحد الأفراد فردٌ من هذه الطبيعة وسبعة أفراد مثلاً أفراد من هذه الطبيعة لا فردٌ طويل وقصير، وقراءة القرآن يكون مثل الخطّ أيضاً إلّا أنّ التشكيك في القراءة عرفيّ وفي الخطّ حقيقيّ.

نعم، هذا الكلام يتمّ في الاشتغال بالتكبير حيث إنّ المكبّر واحداً مشتغل بالتكبير والمكبّر سبعاً أيضاً كذلك، ولكنّه لا يفيد فيما نحن بصدده، لأنّ الاشتغال بالتكبير لم يكن مفاد الأدلّة وموردا للأمر وإلّا يلزم أن يكون ثلاثين تكبيرات غير مضرّ بالصلاة، لأنّه امتثال الأمر إلّا أنّه فردٌ طويل من الطبيعة. وإن كان المراد أنّ ما يكون متعلّقاً للأمر هو عنوان اعتباري يصدق مع السبعة ومع الواحدة، والظاهر أنّه ليس كذلك، وعنوان الافتتاح أيضاً لم يكن متعلّقاً للأمر، مضافاً إلى أنّه يترتّب على تكبيرةالإحرام أثرٌ وضعي وهو تحريم ما كان حلالاً له قبل هذا، وهو لا يناسب مع التخيير، لأنّ معناه أنّه مخيّرٌ بين أن يحرّم أفعالاً عليه بتكبيرة واحدة و بين أن يحرّم بسبع تكبيرات، وهو غير ممكن، كما أنّ التخيير في الأقلّ والأكثر غير معقول.

وما ذكره قدس سره من حكم العرف فهو في الواقع ونفس الأمر بعد الدقّة الكاملة لا يحكم أزيد بما يحكم عليه العقل إلّا أنّه غير قادر على أداء مطلوبه، وإلّا فبعد التعمّق يفهم أنّ ما يكون في أعماق ذهنهم هو ما يكون عند العقل، فلا يمكن تصحيح القول بأنّ السبعة هي ما يفتتح بها الصلاة بهذا المقال وأنّ التكبير الواحد فردٌ منه وسبع تكبيرات فردٌ منه أيضاً، والفرض أنّ في الروايات النبويّة جعلت التكبير تحريم الصلاة[1] ويصدق على واحد بخلافه على السبع، فعلى فرض أن يقول بسبع تكبيرات لابدّ من أن يجعل إحداها هي تكبيرة الإحرام، فعلى هذا فيضعف قول المجلسي عليه الرحمة. فحينئذٍ إن كانت تكبيرةالإحرام هي عنوان التكبير بحيث إنّه إذا تكلّم بالتكبير يصير مصلّياً. فلابدّ من اختيار قول الشيخ البهائي لأنّ الطبيعة تمتثل بأوّل فرد منها. وأمّا إن لم يكن كذلك كما أنّه ليس كذلك بأن تصير صرف

(١) راجع سنن الترمذي: ٣/٢ ح ٢٣٨ باب ١٧٦.

التكبير تكبيرة الإحرام بل ما هو مغروس في أذهان المتشرّعة هو أنّ تكبيرة الإحرام يكون من العناوين القصديّة لا تحصل إلّا بالقصد. فيدور الأمر بين التخيير وقول السيّد وأتباعه بأنّها هي الأخيرة، وسيجيء تحقيقه .

ثمّ إنّهم ـ أي بعض حاضري البحث ـ استشكلوا بما قلنا من عدم كون التكبير ممّا يكون مقولاً بالتشكيك، واستدلّوا عليه بأنّه قد يكون من المصادر الجعليّة، وقد يكون بمعنى التلفّظ بهذا اللفظ وذكروا كلام بعض اللغويّين .

أقول: نعم، التلفّظ بهذا اللفظ وإن كان من معانيه إلّا أنّه ليس بنحو أن يكون سبع تكبيرات أحد أفراده وواحد منها فرداً آخر منه، والاستدلال بكلام اللغويّين وإن كان في بعض الموارد يفيدنا إلّا أنّه في ما نعلمه من موارد استعمالات العرب لا نسلّم أن نكون أقلّ اطّلاعاً منهم، وهكذا إن كان معنى التكبير هو نسبة الكبر إليه تعالى كما هو أحد معاني باب التفعيل كالتكفير والتفسيق .

وأمّا القولان الآخران ـ أعني التخيير والتعيين بالأخيرة ـ فعلى تعيّن الأخيرة روايتان لم تكونا بحدّ الحجّية، إحداهما: ما في فقه الرضا[1] والثاني: ما في كتاب شرح الروضة للفاضل الهندي . ويحتمل أن يكون فقه الرضا هو ما صنّفه محمّد بن عليّ الشلمغاني قبل إعوجاجه ومخالفته مع الشيخ أبي القاسم حسين بن روح قدس سره وادّعائه بابيّته عليه السلام لأنّه فيهما: أجزئه تكبيرة الإحرام. ولعلّ القدماء الّذين أفتوا به رأوه في الجوامع الأوّليّة، إلّا أنّه حيث لم يذكره الشيخ قدس سره ـ الّذي قال أبوالصلاح في حقّه: رئيس الأعاجم وخِرّيت الفقه ـ لم يمكن إثباته .

وبالجملة: فمن أراد الشروع إلى الصلاة فأتى بستّ تكبيرات بعنوان الشروع في الصلاة وأتى بعدها بتكبيرة الإحرام فيكون رجاء إتيانه بالمستحبّ، فهكذا إن قصد بواحد من السبعة تكبيرةالإحرام فأتى بالباقي رجاء مطلوبيّته فلا إشكال في صحّة صلاته. وأمّا إذا أراد القصد بأنّ ما يفتتح بها الصلاة جميع السبع بأن لم يتحقّق الافتتاح قبل تمام السبعة الّذي هو مختار المجلسي رحمه الله وقلنا سابقاً أيضاً: لو كنّا مع

(١) فقه الرضا: ١٠٥.

الروايات هي المستفاد منها فيشكل لمخالفته الشهرة والقائل بتعيّن الأُولى والأخيرة، وهكذا لا يلائم مع قول النبيّ صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير[١] وعدم الدليل عليه، فعلى فرض كون روايات على طبقها فمعرض عنها الأصحاب، ويستفاد من تتبّع كلمات الأصحاب أيضاً خلاف ذلك.

قال السيّد المرتضى قدس سره في الناصريّات في مسألة ٨٢ الّتي تكون عنوانها كون تكبيرةالإحرام من الصلاة وعدم كون التسليم منها بعد تعقيب هذه المسألة والاستدلال بآية ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ـ إلى قوله: ـ وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾[٢] استدلّ بعدم كون التكبيرة من الصلاة بأنّ المراد بالذكر هو التكبير وهو غير الصلاة، يقول: إلّا أنّ أصحابنا يقولون باستحباب ستّة تكبيرات قبل تكبيرة الإحرام فتكون الستّة الذكر وتكبيرة الإحرام من الصلاة[٣]، انتهى مفاد كلامه قدس سره. وهو كما ترى واضح في أنّ تكبيرات الإحرام هي الأخيرة غير الستّة.

وهكذا من أبي الصلاح في باب الصلاة في الكافي لأنّه بعد أن يقول: وأمّا التوجّه وهو أن يدعو ويذكر دعاء غير ما هو المشهور ثمّ يقول: ثمّ يكبّر ثلاث تكبيرات ويدعو: اللّهمّ أنت الملِك... إلخ ثمّ يكبّر تكبيرتين ويدعو: لبّيك وسعديك... إلخ ثمّ يكبّر تكبيرة ثمّ ينوي الصلاة ويكبّر تكبيرة الافتتاح[٤]، انتهى مفاد كلامه قدس سره. وهو أيضاً صريح في كونها هي الأخيرة وغير الستّة.

ومن السيّد أبي المكارم في غُنيته بمثل هذه العبارة مع تغييرٍ مّا بتغيير يخلّ بالمطلب إلى أن قال: ثمّ يقول بعد تكبيرة الإحرام: وجّهت وجهي...[٥] إلخ.

---

(١) راجع تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٥٢١، عنه الوسائل: ١/٣٩٧ ـ ٣٩٨ ح ١٠٣٩ والبحار: ٨٠/٢٣٦ ح ٩. وراجع أيضاً عوالي اللآلي: ١/٤١٦ ح ٩١، و: ٣/٩٣ ح ١٠٢، ومسند أحمد بن حنبل: ١/١٢٣، وسنن الدارمي: ١/١٢٦ ح ٦٩٠، وسنن ابن ماجة: ١/١٠١ ح ٢٧٥ و٢٧٦، وسنن أبي داود: ١/١٦ ح ٦١ وص ١٦٧ ـ ١٦٨ ح ٦١٨، وسنن الترمذي: ١/٨ ـ ٩ ح ٣.

(٢) الأعلىٰ: ١٤ و١٥. (٣) الناصريّات: ٢١٠ ـ ٢١١ مسألة ٨٢ نقلاً بالمعنى.

(٤) الكافي في الفقه: ١٢١ ـ ١٢٢. (٥) غُنية النزوع: ٨٣.

ومن يحيى بن سعيد ـ الّذي كان من الفقهاء في عصر المحقّق وابن عمّ له ـ قول في الجامع للشرائع مثل هذا[١].

ومن الشيخ قدس سره في المبسوط بعد ذكر التوجّه يقول بأنّه ينوي أيّاً منها شاء إلّا أنّه إن نوى الأخيرة كان أفضل[٢]. فهو قدس سره أيضاً يفتي بالأخيرة إلّا أنّه لم يكن بنحو الوجوب، ولكن كلمات سائر الفقهاء المذكورين ظاهرة في أنّ الأخيرة إنّما هي على سبيل الوجوب. ويستفاد من القولين أنّه كان في المسألة نصٌّ حمله الشيخ على الاستحباب لمعارضته أو لعلّة أُخرى وأخذوا بظاهره فقال سائر الفقهاء بالوجوب، ولا مجال للعقل في ذلك حتّى يقال: إنّه يمكن أن يكون اختلافهما باختلاف الأنظار والحكم العقلي، بل يدلّ على وجود نصّ في المسألة واختلفوا في مفاده كما في سائر النصوص الّتي قال بعضٌ بالوجوب فيه وحمله الآخر على الاستحباب.

فما يكون في كتاب فقه الرضا[٣] وكتاب شرح الروضة[٤] وقلنا إنّهما لم يصلا إلى حدّ الحجّية فبعد تأييده بهذه الأقوال يمكن أن تكون هي المستمسك لاختيار الأخيرة.

والقول بأنّه يمكن أن يكون مراد الفقهاء القائلين بوجوبه جعلها هي الأخيرة هو استحبابها ولو كان ظاهره الوجوب خلاف الظاهر. وهكذا الخبر الّذي يدلّ على إجهار الإمام بواحدة[٥] حيث قلنا: إنّ ما يجهر بها هي تكبيرةالإحرام وإلّا فلا معنى لأن يجهر الإمام بواحدة غير تكبيرة الإحرام ويسرّ بالستّة بل ما يجهر هي ما يقتدي المأمومون بعدها، ونقل هذا الخبر هي القرينة للشيخ، أي لحمله النصّ المذكور على الاستحباب. وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله[٦] أيضاً يحتمل لذلك، كما يحتمل لتشريع أصل

---

(١) الجامع للشرائع: ٨٠.
(٢) المبسوط: ١/١٠٤.
(٣) فقه الرضا: ١٠٥.
(٤) وهو كتاب المناهج السويّة في شرح الروضة البهيّة. (غير مطبوع).
(٥) وسائل الشيعة: ٦/٣٣ باب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٧٣ و ٧٢٧٥.
(٦) المصدر السابق: ٦/٣٣ باب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٧٤.

الحكم لتكبيرات السبع. والرواية الّتي نقل أنّه ﷺ قال: الله أكبر بسم الله الرحمٰن الرحيم[١] يحتمل لذلك، كما يحتمل أن يكون في صلاة كبّر بواحدة فقط.

وعلى أيّ حال، يستفاد من جميع ما تقدّم ما هو المغروس في أذهان المتشرّعة من كون التكبيرة الأخيرة هي تكبيرة الإحرام، لا ما قلنا في السابق بأنّا لوكنّا مع الأخبار قول المجلسي يستفاد منها.

ثمّ إنّه بعد ثبوت الأمرين ـ أعني عدم كون السبعة جميعاً ما يفتتح بها الصلاة بل واحدة منها وعدم كون واحد منها ثابتاً لها قهراً من غير تعيين بل يحتاج إلى القصد ـ يبقى الكلام في أنّه مخيّرٌ بين تعيينه أيّاً منها شاء أو لابدّ أن يكون هي الأخيرة، فحيث إنّ من قال بالتخيير مثل الشيخ قدس سره قال بأفضليّة الأخيرة أيضاً. فلا شكّ في أنّ الأحوط هو تعيين الأخيرة، لأنّه من عمل به لم يخالف القول بالتخيير وعمل بمن قال بوجوب الأخيرة، ومن قال بالأفضليّة وعمل أيضاً بالنصّ بخلاف التخيير، وأمّا تعيّن الأُولى فمستبعد حيث إنّه لم يقل به أحدٌ من القدماء. فالمسألة تكون من المسائل المشكلة، لأنّه على قول الشيخ بأنّه ينوي أيّاً منها شاء يلزم أن يكون بعض منها من مقدّمات الصلاة وبعض الآخر من الأجزاء المستحبّة للصلاة على فرض اختيار الثالث مثلاً للتكبيرة، وهو مخالف مع خبر الحلبي، حيث إنّ المستفاد منه أنّ كيفيّة هذه التكبيرات بنهج واحد إمّا أن تقع الأُولى تكبيرةالإحرام فيكون الباقي من أجزاء الصلاة، وإمّا أن تقع الأخيرة فيكون الباقي من المقدّمات، كما هو لازم كلام شيخنا البهائي والسيّد.

وأمّا تردّد هذه التكبيرات بوقوعها تارةً من المقدّمات وتارةً من الأجزاء فبعيد. وكان الحلبي[٢] صاحب الكتاب المعروف الّذي عرضه على الصادق عليه السلام وفي روايته[٣] كانت التكبيرات بنهج واحد.

---

(١) وسائل الشيعة: ١١/٦ باب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢١٥ .

(٢) المقصود منه هو أبو عليّ الكوفي عُبيدالله بن عليّ بن أبي شعبة.

(٣) وهو المناهج السويّة في شرح الروضة البهيّة للفاضل الهندي، وقد تقدّم ذكره آنفاً.

نعم، إن كانت الرواية المنقولة عن أبي بصير ـ كما في المصباح نقلاً عن كاشف اللثام في شرح الروضة[١] وفيها بعد ذكر الدعاء بعد التكبيرات الثلاث بقوله: اللّهمّ أنت... إلخ. والدعاء عقيب الاثنين بقوله: لبّيك... إلخ. وعقيب السادسة بقوله: يا محسن... إلخ قال عليه السلام: ثمّ تكبّر للإحرام[٢]، انتهى تماماً ـ كان هذا القول (أي التعيّن أو الرجحان) تماماً، واستدلّوا له أيضاً بخبر الصبّاح المُزَني[٣] ومعاوية بن عمّار[٤] في عدد التكبيرات. وهكذا قوله عليه السلام: واعلم أنّ السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلاة، كما عن فقه الرضا[٥].

نعم، ما يدفع به هذا الاستبعاد هو كون التكبيرات تارةً مقدّمة للصلاة وتارةً مقدّمة للافتتاح لا الأجزاء المستحبّة للصلاة مثل القنوت ومثل سائر التكبيرات الزائدة على مقدار الواجب الّتي يؤثّر في كون الصلاة الّتي مشتملة عليها فرداً كاملاً من أفراد الصلاة، لأنّ الصلاة مقولة بالتشكيك ويتفاوت بالكمال والنقص مع الأجزاء المستحبّة وعدمها.

وبالجملة: قد تكون الصلاة الصلاة الكاملة وقد يكون الافتتاح الافتتاح الكامل وعلى هذا الفرض فتكون تكبيرة الإحرام هي واحد منها والباقي مقدّمة للافتتاح بأن تكون شرطاً للكمال لا الجزء المكمّل كما يقوله المجلسي قدس سره. فحينئذٍ فالافتتاح الكامل هو أن يقارن تكبيرة الإحرام بستّة التكبيرات سواء كانت الستّة قبلها أو بعدها. فبهذا الكلام يرتفع الاستبعاد وإن كان إثباته بنحو الجزم يحتاج إلى دليل.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤/٦ باب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤٧.

(٢) مصباح الفقيه: ٤٦٧/١١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨/٦ باب ٥ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٥. وصبّاح المذكور هو أبو محمّد صبّاح بن يحيى المُزَني الكوفي، ثقة. (كما في رجال النجاشي: ٢٠١ رقم٥٣٧).

(٤) المصدر السابق: ١٨/٦ باب ٥ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٣.

(٥) فقه الرضا: ١٠٥.

وتبقى المسألة على حالها من أنّه يمكن استكشاف نصٍّ معتبر من رواية الفاضل الهندي مؤيّداً بالكلام الّذي نقلناه من الفقهاء من تعيّن الأخيرة، إلّا أنّه في مقابله يكون قول المشهور بالتخيير، وهو وإن كان رفعنا الاستبعاد المذكور منه إلّا أنّه لا دليل عليه إلّا رواية إجهار الإمام الماضية. وأمّا تعيّن الأُولى فحيث إنّه لم يكن عليه قول من القدماء فلابدّ من استنباطه من الأخبار أو القول بأنّ المأخوذ في الدليل هو طبيعة التكبير وهو يتحقّق بأوّل فرد قاله من التكبيرات. فالقول بتعيّن الأخيرة أوفق بالاحتياط، وعليه رواية الفاضل الهندي في شرح الروضة. وهكذا دلالة التكبيرة بتاء المرّة على وحدة التكبير متمّماً بالرواية الّتي كان مضمونها فعل النبيّ بأن يقول: الله أكبر بسم الله الرحمٰن الرحيم[١]، ويؤيّد أيضاً بالروايات الدالّة على أنّ التكبيرات في الصلاة خمسة وتسعون[٢].

فـــرع

ومن جملة المستحبّات في الصلاة أو مقدّماتها رفع اليدين عند كلّ تكبيرة في الجملة، والروايات بعضها متذكّرة لتكبيرة الإحرام، وبعضها لتكبيرة رفع الرأس عن الركوع، وبعضها لم يصرّح للركوع أو السجود بل قال: إذا كبّر أي يرفع يديه إذا كبّر، وبعضها تكون حكاية فعل لا تدلّ على مضمونها، وبعضها في تفسير قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾[٣].

واستشكل صاحب الحدائق[٤] على من قال باستحباب رفع اليدين بأنّه بعد ظهور هذه الأخبار على الوجوب فلا معنى لحمله على الاستحباب، والإجماع المدّعى على الاستحباب ليس له مدرك صحيح. ولكنّ التحقيق أنّ الأخبار لا تفي

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/١١ ـ ١٢ باب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢١٥. وقد تقدّم ذكرها آنفاً.

(٢) المصدر السابق: ٦/١٨ باب ٥ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٣ و٧٢٣٥. وقد تقدّم ذكرهما آنفاً.

(٣) الكوثر: ٢.

(٤) الحدائق الناضرة: ٨/٤٥.

لإثبات الوجوب لأنّ خبر معاوية بن عمّار[١] وابن سنان[٢] ومنصور بن حازم[٣] وما رواه صفوان بن مهران الجمّال قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام إذا كبّر في الصلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أُذنيه[٤]، انتهى. وعلقمة بن وائل عن أبيه[٥] خمسة أخبار لا تدلّ أزيد على فعل الإمام أو النبيّ صلّى الله عليهما وآله.

ومنها: ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين قال: سأل رجل أميرالمؤمنين عليه السلام فقال له: يا ابن عمّ خير الخلق ما معنى رفع يديك في التكبيرة الأُولى؟ فقال: «معناه الله أكبر الواحد الأحد الّذي ليس كمثله شيء، لا يلمس بالأخماس ولا يدرك بالحواسّ»[٦]، انتهى. فهي لا تدلّ أزيد على علّة الحكم، ولعلّه بمناسبة رفع اليدين إلى جهة العلوّ تدلّ على ما ذكر في العلّة أو لشيءٍ آخر.

ومنها: ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما ترفع اليدان بالتكبير لأنّ رفع اليدين ضرب من الابتهال والتبتّل والتضرّع، فأحبّ الله عزّ وجلّ أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتّلاً متضرّعاً مبتهلاً، ولأنّ في رفع اليدين إحضار النيّة وإقبال القلب على ما قال وقصد، لأنّ الفرض من الذكر إنّما هو الاستفتاح، وكلّ سنّة فإنّما تؤدّى على جهة الفرض، فلمّا أن كان في الاستفتاح الّذي هو الفرض رفع اليدين أحبّ أن يؤدّوا السنّة على جهة ما يؤدّى الفرض»[٧]، انتهى. هذه الرواية علّة لعلل الحكم، مع أنّ مضامينه أيضاً بعيد بمقالة الإمام عليه السلام. وكان وفاة الفضل في سنة ٢٥٨ وعليّ بن موسى الرضا عليه السلام في سنة ٢٠٣ فكان بينهما ثلاث وخمسين

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٦/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥١.

(٢) المصدر السابق: ٢٦/٦ ـ ٢٧ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٧/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٦/٦ ـ ٢٧ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٠.

(٥) المصدر السابق: ٢٩/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦١.

(٦) المصدر السابق: ٢٨/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٩.

(٧) المصدر السابق: ٢٩/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح ح ٧٢٦٠.

سنة، أي كان الفضل في زمانه صغيراً إن كان السؤال في غير المدينة، وهكذا إن كان في المدينة لأنّه عليه السلام خرج من المدينة في سنة ١٩٩ وكان عليّ بن قتيبة سأل الفضل عمّا يقوله من الأخبار الّتي يرويها بأنّك تقوله من قِبل نفسك؟ فقال: لا، بل سمعته عليه السلام مكرّراً. والرواية الأُولى هكذا تكون لبيان علّة الحكم. وأمّا رواية صفوان فلا تدلّ أيضاً لأنّه لم يكن ملازماً معه عليه السلام، ولعلّ ما قاله في زمان حضور صفوان كان تكبيرة الإحرام أو كبّر تكبيرة واحدة فلا تدلّ على شيء. وهكذا رواية معاوية بن عمّار لأنّه يقول حين الافتتاح، كما أنّ رواية عبدالله بن سنان أيضاً تكون حين الافتتاح.

وهكذا ما رواه منصور بن حازم لأنّها مع كونها عامّيّاً تكون حكاية الفعل حين الافتتاح.

وأمّا رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه إلى أن قال: «دعوا رفع أيديكم في الصلاة إلّا مرّة واحدة حين يفتتح الصلاة فإنّ الناس قد شهروكم بذلك، والله المستعان ولا حول ولا قوّة إلّا بالله»[1]، انتهى، لا دلالة لها أيضاً لأنّها كما ترى تكون في مقام التقيّة، لأنّ من العامّة من يجوّز رفع اليدين في تكبيرة الإحرام دون سائر التكبيرات، ولذا نهى الإمام عليه السلام عن رفع اليدين في غيرها، مع أنّه أيضاً تكون عند افتتاح الصلاة.

وبقي في المقام الأخبار الّتي تكون في تفسير الآية الشريفة ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾[2] وهي ستّة أخبار:

منها: رواية الأصبغ بن نُباتة عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «لمّا نزلت على النبيّ صلى الله عليه وآله ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾ قال: يا جبرئيل ما هذه النحيرة الّتي أمرني بها ربّي؟ قال: يا محمّد إنّها ليست نحيرة ولكنّها رفع الأيدي في الصلاة»[3]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٨.

(٢) الكوثر: ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩/٦ ـ ٣٠ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٢.

يكون في سند هذه الرواية إسماعيل بن عليّ الدعبلي فضعّفه جمع، فالرواية ضعيفة السند وإلّا لكان الاستدلال به على الوجوب حسناً.

وأمّا رواية الطبرسي في مجمع البيان عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ «إنّ معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة»[١]، انتهى. فهي أيضاً لا تدلّ، لأنّه يبيّن وجه اشتقاق كلمة «النحر».

ومنها: أخبار أُخرى لا تدلّ على الوجوب وسيأتي الكلام فيه عن قريب. والسرّ في ذلك أنّ رفع اليدين في تكبيرة الإحرام لم تكن من منفرداتنا بل العامّة متّفقون فيه[٢] إلّا من قليل، والاختلاف بينهم إنّما هو في أنّه هل [على] سبيل الوجوب كما عليه داود الأصفهاني[٣] أو الّذي يكون مثل أخباريّيننا الاستحباب كما عليه المشهور؟ والاختلاف في انحصار الرفع بتكبيرة الإحرام وشموله لسائر التكبيرات. وقال أبوحنيفة وأصحابه وغالب فقهاء الكوفيّين: إنّه منحصر بتكبيرة الإحرام. وما يرى في الأخبار مثل رواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة «دعوا رفع أيديكم في الصلاة ـ إلى قوله: ـ فإنّ الناس قد شهروكم بذلك» فهو يصدر لهذه الجهة، لأنّ أهل الكوفة بعد أن كان هذا فتوى فقهائهم فلا يرفعون الأيدي قهراً بحسب التقليد منهم.

وقال بعضٌ منهم: يجوز في رفع الرأس من السجدة الثانية. ولهم اختلاف آخر في مقدار رفع اليدين فقال بعضٌ: يرفع إلى الصدر، وبعضٌ آخر إلى المنكب. وما يرى في الأخبار الدالّة على رفع اليدين إلى حيال الوجه أو حيال أُذنيه فهي أيضاً ناظرة إلى هذه الجهة، لأنّ ما يكون متّفقاً بين المسلمين لا معنى لأن ينقل الراوي

---

(١) مجمع البيان: ٥١٩/١٠، عنه وسائل الشيعة: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح٧٢٦٤.

(٢) راجع تذكرة الفقهاء: ١١٩/٣ ـ ١٢٠.

(٣) هو داود بن عليّ بن داود بن خلف الأصفهاني، المتوفّى سنة ٢٧٠ هـ، و هو إمام المذهب الظاهري، وهو المذهب الفقهي الداعي إلى الأخذ لظواهر الكتاب والسنّة فقط.

فعل الإمام فيه، بل حيث إنّهم رأوا عمل المسلمين برفع الأيدي إلى الصدر أو المنكب فبعد أن يرَون الإمام عليه السلام يرفع يديه إلى حيال الوجه أو حيال أُذنيه فينقلون هذا العمل منه حتّى يُعلم اختلاف عمل الإمام مع المسلمين الّذين كانوا مقلّدين لفقهاء العامّة.

وبالجملة: نقل هذه الأخبار على ما أفهم إنّما هو لكيفيّة الرفع لا لأصل الرفع. وأمّا أصحابنا الإماميّة فقائلون باستحباب الرفع في خمسة مواضع: الهويّ للركوع والسجدة الأُولى والثانية وعند رفع الرأس من السجدة الأُولى والثانية، وأمّا عند الرفع عن الركوع فلا، والمشهور هو الاستحباب. وقال جمع: إنّه على سبيل الوجوب.

وقال السيّد في الانتصار ـ في باب أنّ رفع اليدين لا يختصّ بتكبيرة الإحرام ـ وعدَّ هذا من المنفردات، ولم يكن من المنفردات[1].

وقال السيّد قدس سره في مقام آخر: القول بوجوب رفع اليدين في سائر التكبيرات أيضاً[2].

أقول: وهو قدس سره وإن لم يكن في مقام إثبات وجوب رفع اليدين في تكبيرة الإحرام إلّا أنّه يستفاد من قوله «في سائر التكبيرات أيضاً» أنّه يرى رفع اليد واجباً في تكبيرة الإحرام ثمّ يتمسّك بالإجماع على مذهبه، وقلنا في مبحث الإجماع

---

(١) لم أجد في الانتصار إلّا هذا: وممّا انفردت به الإماميّة القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة لأنّ أباحنيفة وأصحابه والثوري لا يرَون رفع اليدين بالتكبير إلّا في الافتتاح للصلاة. وروي عن مالك أنّه قال: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلاة، وروي عنه خلاف ذلك. وقال الشافعي: يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبّر للركوع وإذا رفع رأسه منه ولا يرفع بعد ذلك في سجوده ولا في قيامه منه. والحجّة في ما ذهبنا إليه طريقة الإجماع وبراءة الذمّة. وقد روى مخالفونا عن النبيّ صلى الله عليه وآله ... إلخ. (منه رحمه الله). راجع الانتصار: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) لا يخفى أنّ عبارة السيّد المرتضى رحمه الله المذكورة هي عين ما أُدرجت آنفاً في هذا المقام وليس في مقامٍ آخر، فتأمّل.

المنقول من الأُصول: إنّ مراده قدس سره مثل الشيخ من الإجماع هو قول الإمام عليه السلام [١]، ولذا يقولون هذه العبارة في الكتب الّتي يذكرون فيها مخالفة العامّة وأثبتنا هذا المطلب في الأُصول، فلا يرد على السيّد قدس سره إشكال أنّه كيف يدّعي الإجماع في المسألة مع أنّه منفرد في هذا القول ولا يريد السيّد ادّعاء الجميع لوجوب أصل رفع اليد بل لأنّه لا يختصّ بتكبيرة الإحرام، ولذا يمكن أن يكون المراد من الوجوب هو الوجوب اللغوي أي الثبوت .

ونقل من الشيخ [الطوسي] أبي عليّ [٢] ابن الشيخ نقل الوجوب إلّا أنّه في

---

(١) إنّه مدّ ظلّه ذكر في هذا المقام بالمناسبة أنّ خبر الثقلين يكون من الأخبار الّتي كانت لها أسانيد كثيرة من العامّة والخاصّة، وهو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: أُوشك ان أُدعى وأُجيب، وقال: إنّي تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي ما إن تمسّكتم به لم تتفرّقوا... إلخ. وإن كان في الكتب الجديدة غيّروا عبارته وقالوا: كتاب الله وسنّتي. والخبر ظاهرٌ في إثبات الولاية لأنّه صلى الله عليه وآله قال: تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لم تضلّوا، ولا شك أنّ عدم الضلال إنّما هي في العلوم لا في السياسة لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله تصدّى لأمرين أمر سياستهم وأحكامهم، ومن كان متصدّياً لأمر ثمّ قال: تركت بينكم زيداً ـ مثلاً ـ لأُموركم لابدّ أن يكون قادراً بجميع ما يفعله المتروك، ولذا صرّح الثاني من الثلاثة عند ابن عبّاس بأنّي تصدّيت أمر السياسة لئلّا يلزم الإجحاف بجمع كلا الأمرين في بني هاشم أن تصدّى لهذا الأمر أيضاً عليّ، ولا شكّ بأنّهم كانوا يتسامحون في أمر دينهم ولذا سئل أحد منهم ادّعي أنّه لايقرأ في الصلاة، قال من أين تفهم هذا مع أنّه صلى الله عليه وآله يصلّي إخفاتاً؟ قال: من اضطراب لحيته صلى الله عليه وآله مع أنّ الصلاة تكون من عمود الدين فكانوا يتسامحون فيها كذلك . وبالجملة: لم يُستفد من الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا قليلاً بهذا النحو أعني الحدس لا من السؤال. (منه رحمه الله).

ولا يخفى أنّ النسخة فيها شيءٌ من التشويش، والظاهر أنّ الصحيح هو: ولذا سُئل من أحدهم (وهو خباب): بأيّ شيءٍ كنتم تعرفون قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله في الظهر والعصر قال: باضطراب لحيته. (كما في كتب الحديث لأهل السنّة والجماعة، مثل مسند أحمد بن حنبل: ١٠٩/٥ و١١٢، و: ٣٩٥/٦، وسنن ابن ماجة: ٢٧٠/١ ح٨٢٦، وغيرها من المصادر).

(٢) هو الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي، يكنّى بأبي عليّ ويلقّب بالمفيد، أو المفيد الثاني، المتوفّى سنة ٥١١ هـ.

تكبيرةالإحرام فقط[١]. وإن كان مرادهم هو الوجوب كما هو ظاهر كلماتهم ما ينقل عنهم لكان موافقهم في ذلك داود من العامّة، وإلّا فليس من أصحابنا قول بالوجوب لا في التكبيرة ولا في غيرها. وقلنا: إنّ الأخبار أيضاً لا تدلّ على ذلك، لأنّ في بعضها بيان علّة الحكم، وبعضها حكاية فعل الإمام عليه السلام، وبعضها تكون في تفسير قوله تعالى ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾ وحيث إنّ النحر بمعنى العنق وهو جامد فيكون الاشتقاق هنا من الجامد، فهو بعيد. وبعضها مُشعر بالاستحباب، وهو ما ذكر أنّ لكلّ شيء زينة وزينتها الرفع لأنّ زينة الشيء زائد عن الشيء، كما في رواية [مقاتل بن حيّان عن] الأصبغ بن نُباتة عن أميرالمؤمنين عليه السلام على ما في مجمع البيان لأنّه زاد بما نقله الحسن بن محمّد الطوسي في المجالس المتقدّمة بعد قوله: ليست بنحيرة «ولكنّه يأمرك إذا تحرّمت الصلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت، فإنّه صلاتنا وصلاة الملائكة في السماوات السبع، وإنّ لكلّ شيء زينةٌ وإنّ زينة الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة»[٢].

بقي من الأخبار ما ذكره الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان: أحدها هذه. والثاني منها ما تقدّم. الثالث عن عمر بن يزيد قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول في قوله ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾ هو رفع يديك حِذاء وجهك»[٣]. الرابع مثل هذه الرواية رواه عنه عليه السلام عبدالله بن سنان[٤]. الخامس عن جميل قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾ فقال بيده «هكذا» يعني استقبل بيديه حذو وجهة القبلة في افتتاح الصلاة[٥]. السادس عن حمّاد بن عثمان قال: سألت أباعبدالله عليه السلام ما النحر؟ فرفع

(١) الرواية الّتي ينقلها أبو عليّ عن والده الشيخ الطوسي هي في الأمالي: ٣٧٧ ح٨٠٦.
(٢) وسائل الشيعة: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٣.
(٣ و٤) المصدر السابق: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٥ وذيله.
(٥) المصدر السابق: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٦.

يده إلى صدره فقال: «هكذا» ثمّ رفعها فوق ذلك فقال: «هكذا» يعني استقبل بيديه القبلة في استفتاح الصلاة[١].

ثمّ إنّه قدس سره ذكر في مجمع البيان: أنّه قيل معناه صلّ لربّك الصلاة المكتوبة واستقبل القبلة بنحرك، وتقول العرب: منازلنا تتناحر أي: هذا ينحر هذا يعني يستقبله[٢]. وأمّا ما رووه عن عليّ عليه السلام أنّ معناه ضع يدك اليمنى على اليسرى عند النحر في الصلاة فممّا لا يصحّ عنه، لأنّ جميع عترته الطاهرة قد رووه عنه بخلاف ذلك[٣]، انتهى.

ومراده قدس سره ممّا رووه عترته الطاهرة هي الأخبار المتقدّمة.

وأمّا ما ذكره العامّة فهو ما نقله الطبري ـ الّذي كان موثوقاً عند الفريقين ـ في تفسيره بقوله: وكان بعض أهل العربيّة يتأوّل قوله «وانحر» واستقبل القبلة بنحرك. وذكر أنّه سمع بعض العرب يقول: منازلهم تتناحر أي هذا بنحر هذا أي قبالته[٤]. ثمّ ذكر الروايات من طرقهم في تفسير الآية الشريفة بقوله منها: ما عن عقبة بن ظهير عن عليّ رضي الله عنه في قوله ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ قال: وضع اليمين على الشمال في الصلاة[٥]. ومنها: عن عقبة بن ظبيان عن أبيه عن عليّ رضي الله عنه قال: وضع اليد على اليد في الصلاة[٦] ومنه أيضاً عن عليّ رضي الله عنه وضع يده اليمنى على وسط ساعده اليسرى ثمّ وضعهما على صدره[٧]. ومنه أيضاً عن عليّ رضي الله عنه قال: قال وضع يده اليمنى على وسط ساعده الأيسر ثمّ وضعهما على صدره[٨].

وقال آخرون: بل عنى بقوله أن يرفع يديه إلى النحر عند افتتاح الصلاة والدخول

(١ ـ ٣) مجمع البيان: ١٠/ ٥١٨ ـ ٥١٩.

(٤) جامع البيان للطبري: ٧٢٤/١٢ ضمن رقم ٣٨٢١٢.

(٥ و٦) المصدر السابق: ٧٢١/١٢ ح ٣٨١٨٤ و٣٨١٨٥.

(٧) المصدر السابق: ٧٢١/١٢ ح ٣٨١٨٦، وفيه «عن عقبة بن ظهير عن أبيه».

(٨) المصدر السابق: ٧٢١/١٢ ـ ٧٢٢ ح ٣٨١٩٠، وفيه «عن عقبة بن ظبيان».

فيها، ذكر من قال ذلك حدّثنا أبو كريب، قال حدّثنا وكيع عن إسرائيل عن جابر عن أبي جعفر ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ الصلاة، وانحر برفع يديه أوّل ما يكبّر في الافتتاح[1]، انتهى.

أقول: المستفاد من هذه الروايات غير رواية جابر ومن أشبهها أنّ ما يكون فعلاً متعارفاً عند العامّة من وضع يدٍ على آخر في الصلاة ـ الممنوع والمنهيّ عندنا ـ هو كان في أوّل الأمر بغير هذا النحو، بل كان بوضع يد اليمنى على وسط ساعده اليسرى ثمّ وضعهما على صدره وهو حقيقة التكتّف، وكأنّ ما يكون معمولاً فعلاً عندهم من المجعولات في زمان الأُمويّة.

والتحقيق أنّ التفسير الأقوى للآية الشريفة هو ما في رواياتنا مؤيّداً بما ذكره الطبري عن جابر، فيكون أقوى التفاسير في قوله «وانحر» هو رفع الأيدي عند تكبير الافتتاح.

ويدفع ما ذكرناه من الاستبعاد في كون اشتقاق هذا اللفظ من الجامد بما ذكره اللغويّون في معنى النحر بأنّه ثقبة فوق الصدر تحت مبدأ ظهور الحلقوم، وما ذكره من قول بعض العرب منازلهم متناحرة حيث يستفاد أنّ اشتقاق جميع موارد هذه اللغة إنّما تكون من الجامد بمناسبة كون الاستقبال إلى النحر، وهكذا قولهم نحر الإبل لأنّه محلّ طعن الإبل وهكذا منازلهم لأنّه استعارة عن استقبال ذوي المنازل، فإذاً ارتفع هذا الاستبعاد لكون جميع اشتقاقاته توليديّاً جعليّاً من اسم الذات والجامد لا من اسم المعنى، فلا يختصّ هذا الاستبعاد بقوله «وانحر» فيكون معناه هو رفع اليدين، فمن المعلوم أنّ رفع اليدين على إطلاقه لا معنى له، وهكذا كونه في جميع حالات الصلاة، فيكون المناسب له هو الرفع عند تكبيرةالإحرام.

أمّا إثبات وجوبه فمشكل بعد ما تلونا عليك من أنّ الروايات إنّما هي واردة لبيان كيفيّة الرفع أو للنهي عن الرفع في غير تكبيرة الإحرام أو غير ذلك ممّا

(١) جامع البيان للطبري: ٧٢٢/١٢ ح ٣٨١٩١.

ذكرناه بطوله. ومن أراد التمسّك بالروايات للوجوب لابدّ أن يتمسّك بالروايات الواردة في تفسير الآية أعني ـ ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾[١] ـ وهي مع كون أربعة منها مرسلة لا يفيد لإثبات المطلوب، وأهمّ الدليل على عدم الوجوب ما قلناه في مسألة عدم وجوب الإقامة من كونها مسألة عامّ البلوى فلو كان واجباً لا يمكن أن يختفى حكمه، فضلاً عن فتوى الأصحاب قديماً وحديثاً باستحبابه حتّى يحتاج وجدان القول بالوجوب إلى الفحص، ولولاه لأمكن اعتضاد هذه الروايات مع كونها ضعيفة السند بعضها بالبعض والوصول إلى حدّ الحجّية، فحينئذٍ فلا يبقى مجال لتعجّب صاحب الحدائق من عدم فتوى الأصحاب بالوجوب. ولا معنى للقول بأنّ ظهور المقيّد في خصوصيّة القيد أقوى من ظهور المطلق في تماميّة كونه موضوعاً للحكم بعد عدم إحراز وحدة الحكم في هذه الروايات.

وما ذكره السيّد قدس سره[٢] من أنّه ممّا انفردت به أصحابنا، فذكرنا أنّه ليس إجماع مصطلح وقلنا: إنّه لا ينفى إجماعه مع كونه منفرداً، مع أنّ السيّد يقول في سائر التكبيرات بالاستحباب.

وينقل مفتاح الكرامة[٣] من مصباح السيّد القول بالاستحباب فيكون ظهور قوله في الوجوب ضعيفاً، فالأقوى في المسألة هو الاستحباب.

وأمّا كيفيّة وضع اليد عند الرفع فلعلّه كان بنحوٍ كون باطنهما إلى القبلة. وأمّا رفع اليدين للإمام فهو أيضاً مستحبٌ إلّا أنّ له آكد من غيره، ولا يدلّ الخبر الّذي ظاهره الوجوب له على الوجوب، فضلاً عن التمسّك به بعدم القول بالفصل للوجوب على غيره.

فرع

إذا نسي المصلّي تكبيرة الإحرام فقال العلّامة في التذكرة[٤]: اتّفق علماء

---

(١) الكوثر: ٢.

(٢) الانتصار: ٤٤.

(٣) لم نجد ذلك فيه، فتأمّل.

(٤) راجع تذكرة الفقهاء: ٣/٣٠٤.

الإسلام على بطلان صلاته، ومع ذلك ذكر ابن رُشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد[١] القول بعدم البطلان لشاذّ من العلماء، وبذلك أخبار:

منها: ما عن زرارة قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: «يعيد»[٢].

ومنها: ما عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة، قال: «يعيد الصلاة»[٣].

ومنها: ما عن عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع، قال: «يعيد الصلاة»[٤].

ومنها: ما عن عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سها خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة ولا صلاة بغير الافتتاح»[٥].

ومنها: ما عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام في الّذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته، فقال: «إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟»[٦].

ومنها: رواية الفضل بن عبدالملك وابن أبي يعفور[٧].

وفي هذه المسألة أيضاً روايات معارضة مع هذه.

(منها) ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثمّ قرأ ثمّ ركع، وإن ذكرها في الصلاة

---

(١) راجع بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١/١٧٠ وفيه «عدم الوجوب».

(٢) وسائل الشيعة: ٦/١٢ ـ ١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢١٨.

(٣) المصدر السابق: ٦/١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٠.

(٤) المصدر السابق: ٦/١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٢.

(٥) المصدر السابق: ٦/١٤ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٤.

(٦) المصدر السابق: ٦/١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢١٩.

(٧) المصدر السابق: ٦/١٦ باب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٠.

كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: «فليقضها ولا شيء عليه»[١].

(ومنها) ما عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبّر حتّى دخل في الصلاة؟ فقال: «أليس كان من نيّته أن يكبّر؟» قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته»[٢].

(ومنها) ما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدأ بالقراءة؟ فقال: «إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمض في صلاته»[٣].

(ومنها) صحيحة البزنطي[٤]. ولكن هذه الروايات مع معارضتها بالروايات السابقة بظاهرها لا تكفي لها بعد كون مفاد الأخبار السابقة مفتىً به لجميع الفقهاء، فالحقّ هو البطلان.

فرع

المشهور بيننا وبين العامّة هو استحباب التكبير عند الهويّ إلى الركوع، وكذا عند الهويّ إلى السجدة، أعني بعد قوله «سمع الله لمن حمده» على فرض قوله به، وكذا بعد رفع الرأس من السجدة الأُولى، وهكذا عند الهويّ إلى السجدة الثانية، وهكذا بعد رفع الرأس منها. وفي بعض منها قال بعضٌ بالوجوب فيه. فعليه تكون التكبيرات المستحبّة في الصلاة في كلّ ركعة خمسة تكبيرات، وأمّا في الركعة الأُولى فتكون ستّة، أعني مع تكبيرة الإحرام الّتي قال المشهور فيها بالوجوب.

هذا على القول بعدم القنوت في الصلاة الّذي هو قول العامّة[٥]، أمّا عندنا

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٥.

(٢) المصدر السابق: ١٥/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٦.

(٣) المصدر السابق: ١٥/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٧.

(٤) المصدر السابق: ١٦/٦ باب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣١.

(٥) راجع بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١٨٤/١.

فيكون جميع التكبيرات في الصلاة خمسة وتسعون بازدياد خمسة لخمس صلوات، فعليه أيضاً روايات[١]، ومقتضى هذه الروايات والأقوال عدم ثبوت تكبيرة عند رفع الرأس من الركوع، وهذه غير تكبيرة الهويّ إلى السجدة، فيكون قبل قوله «سمع الله لمن حمده» لمن يقوله. وهكذا مقتضى رواية حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام[٢] لأنّ حمّاد لم ينقل منه عليه السلام التكبير بعد رفع الرأس من الركوع.

وقال الشيخ قدس سره في الخلاف في مسألة ٩٥: إذا انتقل من ركنٍ إلى ركنٍ ومن رفعٍ إلى خفضٍ ومن خفضٍ إلى رفعٍ ينتقل بالتكبير إلّا إذا رفع رأسه من الركوع، فإنّه يقول: سمع الله لمن حمده. وبه قال جميع الفقهاء، وروي ذلك عن ابن عبّاس وابن عمر وجابر، وقال عمر بن عبدالعزيز: لا يكبّر إلّا بتكبيرة الافتتاح، وبه قال سعيد بن جبير. دليلنا: إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون في ذلك[٣].

أقول: ومقتضى قول جميع الفقهاء هو اتّفاق العامّة أيضاً في ذلك.

ثمّ إنّه ذكر في موضع آخر بقوله: وأيضاً لا خلاف في أنّ من فعل ماقلناه كانت صلاته ماضية ولم يقم دليل على صحّة صلاته إذا لم يفعل ما قلناه[٤]. وظاهر هذا الاستدلال هو ثبوت سائر التكبيرات غير الافتتاح بنحو الوجوب، مع أنّ القول بالوجوب فيها نادرٌ لا مُجمع عليه.

وقال أيضاً: وروى الزهري عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبّر كلّما خفض ورفع، فما زالت تلك صلاته حتّى لقي الله تعالى. وقد بيّنّا تفصيل ذلك في كتاب تهذيب الأحكام وبيّنّا أنّ عدد التكبيرات في الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة[٥].

أقول: مقتضاه وجوب تكبيرة بعد الركوع أيضاً[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨/٦ باب ٥ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٣ و٧٢٣٤ و٧٢٣٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧.

(٣) الخلاف: ٣٤٦/١ مسألة ٩٥.

(٤ و ٥) الخلاف: ٣٤٦/١ ضمن مسألة ٩٥. و راجع تهذيب الأحكام: ٨٧/٢ ح ٣٢٣.

(٦) ولعلّ مراده قدس سره مع تكبيرات القنوت فلا يقتضي ذلك. (منه رحمه الله).

وقال في مسألة ١٠١: إذا رفع رأسه من الركوع قال «سمع الله لمن حمده الحمد لله ربّ العالمين أهل الكبرياء والعظمة» إماماً كان أو مأموماً. وقال الشافعي: يقول «سمع الله لمن حمده ربّنا ولك الحمد» إماماً كان أو مأموماً. وإليه ذهب من الصحابة أبو بُردة بن نِيار[١]، وفي التابعين عطاء وابن سيرين، وبه قال إسحاق. وذهب مالك والأوزاعي وأبويوسف ومحمّد إلى أنّ الإمام يقول كما قال الشافعي، والمأموم لا يزيد على قول ربّنا ولك الحمد. وقال أبوحنيفة: لايزيد الإمام على قول سمع الله لمن حمده، ولا يزيد المأموم على قول ربّنا ولك الحمد. دليلنا: إجماع الفرقة فإنّهم لا يختلفون فيه، والزيادة الّتي اعتبروها تحتاج إلى شرع وليس فيه ما يدلّ عليه. وحمّاد بن عيسى روى ما قلناه ولم يذكر «ربّنا ولك الحمد». ورووا عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا افتتح الصلاة كبّر وإذا رفع رأسه من الركوع يقول: سمع الله لمن حمده، اللّهمّ ربّنا ولك الحمد أهل الثناء والمجد، وهذا في معنى ما قلنا[٢]، انتهى.

وقال ابن رُشد في كتابه: أبوهريره كان يصلّي ويكبّر كلّما خفض ورفع ثمّ يقول: إنّي لأشبهكم صلاةً بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله[٣]، لا يستفاد منه أراد الشباهة من حيث الرفع والخفض.

وقال: روى مطرّف بن عبدالله بن الشِخّير صلّيت أنا وعمران بن الحُصين خلف عليّ بن أبي طالب وكان إذا سجد كبّر وإذا رفع رأسه من الركوع كبّر، فلمّا قضى صلاته أخذ عمران بن الحصين بيده فقال: أذكرني هذا صلاة محمّد[٤].

---

(١) هو هانئ بن نِيار بن عمرو البَلَوي حليف الأنصار، المتوفّي حدود سنة ٤٢ هـ (كما في تهذيب التهذيب: ٢٢/١٠ رقم ٨٢٣٥).

(٢) الخلاف: ٣٥٠/١ مسألة ١٠١.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١٧٠/١ و ١٧١.

(٤) راجع المصدر السابق: ١٧١/١، مسند أحمد بن حنبل: ٤٤٠/٤ و٤٤٤، صحيح البخاري: ١٩٩/١ و٢٠٩، سنن أبي داود: ٢٢١/١ ح ٨٣٥.

وقال أيضاً في باب رفع اليدين: لا يرفع اليدين إلّا بالافتتاح لحديث ابن مسعود والبَراء بن عازب قالا: كان رسول الله يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام مرّةً واحدة ولا يزيد عليها[١].

أقول: فُهم من ذلك أنّه لا يزيد إلى آخر الصلاة.

ثمّ قال: وقيل يرفع اليدين بالافتتاح وعند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع لحديث ابن عمر عن أبيه أنّ رسول الله كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما أيضاً كذلك وقال: سمع الله لمن حمده[٢]، انتهى.

فهِموا من ذلك أنّه يرفع اليدين عند قوله «سمع الله لمن حمده» بل يستحبّ التكبير بعد رفع الرأس من الركوع.

ولكنّ التحقيق أنّ بعض الأخبار يدلّ على العدم، مثل خبر حمّاد[٣].

وهكذا خبر معاوية بن عمّار في عدد تكبيرات الصلاة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «التكبير في الصلاة الفرض الخمس الصلوات خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرات القنوت خمسة[٤]».

الثالث: رواية الصبّاح المُزَني قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «خمس وتسعون تكبيرة في اليوم والليلة للصلوات، منها تكبير القنوت»[٥].

الرابع: رواية زرارة قال: قال أبوجعفر عليه السلام: «إذا كنت كبّرت في أوّل صلاتك بعد الاستفتاح بإحدى وعشرين تكبيرة ثمّ نسيت التكبير كلّه ولم تكبّر أجزأك التكبير الأوّل عن تكبير الصلاة كلّها»[٦]. ويرد على هذه الرواية أنّه إذا كبّر بإحدى وعشرين تكبيرة بعد تكبيرة الإحرام كما هو المفروض فلا معنى لكفايتها عن تكبيرة

(١و٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١٨٨/١.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧.

(٤) المصدر السابق: ١٨/٦ باب ٥ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٣.

(٥) المصدر السابق: ١٨/٦ باب ٥ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٥.

(٦) المصدر السابق: ١٩/٦ باب ٦ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٦.

الإحرام أيضاً، لأنّ الفرض أنّه كبّر تكبيرة الإحرام. اللّهمّ إلّا أن يكون المراد هو الاكتفاء به من سائر التكبيرات والكافي عن تكبيرة الإحرام نفسها لا هذه.

وبعض الأخبار يدلّ على خلاف ذلك، وهي:

رواية مقاتل بن حيّان المتقدّمة في استحباب رفع اليدين عند قوله عليه السلام «ولكنّه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت، فإنّه صلاتنا وصلاة الملائكة في السماوات السبع...»[١] الحديث. إلّا أن يقال: إنّه لا تدلّ على ثبوت التكبير عند هذه، بل يمكن أن يكون رفع اليدين عند هذه المواضع كما هو المغروس في أذهان المتشرّعة. أمّا ثبوت التكبير أيضاً عند الرفع فغير معلوم.

الثاني: خبر ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في الرجل يرفع يده كلّما أهوى للركوع والسجود، وكلّما رفع رأسه عن ركوع أو سجود، قال: «هي العبوديّة»[٢]، انتهى. يُعلم منها أنّها كان بنحو السؤال والجواب.

الثالث: خبر معاوية بن عمّار قال: رأيت أباعبدالله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد وإذا رفع رأسه من السجود، وإذا أراد أن يسجد الثانية[٣]، انتهى.

الرابع: مرسلة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن المهديّ عليه السلام في حديث قال: «إذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير»[٤]، انتهى. وهذه الرواية دالّة عليه بنحو العموم في جميع المواضع ولكنّها مرسلة كما قلنا، لأنّ محمّد بن عبدالله يكون من شيوخ الكليني ومن الطبقة الثامنة وأحمد بن أبي طالب الطبرسي

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٣. المنقولة من مجمع البيان، وقد تقدّم ذكرها.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٧/٦ باب ٢ من أبواب الركوع ح ٨٠١١.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٧/٦ باب ٢ من أبواب الركوع ح ٨٠١٠.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٨/٦ باب ٢٠ من أبواب الركوع ح ٨٠١٥. وستأتي المرسلة كاملةً قريباً.

صاحب الاحتجاج يكون من طبقة ١٤ و١٥ ولا يمكنه نقل من محمّد بن عبدالله بدون الواسطة، فكان لها طريق لم يذكر، فلو لم يؤيَّد بسائر الروايات لا يفيد شيئاً.

وأمّا ما ذكره مُطرِّف بن عبدالله بن الشِخِّير[١] فمعارض مع الرواية الّتي ينقلونها عن عليّ أنّه عليه السلام رفع يديه وقال: «سمع الله» من غير تكبير. ورواية أبي هريرة فضعيفة[٢]، والأصحاب أيضاً لم يفتوا باستحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. وغاية ما يستفاد منها هو استحباب رفع اليدين عند قوله «سمع الله» مع أنّه غير ثابت أيضاً، لأنّ المسألتين مفترقتان عن الأُخرى، أعني استحباب التكبير بعد رفع الرأس من الركوع واستحباب رفع اليدين عند قوله «سمع الله لمن حمده» كما عليه كلام بعض، حيث إنّه يستفاد من كلامه أنّه ينفي التكبير عند رفع الرأس من الركوع، ولكنّه يقول باستحباب رفع اليد عند سمع الله... إلخ.

وأمّا الرواية الّتي نقل من محمّد بن عبدالله أنّه كتب إلى ناحية المقدّسة قال: يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهّد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويجزئه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد. فكتب عليه السلام: «إنّ فيه حديثين أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى حالة أُخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرى وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً»[٣]، انتهى. فليس هذا الخبر في بيان ما نحن فيه مع أنّه يُستبعد أن يجيب الإمام بهذا الجواب، أي بأنّ في المسألة روايتين... إلخ.

فهذه الروايات لا تعارض الروايات الدالّة على الجواز، والرواية الّتي ذكرها الطبرسي في مجمع البيان وإن لم تكن في موردها إلّا أنّها لا تخلو عن إشعار، وهي

(١ و٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١/١٧١و ١٧٠. وقد مرّ ذكرهما.

(٣) وسائل الشيعة: ٦/٣٦٢ ـ ٣٦٣ باب ١٣ من أبواب السجود ح ٨١٩٢. وقد مرّت قطعة منها آنفاً.

ما نقله عن عليّ عليه السلام أنّه لمّا نزلت الآية ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾ فقال صلى الله عليه وآله: «ما هذه النحيرة...» إلخ. حيث يقول: «رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة»[١].

وذكر الشيخ في الخلاف: يستحبّ رفع اليدين عند كلّ تكبيرة وآكدها تكبيرة الافتتاح. وقال الشافعي: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات ولا يرفعهما في غيرها: تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وعند رفع الرأس من الركوع. وبه قال في الصحابة: أبوبكر وعبدالله بن الزبير وابن عمر وابن عبّاس وأنس وأبوسعيد الخدري، وفي التابعين: الحسن البصري وعطاء ومجاهد والقاسم بن محمّد بن أبي بكر، وفي الفقهاء: عطاء وأهل مكّة وأهل المدينة وأهل الشام ومصر والأوزاعي والليث وأحمد وإسحاق وأبو ثور. وقال أبو حنيفة وسفيان وابن أبي ليلى: يرفعهما عند تكبيرة الافتتاح ولا يعود. وعن مالك روايتان: فروى عبدالله بن وهب عنه مثل قول الشافعي، وروى عبدالرحمٰن بن القاسم عنه مثل قول أبي حنيفة. دليلنا: إجماع الفرقة فإنّهم لا يختلفون في ذلك وأنّه أفضل، وروى زرارة بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «رفعُك يديك في الصلاة زَينٌ لها»[٢]. وروى معاوية بن عمّار قال: رأيت أبا عبدالله... إلى آخر ما ذكرناه[٣]، انتهى.

أقول: المستفاد من عبارة الشيخ حيث قال: «وبه قال جميع الفقهاء»[٤] هو اعتقاده، تسالمنا فيه، ويتمسّك لذلك بالرواية بأنّه يكبّر عند كلّ خفض ورفع[٥] إلّا بعد رفع الرأس من الركوع، وهذه العبارة منه هناك لا يلائم مع عبارته هذه[٦] عمل

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٣. وقد تقدّم ذكرها آنفاً.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٧/٦ باب ٢ من أبواب الركوع ح ٨٠١٢. وفيه «زينها» نقلاً عن تهذيب الأحكام: ٧٦/٢ ح٨١، وفيه «زينتها».

(٣) الخلاف: ٣١٩/١ ـ ٣٢٠ مسألة ٧١. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٤) كذا، وفي الخلاف «وفي الفقهاء: عطاء...» كما تقدّم أعلاه.

(٥) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣٨٦/١.

(٦) هكذا قال الأُستاذ مدّ ظلّه العالي، ولم نفهم عدم ملاءمة عبارته لأنّ ما في هنا لم يصرّح بأنّه يثبت تكبيرة بعد رفع الرأس من الركوع حتّى يشمله قوله: يستحبّ رفع اليدين عند كلّ تكبيرة وآكدها... إلخ. (منه رحمه الله).

العامّة فعلاً على ذلك أيضاً ـ أعني لايقولون بعد رفع الرأس من الركوع إلّا قولهم: اللّهمّ ربّنا ولك الحمد ـ والأصحاب أيضاً لم يفتوا باستحباب التكبير بعد رفع الرأس من الركوع. نعم، ما ذكروه من مكاتبة محمّد بن عبدالله له إشعارٌ وظهور إلّا أنّها أيضاً ليس مصرّحاً في ذلك، فلا يمكن القول باستحبابه، فالأقوى عدم استحبابه، كما أنّ عدم فتوى الفقهاء بذلك في باب مستحبّات الصلاة يدلّ على ذلك، ولم يكن فيما بين الأخبار ما دلّ على ذلك إلّا خبر مقاتل، وهو مع كونه عامّي السند يكون مقاتل من...[1] الّذي ضعّفوه فلم يثبت من الأخبار استحبابه، وعمل الشيعة على ذلك أيضاً.

ثمّ إنّه بقي الكلام فيما أشرنا إليه في الأثناء وهو أنّه هل يستحبّ رفع اليدين عند قوله بعد رفع الرأس «الحمد لله ربّ العالمين أهل الكبرياء والعظمة... ربّ العالمين» أو «سمع الله...» إلخ كما عندنا أو «اللّهمّ [ربّنا] ولك الحمد...» إلخ كما عندهم أو لا؟ الظاهر أنّه أيضاً لم يثبت استحبابه.

وقال في مفتاح الكرامة: وليعلم أنّهم اختلفوا في رفع اليدين بعد الركوع، ففي الفقيه: ثمّ ارفع رأسك من الركوع وارفع يديك واستو قائماً ثمّ قل: «سمع الله لمن حمده... إلخ. ونقل ذلك [في الذكرى] عن عليّ بن الحسين وصاحب الفاخر، وقرّبه فيها لصحّة الخبرين وعدم إنكار الشيخ لشيء منهما في التهذيب وأصالة الجواز وعموم أنّ الرفع زينة الصلاة واستكانة من المصلّي، ومال إليه في المدارك ومجمع البرهان ونفى عنه البأس في البيان والحبل المتين.

وعن رسالة التحفة للسيّد نعمه‌الله الجزائري[2]: أنّ هذا الرفع مصاحب للتكبير وأنّه ادّعى أنّ الخبرين صريحان في ذلك. وفيه نظر ظاهر. وتبعه على ذلك بعض المتأخّرين عنه. واستدلّ عليه بأنّه لمّا ثبت استحباب الرفع ثبت استحباب التكبير لعدم انفكاكه عنه، إذ لم يعهد من الشارع رفعٌ بدون تكبير. وقال: وقد ذكر في الخبرين الملزوم مع إرادة اللازم، انتهى.

---

(١) هنا كلمة غير مقروءة.

(٢) لعلّ اسمها «تحفة الأسرار في الجمع بين الأخبار».

وفي التلخيص: يستحبّ التكبير للركوع والسجود أخذاً ورفعاً. وفي تخليصه: هذا هو المشهور وأوجبه سلّار، فتأمّل...

وفي مجمع البرهان والمدارك: يستفاد من الخبرين عدم تقييد الرفع بالتكبير بل لو ترك التكبير استحبّ له الرفع. ونحو ذلك ما في الذكرى، وأنكر بعض متأخّري المتأخّرين استحباب التكبير في المقام، وقال: لم يقل به أحد من تقدّم على السيّد نعمة الله وإنّما الكلام في المجرّد عن التكبير، انتهى حاصل كلامه.

[إلى أن قال:] وفي المعتبر: لا يستحبّ رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع عند علمائنا. وفي المنتهى: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع، ذكره ابن أبي عقيل لأنّه غير منقول. وفي الذكرى: لم أقف على قائل باستحبابه إلّا ابني بابويه وصاحب الفاخر، ونفاه ابن أبي عقيل والفاضل، وهو ظاهر ابن الجنيد... إلى آخر كلامه المتقدّم.

وفي البيان والبحار: المشهور عدم استحبابه.

قلت: المصرّح بعدم الاستحباب جماعة قليلون جدّاً وأكثر كتبهم خالية عن ذكر هذا الفرع، ولم يذكره في النفليّة في المستحبّات ولا في الجمل والوسيلة في مندوبات الأفعال والكيفيّات.

وفي رسالة البهائي: لا يكبّر للرفع من الركوع بل يقول: سمع الله... إلخ. وقال في الحاشية: ولا يكبّر للقيام إلى الركعة الثانية ولا إلى الرابعة بل هو كالقيام إلى التشهّد.

وفي الذكرى: نسبة استحباب هذا الرفع إلى جماعة من العامّة. وفي البحار: لعلّه لمّا كان أكثر العامّة على استحباب الرفع صار ذلك سبباً لرفعه عند أكثرنا.

وفي حاشية المدارك: الظاهر بمعونة الأخبار الظاهرة في عدم استحبابه مثل صحيح زرارة وحمّاد أنّ ورود هذين الخبرين بالاستحباب على التقيّة. ثمّ قال: مرادي بصحيحة زرارة المستجمعة لجميع الآداب والمستحبّات وكذا صحيحته الأُخرى الطويلة، لكن دلالتها أضعف وتتقوّى بفتوى المعظم والإجماع المنقول[1]، انتهى.

---

(١) مفتاح الكرامة: ٣٢٩/٧ـ٣٣١.

أقول: كأنّه فهم من عدم إنكار الشيخ الفتوى بذلك. ثمّ إنّ ما قاله بأنّ المصرّح بعدم الاستحباب قليل، فهو وإن كان كذلك إلّا أنّ المصرّح بالاستحباب أيضاً قليل، لأنّ الفقهاء الّذين كانوا مستوفين جميع مستحبّات الصلاة ومع ذلك لم يصرّحوا بها في جملتها فهو يدلّ على عدم استحبابها، فيكون عدم ذكرهم في مقام الاستيفاء فتوىً بالعدم، والمصرّح يكون المحقّق والعلّامة. ثمّ على فرض الاستحباب فيكون هو مستحبّ مستقلّ عند الانتقال من الركوع إلى حدّ القيام لا مثل التكبيرة الّتي يكون رفع اليدين مستحبّاً معها. ولا يخفى أنّ نسبة المحقّق عدم الاستحباب إلى فقهائنا مُشعرٌ بعدم اعتنائه إلى كلام صاحب الفاخر ومن قال بمقولتهم.

وأمّا خبر علقمة بن وائل عن أبيه قال: صلّيت خلف النبيّ صلى الله عليه وآله فكبّر حين افتتح الصلاة ورفع يديه حين أراد الركوع وبعد الركوع[1]، انتهى، له دلالة على ذلك إلّا أنّ السند عامّيٌّ.

وأمّا ما ذكره صاحب الفاخر على نقل صاحب المفتاح منه من أصالة الجواز فلا مجال لها في ما نحن فيه، لأنّ في المقام لابدّ من إثبات الاستحباب حتّى يكون الجواز في ضمنه، وهو يحتاج إلى الدليل، لأنّ معنى الجواز الضمني هو كون الصلاة أفضل مع إتيانه معه، وهو لم يثبت.

وبالجملة: فالأخبار الدالّة عليه معارضة بسائر الأخبار مثل خبر عمّار الّذي ذكر فيه التكبير بدون ذكر رفع اليدين، إلّا أن يقال بأنّ تعارضها إنّما هو تعارض الناقص والزائد فلابدّ من الأخذ بالزائد لاحتمال نسيان من ذكر الناقص، ولكنّه مخالف مع العمل المستمرّ من المتشرّعة حتّى صارت وجدان أقوال مخالفيهم مشكل، فتكون المسألة مشكلة ولا يمكن الفتوى بالاستحباب، ولابدّ لمن أتى به إلّا بإتيانه رجاءً. ولا يخفى أن ما ذكره من السيّد الجزائري ومتابعيه ـ من كون الخبرين[2] صريحين في ذلك إلى أن قال: وقد ذكر في الخبرين الملزوم مع إرادة اللازم، انتهى ـ إن كان تماماً فلازمه هو ذكر رفع اليدين لا التكبير.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦١.

(٢) راجع المصدر السابق: ٢٩٦/٦ باب ٢ من أبواب الركوع ح٨٠٠٩ و ٨٠١٠.

بقي في المقام ما أشرنا إليه ضمناً من أنّ المستفاد من النصوص في باب استحباب تكبيرات السبع الافتتاحيّة هو التخيير بين السبعة والثلاثة والخمسة، ولكنّه لم أجد من أفتى بذلك، ولكنّه يمكن القول مع ذلك بالاستحباب للنصّ، والأحوط لمن اقتصر على الثلاث أو الخمس الإتيان بها رجاءً.

فـــرع

في مقدار استحباب رفع اليدين، قال الشافعي ومالك وجمع أُخر من العامّـة: إنّ حدّه حذاء المنكبين، وبعض آخر بحذاء الصدر، وقال أبو حنيفة وفقهاء العـراق نوعـاً بحذاء الأُذن .

وأمّا أخبارنا فمختلفة:

منها: خبر صفوان بن مهران الجمّال قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام إذا كبّر في الصـلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أُذنيه[١]، انتهى . وظاهر هذا الخبر هـو أنّـه يكـاد يبلـغ رأس الإصبع الوسطى إلى الأُذن فيكون محاذياً مع العنق بل أسفل منه قليلاً.

ومنها: خبر معاوية بن عمّار قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام حين افتـتح الصـلاة يرفـع يديه أسفل من وجهه قليلاً[٢]، انتهى. فيشمل هذا الخبر محاذاة الصدر .

ومنها: خبر ابن سنان[٣] ومنها: خبر آخر له[٤]. ومنها: خبر منصور بـن حـازم[٥]. ومنها: خبر عمر بن يزيد[٦]. ومنها: خبر جميل[٧].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٦/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٦/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥١.

(٣) المصدر السابق: ٢٦/٦ ـ ٢٧ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٧/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٣.

(٥) المصدر السابق: ٢٧/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٥.

(٦) المصدر السابق: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٥.

(٧) المصدر السابق: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٦.

وهذه الأخبار دالّة على أنّه حيال الوجه أو حذاؤه أو حذاء وجهه على اختلافها. وخبر حمّاد دالّ على أنّها حيال الوجه[١].

والظاهر أنّه ليس المراد الحذاء الحقيقي بحيث يكون الزند محاذياً للذقن ورؤوس الأصابع محاذياً لمنبت الشعر من الجبهة، بل المراد الحذاء العرفي الصادق على ما إذا كان رؤوس الأصابع حيال الفم أو الذقن بحيث يكون الزند محاذياً للعنق أو الصدر. فحينئذٍ فيمكن الجمع بين الأخبار بأن يقال: إنّ المقصود فيها واحد والاختلاف إنّما هو في التعبير وأنّ ما يعبّر من بعض الفقهاء مثل ما في المعتبر إنّما هو للجمع وكذا في المنتهى.

وتؤيّد ذلك رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قمت في الصلاة فكبّرت فارفع يديك، ولا تجاوز بكفّيك أُذنيك، أي حيال خدّيك»[٢].

وخبر أبي بصير قال: قال أبوعبدالله عليه السلام في حديث: «إذا افتتحت الصلاة فكبّرت فلا تجاوز أُذنيك ولا ترفع يديك حذاء وجهك»[٣].

وقلنا: إنّ ما في المعتبر والمنتهى[٤] من التعبير بأنّه يرفع يديه إلى شحمتي أُذنيه إنّما هو للجمع بين الأخبار وأنّ المراد هو بلوغ رأس الأصابع إليهما، ويلزمه كون الزندين أسفل من الوجه والذقن، وهكذا الخبر المرويّ عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾ أنّ معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة[٥]، وكذا رواية أُخرى

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧.

(٢) المصدر السابق: ٣١/٦ باب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٨.

(٣) المصدر السابق: ٢٧/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٤ وفيه «ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك». وفي ص ٣١ باب ١٠ منها ح ٧٢٦٩ إلى قوله «فلا تجاوز أُذنيك».

(٤) المعتبر: ٢٠٠/٢، منتهى المطلب: ١٣٣/٥ وفيهما: «حذاء وجهه، وفي رواية إلى أُذنيه». راجع وسائل الشيعة: ٢٦/٦ ـ ٢٧ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح٧٢٥٣ و٧٢٥٠.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٠/٦ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٤.

لزرارة[١] في باب كيفية الصلاة، لأنّهما ربّما يوافقان مذهب الشافعي من رفعهما إلى المنكبين.

والحاصل: أنّه لا يبعد بعد ملاحظة جميع الروايات أن يكون المستفاد منها هو تخيير المكلّف بين المراتب المذكورة في رفع اليدين وأنّ أقلّ المراتب هو رفعهما إلى ما يحاذي النحر، ومنتهى رفعهما هو بلوغ رؤوس الأصابع إلى شحمتي أُذنيه وأنّه أفضل المراتب. ويؤيّد ذلك ما في الخبرين من النهي عن التجاوز من الأُذنين.

ثمّ إنّه هل المراد التجاوز من رؤوس الأصابع أو المراد عدم التجاوز من منتهى الكفّ؟ وجهان.

فـــرع

هل يشترط أن يكون بطن الكفّين مستقبل القبلة حالة الرفع أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان، ويدلّ على الأوّل خبر منصور بن حازم قال: رأيت أباعبدالله عليه السلام افتتح الصلاة فرفع يديه حيال وجهه واستقبل القبلة ببطن كفّيه[٢]. وخبر جميل قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾ فقال بيده «هكذا»، يعني استقبل بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة[٣]. وليس له معارض، والأصحاب أيضاً أفتوا بذلك، فيكون النصّ والفتوى مطابقان فلا إشكال في استحبابه.

وإنّما الكلام في أنّ استحباب رفع اليدين مقيّد بذلك، أو أنّ ذلك مستحبّ في مستحبّ، لعدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات. بل يُحمل على مراتب الاستحباب، والقدر المتيقّن هو الأوّل.

فـــرع

اتّفق أصحابنا[٤] على استحباب ضمّ الأصابع حال الرفع خلافاً للشافعي حيث

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/٤٦٠ ـ ٤٦١ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٩.

(٢) المصدر السابق: ٦/٢٧ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٥٤.

(٣) المصدر السابق: ٦/٣٠ باب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٦٥.

(٤) راجع المعتبر: ٢/١٥٦ ومنتهى المطلب: ٥/٣٧.

ذهب إلى استحباب الانفراج، لكنّهم اختلفوا في استحباب ضمّ الإبهام إليها أيضاً وعدمه على قولين، ولم أعثر على نصّ في ذلك.

نعم، قد يستدلّ بخبر حمّاد المتقدّمة حيث قال فيها: وضع عليه السلام يديه حذاء ركبتيه مضمومتي الأصابع[١]، فيستصحب انضمامه إلى حال التكبير.

وفيه نظر، لأنّ الفعل الخارجي إن كان موضوعاً لحكم شرعيّ فكان لاستصحابه وجه، بخلافه في المقام حيث إنّ موضوعيّة فعله عليه السلام ـ أي هذا الفعل ـ لحكم شرعيّ غير ثابت، لأنّ كون أثر هذا الفعل الخارجي الّذي يكون موضوعاً لما يستصحب هو الاستحباب حتّى كان أثراً شرعيّاً غير ثابت.

فـــرع

يظهر من بعض الروايات كما عن الحلبي في باب تكبيرات السبع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك ثمّ ابسطهما بسطاً، ثمّ كبّر ثلاث تكبيرات...»[٢] الحديث، أنّه يرفع اليدين أوّلاً ثمّ يكبّر. ووافقه في ذلك من العامّة أبوحنيفة على ما ببالي. وقال الشافعي: يرفع اليدين ويرسلهما ويكبّر حال الإرسال. وقال في المنتهى[٣] والمعتبر: إنّ مذهب علمائنا هو أن يبدأ برفع اليدين عند ابتداء التكبير ويرسلهما عند انتهائه[٤] بحيث تطابق أوّل الرفع مع التلفّظ بالحرف الأوّل من التكبير وتطابق آخر الإرسال بالتلفّظ للحرف الآخر من التكبير. وقال: لا نعلم فيه مخالفاً. وقال في موضع آخر مستدلّاً بأنّه لا يتحقّق الرفع بالتكبير إلّا بذلك[٥].

أقول: وليس في أخبارنا ما يدلّ على ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٩/٥ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧ وفيه «فأرسل يديه جميعاً على فخذيه قد ضمّ أصابعه».

(٢) المصدر السابق: ٢٤/٦ باب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٤٧.

(٣) منتهى المطلب: ١٣٤/٥.

(٤ و ٥) المعتبر: ٢٠٠/٢، وفيه «إلّا كذلك» بدل «إلّا بذلك».

نعم، يستظهر هذا ممّا دلّ على أنّه عليه السلام رفع اليدين حين الاستفتاح، وهل لاستنباط هذا الحكم بهذه الدقّة الّتي ذكرها العلّامة قدس سره من هذا الخبر مجال أم لا؟ بأن تكون دلالته على أنّ المستحبّ هو ذلك لا غير بحيث لو قدّم قليلاً أو أخّر بأن يرفع يديه سريعاً ويرسلهما سريعاً ويكبّر بطيئاً أو يكبّر سريعاً ويرفعهما ويرسلهما سريعاً أو يرفع بطيئاً ويرسل سريعاً أو بالعكس.

وبالجملة: إذا لم يطابق أوّلهما وآخرهما فلم يأت بما هو المستحبّ أو لا، بل المتفاهم العرفي من الرواية هو مايعدّ عرفاً أنّه رفع يديه حال التكبير، ويشمل جميع الصور المذكورة ويصدق عليها أنّه رفع اليدين حال التكبير خصوصاً إذا أُريد تتبّع عمل الشيعة وبالأخصّ العوامّ منهم فإنّ الأكثر عملهم هو مطابق لرواية الحلبي. ثمّ إنّه على فرض كون المراد من الرواية ذلك أو كون المراد غير ذلك فليس مستحبّاً في المستحبّ.

فـــرع

اتّفق المسلمون بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يفتتح صلاته بقوله «الله أكبر» وهو ظاهر ما روي أنّ تحريمها التكبير[١] خصوصاً أنّ جميع المسلمين[٢] شاهدوا وسمعوا أنّه صلى الله عليه وآله كان يتلفّظ بلفظ «الله أكبر» عند الافتتاح، ومع ذلك كلّه قال الشافعي: يكفي كلّ لفظ عربيّ يدلّ على ذلك، مثل ما إذا عرّف «أكبر» بالألف واللام فقيل: الله الأكبر. وقال أبوحنيفة: يكفي كلّ لفظ دالّ على تعظيمه سبحانه من أيّ لغة كانت، مثل: الله الجليل والله العظيم. وهو مردود ومعلوم العدم، ولا مجال للقياس أيضاً في ذلك بعد كون هذا العمل بهذا النحو معلوماً عند جميع المسلمين من صدر الإسلام إلى رحلته صلى الله عليه وآله.

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ١٠/٦ باب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢١٤، ومسند أحمد بن حنبل: ١٢٣/١ و١٢٩.

(٢) راجع المعتبر: ٥٢/٢ ومنتهى المطلب: ٢٩/٥.

فـــرع

اتّفق أصحابنا الإماميّة على أنّه لو زاد في الصلاة تكبيرة الإحرام تبطل صلاته، ويمكن الاستدلال بذلك بعموم «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[١]. لأنّ الزيادة في الصلاة لا تختصّ بالركعة، ولا منافاة له مع ما في الخبر الآخر: «من استيقن أنّه زاد في صلاته ركعة فعليه الإعادة»[٢]. لأنّ المطلق لا يحمل على المقيّد في هنا. وعلى أيّ حال، فالأصحاب متّفقون في ذلك، وما يمكن أن يستدلّ به من الأخبار هو خبر «من زاد...» إلخ.

فصل [في القراءه]

الرابع من أفعال الصلاة القراءة، وفيها اختلاف مع العامّة وغيرها من جهات:

الأُولى: أنّه هل يجب قراءة القرآن في الصلاة أم لا؟ وقال بعض: ليست القراءة واجبة لا الفاتحة ولا غيرها. وقال جمعٌ كثير بالوجوب. ثمّ اختلفوا فيما هو الواجب هل هو فاتحة الكتاب أو لا؟ وقال أبوحنيفة: الواجب هو الآية الواحدة، وأوسعوا هذا الحكم تلاميذه وقالوا: إنّ الواجب ثلاثة آيات إن كانت الآية قصيرة، وواحدةً إن كانت طويلةً[٣]، ويكفي قراءتها بأيّ لغةٍ كانت. ويكفي تكرار الآية الواحدة ثلاث مرّات بدل ثلاث آياتٍ. وذهب بعض: إلى وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، واختلفوا، فقال بعضٌ ـ وهو الشافعي ـ: إنّها واجبة في جميع الركعات[٤]. وآخر بوجوبها في أكثرها، وإن كانت الصلاة رباعيّة ففي ثلاث ركعة منها، وإن كانت ثلاثيّة ففي ركعتين وهكذا. وقال بعضٌ: يجب في نصف الصلاة، وقال بعض: الواجب هو في ركعةٍ منها[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٩.

(٢) نفس المصدر السابق: ح ١٠٥٠٨ نقلاً بالمعنى.

(٣) راجع الخلاف: ٣٤٣/١ مسألة ٩٤.

(٤) راجع الأُمّ: ١٠٧/١.

(٥) في الموارد الخمسه راجع بداية المجتهد: ١٧٦/١.

الثانية: الاختلاف في السورة، وفيها فلم أعثر على قائل منهم بالوجوب. وقال بعضٌ منهم باستحبابها في الركعتين الأُوليين وهكذا في الأخيرتين[١].

وأمّا بناءً على أُصول مذهبنا الإماميّة فلا ريب ولا إشكال في وجوب قراءة الفاتحة في الركعتين الأوّلتين في جميع الصلوات، والمشهور فيما بيننا وجوب السورة أيضاً عقيب الفاتحة.

واختلف بعض الطبقات في وجوب السورة وقال بعضٌ بعدم الوجوب[٢]. ولا يخفى أنّ وجوب السورة إنّما هو مخيّر لأيّ سورة شاء، لا سورة معيّنة بل لو قرا سورة معيّنة بعنوان التعيّن فهو غير مشروع. هذا كلّه في الركعتين الأوّلتين. وأمّا الأخيرتين فالمشهور بيننا هو تخيير المكلّف بين قراءة الفاتحة وحدها وبين الذكر، وأمّا قراءة السورة فليس بواجب، بل ظاهر العدم، بل غير المشروع.

ثمّ اختلفوا في أنّه هل يكفي مطلق الذكر؟ أو لابدّ أن يكون خصوص التسبيح؟ والمعروف هو التسبيحات الأربعة المعهودة، فاختلفوا في عددها، فذهب بعضٌ إلى أنّ عددها أربعة بأن يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر مرّةً واحدة[٣].

وذهب آخرون: إلى أنّ الواجب هو اثنا عشر تسبيحة بتكرار التسبيحات المذكورة ثلاث مرّات[٤]. وبعضهم: إلى أنّ الواجب عشرة بأن قال: التسبيحات الأربعة ثلاث مرّات وأسقط منها لفظ «والله أكبر» في الدفعة الأُولى والثانية وقالها في الثالثة[٥].

والّذي نحتاج إلى البحث فيه ليس هو اختلاف العامّة، لأنّا لم نقل بمبناهم من القياس وغيره.

---

(١) المجموع: ٣٨٨/٣.
(٢) راجع مفتاح الكرامة: ٥٩/٧ـ٦٥.
(٣) راجع قواعد الأحكام: ٢٧٣/١.
(٤) راجع النهاية: ٢٣٨/١.
(٥) راجع جمل العلم والعمل: ٦١ - ٦٢.

وهكذا لاإشكال في وجوب الفاتحة عندنا في الركعتين الأُوليين ولا نحتاج إلى البحث عنه أيضاً.

نعم، ينبغي التعرّض لوجوب ضمّ سورة إلى الفاتحة في الركعتين الأُوليين وعدمه للاختلاف بين المتأخّرين والقدماء في ذلك. وهكذا ينبغي البحث في أنّ الواجب في الركعتين الأخيرتين ما هو؟

ولنقدّم البحث فيه الاحتياج الشديد إليه فنقول: ليس بين العامّة قائلاً بوجوب التسبيح في الركعتين الأخيرتين. وقال بعضهم بوجوب القراءة فيهما[١] ولا يجب عند أبي حنيفة وأصحابه فيهما شيئاً[٢]. وأمّا أصحابنا الإماميّة فاختلفوا، ومنشأُها الأخبار المختلفة، فلنذكر أوّلاً أخبار المسألة فهي على أقسام:

منها: ما عن عُبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: «تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميدٌ ودعاء»[٣]، انتهى. النضر بن سويد في سند هذه الرواية يكون من شيوخ الحسين بن سعيد، ويحيى الحلبي يكون من شيوخ النضر، فالسند صحيح لأنّ جميعها ثقة. وهذه الرواية تدلّ على أنّ قراءة الحمد إنّما هو لأنّها دعاء لأنّه لا يمكن قصد المعنى في القرآن بل قد يكون مضرّاً، فيكون الخبر ظاهراً في أنّ الواجب هو التسبيح وقراءة الحمد إنّما هو من باب أنّه تسبيح .

ومنها: ما عن معاوية بن عمّار قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين، فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومَن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبّح»[٤]، انتهى. عليّ بن مهزيار يكون من طبقة الحسين بن سعيد، وكلاهما صاحبان لكتابين في دورة الفقه . ويستفاد من هذه الرواية لزوم التسبيح، وأمّا كيفيّته فلا.

---

(١) راجع الأُمّ: ١٠٧/١.
(٢) راجع التفسير الكبير للرازي: ١٨٨/١.
(٣) وسائل الشيعة: ١٠٧/٦ ـ ١٠٨ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٧.
(٤) المصدر السابق: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٨.

ومنها: ما عن عليّ بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فهو سواء». قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء إن شئت سبّحت، وإن شئت قرأت»[١]، انتهى. لم يعهد من عليّ بن حنظلة توثيق ويكون قليل الرواية، والحسن بن عليّ بن فضّال وعبدالله بن بكير في سند هذه الرواية فطحيّان لكنّهما موثّقان. والظاهر أنّ قوله في ذيلها «وإن شئت سبّحت» إنّما هو لأجل أنّ التسبيح من أحد مصاديق الذكر لا لخصوصية فيه، وإن احتمل أن يقال: إنّ المراد من الذكر هو التسبيح بقرينة ذكر التسبيح في ذيلها، لكنّ الأوّل أظهر.

ومنها: رواية جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّا يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال: «بفاتحة الكتاب، ولا يقرأ الّذين خلفه، ويقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب»[٢]، انتهى. يمكن أن يكون المراد أنّ المأموم لا يلزم أن يقرأ فيهما بل يسبّح.

ومنها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله والحمد الله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر، وتكبّر وتركع»[٣]، انتهى.

الظاهر أن يكون سقط في هذه الرواية لأنّ محمّد بن إسماعيل بن بزيع كان وفاته في سنة ٢٢٠ في زمان رحلة الإمام الجواد عليه السلام وكان وفات الكليني في سنة ٣٢٨ أو ٣٢٩ وكان متولّداً في سنة ٢٥٠ أو ٢٦٠ ولا يمكن أن يكون ما ينقل عنه الكليني هو محمّد بن إسماعيل بن بزيع. وقال بعض: إنّه محمّد بن إسماعيل البرمكي وهو يكون من الطبقة السابعة والكليني لا يروي من الطبقة السابعة ولا من

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٩.

(٢) المصدر السابق: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٠.

(٣) المصدر السابق: ١٠٩/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧١.

كبار الطبقة الثامنة، بل ما يروي إنّما هو من صغار الطبقة الثامنة، فلا إشكال في أنّه هو محمّد بن إسماعيل النيسابوري البندقي والفضل بن شاذان أيضاً نيسابوري فأجاز الفضل به، وينقل الكليني[١] بتوسّطه من الفضل، ولم يصرّح بتوثيق له إلّا أنّه يكفي لصلاحيته نقل الرواية رواية الكليني عنه. والكشّي[٢] أيضاً يروي من محمّد بن إسماعيل عن الفضل، وكان الفضل من العلماء والمتكلّمين والثقات في الطبقة السابعة. ولهذه الرواية أيضاً دلالة على أنّ تكبير الركوع غير تكبيرة التسبيح، وأنّ كيفيّة التسبيح هي التسبيحة الأربعة المعروفة.

ومنها: رواية أُخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «عشر ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لايجوز فيهنّ الوهم ـ إلى أن قال: ـ وهي الصلاة الّتي فرضها الله وفوّض إلى محمّد صلى الله عليه وآله ، فزاد النبيّ صلى الله عليه وآله في الصلاة سبع ركعات هي سنّة ليس فيهنّ قراءة إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، فالوهم إنّما هو فيهنّ...»[٣] الحديث. إبراهيم بن هاشم في سند هذه الرواية، ولو لم يكن له توثيق إلّا أنّه ليس بأقلّ من ابنه الّذي يكون أغلب رواياته من أبيه والسند حسن، وهذه الرواية بيان لأنّ فرض الله غير محتمل للسهو، والسنّة محتمل له.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أدنى ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»[٤]، انتهى. ليس في هذا الخبر ضميمة من التحميد والتكبير والتهليل.

ومنها: ما في عيون الأخبار عن تميم بن عبدالله القرشي عن أحمد بن عليّ الأنصاري عن رجاء بن أبي الضحّاك أنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو

---

(١) الكافي: ٣١٩/٣ ح ٢.

(٢) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٥٣٨ رقم ١٠٢٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠٩/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٢.

(٤) المصدر السابق: ١٠٩/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٣.

فكان يسبّح في الأُخراوين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر، ثلاث مرّات ثمّ يركع»[١]، انتهى.

كان تميم بن عبدالله رئيس العسكر المأمور بإحضار الحضرة عليه السلام إلى مرو، ولا دلالة لها على الوجوب لأنّه حكاية فعله، ولعلّه يقوله من باب أفضلية الأفراد، هذا على فرض تسليم سند روايته وبلوغه إلى حدّ الحجّية.

ومنها: رواية ثالثة لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئاً، إماماً كنت أو غير إمام». قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّاالله، ثلاث مرّات تكمله تسع تسبيحات ثمّ تكبّر وتركع»[٢].

قال في الوسائل: ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة مثله إلّا أنّه أسقط قوله «تكمله تسع تسبيحات» وقوله «أو وحدك»[٣]. ورواه في أوّل السرائر أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله إلّا أنّه قال: «فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر ثلاث مرّات، ثمّ تكبّر وتركع»[٤]. ثمّ قال: أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرّتين: مرّة تسع تسبيحات ومرّة اثنتي عشرة تسبيحة، وأورده حريز أيضاً في كتابه مرّتين.

أقول: إطلاق التسبيح على الحمد والتهليل لأنّه متضمّن للتنزيه عن النقائص وهكذا الحمد، أو لأنّ أوّله ـ أعني قوله: سبحان الله والحمد...، إلخ يكون تسبيحاً، وكتاب حريز بن عبدالله يكون من كتاب أخبار القدماء.

---

(١) عيون أخبار الرضا: ٢/ ١٨٠ ضمن ح٥، عنه وسائل الشيعة: ٦/١١٠ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/١٢٢ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٠٩.

(٣) السرائر: ٣/٥٨٥، عنه وسائل الشيعة: ٦/١٢٣ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ذيل ح٧٥٠٩.

(٤) السرائر: ١/ ٢١٩، عنه وسائل الشيعة: ٦/١٢٣ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٠.

ومنها: خبر منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسعك، فعلت أو لم تفعل»[١]، انتهى. إن كانت هذه الرواية صادرة كذلك معناه التخيير بين القراءة والسكوت.

ومنها: خبر محمّد بن حكيم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: أيّما أفضل القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال: «القراءة أفضل»[٢]، انتهى.

يكون محمّد بن الحسن بن علّان في بعض النسخ: محمّد بن الحسن بن زعلان وكان قليل الرواية ولم يزد من اثني عشر وكأنّه كان في ذهن محمّد بن حكيم تخيير المكلّف بين القراءة والتسبيح وسأل عن أفضلهما، وأمّا كيفيّة التسبيح فلم يعلم من هذه الرواية أيضاً.

ومنها: خبر محمّد بن عمران في حديث أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال: لأيّ علّة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «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 إلٰه إلّا الله والله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة»[٣]، انتهى.

وهكذا في هذه الرواية كان في ذهن الراوي أفضليّة التسبيح من القراءة، ويستفاد من العلّة الّتي ذكرها الإمام عليه السلام أنّ التسبيح الّذي كان أفضل من القراءة وكان مخيّراً بينه وبين القراءة هو هذه التسبيحة المذكورة في الرواية المعهودة.

وأمّا استفادة كونها مرّة فيحتمل كما يحتمل عدم الاستفادة بأن يقال: إنّه عليه السلام لم يكن في هذا المقام، أعني بيان المرّة والتكرار.

ومنها: الخبر المروي عن الرضا عليه السلام «إنّما جعل القراءة في الركعتين الأُوليين

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٦/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٩.

(٢) المصدر السابق: ١٢٥/٦ ـ ١٢٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٨.

(٣) المصدر السابق: ١٢٣/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١١.

والتسبيح في الأخيرتين الفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه الله من عند رسوله صلى الله عليه وآله »[١]، انتهى . وهذه الرواية حكاية لفرض الله والسنّة.

ومنها: رواية جعفر بن الحسن المحقّق في المعتبر عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «اقرأ في الأُولتين وسبّح في الأخيرتين»[٢]، انتهى .

ومنها: رواية أُخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان الّذي فرض الله على العباد من الصلاة عشر ركعات وفيهنّ القراءة، وليس فيهنّ وهم ـ يعني سهواً ـ فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً، وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة»[٣] انتهى. هذه مثل ما تقدّم عنه إلّا أنّ التفصيل فيه أقلّ ممّا تقدّم.

ومنها: رواية عبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»[٤]، انتهى.

والظاهر كما في المعتبر أنّ كلمة «لا» في قوله «لا تقرأ» للنفي لا للنهي، وجواب الشرط قوله: «فقل» كما يؤيّده ذكر الفاء.

هل يلزم أن يقال هذا بهذا الترتيب الّذي ذكره أو لا؟ والمراد منه هو التقوّل بها ولو لم يكن بهذا الترتيب .

ومنها: رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام إذا صلّى يقرأ في الركعتين الأوّلتين من صلاته الظهر سرّاً، ويسبّح في الأخيرتين من صلاته الظهر على نحوٍ من صلاته العشاء، وكان يقرأ في الأوّلتين من صلاته العصر سرّاً ويسبّح في الأخيرتين على نحوٍ من صلاته العشاء...»[٥] الحديث.

لعلّه كان المراد أنّه كما يسبّح في العشاء سرّاً كذلك في الظهر. وهذه الرواية

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١١ و٧٥١٢.

(٢) المعتبر: ٢/ ١٦٥، عنه وسائل الشيعة: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح٧٥١٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٤.

(٤) المصدر السابق: ١٢٥/٦ ـ ١٢٤ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٥.

(٥) المصدر السابق: ١٢٥/٦ باب ٥١ (من أبواب القراءة في الصلاة) ح ٧٥١٧.

كما في رواية المحقّق لم يذكر كيفيّة التسبيح، بل ذكر أنّه يقال في الأخيرتين تسبيحاً، أمّا ما كيفيّته؟ فغير معلوم منها.

ومنها: خبر ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتّى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأوّلتين» وقال: «يجزئك التسبيح في الأخيرتين». قلت: أيّ شيء تقول أنت؟ قال: «اقرأ فاتحة الكتاب»[١]، انتهى.

ومنها: خبر سالم أبي خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام[٢] ـ وذِكر «ابن» في النسخ يكون زائداً وغلطاً ـ هذه الرواية أيضاً ذكر التسبيح وإن كان لها اختلاف مع سائر الروايات في كيفيّة عمل الإمام والمأموم.

ومنها: رواية الاحتجاج عن محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب إليه يسأله عن الركعتين الأُخراوين قد كثرت فيهما الروايات، فبعضٌ يروي أنّ قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعضٌ يروي أنّ التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيّهما لنستعمله؟ فأجاب عليه السلام: «قد نسخت قراءة أُمّ الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والّذي نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام: كلّ صلاة لا قراءة فيها فهي خداج إلّا للعليل أو من يكثر عليه السهو فيتخوّف بطلان الصلاة عليه»[٣]، انتهى.

هذه الرواية مع كونها مرسلة لا يشبه بكلام الإمام ولا نعلم ما علّة اضطراب هذه الروايات المنقولة في...[٤]

ومنها: خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت: الرجل يسهو عن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٦/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٢٠.

(٢) المصدر السابق: ١٢٦/٦ ـ ١٢٧ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٢١.

(٣) المصدر السابق: ١٢٧/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٢٢.

(٤) بياض في الأصل.

القراءة في الركعتين الأوّلتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ، قال: «أتمّ الركوع والسجود؟» قلت: نعم. قال: «إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها»[١]، انتهى.

أقول: وخلاصة ما يستفاد لنا منها تكون على هذا التفصيل لأنّ البحث فيما يجب أن يقال في الركعتين وقع في جهات:

الأُولى: هل الواجب هو التسبيح متعيّناً؟ أو القراءة كذلك؟ أو المصلّي مخيّرٌ بينهما؟ ويظهر من العامّة أنّه ليس بينهم قائلٌ بإجزاء التسبيح فيها ولم يرووا عن النبيّ صلى الله عليه وآله ما يدلّ على ذلك، حيث إنّهم اختلفوا في المقام في أنّه هل تجب القراءة في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة والثالثة من الثلاثيّة أو لا؟ فذهب أبوحنيفة إلى الثاني وإن نُقل عن التذكرة[٢] حكاية القول بإجزاء التسبيح عن أبي حنيفة لكن المعروف منه هو عدم وجوب القراءة فيهما. وعلى الأوّل هل الواجب هو قراءة الفاتحة؟ أو يكفي مطلق القراءة؟ وعلى الأوّل هل يجب مع الفاتحة شيء آخر أيضاً أو لا؟ فذهب إلى كلٍّ فريق، وقدّر بعضهم القائل بكفاية مطلق القراءة بأنّ أقلّ ما يجزئ هي ثلاث آيات[٣].

وبالجملة: لم يقع في كلام أحد منهم ذكرٌ لكفاية التسبيح كما قال الشيخ قدس سره في الخلاف: وأمّا جواز التسبيح بدلاً من القراءة فلم أجد به قولاً لأحدٍ من الفقهاء[٤]، انتهى.

ويمكن الاستدلال لتعيّن الفاتحة فيهما برواية جميل بن درّاج[٥] وقد تقدّمت ويمكن الاستدلال لتعيّن التسبيح بروايتي عمر بن أُذينة[٦] وحريز[٧] عن زرارة عن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٥/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٦.

(٢ و٣) راجع تذكرة الفقهاء: ١٤٤/٣ و١٢٩.

(٤) الخلاف: ٣٣٨/١ مسألة ٨٨.

(٥) وسائل الشيعة: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٠.

(٦) المصدر السابق: ١٠٩/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٢.

(٧) المصدر السابق: ١٠٩/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧١.

أبي جعفر عليه السلام، وكذلك رواية أُخرى لحريز عن زرارة[١] الّتي فصّل فيها فرض الله وفرض النبيّ صلى الله عليه وآله ورواية الفقيه عن الرضا عليه السلام[٢]، والمعتبر عن عليّ عليه السلام[٣] وخبر عبيدالله بن عليّ الحلبي[٤] لكن قال في المعتبر: إنّ قوله عليه السلام «لا تقرأ فيها» ليس نهياً بل نفي. و«لا» بمعنى غير، والمعنى سبّح حال كونك غير قارئ للقراءة.

وحينئذٍ فتدلّ على التخيير بين الفاتحة والتسبيح وهو وجيه، لكنّ الفقرة المذكورة قبلها لا تخلو عن ظهور في تعيّن التسبيح. وتدلّ على التخيير بينهما أيضاً أخبار:

(منها) خبر محمّد بن حكيم[٥] ومحمّد بن عمران[٦]، لأجل أنّ الأفضليّة منضمّةٌ للتخيير أيضاً.

(ومنها) خبر عبيد بن زرارة[٧]، ويظهر منها أنّ الأصل فيما يجب فيهما هو التسبيح، وإجزاء الفاتحة إنّما هو لأجل أنّها مشتملة على التحميد والدعاء.

(ومنها) خبر عليّ بن حنظلة[٨]. فالروايات في ذلك على ثلاث فرق والجمع بينها يقتضي القول بالتخيير.

وأمّا رواية زرارة المشتملة على فرض الله تعالى وفرض النبيّ صلى الله عليه وآله فيمكن أن يكون نفي القراءة تعيّناً. نعم، رواية حريز وابن أُذينة عن زرارة ربما يستفاد منهما عدم مشروعيّة القراءة فيهما فتعارض الروايات الدالّة على التخيير. فحيث إنّ القول مشهور بين الإماميّة بل ادّعي الإجماع وعدم الخلاف فيه فالمتعيّن هو العمل بأخبار

(١ و٢) وسائل الشيعة: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٥ و٧٥١٢.

(٣ و٤) المعتبر: ١٦٥/٢ و١٩٠، عنهما وسائل الشيعه: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح٧٥١٣ و ٧٥١٥.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢٥/٦ ـ ١٢٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٨.

(٦) المصدر السابق: ١٢٣/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١١.

(٧) المصدر السابق: ١٠٧/٦ ـ ١٠٨ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٧.

(٨) المصدر السابق: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٩.

التخيير وإن قال في مفتاح الكرامة[١]: أنّ الإجماع إنّما هو بالنسبة إلى غير المأموم، وأمّا بالنسبة إليه فسيجيء نقل الأقوال، لكن صرّح جمعٌ من الأعاظم بالقول بالتخيير بالنسبة إليه أيضاً، فلا إشكال في تخيير المصلّي بين التسبيح وقراءة الفاتحة.

الجهة الثانية: بعد ما ثبت التخيير بينهما فهل هما متساويان في الفضيلة؟ أو أنّ القراءة أفضل من التسبيح؟ أو بالعكس؟ ويدلّ على الثالث رواية محمّد بن عمران[٢]، وعلى الثاني رواية محمّد بن حكيم[٣]، وعلى الأوّل رواية عليّ بن حنظلة[٤]، فيمكن الجمع بين هذه الأخبار بأنّ التسبيح أفضل من القراءة بالأصل من حيث إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله سبّح فيهما في مقام القرب بحسب اقتضاء ما شاهد من عظمة ربّه، والصلاة المتعارفة بيننا هي المرتبة النازلة من تلك الصلاة، وقراءة الحمد فيهما أفضل من التسبيح بالعرض من حيث إنّه لا يوجب المخالفة بين المسلمين، والمراد بالتساوي هو التساوي في الأجزاء. لكن هذا الجمع تبرّعيّ وليس جمعاً عرفيّاً يعتمد عليه في مقام الاستنباط، وفي الجمع العرفيّ بينهما إشكال، فهذه الأخبار من هذه الجهة متعارضة، والترجيح للرواية الدالّة على أفضليّة التسبيح لكونها أصحّها سنداً.

الجهة الثالثة: بعد ما ثبت التخيير بين القراءة والتسبيح فهل المراد بالتسبيح مطلق الذكر؟ أو لابدّ أن يكون من سنخ التسبيح والحمد والاستغفار؟ أو لابدّ أن يكون خصوص التسبيحات الأربع أو بعضٍ منها؟ وجوه:

ونسب في المعتبر[٥] إلى القدماء أقوالاً أربعة حيث قال فيه: يجزئ بدل الحمد في الأواخر تسبيحات أربع صورتها: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر.

وقد اختلف قول الأصحاب فيما يقوم مقام الحمد، فقال المفيد رحمه الله[٦] بما قلنا،

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٦٤/٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢٣/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١١.

(٣) المصدر السابق: ١٢٥/٦ ـ ١٢٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٨.

(٤) المصدر السابق: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٩.

(٥) راجع المعتبر: ١٧٠/٢.

(٦) المقنعة: ١١٣.

ورواه زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، وتكبّر وتركع»[١]. وقال الشيخ قدس سره: هو مخيّر بين القراءة وعشر تسبيحات[٢]. وكذا قال ابن أبي عقيل[٣] وعلم الهدى[٤] قال: تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله، ثلاث مرّات وتزيد في الثالثة «والله أكبر».

وقال حريز بن عبدالله السجستاني في كتابه: تسع تسبيحات وأسقط التكبير من الثلاث، ورواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تقرأ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام». قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إن كنت إماماً فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله ثلاث مرّات ثمّ تكبّر وتركع»[٥]. وبه قال أبوجعفر ابن بابويه[٦]. وقال ـ أي الشيخ ـ في النهاية: تكبّر ذلك ثلاث مرّات مع كلّ مرّة والله أكبر، فيكون اثنا عشر فصلاً[٧]، انتهى.

وإطلاق التسبيح على التحميد والتهليل والتكبير إمّا أن يكون من باب التغليب لأجل أنّ أوّلها تسبيح، وإمّا لأجل أنّ الفصول الأخيرة متضمّنة لنحوٍ من التنزيه، فإنّ معنى «لا إله إلّا الله» بالالتزام هو عدم وجود شريك له وتنزيه عن ذلك. وأمّا التحميد فلأنّ لازم تخصيص الحمد به أو جعله ملكاً له هو عدم الشريك له. ومعنى التكبير هو أنّه تعالى أكبر من أن يوصف بأن يدركه مُداركنا أسماءه الحسنى، وهو تنزيه عن النقص، فهي تدلّ على التنزيه بالالتزام فلذا أُطلق عليها التسبيح، وحيث

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/١٠٩ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧١.

(٢) المبسوط: ١/١٠٦.

(٣) نقله العلّامة عنه في مختلف ٢/١٤٥.

(٤) جمل العلم والعمل: ٦١ ـ ٦٢.

(٥) نقله عنه ابن إدريس في السرائر: ١/٢١٩. وراجع وسائل الشيعة: ٦/١٢٢ ـ ١٢٣ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٠٩.

(٦) راجع من لا يحضره الفقيه: ١/٣٩٢ ح ١١٦٠.

(٧) النهاية: ١/٢٣٨.

إنّه مدّ ظله ذكر بعد ذلك رواية مطلق الذكر والرواية الّتي قدّم فيها الحمد على التسبيح يستفاد منه عدم تعيّن التسبيحات الأربع بالترتيب المعروف عنده أيضاً. فنقول: إنّ الروايات مختلفة في ذلك ولو بالإطلاق والتقييد.

منها: رواية عليّ بن حنظلة[١]، وهي تدلّ على إجزاء مطلق الذكر. وكذلك رواية عبيد بن زرارة[٢] فإنّ المستفاد من التعليل هو أنّ إجزاء المذكورات إنّما هو من حيث كونها ذكراً، وإلّا فلو كان المجزئ هو خصوص ما ذكر فيها مجموعاً فلا يناسبه التعليل المذكور فيها.

ومنها: خبر أبي بصير[٣]، وهو يدلّ على أنّه لا يتعيّن خصوص سبحان الله ثلاثاً، بل يدلّ على أنّ أدنى ما يجزئ وأقلّه هو ذلك. فيمكن تقييد إطلاق خبر عليّ بن حنظلة وعبيد به، ويمكن أن يكون الأقلّية بالنسبة إلى العدد مع كونه بعنوان التسبيح.

ومنها: خبر حريز عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر»[٤]، وهو يدلّ على إجزاء التسبيحات الأربع مرّة واحدة لكن لا دلالة له على تعيّنها.

ومنها: خبر ابن أبي الضحّاك أنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو فكان يسبّح في الأُخراوين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثمّ يركع»[٥].

واستدلّ البهبهاني مدّ ظله بهذا الخبر على وجوب التسبيحات الأربع ثلاث مرّات.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/١٠٨ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٩.

(٢) المصدر السابق: ٦/١٠٧ ـ ١٠٨ باب ٤٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٧.

(٣) المصدر السابق: ٦/١٠٩ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٣.

(٤) المصدر السابق: ٦/١٠٩ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧١.

(٥) المصدر السابق: ٦/١١٠ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٤.

لكن يمكن أن يكون فعل الإمام كذلك من باب أنّها أحد أفراد الواجب المطلق فلا يدلّ على تعيّنها.

قال في مفتاح الكرامة: وفي حاشية المدارك للبهبهاني قدس سره الاستدلال عليه[١] بما في الفقه الرضوي عليه السلام وبخبر ابن أبي الضحّاك ـ أحمد بن عليّ الأنصاري الّذي صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو ـ وقال: كان يسبّح في الأُخراوين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر ثلاث مرّات. ثمّ قال أيّده الله: رواية الاثني عشر منجبرة بالشهرة بين الأصحاب، لأنّهم بين قائل بمضمونها بعنوان الوجوب، وقائل به بالوجوب التخييري، وقائل به بالإستحباب، وقائل بأنّه أحوط، وقائل بأنّه أحد أفراد الواجب المطلق فلم يوجد لها رادّ، انتهى.

قلت: خبر ابن أبي الضحّاك رواه في البحار بدون تكبير ثمّ قال: (بيان) في بعض النسخ زيد في آخرها والله أكبر، والموجود في النسخ القديمة الصحيحة كما نقلنا بدون التكبير، والظاهر أنّ الزيادة من قلم النسّاخ[٢] تبعاً للمشهور[٣]، انتهى كلام مفتاح الكرامة.

قلت: الظاهر أنّ نظر البهبهاني قدس سره لما تقدّم هو الردّ على المجلسي قدس سره حيث إنّه يظهر من كلامه قدس سره عدم وجود رواية دالّة على التسبيحات الأربع ثلاثاً وعدم وجوده في النسخ الصحيحة. توضيح الردّ: أنّه يستكشف من كلمات الفقهاء في هذا المقام وجود الرواية بذلك، لأنّهم بين قائل بوجوب التسبيحات الأربع تعيّناً وبين قائل بها استحباباً... إلخ، ونظرهم بهذه الفتيا هي الرواية الّتي تدلّ على ذلك، فيستكشف من ذلك وجود نصّ دالّ على ذلك، وإلّا فلو لم يكن مراده قدس سره الردّ على ذلك وكان المراد ما هو ظاهر كلامه من الاستدلال للوجوب والاستدلال برواية ابن أبي الضحّاك لانجبار ضعفها بما ذكر من الأقوال يرد عليه أنّ الأقوال الّتي ذكرها

---

(١) أي على وجوب التسبيحات الأربع ثلاثاً. (منه رحمه الله).

(٢) بحار الأنوار: ٨٨/٨٥ ح ٧، عن عيون أخبار الرضا عليه السلام.

(٣) مفتاح الكرامة: ١٥٦/٧. وراجع الحاشية على مدارك الأحكام: ٦٨/٣.

تخالف ما استدلّ بها عليه من الوجوب تعيّناً فكيف ينجبر ضعفها بها؟! فإنّ من جعلها احتياطاً فلاشتمالها على التسبيحات، وأمّا الاستحباب فليس اصطلاحيّاً.

وبالجملة: لا ينجبر ضعفها بهذه الأقوال ليتمّ الاستدلال بتعيّن التسبيحات الأربع عند اختيارها.

ومنها: رواية معاوية بن عمّار[١]، ورواية محمّد بن حكيم[٢]، ومرسلة ابن بابويه[٣]، ورواية المعتبر[٤] عن عليّ عليه السلام، ورواية محمّد بن قيس[٥]، وابن سنان[٦]. وهذه الروايات مشتملة على ذكر التسبيح إجمالاً.

ومنها: رواية عبيدالله بن عليّ الحلبي[٧]، يحتمل أن يكون إجزاء المذكورات فيها إنّما هو لأجل كونها مصداق الذكر، ويحتمل أن يكون لها خصوصيّة بعنوان التسبيح. ويجيء الاحتمالان في رواية محمّد بن عمران[٨] وأبي خديجة[٩]، وعلى فرض دلالتها على تعيّن خصوص التسبيحات الأربعة فهل يستفاد منهما إجزاء المرّة أو لا؟ والجملة الأُولى من الثانية غير معمول بها، والجملة الثانية منها محمول على ما إذا كان المأموم مسبوقاً.

ومنها: روايتا ابن أُذينة وحريز عن زرارة[١٠]. وروى الصدوق رحمه الله الثانية مع

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٨/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٨.
(٢) المصدر السابق: ١٢٦/٦ ـ ١٢٥ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٨.
(٣) المصدر السابق: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٢.
(٤) المصدر السابق: ١٢٤/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٣.
(٥) المصدر السابق: ١٢٥/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٧.
(٦) المصدر السابق: ١٢٦/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٢٠.
(٧) المصدر السابق: ١٢٤/٦ ـ ١٢٥ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١٥.
(٨) المصدر السابق: ١٢٣/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥١١.
(٩) المصدر السابق: ١٢٦/٦ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٢١.
(١٠) المصدر السابق: ١٠٩/٦ باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧١ و٧٤٧٢.

التسبيحات الثلاث بدون التكبير وزاد في آخرها بعد قوله «ثلاث مرّات»: تكمله تسع تسبيحات. ورواها في السرائر[١].

وقال في مفتاح الكرامة: إنّ خبر السرائر الّذي استدلّ به على هذا القول[٢] رواه ابن إدريس في موضعين، أحدهما: في باب كيفيّة الصلاة وزاد فيه «والله أكبر»[٣]، وثانيهما: في أواخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز ولم يذكر فيه التكبير[٤]. قال: والنسخ المتعدّدة الّتي رأيناها متّفقة على إسقاط التكبير. ويحتمل أن يكون زرارة رواه على الوجهين ورواهما حريز في كتابه، وهو بعيد. والظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسّاخ لأنّ سائر المحدّثين رووا هذه الرواية بدون تكبير. وزاد في الفقيه بعد التسبيح «تكمله تسع تسبيحات»[٥]. ويؤيّده أنّه نسب في المعتبر والتذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز وذكر هذه الرواية، انتهى.

قلت: نظرت ذلك في نسختين من السرائر أحدهما صحيحة عتيقة من خطّ عليّ بن محمّد الفضل الآبي في سنة٦٦٧ ترك التكبير في الموضعين. وفي نسخة أُخرى كثيرة الغلط ذكره في الموضعين[٦]، انتهى كلام مفتاح الكرامة.

أقول: الأمر دائر بين زيادة «تكمله تسع تسبيحات» سهواً في كلام الصدوق قدس سره أو كونها من كلام الصدوق، وبين سقوطها في نقلٍ آخر سهواً، فاحتمال الزيادة سهواً أو احتمال كونه من كلام الصدوق مرجوح، خصوصاً فيما إذا كان ثلاث كلمات، واحتمال السقط احتمالٌ راجح، فالمعتمد هو نقل الصدوق.

هذا إذا فرض كون الرواية واحدة، ويحتمل أن تكون متعدّدة حيث إنّ أبا

---

(١) المصدر السابق: ١٢٢/٦ ـ ١٢٣ باب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٠٩.

(٢) أي القول بأنّ التسبيحات ثلاث مرّات. (منه قدس سره).

(٣ و ٤) السرائر: ٢١٩/١ و ٥٨٥.

(٥) من لايحضره الفقيه: ٣٩٢/١ ح ١١٦٠.

(٦) مفتاح الكرامة: ١٥٧/٧.

جعفر عليه السلام قال لزرارة ذلك ابتداءً بدون أن يكون قد سأله، فلا يكون في البين سؤال كي يقال بأنّه لا معنى لتكرّر السؤال.

هذه هي الروايات الواردة في المقام، وقد عرفت أنّه ليس بين الروايات ما يدلّ على عشر تسبيحات الّتي نسبه في المعتبر[١] إلى الشيخ في أحد قوليه وابن أبي عقيل وعلم الهدى، فلعلّه لوجود رواية دالّة على ذلك في الجوامع الأوليّة لم تصل إلينا.

وقد عرفت أنّ الروايات الواصلة إلينا مختلفة من حيث الدلالة، فستّة منها مشتملة على مطلق الذكر ولم يذكر فيه عنوان التسبيح لكن ورود إطلاقها في مقام البيان غير معلوم، وأربعة منها ذكر فيها التسبيح وعيّن فيها في الجملة مع اختلافها في الفصول، وبعض منها مشتملة على التسبيحات الأربع كرواية زرارة وظاهرها كفاية مرّة واحدة. وحيث إنّ الرواية صحيحة السند مع أنّ العمل بها كان مشهوراً في جميع الأعصار مثل المفيد وغيره فلا يبعد كونه مجزئاً، لكن حيث إنّ الصلاة أمرُها عظيم لأنّها من العبادات الّتي إن قبلت قبل ما سواها[٢] وإن ردّت ردّ ما سواها[٣] فلابدّ فيها من الاحتياط مهما أمكن، والموافق للاحتياط هو أن يأتي بالتسبيحات الأربع ثلاثاً في الثالثة والرابعة من الثلاثيّة والرباعيّة .

ثمّ لو فرض عدم استفادة ما يقوم مقام الفاتحة في الركعتين الأخيرتين من الأخبار ـ لاختلافها وتردّد الأمر بين كونه الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الفصول والعدد والترتيب بين التسبيحات ـ فهل يكون مقتضى الأصل هو الاشتغال أو البراءة؟

فنقول: ذهب الشيخ قدس سره في الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبيّة إلى اختصاص أدلّة البراءة بالشكّ في التكليف التعييني وعدم جريانها فيما إذا شكّ في الوجوب التخييري[٤]، كما إذا علم بتعلّق الأمر بفعلٍ كإكرام زيد، ولكن شكّ في تعلّقه بفعلٍ

---

(١) المعتبر: ١٦٥/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠٨/٤ باب ١ من أبواب المواقيت ح ٤٦٣٦.

(٣) المصدر السابق: ٤١٧/٦ ـ ٤١٨ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٠ .

(٤) راجع فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٥٩/٢٥.

آخر أيضاً كإكرام عمرو بنحو الوجوب التخييري والترديد الواقعي بين إكرام زيد وإكرام عمرو كما في سائر الواجبات التخييريّة، أو أنّه متعلّق بالفعل الأوّل متعيّناً، فحيث إنّه لو أكرم زيداً يقطع بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف، فالعقل يحكم بتعيّن الإتيان به في مقام الامتثال كي يقطع به، بخلاف ما لو أتى بالفعل الآخر الّذي يشكّ في تعلّق التكليف به أيضاً، فإنّه لا يقطع حينئذٍ بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف .

إذا عرفت ذلك فنقول: في جريان هذا الملاك فيما نحن فيه وهو الّذي يعلم بكون التكليف تخييريّاً متعلّقاً بفعلين بنحو التخيير والترديد الواقعي ولكن تردّد أحد طرفي التخيير بين الأقلّ والأكثر كما لو علم بتعلّق الأمر بإكرام زيد أو عمرو بنحو التخيير وعلم أحد طرفي التخيير مفصّلاً كإكرام زيد لكن شكّ في إكرام عمرو وأنّ الأمر تعلّق به فقط أو مع خصوصيّة زائدة وعدم جريانه هل هو مجرى البراءة؟ وجهان:

وجه جريان الملاك المذكور فيه أيضاً أنّ المكلّف يجزم بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف لو أتى بالأكثر، وهو فيما نحن فيه التسبيحات الأربعة مع الترتيب المتعارف ثلاثاً، بخلاف ما لو أتى بالأقلّ كمطلق الذكر أو التسبيحات الثلاثة أو الأربعة مع الترتيب المتعارف أو بدونه مرّةً واحدةً، فإنّه لا يقطع معه بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف، فالعقل يحكم بتعيّن الأوّل وعدم كفاية الثاني كما فيما ذكره الشيخ قدس سره .

ووجه جريان البراءة أنّ المسألة من مسائل الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، حيث إنّ التكليف مردّد بين تعلّقه بالأقلّ وهو أحد المذكورات وبين تعلّقه بالأكثر وهو التسبيحات الأربعة ثلاثاً مع الترتيب المتعارف بين فصولها، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر بناءً على المختار من جريان البراءة فنقول: إنّ التكليف تعلّقه بالأقلّ معلوم وهو الجزء الخارجي على فرض كون الزائد جزءاً أو الذهني على فرض كون الزائد شرطاً وتعلّقه بالأكثر غير معلوم فالأمر ببعضه المعلوم منجّزٌ وببعضه المشكوك غير منجّز على ما اخترناه في وجه جريان البراءة في الأقلّ والأكثر .

ولَقائل أن يقول: إنّ جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين إنّما هو لأجل أنّ الأمر والتكليف ببعضه معلوم وببعضه مشكوك، فيقال: إنّه ببعضه المعلوم منجّز فلو تركه لاستحقّ العقوبة قطعاً، وببعضه المشكوك غير منجّز لعدم العلم باستحقاق العقوبة على تركه، فتجري البراءة بالنسبة إليه. وأمّا فيما نحن فيه فالأمر والتكليف معلوم تفصيلاً، لتعلّقه بفعلين على نحو التخيير والترديد الواقعي. غاية الأمر أنّ أحد طرفي التخيير والترديد معلوم مبيّن تفصيلاً وشكّ في الآخر وتردّد بين الأقلّ والأكثر.

والحاصل: أنّ الأمر والتكليف معلوم مفصّلاً وليس بعضه معلوماً وبعضه غير معلوم ليكون منجّزاً بالنسبة إلى الأوّل وغير منجّز بالنسبة إلى الثاني، وليس في مخالفة كلّ واحد من الفعلين استحقاق العقوبة، فإنّ استحقاق العقوبة إنّما يترتّب على تركها معاً، لا في كلّ واحدٍ حتّى يقال: إنّ استحقاق العقوبة بالنسبة إلى ترك الأقلّ معلوم وبالنسبة إلى ترك الأكثر غير معلوم، ففرقٌ بين ما نحن فيه وبين مسألة الأقلّ والأكثر.

ولَمجيب أن يجيب عن ذلك بأنّ الموافقة حيث تتحقّق بإتيان كلّ واحد من طرفي الواجب المخيّر والمخالفة تابعة لها لأنّهما نقيضان، فكلّ مورد تتحقّق الموافقة والامتثال بالفعل تتحقّق المخالفة والعصيان بفعله، فكما أنّ الموافقة تحصل بإتيان أحدهما في حال ترك الآخر ويترتّب عليه استحقاق العقوبة فكذلك المخالفة تحصل بترك أحدهما في حال ترك الآخر ويترتّب عليه استحقاق العقوبة. وحينئذٍ فيقال: إنّ استحقاق العقوبة في ترك الأقلّ معلوم وفي ترك الأكثر غير معلوم، فيكون التكليف منجّزاً بالنسبة إلى الأوّل دون الثاني.

ولكن في هذا الجواب أيضاً تأمّل لابتنائه على أنّ المخالفة تابعةٌ للموافقة في المورد، وهي ممنوعة.

هذا كلّه على تقدير عدم استفادة الحكم من الأخبار، وقد عرفت أنّ رواية زرارة المشتملة على التسبيحات الأربعة صحيحة السند، مع كونها معمولاً بها بين الأصحاب في جميع الأعصار، فلا يبعد كفاية العمل بها بإتيان التسبيحات الأربعة

في الركعتين الأخيرتين مرّة واحدةً لكن لا يُترك الاحتياط مع ذلك مهما أمكن بالإتيان بها ثلاث مرّات، لما عرفت سابقاً من أنّ «الصلاة عمود الدين»[١].

ثمّ نرجع إلى البحث عن وجوب السورة وعدمه، ونقول: اتّفق المسلمون على وجوب قراءة الفاتحة في الركعتين الأوّلتين في الفرائض، وادّعى الاتّفاق عليه عشر من الفقهاء[٢] فخالف في ذلك قليل من العامّة.

وأمّا في النوافل فلم يكن بهذا التسليم، ولوجوبه اختلاف في الجملة.

وأمّا في سائر الخصوصيّات الّتي تكون من الصلاة مثل: أنّ البسملة جزء الفاتحة أو لا؟ أو جزء في كلّ سورة أو لا؟ وأنّها آية إلّا في سورة البراءة إن قلنا باستقلالها وفي سورة النمل حيث إنّ البسملة فيها آية وبعض آية. وهكذا سائر الاختلافات فلا نحتاج إلى البحث عنها، لأنّ الفقهاء متسالمون في أنّ البسملة جزء السورة في غير ما ذكر وخالف فيه بعض من العامّة.

وأمّا وجوب سورة أُخرى بعد الحمد فمختلف فيه، المشهور بين العامّة بل كاد أن يكون إجماعاً إلّا القليل منهم هو عدم الوجوب. نعم، ينقل بعض أصحاب الشافعي القول بالوجوب فهو نادر بين العامّة، وأمّا الشافعي نفسه فقال بعدم الوجوب.

وأمّا عند الإماميّة فالمشهور في جميع الأعصار هو الوجوب في الأوّلتين، وعدم الوجوب في غير الأوّلتين، بل عدم المشروعيّة لو اختار الحمد فيهما. فينقل السيّد في الانتصار[٣] والقاضي في شرح جمل العلم والعمل[٤] وابن حمزة في الوسيلة الإجماع على الوجوب[٥].

وأمّا الشيخ في الخلاف فيقول: الظاهر من روايات أصحابنا وجوب السورة[٦]. وفي المبسوط الظاهر من المذهب[٧]. ويستفاد من عبارة الشيخ في هذين

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/٤ باب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ح ٤٤٢٤.

(٢ ـ ٥) راجع مفتاح الكرامة: ٥٨/٧.

(٦) الخلاف: ٣٣٥/١ مسألة ٨٦.

(٧) المبسوط: ١٠٧/١.

الكتابين أنّ المسألة عنده وفي عصره سنة ٤٦٠ لم يكن مبيّناً مع قطع النظر عن الأخبار.

وأمّا نقل هذه الأعاظم الإجماع عليه فيكون مثل سائر إجماعاتهم المنقولة كما ذكرناه مفصّلاً في الإجماع المنقول بأنّه بعد أن ثبت الحكم عندهم ولو بخبر الثقة فيدّعون الإجماع عليه.

وأمّا بعد الشيخ ﷺ فقال بالوجوب نوع العلماء. وأمّا صاحب المدارك[١] والمعالم[٢] من المتأخّرين قالا بعدم الوجوب. فلابدّ في المسألة من الرجوع بالأخبار. ولكنّ المنقول من عمل النبيّ ﷺ هو القراءة بعد الحمد إحدى السور كما أنّ العمدة في دليل وجوب قراءة الحمد في الركعتين الأوّلتين هو تعارف العمل عند المسلمين، وإلّا فالدليل الّذي يتمسّكون به من الأخبار الدالّة أو الخبر الدالّ على أنّه من لم يقرأ الفاتحة[٣]... إلخ فهو مع قطع النظر عن عدم دلالته على مطلوبهم فلا يستفاد منه هذه التفاصيل بل يدلّ على أنّه يجب أن يقرأ الحمد في الصلاة، وأمّا في الركعتين الأوّلتين أو غير ذلك فلا دلالة له عليه، فالعمدة هو تعارف العمل بين المسلمين حتّى أنّ العامّة يقرأون الحمد في الأخيرتين أيضاً.

وقال الشيخ في النهاية: أدنى ما يجزئ من القراءة في الفرائض الحمد مرّةً واحدةً وسورة معها في حال الاختيار، ولا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر كانت صلاته ماضية ولم يجب عليه إعادتها غير أنّه قد ترك الأفضل. وإن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضرورة من السفر والمرض وغيرهما لم يكن به بأس وكانت صلاته تامّة. وقال أيضاً: ولا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض، فمن فعل ذلك متعمّداً كانت صلاته فاسدة، فإن فعله ناسياً لم يكن عليه شيء. وكذلك لا يجوز أن يقتصر على

(١) مدارك الأحكام: ٣٤٧/٣.
(٢) راجع منتقى الجمان: ١٠/٢.
(٣) راجع سنن الدارمي: ٢٠١/١ ح ١٢٤٠، ومجمع الزوائد: ١٥٠/٧.

بعض سورة وهو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها وهو متمكّن لقراءة جميعها كانت صلاته ناقصة وإن لم يجب إعادتها من الفرائض[١]، انتهى موضع الحاجة.

أقول: وجوب السورة عند عدم إمكان تعلّمها وعند خوف الضرر وهكذا في ضيق الوقت غير معلوم وإن لم يكن نصّ في خصوص ضيق الوقت، ألّا انّ الأصحاب متسالمون في ذلك وينقلون بذلك أيضاً روايات.

واختار الشيخ في التهذيبين والخلاف وجمل العقود الوجوب[٢] أي وجوب السورة في غير هذه الموارد.

وهكذا نُقِلَ عن السيّد الوجوب وعن الحسن بن [أبي] عقيل وأبي الصلاح وابن إدريس وابن البرّاج[٣].

قال الشيخ ﷺ في الخلاف: الظاهر من روايات أصحابنا ومذهبهم أنّ قراءة سورة أُخرى مع الحمد واجبةٌ في الفرائض ولا يجزئ الاقتصار على أقلّ منها، وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه[٤]، انتهى.

وقال في المبسوط: الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبةٌ، وأنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين سورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصلاة[٥].

أقول: عبارة الشيخ ﷺ في المبسوط وكذا في النهاية يوهم التناقض في بادئ النظر كما قال به صاحب مفتاح الكرامة ﷺ[٦]، ولكن الدقّة في كلامه يرفع هذه

---

(١) النهاية: ٢٣٤/١ـ ٢٣٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧٠/٢، الاستبصار: ٣١٥/١، الخلاف: ٣٣٥/١ مسألة ٨٦، الجمل والعقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨٠.

(٣) راجع الحدائق الناضرة: ١١٥/٨.

(٤) الخلاف: ٣٣٥/١ ـ ٣٣٦ مسألة ٨٦.

(٥) المبسوط: ١٠٧/١.

(٦) مفتاح الكرامة: ٦٣/٧ وفيه ذكر النهاية فقط. وراجع المبسوط: ١٠٧/١، والنهاية: ٢٣٤/١ ـ ٢٣٥.

المخالفة بين الصدر والذيل، لأنّ ما يقوله صاحب مفتاح الكرامة قدس سره من الاضطراب إن كان مراده أنّ الشيخ قدس سره غفل عمّا ذكره في صدر كلامه من أنّ أدنى ما يجزئ الحمد مرّة والسورة معها ولا يجوز الزيادة والنقصان عنه وتفرّع عليه ما ليس متفرّعاً له من أنّ: فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر كانت صلاته ماضية فبعيدٌ من عظمة مقام الشيخ الّذي كان رئيس الشيعة في الفقه حتّى من أُستاذه المفيد قدس سره. فما يمكن أن يقال في المقام إمّا القول بأنّ للشيخ قولين: قول بالوجوب كما في الخلاف وجمل العقود والتهذيب، وقول بالاستحباب كما في سائر كتبه. وإمّا أن يقال بأنّ مراده من الوجوب فيها هو إذا أراد إتيان صلاة كاملة ويحمل ما في الخلاف والتهذيب وجمل العقود على ما في النهاية والمبسوط.

ولكن يرفع الاضطراب بأن يقال: إنّ صدر كلامه قدس سره ظاهر في أنّه إذا أراد إتيان الأفضل فلا يترك السورة، وذيل كلامه صريح في عدم البطلان، فيحمل الظاهر على النصّ خصوصاً قوله قدس سره: لم يجب عليه إعادتها غير أنّه قد ترك الأفضل، لأنّ وجوب السورة وجوباً تكليفيّاً منافٍ مع هذا القول. فلا مجال لأن يقال أيضاً بأنّ الوجوب إنّما هو وجوب تكليفي فلو لم يقرأ السورة كان عاصياً وكانت صلاته ماضية، ثمّ إنّه بعد أنّ العامّة يقولون بعدم الوجوب وكانت طريقة المسلمين قراءتها في الصلاة، ولا يستفاد من كلام الشيخ فتوىً صريحاً، بل ثبت من هذه العبارات أنّه لم يكن مسلّماً عند أهل عصره وكانت غير منقّحة والقائلون بالوجوب إنّما قالوا ذلك من باب جمع الأخبار، فلابدّ للفقيه إلّا من ملاحظة أخبار المسألة.

منها: رواية الحسن بن محبوب عن عليّ بن رئاب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»[1]، انتهى.

الحسن بن محبوب يكون من صاحبي الجوامع الأُول وكان معاصراً مع عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وأغلب أخباره يكون منه عليه السلام بلا واسطة، وقد يروي أيضاً من شيوخه، وله جوامع في الأبواب المختلفة، وكان محبوب أبوه قد أعطاه درهماً أو ديناراً

(١) وسائل الشيعة: ٣٩/٦ باب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٨٦.

لكلّ حديث أخذ من عليّ بن رئاب[١]، وعليّ بن رئاب من المتشيّعين متعصّب وكان له أخ من أهل التسنّن متعصّب ويتلاقيان في كلّ سنة مرّةً ويتباحثان في مذهبهما ويتركان اللقاء إلى سنة أُخرى. ويستفاد من هذه الرواية أنّ عمل المسلمين من زمن النبيّ إلى زمان عليّ بن موسى الرضا عليه السلام البالغ من قرن واحد على القراءة ولذا بعد أن سمع هذا من الإمام عليه السلام نقلها، وإلّا إن كان في نظرهم جواز الفاتحة وحدها فلا يحتاج إلى أن يقول: سمعته... إلخ.

ومنها: رواية أُخرى منه مع واسطة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ فاتحة الكتاب تجزئ وحدها في الفريضة»[٢]، انتهى.

الحلبيّون كانوا جماعة من طائفة واحدة، ويقول النجاشي: إنّهم موثّقون، ومنهم محمّد بن عليّ الحلبي وعبدالله بن عليّ الحلبي وعمران[٣]. ويمكن أن تكون الروايتان واحدة، إمّا أُسقط الحلبي من الرواية الأُولى لعليّ بن رئاب لاطمئنان عليّ ابن رئاب بأنّ الحلبي لا يروي إلّا عن أبي عبدالله فلذا لم يذكره، وإمّا أسقط الرواة من بعده الحلبي. وعلى أيّ حال، فالوثوق بأنّهما روايتان مشكل.

ومنها: رواية أُخرى عن الحلبي أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»[٤]، انتهى.

تسامح في هذه الرواية فيذكر كلمة «وحدها» وإلّا ليس المقصود بيان أنّ الحمد لا إشكال في قراءته في الصلاة لأنّه ليس مشكوكاً لأحد، كما أنّ في الرواية السابقة سقط كلمة: في الركعتين الأوّلتين.

---

(١) راجع الكنى والألقاب: ٣١٢/٢ وفيه «أنّ محبوباً أبا حسن كان يعطي بكلّ حديث يكتبه عن عليّ بن رئاب درهماً واحداً».

(٢) وسائل الشيعة: ٤٠/٦ باب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٨٨.

(٣) راجع رجال النجاشي: ٣٢٥ رقم ٨٨٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٠/٦ باب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٨٧.

ومنها: رواية الحسن الصيقل قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيجزئ عنّي أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ قال: لا بأس»[١].

ومنها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء التطوّع بالليل والنهار»[٢]. وفي الأخيرتين قرينة على أنّ القيد يكون في كلام الإمام في الرواية الماضية.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا: إنّ الرواية الأُولى عن عليّ بن رئاب متّحد مع الرواية الثانية الّتي كانت من الحلبي فيكون في المقام رواية عن الحلبي الدالّة على كفاية فاتحة الكتاب وحدها في الركعتين الأوّلتين.

ولا يبعد أن تكون الرواية الثالثة عن الحلبي الدالّة على كفايته في مورد الحاجة أو الخوف لا مطلقاً متّحدة أيضاً مع الرواية الثانية منه، فلا تصير هاتان الروايتان منه متعارضتين بل يسقط غالباً مثل هذه القيود عن الروايات فتكون الروايتان معاً دالّتين على إجزائه في صورة الخوف والحاجة وغير ذلك. ولذا ذهب صاحب الحدائق رحمه الله مع قوله بأنّهما روايتان بأنّه لابدّ أن يحمل المطلق على المقيّد[٣].

وبالجملة: فالاطمئنان بأنّ هذه الروايات خصوصاً الأخيرتين من الحلبي متعدّدة غير حاصل لنا. وعلى فرض أنّهما متعدّدان فلابدّ من حمل مطلقهما على المقيّد منهما.

وبالجملة: فالمسألة محلّ تأمّل جدّاً وقلنا: إنّ المشهور ذهب إلى الوجوب والّذي لم يعتن بالشهرة ذهب إلى هذا القول من باب الجمع بين الأخبار وحمل المطلق على المقيّد. ثمّ إنّه على فرض عدم الوثوق بأنّهما خبر واحد أو عدم حمل المطلق على المقيّد فبذلك أيضاً رواية تكفي في إثبات المطلوب فهي رواية

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٤٠ باب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٨٩.

(٢) المصدر السابق: ٦/٤٠ ـ ٤١ باب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٠.

(٣) الحدائق الناضرة: ٨/١١٦.

عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابّة الفريضة إلّا مريض يُستقبل به القبلة وتجزئه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ويومئ في النافلة إيماءً»[١]، انتهى.

عبدالرحمٰن هو عبدالرحمٰن بن ميمون، وتكون كنية ميمون أبا عبدالله، وكان من أعظم محدّثي العامّة وابنه عبدالرحمٰن كان من محدّثينا وفي الطبقة الرابعة، فهذه الرواية ذكر إجزاء الفاتحة فيها في حالة الاضطرار من المرض، وحيث إنّ السند في المتن في هذه الرواية مخالف معها فلابدّ من تقييد إطلاقهم بها.

واستشكل بعضٌ[٢] أنّ كلمة «وحدها»[٣] مطلق ويعمّ جميع الحالات، مدّظلّه بأنّ باب المطلق والمقيّد من باب المعنى لا الألفاظ، ولذلك لابدّ أن يجعل الرقبة مثلاً موضوعاً لحكم حتّى قيل: إنّه مطلق، وأمّا قبل ذلك فلا يكون مطلقاً أو مقيّداً.

ثمّ بعد ما عرفت ذلك تعلم أنّه ليس من الأخبار ما يدلّ على استحباب السورة وإجزاء الفاتحة وحدها، خصوصاً يستفاد من هذه السؤالات أنّه كان من طريقتهم وعملهم أنّهم يقرأون السورة ولذا يسألون الإمام عليه السلام عن إجزاء الفاتحة وحدها وعن تبعيض السورة وعن غلط السورة، وإلّا فلا معنى للسؤال. وهكذا قضيّة الرواية الواردة من جمع من الأفاضل في صلاة المعراج وأنّه صلى الله عليه وآله قرأ السورة فيها الّتي كانت أوّل صلاة وتشريع لها[٤].

ومن هنا يُفهم كيف دقيق العبارة الّتي ذكرها الشيخ قدس سره من قوله: الظاهر من المذهب[٥]، وهو المراد من الظاهر في المذهب لا استفادته من الأخبار. والاختلاف الّذي صدر من بعض لم يكن لعدم قراءة المسلمين السورة بل الاختلاف صدر من

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٥/٤ باب ١٤ من أبواب القبلة ح ٥٢٨٤.

(٢) أي بعض حضّار البحث.

(٣) في رواية ابن سنان المتقدّمة.

(٤) الكافي: ٤٨٢/٣ ـ ٤٨٦ ح ١.

(٥) تقدّمت عبارته من المبسوط آنفاً.

الفقهاء بملاحظة الأخبار، حيث إنّهم رأوا أنّ في بعضها ذكر جواز الترك كما رأيت، لأنّ افتراق الإماميّة من العامّة إنّما هو لأجل أنّهم يرَون شيئاً حجّة لا يراها أحدٌ من فقهاء المسلمين بحجّة وهو لم يكن مثل حججهم بالاستحسان وغير ذلك، وهو عبارة عن قول الإمام ورأيهم ومتابعتهم له عليه السلام، ولذا اختلفوا ـ مع وجود الشهرة ـ بينهم في جميع الأعصار بالوجوب وامتازوا عن سائر الفِرق بهذه الشهرة، فالعمدة في المسألة هي الأخبار، وخبر العمدة هو ما ذكرناه وقد عرفت تفصيله، وأنّ المسألة ممّا لابدّ من التأمّل فيها.

ثمّ إنّ في المقام روايات أُخرى إلّا أنّها تكون في جواز التبعيض وعدمه.

(منها) رواية عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تبعيض السورة، فقال: «أكره، ولا بأس به في النافلة»[1]، انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه مراراً من الرواة لم يكونوا ضابطين لجميع الخصوصيّات فيكون من قبيل هذه الرواية، حيث إنّه لم يتذكّر فيها أنّ التبعيض يكون في أيّ سورة وفي أيّ ركعة وفي أيّ عمل هل هو في الصلاة أو غيرها؟ ولولا جمع هذه الأخبار في الوسائل مثلاً في باب تبعيض السورة في المقام لا يستفاد منها هذا. ثمّ إنّ قوله عليه السلام «في النافلة» هل هو قيد لقوله «أكره» ولقوله «لا بأس» أيضاً كما هو المحتمل أو يكون قيداً للثاني فقط كما هو الأقوى. ويمكن أن يكون «أُكرّه» بالتشديد حتّى كان معناه أنّي قائل بالكراهة أو كان أكره أعني الكراهة المصطلحة، ثمّ إنّه على أيّ حال لا يدلّ على جواز ترك السورة رأساً.

(ومنها) رواية حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورة في ركعة فغلط، أيدَع المكان الّذي غلط فيه ويمضي في قراءته؟ أو يدَع تلك السورة ويتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: «كلّ ذلك لا بأس به، وإن قرأ آية واحدةً فشاء أن يركع بها ركع»[2]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٤/٦ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٥/٦ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٠٠.

الظاهر أنّه توجّه بما غلط فوراً ولا يعلم صحيحه حتّى أعاده صحيحاً على أيّ حال، فليست الرواية نصّاً في الفريضة حتّى تعارض الروايات الدالّة على عدم الجواز إلّا من باب التزام المسلمين بالقراءة في الفريضة بعد الحمد.

(ومنها) رواية سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة، هل يجزئه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة؟ فقال: يقرأ الحمد ثمّ يقرأ ما بقي من السورة»[1]، انتهى.

وليست هذه الرواية دالّة على جواز التبعيض في الفريضة تصريحاً. نعم، إطلاقه تشمل الفريضة والنافلة إلّا أن يكون المسلّم عند الرواة القراءة في الفريضة. وعلى أيّ حال، لا تكون هذه الرواية نصّاً في جواز التبعيض في الفريضة حتّى تعارض الروايات الظاهرة في عدم الجواز أو تعارض الروايات الّتي [هي] نصٌّ على عدم الجواز.

(ومنها) رواية إسماعيل بن الفضل قال: صلّى بنا أبوعبدالله عليه السلام أو أبوجعفر عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة فلمّا سلّم التفت إلينا فقال: «أما إنّي أردت أن أُعلّمكم»[2]، انتهى.

هذه الرواية حيث تكون في الجماعة فتدلّ على جوازه في الفريضة، ويعلم منها أنّ المتعارف بينهم هو قراءة سورة تامّة، ولذا كان هذا العمل عندهم غريباً فأراد الإمام عليه السلام أن يرفع هذه الغرابة. وحمله بعض على التقيّة، لكنّه بعيد، لأنّ العامّة يقرأون السورة ولكنّهم لا يرَونه واجباً.

(ومنها) رواية أُخرى لزرارة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: «إنّ لكلّ سورة حقّاً فأعطها حقّها من الركوع والسجود». قلت: فيقطع السورة؟ قال: «لا بأس»[3]، انتهى. يحتمل أن يكون «يقطّع» بفتح قاف

(١) وسائل الشيعة: ٤٥/٦ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٩.

(٢) المصدر السابق: ٤٦/٦ باب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٠١.

(٣) المصدر السابق: ٥٠/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣١٤.

وضمّ الياء وتشديد الطاء بمعنى تقطيع السورة، وأن يكون «يقطع» بفتح الياء وسكون القاف، وهو بعيد[١].

(ومنها) رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن السورة أيصلّي بها الرجل في ركعتين من الفريضة؟ قال: «نعم، إذا كانت ستّ آيات قرأ بالنصف منها في الركعة الأُولى، والنصف الآخر في الركعة الثانية»[٢]، انتهى. الظاهر منها أنّه ليس مراد السائل هو تكرار سورة في ركعتين، بل المراد هو التقطيع كما ذكرنا سابقاً من أبي حنيفة جواز الاكتفاء بثلاث آيات.

(ومنها) رواية أبان بن عثمان عمّن أخبره عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته هل تقسّم السورة في ركعتين؟ قال: «نعم، أقسمها كيف شئت»[٣]، انتهى. وهذه الرواية أيضاً لم تكن نصّاً في الفريضة إلّا أن يستفاد من إطلاقه ذلك.

(ومنها) رواية موسى بن القاسم عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ سورة واحدة في الركعتين من الفريضة وهو يحسن غيرها، فإن فعل فما عليه؟ قال: «إذا أحسن غيرها فلا يفعل، وإن لم يحسن غيرها فلا بأس»[٤]، انتهى. وفيها أيضاً احتمالان: التكرير والتبعيض، فلا يكون له ظهور تامّ.

(ومنها) ما رواه في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر مثله وزاد: «وإن فعل فلا شيء عليه ولكن لا يعود»[٥]. ورواه عليّ بن جعفر في كتابه

---

(١) الظاهر أنّه هو المتعيّن فيكون المراد أنّ الراوي بعد أن رأى أنّ الإمام لا يجوّز القِران قال: فيقطع السورة؟ فقال عليه السلام: لا بأس. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٤٦/٦ باب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٠٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٤/٦ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٨.

(٤) المصدر السابق: ٤٧/٦ باب ٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٠٤.

(٥) قرب الإسناد: ٢٠٦ ح ٨٠١، عنه وسائل الشيعة: ٤٧/٦ باب ٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٠٥.

مع الزيادة[١]. وفيها أيضاً احتمالان ونصّ في الفريضة[٢].

هذه جملة من الروايات الواردة في عدم البأس والّتي وردت في عدم الجواز وسيأتي بقيّتها إن شاء الله.

وأمّا الروايات الدالّة على الوجوب فحيث كانت مطابقة للشهرة وعمل المسلمين فلا نحتاج إلى تعرضّها.

وبالجملة: لم يقل أحدٌ بعدم مشروعيّة السورة بعد الحمد. نعم، نُقل عن بعض العامّة[٣] منهم الحسن بن صالح وابن رقيّة والأصمّ القول بعدم وجوب قراءة القرآن في الصلاة، وهذا القول ملحوق ومسبوق بالإجماع على خلافه فمردود، لأنّ جميع المسلمين قالوا بوجوب القراءة إلّا أنّهم اختلفوا في تعيّن الحمد وعدمه، وقال أبوحنيفة بعدم التعيّن وأنّه يكفي قراءة ثلاث آيات من القرآن وكذا ترجمته وكذا تكرار آية واحدة. وقال بعض آخر مثل الشافعي وأشهر الروايات من مالك أنّه المتعيّن في أكثر الركعات وبعض في النصف وبعض في ركعة واحدة.

وأمّا الإماميّة فيوجبون الفاتحة في الركعتين الأوّلتين إلّا لمن لا يعلمها ولا يمكنه التعلّم أيضاً.

وأمّا السورة فقال الشافعي: المحبوب عندي هو قراءة سورة بعد الفاتحة وإن لم يقرأ ولم تصحّ عندي الإعادة أو قراءة آية أقلّاً وإن لم يقرأ أيضاً فلا شيء عليه[٤].

واختار الشيخ قدس سره منّا هذا القول تقريباً في النهاية[٥] بل لعلّه ظاهر المبسوط[٦] أيضاً. وأمّا المشهور عند الإماميّة فوجوب كما عرفت سابقاً.

---

(١) مسائل عليّ بن جعفر: ١٦٤ ح ٢٦١، عنه وسائل الشيعة: ٤٧/٦ باب ٦ من أبواب القراءة في الصلاة ذيل ح ٧٣٠٥.

(٢) الأُولى أيضاً نصّ في الفريضة. (منه قدس سره).

(٣) راجع الخلاف: ٣٢٨/١ مسألة ٨١ . وليس فيه «وابن رقيّة» ولم نهتد إلى المقصود منه. أمّا الأصمّ فهو عُقبة بن عبدالله الرفاعي البصري النيسابوري، مات سنة ٢٠٠ هـ. (كما في تهذيب التهذيب: ٦١٠/٥ رقم ٤٧٨١).

(٤) راجع المجموع: ٣٤٢/٣. (٥) النهاية: ٢٣٥/١. (٦) المبسوط: ١٠٧/١.

وبالجملة: لم أجد قائلاً معروفاً بعدم رجحانيّة شيء من القرآن بعد الفاتحة بأن يقول القائل بالوجوب: إنّ الراجح هو قراءة تمام السورة، وأمّا غيره فلا رجحان له. نعم، ربّما يمكن القول بعدم وجوبه بحيث إذا أتى بشيء منه كان أحد فردي الواجب فعليه ـ أي على القول بعدم رجحانه ـ أو عدم القول به إلّا نادراً فتكون الروايات الواردة في جواز التبعيض مع اختلافها معرضاً عنه للأصحاب.

ومن الأدلّة الّتي أقاموا على وجوب السورة غير الأخبار الّتي مرّت ذكرها هو إجماع السيّد في الانتصار[١] وأبي المكارم في الغنية[٢] وابن البرّاج في شرح جمل العلم والعمل[٣] والشيخ ابن حمزة في الوسيلة[٤]. وهكذا الإجماعات المنقولة في وجوب السورة في صلاة العيدين بضميمة الأخبار الدالّة على أنّهما والصلاة اليوميّة مَثلان إلّا في التكبير. وهكذا الصلوات البيانيّة[٥] وليس صلوات بيانيّة إلّا ما نقل في خلاف من قضيّة صلاة النبيّ صلى الله عليه وآله في المنبر[٦] وقوله بعد أن صلّى كذلك لأهل المسجد: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٧]، وهكذا ما نقل من صلاته صلى الله عليه وآله ليلة المعراج وأنّه بعد أن قال: ولا الضالّين قيل له: اذكر نسبة ربّك[٨].

ثمّ إنّه من الأخبار الّتي استدلّوا بها لوجوب السورة خبر العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: «لا، لكلّ ركعة سورة»[٩] هل هو حكم القِران أو غيره؟

ومنها: خبر منصور بن حازم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام «لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ

---

(١) الانتصار: ٤٤. (٢) غُنية النزوع: ٧٧.

(٣و ٤) راجع جواهر الكلام: ٣٣١/٩.

(٥) لعلّ المراد منه «صلّى الله عليه وآله».

(٦) راجع الفتوحات المكّيّة: ١٣٦/٢.

(٧) راجع سنن الدارمي: ٢٠٣/١ ـ ٢٠٤ ح ١٢٥١.

(٨) راجع الكافي: ٤٨٢/٣ ـ ٤٨٦ ح ١.

(٩) وسائل الشيعة: ٤٤/٦ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٦.

من سورة ولا بأكثر»[١]، انتهى. أحمد بن محمّد بن يحيى في سند هذه الرواية غلط بل هو أحمد بن محمّد بن عيسى الّذي يروي أحمد بن إدريس عنه.

واستشكل صاحب المصباح بأنّها لا تدلّ إلّا على نفي التبعيض، وعدم جوازه وعدم جواز القِران وهو غير ما نحن فيه[٢] ولكنّه خلاف متفاهم العرف لأنّها صدرت بعد هذه الاختلافات فكانت لرفعها.

ومنها: بعض الروايات المتقدّمة الدالّة على الجواز حين الخوف والحاجة والمرض.

ومنها: ما رواه عليّ بن مهزيار عن مكاتبة يحيى بن عمران لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمٰن الرحيم في صلاته وحده في أُمّ الكتاب فلمّا صار إلى غير أُمّ الكتاب من السورة تركها؟ فقال العبّاسي: ليس بذلك بأس؟ فكتب بخطّه: «يعيدها» مرّتين على رغم أنفه، يعني العبّاسي[٣]؛ انتهى.

الظاهر أنّها العبّاسي لا العيّاشي كما قاله بعض[٤] وكان من أهل همدان، ولا أظنّ أنّه كان من كلام الإمام عليه السلام ولا يلائم القول بأن يكون قوله «يعيدها مرّتين» تمام الرواية. و«على رغم أنفه» من كلام الراوي مع عبارة بعده «يعني العبّاسي». ثمّ إنّه تخيّل بعضٌ بأنّه إن كانت السورة واجبة في مذهب الإماميّة مع عدم القول بالوجوب من العامّة ينبغي أن يبيّن بنحو الوضوح ويكون محلّ البراءة. وبعبارة أُخرى كما يقول المحقّق في مسائل عامّ البلوى، فينبغي أن تكون هذه المسألة أيضاً لعموم الاحتياج به ممّا بلغ وجوبه إلينا، فعدم البلوغ مع كونه من مسائل عامّ البلوى دليلٌ على الاستحباب.

ولكن التحقيق خلافه، لأنّه كما أنّ المحقّق في المعتبر تتبّع كذلك كنّا نتتبّع

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣/٦ ـ ٤٤ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٥.

(٢) مصباح الفقيه: ١٧٨/١٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٨/٦ باب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٤١.

(٤) راجع المعتبر: ١٧٢/٢ ومختلف الشيعة: ١٤٣/٢، وغيرهما.

ونعلم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يداوم بقراءة السورة بعد الحمد والعامّة أيضاً لم ينكروه، أعني مداومة النبيّ صلى الله عليه وآله .

وقال الشافعي أيضاً في كتاب الأُمّ ذلك، إلّا أنّه حيث كان حديث من رفاعة بن رافع أو غيره في قضيّة الأعرابي وتكرار صلاته وقوله صلى الله عليه وآله بأنّه لم يصلّ لأن يكون أوقع في نفسه بأن «اقرأ أُمّ الكتاب وما شاء الله أن تقرأ»[1] فتمسّك بهذه الجملة من الرواية، فإنّه لو كانت السورة واجبة لم يعبّر عنها بهذه العبارة ـ أعني: وما شاء الله أن تقرأ ـ ولذا يقول: أحبّ أن قرأ شيء من القرآن بعد الحمد ولا يقول أيضاً بعدم الوجوب بتكبيرات السجود والركوع وسمع الله... إلخ. لهذه الجهة كما صرّح في كتابه بذلك. فالقول بعدم وجوبه عندهم ليس لعدم الدليل على جزئيّة السورة بل لذلك الحديث. ولذا إذ ذهب معاوية من مكّة إلى المدينة فأمّ قوماً ولم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم وتكبيرات السجود والركوع فارتفع صوت المأمومين بعد الصلاة بأنّه أسَرقت الصلاة يا معاوية أم نسيت؟[2] وقرأ في صلاة أُخرى بسم الله والتكبيرات لهذه الجهة.

ونقل العلّامة قدس سره في المنتهى أنّ النقل متواتر بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يقرأ السورة بعد الحمد[3]، فلا مجال للقول بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان والأقلّ والأكثر وغير ذلك .

لا يقال بأنّ إتيانه صلى الله عليه وآله أعمّ من الوجوب، لأنّا نقول: وإن كان الفعل أعمّ من الوجوب إلّا أنّه بعد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان مبيّناً للأحكام وهذا العمل إن ثبت طريقته بفعله صلى الله عليه وآله ، والروايات الواردة في المقام ليست في مقام البيان بل لا مجال لبيان هذا العمل الّذي كان مبيّناً بفعله صلى الله عليه وآله وفعل المسلمين .

---

(١) الأُمّ: ١٠٢/١.

(٢) راجع مسند الإمام الشافعي: ١٠٠ ح ١٤٦. وراجع أيضاً المصنّف للصنعاني: ٩٢/٢ ح ٢٦١٨، وسنن الدارقطني: ٢٤٥/١ ح ١١٧٤ و١١٧٥، جميعاً نقلاً بالمعني.

(٣) منتهى المطلب: ٥٤/٥، وفيه «قد تواتر النقل عنه صلى الله عليه وآله أنّه صلّى بالسورة بعد الحمد وداوم عليها». راجع صحيح البخاري: ١٩٣/١ ـ ١٩٥.

وبالجملة: فبعد أن كان مبيّن الصلاة فعله ﷺ فلا مجال للقول فيه بأنّ الفعل أعمّ من الوجوب وإن كان في الواقع كذلك وقلنا: إنّ فتوى العامّة لم تصدر وحيث كان الأصحاب شاكّين فسألوا عن بعض الاختلافات فالأخبار ليست في مقام البيان والمبيّن هو فعله ﷺ والأخبار جميعاً سؤال في الفروع لا في أصل الحكم، بل يمكن القول بأنّه إن كان مستحبّاً لابدّ بأن يبلغ إلينا.

ثمّ إنّه لَأحد أن يقول: إنّ الترخيص في الترك عند التعجيل دليلٌ على الاستحباب وإلّا لا يترك الواجب بمجرّد الاستعجال لأنّه ربما يتّفق العجلة لجميع الناس في أفعالهم اليوميّة.

ولكنّه يجاب عن ذلك بأنّ هذه الروايات غير منصوص في كيفيّة التعجيل، فلعلّه لتعجيل يترك الواجب لأجله لا لمطلق العجلة، حتّى تعارض هذه الروايات بهذا البيان الأخبار الدالّة على الوجوب مثل خبر عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف إمام يُحتسب الصلاة خلفه جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته، إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأُمّ الكتاب وسورة، فإن لم يدرك السورة تامّة أجزأته أُمّ الكتاب»[1].

وبالجملة: فالعمدة لدليل المسألة هو فعل النبيّ ﷺ وعمل المسلمين وردّهم على من تركه حتّى بسم الله الرحمٰن الرحيم منها، مثل ما قالوا في المدينة لمعاوية: أسَرقت الصلاة يا معاوية أم نسيت؟ حيث إنّ الصلاة صارت مبيّنة بهذا النحو، وأمّا بيانه لفظاً فغير معلوم، والروايات أيضاً وردت في مورد آخر مثل الرواية المتقدّمة آنفاً حيث إنّها في أحكام الجماعة. والشهرة أيضاً على الوجوب كما قلنا وقال بعض الفقهاء ـ مثل المحقّق ـ بعد قوله بالوجوب لغير المريض وأمثاله، وقيل: لا يجب. والأوّل أحوط[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٨٨/٨ باب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٧٧.

(٢) شرائع الإسلام: ٨٢/١ .

[في الموارد الّتي تسقط معها السورة:]

هذا كلّه في غير المريض والمستعجل ونحوهما، وأمّا في المريض فتطابق النصّ والفتوى بكفاية الحمد له، إنّما الكلام في أنّه لمطلق المريض ولو كان له داء ضعيف كالحمّى الّذي لا يعتنى به نوعاً كما يدلّ عليه إطلاق المريض في الروايات؟ أو لابدّ من القول بأنّ مناسبة الحكم والموضوع في الروايات تحكم بأنّه لعجل غير هذا النحو من المرض؟ وهكذا المرض الّذي عرض في أوّل الوقت وكان بحيث لو أخّر الصلاة إلى آخر الوقت ليقدر على إتيانها مع السورة، ولا يبعد أن يكون المراد هو الثاني، والمسألة محلّ تأمّل.

وكذلك الكلام فيمن شرع في الصلاة ثمّ عارض في الأثناء مرض ويعلم أنّه لو قطعها ليقدر على إتيانها بعداً تامّة حيث إنّه يمكن القول بأنّه ولو لم يقل بسقوط السورة في مطلق المرض إلّا أنّ في هذا الفرع لتسقط السورة لوجود حكم تكليفي وهو حرمة قطع الصلاة.

وبالجملة: في جميع هذه الفروع وأمثالها لابدّ للفقيه من التأمّل فيها وإن كان هو أيضاً لا يفيد شيئاً، لأنّ الحكم دائر مدار شمول الإطلاق له وعدمه، بمعنى أنّه بحيث يشمل جميع الموارد أم لا؟

ومن موارد كفاية الحمد هو صورة الاضطرار مثل أن لا يعلم السورة أو سائر السور أو نسي ما تعلّم منها أو لايمكنه التعليم، أمّا في صورة وجود تكليف شرعي مثل قطع الصلاة وحرمته ومعارضتها مع القطع للتعلّم فالكلام كما مرّ آنفاً، والدليل على ذلك إن كان هو رفع ما اضطرّوا إليه. وأمّا الأخبار فلا يدلّ شيء منها على السقوط في صورة الاضطرار.

ومن موارد كفاية الحمد وحده هو ضيق الوقت فله أيضاً فروع: (منها) ما لو قرأ السورة يخلّ ببعض الأركان مثل الركوع أو السجدتين. (ومنها) المورد الّذي لو قرأ السورة يقع السلام في خارج الوقت، وقد يدرك ركعة واحدة.

وبالجملة: هذه المسألة لم تنقّح بل ذكروا لها فروعاً إجمالاً، وقالوا بأنّه تسقط

السورة في ضيق الوقت كما أنّه ينقل الجواهر من المحقّق الكركي قدس سره بأنّه لا يسقط ضيق الوقت السورة.

وأمّا من غيره فقال: وأمّا الضيق فقد يدلّ عليه الإجماع المحكيّ على سقوطها حال الضرورة في الرياض، وعن المعتبر والتذكرة مع زيادة الاستعجال، والمفاتيح معتضداً بنفي الخلاف فيه في التنقيح، وبين أهل العلم في المنتهى، بل في المحكيّ عن البحار من الإجماع على الضرورة التمثيل به وبالخوف والمرض لها كالمدارك في معقد نفي خلافه، وفي التنقيح لا كلام مع الضيق، ويدلّ عليه فحوى ما سمعته وتسمعه من عدم وجوبها على المستعجل ونحوه ضرورة أولويّة مراعاة الوقت من ذلك ونحوه...[1] إلخ.

وخلاصة الكلام: أنّ الأمر دائر بين الشيئين اللذين كانا لازم المراعاة لو لم يزاحم بينهما كما في ما نحن فيه، وهما جزئيّة السورة للصلاة وشرطيّة الوقت لها، يعني إمّا لابدّ من إتيان الصلاة بدون السورة وإمّا من وقوع بعضها في خارج الوقت. وحديث من أدرك[2] إنّما هو لشخصٍ ورد في الصلاة في آخر الوقت دفعةً لأجل حاجة أو سفر أو غير ذلك، والكلام إنّما هو في أنّه هل يمكن التمسّك بالأخبار الّتي وردت في صورة الاستعجال وأنّ المستعجل يجوز له ترك السورة؟ أم لا يمكن التمسّك بها؟ ومع تقريب آخر يقوله صاحب الجواهر من الأولويّة فيما نحن فيه.

وقال الفقهاء المعاصرون ومن قارب عصرنا: إنّه يسقط[3]. وادّعى بعضهم في كتاب منه الإجماع عليه. ولكنّ المسألة ليست ممّا أمكن التمسّك فيه بالإجماع، لأنّه إنّما هو في مسألة أصليّة بحيث كان الإجماع دليلاً على تلقّيها من المعصوم.

---

(١) جواهر الكلام: ٩/٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ٤/٢١٧ ـ ٢١٨ باب ٣٠ من أبواب المواقيت.

(٣) راجع كتاب الصلاة للنائيني: ٢/١٠٥ ـ ١٠٦، وكتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ١٦٠ ـ ١٦١، والعروة الوثقىٰ: ١/٤٩٢.

ولذا قال ابن إدريس ﷺ: ودعوى الإجماع في أمثال هذه المسائل من غير تفطّن[١].

ولذا من قال فيها بسقوط السورة تفرّعوها على السقوط في صورة الاستعجال.

وأمّا في التمسّك بأخبار الاستعجال فإن كان في بادئ الرأي لا إشكال فيه، إلّا أنّ الدقّة فيه يوجب غير ذلك، كما أنّه نقل المصباح عن الشيخ ﷺ إشكالاً في التمسّك بها وهو أنّه قال: وأمّا الوجه المزبور فيشكل بأنّ مرجع إدراك مجموع الصلاة في وقتها إن كان الغرض الدنيوي أو الديني المندوب فهو على فرض تسليمه لا يوجب أزيد من الرخصة والمقصود هو العزيمة، وإن كان إلى الغرض الديني الحتمي فهو فرع الأمر بإدراك الصلاة في الوقت، وهو بعد فرض السورة جزءاً منها ممنوع، ضرورة عدم جواز الأمر بفعلٍ في وقت يقصر عنه، وسقوط السورة حينئذٍ عين محلّ الكلام[٢].

أقول: ليس مراد من يقول بسقوطه بأنّه من باب العزيمة بل لا نشكّ بأنّه رخصة في صورة الاستعجال. وأخبار المريض وغيره أيضاً لا يدلّ أزيد من ذلك.

وبالجملة: لا يمكن التمسّك بأخبار الاستعجال لإثبات المطلوب بملاك الاستعجال. نعم، يمكن التمسّك بها بطريق آخر بأن نقول: يكون المقام من باب المتزاحمَين، لأنّ الأدلّة الدالّة على وجوب وقوع الصلاة في الوقت بتمامها متزاحمة مع الأدلّة الدالّة على وجوب السورة، فكما أنّ في المتزاحمَين في مقام الثبوت قد يكونا ترجيحاً لأهميّة جانب منهما ونحكم بأنّه المتعيّن، وقد يكونا متساويين ونحكم بالتخيير، وكذلك في مقام الإثبات قد نجد ترجيحاً لجانب مصلحة وجوب السورة مثلاً ونحكم بأنّه لابدّ من قراءتها ولو تقع الصلاة في خارج الوقت، وقد نجد وندرك أهمّية مصلحة إدراك الوقت ونحكم بسقوط السورة، وقد يكونا متساويين ونقول بالتخيير، وقد لا يمكننا تحصيل أهمّية لأحدهما وتفحّصنا أيضاً والعقل يحكم بالتخيير. وكذلك تجري البراءة لأنّ الأصل البراءة من تعيين أحدهما فنتخيّر

(١) لم نعثر عليه.

(٢) مصباح الفقيه: ١٩٤/١٢.

في ذلك، لأنّ الحكم بالتعيين تابع لوجدان دليل عليه. ويمكن أن يكون حكم العقل في ذلك أيضاً إنّما هو لارتكاز الأذهان بالبراءة، وفي المسألة لا يمكن الاحتياط أيضاً كما سيأتي .

وأمّا التمسّك بأخبار الاستعجال فبأن نقول: بعد أن دار الأمر بين جزئية السورة وشرطيّة الوقت واستفدنا من أخبار الوقت بأنّ المصلحة فيه لا يكون بحيث كان في وقتٍ دون وقت ونستكشف من حكم الشارع بسقوط السورة في صورة الاستعجال ولو لحاجة دنيويّة أنّ المصلحة المقتضية فيها لم تكن بحدّ مصلحة ملزمة في الوقت، فنعلم أهمّية شرطيّة الوقت من جزئية السورة فنحكم بأنّه هو المتعيّن، وتسقط السورة حيث إنّه لا يمكن الاحتياط فيه.

نعم، إذا كانت امرأة مثلاً حائضاً فطهرت عند إدراك ركعة بدون السورة من الصلاة فلا يعلم هل أنّها مكلّفة بالصلاة أم لا؟ حيث إنّها ليست ركعة تامّة فحينئذٍ فالاحتياط هو الإتيان بالصلاة مع درك ركعة بدون السورة في الوقت وإن كانت بقيّتها في خارج الوقت، لأنّها إن كانت في الواقع مكلّفة بالصلاة فخرجت من عهدة التكليف، وإن لم تكن مكلّفة فلا شيء عليها.

وهكذا إذا تسامح مكلّف في إتيان الصلاة حتّى ضاق الوقت بحيث لا يدرك ركعة [إلّا] بدون السورة فحينئذٍ لا يعلم هل هو مكلّف بهذه الصلاة؟ أو مكلّف بالقضاء في خارج الوقت؟ فالاحتياط هو الإتيان بهذه الصلاة بهذا النحو والقضاء في خارجه.

ثمّ إنّه لا يبعد القول بترجيح جانب الوقت وأهمّيته بأن نقول ترك السورة لوقوع صلاته في الوقت.

ثمّ إنّ هذا كلّه في صورة درك ركعة تامّة من الصلاة في الوقت. وأمّا في الصورة الّتي إن قرأ السورة فلا تقع حتّى ركعة من الصلاة في الوقت بل يقع الركوع أو السجدة أو السجدتان في خارج الوقت فلا شكّ بأنّ مقتضى وجوب السورة غير تامّ في مقابل مقتضى وقوع الصلاة في الوقت، لأنّ في هذه الصورة يرجع الأمر بأنّه هل مأمورٌ

بالأداء أم لا؟ ويكون الشكّ في التكليف بأنّه هل يجب عليه الصلاة في الوقت بإدراك ركعة منها؟ أو لا يجب ومأمور بالقضاء في خارجه.

ثمّ إنّه استشكل بعضٌ في المقام بأنّه ليس من باب التزاحم لأنّه بعد أن كان الدليل هو عمل النبيّ صلى الله عليه وآله فليس له إطلاق حتّى يشمل صورة الضيق وتزاحم مع وجوب الوقت. وبعبارة أُخرى: احتمل أن يكون لسعة الوقت مدخليّة في وجوب السورة وأن يكون في ضيق الوقت بدون المصلحة.

قلنا: إنّ هذا البيان غير تمام، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله ولو لم يصلّ في ضيق الوقت إلّا أنّه لو لم تكن الأخبار الدالّة على سقوطه في صورة الاستعجال لقلنا بأنّه واجب ولو في ضيق الوقت من عمله، لأنّه صلى الله عليه وآله متى صلّى قرأها كما نقل الفريقان منه، وهكذا عمل المسلمين كان بذلك أيضاً. ولذاترى في قضيّة مُعاذ بن جبل وإمامة قومه كان يقرأ السور الطوال وبعد ما خرج الرجل من الصفّ فقالوا بأنّك منافق[1].

وبالجملة: كان قراءتها بهذه الأهمّية بينهم والإصرار عليها.

ثمّ إنّه لا إشكال بأنّ السورة في النوافل ليست بواجبة ولم تكن جزءاً للصلاة لزوماً، ويدلّ عليه التعبير في الأخبار بالفريضة وأنّها في الفريضة كذا وكذا كما مرّت أخبارها، بل لعلّه من ضروريّات الفقه. وإنّما الكلام في أنّه إذا وجبت النوافل بالنذر أو صار الفرض نفلاً فهل له الحكم الّذي كان قبل هذا أو لا؟ مثل الصلاة المعادة أو مثل عبادات الصبيّ على القول بأنّها مشروع، أي شرعيّ لا تمرينيّ.

ومرجع القولين هو أن نقول بأنّ المكتوبة والفريضة في الأخبار الدالّة على وجوب السورة هل هي كناية عن العناوين الّتي يقال لها المكتوبة بالحمل الشائع الصناعي؟ أو الأفراد المشار إليها في الخارج المعهودة؟ وبعبارة أُخرى: هل تكون الفريضة عبارة عن العناوين الّتي تعلّق بها الوجوب والفرض أو لا؟ بل ما يكون بنفسه عنوان الفريضة؟ فعلى الأوّل لابدّ من القول بالوجوب في النوافل إذا وجبت

(١) راجع مسند الإمام الشافعي: ١٣٤ ح ٢٣٥، وسنن أبي داود: ١/٢١٠ ح ٧٩٠.

بالنذر وعدم الوجوب في الصلاة المعادة وعبادات الصبيّ، وعلى الثاني فالقول بالعكس، ولكنّ القول الأوّل بعيد، والمختار هو الثاني، فلا تجب في النوافل المنذورة ووجبت في الصلاة المعادة وأمثالها.

فـــرع

لا نحتاج بأن نثبت جزئيّة البسملة للفاتحة أو السورة بالدليل وإن كان بذلك أخبار كثيرة، وصدور الأخبار إنّما هو لأجل الاختلاف الّذي كان بين العامّة، لأنّ بعضهم يقول بأنّها جزءٌ للحمد بخلاف السورة، ولذا تعقّب المسألة الشافعي في كتاب الأُمّ[1] وذكر أنّ القرّاء كانوا يرَونها جزءاً. وأمّا عند الإماميّة فكانت المسألة من الواضحات عندهم لكثرة البيان من فقهائهم رضوان الله عليهم أجمعين.

إنّما الكلام في مسألة صارت مورد البحث بين المتأخّرين الّذين قاربوا عصرنا فلابدّ من البحث فيه وهي: أنّه هل يحتاج تعيّن البسملة لسورة إلى القصد؟ أو لا يكون كذلك بل يتعيّن بلحوق سائر الآيات من السورة بها؟ ولم أجد من الفقهاء المتقدّمين من تعرّض لهذه المسألة وأفتى فيها بشيء ونقول: لا شكّ بأنّ البسملة بنفسها مشتركة في جميع السور، لا أنّ كلّ واحد منها طبيعة على حِدة غير الطبيعة الأُخرى، إنّما الإشكال في أنّه هل يكفي إتيانها بقصد كونها من القرآن حتّى يكون قصد العنوان المعتبر إنّما هو في ذلك؟ أو لا يكفي قصد أنّها من القرآن فقط بل يحتاج إلى أنّها من هذه السورة؟

وبالجملة: فعلى الأوّل فتكون البسملة يكفي لأيّ سورة من القرآن ولو شرعها من غير أن يقصد سورة معيّنة. وأمّا على الثاني فلا تكفي إلّا بقصد أنّها من سورة معيّنة. وأمّا أنّها في جميعها طبيعة واحدة في جميعها فلا شكّ فيه، فلا يكون مثل الصلاة حيث إنّ الأربعة الّتي تكون للظهر غير الأربعة الّتي تكون للعصر، ولذا قلنا: إنّها تحتاج إلى قصد عنوانها. والّذي يتبادر في الذهن في بادئ النظر أنّها أشخاص

(١) الأُمّ: ١/١٠٨.

متعدّدة من طبيعة واحدة تكون امتيازها بوجود هذه الطبيعة، وأمّا كونها مثل صلاة الظهر والعصر فلا. ويؤيّد ذلك عدم التفات نوع الناس إلى ذلك، أي الالتفات عند القراءة بأنّها من أيّ سورة. ولكن يشكل هذا مع فتوى المتأخّرين بلزوم التعيين وأنّه لا يكفي من غير التعيين.

والتحقيق يقتضي أن يقال في وجهه: إنّ ما يفهم الذوق السليم أنّ الّذي يقرأ عبارة مثل عبارات القرآن لا يقال له إنّه يقرأ القرآن، مثلاً إذا كان لرجل غلاماً في يده عصىً فقال المولى للرجل: ما تلك بيمينك يا موسى، ونفرض أنّ اسمه يكون موسى، وقال الغلام: هي عصاي أتوكّأ عليها وأهشّ بها على غنمي، لا يقول الناس: إنّه قرأ القرآن. وكذا لا يعلم العرف أنّه يترتّب عليه الثواب الّذي كان مترتّباً على قراءة القرآن. وهكذا لمن يقال: اقرأ أشعاراً من امرئ القيس، وقرأ أشعاراً مثله لا بقصد أنّه منه لا يقال له: أنّه قرأ أشعار امرئ القيس سواء في ذلك أنّه قرأ بدون الالتفات أو بدون قصده.

ولا شكّ بأنّ قراءة القرآن عبارة عن التلفّظ بهذه الألفاظ بقصد حكايتها، لأنّ من المعلوم أنّها كانت أشخاصاً قائمةً به تعالى قياماً صدوريّاً وهذا الّذي نقرأه [من الألفاظ] قائمٌ بنا ولا يمكن أن يكون هذا عين إشخاص القرآن بل يكون حكايةً منها.

وبالجملة: كأنّه لفظ استعمل في لفظ، كما أنّ في سائر التكلّمات يكون اللفظ فانياً في المعنى مندكّاً فيه، كذلك في المقام ألفاظنا عند قراءة القرآن يكون فانياً ومندكّاً في ألفاظه ولا يكون المندكّ ملحوظاً بأنظارنا بل المنظور هو مندكّ فيه، وعند هذا يَعتبر الناس أنّه قرأ القرآن.

فإذا عرفت ذلك فمتى لم يصدق هذا العنوان لم يصدق أنّه قرأ القرآن وهو عنوان قصديّ، وفي كلّ سورة يكون الأمر كذلك لابدّ من قصدها بنحو يقال إنّه يقرأ أجزاء هذه السورة، فحيث إنّ البسملة تكون جزءاً لجميع السور من غير امتياز بينهم فيكون كلاماً نوعيّاً وقع بشخصه في أوّل جميع السور.

فإذا فرض قراءة البسملة بالقصد والعنوان الحكاية من البسملة الّتي تكون في أوّل سورة التوحيد مثلاً فقرأ بعده آيات سورة الجحد فبعد أن يكون عنواناً قصديّاً

وقصد في البسملة سورة التوحيد فلم يجئ بسورة التوحيد ولا بالجحد بل قرأ بعضاً منه وبعضاً من التوحيد.

نعم، من لا يعلم قصد القارئ ويسمع كلامه يخال أنّه قرأ الجحد وهو غير مفيد. ولا يخفى عليك أنّه ليس مرادنا من هذا القول أنّها طبائع متعدّدة بحيث يكون في كلّ بسملة مع قطع النظر عن المعنى عنوان خاصّ آخر لم يكن جزءاً لسورة أُخرى، ولذا قلنا بلزوم قصد العنوان فيه، بل لما قلنا من أنّه مع كونها طبيعة واحدة الّتي بعنوانها التسمية جزءٌ لجميع السور يحتاج إلى قصد العنوان للاحتياج إلى قصد الحكاية. وعليه تكون البسملة الّتي موجودة في سورة التوحيد مثلاً غير البسملة الّتي تكون جزءً للجحد، ولذا لو قالها بعنوان حكاية كلام الله فيكون حكايةً لكلام الله الصادر منه تعالى ولا يكون جزءاً لأحد السورتين. وعلى هذا البيان فالفرق الّذي يكون في العروة على ما ببالي بين قصد الخلاف وعدمه فغير تمام.

وبالجملة: فالمسألة لم يتعرّض لها الفقهاء المتقدّمون وأُحدثت فيما بين المتأخّرين، واستدلّ عليها الشيخ بما قرّرناه مع انضمام منّا من أنّه وإن كانت طبيعة الصلاة لا فرق لها في جميع أفراد البسملة كما ذكرناه بطوله إلّا إنّا نحن مأمورون بإتيان كلام بعنوان الحكاية، فهي عنوان قصدي يحتاج تحقّقه إلى القصد، فقراءة القرآن ـ الّتي كنّا مأمورين بها ـ متقوّم بعنوان الحكاية، فحينئذٍ فالبسملة المحكيّة ولو كانت طبيعة واحدة وكلاماً نوعيّاً إلّا أنّه إذا أتى بهذا النوع وحكى عنه لا يحكي هو عن الشخص ولو اتّحدا خارجاً ووجوداً، كما أنّك إذا جاءك زيد وتقول جاءني إنسان لا تحكي هذه العبارة عن مجيء زيد ولو كان زيد والإنسان متّحداً وجوداً.

فإذا عرفت ذلك فنقول توضيحاً: إنّ السورة الّتي كنّا مأمورين بإتيانها وقراءتها في الصلاة تكون من جزئها البسملة، وهو شخص من البسملة، فإذا قرأت سورة من غير قصد بسملتها شخصاً فقرأت نوع البسملة، وقد عرفت أنّ النوع غير الشخص[1]، هذه ما ذكره قدس سره.

(١) كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٦/٤٣٧ ـ ٤٤٢.

والدليل الّذي يمكن أن يستدلّ به لقول المشهور ـ ولو لم يتعرّضوا للمسألة ولا لدليلها ـ دليلان:

(الأوّل) هو أنّه بعد أن كانت المسألة عامّ البلوى ومع ذلك لم يتعرّض لمثل هذه الأئمّة المعصومون ولا النبيّ صلى الله عليه وآله مع فوت مصلحة من المكلّفين من عدم ذكرها فيكون عدم الدليل دليلاً على العدم. وما ذكره قدس سره في الفرائد بمثل هذه العبارة من المحقّق فهو إنّما يتوجّه بعدم جريان البراءة وأنّ هذا النحو من الاستدلال إنّما هو دليل اجتهادي لا يستفاد من أصالة البراءة، وأمّا أصل الاستدلال فلا إشكال عليه، وهكذا من عدم تعرّض المشهور له.

(الثاني) ما قرّرناه من كون جميع البسملة في القرآن طبيعة واحدة يكون امتيازها بلحوق الأجزاء الّتي تكون بعده من السور المختلفة، والطبيعة الواحدة تصلح لأن تكون جزءاً للمركّبات المختلفة وتمتاز بلحوق سائر الأجزاء المركّب بها، ألا ترى أنّ طبيعة السكّر لا تحتاج عند خلطه مع الماء بالقصد أنّها هل يصنع منه سكنجبين أو شربة أُخرى مثلاً؟ وكذلك فيما نحن فيه لا تحتاج ذكر طبيعة البسملة إلى قصد أنّها هل هي تلحق به سورة التوحيد أو البقرة .

هذه هي ما يمكن أن يستدلّ به لقول المشهور، ولكنّه يرد على الشيخ قدس سره بأنّ حكاية البسملة مع ما ذكره من حكاية مجيء زيد إنّما هو مشتركان في مجرّد الاسم، وإلّا فالفرق بينهما واضح، لأنّ ذكر اللفظ وجعل شيء من لفظ آخر بحذائه حكاية عنه والإخبار عن الشيء أيضاً حكاية عنه، إلّا أنّ ما نحن فيه تكون الحكاية بحيث كان الحاكي مغفولاً عنه بالكلّية، وفي اصطلاح العرف كان هذا اللفظ معدوماً في المستعمل فيه. والملتفت إليه إمّا لفظٌ فيما يكون الحاكي والمحكيّ كلاهما لفظان وإمّا معنىً فيما يكون المحكيّ معنى، كما أنّ المرآة مندكّة في المرئيّ بحيث لا يرى الناظر إلى المرآة إلّا ما في المرآة، فإذا كان ما نحن فيه كذلك ولا يزيد الحاكي على المحكيّ شيئاً غير ما كان قبلاً فالبسملة بعد القراءة أيضاً كانت واجدةً للحيثيّة الّتي كانت واجدة له قبل هذا الاستعمال والحكاية.

ولذا قلنا في الأُصول فيما ذكر صاحب الكفاية: إنّه قد يستعمل اللفظ في شخص اللفظ وقد يكون مستعملاً في شخص آخر وقد يكون في نوعه[1]: إنّ هذا ليس من باب استعمال الشيء في شيء حتّى يكون شيءٌ عاملاً في شيء ولفظٌ مستعملاً في لفظ، بل هي عبارة عن إيجاد الشيء يتصوّر بنفسه كما في المرآة، وإذا استعمل زيد في شخصه مثل أن يقول زيد في قولك: زيد قائم، ففي هنا كان زيد بنفس وجوده حالّاً في مدارك المخاطب لا أنّه علّة له بل باب الحكاية يكون من هذا القبيل، لأنّ الشيء فيها يوجد من غير خصوصيّة قيامه منك وصدوره منك للغفلة عن جميع ذلك، كما أنّ المرآة تكون مغفولاً عنه.

وبالجملة: يوجد هذا اللفظ بما هو هذا اللفظ لا بما هو لفظٌ صادرٌ عنّي أو منك ولذا قلنا: إنّه إذا استعمل في نوع اللفظ لابدّ من إتيان قرينة بأنّه لم يرد الخصوصيّات الشخصيّة، لأنّ في إرادة النوع يكون من باب الاستعمال وفيها يكون من باب الحكاية.

فإذا عرفت ذلك كلّه نقول: فيكون ما نحن فيه من هذا القبيل، أعني عند قولك بسم الله بقصد القرآن فأتيت بهذا الكلّي بقصد خصوصيّة اللفظ الصادر من الله تعالى، فكأنّه ليس حكاية شيءٍ عن شيء بل كان عين اللفظ الصادر منه تعالى مع قطع النظر عن خصوصية الصدور بل توجدها، فهذا النحو من الإيجاد لا يضاف إلى المحكيّ شيئاً أصلاً، فإذا كان كذلك وثبت عنده أيضاً بأنّ جميعها طبيعة واحدة لا عين شخصي فهل يكون امتياز هذه الطبيعة بعد صيرورتها جزءاً من سورة إلّا بلحوق سائر آيات السور بها؟

وبالجملة: بعد أن تكون الحكاية هي إراءة الشيء بحيث تكون المرآة مغفولاً عنها فلا يمكن أن يضاف المرآة إلى ذات المرئيّ شيئاً وتصير المرآة في مرتبته ذات المرئيّ، فإذا قصدت البسملة الّتي صدر من الله تعالى وقصد قرآنيّته فكما أنّ في الواقع وقبل قراءتك صارت بلحوق سائر آيات السورة بها جزءاً لسورة، فهكذا هنا، بل

(١) كفاية الأُصول: ١٤ ـ ١٥.

إن قصدت من بسملة أنّها من البقرة فلا يصير قبل لحوق سائر آياتها به جزءاً لها، لأنّ التعيين إنّما يكون بلحوق سائر الآيات بها.

ثمّ إنّه استشكل بعضٌ بأنّه على ما ذكرت يلزم لمن نذر قراءة آية من سورة التوحيد برئ النذر بعد قراءة البسملة من غير قصد[1]. والجواب هو: أنّه تابعٌ للمندوز، فإن نذر قراءة آية من سورة التوحيد فيكفي له قراءة البسملة، وأمّا إن نذر قراءة البسملة الّتي تكون فعلاً في سورة التوحيد فلابدّ أن يلحق بها سائر الآيات. ويؤيّد جميع ما ذكرناه عدم تعرّض قصد التعيين في الأخبار وكلام المشهور ولم تكن المسألة ممّا لو لم تُذكر ليتوجّهون العبيد إليها، فلا معنى لتكليف الناس بإعادة صلاتهم والمشقّة عليهم بجهات عقليّة، ولا يبعد الفتوى بذلك واختياره، وعلى هذا فلا فرق بين قصد الخلاف وعدمه.

ثمّ إنّه أورد الشيخ رحمه الله على نفسه إشكالاً بأنّ البسملة الّتي قرأها بقصد سورة لا بعينها هل هي من القرآن أو خارجة عنه؟ ولا سبيل إلى الثاني، فإذا فرضنا أنّها قرآن، فلابدّ من أحد أمرين: إمّا القول بأنّها جزء سورة معيّنة، وإمّا القول بأنّها جزء أيّ سورة قرأها بعد ذلك، ولا سبيل إلى الأوّل قطعاً، فيتعيّن الثاني، فإذا كان كذلك فلا تحتاج البسملة إلى قصد تعيين أنّها من أيّ سورة بل تتعيّن بقراءة سائر آيات السورة في بعدها.

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بأنّ كونها من القرآن مسلَّم، فإنّه بعد فرض كون الأشخاص منزّلة فالجامع بينها منزّل قطعاً، ولكن لا يلزم من حكاية الجامع حكاية الشخص. ثمّ مثّل رحمه الله ما ذكرناه عند نقل كلامه من حكاية مجيء زيد وقال: وقد عرفت أنّ صدق قراءة القرآن يتوقّف على التكلّم بألفاظ النوعيّة على سبيل الحكاية عن الكلام المنزل، فإن قصد به الحكاية عن الجامع بين الكلامين يصدق عليه قراءة القرآن ولكن لا يصدق عليه قراءة القرآن الخاصّ لأنّه ما قصد الحكاية عن الشخص، فظهر أنّه بعد ما فرضنا أنّ قراءة البسملة بقصد إحدى السور يطلق عليها

(١) لعلّ المستشكل هو الحائري في كتاب الصلاة: ١٧٤ ـ ١٧٥.

قراءة القرآن لا يلزمنا القول بأنّها جزء سورة معيّنة ولا جزء أيّ سورة قرأها بعد ذلك. نعم، كانت قابلة لأن يقصد بها سورة معيّنة حين القراءة لا أنّ هذه الّتي لم يقصد بها سورة معيّنة قابلة لأن تصير جزءاً لكلّ سورة ضمّها إليها[١].

أقول: يرد على هذا التقرير إيراد واضح عُلم في ضمن تقريرنا[٢].

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم[٣] في ذيل كلام الشيخ: أنّه بعد قراءة البسملة بنحو الإبهام والإجمال وضمّ سائر الآيات من سورة التوحيد مثلاً إليها يصدق عليه أنّه قرأ سورة تامّة إلّا أنّه قرأ بسملتها بنحو الإبهام وسائر الآيات بنحو التفصيل، والمأخوذ في دليل السورة ووجوب قراءتها في الصلاة هي سورة مّا، فيكفي له لأنّه وإن لم يقصد بالبسملة سورة معيّنة إلّا أنّه بعد أنّ الدليل الدالّ على وجوبها هو سورة مّا، فبعد قراءة سورة تامّة امتثل الأمر وإن كان قرأ بعضها بنحو الإجمال وبعض الآخر من السورة بنحو التفصيل. ثمّ قال: نعم، إن كنّا مأمورين بقراءة سورة معيّنة كما في فاتحة الكتاب فهذا الأمر يقتضي أن نقرأ الفاتحة مع تشخّص أجزائها تفصيلاً، ولذا لا تكفي هذا النحو من القراءة فيها. ثمّ قال: هذا على فرض أنّه لم يقصد بالبسملة سورة معيّنة، وأمّا إن قصدها فلا يمكنه العدول منه[٤].

أقول: قد تسلّم هذا القائل بأنّه إن لم يقصد سورة معيّنة فلا تصير معيّنة في سورة بل يليق بضمّ سائر الآيات من أيّ سورة بها، إلّا أنّ هذا التسليم منه مبنيٌّ لما زعمه من أنّ الدليل الدالّ على وجوب السورة هو وجوب سورة مّا، ولكنّه مردود منه لأنّه إذا

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ١٧٣.

(٢) إنّه مدّ ظلّه لم يصرّح بإشكال ولكن فهمت من نحو تقريره هذا الإشكال وهو: أنّه بعد فرض صدق قراءة القرآن على مثل هذه البسملة [كما هو الحقّ] وجب أن يكون المقروّ من أجزاء القرآن ضرورة عدم صدق قراءة القرآن على قراءة ما ليس من أجزائه فصحّة سلب القراءة عن كلّ جزء جزء يناقض كونها من القرآن في الجملة. والله العالم. (منه ﷺ).

(٣) الظاهر أنّه هو الحاجّ آقا رضا الهمداني ﷺ. (منه ﷺ).

(٤) مصباح الفقيه: ١٢/٢٧٩ ـ ٣٨٣.

تعلّق أمرٌ بطبيعة فهل يمكن امتثالها إلّا بوجود شخص من أشخاصها إلّا أنّ تعيّنه باختيار الممتثل ولكنّه فردٌ من أفراد الطبيعة، لأنّ الطبيعة لا توجد بنحو الكلّية، فحينئذٍ فلا يصدق على القراءة بهذا النحو أنّه امتثل العبد أمر المولى وأتى بفرد من الطبيعة المأمور بإتيانها.

وبالجملة: على هذا البيان لا يمكن لمن قرأ بسملة مبهمة وآيات مفصّلة أنّه قرأ سورة التوحيد مثلاً وما يدّعيه من أنّ المأخوذ في الدليل هو سورة مّا فيصدق بهذا النحو خلاف المتفاهم لعرف الناس. فمن هذا الطريق لا يمكن حلّ المسألة. هذه خلاصة ما قيل في المقام.

ويؤيّد ما ذكرنا بل يدلّ عليه أنّه إذا أتاك زيد بن بكر في يوم الخميس وعمرو بن خالد في يوم الجمعة فأردت أن تخبر بمجيء زيد مبهماً وقلت: جاءني إنسان، ثمّ بدا لك من قبل أن تخلّل سكوت في البين الإخبار بمجيئة تصريحاً فقلت في يوم الخميس: وهو زيد بن بكر. أو أردت أن تخبر أوّلاً من مجيء خالد وقلت: جاءني إنسان، ثمّ انصرفت عن الإخبار بمجيئه لمانع وقلت فوراً: وهو زيد بن بكر، هل يكون هذا الكلام حكايةً عن مجيء زيد يوم الخميس؟ أو ترى في نفسك أنّه لا يصلح لذلك لإبهام كلمة الأُولى منه أو لتبدّل رأيك في الثاني؟

ولا إشكال أنّه يرى كلّ عاقل أنّه أخبر عن مجيئه يوم الخميس وليس المراد أن كلمة الإنسان يكون إخباراً عن مجيئه بل المراد أنّه بعد لحوق قوله: وهو زيدٌ يوم الخميس يصير تمام الكلام دالّاً على مجيئه يوم الخميس، وإلّا فالإنسان لو كان هو فقط لا يدلّ على خصوصيّة بل فيه احتمالات شتّى: مجيء إنسان راكباً أو حافياً أبيضاً أسوداً إلى غير ذلك من الخصوصيات الشخصيّة بخلافه بعد لحوق قولك يوم الخميس: وهو زيد، نظيره بسم الله الّذي يقوله المدرّس عند ابتداء درس المطوّل مثلاً حيث إنّها تصير بسملة له إن شرع بعدها درس المطوّل وإلّا فإن شرع المعالم فتصير بسملته .

لا يقال: فرقٌ بين ما نحن فيه وبين المثال الّذي مثّلتم به، لأنّ الإنسان لا يحتاج

في دلالته على المعنى إلى أزيد من تكلّمه ولو كان القائل نائماً وما نحن فيه لم يكن كذلك.

لأنّا نقول: إنّما الكلام في الحكاية ولو لم يقصد بما يقوله حكايةً عن شيء فهو خارج عمّا نحن فيه.

إن قلت: فعلى هذا فمن نذر قراءة آية من التوحيد ثمّ قرأ البسملة بقصد سورة التوحيد يلزم أن لا يمتثل الأمر، لأنّه لم يلحق به سورة التوحيد، وهذه البسملة على ما ذكرتم يناسب لإلحاق جميع السور بها.

قلت: هل الألفاظ المشتركة الّتي منها البسملة امتيازها من الأُخرى وتخصيصها بشيءٍ دون شيء تحتاج إلى القصد كما هو المستفاد من كلام شيخنا الأنصاري كما أفتى بذلك في حاشية نجاة العباد[1] وتلاميذه وتلاميذ تلاميذه؟ أو تكون بلحوق سائر الأجزاء بها؟ أو بأحدهما بحيث إن امتاز بالقصد فهو وإلّا فيمتاز باللحوق من غير فرق بينهما بل كلّ منهما مميّزة ومعيّنة؟ ولا أظنّ مدخليّة القصد في ذلك، لأنّه إن كان المراد... [2] بأنّه يمتاز بالقصد أنّها طبائع متعدّدة كصلاة الظهر والعصر فلا يستفاد من الأدلّة ذلك، بل لولا أخبار العدول لقلنا في الظهرين هذا أيضاً، لأنّهما أربعة ركعات، ولا معنى لأن يكون إحدى من هذه الأربعة غير الأُولى، ولو كان ما نحن فيه كذلك لذكر أحكامه أيضاً من أنّه: إن قال أحدٌ البسملة بهذا القصد فيجوز له العدول أو لا يجوز؟ إلى غير ذلك من الأحكام فيها، فإذا لم تكن طبائع متعدّدة فما معنى للقصد فيها؟ بل تمتاز بلحوق سائر الآيات بها[3].

ولقائل أن يقول: فرقٌ بين أن يقصد المتكلّم حكاية الجامع ثمّ ضمّ إليه خصوصيّة بعد البداء وبين أن يقصد حكاية خصوصيّة مع الجامع ثمّ ضمّ إليه بعد

---

(١) حاشية نجاة العباد: الفصل الرابع في القراءة سطر ١٥.

(٢) هنا بياض في الأصل.

(٣) بقي هذا الإشكال غير منقّح بأنّه مدّظلّه هل يلتزم بأنّه لم يمتثل أمر المتوجّه إليه من جانب النذر؟ أم يقول بأنّه يكفي إتيانها بقصد برء النذر. (منه ﷺ).

البداء خصوصيّة أُخرى بأن يقول بالجواز في الأوّل وعدم الجواز في الثاني، ببيان أنّه في الثاني حيث قصد حكاية الجامع مع خصوصية لا يمكنه العدول بضمّ خصوصيّة أُخرى إليها، لأنّه تصير الحكايتان متنافيتين. وبعبارة أُخرى: كأنّه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، لأنّه حين التلفّظ قصد هذا المعنى واندكاكه فيه، وفي عين اندكاكه في هذا المعنى قصد اندكاكه في ذاك أيضاً، وهو غير جائز وهذا محصّل القول بالتفصيل كما في العروة[١] وإن لم يصرّح بدليل المسألة، وعليه أيضاً بعض الفقهاء المتأخّر عن الشيخ.

ونظيره في المطلق والمقيّد حيث إنّ طلب المقيّد ينافي مع ضمّ شيءٍ آخر إليه غيره بل العدول منه، بخلاف طلب المطلق حيث إنّه يلائم مع ضمّ أيّ قيد به، فمقتضى هذه القاعدة عدم الجواز فيما قصد بالبسملة سورة معيّنة ثمّ أراد العدول منه، والجواز فيما لم يقصد بها سورة معيّنة، لأنّ عدم القصد لخصوصيّة لا ينافي مع قصد الخصوصيّة بخلاف قصد الخصوصيّة.

إن قيل: فيما يقصد الجامع ففي الحقيقة قصد عدم الخصوصيّة، فهو قصد عدم الخصوصيّة، لا عدم القصد إلى الخصوصيّة.

قلت: هو أيضاً عدم القصد إلى الخصوصيّة[٢]. ولكنّه يمكن أن يقال: هذا إنّما هو في الحكاية التصديقيّة كما في الحكاية عن مجيء زيد في يوم كذا، وأمّا في الحكاية التصوّريّة كما فيما نحن فيه فيمكن الفرق بين القصد لسورة معيّنة وبين الإتيان بالبسملة بقصد الجامع بأن يقال: بعد أن يقصد بالبسملة سورة معيّنة فحينئذٍ كما أنّها تختصّ باللحوق بسورة معيّنة كذلك بالقصد، ويترتّب عليه أنّه إن قصدها سورة من العزائم مكان... [٣] لأنّه على هذا الفرض تخصّص البسملة يكون بإحدى

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٢/٥٠٥ مسألة ١٦.

(٢) هذا ما ذكره في جواب الإشكال، ولم نفهم كيف يتّحد عدم القصد مع قصد العدم؟! إلّا أن يكون مراده مدّ ظلّه أنّ الّذى يقصد الجامع لم يقصد عدم الخصوصيّه بل لم يقصد الخصوصية. (منه ﷺ).

(٣) كلمة غير مقروءة.

الطريقين: إمّا قراءتها بقصد الجامع ثمّ لحوق سورة بها، وإمّا قراءتها من الأوّل بقصد سورة معيّنة، وعليه فمن نذر قراءة آية من سورة التوحيد فبعد قراءة البسملة بقصدها يسقط أمر النذر لامتثاله بذلك .

ثمّ إنّه يمكن ذكر مقدّمة للمطلب وبيان معنى الحكاية بغير ما ذكره الشيخ قدس سره من المعنى لأنّه يبعّدنا عن المقصود .

نقول: إذا ذكر متكلّم كلاماً مرّات عديدة وألحق به في كلّ مرّة جملة غير ما ألحق به في المرّة الأُولى فحينئذٍ فيكون هذا الكلام المكرّر جامعاً للكلمات الّتي ذكرها في مرّات عديدة، فإذا ذكر أحدٌ حينئذٍ لفظاً وقصد به ما هو الصادر منه فيكون هذا اللفظ حكايةً عنه، والكلام إنّما هو في الحكاية بهذا المعنى لا ما ذكره الشيخ قدس سره . وكما أنّ هذا اللفظ المكرّر يصير جامعاً ونوعاً لهذه الألفاظ فكلّ واحد منها يكون أشخاصاً لهذا النوع وإن كان لا وجود لهذا النوع إلّا وجود أشخاصه وأنّ الصادر في مرّات عديدة كان أشخاصاً، بل هذا الكلام بصرف صدوره صار متشخّصاً، لا أنّه قبل الصدور كان متشخّصاً.

وإذا عرفت هذا نقول: فالّذي يقصد الحكاية عن هذا اللفظ فحيث إنّ المحكيّ يتصوّر عنده ويجيء المحكيّ في لحاظه ويجعل الحاكي بحذائه فيمكنه أن يتصوّر شخصاً من هذا الجامع وأن يلغي الخصوصيّات والتشخّصات وجعل اللفظ بحذاء الجامع وتصوّر الجامع دون الأشخاص بحيث كان مجرّداً عن التشخّصات ولاشيء له حتّى أشار به إلى المشخّصات. نعم، في الخارج لم يكن للجامع مع وجود سوى وجود الأشخاص إلّا أنّ في مقام الحكاية فحيث إنّ الشخص يلاحظ المحكيّ ويجيء المحكيّ في لحاظه فيمكنه تصوّر كلا قسميه، أعني الجامع والأشخاص.

ولا يتوهّم أنّ تشخّص هذا الكلام في كلام المتكلّم إنّما هو بلحوق هذه الآيات به، لأنّ لحوق هذا اللاحق إنّما هو بعد وجوده وصدوره وقلنا: إنّه بعد الوجود لم يصر متشخّصاً بل بمجرّد الوجود صار متشخّصاً ولا يمكن أن يصير لحوق هذا اللاحق عين تشخّصه .

وإذا ثبتت هذه المقدّمة فهل الّذي أراد الحكاية عن البسملة الّتي كانت تمثّل الكلام الّذي ذكر مرّات عديدة ولحق به في كلّ مرّة سورة لا يمكنه الحكاية عنها بنحو الجامع والشخص؟ لا إشكال في الجواز وإمكانه، بل يمكن تحرير المقام مع دقّة في المقال ونقول بأنّ الشخص الّذي أراد الحكاية عنها إنّما يحكي ما تكلّم به المتكلّم وليس هو إلّا الجامع، إلّا أنّه بالتكلّم بالجامع قد صار جزئيّاً وهو الّذي صدر مرّات عديدة وصار بكلّ صدور جزئيّاً، فأنتم تحكون عمّا كان مورداً للتكلّم، لأنّه ليس معنى الحكاية الإخبار بأنّي أحكي، بل هي عبارة عن ذكر اللفظ من غير ملاحظة هذا الصدور من القائل، فالّذي يحكي عن البسملة لم يلحظ أنّها تصدر منه بل يقولها باعتبار الحكاية عن كلامه تعالى شأنه، ففي الحقيقة هو يتكلّم بالجامع.

وبالجملة: يكون المقام مقام الاعتبار، فالآن نعتبر أنّ هذا كلاماً منه مع أنّ كلامه تعالى شأنه لم يكن فارقاً عن التشخّص إلّا أنّا حيث كنّا في مقام التصوّر ففي هذا المقام يمكن تفريقه عن التشخّصات والخصوصيّات، ولذا إن قرأ البسملة من غير قصد سورة معيّنة يقال: إنّه قرأ آية من القرآن .

وإذا عرفت هذا الكلام وأنّه يمكننا التلفّظ عن البسملة بقصد الجامع فحينئذٍ نقول: فهل هذا الكلام الّذي اكتسب كلّيةً عند الحكاية لم تكن له قبلها لا يلائم مع ضمّ إحدى السور الّتي نزل في زمان معيّن بها وتقول بأنّه لابدّ من أن تقصد البسملة للسورة المعيّنة وتحكي عن البسملة الملحوق بسورة التوحيد مثلاً، مع أنّ نزول السور لم يكن بحيث قال جبرائيل عليه السلام مثلاً عند البسملة: هذه بسملة سورة التوحيد ثمّ قال: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، قل هو الله أحد...» إلخ.

والحقّ أنّه لا إشكال باكتفاء حكاية الجامع كما هو واضح بعد هذه المقالة.

ثمّ إنّ خلاصة ما استدلّوا أو يمكنهم الاستدلال به على لزوم قصد التعيين وجوه:

الأوّل: أصالة الاشتغال، لأنّ الشكّ ليس في المكلّف به بل المكلّف به هو قراءة سورة تامّة ونحن نعلم بالبراءة أن نقصد بالبسملة الّتي نقرأها في الصلاة ما صدرت بها للسورة المعيّنة بخلافه إن لم نقصد سورة معيّنة، فمقتضى الاشتغال اليقيني هو البراءة اليقينيّة، لحكم العقل بلزوم تحصيل البراءة عند معلوميّة المكلّف به.

ولا يخفى أنّ هذا الاستدلال تمام إن لم نجد دليلاً اجتهاديّاً على خلافه وكان المرجع هو الأصل العملي، إلّا أنّ مقام التمسّك بالأصل هو بعد اليأس عن ثبوت الجواز أو عدم الجواز اجتهاداً، وأمّا قبل اليأس فلا مجال للتمسّك بالأصل سواء ثبت الجواز بالدليل الاجتهادي أو عدمه .

الثاني: هو تخيّل أنّ البسملة الموجودة في أوّل السور طبائع متعدّدة مثل صلاة الظهر والعصر.

ويرد عليه: أنّ مجرّد تعلّق الأمر بشيء لا يجعله عناوين متعدّدة، وقد عرفت القول منّا بأنّه لو لا الدليل وأخبار العدول في الظهرين لم نقل به أيضاً، فحينئذٍ ثبوت أنّها طبائع متعدّدة يحتاج إلى الدليل وأنّى لهم بإثباته؟ لأنّه ليس لنا دليل إلّا قراءة القرّاء ولم يبلغ منهم لزوم هذه الخصوصية مع أنّهم كانوا كثيراً وكان لكلّ منهم في كلّ يوم مجالس متعدّدة من الصباح إلى المساء ويقرأون كما قرأنا لحضّار مجالسهم حتّى بلغ قتال اليمامة وقُتل منهم كثيرٌ واجتمع الناس عند أبي بكر بأنّه قد استحرّ[1] بهم القتل ويلزم أن يحفظ القرآن في شيء لأن لا ينعدم بقتلهم[2]، وهكذا عمل القارئ المعروف بدمشق، ولم يكن القرآن الّذي بأيدينا كالتوراة متروكاً زماناً، إلى أن قال أحدٌ من السلاطين: إنّي وجدت جزءاً منه في محلٍّ من بيت المقدس بل كان القرّاء كثيراً يقرأونه من غير مراعاة هذه الدقّة العقليّة إلى أن بلغت النوبة إلى القرّاء السبعة وهكذا في زمانهم .

الثالث: أنّ نفس البسملة ولو كانت واحدةً مع قطع النظر عن التشخّصات إلّا انّها بعد أن وقعت في أوّل هذه السور صارت أشخاص متعدّدة فيكون تشخّصها بلحوق هذه الآيات للسور المختلفة بها .

---

(١) استحرّ: اشتدّ وكثُر من الحرّ. (النهاية لابن الأثير: ٣٦٤/١).

(٢) راجع صحيح البخاري: ٨٩/٦ و٢٢٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ٤٠/٢، والدرّ المنثور: ٢٩٦/٣.

ويرد عليه: أنّه كيف يمكن أن يصير اللحوق مشخّصاً لها بعدما قلنا من أنّها صدرت وصارت تشخّصه بمجرّد الصدور وبالصدور، ولا يمكن أن يصير الموجود كلّيّاً حتى صار جزئياً بعد اللحوق لما قلنا من أنّ اللحوق متأخرٌ عن الوجود والوجود مشخّص.

نعم، إن كان مرادهم أنّه وإن كان التشخّص فيها بالصدور وهو قبل لحوق هذه الآيات بها إلّا أنّها بعد اللحوق تصير بحيث أن يشار إليها يقال: إنّها البسملة الّتي صدرت وتعقّبها سورة فلان، فهذا له وجه، بل كان أوجه الوجوه المتقدّمة، فحينئذٍ فالقائل بلزوم قصد التعيين يقول: حيث إنّ البسملة مشتركة بين ما صدرت وتعقّبها سورة التوحيد مثلاً وبين ما صدرت وتعقّبها سائر السور فالّذي يريد قراءة سورة التوحيد لابدّ أن يقصدها، وإلّا لم يقرأها بل قرأ الجامع وهو غير سورة التوحيد.

وأمّا ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّ حكاية النوع غير حكاية الشخص فقلنا: إنّها في الحكاية التصديقيّة وما نحن فيه الحكاية التصوّريّة .

وأضعف الوجوه هو القول بأنّها طبائع متعدّدة، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد. وأتقن الوجوه هو الوجه الرابع الّذي ذكرناه في الوجه الثالث. ولكن مع ذلك يمكن أن يستشكل بهذا أيضاً بما قلناه سابقاً من أنّه إذا قيل لأحد أن يقرأ أشعار السيّد الحميري[1] وهو يقول: لأُمّ عمرو باللوى مربعُ.

وحيث إنّ معنى الحكاية مجيء هذا اللفظ في نطقكم كما عرفت منّا في الأُصول في قبال ما ذكره في القوانين وغيره انّ صحّة السلب إنّما هي صحّة سلب

---

(١) هو أبوهاشم إسماعيل بن محمّد الحميري، الملقّب بـ«السيّد» المتوفّى سنه ١٧٢ هـ، شاعرٌ فحل متفانٍ بحبّ أهل البيت عليهم السلام، وهو أحد الشعراء الثلاثة الّذين عُدّوا أكثر الناس شعراً في الجاهلية والإسلام وهم: السيّد المذكور وبشّار وأبوالعتاهيّة، وأكثر شعره في مدح العترة الطاهرة، ومطلع قصيدته العينيّة:

لأُمّ عمرو باللوى مربعٌ طامسةٌ أعلامها بلقعُ

والقصيدة في ٥٤ بيتاً. (راجع الغدير للعلّامة الأميني: ٢/٢١٩ ـ ٢٢٥).

اللفظ لا الإخبار بـ«أنا أحكي» بل جعل اللفظ في قبال المعنى كأنّه هو، فكذلك الحكاية فيما نحن فيه لأنّا مأمورون بالحكاية عن هذا اللفظ في جزء السورة والعرف يرى جميع البسملة الّتي تكون في القرآن المجيد مع قطع النظر عن الصدورات شيئاً واحداً تصدر بها هذه السور وأنتم تجعلون اللفظ حكاية عمّا صدر، وبالاصطلاح الآخر تجعلون الصادر محكيّاً لكلامكم والّذي صدر وتعقبه الآيات هو شيء واحدٌ لا فرق فيه. وهذه التعيّنات إنّما هو من ناحية الصدور وكأنّه يحكي كلام الله لا قراءة نفسه.

وبالجملة: قراءة نفسه ملقاة في الحاكي، والصدور عن الله ملقاة في المحكيّ، وإذا لحوظ الصادر وليس هو إلّا المشترك في الجميع، والقول بأنّ البسملة الّتي تكون جزءاً لسورة التوحيد غير ما هو في سورة الجحد مثلاً قولٌ بغير الاشتراك وقد أثبتناه بهذه المقالة. ولذا ترى العرف عند ذكر البسملة من غير قصد لسورة معيّنة أنّه يقرأ كلام الله ويتعظّمونه وإلّا فالجامع لم يصدر بجامعيّته.

والعلّة لطول المقال في هذه المسألة إغماضها، والقول بالوجوب منافٍ مع عدم الدليل عليه من الشارع مع عموم البلوى بها، ولا يمكننا التمسّك بالوجوه العقليّة لإثبات قصد التعيين. فلنذكر **فذلكةً** فيها ولنختم البحث.

إن قال البسملة بقصد ما صدر عن الله تعالى ونزل على قلب رسوله ﷺ من غير قصدٍ إلى سورة معيّنة ثمّ ضمّ إليها سورة فهل تصحّ صلاته أو لا؟ ولا يصدق أنّه قرأ سورة بتمامها. وعلى القول بعدم لزوم القصد ثمّ إنّه قصد ثمّ عدل عمّا قصد وقرأ سورة أُخرى، فهنا بحثان، أي على فرض قصد التعيين من غير احتياج إليه كما هو المفروض قد يقصد الجامع والحكاية عمّا نزل ولكنّه عازمٌ بأن يقرأ بعدها آيات التوحيد ثمّ بدا له أن يقرأ آيات الجحد مثلاً، ففي هذه الصورة لا يبعد القول بأنّه كالأُولى، أي ما لم يقصد سورة معيّنة وقرأها بقصد الجامع ثمّ ضمّ إليها سورة بأنّه إن قلنا في الأُولى بالصحّة، فهكذا في هذه الصورة حيث إنّه كان فيها إرادة مجرّدة وتعقبه آيات سورة معيّنة.

وقد يقصد[١] سورة معيّنة بحيث يشرع بالبسملة حكاية عن شخص معيّن منها في سورة معيّنة، ففي هذه الصورة احتمالان:

احتمال أن يكون حكمه حكم الصورة الأُولى بأنّه إن قلنا فيها بالصحّة فهكذا هنا، حيث إنّ النوع والشخص متغايران بالاعتبار وأنتم تقصدون ما نزل عن الله وصدر من الكلام لا الصدور فتكون حكاية الجامع ولو قصدتم شخصاً منها، ولكنّه بعيدٌ والعرف يرى الّذي قصد شخصاً منها أنّ هذه البسملة هي الشخص المعيّن منها ولو عدل منها يرَونه أنّه عدل عمّا قصد.

والاحتمال الثاني وهو الأقرب بأن لا يكون حكمه حكم الصورة الأُولى فتكون باطلة على فرض العدول.

هذه خلاصة ما قيل أو يمكن أن يقال في المقام. ولا يخفى أنّ عمدة الدليل الّذي يمكن للفقيه الفتوى على طبقه عدم الدليل على لزوم قصد التعيين مع غفلة الناس منه وعموم البلوى بذلك، اللازم منه بطلان عبادة أغلب الناس في أكثر من مائتين وألف سنة، وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة الموجب للقطع بعدم لزوم قصد التعيين وعدم وجود أثر منه في فتوى العامّة والخاصّة[٢].

ثمّ إنّ الأقوى في المسألة هو القول بعدم لزوم قصد التعيين. نعم، هو الأحوط البتّة كما قوّى ذلك صاحب الجواهر ﷺ في نجاة العباد، وقال: إلّا أنّ التعيين هو الأحوط[٣]. وما قلنا في حاشية العروة[٤] كان مختارنا في السابق حيث قوّينا نظر الشيخ بلزوم قصد التعيين.

فرع

ثمّ إنّه على فرض لزوم قصد التعيين فما هو حكم صلاة أغلب الناس حيث

---

(١) وهو البحث الثاني من الفذلكة المذكورة.

(٢) الظاهر أنّ مراده مدّ ظلّه بـ«الخاصّة» هو غير المتأخّرين. (منه ﷺ).

(٣) نجاة العباد: ١٠٤.

(٤) العروة الوثقىٰ: ٥٠٣/٢.

يقرأون السورة الّتي حفظها من غير توجّه إلى قصد الجامع ولا الخصوصيّة لكثرة الاشتغال وقلّة الحافظة وأمثالهما من الابتلاء بأُمور معيشتهم بل يقرأ ما سبق إلى لسانه؟ ولا شكّ أنّه على القول باللزوم مع هذه المباني فتكون صلاته باطلة.

وهكذا حكم من نسي قصد التعيين بأ نّه يعلم أنّه قصد سورة ولكنّه لا يعلم أنّه قصد أيّ سورة قصدها، كما في القول بأنّ من شرع سورة ثمّ نسي بعضها حيث يقولون بلزوم العدول عنها والبطلان على فرض تركه ولا في لزوم العدول في هذه الصورة بين سورة التوحيد وغيرها، لأنّه دار الأمر بين قطع الصلاة والعدول عنها.

نعم، لايبعد القول بالصحّة لمن كان المرتكز في ذهنه هو سورة التوحيد مثل من لم يعلم غيرها أو لا يقرأ غيرها، حيث إنّ البسملة الّتي قالها من غير تعيين كان لها لأنّه لايقرأ غيرها فكأنّه قصدها ولو ارتكازاً. وبالجملة: فلا يمكن القول بالصحّة كما قالوا بها في صورة النسيان.

تنبيه: قد استفاد من مطاوي ما ذكرناه أنّ المقام ليس من قبيل الأقسام الثلاثة الّتي ذكرها في الكفاية: من استعمال اللفظ في اللفظ مثلاً زيدٌ في قولنا: ضرب زيدٌ فاعل... إلى آخر ما ذكره[1] بل استعمال شيء في شيء يقتضي أن يكون المستعمل غير المستعمل فيه، وقلنا: إنّ المقام عبارة عن إيجاد شيء ليسمع وينتقل إلى ذهن المخاطب إليه، وعليه أيضاً يتصوّر الأقسام الثلاثة كما ذكرناه في ما علّقناه على الكفاية. وبعد ما عرفت هذا الكلام منّا فلا يرد على ما قلنا من عدم كون الصدور جزءاً للمحكيّ أنّه لم يستعمل في كلام الله، لما عرفت من أنّ الصدور من الشخص ولو يتحقّق إلّا أنّه لم يكن جزءاً للمحكيّ بل كان المحكيّ هو الصادر، فلا منافاة بين كونه قرآناً وبين إلقاء صدوره في مقام كونه محكيّاً، وكما أنّ هذا الصدور ليس جزءاً للحاكي فهكذا ذلك الصدور أيضاً ليس جزءاً للمحكيّ.

(مسألة) كانت من المسائل المشكلة وهي: أنّه هل يجوز قصد المعنى عند قراءة الحمد والسورة بأن يجعل هذه الكلمات بحذاء معانيها من دون أن يقصد

(١) كفاية الأُصول: ١٤.

الحكاية؟ أو لا يجوز قصد المعنى؟ أو يمكن كليهما؟ والتحقيق: أنّه إذا أراد قصد المعنى فلا تكون حكاية عن كلام الله تعالى ومقتضى كوننا مأمورين بقراءة كلام الله كما هو ظاهر عنوانات الفقهاء رضوان الله عليهم، حيث إنّهم بعد أن يسلّموا لزوم قراءة كتاب الله يختلفون في وجوب السورة وعدمه وكفاية الحمد أو لا... إلى آخر ما ذكرناه سابقاً هو عدم كفاية قصد المعنى عن أمر القراءة، وتطابق النصّ والفتوى بذلك كما أنّهم يتمسّكون لوجوب القراءة بالأدلّة الّتي تدلّ على هذا المعنى أي كونها بعنوان القراءة.

وأمّا إذا أراد قصد كليهما ـ أي في ضمن أنّه يحكي عن كلامه تعالى يقصد المعنى أيضاً بأن يخاطب بأنّه يعبد الله ويستعين به ويطلب منه الهداية إلى الصراط المستقيم إلى غير ذلك ـ فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فهو ممتنعٌ عقلاً عند بعض كما عليه صاحب الكفاية[١]، وممتنعٌ لغواً عند آخر كما يستفاد من صاحب القوانين حيث يقول بأنّه وضع للشيء في حال الوحدة ولا يعلم ترخيص الواضع له[٢].

وبعبارة أُخرى ـ كما يقولها صاحب الكفاية ـ: الحكاية عبارة عن وضع اللفظ نفسيّته عند التلفّظ به[٣] فكأنّه يصير كلام الله مثلاً عند قراءة القرآن، فحينئذٍ فلا يمكن أن يصير كذلك عند إرادة المعنى حيث إنّه في المعنى أيضاً يكون كذلك، لأنّ اللفظ يتّحد مع شيئين وهو عين اتّحاد الشيء الواحد مع شيئين.

ثمّ إنّه على اختيار هذا القول وأنّه غير ممكن فكيف يتصوّر تكلّم الأعراب بهذه الكلمات مع عدم قصدهم معناها ولو تصوّر في الأعاجم حيث إنّهم لا يعلمون المعاني غالباً؟

وبالجملة: فالمسألة من العويصات، لأنّ القول بأنّ قصد المعنى إنّما هو بالتبع فهو في الحقيقة يرجع إلى عدم قصد المعنى لأنّه المعنى التبعي، ولا معنى للمعنى التبعي غير ذلك. والقول بكفاية قصد المعنى فقط مخالف مع جميع النصوص والفتاوى. قال

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦.

(٢) قوانين الأُصول: ٦٨ و ٧١.

(٣) كفاية الأُصول: ٩.

في المعتبر في عدم مشروعيّة لفظ «آمين» بعد قول الإمام «ولا الضالّين» بأنّه لم يسبق دعاء حتّى يطلب الإجابة من الله تعالى، ومعنى «آمين» هو استجب[١].

والقول بعدم الكفاية فلو لا فهم الأعراب الدعاء من هذه الكلمات فكيف يتّفقون على أداء هذه الكلمة كما يشاهد ذلك في جماعاتهم مثل ما في المسجد الحرام وغيره، فكأنّهم يرتكز في أذهانهم أنّ هذه الكلمات آلة لمعانيها.

ولكن مع ذلك كلّه لا يمكن الفتوى بجواز قصد المعنى مستقلّاً وكفايته عن قصد الحكاية، لأنّا بعد كوننا مأمورين بقراءة هذه الكلمات بعنوان القراءة والحكاية من كلامه تعالى كما هو المرتكز في أذهان جميع الناس فلا مجال للقول بكفاية غيره.

نعم، قصد المعنى بأن يكون ملتفتاً إلى معاني هذه الكلمات عند قراءتها بعنوان الحكاية يكون مستحسناً، أمّا جعل اللفظ قالباً للمعاني فلا. وفي ذلك البحث أيضاً مطالب أُخرى لا نذكرها مخافة التطويل.

(مسألة) في أنّه هل يكفي قراءتها بحيث يصدق أنّه يقرأها عربيّاً؟ أم لابدّ من المراعاة كما ذكره علماء التجويد؟ الظاهر أنّ بعض ما ذكر في التجويد يكون من علماء التجويد حيث يقولها في مجالس القراءة وليس ممّا كانت في كلام العرب فلا يلزم مراعاتها مثل الغنّة والإدغام في غير المثلين، وأمّا مثل التشديد فيلزم مراعاته وليس كما يقوله الشافعي من عدم البأس به[٢]. وهكذا يجب مراعاة الإعراب والبناء كما ذكره الأعراب وكذلك موادّ الكلمات.

وبالجملة: فالدقّة الّتي ذكرها علماء التجويد غير واجب بل لابدّ أن يكون بحيث يقول الأعراب أنّه يقرأها صحيحة. وأمّا اللّهجة فهي أيضاً غير لازم المراعاة، لأنّ الصلاة في زمان رسول الله ﷺ لم تكن منحصرةً بالأعراب الأصلية بل كانت البلاد الأُخر أيضاً مثل البحرين متصرّفاً للمسلمين والأعراب فيه كانوا مختلفين أصلاً ولم يعهد أمرٌ منه ﷺ أو إرسال مبلّغ لتعليمهم لهجة الأعراب، الحجازيّ أو العراقي.

---

(١) المعتبر: ٢/١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) راجع الشرح الكبير (هامش المغني لابن قدامة): ١/٥٢٧ .

وهكذا التفخيم والترقيق وإدغام المتقاربين ومنها الإدغام مع الغنّة. وأمّا إدغام المثلين فتشديدٌ في الحقيقة، ويلزم مراعاته. نعم، لابدّ من رعاية الاحتياط في أصل الإدغام وإن قلنا بأنّه لا يلزم رعاية إدغام المتقاربين أيضاً.

فإذا عرفت ذلك فلو أخلّ شخص بترك حرف أو تبديل كلمة بنحو لا يعدّ عند العرب أنّه يقرأ القرآن فصلاته ليست صحيحة، وإن كان المستفاد من الأخبار انّ التكليف فيها للأعاجم غير ما للأعراب، فلا يبعد القول بصحّة الصلاة لبعض العوامّ إلّا أنّ الإصرار على تعلّمهم يكون من المستحبّات بلا شكّ كما أنّ التجويد عبارة عن التحسين.

ثمّ إنّه لا بأس بالتعرّض لما أعرضنا عنه وهو: أنّه وإن قلنا بلزوم القراءة بعنوان الحكاية إلّا أنّ هذا الكلام لا يتمّ في قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1] لأنّ كونه كلام الله غير معقول، ولم يتعرّض أكثر المفسّرين[2] لدفع هذا الإشكال إلّا من بعض المتأخّرين، ولكنّه لم يأت بشيء.

نعم، ذكر محمّد بن جرير الطبري في تفسيره بطريقه عن ابن عبّاس أنّه قال: «قال جبرئيل عليه السلام عند قوله تعالى ﴿ايّاكَ نَعْبُدُ﴾: قل يا محمّد إيّاك نعبد وإيّاك نستعين»[3]. ويوافق هذا مع ما ذكره بعض المتأخّرين من مقاربي عصرنا أنّ المقدّر

---

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) ذكر هذا المعنى في بعض تفاسير الشيعة وهكذا في سائر تفاسيرهم، والعجب من أنّه مدّ ظلّه مع تمام إحاطته كيف يقول بأنّه غير مذكور في التفاسير إلّا في تفسير الطبري؟! (منه رحمه الله). راجع تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٥٤٣ ضمن ح٣٢٤، ومجمع البيان: ٦٤/١، والبرهان في تفسير القرآن: ٣٠٨/١ ضمن ح٥٨٢، و: ٣٩٩/٢ ضمن ح٣٤٠١، وغيرها.

(٣) جامع البيان: ٩٧/١ ـ ٩٩ ح ١٧١. ومحمّد بن جرير الطبري وإن كان عامّياً إلّا أنّه فاضل ولكنّه ابتلي في زمان حياته بمخالفة المغرضين لإيراد بعض الناس عليه من أنّه لِمَ لم تذكر من أحمد بن حنبل في كتابك شيئاً وذكراً، وأجاب الطبري بأنّه لم يكن فقيهاً بل محدّثاً، فصار مورداً لتهاجم الناس عليه حتّى ضربوا داره بالأحجار الكثيرة إلى أن اجتمع فيه مقدار من الحجر وحتّى مات ودفن مخفيّاً، إلّا أنّه بعد الممات صارت تأليفاته متلقّيةً بالأهمّية. (منه رحمه الله).

قبل قوله تعالى «إيّاك نعبد» هو قولوا: إيّاك نعبد. ولا يرد على هذا إشكال أنّه لِمَ قدّر هذه الكلمة لأنّ الّذي يتدبّر في القرآن يعلم أنّ من سياق هذا الكتاب الشريف تقدير ما يعلم من مدلول كلامَي القَبل والبَعد وهو من أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة.

وبالجملة: فبهذا الجواب يدفع هذا الإشكال.

وأمّا سائر الآيات مثل قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا...﴾[1] إلخ فلا يرد عليه إشكال، لأنّه لا منافاة بأنّه شهد بوحدانيّته بخلاف «إيّاك نعبد».

وبالجملة: لا شكّ بأنّ هذا ليس مثل سائر الآيات بأن يكتفى بالتلفّظ بها بعنوان الحكاية، فلا يضرّ قصد معناها بالقرآنيّة.

وأمّا لزوم قصد المعنى للجميع فلا يمكن القول به أيضاً، لأنّ أغلب الناس غير قادر به.

ويؤيّد هذا الّذي ذكره الطبري ما في الحديث القدسي من قسمة سورة الفاتحة بين الله والعبد، حيث إنّ فيه ما يكون من أوّل سورة الفاتحة إلى «إيّاك نعبد» لله ومنه إلى «اهدنا الصراط المستقيم» بينه وبين العبد، ومن «إهدنا الصراط المستقيم...» إلى آخر[2] للعبد باعتبار أنّه دعاء ويرجع الإجابة إلى العبيد.

فخلاصة الكلام: أنّه بقرينة عقليّة وتأييد من النقل مختلف مع سائر الآيات، ولا إشكال بقصد المعنى فيه، وهو الموافق للاعتقاد الحقّة الإسلاميّة. وفي كتابة بعض التلاميذ أنّ في تفسير التبيان أنّ المقدّر إنّما هو في أوّل السورة[3]. وعلى أيّ حال، يناسب مع سياق الآيات حيث إنّه بعد أن ينزّه ذاته عن جميع النقائص ويدفع الإشكال المتوهّم من تنعّم بعض من لا يليق له وذلّة بعض من يليق للنعمة بأنّه مالك أو ملك ليوم الدين كما قاله عليٌّ عليه السلام[4] في إثبات المعاد بتدارك النقائص الدنيويّة يقول: فإذا كان كذلك فقولوا «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين» والاستعانة إنّما هو باعتبار إرادة ما الّتي تكون لنا، وإلّا فلسنا بشيء حتّى نستعين منه تعالى.

---

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) جامع البيان: ١١٧/١ ح ٢٢١ ـ ٢٢٤.

(٣) التبيان: ٣٨/١ و٣١ و٣٦.

(٤) راجع بحار الأنوار: ٢٥٠/٩٢ و ٢٥٩.

وبالجملة: فيكون قولوا أو قل كلام الله والباقي محمول عليه، فيكون القول والمقول جزءاً للكلام إلّا أنّه باعتبار أنّه متعلّق للأمر حيث إنّ الأمر لا يمكن أن يجيء بغير المتعلّق وإلّا لم يتمّ الكلام فيكون «إيّاك...» إلخ باعتبار أنّه مقول لقول هو متعلّق الأمر كلام الله. والنكتة في التقدير ـ مضافاً إلى ما قلنا من فهمه من سياق الآيات ـ أنّه إن لم يقدَّر فلا يقع هذا بقصد المعنى، والمقصود بعد ذكر هذه المقدّمة هو إتيانه بقصد المعنى ولا يلائم هو مع ذكر «قولوا».

ثمّ إنّه ذكر بعض أعاظم معاصرينا[1] كلاماً في ذلك البحث تكون خلاصته: أنّه بعد ذكر إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد قال جواباً عنه من بعض أنّه يمكن أن يكون مثل استعمال لفظ «سلامٌ عليكم» بعنوان الحكاية عمّا كان في القرآن ثمّ استعمال المستعمل فيه في جواب من سلّم على المصلّي سلاماً غير تامّ حيث إنّه يكون الاستعمال في الأكثر إلّا أنّه في طول الآخر لا في عرضه حتّى يرد الإشكال. ثمّ أورد على هذا الجواب بأنّه أمرٌ غير ممكن كيف وقد يكون اللفظ صادراً من الله تعالى، ولا يمكن أن يكون هو جواباً وخطاباً بمخاطب سلّم عليه.

وبالجملة: إنّه غير ممكن، وليس فيه إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى الواحد.

ثمّ إنّه قدس سره بعد تعرّضه للجواب يقول بعين هذه المقالة من غير فرق بينهما. ثمّ قال: ألاترى أنّ الّذي يكتب في مكتوبه «سلامٌ عليكم» يستعمل هذا المكتوب والنقش في لفظ «سلامٌ عليكم» وذاك اللفظ في المعنى الّذي يكون في ذهنه.

ويرد عليه أمّا (أوّلاً) أنّ الّذي يقول لابنه: يا ولدي، لا شكّ بأنّه يخاطب ابنه بهذا من غير أن استعمل هذه النقوش في اللفظ، واللفظ في المعنى الّذي يكون في ذهنه. ويؤيّده أنّ الّذي يريد تعلّم لغة لابدّ أوّلاً من تعلّم لفظه ثمّ تعلّم نقوشه حتّى يفيده في الكتابة، وليس ذلك إلّا أن يستعمل النقوش في الكتابة عوض اللفظ في المخاطبة لا أنّه يستعمل النقوش في اللفظ، فما نحن فيه أيضاً كذلك وليس من قبيل استعمال اللفظ في الحاكي والحاكي في المعنى.

---

(١) راجع كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٢٩٩.

(وثانياً) على فرض تسليم كون نقوش الكتابة موضوعاً كما ذكره فما نحن فيه ليس من قبيل النقوش والكتب، لأنّه إنّما يحكي قول الملائكة لأهل الجنّة: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[1] الّذي وردت في القرآن.

هذا مع أنّ ما ذكره من كون استعمال هذه النقوش في الألفاظ مجازاً غير تمام، لما قلنا مفصّلاً من أنّه ليس معنى المجاز هو الاستعمال في غير ما وضع له، بل الّذي يقول: جاء يوسف عند مجيء شخص كريه المنظر إنّما استعمل هذا اللفظ في يوسف إلّا أنّه يدّعي أنّ هذا هو استهزاء، ولحسن هذه الدعوى وملاحتها يكون كلاماً فصيحاً إذا وقع في محلّه.

وبالجملة: فيجعل هذا اللفظ عبرة لعبور هذا اللفظ من ذهن المخاطب وينتقل إلى ما هو مراده ولم يكن كذباً قبيحاً على تسليم كونه كذباً، والكنايات من هذا القبيل.

وعلى هذا، فلابدّ للمصلّي عند الجواب عمّن يسلّم غلطاً من ردّ سلامه بقصد الدعاء وإعادة الصلاة بعداً، لأنّه لم يمكن الاحتياط في هذا المقام، لأنّ ردّ السلام في هنا يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يقول سلامٌ عليكم بقصد ما كان معناه أعني تكن سالماً.

والثاني: أن يقوله بقصد الدعاء من الله له.

والثالث: أن يقوله بقصد القرآن. والأُولى لا يمكن في هنا لأنّه لم يسلّم صحيحاً، والأخير غير مفيد لردّ الجواب، والّذي قلنا إنّه يقوله بقصد الدعاء هو الثاني، إلّا أنّه أيضاً مشكل، لأنّه لم يدع الله حقيقةً بل دعا على المخاطب وأراد أنّه يسلّمه الله. ولذا لابدّ من الاحتياط بإعادة الصلاة. ولكنّه إن لم يردّ السلام كان عاصياً على تقدير كون ردّه واجباً إلّا أنّه لم تبطل الصلاة بتركه. ولا يخفى أنّ السلام الّذي لم يكن مثل سلام الصبيّ والّذي يسلّم غلطاً فلا إشكال في وجوب ردّه وعدم تضرّره بالصلاة في الجملة.

---

(١) الزُمر: ٧٣.

وقال بعض الأفاضل في المسألة المتقدّمة ـ أعني ردّ التحيّة في موارد الاحتياط ـ بأنّه ردّه بأن يقرأ قوله تعالى «سلامٌ عليكم» بقصد القرآنيّة[١] ليحصل به الردّ على سبيل الكناية من باب: إيّاك أعني واسمعي ياجارة[٢].

أقول: الظاهر أنّ مراده ﷺ من الكناية ليس هي الكناية المصطلحة، لأنّها عبارة عن ذكر لفظ من غير أن يكون مدلوله مراداً له بالإرادة الجدّيّة بل مراده الجدّي هو لازمه، كما في قولهم: زيد كثير الرماد، حيث إنّه ولو استعمل كلٌّ من الموضوع والمحمول والنسبة في معناها الحقيقي إلّا أنّ جميع هذه ذكر لينتقل ذهن المخاطب منه إلى معنىً آخر وهو جود زيد، وليس قولهم: إيّاك أعني واسمعي يا جارة، من هذا القبيل.

وبالجملة: هذا الكلام منه نظير ما يذكره بعض من الحضّار من أنّ الّذي يتلو قوله تعالى «سلامٌ عليكم...» إلخ عند ردّ التحيّة بقصد القرآنيّة كأنّه يقول: إنّي لم أكن قادراً على ردّ تحيّتك ولذا تلوت هذه الآية من القرآن، فينتزع منه ردّ السلام والتحيّة.

ويرد عليهما أنّه بالحمل الشائع لم يصدق عليه ردّ التحيّة. نعم، إنّه قرأ هذه الآية في مقام يريد ردّ التحيّة، ولكنّه إذا قصد القرآنيّة بها لم تصر تحيّة.

وخلاصة الكلام هو: أنّ ما يكون منحصراً لجواب الإشكال بأنّ الّذي يقرأ سورة الحمد ويريد منه امتثال أمر الله تعالى الّذي كان كلام الله كيف يقصد المعنى؟ هو أنّ هذه السورة نزلت لتعليم الناس كيفيّة التحميد وذكرهم أسمائه الحسنى بما كانوا لائقين للمخاطبة مع ساحة المقدّسة الربوبيّة بل أمر في هذه السورة لأن يحمدونه ويقدّسونه تعالى كذلك، ولذا تسمّى هذه السورة قرآناً.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم المعاصرين ﷺ[٣] قال في المقام: إنّ الّذي يتلو كتاباً قد يتلو النقوش المكتوبة على سبيل الاستقلال والموضوعيّة، وقد يتلو النقوش

(١) راجع العروة الوثقىٰ: ١٨/٣ مسألة ١٨.
(٢) راجع الكافي: ٦٣١/٢ ح١٤.
(٣) لم نهتد إلى المقصود منه.

والخطوط على سبيل المراتبة كما هو طريق من يقرأ رسالة عمليّة للعوامّ ليفهمون الأحكام منه وكما فيمن صنّف كتاباً حيث إنّه قد يريد بأن يقرأه على تلاميذه ليفهمون منه المطالب العلميّة الّتي تحكي النقوش عنها وفي الحقيقة يتصوّر المخاطب ما يذكر له ليتلو عليه أدلّته بعداً، وقد يريد أن تصدّق به فوراً كما أن يكون المحكيّ نفسه من جملة الأدلّة بحيث بتصوّره المخاطب يصدّق به كما في قراءة قول الأئمّة عليهم السلام، وما نحن فيه هو الثاني.

ثمّ يفرّع على هذا أنّ قصد لفظ مع لفظ أو النقوش الّتي دوّنها الغير لا ينافي مع قصد المعنى، فما قيل من أنّه لا يمكن قصد المعنى والحكاية في «إيّاك نعبد» مثلاً لا تتمّ. ثمّ أضاف إلى ذلك أنّ المدّعي عدم الجواز أراد تجريد القرآن من الأغراض الّتي لأجلها نزل القرآن، انتهى خلاصة كلامه.

أقول: الحكاية تكون لها معاني مختلفة، منها: حكاية لغويّة وهي قولهم: حكى زيد كذا، وهو أن ينقل شخص القضيّة الّتي وقعت. ومنها: حكاية نحويّة وهي أن يقال في جواب من قال جاء زيدان مثلاً منان بالإشباع، وهكذا قولهم: من أو منو في جواب من قال: جاء زيد أو زيدون. وذكر النحويّون لها أحكاماً خارجاً عن المقام. ومنها: استعمال لفظ في لفظ مثل أن يقال زيد في قولك زيد كذا مبتدأ، وإن قلنا في الردّ على الكفاية أنّه إيجاد لا استعمال وقد مرّ مفصّلاً، والحكاية الّتي قسّمها وقال: إنّها قد يحكي عن لفظ بما أنّه مرآة، وقد لا يكون كذلك فهو إنّما ذكر لينتقل المخاطب من العلم باللفظ بالمعنى.

وبعبارة أُخرى: إنّما ليفهم المعنى من فهم اللفظ وهو غير الحكاية بحيث كانت استعمالاً في اللفظ والمعنى.

وبالجملة: منشأ الاشتباه هو أنّ الحكاية اللغويّة وحكاية اللفظ في اللفظ غير إيجاد اللفظ الّذي قلناه، وقلنا في الحكاية الّتي كان البحث فيها ـ أي قراءة القرآن بعنوان الحكاية ـ قد يكون قراءة الآيات الّتي دلّت على معانٍ مختلفة غير القصص، وقد يكون في القصص، وفيه قد يقرأ ليفهم الألفاظ الّتي صدرت من الله تعالى، وقد

يجعل الكلمات مرآةً لتفهّم هذه القضايا. ولكن لا يتمّ هذا الكلام في مثل قوله تعالى «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين» و «إهدنا الصراط المستقيم».

(مسألة) في أنّه هل يجوز الجمع بين السورتين مع الحمد أم لا يجوز؟ ومن فعله ذلك متعمّداً كانت صلاته باطلة. وقد مرّ كلام القدماء مثل الشيخ في ذلك، وقلنا: إنّه استفيد من أنّ المسألة لم تكن منقّحة. ويستفاد من كلام بعضهم ـ مثل قولهم: ومن أصحابنا من قال: إنّه مستحبّ وليس بواجب ولم يوافق أحدٌ من الفقهاء في ذلك... إلخ ـ أنّ المسألة تكون من منفردات الإماميّة ومراده من «الفقهاء» هو فقهاء العامّة، وقال بعضٌ[١] بالكراهة، أي بكراهة الجمع بين السورتين مع الحمد.

وأمّا الأخبار بذلك فكثيرة:

منها: عن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ فقال: «لا، لكلّ سورة ركعة»[٢].

ومنها: ما عن زرارة قال: قال أبوجعفر عليه السلام: «إنّما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة، وأمّا في النافلة فلا بأس»[٣]، انتهى. وهذه تدلّ على الكراهة.

ومنها: ما عن محمّد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تقرنّ بين السورتين في الفريضة في ركعة فإنّه أفضل»[٤]، انتهى. وهذه مع هذا التأكيد يدلّ على أنّه أفضل.

ومنها: ما عنه أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا قِران بين السورتين في ركعة، ولا قِران بين أُسبوعين في فريضة ونافلة، ولا قِران بين صومين»[٥]، انتهى. عدم الجواز في قِران الصومين لا بأس في أن يكون معناه أن يأتي بالصومين بقصد أن يكون أحدهما

---

(١) نسبه العلّامة في تذكرة الفقهاء إلى السيّد المرتضى: ١٤٨/٣.

(٢و٣) وسائل الشيعة: ٥٠/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣١٢ و ٧٣١٣.

(٤ و٥) السرائر: ٥٨٦/٣، عنه وسائل الشيعة: ٥٢/٦ ـ ٥٣ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٢٢ و ٧٣٢٣.

الواجب والثاني المستحبّ، وإنّما الإشكال الناظر إليه الرواية هو: أن يأتي بصوم واحد مع قصد أن يكون الواجب والمستحبّ معاً.

ومنها: ما في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل قرأ سورتين في ركعة، قال: إذا كانت نافلة فلا بأس، وأمّا الفريضة فلا يصلح»[1] انتهى. وقوله: «لا يصلح» لا يكون له ظهور معتنى به في التحريم تكليفيّاً كان أو وضعيّاً.

ومنها: ما عن زرارة أيضاً قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: «إنّ لكلّ سورة حقّاً فأعطها حقّها من الركوع والسجود». قلت: فيقطع السورة؟ فقال: «لا بأس»[2]، انتهى. قد مرّ سابقاً أنّ قوله «يقطع» يحتمل أن يكون مشدّداً، وأن يكون بدون التشديد أعني يقطع، وعليه تدلّ على أنّه إن لم يقطع أيضاً.

ومنها: ما عن محمّد بن القاسم قال: سألت عبداً صالحاً: هل يجوز أن يقرأ في صلاة الليل بالسورتين والثلاث، فقال: «ما كان من صلاة الليل فاقرأ بالسورتين والثلاث، وما كان من صلاة النهار فلا تقرأ إلّا بسورة سورة»[3]، انتهى.

ومنها: عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أقرأ سورتين في ركعة؟ قال: «نعم» قلت: أليس يقال: أعط كلّ سورة حقّها من الركوع والسجود؟ فقال: «ذلك في الفريضة، فأمّا في النافلة فليس به بأس»[4]، انتهى.

ومنها: ما عن عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن تجمع في النافلة من السور ما شئت»[5]، انتهى. وهذه إنّما تدلّ بالمفهوم على المطلب.

---

(١) قرب الإسناد: ٢٠٢ ح ٧٧٨، عنه وسائل الشيعة: ٥٣/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٢٤.

(٢و٣) وسائل الشيعة: ٥٠/٦ ـ ٥١ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣١٤و ٧٣١٥.

(٤) المصدر السابق: ٥١/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣١٦.

(٥) المصدر السابق: ٥١/٦ ـ ٥٢ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣١٨.

ومنها: ما عن عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القِران بين السورتين في المكتوبة والنافلة، قال: «لابأس».[١]

ومنها: ما عن منصور بن حازم قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر»[٢]، انتهى. وهذه الرواية أعمّ من سائرها. هذه الروايات الواردة في المقام ممّا يمكن التمسّك بها للقول بأحد طرفي المسألة.

ومنها: ما عن أبي الجارود عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعته يقول: كان عليّ عليه السلام يوتر بتسع سور»[٣]، انتهى.

ولا يخفى أنّ هذه الأخبار لم تكن محكّمة في الحكم بالمنع فلا يبعد القول بالكراهة كما عن أكثر المتأخّرين في الفريضة. وأمّا الجمع بين هذه الأخبار فلا يكون كما قاله بعض من دخوله تحت الخبرين المتعارضين من ملاحظة الترجيح وغيره، لأنّ ظاهر هذه الأخبار هو الجواز والقول بالكراهة فيكون الجمع العرفي بينها ذلك، فهو مقدّم على سائر الجموع خصوصاً التعبير في الرواية الماضية في ضمن الروايات بأنّه: أليس يقال...، ثمّ يقول: «وذلك في الفريضة».

وقال السيّد في الانتصار: إنّ هذه المسألة من منفردات الإماميّة[٤] رضوان الله عليهم.

ثمّ إنّك قد عرفت ممّا قلنا سابقاً بأنّ الأجزاء المستحبّة للصلاة جزءٌ لمرتبة خاصّة منها مثلاً القنوت جزءٌ لمرتبة الأفضل من الصلاة بدون القنوت لا أنّه جزءٌ لماهيّته النوعيّة بحيث لو لم يكن القنوت موجوداً فلم يكن الماهيّة النوعيّة موجوداً بخلاف الأجزاء الوجوبيّة حيث إنّها جزءٌ لنفس الماهيّة، ولذا قلنا: إنّ الاحتياط حينئذٍ إذا كانت السورة الثانية أيضاً جزءاً فتكون الصلوات الّتي تقع مع الحمد وسورة أو سورتين كلّ منها امتثال للأمرالصلاتي على اختلافها في المرتبة فكيف يقال

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٢/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٤٣/٦ ـ ٤٤ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٢٩٥.

(٣) المصدر السابق: ٥٢/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣١٩.

(٤) الانتصار: ٤٤.

بالكراهة للصلاة الّتي وقعت مع هذا الجزء، والقول بأنّه مفضول بالنسبة إلى ما وقعت مع سورة واحدة. نعم، قد يقال بأنّها ليست بجزء وينزّل مرتبة الصلاة وهو له توافق مع الأخبار.

ثمّ إنّه على فرض العمل بالروايات المانعة لا يكون معناه: إنّ وظيفتك هي قراءة سورة، ولا يمكن أن تكون وظيفتك في الفريضة شيئاً آخر. وأمّا على فرض العمل بالروايات الأُخر بأن يكون الأفضل قراءة سورة واحدة يكون معناه: أنّ المكلّف مخيّر بين أن يجعل وظيفته قراءة شيء من القرآن وبين أن يجعل وظيفته قراءة سورة، والثاني أفضل، وأمّا بغير هذين الصورتين فمكروه. فلا ترد الإشكالات المتقدّمة ولا يكون التخيير بين الأقلّ والأكثر.

ثمّ إنّه على فرض عدم جواز القِران بين السورتين قد يقال بأنّ السورة الزائدة مخربة بأن تقع السورة الأُولى بعد تمامها في محلّها وإذا أتى بالثانية يخربها وتضيع الصلاة. وقد يقال بأنّ الأُولى أيضاً لم تقع من أوّل الأمر صحيحة حيث إنّها أُخذت مقيّدة بالوحدة بأنّ من شرط وقوعها جزءاً للصلاة أن تقع الوحدة بغير أن يكون معها الثانية ولكن في مقام الثبوت يكون هذا الكلام ـ أعني كون القِران مبطلاً ـ مستبعداً وإن كان مجرّد الاستبعاد إذا كان على خلافه دليل لا بأس به لأنّ الفرض أنّه تقرأ السورة الثانية بقصد القرآنيّة ووقعت في النافلة أيضاً جزءاً كما يستفاد من الأخبار فيبعد الحكم بالبطلان بمناسبة الحكم والموضوع.

ثمّ إنّه على فرض القول بالجواز وعدم البطلان وأنّه يكره فما معنى الكراهة في ذلك؟ لأنّ الكراهة قد تكون كراهة نفسيّة بأن يقال: إنّ هذا العمل مكروه، وقد تكون كراهة غيريّة بأن تكون الصلاة مع كونها وسورة واحدة أفضل منها مع السورتين. وتدلّ على هذا المعنى رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وقد مضت: قال: «لا تقرننّ بين السورتين في الفريضة في ركعة فإنّه أفضل»[1]. وكما قلنا في الأجزاء المستحبّة أنّ الصلاة عنوان عرضيّ قابلة للتشكيك ذات مراتب بعضها الأفضل والأكمل من مرتبة أُخرى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٢/٦ باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٢٢، عن السرائر.

وخلاصة ما يمكن في تحقيق المقام في ذلك هو: أنّ الّذي يقرأ السورتين بعد الحمد قد يقرأ السورة الثانية بقصد القرآنيّة من غير أن يقصد جزئيّتها للصلاة، وقد تضمّ السورة الثانية إلى الأُولى بقصد الجزئيّة بأن تصير هذه السورة مع الحمد والسورة الأُولى ثلاثة أجزاء للصلاة من القرآن في ركعة واحدة، وقد تجعل السورتين وظيفة واحدة للركعة، أي بأن تجعلهما ما هو وظيفة المصلّي بعد الحمد.

وإذا عرفت ذلك فنقول: فما هو اختلاف الفتاوى فيه؟ وهل كان ذلك مورداً للبحث في جميع هذه الصور أو لا؟[1] ولا أظنّ أن يدّعي أحدٌ دخول الصورة الأُولى في النزاع حيث إنّه يريد القراءة للقرآن لا ما هو وظيفة الركعة وإن كان ينقل من بعض دخول هذه الصورة في النزاع كما في الجواهر[2] والمصباح[3]، لأنّ الأخبار الّتي تمنع في الفريضة وتجوّز في الكراهة ظاهرة في أنّ الممنوع في الفريضة ما هو الجائز في النافلة[4]، ولا شكّ بأنّ ما تقرأ في النافلة ليس لمجرّد قراءة القرآن بل الظاهر أنّها بنحو الجزئيّة فلا يمكن النزاع، كان مشمولاً لهذه الصورة أو كان منحصراً فيها.

وكذا الصورة الثانية أيضاً بأن تكون الوظيفة بعد التكبير وقبل الركوع ثلاثة مستقرّة لما مرّ من أنّ الممنوع في الفريضة ما هو الجائز في النافلة. وليس هذه الصورة كذلك، بل الظاهر أنّ النزاع إنّما هو في القسم الثالث. وعليه فيرجع البحث إلى أن يقال: هل الوظيفة بعد الحمد وقبل الركوع ـ أعني بينهما ـ هي قراءة شيء من القرآن حتّى تكون مقولاً بالتشكيك ويلائم مع قراءة سورة واحدة مختصرة وسورة طويلة مفصّلة ومع ضمّ السورتين وغيرها بحيث يصدق أنّه قرأ القرآن؟ أو الوظيفة هي قراءة سورة واحدة بحيث إذا أتى بالسورتين فلم يعمل بوظيفة المصلّي لأنّه ليست مصداقاً لسورة واحدة بل مصداقان لها ويكون معنى قوله عليه السلام: «لكلّ

---

(١) كذا، والعبارة غامضة غير واضحة المعنى، فتأمّل.

(٢) جواهر الكلام: ٣٥٨/٩.

(٣) مصباح الفقيه: ٢٤٠/١٢ ـ ٢٤٣.

(٤) وكانت مغروسة في أذهانهم أنّهم يقرأوها في النافلة بتسع سور من غير أن يكون أنّها تسع وظائف. (منه ﷺ).

سورة حقّاً» هو أنّه ليست وظيفة المصلّي بعد الحمد هو قراءة شيء [من] القرآن بل قراءة سورة؟

لا يقال: وعلى هذا فإذا أتى بالسورتين الأُولى بقصد الوظيفة الجزئيّة والثاني بقصد القرآنيّة فتكون صلاته باطلة، لأنّه لم يركع بعد السورة الّتي أتى بها بقصد الوظيفة ولم يأت حقّها بل قرأ بعدها القرآن.

لأنّا نقول: ليس معنى قوله عليه السلام «لكلّ سورة حقّاً» أنّه لابدّ من الركوع بعد كلّ سورة أتى بها بقصد الوظيفة فوراً، بل المراد أنّه إذا أتى بسورة بقصد الوظيفة فعليه أن يركع لها أيضاً ولو كان بعد قراءة سور من القرآن.

وبالجملة: أراد أن يقول: لا تقرأ بالسورتين بقصد أن تكون كلّ منهما وظيفة واحدة ويركع لهما ركوعاً واحداً، لأنّ لكلّ سورة أتى بها بقصد الوظيفة حقّاً فأت حقّها من الركوع والسجود.

فـرعٌ آخر

في جواز قراءة سور العزائم في الصلاة وعدمه

قال أبوحنيفة بوجوب جميع السجدات عند تلاوة آياتها[1].

وقال الشافعي باستحبابها[2].

وأمّا أصحابنا الإماميّة قدس الله أسرارهم فقالوا بأنّ الواجب منها هو الأربعة المعروفة، وإطلاق العزائم بهذه الأربعة لما ورد عن عليّ عليه السلام[3] بهذا التعبير.

وأمّا في جوازها للصلاة وعدمها فلم يقل أحدٌ من سائر فرق المسلمين غير الإماميّة بعدم جواز تلاوتها في الصلاة سواء في ذلك من قال بوجوب جميعها أو باستحبابها، ولكنّ المعروف بين الإماميّة عدم الجواز فيما كانت سجدته واجبة

---

(١) راجع المجموع: ٦٩/٤، والمغني لابن قدامة: ٦٥٢/١. وراجع أيضاً الخلاف: ٤٢٥/١ مسألة ١٧٣.

(٢) راجع الأُمّ: ١٣٦/١، والمجموع: ٦١/٤. وراجع أيضاً الخلاف: ٤٢٥/١ مسألة ١٧٣.

(٣) راجع مسالك الأفهام: ٣٠٦/١. وهداية الأُمّة: ٨٥/٣ ح٤٨٥، والعروة الوثقىٰ: ٥٠٢/٢. وراجع أيضاً المصنّف للصنعاني: ٣٣٦/٣ ح ٥٨٦٣، وكنز العمّال: ١٤٦/٨ ح٢٢٣١٧.

ـ أعني الأربعة المعروفة في الفريضة ـ. وأمّا في النافلة فيجوز ويسجد عند تلاوته تمام الآية ثمّ يقوم ويقرأ ما بقيت منه ثمّ يركع. وبذلك أيضاً أخبار:

(منها) ما عن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتّى يركع ويسجد، قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم»[١]، انتهى. والمراد من قراءة السجدة هو قراءة آية السجدة، وليس لهذه الرواية إطلاق حتّى تدلّ على جوازها في الفريضة.

(ومنها) رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة، قال: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثمّ يركع ويسجد»[٢]، انتهى. والمراد من القراءة في آخر السورة الّتي تكون آية السجدة في آخر السورة مثل «والنجم» ولكن في هذه الرواية ليست ما يمكن التمسّك بإطلاقه، مضافاً إلى أنّ المغروس في أذهانهم وعملهم أنّهم يعملون في النافلة لا في الفريضة. ثمّ إنّه على فرض إطلاقه فيقيّد بالروايات المانعة.

(ومنها) رواية وهب بن وهب عن أبي عبدالله عن أبيه عن عليّ عليهم السلام أنّه قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»[٣]، انتهى. وهب بن وهب فطحي ولذا يجعل الخبر بإسناده إلى الصحابة صحابي، وهذه الرواية مزاحمة مع الروايات الدالّة على وجوب السجدة إلّا أنّه ليس له إطلاق، فهذه الروايات لا يمكن شمولها للفريضة.

(ومنها) ما رواه أبوبصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأومئ إيماءً، والحائض تسجد إذا سمعت السجدة»[٤]، انتهى. الحسين بن عثمان وفضالة

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/١٠٤ باب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٦/١٠٢ باب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥٤.

(٣) المصدر السابق: ٦/١٠٢ باب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥٦.

(٤) المصدر السابق: ٦/١٠٣ باب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥٧. والآية المذكورة هي الأولى من سورة العلَق.

وأبوبصير في سند هذه الرواية ثقات. وهذه الرواية شاملة لبيان الحكم الآخر، وهو كون الإمام عامّيّ المذهب مثل مذهب الشافعي، حيث إنّ العامّة مقيَّدون بمتابعة الإمام في جميع أفعال الصلاة، ولو سجد كان مخالفاً لهم، فلا تدلّ هذه الرواية على المطلوب أيضاً.

(ومنها) رواية ابن بكير عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[1]، انتهى. القاسم بن عروة يكون من الطبقة السادسة بل من صغار الطبقة الخامسة، والرواية الّتي تكون دالّة صريحاً في المطلب [هي] هذه الرواية.

(ومنها) رواية عبدالله بن الحسن عن جدّه 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: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة». ورواه عليّ بن جعفر في كتابه[2]، انتهى. ما قال بأنّه «لا يعود» إن كان تحريماً فلابدّ من أن يأمر بإعادة الصلاة، فحيث لم يؤمر فلابدّ من القول بأنّه مكروه.

(ومنها) ما رواه عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في الرجل يسمع السجدة في الساعة الّتي لا تستقيم الصلاة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلاة الفجر، فقال: «لا يسجد» وعن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها، وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدَع الّتي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها...»[3] الحديث. وهذه تدلّ على جواز التبعيض وتدلّ على القِران بين السورة وبعض السورة. وهذه الرواية تدلّ أيضاً على أنّه يلزم إمّا أن لا

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٥/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٠.

(٢) المصدر السابق: ١٠٦/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٣. وراجع مسائل عليّ بن جعفر: ١٨٥ ـ ١٨٦ ح٣٦٦.

(٣) المصدر السابق: ١٠٥/٦ ـ ١٠٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٢.

يقرأ في الفريضة آية السجدة، وعلى فرض إرادة قراءة سورة تامّة لابدّ من أن يرجع ويقرأ سورة تامّة غير سورة السجدة.

و رواية أُخرى من عمّار أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: وعن الرجل ليصلّي مع قوم لا يقتدي بهم فيصلّي لنفسه وربما قرأوا آيةً من العزائم فلا يسجدون فيها، كيف يصنع؟ قال: «لا يسجد»[١]، انتهى.

ومنها: روايةٌ أُخرى منه، قال: وسألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: «يقدّم غيره فيسجد ويسجدون وينصرف وقد تمّت صلاتهم»[٢]، انتهى.

وبالجملة: فما يستفاد من هذه الروايات ثلاثة أحكام:

الأوّل: أنّه إذا كان إمام يصلّي ولا يسجد لقراءة سورة السجدة يسجد المأموم، على ما في بعض الروايات، ويومئ على طبق روايات أُخرى، ولا منافاة بينهما.

الثاني:[٣]

الثالث: أنّه هل قراءة سورة كانت السجدة فيها واجبة على مذهبنا جائزة في الصلاة أم لا؟ وكانت رواية زرارة صريحة في أنّه لا يجوز في المكتوبة، وبعض الروايات مثل ما عن «قرب الإسناد»[٤] الواردة في صلاة الجماعة، ولا يُحمل على النافلة، وتعارض مع رواية زرارة.

ثمّ إنّ الجواز في النافلة مع كونه متّفقاً عليه فقد نُقل عن الإسكافي[٥] المخالفة في ذلك، وقال صاحب الجواهر[٦] بأنّه لم يصرّح أحدٌ ببطلان الصلاة بقراءة العزيمة إلّا من ابن إدريس، ولكنّه ليس كما ذكره رحمه الله لأنّ الشيخ في الخلاف[٧] وأبا المكارم

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٣/٦ باب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥٨.

(٢) المصدر السابق: ١٠٦/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٤.

(٣) لَم يُذكر شيٌ للحكم الثاني، ومكانه في الأصل بياض.

(٤) قرب الإسناد: ٢٠٥ ح ٧٩٥.

(٥) نقله عنه العلّامة في منتهى المطلب: ٨٤/٥.

(٦) جواهر الكلام: ٣٤٤/٩ و ٣٤٦.

(٧) الخلاف: ٤٢٦/١ مسألة ١٧٤.

في «الغُنية»[١] استدلّا لعدم الجواز بدليلين: أحدهما الإجماع، والثاني أنّ الاشتغال يقتضي إتيان الصلاة بغير سور العزائم، للشكّ في البراءة عند إتيان الصلاة مع سور العزائم[٢]. فعليه، فلا يمكن القول بانحصار المخالف بابن إدريس.

وأمّا ما نُقل من دعوى الإجماع من السيّدين[٣] والشيخ فقلنا سابقاً مفصّلاً: إنّ مرادهم من الإجماع هو الأخبار. وأمّا ما يُقال في حجّية الإجماع من اجتماع جمعٍ كان أحدهم الإمام المعصوم فبعيد اتّفاق هذا في جميع الإجماعات، بل المدرك هو الأخبار، وهو قد يكون بأيدينا، وقد لا يكون كما قلنا من أنّ الجوامع لم تكن منحصرة بهذه الأربعة.

فعلى ذلك فالدليل في المسألة منحصر بالأخبار، وقلنا: إنّ الرواية الّتي كان ممّا يمكن أن يتمسّك بها هي رواية زرارة، ولرواية عليّ بن جعفر الماضية دلالةٌ مّا في المطلب، وقلنا: إنّ متنه مضطرب.

وأمّا رواية سماعة قال: «من قرأ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فإذا ختمها فليسجد ـ إلى أن قال: ـ ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوّع»[٤]، انتهى. أظنّ أن يكون قوله في آخر الحديث هكذا أو سقط منه كلمة «اقرأ ولا تقرأ في الفريضة اقرأ، واقرأ في التطوّع». فعلى أيّ حال، فرق بين النافلة والفريضة. وأمّا الإرسال فلأنّ سماعة حيث كتب كتاباً وذكر في أوّله اسمه عليه السلام لذا كان أغلب الأخبار منه كذلك.

ومنها: رواية أُخرى منه أيضاً قال: «من قرأ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع». قال: «وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع...»[٥] الحديث. يمكن أن يكون قوله: «وإذا ابتليت بها...» إلخ جملة على حِدة لما قلنا من أنّ سماعة كان له كتاباً فيذكر الأسناد في

---

(١) غُنية النزوع: ٧٨.

(٢) في الأصل هنا بياض بمقدار سطر.

(٣) راجع جواهر الكلام: ٣٤٣/٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٠٥/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة ح ٧٤٦١.

(٥) المصدر السابق: ١٠٢/٦ باب ٣٧ من أبواب القراءة ح ٧٤٥٥.

أوّله، أو يكون قوله: «مع إمام لا يسجد» لكون الإمام عامّيّاً ولا يمكنه السجدة للتقيّة، أو أنّه أتى بالفريضة وكان يقرأ النافلة بصورة الاقتداء، فلا يمكن حمل صدر الرواية بقرينة ذيلها أعمّ من النافلة والفريضة؛ لأنّه يمكن أن يكون حذف (و) في قوله: «وإذا ابتليت» من الراوي، ولا يمكن القول بأنّ المأموم حيث كانت في الجماعة فكانت الصلاة فريضة، لأنّه يمكن أن يقتدي به من غير أن يقصد الاقتداء وكانت نافلة. نعم، إذا أسقط كلمة «قال» ويعطف جملة «إذا ابتليت» بما قبله».

وبالجملة: فاستفادة الحكم من هذه الرواية مشكلة، لأنّ الرواية لها ثلاث جمل:

الأُولى: في بيان أنّ مَن قرأ سورة السجدة فلابدّ من أن يأتي عند آية السجدة وتمامها بالسجدة. وأفتى الشيخ[١] بهذه الفتوى في النافلة.

الثانية: أنّه إذا ابتلي بإمام لا يسجد عند التلاوة فيومئ إيماءً.

الثالثة: المنع عن القراءة في الفريضة وجوازها في التطوّع.

وبالجملة: فهذه الروايات المذكورة في المقام لاضطراب متنها كما في رواية التهذيب[٢] ومعارضة بعضها مع بعض، مثل ما بين رواية قرب الإسناد والروايتين المانعتين، والتهافت بين صدرها وذيلها مثل رواية عليّ بن جعفر، فلا يمكن التمسّك بها إلّا برواية زرارة، وبعض منها تأييداً الّذي نشير إليه في ضمن كلماتنا.

وأمّا قوله في رواية زرارة: «لا تقرأ في المكتوبة بشيءٍ من العزائم فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[٣]، انتهى، فكانت دالّة على عدم جواز العزائم في الفريضة معلّلاً بأنّ السجود زيادة فيها، وكان فتاوى القدماء جميعاً بذلك، إلّا نُقل عن الإسكافي[٤] الخلاف، ولكن عبارته المنقولة عنه لا تدلّ على ذلك، وكذلك الفتوى من المتأخّرين أيضاً بأنّهم منعوا في الفريضة.

---

(١) الخلاف: ١/٤٣٠ مسألة ١٧٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/٢٩٢ ح ١١٧٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٦/١٠٥ باب ٤٠ من أبواب القراءة ح ٧٤٦٠.

(٤) كما في منتهى المطلب: ٥/٨٤.

وتؤيّد ذلك أيضاً رواية سماعة: «ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوّع» على إشكال فيه، لما يرى من التهافت بين قوله في صدر الرواية: «مَن قرأ: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ فإذا ختمها فليسجد» وذيلها: «لا تقرأ في الفريضة»، إلّا أن يكون قوله في جهات أُخرى منه الماضية «وإذا ابتليت» قرينة عليه. وكذلك كان لرواية عليّ بن جعفر في قُرب الإسناد والماضية أيضاً لولا التهافت دلالة على التعليل في رواية زرارة مع فرق بينهما بالتصريح في رواية زرارة بأنّ السجود زيادة. وفي رواية عليّ بن جعفر بأنّ ذلك زيادة.

وعلى أيّ حال، فالمستند والعمدة في المسألة هو رواية زرارة معلّلاً بأنّ السجود زيادة، فحينئذٍ فلابدّ من الدقّة بما يستفاد من هذا النهي هل إنّه يكون مثل سائر النواهي الواردة عن فعل في الصلاة وإرشاد إلى أنّ قراءة سورة العزيمة تكون مثل التكلّم والآمين اللذين يكونان منهيّاً عنهما بأنّه لا تقُل آمين ولا تتكلّم في الصلاة وغيرهما من النواهي الّتي وردت بأشياء كانت وجودها مانعة عن الصلاة وتبطل الصلاة بمجرّد وجودها في الصلاة حتّى تكون قراءة العزيمة مبطلة بمجرّد وقوعها؟ أو لا يكون كذلك بل معناه أنّه لا تصلح العزائم لجزئيّة الصلاة المركّبة من الحمد والسورة وغيرهما الّتي أجزاء لها حتّى أنّه لو نسي وقرأ سورة العزيمة حتّى خرجت من الصلاة وقعت صلاته بغير السورة؟ أو القول بأنّ النهي عن القراءة نهيٌ تكليفيّ بأن تكون قراءة العزائم محرّمة في الصلاة ولا تبطل الصلاة إلّا من باب أنّ المحرّم لا يكون جزء المقرّب ولا يصلح له؟ والاحتمالات الثلاثة يلائم مع مضمون الرواية.

وبالجملة: هل النهي عن التلاوة لسورة السجدة مانعة مثل النهي عن الآمين والتكلّم وإرشاد إلى أنّ الخصوصيّة الّتي تترقّب من إتيان الصلاة لا يترتّب عليه مع إتيانها وسورة السجدة ولذا يُقال: إنّه يستفاد منه الفساد حتّى نحتاج إلى البحث في أنّ المراد منه هو قراءة جميع الآي ـ أعني سورة السجدة ـ تامّة؟ أو خصوص آية السجدة منه؟ ويترتّب على الأوّل بطلان الصلاة بمجرّد الشروع في قراءة العزيمة[1]،

(١) هذا هو الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الخمسة.

أو لا يكون كذلك بل العرف يفهمون من النهي في هذا المورد ـ أعني التلاوة ـ أنّ السورة الّتي كنت موظّفاً بإتيانها بعد الفاتحة وقبل الركوع هي غير سورة العزيمة وهي لا تصلح لجزئيّتها للفريضة ويخصّص بهذا النهي الأدلّة الدالّة على وجوب قراءة سورة بعد الحمد[١]، ولازم هذا الاحتمال مع القول بعدم إبطال قراءة القرآن للصلاة أنّه إذا قرأ سورة العزيمة فلا تكون صلاته باطلة، بل لم تصر هذه السورة جزءاً للصلاة، وإذا أتى بأُخرى من السور تكون صلاته ماضية، وفرقٌ واضح بين هذين الاحتمالين.

أو كان النهي من القراءة للإرشاد[٢] بأنّك إن قرأت العزيمة في صلاتك ابتليت بوجود تكليفين متزاحمين، لأنّ الآخذ في صلاة الفريضة حرام عليه قطعها والسجود أيضاً واجب عليه عند التلاوة، فلابدّ إمّا من قطع الصلاة للإتيان بالسجدة وهي زيادة موجبة للبطلان في المكتوبة، وإمّا أن يترك الأمر بالسجدة فيعصي أمره فكان معاقباً.

لا يقال بأنّ التكليفين المتزاحمين لم يكونا فعلاً موجودَين بل هما يتوجّهان عند قراءة سورة العزيمة.

لأنّا نقول: بعد أنّه كان مختاراً فعلاً بأن لا تقرأ العزيمة حتّى ابتلي بهما أو قرأها فابتلي بهما فكان التكليفان فعلاً متوجّهاً إليه. والمتصوّر من هذا الاحتمال الثالث أيضاً ثلاثة:

الأوّل: أنّه إذا لم يقدر بإتيان التكليفين وتركهما قد يكون وجوب السجود أهمّ.

الثاني: أن تكون حرمة القطع أهمّ ويمنع من فعليّة وجوب السجدة.

الثالث: القول بعدم الترجيح لأحدهما فيكون مخيّراً. ولكن على جميع التقادير فكان المحذور من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة بيده، ولأنّه لو لم يقرأ لم يقع في هذه المحاذير، إلّا أنّه لا يكون على هذا الاحتمال بجميع تصوّراته صلاته باطلة إذا أتى بها ولم يسجد، لأنّ القراءة على هذا الفرض لم تكن مبغوضة، بل المبغوض هو الابتلاء بتكليفين والمصلّي بسوء اختياره اختار سورة كانت سبباً للابتلاء إلّا أنّه لم يسجد حتّى زاد في صلاته مايوجب البطلان سواء كان الترك عمداً أو سهواً، فيتصوّر النهي في هذا الوجه بأن يكون إرشاديّاً أو تحريميّاً.

(١ و٢) وهو الاحتمال الثاني والثالث من الاحتمالات الخمسة.

والرابع من الاحتمالات: أن يكون النهي تحريميّاً ولكنّ التحريم إنّما تعلّق بالمفسدة وتكون قراءة العزيمة إحدى المحرّمات، فلو قرأها عمداً في الصلاة فلأجل كونها محرّمة لا يمكن أن يتقرّب بها بخلاف ما لو قرأها سهواً حيث كانت صلاته صحيحة.

والخامس من الاحتمالات: أن لا يكون النهي عن القراءة لأجل الابتلاء بالتكليفين المتزاحمين بل حيث كان المتعارف أنّهم حيث قرأوا آية من السجدات يسجدون من غير فرق بين النافلة والفريضة كما أنّه عملنا في النوافل، ولعلّه لولا السماع عن الصادقَين عليهما السلام لكنّا نعمل ذلك أيضاً في هذا الزمان، أي نقرأ آية السجدات ونسجد من غير فرق بين الفريضة والنافلة، وعلى هذا الاحتمال فيكون قوله: «لا تقرأ» أي لا تفعل ما كان طريقة المسلمين عند تلاوة سورة السجدات، ولا تقرأ ما قرأوا فتسجد. وعلى هذا الاحتمال فيكون النهي عن السجود.

وهذه وجوهٌ نحتملها في بادئ النظر في رواية زرارة، فتكون ثمراته ظاهرة في الفروع الفقهيّة، ولكن عند التأمّل فاستفادة الاحتمالين الأوّلين من الرواية مستبعدة، لأنّ قوله: «فإنّ السجود... إلى آخره» يستفاد منه عنوان دالّ على أنّ من ابتلي بعنوان التزاحم بين الحكمين أو الحرمة أو غير ذلك ممّا مرّ، بل لم يلاحظ في الرواية وجوب السجود أيضاً، بل ما كانت الرواية متعرّضة لها غير ذلك.

وأمّا إن قلنا بالاحتمال الخامس فيكون مفاده هو مفاد التعليل الموجود في الرواية.

وأمّا إذا كان النهي تحريميّاً أو إرشاديّاً إلى الابتلاء بالتكليفين المتزاحمين فليست في الرواية ما يدلّ على هذا المعنى بأنّه يلزمك رفع اليد من إحدى المصلحتين، لأنّ التعليل يكون للسجود والمعلّل نهي عن الموجب وهي قراءة العزيمة. وأمّا أنّه باعتبار أنّ السجود لازم شرعيّ للقراءة فيكون صغرى للقاعدة الكلّية بأنّ الزيادة في المكتوبة مبطلة فتكون قراءة العزيمة مستلزمة شرعاً للسجود مقدّمة مطويّة في الكلام إلّا على القول بالاحتمال الخامس حيث إنّه لم يكن لازماً شرعيّاً للقراءة بل عرفيّ.

فحينئذٍ فالوجوه الثلاثة الأُول على جميع تقاديره لا يستفاد من الرواية بل خلاف ظاهر الرواية بالوجوه الثلاثة، لأنّ في الرواية لم تؤخذ ما تكون إشارة إلى حرمة قطع الفريضة بعد الشروع فيها، بل لولا دليل حرمة قطع الصلاة من الخارج لكنّا مخيّرين في أن نتمّم الصلاة الّتي شرعنا فيها أو نقطعها ونشرع في أُخرى.

وبالجملة: فنحن مأمورون بكلّي وهو إتيان الصلاة، فلو نقطع الظهر الّذي شرعنا فيه ونأتي بالأُخرى لكنّا عملنا بالأمر الكلّي فكانت هذه الصلاة الثانية مصداقاً له، ولذا يقول هذا الكلام، لابدّ أنّه ينكر حرمة قطع الصلاة، وجميع الأوامر والنواهي الواردة في بيان هو ما شرط أو جزء أو مانع إنّما هو ظاهرة في الإرشاد لبيان كيفيّة الصلاة والإتيان بطبيعتها الكلّيّة المأمور بها مثل النهي عن الآمين والتكلّم لا الإرشاد إلى هذا التكليف الثانوي الّذي يوجد بعد الشروع في الصلاة ـ أعني حرمة القطع ـ ولا يستفاد من الدليل أكثر من هذا.

وبالجملة: فهنا تكليفان، أحدهما: الأمر بأنّه صلِّ. والثاني: النهي بأنّه لا تقطع الصلاة الّتي شرعته فيها، وهو غير الأوّل، وهذا غير القول بأنّه مفاد الدليل هو أنّه إن شرعت فيها فتعيّن أن يكون هي الامتثال للأمر الكلّي الصلاتي بحيث لو شرع فيها لا يبقى الأمر بكلّيّته بل يصير متعيّناً في هذه الّتي شرعت فيها، وكما أنّ في النافلةحيث لم يكن القطع فيها حراماً فكذلك في ما نحن فيه يكون الأمر فيهما بنحوٍ واحد، إلّا أنّ القطع فيها حرام بدليل آخر، لكونها غير مناسب لما هو وظيفة العبد بالنسبة إلى الموالي، خصوصاً مالك الحقّ المبين جلّ شأنه.

ولا يقال بأنّه ما الفرق بين النهي فيما نحن فيه ـ أعني النهي عن قطع الصلاة ـ وبين سائر النواهي؟

لأنّا نقول: إنّ المستفاد من سائر النواهي إنّما هو لبيان ما يعتبر وجوداً أو عدماً في طبيعة الصلاة بخلاف النهي عن قطع الصلاة حيث إنّه يتعلّق بشخص هذا العمل ويكون هذا الشخص من الصلاة هو موضوع هذا التكليف، والرواية لم تكن متعرّضة للتكليف الثانوي الّذي تعلّق بشخص هذه الصلاة، فالرواية ظاهرة في ما قلنا، وهكذا علّته أيضاً غير ظاهرة في الاحتمالات المذكورة.

وهكذا الاحتمال الخامس أيضاً خلاف الظاهر، لأنّه على فرض كون الرواية ظاهرة فيه وناظرة بما يعملونه الناس فلا فرق بين السجدة الواجبة وغيرها، لأنّ المسلمين لم يفرّقوا في أوّل الأمر بين العزيمة وغيره في القراءة في الصلاة والسجدة فيها، فتكون الرواية ناظرة بأنّه حيث يترتّب على قراءة العزائم السجود وهي زيادة في المكتوبة وهي مضرّة في الصلاة فما تريد أن تختار من السور الّتي كانت فرد منها مأموراً به بعد الفاتحة فليكن هي غير العزيمة وأنّ الكلّي لم يحصل بالعزيمة فإرشاد إلى أنّ الزيادة مضرّة في الصلاة وهي لازم قراءة العزائم فلا تقرأها.

وأمّا النواهي في سائر الموارد مثل قوله: لا تقل آمين وأمثاله إنّما هو إرشادٌ إلى أنّ العمل إن كان وقع مع هذا اللفظ فلا تتوقّع الفائدة الّتي كنت متوقّعاً عنه، بخلافه في المقام حيث إنّه يمكن أن يُقال بقرينة العلّة الّتي ذكرت فيها بأنّه زيادة... إلى آخره فليس إرشاداً إلى أنّ نفس القراءة مضرٌّ بل بما يعقّبه من السجود فلم يكُن النهي تحريميّاً[1]، وكذا على احتمال كونه مثل النهي عن آمين فإرشادٌ أيضاً، إلّا أنّ فيه إرشاداً إلى البطلان بما يعقّبه، وفي الثاني إرشادٌ إلى البطلان بنفس القراءة.

ثمّ على الفرض الثاني لو سها ولم يسجد بعد القراءة أو سها في أصل القراءة ولم يسجد أيضاً فكان عاصياً على الثاني ولكنّه لم تبطل صلاته.

وأمّا على القول بأنّ النهي تحريميّ وعلّة التحريم مع كونه قراءة القرآن هي كونه عزيمة وهي بسبب كونه سبباً لبطلان الصلاة بلزوم السجدة الزائدة محرّمة فتكون الصلاة مبطلة، لانصراف أدلّة عدم مبطليّة القرآن في الصلاة عن القرآن المحرّم بل يشمله أدلّة مبطليّة الكلام[2]. وهذا الوجه هو ما اختاره بعض الأعاظم[3]، بل أضاف إلى ذلك أنّ هذه القراءة المحرّمة ماحية لصورة الصلاة، لأنّ ما كان محرّماً ماحٍ لصورة الصلاة شرعاً سواء في ذلك أنّه سجد بعد القراءة أم لا يسجد.

ثمّ إنّه لا يخفى على أنّ لازم هذا القول هو أن يُقال بعموم التعليل أنّ كلّ ما

(١ و٢) هو الاحتمالان اللذان احتملهما ﷺ.

(٣) هو المحقّق الحائري في كتاب الصلاة: ١٦٤ ـ ١٦٥.

يصير سبباً لوجوب السجدة كاستماع المصلّي مَن يقرأ آية السجدة فحرام وإن لم نقل بمبطليّة هذا الاستماع لأنّ ما نقول بمبطليّته إنّما هو لأجل أنّه كلام مبطل، وأمّا الاستماع فليس بكلام بل ليس شيء حتّى يكون ماحياً لصورة الصلاة.

فإذا عرفت ذلك فنقول: بقي من الاحتمالات الخمسة والاثنين اللذين احتملناه أخيراً اثنان كما اتّضح من كلامنا.

وأمّا ارتباط هذه العلّة بهذا النهي فهو أيضاً اتّضح من كلامنا من أنّ القراءة مستلزمة للسجدة والمتشرّع ملتزم بإتيانه أوامر الشارع فيسجد بعد التلاوة وتزيد في الصلاة فتبطل، فالبطلان على ما في ظاهر هذه الرواية مستند إلى السجود .

فلو قيل في المقام بأنّه يمكن أن يكون علّة النهي هي موجبيّة السجود لا السجدة أعني قراءة العزائم وهي تكون مانعة.

لقلنا بأنّه وإن كان ممكناً إلّا أنّه احتمال بعيد ولا يزيد إلّا كثرة الاحتمالات. والظاهر هو ما قلناه. وأمّا القراءة من حيث هي هي فليست بمانعة.

وقال جمعٌ من الفقهاء: إنّ نفس قراءة العزيمة بما أنّه موجب لإبطال الصلاة فنفس القراءة تكون مانعة لا من باب ظهور الرواية بل قالوا بأنّه بعد أن يستفاد من الرواية أنّ قراءة العزيمة ولو بالجزء الّذي هو آية السجدة توجب لأن يجب على المصلّي السجدة الّتي هي إبطال الصلاة فيكون المضيّ حراماً فليس لنا أمرٌ بالإتمام فلم يكن العمل صحيحاً، لا من باب أنّ الرواية متّصفة بأنّها تصير سبباً للسجود.

ويُجاب عن ذلك (أوّلاً) بأنّه لا نسلّم كون النهي لأجل ذلك، بل إنّما هو للابتلاء بالتكليفين المتزاحمين اللذين قد مرّ تفصيلهما. (وثانياً) بأنّا لا نسلّم بأنّ الصحّة تتوقّف على الأمر بالمضيّ بل صرف الرجحان الذاتي يكفي للصحّة. وعلى فرض تسليم لزوم الأمر يمكن أن يكون بنحو الترتّب بأنّه على تقدير مخالفة أمر السجدة فامضِ في صلاتك.

وناقض بعضٌ في ذلك بأنّ الترتّب إنّما يكون في المورد الّذي تعلّق الأمر بالضدّين وكان الحاكم العقل، وأمّا هنا فلم يكن المضيّ ضدّاً لإبطال العمل بذاك

المعنى، لأنّ الحاكم فيما نحن فيه النقل لا العقل، فمسألة حرمة قطع الصلاة مخصّص بهذا الدليل ـ أعني الرواية الآمرة بالسجود ـ كما في المصباح[١].

أقول: ما ذكره قدس سره من بطلان الصلاة من جهة قراءة القرآن المحرّمة لأنّها كلام لا نسلّم شمول أدلّة مبطليّة الكلام لغير كلام الآدميّين، مضافاً إلى أنّ محرّميّة هذه القراءة مبنيٌّ على القول بأنّ النهي فيه تحريميّ لا إرشادي.

وأمّا من باب أنّه فعلٌ كثير فمبطل فهو أيضاً غير تمام لأنّه متفرّع على وقوع هذه القراءة جزءاً للصلاة، فإثباته يحتاج إلى أدلّة أُخرى لأنّ الفعل الكثير هو ما يكون خارجاً عن الصلاة فينافي مع الجزئيّة.

وأمّا كونه ماحياً لصورة الصلاة فلم نفهم له معنى محصّل، لأنّ معنى الماحي هو أن يفعل شيئاً في الصلاة منافٍ مع صورتها مثل أن يضرب بيديه، والعرف لا يرى القراءة كذلك.

وأمّا ما ذكره من أنّه يلزم من القراءة وجوب الإبطال وهو منافٍ مع الأمر بالمضيّ... إلى آخره، فيكون المستند الرئيسي لصاحب الجواهر قدس سره[٢] وما ذكره [الهمداني] في المصباح[٣] وكذا الحاجّ الشيخ عبدالكريم قدس سره[٤]، وأجاب الشيخ بما في المصباح مع فرقٍ مّا، فإن كان تماماً فيلزمه القول بأنّه إن لم يسجد أيضاً تكون صلاته باطلة، لأنّه بمحض تلاوته آية السجدة على فرض جواز التبعيض في السورة إن قرأها فقط، أو بمحض تلاوة سورة السجدة فيتوجّه إليه الأمر بالسجدة، مع أنّه فرضه فيما يسجد عصياناً أو نسياناً.

هذه خلاصة ما قيل في المقام، وقد عرفت في أثناء كلامنا أنّ الدليل الواضح لجواب هذا الإشكال هو ما قلنا بأنّ المأمور به لنا هو كلّي الصلاة وطبيعتها فلا تحتاج هذه الصلاة الشخصيّة إلى أمر حتّى كان منافياً مع وجوب السجدة المترتّب عليها الإبطال، وذكرنا في الأُصول مفصّلاً: أنّ الحيثيّات الشخصيّة من الطبيعة لا

(١ و٣) مصباح الفقيه: ١٢/٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) جواهر الكلام: ٩/٣٤٤.

(٤) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٦٥.

تحتاج إلى أمرٍ، ولذا لو عصينا أمر عدم قطع الصلاة وقطعنا الصلاة الّتي كنّا شرعنا فيها فشرعنا في الأُخرى كانت هي أيضاً مأموراً بها لنا بالأمر الكلّي إلى طبيعتها قبل أن توجد شخص منها، فتمام المأمور به هو ما لاحظه المولى في علمه وهي الطبيعة المجرّدة عن جميع القيود حتّى أنّه لو يمكن إتيانها مجرّدةً عن العوارض لكنّا مأمورين بإتيانها مجرّدة عن العوارض الوجوديّة المشخّصة، إلّا أنّ الطبيعة لا محالة متضمّنة لجهات خاصّة خارجيّة يتحلّلها العقل.

وكفاك في إثبات المطلب فيما نحن فيه تعقّل أنّ الأمر الكلّي بالصلاة غير الأمر بإتمام هذه الصلاة الشخصيّة والنهي عن قطعها، فكلّ ما وجدت وكانت منطبقة عليها عنوان الكلّي للصلاة كانت صحيحة ولو لم يكن له أمر فعلاً وشخصاً، فلا يحتاج في صحّة هذه الصلاة إلى القول بالترتّب أو الرجحان الذاتي.

ثمّ إنّه لا يخفى بأنّه لم يتعرّض القدماء قبل المحقّق رحمه الله لفروع هذه المسألة مثل أن تكون في الصلاة وقرأ الآخر آية السجدة سهواً أو نسياناً أو الاستماع لآية السجدة وسائر الفروع. وقلنا سابقاً: إنّ الّذين يذكرون فتاوى الأئمّة عليهم السلام بعضٌ منها يذكرون عين الحكم على سبيل الإجمال وكان يصل إلينا يداً بيد وكنّا نعبّر عن ذلك بأنّهم كانوا يتلقّون الأحكام إلينا[1] ولذا كان الواصل إلينا منهم إلى عصر المحقّق رحمه الله بل في عصره أيضاً هو هذا التعبير: لا يجوز أن يقرأ[2]... إلى آخره، كما في خبر زرارة وأمثاله ولا يذكرون التعليل أيضاً، أعني ما كان في الرواية بأنّه زيادة في المكتوبة. وكنّا تتبّعنا سابقاً ولم نرَ منهم من تعرّض لفرعٍ من فروع هذه المسألة.

نعم، كان ابن إدريس عنوَن أنّه لو قرأ العزيمة سهواً فما حكمه؟ ثم يقول بأنّه يؤخّر السجود إلى بعد الصلاة[3]. وأمّا من المتأخّرين فذكر العلّامة[4] والشهيد[5] والمحقّق الثاني[6] فروع المسألة، ولهم آراء مختلفة فيها.

---

(١) محفوفاً بالبغچه. (منه رحمه الله).

(٢) شرائع الإسلام: ٨٢/١ .

(٣) السرائر: ٢١٨/١ نقلاً بالمعنى.

(٤) تذكرة الفقهاء: ١٤٧/٣.

(٥) ذكرى الشيعة: ٣٢٤/٣.

(٦) جامع المقاصد: ٢٦٣/٢.

وأمّا التمسّك بالإجماع من بعض أو أنّه شاذّ في بعض الفروع فغير تمام، لأنّ المسألة لم تكن ممّا يصحّ التمسّك فيها بالإجماع، لما مرّ منّا مراراً أنّ محلّ التمسّك بالإجماع إنّما هو في المسائل الأصليّة المعبَّر عنها باصطلاحي المحفوف[1] (بالبغچة) لأنّ تفريع هذه المسائل إنّما هو من المتأخّرين لأجل تنقيح المطلب من أنّ «لا يجوز» في قوله عليه السلام مثلاً وضعي أو تكليفي أو إرشاد إلى الفساد أو لأجل التفريع في بعض الآخر، وليست المسائل التفريعيّة والتنقيحيّة محلّ التمسّك بالإجماع وعدم الخلاف وأنّه شاذّ أم لا. وقد عرفت منّا قول المحقّق في المسألة الّتي تمسّك ابن إدريس فيها بالإجماع أنّه من قلّة التفطّن.

وقال في المصباح في مسألة الاستماع: وهذه المسألة ـ أعني فيما قرأ السورة أو الآية سهواً أو نسياناً ـ أنّ فيها أقوالاً أربعة:

(الأوّل) من كاشف الغطاء أنّه قال: إنّه من قرأ سورة السجدة نسياناً أو سهواً مثل أن قرأها بتخيّل أنّها النافلة فيسجد عند القراءة، وكذلك إذا استمع فهو في الصلاة.

(الثاني) من آخر أنّه قال: لا تجب عليه السجدة في الصلاة بل يسجد بعد الصلاة، وهذا من السيّد بحر العلوم قدس سره في منظومته، وقال: إنّه مقتضى الأصل.

(الثالث) الإيماء عند الالتفات.

(الرابع) الإيماء في الصلاة والسجدة بعدها[2].

ولا يخفى بأنّ القول الأخير مبنيٌّ على بدليّة الإيماء من السجود ولزوم الفوريّة أو الغرض بعدم البدليّة، ولكنّه حيث يتعذّر من إتيان السجود لأنّه مبطل فيكون الأمر مردّداً بين الإيماء والسجدة، فلابدّ من أن يجمع حتّى يتيقّن بالبراءة.

وأمّا قول كاشف الغطاء[3] فيُكشف منه أنّه لا يرى السجدة في هذا المورد مبطلة أو لا يراها مبطلة مطلقاً كما من صاحب المدارك، حيث إنّه عارض بين الأخبار الدالّة على وجوب السجدة وبين خبر سماعة وزرارة وعليّ بن جعفر، ثمّ حمل الأخبار

---

(١) أي بالبغچه. (منه قدس سره).

(٢) مصباح الفقيه: ٢١٨/١٢.

(٣) كشف الغطاء: ٢١١/٣.

الدالّة على وجوب السجدة على الكراهة[١]. وعلى هذا فكونه موافقاً في نفس المسألة أم لا فقبله في نفس المسألة، ولكن فيما نحن فيه عمل بالروايات الدالّة على لزوم السجدة، فلابدّ من ملاحظة الروايات والجمع بينهما ـ أعني الروايات الدالّة على السجدة وما تدلّ على المانعيّة هو الحمل في النافلة ـ لأنّه على فرض إطلاقها يشمل النافلة والفريضة كلاهما، مضافاً إلى أنّ ظاهر الروايات هو أنّ السجود زيادة مبطلة. اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بأنّ الزيادة المبطلة في المكتوبة هي زيادة شيء في الصلاة بعنوان أنّه من الصلاة ودليل «من زاد»[٢] ظاهر فيه، وأمّا إتيان شيء لا بهذا العنوان فلا يصدق عليه أنّه زاد في صلاته، والسجدة فيما نحن فيه واجب خارجي.

وعليه يتوجّه الإشكال بالرواية، وعلى فرض العمل بالرواية فلابدّ من حملها على الأعمّ أو القول بأنّ الزيادة يعني كلام الزيادة كما في المصباح[٣].

فعلى فرض العمل بروايات زرارة وسماعة وعليّ بن جعفر بل عمّار أيضاً فلا يمكن هذا الكلام بأنّك تسجد وأتمم الصلاة.

نعم، استشعر هذا المعنى في المصباح من رواية أبي بصير وسماعة بأنّك إن ابتُليت بإمامٍ يقرأ سورة السجدة ولا يسجد أومئ إيماءً، وكان مستغفراً بأنّه لولا أنّ الإمام لم يسجد وأنت لا تقدر أن تخلف لأنّ العامّة كانوا يصرّون بحفظ هيئات الصلاة والجماعة وعدم الاختلاف بين الإمام والمأموم لوجب عليك أن تسجد، فالإيماء في هذا المقام امتثالٌ للسجود لعدم القدرة على السجود في جماعة العامّة للتقيّة.

ثمّ إنّه قدس سره أجاب عن ذلك لعلّ السجدة في الموارد الّتي يسجد الإمام أيضاً كان من باب متابعة الإمام لا وجوب نفس السجدة[٤]، ولكنّه بعد تعليل الروايات بأنّ السجود مبطل لا مجال لهذا الكلام.

---

(١) مدارك الأحكام: ٣٥٢/٣.

(٢) كما في رواية أبي بصير، راجع الوسائل: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٠٩.

(٣و٤) مصباح الفقيه: ٢١٩/١٢ و٢٢٠.

ثمّ إنّه هل لابدّ من القول بلزوم تأخير السجدة وعدم شمول أدلّة وجوب السجدة ما يكون السجود مزاحماً مع الصلاة كما أنّ السيّد قال: لا تجب السجدة في الصلاة للأصل[١] أعني استصحاب حرمة قطع الصلاة؟ أو القول بأنّ مقام التمسّك بالأصل هو فيما لم يكن دليلاً اجتهاديّاً والّذي يقول بأنّ تبديل السجود بالإيماء فمبنيٌّ على استفادة بدليّة الإيماء للسجدة ولكنّه يحتاج إلى الثبوت أيضاً ولولا الإثبات لا يمكن اختراع بدليّة الإيماء من السجود؟

نعم، ثبت في بعض الموارد بدليّته، مثل ما في صلاة العاري، وفي موارد التقيّة مثل ما كان الإمام عامّيّاً ولم يسجد، أمّا في المقام أو مطلقاً فلا يمكن إثباته من غير دليل دالّ عليه.

نعم، في ذلك رواية من كتاب عليّ بن جعفر إن تمّت حجّيته لكان دليلاً في المسألة، قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاة في جماعة فيقرأ الإمام السجدة كيف يصنع؟ قال: «يومئ برأسه»[٢]، انتهى، وهذه أيضاً في الجماعة.

وقال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيقرأ آخر السجدة، فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، إلّا أن يكون في الفريضة فيومئ برأسه إيماءً»[٣]، انتهى.

السؤال والجواب الثاني كان دليلاً في المسألة إن تمّ سند الرواية لأنّه دالّ على وجوب فوريّته وبدليّة الإيماء عن السجدة أيضاً.

ويدفع إشكال السيّد بأنّ المستفاد من الأخبار هو مبطليّة السجدة الإيمائي للصلاة، ويدفع أيضاً قول كاشف الغطاء فيتعيّن هذا القول، ويدفع أيضاً سائر الأقوال المخالفة لذلك ويثبت ما قلنا إنّه موافق للأصل [و] للاجتهاد. ولكن إثبات حجّيّة ما ينقل في كتاب عليّ بن جعفر مشكلٌ لأنّه لم يكن كتاباً قرئ عند الأساتيذ والتلاميذ

---

(١) الدرّة النجفيّة للسيّد بحر العلوم: ١٣٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤٣/٦ باب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٧٨٤٦، وفيه «فيقرأ إنسان السجدة كيف...».

(٣) وسائل الشيعة: ٢٤٣/٦ باب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٧٨٤٧.

حتّى ثبت سماع الأصحاب منه هذا الكتاب[١] بل وجد في زمان المجلسي هذا الكتاب ولم تثبت قراءته له لتلاميذه أو قراءة التلاميذ له وتصديقه إيّاه كما هو الدأب في جوامعنا والّذين ينقلون منه هم: موسى بن القاسم وأبو قتادة القمّي والعمركي بن عليّ البوفكيّ النيسابوري، وبوفك قرية من قرى نيسابور، ولعلّه لاقاه عند تشرّفه إلى الحجّ في المدينة.

وأمّا القول بأنّه يومئ في الصلاة فيسجد بعدها فلا يحتاج إلى الدليل، لأنّ منشأه هو الاحتياط؛ لأنّه إذا دار الأمر بين وجوب السجدة لا فوراً وبين الانتقال إلى الإيماء ولم يكن في البين احتمالٌ آخر لكان مقتضى الاحتياط ذلك. وإذا كان كتاب عليّ بن جعفر حجّة فالأقوى هو الاحتياط بهذا النحو، وأمّا إذا لم يثبت فلا يمكن القول بأنّ السجود لهذا الشخص هو الإيماء.

وقال بعض[٢]: إنّ دليل فوريّة السجدة منصرفة عن التلاوة في حال الصلاة أو الاستماع فيها، ولا نسلّم ذلك لأنّه إن كان كذلك فلم يرد في رواية زرارة بأنّ السجود زيادة في المكتوبة.

وأمّا إن قاله أحدٌ لا من جهة الانصراف بل من جهة التزاحم ـ لأنّ السجدة في الصلاة تزاحم مع حرمة القطع ـ فلابدّ من تأخير السجدة فتكون صلاته صحيحة ولم يرتكب فعلاً محرّماً أيضاً. فنقول: على هذا الوجه فلابدّ من القول بأنّه إن لم يسجد أيضاً لم يرتكب فعلاً محرّماً، وفي صورة التزاحم قد يكون السجود أهمّ من الإبطال للصلاة أو بالعكس، أو لم يكن لأحدهما أهمّية على الآخر، فلو لم تثبت أهمّية السجود من الإبطال فلابدّ من تأخيرها إلى بعد الصلاة أو باستصحاب حرمة الإبطال، لأنّ الإشكال الّذي ذكرناه بأنّ في المقام ليس مقام التمسّك بالأصل

---

(١) راجع مقدّمة مسائل عليّ بن جعفر: ٧٩.

(٢) لم نعثر على القائل. وراجع رواية زرارة في وسائل الشيعة: ١٠٥/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة ح٧٤٦٠، وقد تقدّم ذكرها.

العلمي في غير هذه الصورة لأنّه لم يثبت من الدليل الاجتهادي حكماً فيكون بعينه حرف السيّد ﷺ في منظومته.

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ هذا التزاحم إنّما نشأ من سوء اختيارك بقراءة العزيمة على سائر السور. ولنختم البحث هاهنا وفي ذلك أيضاً فروع أُخرى لم نذكرها اتّكالاً على فهم المحصّلين والقدرة على استنباطها ممّا قلناه.

(مسألة) لو كانت قراءة سورة مستلزمة لفوت الوقت هل كانت الصلاة صحيحة أم لا؟ ولا شكّ أنّ هذا الحكم يختلف باختلاف الأوقات الّتي يريد أن يصلّي فيها وباختلاف السور بالطول والقصر، وقد صرّح جماعة من القدماء بالبطلان، وعبارات بعضهم مختلفة في ذلك، وقد استدلّ بعضٌ بالبطلان برواية عامر بن عبدالله قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من قرأ شيئاً من الـ (حمٓ) في صلاة الفجر فاته الوقت»[1].

ورواية أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام في حديث: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من الـ (حمٓ)»[2]، انتهى.

الظاهر أنّ المراد من قوله عليه السلام: «من قرأ شيئاً من الـ (حمٓ) في صلاة الفجر فاته الوقت» مراده هو ما إذا كان الوقت ضيّقاً وإلّا فأطول الحواميم أيضاً ليس كذلك بأن لا يسع بين الطلوعين لقراءته. ولو كنّا مع رواية أبي بكر الحضرمي ليمكن إن احتملنا بأنّه لعلّ كان للفجر، وهكذا للحواميم خصوصيّة، إلّا أنّ رواية عامر بن عبدالله صريح بأنّ المراد من النهي فيه هو فوت الوقت، ولابدّ من الحمل على ما ذكرنا من ضيق الوقت. وعلى أيّ، حال فنأخذ النهي من رواية أبي بكر والتعليل من رواية عامر بن عبدالله ومن ضميمة هاتين الروايتين نكشف من أنّ النهي إنّما هو لأجل فوت الوقت.

ثمّ قالوا بأنّه لابدّ من أن يكون المراد هو الوقت الأوّل ـ أعني وقت الفضيلة ـ على رأي المتأخّرين، ووقت الاختياري على قول الشيخ، وأمّا وقت الإجزاء فقد مرّ أنّه يسع أكثر من ذلك، ولابدّ من الحمل على الكراهة لفوت وقت الفضيلة.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ١١١/٦ باب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٧٨ و٧٤٧٩.

وقال في المصباح كذلك، وأنّه إن كان المراد هو وقت الفضيلة فيكون النهي تنزيهيّاً، وإن كان المراد فوت وقت الإجزاء فيكون تحريميّاً. ثمّ أضاف إلى ذلك بأنّه بمناسبة الروايتين اللتين رواهما سيف بن عميرة بطريقين لقلنا إنّ النهي عنه هو المفوّت للوقت على مناسبة مايفوت، فيكون النهي تحريميّاً إن فوّت وقت الإجزاء وتنزيهيّاً إن فوّت وقت الفضيلة. ولا يُقال: يلزم من ذلك استعمال اللفظ في المعنيين.

ثمّ أجاب ﷺ عن ذلك. ثمّ استدلّ بما كان في كلام الشيخ أيضاً. وهذه خلاصة كلامين من أنّ الظاهر أنّ النهي عن قراءة الحواميم في الفجر مقدّمي، لأنّه نهيٌ عن القراءة لأجل فوت الوقت. ثمّ قال: على فرض كون النهي غير مقدّمي بل استقلاليّاً فيكون حراماً تشريعيّاً من باب أنّه مأمور بأن يقرأ سورة قصيرة وهي تقتضي عدم الأمر بضدّه وهو سورة طويلة، فإذا قرئت سورة طويلة بقصد الجزئيّة فيكون حراماً تشريعيّاً لأنّها لم تكن مأموراً بها.

وعلى كلا القولين فلا يقتضي النهي إلّا بطلان السورة، وأمّا بطلان الصلاة فلا نسلّمه لأنّه على فرض كون السورة جزءاً للصلاة فلا تكون الصلاة باطلة لعدم الإتيان بها، لأنّها عند الضيق ساقطة فليست الصلاة فاقدة لشيء يصيّرها باطلاً.

لا يقال: بأنّ ضيق الوقت إنّما كان من أجل تأخّره وكان هو سبباً لذلك.

لأنّا نقول: وإن كان قراءة سورة طويلة صيّر الوقت مضيّقاً ولكنّه عند ضيق الوقت لم يكن مأموراً بقراءة السورة مطلقاً.

وقال صاحب المصباح قريباً بهذه الكلمات الّتي كانت من الشيخ مع بعض إضافات لصيرورة المقام من قبيل التكليف بالمحال[1].

وبالجملة: كون الشخص مأموراً بإتيان سورة طويلة مع كون الوقت ضيّقاً لا يسع الصلاة معها ليلزم التكليف بالمحال.

أقول: هذه خلاصة ما قيل في المقام للحرمة، وأمّا للبطلان فما هو تقريره سيأتي. ويرد على هذا الاستدلال، أمّا من لزوم التكليف بالمحال فلأنّ هذا مغالطة

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٢٢٦ ـ ٢٣٠.

لأنّ المأمور به في المقام ليس هو السورة القصيرة أو الطويلة بل هي سورة مّا، ولا يلزم منه تشريع أو تكليف بالمحال، ولا نسلّم هذه الملازمة ـ أعني لزوم كون السورة مقيّداً بالقصر أو الطول ـ بل كلّ منهما فرد المأمور به أعني سورة مّا، وبعد أن لم تكن السورة بقيد الطول والقصر مأموراً بها فليس في المسألة حرام حتّى كان الأمر بالشيء مقتضياً أو مستلزماً للنهي عن ضدّه، بل ليس في المقام إلّا تكليف وجوبيّ وهو تعلّق الأمر من الشارع بوجودات إن جيء بها لأتى المكلّف بالمكلّف به، وبعد أن كانت المصلحة الّتي يكون عنوان الصلاة متقوّمة بها هي سورة مّا فلو تعلّق الأمر بخصوصيّاتها لكان جزافاً، مثل أنّ الصلاة عبارة عن الركوع والتكبير وغيرهما، ومن شروط منها كونها في الوقت، ومن الشروط إتيان المأمور به بقصد الامتثال وإن أردت إتيان الصلاة في الوقت، فلو أتيت في حال العمد والاختيار بسورة لا يسعها الوقت والفرض أنّ السورة جزءٌ من الصلاة المأمور بها فلم تقصد امتثال هذا الأمر لأنّك إن أردت الامتثال فلا معنى لأن تأتي بسورة لا يسعها الوقت وتقع الصلاة خارج الوقت، وإلّا لأتيت بسورة يسعها الوقت، وإلّا فيعلم أنّك تريد فوات الوقت وهو طغيان على المولى فحرام. هذا تقرير المقال في المقام فلا يحتاج إلى إثبات الضدّية وغيرها ممّا قد عرفت.

ثمّ إنّ ما قال في عبارة الشيخ قدس سره من تحريم المقدّمي المتراءى منه حرمة مقدّمة الحرام فليس بمنظور له قدس سره بل مقصوده هو أنّ النهي مقدّمة إلى السبب الحرام الّذي لا ينفكّ عن الحرام، لا أنّ مقدّمة الحرام حرام لأنّها ليست بمحرّمة. وما قيل في وجوب مقدّمة الواجب فإنّما هو من باب أنّ الطلب المتعلّق بشيء لا يمكن أن يأتي به إلّا بإتيان بالمقدّمة، ولذا قالوا بأنّه طلبٌ ضمني متولّد من أمر ذي مقدّمته وفي النهي زجرٌ عن الشيء ولا يريد شيئاً حتّى يتولّد منه شيء.

نعم، في المقدّمات السببيّة يمكن أن يكون السبب مزجوراً عنه بسبب الزجر عن مسبّبه على إشكال فيه.

(مسألة) قال الشيخ قدس سره في النهاية: لو شرع شخص بقراءة سورة ثمّ أراد أن

يعدل منها ولم يتجاوز النصف يجوز له العدول إلّا أن يكون ما شرع فيه سورة الإخلاص والكافرون، فإنّ العدول منهما لا يجوز إلّا في جمعة لو أراد العدول بسورة الجمعة أو المنافقين[١]. وذكر المسألة في المقنعة في باب السهو والخلل[٢]. وهكذا قاضي ابن البرّاج ذكر المسألة كما ذكرها الشيخ[٣] وابن إدريس في السرائر إلّا أنّه قال: ما لم يبلغ النصف لا ما تجاوز النصف[٤]. كما ذكره الشيخ. وعليه فجواز العدول عنده قبل البلوغ إلى النصف بخلاف عبارة الشيخ حيث يشمل البلوغ إلى النصف. والسيّد في الانتصار قال: إنّه من منفردات الإماميّة[٥]، ولكنّه لم يذكر العدول بالجمعة والمنافقين. والشيخ في المبسوط[٦] والصدوق في الفقيه[٧]. وقال ابن الجنيد: لا يستحبّ للمصلّي أن يرجع من قل هو الله أحد والكافرون ـ إلى أن قال: ـ ما لم يبلغ النصف[٨]. وهذه العبارة منه موافقة له مع ابن إدريس، ولم يذكر أيضاً العدول إلى الجمعة والمنافقون.

والمحكيّ عن الجعفي محمّد بن إبراهيم المصري معاصر الصدوق حيث إنّ له كتاباً ينقل منه الشهيد فقط في الذكرى: إن أخذت في سورة فاقطعها ما لم تقرأ نصفها[٩]. وهذا أيضاً موافق مع ابن إدريس إلى آخر عبارته، ولكنّه ينفرد في لحوق صبح الجمعة وعشائها بالظهر، وهكذا المحقّق في الشرائع[١٠].

وفي المعتبر: أنّ العدول من سورة الإخلاص والكافرون إلى سائر السور مكروه. وقال السيّد المرتضى: إنّه لا يجوز[١١]، ثمّ يردّ قول السيّد بعدم الجواز، فكأنّ المحقّق قدس سره كان مردّداً في المسألة أو متوقّفاً فيها، لأنّه مع كون ظاهر عبارة الشيخ

---

(١) النهاية: ٢٤٢/١ مع تفاوت.
(٢) المقنعة: ١٤٧.
(٣) المهذّب: ١٥٦/١ والموجود فيه متفاوت مع النهاية، فراجع.
(٤) السرائر: ٢٢٢/١.
(٥) الانتصار: ٤١.
(٦) المبسوط: ١٠٧/١.
(٧) من لا يحضره الفقيه: ٤١٥/١.
(٨ و٩) كما في ذكرى الشيعة: ٣٥٥/٣.
(١٠) شرائع الإسلام: ٩٩/١.
(١١) المعتبر: ١٩١/٢.

وسائر الفقهاء كما ترى هو عدم الجواز بل كان من المسلّمات عندهم لكنّه مع ذلك ينقل عدم الجواز من السيّد فقط ثمّ يردّه.

وأمّا عبارة ابن الجنيد بأنّه لا يستحبّ يوافق مع تعبيرات العامّة، ومعناه عدم الرضا بذلك وهو يلائم مع عدم الجواز أيضاً. وبذلك أيضاً أخبار:

منها: ما رواه عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ ﴿قل هو اللهُ أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾ فقال: «يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو الله أحد وقل يا أيّها الكافرون»[1] انتهى. والرواة في هذا السند ثقات. ثمّ إنّ قوله: «يرجع من كلّ سورة» هل يشمل ما إذا أراد أن يقرأ في صلاة الجمعة سورة غير الجمعة والمنافقين ثمّ قرأهما هل له العدول منهما؟ أم لا يشمل بأن يقال إنّ المطلوبيّة فيهما بحيث يمكن العدول من التوحيد والكافرون إليهما فلا يمكن العدول؟

ومنها: ما رواه الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ قرأ في الغداة سورة ﴿قل هو اللهُ أحد﴾ قال: «لا بأس، ومن افتتح سورة ثمّ بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلّا ﴿قل هو اللهُ أحد﴾ ولا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك قل يا أيّها الكافرون»[2]، انتهى . السند في هذه الرواية مرسل، لأنّ أحمد بن محمّد بن عيسى من الطبقة السابعة ولا يمكن أن يروي عن ابن مسكان الّذي يكون من الطبقة الخامسة وكان وفاة ابن مسكان قبل ابتلاء موسى بن جعفر سلام الله عليه في سنة ٢١١، ووفاة أحمد بن عيسى كان في سنة ٢٧٠ ولم يكن في أحوال الرجال أنّه كان معمّراً كذلك[3].

ومنها: ما رواه عبدالله بن الحسن عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة الّتي أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن قل هو اللهُ أحد وقُل يا أيّها الكافرون»[4] انتهى.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٦/٩٩ ـ ١٠٠باب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٧ و٧٤٤٨.

(٣) راجع معجم رجال الحديث: ١٠/٣٢٧.

(٤) وسائل الشيعة: ٦/١٠٠ باب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٩.

وهذه الروايات الثلاثة دالّة على جواز العدول من كلّ سورة إلّا أن يكون المعدول عنه الكافرون أو التوحيد.

وأمّا التجاوز بالنصف فكان في أحدهما وكلاهما مطلق وإن كان يمكن أن يقال إنّه ليس له إطلاق لأنّه في مقام بيان حكم آخر وهو العدول من كلّ سورة، أمّا أنّه بقيد مطلق فلا تدلّان.

ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو اللهُ أحد، قال: «يرجع إلى سورة الجمعة»[1]، انتهى. وقوله «في الجمعة» يحتمل أن يكون صلاة الجمعة، ويحتمل أن يكون صلاة يوم الجمعة ـ أعني ظهر الجمعة ـ والقدر المتيقّن هي صلاة الجمعة. ويبعّده أنّ صلاة الجمعة لم تقع إلّا بالجماعة، والمأموم لا يقرأ السورة في الجماعة، فلا يستفاد من الرواية بكون السؤال عن الإمام وحكمه، والرواية تدلّ على حكم العدول من سورة التوحيد إلى الجمعة.

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بـ ﴿قل هو اللهُ أحد﴾ وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامضِ فيها ولا ترجع إلّا أن تكون في يوم الجمعة فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»[2]، انتهى. كأنّ هذه الرواية من الحسين بن عثمان بطريقين: محمّد بن سنان وفضالة.

ومنها: رواية زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أُخرى، قال: «فليرجع إلى السورة الأُولى إلّا أن يقرأ بـ ﴿قل هو اللهُ أحد﴾قلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ ﴿قل هو اللهُ أحد﴾قال: «يعود إلى سورة الجمعة»[3]، انتهى.

ومنها: رواية أُخرى من زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلٌ قرأ سورة في

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٦/١٥٢ ـ ١٥٣ باب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٩٦ و٧٥٩٧.

(٣) المصدر السابق: ٦/١٥٣ باب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٩٨.

ركعة فغلط، أيدَع المكان الّذي غلط فيه ويمضي في قراءته؟ أو يدَع تلك السورة ويتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: «كلّ ذلك لا بأس به، وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع...»[١] الحديث. وهذه الرواية لا تذكر فيها إلّا جواز العدول، أمّا حدّ العدول فلا تذكر فيها، وكانت رواية أُخرى عيّن حدّه بالنصف ولكنّه لم يكن له مفهوم. فحيث لم يكن في الروايات التقييد بعدم التجاوز عن النصف فيكون هو في عبارة الفقهاء.

نعم، من زرارة أيضاً رواية أُخرى عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: «له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها»[٢]، انتهى. هي تعرّض للحدّ وجعله ثلثين، وأمّا سائر الروايات إمّا مجملة من هذه الجهة وإمّا غير مذكور فيها شيء.

ومنها: ما رواه الشهيد في الذكرى من كتاب البزنطي عن أبي العبّاس عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أُخرى، قال: «يرجع إلى الّتي يريد وإن بلغ النصف»[٣]، انتهى. ينقل المحقّق[٤] والشهيد من كتاب البزنطي، فيُعلم أنّ الكتاب كان إلى سنة ٧٠٠ هجري في أيديهم، ولو لم يذكر الشهيد هذه الرواية لاستكشفنا من فتاوى الفقهاء أنّه كان بذلك رواية في الجوامع الأوّليّة في حكم التجاوز عن النصف.

ومنها: ما عن كتاب دعائم الإسلام أنّه «من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثمّ رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأُخرى»[٥]،

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٦ باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٠٠.

(٢) المصدر السابق: ١٠١/٦ باب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥١.

(٣) ذكرى الشيعة: ٣/ ٣٥٦، عنه وسائل الشيعة: ١٠١/٦ باب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٥٢.

(٤) المعتبر: ١٩١/٢.

(٥) دعائم الإسلام: ١٦١/١، عنه مستدرك الوسائل: ٢٠٠/٤ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤٤٨٧.

انتهى. إن كانت «الأُخرى» وصفاً للسورة فلا ربط له بما نحن فيه، وأمّا إن كانت صفة للنصف أي النصف الآخر فله ربط.

وبالجملة: فالمستفاد من الفتاوى والأخبار ثلاثة أحكام، ولعلّ صاحب الوسائل[١] لهذه الجهة جعل الأبواب ثلاثة:

الأوّل: جواز العدول من سورة إلى سورة في الجملة.

الثاني: إنّ جواز العدول إنّما هو فيما كان المعدول عنه غير التوحيد والكافرون.

الثالث: ويجوز العدول منهما أيضاً إلى الجمعة والمنافقين في الجمعة.

ولا يخفى أنّ جواز العدول إنّما هو قبل التجاوز عن النصف، ويمكن أن يجعل هذا حكماً رابعاً وهو المستفاد من الفتوى دون النصوص، إلّا على نقل الشهيد من كتاب البزنطي ونقل دعائم الإسلام على ما حكي على أن يكون أُخرى صفة للنصف، وهاتان الروايتان مؤيّدتان لما استكشفنا من الشهرة.

وأمّا الفتوى على طبق رواية ثلثيها فنقل من المحقّق السبزواري[٢] ومن صاحب الحدائق[٣]، ولكنّه مع اشتهار خلافه وعدم العمل على طبقه فلا تكون حجّة مع كونه مضبوطاً في الجوامع، فَلِم لا يفتى بذلك على طبقه إلى زمان المحقّق السبزواري؟ ولكنّه اطمئنان كون الرواية كذلك مشكل، مع ما هو المعلوم من وضع كتابته القديم من أنّهم يكتبون بلا نقطة كما في جزء من تبيان الشيخ قدس سره الّذي يكون عندي، فلا يبعد أن يكون الخبر «ثلثها» لا ثلثيها بإضافة الياء وعلامة له، وقد عرفت أنّ المستفاد من الأخبار مختلفة بعضها لم تتعرّض لسورة التوحيد والكافرون رأساً، وإنّما المتعرّض فيها هو جواز العدول لا غيره، وبعضها متعرّضة له.

وعلى أيّ حال، فقوله عليه السلام في رواية أبي العبّاس في كتاب البزنطي: «يرجع إلى الّتي يريد وإن بلغ النصف» هل هو أمرٌ إلى الرجوع حتّى يكون لازمه هو لزوم قراءة سورة أراد قراءتها؟ أو يكون عقيب توهّم الحظر ودفع لأن لا يتوهّم عدم جواز

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٩٩ ب ٣٥ و ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) كما في مفتاح الكرامة: ٧/٢٦٦.

(٣) كما في جواهر الكلام: ١٠/٦٠.

العدول؟ ثمّ على فرض الجواز أيضاً يحتمل أن يكون وجوبيّاً أو ندبيّاً. وعلى أيّ حال، احتمالات شتّى في الرواية. وأمّا حدّ العدول المستفاد منها على القول بالإباحة هو النصف، وأمّا إذا تجاوز فلا، فيكون موافقاً لفتوى الشيخ.

وأمّا رواية عليّ بن جعفر «هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع»[١] فليس له مفهوم، لأنّه في كلام السائل. نعم، في مقابل قول ابن إدريس ومَن وافقه وطرد قولهم يمكن التمسّك به. وأمّا ثبوت حدّ العدول فمنحصر برواية البزنطي.

وأمّا رواية عمرو بن أبي نصر[٢] المذكورة في المعتبر[٣] فليس إشعاراً في المستثنى منه، لأنّه تذكر أنّ الّذي يمكن أن يرجع منه هي غير سورة التوحيد والكافرون. وأمّا العدول بقولٍ مطلق فلا يستفاد منه.

وأمّا رواية الحلبي[٤] الّتي قلنا إنّها مرسلة فيمكن أن يكون مطلقاً، لأنّ فيها ابتدأ الإمام عليه السلام بجواز العدول إلّا من التوحيد والكافرون.

وأمّا رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة كما أنّه لم تدلّ على حدّ العدول لم يدلّ على العدم أيضاً.

فهذه الثلاثة تدلّ على عدم جواز العدول من التوحيد والكافرون. والروايتان من عمرو بن أبي نصر والحلبي إن قلنا بالإطلاق فيه فيمكن أن يجعل رواية البزنطي تقييداً له، والدالّة على جواز العدول منهما إلى الجمعة والمنافقين فأربعة، رواية محمّد بن مسلم وعبيد بن زرارة وعليّ بن جعفر والحلبي، ولابدّ من ملاحظة روايتين من الحلبي لعلّهما واحدة.

وفي رواية محمّد بن مسلم قوله «في الجمعة» قلنا: إنّه يحتمل أن يكون يوم الجمعة وأن يكون صلاة الجمعة، ويحتمل أن يكون صلاة يوم الجمعة ويشمل صبح

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٠/٦ باب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٩.

(٢) المصدر السابق: ٩٩/٦ باب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٧.

(٣) المعتبر: ١٩١/٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٩٩/٦ ـ ١٠٠ باب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٨.

الجمعة وعصرها وظهرها، ويحتمل أن تكون الصلاة الّتي بدل من الجمعة ـ أعني الظهر ـ وحينئذٍ لا يشمل العصر والصبح.

وقوله: «يرجع إلى سورة الجمعة» يحتمل أن يكون للوجوب، ولكنّه بعيدٌ، بل احتمال أن يكون الأمر الّذي وقع عند توهّم الحظر أكثر لأنّ سورة الجمعة والمنافقين لم تكونا واجبتين في ظهر الجمعة وصلاتها بل مستحبّ مؤكّد، إلّا أنّه حيث قال فيه بالوجوب من بعض وبالاستحباب، فيمكن أن يقال إنّه مطلوب، ولكن هذه الرواية أيضاً لم يذكر فيه العدول من الكافرون ولكنّها سعتها أشمل من الرواية الماضية الّتي لم يذكر فيه أيضاً العدول من الكافرون.

ويمكن أن يكون قوله في رواية زرارة: «عن رجل يريد أن يقرأ في سورة فأخذ... إلى آخره» بتضمين معنى الشروع وكأنّه كان في ذهن الراوي أنّ منشأ العدول وعدمه إنّما هو فضيلة سورة التوحيد، وحيث كان في الجمعة ويعلم أنّهما أيضاً ذو فضيلة ـ أعني الجمعة والمنافقين ـ فسأل عن الحكم في الجمعة. وعلى هذا يمكن أن يستنبط من هذا ما قاله المحقّق قدس سره من أنّ الحكم ليس حكماً وجوبيّاً، بل إنّما مؤكّد حسب فضل بعض السور في بعض الصلوات. وعلى أيّ حال، فالرواية لا تدلّ أكثر من حكم العدول من التوحيد إلى الجمعة. وأمّا العدول منها إلى المنافقين فلم يذكر فيها، كما أنّ عدم جواز العدول من سورة الكافرين أيضاً غير مذكورة في هذه الرواية.

وروايتا عليّ بن جعفر والحلبي تدلّان أيضاً من العدول بالمنافقين بخلاف الروايتين المتقدّمتين. ورواية دعائم الإسلام أيضاً متذكّرة لجواز العدول بالمنافقين، ولكنّها أيضاً جعل المعدول عنه هو التوحيد، ولكن في فتاوى الأصحاب جعل التوحيد والكافرون في مرتبة واحدة في الحكم، فاستفادة حكمه من الأخبار لابدّ أن يكون بإلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط أو الشهرة الروايتي أو بإطلاق قوله «وإن كان غيرهما» في رواية عليّ بن جعفر.

بقي في المقام شيءٌ وهو: أنّ هذه الروايات غير رواية الحلبي والدعائم متعرّضة لمن أراد أن يقرأ سورة ثمّ شرع في سورة أُخرى.

وقال في المصباح: إنّه توهّم بعضٌ أنّ المراد هو فيما إذا شرع من غير قصد فيكون مثل كلام الغافل وأمثاله، ولذلك لابدّ من أن يجدّده[١]. ولكنّه كما أجاب هو قدس سره ليس كذلك، بل الروايات ناظرة إلى من يريد أن يقرأ سورة ثمّ ينسى ويشرع في أُخرى مع القصد بها، بل عندي أنّ رواية الحلبي أيضاً ناظرة إلى هذا المعنى لأنّ له روايتين (إحداهما) هو قوله: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ قرأ في الغداة قل هو اللهُ أحد، قال: «لا بأس...»[٢] إلى آخره. وهذه تشمل ما إذا شرع مع القصد بسورة ثمّ يريد أن يقرأ غيرها ولا شيء فيها يدلّ على كون قراءته كقراءة الغافل وأمثاله.

(وثانيتهما) قوله: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو اللهُ أحد...»[٣] إلى آخره، وهي أيضاً متّحدة مع الأُولى لكنّه عند النقل تقطع وذكرت بنحو روايتين. وعليه، فلا يعلم بأنّ موضوع الرواية بأيّ شيء هو، هل كانت الرواية مثل سائرها بأن يذكر نحو قوله: «وأنت تريد أن تقرأ بغيرها»؟ أو كان كما في روايته الأُخرى؟

ثمّ إنّه على فرض كونها متعدّدة فالرواية الثانية تشمل ما إذا لم يكن أراد سورة فنسي ويشرع في أُخرى، وكأنّ الأصحاب فهموا من الروايات ذلك ولذا لم يخصّصوا الحكم بما إذا أراد ثمّ نسي أو غفل وشرع في أُخرى، بل العرف يلغي هذه الخصوصيّة، وأظنّ عدم فرق الأصحاب في المسألة كان لأجل إلغاء الخصوصيّة. فلو قلنا بإلغاء الخصوصيّة لقلنا كما قاله الأصحاب، وإلّا فالحكم مشكل.

ثمّ إنّه مع قطع النظر عن الأخبار فهل مقتضى الأصل هو جواز العدول أم لا؟ **فتارةً** يقال: إنّ مقتضى الأصل هو جواز العدول ما لا تتمّ السورة ولو كانت كلمتين، بل حرفين وكلمة واحدة، وأقاموا لذلك دليلين:

الأوّل: أنّ لنا بحسب الأدلّة الدالّة على وجوب السورة بعد الحمد هو التخيير بين السور، ومتى لم تتمّ السورة لم يصدق أنّه قرأ السورة فيبقى التخيير.

---

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/٩٩ باب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٨.

(٣) المصدر السابق: ٦/١٥٣ باب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح٧٥٩٧.

الثاني: هو ما يستفاد من كلماتهم بأنّ التخيير هو مقتضى الاستصحاب، بيانه: أنّ المكلّف قبل أن يشرع في سورةٍ كان مخيّراً في اختيار كلّ واحدٍ من السور، فإذا شرع ولم تتمّ السورة نشكّ في أنّ هذا التخيير باقٍ أم لا ونستصحبه.

وتارةً يقال بأنّ مقتضى الأصل هو عدم جواز العدول، والجواز يحتاج إلى الدليل. أمّا (أوّلاً) فلعدم جواز القِران بين السورتين أو بين سورة ونصف الأُخرى للأدلّة الدالّة على عدم الجواز العامّة لكلا القسمين.

(وثانياً) فلأنّ جواز العدول مستلزم لجواز الزيادة في الصلاة وهي مبطلةٌ لها لا من باب مبطليّة الكلام.

أقول: **أمّا** ما ذكره ﷺ من مسألة القِران فلابدّ من البحث فيها بأنّه هل الأدلّة الدالّة على عدم جواز القِران إنّما هو فيما إذا قرن بين السورتين أو بين سورة ونصف الأُخرى؟ والظاهر أنّ البحث فيه إنّما هو فيما إذا أتى بمجموع السورتين بعنوان أنّه وظيفة ولا يكون المقام كذلك بل لا يكون البحث في ما يأتي بعنوان أنّه وظيفة، يعني يريد أن يأتي بالوظيفة بسورة من السور أو بالاثنين منهما، وظاهر الأخبار أنّه يرجع أو لايرجع، وهو أنّه يأتي بسورة مع الإرادة أو لا معها كما في بعضٍ منها، ولكنّه بعد إرادة قراءة سورة القدر والشروع فيها يعدل في الأثناء، أي يفرض ما قرأه معدوماً ويقوم مقامها سورة أُخرى. وفي هذا المقام ليس الكلام في أنّه هل القِران جائزٌ أم لا، بل الكلام إنّما هو في جعل ما قرأه معدوماً بمجرّد قصده لا بإبطال الصلاة وعدم جواز ذلك.

وأمّا ما ذكره ﷺ من لزوم الزيادة والإبطال من هذه الجهة فهو أيضاً قد يعتبر لأن يكون الإنسان قادراً على إعدام ما أتى به بقصد الجزئيّة، فحينئذٍ لا تصدق الزيادة أيضاً، فالتمسّك بالأدلّة الدالّة على عدم الجواز أو الزيادة خارجٌ عن بحث النصوص والفتاوى.

بقي في المقام هو البحث في إمكان التمسّك بإطلاق التخيير الموجود قبل الشروع في السورة وبعد الحمد أو استصحابه، ونقول: حيث إنّ موضوع الفتوى كأنّه

ناظرٌ إلى أنّ ما فعله بعنوان الجزئيّة وكان صالحاً لأن يقع جزءٌ انقلابه عمّا هو عليه خلاف الأصل.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ ما هو جزء الصلاة هي قراءة سورة بحيث إنّه بعد أن تحقّق قراءتها تحقّق جزءٌ واحد للصلاة لا أجزاء الواحدة أو المتعدّدة من سورة واحدة لأنّها هي جزء الجزء، فما دام لم يحصل في الخارج قراءة سورة كان مخيّراً، أي يكون إطلاق التخيير باقياً أو لا أقلّ من استصحابه.

ولكنّه يرد عليه بأن يقول قائل: قراءة السورة الّتي كانت جزءاً للصلاة هل هي مركّبة من الأجزاء أم لا؟ وعلى الأوّل هل الأجزاء هي جزءٌ للصلاة ولو بعنوان أنّه جزء الجزء أم لا؟ وعلى الأوّل فلا شكّ بأنّ ما يكون جزءاً يجيء فيه هذا الكلام في أنّه بعد تعقّبه لا يمكن أن ينقلب عمّا هو عليه، لأنّ الأمر الكلّي يتبعّض بالنسبة إلى جميع الأجزاء وأجزاء الأجزاء أيضاً كذلك، مع كون الصلاة جميعاً يرى فعلاً واحداً، ولكنّك بعد أن فعلت وأوجدت شيئاً منها فيقصر الأمر بالنسبة إليها إلى أن تبتقي السورة وهي أيضاً يسقط أمرها بعد الإتيان بتمام السورة، وهكذا كلّ جزء منها يسقط أمرها بالنسبة إلى نفسه، إلى أن يأتي بجميع الأجزاء، كما أنّ الحكم في مثل التكبير والركوع والسجدات أيضاً كذلك، فبعد التسليم أنّها مركّبة من الأجزاء فلا يمكن القول بعدم السقوط بالنسبة إلى بعض الأفراد وبقائه مراعى.

نعم، يكون الأمر مراعىً بالنسبة إلى تمام الصلاة بمعنى أنّه لو لم يأت بالصلاة مع جميع أجزائه وشرائطه فلا يفيده هذا البعض، إلّا أنّه لم يكن من باب عدم سقوط بعض الأمر بالنسبة إلى من لم يُتمّ الصلاة حتّى لم يُتمّ السورة.

وبالجملة: قد يقال في المقام بأنّ المستفاد من الأدلّة هو التخيير الشرعي، وقد يقال بأنّ الأمر وإن كان قد تعلّق بالكلّي إلّا أنّ العقل يحلّله إلى الأفراد. وعلى أيّ حال، فالأمر إلى سورةٍ أمرٌ ضمنيّ لا استقلاليّ أو أمرٌ مقدّميّ غيريّ.

فنقول: كونها مأموراً بها بأمرٍ نفسيّ صحيح بإحدى المعاني وغير صحيح بمعناه الآخر، لأنّ الأمر النفسي بسورة مستقلّاً بأن يكون المأمور به هي قراءة سورة

لم يكن في المقام، بل أجزاء المركّب مأمورٌ به بأمرٍ ضمنيّ، أعني تعلّق أمرٍ نفسيّ بمركّب فكان كلّ وجود من الأجزاء بعض المأمور به فلا تكون السورة مثلاً الّتي هي إحدى الأجزاء مأموراً به بأمرٍ غيريّ ولا بأمرٍ استقلاليّ نفسيّ، بل بأمرٍ ضمنيّ منشأُه هو جزئيّة الجزء للمأمور به التامّ المركّب وهي الصلاة.

فإذا عرفت ذلك فنقول: فما قيل من أنّ السورة الّتي تحقّقت بعض أجزائها لم تكن متعلّقة للأمر بحيثيّة من حيثيّاته إن كان المراد منه أنّه لم يكن بخصوصها متعلّقة للأمر فمسلّم، وأمّا كونها غير مأمور بها بحيثيّة من حيثيّاته فلا نسلّم كما هو واضح ممّا قد عرفت، وكما قلنا في باب الاجتماع من أنّه يمكن أن يتعلّق الأمر بحيثيّة فيكون شيئاً مأموراً به بحيثيّة ذيها عنه بحيثيّة أُخرى.

نعم، لا يخفى أنّ هذا كلّه بعد تماميّة السورة، وأمّا قبلها فلا إشكال في إمكانه كما أنّ الصلاة تكون بعد التمام كذلك. وأمّا إذا كان قبل إتمام الصلاة ولو بقيت لها حرف «الميم» من: السلام عليكم، فحينئذٍ يمكنك أن تخرجه عمّا هو عليه إلّا أنّه لا يمكن بمجرّد القصد وبدون الإتيان بشيءٍ منافٍ لها مثل أن تقوم بعد قولك: السلام عليك بدون حرف الميم في آخر عليك، وتكبّر أُخرى، بل الانقلاب عمّا هو عليه إنّما هو بإتيان المنافي مثل التكلّم أو الصبر حتّى زالت صورة الصلاة.

فإذا عرفت ذلك فالسورة سواء كانت مأموراً بها بأمرٍ ضمنيّ أو نفسيّ إذا أتى بها بقصد امتثال أمرها حتّى لم تتمّها يمكنك أن تفعل بشيءٍ تخرجها عن الصلاحية للجزئيّة، وأمّا إذا كان قبل التمام فلا يمكنك أن تأتي بشيءٍ تخرجها عن الصلاحية بمجرّد القصد إلّا بإبطال الصلاة، مثلاً إذا أمر المولى بإعطاء ثلاثة دراهم لشخص بحيث كان جميع الإعطاء امتثالاً واحداً ولكنّه لم يشترط فيه إعطاءها معاً، فإذا أعطى درهمين منه وذهب إلى إتيان ثالث ليعطيه لا يمكن أن يقول بأنّ الثاني منهما لم يكن على ما قصدته.

وبالجملة: إذا وُجد شيءٌ مع صفة وانعدم لا يمكن أن تسلب الصفة عنه بعد الانعدام بأن تجعله موجوداً مسلوباً عنه هذه الصفة بخلاف ما إذا وجد وبقي، حيث

إنّك تقدر أن تسلب عنه الصفة، كما أنّه إذا وجد زيدٌ مع صفة الجهل فإذا بقي يمكن أن تعلّمه وتزول عنه صفة الجهل بخلاف ما إذا مات جاهلاً، وفيما نحن فيه وجد بعض السورة بصفة الامتثال وتمّت السورة فلا يمكن أن تنعدم منها صفة الامتثال.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكرناه إلى هنا ليس مرادنا هو الامتناع العقلي، بل الكلام إنّما هو في أنّ خروج ما وجد بصفة الامتثال يحتاج إلى إجازةٍ من الشارع لأن يمكننا أن نخرجه بالقصد عمّا هو عليه.

وخلاصة ما ذكرنا إلى هنا هي: أنّ الأجزاء قد يكون كلٌّ منها جزءاً للصلاة بلا واسطة بأن تقصد في كلّ جزء أنّه جزء للصلاة وعليه فيحتاج سلب كلّ جزء من الجزئيّة إلى الدليل، بخلاف ما إذا كانت الأجزاء جزءاً للصلاة مع الواسطة بأن لا يكون كلّ حرف وكلمة جزءاً للصلاة على حِدة، بل أجزاء لما لو تمّ يكون جزءاً، فبالحقيقة إتياننا بهذه الأجزاء إنّما هو بقصد كونها جزءاً للسورة وكلّ مركّب تكون أجزاؤه متدرّج الوجود تكون فعليّة جزئه متراعىً بوجود المركّب، فإذا وجد المركّب يوجد الأجزاء جزءاً فعليّاً، ومتى لم يتمّ المركّب لم يصر الأجزاء جزءاً فعليّاً له. نعم، جزئيّة الأجزاء متضايفة مع جميع المركّب لا يمكن أن توجد هذه الأجزاء ولم يوجد الكلّ، إلّا أنّ هذه الأجزاء وجدت صالحة لأن تصير جزءاً لا أنّها جزءٌ فعليّ.

وبالجملة: تحصّل الكلّ بما هو كلّ والجزء بما هو جزء فيكون في مرتبة واحدة. وهذا الكلام بعينه جارٍ بالنسبة إلى أجزاء الصلاة، إلّا أنّ فيها أدلّة حرمة القطع مانعة من القطع، ولكنّه بمعناه الوضعي يجيء فيها أيضاً بأنّه إن قطع صلاته كان عاصياً ولكنّه يمكنه أن يصلّي ثانياً.

ولكن عمدة الكلام في أنّه هل الشارع اعتبر هذه الأجزاء بنحوٍ كان مراعياً إلى مجيء الكلّ؟ أو لا بل هو مجرّد تصوّر وخيال؟ وإلّا فما يجب علينا هي قراءة سورة وهي عبارة عن تلاوة هذه الكلمات والحروف لا أنّها اعتبرت أجزاءً للسورة والسورة جزءاً للصلاة، وإذا كان كذلك فإذا وجدت هذه الأجزاء مع قصد كونه جزءاً للصلاة فيكفي في كونه جزءاً ولو كان مراعياً إلى إتمام الصلاة، إلّا أنّه جزءٌ يصلح للجزئيّة،

ولا يمكن القول بأنّي حيث أردت أن أُخرجه عمّا هو عليه فلا يصلح لأن يلحقها سائر الأجزاء.

وخلاصة الكلام في ذلك هو: أنّه بعد أن قال الشارع بأن تقرأ سورة بعد الحمد سواء كان بنحو التخيير العقلي أو الشرعي فالعرف يفهم منه أنّي مخيّرٌ من ابتداء الأمر في الإتيان بأيّ سورة شئت.

وبعبارة أُخرى: مخيّر في جميع السورة لا أنّي كنت مخيّراً بأن أقطع السورة متى لم تتمّ بأن أقرأ سورة وأُبقي منها آية أو جملة أو كلمة من آخرها وأشرع في أُخرى من السور إلى أن بلغ مائة سورة مثلاً، وهل العرف يفهمون من الدليل اختيار الإتيان بمائة سورة في الصلاة على نحو ما قلت؟ فالحقّ أنّه لا إطلاق في البين إن كان مراده من الإطلاق هذا المعنى.

وأمّا إن لم يكن مراده من الإطلاق إطلاق نفس الدليل بل المراد هو أنّه حيث كنت مخيّراً قبلاً بين الإتيان بأيّ سورة من السور وبين السورتين فالآن أيضاً كنت مخيّراً بين هذه السورة وبعضها فلا نسلّمه أيضاً، لأنّا لولا أخبار العدول لقلنا بأنّ مقتضى الأصل هو عدم جواز العدول ولولا عدم فهم العرف عدم التخيير بنحو ما ذكره المستدلّ لم يسأل عن الحكم بأنّي غفلت وقرأت سورة غير الّتي أُريد.

(مسألة) تسالم قدماء الأصحاب بأنّ سورة الضُحى وألم نشرح واحدة، وهكذا سورة الفيل والإيلاف، ولم تكن هذه أربعة سور بل اثنتان. وقال المحقّق رحمه الله: رووا أصحابنا أنّها سورتان[1]. وقال الطبرسي أيضاً كذلك[2]، ونسب أيضاً في الانتصار إلى الأصحاب تسالمهم في أنّها سورتان[3]، وقلنا مراراً: إنّ عدم كون خبر في الجوامع الأربعة لا تدلّ على عدم خبر منهم عليهم السلام لما يفيده تتبّع كتبهم من أنّه قبل أبي الحسن الرضا عليه السلام كان قد كتب في زمان الصادقَين وجُمع في زمانه عليه السلام.

وبالجملة: كون الكتب أربعة يكفي لإثبات ذلك، ولهذه الجهة محقّقو عصر

---

(١) شرائع الإسلام: ٨٣/١.
(٢) مجمع البيان: ٥٠٧/١٠.
(٣) الانتصار: ٤٤.

المتوسّط أفتوا بضرسٍ قاطع بأنّها اثنتان من غير كون خبر على ذلك، ولولا ما قلنا من أين يستفاد تسالم الأصحاب مع كونها أربعة مسلّمة عند العامّة وهكذا من طرز تحرير القرآن وعلامات تفصيل السور من وضع بسملة في أوّل كلّ سورةٍ ومن عدّها أربعة عند تعداد السور؟!

وبالجملة: مع جميع هذه فيقول السيّد قدس سره في الانتصار: إنّه متسالم الأصحاب، فيُعلم من ذلك أنّ منشأ هذا التسالم هو بلوغ خبر منهم عليهم السلام الّذي كان كلامهم حجّة عندنا وكانت هذه امتيازهم من بين سائر الناس، وعلى هذا فعلى فرض كون خبر في الكتب الأربعة المخالف لهذه الفتاوى فلابدّ من تأويله لأنّه معرض عنه مع هذا التسالم من الأصحاب، فلا إشكال في أنّ هذه السور الّتي ترى في القرآن أربعة لم تكن إلّا اثنتان.

وأمّا الأخبار فمنها: عن زيد الشحّام قال: صلّى بنا أبو عبدالله عليه السلام الفجر فقرأ «الضُحىٰ» و «ألَم نَشرَح» في ركعة[1]، انتهى. لا يدلّ هذا على وفاق ولا خلاف، لأنّه حكاية الفعل، مضافاً إلى أنّه لو فرض جواز القِران ولو على كراهية فيمكن أن يكون من جهة جواز القِران.

ومنها: عنه أيضاً قال: صلّى بنا أبو عبدالله فقرأ بنا بـ «الضُحىٰ» و«ألم نَشرَح»[2]، انتهى. الحسين في سند هذه الرواية هو الحسين بن عثمان ثقة، وليس في هذه الرواية كونهما في ركعة فلا تدلّ.

ومنها: عنه أيضاً قال: صلّى بنا أبو عبدالله عليه السلام فقرأ في الأُولى «الضُحىٰ» وفي الثانية «أَلَمْ نَشرَحْ لَكَ صَدْرَك»[3]، انتهى. يمكن أن يكون لجواز التبعيض، فلا تدلّ على كونهما اثنين، فلا منافاة لها مع الأُولى منه.

ومنها: ما عن الطبرسي في مجمع البيان قال: روى أصحابنا أنّ «الضُحىٰ» و«أَلَمْ نشرح» سورة واحدة، وكذا سورة «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ» و «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ»[4]، انتهى.

(١ ـ ٣) وسائل الشيعة: ٥٤/٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح٧٣٢٦ ـ ٧٣٢٨.

(٤) مجمع البيان: ٥٠٧/١٠، عنه وسائل الشيعة: ٥٥/٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٢٩.

وقال أيضاً: وروى العيّاشي عن المفضّل بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا تجمع بين سورتين في ركعة إلّا «الضُحىٰ» و «أَلَمْ نَشرَح» و«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ» و «لِإيلَافِ قُرَيْشٍ». ورواه المحقّق في المعتبر نقلاً من كتاب الجامع لأحمد بن محمّد بن أبي نصر عن المفضّل مثله[١]، انتهى.

الظاهر أنّ قوله: ورواه في المعتبر... إلى آخره يكون من صاحب الوسائل لا تتمّة لكلام الطبرسي، ورواية الطبرسي عن العيّاشي مرسلة، لأنّ الطبرسي كان من الطبقة ١٥ والعيّاشي من الطبقة ٩، والعيّاشي السمرقندي كان في أوّل عهده عامّيّاً ثمّ استبصر وله تفسير.

وعلى أيّ تقدير، فلا دلالة لرواية العيّاشي على ما نحن فيه، لأنّ قوله: «لا تجمع... إلى آخره» تدلّ على الجواز لا العدم. وأمّا أنّه من باب الجمع بين السورتين أو من جهة كونهما سورة واحدة فلا دلالة لها على ذلك.

وأمّا رواية أُخرى في الوسائل عن أبي العبّاس عن أحدهما عليهما السلام قال: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ» و«لِإيلافِ قُرَيْشٍ» سورة واحدة...[٢] الحديث، أظنّ أنّه هو ما ذكره الطبرسي. وعلى أيّ حال فموافق معها، وقوله بعد ذلك: قال: وروي أنّ أُبيّ بن كعب لم يفصل بينهما في مصحفه[٣]، انتهى. فلا يُعلم من فاعل «قال» هل هو العيّاشي أم لا؟ ومراده من عدم الفصل عدم الفصل بالبسملة، لأنّ الفصل بين السور في السابق لم يكن إلّا بها، فلم تكتب السور مثل الآن، أعني مع الفصل بنقوشٍ بينها.

وأمّا رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: مَن قرأ في فرائضه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ...» إلى آخره[٤] فلم يرتبط بالمقام بل هو لبيان ثواب السورة. نعم، لما ذكره

(١ـ٣) مجمع البيان: ٥٠٧/١٠، والمعتبر: ١٨٨/٢، عنهما وسائل الشيعة: ٥٥/٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٣٠ ـ ٧٣٣٢.

(٤) ثواب الأعمال: ١٥٤، عنه وسائل الشيعة: ٥٥/٦ ـ ٥٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٣٣.

الصدوق رحمه الله: مَن قرأ سورة الفيل فليقرأ معها «لِإيلافِ قُرَيْشٍ» فإنّهما جميعاً سورة واحدة[١]، انتهى، دلالة على المطلب.

ومنها: رواية المحقّق في الشرائع قال: روى أصحابنا أنّ «الضُحىٰ» و «أَلَمْ نَشرَح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و «لِإيلاف»[٢].

ومنها: رواية داود الرقّي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ قال: فلمّا طلع الفجر قام فأذّن وأقام وأقامني عن يمينه وقرأ في أوّل ركعة الحمد و «الضُحىٰ» وفي الثانية بالحمد و«قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» ثمّ قنت ثمّ سلّم ثمّ جلس»[٣]، انتهى. وهذه الرواية بظاهرها خلاف مطلبنا ولكنّه يمكن أن يكون من باب...[٤].

فالروايات لا دلالة لها على المقصود، أعني كونهما سورتين وجميعها أربعة. وأمّا ما ذكره الفقهاء من التسالم فلا يبعد للفقيه أن يفتي على طبقه. وأمّا طريقة الاحتياط فعدم قراءة هذه السور في الصلاة، وأمّا بحسب أُصول المذهب فلا إشكال في كونها جميعاً سورتين لا أربعة ولو لم يمكن استفادته من الأخبار الّتي بأيدينا خصوصاً على ما قاله بعضٌ من لزوم كون الخبر صحيحاً أعلائيّاً بأن يكون جميع رواته إماميّاً موثّق بتوثيق من العدلين ولكنّه مفاد تسالم الأصحاب، كما عدّه الصدوق في أماليه جزءاً من دين الإماميّة الّذي يجب الإقرار به، وقال: إنّه لا يمكن قراءة واحدٍ منها في ركعة[٥].

وبالجملة: هذه ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّه هل يجوز قراءة البسملة فيما بينهما أو لا يجوز؟ وبذلك اختلاف من الفقهاء. وقال المحقّق: إنّه لا

---

(١) ثواب الأعمال: ١٥٤، عنه وسائل الشيعة: ٥٥/٦ ـ ٥٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٣٤.

(٢) شرائع الإسلام: ٨٣/١، عنه وسائل الشيعة: ٥٦/٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٣٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٦/٦ باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٣٥.

(٤) بياض في الأصل.

(٥) أمالي الصدوق: ٧٤٠ مجلس ٩٣ ضمن ح ١.

يحتاج إلى البسملة، لأنّ البسملة إنّما هي لأوائل السور، فبعد أن يكون هما واحدة فلا تكون البسملة جزء الثاني[١].

وقال الشيخ في التهذيب: لا يفصل بينهما بالبسملة[٢]. وقال في التبيان: لا يفصلون الأصحاب بينهما بالبسملة[٣].

وقال الطبرسي في المجمع: الأصحاب لا يفصلون بينهما بالبسملة[٤].

وفي فقه الرضا: أنّه لا يفصل بينهما[٥]، ولو كان كون هذا الكتاب من أبي الحسن الرضا عليه السلام غير ثابت، بل احتمل بعض أن يكون هو كتاب التكليف للشلمغاني قبل أن يرجع عن الإماميّة، ولكنّه على أيّ حال كتاب من كتب القدماء، وهكذا عبارة المجلسي[٦].

وقال في الشرائع: الأظهر أنّه لا يفصل بالبسملة[٧] وهذه الفتوى إمّا لما بلغ إليهم في أصل الحكم ولكون المستفاد من مضمونه ذلك، وإمّا لأجل الاستفادة من كونهما سورتين أو غير ذلك. وعلى أيّ حال، كان المشهور بل المتسالم في ما بين القدماء أنّه لا يفصل بينهما بالبسملة. وقال المخالف: إنّه حيث كتب في المصحف فكان هذه الكتابة دليلاً على أنّها آية بين السورتين، ولكنّه لا تتمّ، لأنّ الكاتبين كانوا يعتقدون تعدّدهما كما هو فتوى العامّة.

وقال الشافعي: البسملة آية من الحمد[٨]، وفي غيره قولان: الأوّل: أنّها آية، الثاني: بعض الآية، أعني تكون البسملة في أوائل السور غير الحمد مع الآية الأُولى، فهما آية واحدة على القول الثاني. وأمّا في الحمد فتقبّلوا كونها آية لما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله : أنّ سورة الحمد سبع آيات[٩].

---

(١) شرائع الإسلام: ٨٣/١، والمعتبر: ١٨٨/٢.
(٢) لم نعثر عليه في تهذيب الأحكام.
(٣) التبيان: ٣٧١/١٠.
(٤) مجمع البيان: ٤٣٧/١٠.
(٥) فقه الرضا: ١١٣.
(٦) راجع بحار الأنوار: ٣٥٩/٥١، و: ٣٧٥، و: ١٤٢/١٠٩.
(٧) شرائع الإسلام: ٨٣/١ .
(٨) المجموع: ٢٨٠/٣.
(٩) راجع الشرح الكبير (ضمن المغني لابن قدامة): ٥١٩/١ .

فمعلومٌ أنّه مسلّم عندهم كون البسملة جزء السورة، ولذا اختلفوا في كونها آية أم لا، فلا يمكن التمسّك بكتابتها مع كون اعتقادهم كذلك، وهكذا سائر فتواهم، كما أنّ أحمد وإسحاق وأبو الثور قالوا: إنّ البسملة آية من كلّ سورة حتّى أنّ من تركها ترك مائة وثلاث عشر آية. وقال أبو ربيعة ومالك والأوزاعي وداود الظاهري: إنّها ليست بآية لا في الفاتحة ولا في غيره[١]. نعم، في سورة النمل اتّفقوا في أنّها جزء الآية في أوّل مكتوب سليمان عليه السلام.

فإذا عرفت ذلك فكأنّهم كانوا معتقدين بأنّها آية أو بعض آية لأجل وقوعها في أوّل السور، فلا يمكن استفادة كونها جزءاً في السورتين لأجل أنّه وقع في الكتابة مع هذا الاعتقاد من كتابتهم وتخطئة الأئمّة عليهم السلام كتّاب المصحف في ذلك، فبالحقيقة بعد أن كان مغروسٌ في الأذهان أنّها آية باعتبار وقوعها في أوّل السور عند الكتابة فإذا أخطأهم عليه السلام في ذلك فستكشف منها أنّها لم تكن جزءاً في السورتين. ألا ترى أنّه إن كانت هذه الكلمات المنقولة إلى هنا في ذهننا ثمّ نسمع منهم عليهم السلام أنّهما سورة واحدة نفهم منه أنّه لم تكن البسملة بينهما كما كتب وأنّه كتب بدون الجهة فيما بينهما؟

ثمّ إنّه يستفاد من تتبّع كلام المتأخّرين أنّهم قالوا بلزوم البسملة بينهما كما عن ابن إدريس[٢] والشهيد[٣] والمسالك[٤] وجامع المقاصد[٥]، وفي الرياض: أنّه أحوط[٦]، وعن إرشاد الجعفريّة[٧] وعن المقتصر[٨] نسبته إلى الأكثر، وفي مفتاح الكرامة: أنّ وجوب البسملة بينهما هو مذهب الأكثر[٩]، وفي مجمع البرهان[١٠] وفي

(١) راجع الخلاف: ٣٢٩/١ مسألة ٨٢.
(٢) السرائر: ٢٢١/١.
(٣) الدروس الشرعية: ١٧٣/١.
(٤) مسالك الأفهام: ٢١١/١.
(٥) جامع المقاصد: ٢٦٣/٢.
(٦) رياض المسائل: ١٨٦/٣.
(٧) الرسالة الجعفرية (ضمن رسائل المحقّق الكركي: ١٠٩/١).
(٨) المقتصر: ٧٦.
(٩) مفتاح الكرامة: ١٩٦/٧.
(١٠) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٤٤/٢.

المعتبر[١] بخلاف قوله في الشرائع ولكن كثرة هذه الأقوال من المتأخّرين لا يفيد شيئاً بعد ما نعلم أنّه ليس لهم دليلٌ في ذلك إلّا كتابته في القرآن كما هو التصريح في ضمن قوله عن ابن إدريس في أصل المسألة ظاهراً، حيث قال: والدليل على ذلك إثبات البسملة في المصحف وبعد ما قلنا من استفادة قول من الأئمّة عليهم السلام غير ما بأيدينا عن كلام القدماء.

وأمّا ما قلنا من عدم قول من العامّة بذلك فظهر خلافه ممّا ذكره الفخر الرازي في التفسير في ذيل إحدى السور الأربع: أنّها سورة واحدة وأنّ للناس فيه قولين: قولٌ بأنّها واحدة، وقولٌ بأنّها نصف السورة لحديث: ثمّ إنّه صلّيت خلف عمر وقرأ ألم نشرح ولإيلاف معاً،[٢] فمعلوم أنّ هذا الاختلاف كان قبل الصادقَين عليهما السلام والمشهور لم يروهما واحداً، ولكن من قال بوحدتهما لم يفصل بينهما بالبسملة. ولكن مع ذلك كلّه يستفاد من كلام أعاظمهم أنّ الملازمة بين الوحدة وضبط البسملة في أوّلها ولكنّه غير مفيد لإثبات تعدّدها، ولا يلزم البسملة بينهما على فرض وحدتها، ولكن تسالم القدماء يكفي لإثبات وحدتها.

وأمّا البسملة فهذه الأدلّة فلا يثبت أحد طرفيه وإن كان لا يبعد استفادة زيادة البسملة من تخطئة الأئمّة عليهم السلام الناس في تعدّدهما، ويؤيّده أيضاً المعنى المستفاد من كلّ من السورتين حيث إنّ سورة «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ» و«لإِيلَافِ قُرَيْشٍ» معدّتان ومسوقتان لبيان أنعم قريش باعتبار مجاورتها للبيت وحفظهم عمّا هجم بهم، والسورتان لبيان تعداد النعمة على النبيّ صلى الله عليه وآله.

وبالجملة: فعلى فرض ثبوت وحدتهما من سَوق المعنى أيضاً فيقتضي عدم الفصل بينهما بالبسملة. وما قاله ابن إدريس: من أنّه أيضاً مقتضى تعدّد الآيات من أنّهم يعدّونها آية، فغير وارد، لأنّهم عند التعداد لم يعدّوا البسملة آية، ومن أتى بها لابدّ من أن يأتيها لا بقصد الجزئيّة بل بقصد الاحتياط كما قلنا: إنّ الاحتياط في أصل المسألة أن لا يقرأهما في الصلاة.

---

(١) المعتبر: ١٨٨/٢.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي: ٥٦٥/٦.

ثمّ إنّه استشكل بعضٌ[١] بأنّه على القول بزيادة البسملة فيهما فلازمه هو التحريف بالزيادة وقد ثبت الإجماع على خلافه. ويرد عليه أنّ من المجمعين على عدم التحريف بالزيادة هو السيّد قدس سره وقد يشمل ادّعاء الشيخ عدم لزوم الفصل بالبسملة من قول الأصحاب السيّد أيضاً، لأنّ الشيخ قدس سره يحضر في مجلس درس السيّد إلى سنة ٤٣٦.

مسألة في الجهر والإخفات:

وكان ممّا تسالم عليه المسلمون هو قراءة النبيّ صلى الله عليه وآله جهراً في الصبح والركعتين الأُوليين من المغرب والعشاء والإخفات في غير هذه الركعات الستّ. وروي عن ابن عبّاس أنّه سئل عن لزوم القراءة وقال: لا أقوله في غير الركعات الستّ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يسكت فيها، وكأنّه حيث لم يسمع صوت النبيّ تخيّل أنّه سكت في غير الستّ، ولذا كان الكوفيّون مثل أبي حنيفة والثوري وغيرهما أفتوا بعدم وجوب القراءة في الركعتين الأخيرتين، فيستفاد من هذا أنّ عمله صلى الله عليه وآله كان بالجهر فيها.

فبالجملة: هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه ظاهراً، ويستفاد من تعليم الأعرابي أيضاً، ومن عمل عمر ومن طعن العلّامة على من تمسّك للاستحباب بأصل البراءة، وإنّما الاختلاف في أنّ هذا العمل منه صلى الله عليه وآله هل كان للوجوب؟ أو الأعمّ منه ومن الاستحباب؟

ومن القدماء قال السيّد قدس سره بالاستحباب، إلّا أنّه قال: إنّه مستحبّ مؤكّد ومن السنن الأكيدة حتّى وردت أنّه مَن تركه عالماً عامداً أعاد الصلاة[٢]. ويستفاد أيضاً من تعبير زرارة[٣] عند السؤال أنّه ترك الجهر بالقراءة الّتي لا ينبغي تركه، حيث يعبّرون عن مورد عمل النبيّ بـ «لا ينبغي».

---

(١) لم نهتد إلى المقصود منه.

(٢) نقله عنه المحقّق الحلّي في المعتبر: ١٧٦/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٦/٦ باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح٧٤١٢.

وقال الشيخ قدس سره بالوجوب وأنّه من تركه عامداً كانت صلاته باطلة[١].

ومن العامّة أيضاً قال عبدالرحمٰن بن محمّد بن أبي ليلى بالوجوب[٢]. وهو من فقهاء الكوفة وكان مقدّماً من أبي حنيفة وأكبر منه سنّاً، وأبوه محمّد بن أبي ليلى كان من التابعين وحضر في النهروان والصفّين والجمل في عسكر عليّ عليه السلام.

وقال غيره بالاستحباب مثل أبي حنيفة وغيره[٣]، ومن نقل محدّثي العامّة مثل البخاري وغيرهم ما يستفاد منه ذلك بنحو الوضوح، واستدلّوا عليه بأصالة البراءة، وهو كما ترى، لأنّ مثل هذا العمل الّذي كان عمل المسلمين عليه من العامّة والخاصّة حتّى الّذين يدّعون الخلافة والأئمّة المنصوبة من قبلهم للجماعات في البلاد فكيف يمكن أن يتمسّك به بالأصل العملي؟ ولذا كان ابن أبي ليلى يقول بالوجوب بعمل المسلمين.

والأخبار بذلك أيضاً موجودة من طريق العامّة والخاصّة. وأمّا العامّة فمنها ما ذكره ابن رُشد في كتابه كما ذكره ابن عبّاس حديث خبّاب بن الأرتّ من أنّه فهم قراءة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع سكوته من اضطراب لحيته صلى الله عليه وآله[٤].

وأمّا من الخاصّة فكثيرة، والعمدة منها خبران.

ولكنّ الأخبار أيضاً غير متعرّضة لمحلّ الجهر والإخفات لأجل عمل المسلمين عليه الغير المحتاج إلى البيان.

(الأوّل) منهما ما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: «إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل»[٥]، انتهى.

(والثاني) ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار

---

(١) النهاية: ٢٤٨/١.

(٢ و٣) راجع المجموع: ٣٨٩/٣.

(٤) راجع سنن أبي داود: ٢١٢/١ ح ٨٠١، سنن ابن ماجة: ٢٧٠/١ ح ٨٢٦، مسند أحمد بن حنبل: ١٠٩/٥ ـ ١١٠، صحيح البخاري: ١٩٣/١ باب القراءة في الظهر وباب القراءة في العصر.

(٥) وسائل الشيعة: ٨٥/٦ ـ ٨٦ باب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١١.

فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[١]، انتهى.

والشيخ قدس سره حيث قال بالوجوب حمل هذه الرواية الدالّة على التخيير من عليّ ابن جعفر على التقيّة[٢]. ولكنّ الإنصاف أنّ الحمل في غير محلّه، لأنّه بعد أن كان المسلّم من العمل عند العامّة أيضاً ذلك فلا يزاحم المسلمون الشيعة حتّى يحتاج إلى القول بالاختيار في الجهر والإخفات. ومجرّد الفتوى منهم على الاستحباب لا يضرّ في ذلك مع الإقرار بأنّه عمل النبيّ صلى الله عليه وآله.

نعم، لو كانت المسألة كما في مسألة المتعة[٣] حيث إنّهم مع الإقرار بحلّيّته في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله يقولون بأنّ مثله حكمٌ اجتهادي يمكن الفتوى على خلافه ولم يكن وحياً وإن كان بعض جعلوا الأحاديث على حلّيّته في زمانه صلى الله عليه وآله أيضاً، ولكنّ المشهور منهم ذلك خصوصاً أنّ أوائل الأمر في زمن موسى بن جعفر عليه السلام لم تكن مسألة التقيّة مثل سائر الأزمنة، لأنّ في هذا الزمان ـ أعني زمان موسى بن جعفر عليه السلام ـ كان الشافعي طفلاً وأحمد بن حنبل لم يتولّد بعدُ، وكان أبو حنيفة مات في المحبس قريباً من زمانه، فحملُ هذه الرواية على التقيّة مشكل، فلابدّ إمّا من الجمع بين الخبرين بأن يقال: إذا ورد أمرٌ بشيء مع ترخيص في تركه فيجمع بينهما بحمل الأمر على الاستحباب. ولا فرق في ذلك بين كون الأمر بصيغة «افعل» أو «آمرك» لأنّ استفادة الوجوب إنّما هو من باب أنّه فعل له وظاهر في أنّه يريد أن يفعل هذا العمل مطلقاً، لا أنّه يريده إن شاء المكلّف إتيانه. فاستفادة إرادة الحتميّة من الأمر صفة أو غيرها يترتّب عليها أثر الوجوب عند العقلاء ما دام لم يصل الترخيص على

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٦/٦ باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٦٢/٢ ذيل ح ٦٣٥.

(٣) راجع بحارالأنوار: ٦٠٢/٣٠، و: ٢٨/٥٣.

تركه، وسواء في ذلك أيضاً الجملة خبريّة أو إنشائيّة، فحمله على التقيّة مشكل خصوصاً مع كمال ظهور الرواية في التساوي.

وبالجملة: فالجمع الّذي يريد السيّد دام ظله جمعاً عرفيّاً بين الخبرين غير تمام[1]، لأنّ ظهور رواية عليّ بن جعفر في الاستحباب ليس أقوى من ظهور رواية زرارة في الوجوب.

وأمّا من القول بالترجيح لعدم كون الجمع عرفيّاً كما قاله السيّد، وعند الترجيح فالترجيح لرواية زرارة لأنّه موافق لعمل المسلمين، مع كون خبر زرارة أقوى متناً وسنداً، ولأنّه بعد أن ورد طلب وكان معلّلاً بالإرادة الحتميّة فمتى لم يرد ترخيص تحصيل الطلب بالمرتبة الضعيفة وتثبت أنّه معلّل بالإرادة الغير الحتميّة لا يمكن رفع اليد عنه.

لا يقال: ليس في رواية زرارة الأمر بالجهر حتّى كان كما قلت، بل المذكور فيها أنّه إن فعل ذلك متعمّداً فعليه الإعادة، مضافاً إلى أنّ رواية عليّ بن جعفر دالّة على عدم انتقاض الصلاة وعدم لزوم الإعادة، ورواية زرارة صريحة في الانتقاض ولزوم الإعادة، فلا مجال للجمع العرفي بينهما.

لأنّا نقول: يمكن أن يقال: إنّ قوله «فعليه الإعادة» في الحقيقة طلب الإعادة، وهو يحتمل كونه من الإرادة الحتميّة ومن الإرادة غير الحتميّة. ولا إشكال من هذه الجهة، إنّما الإشكال في سؤال زرارة حيث إنّه كان المغروس في ذهنه عدم الوجوب حيث قال ترك القراءة فيما لا ينبغي الإجهار فيه.

فبالجملة: بعد أن لم تكن إحدى الروايتين أظهر من الرواية الأُخرى فلا مجال للجمع العرفي بينهما بحمل رواية زرارة على الاستحباب كما هو مفاد الأُخرى فتصل النوبة بالترجيح وقلنا: إنّ الترجيح مع رواية زرارة، فلو لم يكن الوجوب أقوى لكان الأحوط.

---

(١) راجع كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٩١.

وأمّا معنى الجهر والإخفات فيستفاد من بعض الرسائل العمليّة أنّ الإخفات هي أن لا يُسمع صوته من يكون عنده، والجهر هو أن يُسمع صوته[١] وبذلك أيضاً أخبار[٢]، ولكن في بعض الأخبار أنّهما نحوان من الصوت وماهيّتان متغايرتان ولا مدخليّة للسماع وعدمه فيه، والظاهر هو الثاني.

وأمّا الأخبار المستدلّ بها في الطائفة الأُولى (فمنها) خبر ابن بكير وجمع عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يُكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»[٣]، انتهى. ولكن هذه الرواية غير مربوطة بما نحن فيه، بل يمكن في مثل هذه الموارد من قبيل حديث النفس لا من باب القراءة، وهذه الرواية إنّما هي لبيان أنّ الأفعال الّتي تكون من سنخ القول لابدّ أن تكون بحيث يسمع لا من قبيل حديث النفس، وهكذا سائر الروايات الّتي دوّنت في الوسائل في الباب ٣٣ وغيره بعضها يكون في هذه المسألة وبعضها يكون في مسألة كيفيّة الجهر ورفع الصوت في الصلاة. وعلى أيّ حال، لم تكن هذه الأخبار لبيان حكم القراءة، بل إنّما هو معتبر في مطلق الذكر في الصلاة.

ثمّ إنّه ينبغي في المقام أنّه ـ بعد أن لا إشكال في كون صلاة الظهر والعصر لا يُجهر فيهما بالقراءة كما هو المسلّم من عمل النبيّ صلى الله عليه وآله كما في سنن أبي داود عن أبي قتادة وغيره من أنّه صلى الله عليه وآله يصلّي بنا ويُسمعنا الآية أحياناً[٤]، وهكذا رواية البراء بن عازب: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي بنا الظهر فنسمع منه الآية[٥]، وهكذا ما عن أبي سعيد من أنّ البدريّين يعدّون مقدار الآي في صلاة النبيّ صلى الله عليه وآله في الظهر المستفاد منه عدم إسماعهم لها حتّى قاسوا مقدارها بثلاثين آية في الركعة الأُولى ونصفها في الثانية[٦]،

---

(١) راجع العروة الوثقىٰ: ٥١٠/٢ مسألة ٢٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٩٦/٨ باب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) المصدر السابق: ٩٦/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٩.

(٤) سنن أبي داود: ٢١٢/١ ح ٧٩٨.

(٥و٦) راجع سنن ابن ماجة: ٢٧١/١ ح ٨٣٠ و٨٢٨.

إلى غير ذلك ممّا قد تقدّم منّا من أنّه عليه السلام لا يجهر فيها ـ يجيء الكلام في أنّه لو لم يصلّ في يوم الجمعة صلاة الجمعة أعني الركعتين مع الخطبة مثل أن يكون في السفر أو في الحضر ويصلّي الظهر هل يكون الواجب منه القراءة فيها هو الجهر أو الإخفات؟ أو الفرق بين الجماعة فالجهر والفرادى فالإخفات، أو بين كونه إماماً فيستحبّ الجهر وبين كونه مأموماً فالإخفات؟ كلمات القدماء والأخبار أيضاً مختلفة في ذلك.

(منها) ما رواه عمران الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، والقنوت في الثانية»[١]، انتهى.

كان أبو شعبة من موالي سيّد الساجدين ومن بينهم أربع إخوة جميعاً ثقات ورواة لأخبار الإماميّة وهم: عبيدالله بن عليّ الحلبي، وعمران بن عليّ الحلبي، وعبدالأعلى بن عليّ الحلبي، ومحمّد بن عليّ الحلبي[٢].

(ومنها) ما عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة؟ فقال: «نعم». وقال: «اقرأ سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة»[٣]، انتهى.

(ومنها) ما عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ قال: «ليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة»[٤]، انتهى. وهذه مربوطة بصلاة الجمعة وخارجةٌ عمّا نحن فيه.

(ومنها) ما عن عبدالله بن مسكان عن حريز بن عبدالله عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لنا: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٠/٦ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٢٠.

(٢) راجع الكنى والألقاب: ١٨٧/٢ ـ ١٨٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٦٠/٦ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٢٢.

(٤) المصدر السابق: ١٦٠/٦ ـ ١٦١ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٢٣.

واجهروا بالقراءة» فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر؟ فقال: «اجهروا بها»[١] ولايُعلم أنّ المنكِر هل كان من العامّة أم لا؟

(ومنها) عن عبدالله الأرّجاني عن محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها في السفر؟ فقال: تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً»[٢]، انتهى.

[أمّا الروايات الدّالة على الإخفاف في صلاة الظهر من يوم الجمعة فاثنتان هما:]

رواية جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟ فقال: يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة إنّما يجهر إذا كانت خطبة»[٣]، انتهى.

ورواية العلاء عن محمّد بن مسلم قال: سألته عن صلاة الجمعة في السفر، فقال: يصنعون كما يصنعون في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنّما يجهر إذا كانت خطبة»[٤]، انتهى.

وقال في الوسائل: قال الشيخ: المراد بهذين الحديثين حال التقيّة والخوف، ثمّ قال صاحب الوسائل: ويحتمل أن يكون المراد نفي تأكّد الاستحباب في الظهر وإثباته في الجمعة[٥].

وقال المحقّق في المعتبر: إنّ الشيخ ذكر للرواية محملاً، ولكنّه ضعيف، والأشبه بالمذهب عدم جواز الجهر فيها[٦]، والمشهور تابعوا الشيخ في ذلك وقالوا باستحباب الجهر.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦١/٦ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٢٥.

(٢) المصدر السابق: ١٦١/٦ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٢٦. والأرّجان قريةٌ من قرى شيراز وأطرافها. (منه رحمه الله). راجع (معجم البلدان: ١٤٣/١).

(٣ و٤) المصدر السابق: ١٦١/٦ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٢٧ و ٧٦٢٨.

(٥) المصدر السابق: ١٦٢/٦ باب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ذيل ح ٧٦٢٨.

(٦) المعتبر: ٣٠٥/٢.

وأمّا الروايات المذكورة فالاثنتان منهما وهما رواية جميل بن درّاج ومحمّد بن مسلم الدالّتان على أنّها ـ أعني صلاة ظهر الجمعة ـ تكون القراءة فيها إخفاتاً كما في سائر صلوات الظهر، والأربعة منها وهي رواية عمران الحلبي ورواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، ورواية محمّد بن مروان أيضاً لها ظهور في ذلك، والرابعة منها هي الرواية الثانية من محمّد بن مسلم تدلّ على جواز الجهر فيها.

ثمّ إنّه هل يمكن الجمع بينهما أو لا يمكن؟ وطريق الجمع هو أن يحمل النهي في الروايتين على الجهر بأنّه نهي في مقام توهّم الوجوب لأنّهم حيث كان في ذهنهم الوجوب كما يقرأ جهراً في صلاة الجمعة فسألوا عن الحكم وقال الإمام عليه السلام دفعاً لهذا التوهّم بأنّه مثل سائر صلوات الظهر وإنّما الجهر فيما كانت خطبةً، فتُحمل الروايات الآمرة بالجهر على الاستحباب.

أو يقال بأنّه بعد أنّ العلّامة ينقل إجماع من يحفظ عنه العلم على الاستحباب في صلاة الجمعة[1] فالنهي في هذه الأخبار إنّما هو في مقام توهّم الوجوب، أي يكون معنى قوله عليه السلام : «إنّما الجهر فيما إذا كانت خطبة» أي الجهر المستحبّ في صلاة الجمعة إنّما هو إذا كانت خطبة، أمّا في صلاة الجمعة الّتي تصلّى أربعاً أو في السفر بدون الخطبة فلا يُجهر فيها، لأنّ من الواضح أنّ معنى قوله: «تصنعون كما تصنعون في الظهر» أنّ المستثنى من الصلوات الواجبة النهاريّة الّتي تكون القراءة فيها إخفاتاً إنّما هو صلاة الجمعة مع الخطبة الّتي تجهر القراءة فيها عملاً. وأمّا صلاة الظهر يوم الجمعة بدون الخطبة فداخلة في حكم المستثنى منه الّذي قلنا: إنّ الجهر فيها إنّما تثبت بفعل النبيّ صلى الله عليه وآله . كما أنّ صلاة الجمعة أيضاً يثبت بفعله صلى الله عليه وآله مع جميع كيفيّتها.

وقلنا سابقاً في مبحث وجوب صلاة الجمعة وعدمه: إنّ الّذي يتمسّك لوجوب صلاة الجمعة عند غيبة الإمام عليه السلام بإطلاق الآية الشريفة في سورة الجمعة أنّه مخطئ، لأنّ العمل كان ثابتاً بفعله في مدّة من زمان رسالته ثمّ نزلت الآية في

(١) راجع منتهى المطلب: ٤١١/٥.

قضيّة دحية الكلبي[١] حيث أخبر الناس بورود متاعه وذهاب الناس عن المسجد كما هو المعروف، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الآية، مع أنّ المعروف من عملهم أنّها كانت صلاة يصلّيها الإمام أو من يدّعي الخلافة مكانه في الواقع كان حكمٌ سياسيّ مع كيفيّتها المخصوصة، فيحتاج وجوبها مع فقد الإمام ومَن بحكمه إلى دليل، كما أنّهم يقولون وجوبها مع وجود السلطان ومتفرّعاً على وجوده يحتاج إلى دليل. وقلنا: إنّ الدليل هو استمرار العمل كذلك كما أنّ الدليل على لزوم الجهر هو عملهم على الجهر فيها ـ أي في صلاة الجمعة ـ أمّا أنّه بنحو الوجوب أو الاستحباب فغير معلوم.

نعم، قال الصدوق في من لا يحضره الفقيه: إنّه على نحو الاستحباب[٢]. ولعلّ ما يقوله العلّامة رحمه الله من إجماع من يحفظ عنه العلم[٣] كان اشتهاره عنده بمثل الاشتهار الّذي كان في مواضع الجهر والإخفات بأنّ الإماميّة الّذي منهم يقولون... في سائر المواضع يقولون...[٤] في هذا الموضع وخلفاء الجور والحقّ الّذين يقيمونها يجهرون فيها وفي هذا الموضع إذا كان عند المسلمين شبهة سألوا الإمام عن حكمه مثل الوقت الّذي أدرك من الجمعة ركعةً يقول الإمام: «وأجهر بها» ولم يصرّح من القدماء بذلك تصريحاً إلّا من المحقّق في الشرائع[٥].

وأمّا في صلاة الظهر يوم الجمعة فمع قطع النظر عمّا ذكره الأئمّة عليهم السلام لا يُعلم من عملهم أو من عمل النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه يجهر فيها مثل صلاة الجمعة أو كان العمل فيها هو الإخفات، إلّا أنّه يستفاد ممّا في بعض الأخبار الماضية ينكر علينا الجهر بالقراءة في السفر أنّهم كان يستمرّ الإخفات عندهم، كما أنّ المستفاد من الكتب الفقهيّة أيضاً ذلك، وكأنّ الإنسان يقطع من أنّهم لا يجهرون فيها كما يذكر في

---

(١) راجع التبيان: ٩/١٠.
(٢) من لايحضره الفقيه: ٤١٨/١.
(٣) تقدّم ذكره آنفاً.
(٤) بياض في الموضعين.
(٥) شرائع الإسلام: ٩٩/١.

المصباح أنّه لعموم البلوى بذلك لو كان الجهر فيها واجباً لوصل إلينا، ثمّ يقول: ولو قيل بأنّ الاستحباب أيضاً كذلك، وأجاب بأنّ الفرق بينهما أنّه يمكن للناس ترك الاستحباب[١].

ويستفاد من سؤال جميل بن درّاج ومحمّد بن مسلم أنّهما كان المغروس في ذهنهما بأنّ الجهر هل هو لصلاة الجمعة مع الخطبة أو لأوّل صلاة ظهر الجمعة سواء كان أربعاً أو اثنين مع الخطبة، ولذا قال الإمام عليه السلام: «لا يجهر فيها بل يصنعون كما يصنعون في الظهر».

وأمّا الجمعان اللذان ذكرناهما فنقول: لابدّ أوّلاً من ملاحظة أخبار الطرفين والمستفاد منهما ثمّ تصل النوبة إلى الجمع، فنقول:

أمّا الأخبار الدالّة على عدم الجهر مثل روايتي جميل ومحمّد بن مسلم مع احتمال وحدتهما وقوله عليه السلام: «إنّما يلزم الجهر إذا كانت خطبة» فحيث إنّ العامّة وغيرهم لم يروا الجهر في صلاة الجمعة واجباً حتّى لو قيل لا يلزم فيها وإنّما يلزم الجهر إذا كان خطبة كان معناه هو نفي العمل اللزومي الّذي كان في صلاة الجمعة حتّى كان معناه جواز الجهر والإخفات في صلاة الظهر، بل المنفيّ في الروايتين هو العمل الّذي يفعلونه من الجهر في القراءة في صلاة الجمعة، ففي الحقيقة كان النهي عن أصل العمل لا النهي من إتيانه بقصد الوجوب حتّى يجيء كلام صاحب الجواهر بأنّ الروايات الأربعة حيث تدلّ على الوجوب فيُحمل النهي في الروايتين على نفي الوجوب وثبوت الاستحباب فيهما[٢]، أو كلام صاحب المصباح بأنّ النهي في الروايتين نهيٌ في مقام توهّم الوجوب فينفيان شدّة استحباب الجهر، لا أصل الجواز حتّى كان طلباً لترك الفعل، أعني الجهر فيها[٣].

وبالجملة: معناه أنّ الجهر ليس بواجب أو ليس مستحبّاً شديداً، بل الواجب أو المستحبّ الشديد إذا كان خطبة.

---

(١) مصباح الفقيه: ٢٥٩/١٢.

(٢) جواهر الكلام: ٣٧٠/٩ ـ ٣٧١.

(٣) مصباح الفقيه: ٢٦٠/١٢.

أقول: ولكن ظاهر الرواية آبٍ عن هذا الحمل، بل معناه هو ما قلنا. من أنّ المنفيّ في الروايتين أصل العمل فيكون تعارضهما مع الروايات الأربعة تعارض المتبائنين فليس بينهما جمعٌ عرفيّ ولابدّ من الترجيح، فحينئذٍ يكون المرجّح للروايات الدالّة على الوجوب كما ذكره صاحب المصباح قدس سره من عموم البلوى وأنّه لو كان لوصل، والمرجّح للروايتين هو عمل المسلمين في الخارج كما استظهرناه، ويكون مقتضاه عدم جواز الجهر لا وجوباً ولا استحباباً، فتكون صلاة ظهر الجمعة مثل سائر الصلوات.

وبالجملة: لو لم يكن الإخفات أقوى لكان الأحوط، لعدم احتمال الوجوب من كونه عامّ البلوى، فلو كانت المسألة بنحو الوجوب لا ينحصر دليله بهذه الروايات الأربعة بل يشتهر بين المسلمين.

لا يقال: عدم اشتهاره وعدم صدور الأخبار بذلك من الأئمّة عليهم السلام لعلّه كان للتقيّة.

لأنّا نقول: لم تكن هذه المسألة أقوى من مسألة العول والتعصيب، مع أنّهم يقولونهما من ظواهر الأخبار ومع ذلك صدر التصريح بخلافهم.

ثمّ إنّه بقي في المقام ما أشرنا إليه قبل هذه المسألة في معنى الجهر والإخفات وأنّ كيفيّتهما بأيّ نحو؟ هل يكون معناهما إسماع الغير في الجهر وعدم الإسماع في الإخفات؟ أم لا يكون كذلك بل هما كيفيّتان من الصوت يتميّز ذاتاً عن الآخر؟

وقال بعض الّذي لم يكن محصّلاً: إنّ المناط في الجهر هو أن يُسمع صوته من كان عنده، وفي الإخفات أن لا يُسمع أحداً إلّا نفسه لتوهّم أنّه المراد في كلمات الفقهاء وكذلك ما يُرى في كلمات نوع الفقهاء قبل المحقّق الثاني، ولكنّه اشتباه وسيجيء كلامهم ويُعلم أنّ مرادهم ذكر لوازم الجهر والإخفات، مع أنّه إن كان المراد في معنى الإخفات بأن يُسمع نفسه هو حدّه التامّ فلابدّ من أن يقيّد بأنّ الإخفات هو أن يُسمع نفسه ولا يُسمع غيره ولو كان سمعه كسمع شيخ الرئيس وإلّا لا منافاة بين أن يُسمع نفسه ويُسمع غيره أيضاً ولايُعلم حينئذٍ ضدّية مع الجهر المحدود بأنّه هو أن يُسمع غيره.

وأمّا عبارات الفقهاء فقال الشيخ في نهايته بعد ذكر أنّ الصلاة على قسمين جهريّة وإخفاتيّة، وإذا جهر لا يرفع صوته عالياً، بل يجهر متوسّطاً، فإذا خافت فلا يخافت دون إسماعه نفسه[١]. وقريبٌ بهذا المضمون عبارة المبسوط[٢].

وقال المفيد في المقنعة في الجهر مثله وفي الإخفات ولكن لا يخافت بما لا يُسمع أُذنيه من القرآن[٣].

وهكذا نوع عبارة القدماء كما في الغنية[٤] والوسيلة[٥] والكافي في الفقه لأبي الصلاح[٦] والجمل والعقود[٧] وجمل العلم والعمل[٨]، وفي شرحه وفي التهذيب لم يذكر شيءٌ فيهما ولكن ما ذكره الشيخ رحمه الله لا يدلّ على مطلوبهم، لأنّ مراده رحمه الله هو ضمّ قيد إلى معنى الجهر والإخفات المعلوم أنّهما نحوان من الصوت لكن لا يفرّط فيهما ويصير الإجهار مثل آلة رفع الصوت، والإخفات مثل حديث النفس، لا أنّ هذا يعيّن مفهوم الجهر والإخفات، بل يعيّن أقلّ ما يجزئ.

نعم، ذكر الشيخ في التبيان[٩] ما كان ظاهره موافقاً لهم، ولكن التأمّل يفيد ما قلنا، لأنّه قال عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ نهيٌ من الله تعالى عن الجهر العظيم والمخافتة الشديدة، وأمرٌ بأن يتّخذ بين ذلك سبيلاً. ثمّ قال رحمه الله: وحدَّ أصحابنا الجهر بما يجب الجهر فيه بأن يُسمع غيره، والمخافتة بأن يُسمع نفسه[١٠]، انتهى.

ولكنّه أيضاً كلام في مطلق الأذكار في الصلاة ولا ربط وتخصيص له بالقراءة،

---

(١) النهاية: ٢٤٩/١.
(٢) المبسوط: ١٠٨/١ ـ ١٠٩.
(٣) المقنعة: ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٤) غُنية النزوع: ٧٨.
(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٣ ـ ٩٤.
(٦) الكافي في الفقه: ١١٧.
(٧) الجمل والعقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨٠.
(٨) جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٢/٣.
(٩) التبيان: ٥٣٤/٦. والآية المذكورة هي ١١٠ من سورة الإسراء.
(١٠) التبيان: ٥٣٣/٦ ـ ٥٣٤.

لأنّه لو كان المراد هو الجهر والإخفات المعرّفان بإسماع الغير وعدم الإسماع فلازم الآية النهي عن الجهر والإخفات معاً، وهو ظاهر الفساد، بل التحقيق أنّه نهيٌ عن الإفراط في طرفي الجهر والإخفات كما قلنا، ولازمه هو الإسماع أو السماع وعدمه.

وبالجملة: لم يكن المراد هو حدّ المنطقي والمعرّف، بل بيان المحدود، فيكون لازم الجهر والإخفات اللذان نحوان من الصوت ذلك. وهكذا عبارة المحقّق: وأقلّ الجهر أن يُسمع غيره القريب، والإخفات أن يُسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سميعاً وهو إجماع العلماء ولأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاماً ولا قراءة[١]. الظاهر أنّ مراده من الإجماع المدّعى هو في طرف الإخفات، وهو المستفاد ممّا ذكره ذيلاً من أنّ المراد من الإجماع في طرف الإخفات.

وبالجملة: ليس هو معنى الإخفات، بل لازمه، وإلّا فيصير مثل حديث النفس، ويؤيّده ما ورد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يُكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»[٢].

وعن عليّ بن رئاب عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أُذنيه الهمهمة»[٣]. حيث حمل المحقّق قدس سره[٤] هذه الأخبار الّتي تدلّ على كفاية الهمهمة وغير ذلك على التقيّة، كما حمله الشيخ بمعنى أنّه كان يصلّي خلف مَن لا يُقتدى به[٥]. ومَن راجع كلامه إلى آخر المسألة يرى أنّه من طريق استدلاله يكشف واضحاً أنّه لم يكن بصدد بيان ماهيّة الجهر والإخفات كما قلنا: إنّ مراد القدماء أيضاً لم يكن ما يتوهّم من كلامهم، ويُعلم من ذلك أنّه ليس مرادهم هي ماهيّة الجهر والإخفات، بل هو أنّ سماع النفس

(١ و٤) راجع المعتبر: ١٧٧/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٩٦/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٩.

(٣) المصدر السابق: ٩٧/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٢.

(٥) تهذيب الأحكام: ٩٧/٢ ذيل ح ٣٦٥. حيث يقال في هذه الموارد: إنّه يستحبّ أن يقتدي صورة ويصلّي صلاته فرادى بأن لا يكون من قصد الاقتداء بل قرأ في نفسه القراءة. (منه قدس سره).

والغير قيدان فيهما بأن يكون صدق الإخفات إنّما هو فيما إذا سمع نفسه لو كان سميعاً أقلّاً حتّى لا يكون مثل حديث النفس.

ولم يذكر في عبارة المبسوط والنهاية في طرف أدنى الجهر وأعلى الإخفات قيدٌ في كلامه قدس سره، ولكن ذكر في التبيان قيدٌ لأقلّ الجهر. وأمّا المعتبر في أدنى الإخفات إنّما هو تكون بحيث يُسمع نفسه أقلّاً، وفي الجهر لا يكون مثل آلة رفع الصوت والخارج عن المتعارف، وهذان إنّما هو المستفاد من الآية، ولكنّه على أيّ حال قيدان زائدان على ماهيّة الجهر والإخفات. نعم، في التبيان ذكر قيد زائدٌ نطالبه بالدليل.

وذكر الحلّي في السرائر ـ بعد ذكر أنّ الصلاة على قسمين جهريّة وإخفاتيّة ـ: وحدّ الإخفات أعلاه أن تُسمع أُذناك وليس له حدٌّ أدنى، بل إن لم تسمع أُذناه القراءة فلا صلاة[1].

أقول: قوله أخيراً «إن لم تسمع... إلى آخره» منافٍ مع ما ذكره من أنّه ليس له حدٌّ أدنى. ثمّ قال: وإن سمع من عن يمينه أو يساره صار جهراً[2].

وبالجملة: فعبارته مضطربةٌ لأنّ لازم ما ذكره من عدم الحدّ لأدناه كفايته ولو كان دون حديث النفس، وتصحيحه يحتاج إلى إطالة قيد أن يُسمع أُذناه ولا يُسمع أُذنا غيره، ولم يذكر في عبارته، وتفرّع عليه أن يُسمع من عن يمينه... إلى آخره، مع أنّه غير متفرّع عليه إلّا بزيادة القيد الّذي قلناه. وقال: المعتبر نظير ما ذكره في التبيان.

وعلى أيّ حال، لا بحث لنا مع هذه العبارات، بل المناط في التمسّك هو عبارة من يستفاد من كلامه خبر من الأئمّة عليهم السلام. وهكذا العبارات الّتي تنقل من العامّة مثل ما ذكره ابن إدريس من أنّ أقلّ الجهر أن يُسمع من يليه ولا حدّ لأكثره، وأقلّ الإسرار عليه إسماع نفسه فقط. والشافعيّة قالوا: أقلّ الجهر أن يُسمع من يليه، وأقلّ الإسرار أن يُسمع نفسه فقط حيث لا مانع. والحنابلة قالوا: أقلّ الجهر أن يُسمع من يليه، وأقلّ السرّ أن يُسمع نفسه. والحنفيّة قالوا: أقلّ الجهر إسماع غيره ممّن ليس بقربه

(١ و٢) السرائر: ٢٢٣/١.

كأهل الصفّ الأوّل، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزئ، وأعلاه لا حدّ له، وأقلّ المخافتة إسماع نفسه أو مَن بقربه من رجل[١]... إلى آخره. ومثل ما يُرى في عبارة المحقّق قدس سره من أنّ معنى الجهر والإخفات هو ذلك بلا خلاف[٢] ناظرٌ إلى هذه العبارات، لأنّ عدم الخلاف إنّما هو فيما اتّفق فيه المسلمون وثلاثة طوائف من العامّة غير المالكيّة قالوا بأنّ أقلّ الإخفات أن يُسمع نفسه، والمالكيّة قالوا بأنّ أكثر الإخفات هو أن يُسمع نفسه ولو سمع أحدٌ فيكون جهراً على قولهم كما في السرائر، وكلام الطوائف الثلاثة موافقٌ لما قال أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم، وقالوا في طرف الجهر أقلّه هو أن يُسمع غيره.

وذكر في الجواهر[٣] في ذلك بحثاً مفصّلاً ثمّ يقول: إنّ من التسالم بين الأصحاب أنّ الإخفات هي أن يُسمع نفسه وحده، والجهر هو أن يُسمع غيره. ثمّ أراد أن يتوسّع في ذلك وأن ينطبق هذا مع كلام المتأخّرين ولكنّه مشكل مع ما قَبِله من التسالم.

وصاحب مفتاح الكرامة حيث تخيّل أنّ معنى الجهر والإخفات هو ذلك نقل إشكالاً من المحقّق الثاني وتلميذه وقال: إنّ الحقّ مع المتأخّرين لأنّا نعلم أنّ الجهر والإخفات نحوين من الصوت[٤].

وبالجملة: لا أشكّ في ذلك، أي: في أنّ ما ذكره الشيخ قدس سره والقدماء لم يكن لبيان ماهيّة الجهر والإخفات، لأنّه لم يكن في مفهومهما السماع وعدمه. نعم، لا يبعد أن يكون مرادهم من السماع والإسماع مرتبة ظهور الصوت لأنّ الصوت لها مراتب. ومن المعلوم في الخارج أنّ نحو التكلّم قسمان يعبَّر عنه بالعربي بالهمس والمخافتة، والإخفات في قسمٍ منه والجهر في قسمٍ آخر، ويقال للأوّل عند النجوى، وهما معنيان عرفيّان معلوماً عند جميع المسلمين في طول مدّة ١٣٠٠ سنة بأنّ

(١) راجع الفقه على المذاهب الأربعة: ٢٦٣/١.
(٢) المعتبر: ١٧٧/٢.
(٣) جواهر الكلام: ٣٧٦/٩ ـ ٣٧٧.
(٤) مفتاح الكرامة: ١١٥/٧ـ١١٦.

الصلاة بعضٌ منها جهريّة وبعضها إخفاتيّة، وقلنا لذلك: لم يصرَّح في الأخبار بهما، بل المصرَّح هو حكم من لم يجهر عمداً أو نسياناً أو سهواً، والمستفاد من عمل النبيّ صلى الله عليه وآله هو أيضاً لم يكن أكثر من ذلك[١] بأنّ الصلاة قسمان جهريّة وإخفاتيّة، وأمّا كيفيّة الجهر ومعناه وكذا الإخفات فغير معلوم أن يكون مرادهم ذلك.

وأمّا إذا كان دون إسماع النفس فيكفي كما هو مفاد رواية، أو لا يكفي كما هو مفاد رواية زرارة المعارضة مع الأُولى فغير معنى الإخفات، بل لبيان أقلّ المراتب. وما ذكره ابن إدريس فيما تفرّد فيه ولا نسلّمه. وما قيل في حدّ أعلى الجهر بأن لم يكن بحدّ علوّ المفرط فقد عرفت أنّ منشأه هي الآية الشريفة وخارج عن المقام.

وأمّا ما كانوا متّفقين فيه من كون أقلّ الجهر هو أن يُسمع غيره، إن كان مرادهم هو الإسماع الفعلي فيترتّب عليه أنّه يلزم للمصلّي أن يقعد عنده شخص حتّى أسمعه وهو ظاهر الفساد. وإن كان مرادهم هو السماع التقديري كما هو الظاهر فإن كان مرادهم أنّ لازم الجهر هو ذلك فله وجه، وإن كان مرادهم أنّه معتبر شرعاً في مفهوم الجهر فلا نسلّمه إلّا أن يكون منصرفاً عنه، ولذا لا نسلّم قدح الجواهر ببعض أئمّة الجماعات من أنّهم في الصلاة الإخفاتيّة حيث يسمع بعض أهل الصفوف كلامه فيكون جهراً[٢]. فالحقّ أنّهما نحوان من الصوت، وما ذكر إنّما هو قيود فيه لا تعريف لمفهومهما.

ثمّ إنّه بعد أن ثبت أنّ معنى الإخفات ليس إلّا همس الصوت فهل يعتبر فيه أن يُسمع نفسه أيضاً أم لا؟ وعلى الأوّل هل يلزم أن يكون الإسماع بنحوٍ يُسمع موادّ الكلمات والخصوصيّات أو لا؟ بل يكفي إسماع مادّة الكلمات ولو لم يسمع الهيئات وخصوصيّات الحروف. ثمّ إنّه على فرض لزوم الإسماع هل هو لزوم

---

(١) والظاهر أنّ ما وصل بأيدينا من عمل النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه يصلّي في الصلاة الإخفاتيّة بحيث يتخيّل أنّه يسكت ومن قال بأنّه يقرأ يقوله من اضطراب لحيته. (منه رحمه الله).

(٢) راجع جواهر الكلام: ٣٨٢/٩.

الإسماع فعلاً، وعليه لابدّ من استثناء الأصمّ في أحد الوجهين؟[١] أو الإسماع بالقوّة بأن يقرأ بحيث كان الصوت في مرتبة يسمعه مع هيئات الحروف ومادّتها أو بمادّتها دون هيئاتها لو لم... ولا يخفى أنّ هذا البحث متفرّع على ما... وأمّا...[٢].

ثمّ إنّ الروايات الواردة في هذا المبحث متعدّدة:

(منها) ما تقدّم عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يُكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»[٣] انتهى. السند في هذه الرواية صحيح، وضميمة قوله «والدعاء» إلى «القراءة» تدلّ على أنّه لا يختصّ بالقراءة بل يجري في جميع الصلاة والأذكار.

(ومنها) عن سماعة في تفسير الآية قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ قال: «المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»[٤]، انتهى. وهذه الرواية أيضاً واردة في بيان المنهيّ عنه في الآية لا مطلق الجهر والإخفات.

(ومنها) ما تقدّم أيضاً عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أُذنيه الهمهمة»[٥]، انتهى. ويستفاد من هذه الرواية الاحتمال الّذي قلنا من كفاية سماع مادّة الصوت فقط دون الهيئة.

(ومنها) ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرّك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يُسمع

---

(١) الظاهر أنّه مستثنى في كلا الوجهين. (منه رحمه الله).

(٢) في الأصل بياض في المواضع الثلاثة.

(٣) وسائل الشيعة: ٩٦/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٩.

(٤) المصدر السابق: ٩٦/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٠. والآية هي ١١٠ من سورة الإسراء.

(٥) المصدر السابق: ٩٧/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٢.

نفسه؟ قال: «لا بأس، إلّا أن يحرّك لسانه يتوهّم توهّماً»[١]، انتهى. ولو لم يذكر في هذه الرواية أنّ السؤال هو في عدم إسماع نفسه الكلمات أو الصوت، ولكن يستفاد من الجواب من قوله: «يتوهّم توهّماً» ماهو المراد ممّا رخّص فيه. واللهوات عبارة عمّا يقال به لسان الصغير في العرف ولكن اللسان عند التحرّك لا يصل به وغير مربوطة هي باللسان، إلّا أن يكون المراد باللهوات غير ما قلنا، ومخارج الحروف مختلفة ولا يمكن تحرّك اللهوات مجرّداً. وهذه الرواية ذكرت في الوسائل بنحوٍ غريب وهو قوله في آخر الرواية: «لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّماً»[٢]. وهذه الرواية بهذا النحو معارضة مع الأدلّة الدالّة على لزوم القراءة، لأنّ التوهّم غير القراءة، وأمّا مع الاحتمال الآخر فمعارضة مع الرواية الدالّة على لزوم إسماع الموادّ إن قلنا به، وقد عرفت قول العلّامة قدس سره بأنّه لايصدق القراءة بهذا النحو. ولكن في تفسير عليّ بن إبراهيم بسنده عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ قال: «الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تُسمع نفسك، واقرأ ما بين ذلك»[٣]، انتهى. وأسانيد هذا التفسير لم يصل بحدّ الكفاف والأهمّية.

وروي أيضاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «الإجهار أن ترفع صوتك تُسمعه من بعُد عنك، والإخفات أن لا تُسمع من معك إلّا يسيرا»[٤]، انتهى.

أقول: أظنّ أنّ وجدان الحروف من غير أن يكون إسماعاً للنفس مجرّد تصوّر

---

(١) وسائل الشيعة: ٩٧/٦ ـ ٩٨ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٣ وص١٢٨ باب ٥٢ منها ح٧٥٤٢، عن تهذيب الأحكام: ٩٧/٢ ح٣٦٥، والاستبصار: ٩٧/٢ ح٣٦٥ وفيها «لا بأس أن لا يحرّك لسانه...». أمّا العبارة المذكورة في المتن فلم نجد لها أثراً. نعم، وجدناها في منتهى المطلب: ٢٧٧/١ من الطبعة القديمة فقط.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢٨/٦ باب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٢٤.

(٣) تفسير القمّي: ٣٠/٢، عنه وسائل الشيعة: ٩٨/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح٧٤٤٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٩٨/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٤٥.

وإلّا إذا وجد الحروف من اجتماع النَفَس في تجافيف الرئة وقطعه مخارجها وجد الإسماع بالقوّة. وعلى فرض اعتبار إسماع النفس بمادّتها وهيئاتها لابدّ من القول بأنّه يكون مع العلم بأنّه أوجد الموادّ وإلّا فلم تكن القراءة كما في رواية زرارة: «لا يُكتب من القراءة[1]... إلى آخره». فلا يتصوّر العلم بوجودها مع عدم سماع السامعة ولا يستفاد من الرواية أيضاً أكثر من ذلك، هذا كلّه في الإخفات.

وأمّا في الجهر فأقلّه إسماع الغير، وأكثره أن لا يكون علوّاً مفرطاً المستفاد من الآية بمقتضى تفاسيرها، وأمّا إسماع الغير الّذي يكون عنده فليس شرطاً فيه شرعاً لعدم الدليل على شرطيّته، بل هو معناه الأقلّ. والنهي في الآية هل هو نهيٌ بالنسبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله أو يكون من النواهي العامّة؟ وعلى الثاني هل هو نهيٌ تكليفيّ أو وضعيّ؟ وعلى فرض كونه تكليفيّاً فلو فعله متعمّداً بحيث كان ينافي مع قصد القربة فتكون الصلاة باطلة وإلّا فصحيحة، اللّهمّ إلّا أن يكون ماحياً لصورة الصلاة، وأمّا على فرض كونه وضعيّاً فتكون الصلاة باطلة.

هذا كلّه في الرجل.

وأمّا المرأة فعدم وجوب الجهر عليهنّ في الصلوات الجهريّة للرجل فمسلّم، وأمّا وجوب الإخفات أيضاً فلا دليل عليه ولم يكن له قائل.

نعم، في صورة إسماع صوتها لغير المحارم فتكون الصلاة باطلة من باب النهي عن العبادة فتكون محرّمة. وأمّا في الصلوات الإخفاتيّة فهي مثل الرجل.

فـــرع

لو جهر في موضع الإخفات وأخفت في موضع الجهر ساهياً أو ناسياً أو لا يدري. أمّا الساهي فهو الّذي يكون ملتفتاً إلى الصلاة ولم يكن ملتفتاً إلى أنّها جهريّة أو إخفاتيّة. والناسي هو من كان في ذهنه ولكنّه نسيه وغفل عنه. وتصوّر ناسي الحكم ممّا له وجه، وأمّا تصوّر ناسي الموضوع فمشكل، إلّا بأن يقال: إنّه نسي ما هو الجهر

(١) وسائل الشيعة: ٩٦/٦ باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٩.

أو الإخفات بعدما علم. وأمّا من لا يدري فيشمل: القاصر وهو من لم يلتفت إلى الحال بالأحكام الشرعيّة حتّى توجّه بالصلاة أو بالجهر والإخفات وأنّهما من أحكامها، والمقصّر وهو الّذي يعلم إجمالاً أنّه لها أحد الحكمين ولكنّه لم يسأل عنهما تفصيلاً، وبذلك أيضاً روايتان:

(منهما) ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[1]، انتهى.

(ومنهما) رواية أُخرى منه أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»[2]، انتهى.

أقول: احتمال كون هاتين روايتين بعيد، بل يمكن أن تكونا واحدة، كما ذكرنا مثله كراراً.

وعلى أيّ حال، هل تشمل هذه الرواية المورد الّذي ترك الجهر أو الإخفات نسياناً ولم يفُت وقت تداركه مثل ما تذكّر قبل الركوع حتّى لا يلزم إعادتها بقوله: «قد تمّت صلاته فلا شيء عليه»؟ أو يشمل مثل هذه الموارد؟ حيث إنّ الرواية ناظرة إلى المورد الّذي يكون وقت التدارك ماضياً ومبيّنة لعدم لزوم إعادة أصل الصلاة، ففي هذه المواضع لم يكن ترك الجهر أو الإخفات مضرّاً بأصل الصلاة لو كانا مضرّين، بل يمكن تداركهما لبقاء محلّهما.

ونقول: لو لم يكن جواب الإمام عليه السلام يشمل سؤال الرواية كلا الموضعين، أمّا بعد ذكر هذا الجواب فيستفاد منه أنّه يقول لو فعل كلّ ذلك متعمّداً ولو كان بإجهار

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٦/٦ باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٢.

(٢) المصدر السابق: ٨٦/٦ باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٣.

كلمة أو حرف لابدّ أن يخفي فيه فعليه إعادة أصل الصلاة. وأمّا لو فعل ذلك ساهياً أو ناسياً أو لا يدري فلم يكن عليه إعادة أصل الصلاة. وأمّا متى تذكّر في الأثناء؟ فالظاهر أنّ الرواية غير ناظرة إلى بيان حكمه.

نعم، تشمل هذه الرواية بطلان ما لو تعمّد بإجهار كلمة أو حرف مكان الإخفات.

وبالجملة: قوله عليه السلام: «فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته» بعينه ناظر إلى ما يستفاد من التعمّد بحكم الأوّل وهو بطلان أصل الصلاة، ففيه لا دلالة أزيد من عدم بطلان الصلاة، وأمّا عدم لزوم الإعادة فلا. وذكر حرف «فاء» في قوله: «فلا شيء عليه» له ظهورٌ كامل فيما قلنا. وقد عرفت منّا في المفهوم والمنطوق أنّ في المفهوم يستفاد ما لا يمكن استفادته من المنطوق.

ثمّ إنّا نذكر لتوضيح المقال مقدّمة وهي أنّ الجهر والإخفات وإن كانا وصفين عارضين للقراءة ولكنّهما يمكن أن يكونا وصفين للصلاة بحيث لا شرطيّة لهما أصلاً للقراءة، كما أنّه يمكن أن يكونا وصفين للقراءة بحيث كانتا معتبرتين في وقوع القراءة جزءاً للصلاة بلا واسطة حتّى تكون جزئيّتهما للصلاة بواسطة كونهما شرطاً للقراءة المعتبرة في الصلاة.

هذا كلّه في **مقام الثبوت**، فعليه إذا كان اعتبارهما في الصلاة بنحو الأوّل ـ أعني بلا واسطة بل شرطان لها مستقلّاً ـ فلو تخلّف المصلّي سهواً أو نسياناً أو لا يدري وجهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر وتذكّر قبل فوت وقت التدارك فحينئذٍ تقع القراءة جزءاً للصلاة ولا يمكن إعادتها ولم تكن الصلاة باطلة، لأنّ الفرض أنّ رواية زرارة دالّة على صحّتها في صورة النسيان، فبعد أن أتيت بها بقصد الجزئيّة وبمقتضى رواية زرارة سقطت شرطيّة الجهر والإخفات عند النسيان والسهو ولمن لا يدري فأتيت بالطبيعة بقصد الجزئيّة ووقعت جزءاً للصلاة فلا مجال لإعادتها، لأنّ القراءة الّتي أردت إعادتها لا يمكن أن تقع جزءاً لها ثانياً بعدما وقع الأوّل جزءاً لها، بخلاف ما لو نسيت أصل القراءة حيث لم تأت بها، فعند التدارك تقع جزءاً لها، فلو أتى بها ثانياً تكون الصلاة باطلة إمّا من جهة أنّها زيادة عمديّة

مبطلة، وإمّا من باب أنّ نفس هذا العمل تشريع. وأمّا من جهة رواية زرارة حيث إنّه يقول: لو ترك الجهر والإخفات عمداً فتكون الصلاة باطلة من هذه الجهة لا من باب لزوم التدارك وهو زيادة عمديّة أو من باب التشريع، بل مجرّد الترك العمدي موجبٌ للبطلان.

وأمّا إذا كان اعتبارهما في الصلاة بنحو الثاني ـ أعني مع الواسطة وبتبع اعتبارهما في القراءة ـ فلو تخلّف المصلّي سهواً أو نسياناً أو لا يدري ولم يفُت محلّ تدارك القراءة فحينئذٍ يجيء الإشكال الّذي قلناه بأنّه يلزم إعادة القراءة لأنّ وقتها باقيةٌ والفرض أنّ القراءة وقعت فاقدة لشرطها ولم تبطل أصل الصلاة بمقتضى رواية زرارة، لأنّه ترك وصف القراءة وشرطها نسياناً أو سهواً أو لا يدري، فلو لم تشمل الرواية الدالّة على لزوم الإعادة ما نحن فيه كما قلنا بل كانت ناظرة إلى إعادة أصل الصلاة فلابدّ من القول بإعادة القراءة لأنّها شرط في أصل القراءة مستقلّاً وفي الصلاة تبعاً، فحيث وقعت غير واجدة لشرطها وتكون وقت تداركها باقياً والرواية الدالّة على تماميّة الصلاة غير معلوم شمولها لهذا الفرض فلابدّ من القول بإعادة القراءة، لأنّ نسيان القراءة في هذه الصورة لم تكن مضرّةً بأصل الصلاة.

وأمّا في **مقام الإثبات** فحيث لا نعلم بأنّ اعتبار الوصفين لأيٍّ من القراءة والصلاة ودليلنا إنّما هو استمرار العمل على الجهر في الصلوات الجهريّة والإخفات في الإخفاتيّة وهذه الرواية أيضاً تدلّ على وجوب الجهر والإخفات في مواضعهما والسائل إنّما يسأل عن الحكم في صورة التخلّف عمّا كانت العادة والعمل مستمرّاً عليه فكأنّ شبهة السائل في أنّ هذين الوصفين ثبوت الوجوب أو الاستحباب، فالرواية ظاهرة في أنّهما معتبران في أصل الصلاة مثل الطمأنينة في الركوع حيث إنّها مع كونها من أوصاف الركوع تكون معتبرةً في صحّة الصلاة، بحيث إنّه لو نسي الطمأنينة فيه لا يكون بطلان صلاته على القول به من باب بطلان الركوع، بل بالنظر إلى اعتبار الطمأنينة في الصلاة.

وعلى هذا، فبعد جواب الإمام عليه السلام عن هذا السؤال بأنّ كلّ ذلك إن أتى به

ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، فيكون معناه أنّه لا شيء عليه حتّى بإعادة القراءة أيضاً.

ثمّ إنّ الروايتين يحتمل أن تكونا واحدة كما قلنا، ويحتمل أن تكونا متعدّدة، فعليه تكونان في الجهر والإخفات متّفقتين في السؤال عنهما، وزاد في الأُخرى السؤال عن القراءة أيضاً ولم يتعرّض الإمام عليه السلام للساهي والناسي في إحداهما.

وعلى أيّ حال، فأُخذ في الرواية في مقابلة العامد ثلاثة: الناسي والساهي ومن لا يدري، ولولا هذه الرواية لم نقل بكون «من لا يدري» في مقابل العامد، لأنّ معنى العمد هو أنّ من يعلم أنّ حكم الجهر مثلاً كذا ويخالف ما علمه عمداً، ومقابله من ينسى أو يسهو، لا من لا يدري، إلّا أن يؤخذ في معنى العمد قيد الحكم بأن يكون معناه هو مخالفة الحكم ممّن يعلم أنّ هي الصلاة الجهريّة ويعلم أنّه لابدّ فيها من أن يجهر بالقراءة، فإذا صدر الإجهار في موضع الإخفات أو عكسه ممّن لا يدري الحكم فهو يكون غير العامد لأنّ الفرض أنّ قيد العلم بالحكم مأخوذ فيه، فحينئذٍ فيكون مقابله الناسي والساهي ومن لا يدري.

وبالجملة: فيكون معنى المتعمّد أخصّ ممّا هو في الذهن، ولولا هذه الرواية لم نفهم أنّ من أفراد الغير العامد هو من لا يدري، ثمّ إنّ قدماء الأصحاب مثل الشيخ في المبسوط والمفيد في مقنعته وابن إدريس في السرائر لم يتعرّضوا لمن لا يدري.

نعم، المتأخّرون مثل العلّامة في التذكرة ادّعى الإجماع فيه[1]، وفي المنتهى قال بعدم الخلاف[2] والظاهر أنّه لم يكن مراده هو عدم الخلاف بين المسلمين بل بين الخاصّة، وهكذا سائر المتأخّرين أيضاً تعرّضوا له.

وعدم ذكر القدماء إمّا لأجل كون الرواية كما ذكره الشيخ رحمه الله حيث إنّ فيها لم يذكر من لا يدري ولم يصرّح بالتعمّد أيضاً، لأنّ الإمام عليه السلام قال في الجواب: «أيّ

(١) تذكرة الفقهاء: ١٥٢/٣.
(٢) منتهى المطلب: ٨٥/٥.

ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»[١] ولم تكن المسألة ذات أقوال شتّى، لأنّه ثبت أصل العمل بعمل المسلمين كما عرفت مراراً، فحينئذٍ من لا يدري هل هو لا يدري الموضوع بأن لا يعلم أنّ الصلاة المعهودة عند المسلمين إخفاتيّة وجهريّة؟ فهذا مستبعد وجاهله فرد نادر مع ما قلنا من استمرار العمل عند المسلمين، أو لا يدري الحكم؟ كما أنّ السؤال من زرارة أيضاً محمولٌ على أنّه سأل عن أنّ هذا العمل المستمرّ عند المسلمين بنحو الوجوب أو الاستحباب، فعليه فيكون جواب الإمام أيضاً ناظراً بمن لا يدري أنّه على نحو الوجوب أو الاستحباب، فعند هذا يجيء الإشكال الّذي ذكرناه من وقوع من لا يدري في قبال ومقابل العامد بالتقرير الّذي ذكرناه من أنّ وجوب الجهر والإخفات هل يتقيّد بالعلم حتّى يكون المتعمّد من يعلم أنّه على سبيل الوجوب ومع ذلك يجهر في موضع الإخفات وعكسه؟ أو لا يكون كذلك؟

وبالجملة: ولو لم يكن من القدماء فتوىً على طبق هذه الرواية المذكورة فيه معذوريّة من لا يدري ولكنّه حيث كان المطلب بنحوٍ من الظهور عند أعاظم المتأخّرين مثل المحقّق في النافع و[الطباطبائي] في الرياض لا يمكن القول بعدم حجّية الرواية. قال المحقّق في باب الخلل من النافع: إنّ الجهل عذرٌ فيهما أي الجهر والإخفات[٢]، وفي الرياض ادّعى الإجماع في المسألة[٣].

ويمكن أن يقال: إنّ في الرواية جعل الناسي والساهي مقابلاً للعامد، إلّا أنّ الجاهل حيث كان متّحداً معهما في الحكم ولذا عطفه عليهما. وعلى أيّ حال، فيرتفع جهة الاستبعاد في الرواية.

وأمّا إذا كان شخص متردّداً في المسألة فشمول الرواية له بعيد، لأنّ من لا يدري المستفاد من الرواية معذوريّته على قسمين:

---

(١) تهذيب الأحكام: ١٤٧/٢ ح ٥٧٧.

(٢) المختصر النافع: ٣٠.

(٣) رياض المسائل: ١٦٧/٣.

الأوّل: أن يكون جهلاً مركّباً لاعتقاده أنّ المسألة هي تكون حكمها كما قاله فقهاء العامّة لأنّ قبل صدور هذه الرواية عن الإمام كان لفقهاء العامّة في المسألة فتوى وهو الاستحباب فيما يجهر وفيما يخفى، أو كان من العوامّ وللعوامّ في قبال فتوى الفقهاء لمَ يكن نظرية.

الثاني: من كان له حظّ من العلم وتفطّن أنّ كلّ ما يقوله العامّة ليس على ما هم عليه وبعد أن رأى عمل المسلمين بالإجهار في الصلوات الجهريّة والإخفات في الإخفاتيّة ثمّ رأى خلاف ما يتراءى من عملهم ـ أعني الفتوى بالاستحباب ـ فتردّد في المسألة ومع ذلك يجهر في موضع الإخفات وعكسه فشمول الرواية لهذا القسم من الجاهل مشكل وإن كان المدلول اللغوي للجاهل يشمله، لأنّ المراد من الجاهل في الرواية هو من يفعل فعلاً بطبعه بأن يكون الجهل سبباً لذلك كما يتصوّر في القسم الأوّل ـ أعني العوامّ والجاهل المركّب ـ وهذا المردّد لم يكن جهله سبباً لذلك بل جهله على هذا النحو يبعثه لأن يحتاط أو لأن يتفحّص عن الحكم فلا يبعد انصراف الرواية عن هذا القسم من الجاهل.

فـــرع

لو علم إجمالاً بوجوب الجهر والإخفات في الصلوات ولكنّه لا يعلم أيّ الصلاة جهريّة وأيّها إخفاتيّة فحينئذٍ قد يكون مردّداً في التفصيل فلا تشمله الرواية، وقد يكون جهلاً مركّباً بأن تخيّل أنّ الظهر هي الجهريّة والمغرب هي الإخفاتيّة وهو بعيد بعد كون العمل وفتوى الفقهاء هو المعيّن في ذلك.

ثمّ إنّه اتّفق الأصحاب على صحّة صلاة الجاهل في القصر والإتمام وفي الجهر والإخفات، وقال بعض: إنّه يعاقَب على اختلاف فيما هو سبب العقاب هل هو لمخالفة التكليف؟ أو لتحصيل العلم؟ أو لما يقوله الشيخ قدس سره من كون وجوب تحصيل العلم هو وجوب تهيّونيّ كما يقول الشيخ قدس سره في الفرائد في أصالة الاشتغال أنّه لم يكن بمعذور ويستحقّ العقوبة؟ وفي المصباح: التسلّم عن جماعة في

صحّة الصلاة واستحقاق العقوبة، ثمّ استشكل في المقام بالحكم بصحّة الصلاة ولزوم العقاب[١].

وقال الشيخ ﷺ: إنّ المستفاد ممّا يقوله جمعٌ من استحقاق العقاب على من ترك الجهر في موضع الجهر وأخفت فيه وعكسه أنّ التكليف الواقعي باقٍ وكيف يتصوّر هذا؟[٢].

أقول: ليس الإشكال متفرّعاً على حكمهم باستحقاق العقوبة كما ظنّه الشيخ ﷺ، بل الإشكال باقٍ ولو لم نقل ببقاء العقوبة ونحكم بأنّها منتفية، لأنّ الإشكال إنّما هو في أنّ معنى صحّة صلاة الجاهل هو أنّ الأمر الواقعي بالجهر والإخفات والقصر والإتمام إنّما هو متقيّد بالعلم، ومع قطع النظر عن القول ببقاء العقوبة نعلم أنّه لا يمكن أن يقيّد الأمر الواقعي بالعلم للزوم الدور كما في المصباح، لأنّ العلم بالحكم متوقّفٌ على وجوده والفرض أنّ كيفيّة وجود هذا الحكم هو أنّه لم يوجد إلّا بعد العلم منّي به بحيث لو لم نعلم بالوجوب لم يكن حكمٌ في حقّي.

وعلى فرض أن تقول: إنّ العلم بالشيء لا يتوقّف على كون الشيء موجوداً، بل الأمر في بعض المواقع بالعكس...[٣].

فنقول كما في المصباح وقد مرّ منّا مراراً هذا المعنى: إنّ الحاكم عند جعله الحكم وطلبه له أو زجره عنه يوجد هذا ليعلم العبد به وينبعث أو ينزجر عنه بسبب علمه به، لأنّ الانبعاث عن البعث والانزجار عن الزجر متوقّف على علمٍ بهما، فإذا كان كذلك فلو كان شخص الحاكم أيضاً يتعلّق هذا الحكم بمن كان عالماً به فيكون الانبعاث منه منوطاً بعلمه به وهو لا يكون، فلابدّ من أن يكون كلّ حكم إذا تعلّق بشيء مطلقاً ومعرّىً عن العلم والجهل.

---

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) بياض في الأصل.

أقول: إطلاق الحكم وتعريته عن العلم والجهل عند التعلّق بالموضوع وإن كان مطلباً صحيحاً إلّا أنّ هذا الحكم من المولى حيث كان لانبعاث المكلّف وانزجاره عن البعث والزجر فهو لا يمكن إلّا في صورة أن يعلم المكلّف بأنّه بعثه أو زجره، لأنّه وإن كان يمكنه أن يحتاط بمجرّد احتمال التكليف إلّا أنّ هذا العمل منه لم يكن معلولاً للبعث والانبعاث والانزجار بل هو معلول لاحتماله معلوليّة الانبعاث أو الانزجار عن التكليف منوط بالعلم به، وإرادة الانبعاث والانزجار من المولى بالنسبة إلى العبد لا يمكن إلّا بالعلم به وقلنا: إنّ معنى فعليّة الأحكام هي هذه ـ أعني ما يكون في حقّه إرادة الانزجار والانبعاث ـ وفي مقابله الحكم الإنشائي وهو ما لا يكون في حقّه إرادة الانبعاث والانزجار، لعدم العلم به مع وجود أصل التكليف، وقلنا سابقاً: إنّ المراتب الّتي يقولها شيخنا الأُستاذ دام ظله في الكفاية[1] لم تكن من التكليف، وهكذا ما ذكره بعض الأعاظم أيضاً من تعلّق الحكم بالعناوين الكلّية على سبيل القضيّة الحقيقيّة[2]، ففيما لا يكون موجوداً شأنيّاً وما يكون موجوداً فعليّاً... إلى آخر ماذكره من التفصيل، بل المناط في فعليّة الأحكام وشأنيّتها هو أمرٌ عقليّ، وهو وجود الإرادة للانبعاث والانزجار في الأُولى وعدمه في الثانية.

نعم، قد يكون للمولى إرادة الانبعاث أو الانزجار في صورة الجهل ولكنّه لا يمكنه إلزام هذا الحكم إلّا بخطاب آخر وجعل الحكم الأوّلي الّذي يكون في حقّ الجاهل به شأنيّاً فعليّاً مثل أن يقول: إن أخبر به عادل فكذا.

وبالجملة: يكون مناط الإشكال هو صحّة الصلاة ممّن يجهل بالحكم بالتقرير الّذي سواء عاقبه أو لا، أو يستحقّ العقاب أم لا.

ثمّ إنّه ذكر صاحب المصباح دام ظله لهذا المطلب تصويراً وقال: إنّه يمكن أن يكون في مقام الثبوت كذلك وهو أن يكون للصلاة بطبيعتها مصلحة ملزمة تقتضي هي وجوب أصل الطبيعة، ولإتيانها في ضمن فرد خاصّ منها مثل كونه في الظهر مع

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٨.
(٢) فوائد الأُصول: ١ و ٢/١٧٠ ـ ١٧١.

قراءة الإخفاتيّة مصلحة أُخرى تقتضي هي إتيانها في ضمن فرد خاصّ منها، ولكن المصلحة الملزمة للثانية إنّما هي على فرض إتيانها في ضمن الطبيعة لا فيما إذا أتى بالطبيعة وامتثلها، ويتفرّع عليه ما قلناه في عدم إمكان الإعادة في بعض الصور كما قد عرفت، فإذا كان في الواقع ونفس الأمر كذلك فنقول فيما نحن فيه: فصحّة الصلاة إنّما هي لأجل إتيان الطبيعة والفرض أنّه بطبيعتها لها مصلحة ملزمة ولو كانت في ضمن الفرد الّذي لابدّ أن يجهر في قراءتها أو بالعكس مع عدم التعمّد بتركها للفرض أنّه جاهل والوجوب أيضاً تعلّق بالطبيعة والمكلّف أيضاً أتى بها فتكون صلاته صحيحة، ولو كان المكلّف أتى بها في ضمن الفرد المجهور في قراءتها في الصبح مثلاً لكان ممتثلاً لأمرين وجوبيّين، لأنّ الوجوب إذا صار مؤكّداً لا يصير الامتثال واحداً، كما أنّه إذا أتى بالطبيعة في ضمن غير الفرد الخاصّ المأمور به مثل أن يجهر في الصلاة في الظهر مثلاً فحينئذٍ لم يمتثل الأمر المتعلّق بالصلاة في ضمن فرد خاصّ ومتعذّر من امتثاله ثانياً لما قلنا: إنّه مشروط بإتيانه في ضمن أصل الطبيعة والفرض أنّ الطبيعة امتثلت، فصلاته صحيحة ولا تحتاج إلى الإعادة.

وأمّا استحقاق العقوبة فلأنّه لم يمتثل الأمر الثاني المتعلّق بالصلاة في ضمن فرد خاصّ، لأنّ الأمر الّذي كان امتثالها سبباً لإسقاط التكليف والأمر بالإعادة هو على الفرض غير ما كان سبباً للعقوبة في تركه بحيث لو كانت الإعادة ممكناً ليجب عليه الإعادة.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ الصلاة الّتي أتى بها في غير الجهر في قراءتها في الصلاة الجهريّة مثلاً تقع محرّمة، لأنّه ترك الجهر، فإذا كانت محرّمة فكيف يمتثل بها الأمر الّذي تعلّق بالطبيعة لأنّه عصيان للمولى؟!

وأجاب عنه بأنّه متفرّع على مسألة حرمة الضدّ ولا نقول به، لأنّه وإن كان بترك الصلاة الجهريّة مستحقّاً للعقوبة، وأمّا الصلاة الإخفاتيّة الّتي تكون ضداً خاصّاً لها لا تكون محرّمة لأنّه إذا أمر بشيء فعدمه هو عصيانه، وأمّا وجود شيء وجودي مقارناً لتركه فلم يكن محرّماً.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه إذا كان المطلب في مقام الثبوت كما ذكرتم فالشخص الّذي يتعمّد في ذلك ويترك الجهر في الصلاة الجهريّة عمداً يلزم أن تكون صلاته صحيحة لأنّه أتى بالطبيعة وامتثل أمرها ولا يمكن إعادتها في ضمن فرد خاصّ.

وأجاب عنه بأنّ ما قلنا هو تصوير لصحّة صلاة الجاهل واستحقاق عقوبته في مقام الثبوت، وليس معناه أنّ طبيعة الصلاة واجدة لمصلحة ملزمة في الواقع بأيّ وجهٍ اتّفق امتثالها، بل المقصود هو التفكيك بين طبيعة الصلاة وبين إتيانها في ضمن فردٍ خاصّ منها، ولا منافاة بينه وبين أن تكون الصلاة في الواقع ونفس الأمر متقيّدة بقيود شتّى مثل عدم كون امتثاله متجرّئاً به إلى المولى بل خالصاً لوجهه تعالى[1]. هذه خلاصة ما ذكره قدس سره مع تقريب منّا ليدفع به بعض الإشكالات.

أقول: وليعلم أنّه فرق بين الجهر والإخفات والقصر والإتمام وما ذكره لم يجر في القصر والإتمام، والمسافر إن صلّى صلاته تامّةً فلا جامع بينها وبين صلاة القصر حتّى يقال إنّه أتى بالطبيعة وامتثل أمرها لكونها ذا مصلحة ملزمة غير مصلحة الخاصّ منها، ولذا نقل الشيخ قدس سره في الفرائد[2] عن كاشف الغطاء كلاماً من عدم تعقّل الترتّب في صورة كون العصيان مقارناً مع الضدّ الآخر.

وأمّا الإشكال المندفع بتقريرنا هذا لكلام صاحب المصباح هو أنّ الصلاة كما قد عرفت من كلامنا يكون مقولة بالتشكيك، أعني رتبته الّتي تكون مع الجهر في الجهريّة أفضل كما لا يكون كذلك في الجهريّة، فلا يرد عليه أنّه لابدّ أن يكون الجهر والإخفات شيئين زائدين على الصلاة على ما فرضه، فكيف يتصوّر صحّة الصلاة مع تركها[3].

ثمّ إنّ الحاجّ الشيخ عبدالكريم قدس سره ذكر في حلّ الإشكال: أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنّما حدثت بعد الجهل بالحكم وفي الرتبة المتأخّرة وليس المقام

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(٢) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥/٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٣) وذكر الأُستاذ قدس سره إشكالاً آخر لم نذكره اختصاراً. (منه قدس سره).

من قبيل وجود المصلحة الملزمة في المطلق والمقيّد في عرض واحد حتّى يرد الإشكال المتقدّم، ويتفرّع على ذلك أُمور ثلاثة من دون منافاة بعضها مع الآخر:

أحدها: تماميّة الصلاة الّتي ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصيّة[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويتفرّع على كلا التصوّرين أنّه إذا كان المكلّف عالماً بوجوب الجهر والإخفات فمع ذلك جهرَ في موضع الإخفات وأخفت في موضع الجهر تكون صلاته باطلة على كلا التصويرين، إمّا على مصلحة المقيّد والفرض أنّها لم تحصل، وإمّا على مصلحة المطلق ونفس الطبيعة على ما ذكره المصباح، لأنّ المصلحة ترتّب على عمل كان خالصاً عن التجرّي، والفرض أنّه كان عالماً بوجوب الجهر والإخفات وتعمّد في تركهما فلم يأت بالمصلحة المطلق المشروط فيها خلوّه عن التجرّي، وأمّا على تصوير العلّامة الحائري ﷺ لأنّه يقول بأنّها إنّما حدثت في المرتبة المتأخّرة بعد الجهل بالحكم والفرض أنّ هذا المصلّي عالمٌ بوجوبهما.

وأمّا إذا كان جاهلاً بوجوبهما ومع جهله أخفت في موضع الجهر وجهرَ في موضع الإخفات فمصلحة المقيّد الّذي يقولها المصباح لم تحصل أيضاً، لأنّه لم يجهر في موضعه، وأمّا مصلحة المطلق فتحصل على تصويره لأنّه أتى بها خالصاً عن التجرّي لجهله بالحكم، وهكذا على تصوير العلّامة الحائري لأنّه في صورة الجهل فيكون كلا التصوّرين مساوياً في ذلك.

وأمّا إذا كان جاهلاً بوجوبهما ومع ذلك عمل على طبق الواقع بأن أخفى وجهر في موضعهما، فعلى تصوير المصباح فحيث وجدت الطبيعة مقيّدةً من غير أن يكون متجرّياً فيترتّب عليه المصلحة المقيّدة والمطلقة أيضاً لأنّه أتى بالطبيعة، وكذلك على تصوير العلّامة الحائري لأنّه أتى بالمقيّدة الواجدة للمطلق أيضاً في صورة الجهل.

وأمّا إذا كان عالماً بالحكم ومع ذلك عمل على طبق الواقع فعلى تصوير

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٩٤ ـ ١٩٥.

المصباح فالمصلحتان مترتّبتان لوجود المطلقة والمقيّدة خالصاً عن التجرّي. وأمّا على تصوير العلّامة الحائري فلم تكن للمطلق مصلحة لأنّه في صورة الجهل والفرض هو صورة العلم بالحكم. وأمّا المصلحة المقيّدة فموجودة لأنّه أتى بالطبيعة مع الجهر أو الإخفات.

ويتفرّع على كلام العلّامة الحائري أن يكون مرتبة صلاة العالم بالحكم أقلّ من الجاهل بالحكم لأنّ الجاهل يدرك المصلحتين والعالم لا يدرك إلّا مصلحة واحدة كما قد عرفت.

ولكنّه يتفرّع إذا كان مراده من المصلحة الّتي يقولها بأنّها توجد في المطلق بعد الجهل بالحكم غير ما يترتّب على المقيّدة، وأمّا إذا كان مراده من المصلحة هي ما يترتّب على المقيّد لا أنّه يترتّب على المطلق غير ما على المقيّد فلا يرد عليه هذا الإشكال، وإن كانت عبارته تأبى عن ذلك، لأنّه صرّح بأنّها حدثت وظاهر حدوثها هي الغيريّة، إلّا أنّه يرد عليه هو الّذي يفرّ منه ـ أعني أصل الإشكال ـ لأنّه إذا كان العلم دخيلاً في المصلحة فيكون دخيلاً أيضاً في المأمور به فيكون العالميّة بهذا القيد دخيلاً في دخالة هذا القيد فالشرطيّة مقيّدة بكونك عالماً.

وبالجملة: مرجع ما ذكره هو أنّ دخالة الجهر والإخفات في ترتّب المصلحة وامتثال الأمر إنّما هو في صورة العلم بهذه الدخالة وهو كرٌّ على ما فرّ.

ثمّ إنّ ما ذكره صاحب المصباح في ذيل إشكاله من أنّه متفرّعٌ على مسألة الضدّ[1] فنقول: إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما فيكون عصيان أحد الضدّين بعينه نفس الأمر بالضدّ الآخر، مثلاً إذا قال: اذهب، فيكون عدم الذهاب معصية الأمر بالذهاب فيما نحن فيه، فإذا أمر بطبيعة الصلاة وبإتيان هذه الطبيعة في ضمن كون قراءتها جهراً مثلاً فلا يكون عصيان الأمر الثاني أي الإجهار بالقراءة إلّا تركه ـ أعني الإخفات ـ فلا يكون المقام مثل ما إذا تعلّق الأمر بإزالة النجاسة أو بأداء الدَين وترك

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٣٥٧.

المكلّف الإزالة ويأتي بشيء ملازم مع هذا الترك مثل الصلاة فلم يكن الإخفات ملازماً مع عصيان الأمر بالجهر بل هي عصيانه بعينها.

ويرد على العلّامة الحائري غير ما ذكرناه من لزوم أصل الإشكال أنّه على ما ذكره فلا معنى لاستحقاق العقاب، لأنّه بعد أن يترتّب على صلاة الجاهل بالجهر والإخفات تمام المصلحة الّتي يترتّب على الصلاة الّتي يأتي بها العالم مع الجهر والإخفات في موضعهما فتكون الصلاتان مثلين في ترتّب المصلحة ولم يُفت من الجاهل شيءٌ يستحقّ العقوبة بتركه وفوته. اللّهمّ إلّا أن يكون تحصيل العلم واجباً استقلاليّاً ولكنّه قدس سره لم يقل به، فلابدّ من أن يكون تقرير المقام هو ما ذكره صاحب المصباح قدس سره والإشكال الّذي ذكره قدس سره على نفسه في مسألة الضدّ فقد عرفت جوابه آنفاً.

ثمّ إنّه لَقائلٍ أن يقول: هذا الإشكال ـ أعني كون مرتبة صلاة العالم بالحكم أقلّ من الجاهل ـ متوجّه على فرض مطابقة عمل الجاهل بالجهر والإخفات مع الواقع، وأمّا على فرض عدم مطابقته اتّفاقاً فلم يكن لصلاة الجاهل إلّا مصلحة واحدة ولا يلزم الإشكال المذكور.

ويُجاب عنه:

أمّا أوّلاً: فبأنّ هذا مخالف مع صريح كلامه قدس سره.

وأمّا ثانياً: فبأنّ لازم هذا القول هو عدم مدخليّة الجهل في ترتّب المصلحة الثانية، بل ترتّب المصلحة متوقّف على مخالفة عمله مع الواقع، فعليه تكون المصلحة الأُولى مشروطة بكون الصلاة واحدة مع الشرطين الإخفات والجهر في موضعهما، والمصلحة الثانية مشروطة بكون الصلاة المأتيّ بها مخالفة مع الشرطين بأنّ الجهر في موضع الإخفات والإخفات في موضع الجهر، ومرجعه إلى أنّ المصلحة في أحدهما ـ أي صورة العلم ترتّب على ضدّ ما يكون في صورة الجهل ـ وهو بعيد بل مستحيل.

وبالجملة: فحقيقة الكلام في المقام هو أنّ التكليف الثاني ترتّب في صورة الجهل ولا إشكال فيه، لأنّ مسألة الترتّب يتصوّر على قسمين:

(الأوّل) ما كان في التكليف بالمهمّ بعد عصيان الأهمّ ومترتّباً على عصيانه، فقد مرّ منّا تحقيق القول فيه في الأُصول ولا إشكال بذكر فذلكة منه، وهي: أنّ المولى قد يأمر بشيئين بحيثية أن يكونا معاً متعلّقاً للأمر الواحد مثل أن يأمر بإنقاذ الابن والأب اللذين يكون أحدهما أهمّ والآخر مهمّاً، والفرض أنّ المكلّف غير قادر إلّا بإنقاذ واحدٍ منهما، وهذا هو الأمر بالمحال، كأمره بالصعود إلى السماء.

ومرجع الإشكال من القائلين بالامتناع هو إرجاع التكليفين المترتّبين في مسألة الترتّب بالتكليف بالمحال، والظاهر أنّه لا يلزم منه ذلك، لأنّه بعد أنّ المولى كان شائقاً إلى إنقاذ الابن والأب كليهما ولكنّه يعلم عدم إتيان المكلّف بهما لعدم قدرته أو لغير ذلك فيقول: لو كنت عاصياً الطلب المتعلّق منّي بك بإنقاذ ولدي فأنقذ أخي، ولا يخلو الزمان من وجودهما.

وبالجملة: فحيث إنّ صورة العصيان صورة نفاد التكليف فالمولى يبعث المكلّف في صورة عدم تأثير تكليف الأهمّ بالمهمّ فيكون الفرض صورة عدم تأخير الطلب رتبةً لا زماناً، وفي صورة الطلب التشريعي يمكن أن يبعث المولى في فرض مخالفته بعثاً ثانويّاً، فالعقل لا يحكم بأنّ الطلبين في هذه الصورة بمنزلة الطلب الواحد حتّى يلزم منه المحال بأن يكون البعث بالمهمّ في حال البعث بالأهمّ، ويتفرّع عليه أنّه لو ترك التكليفين يستحقّ عقوبتين، بخلاف ما إذا ترك الأهمّ وأتى بالمهمّ لأنّه ممتثل بالنسبة إلى أمر المهمّ وعاصٍ بأمر الأهمّ.

وخلاصة الكلام: أنّه لولا عدم إمكان اشتغال العبد بتكليفين لَأمره بهما لكونهما محبوبين مؤكّدين.

(الثاني منهما) هي مسألة الترتّب فيما نحن فيه، وهي أنّ الأحكام وإن وضعت للأشخاص مطلقاً ومعرّىً عن العلم والجهل إلّا أنّ إرادة الانبعاث الّتي هي روح التكليف لا يمكن بالنسبة إلى العالم بالأحكام إلّا أن يخاطبه بخطاب آخر مثل العمل بقول العادل أو الاحتياط، إلّا أن يكون حرجيّاً فيجعل أحكاماً أُخرى لموارد الجهل بالواقع ويسمّى حكماً ظاهريّاً، وقلنا: إنّ هذا ملاك تقسيم الحكم بالشأني

والفعلي، ولازم الثاني هو التنجّز وهو عبارة عن استحقاق العقوبة، ولذا يكون التنجّز والفعليّة مساوقان، والشأني وعدم التنجّز أيضاً مساوقان. ولذا قلنا: إنّه لا تناقض بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، لأنّ التناقض هو في صورة الإرادة ولا يمكن جعل الأحكام الظاهريّة بنحو السببيّة، بل هي طرق لإيصال المكلّف إلى مصلحة الأحكام الواقعيّة في الجملة ولا ضدّيّة بينهما أيضاً من حيث العلل، ولذا يكون الحكم الواقعي في صورة الجهل فعليّاً لا نفسه.

وحينئذٍ قد يكون الحكم الظاهري المجعول توسعةً في المأمور به الواقعي، مثلاً الصلاة الّتي تكون بحسب الحكم الواقعي مشروطاً بالطهارة من الخبث يجعل في صورة الشكّ في كون شيء طاهراً أم لا، الحكم بالطهارة، ومعناه هو: أنّ الصلاة الّتي كانت في الواقع مأمورةً بالطهارة يمكن إتيانها مع الطهارة الّذي كنت بنيتَ عليها، ففي هذه الموارد تكون التوسعة في المأمور به الواقعي، ولهذه الجهة تكون أدلّة الأحكام الظاهريّة ظاهرة في وجود المأمور به الواقعي بعد الإتيان بما هو مفاد الحكم الظاهري في صورة الشكّ ويكون ظاهراً في الإجزاء، إلّا أن يدلّ عليه دليل ـ أعني على عدم الإجزاء ـ فالإجزاء منوط بجعل حكم ظاهري فيما كان لسانه التوسعة في المأمور به الواقعي كما يدلّ عليه الحكم في البناء على الأكثر في موارد الشكوك وأنّ صلاة الاحتياط تجبر ما كانت مفقودة من الصلاة في الواقع من غير فرق في ذلك بين الأمارات والأُصول موضوعيّة كانت أو حكميّة، وهذا ما يقال: إنّه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

ونقل عن السيّد الأصفهاني في هذا المقام[1] ما حاصله: أنّه لا إشكال في أنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجيّة بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة في الذهن، لكن من كونها حاكية عن الخارج فالشيء ما لم يتصوّر في الذهن لا يتّصف بالمحبوبيّة والمبغوضيّة، وهذا واضح. ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر تارةً يكون مطلوباً على نحو الإطلاق وأُخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم

(١) الناقل هو صاحب الدرر عن السيّد الفشاركي ﷺ. (منه ﷺ).

المقتضي في ذلك المقيّد وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، وقد يكون في المطلق، إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة منافٍ لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لابدّ أن يقيّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق في الرقبة المؤمنة، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنّما هو من جهة الكسر والانكسار لا لتضييق دائرة المقتضي، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أوّلاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبيّة الفعليّة، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعقّل أحدهما لا مع الآخر فلا يعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنّه متى تصوّر العنوان الّذي فيه جهة المطلوبيّة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد لعدم تعقّل منافيه، ومتى تصوّر العنوان الّذي فيه جهة المبغوضيّة يكون مبغوضاً كذلك لعدم تعقّل منافيه، كما هو المفروض.

والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّة مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهريّة ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، مثلاً إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعة فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات الّتي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار وأمثال ذلك، وأمّا اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف ممّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه. فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة في كلّ حال أو وصف يتصوّر معها في هذه الرتبة مطلوبة بلا منافٍ ومزاحم فإرادة المريد تتعلّق بها فعلاً، وبعد تعلّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف أُخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلوم الحكم تارةً ومشكوك الحكم أُخرى، فلو فرضنا بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقّق جهة المبغوضيّة فيه يصير مبغوضاً بهذه الملاحظة لا محالة، ولا يزاحمها جهة المطلوبيّة الملحوظة في ذاته، لأنّ الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعقّلاً فعلاً، لأنّ تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظة مع الحكم.

فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعقّلاً في مرتبة تعقّل الذات ولكنّ الذات ملحوظة في مرتبة تعلّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبغوضيّة في الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبنيٌّ على قطع النظر عن الحكم، لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوّره يلزم أن يكون مجرّداً عن الحكم الواقعي، وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ وأن يكون بلحاظ الحكم. ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد ولحاظ ثبوته.

وبعبارة أُخرى: صلاة الجمعة الّتي كانت متصوّرة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، والّتي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصوّر ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً يتوقّف على تصوّر العنوان على نحوٍ لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحوٍ ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد، فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقة لحكم آخر[1]، انتهى.

أقول: لا يخفى على من تأمّل في كلامه قدس سره وأمعن النظر فيه صدراً وذيلاً تهافت كلامه، حيث جعل الإطلاق والتقييد في متعلّق الحكم فيما ذكره أوّلاً ثمّ مثّل بصلاة الجمعة الظاهر في أنّه لاحظها في نفس الحكم.

ثمّ إنّ معنى الإطلاق الموضوع كالمستطيع لوجوب الحجّ أنّه تمام الموضوع له وأنّه مطلق في موضوعيّته له غير مقيّد بعنوان وإن كانت مصاديقه ربما تنطبق عليها عناوين كثيرة أُخرى، لكن ليس معنى الإطلاق لحاظها أيضاً، بل معناه عدم لحاظها إثباتاً ونفياً، بل لحاظ نفس عنوان الموضوع في قبال المقيّد الّذي لوحظ فيه التقييد بقيد وعنوان، وكذلك معنى الإطلاق المتعلّق مثل عتق الرقبة في: أعتق رقبةً إنّه تمام المتعلّق لوجوبه وأنّه مطلق في متعلّقيّته لأمر غير مقيّد بقيد وإن انطبقت عليه

(١) راجع درر الفوائد: ٣٥١ ـ ٣٥٤.

عناوين كثيرة مثل المؤمنة والكافرة ونحوهما بدون لحاظها، وكفاية عتق الكافرة حينئذٍ إنّما هي لأجل صدق الرقبة عليها لا بما أنّها كافرة، كما أنّ المستطيع كذلك فإنّه يجب عليه الحجّ بما أنّه يستطيع لا بما أنّه معنون بعنوان خاصّ آخر.

وبالجملة: مرجع الإطلاق كون العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم أو المتعلّق تمام الموضوع والمتعلّق له بحيث لو تحقّق مصداقٌ منه في الخارج يشمله أو يتعلّق به الحكم، وبما أنّه مصداق لذاك العنوان وإن انطبق عليه عنوان أو عناوين أُخر لا بما أنّه مصداق لذلك العنوان الآخر ومرجع التقييد إلى أنّه ليس تمام الموضوع والمتعلّق بل مع قيد آخر كالرقبة المؤمنة، ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...﴾[1] إلى آخره، الموضوع هو عنوان المؤمن، فكلّما تحقّق مصداقٌ منه في الخارج يشمله الحكم بما أنّه مصداقٌ لهذا العنوان لا بما أنّه مصداقٌ لعنوان الفقير أو الغنيّ أو الجاهل أو العالم أو العاصي أو المطيع ونحو ذلك وإن انطبقت عليه هذه العناوين أيضاً، لكن لا بما أنّه مصداقٌ لهذه، فلو كان العنوان الثاني المقارن للعنوان الّذي أُخذ موضوعاً للحكم غير صالح لأن يكون موضوعاً لهذا الحكم كعنوان العالميّة بهذا الحكم أو الجاهليّة أو عنوان العاصي أو المطيع فلا ينافيه شمول الحكم له من حيث إنّه مصداقٌ للمؤمن، فعدم إمكان أخذ الجهل بالحكم مثلاً موضوعاً له لا يوجب عدم كونه مصداق الجاهل بما أنّه مصداقٌ لعنوان آخر يمكن أخذه في موضوعه كالمؤمن موضوعاً للحكم لا بما أنّه جاهل.

وبالجملة: الأحكام المتعلّقة بمطلق على موضوع كذلك شاملة لجميع مصاديق عنوان المتعلّق أو الموضوع وإن انطبق عليها عنوان آخر لا يمكن أن يكون موضوعاً لهذا الحكم، لكن بما أنّه مصداقٌ لعنوان الموضوع فلا يرد عليه أنّه كيف يمكن شمول الحكم للجاهل بالحكم أو العاصي له مع كونهما في رتبة متأخّرة عن الحكم.

---

(١) الجمعة: ٩.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ ما يظهر من الأُصوليّين من كون الإطلاق والتقييد وصفان للّفظ حيث عرّفوا المطلق بما دلّ على شائع في جنسه والمقيّد على خلافه غير سديد، بل هما وصفان للمعنى الّذي جعله المتكلّم موضوعاً لحكمه، فهما من مقولة المعنى لا اللفظ. فالتحقيق في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي هو ما قلنا.

ومنه يظهر أنّ بين الترتّب في مسألة الضدّ والترتّب هنا جهة اشتراك وجهة امتياز، أمّـا جهة الاشتراك فلكون كلّ واحد من الأمر بالأهمّ والحكم الواقعي مطلقاً يشمل صورة العصيان والجهل بالحكم، وأمّـا جهة الامتياز فلأنّ الأمر بالمهمّ مترتّب على عصيان الأمر بالأهمّ، وفيما نحن فيه يكون موضوع الحكم الظاهري هو عنوان الجاهل بالحكم بما أنّه جاهل، وليس في البين عصيان.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه ليس مرادنا ممّا نقول من أنّ خطاب المجهول لا يمكن أن ينبعث الجاهل أنّه لا يمكن أن يكون التكليف فعليّاً، بل هو فعليٌّ، إلّا أنّه لابدّ من أن ينبعثه بخطاب آخر.

وقلنا مراراً: إنّ معنى عدم الإرادة في حقّ الجاهل ليس هي سببيّة الجهل لرفع اليد من الشارع عن الحكم ولذا قلنا: إنّ في إجراء البراءة يحتاج إلى الفحص.

وأمّا الكلام في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع الّذي ذكره الشيخ رحمه الله وشيخنا العلّامة في جميع موارد الحكم الظاهري ـ وقد مرّت الإشارة إليه ـ فتحقيقه: أنّ ما كان من الأحكام الظاهريّة في صورة الجهل بالحكم الواقعي لسانها التوسعة في المأمور به وإلغاء القيد عن القيديّة في صورة الشكّ، فهي ظاهرة في الإجزاء إلّا ما دلّ على خلافه دليل، وذلك كما في الطهارة عن الخبث والحدث، فإنّ الصلاة مشروطة بهما ودلّ دليل الاستصحاب مثلاً على أنّه لو شكّ فيهما وكان له حالة سابقة جاز استصحابهما وكفى في صحّة الصلاة، وأنّه لا يلتزم أن يكون الصلاة عن طهارة واقعيّة لاستلزامه الحرج والعسر في بعض الأوقات، بل يكفي استصحابها فيها، فالمصلّي معها قد أتى بها صلاة حقيقة فهو مجزئ. فما يتوهّم من أنّ الحكم الظاهري عذرٌ في

صورةٌ المخالفة فاسد، لأنّه يلزم أن يكون الإمام عليه السلام قد ترك التكليف في صورة الشكّ مع الإتيان بالصلاة باستصحاب الطهارة مع عدمها واقعاً كما قال عليه السلام: «لا أُبالي أبول أصابني أم ماء»[1].

غاية الأمر أنّه كان معذوراً، لأنّه عليه السلام عمل بالحكم الظاهري، وهو كما ترى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا لم يجعل في صورة الجهل حكماً ظاهريّاً توسعةً للمأمور به الواقعي فهل يمكن أن يكون نفس الحكم الواقعي مقتضياً للإجزاء في صورة الجهل به إذا خالفه كما إذا جهر في موضع الإخفات وبالعكس جهلاً بالحكم بأن يترتّب عليه ما يترتّب عليه من المصلحة في صورة العلم والمطابقة للواقع بأن يكون الجهل مؤثّراً وموجباً لسلب القيد المعتبر في ترتّب المصلحة في صورة العلم عن القيديّة أو لا؟

لا ريب في أنّ الجهل أمرٌ عدميّ، لأنّه عبارة عن عدم العلم، والعدم لا يؤثّر في ترتّب المصلحة على الفاقد للقيد، فلابدّ أن يرجع إلى أنّ العلم بوجوب الجهر مثلاً مؤثّر في ترتّب المصلحة على الواجدة للقيد ويكون الجهل مؤثّراً في ترتّبها على الفاقدة له بتبعه لا مستقلّاً، وحينئذٍ فيرد عليه مضافاً إلى أنّه يلزم أن يكون جعل وجوب الجهر والإخفات في مواضعهما عبثاً لأنّه لا داعي حينئذٍ إلى جعله ليعلم به المكلّف ويأتي بها مع القيد لتترتّب المصلحة مع فرض ترتّبها على الفاقدة فيه أيضاً في صورة الجهل به، كما لا يخفى أنّه عين الإشكال المبتدأ وأنّه لا يمكن أن يكون الوجوب مقيّداً على العلم به.

فخلاصة الكلام في ذلك المبحث أنّ هنا إشكالين:

الأوّل: أنّه كيف حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة فيما لو أجهر في موضع الإخفات وبالعكس إذا كان جاهلاً واختصاص اعتبارها بصورة العلم يلزم عليه الإشكالات المذكورة من لزوم الدور وغيره؟

الثاني: أنّه بعد فرض تماميّة الصلاة الفاقدة للقيد جهلاً وصحّتها كما حكم بها

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣ ب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني ح٤١٩٦، وفيه «ما أُبالي».

الإمام كيف يتصوّر معه استحقاقه للعقوبة؟ كما قال به بعض[١]، فإنّ استحقاقها إمّا لأجل ارتكاب محرّم أو ترك واجب، والأوّل منتفٍ. وأمّا وجوب الصلاة فالمفروض أنّه أتى بها صحيحة وأدرك مصلحتها وبرئت ذمّته منها.

فإن قيل: إنّه لأجل تركه تحصيل العلم بالأحكام الواجب.

قلنا: كما قد عرفت أنّ أدلّته ظاهرة في أنّ وجوبه تهيّونيّ لامتثال الأحكام الواقعيّة وإدراك مصالحها، كما يدلّ عليه ما ورد من أنّه يُسأل العبد يوم القيامة بأنّه هلّا علمت؟ فإن اعتذر بعدم العلم يقال عليه هلّا تعلّمت؟[٢]، فإنّه ظاهرٌ في أنّ التخصيص لترك التعلّم إنّما هو لأجل أنّ تركه يؤدّي إلى ترك الواقع ومخالفته لا أنّه واجبٌ نفسي يستحقّ العقوبة على تركه. وحينئذٍ فنقول:

أمّا الإشكال الأوّل الّذي في الحقيقة يرجع إلى الإيراد على قول الإمام عليه السلام وحكمه بتماميّة الصلاة في صورة الجهر بلزوم الدور ونحوه فالجواب عنه: أنّ لفظة «لا يدري» وإن كان شاملاً بلفظه لصورتي التردّد وعدمه لكن حيث إنّه كان عمل المسلمين إلى زمان أبي جعفر عليه السلام مستقرّاً على الجهر في الجهريّة والإخفات في الإخفاتيّة وكان فتوى فقهاء ذلك العصر على استحباب ذلك وكان ذلك سبباً للجهر في موضع الإخفات وعكسه في بعض الأوقات بالنسبة إلى العوام مستنداً في ذلك إلى تلك الفتاوى يخرج الجاهل المتردّد عن ذلك الحكم، لأنّ الظاهر أنّ المراد بقوله: «لا يدري» هو الجاهل الّذي له مستند عقلائي، أعني الرجوع في كلّ شيء إلى العالم به والخبرة فيه ليكون جهله سبباً لأن أخفى في موضع الجهر وأجهر في موضع الإخفات، وهذا إنّما يتحقّق في الجاهل الغير المتردّد.

وأمّا الجاهل المتردّد فجهله لا يوجب العمل على الخلاف من حيث الطبع بل يوجب الاحتياط، ولذا استثناه المحقّقون من الفقهاء عن ذلك الحكم، فبعد إخراج الجاهل المتردّد عن ذلك الحكم نقول: إنّ الحكم الواقعي وإن كان مطلقاً متوجّهاً

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) راجع بحارالأنوار: ١٧٨/١ ح٥٨، و: ٢٩/٢ ح١٠.

إلى المكلّفين بدون قيد العلم والجهل، ولكن قد عرفت أنّ الإرادة متعلّقة بخصوص العالم بالحكم فيكون الحكم بالنسبة إليه فعليّاً. وأمّا بالنسبة إلى الجاهل فلا يكون فعليّاً بل شأنيّ. وحينئذٍ فيمكن جعل حكم ظاهري في صورة الجهل فيكون الحكم بوجوب الجهر والإخفات فعليّاً بالنسبة إلى العالم وشأنيّاً بالنسبة إلى الجاهل ويكون الحكم بصحّة الصلاة في صورة المخالفة للجاهل حكماً ظاهريّاً مجزئاً عن الواقع، لما عرفت من أنّ كلّ حكم ظاهريّ كان لسانه التوسعة في المأمور به يقتضي الإجزاء، وعلى فرض قيام الدليل ببيان آخر على فعليّة الأحكام الواقعيّة بالنسبة إلى الجاهل أيضاً فلابدّ من تخصيصه بغير الجهر والإخفات. وقد عرفت أنّه لا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي.

وأمّا ما نقلناه من المصباح وغيره من تصحيح المطلب ودفع الإشكال بفرض مصلحة في المطلق وأُخرى في المقيّد ففيه: أنّ تعدّد المصلحتين يقتضي تعدّد الوجوب، لأنّ المفروض أنّ كلّ واحدة منهما ملزمة وإلّا يلزم الجزاف مع كفاية إحداهما في الإيجاب.

فلو قال بأنّه وإن كان كذلك لكن يمكن أن تكون الصلاة مع القيد ودرك المصلحتين بمرتبتهما الكاملة فوق الصلاة مع درك إحدى المصلحتين.

قلنا: إنّه مع فوت الصلاة بمرتبتها الكاملة لا يناسب التعبير بتماميّة الصلاة وصحّتها كما حكم بها الإمام عليه السلام بأن يكون المراد أنّها تمّت بالنسبة إلى أصل طبيعتها لا بالنسبة إلى خصوصيّة الفرد لفوت مصلحة فهو مستحقّ للعقوبة، فإنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية وإن أُريد أنّه لا يترتّب عليها مصلحة واحدة.

غاية الأمر أنّها تارةً تترتّب على أصل الطبيعة كما في صورة الجهل، وأُخرى على الطبيعة مع قيد الجهر كما في صورة العلم، فقد عرفت أنّه يلزم إشكال الدور وغيره.

وأمّا الجواب عن استحقاق العقوبة فنقول: بأنّه لا دليل على استحقاق الجاهل للعقوبة إلّا نقل الشيخ قدس سره وغيره بأنّه ظاهر جماعة، وهو لا يتمّ لإثبات المطلب، وليست المسألة ممّا يتمسّك فيها بالإجماع فإنّها عقليّة، فالحقّ أنّه لا استحقاق

للعقوبة هنا بعد الحكم بتماميّة الصلاة وصحّتها. فانقدح أنّ الإشكال مندفعٌ بأسره بما ذكرناه.

(مسألة) استثني من وجوب الإخفات في الإخفاتيّة «بسم الله الرحمٰن الرحيم» وأمّا في الجهريّة فهي جزء للقراءة لابدّ من الجهر فيها بلا إشكال، وفي الإخفاتيّة أقوال:

أحدها: وجوب الجهر بها بقول مطلق، اختاره القاضي ابن البرّاج[١] والصدوق قدس سرهما[٢].

الثاني: وجوبه في الركعتين الأوّلتين فقط.

الثالث: استحبابه مطلقاً.

الرابع: الاستحباب في الأوّلتين فقط.

الخامس: الاستحباب للإمام دون المنفرد، واختاره المحقّق الكركي قدس سره[٣] على ما ببالي.

فلابدّ أوّلاً من ذكر الروايات الواردة في المقام.

منها: رواية صفوان الجمّال قال: صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم وكان يجهر في السورتين جميعاً[٤]. ونقل هذه الرواية في الباب١١ من أبواب القراءة هكذا: صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب ببسم الله الرحمٰن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، وأخفى في ما سوى ذلك[٥].

---

(١) المهذّب: ٩٢/١.

(٢) راجع أمالي الصدوق: ٧٤٠ المجلس ٩٣ ضمن ح١.

(٣) راجع جامع المقاصد: ٢٦٧/٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٧٤/٦ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٨٤.

(٥) المصدر السابق: ٥٧/٦ باب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٣٦.

ومنها: رواية حنان بن سدير قال: صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً فتعوّذ بإجهار ثمّ جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم[١].

ومنها: رواية رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السلام أنّه كان يجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار[٢].

ومنها: رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «والإجهار ببسم الله الرحمٰن الرحيم في الصلاة واجب»[٣].

ومنها: رواية العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والإجهار ببسم الله الرحمٰن الرحيم في جميع الصلاة سنّة»[٤].

ومنها: رواية 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: جُعلتُ فداك أليس يقرأون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالي، إنّما هو الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم[٥].

ومنها: ما عن أبي حفص الصائغ قال: صلّيت خلف جعفر بن محمّد عليه السلام فجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم[٦].

ومنها: رواية سُليم بن قيس عن عليّ عليه السلام أنّه قال في خطبة: «وألزمت الناس بالجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم»[٧].

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٧٥ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٨٦.

(٢) المصدر السابق: ٦/٧٦ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٩٠.

(٣) المصدر السابق: ٦/٧٥ ـ ٧٦ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٨٨.

(٤) المصدر السابق: ٦/٧٦ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٨٩.

(٥) المصدر السابق: ٦/٧٥ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٨٧.

(٦) المصدر السابق: ٦/٧٦ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٩١.

(٧) المصدر السابق: ١/٤٥٧ ـ ٤٥٨ باب ٣٨ من أبواب الوضوء ح ١٢٠٩.

وأمّا رواية هارون المذكورة في الوسائل في هذا الباب[١] فلا ارتباط لها بما نحن فيه، أي الجهر بالبسملة في الصلاة.

ومنها: رواية علائم المؤمن وأنّ منها: «الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم»[٢].

ثمّ إنّ هذه هي الروايات الواردة في الباب.

وقال الشيخ رحمه الله في الخلاف: يجب الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم في الحمد وفي كلّ سورة بعدها كما يجب بالقراءة، هذا فيما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لايُجهر فيها استحبّ أن يجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، وإن جمع في النوافل بين سورٍ كثيرة وجب أن يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم مع كلّ سورة، وهو مذهب الشافعي، إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة ذكر ذلك في البويطي وفي اختلاف العراقيّين، وذكر ابن المنذر عن عطاء وطاووس ومجاهد وسعيد بن جبير أنّهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمٰن الرحيم. وروي مثل ذلك عن ابن عمر أنّه كان لا يدَع الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم في أُمّ القرآن والسورة الّتي بعدها. وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري والأوزاعي وأبو عبيدة وأحمد إلى أنّه يسرّها. وقال مالك: المستحبّ أن لا يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم ويفتتح القراءة بالحمد لله ربّ العالمين، دليلنا: إجماع الفرقة فإنّهم لا يختلفون في ذلك.

روى صفوان قال: صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمٰن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يُجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم وأخفى ما سوى ذلك[٣]، انتهى.

وجعل الشيخ رحمه الله للمسألة عنوانين أحدهما في الجهريّة وثانيهما في الإخفاتيّة إنّما هو لأجل كون الخلاف في الموضعين. وأمّا نقله عن ابن المنذر ومن بعده أنّهم

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٧٤ ـ ٧٥ باب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٨٥.

(٢) المصدر السابق: ١٤/٤٧٨ باب ٥٦ من أبواب المزار ح ١٩٦٤٣.

(٣) الخلاف: ١/٣٣١ مسألة ٨٣. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

كانوا يجهرون بها فهل هو في الجهريّة أو في الإخفاتيّة؟ لما عرفت من الخلاف في الموضعين.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا رواية صفوان فدلالتها بالنسبة إلى الإمام في الجماعة تامّة ولا إطلاق فيها حتّى تشمل المنفرد، مضافاً إلى أنّها حكاية فعل، بل لا تدلّ على استحبابه في الأخيرتين على فرض اختيار القراءة، لظهور قوله: «فإذا كانت صلاة لا يُجهر فيها» في الأوّلتين، لأنّ اعتبار الجهر والإخفات إنّما هو بهما.

وأمّا رواية حنان بن سدير فهي بالنسبة إلى الجهر بالتعوّذ غير معمول بها، فيمكن أن يكون ذلك من باب الجواز لا الاستحباب. وعلى أيّ تقدير، فحكاية فعل تدلّ على الجهر بالبسملة للإمام ولا إطلاق فيها يشمل الأخيرتين، بل ولا السورة في الأوّلتين.

وأمّا رواية رجاء بن أبي الضحّاك فلم يُعلم أنّه عليه السلام كان إماماً يُقتدى به في الصلاة أو صلّى منفرداً، فلا دلالة لها لحكم غير الإمام ولا إطلاق أيضاً فيها لأنّها حكاية فعل.

وأمّا رواية الأعمش فلا ظهور لها في وجوب الجهر بها في الإخفاتيّة، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى ما أفتى بعضٌ من العامّة من الإخفات بها في الجهريّة واستثنائهم إيّاها في وجوب الجهر فيها، فيكون حاصلها حينئذٍ أنّ الجهر بالبسملة في الجهريّة واجب ردّاً عليهم.

وكذلك رواية سُليم بن قيس فإنّ قوله عليه السلام فيها: «ألزمت الناس... إلى آخره»، ظاهر في الردّ إلى بعض العامّة.

وأمّا رواية العيون عن الفضل بن شاذان فلا صراحة فيها في استحباب الجهر بها في الإخفاتيّة. نعم، يمكن أن يُقال بدلالتها عليه بالعموم بأن يكون المراد من السنّة الأعمّ من الوجوب والاستحباب أي المطابق لعمل النبيّ صلى الله عليه وآله، ففي الجهريّة بنحو الوجوب والإخفاتيّة بنحو الاستحباب.

وبالجملة: يمكن التمسّك بالإطلاق فيها للإخفاتيّة أيضاً للإمام والمنفرد.

وأمّا رواية أبي حمزة فعلى فرض تماميّة دلالتها لا تدلّ إلّا على استحباب ذلك في الركعة الأُولى في الحمد فقط مع أنّها واردةٌ في مذمّة الإمام المذكور، فلابدّ من حملها على الجهريّة الّتي يكون الجهر بالبسملة فيها مستحبّاً.

وأمّا رواية أبي حفص الّتي طريقها عامّي فهي أيضاً حكاية فعل لا تشمل غير الإمام، ولا إطلاق فيها بالنسبة إلى الأخيرتين.

وأمّا رواية علائم المؤمن فعلى فرض ظهورها في الجهر بها في حال الصلاة يمكن أن يكون المنظور فيها هو الجهر في الجهريّة، وفي كونها علامة الإيمان هو أنّ المجهر بها من متابعي الأئمّة عليهم السلام.

وبالجملة: إطلاقها بحيث يشمل الجهريّة والإخفاتيّة غير معلوم، والعمدة في الإشكال في دلالة هذه الروايات هو مخالفة بعض العامّة[1] في الجهريّة أيضاً فذهب إلى الإخفات بالبسملة فيها، فيمكن أن تكون الأخبار بالتعبيرات المختلفة ناظرة إلى ذلك ردّاً عليه، وحينئذٍ فلا ظهور لها باستحبابها في الإخفاتيّة أيضاً، وهذه الجهة ممّا غفل عنها كثير من الفقهاء كالجواهر والمصباح، أعني كون الاختلاف من جهتين.

نعم، لا إشكال في الاستحباب في الإخفاتيّة بالنسبة إلى الإمام لصراحة رواية صفوان عليه والقدر المتيقّن من بعض الأخبار الأُخر أيضاً ذلك، وقد عرفت أنّه مختار المحقّق الثاني وكذلك الإشكال في شمول الروايات الركعتين الأخيرتين على فرض اختيار القراءة فيها، ولذلك ذهب ابن إدريس إلى الاستحباب في ما كانت القراءة فيه متحتّماً كالأوّلتين لا الأخيرتين اللتين لا يتحتّم القراءة فيهما[2].

ونقل في المستدرك أخبار أُخر في الباب مثل رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «بسم الله الرحمٰن الرحيم هي أحقّ ما جُهر به»[3]. وهي أيضاً لا ظهور لها في الإخفاتيّة، لاحتمال أن يكون المراد هو ذلك في الجهريّة ردّاً على بعض العامّة حيث

---

(١) راجع المغني لابن قدامة: ٥٢١/١ .

(٢) السرائر: ٢١٨/١.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٨٦/٤ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤٤٤٨.

استثنوها عن الجهر بالقراءة في الجهريّة، فالمعنى: أنّ البسملة في الجهريّة أحقّ بالجهر من الجهر بقراءة سائر آيات الحمد والسورة.

ورواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلّى بالناس جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم»[1]. وهي أيضاً يُحتمل أن يكون المراد هي الجهريّة.

ومنها: ما في تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي عن الرضا عن أبيه الكاظم عن أبيه الصادق عليهم السلام قال: «اجتمع آل محمّد عليهم السلام على الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم وقضاء ما فات من الصلاة في الليل بالنهار و قضاء ما فات بالنهار في الليل»[2].

والوجهان آتيان أيضاً.

فالقدر المتيقّن من دلالة الأخبار في استحباب الجهر بالبسملة في الإخفاتيّة إنّما هو لإمام الجماعة. وأمّا بالنسبة إلى المنفرد فلا نصوصيّة لكلّ واحدٍ منها، فالمجموع أيضاً كذلك.

وعلى أيّ تقدير، لو قلنا باستحبابه في الإخفاتيّة فهل يستحبّ للمأموم أيضاً فيما إذا أدرك الركعة الثانية للإمام في الرباعيّة والثلاثيّة في الركعة الثانية له أو لا؟ محلّ إشكال، لعدم الإطلاق في الأخبار كما عرفت، مضافاً إلى أنّه يجب الإخفات بالقراءة للمأموم في الجهريّة أيضاً وعدم إسماعه القراءة للإمام حفظاً لحيثيّات الجماعة، فإنّ المطلوب في الجماعة حفظ وحدة جميع أفعال المأمومين كصلاة واحدة وعمل واحد، ولذا ورد في الخبر: «إنّما جعل الإمام في الجماعة ليأتمّوا به فإذا كبّر فكبّروا وإذا قرأ فأنصتوا...»[3] إلى آخره. وهو لا يناسب إجهار المأموم بالبسملة، فوجوب الإخفات للمأموم ليس من جهة كون الصلاة إخفاتيّة، بل إنّما هو

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٨٦/٤ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤٤٥٠.

(٢) المصدر السابق: ١٨٩/٤ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤٤٥٦.

(٣) راجع سنن ابن ماجة: ٢٧٦/١ ح ٨٤٦، وسنن أبي داود: ١٦٥/١ ح ٦٠٤ و٦٠٥.

لرعاية الجماعة وحيثيّاتها، مضافاً إلى قيام الدليل في مقام الإثبات على وجوب الإنصات عليه.

(مسألة) قد مرّ أنّه ليس على النساء جهر باتّفاق الفقهاء في جميع الأعصار وطبقاتها طرّاً واستقرار عمل المسلمين والشيعة على ذلك، فلا إشكال في أنّه لا يجب عليها الجهر في الجهريّة، واستدلّ بعضهم[١] على ذلك برواية زرارة حيث قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلٌ جهر بالقراءة...[٢] إلى آخره، لكن هذه أيضاً مثل سائر الروايات في أنّ التعبير بالرجل فيها من باب المثال فيلقى خصوصيّة الرجليّة في السؤال. والعمدة في المقام إنّما هو ما ذكرنا. نعم، في بعض الروايات استحبابه لها إذا صلّت بالنساء وتؤمّهنّ مثل رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ قال: «قدر ما تسمع»[٣].

ورواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما قدر رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقال: «بقدر ما تسمع»[٤].

ورواية أُخرى لعليّ بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «لا، إلّا أن تكون امرأةً تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»[٥].

وهل هي مثل الرجل في مقدار رفع الصوت بالجهر؟ أو لابدّ أن يكون أخفض من صوت الرجل؟ وجهان مبنيّان، على أنّ قوله عليه السلام: «بقدر ما تسمع» في الروايات الثلاث مبنيّاً للمفعول أو مبنيّاً للفاعل من باب الإفعال، فلا فرق بينهما في ذلك. وإن

---

(١) راجع جامع المقاصد: ٢٦١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٦/٦ باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٣.

(٣) المصدر السابق: ٩٥/٦ باب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٥.

(٤و٥) المصدر السابق: ٩٤/٦ ـ ٩٥ باب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٤ و ٧٤٣٦.

قرئ تَسمع مبنيّاً للفاعل من الثلاثي المجرّد كما ذكره صاحب الحدائق[١] فمعناه أنّها لا ترفع صوتها بحيث تسمعه الغير، بل بحدّ تسمعه نفسها مع إظهار جرس الصوت.

هذا كلّه في الجهريّة، وأمّا الإخفاتيّة فالمشهور أنّها كالرجل في وجوب الإخفات فيها.

ثمّ إنّ ظاهر الروايات أنّه لا يلزم عليها الجهر في الجهريّة لا أنّها ممنوعة عن ذلك، وحينئذٍ فلو أجهرت بالقراءة فيها فمع عدم إسماعها صوتها للأجنبيّ فلا إشكال في صحّة صلاتها، وكذلك لو لم تعلم بذلك وإن سمعها الأجنبيّ، وكذلك لو علمت بذلك وأسمعت صوتها الأجنبيّ لو قلنا بعدم حرمة إسماعها صوتها إيّاه مع عدم الريبة.

وأمّا لو كان مع الريبة أو قلنا بأنّ صوتها عورة لا يجوز إسماعها الأجنبيّ مطلقاً فيلزم بطلان صلاتها مع التوجّه وتنجّز الحكم لا مع الغفلة عن ذلك لاتّحاد الصلاة حينئذٍ مع المحرّم، ولا يفيد في الصحّة اختلاف العنوانين مع اتّحادهما مصداقاً.

(مسألة) من المستحبّات قبل قراءة الفاتحة الاستعاذة، قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[٢] واتّفقوا على أنّ استحبابها مقصور في الركعة الأُولى. والمشهور هو استحباب الإخفات بها، ولكن رواية حنان ابن سدير المتقدّمة[٣] تدلّ على خلافه، وحملها الشيخ قدس سره[٤] على أنّها لأصل الجواز لا الاستحباب.

(مسألة) قال المحقّق في الشرائع: يعتبر في القراءة الموالاة[٥].

أقول: هذه المسألة من المسائل المشوبة بالإشكال موضوعاً وحكماً. أمّا موضوعاً فلأنّه قد يتخلّل بين القراءة بما يقطع معه الإخلال بها، وقد يتخلّل بما يقطع

---

(١) الحدائق الناضرة: ١٤١/٨.
(٢) النحل: ٩٨.
(٣) وسائل الشيعة: ١٣٤/٦ باب ٥٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٥٤٥.
(٤) تهذيب الأحكام: ٢٨٩/٢ ذيل ح ١١٦٠.
(٥) شرائع الإسلام: ٨٣/١.

بعدم فوات الموالاة معه، وقد يشكّ ذلك. وأمّا حكماً فلأنّ استفادة اعتبارها من النصوص مشكلة، والظاهر عدم ضبط هذه المسألة في الكتب المعدّة لضبط فتاوى الأئمّة من القدماء.

نعم، قال الشيخ ﷺ في المبسوط بعد قوله «ويجب أن يرتّبها على أوّل الحمد»: وكذلك آيات الحمد يجب ترتيب بعضها على بعض فمن قدّم شيئاً منها على شيء فلا صلاة له فإن قرأ في خلالها آية أو آيتين من غيرها ساهياً أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتّى يرتّبها[١]. ولزوم الترتيب إنّما هو لأجل أنّا لم نكن مأمورين بإتيان هذه الكلمات كيف نشاء. ولم يذكر أنّه استدرك ما ترك أوّلاً، وذكر الآية هل تكون من باب المثال؟ أو كانت لها خصوصيّة بحيث لو قرأ آية التداين[٢] الّتي تكون أطول الآيات تشملها أيضاً؟ ثمّ إنّ المراد من قراءة الغير هي القراءة بقصد الجزئيّة أم لا؟ ولكن قصد القراءة جزءاً في صورة العمد مستبعد، مع اطّلاع جميع المسلمين على حكم الصلاة، فلابدّ أن يحمل على أنّها لا بقصد الجزئيّة.

ثمّ ذكر فرعاً آخر وقال: فإن وقف في خلالها ساعةً ثمّ ذكر مضى على قراءته، وإن قرأ متعمّداً في خلالها من غيرها وجب عليه أن يستأنف من أوّلها[٣]، انتهى.

قوله: «وإن قرأ متعمّداً...» إلى آخره الظاهر أنّه مربوط بالفرع الأوّل، وقوله: «ساعةً» ليست ممّا شاع الاصطلاح فيها بستّين دقيقة...[٤] والوقوف كان سهواً. وقوله: «ثمّ ذكر» يشمل إطلاقه من لم يقرأ متوالياً ويفصل بخمسة دقائق مثلاً، ويستفاد أنّ الموالاة لم تكن معتبرة في حال السهو، وظاهره هو وجوب استئناف ما لم يقرأ من القراءة لا استئناف أصل الصلاة.

فهذان الفرعان إنّما هو فيما قرأ في أثناء القراءة شيئاً من غير الفاتحة، وقال: لا

---

(١) المبسوط: ١/١٠٥. والمناسب للعبارة هي «يقرأها» إلّا أنّه حيث كانت المسألة الّتي في قبلها في الترتيب ولذا يرتّبها. (منه ﷺ).

(٢) البقرة: ٢٨٢. (٣) المبسوط: ١/١٠٥. (٤) كلمة غير مقروءة.

يبطل في السهو، وفي العمد قال ببطلان القراءة وفيما سكت ساهياً وحكم بإمضاء القراءة وتعيّن مقدار السكوت بلفظ الساعة.

وذكر فرعاً آخر بأنّه إن نوى أن يقطعها ولم يقطعها بل قرأها كانت صلاته ماضية، وإن نوى قطعها ولم يقرأ بطلت صلاته واستأنفها[١]، انتهى.

أقول: ليس هذا لأجل فوت الموالاة بل لأجل عدم الإتيان بالقراءة، لأنّ ظاهر العبارة هو فرض عدم الإتيان بباقيها، والبطلان يكون من هذه الجهة، وهو موافق للقواعد، والمربوط بما نحن فيه من الفقرات المذكورة بعضها مثل صورة السكوت.

وأمّا الفرق بين الحمد والسهو فلا معنى له، لأنّ الموالاة إن يثبت بدليل تعبّدي فله وجه، ولكن من يقالها إنّما يدّعي أنّ العرف يرى لزوم إتيانها متوالياً، ولا فرق فيه بين العمد والسهو، فالخارج من الفروع الخمس الّتي ذكرها‌ قدس سره الاثنان الأخيران، وأمّا الثلاثة الباقية فالممحّض فيها للموالاة هو ما ذكر فيه السكوت. وأمّا الفرعان الباقيان اللذان قلنا إنّ فيهما محتملات فلا يمكن نسبتها إلى الشيخ‌ قدس سره قطعاً بأنّ مراده‌ قدس سره هو عنوان توالي الآيات في قراءة فاتحة الكتاب بأن تبطل القراءة بتركها. وعلى فرض تسليم هذا القول من الشيخ لا دليل عليه بأن تبطل القراءة بماهي قراءة ما لا تبطل الصلاة. والدليل إن كان قوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» كما يأتي من بعض الاستدلال به فهو يقتضي بطلان الصلاة بما هي صلاة لا القراءة. إلّا أن يتمّ ما ذكره في المصباح[٢] الّذي سيجيء.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ جميع ما ذكره المتأخّرون في اعتبار الموالاة وذكر فروعاتها إنّما هو لأجل ما ذكره الشيخ‌ قدس سره في المبسوط الّذي مرّ ذكره وإن لم يكن اصطلاحاً حادثاً منه، لأنّ كلمة «الساعة» تُطلق أيضاً على الساعة المعوجة والمستقيمة وهذه الساعة المعمولة طريق إليها، وأمّا مراد الشيخ فغير معلوم هل أنّها الساعة العرفيّة أو غيرها.

---

(١) المبسوط: ١/١٠٥.

(٢) مصباح الفقيه: ١٢/٣٤٠.

وأمّا الوجوه الّتي استدلّوا بها على اعتبار الموالاة فكثيرة.

(منها) ما في التذكرة قال: يجب أن يقرأ الفاتحة والسورة ـ إلى أن قال: ـ ولو سكت في أثناء القراءة بالخارج عن المعتاد إمّا بأن ارتجّ عليه فطلب التذكّر، أو قرأ من غيرها سهواً لم يقطع القراءة وقرأ الباقي. وإن سكت طويلاً عمداً لا لغرض حتّى خرج عن كونه قارئاً استأنف القراءة، وكذا لو قرأ في أثنائها ما ليس منها ولا تبطل صلاته، ولو سكت بنيّة القطع بطلت قراءته، ولو سكت لا بنيّة القطع أو نواه ولم يسكت صحّت لأنّ الاعتبار بالفعل لا بالنيّة، بخلاف ما لو نوى قطع الصلاة ـ إلى أن قال: ـ ولو كرّر آية من الفاتحة لم تبطل قراءته فكذا السورة. ولو سأل الرحمة عند آيتها أو تعوّذ من النقمة عند آيتها كان مستحبّاً ولا تبطل الموالاة بهما لأنّه ندب إليهما.

قال حذيفة: صلّيت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله ذات ليلة فقرأ سورة البقرة وكان إذا مرّ على آية فيها تسبيح سبّح وإذا مرّ بسؤال سأل وإذا مرّ بتعوّذ تعوّذ[1]، انتهى.

(ومنها) أنّهم استدلّوا بفعل النبيّ صلى الله عليه وآله كذلك مع الأدلّة الدالّة على وجوب التأسّي به، وقوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[2]. وعليه، فالموالاة وإن كان وصفاً للقراءة لكنّها معتبرة في الصلاة جزءاً لها.

وقد يؤيّد ذلك أنّه كُتب إلى أُبيّ بن كعب: اختلف الأصحاب أنّه كم السكتة في فعل النبيّ صلى الله عليه وآله ؟ فأجاب بأنّه كان لعمله سكتتان إحداهما بعد الفاتحة والثانية بعد السورة[3]. ولم يكن له غيرهما، حيث دلّ على أنّه صلى الله عليه وآله كان يقرأ متوالياً بدون سكتة بين الفاتحة بعد الشروع بها.

وفيه: أنّ التوالي في فعله صلى الله عليه وآله لا يدلّ على اعتباره، لأجل أنّ العادة جرت على

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١٤٢/٣ ـ ١٤٣ مسألة ٢٢٨.

(٢) راجع سنن الدارمي: ٢٠٣/١ ـ ٢٠٤ ح ١٢٥١، وصحيح البخاري: ١٦٢/١ ـ ١٦٣.

(٣) راجع وسائل الشيعة: ١١٤/٦ باب ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٨٦ نقلاً بالمعنى.

ذلك لعدم الداعي على السكوت والتخلّل بغيرها وليس عند العرف خصوصيّة للموالاة فهي ملغاة عنده كما لا يخفى.

ومع ذلك كلّه لا يكون هذا دليلاً على أنّ تركه تبطل القراءة بما هي قراءة بل هي على فرض اعتبارها معتبرة في الصلاة، فلو تمّ لا فرق بين تخلّل السكوت أو شيء آخر، وكذا بين القطع بنيّة الإعراض أو لا بنيّتها، بل مقتضى هذا الدليل هو لزوم إتيان القراءة وغيرها متوالياً، ولم يفهم العرف من عمل النبيّ صلى الله عليه وآله وقوله بعده: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» أنّه صلى الله عليه وآله كان في مقام بيان الموالاة، ولعلّها كانت مثل سائر الأشياء الّتي لا ارتباط لها بالصلاة بما هي، بل على حسب نقل العامّة ليس هذا العمل أوّل ما صلّاه صلى الله عليه وآله، بل هو صلى الله عليه وآله كان يصلّي قبله، وهذا العمل منه كان لأجل إفهام سائر الناس الصلاة مع كيفيّتها إجمالاً.

واستدلّ في المصباح على اعتبار الموالاة بأنّ الأمر المتعلّق بفاتحة الكتاب والسورة ظاهر في إرادة إتيانهما بنحوٍ يعدّ من أوّله إلى آخره أمراً واحداً، ولو قرأ بعضها وسكت ثمّ قرأ البعض الآخر لا يصدق عليه قراءة واحدة، كما أنّ القارئ للقرآن ما دام كونه متشاغلاً ولم يسكت ولم يقرأ غيرها يعدّ قراءةً واحدة، بخلاف ما إذا سكت بينهما أو قرأ غيرها فإنّه لا يعدّ قراءة واحدة[1]. وهذا ممّا يعتبر في عنوان القراءة لا عنوان الصلاة.

وفيه: أنّ المأمور به المعتبر في الصلاة ليس عنوان قراءة واحدة حتّى يتمّ ما ذكره قدس سره. وسلّمنا ذلك منه لكن لا نسلّم عدم صدق القراءة الواحدة مع الفصل بين آياتها بالسكوت أو باشتغال غيرها، فإنّه لو نذر قراءة سورة الكهف مثلاً فقرأ بعضها ثمّ سكت أو فصل بأفعال أُخر ثمّ قرأ باقيها يصدق أنّه قرأ سورة الكهف فيبرأ نذره ولم يحنث نذره.

وبالجملة: لا يتمّ الاستدلال باعتبار الموالاة بشيء ممّا ذكر. نعم، الأفعال الّتي تكون ماحيةً لصورة الصلاة كشرب التتن وأمثاله هو ممّا يضرّ، ولكنّه خارج عن

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٣٤٠.

البحث، وهو ممّا يعتبر في أصل الصلاة لما مرّ منّا من كون الصلاة هو التوجّه إلى المعبود بنحو الخشوع والخضوع، ولابدّ أن يعدّ جميع أفعاله من الأوّل إلى الآخر فعلاً واحداً وتوجّهاً إليه تعالى.

وأمّا ما ذكره في مفتاح الكرامة[١] من القول بأنّه إذا قرأ خلال قراءة الصلاة... إلى آخره، ممّا كان منافياً لقول المبسوط فهو من المتأخّرين.

وتوضيح الكلام في المقال هو: أنّ الموالاة قد تعتبر في أجزاء الكلمة الواحدة فهي أضيق دائرةً من الموالاة في غيرها، فإنّ الظاهر أنّ فصلاً ما بين أجزاء الكلمة الواحدة يوجب عدم صدق الكلمة لاعتبار اتّصال حروفها، فلو قال «المُس» ثمّ سكت وقال «تَقيم» فلا تصدق عليها كلمة «المستقيم» فتبطل. وقد تكون بين أجزاء كلام واحد فهي أوسع من الأُولى، فربّما تكون معتبرةً أيضاً لا بالضيق الّذي يكون في الأُولى. وقد تكون بين سورة واحدة، فاعتبار الموالاة فيها مشكل، لأنّه لا يقال لمن نذر قراءة سورة الكهف وقرأ نصفها الآن ونصفها ساعة أُخرى أنّه لم يقرأها، ولا فرق في ذلك بين أن شرع في قراءة شيء آخر وبين السكوت في خلالها، وأمثال ذلك، مثل أن يُجاب بسؤال شخص أو تفكّر في مسألة وأمثالها، والأدلّة الدالّة على لزوم قراءة فاتحة الكتاب لا تكفي جعلها دليلاً لتوالي قراءة فاتحة الكتاب سواء كانت الأعمال الواقعة بينها قولاً أو فعلاً آخر منافٍ مع الصلاة أو القرآن. والّذي يقول باعتبار الموالاة لا يقولها من جهة ما ذكره في المصباح[٢]، أو من قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣] بل يقولها من جهة أنّ ما رأى من عمل النبيّ ﷺ هو القراءة متوالياً من غير فصل، لا بنحو لم يفصل بين الآيات، والكلام أصلاً كما قاله في نظمه:

ومشي خير الخلق بابن طاب يُفتح منه أكثر الأبواب[٤]

---

(١) مفتاح الكرامة: ٧٢/٧.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٤٠/١٢ـ٣٤١.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٥٨/٤ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤٣٦٥ و٤٣٦٨.

(٤) الدرّة النجفيّة للسيّد بحر العلوم: ١٦٦. وقد مرّ ذكره سابقاً في فصل القيام.

بل هو ﷺ إذا بلغ بآية رحمة سأل الله من فضله، وآية نقمة وعذاب استعاذ بـالله[١].

ويؤيّده ما دلّ على استحباب السؤال عند آية الرحمة والتعوّذ عند آية العذاب[٢].

وعرفت الإشكال بأنّ مجرّد فعله ﷺ كذلك لا يدلّ على اعتبار الموالاة، لأنّ من يريد إتيان شيء فيأتي به إلى أن يتمّ فلا يمكن القول باعتبار موالاة مضيّقة، والكلام التحقيقي هو ما ذكره في المعتبر[٣] من أنّه إن كان بنحوٍ يخلّ بالنظام تبطل كما قال ﷺ. وربّما تبطل إن خرج عن نظم القراءة المعتادة، وأسوأ حالاً من ذلك ما أن يقال باعتبار القراءة بين أجزاء القراءة بما هي قراءة بحيث تبطل القراءة وتبقى الصلاة بحالها. فالمقدار المتيقّن من اعتبار الموالاة هو ما قد تيقّن فيه بطلان الصلاة، فلو شكّ فيه لم يكن مجرى البراءة لأنّ أصل الصلاة ممّا علم بعمل المسلمين بهذا النحو، وهكذا فعل النبيّ ﷺ مثل الجهر والإخفات فيها، فمع الشكّ في الصحّة فأصالة الاشتغال تحكم بلزوم إتيانها، لأنّ بعد جريان العمل بهذا النحو، فمع الشكّ في الصحّة لا يمكن الاعتذار بقبح العقاب بلا بيان وأمثاله.

فالحقّ أنّ المعتبر من الموالاة ليس بحدّ أمكن تعيينه وكتبه، بل كما قال في الشرائع، فمتى احتمل عدم الصحّة لابدّ من الحذر عن مخالفة الموالاة. وأمّا تكرار بعض الآي ـ كما ورد من فعل الإمام الصادق سلام الله عليه وطلب الرحمة والاستعاذة[٤] ـ لم تكن مضرّة. نعم، لو حكم العرف بأنّ قراءة واحدة لا تصدق إلّا في محلّ لم يخل بينها شيءٌ فيكون لاعتبار الموالاة بهذا الضيق مجالاً ولكن لا دليل عليه.

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣٩٧/٥، وصحيح مسلم: ٥٣٦/١ ح٧٧٢، وسنن النسائي: ١٥٨/٣ ح١٦٦٤.

(٢) راجع سنن النسائي: ٢٤٠/٣ ح ٣٧٨٧، والوسائل ٦٩/٦ باب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) المعتبر: ١٨١/٢.

(٤) راجع وسائل الشيعة: ٦٨/٦ باب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

فـــرع

روى العامّة عن أبي هريرة وابن مسعود وأُبيّ بن كعب وبطرق متعدّدة من كلّ منهم أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نزل القرآن على سبعة أحرف»[١] وأضاف إلى ذلك في بعضها: «وكلّها كافٍ شافٍ»[٢] واختلفوا في مقصوده والمراد منه، فحمله بعضٌ على أنّ المراد منه أنّه نزل بسبع لغة من لغات العرب. وتدلّ عليه الروايات الواردة في المسألة، بل يدلّ على أنّ السبعة اجتمع في كلمة واحدة مثل ما روي أنّ بعض [الأصحاب]رأى شخصاً يقرأ سورة بلغة مخصوصة غير ما يقرأ النبيّ صلى الله عليه وآله وقال الناظر إليه: إنّي صبرت حتّى تمّت صلاتي وأذهبتها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقلت له وقال صلى الله عليه وآله: «اقرأ» ولمّا قرأ، قال: «لا بأس به» وقرأت أيضاً، وقال: «لا بأس» وشككتُ في قلبي فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نزل القرآن على سبعة أحرف»[٣]. وهذه تدلّ على أنّ الكلمة الواحدة أيضاً نزلت سبعة أحرف.

أقول: وجدان كلمة في الكتاب كانت كذلك مشكل جدّاً بأن تكون كلمة بجميع اللغات أو بعضها.

وإن كان المراد منه هو أنّ بعض كلماتها تكون ببعض اللغات وبعضها الآخر بأُخرى بأن تكون بعضها قريشي وبعضها تميمي، فهو وإن كان ممكناً إلّا أنّه مخالف مع هذه الروايات الواردة الّتي قد عرفت مضمونها.

وحمله البعض الآخر على أنّ المراد منه سبعة أوجه ـ أعني الأمر والنهي والوعد والوعيد والمثل والوعظ وأمثالها ـ فهذا أيضاً لا يلائم مع الأخبار. وهكذا ما ذكره في الجواهر: من أنّ له سبعة بطن لكلّ بطن منه سبعة بطن إلى سبعين بطون[٤]، مضافاً إلى أنّ الأعراب لا يفهمون البطن بهذا المعنى.

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣٠/٢ عن أبي هريرة، و: ١١٤/٥ عن أُبيّ بن كعب، و: ٣٨٥/٥ عن حذيفة، ومجمع الزوائد: ١٥٢/٧ عن ابن مسعود.

(٢) راجع سنن النسائي: ١١١/٢ ح ٩٤٠ عن أُبيّ بن كعب، ومجمع الزوائد: ١٥٤/٧ عن مُعاذ بن جبل.

(٣) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٤/١ و ٤٠.

(٤) جواهر الكلام: ٢٩٥/٩.

وعلى أيّ حال، فالروايات الواردة المنتهية إلى هؤلاء الخمسة لا توافق مع هذه الاحتمالات، فلابدّ من الرجوع إلى أخبارنا الواردة عن الأئمّة عليهم السلام الّتي قد مرّ كراراً بأنّها لبيان الحقائق، ومن تمسّك بها لن يضلّ أبداً، وهم عليهم السلام يقولون بأنّ القرآن نزل من عند الواحد ويكون واحداً، والاختلافات الّتي تكون موجودة إنّما هو من ناحية القرّاء[١].

وأوهن الاحتمالات ما قاله بعض قرّاء المتأخّرين من أنّ المراد بقوله «سبعة أحرف» هي القراءات السبع الّتي تكون من نافع وابن كثير وعبدالله بن عامر وعاصم وحمزة والكسائي[٢]...[٣] وهو كما ترى لأنّها وجدت بعداً، مضافاً إلى أنّ معروفيّة هؤلاء تكون في سنة ٣٠٠ وكان إلى سنة ٢٠٠ المعروف أساتيذهم مثل الخلف. فالحقّ كما اختاره الطبرسي في مجمع البيان[٤] أنّ المسلّم عندنا هو إجازة القراءة بهذا النحو ـ الّذي قرأه القرّاء السبع ـ من الأئمّة عليهم السلام وهو المقدار الّذي يمكننا في الفقه التمسّك به.

أقول: بل لا يبعد قراءة العشر، وحيث إنّ القراءة في الكتاب الّذي يكون بأيدينا هو قراءة عاصم بأحد طرقيه ـ أعني حفص بن سليمان ـ فلا إشكال في القراءة على طبقه حيث إنّه داخل فيما جوّز القراءة على طبقه.

نعم، حيث إنّ خطّ المصحف كتب بنحو أسقط بعض العلائم منه مثل كتب «مالك» بصورة «ملك» وقع الاختلاف في جوازه وإلّا فهو أيضاً يكون جزء القراءة الّتي جوّزها لأنّها ممّا يقرأها الناس فيشمله قوله: «اقرأوا كما قرأ الناس»[٥].

---

(١) راجع الكافي: ٦٣٠/٢ ح ١٢، وفيه «عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ القرآن واحد، نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة».

(٢) بياض في الأصل، ولعلّه المازني وهو سابعهم.

(٣) القرّاء السبعة هم: نافع بن عبدالرحمٰن الليثي المدنى، وعبدالله بن كثير المكي، وعبدالله بن عامر بن زيد الشامي، وعاصم بن أبي النجود، وأبو عمارة حمزة بن حبيب الكوفي، وعليّ بن حمزة الكسائي الكوفي، وسابعهم أبو عمرو بن العلاء المازني البصري.

(٤) مجمع البيان: ١٢/١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٦٢/٦ باب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٦٣٠، عن الكافي: ٦٣٣/٢ ح ٢٣، وفيهما عن الصادق عليه السلام لرجل «اقرأ كما يقرأ الناس».

بقي في المقام شيء وهو: أنّه حيث يكون بعض الكلمات معربة باصطلاح النحويّين وبعضها الآخر مبنيّاً على اختلاف الإعراب والبناء أيضاً فهل الّذي يشرع في القراءة ثمّ يتعب نفسه عن إتمام كلمة مع مراعاة الإعراب والبناء أو يريد أن يتنفّس لابدّ له من مراعاة ما يراعيه العرب عند الوقف بأن تغيَّر هيئته الّتي تكون في آخر الكلمة عند الوصل عن الهيئة عند الوقف بالإبدال أو التشديد أو غيرهما؟ أو ليس عليه ذلك؟ وفي بناء علماء التجويد كلامٌ مثل أن لا يكون الوقف على المضاف أو الصفة أو بما يكون لأوائل الكلمات مثل: اذن ولم ولا، إلّا أنّ الظاهر كون هذا منهم استحساناتٌ لا أنّه لازم المراعاة بحيث من خالفه خالف كلام العرب، ولذا يقول ابن مالك بجواز الوقف على «إذاً» حيث قال:

وأشبهت إذاً منوّناً نصب فألفاً في الوقف نونها غلب[1]

فهذه محسّنات، كما أنّ معنى التجويد هو التحسين.

ثمّ إنّ هذه الكيفيّة مختصّة بحال الوقف أو يمكن وصل الكلام مع هذه الكيفيّة المعبَّر عنه بـ«الوصل بالسكون» مثلاً وهكذا عكس ذلك، وهذان ممّا تعرّض لهما الفقهاء. وقال بعض: إنّ كليهما ـ أعني الوقف بالحركة والوصل بالسكون ـ جائزان، وقال بعض بعدم الجواز وأنّه مخالف للسبك الّذي تكلّم به العرب. ولو تخلّفنا عن هذا السبك لم نؤت بالمأمور به.

ونقل عن شيخنا الأنصاري الفرق بينهما، وقال بعدم جواز الوصل بالسكون، وقال بالجواز في الوقف بالحركة، واستدلّ لعدم الجواز في الأوّل بأنّ الهيئات الّتي تكون بعضها إعرابيّاً وبعضها بنائيّاً كلّها دخيلة في الكلمة، بل الهيئة تدلّ على معنىً من المعاني كالنسبة التوصيفي وغيرها.

والأحرى نقل عبارته ﷺ وهي أنّه قال: أمّا الوصل بالسكون فالأقوى فيه عدم الجواز لأنّ الحركة في آخر الكلمة من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت لقيام الوقف مقامها في عرف العرب وعند القرّاء وأهل العربيّة، وأمّا سقوطها مع

(١) راجع البهجة المرضيّة على ألفية ابن مالك: ٥٢٧.

الوصل فهو نقص للجزء الصوري، ولا فرق بين حركات الأواخر وغيرها في أنّ إبدالها أو حذفها موجبٌ لتغيّر الجزء الصوري[١]، انتهى.

ونقل عن أُستاذه كاشف الغطاء قدس سره القول بالجواز فيهما وأنّهما لا يوجب بطلان الصلاة ولا الفاتحة[٢]. وربّما يستفاد القول بعدم الجواز فيهما من السيّد الطباطبائي قدس سره في منظومته[٣]، وحكي عن المجلسي الأوّل ونقل عنه ابنه المجلسي الثاني واستجوده[٤] وكذلك صاحب الحدائق[٥].

أقول: الكلمات الّتي تكون في القرآن الشريف مركّبة من موادّ هي حروفها وهيئات هي على قسمين:

الأوّل: هيئة بُنية الكلمة مثل أنّ الحرف الثاني من الكلمة قد يكون مجزوماً وقد يكون مفتوحاً إلى غير ذلك.

الثاني: هيئة آخر الكلمة.

والمتكفّل لبيان موادّ الكلمات بل القسم الأوّل من الهيئة في الجملة هو علم اللغة. والمتكفّل لبيان هيئات غير آخر الكلمة هو علم الصرف فقط كما في بعضها أو اللغة أيضاً كما في بعضها الآخر. والمتكفّل لبيان الهيئات العارضة لأواخر الكلمات هو علم النحو.

إذا عرفت ذلك فنقول: قال النحويّون: إنّ بعض كلمات العرب لا تختلف آخرها باختلاف العوامل وهو المبنيّ، وبعضاً منها تختلف باختلافها وهي المعربات.

ثمّ إنّ المرسوم بين العرب هو أنّهم قد يقفون على كلمة ويفصلونها عمّا بعدها مع قصده استمرار التكلّم وعدم قطعه لضرورة ونحوها كما مرّ، وقد لا يقفون بل يوصلون بين الكلمات، وللوقف أيضاً أقسام:

---

(١) كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٦/٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

(٣) الدرّة النجفيّة: ١٤٣.

(٤) بحارالأنوار: ٨٥/٨.

(٥) الحدائق الناضرة: ٨/١٧٤.

أحدها: إسكان المتحرّك وحذف الحركات والتنوينات.

الثاني: إبدال نون التنوين بالألف.

الثالث: انتقال الحركة إلى ما قبلها وإسكان الآخر.

الرابع: تضعيف الحرف الآخر وتشديده.

الخامس: إبداله بالهاء مثل الوقف في «مسلمة» بالهاء، وقد يُزاد حرفاً في آخر كلمة مثل «ارمه» عند الوقف، وقد ينقل الحركة إلى ما قبل مثل «الخب».

ثمّ إنّ المرسوم عندهم هو رعاية هيئة آخر الكلمة وعدم تغييرها عند الوصل وتغييرها عند الوقف، لكن لم يثبت لزوم ذلك عندهم وعدم صحّة الكلام في صورة المخالفة لديهم، فإنّه إذا كان المتكلّم منهم قاصداً للوقف فبدّل هيئة آخر الكلمة إلى السكون ثمّ بدا له أن يصل فوصل بالسكون فلا يعيد اللفظ لصيرورته غلطاً بذلك، وكذلك لو قصد الوصل فحرّك آخر الكلمة ثمّ بدا له الوقف فوقف بالحركة فلا تكون الكلمة بذلك غلطاً يوجب إعادتها[1]، وهو يحصل بدون إعادة الكلمة المذكورة في الموضعين، والسرّ في ذلك أنّ المناط في صحّة تغيير آخر الكلمة وإبدالها بالسكون ليس تحقّق السكوت والفصل بين الكلمة وما بعدها في الخارج، بل المناط فيها هي إرادة الوقف وإن بدا له خلافه، وكذلك في صورة العكس، مضافاً إلى أنّه لم يثبت لزوم ذلك عند العرب وعدم تجويزهم خلافه، بل يمكن أن يكون ذلك هو بنحو الاستحسان .

وفي الحدائق[2] الاستدلال على الوجوب بما حاصله: إنّ قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾[3] أمرٌ بالترتيل وهو في بعض الموارد واجب وبعضها الآخر مندوب، ومن جملة الموارد الّتي يكون واجباً هو الوقف بالسكون والوصل بالحركة فلا يجوز العكس. وادّعي الإجماع على ذلك من جميع القرّاء وأهل العربيّة، لكن لا يمكننا تصديق دعواه الإجماع المذكور.

---

(١) بل قصدُ العرب من التكلّم هو إفهام الغير للمعنى كما من غيرهم. (منه رحمه الله).

(٢) الحدائق الناضرة: ١٧٥/٨.

(٣) المزّمل: ٤.

ومعنى الترتيل بالقراءة هو التأنّي والترسّل بها وعدم الإسراع والعجلة بها بأن يلفّق بعض الكلمات ببعضها ويتراكمها.

وأمّا ما روي بطريق العامّة عن أمير المؤمنين عليه السلام عن عبدالله بن عمر في تفسير الآية بأنّ الترتيل هو حفظ الوقوف وأداء الحروف[١] فلا يدلّ على ذلك. أمّا (أوّلاً) فلضعف الرواية، بل قال في الحدائق: إنّي لم أجد هذه الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام[٢]. وأمّا (ثانياً) فلأنّ الترتيل كما يستفاد من اللغة وبعض الروايات هو ما ذكرنا، يقال: ثَغْرٌ رَتَلٌ ورَتِلٌ، إذا كانت الأسنان مرتّبة منضّدة بترتيب حسَن[٣]، فالمراد به فيما نحن فيه هو ترتيب الكلمات وتنظيمها بوجهٍ حسَن بأن لا يفصل بينها كثيراً ولا يلفّ بعضها ببعض بالإسراع بالقراءة، بل يركّبها تركيباً حسَناً، ولذا ورد استحباب السؤال والتعوّذ عند آيتي الرحمة والعذاب. وعلى فرض صحّة الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الآية بأنّه حفظ الوقوف وأداء الحروف فمعنى حفظ الوقوف هو السكوت عند موارد الوقوف، ولا تنافيه حركة آخر الكلمة مع الوقف، فلا تدلّ على وجوب الإسكان عند الوقف. ومعنى أداء الحروف أيضاً هو الإظهار بأن لا يسرع بالقراءة على أنّه يمكن أن يقال بأنّه ليس المراد من الحروف هي موادّ الكلمة، بل المراد منها هي الكلمات كما هو مصطلح القرّاء. وحينئذٍ فمعنى أداء الحروف هو إظهار الكلمات وعدم الإسراع بالقراءة كما ذكرنا.

وبالجملة: لم يقم على لزوم الوصل بالحركة والوقف بالسكون شرعاً دليل،

---

(١) بحار الأنوار: ٣٢٣/٦٧، و: ٧/٨٥.

وراجع ذكرى الشيعة: ٣٣٤/٣ من دون استناده إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، عنه الحدائق: ١٧٢/٨، وجواهر الكلام: ٣٩٦/٩.

وراجع أيضاً تفسير الصافي: ١٠٧/١ عن أميرالمؤمنين عليه السلام هو حفظ الوقوف وبيان الحروف، ومجمع البحرين: ١٤٢/٢، وبحار الأنوار ١٨٨/٨٤، والحدائق الناضره: ٦/٨ و١٧٣.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٧٤/٨.

(٣) راجع لسان العرب: ٢٦٥/١١. وغيره من كتب اللغة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ما ذكره النحويّون من الأمر بذلك ظاهر في اللزوم عندهم وأنّه موافق للّغة أيضاً، لكن يردّه أنّه نقل في الألفيّة جواز خلافه وروروده في النثر قليلاً وفي الشعر كثيراً، كما قال:

وربما أُعطي لفظ الوصل ما للوقف نثراً وفشا منتظما[1]

وحينئذٍ فلا يعدّ ذلك غلطاً عندهم.

غاية ما يمكن أن يُقال: إنّ الاحتياط موافق للوصل بالحركة والوقف بالسكون عند الإرادة، فتأمّل جيّداً.

وأمّا المدّ فحروفه ثلاثة: الواو الساكنة المضموم ما قبلها، والياء الساكنة المكسور ما قبلها، والألف الساكنة المفتوح ما قبلها. وأسبابه اثنان:

أحدهما: الهمزة المتقدّمة على حرف المدّ نحو: أُوتوا والموءودة وقالوا آمنّا، ذكره في الاتقان في علوم القرآن،[2] لكن العلّة الّتي ذكرها للّزوم فيه لا تفي لإثبات لزوم المدّ في هذه الصورة؛ وهي أنّ الهمزة لمّا كانت ثقيلةً في التلفّظ وكان التكلّم بها تكلّفاً وكذلك الألف لأنّه قريبٌ منها، وكذلك الواو المضموم ما قبلها والياء المكسور ما قبلها، وكان اجتماع الهمزة مع كلّ واحدٍ من أحرف المدّ أثقل لزم المدّ لرفع الثقل لأنّه تخلّل حرف بينهما، فإنّ ذلك يتمّ في الصورة الثانية الّتي ستجيء، وهي ما تكون الهمزة متأخّرة عن حرف المدّ لا متقدّمة كما في هذه الصورة، ولم يتعرّض القرّاء أيضاً هذه الصورة، وليس متعارفاً بين العرب في محاوراتهم أيضاً، وإنّما ذكرها بعضهم لا بنحو اللزوم أيضاً.

وقد تكون الهمزة متأخّرةً عن حرف المدّ وهو أيضاً على قسمين، لأنّهما إمّا أن يكونا في كلمة واحدة يقال له المدّ المتّصل، أو في كلمتين ويقال له المنفصل.

الثاني من أسباب المدّ: هو السكون، وهو إمّا أن يكون لازماً كسكون اللام في الضالّين، أو عارضاً كسكون المبدل من الحركة عند الوقف كسكون النون فيه. ولا إشكال في عدم لزوم المدّ فيما إذا كان السكون عارضاً، وإنّما الكلام فيما إذا كان

---

(١) شرح ابن عقيل: ٥١٨/٢.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ٣١٥/١.

لازماً، وكذا فيما إذا كان بحسب المدّ متأخّراً عن حرفه وكانا في كلمة واحدة، فنقل عن ابن مسعود أنّه قرأ عنده رجلٌ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾[١] بالقصر، فردّه ابن مسعود فقرأها ومدّ الكلمتين، وقال: هكذا أقرأني رسول الله ﷺ[٢]. ولكن هذا أيضاً لا يدلّ على لزوم ذلك، وعلى فرض دلالته على اللزوم ليس المراد منه هو اللزوم الشرعي.

وأمّا تعبير القرّاء بالوجوب فلا يدلّ على الوجوب الشرعي، بل المراد هو الاستحساني، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المرسوم بين العرب في تكلّمهم هو المدّ في الصورتين، لكنّه غير ثابت.

وبالجملة: لم يقم على وجوب المدّ شرعاً دليل. نعم، الأحوط هو المدّ في الصورتين.

وأمّا الإدغام فهو على أقسام، لأنّ الحرفين اللذين أُدغم أحدهما في الآخر إمّا أن يكونا مثلين كدالين أو راءين ونحوهما، أو جنسين بأن يكون مخرجهما واحداً، واختلفا في الأوصاف من الاستعلاء وغيره كالتاء والطاء والدال، أو متقاربين بأن يكون مخرج أحدهما غير الآخر قريباً منه، وفي كلّ واحدٍ منها إمّا أن يكون الحرف الأوّل منهما ساكناً ويسمّى بالإدغام الصغير لأنّ عمله لا يحتاج إلى تسكين الأوّل، وإمّا أن يكون كلا الحرفين متحرّكاً وهو المسمّى بالإدغام الكبير، لأنّ الفعل فيه أكثر لاحتياجه إلى تسكين الحرف الأوّل منهما ثمّ إدغامه في الآخر.

ثمّ على التقادير الستّة المذكورة إمّا أن يكون الحرفان في كلمة واحدة كـ«مناسككم» و«ما سلككم» أو في كلمتين عند الوصل. فنقل السيوطي عن حمزة عن بعض القرّاء أنّ الإدغام مطلقاً مكروه في الصلاة، ونقل عن بعضهم كراهته في القرآن، ونقل عن الباقي وجوبه في الإدغام الصغير خصوصاً إذا كانا في كلمة واحدة[٣].

---

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ٣١٥/١.

(٣) المصدر السابق: ٣١٣/١.

وحينئذٍ فيمكن أن يقال بأنّ إدغام المثلين ـ أي الإدغام الصغير ـ سواء كانا في كلمة واحدة أو في كلمتين أحوط لو لم يكن لازماً، بل هو ضروريّ النطق. وأمّا الإدغام الكبير مطلقاً فالحكم بلزومه مشكل وإن يظهر من ابن مالك لزومه حيث قال: أوّل مثلين محرّكين في كلمة أُدغم لا كمثل صفف وذلل وكلل ولبب، ولا كجسس ولا كأخصص أبي[1]، ولكنّه مشكل وإن كان هو الأحوط أيضاً. وكذلك الإدغام الصغير في الجنسين والمتقاربين. وإثبات أنّ المرسوم بين العرب هو الإدغام في الجميع وكونه كذلك في لغة العرب في غاية الإشكال، بل القول بأنّه الأحوط أيضاً مشكل لإمكان أن يقال: بأنّ الأحوط هو خلافه .

ثمّ إنّهم ذكروا أنّ لنوني التنوين والساكنة مع أحرف الهجاء حالات أربع:

الأُولى: الإظهار مع أحرف الحلق، وهي ستّة: هاء وهمزة وحاء وخاء وعين وغين إذا كانت بعدهما.

الثانية: الإدغام إذا كان بعدهما إحدى حروف يرملون.

الثالثة: الإبدال إذا كان بعدهما الباء.

الرابعة: الإخفاء إذا وقع بعدهما البواقي من حروف الهجاء.

والإخفاء هو التوسّط بين الإظهار والإدغام. ولا إشكال في أنّ الإخفاء بهذا النحو غير لازم.

وأمّا الإبدال وقلبهما باءً في مثل «من بعد» فقاله ابن مالك:

وقبل با اقلب ميماً النون إذا كـان مسكّناً كمن بت انبـذا[2]

ولم يردّه أحد، فلا يبعد أن يقال بلزومه.

وأمّا الإظهار فهو الموافق لأصل اللغة، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام في إدغامها في حروف يرملون، فإذا كان بعدهما النون الّذي إحدى حروف يرملون فهو مندرج في إدغام المتماثلين. وأمّا الإدغام في البواقي مع الغنّة كما في أربعة منها أو

(١و٢) شرح ابن عقيل: ٥٨٦/٢و٥٧٠.

بدون الغنّة كما في اثنان منها الواو واللام فالظاهر من القرّاء وإن كان هو اللزوم فيها أيضاً لكنّه مشكل.

نعم، لا ريب في أنّه أحوط لعدم الدليل على وجوبه شرعاً.

وبالجملة: إثبات وجوب مراعاة ما ذكره أهل التجويد شرعاً مشكل. نعم، ما ثبت صحّته عند العرب فهو أحوط. وأمّا تفصيل مخارج الحروف بما ذكره أهل التجويد وتعيين مواضعها فلا إشكال في عدم اعتبارها، بل المعتبر هو الصدق العرفي عند العرب.

(مسألة) المشهور بين الفقهاء العظام أنّه يجب التعلّم للقراءة على من لا يحسنها، وادّعى العلّامة[١] والمحقّق قدس سرهما[٢] الإجماع عليه وهو مسلّم في الجملة لأنّه مقدّمة للواجب المطلق الّذي من أجزائه القراءة. ونقل عن السيّد بحر العلوم في المصابيح الإشكال بأنّ وجوبه ليس تعيينيّاً[٣] كما هو ظاهرهم، فإنّه مخيّر بينه وبين الائتمام لنيابة الإمام عنه في القراءة، فامتثال أمر الصلاة يتحقّق بأحدهما.

أقول: لم يعلم من الأصحاب أنّهم ادّعوا الإجماع على الوجوب النفسي، بل يمكن أن يكون مرادهم هو الوجوب المقدّمي للصلاة. نعم، نقل في الجواهر عن كاشف الغطاء أنّ وجوب تعلّم القراءة على من لا يحسنها تعيينيّ، وأنّه لو ترك التعلّم وصلّى جماعةً صحّت صلاته وسقط أمرها وعصى بتركه التعلّم واستحقّ العقوبة. واستقواه صاحب الجواهر قدس سره أيضاً[٤].

وفيه: أنّ ذلك محتاج إلى الدليل. وقصارى ما يمكن أن يقال في توجيهه أنّ القراءة من أجزاء الصلاة الواجبة نفسيّاً تعيينيّاً، فإذا لم يحسنها وجب عليه التعلّم.

وفيه: أنّه مع وجود فرد آخر للصلاة لا يحتاج إلى قراءتها لا وجه للقول بوجوبه تعيينيّاً، وليس هنا أمرٌ آخر غير الأمر المتعلّق بالصلاة يكون متعلّقاً بتعلّم القراءة كي

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١٣٥/٣.

(٢) المعتبر: ١٦٩/٢.

(٣) نقله عنه صاحب جواهر الكلام: ٣٠١/٩.

(٤) جواهر الكلام: ٣٠٠/٩.

يكون عاصياً بترك تعلّمها، وقد عرفت أنّ الإجماع في المقام إنّما هو فيما لو توقّف تحقّق الامتثال به لا مطلقاً، كما إذا لم يتمكّن من الاقتداء لعدم من يأتمّ به أو لغير ذلك فلا يسقط عنه القراءة في الصلاة بمجرّد العجز.

ثمّ على فرض كون وجوبه تعيينيّاً فهل الوجوب بعد دخول الوقت؟ أو أنّه واجب ولو قبل دخوله إذا علم بالعجز عن التعلّم بعد الوقت؟ وتوهّم بعضهم أنّه ليس بواجب قبل دخول الوقت، لأنّ وجوبه إنّما هو مقدّمي وليس ذا المقدّمة وهي الصلاة واجباً قبل دخوله كي يتّصف مقدّمتها بالوجوب، لأنّ وجوب المقدّمة ناشٍ عن وجوب ذي المقدّمة فلا يمكن اتّصافها بالوجوب مع عدم وجوب ذي المقدّمة.

أقول: لو قلنا بصحّة الواجب المعلّق كما هو الحقّ فالوجوب ـ أعني وجوب الصلاة الّتي هي ذي المقدّمة ـ إنّما هو قبل الوقت أيضاً وإن كان الواجب بعد الوقت، ولذا قلنا بصحّة الوضوء قبل دخول وقت الصلاة بقصد حصول الطهارة وترتّب الصلاة عليها بعد دخول الوقت لأنّ الصلاة وصحّتها مشروطة بدخول الوقت، وأمّا الطهارة الّتي تتوقّف عليها الصلاة فليست مشروطة بدخول الوقت.

وإن قلنا بعدم معقوليّة الواجب المعلّق كما أنكره بعضهم وكان وجوب الصلاة مشروطاً بدخول الوقت فذو المقدّمة وإن لم تكن متّصفةً بالوجوب قبل دخول الوقت حينئذٍ كما استدلّ على ذلك بقوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»[1].

لكن يمكن أن يقال بعد الإشكال في دلالة الخبر على ذلك: إنّه لو علم الشخص بأنّه سيأمر المولى بذي المقدّمة عند دخول الوقت ويعلم أيضاً بأنّه غير متمكّن من تحصيل مقدّماته بعد دخول الوقت مع تمكّنه على تحصيلها قبله فيحكم العقل بلزوم تحصيل مقدّماته فعلاً، ولا يبعد أن يكون للمولى عتابه وعقابه ومؤاخذته، ولذلك لو كان له ماءٌ بقدر الوضوء قبل الوقت ويعلم بعدم وجدانه للماء

(١) وسائل الشيعة: ٣٧٢/١ باب ٤ من أبواب الوضوء ح ٩٨١.

بعد دخوله لا يجوز له إراقته، كما إذا علم بأنّ زيداً يقدم البلد مع عدم توجّه مولده العرفي على ذلك ويعلم بأنّه يصير عالماً حين قدومه ويأمره بإكرامه مع العلم بعدم تمكّنه من تحصيل مقدّمات الإكرام بعد دخول الوقت فيلزمه العقل بتحصيل مقدّماته ولو كان قبل دخول الوقت، ولو ترك تحصيل المقدّمات معتذراً بعدم دخول وقت الصلاة وعدم اتّصافها بالوجوب لم يُقبل منه عذره كما لا يخفى، وهكذا فيما نحن فيه.

(مسألة) لو نسي الحمد وقدّم السورة عليه ودام النسيان إلى أن يركع فلا إشكال في صحّة صلاته، ولا يحتاج إلى سجدة السهو على الأصحّ والأقوى.

غاية الأمر أن يقال: إنّ السورة الّتي قرأها لاتقع جزءاً للصلاة لتقدّمها على الحمد.

وأمّا لو نسي الحمد وشرع في السورة وتذكّر إمّا في أثناء السورة أو بعدها وقبل الركوع فحينئذٍ يحتمل أن يقال إنّه يقرأ الحمد والسورة بعده لأنّ السورة الّتي قرأها قبلاً لم تكن مأموراً بها، ولا فرق بين أن يقرأ السورة الّتي قرأها سهواً بعد الحمد أو غيرها من السور، وكأنّه المشهور بين الفقهاء.

والاحتمال الثاني هو ما يستفاد من رواية قرب الإسناد لأنّ فيها بعد السؤال عن هذه المسألة أنّه قال عليه السلام: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما بعد»[1]. وظاهرها أنّه اكتفى بقراءة الفاتحة في الركعات الأُخر، ومقتضاه أنّ السورة حيث تأتي بها بقصد الجزئيّة تقع جزءاً للصلاة وفات محلّ الفاتحة لأنّ محلّها هو قبل السورة، وإذا وقعت السورة قبله فليفوت محلّه. ولكنّ الظاهر أنّه ليس بهذا الاحتمال قائل ـ أعني اشتراط الفاتحة بعدم وقوعه بعد سورة وبعدم تقدّم سورة عليه ـ بل غاية ما يستفاد من الأخبار هو لزوم وقوع السورة بعد الحمد. وأمّا الاشتراط المذكور فلا دليل عليه، فيكون مقتضى القاعدة أنّه لو أتى بالسورة سهواً قبل الحمد أتمّها أو يقطعها ويقرأ الحمد بعدها ثمّ بسورة بعد الحمد.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٩/٦ باب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٢.

ثمّ إنّ المحقّق ﷺ في الشرائع بعد استظهار وجوب السورة بعد الحمد قال: ومن قدّم السورة على الحمد أعادها أو غيرها بعد الحمد[١]، انتهى. وهو يدلّ على عدم بطلان الصلاة بهذا الترتيب.

ثمّ إنّه هل تشمل صورة العمد والسهو كليهما بأنّه إن أتى بالسورة عمداً قبل الحمد عالماً عامداً بقصد الجزئيّة لا تبطل الصلاة ويمكن إتمامها بهذا الترتيب؟ وهو بعيد. فلا يبعد أن يقال بأنّ القدر المتيقّن منه هو صورة السهو لأنّ وقوعه في الخارج أيضاً بعيد، وهو ﷺ لا يريد الاحتمالات المتصوّرة عند التدريس والتعلّم بل يريد بيان الصور الّتي تقع في الخارج وما يقع في الخارج ليس هذه الصورة، والأصحاب الّذين شرحوا عبارته أو غيرهم حكموا بالبطلان في هذه الصورة ـ أعني العمد ـ كما عن الفاضلين والشهيدين والمحقّق الثاني ﷺ[٢].

ولكنّه نقل عن المقدّس الأردبيلي الحكم بالصحّة، وتابعوه في ذلك جماعة[٣]، فلابدّ من البحث في المسألة من جهتين:

الأُولى: في إمكان وقوعه وعدمه، بأن يقال: المصلّي الّذي يعلم أنّ الصلاة المأمورة من طرف الشارع تكون ذا أجزاء وأنّها على كيفيّة مخصوصة والشرائط المختصّة، ومع ذلك أنّه يعلم أنّ السورة الّتي من أجزاء الصلاة تُقرأ بعد الفاتحة قرأها قبل الفاتحة عمداً واختياراً بقصد الجزئيّة، ومع ذلك قصد إتيان ما أمر بها الشارع. الظاهر أنّه غير معقول إلّا ممّن يرى نفسه في مقابل الشارع شخصاً برأسه.

نعم، ذكر في المصباح حيث إنّ الناس نوعاً يتسامحون في أوامر الشارع فربّما يتّفق أنّ المسافر يصلّي قبل الوقت لتعجيله ومع ذلك يقصد امتثال أمر الصلاة

---

(١) شرائع الإسلام: ٨٢/١ .

(٢) قواعد الأحكام: ٢٧٣/١، ذكرى الشيعة: ٣١٠/٣، مسالك الأفهام: ٢٠٥/١، الحدائق الناضرة: ١٢٤/٨، كشف اللثام: ١٠/٤، جواهر الكلام: ٣٣٨/٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٢٠/٢. وراجع مدارك الأحكام: ٣٥١/٣ وجواهر الكلام: ٣٣٨/٩.

الواجب بعد الوقت[١]. ولكنّ هذا الكلام غير تمام لأنّ هذا المتسامح لا يمكنه قصد الامتثال كما هو الواضح.

الثانية: على فرض إمكان هذا النحو من الامتثال و تسلّم التحقّق فقال بعض الأعاظم[٢] بصحّة الصلاة أيضاً، واستدلّ عليه بأنّ الأدلّة الدالّة على من زاد في صلاته فعليه الإعادة إنّما هو مختصّ بمن زاد شيئاً في الصلاة مع كونه حين الوقوع متّصفاً بصفة الزيادة، والّذي يقرأ السورة قبل الفاتحة فما دام لم يأت بالسورة ثانياً بعد الحمد لم يتّصف بأنّه زاد في صلاته، وبعد أن قرأها ثانياً لم يتّصف بأنّه حين الوقوع، أي لم تتّصف السورة الأُولى بأنّها زائدة حين الوقوع.

أقول: الظاهر أنّ الكلام ليس كما توهّمه، لأنّه يصدق على من يأتي بالسورة ابتداءً قبل الحمد أنّه زاد في الصلاة، لأنّه يكفي في كون شيء زيادة إيجاد ما لا يكون جزءاً للصلاة بقصد الجزئيّة لها سواء في ذلك أنّه وجد بعد ذلك ما كان جزءاً للصلاة أم لا، ألا ترى أنّه لا يحتاج في كون ذكر مثلاً زائداً في الصلاة وقوع نظيره بعده وعدمه؟

ولم يتعرّض للحكم بالبطلان وعدمه جماعة كما هو ظاهر عباراتهم.

وقال بالصحّة أيضاً جماعة كما مرّ قول [بعض] منهم.

وقال جماعة بالبطلان، وعدّ من عمدة ما يستدلّ به على البطلان أنّه إن اكتفى القارئ بالسورة قبل الحمد بهذه السورة فقد نقص في صلاته، وإن أعادها ثانياً بعد الحمد فقد زاد في صلاته، وكلاهما باطلان، فالقارئ للسورة قبل الحمد عامداً عالماً أبطل صلاته. ولكنّه مختلّ من جهات كما سنذكرها عند ذكر الأجوبة.

الثاني من أدلّة القائلين بالبطلان: أنّه تشريعٌ محرّم، فتكون القراءة محرّمة، فأجمع العلماء على أنّ الكلام المحرّم مبطلٌ للصلاة.

الثالث: هو ما ذكره في المصباح بأنّه لا خلاف بأنّ تقديم السورة على الحمد

---

(١) مصباح الفقيه: ١٢/٢٠٠.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٦١.

منهيٌّ عنه، والنهي عن العبادة يقتضي فسادها، لأنّ النهي عن الجزء معناه هو النهي عن الكلّ الّذي [هو] مجموع هذا الجزء وغيره، فتكون الصلاة المشتملة على هذا الجزء منهيّاً عنها فتبطل[١].

الرابع: أنّه مستلزم للقِران بين السورتين.

الخامس: أنّ القراءة إذا كانت محرّمة فماحيةٌ لصورة الصلاة، وما كان ماحياً مبطل.

السادس: أنّ هذا العامد بتقدّم القراءة لا يمكنه قصد امتثال الأمر، والصلاة بدونه باطلة. وتوجيهه أنّ هذا الشخص قصد الامتثال بشيء لا يكون هو امتثالاً للأمر، لأنّه قصد الامتثال بأحد عشر جزءاً مثلاً ومناط الامتثال لا يكون إلّا في عشرة أجزاء منه.

وهذه خلاصة ما قيل في المقام من الوجوه، وأحسنها هذه الأخيرة.

وأقول[٢]: أمّا أوّلاً: فبأنّ شمول دليل «من زاد في صلاته»[٣] للمقام غير معلوم، لأنّ الخبر على ما في بعض الكتب أنّه «من استيقن أنّه زاد في صلاته فعليه الإعادة» وفي بعض آخر كذلك بإضافة قوله «ركعةً»[٤] فشمولها لمطلق ما زاد في الصلاة غير معلوم، بل لعلّه مختصّة بزيادة الركعة أو ما يرجع إلى الركعة، ورجوع ما نحن فيه إلى الزيادة في الركعة غير معلوم. وشمول قوله عليه السلام بأنّه زيادة في المكتوبة إن كان بهذا التعميم فيشمل ما يقرأه من القرآن ولو بغير قصد الجزئيّة ولا يقول به الفقهاء رضوان الله عليهم، بل الزيادة معناها أن يجعل ما أتى به زائداً على ما جعله الشارع.

وثانياً: إن لم يأت بالسورة ثانياً فيكون النقص من جهة عدم قراءة السورة بعد الفاتحة وليس مربوطاً بما نحن فيه، لأنّه في زيادة السورة قبل الحمد وإن أتى

---

(١) مصباح الفقيه: ١٩٦/١٢.
(٢) جواباً عن الدليل الأوّل. (منه رحمه الله).
(٣) وسائل الشيعة: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٩.
(٤) المصدر السابق: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٨.

بالسورة أيضاً غير مربوط، لأنّه سواء أتى بالسورة أو لم يأتِ بها زاد في صلاته ولم ينحصر صدق الزيادة بإعادة السورة.

ثمّ على فرض تسليم ما ذكره فهذه الصغرى ـ أعني أنّه زاد في المكتوبة لا كبرى لها ـ لأنّ كلّ زيادة مبطلة قد عرفت ما فيه.

وأمّا (الجواب عن الثاني) فلقائلٍ أن يمنع مبطليّة الكلام المحرّم مطلقاً ولو كان دعاءً أو قرآناً، ولا دليل عليه إلّا ادّعاء الإجماع، وإلّا فالإجماع المنكشف منه النصّ لم يثبت. وما يقال: من أنّه لا خلاف فيه، فيصدق عدم الخلاف بذكر عدّة قليل من المتأخّرين المتعرّضين للمسألة ذلك وعدم تعرّض ما سواهم، ولكنّه لا يفيد، مضافاً إلى أنّ قوله «لا يجوز تقدّم السورة على الحمد» لم يكن نهياً تحريميّاً دالّاً على الفساد، بل إرشاد إلى الحكم الوضعي، مع أنّ التشريع عبارة عن نسبة ما فعله إلى الشرع مع أنّه ليس من الشرع، ولعلّ هذا المصلّي يقدّم السورة لا من باب انتسابه إلى الشرع. ويظهر منه (الجواب عن الثالث) أيضاً.

وأمّا (الجواب عن الرابع) فقد عرفت أنّ الأدلّة الدالّة على عدم جواز القِران محمولة على الكراهة، مضافاً إلى أنّ إتيان سورة قبل الحمد وأُخرى بعده لا يكون قِراناً بين السورتين.

وأمّا (الجواب عن الخامس) فبأنّ كيفيّة الصلاة بهذه الخصوصيّة فهي ممّا بلغت من الشرع، وأمّا أصل الصلاة فلا يختصّ بالإسلام، بل كان في سائر الأديان أيضاً كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[1]، فإذا أمر الشارع بهذه الكيفيّة فلو كانت صورة عمل مخالفاً لها مثل أن يفعل ما يفعلونه من التصدية، ولذا ورد النهي عن عملهم فيكون ماحياً لصورة الصلاة. وأمّا غيره من قراءة القرآن والدعاء والذكر ولو كان محرّماً بجهة من الجهات فكونها ماحيةً لصورة الصلاة غير معلوم، وإلّا فيلزم أن يكون النظر إلى الأجنبيّة المحرّم مبطلاً للصلاة مع

(١) الأنفال: ٣٥.

أنّهم لا يفتون بذلك. وإن قلتم بأنّ الكلام مبطل فهو غير ما نحن فيه، بل للأدلّة الدالّة على مبطليّة الكلام.

ويبقى في المقام[1] وهو أجود الأدلّة، بأن يقال في تقريب الإشكال: حيث إنّ النيّة الّتي معتبرة في الصلاة لابدّ أن تكون متقرّبةً إلى الله تعالى مستدامةً في نفسه إلى أن تمّت الصلاة، وهي لم تكن بهذا النحو موجودةً فيما نحن فيه، لأنّ المصلّي كذلك متقرّبٌ إلى الله بمجموع الصلاة وشيء آخر، ويكون التقرّب بفعل كان أجزاؤه أحد عشر مثلاً، مع أنّ ما يتقرّب به ـ أعني ما كان مأموراً بأن يتقرّب به ـ هو عشرة أجزاء فلم يجعل ما هو المقرّب شرعاً مقرّباً بل قصد التقرّب بشيءٍ آخر، فتكون صلاته باطلة. ولا يخفى أنّه وإن كان لهذا الإشكال وجهٌ إلّا أنّه لابدّ من تصوّره حتّى يعلم أنّ الإشكال بأيّ قسم من الوجوه المتصوّرة فيه وارد.

ونقول: قد يكون الإنسان في نفسه ذلك من أوّل الأمر بأن يقصد التقرّب بتكبيرة وسورة ثمّ حمد وسورة إلى آخر أجزاء الصلاة، فحينئذٍ التكبير وقع منه عن قصد كذلك، فهو غير صحيح .

وقد يكون من أوّل الأمر قاصداً لأن يصلّي صلاة تامّة كما وردت في الشريعة إلّا أنّه بعد وقوع التكبير منه عن قصد كذلك مع قصد التقرّب الواقع منه صحيحاً حادَثَ في نفسه أن يقرأ سورة قبل الفاتحة، فهو في الصورة الأُولى لم يأت بالسورة الّتي كانت جزء المقرّب حين إتيانها السورة الأُولى وقصده ذلك من أوّل الأمر بخلافه في الصورة الثانية حيث إنّه لعدم قصده ذلك من أوّل الأمر فتكون صلاته وقعت مع تكبير تامّ، وكذا سائر الأجزاء وشرائطها، إلّا أنّه زاد في البين سورةً لم تقع عن قصد تقرّب صحيح، وليس معنى استدامة النيّة إلّا إتيان أفعال المأمور به مع نيّته الأُولى، والفرض أنّه أيضاً كذلك.

وأمّا إذا زال قصد التقرّب فيما بين ولو من غير هذه الجهة ـ أعني تقدّم السورة

---

(١) هو الجواب عن الدليل السادس. (منه رحمه الله).

ثمّ شرع فيما بقي من صلاته ـ فلا يضرّ بالصلاة، مضافاً إلى أنّ مقداراً من النيّة الّتي كانت ضائعة في البين كانت في ضمن جزء لم يكن جزءاً من الصلاة رأساً، فهذا الدليل في هذه الصورة غير تمام.

وأمّا في الصورة الأُولى فله وجه، لأنّ قصد التقرّب لا يقع على كلّ جزء على حِدة حتّى لو قصد أحد عشر جزءاً من أوّل الأمر. قلت: إنّه فاسد بالنسبة إلى أحد الأجزاء وصحيح بالنسبة إلى الباقي، بل يقع على شيء واحد وهي الصلاة وليس في البين إلّا تقرّب واحد. وفي الجاهل المركّب أيضاً كذلك بأنّه متقرّبٌ بالصلاة إلّا أنّه أخطأ في التطبيق أنّها عشر أجزاء وتخيّل أنّها أحد عشر جزءاً.

وأمّا أدلّة القائلين بالصحّة في صورة السهو فقال في المصباح:

الأوّل: فحوى الأدلّة الدالّة على الصحّة في صورة العمد[1]، ولكنّه مخدوش، لأنّه لم تكن أدلّة لفظيّة في صورة العمد حتّى يستفاد منها حكم صورة السهو بالفحوى، بل ما كان في المقام هو عدم تماميّة أدلّة القائلين بالبطلان كما قد عرفت.

الثاني: الأدلّة الدالّة على عدم إعادة الصلاة إلّا من خمسة[2]، ولم يكن هذا منه. وقد عرفت منّا مراراً بأنّ المستفاد من هذه الرواية ليس كما قاله شيخنا العلّامة قدس سره بأن يشمل صورة العمد أيضاً لإطلاقها، بل لا يشمل إلّا صورة السهو. وأمّا صورة العلم والعمد أو العلم والجهل الغير المعذور فلا، وعلّة عدم شمولها العلم والعمد لأنّ مثل هذا يقال في الموارد الّتي تصلح صلاة المكلّف لأن يمتثل بها وأتى بجميع ما كان المشروط وجوده وترك ما كان مانعاً، لأنّ الّذي يريد امتثال الأمر الصلاتي فلابدّ بأن يفعلها كما أمر به الشارع، لأنّ الصلاة ليست ممّا أشبع الجائع أو ممّا يرفع العطش، بل يؤتى بها بقصد الامتثال، فالّذي يسأل: صلّيت وترك منّي الحمد مثلاً فلا محالة أتى بجميع ما يعتبر وسها عن إتيان الحمد لعارض غير إرادي فلا تشمل صورة العمد والعلم كما أفتى به في العروة[3].

---

(١) مصباح الفقيه: ١٩٦/١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣٤/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٤.

(٣) العروة الوثقىٰ: ٤٩٣/٢.

وأمّا الجاهل الغير المعذور فلأنّ هذا السؤال أيضاً إنّما يصدر ممّن يعلم كيفيّة الصلاة من الأجزاء والشرائط وإلّا فلابدّ من أن يسأل كيف أُصلّي لا السؤال من الحكم في صورة فقدان السورة مثلاً وأنّه يجب إعادتها أم لا، فلا تشمل صورة الجهل بالحكم، بل يرجع إلى السؤال إلى المورد الّذي يريد أن يفعله إلّا أنّه سها وغفل عن إتيانه.

ثمّ إنّ شمول الرواية لموارد ترك ما يعتبر وجوده أو وجود ما يكون مانعاً واعتبر عدمه فغير معلوم، لأنّ المستثنى منه حيث لم يذكر في الرواية فلا يستفاد سنخ المستثنى منه، والمستثنى ليس إلّا من قبيل ما يعتبر وجوده، فيبقى شمول الرواية بالنسبة إلى ما يعتبر عدمه وكان وجوده مانعاً بلا دليل فلا تشمله، فعموم قوله: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة»[١] لا يشمل ما نحن فيه.

ثمّ إنّ صاحب المصباح قدس سره[٢] جعل رواية عليّ بن جعفر الآتية دليلاً على ما أفتى به المحقّق قدس سره الّذي قد مرّ منّا في أوّل الاحتمالات بأن لا تصير السورة جزءاً للصلاة ولو قصدها ذلك، ولابدّ أن يأتي بالحمد والسورة بعدها، ولكن الرواية ظاهرها لا تنطبق على هذه الفتوى، والرواية هذه: عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمّ ذكر بعدما فرغ من السورة، قال: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»[٣]، انتهى.

وذكر في الوسائل رواية أُخرى عنه أيضاً في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يفتتح سورة فيقرأ بعضها ثمّ يخطئ ويأخذ في غيرها حتّى يختمها ثمّ يعلم أنّه قد أخطأ هل له أن يرجع في الّذي افتتح وإن كان قد ركع وسجد؟ قال: «إن كان لم يركع فليرجع إن أحبّ وإن ركع فليمض»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٢/٤ باب ٩ من أبواب القبلة ح٥٢٤١.

(٢) مصباح الفقيه: ١٩٧/١٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٩/٦ باب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٢.

(٤) المصدر السابق: ٨٩/٦ باب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢١.

وفي هذا الباب أيضاً روايتان أُخريان. (منها) ما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أُمّ القرآن، قال: «إن كان لم يركع فليعد أُمّ القرآن»[١]، انتهى.

(ومنها) ما عن سماعة قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب، قال: «فليقل: أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، ثمّ ليقرأها ما دام لم يركع فإنّه لا صلاة له حتّى يقرأ بها في جهر أو إخفات فإنّه إذا ركع أجزأه إن شاء الله»[٢]، انتهى.

ثمّ إنّ بيان ما أوردناه على صاحب المصباح من عدم انطباق الرواية الأُولى من عليّ بن جعفر على ما أفتى به المحقّق قدس سره هو أنّ الرواية لا تدلّ على صحّة الصلاة فقط بل حكم في الرواية بأنّ المصلّي كذلك يجعل نفسه مثل سائر المصلّين ويفعل ما يفعلونه بعد قراءة الحمد والسورة، وليس المراد من قراءة الفاتحة فيما يستقبل هو قراءتها في هذه الركعة كما أفتى به العامّة، بل المراد هو ما مرّ منّا من أنّه يكفي قراءة الحمد في سائر الركعات عن ذلك، لأنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣] لا يشمل هذه الصلاة لإتيان الفاتحة في سائر الركعات.

وبالجملة: فالمستفاد من الرواية هو أنّ محلّ الفاتحة قبل السورة ولو أتى بها قبلاً فات محلّ الفاتحة وتقع السورة جزءاً للصلاة، إلّا أنّ القدر المتيقّن منه هو الإتيان بتمام السورة. وأمّا إذا أتى ببعض السورة وتذكّر في الأثناء فإلحاقه بما أتى بتمام السورة يحتاج إلى التأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا هو مفاد الرواية، ولكنّه يعارض برواية سماعة الماضية ورواية أبي بصير، لأنّ النسيان للفاتحة لا يصدق إلّا بعد الشروع في السورة الّتي تكون الجزء الآخر من أجزاء الصلاة الواقعة بعد الحمد. ولعلّ فتوى المشهور

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٨٨ ـ ٨٩ باب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٩.

(٢) المصدر السابق: ٦/٨٩ باب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٠.

(٣) عوالي اللآلي: ١/١٩٦ ح ٢.

مستفادة من هاتين الروايتين، واحتملنا أنّهما واحدٌ لأنّ الروايات الّتي تكون من أبي بصير ينقلها نوعاً أبو حمزة البطائني، وسماعة بواسطة اعتماده به لم يذكر أبا بصير، ولكن هذا مجرّد احتمال نذكره لزيادة البصيرة ولم نرتّب عليه الأثر.

ثمّ إنّ هنا فرعاً آخر وهو: أنّه لو شرع في الفاتحة وتذكّر أنّه قرأها بعد السورة فهل عليه أن يقرأ السورة فقط فيما بعده كما أفتى به المشهور؟ أو لابدّ من إعادة الحمد ثمّ قراءة سورة بعده؟ كما نقل المصباح عن جماعة بأنّهم قالوا: إنّ جزئيّة الحمد منوطة بوقوعه ابتداءً[1].

أقول: إن كان المراد من الابتداء في قوله: لابدّ أن يأتي بالحمد ابتداءً أنّه من العناوين القصديّة بحيث لو لم يقصده لم تقع في الابتداء، فالظاهر أنّه ليس كذلك، وليس معنى شرطيّة وقوع الحمد قبل السورة أنّه لو وقع قبلها أعرض عن إيقاعه جزءاً للصلاة. وإن كان مراده أنّه لابدّ أن يقع في الابتداء حقيقةً، فلو أعاد الحمد أيضاً لم يقع في الابتداء الحقيقي لوقوع سورة وحمد قبله.

فـــرع

لا إشكال ولا خلاف في كفاية القراءة ظاهراً ـ أعني عن ظهر القلب في الصلاة ـ وإنّما الاختلاف بين المسلمين في جواز القراءة عن المصحف في الصلاة الواجبة. فذهب الشيخ قدس سره في جملةٍ من كتبه إلى الجواز فيما إذا لم يحسنها ولم يمكن تعلّمها، وكذلك كثير من علماء المذهب، فيظهر من ذلك عدم الجواز في صورة إمكان القراءة عن ظهر القلب ولو بالتعلّم. وذهب أبو حنيفة إلى عدم الجواز خلافاً لسائر الفقهاء من أهل الخلاف.

وقال الشيخ قدس سره في الخلاف: إذا قرأ في صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقة فإذا فرغ صفّح أُخرى وقرأ لم تبطل صلاته، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: تبطل صلاته لأنّه تشبّه بأهل الكتاب، وهذا ممنوع منه. دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل

(١) مصباح الفقيه: ١٩٨/١٢.

الإباحة، والمنع يحتاج إلى دليل . وأيضاً نواقض الصلاة تُعلم شرعاً، وليس في الشرع ما يدلّ على أنّ ذلك تبطل الصلاة.

وروى الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف و يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: «لا بأس بذلك»[١]، انتهى[٢].

أقول: أمّا الاستدلال الّذي قاله أبو حنيفة فكما ترى لا يوجب بطلان الصلاة. وأمّا الأدلّة الّتي ذكرها الشيخ قدس سره فالمراد بالإجماع ليس هو الإجماع المصطلح، بل المراد أنّه مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا أصل الإباحة فلا يفيد هنا شيئاً، وأمّا أصل البراءة فهو مبنيٌّ على مسألة الأقلّ والأكثر، فمن قال بالبراءة فيها فهنا أيضاً كذلك، وكذلك من ذهب إلى الاشتغال والاحتياط.

وفي رواية الحسن الصيقل الّتي رواها في التهذيب[٣] أيضاً احتمالان:

أحدهما: أن يكون المراد هي قراءة القرآن سوى الحمد والسورة، لأنّ قراءة الحمد والسورة ممّا يحسنها المسلمون عن ظهر القلب في زمن الصادقَين عليهما السلام فلم يكن احتياج إلى قراءتهما في المصحف حتّى يسأل عن ذلك، بل محطّ السؤال هو قراءة القرآن في المصحف سوى الحمد والسورة[٤].

وثانيهما: أن يكون المراد هو قراءة ما هو الواجب قراءته من الحمد والسورة، والاستدلال مبنيٌّ على هذا الاحتمال، وهو الظاهر أيضاً، لأنّ ما ذكر من البيان للوجه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٧/٦ باب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٥.

(٢) الخلاف: ٤٤١/١ ـ ٤٤٢ مسألة ١٨٩. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢٩٤/٢ ح ١١٨٤.

(٤) الظاهر أنّه بعيد في الغاية، لأنّ جميع المسلمين لم يكونوا حافظين لجميع القرآن حتّى كانت القراءة في المصحف أمراً يحتاج إلى السؤال، بل لا يزالون كانوا يقرأون القرآن في المصحف وكان هذا شائعاً بينهم خصوصاً مع إصرارهم بالقراءة. (منه قدس سره).

الأوّل إنّما يتمّ بالنسبة إلى سورة الحمد وبعض من السور القصار كالتوحيد والجحد، لكن لا تتعيّن السورة بمثلهما، بل يجوز قراءة سورة البقرة أيضاً، فيمكن أن يكون السؤال عن قراءتها وهو الظاهر. وظاهر أنّ المراد هي القراءة في حال القيام لعدم جواز ذلك في الركوع والسجود عند كثير من العلماء، ويبعد أن يكون المراد هو القراءة حال التشهّد مع استحباب التحيّات المفصّلة فيه، فالظاهر أنّ المراد هو قراءة ما يجب في الصلاة، وعلى فرض التنزّل عن ذلك فإطلاقها وعدم التفصيل يشمل الاحتمالين كما لا يخفى.

قد عرفت منّا أنّ الاحتمال الأوّل بقرينة ما ذكرنا بعيد، وتكون الرواية منصرفةً إلى القراءة الواجبة في الصلاة.

فهذه الرواية تدلّ على صحّة الصلاة المذكورة ولكن تعارضها رواية عبدالله بن الحسن في قُرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلّي؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاة»[1].

وفيها أيضاً الاحتمالان المتقدّمان، لكنّ الظاهر فيها أيضاً هو ما استظهرناه في الأُولى وظاهرها عدم كفاية ذلك فتكون معارضة للأُولى، لكن لو خلّينا وطبعنا فالعمل بالأُولى هو المتعيّن.

أمّا (أوّلاً) فلأنّ رواية عليّ بن جعفر موافقة للعامّة، لما عرفت من فتوى أبي حنيفة على ذلك، وكان أهل الكوفة وغيرها يتّبعونه في الفتاوى، فتحتمل التقيّة حيث إنّ زمن موسى بن جعفر عليه السلام زمن قوّة بني العبّاس المعاندين للأئمّة عليهم السلام بخلاف زمن أبي عبدالله عليه السلام حيث إنّ زمانه زمان ضعف بني العبّاس وبني أُميّة، فكان عليه السلام يبيّن كثيراً من الأحكام كما هو حقّها.

(وثانياً) يمكن حمل قوله عليه السلام: «لا يعتدّ بتلك الصلاة» على استحباب الإعادة

---

(١) قرب الإسناد: ١٩٥ ح٧٤٢، عنه وسائل الشيعة: ١٠٧/٦ باب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة ٧٤٦٦.

من حيث إنّ القارئ عن المصحف ليس له الخضوع والخشوع الّذي هو روح العبادة، مضافاً إلى أنّ كتاب قُرب الإسناد ليس من حيث الاعتبار بمثابة كتاب التهذيب، فإنّ كتاب التهذيب كان في جميع الأعصار مورداً للنقل والإجازة والقراءة والاستنساخ منه، فإنّه استنسخ منه جمعٌ كثير من الأعاظم كالشيخ أبي ورّام بن فراس الّذي هو من أحفاد الشيخ قدس سره بنتاً، فإنّه استنسخ من نسخة الشيخ قدس سره، بخلاف قرب الإسناد، مع أنّ الشيخ قدس سره لم يذكر في كتابيه التهذيب والاستبصار هذه الرواية مع روايته فيهما عن عليّ بن جعفر عليه السلام بطريقين آخرين غير هذا الطريق، فهذا في الحقيقة من الموهنات لهذه الرواية.

والحاصل: أنّه لا دليل على بطلان الصلاة إذا قرأ عن المصحف، فلا يبعد القول بصحّة الصلاة المذكورة. نعم، القول الآخر أحوط والقراءة عن ظهر القلب أفضل من حيث تمكّنه من الخشوع.

واستدلّ العامّة كأبي حنيفة للبطلان بعدم أمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الأعرابي بالقراءة عن المصحف بعد اعتذاره بعدم تحسين القراءة، بل أمره بما تيسّر من القرآن[1] فيدلّ على عدم جواز ذلك.

وفيه: أنّه لم يكن في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مصحفاً حتّى يقرأ منه وكان أغلب الأعراب ـ سيّما أهل البادية منه ـ لا يقدرون على القراءة، بل كانت القراءة عن ظهر القلب أسهل لهم، كما لا يخفى.

ثمّ على فرض عدم جواز ذلك في صورة إمكان القراءة عن ظهر القلب لو لم يمكنه ذلك ولو بالتعلّم فهل يكون القراءة عن المصحف مقدّماً على الائتمام أو لا؟ قال في البيان[2] والمسالك[3]: القراءة عن المصحف مقدّم على الائتمام، والائتمام مقدّم على البدل[4].

---

(١) راجع سنن أبي داود: ١/٢٢٠ ح ٨٣٢، وسنن النسائي: ٢/١٠٤ ح ٩٢٤.

(٢) البيان: ١٥٩.

(٣) مسالك الأفهام: ١/٢٠٥.

(٤) أي بدل القراءة من الذكر والتسبيح. (منه قدس سره).

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الإتمام في عرض الأصل ـ أي: القراءة عن ظهر القلب ـ بل يفضل عليها فكيف تكون القراءة عن المصحف مقدّماً عليه.

وقال في الذكرى: ولو تتبّع قارناً أجزأه عند الضرورة. وفي ترجيحه على المصحف احتمال لاستظهاره في الحال، فلو كان يستظهر في المصحف استويا. وفي وجوبه عند إمكانه احتمال لأنه أقرب إلى الاستظهار الدائم[1]، انتهى. والمراد بالاستظهار هو القراءة عن ظهر القلب.

[فصل] في الركوع

ومن جملة أفعال الصلاة **الركوع**، لا إشكال ولا خلاف في جزئيّته للصلاة، ووجوبه في كلّ ركعة بالضرورة من الدين كضروريّة نفس وجوب الصلاة، ولكثرة وضوح جزئيّته للصلاة عبّر عنه بالركعة، وأُريد منه الصلاة في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا﴾[2] فهو من أعظم أفعال الصلاة.

ثمّ إنّه في اللغة عبارة عن الانحناء الّذي له بالفارسيّة (خميدگى) وهو من مقولة الوضع، أي كيفيّة تحصل باعتبار نسبة بعض أجزاء البدن إلى الآخر. ولا يختصّ بما إذا كان مسبوقاً بالعدم بحيث لو ولد شخص منحنياً يصدق عليه أنّه راكع ولو لم يكن ركوعه مسبوقاً بالعدم، لكن حيث إنّ المتعارف هو كونه مسبوقاً بالعدم كان له معنىً حدوثيّاً عند العرف.

ومن المعلوم أنّه ليس في الشرع معنىً آخر يطلق عليه، بل المراد بالركوع كما أُطلق في الشرع هو معناه اللغوي، وهو مقول بالتشكيك له مراتب متفاوتة في الانحناء، فإنّ القائم إذا أخذ في الهويّ إلى الركوع يكون له مراتب كثيرة من الانحناء المتدرّج وجوداً إلى أن يبلغ يداه إلى ركبتيه.

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣/٣٠٧.

(٢) البقرة: ٤٣.

ولذا اختُلف في حدّ الانحناء اللازم، فنقل الشيخ ﷺ في الخلاف[١] في مسألة وجوب الطمأنينة في الركوع عن أبي حنيفة أنّه ليس للركوع حدّ، بل يكفي الانحناء ولو بأقلّ مراتبه، وكذلك نقل عنه ذلك غيره. وذكر الشافعي في الأُمّ: أنّ كمال الركوع أن يركع ويضع اليدين على الركبتين فلو لم يمكن وضع إحداهما ولو لم يمكن وضع إحداهما وضع الأُخرى، ولو كانت يداه سالمتين ولكن لم يضعهما كان صحيحاً إن انحنى بحيث أمكن الوضع[٢].

وأمّا الإماميّة فاختلفت تعبيراتهم في ذلك، فعبّر بعضهم بأنّه يجب الانحناء بحدٍّ يمكن معه وضع يديه على ركبتيه، وبعضهم بوصول الراحة إليها، وبعضهم بوصول أطراف الأصابع إلى غير ذلك.

قال في مفتاح الكرامة عند قول العلّامة في القواعد: ويجب فيه الانحناء بقدر يمكن معه من وضع يديه على ركبتيه: كما في الشرائع وجامع الشرائع والتحرير والمنتهى والذكرى ذكر البلوغ. وفي الأخيرين الوضع كالكتاب، وظاهرها الاكتفاء في وصول جزء من اليد، ويأتي ما يقيّده ويصرفه عن ظاهره، بل في جامع الشرائع والذكرى وجامع المقاصد عينَي ركبتيه، وفي نهاية الإحكام والتذكرة والإرشاد والروض وضع راحتيه على ركبتيه، وفي بعضها بلوغ راحتيه إليهما، وفي التذكرة إجماع أهل العلم كافّة عليه، أي على بلوغ راحتيه إليهما ما عدا أبا حنيفة. وفي الروض الراحة الكفّ ومنها الأصابع، وعن الديوان أنّ الراحة الكفّ، وعن الفيّومي في السامي أنّ الراحة ما فوق الأصابع. وفي النافع والمعتبر والتبصرة والدروس والبيان والألفيّة واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس والجعفريّة وشرحيها والميسيّة والروضة والمدارك: وضع كفّيه على ركبتيه، وفي بعضها: وصول كفّيه إلى ركبتيه. وفي المعتبر: إجماع أهل العلم كافّة على وصول كفّيه إليهما غير أبي حنيفة. وفي جُمل السيّد: يملأ كفّيه من ركبتيه، وفي مصباح الشيخ ﷺ: يلقمهما كفّيه.

---

(١) لم نعثر عليه فيه.

(٢) الأُمّ: ١/١٣٣ نقلاً بالمعنى.

فإجماعا المعتبر والتذكرة وما صرّح به في هذه الكتب قد تطابقت على معنىً واحد وهو اعتبار وصول جزءٍ من باطن الكفّ وأنّه لا يُكتفى برؤوس الأصابع كما صرّح به في البيان وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والروض والروضة، بل وفي جامع المقاصد: لم أقف في كلام أحد يعتدّ به على الاجتزاء ببلوغ رؤوس الأصابع في حصول الركوع، انتهى[١].

قلت: هذا يدلّ على أنّه لم يفهم من إجماعي المنتهى والذكرى ما لعلّه يفهم منهما من الاجتزاء بذلك، سلّمنا الظهور، لكنّ الإجماعات الأُخر توجب صرفه عن هذا الظاهر وتوجب حمل قوله عليه السلام في الخبر الّذي رواه في المعتبر: «فإن وصلتَ أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك اجزأك»[٢] على أنّ المراد الوصول إلى مجموع عين الركبة لأنّ من الأصابع الإبهام وباقي الأصابع بينها تفاوت، فإذا وصلت أطراف الكلّ إلى مجموع عين الركبة دخل جزء من باطن الكفّ كما أشار إلى ذلك الأُستاذ أدام الله حراسته في حاشية المدارك، أو يحمل على أنّ المراد الأطراف الّتي تلي الكفّ كما في جامع المقاصد، ويعضد ذلك ما في الذخيرة من أنّ عبارتي المنتهى والذكرى مسامحة. فما في البحار: من أنّ المسامحة في إجماعي المعتبر والتذكرة لم يصادف محلّه كما عرفت. وما في الحدائق: من نسبة الاجتزاء ببلوغ رؤوس الأصابع إلى المشهور، ففيه إنّا لم نجد المصرّح بذلك إلّا الشهيد الثاني في المسالك، وقد سمعت ما في جامع المقاصد[٣]، انتهى.

أقول: يظهر من ذلك أنّ في المسألة قولين، ذهب إلى كلّ واحدٍ منهما جماعة:

أحدهما: كفاية الانحناء بمقدار تصل الأصابع إلى الركبة، فإمّا أن يُراد بذلك أطراف الأصابع جميعاً حتّى الإبهام فهو قريبٌ ممّا ذكره البهبهاني رحمه الله وكلّ من عبّر بوضع اليد على الركبة، وإمّا أن يُراد به بعض الأصابع كالوسطى فيلزمه كفاية الانحناء

---

(١) كذا، والظاهر أنّها زائدة لأنّ لكلام صاحب المفتاح إدامةً يأتي متتابعاً، فتأمّل.

(٢ و٣) مفتاح الكرامة: ٢٩٣ ـ ٢٩٤. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

بمقدار يصل رأس الوسطى إلى أوّل جزء من الركبة، لكنّه مخالف لما استقرّ بين المسلمين من زمان النبيّ ﷺ إلى زماننا هذا لاستلزامه الانحناء قليلاً كما لا يخفى.

وثانيهما: الانحناء بمقدار يتمكّن من وضع اليد والكفّ على الركبة.

وأمّا دعوى الإجماع في المسألة ففي غير محلّها، لأنّه ليس في كلمات القدماء من أصحابنا الإماميّة رضي الله عنهم تعرّض لهذا الاختلاف أصلاً فلم يتعرّض في النهاية والتهذيب والاستبصار وجمل العقود والمقنع والانتصار والناصريات وجمل العلم والعمل وشرحه والمراسم والمقنعه والوسيلة والغنيه .

نعم، تعرّض لذلك في الخلاف في مسألة وجوب الطمأنينة في الركوع[١]. وكذلك في المبسوط حيث قال: وأقلّ ما يجزئ من الركوع أن ينحني إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبتيه مع الاختيار وما زاد عليه فمندوب إليه[٢]. وذكر هذه العبارة بعينها في السرائر[٣]، فلم يظهر بين القدماء خلاف في المسألة كأنّها لم تكن خلافيّة.

وكذلك المحقّق ﷺ فإنّه قال في المعتبر: والواجب فيه الانحناء قدراً تصل معه كفّاه ركبتيه، ولو عجز اقتصر على الممكن وإلّا أومأ، هذا قوله في المبسوط وعليه العلماء كافّة. أمّا وجوب الانحناء فلأنّه عبارة عن الركوع وقد بيّنّا وجوبه، وأمّا التحديد المذكور فهو قول العلماء كافّة، عدا أبي حنيفة لأنّ النبيّ ﷺ كان يركع كذلك. وقوله: «قدراً تصل كفّاه ركبتيه»[٤] إشارة إلى أنّ وضع اليدين على الركبتين غير واجب بل ذلك بيان لكيفيّة الانحناء، ويدلّ على ذلك مارواه أنس قال: قال رسول الله ﷺ : «إذا ركعت فضع كفّيك على ركبتيك» وهو يستلزم الانحناء المذكور.

---

(١) الخلاف: ٣٤٨/١ مسألة ٩٨.

(٢) المبسوط: ١١١/١.

(٣) السرائر: ٢٢٤/١.

(٤) الضمير إمّا راجع إلى الماتن لأنّ المعتبر شرح للنافع وإن كان الماتن نفسه لكن الإتيان بالضمير الغائب لأجل أنّه دوّن النافع قبله، وإمّا راجع إلى المبسوط لكن ليس في المبسوط هذه العبارة. (منه ﷺ).

ومن طريق الأصحاب ما رواه معاوية بن عمّار وابن مسلم والحلبي قالوا: «وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة». «فإن وصلتَ أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأحبُّ إليَّ أن تمكّن كفّيك من ركبتيك... فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير وخرَّ ساجداً». وما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وتمكّن راحتيك من ركبتيك» وسنبيّن أن الوضع غير واجب[١]، انتهى.

فيظهر أنّه لم يكن التعبيرين في عصره قدس سره ممتازَين وأنّ المراد منهما هو وضع اليدين على الركبتين، فيظهر أنّ الاختلاف في التعبيرين وجعلهما ممتازَين إنّما هو فيما بين متأخّر المتأخّرين فلا وجه لدعوى الإجماع في المسألة . فاللازم هو ذكر الروايات الواردة في المسألة الّتي تكون منشأ الاختلاف المذكور فنقول: روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وإذا ركعت فصفّ في ركوعك بين قدميك وتمكّن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلتَ أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأحبّ إليّ أن تمكّن كفّيك من ركبتيك»[٢].

وروى المحقّق في المعتبر والعلّامة في المنتهى[٣] عن معاوية بن عمّار وابن مسلم والحلبي قالوا: وبلّغ... إلى آخر ما نقلناه من المعتبر. لكن الرواية مقطوعة لم تسند إلى الإمام عليه السلام والتعبيرات في هذه الرواية قريبة للتعبيرات الواقعة في رواية زرارة

---

(١) المعتبر: ١٩٣/٢. أمّا خبر أنس المذكور فراجع المعجم الصغير: ٣٢/٢. وراجع أيضاً مسند أحمدبن حنبل: ٢٨٧/١، ومجمع الزوائد: ١٣٠/٢ وفيهما عن ابن عبّاس. وأمّا ما رواه الثلاثة ـ يعني معاوية بن عمّار وابن مسلم والحلبي ـ فراجع وسائل الشيعة: ٣٣٥/٦ باب ٢٨ من أبواب الركوع ح٨١١٦. والقول الآتي بعده والذي يليه فهو عن زرارة عن الباقر عليه السلام كما في وسائل الشيعة: ٤٦١/٥ ـ ٤٦٢ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح٧٠٧٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٣٤/٦ ـ ٣٣٥ باب ٢٨ من أبواب الركوع ح ٨١١٥. وقد تقدّم قسمٌ منه عن المعتبر آنفاً.

(٣) المعتبر: ١٩٣/٢، منتهى المطلب: ١١٥/٥، عنهما وسائل الشيعة و قد مرّ استخراجه آنفاً.

فيمكن اتّحادهما. واختار المجلسي قدس سره في البحار[١] كفاية بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبة، وبالغ في ذلك واستحسنه صاحب الحدائق[٢] اعتماداً على رواية المحقّق قدس سره وقال: إنّه كفى به ناقلاً، فيظهر منه أنّها غير رواية زرارة.

ولا يهمّنا البحث في ذلك، فالأولى بيان فقه الرواية فنقول:

قوله عليه السلام: وتمكّن... إلخ، أراد عليه السلام جعل الراحتين مكاناً للركبتين، والركبة مجموع مركّب من رأسي الذراع والعضد. والمراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها. وقال في جامع المقاصد: إنّ المراد بها هو أطرافها الّتي تلي الكفّ[٣]. لكنّه خلاف الظاهر، والظاهر ما ذكرنا. والمراد بالأصابع هل هو جميع الأصابع حتّى الإبهام فلا وجه حينئذٍ للتعبير المذكور بل كان يكفي أن يقول طرف إصبع الإبهام؟ أو أنّ المراد الأعمّ من ذلك ومن بلوغ بعضها فيلزمه كفاية بلوغ رأس الوسطى فلم يلزم التعبير المذكور أيضاً؟ لكن الّذي يدفع الإشكال هو أنّ المراد بعين الركبة هو الحفرة الّتي في أسفل الركبة المتّصل بالساق كما في لسان العرب[٤] وأقرب الموارد[٥]، وهذه الحفرة تشبه نصف الدائرة بحيث إذا وضع الأصابع عليها تكون الأصابع محيطة بها مطابقة عليها. ولا يخفى حينئذٍ ما في التعبير المذكور من اللطافة. وعلى هذا لامخالفة بين هذا التعبير وبين التعبير بوضع اليد على الركبة ونحوه كما يظهر من البحار[٦] والحدائق[٧] والشهيد الثاني[٨].

وأمّا قوله عليه السلام: «فإن وصلتَ...» إلخ فلايمكن الأخذ بإطلاقة والحكم بإجزاء صدق وصول الأصابع ولو بوصول رأس الوسطى إلى الجزء الأعلى من الركبة الّذي لايعلم مخالفته لمذهب أبي حنيفة لاستلزامه الانحناء اليسير لمكان التفريع على

---

(١) بحارالأنوار: ٨٢/١١٩ ـ ١٢٠.
(٢) الحدائق الناضرة: ٨/٢٣٧.
(٣) جامع المقاصد: ٢/٢٨٤.
(٤) لسان العرب: ١/٤٣٢.
(٥) أقرب الموارد: ١/٤٢٦.
(٦) بحارالأنوار: ٨٢/١٢٠.
(٧) الحدائق الناضرة: ٨/٢٤٠.
(٨) الروضة البهيّة: ١/٢٧٠.

الجملة السابقة كما لايخفى. فلا يكون الحكم في هذه الفقرة أوسع من الّتي قبلها، ويكون المراد بالإجزاء هو أقلّ المجزئ.

وقوله «وأحبُّ إليَّ...» إلخ يحتمل وجهان (أحدهما) أن يكون في مقام بيان ما يستحبّ من مرتبة الانحناء فإنّ الركبة مجموع مركّب من أجزاء فأقلّ الواجب المجزئ هو الانحناء بقدر يصل اليد إلى أعلى الركبة، والمستحبّ هو أن ينحني أكثر من ذلك. (الثاني) أن يكون في مقام استحباب الوضع الفعلي لاكفّين على الركبتين، فلايكون للركوع إلّا حدٌّ واحد، وهو الانحناء بقدر يمكن معه وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة. والمستحبّ هو وضع الكفّ على الركبة.

وبالجملة: القدر المفتى به بين الأصحاب هو أنّ الانحناء الواجب هو الّذي يمكن معه وضع اليد على الحفرة وتكون أطراف الأصابع على عين الركبة.

وأمّا ما ذكره في البحار والحدائق فلايمكن استظهاره من الرواية لو لم يكن خلافه ظاهراً منها، وعليك بالتأمّل في المقام.

(مسألة) روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المرأة إذا قامت في الصلاة جمعت بين قدميها، وتضمّ يديها إلى صدرها لمكان ثدييها، فإذا ركعت وضعت يدها فوق ركبتيها على فخذيها لئلّا تطأطئ كثيراً فترتفع عجيزتها»[1].

وأفتى على طبقها الأصحاب، وذكر في الجواهر هنا احتمالين (أحدهما) أن يكون ركوع الرجل والمرأة واحداً، لكنّ التفاوت بينهما في وضع الكفّ فإنّ الرجل يضعه على الركبتين والمرأة تضعه على الفخذ. (الثاني) أن يكون ركوع المرأة أقلّ انحناءً وركوع الرجل أكثر. ثمّ ذكر لدفع الاحتمال الثاني بأنّه لايتمّ بناءً على الوضع الشرعي للركوع، إذ لامنافاة في وضعه للانحناءين الخاصّين بالنسبة إلى المكلّفين، بل وإن لم نقل بالوضع الشرعي وقلنا بالمراد الشرعي[2].

وفيه: أنّا لانفهم لما ذكره من المراد الشرعي معنىً، فإنّ للركوع معنىً واحداً له

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٣/٦ باب ١٨ من أبواب الركوع ح ٨٠٨٩.

(٢) جواهر الكلام: ٧٤/١٠.

مراتب متفاوتة يمكن أن يكون ركوع المرأة مرتبة منه، وركوع الرجل مرتبة أخرى منه مع كونها على معنىً واحد، فقد يصدق على كلّ واحدٍ منهما الركوع. فالأقوى أنّ ركوع المرأة أقلّ انحناءً من ركوع الرجل ممّا هو ظاهر النصّ والفتوى، لمكان التعليل المذكور في الرواية، لأنّه إنّما لا ترتفع عجيزتها إذا كان ركوعها أقلّ انحناءً، فلا إشكال في أنّ ركوعها أقلّ انحناءً من ركوع الرجل.

(مسألة) قد عرفت أنّ الركوع مقولٌ بالتشكيك، له مراتب مختلفة من حيث قلّة الانحناء وكثرته، فهل الركوع الّذي هو واجب في الصلاة هو الحدّ الخاصّ المذكور والهويّ إليه خارج عنه؟ أو أنّ مجموع الانحناءات بعد الأخذ فيه من القيام هو الركوع؟ وتظهر الثمرة فيما إذا أهوى لا بقصد الركوع بل لغرض آخر كقتل حيّة أو لأخذ شيء من الأرض فبدا له أن يركع بعد الوصول إلى حدّ الركوع أو قبله أو بعد التجاوز عن محلّه، فعلى الأوّل لا يحتاج في صحّته إلى القيام ثمّ الركوع لأنّ الهويّ إليه مقدّمة لايحتاج إلى القصد، بخلافه على الثاني فإنّه يحتاج إلى العود إلى القيام ثمّ الركوع مع القصد، واختار السيّد الطباطبائي الأوّل في المنظومة حيث قال:

إذ الهويّ فيهما مقدّمة خارجة لغيرها ملتزمة[1]

وتبعه صاحب الجواهر[2]، وعن العلّامة في التذكرة[3] والنهاية[4] والشهيد في الذكرى[5] والدروس[6] والبيان[7] والصيمري في كشف الالتباس[8] والشيخ ابن فهد[9] والمحقّق الثاني، في الجعفرية[10] الثاني، واختاره في المصباح ونقله عن الشيخ قدس سره.[11]

---

(١) الدرّة النجفيّة: ١٢٣.
(٢) جواهر الكلام: ١٠/٧٧ ـ ٧٨.
(٣) تذكرة الفقهاء: ٣/١٦٨.
(٤) نهاية الإحكام: ١/٤٨١.
(٥) ذكرى الشيعة: ٣/٣٦٥.
(٦) الدروس الشرعيّة: ١/١٧٧ درس ٤٢.
(٧) البيان: في الركوع ٨٧.
(٨) كشف الالتباس: ١٢٤ س ١٠ من النسخة المخطوطة.
(٩) الموجز الحاوي لتحرير الفتاوي(ضمن الرسائل العشر لابن فهد الحلّي): ٧٩.
(١٠) الرسالة الجعفرية (ضمن رسائل المحقّق الكركي): ١/١١٠.
(١١) مصباح الفقيه: ١٢/٤٠١ - ٤٠٢.

والدليل الّذي ذكره المتأخّرون للثاني أنّه فرقٌ بين الركوع والسجود، فإنّ السجود عبارة عن وضع الجبهة إلى الأرض والهويّ شيء خارج عنه، بخلاف الركوع فإنّ حقيقته الانحناء، غاية الأمر أنّه يؤخذ من المرتبة الضعيفة متدرّجاً إلى أن يصل اليدين إلى الركبة، فليس الهويّ فيه مقدّمة له بل هو من مراتب الركوع. ومقتضى ما ذكروه هو اعترافهم للأوّل في السجود، وأنّه لو أهوى بعد القيام من الركوع لِقتل حيّة ونحو ذلك إلى أن بلغ قريباً من السجود فبدا له أن يسجد فسجد بدون أن يقوم كفى وصحّ.

ويظهر من بعضهم الاستدلال بروايتين في باب نسيان القنوت عن مصدّق بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام، ففي إحداهما: عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر، فقال: «ليس عليه شيء». وقال: «إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً وليقنت ثمّ ليركع، وإن وضع يديه على الركبتين فليمض في صلاته وليس عليه شيء»[1].

وفي الأُخرى قال عليه السلام: «إن نسي الرجل القنوت في شيء من الصلاة حتّى يركع فقد جازت صلاته وليس عليه شيء، وليس له أن يدَعه متعمّداً»[2].

بتقريب أنّه يستفاد من الأُولى أنّ الركوع هو الانحناء الخاصّ، وهو القدر الّذي يصل يداه إلى الركبتين، بقرينة الثانية حيث حكم بمضيّ الصلاة بعد الوصول إلى الركوع، ولكنّه غير تمام فيما نحن فيه، لأنّه ليس في الثانية إلّا الحكم بمضيّ الصلاة وعدم العود بعد الوصول إلى الركوع ولم يعيّن فيها أنّ الركوع ماذا، وأنّه عبارة عن الانحناء المخصوص أو مجموع الانحناءات.

نعم، لو ذكر في الثانية الجملة الأُولى الّتي في الأُولى أمكن كونها قرينة لكنّه لم تذكر فيها. فلو استدلّ بالأُولى فقط على ما ذهب إليه السيّد كان حسناً، حيث إنّها تدلّ على أنّ القنوت وإن كان مستحبّاً لكنّه مثل سائر الأجزاء الواجبة من السورة

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٦/٦ باب ١٥ من أبواب القنوت ح ٧٩٨٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٦/٦ باب ١٥ من أبواب القنوت ح ٧٩٨٥.

والتشهّد والسجود لو نسيها في الركعة الّتي قبلها، حيث إنّه لو تذكّر قبل الوصول إلى الحدّ الخاصّ من الركوع بعد أن أهوى إليه يعود، وإن تذكّره بعد الوصول إليه لايعود، فلو كان الركوع مجموع الانحناء المتدرّج لَما حكم بالرجوع بعد الهويّ إليه قبل الوصول إلى الحدّ المذكور.

والحاصل: هل الهويّ إلى الركوع وكذلك السجود يحتاج إلى القصد أو لا؟ فإنّ نوع أفعال الصلاة كالفاتحة والتكبير والركوع والقيام مشتركة بين الصلاتي وغيرها فتحتاج في جزئيّتها للصلاة من قصد عنوانها وجزئيّتها للصلاة، فذهب السيّد وصاحب الجواهر إلى أنّه لا يحتاج إلى القصد لعدم كونه جزءاً للصلاة لا في الركوع ولا في السجود[1].

وذهب جمعٌ آخر[2] إلى أنّه يحتاج إلى القصد في الركوع دون السجود إمّا لأجل أنّه من الركوع وإمّا لأجل أنّه وإن لم يكن من الركوع بل مقدّمة له كما يدلّ عليه قوله: «أهوى إلى الركوع» أو لأجل حكمه عليه السلام في الرواية المتقدّمة على العود إلى الإتيان بالقنوت لكنّه جزءٌ للصلاة لما به يتحقّق الخضوع، ولأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله ما دام كونه مشتغلاً بالصلاة كأن يعد أنّه يأتي بأفعال الصلاة فيحتاج إلى قصد العنوان.

ولايبعد هذا القول، لأنّه مع فرض عدم الدليل الاجتهادي في البين فالمرجع هو الاشتغال والاحتياط، ولايجري أصالة البراءة في مثل ذلك كما لا يخفى.

وهنا أُمور لابدّ من التنبيه عليها:

الأوّل: أنّ ما ذكرنا من التحديد المذكور للركوع من وصول اليدين أو الأصابع إلى الركبتين إنّما هو فيما إذا كان مستوى الخلقة. وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن تكون يداه خارجةً عن المتعارف في الطول بحيث تصلان إليهما في حال القيام أو مع الانحناء القليل أو بالعكس فلابدّ أن يرجع إلى المتعارف ومستوى الخلقة، لأنّه لا خصوصيّة لوصول اليدين إلى الركبتين بأن يكون ذلك ملحوظاً بالأصالة، وهذا واضح.

---

(١) الدرّة النجفيّة: ١٢٦، جواهر الكلام: ١٠/٧٦ ـ ٧٧.

(٢) منهم العلّامة في تذكرة الفقهاء: ٣/١٦٥، والشهيد في ذكرى الشيعة: ٣/٣٦٥.

الثاني: لو لم يتمكّن من الانحناء المذكور فقال في الشرائع: أتى بالممكن من الانحناء، ولو لم يتمكّن منه أصلاً يومئ إيماءً[١]، كما تقدّم في مبحث القيام بالرأس أو العين . وقد توهّم أنّ هذا إنّما هو لأجل قاعدة الميسور، ولكنّه إنّما يتمّ إذا أمكنه من الانحناء بحيث يعدّ ذلك من مراتب الركوع وأنّ ذلك ميسوره، وأمّا إذا لم يمكنه ذلك فلا يتمّ الاستدلال له بذلك . ولا يبعد الاستدلال عليه بما يدلّ على بدليّته عن الركوع والسجود وهو كافٍ في المسألة. فما في الجواهر من الاحتياط بالجمع بينه وبين الانحناء بما أمكن[٢] فإنّما هو لأجل عدم دليل صالح على بدليّته، وبعد ما عرفت من دلالة الأدلّة الدالّة على بدليّته لا وجه لهذا الاحتياط.

الثالث: لو كان كالراكع خلقة أو لأجل عارض فقال في الشرائع: وجب أن يزيد لركوعه يسير انحناء ليكون فارقاً بين القيام والركوع[٣]. وذهب إليه جمعٌ من العلماء[٤]. وقال في جامع المقاصد: إنّه لو كان انحناؤه بالغاً إلى آخر مرتبة الركوع بحيث لو انحنى أكثر منه يخرج عن حدّ الركوع ففي هذا الحكم تأمّل[٥].

وقال في الجواهر بأنّه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل وبأنّه قد تحقّق فيه حقيقة الركوع وإنّما المنتفي هيئة القيام. والفرق بينهما واقعي لاشرعي. والحاصل: أنّ عنوان الافتراق بينهما ليس من واجبات الصلاة، بل الواجب فيها هو هيئة القيام وهيئة الركوع المختارتين بحسب الطبع[٦]، انتهى خلاصة كلامه.

وهذا صحيح في بادئ النظر لكنّه لايخلو عن الإشكال بعد التأمّل، فإنّ قيام ذلك الشخص هو ذلك، والمفروض أنّه مأمور بالركوع بعد القراءة عن قيام والركوع

---

(١) شرائع الإسلام: ٨٥/١ .

(٢) لم يكن هذا الاحتياط في جواهر الكلام فيما كنّا نتفحّص فيه إلّا في المسألة الآتية. (منه رحمه الله).

(٣) شرائع الإسلام: ٨٥/١ .

(٤) منهم الشيخ في المبسوط: ١١٠/١، والعلّامة في القواعد: ٢٧٦/١.

(٥) جامع المقاصد: ٢٨٩/٢.

(٦) جواهر الكلام: ٨١/١٠.

نوع تذلّل وخضوع، فإذا لم يمكن بالمتعارف منه أمكن أن يقال بوجوب إظهار التذلّل بمرتبة أُخرى منه وهو زيادة الانحناء بيسير. لكن لو كان انحناؤه على أقصى مراتب الركوع فالتردّد في محلّه.

الرابع: يجب في الصلاة من قعود ـ أي صلاة الجالس ـ أن ينحني انحناءً بنسبة انحناء الراكع عن قيام من استواء الظهر أو قريب منه، وليس حدّ الركوع بالنسبة إليه هو وصول يداه إلى ركبتيه لوصولهما إليهما في حال القعود أيضاً.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق[١] وغيره[٢] أنّ واجبات الركوع خمسة، وعدّ منها رفع الرأس منه والطمأنينة في حال القيام بعده لكنّهما خارجان عن حقيقة الركوع فيبقى ثلاثة، أحدها: ما تقدّم من الانحناء بالمقدار المذكور. الثاني: الطمأنينة، والظاهر منه هو استقرار البدن وعدم حركته كما هو المصطلح عليه عند الشيعة، ولذا يُسأل عن حركة اليد والرأس أنّه هل يضرّ أو لا؟ لكن ليس المراد ذلك، بل المراد هو المصطلح عليه للعامّة أي: المكث حال الذكر بحيث يقع الذكر في حال المكث لافي حال رفع الرأس منه أو الانحناء إليه، ولذا قال ﷺ لأعرابي عند تعليمه الصلاة: «ثمّ اركع حتّى تطمئنّ راكعاً، ثمّ استقم حتّى تطمئنّ قائماً، ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً، ثمّ اجلس حتّى تطمئنّ جالساً»[٣]. ولذا قالوا أيضاً: الطمأنينة بقدر الذكر واجبة[٤]، فإنّ المراد أنّه لابدّ من استمرار الركوع حتّى يفرغ من الذكر بتمامه، والّذي اعتبره الشيخ أيضاً هو هذا المعنى من الطمأنينة، وهذا في قبال قول أبي حنيفة حيث إنّه لم يعتبر الطمأنينة في شيء من ذلك[٥]. نعم، لابدّ من عدم حركة البدن كثيراً.

---

(١) شرائع الإسلام: ٨٤/١.
(٢) راجع مسالك الأفهام: ٢١٢/١.
(٣) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٤٣٧/٢، و: ٣٤٠/٤، وصحيح البخاري: ١٩٢/١ ـ ١٩٣.
(٤) كما في تحرير الأحكام: ٢٥٠/١ و٢٥٥، وتذكرة الفقهاء: ١٩٠/٣، ومنتهى المطلب: ١١٦/٥، ونهاية الإحكام: ٤٩٠/١، والحدائق الناضرة: ٢٨٩/٨، وغيرها.
(٥) راجع الخلاف: ٣٤٨/١ مسألة ٩٨ وص٣٥٩ مسألة ١١٦.

ومن الواجبات في الركوع الذكر، وفيه جهات من البحث: (الأُولى) في وجوبه وعدمه، الثانية في كيفيّته، الثالثة في كمّيّته.

[أمّا **الأُولى**] قال في الخلاف: التسبيح في الركوع والسجود واجب، وبه قال أهل الظاهر داود وغيره، وبه قال أحمد . وقال عامّة الفقهاء: إنّ ذلك غير واجب. دليلنا: إجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط لأنّه إذا سبّح جازت صلاته بغير خلاف، وإذا لم يسبّح فليس على صحّتها دليل. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» يدلّ عليه، لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم سبّح بغير خلاف، وروى عُقبة بن عامر الجُهني أنّه قال: لمّا نزلت ﴿فَسَبِّح بِاسمِ رَبِّكَ العَظِيمِ﴾ قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «اجعلوها في ركوعكم» فلمّا نزلت ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «اجعلوها في سجودكم» وهذا أمرٌ يقتضي الوجوب[1]، انتهى.

فيظهر من عبارة الخلاف أنّه وقع الخلاف بين المسلمين في وجوب التسبيح وعدمه، ودليلهم على عدم الوجوب هو رواية الأعرابي حيث أمره النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بما يجب في الصلاة ولم يأمره بالتسبيح في الركوع. ونفوا كثيراً من واجبات الصلاة بهذه الرواية، ولكن لاخلاف في وجوبه في الركوع بين الإماميّة لعمل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كذلك واستقرار العمل من زمانه صلى الله عليه وآله وسلم إلى زماننا هذا. ورواية الأعرابي ليست ممّا يُعتمد عليها في المقام. فلا إشكال **في الجهة الأُولى** ووجوب التسبيح أو الذكر في الجملة.

وأمّا (**الجهة الثانية**) فهل يتعيّن خصوص التسبيح؟ أو أنّه يكفي مطلق الذكر وإن لم يكن تسبيحاً؟ ففيه خلافٌ بين الإماميّة، لكن يظهر من عبارة الخلاف المتقدّمة أنّه لم يكن هذا الخلاف بين العامّة لجعله موضوع الخلاف وجوب التسبيح وعدمه، فيتعيّن التسبيح عند القائلين بالوجوب، وذلك لاستقرار عمل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على التسبيح فيه واستمراره إلى زماننا هذا. ولذا تردّد المحقّق قدس سره في كفاية مطلق الذكر حيث ذكر أنّ الواجب في الركوع التسبيح، وقيل: مطلق الذكر،

---

(١) الخلاف: ٣٤٨/١ ـ ٣٤٩ مسألة ٩٩. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه. والآيتان المذكورتان هما ٧٤ و ٩٦ من سورة الواقعة، والأُولى من سورة الأعلىٰ.

وفيه تردّد[١]، مع وجود ثلاثة أخبار تدلّ عليه، ومنشأ الخلاف إنّما هو في أنّ التسبيح في رواياته هل هو بما أنّه تسبيح؟ أو بما أنّه ذكر؟

فلابدّ من ذكر الروايات الواردة في الباب، ومجموع الأخبار الّتي ذكرها صاحب الوسائل قدس سره ثمانية وعشرون، لكنّ الدالّ منها هو سبعة عشر، واستدلّ بثلاثة منها على كفاية مطلق الذكر، وهي رواية هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال له: «يجزي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والحمد لله والله أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر الله»[٢].

ورواية هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته يجزي عنّي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والله أكبر؟ قال: «نعم»[٣].

ورواية مسمع بن أبي سيّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجزئك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ مترسّلاً، وليس له ولا كرامة أن يقول: سبّح سبّح سبّح»[٤].

استدلّ به صاحب الجواهر قدس سره[٥] على كفاية مطلق الذكر لقوله عليه السلام: «أو قدرهنّ» ولكن قد عرفت أنّ العمل المستمرّ من النبيّ صلى الله عليه وآله وسائر المسلمين إلى زمان الصادقَين عليهما السلام على خلافه، ولذا ذكر في هذه الروايات قول «لا إله إلّا الله» مكان التسبيح. فيظهر من ذلك أنّه كان المستقرّ في أذهانهم هو التسبيح في الركوع والسجود. ولو لا هذا العمل المستمرّ لأمكن القول بكفاية مطلق الذكر بهذه الروايات، واستظهار أنّ وجوب التسبيح في الروايات الآتية إنّما هو بما أنّه ذكر، لكنّه مع ملاحظة هذا العمل المستمرّ محلّ إشكال.

---

(١) شرائع الإسلام: ٨٥/١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٠٧/٦ باب ٧ من أبواب الركوع ح ٨٠٤١.

(٣) المصدر السابق: ٣٠٧/٦ باب ٧ من أبواب الركوع ح ٨٠٤٢.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٢/٦ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٧.

(٥) جواهر الكلام: ٩٢/١٠.

وأمّا (**الجهة الثالثة**) ـ أي في كمّيته وعدده ـ فورد في ذلك روايات:

منها: ما يدلّ على اعتبار الثلاث، مثل رواية أبي بصير قال: سألته عن أدنى ما يجزي من التسبيح في الركوع والسجود، قال: الثلاث تسبيحات»[١]. ورواية مسمع، ذكرها في الوسائل في موضعين مع الاختلاف في العبارة وتقدّم إحداهما، وفي الأُخرى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يجزي الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ»[٢]. ورواية داود الأبزاري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أدنى التسبيح ثلاث مرّات وأنت ساجد لاتعجل بهنّ»[٣]. وهذه الروايات الثلاثة تدلّ على اعتبار ثلاث ولم يعيّن فيها أنّ المراد هو التسبيحة الصغرى أو الكبرى.

ومنها: ما يدلّ على اعتبار ثلاث في الصغرى، مثل خبر معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: ثلاث تسبيحات ترسّلاً تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»[٤]. وخبر سماعة قال: سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن؟ قال: «نعم، قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا**﴾ قلت: كيف حدّ الركوع والسجود؟ فقال: «أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات، تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله، ثلاثاً»[٥].

ومنها: ما يدلّ على استحباب الثلاث في التسبيحة الكبرى، مثل خبر أبي بكر الحضرمي، وذكره في الوسائل في موضعين، أحدهما: قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: أيّ شيءٍ حدّ الركوع والسجود؟ قال: «تقول: سبحان ربّي العظيم وبحمده ثلاثاً في

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٠٣ ـ ٣٠٤ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٦/٣٠٣ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٣٠.

(٣) المصدر السابق: ٦/٣٠٣ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٣١.

(٤) المصدر السابق: ٦/٣٠٣ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٨.

(٥) المصدر السابق: ٦/٣٠٣ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٩. والآية المذكورة هي ٧٧ من سورة الحجّ.

الركوع، وسبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[١].

وفي الأُخرى قريبٌ من ذلك[٢].

ورواية هشام بن سالم، وذكرها أيضاً في موضعين مع الاختلاف في ذكر «وبحمده» في متنها وعدمه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود، فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم، وفي السجود: سبحان ربّي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، والسنّة ثلاث والفضل في السبع»[٣]، ولعلّ المقصود فيما لم يذكر «وبحمده» الإشارة إلى التسبيحة الكبرى مع ضمّ وبحمده لمعروفيّتها كذلك. ولكن هاتان الروايتان تدلّان على استحباب الثلاث فيها.

ومنها: ما يدلّ على كفاية المرّة من دون تعرّض للصغرى أو الكبرى، مثل رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات في ترسّل، وواحدة تامّة تجزي»[٤]، هل المراد من الواحدة التامّة التسبيحة الكبرى؟ أو أنّ المراد هو الصغرى؟ والمراد بالتمام هو إيقاعها في حال المكث من الركوع.

ورواية عليّ بن يقطين[٥] عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال: «ثلاثة وتجزيك واحدة إذا أمكنتَ جبهتك من الأرض»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٠٠ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٢.

(٢) المصدر السابق: ٦/٣٠١ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٤.

(٣) المصدر السابق: ٦/٢٩٩ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠١٨.

(٤) المصدر السابق: ٦/٢٩٩ ـ ٣٠٠ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠١٩.

(٥) ولعلّه متّحد مع رواية الحسين بن عليّ بن يقطين وإنّما الاشتباه من الراوي من إسناده إلى الحسين لأنّه لايمكن أن يروي عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام لكونه من طبقة متأخّرة عنه. (منه رحمه الله).

(٦) وسائل الشيعة: ٦/٣٠٠ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٠ و٨٠٢١.

فنقول: ظاهر روايتي أبي بصير وداود الأبزاري هو عدم كفاية أقلّ من ثلاث تسبيحات بنحو الإطلاق فيشمل الكبرى أيضاً، لكن تعارضها روايتا أبي بكر الحضرمي وهشام بن سالم فإنّهما صريحتان في كفاية المرّة في التسبيحة الكبرى، وكذا رواية زرارة بناءً على أن يكون المراد من التامّة هو التسبيحة الكبرى كما هو المحتمل قويّاً، وكذا رواية معاوية بن عمّار بالنسبة إلى المريض[١]، ورواية عليّ بن أبي حمزة في النافلة للمستعجل وهي: عنه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الّذي يجزيه في النافلة؟ قال: ثلاث تسبيحات في القراءة وتسبيحة في الركوع وتسبيحة في السجود»[٢]. فإنّ هذه الروايات أخصّ من الروايتين المذكورتين فيقيّد بها إطلاقهما فلا إشكال في إجزاء التسبيحة الكبرى واحدة، وكذلك لا إشكال في كفاية ثلاث الصغريات لدلالة الروايات على ذلك، مثل رواية معاوية بن عمّار، ورواية سماعة، وروايتي مسمع، وإطلاق روايتي أبي بصير وداود الأبزاري المحمولة على الصغرى.

وأمّا كفاية التسبيحة الصغرى مرّة واحدة فمحلّ إشكال، لعدم رواية صريحة تدلّ على ذلك، بل تدلّ روايتا مسمع على عدم كفايتها بعد ضمّ إحداها على الأُخرى، فإنّ في نقل ابن نجران[٣] عن مسمع ذكر الركوع والسجود وظهورها في ثلاث، لكن ليس في هذا النقل ما يدلّ على أنّه لايجزي الأقلّ، بخلاف نقل صفوان عنه فإنّ فيه التعبير بأنّه «لايجزي الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات»[٤] فمجموعها يدلّ على عدم إجزاء الواحدة منها، كما أنّ روايتي معاوية بن عمّار

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٠١ ـ ٣٠٢ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٥.

(٢) المصدر السابق: ٦/٣٠٢ باب ٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٦. وليُعلم أنّ ما حكي عن العلّامة من عدم وجوب القراءة في النافلة يمكن أن يكون مسنده هذه الرواية ونظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخّرين بخلوّه عن الدليل غير وارد عليه. (نهاية التقرير: ٢/٢٧٧).

(٣) المصدر السابق: ٦/٣٠٢ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٢٧.

(٤) المصدر السابق: ٦/٣٠٣ باب ٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٣٠.

كذلك، فإنّه إذا ضمّ ما نقل عنه حمّاد بن عيسى إلى ما نقل عنه يونس بن عبدالرحمٰن تدلّ على عدم إجزاء الواحدة منها إلّا في المريض وكذا رواية زرارة، فليس هنا ما يدلّ على إجزاء التسبيحة الصغرى واحدة إلّا الإطلاق في بعض الأخبار، مثل رواية عليّ بن يقطين.

لكن لايمكن الاعتماد على ذلك الإطلاق، أمّا (أوّلاً) فلأنّ إطلاقها في غاية الضعف من حيث إنّ المستقرّ في ذهن السائل فيها هو التسبيحة الكبرى، ويكفي احتمال ذلك في ضعف الإطلاق . (وثانياً) أنّها مسوقةٌ لبيان كمّية الذكر لا كيفيّته، فلا يدلّ على كفاية الصغرى مرّةً أيضاً. (وثالثاً) أنّها مقيّدةٌ بما سمعت ممّا يدلّ على اعتبار الثلاث فيها بل لو لا ما يدلّ على الثلاث منها لَما أمكن القول بكفايتها أصلاً. هذا بحسب الكمّية .

وقد عرفت أنّ روايتي هشام بن سالم[١] وهشام بن الحكم[٢] تدلّان على كفاية مطلق الذكر لمكان التعليل المذكور فيهما، وأنّ كفاية التسبيح أيضاً إنّما هو لأجل أنّه ذكر الله، ودلالتهما على ذلك تامّة، وكذلك سنداهما فإنّه لاخدشة فيهما. وحينئذٍ فالتخيير بين التسبيح وبين سائر الأذكار تخيير عقلي، بمعنى أنّ الأمر تعلّق بطبيعة الذكر والعقل يحكم بكفاية أيّ فرد منها، لاشرعيّ بأن يكون الأمر متعلّقاً بالتسبيح والذكر بنحو الترديد والبدليّة، وعليها لابدّ أن يكفي مطلق الذكر.

اللّهمّ إلّا أن يخدش فيهما (إمّا) بإعراض الأصحاب عنهما حيث اقتصر قدماء الأصحاب على ذكر التسبيح في واجبات الركوع وللعمل المستمرّ من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى زمان صدور هاتين الروايتين كما يظهر ذلك منهما أيضاً، حيث سأل هشام عن كفاية لا إله إلّا الله مكان التسبيح، فيظهر أنّه كان المستقرّ في أذهانهم هو التسبيح، بل العمل المستمرّ من ذلك الزمان إلى زماننا هذا أيضاً على التسبيح. (وإمّا) لأجل كونهما مخالفتان للسنّة للأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنّة، فلا يترك

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٣٠٧/٦ باب ٧ من أبواب الركوع ح ٨٠٤٢ و٨٠٤١، وقد مرّ ذكرهما آنفاً في ص٣٨٧.

الاحتياط بالإتيان بالمتعارف من التسبيحات. هذا، وعلى فرض كفاية غير التسبيحات من الأذكار لابدّ من الإتيان به ثلاثاً كما يستفاد ذلك من قوله «مكان التسبيح» في الرواية فإنّه قد مرّ اعتبار الثلاث في التسبيح فكذلك ما هو في مكانه.

وأمّا كيفيّة التسبيحة الكبرى فقد عرفت إسقاط «وبحمده» فيها في بعض الأخبار مثل رواية هشام بن سالم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود؟ فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم، وفي السجود: سبحان ربّي الأعلى...» إلخ. وفي بعضها ضمّ «وبحمده»[1] بها فهل يتعيّن ضمّه أو لا؟ ويمكن الجمع بين الأخبار بحملها على اختلاف مراتب الفضل بأن يكون الأفضل ضمّ «وبحمده» وإن لم يكن متعيّناً. ويمكن أن يقال بتعيّن ضمّها وأنّ المقصود في الرواية الإشارة إليها لمعروفيّتها، ولكن لايبعد الحمل على اختلاف مراتب الفضل فيكفي الاقتصار على سبحان ربّي العظيم أو الأعلى فقط.

وذهب صاحب الجواهر قدس سره[2] إلى وجوب ضمّ «وبحمده» وقال في ضمن ما استدلّ به على ذلك من الوجوه: إنّ كفاية التسبيحة الكبرى إنّما هي لأجل أنّها تتضمّن ثلاث تسبيحات بعدد ما يعتبر في الصغرى وهي «سبحان» و«العظيم» «وبحمده» فإنّها تنزيهٌ وتسبيح بالحمل الشائع وإن لم يطلق عليها التسبيح بالحمل الأوّلي. ألا ترى أنّه يطلق على «سبحان الله والحمدلله ولا إله إلّا الله والله أكبر» التسبيحات الأربعة مع أنّها كذلك؟!

أقول: لايمكن بناء الفقه على تلك المطالب والوجوه، فإنّه يمكن الإشكال عليه بأنّه حينئذٍ لابدّ أن يكتفى بناءً على ما ذكره بقول «سبحان ربّي العظيم» بإسقاط «وبحمده»، فإنّ «ربّي» أيضاً تنزيهٌ له تعالى فيكون تسبيحاً بالمعنى الّذي ذكره كما لايخفى.

---

(١) كما في روايتي أبي بكر الحضرمي المارّ ذكرهما آنفاً وغيرهما.

(٢) جواهر الكلام: ٩٣/١٠.

ثمّ إنّ الركوع ركنٌ، وقالوا: إنّ الركن ما يبطل الصلاة بتركه وزيادته، وقد مرّ أنّ المناسب للمعنى اللغوي هو أنّ الركن ما يبطل بعدمه الصلاة، وأمّا بطلانها بزيادته فليس بما أنّه ركن بل هو حكم من الأحكام، ولا أثر فقهي في ذلك في باب الركوع. أمّا بطلان الصلاة بزيادته فتطابق النصّ والفتوى فيه، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعةً لم يعتدّ بها، واستقبل الصلاة استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»[1]. ورواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلّى فذكر أنّه زاد سجدة، قال: «لا تعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»[2]. ورواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شكّ فلم يدر أسجد ثنتين أم واحدة فسجد أُخرى ثمّ استيقن أنّه قد زاد سجدة، فقال: «لا والله، لاتفسد الصلاة بزيادة سجدة» وقال: «لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»[3].

وحيث إنّ هذه الروايات معمول بها فلا ريب في المطلب، و إنّما الكلام في بطلان الصلاة بتركه، فلا إشكال في البطلان فيما إذا فات محلّ تداركه، ولا إشكال أيضاً في وجوب الرجوع والإتيان بالركوع فيما كان محلّ تداركه باقياً، وإنّما الإشكال في أنّه أيّ موضع يكون محلّه باقياً؟ وأيّ موضع لايكون باقياً؟ ولا ريب أيضاً في بقائه فيما تذكّر بعد الهويّ إلى السجود ولمّا يسجد، وفي فوته فيما لو تذكّر بعد الصلاة وبعد فعل المنافي. وأمّا لو تذكّر في السجدة الأُولى أو الثانية ففيه أقوال:

الأوّل: ما نقل جمعٌ عن الشيخ قدس سره في المبسوط عن بعض أصحابنا إطلاق القول بأنّه لو تذكّر ذلك بعد الإتيان بالسجدتين فإنّه يلغيهما ويسقطهما ويعيد الركوع ثمّ يأتي بالسجود.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٩/٦ باب ١٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٥.

(٢) المصدر السابق: ٣١٩/٦ باب ١٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٦. قوله «من سجدة» و «من ركعة» أي من زيادتهما. (منه دام ظله).

(٣) المصدر السابق: ٣١٩/٦ باب ١٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٧.

والثاني: ما اختاره نفسه[١] من التفصيل بين الركعتين الأوّلتين وبين الركعتين الأخيرتين فإنّه لو تذكّر ترك الركوع في السجدة تبطل الصلاة إذا كان في الأوّلتين بخلاف الأخيرتين فإنّه لايوجب البطلان فإنّه تسقط السجدة ويأتي بالركوع ثمّ السجود، ويلزمه أنّه لو تذكّر بعد السلام قبل فعل المنافي فإنّه يأتي بركعة واحدة وعدم مضرّيّة زيادة السجدتين.

الثالث: ما عن عليّ بن بابويه وابن الجنيد من التفصيل بين الركعة الأُولى من كلّ صلاة وبين غيرها، فتبطل في الأوّل دون الثاني.

الرابع: التفصيل بين ما لو تذكّر في السجدة الثانية وبين ما إذا تذكّر في السجدة الأُولى فتبطل الصلاة في الأوّل دون الثاني.

الخامس: ما هو المشهور من بطلان الصلاة بمجرّد دخوله في السجود، واستدلّ الشيخ قدس سره في كتبه على ما ذهب إليه برواية حمّاد بن عثمان عن حكم بن حكم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها، فقال: «يقضي ذلك بعينه» فقلت: أيعيد الصلاة؟ قال: «لا»[٢]. وليست هذه الرواية معمول بها، ولذا حملها في الوسائل على النافلة. وبرواية محمّد بن مسلم في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبني على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ وانصرف فليقم فليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه»[٣].

واستشكل على الرواية تارةً بأنّ قوله عليه السلام: «فإن استيقن... إلخ» خلاف الإجماع. وفيه: إنّما يرد ذلك لو كان المراد هو الإتيان بما فات فقط، لكن يمكن أن يكون المراد هو الإتيان بركعة بتمام أجزائها، والظاهر التزام الشيخ قدس سره أيضاً بذلك، غاية الأمر أنّه لم يقل إنّه يأتي بالتشهّد والسلام لظهور ذلك.

---

(١) المبسوط: ١٠٩/١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣١٤/٦ باب ١١ من أبواب الركوع ح ٨٠٦١.

(٣) المصدر السابق: ٣١٤/٦ ـ ٣١٥ باب ١١ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٢.

وتارةً بأنّ السؤال إنّما هو عن الشكّ والجواب أوّلاً عن اليقين، ولكن يندفع ذاك الإشكال أيضا بأنّه روى الصدوق قدس سره هذه الرواية في الفقيه بتقديم صورة الشكّ في الجواب[١] ثمّ بيان حكم اليقين ببيانٍ خالٍ عن الاضطراب الّذي في نقل الشيخ قدس سره. ولكن يرد على هذا الاستدلال بأنّه ليس فيه التفصيل بين الركعتين الأوّلتين وبين الأخيرتين، فلا يمكن أن يكون ذلك مستنداً لما ذهب إليه الشيخ قدس سره[٢].

ويمكن الاستدلال بهما لما نقل الشيخ قدس سره عن بعض أصحابنا، وهو القول الأوّل.

وأمّا رواية العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي ركعة من صلاته حتّى فرغ منها ثمّ ذكر أنّه لم يركع، قال: «يقوم فيركع ويسجد سجدتي السهو»[٣] فيحتمل أن يكون المراد من الركعة هو جميع الركعة لا الركوع فقط، وحينئذٍ فلا ترتبط بما نحن فيه.

ويمكن الاستدلال للمشهور برواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك مواضعه»[٤]. وبرواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة»[٥].

وعنه أيضاً قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي أن يركع، قال: «عليه الإعادة»[٦]. وهي تدلّ بإطلاقها على مذهب المشهور، فإنّ معنى الإعادة هو إعادة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣٤٦/١ ح ١٠٠٧.

(٢) ولعلّ ذلك للروايات الّتي ذكروها في باب الشكّ مثل قول الصادق عليه السلام: «إذا سلمت الركعتان الأوّلتان سلمت الصلاة». ومنها قوله عليه السلام: «ليس في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو». راجع وسائل الشيعة: ١٨٨/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٣٧٧ و ١٠٣٧٨، إلى غير ذلك. (منه قدس سره).

(٣) وسائل الشيعة: ٣١٥/٦ باب ١٢ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٣.

(٤) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٧.

(٥) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٨.

(٦) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٩.

الصلاة. وتدلّ الرواية الأُولى على البطلان فيما صدق نسيان الركوع فيشمل ما إذا دخل في السجدة الأُولى أيضاً.

وبرواية رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد ويقوم، قال: «يستقبل»[1].

فإن قلت: إنّ هذه الرواية ورواية أبي بصير الأُولى أخصّ مطلقاً من رواية إسحاق ورواية أبي بصير الثانية لأنّه قيّد الحكم فيها بما بعد السجدتين فيقيّد الحكم فيها أيضاً بما قيّد فيهما.

قلت: أمّا رواية رفاعة فالقيد فيها إنّما هو في السؤال لافي جواب الإمام، فهي غير صالحة للتقيّد. وأمّا رواية أبي بصير فالقيد فيها وإن كان في كلام الإمام عليه السلام إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّه لادخل للقيد للحكم فيها بأن يكون قوله «وقد سجد سجدتين» تفسيراً لقوله «ترك ركعة». وتقييد المطلق بالمقيّد إنّما هو لأجل كون ظهور المقيّد في دخالة القيد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، ومع الاحتمال المذكور لايكون ظهور المقيّد أقوى. هذا، ولكن يمكن الإشكال على رواية إسحاق بأنّه ليس المراد باستقبال الصلاة هو إعادتها، بل المراد أنّه يرجع ويأتي بالركوع والسجود وغيرها.

ويمكن الاستدلال للقول الرابع ـ وهو التفصيل بين ما لو تذكّر في السجدة الأُولى فلا يوجب البطلان وبقاء محلّ تداركه فيرجع ويأتي بالركوع ثمّ السجود وصحّت صلاته، وبين ما لو تذكّر في السجدة الثانية وبعدها فتبطل الصلاة بتركه وفوت محلّ تداركه ـ بأنّه إذا تعلّق الأمر بماهيّة مركّبة من أجزاء واعتبر الترتيب بينها كالصلاة حيث إنّ الركوع فيها مقيّد بكونه قبل السجود، والسجود مقيّد بكونه بعد الركوع، فإذا أتى بالسجود قبل الإتيان بالركوع لايتحقّق ولايتحصّل جزءاً للصلاة، وإن أتى به بقصد الجزئية لها لكونه فاقداً للشرط وهو الترتيب، فإذا لم يتحقّق جزءاً

(١) وسائل الشيعة: ٣١٢/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٦.

للصلاة يكون محلّ الركوع باقياً، فلو رجع وأتى به وبالسجود بعده صحّت صلاته، وهذا وإن كان جارياً في السجدة الثانية أيضاً إلّا أنّه حيث إنّ زيادة السجدتين مبطلة فتكون مانعة عن التدارك، بخلاف سجدة واحدة فإنّ زيادتها ليست مبطلة فلا تمنع عن التدارك .

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ الكلّية والجزئية متضايفتا في مرتبة واحدة ولايمكن تحقّق إحداهما بدون الأُخرى، وحينئذٍ إذا انتفى أحد أجزاء المركّب المذكور ولم تتحقّق جزئيته فقد انتفى المركّب، فإذا نسي الركوع ودخل في السجدة فقد انتفى المركّب فعلاً، وإذا انتفى المركّب فعلاً انتفى جزئية السجود فعلاً، لما عرفت من مكان التضايف بينهما، لكن بمجرّد انتفاء الجزئية الفعلية للسجود لايكون محلّ تدارك الركوع باقياً مع بقاء الصحّة التأهّلية الجزئية والشأنية .

والحاصل: أنّه يمكن أن يقال بعد فرض اعتبار الترتيب بين أجزاء المركّب لو أتى بالجزء الثاني قبل الإتيان بالجزء الأوّل فمن حيث إنّ الثاني مترتّب على الأوّل فلا يتحقّق الثاني جزءاً للصلاة فعلاً قبل الإتيان بالأوّل، لكنّه مع ذلك أهلٌ لذلك، لأنّ المفروض أنّه واجدٌ لجميع الشرائط إلّا ترتّبه على الأوّل فله شأنية وصلاحية للجزئية، ومع كونه صالحاً لذلك فأتى به قبل الإتيان بالأوّل بقصد الجزئية يتحقّق فوت الركوع بالدخول في السجود لأنّه جزء للصلاة بالحمل الشائع فتكون الصلاة حينئذٍ فاقدة للركوع الّذي هو جزؤها وفقدانه يوجب فقدان الصلاة المركّبة منه ومن غيره فتكون باطلة .

فاندفع بذلك ما استدلّ به بعضهم لبقاء محلّ التدارك وإن دخل في السجدة الثانية أيضاً من أنّه بعد اعتبار الترتيب بين الأجزاء يلغو السجدتين ولا تتحقّقان جزءاً للصلاة، وأنّ وجودهما كالعدم، فمحلّه باقٍ فيأتي بالركوع وبما بعده وصحّت صلاته.

ووجه الاندفاع هو ما مرّ أنّ عدم تحقّق السجدتين جزءاً للصلاة صحيحٌ بالنسبة إلى الجزءين الفعليّة فلا تكونان جزءين فعلاً، لكن لا تنتفي اهليّتهما

وشأنيتهما لذلك، لكنّ المسألة غير خالية عن الإشكال، لكن بطلان الصلاة فيما لو تذكّر فوته بعد الدخول في السجدة الثانية محلّ اتّفاق تقريباً.

وأمّا في السجدة الأُولى فالاحتياط هو الرجوع والإتيان بالركوع وإتمام الصلاة ثمّ إعادتها.

[فصل في السجود]

لا إشكال في وجوب كون السجدة على الأعظُم السبعة كما هو مفاد الروايات الّتي نقلت من العامّة والخاصّة الّتي يجيء ذكرها، وكانت الروايتان من العامّة تنتهي إلى ابن عبّاس . أحدها من ابن طاووس عن أبيه عن ابن عبّاس، وثانيها من طاووس عنه، وبذلك أيضاً رواية من العبّاس بن عبدالمطّلب قال: ما سجد ابن آدم سجد معه يداه ورجلاه[١]. وليس في هذه الرواية الأمر بالسجدة بل الأمر بها منحصر في الروايتين، لأنّ في إحداها: أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يسجد على سبعة أعظُم[٢]، وفي ثانيها: امرت أن أسجد على سبعة أعظُم[٣].

وهكذا من الخاصّة الّتي ستُذكر إن شاء الله تعالى. وأمّا تعيين الأعظُم ففي بعض الروايات الكفّين والركبتين والقدمين والجبهة[٤]، وفي بعضها اليدين عوض الكفّين، والرجلين عوض القدمين[٥]، وفي بعضها أطراف القدمين[٦] وإن كان التعبير بالركبتين أولى وأصحّ من الرجلين لأنّ الرجلين تشمل الإبهامين أيضاً.

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٠٦/١، وفيه «إذا سجد ابن آدم سجد معه سبعة آراب: وجهه وكفّيه وركبتيه وقدميه». و آراب: يعني أعضاء، وواحدها إرب. (راجع النهاية لابن كثير: ٣٦/١).

(٢) راجع سنن الدارمي: ٢١٦/١ ح ١٣١٩ عن طاووس عن ابن عبّاس قال: أمر نبيّكم... وراجع أيضاً صحيح البخاري: ٢٠٦/١، ومسند أحمد بن حنبل: ٢٨٠/١.

(٣) المصدر السابق: ٢١٦/١ ح ١٣٢٠ وفيه «عن ابن طاووس عن أبيه عن ابن عبّاس». وراجع أيضاً صحيح البخاري: ٢٠٦/١، ومسند أحمد بن حنبل: ٢٧٩/١ و ٣٠٥ .

(٤ـ٦) صحيح مسلم: ٥٢/٢ ـ ٥٣ .

وأمّا في رواياتنا ففي بعضها عينَي الركبتين وأنامل إبهامي الرجلين[١] ولابدّ أن يكون المراد بالأنملة هي الأخيرة، وهذا مفاد رواية حريز[٢]، ولكن إثبات الوجوب منه مشكل لأنّها حكاية الفعل، ولا شكّ بأنّ الكلّي إذا وجد في الخارج لابدّ بأن يوجد في ضمن فرد، أمّا إثبات خصوصيّتها فمشكل.

وعلى أيّ حال، لا ترديد في كون **الجبهة** إحدى الأعظُم لأنّ في جميع الروايات من الخاصّة والعامّة ذكرت هي، وفي روايات الخاصّة أُضيف بأنّه أيّ موضع بلغ بالأرض من قصاص الشعر إلى طرف الأنف هو الجبهة كما في رواية بريد[٣] وعمّار[٤] وزرارة[٥].

وبالجملة: لا إشكال في كونها إحدى الأعظُم، وذكر ذلك أيضاً في الرواية الّتي تعرّض فيها لمسألة مَن به دمّل في جبهته[٦]، وهكذا في معاقد إجماعنا. نعم، عن ابن جنيد نقل ما يستفاد منه جواز السجود على قصاص الشعر[٧] على كراهة، وربّما يُستظهر منه المخالفة للإجماع والأخبار.

وإنّما الكلام في أنّه ما الجبهة موضوعاً؟ وينقل في الخلاف[٨] أيضاً مخالفة مالك وأبي حنيفة في ذلك، وكيف يوجّهان قوله ﷺ: «أُمرت» أو «آمر»؟! ولعلّه كان في يدهما دليل أقوى من هذا، أو حملا قوله ﷺ: «أُمرت» على كونه مخاطباً ﷺ فقط.

وبالجملة: حيث لا مخالفة من الخاصّة في ذلك فنشرع في أنّه ما الجبهة

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧.
(٢) المصدر السابق: ٣٤٣/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٤.
(٣) المصدر السابق: ٣٥٦/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٢.
(٤) المصدر السابق: ٣٥٦/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٣.
(٥) المصدر السابق: ٣٥٦/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٤.
(٦) المصدر السابق: ٣٥٩/٦ باب ١٢ من أبواب السجود ح ٨١٨٢.
(٧) لم نعثر عليه. (٨) لم نجده فيه.

موضوعاً؟ وهي على ما قاله محقّقو اللغويّين محدودة من طرف الأعلى بقصاص الشعر في مستوى الخلقة ومن اليمين واليسار بالجبين، وهو عبارة عمّا وقع تحت النزعتين إلى أن ينتهي بصدغين، ومن طرفه الأدنى بخطّ لو امتدّ لوقع بمحاذاة أعلى الأنف ولو يشمل قدراً من الحاجبين. وأمّا المحاذاة الحقيقي لأعلى الأنف بأن يكون هو الجبهة فقط فغير لازم، لأنّه يجب أن يكون من طرف الأعلى وسط القصاص حدّه، والروايات لزرارة وبريد العجلي وعمّار الدالّة بأنّها هي كلّ موضع تصل من الأرض إنّما هو في مقام بيان عدم وجوب الوسط الحقيقي.

وبالجملة: فموضوعاً أيضاً لم تكن الجبهة مورداً للإشكال بعد نقل محقّقي اللغويّين تحديده بما ذكر، وهو موافق للعرف أيضاً ولو تطلق الجبهة في بعض الإطلاقات بالأعمّ منها ومن الجبين. نعم، في السجدة العرفيّة لا مدخليّة للجبهة فيه، بل بمجرّد وضع الوجه على الأرض يصدق أنّه سجدة، إلّا أنّه لا إشكال في المقام بعد تحديد روايات العامّة والخاصّة موضعها بالجبهة، وهكذا مفاد الروايات الدالّة على أنّه إذا كان في الجبهة مانع فليسجد بالذقن.

ولا يخفى أنّ ظاهر هذه الأخبار هو لزوم كون المواضع معتمداً على الأرض، فلا يكفي مجرّد وضعه من غير اعتماد كما هو المستفاد من قوله: «على الأرض» لأنّ الشخص إذا سجد فلو لم يمنع يده قصراً عن الاتّكاء إلى الأرض ليقع ثقله على الأرض[1] فيكون معتمداً بالطبع في قبال عدم الاعتماد بالطبع.

ثمّ إنّه بعد كون الجبهة إحدى المساجد بالاتّفاق سواء كان على نحو الوجوب كما هو مفاد الروايات وفتوى الأصحاب، أو الاستحباب كما هو مقتضى اختلاف العامّة لأنّ في فتواهم قال بعضها بأنّ الأنف متعيّن عوض الجبهة، وبعض بأنّ

---

(١) ولكنّ الحقّ أنّ استفادة لزوم الاتّكاء من قوله: «على الأرض» مشكل. نعم، يمكن أن يقال حيث إنّ الجسم الثقيل كالبدن ينجذب إلى الأرض بقوّة جاذبة الأرض، فلو لم يتّكئ إلى الأرض لابدّ أن يبقى فوق الأرض، ولا يصدق أنّه سجد على الأرض، بخلاف ما إذا اتّكأ عليها. (منه ﷺ).

الجبهة متعيّن، وبعض بالتخيير. وأمّا الإماميّة فمعاقد إجماعاتهم هو لزوم كون إحدى المساجد ـ في حال الاختيار ـ الجبهة.

ثمّ إنّه هل يلزم استيعاب الجبهة كما يستفاد من كلام لمحمّد بن أحمد بن جنيد حيث قال: يكفي للمريض مقدار الدرهم من الجبهة[١]؟ أو لا يلزم استيعاب الجبهة؟ كما هو المستفاد من الروايات مثل قوله عليه السلام في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن حدّ السجود، قال: «ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعت منه أجزأك»[٢].

ومنها: ما رواه عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة، فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»[٣].

ومنها: رواية عمّار الساباطي قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك»[٤].

ومنها: رواية حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنمُلة»[٥].

وأمّا الرواية الّتي يمكن أن يستند به فتوى ابن جنيد هي رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام في امرأة تطول قصّتها فإذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض وبعض يغطّيه الشعر هل يجوز ذلك؟ قال عليه السلام: «لا، حتّى تضع جبهتها على الأرض»[٦]. حيث إنّه يتراءى منه عدم كفاية بعض الجبهة، لأنّه لا فرق بين المرء والمرأة في ذلك.

---

(١) لم نجد لابن جنيد كلامٌ في ذلك بل وجدناه لابن إدريس في السرائر: ٢٢٥/١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٦ ـ ٣٥٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧١.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٥/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٠.

(٤) المصدر السابق: ٣٥٦/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٣.

(٥) المصدر السابق: ٣٥٦/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٤.

(٦) المصدر السابق: ٣٦٣/٥ باب ١٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٨٠٠.

ولكن هذه الرواية مع قطع النظر عن معارضتها مع سائر الروايات لم تكن دلالتها واضحة لأنّه إذا منع الشارع وتصرّف في حكمه وقال «لا، حتّى تضع جميع جبهتها» فلا إشكال فيه، بخلاف ما إذا تصرّف في حكم العرف كما هو ظاهر الرواية، حيث يتراءى منه أنّ الوضع لا يصدق على وضع بعض الجبهة[١]، مع أنّ الوضع يصدق عرفاً ولو ببعض الجبهة ولا يكون مجازاً أيضاً. ألا ترى أنّه إذا قال أحد: رأيت زيداً، وقد رأى رأسه ليس مجازاً، لأنّ في الرؤية يكفي رؤية الرأس لا أنّه استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، فلابدّ من تأويل الرواية.

ثمّ إنّه على فرض كفاية بعض الجبهة كما هو المختار فهل يكون لها حدّ أو لا ويكفي المسمّى؟ قال الشهيد في الذكرى والدروس[٢]: لابدّ أن لايكون قليلاً من الدرهم، وقال رحمه الله: إنّه فتوى كثير من الأصحاب، ولم أجده في الكتاب الّذي بأيدينا، ولعلّه كان قول بعض مشايخه ومعاصريه.

ولعلّ مستنده من الأخبار هي رواية زرارة المتقدّمة[٣]، ولكن هذه الرواية لم تكن دليلاً على مطلوبه، لأنّ فيها أيضاً مقدار طرف الأنمُلة» ولا شكّ بأنّه أقلّ من الدرهم، بل ظاهر هذه الرواية يكون بنحوٍ يمكن استفادة كفاية المسمّى في سائر مواضع السجود فضلاً عن موردها عن الجبهة، لأنّ فيها تعليل بذكر كبرى كلّي وهو أنّ الجبهة موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك، وهو حكمٌ يستفاد منه في سائر المواضع أيضاً.

وأمّا احتمال أنّه كان في يده رواية غير ذلك فبعيد، لأنّ زمانه رحمه الله لم يكن زمان احتمال أن يكون في يده كتاب لم يبلغ إلينا، فالظاهر كفاية المسمّى، إلّا أنّ مقدار الدرهم أحوط.

---

(١) الحقّ في توجيه الرواية أن يقال: منع الإمام عليه السلام إنّما هو لكون الشعر حيث يضع بنحو خطوط متوازية أو غير متوازية على الوجه فيكون مانعاً من صدق الوضع، كما هو مفاد بعض الفتاوى بعدم جواز السجدة على التسبيحة. (منه رحمه الله).

(٢) ذكرى الشيعة: ٣٨٩/٣، الدروس الشرعيّة: ١٨٠/١ درس ٤٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٥٦/٦ باب ٩ من أبواب السجود ح ٨١٧٤.

وأمّا سائر أعظُم السبعة، وفي بعض الأخبار ذكر اليدان عوض الكفّين، وفي رواية عمرو بن دينار من العامّة حيث ذكر فيه الكفّين عوض اليدين[١]، ورواية عبدالله ابن طاووس ذكر فيه يدان[٢]. وقلنا: إنّ رواية طاووس وابنه خبر واحد نقل من ابن عبّاس، فالقدر المتيقّن فيه هو الكفّين، وهكذا رواية زرارة[٣] باختلاف النقل من الكتب الأربعة والخصال، وما نقله حمّاد أيضاً ذكر فيها الكفّين، فالقدر المتيقّن من رواياتنا وروايات العامّة هو الكفّ لا المرفق والكتف كما هو المتعارف أيضاً.

وأمّا الركبتان ففي رواية حمّاد[٤] الّتي تكون حكاية الفعل عينَي الركبتين، والظاهر أنّه هو العظم الّذي يكون تحت العظم المتّصل للرباط، وإلّا فوضع جميع الركبتين على الأرض يوجد هيئةً غريبة غير مراد قطعاً، فلابدّ أن يكون تحت الركبة، ولا يمكن الاستدلال بلزوم وضع عينَي الركبة بمجرّد رواية حمّاد لأنّه لا يعيّن المكلّف به.

وبالجملة: كفاية المسمّى في الإبهامين والركبتين واضح، لأنّه لا يمكن وضع جميعهما على الأرض، وإنّما الكلام في الكفّين.

وقال السيّد المرتضى قدس سره في جمل العلم والعمل عند ذكر مواضع السجود: إنّ إحدى مواضعه هو مفصل الكفّين عند الزندين[٥]، كذلك في النسخة الّتي كانت عند المحقّق، وأمّا النسخة الّتي عندي أنّه مفصل الكفّين والزندين، ولكنّ الظاهر أنّ الأولى هو الأقرب بالتقريب الموافق للعامّة والعرف العرب واصطلاحهم، وتابعه في ذلك ابن إدريس قدس سره في السرائر[٦]، ويتراءى من كلام المحقّق قدس سره في المعتبر[٧] من

(١ و ٢) راجع صحيح مسلم: ٥٢/٢ .

(٣) وسائل الشيعة: ٣٤٢/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٤ .

(٤) المصدر السابق: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧ .

(٥) جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٢/٣.

(٦) السرائر: ٢٢٥/١.

(٧) المعتبر: ٢٠٦/٢.

نسبة هذا الكلام إلى السيّد رحمه الله أنّه أوّل من عبّر بذلك التعبير. والمتأخّرون ينقلون هذا الكلام من الإسكافي ابن الجنيد، وليس عليه رواية على ما اطّلعنا عليه، وقال سائر المتأخّرين بعدم اطّلاعهم على رواية بذلك. وأظنّ أنّ السيّد أو الإسكافي حيث إنّ السيّد من كبار الطبقة ١٢ وابن جنيد من الطبقة ١٠ استفاد هذا الكلام من قوله صلى الله عليه وآله: «أُمرت أن أسجد على سبعة أعظُم» لأنّ ما يمكن أن يتّكئ به في السجود من الأعظُم هو الزند، لأنّه لم يكن سائر أجزاء الكفّ معتمد البدن غير الزند. وقلنا: إنّ في الأخبار ليس غير اليد والكفّ ذكر الزند، وقد عرفت منّا أنّ الكفّ القدر المتيقّن والمنصرف إليه الروايات. ولكنّه لا وجه لصرف الروايات سواء كانت الكفّين أو اليدين إلى الزندين. ثمّ إنّه لا بُعد بوجوب الكفّ على فرض كون محلّ الاعتماد في الكفّ الزند، لأنّه لو وضع على الأرض من الكفّين شيئاً لصدق به وضع الكفّ عرفاً، فلا يبعد بأن يجب وضع الكفّ ولو لهذه الجهة، أي بأن يكون محلّ الاعتماد هو الزندين.

وعلى أيّ حال، هل يكفي المسمّى في الكفّ؟ أو يلزم الاستيعاب بأن يكون جميع العشرين من الأعظُم الواقع في الكفّ وضع على الأرض؟ أو لا يحتاج إلى الاستيعاب ولا يكفي المسمّى أيضاً حتّى لزم وضع أخمص الراحة أو الكفاية ولو بأنملة بل يكفي الاستيعاب العرفي؟ مقتضى القاعدة هو كفاية المسمّى، وتؤيّدها الرواية الّتي قد عرفت منّا بيانه من بريد وزرارة وعمّار، كما أنّ لزوم الاستيعاب بمعنى الباطن والظاهر معاً مسلّمٌ عدمه، بل عدم إمكانه.

ولا يبعد أن يقال: إنّ المسألة عبارة عن الاعتماد كما في سائر موارد الاعتماد على اليدين في الأفعال اليوميّة، فهي أيضاً اعتماد عرفي، فلا يضرّه رفع اصبع أو اصبعين.

والرواية المعروفة من جواد الأئمّة عليه السلام في قضيّة السارق والسارقة[1] تدلّ على

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٢/٢٨ ـ ٢٥٣ باب ٥ من أبواب حدّ السرقة ح ٣٤٦٩٠.

عدم لزوم الاستيعاب أيضاً فيكفي المسمّى. اللّهمّ إلّا أن يقال صدق السجدة عليه يحتاج إلى أن يكون ما يوضع على الأرض أكثر من مقدار الأنملة ونحوها حتّى يصدق الاعتماد عليه، فلو كان بنحوٍ يقال به في العرف إنّه اعتمد على يديه وكفّيه يكفي.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّه لابدّ من مقدار من الاستيعاب العرفي بنحو الفتوى، وبعض منه بنحو الاحتياط، وأمّا الاستيعاب جميعه فلا يلزم.

وأمّا في الإبهام فأشرنا إلى أنّه لا يلزم الاستيعاب. والرواية الّتي ذكر فيها أطراف القدمين[١] ـ مع أنّه لا يستفاد منها أطراف جميع الأصابع ـ عامّية، وفي بعضها: القدمان، ولكنّه حيث إنّ في رواياتنا غير ما أنّ حمّاد[٢] الّتي يكون حكاية الفعل[٣] يذكر إلّا الإبهام، فالمتعيّن هو الإبهام، وهل المتبادر منه هو رأس الإبهام؟ أو يكفي ظاهرها أو باطنها أو طرفيها؟ ولا تدلّ رواية زرارة[٤] على لزوم كونه رأس الإبهام. اللّهمّ إلّا أن يقال: حيث قد عرفت أنّ في السجدة لابدّ من الاعتماد، فلو لم يضع رأس الإبهام لا يصدق الاعتماد، ولكنّه مشكل لصدق الاعتماد بأيّ طرف منه، وما في بعض اللغة من أنّ الأنمُلة هو رأس الأصابع فحيث إنّه لم يذكر في رواياتنا إلّا إبهام الرجلين كما قد عرفت إلّا رواية حمّاد، فالظاهر أنّه يكفي أيّ طرف من الإبهام ظاهرها وباطنها بمجرّد صدق المسمّى. نعم رأس الإبهام أحوط لأنّ الصلاة عمود الدين والمراعاة فيها أحسن.

وقال مالك وأبو حنيفة بعدم وجوب غير الوجه من المواضع السبعة، ولم يعبّرا بالجبهة، ثمّ اختلفا في محلّ الوجه. وقال بعضٌ بالتخيير بين الجبهة وبين الأنف، وقد عرفت تفصيله.

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٩٢/١، وصحيح مسلم: ٥٢/٢ ـ ٥٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٥٩/٥ ـ ٤٦٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٧٧.

(٣) عبارة مشوّشة وغير مفهومة!!

(٤) وسائل الشيعة: ٣٤٣/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٤.

وقال الشافعي في أحد قوليه كذلك، وفي قوله الآخر موافقاً لأحمد بوجوب الأعظُم السبعة.

والعجب من أنّه كيف قالوا ذلك مع أنّ الروايتين المتقدّمتين ذكرهما مسلم في صحيحه[١] والسند من طريقهم أيضاً صحيح وقولهم بحجّية خبر الواحد أيضاً؟!

وذكر في وجه ذلك في المعتبر بأنّهم استدلّوا في ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «اللّهمّ سجد لك وجهي»[٢]، حيث إنّه لم يقل: سجد لكَ جبهتي أو سائر الأعضاء.

وقالوا أيضاً بأنّ العرف يكفي السجدة بمجرّد وضع الوجه ويصدق أنّه سجد. وأيضاً قالوا بأنّه لو وجب سائر الأعظُم ليجب كشفه كما وجب كشف الجبهة لم يقل أحدٌ بوجوب كشف سائر الأعضاء.

وأجاب المحقّق رحمه الله بأنّه قاله صلى الله عليه وآله باعتبار أنّه في مقام التذلّل والوجه إذا وضع على الأرض يصدق التذلّل ولولا ذلك لوجب السجدة على العظم والمخّ، حيث قال صلى الله عليه وآله: «سجد لك عظمي ومخّي» كما في الأدعية[٣]. وقال رحمه الله في المعتبر بأنّ ما يقوله من تحقّق السجود في العرف بالوجه فمسلّم ولكنّه لا ينافي بأن يصدق السجدة بغيره أيضاً[٤]. هذا كلامه رحمه الله.

ولم أفهم ما المراد من هذه العبارة، هل المراد أنّه يكفي في صدق السجدة وضع القدم فقط أو الركبتين ولو لم يسجد على الجبهة؟ فهو كما ترى، لأنّه لا يصدق السجدة بمجرّد [وضع] هذه المواضع غير الجبهة.

والحقّ في الجواب أن يقال: هذه المواضع واجبات في حال السجدة ولو

---

(١) صحيح مسلم: ٥٢/٢ ـ ٥٣.

(٢) المعتبر: ٢٠٦/٢ ـ ٢٠٧، وفيه «سجد وجهي». وقد ورد ذلك في مسند أحمد بن حنبل: ٩٥/١ و ١٠٢، و:٣٠/٦ و ٢١٧.

(٣) لم نعثر على هكذا تعبير، بل وجدناه بعنوان «خشع» كقوله صلى الله عليه وآله: خشع لك سمعي وبصري ومخّي وعظامي وعصبي. (راجع مسند أحمد بن حنبل: ١٠٢/١ و ١١٩).

(٤) المعتبر: ٢٠٧/٢.

يصدق السجدة بمجرّد وضع الجبهة، كما أنّ المشهور في سجدة الشكر هو عدم وجوب سائر المواضع غير الوجه، بل فيها أيضاً يبسط الذراعين وإلصاق البطن بالأرض إمّا لأجل صدق السجدة بوضع الجبهة، وهذه يؤثّر في كمال السجدة بأن تكون السجدة مركّبة من جميع ذلك. ولكنّه لا يلائم مع قوله ﷺ: «أُمرت... إلى آخره» حيث يستفاد منه أنّ كلّ هذه أجزاء السجود. ويتفرّع على هذه المسألة الركنيّة حيث إنّ الأصحاب قالوا بأنّه لو لم تضع الجبهة على الأرض سهواً فتكون الصلاة باطلة ولو وضع على الأرض سائر الأجزاء، بخلافه إذا وضع على الأرض الجبهة وترك باقي الأجزاء سهواً حيث لا يقال ببطلان الصلاة، ويستفاد منه أنّ التذلّل السجودي هو وضع الجبهة، بل لعلّه من حيث الوجه، ولذا في بعض المواضع يوضع الذقن عوض الجبهة.

وبالجملة: فما يستفاد من قوله: «أُمرت... إلى آخره» هو وجوب هذه الهيئة في السجدة إمّا لأجل خصوصيّة في هذه الهيئة، وإمّا لأجل وجوب السجدة العرفيّة مقارناً لوضع سائر الأعظُم معه، ولأجل هذه المقارنة يصدق السجدة على الجميع، ولو قلنا بأنّ السجود عبارة عن السجدة بالأعظُم السبعة جميعاً فينافي مع ما ذكره الأصحاب من عدم البطلان بترك سائر المواضع سهواً، ولو لم نقل بذلك فلابدّ من توجيه الرواية بأحد الوجهين.

بقي في المقام أنّه إذا رفع موضع الجبهة هل يضرّ بذلك أم لا؟ حيث إنّ السجدة عبارة عن الذلّة، بل منتهى درجة الذلّة، فينافي مع الرفع، ولا يمكن الدقّة أيضاً بأن يقال: إنّ موضع السجدة يحتاج إلى التحديد الهندسي في استوائه، بل يكون مستوياً عرفيّاً، هذا إن كنّا والعمل بالقاعدة بأن لم يبلغ إلينا خبر في ذلك، بل كنّا والعمل المستمرّ من المسلمين في صلاتهم بأن يسجدوا بعد الركوع في محلٍّ مستوٍ نوعاً، حيث إنّ الفتوى ببطلان صلاة من لم يكن محلّ سجدته مستوياً حقيقيّاً مع موضع قدمه مشكل لأنّ الانطباق الكلّي على فرد لم يكن دليلاً على المسألة حيث إنّ نوع الأراضي يكون كذلك، خصوصاً من يصلّي يختار نوعاً محلّاً مستوياً

لصلاته، فلا يحتاج البحث إلى القول بصحّة الصلاة على اختيار الأعمّ والبطلان على اختيار الصحّة في بحث الصحيح والأعمّ أو الاختلاف في الأقلّ والأكثر والقول بالاشتغال أو البراءة، كما أنّ الظاهر هو المرجع في المسألة إن كنّا مثل العامّة بلا رواية في المسألة، فلنذكر روايات الباب، ونقول:

منها: رواية محمّد بن عليّ بن محبوب عن النهدي عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك [يديك ـ كما في التهذيب] قدر لَبِنة فلا بأس»[١]. والسند في هذه الرواية حسن، لأنّ ابن سنان وإن كان من عمّال بني عبّاس إلّا أنّ النجاشي قال: إنّ له كتاباً رواه جماعة من أصحابنا[٢].

ومنها: رواية الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، ولكن ليكن مستوياً»[٣]. الحسين بن سعيد أهوازي من الطبقة ٧ صاحب كتاب الثلاثين في الفقه، والنضر بن سويد بغدادي موثّق. وهذه الرواية دالّة على لزوم الاستواء وهو أعمّ من الاستواء العرفي والحقيقي.

ومنها: رواية أبي بصير ـ يعني المرادي ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد فقال: «...إنّي أُحبّ أن أضع وجهي في موضع قدمي، وكرهه»[٤]. عدم وجوب الاستواء يستفاد من هذه الرواية، وأمّا مقدار الرفع فغير معلوم منها.

ومنها: ما رواه صفوان عن محمّد بن عبدالله عن الرضا عليه السلام في حديثٍ أنّه سأله

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٨/٦ باب ١١ من أبواب السجود ح ٨١٧٩.

(٢) رجال النجاشي: ٢١٤ رقم ٥٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٥٧/٦ باب ١٠ من أبواب السجود ح ٨١٧٥.

(٤) المصدر السابق: ٣٥٧/٦ باب ١٠ من أبواب السجود ح ٨١٧٦.

عمّن يصلّي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه، فقال: «إذا كان وحده فلا بأس»[١] هذا لانخفاض موضع السجود لا رفعه.

ومنها: ما رواه عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا»[٢].

واستشكل برواية ابن سنان في المدارك[٣] بأنّ النهدي مشترك ، ولكنّه مع قطع النظر عن كونه ثقة على ما استفدنا من جميع أسانيده حيث إنّه هو ليث ابن أبي مروة[٤] وثقة، فلا يصير هذا سبباً للإعراض عن هذه الرواية مع كونها مفتى بها لجميع الأصحاب فتكون الشهرة جابرةً لضعف سنده لو فرض ضعفه . وما قاله المعتبر[٥] من الفتوى بذلك من الشيخ قدس سره ليس مراده هو فتوى الشيخ فقط، بل إنّما قاله لعظمته. وأفتى بذلك ابن جنيد[٦] أيضاً أي التفصيل بين اللبنة وغيرها قدراً. وعليه، فلا يبعد أن يكون قوله عليه السلام : «وليكن مستوياً» إنّما هو في مورد يكون الارتفاع كثيراً ويحمل على الاستحباب، وسئل في مجلسه أيضاً. وفصّل بين اللبنة وغيرها، فلو ذكر المطلق ذكر المقيّد أيضاً فيوافق مع رواية أبي بصير الأخير ـ يعني المرادي ـ بأنّه إن لم يكن مستوياً فيزيل الاستحباب ولكن الصلاة صحيحة كما هو المستفاد من قوله: «أُحبّ... وكرهه».

واستشكل أيضاً برواية ابن سنان بأنّ في بعض النسخ «يديك» عوض «بدنك»

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٨/٦ باب ١٠ من أبواب السجود ح ٨١٧٨ .

(٢) المصدر السابق: ٣٥٨/٦ ـ ٣٥٩ باب ١١ من أبواب السجود ح ٨١٨٠ .

(٣) مدارك الأحكام: ٤٠٧/٣.

(٤) كذا في الأصل، والصواب: «هيثم بن أبي مسروق». وهو أبو محمّد هيثم بن عبدالله الكوفي. (كما في رجال النجاشي: ٤٣٧ رقم ١١٧٥).

(٥) المعتبر: ٢٠٨/٢.

(٦) نقل عنه الشهيد في ذكرى الشيعة: ٣٩٤/٣.

فهو من موهنات هذه الرواية[١]، ولكنّه ضعيف بعد ما عرفت من جبره بفتوى المشهور حيث إنّ الشهرة في الفتوى تكون بذلك، أعني «عن موضع بدنك» لا «يديك» فهو يكفي، ولا يحتاج إلى الأولويّة الّتي قيل في المقام بأنّه إذا كان الارتفاع إلى موضع اليد مغتفراً فالارتفاع عن محلّ القيام بطريقٍ أولى.

ولكنّ الحقّ في الجواب ما قد عرفت.

وأمّا تحديد اللَبِنة بأربعة أصابع فلأجل ما يقال من أنّ اللَبِنة في زمن بني العبّاس تكون أربعة أصابع[٢]، والرواية من أبي بصير تدلّ على استحباب الاستواء، وهو ظاهر لأنّه أقرب إلى التضرّع.

بقي في المقام مسألة انخفاض الجبهة، حيث إنّه إن لم يكن زائداً عن الحدّ لا ينافي مع التضرّع، ولم يذكر في الشرائع إلّا رفع الجبهة، وهكذا العلّامة رحمه الله في كتبه. نعم، قال الشهيد بعدم انخفاض الجبهة وعدم ارتفاعه[٣].

وأمّا الروايات الدالّة عليها، منها: رواية عمّار المتقدّمة، ولكنّه يحتمل أن يكون السؤال فيها من جهة الصلاة على الفراش وإن كان احتمال كونه من جهة الانخفاض أقرب ويكون دليلاً في المسألة، وأمّا احتمال كونه من جهة المرض فلا خصوصيّة له، والّذي لم يعمل بمقتضى هذه الرواية إمّا لا يرى هذه الرواية حجّةً، وإمّا احتمل كون السؤال من جهة الفراش وكونه عليه لعدم اتّكائه لا من جهة علوّه عن الأرض. وعلى أيّ حال، فالاحتياط حسن، فالأحوط أن لا يكون محلّ السجدة منخفضاً أيضاً بأكثر من لَبِنة.

ثمّ إنّه بعدما عرفت من أنّ مقتضى الفتاوى والروايات هو عدم كون المسجد للجبهة أعلى من الموقف إلّا بمقدار لَبِنة والأخفض إلّا بهذا المقدار بناءً على رواية

---

(١) راجع كشف اللثام: ٨٨/٤.

(٢) وقد قدّر بأربع أصابع مضمومة، ويؤيّده اللبن الموجود الآن في أبنية بني العبّاس في سرّ من رأى فإنّها بهذا المقدار تقريباً. (نهاية التقرير: ٢٩٤/٢).

(٣) ذكرى الشيعة: ٣٩٤/٣.

عمّار فلابدّ من البحث في أنّ المراد من الموقف أو المقام هو ما يقوم فيه المصلّي حال القراءة وبعد القيام من الركوع. وعليه، إذا قرأ القراءة في موقف ثمّ سجد في موقف آخر وكان محلّ جبهته أعلى من مقام رجليه وركبتيه بأزيد من لَبِنة ولكن كان مساوياً مع الموقف الأوّل أو أعلى منه بقدر لَبِنة كانت الصلاة صحيحة، والظاهر أنّه ليس المراد محلّ القراءة.

فخلاصة الكلام في ذلك أربعة احتمالات:

الأوّل: يكون المراد من الموقف موقف المصلّي حال القراءة كما قد عرفت، سواء انتقل منه بعد القراءة وحال السجدة أو لا.

الثاني: موقف المصلّي في حال القراءة بشرط عدم الانتقال منه حال السجدة أو الركوع لو لم يعد بحال الأوّل عند السجدة.

الثالث: موضع الجلوس قبل السجدة أو بعدها.

الرابع: حال السجدة.

أقول: أمّا الاحتمال الأوّل الّذي نقله أيضاً صاحب الجواهر قدس سره عن كاشف الغطاء[1] فبعيدٌ جدّاً، ولا يستفاد من خبر ابن سنان ذلك أصلاً، وقد عرفت النقض الّذي ذكرناه آنفاً، وكذلك الاحتمال الثاني.

وأمّا الاحتمال الثالث وإن كان أقرب بالنسبة إلى الأوّلين ولكنّه أيضاً غير مستفاد من الخبر عرفاً لأنّ في حال الجلوس يكون تمام الساق وظهر القدم ملتصقاً إلى الأرض. وعليه، لابدّ عند السجدة من مساواة مقدار الساقين وظهر القدمين مع موضع الجبهة، مع أنّه لا يضرّ بالصحّة كون حفيرة في موضع الساق أو شيء مرتفع فيه حال السجدة، فإذا جعل تحت ساقه شيئاً أو حفر حفيرة تحت الساق عند الجلوس قبل السجدة لا يضرّ بصحّة الصلاة. وعلى أيّ حال، هذا غير مستفاد في نظر العرف.

بقي في المقام الاحتمال الأخير، وهو المتعيّن ولو كان في بادئ النظر يفهم

---

(١) جواهر الكلام: ١٠/١٥٧.

الشخص الناظر إلى الرواية الاحتمال الأوّل ولكن بعد الدقّة والتأمّل يقطع بعدمه، لأنّ الرواية ناظرة في أنّ الساجد لابدّ أن يكون بهذه الهيئة، لأنّ محلّ استقرار البدن في حال السجدة هو هذه المواضع، والغالب يقدّم المصلّي عند الهويّ إلى السجدة عن موضع قيامه بالركبتين ويخلف الإبهامين. وليس المراد من المقام هو معنى الاسم المكاني له، بل مراده هو مستقرّه ومكانه. نعم، في رواية مرسلة في الكافي «مرتفعاً عن رجليك»[1]. ولكنّي لا أظنّ احتمالاً غير ذلك بأن يكون المراد هو الاحتمال الرابع.

وما ذكر من أنّه بعد أن كانت الرواية منجبرة بفتوى الأصحاب وهم ذكروا في فتاويهم بأنّه لابدّ أن لايكون محلّ الجبهة أرفع من مقام المصلّي بأزيد من لَبِنة ولم يذكروا أنّ المراد من المقام هو الموقف في حال السجدة، فلابدّ من الاقتصار على موضع الفتوى غير تمام، لأنّ في كلام بعضهم على ما نقل في الجواهر أن لا يكون محلّ الأعالي أرفع من محلّ الأسافل، وهذه الفتوى تؤيّد ما ذكرنا لأنّ المراد بالأعالي هو الجبهة والكفّين، وبالأسافل الركبتين والإبهامين، ومن الغرائب ما نقل في الجواهر من كون الأسافل هي الدبر[2].

وتؤيّد ذلك أيضاً الروايات الّتي ذكر فيها موضع البدن. وعلى أيّ حال، فلا شكّ في أنّ المقام الّذي لابدّ أن يكون أعلى من الجبهة هو موقف المصلّي في حال السجدة، والعجب من أنّ هذا الفرع لم يُتعرّض به في الكتب المفصّلة واكتفوا بظاهر المذكور في الروايات، وقد عرفت منّا كراراً أنّ الأخبار الواصلة إلينا قد تذكر من غير تنقيح وكشف دقائقه وهو ما قد وصل إلينا في الكتب المتعدّدة وعبّرنا عنه بالفارسيّة (بغچه پيچيده). وأمّا على فرض تنقيحه وكشف ما في البغچه فيستفاد منه ما قلنا، وهو معنى الاجتهاد والاستنباط.

هذا كلّه في معنى المقام وموضع البدن المذكور في الروايات.

---

(١) الكافي: ٣٢٣/٣ ذيل ح٤، عنه وسائل الشيعة: ٣٥٩/٦ باب ١١ من أبواب السجود ح ٨١٨١.

(٢) جواهر الكلام: ١٥٦/١٠.

بقي الكلام في أنّه بعد أن قوّينا بأنّ المراد من موضع القيام هو موقف السجدة فما هو المراد من المواقف الستّة ـ أعني ما يقاس الجبهة بها ـ وأنّه هو جميع المواضع الستّة؟ أو الركبتين والإبهامين؟ أو الركبتين فقط؟ حيث إنّ الركبتين هما موضع استقرار البدن حال السجدة ومقوّم هذه الهيئة بخلاف الإبهامين والكفّين، بل الكفّين كأنّهما خارجان عن إطلاق البدن، والظاهر أنّ الاحتمال الأوّل هو الأحوط والثاني أوسط والأخير أبعد.

وإذا عرفت ذلك بأنّ الأحوط هو كون المقيس عليه جميع المواضع الستّة غير الجبهة فاعلم أنّه لابدّ من مقايسة الجبهة مع كلّ موضع من سائر المساجد الستّة واحداً بعد واحد، فلو كان محلّ الجبهة أرفع بأزيد من لَبِنة من كلّ واحد أو أخفض على الأحوط كما هو مفاد رواية عمّار فتكون الصلاة باطلة.

وأمّا ما ذُكر في الكتب المفصّلة من أنّ الشرط الّذي اشترط في مسجد الجبهة هل هو كذلك بالنسبة إلى سائر المساجد؟ فلا معنى له بعدما عرفت من أنّ المقيس عليه الجبهة هي سائر المساجد، وهي معنى موضع البدن لا محلّ القيام، ولا يمكن هذا الكلام بهذا الإطلاق، إلّا أن يقال: هل الشرط الّذي قيل في مسجد الجبهة يأتي بالنسبة إلى بعض المواضع الستّة الباقية مع بعض آخر أو لا؟

ولكن هذا الكلام إثباته قياس، فهذا البحث ساقط من رأسه.

بقي الكلام في أنّ مفاد رواية عمّار[1] بعدم كون مسجد الجبهة أخفض أيضاً حيث لم يفت به [أحدٌ] من المحقّقين، بل يستفاد من كتاب الشهيد في نهاية الإحكام خلافه حيث قال بأنّه إذا كان أخفض فيكون الأقرب بالتذلّل[2]، فهؤلاء الفقهاء العظام لم يعملوا برواية عمّار، ولعلّه لعدم استفادة هذا المعنى منها، بل حملها على أنّ السؤال فيها كان لأجل قيامه على الفراش. وعلى أيّ حال، فشرطيّة

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٥٨ ـ ٣٥٩ باب ١١ من أبواب السجود ح ٨١٨٠، وقد تقدّمت آنفاً.

(٢) كذا في الأصل، ولا يخفى أنّ نهاية الإحكام من كتب العلّامة لا الشهيد، والموجود فيه «والأقرب أنّه لا يجب أن يبلغ غاية وسعه في الانحناء» فتأمّل.

كون مسجد الجبهة غير منخفض أزيد من لَبِنة على فرض كونه منصوصاً بإحدى احتمالات الرواية فلا يمكن الفتوى به لعدم كون الفتوى عليه من الأصحاب. نعم، هو الأولى والأحوط.

فـــرع

اتّفق العلماء في الفتوى بمبطليّة السجدتين الزائدتين للصلاة سهواً أو عمداً، وكذا زيادة سجدة واحدة عمداً.

وأمّا إذا وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه من المأكول وغيره ممّا لا يصحّ أو على شيء نجس أو على شيء مرتفع بأزيد من لَبِنة ثمّ رفعه ووضعه على ما يصحّ السجود عليه بالمعنى الأعمّ الشامل للثلاثة فهل هو زيادة عمديّة أو لا؟ اختلف الفقهاء في ذلك، كما أنّهم اتّفقوا بأنّه إن كان الجرّ ممكناً وجرّ وجهه إلى أن بلغ بما يصحّ السجود عليه بالمعنى الأعمّ كانت صلاته صحيحة.

بقي الكلام في أنّ الجرّ واجبٌ أو لا؟ وأنّه مخيّرٌ بين الجرّ والرفع، والّذي يقول بأنّ الرفع غير جائز فلابدّ بأن يقول بوجوب الجرّ، ونقل من صاحب المدارك المنع من رفع الرأس في المواضع الثلاثة[١]. ويستفاد من المصباح جوازه مطلقاً أيضاً[٢]. وفصّل الجواهر[٣] والشيخ[٤] على ما نقل المصباح عنه بين ما وقع جبهته على الشيء المرتفع بأزيد من لَبِنة، وقال بجواز رفع الرأس ومنع من الرفع في وقوعها على النجس، أو ما لا يصحّ السجود عليه بمعنى الأخصّ وقال بوجوب الجرّ فيهما، ولكن اختلفا في علّة هذا الفتوى منهما. ونقل من جمعٍ كثير كالعلّامة قدس سره والمعاصرين عدم الجواز في بعض الصور. والدليل على عدم الجواز في الجميع هو لزوم السجدة الزائدة الّتي يثبت بطلان الصلاة بها عمداً مع إمكان الجرّ. والدليل الثاني لهم هو

---

(١) مدارك الأحكام: ٤٠٨/٣.
(٢) مصباح الفقيه: ٤٨/١٣.
(٣) جواهر الكلام: ١٥٩/١٠ ـ ١٦٠.
(٤) كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٥١/٧ ـ ٥٣.

رواية معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا وضعت جبهتك على نَبكة فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض»[١]. والسند في هذه الرواية حسن، واختلفوا في محمّد بن إسماعيل ولكنّه من الطبقة ٨ ويكون ظاهراً من أهل البندق لا بندفر كما في كتب الرجال وأنّه من قرى نيسابور ظاهراً، وهو كان مجازاً في نقل كتب الفضل ابن شاذان، وليس هو محمّد بن إسماعيل بن بزيع [الّذي هو من] الطبقة ٤، لأنّ الكليني لا يروي عنه إلّا بأن كان عمره ١٣٠ سنة، وليس هو محمّد بن إسماعيل صاحب الصومعة لأنّه من الطبقة ٧ ولا يروي الكليني عنه بدون الواسطة. نعم، لم يصرّح بتوثيقه ولكن تكفي في ذلك رواية الكليني عنه وإجازة ابن شاذان له . ولا يستفاد من هذه الرواية علّة الرفع هو الوقوع على النَبكة المرتفع بأزيد من لَبِنة أو تأثّر الجبهة من رأس النَبكة لأنّها حجر حديد الرأس، ولعلّه كان لهذه الجهة لا لجهة شرعيّة، أعني وقوعها على ما يكون أزيد من لَبِنة. نعم، الأمر بالجرّ والمنع عن الرفع شرعي والترديد فيها لا يضرّ بذلك .

وظاهر المستفاد من قوله عليه السلام: «فلا ترفعها» هو كون الرفع مبطلاً للصلاة ولا بدّ أنّه من جهة زيادة السجدة لا بما أنّه رفع الرأس فقط، ويؤيّده منع صاحب المدارك الرفع في جميع الموارد الثلاث مستدلّاً بهذه الرواية، وكأنّه قدس سره فهم منها هذه الجبهة. ولو قلت بأنّ الإمام عليه السلام ترك التفصيل بين كون الرفع لجهة تأثير الجبهة أو لجهة كون المسجد أرفع من اللَبِنة، ولكنّه لا فرق فيما نحن فيه بأن يكون النهي عن الرفع نهياً شرعيّاً ويُفهم منه العرف أنّه لجهة زيادة السجدة.

ومن الروايات رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع، أُحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال: «نعم، جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»[٢]. والحسين

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٣/٦ باب ٨ من أبواب السجود ح ٨١٦٤ . والنَبكة: هي الأرض الّتي فيها صعود و نزول، والتلّ الصغير أيضاً. (مجمع البحرين: ٢٦٥/٤).

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٣/٦ باب ٨ من أبواب السجود ح ٨١٦٥ .

ابن حمّاد كان من أصحاب الكتب. وأحمد بن محمّد يمكن أن يكون أحمد بن محمّد بن عيسى ويمكن أن يكون محمّد بن خالد، والحسين بن حمّاد وإن لم يصرَّح بتوثيقه ولكنّه يكفي في ذلك نقل ابن مسكان عنه.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض، قال: «يحرّك جبهته حتّى يتمكّن، فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه»[١].

وفي ذلك رواية أُخرى من الحسين بن حمّاد قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع، فقال: «ارفع رأسك ثمّ ضعه»[٢].

وهذه الروايات كما ترى ثلاثة منها ـ أعني رواية عمّار والحسين بن حمّاد وعليّ بن جعفر ـ متّفقة في أنّه لا يرفع رأسه، ولكن رواية أُخرى من الحسين بن حمّاد متعارضة مع هذه الروايات، فهل يمكن أن يقال بأنّ الترجيح مع الروايات الثلاث لأنّها متّفقة؟ أو يقال بأنّه في مقام التعارض المقرّر والناقل فكان الناقل مقدّماً والروايات الثلاثة كذلك لأنّ الإنسان لو خلّي وطبعه إذا عرض له ذلك يرفع رأسه ويضع في موضع آخر لا أنّه يجرّه؟ فالروايات الدالّة على لزوم الجرّ هو الموافق للنقل ـ أعني ردع الإنسان عن هذه الرويّة الطبعيّة ـ فتكون أرجح.

أو يقال بأنّ روايتي الحسين بن حمّاد حيث تكون إحدى الّتي هي دالّة على المنع من الرفع أرجح من الأُخرى الدالّة على الجواز، حيث إنّ ابن مسكان الّذي ينقل منه يكون أضبط وأوثق من أبي مالك الحضرمي، وهكذا في طريق آخر الّذي يروي المفضّل بن صالح عنه أيضاً لم يكن اطمئنان بمفضّل بن صالح، لأنّ النجاشي[٣] يضعّف جابر الجعفي ويقول شيخنا أبو عبدالله[٤] يقرأ في حقّه أشعاراً ويقول في حقّه أشياءً وقال...[٥] هذا من مجعولات المفضّل بن صالح.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٥٣ ـ ٣٥٤ باب ٨ من أبواب السجود ح ٨١٦٦.

(٢) المصدر السابق: ٦/٣٥٤ باب ٨ من أبواب السجود ح ٨١٦٧.

(٣) رجال النجاشي: ١٢٨ رقم ٣٣٢.

(٤) يعني المفيد قدس سره. (منه رحمه الله).

(٥) بياض في الأصل.

هذا كلّه في الأخبار، ولنذكر جملة من كلام العلماء في ذلك ونترك هذه المسألة لعلّه نرجع إليها ونبحث فيها مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

وأمّا الكلام في تحقّق السجدة الزائدة وعدمه وأنّ الرفع يبطل الصلاة أم لا وما يمكن أن يقرّر في وجه البطلان لو لم يجرّ هو أنّ المصلّي كذلك بعد أن وضع سائر مساجده على الأرض ووضع جبهته كذلك ولو لم يكن محلّ سجدته ممّا يصحّ السجود عليه إلّا أنّه تحقّق السجود عرفاً.

وذكر صاحب الجواهر قدس سره[1] بأنّه بعد أن وضع جبهته على ما يكون أزيد ممّا عيّنه الشارع ولم ينحن بالمقدار الشرعي فلم تتحقّق السجدة منه. بل هو قدس سره يقول بأنّه لم يصدق به السجدة عرفاً أيضاً فلا معنى للبطلان[2].

ولكنّه لابدّ من توضيح ذلك والسؤال منه قدس سره بأنّ مراده من عدم صدق السجدة عرفاً ما إن كان مراده أنّ العرف إذا سجد الشخصان معاً وكان محلّ سجدة أحدهما أزيد من لَبِنة بمقدار قليل جدّاً فيحكم بأنّ هذا لم يسجد، فالظاهر أنّه ليس كذلك بأن يتوجّه العرف هذه الدقّة. وإن كان مراده قدس سره أنّه ولو يصدق السجدة عند العرف إن لم يكن الارتفاع فاحشاً عن مقدار اللَبِنة ولكن عند الشرع لم يكن بسجدة، والظاهر أنّ الدليل الدالّ على أنّه إن لم يكن الارتفاع بأزيد من لَبِنة فلا بأس به لا يشمل ما نحن فيه لأنّ من سؤال الراوي بأنّه سجد ووقعت جبهته على الأزيد من لَبِنة يستفاد بأنّه في نظر السائل سجود، وكذا من جواب الإمام عليه السلام.

وأمّا ما ذكره الشيخ قدس سره[3] في عبارته الّتي تكون ذا تعقيد كثير وإضافات كثيرة خارجة عن المقام من أنّ السجود عبارة عن الانحناء، وحيث إنّ هذا الانحناء يكون ذا مراتب فبعد أنّ الشارع قال بأنّه لابدّ من كون الانحناء بهذا الحدّ المعيّن ففي الحقيقة حدّد الشارع السجود وإذا لم يبلغ بهذه المرتبة فليس بسجدة.

(١و٢) جواهر الكلام: ١٠/١٥٩ و١٥٠.

(٣) راجع كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢/٥٠ ـ ٥٣.

أقول: الإشكال المذكور بعينه يجيء في هذا الكلام.

وقال ﷺ في المصباح[١]: ثمّ في وجه جواز الرفع وعدم مبطليّة الصلاة به: أمّا أوّلاً بأنّ معنى الزيادة المبطلة هو السجدة الّتي كانت من أوّل الوجود متّصفاً بأنّها زائدة، وفيما نحن فيه لا تتّصف الأُولى بالزيادة إلّا بعد الإتيان بالثاني. وثانياً بأنّ السجدة المبطلة هي الّتي وجدت مع كونها واجدةً لجميع الشرائط والأجزاء وكانت زائدة.

أقول: الظاهر من الاتّفاق بل لو تتبّع الفتاوى للقوم تيقّن بأنّ الأصحاب لا يفرّقون في صدق زيادة السجدة بين ما كانت واجدةً للشرائط أم لا، وإذا ثبت أعمّية ذلك فيجيء الكلام في الجهة الأُولى ممّا ذكره ﷺ، أعني لزوم كونها من أوّل الوجود متّصفة بالزيادة. وبعبارة أُخرى: لزوم كونها متأخّرة عن السجدة الصلاتي.

وأقول: لو فرض أنّ المصلّي سجد سجدتين أوّلاً فاقدة للشرائط ثمّ سجد سجدتين واجدة لها للصلاة فهل يلتزم أنّه ﷺ بصحّة صلاته، مضافاً إلى أنّه لو أتى بسجدتين فاقدة للشرائط من غير توجّه وقصد بهما الجزئيّة للصلاة ثمّ أتى بالسجدتين واجدة لها فلا معنى لأن تكون الأخيرتان جزءاً للصلاة.

هذا كلّه في نبذٍ من الكلام، بقي الباقي عند المراجعة إلى هذا المبحث إن شاء الله كما قلنا.

ولنذكر هنا **تنبيهاً** وهو: أنّ ما يقال من أنّه لو أتى بسجدة واحدة بقصد الجزئيّة عمداً مع كونها فاقدة للشرائط كيف يتصوّر كونها فاقدة وأنّه يقصد الجزئيّة؟ لأنّ الفرض أنّه عالم ويمكن توجيه ذلك بأن يقال: إنّه قادر ببقائها جُلّها واجدة لها بأن جرّ وجهه إلى ما يصحّ السجدة عليه، فباعتبار البقاء يقال: إنّها لو جرّ وجهه كذا، أنّه لم يبلغ إلينا فصلٌ في هذه المسألة إلّا بأن يقال: يستفاد من اتّفاق الأصحاب ببطلان الصلاة بزيادة السجدتين عمداً وجود نصّ فيه. نعم، رواية زرارة في لزوم سجدة التلاوة[٢]

---

(١) مصباح الفقيه: ٤٨/١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠٥/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٠.

يتراءى منها في بادئ الأمر ذلك بأن يقال بعد أنّه يكون مبطلاً بدون قصد الجزئيّة، فهنا بطريق أولى، ولكنّه ليس كذلك، لأنّه إن استفاد منه ذلك لابدّ بأن يقال بأنّ كلّ زيادة مبطلة ولم يقل أحدٌ بهذا العموم، والعمدة ما قلناه.

فـــرع

في ما يصحّ السجود عليه وما لا يصحّ، ومن جملة ما يشترط في السجدة وضع الجبهة على الأرض أو ما ينبت من الأرض غير المأكول والملبوس، وشرطيّة هذا إنّما هو لخصوص مسجد الجبهة لا سائر المساجد، ولم يعتبر أحد فيها ذلك، ولم تدلّ عليه رواية أيضاً والعمل أيضاً ذلك، وهذا أيضاً في غير صورة الاضطرار، والإماميّة متّفقة في ذلك، أعني لزوم كون مسجد الجبهة من الأرض أو ما ينبت، وأمّا العامّة وليس لأحدٍ منهم فتوىً بذلك.

والأخبار في المسألة كثيرة، وذكر في بعضها خصوص بعض الأشياء كالقطن والكتّان والحنطة والثمرة والساروج والذهب والفضّة والزفت ـ يعني القير ـ والقفر والقرطاس والسبخة والثلج والوحل إلى غير ذلك ممّا ذكر الجواز في بعضها أو المنع في الأُخرى.

وأمّا الأخبار فمنها: خبر هشام بن الحكم أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز، قال:

«السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكل أو لُبس»[1].

ومنها: رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يُسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول والقطن والكتّان»[2] وذكر القطن والكتّان عوض الملبوس إنّما هو باعتبار أنّ أغلب الملبوسات منهما.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٣/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٤٤/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٢. والأعمش هو سليمان بن مهران الأسدي الكوفي من أعظم المحدّثين والفقهاء، ومات في سنة وفاة الصادق عليه السلام. (منه رحمه الله).

وفي الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «لا يسجد الرجل على كدس حنطة ولا شعير ولا على لون ممّا يؤكل ولا على الخبز»[١]. حيث إنّ هذا الكتاب كُتب بترتيب الأعداد، فلذا كان هذا حديث الأربعمائة، ولعلّ عدم السجود على كدس حنطة والشعير إنّما هو لعدم التمكّن فيهما.

ومنها: ما عن الفضيل بن يسار وبريد بن معاوية جميعاً عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلّى من الشعر والصوف إذا كان يسجد على الأرض، وإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه والسجود عليه»[٢].

ومنها: رواية أبي العبّاس قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا يُسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا القطن والكتّان»[٣].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة على البوريا والخصفة وكلّ نبات إلّا الثمرة»[٤].

وبالجملة: فجميع هذه الروايات متّفقة مع فتوى الأصحاب. فالبحث في المسألة بنحو الكلّي لا نحتاج منه، وإنّما الكلام في بعض الخصوصيّات، منها الكلام في جواز السجدة على القرطاس وعدمه، وقد ذكرنا أنّ البحث في المسألة بطريق كتابة المتون وبنحو الكلّي لا إشكال فيه ولا يحتاج إلى البحث بأنّه لابدّ من كون مسجد الجبهة هو الأرض أو ما ينبت من الأرض.

وأمّا إذا كان الكلام في المسألة مشروحاً فيجيء فيه فروع، منها: أنّ المراد من الأرض هل هو جميع أقسام الأرض حجراً كان أو تراباً معدناً كان التراب أو غيره حتّى تراب الذهب والفضّة لا نفسهما وسائر أقسام التراب الّذي لها آثار خاصّة كالطين

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٤/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٤٤/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٤٤/٥ ـ ٣٤٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٥.

(٤) المصدر السابق: ٣٤٥/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٨.

والّذي يوجد فيه ذرّات الفلزّات ولو يصدق فعلاً بأنّه تراب؟ وهل يشمل مطبوخ الأراضي الّتي تكون لها آثار أُخرى كالآجر أو حجر النورة أو الجصّ بعد طبخها؟

وفي باب ما أنبتت أيضاً لأنّ النبات يصدق بما يخرج من الأرض، وهل يشمل الخشبة والورق والثمرة قبل كونه مأكولاً؟ وفي المأكول هل المراد هو مأكول الآدمي؟ وفيه أيضاً يجيء الكلام فيما يؤكل في قارّة دون قارّة وفي زمان دون زمان وفي حال دون حال، وبالنسبة إلى بعض الأشخاص دون غيره كما في جلد الجوز واللوز قبل تقشيرهما وبعدهما بأن يقال كلّ ما يؤكل ولو في بعض الأوقات والأحوال، أو يقال بأنّها خارجة عن المأكول أو التفصيل والقول بأنّ في وقت أكله ومحلّ أكله لا يجوز وفي غيرهما يجوز، وهكذا ما يؤكل في المرض دون غيره.

وإذا عرفت ذلك فنُبقي الكلام فيه وسنعود إليه عن قريب، ونتكلّم في مسألة القرطاس ونقول: تخيّل بعض الفقهاء أنّ الأخبار الدالّة على جواز السجدة على القرطاس إنّما هو لأجل خروج القرطاس عن الحكم الكلّي المذكور بأنّ محلّ السجدة لابدّ أن يكون من الأرض أو ما ينبت. ولكنّي لا أظنّ ذلك لأنّه ليس شيئاً كان له طبيعة خاصّة، بل وجد هذا بحسب صنعة البشر من تركيب أُمور مخصوصة ليكتب به ولابدّ من ملاحظة ما يركّب منه، وإنّا نعلم بأنّ القرطاس المعهود في زمانهم كان ما يصنع في مصر وهو كان مركّباً من الخشبة والنورة وهكذا ما يصنع في الصين، وهكذا القرطاس في زماننا أيضاً يقولون إنّه منهما أيضاً، وإذا كان كذلك فلا يشمل الدليل القرطاس المصنوع من غيره، وما نشكّ في أنّه من أيّ شيءٍ صنع؟

وأمّا الروايات العامّة فدالّة على عدم جواز السجدة على القرطاس، والروايات الخاصّة جعلت مخصّصة لعموماتها.

وأمّا الفروع الّتي تتفرّع على الحكم بجواز السجدة على ما أنبتت فالظاهر أنّ إطلاق الأرض يشمل جميع أقسام التراب والأحجار من حجر النورة والأحجار الّتي لها خاصّية وأثر مخصوص وتراب المعادن ولو كان فيه ذرّات الفلزّات.

وأمّا من حيث المطبوخيّة وعدمها فالظاهر أنّ الطبخ لا يخرج الأرض عن

صدق الأرض، كما أنّه إذا أوقد النار على الأرض وصار مطبوخاً كما يتّفق كثيراً في الأعراب البدوي الّذين كانوا في البادية فلا يخرج حجر الجصّ والنورة بمجرّد طبخهما عن مصداق الأرض، وهكذا الآجر.

ويؤيّد ذلك حديث الحسن بن محبوب، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثمّ يجصّ به المسجد... الحديث» الّذي ورد في باب تطهير المسجد بأنّه يوقد عليها العذرة وعظام الموتى ويجصّ به المسجد، وقال الإمام عليه السلام: «إنّ النار والماء قد طهّراه»[1]، حيث إنّ الراوي لم تكن الخدشة في ذهنه من جهة الجصّ بل فرضه مُسلّماً، ولم يرد عنه الإمام عليه السلام، وإنّما أشكل من جهة تنجيسه.

وبالجملة: فالظاهر أنّ الطبخ لا يضرّ بصدق الأرضيّة. نعم، هو الأحوط خصوصاً مع أنّ الصلاة عمود الدين.

ثمّ إنّه قال بعض المتأخّرين بعد أنّ القطع بخروجه عن مسمّى الأرض غير حاصل لنا فنكون شاكّين في المسألة، فيكون موضع الاستصحاب الموضوعي، فنستصحب كونه سابقاً مصداق الأرض أو نستصحب حكمه السابق على فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي، أعني جواز الصلاة عليه وصحّته الّذي يكون أمراً تعليقيّاً.

أقول: الشكّ إنّما يكون في أنّه يُطلق عليه الأرض بعد الطبخ أم لا، وإلّا بقاء الأجزاء وعدمه فليس محلّاً للكلام، بل يمكن أن يقال ببقائها حين الطبخ، والاستصحاب الموضوعي إنّما يكون في ما تكون ماهيّته موضوعاً لحكم ونشكّ في صدق الماهيّة وبقائها، وفيما نحن فيه نقطع ببقاء الأجزاء ونشكّ في أنّها فعلاً ـ أعني بعد الطبخ ـ هل يصدق به الأرض أم لا؟ لأنّ المتبادر من الأرض غيره.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٨/٥ باب ١٠ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٨٨، و: ٥٢٧/٣ باب ٨١ من أبواب النجاسات ح ٤٣٦٦.

وبالجملة: الظاهر أنّها مصداق للأرض أيضاً، لأنّ فيه أيضاً تمام جهات الأرض، إلّا أنّه أرض مطبوخ، ولا فرق في ذلك بين التيمّم والتطهير بالأرض والسجدة عليها. وأمّا القفر فهو وإن يتكوّن في الأرض إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد من نبات الأرض هو النبات العرفي لا مثل الذهب والفضّة والقفر وأمثالها. وسيأتي الكلام فيه عند ذكر روايته.

وأمّا الكلام في إطلاق ما أُكل وما لُبس أو القطن والكتّان كما في بعض الروايات بدل ما لُبس والقدر المتيقّن هو مأكول الإنسان وملبوسه في جميع الأزمنة والمتعارف منه.

وأمّا ما يُؤكل في بعض الأزمنة دون بعض فالظاهر شموله له، وأمّا ما [لا] يؤكل في بعض الأمكنة فهو قد يكون لأجل عدم وجوده حتّى أُكل وقد لايكون لذلك.

وقال في العروة[1]: إنّه لا يجوز السجود عليه مطلقاً، وكذا ما قبله، والظاهر أنّه ليس كذلك لأنّه إذا فرض فقدان سائر ما يصحّ السجود عليه غير ذلك فهل القائلون بعدم الجواز يقولون بالجواز أو يقولون بأنّ ترك الصلاة أولى؟

ثمّ إنّه ذُكر في بعض الأخبار تصريح ببعض الأشياء كما ورد عن محمّد بن الحسين أنّ بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام يسأله عن الصلاة على الزجاج، قال: فلمّا نفذ كتابي إليه تفكّرت وقلت: هو ممّا أنبتت الأرض وما كان لي أن أسأل عنه، قال: فكتب إليَّ: «لا تصلّ على الزجاج وإن حدّثتك نفسك أنّه ممّا أنبتت الأرض ولكنّه من الملح والرمل وهما ممسوخان»[2].

وقال بعض: إنّ المسخ في الملح يُتصوّر ولكنّه في الرمل غير متصوّر.

والظاهر أنّه ليس المراد من كونهما ممسوخَين كونهما ممسوخاً قبل الزجاجيّة، بل المراد ممسوخيّتهما بعد الزجاجيّة، بمعنى أنّه تبدّل الصورة النوعيّة الأرضيّة إلى

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣٩٢/٢ مسألة ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٦٠/٥ باب ١٢ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٩٢.

الزجاجيّة لأنّ ما ذكره في الملح أيضاً غير صحيح. وعلى أيّ تقدير، فليس المراد من كون الزجاجيّة ممّا أنبتت الأرض أنّه هو النبات المعروف المصطلح الّذي... .[١]

وأمّا إذا تبدّل الصورة النوعيّة للأرض كالقير والقفر ـ وهو المستعمل من القير ـ والذهب والفضّة والرصاص ونحوها ممّا يتكوّن من الأرض فلا يطلق عليها الأرض قطعاً. نعم، تطلق على ترابها الّذي يوجد فيها أجزاؤها على فرض الاستهلاك. لكن في القير روايتان تدلّ إحداهما على المنع والأُخرى على الجواز، فمن الأُولى رواية [محمّد بن] عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «لا تسجد على القير ولا على القفر ولا على الصاروج»[٢]. والدالّة على الجواز هو الحديث الّذي رواه معاوية بن عمّار قال: سأل المعلّى بن خُنيس أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير، قال: «لا بأس به»[٣].

وبذلك أيضاً روايات أُخرى ولكنّها تنتهي غالباً إلى معاوية بن عمّار، وواحدة منها عن المعلّى بن خُنيس، ويحتمل أن تكون واحدة، أو كان تكرار السؤال من معاوية لشبهة حصلت في ذهنه.

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٣/٥ باب ٦ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٧٣، و «الصاروج» النورة وأخلاطها. وقال العلّامة المجلسي في الملاذ بعد ذكره للحديث المذكور: والقفر غير مذكورٌ فيما عندنا من كتب اللغة. نعم، ورد بالكاف. قال في القاموس: الكفر ـ بالضمّ ـ القير يُطلى به السفن، انتهى. لكنّه مذكورٌ في كتب الطبّ... ومنه ما يطفو من ينابيع الماء، وهو قِطَعٌ سود خفيفة إذا مضغت خرج منها طعم القار... وقال بعض الأفاضل: القفر ـ بالضمّ ـ ضربٌ من القير، إلّا أنّه معمولٌ بالطبخ مع الرماد. وقال بعضهم: هو شيء يشبه الزفت، ورائحته كرائحة القير. وسمعنا من بعض مشايخنا أنّه القير المطبوخ. والأجود ما ذكرنا، فإنّه في كتب الأطبّاء معروف. (ملاذ الأخيار: ٤٣٨/٤). وقال الشيخ الطوسي بعد نقله الحديث: فإنّه محمولٌ على حال الضرورة أو التقية ولا يجوز ذلك مع الاختيار. (تهذيب الأحكام: ٣٠٣/٢ ح ١٢٢٤).

(٣) وسائل الشيعة: ٣٥٤/٥ باب ٦ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٧٢.

وفي رواية إبراهيم بن ميمون أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام في حديث: نسجد على ما في السفينة وعلى القير؟ قال: «لا بأس»[١].

وفي رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «القير من نبات الأرض»[٢].

أقول: وليس المراد من النبات في الرواية هو النبات العرفي قطعاً، بل المراد أنّه مأخوذٌ من الأرض. ويمكن الجمع بين الروايات بحمل المجوّزة على حال الضرورة كما إذا كان في السفينة وليس له ما يسجد عليه إلّا ذلك.

وأمّا القطن والكتّان ففيهما فرقتان من الروايات، الأُولى: تدلّ على جواز السجود عليها، والأُخرى: على عدم جواز السجود.

فمن الأُولى رواية داود الصَرمي قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على الكتّان والقطن من غير تقيّة؟ فقال: «جائز»[٣]. ورواية الحسين بن عليّ ابن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة ولا ضرورة، فكتب إليَّ: «ذلك جائز»[٤].

وأمّا ما رواه ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أُصلّي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: «ما لكَ لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض»[٥]. فدلالته على ذلك مبنيٌّ على كون الطبري من القطن أو الكتّان وهو غير معلوم، فإنّه يمكن أن يكون من غيرهما ممّا يجوز السجود عليه.

وأمّا رواية منصور بن حازم فظاهرة في حال التقيّة.

وأمّا الثانية فهي أيضاً فرقتان، إحداهما: ما تدلّ على عدم جواز السجود عليهما

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٥ باب ٦ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٧٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٥/٥ باب ٦ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٨٠.

(٣) المصدر السابق: ٣٤٨/٥ باب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٥٦.

(٤) المصدر السابق: ٣٤٨/٥ باب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٥٧.

(٥) المصدر السابق: ٣٤٨/٥ باب ٢ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٥٥.

بعنوانهما، مثل حديث شرائع الدين عن الأعمش المذكور[١] ورواية الفضل بن عبدالملك قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا يُسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا القطن والكتّان»[٢].

وثانيتهما: الروايات الّتي أخرج فيها ما لبس منه عمّا يجوز السجود عليه من النباتات مثل رواية هشام بن الحكم أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: «أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز؟ قال: السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكل أو لُبس»[٣].

وغير ذلك من الروايات.

فجمع الشيخ قدس سره[٤] بينهما بحمل الأخبار المجوّزة على التقيّة أو الضرورة لشدّة الحرّ أو البرد، وتشهد لذلك رواية عليّ بن يقطين[٥] وغيرها.

ويحتمل الجمع بينهما بحمل الروايات الناهية على الكراهة لكونها ظاهرة، والروايات المجوّزة صريحة في الجواز، أو بحمل المجوّزة على ما قبل النسج والمانعة على ما بعده. لكن فيه أنّه لا يطلق القطن على ما بعد النسج.

ويظهر من بعض الأعاظم قدس سره الجمع بين الأخبار بنحوٍ آخر، وحاصله: أنّ بين الأخبار المجوّزة وبين الفرقة الثانية من الأخبار المانعة ـ وهي الّتي تدلّ على منع السجود على الملبوس ـ عموماً من وجه لتصادقهما على القطن والكتّان المنسوجان للّبس، وصدق المجوّزة على المنسوج منهما لغير اللبس كالافتراش فإنّه لا يسمّى لباساً، وصدق الأُخرى على اللباس المنسوج من غير القطن والكتّان من نباتات الأرض، وحينئذٍ فإخراج الملبوس من خصوص القطن والكتّان عن تحت أدلّة المنع

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٤/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٤٤/٥ ـ ٣٤٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٥.

(٣) المصدر السابق:: ٣٤٣/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٠.

(٤) راجع تهذيب الأحكام: ٣٠٧/٢ ـ ٣٠٨.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٤٩/٥ باب ٣ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٥٨ و ٦٧٥٩.

يوجب تقييد موردها بالفرد النادر وهو الملبوس من غيرهما في جنس النباتات ويكون تخصيصاً مستهجناً، فلابدّ من حفظ الملبوس من جنسهما تحت أدلّة المنع وتقييد مورد أدلّة الجواز بغير ما يكون معدّاً للّبس كالفراش ونحوه ممّا تعارف اتّخاذه منهما، فلو قلنا بأنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل في حكم الخاصّ يخصّص بأدلّة الجواز عموم الأخبار الناهية عن السجود على القطن والكتّان وهي الفرقة الأُولى من الأخبار المانعة وتقييد موردها بما إذا كان ملبوساً[1]، انتهى.

أقول: قد بُيّن في باب التعارض أنّه إذا ورد عامّ مثل «ليس في العارية ضمان» وخاصّان مثل «ليس في عارية الذهب والفضّة ضمان وليس في عارية الدراهم ضمان» فلا وجه لملاحظة العامّ مع أحد الخاصّين ويخصّص العامّ به ثمّ ملاحظة العام المخصّص مع الخاصّ الآخر، فإنّ العامّ بعمومه معارضٌ لهما، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه ليس بين الأخبار المجوّزة وبين الفرقة الثانية ـ أي المانعة عن السجود على القطن والكتّان ـ عمومٌ مطلقاً، ولا من وجه، بل التعارض بينهما تباييٌ لأنّ الموضوع في كلّ منهما القطن والكتّان وهما المعدّان لحفظ الإنسان نفسه من الحرّ والبرد والانتفاع به وإن كان افتراشاً وليس صدق اللباس متوقّفاً على كيفيّة نسج النسّاج.

والحاصل: أنّه لا وجه لهذا الاحتمال، وإن ذكر الاحتمال الآخر الّذي ذكرناه أيضاً فالظاهر أنّ الروايات المجوّزة معارضةٌ مع الروايات المانعة.

ولذا قال المحقّق قدس سره: إنّ في القطن والكتّان روايتين أشهرهما المنع[2]، وهو كذلك سواء كان المراد بالشهرة الشهرة في الفتوى أم الشهرة في الرواية باعتبار أنّ الروايات الّتي استثني فيها من النباتات ما لبس من الروايات المانعة.

هذا كلّه مع غضّ النظر عن الروايتين المجوّزتين بحسب السند، وإلّا فهما ليسا ممّا يُعتمد عليهما بحسب السند في قِبال الأخبار المانعة.

---

(١) لم نهتد إلى المقصود من هذا البعض.

(٢) المعتبر: ١١٨/٢.

وهنا مسائل:

الأُولى: أنّ المأكولات الّتي قلّ ما يتّفق أكله فلا يبعد جواز السجدة عليها، وأمّا في الترياك فالجواز مشكل وإن كان مأكولاً عند بعض. وأمّا التنباك فهو وإن لم يكن مأكولاً ولكن حيث إنّه يشمله التعليل الوارد في رواية هشام بن الحكم بأنّ عدم جواز السجدة على المأكول والملبوس إنّما هو لأجل أنّهما معبودان لأهل[1] الدنيا ولم تكن العبوديّة للتنباك من الناس أقلّ منه، فلم يكن غريباً عندي عدم جواز السجدة عليه وإن كان غريباً بنظر المحصّلين ولو لم نذكر في تعليقتنا على العروة إشكال بذلك.

الثانية: لا يجوز السجود على نخالة الحنطة والشعير، لأنّه يأكلهما كثيرٌ من الناس مع الحنطة والشعير وإن لم يأكلهما كذلك بعضٌ آخر.

الثالثة: ذكر في العروة: لا يجوز [السجود] على الجوز واللوز. نعم، يجوز على قشرهما بعد الانفصال، وكذا نوى المشمش والفندق والفستق[2]. وذكرنا في التعليقة: الأحوط الترك فيها وفي نوى التمر، وعطف الفندق على المشمش لشموله المضاف إليه، أعني نوى سبق من قلمه الشريف. وعلّة احتياطنا أنّ فيها خصوصاً في نوى المشمش يكون كاللوز.

الرابعة: لا يجوز السجود على ورق العنب بعد اليبس، وقبله مشكل.

الخامسة: لا يجوز السجود على الثمرة المأكولة قبل أوان أكلها أيضاً. نعم، يجوز على الغير المأكولة منها.

السادسة: لا يجوز السجود على العقاقير والأدوية مثل لسان الثور وعنب الثعلب والخِبّة وأصل السوس وأصل الهندباء. نعم، لا بأس بما لا يؤكل منها شائعاً ولو في حال المرض وإن كان يؤكل نادراً عند المخمصة أو مثلها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٣/٥ باب ١ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٤٠.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٣٩١/٢ مسألة ٧.

السابعة: في السجود على قشر البطّيخ والرقّي والرمّان بعد الانفصال، إشكال أحوطه الترك، ولا يجوز على قشر الخيار والتفّاح ونحوهما.

الثامنة: هل يجوز السجود على القبقاب والنعل المتّخذ من الخشب وقراب السيف والخنجر إذا كان من الخشب لعموم كونها من الملابس المتعارفة؟ أو لا يجوز ولو قبل طريان هذه الهيئة عليه لأجل إمكان طريان هيئة النعل والقبقاب وغيرهما عليه؟ أو يقال بأنّه لا يجوز إذا كانت الهيئة طارئة لا قبل طريانها لأنّه قبل طريانها ممّا أنبتت الأرض غير مأكول ولا ملبوس؟ وجوه، والأحوط الترك بعد طريان الهيئة فإنّه على فرض عدم كونها من الملابس المتعارفة يشملها التعليل المذكور في ذلك.

وأمّا عدم الجواز مطلقاً لأجل إمكان طروّ هذه الهيئة له فلا يجوز على الخشب فبعيد، وفي القطن والكتّان نقول: إنّهما ملبوسان بنحو المتعارف وتكون فائدتهما ذلك، ولكن لم تكن فائدة المتعارف للخشب لبس الإنسان إلّا بعد أن جعل [قراباً] للسيف، ولا يقال عليه أيضاً لبس الخشب، بل يقال لبس السيف، وهكذا احتمال عروض الهيئة الأُخرى لها.

وأمّا التفصيل... [1] فقد قلنا إنّه أحوط.

التاسعة: قال في العروة: إنّ الأحوط ترك السجود على القنّب [2].

العاشرة: يظهر من بعض الأصحاب أنّ عدم جواز السجود على الفحم والرماد مفروغٌ عنه حيث أرسلوا الحكم فيهما إرسال المسلّم لعدم كونها من الأرض ولا من نباتها، لكن ليس كذلك فإنّه لقائلٍ أن يقول: إنّ الفحم خشبٌ مطبوخ فهو من نبات الأرض. غاية الأمر أنّه مطبوخٌ كالأرض المطبوخ من الآجر وغيره، وكذلك الرماد نبات حيث ليس فيه الروح النباتي وتبدّل وصار تراباً كما إذا تبدّل بدن الإنسان بعد الموت إلى الترابيّة.

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٣٩٣/٢.

والحاصل: أنّ في المسألة وجهين، وأقربهما وإن كان هو عدم الجواز إلّا أنّه ليس مفروغاً عنه ليرسَل إرسال المسلّم.

الحاديه عشرة: لو تعذّر السجود على ما يصحّ السجود عليه لحرٍّ أو برد ونحوهما، أو لم يكن عنده ما يصحّ السجود عليه، فقال السيّد رحمه الله في العروة: إنّه يسجد على ثوبه القطن والكتّان وإن لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفّه. ثمّ قال: والأحوط تقديم الأوّل[١] ولكنّ الأحوط هو تقديم الثاني، لأنّ الأصحاب لم يذكروا المعادن ولم يكن في كلامهم هذا مثل العلّامة وغيره. وذكر في الروايات أنّه يسجد على طرف الثوب، وفي البعض الآخر قيّد الثوب بالقطن والكتّان، فلابدّ من ذكر الروايات الواردة في المقام، فنقول:

لأبي بصير روايات يمكن أن نجعلها واحدة ففي إحداها عنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: «تسجد على بعض ثوبك» فقلت له: ليس عليَّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله، قال: «اسجد على ظهر كفّك فإنّها أحد المساجد»[٢].

وفي روايته الأُخرى قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جُعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه، قال: «يسجد على ظهر كفّه فإنّها أحد المساجد»[٣].

وفي الثالثة: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي في حرٍّ شديد فيخاف على جبهته من الأرض، قال: «يضع ثوبه تحت جبهته»[٤].

وعن منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٢/٣٩٣ ـ ٣٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/٣٥١ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٥.

(٣) المصدر السابق: ٥/٣٥١ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٦.

(٤) المصدر السابق: ٥/٣٥٢ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٨.

«إنّا نكون بأرضٍ باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟ قال: «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»[١].

وعن عُيينة بيّاع القصب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أُصلّي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ قال: «نعم، ليس به بأس»[٢].

وعن أبي طالب عبدالله بن الصلت عن القاسم بن فضيل قال: قلت للرضا عليه السلام: جُعلت فداك الرجل يسجد على كمّه من أذى الحرّ والبرد؟ قال: «لا بأس به»[٣].

وعن 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 مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه، فقال: «لا بأس به»[٤].

وعن محمّد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتّقي به وجهه من الحرّ والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: «لا بأس به»[٥].

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: «إذا كان مضطرّاً فليفعل»[٦].

وليس في هذه الروايات اسم المعادن.

لكنّ الكلام في أنّه هل تسقط الشروط المذكورة لموضع الجبهة حال التعذّر

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥١/٥ ـ ٣٥٢ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٧.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٠/٥ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦١.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٠/٥ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٢.

(٤) المصدر السابق: ٣٥٠/٥ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٣.

(٥) المصدر السابق: ٣٥٠/٥ ـ ٣٥١ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٤.

(٦) المصدر السابق: ٣٥٢/٥ باب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه ح ٦٧٦٩.

فيكون ذكر السجود على الثوب أو القطن أو ظهر الكفّ في الروايات المتقدّمة من باب أنّها بعض الأفراد الّتي يُسجد عليه حينئذٍ وإلّا فلا ترتيب حينئذٍ بين الأشياء؟ أو أنّه ليس كذلك وللقطن والكتّان خصوصيّة لابدّ من السجود عليهما في المرتبة الثانية، وكذلك في الكفّ بعد تعذّر السجود على القطن والكتّان؟

في جلسة الاستراحة:

اتّفق المسلمون غير أبي حنيفة على وجوب رفع الرأس من السجدة الأُولى في كلّ ركعة ليطمئنّ قاعداً، وتدلّ عليه رواية الأعرابي[١]. وقال أبو حنيفة: إنّه لا يجب ذلك بل الواجب هو الإتيان بما يصدق معه السجدة، وأمّا رفع الرأس من السجدة الثانية فهو ممّا لابدّ منه للقيام أو التشهّد. نعم، يقع الكلام في أنّ وجوبه مقدّمي للتشهّد أو القيام وليس جزءاً للصلاة، أو أنّه جزءٌ مستقلّ للصلاة.

وإنّما الكلام في جلسة الاستراحة وهي الجلوس بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأُولى والثالثة ثمّ القيام فهل هي بواجبة؟ أو أنّها ليست بواجبة بل يجوز أن ينهض إلى القيام بعد رفع الرأس من السجدة الثانية؟ فقال مالك: إنّ المختار أنّه لا يجب ذلك مستنداً إلى ما رواه أبو حُمَيد الصائدي أنّه رأى النبيّ ﷺ كان ينهض بعد السجدة الثانية من الركعة الأُولى والثالثة[٢].

وقال الشافعي: إنّه يجلس بعدها ثمّ يقوم، مستنداً إلى ما رواه مالك بن حويرث أنّه رأى رسول الله ﷺ يصلّي وكان يجلس ﷺ بعد السجدة الثانية من الركعة الأُولى والثالثة ثمّ يقوم[٣]، ولا يستفاد منها وجوب الجلوس أو النهوض بعد الرفع لعدم دلالة لفظ المختار عليه. فلو لم يكن لنا في المسألة إلّا هذين النقلين لقلنا بالتخيير، ولم يستفد منه الاستحباب أيضاً لأنّه ﷺ قد فعلها مرّة وتركها أُخرى بحسب العادة.

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣٤٧/٢، و: ٣٤٠/٤، وصحيح البخاري: ١٩٢/١ ـ ١٩٣ و٢٠١.

(٢) راجع سنن الترمذي: ٨٠/٢ ح ٢٨٨ عن أبي هريرة.

(٣) راجع المصدر السابق: ٧٩/٢ ح ٢٨٧ عن مالك بن الحويرث.

لكن الّذي يقتضيه أُصول الإماميّة رضي الله عنهم التابعين للعترة عليهم السلام فهو أنّه نقل عن السيّدين السيّد المرتضى[١] وابن زهرة[٢] في الانتصار والناصريّات والغُنية أنّه يجب جلسة الاستراحة، وادّعى الإجماع على ذلك[٣].

وقال في مفتاح الكرامة: إنّه يلوح ذلك بعض عبارات الأصحاب كالمقنعة والمراسم والسرائر وابن الجنيد وابن أبي عقيل والشيخ عليّ بن بابويه لكن ليس فيها تصريح بالوجوب، واختاره من المتأخّرين كاشف اللثام[٤]، لكنّ المشهور بين الإماميّة عدم الوجوب[٥].

والروايات مختلفة، ففي رواية عبدالحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: رأيته إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأُولى جلس حتّى يطمئنّ ثمّ يقوم[٦]، انتهى.

غاية ما يستفاد من هذه الرواية استحبابها، لأنّ عبدالحميد لم يكن ملازماً لأبي عبدالله عليه السلام حتّى رأى التزامه بذلك كي يستفاد منه الوجوب.

وفي موثّقة زرارة قال: رأيت أبا جعفر وأبا عبدالله عليهما السلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا[٧].

وعن أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الأُولى حين تريد أن تقوم فاستوِ جالساً ثمّ قم»[٨].

---

(١) الناصريّات: ٢٢٤ ـ ٢٢٥ مسألة ٨٨، الانتصار: ٤٦.

(٢) غُنية النزوع: ٧٩/١.

(٣) بالمعنى المذكور عندنا كراراً من الإجماع. (منه رحمه الله).

(٤) كشف اللثام: ٩٢/٤.

(٥) مفتاح الكرامة: ٣٨٤/٧ ـ ٣٨٥. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٦) وسائل الشيعة: ٣٤٦/٦ باب ٥ من أبواب السجود ح ٨١٤٢.

(٧) المصدر السابق: ٣٤٦/٦ باب ٥ من أبواب السجود ح ٨١٤٣.

(٨) المصدر السابق: ٣٤٦/٦ باب ٥ من أبواب السجود ح ٨١٤٤.

وعن الأصبغ بن نُباتة قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثمّ يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين قد كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل؟ فقال أمير المؤمنين: «إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا من توقير الصلاة»[١].

والظاهر أنّ في هذه الرواية إرسال، لأنّ محمّد بن أبي حمزة من الطبقة السادسة ولا يمكنه النقل عن الأصبغ بن نُباتة الّذي هو من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام من الطبقة الثانية بواسطة واحدة. وعلى تقدير صحّة سندها لا ظهور فيها على الوجوب، بل يستفاد منها أنّ ذلك ممّا يوجب الكمال للصلاة.

وعن عليّ بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جُعلت فداك أراك إذا صلّيت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأُولى والثالثة فتستوي جالساً ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع، فقال: «لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تُؤمرون»[٢]. ولم يعلم المراد من هذه الرواية، وأنّ المراد ممّا تؤمرون ماذا؟ وليس ذلك أيضاً مورد الحمل على التقيّة، لعدم تعيّن تركها من العامّة، لما عرفت من أنّ التعبير بالمختار لا يدلّ على الوجوب، بل غاية ما يستفاد منه هو مطلوبيّة الفعل أو الترك.

قال الشيخ ﷺ في الخلاف في مسألة ١١٩ من مسائل الصلاة[٣]: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية يستحبّ له أن يجلس ثمّ يقوم عن جلوس وبه قال في الصحابة مالك بن الحويرث وعمر[٤] بن سلِمة والجرمي والزهري ومكحول وإسحاق وأبو

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٧/٦ باب ٥ من أبواب السجود ح ٨١٤٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٤٧/٦ باب ٥ من أبواب السجود ح ٨١٤٧. ورحيم هو أبو أحمد رحيم عبدوس الخلنجي.

(٣) لم يذكر الشيخ ﷺ في المسألة الإجماع على المطلب، لكن في مفتاح الكرامة عن تلخيص الخلاف ـ وهو كتاب دوّن بعد زمان الشيخ ﷺ وأكثر عناوين مسائله مطابق لعنوان الخلاف ـ ليس فيه دعوى الإجماع الّذي نقل عنه في مفتاح الكرامة. (منه دام ظلّه العالي).

(٤) كذا، والظاهر أنّ الصحيح هو «عمرو».

ثور والشافعي، ويجوز أيضاً أن يعتمد على يديه فيقوم من غير جلسة، وبه قال عبدالله ابن عمر، وعمر بن عبدالعزيز ومالك وأحمد. وقال قوم: ينهض على صدور قدميه ولا يجلس ولا يعتمد، رووا ذلك عن عليّ عليه السلام وابن مسعود، وبه قال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وقد ذكرنا الأخبار الّتي ذكرناها في تهذيب الأحكام والاستبصار فإنّها مختلفة على وجه لا ترجيح فيها، فجعلنا الخيار في ذلك وبيّنّا ما يدلّ على أنّ الجلسة أفضل لأنّ خبر حمّاد تضمّن ذلك. وروى أبو قلابة قال: جاءنا مالك بن الحويرث فصلّى في مسجدنا فقال: والله إنّي لأُصلّي وما أُريد الصلاة ولكنّي أُريد أن أُريكم كيف رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يُصلّي، قال: فكان مالك إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأُولى استوى قاعداً ثمّ قام واعتمد على الأرض. وروى عبدالحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله عليه السلام ... إلى آخر الرواية[1]، انتهى.

والمقصود من نقل كلام الشيخ قدس سره هو أنّه يظهر منه أنّه لم يكن ترك جلسة الاستراحة عند العامّة متعيّناً حتّى يحمل الرواية المذكورة على التقيّة لعدم مخالفة العامّة في ذلك.

وأمّا الخبر المرويّ عن كتاب زيد النرسي عن أبي الحسن عليه السلام: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسةً ـ إلى أن قال: ـ ولا تطش من سجودك كما يطيش هؤلاء الأقشاب في صلاتهم»[2].

والاستشهاد بها لعدم جلوس العامّة بعد السجدة الثانية فيه ما لا يخفى بعدما ثبت اختلافهم على ثلاثة الأنحاء المتقدِّمة في عبارة الشيخ قدس سره، مضافاً إلى أنّه ليس كتاب النرسي بحيث يعتمد عليه، وقيل: إنّه أُرسل من الهند أو غيره نسخةً باسم ذلك الكتاب في زمن الحاج النوري قدس سره، لكن لا يمكن الاعتماد بمجرّد ذلك.

---

(١) الخلاف: ٣٦١/١ ـ ٣٦٣. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٢) مستدرك الوسائل: ٤٥٦/٤ باب ٥ من أبواب السجود ح ٥١٤٨ . وراجع الأُصول الستّة عشر: ٢٠١ ح٢٥. والأقشاب جمع قشب، يقال: رجلٌ قِشْبٌ خِسْب إذا كان لا خير فيه. (راجع النهاية لابن الأثير: ٦٤/٤).

ونقلُ العلّامة في المنتهى[١] هذه الرواية منه لا يدلّ على اعتباره. ومنه يظهر ما في الاستدلال بها للوجوب.

فتلخّص: أنّه يستفاد من السؤالات والروايات المختلفة الحاكية لأفعال الأئمّة عليهم السلام في الجلوس بعد السجدة الثانية وعدمه عدم استمرار العمل من بدو الإسلام على الإتيان بجلسة الاستراحة، ولذا وقع السؤال في رواية أبي بصير عن فعلها أو تركها.

وأمّا خبر رحيم[٢] فحيث إنّ رحيم لم يكن فقيهاً ومن المحدّثين وكان كوفيّاً وكان أهل الكوفة مقلّدين لأبي حنيفة فتركه الإمام عليه السلام على ما كانوا يعملون به.

وعلى أيّ حال، فالحقّ هو ما ذكره الشيخ قدس سره من التخيير لعدم الترجيح فيها مع كون الأفضل هو الإتيان بها، بل يمكن أن يقال: إنّه الجمع العرفي بينهما، لكنّ المناسب للصلاة الّتي هي أهمّ العبادات بحيث لو قُبلت قُبِلَ ما سواها هو الاحتياط والإتيان بها.

وأمّا النهوض على صدور القدمين بدون الاعتماد على الأرض باليدين فالإنصاف أنّه خلاف توقير الصلاة.

ثمّ إنّه حكم الشيخ قدس سره في المبسوط باستحباب جلسة الاستراحة فيما بين السجدتين أيضاً حيث قال: ثمّ يرفع رأسه من السجدة الأُولى، والرفع منها فريضة والاطمئنان فيه واجب، ويستحبّ أن يجلس بين السجدتين جلسة الاستراحة ثمّ يسجد الثانية على هيئة الأُولى سواء، فإذا رفع رأسه منها جلس جلسة الاستراحة[٣]، انتهى.

ولكن لم أتتبّع حتّى نعلم مستنده في ذلك.

---

(١) لم نعثر عليها في المنتهى، بل وجدناها في الحدائق الناضرة: ٨/٣٠٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/٣٤٧ باب ٥ من أبواب السجود ح ٨١٤٧.

(٣) المبسوط: ١/١١٣.

في الإرغام بالأنف:

يستحبّ الإرغام بالأنف في السجود على ما هو مقتضى أُصول الإماميّة، لا لأجل دلالة الروايات عليه ـ لما سيجيء من الإشكال في دلالتها بل تعارضها ـ بل لأجل ذهاب جُلّ الفقهاء أو كلّهم على استحبابه وأنّه لو كان واجباً لما أمكن ذهابهم إلى الخلاف مع كون المسألة ممّا يُبتلى بها في كلّ يوم وليلة مرّات، بل في كلّ صلاة مرّات، فإنّا نقطع من مثل تلك المسألة بالاستحباب لعدم إمكان الوجوب وترك جميع المسلمين له. نعم، يمكن أن يذهب بعض من العامّة إلى وجوب ذلك لأجل اختلافهم في أنّ ما هو أحد الأعظُم السبعة الّتي يجب وضعها على الأرض، هل هو الجبهة أو الأنف أو كلاهما أو أحدهما تخييراً؟ فبناءً على الثلاثة الأخيرة يكون وضع الأنف على الأرض واجباً. وأمّا بناءً على أُصول الإماميّة فلا يمكن لأحدٍ منهم القول بالوجوب لما ذكرنا.

نعم، نسب إلى الصدوق [والشيخ] في الفقيه[١] والنهاية[٢] القول بوجوبه حيث ذكرا فيهما أنّه لا صلاة لمَن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه.

ولكن هذه العبارة عين عبارة رواية عبدالله بن المغيرة الآتية ورواية عمّار الضعيفتان بحسب السند كما سيجيء، ولا أظنّ القول بالوجوب منه قدس سره.

فلا بأس بذكر الروايات في المسألة أيضاً

منها: رواية محمّد بن مضارب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنّما السجود على الجبهة، وليس على الأنف سجود»[٣].

ومنها: رواية زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود على

---

(١) راجع من لا يحضره الفقيه: ٣١٣/١ ضمن ح ٩٢٩.

(٢) لم نعثر عليه فيه.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٤٣/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٣. في إحدى نسخه «مضارب» وفي المطبوع منه والتهذيبين «مصادف». واحتمل بعضهم اتّحادهما ولا قرينة على ذلك. (كما في رجال الخوئي).

سبعة أعظُم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً. أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام للأنف فسنّة من النبيّ صلى الله عليه وآله »[١].

ومنها: رواية عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: لا تجزئ صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين»[٢].

ومنها: رواية عبدالله بن المغيرة عمّن سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يُصيب جبينه»[٣].

ولكن هاتين الروايتين الأخيرتين ضعيفتان بحسب السند.

أمّا رواية جعفر فلأنّ السند فيها هكذا: محمّد بن الحسن عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن يحيى عن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام، ومحمّد بن يحيى هنا هو الخزّاز الّذي له روايات كثيرة عن العامّة من الطبقة ٦، لا العطّار الّذي من الطبقة ٨، وحينئذٍ فأظنّ الإرسال من السند لأنّه ليس عمّار من شيوخ محمّد بن يحيى الخزّاز حتّى يروي عنه. وعلى أيّ تقدير فالخبر عامّي.

وأمّا رواية عبدالله بن المغيرة فواضح الإرسال فيها. نعم، خبر زرارة صحيح، لكن في دلالته على الاستحباب تأمّل، لاحتمال أن يكون المراد من السنّة هو في قِبال فرض الله بأن يكون المراد أنّه مجعول من النبيّ صلى الله عليه وآله لا الاستحباب.

وأمّا ما ذكره بعضهم من الآية[٤] لا تدلّ على الاستحباب فهو صحيح، لكن لا تدلّ على الوجوب أيضاً، لاحتمال أن يكون المراد سنّة من النبيّ صلى الله عليه وآله ولو بنحو الاستحباب.

وأمّا ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره أنّ الآية[٥] لا تدلّ على أنّ الإرغام جزءٌ

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٣/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٤٤/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٦.

(٣) المصدر السابق: ٣٤٥/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٩.

(٤ و ٥) كذا، والصواب «الرواية».

للسجود بل للصلاة وإن كان في حال السجود، ففيه أنّه لا ريب في أنّه خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها أنّ الإرغام جزءٌ، للسجود لا أنّه فعلٌ آخر خارج عن السجود جزءاً للصلاة. وعلى أيّ تقدير، فقد عرفت أنّه لا إشكال في استحباب الإرغام بالأنف في السجود.

لكن هنا جهات من البحث:

الأُولى: ذكر السيّد في جمل العلم والعمل أنّه يرغم طرف الأعلى من الأنف ممّا يلي الحاجبين[١]، وعن ابن الجنيد قدس سره[٢] أنّه يرغم بمفصل الأنف، ولكنّ الفاضلين[٣] والشهيدين[٤] والشيخ ابن فهد[٥] قالوا: إنّ ذلك مطلق يرغم بأيّ موضع من الأنف.

وعن فقه الرضا: ترغم بأنفك ومنخريك في موضع الجبهة[٦]، والمنخرين هما ثقبا الأنف. ولكن قوله عليه السلام في الرواية السابقة: «وترغم بأنفك إرغاماً»، ظاهر في كفاية أيّ موضع منها كان.

الثانية: الإرغام هو وضع الأنف على الرغام وهو التراب، فهل يكون للتراب خصوصيّة، أو أنّه لا خصوصيّة فيه، بل يصحّ وضع الأنف على كلّ ما يصحّ السجود عليه من الحجر وسائر أقسام الأرض والنباتات؟ وجهان.

الثالثة: نقل عن الشهيد في النفليّة أنّ الإرغام مستحبّ، والسجود على الأنف مستحبّ آخر، ولم يُعلم منشأٌ لذلك[٧].

وأمّا قوله عليه السلام في رواية جعفر عليه السلام: «لا تجزئ صلاة لا تُصيب الأنف ما يصيب

---

(١) جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٢/٣.

(٢) نقل عنه الشهيد في ذكرى الشيعة: ٣٩٧/٣.

(٣) المعتبر: ٢٠٧/٢ وتذكرة الفقهاء: ١٨٨/٣.

(٤) راجع الدروس الشرعيّة: ١٨١/١، ومسالك الأفهام: ٢٢٠/١.

(٥) راجع المهذّب البارع: ٣٧٩/١.

(٦) فقه الرضا: ١١٤.

(٧) ولعلّ وجه التعبير في بعض النصوص بالسجود على الأنف. (منه قدس سره).

الجبين»[١]، فالظاهر أنّه لأجل أنّه يوضع أعلى الأنف غالباً على الأرض بوضع الجبين عليها.

فـــرع

قال في العروة: الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة وإن كان الأقوى كفاية وضع المساجد السبعة بأيّ هيئةٍ كان ما دام يصدق السجود كما إذا ألصق صدره وبطنه بالأرض، بل ومدّ رجليه أيضاً ولو انكبّ على وجهه لاصقاً بالأرض مع وضع المساجد بشرط الصدق المذكور، ولكن قد يقال بعدم الصدق وأنّه من النوم على وجهه[٢].

أقول: ما ذكره محلّ إشكال وإن فرض صدق السجود على ما ذكره لغةً من جهة أنّ العمل المستمرّ للمسلمين على الهيئة المتعارفة من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا، فإن أراد التمسّك بالبراءة فهو محلّ إشكال لما عرفت، وإن تمسّك بقوله صلى الله عليه وآله: «السجود على سبعة أعظُم[٣]...» إلى آخره ففيه أنّه في مقام بيان الهيئة المتعارفة للسجود، وأنّ المحقّق لها هو السجود على سبعة أعظُم.

فـــرع

لو لصقت التربة بالجبهة في السجدة الأُولى، فقال في العروة: إنّ الأقوى وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على الأرض ونحوها عليه[٤].

وقلنا في الحاشية: إنّه لا يتوقّف صدقه على رفعها قطّ إذ ما لصق بجبهته جزءٌ من الأرض فبحدوث هيئة السجود منه يصدق أنّه ساجدٌ على الأرض. نعم، رفعها لعلّه أحوط. ويمكن أن يقال في بيان ما ذكره: إنّه لا يصدق السجود مرّتين، لأنّه لابدّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٤/٦ باب ٤ من أبواب السجود ح ٨١٣٦.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٥٦٢/٣ مسألة ٨.

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ٢٧٩/١ و ٢٨٠.

(٤) العروة الوثقىٰ: ٥٥٨/٣ مسألة ٢.

في السجدتين من إحداث وضع الجبهة على الأرض مرّتين، وفي الفرض اتّصالٌ واحد لأنّه في السجدة الثانية بقاء الاتّصال في السجدة الأُولى، لكن فيه أنّ الاتّصال وإن كان واحداً لكن لا يستلزم وحدة الاتّصال وحدة السجود، فإنّ تمام ماهيّة السجود ليس هو اتّصال الجبهة على الأرض، بل السجود عبارة عن وقوع الجبهة على الأرض معتمداً لها عليها، والاتّصال وإن كان واحداً لكن وقوع الجبهة على الأرض والاعتماد متعدّد يحدثان في كلّ سجدة مرّة وليس الوقوع على الأرض والاعتماد عليها بقاءها في السجدة الأُولى لانقطاعهما بالجلوس بين السجدتين وانعدم بذلك عنوان السجود ولو لم ينعدم الاتّصال، وحينئذٍ فيحدث السجود ثانياً بالوقوع على الأرض والاعتماد عليها، وحينئذٍ فلا يبعد عدم لزوم إزالة التراب من الجبهة لكنّه موافق للاحتياط المناسب للصلاة.

وأمّا رواية عبيدالله الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته أيمسح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق بها تراب؟ فقال: «نعم، قد كان أبو جعفر عليه السلام يمسح جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب»[1]. فلا تدلّ على ما ذكره، لأنّ الظاهر أنّ السؤال فيها عن مبطليّة هذا العمل وجوازه في الصلاة حيث إنّه عملٌ خارجيّ. فأجاب عليه السلام: بأنّ أبا جعفر عليه السلام ... إلى آخره. نعم، لو كان السؤال عن لزوم المسح وعدمه لكانت دلالتها تامّة، لكنّه ليس كذلك.

وعن عليّ بن بجيل أنّه قال: رأيت جعفر بن محمّد عليهما السلام كلّما سجد فرفع رأسه أخذ الحصى من جبهته فوضعه على الأرض[2]. وهي حكاية فعل لا تدلّ على شيء.

ومحمّد بن إدريس نقلاً عن كتاب جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يمسح جبهته من التراب وهو في صلاته قبل أن يسلّم؟ قال: «لا

(١) وسائل الشيعة: ٣٧٣/٦ باب ١٨ من أبواب السجود ح ٨٢١٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٧٣/٦ باب ١٨ من أبواب السجود ح ٨٢١٦.

بأس»[١]. وهي أيضاً ظاهرة في عدم مبطليّة هذا العمل. نعم، قد عرفت أنّ الاحتياط هو إزالته.

وقال السيّد ﷺ في العروة أيضاً: إنّه لو لم يمكن وضع باطن الكفّ على الأرض يضع ظاهره وأنّ مع عدم إمكانه أيضاً لكونه مقطوع اليد أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب من الذراع والعضد[٢]. وهل هو بنحو الوجوب أو لا؟ أمّا بالنسبة إلى ظاهر الكفّ فيمكن أن يكون بنحو الوجوب لوقوع الكفّين في الرواية، غاية الأمر أنّ المتعارف هو وضع الباطن، فالمتبادر منه هو ذلك، ومع عدم إمكانه لابدّ من وضع ظاهر الكفّ. وأمّا بالنسبة إلى الذراع والعضد لو تمكّن من وضع باطن الكفّ وظاهره فيمكن أن يقال بوجوب ذلك، لأجل وقوع التعبير باليدين في بعض الروايات.

وتوهّم أنّ ذلك مقيّد برواية الكفّين فلا يدلّ على كفاية الذراع والعضد مدفوعٌ بأنّه إنّما يصحّ لو استكشف من ذلك وحدة المراد، وأمّا إذا لم يستكشف ذلك وتعذّر تحصيل القيد ولم يمكن العمل على طبق المقيّد أمكن التمسّك بالمطلق.

فـــرع

إذا ارتفعت جبهته قهراً من الأرض قبل الإتيان بالذكر فإن أمكن حفظها عن الوقوع ثانياً احتسبت سجدة فيجلس ويأتي بالأُخرى إن كانت الأُولى ويكتفي بها إن كانت الثانية، ولا يضرّه ترك الذكر لأنّه تركه من غير اختيار فلا يكون مبطلاً. وإن لم يمكنه حفظها وعادت إلى الأرض قهراً فلا يبعد احتساب ذلك سجدة واحدة لعدم كون الرفع باختياره فإنّه أراد السجدة وأتى بها.

غاية الأمر أنّه رفع الجبهة من الأرض بدون الاختيار ولا يعدّ ذلك سجدتين لعدم قصد عنوان السجدة بالوضع الثاني القهري، فهو بقاء للسجدة الأُولى لا

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٧٤/٦ باب ١٨ من أبواب السجود ح ٨٢١٨.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٥٥٩/٣ مسألة ٣.

إحداث لغيرها لعدم الرفع المذكور فصلاً عرفيّاً فيأتي بالذكر. وعلى فرض الشكّ في ذلك فالأحوط الإتيان بالذكر أيضاً، ومع القطع بعدم كونه بقاءً للأُولى فلا مانع في ترك الذكر. وعلى أيّ تقدير، لا يُحسب ذلك سجدتين.

فـــرع

لو التفت بعد رفع الرأس وقوع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه بتخيّل كونه ممّا يصحّ السجود عليه حينه ففي صحّة الصلاة وعدمها وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ المفروض أنّه وضع جبهته عليه باعتقاد أنّه ممّا يصحّ السجود عليه بعنوان السجدة الّتي هي جزءٌ للصلاة وبعد الإتيان بها صارت جزءاً للصلاة، وأنّه وإن اعتبر في السجود وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه لكنّه إنّما يعتبر في صورة العمد لا السهو إمّا لأجل منع شمول إطلاق أدلّتها لصورة السهو أو لأجل دلالة صحيحة زرارة وهي قوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة»[1] على عدم اعتبار ذلك في غير حال العمد.

وتوهّم أنّ خبر «لا تُعاد» إنّما هو بعد الفراغ عن الصلاة لا حينها مدفوعٌ بأنّه في مقام أنّ فوت الخمس المذكورة مبطل سواء توجّه لذلك حين الصلاة بعد تجاوز محلّها أو بعد الصلاة وإنّ فوت غيرها ليس بمبطل سواء كان التوجّه لذلك بعد الصلاة أو حينها بعد فوت محلّه، والمفروض أنّه فات محلّ هذا الشرط بمجرّد رفع الرأس من السجدة بحيث لو سجد ثانياً كان ذلك زيادة عمديّة مبطلة.

وأمّا مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري[2] فإنّه روى أنّه كتب إلى الناحية المقدّسة يسأل عن المصلّي يكون في صلاة الليل في ظلمة، فإذا سجد يغلط

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٨٩/٦ باب ٢٨ من أبواب السجود ح ٨٢٥٧.

(٢) قال النجاشي: لعبدالله بن جعفر أبناء أربعة لجميعهم مكاتبات إلى الناحية المقدّسة لكن لم يرو ذلك إلّا من محمّد بن عبدالله بن جعفر، فإنّ جميع المكاتبات من الناحية المقدّسة يرجع إليه. (منه قدس سره). راجع رجال النجاشي: ٣٥٤ رقم ٩٤٩.

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 يستو جالساً فلا شيء عليه [في رفع رأسه] لطلب الخمرة»[1] فغير مربوطة بالمقام حيث إنّها ظاهرة في أنّه سجد على غير ما يصحّ السجود عليه عمداً حيث إنّه لم يجد السجّادة وأنّه وجدها بعد رفع الرأس، مع أنّ الرواية وردت في نافلة الليل فلا يضرّ فيها بعض ما يضرّ في الفريضة، فإنّه لو تذكّر في النافلة بعد الركوع عدم الإتيان بالسجدة في الركعة الّتي قبلها فإنّه يرجع ويأتي بها ويأتي بالركعة الثانية ويصحّ صلاته، بخلاف الفريضة فإنّ ذلك مبطل فيها.

وأمّا وجه بطلان الصلاة[2] [فهو] شمول إطلاق أدلّة اعتبار شرائط موضع الجبهة لحال النسيان أيضاً وعدم إمكان الإتيان بها.

وأمّا حديث «لا تُعاد» فيمكن أن يُقال: إنّ الفرض داخل في المستثنى حيث إنّه لم يأت بالسجدة المعتبرة في الصلاة واجدة لشرائطها.

وهذان الوجهان آتيان فيما لو تذكّر لذلك قبل رفع الرأس من السجدة بعد الإتيان بالذكر ولا يمكنه الجرّ للجبهة إلى ما يصحّ السجود عليه.

فـــرع

لو نسي سجدةً واحدة في غير الركعة الأخيرة وتذكّر لها بعد القيام إلى الركعة بعدها قبل الركوع فالنصّ والفتوى متطابقان على أنّه يجب الجلوس والإتيان بها ثمّ الإتيان بما بعدها من الوظائف وإتمام الصلاة، ومقتضى ذلك عدم صيرورة الأفعال الّتي أتى بها من التشهّد في الركعة الثانية والقيام والتسبيحات جزءاً للصلاة، لأنّ جزئيّتها للصلاة مقيّدة بإتيان السجدتين والفرض أنّه نسي إحداهما فلا تقع الأفعال الّتي بعدها جزءاً للصلاة، وكذلك إذا نسيهما معاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٥٤ ـ ٣٥٥ باب ٨ من أبواب السجود ح ٨١٦٩.

(٢) هو الوجه الثاني من المسألة المذكورة.

وأمّا إذا تذكّر بعد الدخول في الركعة اللاحقة أنّه ترك سجدة واحدة فيمضي في صلاته ولا يرجع ويتمّ الصلاة ويقضي السجدة بعد الصلاة ـ ويأتي الكلام إن شاء الله في وجوب سجدتي السهو وعدمه ـ لروايات، منها:

رواية مضمرة لأبي بصير قال: سألته عمّن نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم، قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاه وليس عليه سهو»[١]، ويحتمل أن يكون المراد من الجملة الأخيرة هو عدم وجوب سجدتي السهو.

محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد قال: «فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمضِ على صلاته حتّى يسلّم ثمّ يسجدها، فإنّها قضاء»[٢].

وعنه عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال عن عمرو بن سعيد عن مصدّق عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّه سئل عن رجلٍ نسي سجدة فذكرها بعدما قام وركع، قال: «يمضي في صلاته ولا يسجد حتّى يسلّم، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته» قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال: «يقضي ما فاته إذا ذكره»[٣].

ولكن روى ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل سجدة وأيقن أنّه قد تركها فليسجدها بعدما يقعد قبل أن يسلّم...»[٤] الحديث. لكنّها بهذا المضمون غير معمول بها.

وروى الشيخ قدس سره بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن أحمد عن

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٦٥ ـ ٣٦٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٦.

(٢) المصدر السابق: ٦/٣٦٤ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٣.

(٣) المصدر السابق: ٦/٣٦٤ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٤.

(٤) المصدر السابق: ٦/٣٧٠ باب ١٦ من أبواب السجود ح ٨٢٠٨.

موسى بن عمر عن محمّد بن منصور قال: سألته عن الّذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شكّ فيها، فقال: «إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك إلّا مرّة واحدة فإذا سلّمت سجدت سجدة واحدة وتضع وجهك مرّة واحدة وليس عليك سهو»[١]. وفي هذه الرواية اضطرابٌ حيث إنّ السؤال عن صورتَي العلم والشكّ والجواب مختصٌّ بصورة الشكّ.

وبإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يصلّي ركعتين ثمّ ذكر في الثانية وهو راكع أنّه ترك السجدة في الأُولى، قال: «كان أبو الحسن عليه السلام يقول: إذا ترك السجدة في الركعة الأُولى فلم يدر أوَاحدة أو ثنتين استقبلت حتّى يصحّ لك ثنتان، وإذا كان في الثالثة والرابعة فترك سجدة بعد أن تكون قد حفظت الركوع أعدت السجود»[٢]. وهي تدلّ على بطلان الصلاة بذلك، أو لا يكون معمول بها ولا تخلو عن اضطراب.

وبإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن عليّ بن إسماعيل عن رجل عن معلّى بن خُنيس قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: «إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثمّ سجد سجدتي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة، ونسيان السجدة في الأُولتين والأخيرتين سواء»[٣]. لكن نقل الكشّي رحمه الله: أنّه كان وكيل الصادق عليه السلام يجبي إليه الأموال[٤] وأنّه قتله لذلك داود بن عليّ من عمّال المنصور لعنه الله[٥]، اللّهمّ إلّا أن نمنع هذه الدعوى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٨.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٥/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٥.

(٣) المصدر السابق: ٣٦٦/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٧.

(٤) الظاهر أنّ الناقل غيره من أصحاب الرجال فإنّي لم أظفر على نقل الكشّي لذلك. (منه رحمه الله).
ولا يخفى أنّ ما يظهر من عبارة الكشّي أنّه كان وكيلاً للإمام الصادق عليه السلام يجبي إليه الأموال، فراجع وتأمّل.

(٥) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٦٧٥/٢ ح ٧٠٨.

وبالجملة: تدلّ هذه الروايات على ما ذكرنا من الرجوع إلى الإتيان بالسجدة المنسيّة لو تذكّر قبل الركوع لا بعده.

وهنا فرعٌ آخر

لو نسي السجدة الواحدة أو سجدتين في الركعة الأخيرة فهل تشمله الروايات أو لا؟ فنقول: إن تذكّر لذلك قبل السلام وبعد التشهّد فلا إشكال في أنّه يستفاد من هذه الروايات الّتي تدلّ على الرجوع فيما لو تذكّر قبل الركوع أنّه يرجع في هذه الصورة أيضاً، لما عرفت من أنّ مقتضاها عدم وقوع الأفعال اللاحقة لها جزءاً للصلاة لترتّبها على إتيان السجدة، فالتشهّد في الركعة الأخيرة كذلك فإنّ جزئيّته للصلاة ترتّبه على الإتيان بالسجدة، وهكذا الكلام فيما لونسي سجدتين في الركعة الأخيرة فتذكّر بعد التشهّد وقبل السلام فإنّه يرجع ويأتي بهما ثمّ يأتي بالتشهّد ويتمّ الصلاة، لما عرفت من أنّه لو لم تشمل الروايات بمنطوقها لذلك يستفاد ويستنبط منها ذلك.

وهذا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال فيما لو تذكّر لذلك بعد الإتيان بالسلام، فقال في العروة: تبطل الصلاة فيما لو نسي سجدتين لأنّه يخرج عن الصلاة بالسلام، فلا محلّ لتداركها. ولا تبطل الصلاة مع نسيان سجدة واحدة بل يقضيها بعد الصلاة[1].

أقول: أمّا نسيان سجدتين فإن تذكّرها بعد الصلاة وبعد إيجاد ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً كالحدث فلا إشكال في بطلان الصلاة، وأمّا إذا تذكّر لذلك بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان: من أنّ المستفاد من الروايات هو البطلان، ومن أنّها لا تدلّ على البطلان لأجل بقاء محلّ تداركها، لأنّ المستفاد من الروايات أنّ الأفعال اللاحقة للسجدة مترتّبة على السجدة، فمع عدم الإتيان بالسجدتين لا يقع التشهّد والسلام جزءاً للصلاة فيبقى محلّ تداركهما. وأيضاً لا يمكن أن يكون السلام في الفرض مخرجاً له عن الصلاة، لأنّ صحّة

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٥٧٠ مسألة ١٦.

السلام تستلزم بطلان الصلاة، ومع بطلان الصلاة لا يمكن أن يكون السلام متّصفاً بالصحّة، وما يستلزم عن صحّته عدم صحّته ممتنع، فيمتنع اتّصاف السلام بالصحّة والمخرجيّة للصلاة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ السلام ليس من أجزاء الصلاة حقيقةً بل هو كلام آدمي والصلاة عبارة عن الخضوع والخشوع لله تعالى، فجعل الشارع للسلام عنوان المخرجيّة عن الصلاة والانصراف بهذا الّذي من سنخ الكلام الآدمي عن الصلاة الّتي هي التوجّه إلى الله تعالى باستكانةٍ وخضوع.

لكنّه محلّ إشكال، فإنّ مخرجيّته للصلاة مترتّبة على الإتيان بالسجدتين كما دلّت عليه الروايات، فلا يخرج بذلك عن الصلاة مع عدم الإتيان بالسجدتين، بل يمكن أن يستفاد ذلك من النصّ الوارد فيما لو نسي ركعة وتذكّر بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافيات من الحدث والاستدبار ونحوهما الدالّ على أنّه يأتي بالركعة ويتمّ الصلاة، ولذا قلنا في الحاشية على العروة: إنّه يرجع ويأتي بهما ويتمّ الصلاة كما هو مقتضى القاعدة.

وأمّا في صورة نسيان سجدة واحدة في الفرض فهل هو مِثل ما إذا تذكّرها قبل الركوع في غير الركعة الأخيرة فيرجع ويأتي بها ويتمّ الصلاة؟ أو أنّه مِثل ما إذا تذكّرها بعد الإتيان بالركوع؟ فكما أنّه لو دخل في الركوع في غير الركعة الأخيرة لا يرجع وتبطل الصلاة لو رجع لاستلزامه زيادة الركوع، فكذلك إذا تذكّرها بعد السلام لأنّه يخرج عن الصلاة بالسلام فيفوت محلّها، فلو عاد وأتى بها لا تصلح لأن تقع جزءاً للصلاة. والفرق بين هذه الصورة وبين صورة نسيان السجدتين هو أنّه قد عرفت امتناع اتّصاف السلام بالصحّة في الثاني لاستلزام صحّته عدم صحّته، بخلاف صورة نسيان سجدة واحدة فإنّه لا يستلزم صحّة السلام بطلان الصلاة المستلزم لعدم صحّة السلام وعدم وقوعه جزءاً أخيراً للصلاة. فلو قلنا بوجوب العود لو أتى بالمنافيات قبل العود بطلت الصلاة لوقوع المنافيات حينئذٍ بين الصلاة، بخلاف ما لو قلنا بعدم العود فإنّ قضاء السجدة حينئذٍ واجبٌ مستقلّ لا يضرّ تخلّل المنافيات بينه وبين الصلاة.

ومن واجبات الصلاة التشهّد

أجمع المسلمون ـ العامّة والخاصّة ـ على أنّ النبيّ ﷺ كان يجلس بعد السجدتين في الركعة الثانية وكذلك في الركعة الثالثة في المغرب والرابعة في الرباعيّة، وكان له ﷺ فيه ذِكراً متضمّناً للشهادتين، ويستفاد ذلك من العمل المستمرّ للمسلمين، وسمّي ذلك بالتشهّد في الصدر الأوّل، وكان الذكر والجلوس بمثابة من المساوقة بحيث لا يرَون انفكاك أحدهما عن الآخر ويعدّ المجموع تشهّداً ومن أفعال الصلاة وأجزائها.

ومع ذلك كلّه اختلف العامّة في وجوب ذلك واستحبابه. فذهب مالك إلى استحبابهما جميعاً[١]، وذهب بعضٌ منهم إلى وجوبهما[٢]، وعن أبي حنيفة استحباب الأوّل ووجوب الجلوس في التشهّد الثاني لا الشهادتين[٣]. والمشهور بينهم أنّ التشهّد الأوّل مستحبّ والثاني واجب[٤].

ولكن اتّفق الإماميّة على وجوبهما معاً في الثلاثيّة والرباعيّة، ووجوب تشهّد واحد في الثانية، وكأنّه ليس للقعود استقلال عندهم، فلا إشكال في ذلك. وإنّما الكلام فيما يقال في التشهّد، فبين العامّة اختلافٌ يسير في ذلك، فإنّه روى ابن مسعود عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «إذا جلس أحدكم فليقل التحيّات لله والصلوات الطيّبات لله» كما نقل في الخلاف «والطيّبات» كما نقله بعض: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله[٥]. وتبعه في ذلك أبو حنيفة، وقال به أحمد بن حنبل مع إضافة «وحده لا شريك له» بعد «أشهد أن لا إله إلّا الله» و«اللّهمّ صلّ على محمّد» بعد «عبده ورسوله». ونقل ابن عبّاس عن النبيّ ﷺ قال: كان ﷺ يعلّمنا التشهّد كما يعلّمنا القرآن وكان يقول: التحيّات المباركات والصلوات

(١ - ٣) راجع المغني لابن قدامة: ٥٧١/١ .

(٤) راجع المجموع: ٤٢٥/٣.

(٥) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣٨٢/١ و٤٢٧ و٤٣١، وصحيح البخاري: ٢١١/١ و٢١٢، و: ٧٩/٢.

الطيّبات، السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله[١]. وتبع مالك عمر في ذلك، قال: إنّه عمر بن الخطّاب: علّمنا التشهّد في المنبر، فقال: قولوا: التحيّات لله، الزاكيات لله، الصلوات لله، الطيّبات لله، السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله[٢]. واتّفقوا في تقديم السلام علينا وتأخير الشهادتين مع الاختلاف اليسير في ألفاظهما.

فيمكن أن يقال: إنّ الخلاف بينهم يسير جزئيّ، لكن لا يستفاد التزامهم بوجوب ما ذكروه.

لكن الّذي عُلم من مذهب أهل البيت عليهم السلام أنّ الواجب في التشهّدين الشهادة بالوحدانيّة والرسالة والصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله، وثبت منهم أنّ قول «السلام علينا» مُخرج عن الصلاة، فتبطل الصلاة مع الإتيان به في التشهّد الأوّل كما مرّ من ابن مسعود، ووجوب تقديم الشهادتين عليه وإلّا تبطل الصلاة كما مرّ من العامّة.

ويتضمّن خبر أبي بصير مستحبّات أُخر في التشهّدين: محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر عن زرعة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا جلست في الركعة الثانية فقل: بسم الله وبالله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، أشهد أنّك نِعْمَ الربّ، وأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله نِعْمَ الرسول، اللّهمّ صلِّ على محمّدٍ وآل محمّد، وتقبّل شفاعته في أُمّته وارفع درجته. ثمّ تحمد الله مرّتين أو ثلاثاً ثمّ تقوم، فإذا جلست في الرابعة قلت: بسم الله وبالله، والحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريكَ له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ـ إلى قوله عليه السلام : ـ ثمّ قُل: السلام

(١) وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ـ نسخة. (منه رحمه الله). كما في مسند أحمد بن حنبل: ٢٩٢/١.

(٢) راجع مسند الإمام الشافعي: ٤٠٩ ح ١١٦٧.

عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام على أنبياء الله ورسله، السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقرّبين، السلام على محمّد بن عبدالله خاتم النبيّين لا نبيّ بعده، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم»[١]، انتهى.

ويظهر من الإتيان بـ«ثمّ» في الأخير أنّ السلام هو الأخير عند المسلمين، ثمّ إنّه من المعلوم أنّ هذه مستحبّات، فإنّه لا يمكن أن يكون ذلك كلّه واجباً مع كون المسألة عامّة البلوى ويتركها المسلمون، لكن يستفاد منها أنّه لابدّ من تأخّر السلام عن التحيّات.

محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن عبدالله بن بكير عن عبدالملك بن عمرو الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «التشهّد في الركعتين الأوّلتين: الحمد لله، أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللّهمّ صلِّ على محمّدٍ وآل محمّد، وتقبّل شفاعته وارفع درجته»[٢].

وفي بعض الروايات أنّ معنى التحيّات لله المُلك لله[٣]. ووجهه أنّه كان المرسوم بين العرب إذا وصل أحدٌ سلطنةً ومقاماً كان يدعو الناس له ببقاء سلطنته ودولته ويقول: تنعّم صباحاً أو أبيت اللعن، ولذا قالوا: إنّ فلاناً أصاب التحيّة وكنّي بها عن الملك والسلطنة.

محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبدالله عن العبّاس بن معروف عن عليّ ابن مهزيار عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأوّلتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له». قلت: فما يجزي من تشهّد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٩٣ ـ ٣٩٤ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٦٥.

(٢) المصدر السابق: ٦/٣٩٣ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٦٤.

(٣) المصدر السابق: ٦/٣٩٤ ـ ٣٩٥ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٦٧.

(٤) المصدر السابق: ٦/٣٩٦ ـ ٣٩٧ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٢.

وبإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة عن الفضيل وزرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمرٍ يَخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه»[١].

وبإسناده عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن أبي نصر قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جُعلت فداك التشهّد الّذي في الثانية يجزي أن أقول في الرابعة؟ قال: «نعم»[٢].

والّذي يحتاج إلى البحث في المقام هو أنّه هل يكفي في التشهّد مجرّد الشهادة على الوحدانيّة والرسالة ـ وهو قول: «أشهد أن لا إلٰه إلّا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله» لأنّ المأمور به هو إظهار الشهادتين المذكورتين لا اللفظ، وأنّ «وحده لا شريك له» تأكيدٌ لا يلزم الإتيان به، وكذلك «عبده» في الشهادة على الرسالة، وعدم دخلهما في أصل الشهادة ـ أو أنّه لابدّ من الإتيان بالمتعارف وضمّ «وحده لا شريك له» بالشهادة على الوحدانيّة و«عبده» بالشهادة على الرسالة لأنّهما وإن كانا تأكيدين لكنّ الواجب ليس هو عنوان الشهادة بما هو شهادة حتّى يكفي الأوّل بل الواجب التلفّظ بهذه الجملات؟

وبعبارة أُخرى: هل المتبادر من الشهادتين ـ في مثل رواية سَورة بن كُليب قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما يجزي من التشهّد؟ قال: «الشهادتان»[٣] ـ ما هو المرتكز في أذهان المسلمين بما هم مسلمون وهو الّذي كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وآله بإسلام قائله فيتفرّع عليه كفاية أشهد أن لا إلٰه إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ أو أنّ المتبادر هو ما يسبق إلى الذهن في حال التشهّد وهي الصورة المتعارفة بضمّ «وحده لا شريك له» و«عبده»؟ وجهان.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٦/٦ ـ ٣٩٧ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٧/٦ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٨/٦ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٧.

يمكن أن يقال: إنّ المتبادر من رواية الفضيل وزرارة ومحمّد بن مسلم[١] هو الأوّل وانصرافها إليه. وكذلك رواية إسحاق بن عمّار في حديث المعراج فإنّ فيه أنّه «قال الله تعالى له ﷺ: ثبّتك الله، وأشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله، وأنّ الساعة آتية... إلى آخره»[٢]. ويدلّ عليه خبر الحسن بن الجُهم قال: سألته[٣] عن رجلٍ صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله ﷺ فلا يعيد، وإن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد»[٤].

نعم، في المقام أخبار أُخر بإزائها.

منها: رواية محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: التشهّد في الصلاة؟ قال: مرّتين. قال: قلت: وكيف مرّتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ثمّ تنصرف. قال: قلت: فقول العبد: التحيّات لله والصلوات الطيّبات لله؟ قال: هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه»[٥] وهذه الرواية مضطربة من حيث السؤال المذكور يحتمل في نفسه عن وجوب التشهّد أو عن عدده وعن كيفيّته. نعم، حيث إنّه قال في الجواب «مرّتين» يعلم أنّ السؤال عن العدد، فلابدّ أن يُحمل في الثلاثيّة والرباعيّة. ثمّ هل المقصود من السؤال الثاني عن كيفيّة مرّتين؟ أو عن معنى مرّتين، ولا معنى للثاني خصوصاً من محمّد بن مسلم الّذي من فقهاء الطبقة ٤ له كتاب الأربعمائة مسألة، اللّهمّ إلّا أن يكون الاضطراب واقعاً من الرواة المتأخّرين عنه، مع أنّه لم يذكر فيها الصلاة على محمّدٍ وآله مع كون الإمام عليه السلام في مقام البيان. فأحسن التوجيهات للرواية هو أنّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٧/٦ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٦٨/٥ ـ ٤٧٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٨٧ عن الكاظم عليه السلام.

(٣) يعني أبا الحسن عليه السلام.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٣٤/٧ ـ ٢٣٥ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٦.

(٥) المصدر السابق: ٣٩٧/٦ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٥.

المراد عن السؤال الأوّل عدد التشهّد لا عن الذكر، ومن قوله «كيف مرّتين» عن الكيفيّة، وظاهر قوله عليه السلام: «ثمّ تنصرف» هو الانصراف عن الصلاة، غاية الأمر أنّه موقوف على الصلوات على محمّدٍ وآله.

وقال بعض الأعاظم: إنّه لا معارض لهذه الرواية إلّا رواية الحسن بن الجهم المتقدّمة، حيث إنّه يظهر من قوله: «لم يتشهّد» أنّ التشهّد هو المذكور فيها، لكن هذه الرواية منافية للأخبار الدالّة على أنّ تحليل الصلاة إنّما يكون بالتسليم ومنافية أيضاً لفتاوى العلماء قدس سرهم كلّاً إلّا من شذّ بوجوب الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله في التشهّد، فلابدّ من طرح هذه الرواية فيما سيقت له، وطرحها فيه وأخذها فيما تضمّنته تبعاً من الاجتزاء بالصورة المذكورة فيه ما فيه[1].

أقول: وجه الإشكال أنّه لا يمكن الأخذ بما ذكر وطرحها فيما مرّ، فإنّه جملة واحدة لا يمكن أخذها وطرحها معاً، ولكن هذه الرواية مع رواية محمّد بن مسلم كلاهما لأجل عدم ذكر الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله مشتركة في الضعف وليس لهذه معارض من حيث إنّ ما تضمّن لجملة «وحده لا شريك له» و«عبده» مثل ما تضمّن لجملات أُخر من المندوبات مثل «بسم الله وبالله وخير الأسماء لله» وغيرها، لا يُعدّ منافياً ومعارضاً لما هي خالية عنها، لأنّ «وحده لا شريك» مؤكّد للجملة السابقة عرفاً ولا يضرّ تركه لصدق الشهادة على الوحدانيّة، وكذلك الجملة الثانية.

وبالجملة: هذه الضمائم مؤكّدات لا مقوّمات، فليس لنا ما يدلّ على وجوب ضمّ «وحده لا شريك له» بالشهادة الأُولى وضمّ «عبده» بالشهادة الثانية، ولكن حيث إنّ الصلاة من أهمّ العبادات فلا يُترك الاحتياط بالإتيان بهما.

ثمّ إنّ هنا رواية تدلّ بظاهرها على كفاية «الحمد لله» فقط، وهي ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن أحمد بن محمّد عن ابن أبي عمير عن سعد بن بكر عن حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جلس الرجل للتشهّد فحمد الله

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

أجزأه»[١]، لكن من المعلوم أنّ السؤال فيها إنّما هو عن الأذكار الّتي هي خارجة عن أصل الشهادتين.

فالسؤال إنّما هو عن المستحبّات الّتي تقال في التشهّد وأنّه يكفي الاقتصار فيها بحمد الله لما مرّ من ثبوت الإتيان بالشهادتين من النبيّ صلى الله عليه وآله بنقل العامّة والخاصّة، وكذلك الصحابة والتابعين وتابعي التابعين إلى زماننا هذا، وإطلاق التشهّد على الجلستين إنّما هو بهذا الاعتبار، وكان في الصدر الأوّل يُطلق التشهّد عليها كما مرّ من ابن مسعود أنّه قال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله علّمني التشهّد، وكذلك ابن عبّاس. فلا ريب في أصل وجوب الشهادتين في التشهّد. وحينئذٍ فهذا قرينة قطعيّة على أنّ المراد من الرواية هو الاقتصار فيما سوى الشهادتين على الحمد لله.

وأمّا ما رواه الشيخ رحمه الله أيضاً بإسناده عن سعد بن عبدالله عن العبّاس بن معروف عن عليّ بن مهزيار عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأوّلتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له». قلت: فما يجزي من تشهّد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان»[٢]. فهي وإن كانت صحيحة صريحة في كفاية الشهادة الأُولى في التشهّد الأوّل لكنّها ساقطة عن الاعتبار لإعراض المشهور عنها ولم يفتِ بمضمونها إلّا صاحب الفاخر بناءً على ما حكى الذكرى عنه وينقل عنه العلّامة والمحقّق وهو من الطبقة ٩ روى كتابه الفاخرالشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه وكان من فقهاء مصر لكنّه لم يكن مجمع العلم.

وعلى أيّ تقدير، حيث قلنا في مبحث الأُصول أنّ الدليل على حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء عليه، فلو وصل إلينا من المولى خبر لكن أعرض عنه عبيده

---

(١) تهذيب الأحكام: ١٠١/٢ ح٣٧٦، عنه وسائل الشيعة: ٣٩٩/٦ باب ٥ من أبواب التشهّد ح٨٢٧٩.

(٢) تهذيب الأحكام، ١٠٠/٢ ح٣٧٤، عنه وسائل الشيعة: ٣٩٦/٦ باب ٤ من أبواب التشهّد ح٨٢٧٢.

ومن هو من بطانة أمره لا تعتمد على ذلك الخبر لعدم الدليل على حجّيته ويردّ علمه إلى أهله.

هذا كلّه في أصل الشهادتين وكيفيّتهما، وأمّا الزائد على الشهادتين من المستحبّات ومن التحيّات المذكورة فلا تجب عندهم، وقد مرّ أنّهم يقدّمون قول «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» على الشهادتين، لكن ثبت عندنا أنّ ذلك مُفسدٌ للصلاة.

بقي الكلام في وجوب الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله عقيب الشهادتين ولا يجب ذلك عند أبي حنيفة ومالك[١]، وأوجب الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله فقط الشافعي وأحمد، وأمّا الصلاة على الآل[٢] فأوجبه أحمد في إحدى الروايتين، لكن اتّفق فقهاء الإماميّة على وجوبهما في التشهّدين.

نعم، ظاهر عبارة الصدوق رحمه الله في المقنع والمحكيّ عن والده وابن الجنيد هو عدم وجوب ذلك[٣].

واستدلّ على الوجوب بروايات، منها: ما روت عائشة قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «لا يقبل الله صلاةً إلّا بطهور وبالصلاة عليَّ»[٤].

وعن أنس عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا صلّى أحدكم فليبدأ بحمد الله ثمّ ليصلِّ على النبيّ»[٥].

وعن كعب بن عجرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في صلاته: «اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآل محمّد كما صلّيت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنّك حميدٌ مجيد وبارك على محمّدٍ وآل محمّد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنّك حميدٌ مجيد»[٦].

---

(١) راجع الخلاف: ٣٦٩/١ مسألة ١٢٨. (٢) راجع الخلاف: ٣٧٣/١ مسألة ١٣٢.

(٣) نقل عنهم الشهيد في ذكرى الشيعة: ٤١١/٣ ـ ٤١٢.

(٤) راجع سنن الدارقطني: ٢٨٠/١ ح ١٣٢٦.

(٥) راجع سنن الترمذي: ٥١٧/٥ ح ٣٤٧٧، المعجم الكبير للطبراني: ٣٠٧/١٨ ـ ٣٠٨ ح٧٩١ ـ ٧٩٣.

(٦) راجع سنن البيهقي: ٥٠٩/٢ ـ ٥١٠ ح ٢٩١٩.

وعن جابر الجعفي عن أبي جعفر عن ابن مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن صلّى صلاةً ولم يصلّ فيها عليَّ وعلى آل بيتي لم تُقبل منه»[١].

واستدلّ الشافعي على ذلك في الأُمّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...﴾ إلى آخره، فإنّ الأمر فيها يدلّ على الوجوب، ولا يجب الصلاة على النبيّ وآله في غير حال الصلاة بإجماع المسلمين[٢].

واستدلّ بها أيضاً بعض فقهائنا، لكن لابدّ أن يضمّ إليه إجماع آخر وهو الإجماع على أنّ النبيّ ﷺ لم يقل ذلك في غير التشهّدين فيتمّ المطلوب. فلا يرد عليه أنّ الأمر دائرٌ في الآية بين حمل هيئة الأمر فيها على الاستحباب وبين تقييد متعلّق الأمر بالصلاة كما لا يخفى.

واستدلّ أيضاً برواية الصدوق بإسناده عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن أبي بصير وزرارة جميعاً قالا: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ الصلاة على النبيّ ﷺ من تمام الصلاة، ولا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبيّ ﷺ»[٣] لكنّ الإشكال فيه إنّما هو أنّه روى الشيخ رحمه الله بإسناده عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن أبي بصير وزرارة جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من تمام الصوم إعطاء الزكاة، كما أنّ الصلاة على النبيّ ﷺ من تمام الصلاة، ومَن صامَ ولم يؤدّها فلا صوم له إن تركها متعمّداً، ومَن صلّى ولم يصلّ على النبيّ ﷺ وترك ذلك متعمّداً فلا صلاة له، إنّ الله تعالى بدأ بها قبل الصلاة فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾»[٤]، فإنّ الظاهر اتّحادها مع الأُولى، وقضيّة تشبيه الصلوات على النبيّ بالنسبة إلى الصلاة على الزكاة بالنسبة إلى الصوم هو عدم بطلان الصلاة بترك الصلوات على النبيّ.

---

(١) راجع سنن الدارقطني: ٢٨١/١ ح ١٣٢٨.

(٢) الأُمّ: ١١٧/١. والآية المذكورة هي ٥٦ من سورة الأحزاب.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٠٧/٦ باب ١٠ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٧.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٧/٦ باب ١٠ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٨. والآيتان المذكورتان هما ١٤ و ١٥ من سورة الأعلىٰ.

لكن لا يحتاج في المسألة إلى هذه الاستدلالات للإجماع على جزئيّتها للصلاة بنحو الوجوب ومعلوميّة ذلك من مذهب الإماميّة واستقرار السيرة إلى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله بحيث لا ريب فيه ولا إشكال.

ويدفع بذلك توهّم كونها على فرض وجوبها واجباً مستقلّاً في الصلاة بأن يترتّب على ترك الصلاة عقوبتين إحداهما ترك أصل الصلاة وثانيهما ترك الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله فيها، ويترتّب على الإتيان بهما مثوبتين إحداهما على أصل الصلاة وثانيتهما على الصلاة على النبيّ فيها، لا أنّها جزءٌ للصلاة بحيث تترتّب على تركها عقوبة واحدة تترتّب على ترك الصلاة وعلى الإتيان بالصلاة مع الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله مثوبة واحدة على الصلاة.

ثمّ إنّه لا يستحبّ عند العامّة قول «بسم الله وبالله وخير الأسماء لله» قبل الشهادتين، وقول «وتقبّل شفاعته... إلى آخره» بعدهما في التشهّد الأوّل، ولكن ثبت استحبابهما عند الإماميّة. وأيضاً الظاهر التزامهم بالتحيّات المذكورة في التشهّد، وكذلك قول «السلام علينا» في التشهّدين قبل الشهادتين، لكن عُلم من مذهبنا عدم وجوب الزائد على الشهادتين والصلاة على النبيّ، وإفساد «السلام علينا» في التشهّد الأوّل مطلقاً، وفي التشهّد الثاني قبل الشهادتين.

فـــرع

لو نسي التشهّد، فإن كان التشهّد الأوّل وتذكّر قبل الركوع يرجع ويأتي به وبما بعده ويتمّ الصلاة، وإن تذكّر بعد الدخول في الركعة اللاحقة يمضي في صلاته ويتمّها ويسجد سجدتي السهو، كلّ ذلك للأخبار الدالّة على ما ذكر، ويتشهّد قضاءً في الصورة الثانية على المشهور بين الفقهاء، وسيجيء الإشكال في استفادة ذلك من الأخبار.

وأمّا الأخبار، فمنها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة [عن الفضيل بن يسار] عن أبي جعفر عليه السلام قال في

الرجل يُصلّي الركعتين من المكتوبة ثمّ ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما، قال: «فليجلس ما لم يركع وقد تمّت صلاته، وإن لم يذكر حتّى ركع فليمضِ في صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتين وهو جالس»[١].

ومنها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن العلاء عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما[٢] حتّى يركع، فقال: «يتمّ صلاته ثمّ يسلّم ويسجد سجدتي السهو وهو جالس قبل أن يتكلّم»[٣].

ومنها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تتشهّد فيهما فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع فاجلس وتشهّد وقم فأتمّ صلاتك، وإن لم تذكر حتّى تركع فامضِ في صلاتك حتّى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلّم»[٤].

ومنها: ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأوّلتين، فقال: «إن ذكر قبل أن يركع فليجلس، وإن لم يذكر حتّى يركع فليتمّ الصلاة، حتّى إذا فرغ فليسلّم وليسجد سجدتي السهو»[٥]. وقوله: «حتّى إذا فرغ فليسلّم» إنّما هو لأجل أنّ عنوان التسليم ليس من الصلاة لأنّ الصلاة عبارة عن الخضوع والخشوع لله تعالى، والتسليم كلامٌ مع المخلوقين ليس من سنخ

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٤٠٥ باب ٩ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٣.

(٢) هذا التعبير غير مناسب والأنسب «بعدهما». (منه قدس سره). بل الأنسب «بينهما» كما في الحديث المتقدّم.

(٣) وسائل الشيعة: ٦/٤٠٢ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٧.

(٤) المصدر السابق: ٦/٤٠٦ باب ٩ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٥.

(٥) المصدر السابق: ٦/٤٠٢ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٦.

الصلاة، لكن حيث جعل الانصراف من الصلاة به يطلق عليه آخر الصلاة فهو بين الصلاة وغيرها.

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحسين بن عثمان عن سماعة عن أبي بصير قال: سألته عن الرجل ينسى أن يتشهّد، قال: «يسجد سجدتين يتشهّد فيهما»[1].

ومنها: ما رواه الشيخ رحمه الله عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمّد عن عليّ بن أبي حمزة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين الأوّلتين ولم تتشهّد فذكرت قبل أن تركع فاقعد فتشهّد، وإن لم تذكر حتّى تركع فامضِ في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما، ثمّ تشهّد التشهّد الّذي فاتك»[2]، انتهى.

هل المراد من قوله: «ثمّ تشهّد... إلى آخره» هو قضاء التشهّد الّذي فاته؟ أو التشهّد للسجدتين؟ الظاهر هو الأوّل، لكنّها من حيث تقديم سجدتي السهو مخالفة للمشهور حيث اعتبروا تقديم قضاء التشهّد على السجدتين.

وبالجملة: النصّ والفتوى متطابقان في وجوب الرجوع فيما نسي التشهّد الأوّل في الثلاثيّة والرباعيّة وتذكّر قبل الركوع والمضيّ في الصلاة فيما لو تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة اللاحقة والإتيان بسجدتي السهو، لكنّ المشهور قالوا بوجوب الإتيان بقضاء التشهّد وليس فيه نصٌّ ظاهر. وأمّا فيما نسي سجدة واحدة فالأمر بالعكس فإنّ النصّ والفتوى متطابقان فيه في وجوب القضاء، لكن ذهب المشهور إلى وجوب الإتيان بسجدتي السهو وليس فيه نصٌّ ظاهر.

وقد يُستدلّ بوجوب قضاء التشهّد فيما نحن فيه بعدّة روايات:

منها: ما رواها الشيخ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن عبدالله

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٤٠٣ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٩.

(٢) المصدر السابق: ٨/٢٤٤ باب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٦.

ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثمّ ذكرت فاصنع الّذي فاتك سواء»[١].

ومنها: صحيحة حكم بن حكيم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منهما ثمّ يذكر بعد ذلك، قال: «يقضي ذلك بعينه». فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا»[٢] ولكن لم يعمل بعمومها أحدٌ من الأصحاب.

وقد يُستدلّ بما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة وصفوان جميعاً عن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهّد حتّى ينصرف، فقال: «إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهّد وإلّا طلب مكاناً نظيفاً فتشهّد فيه». وقال: «إنّما التشهّد سنّة في الصلاة»[٣].

وروى العامّة أيضاً أنّه نسي النبيّ صلى الله عليه وآله التشهّد فهمهم الناس ومضى صلى الله عليه وآله في صلاته وقضى التشهّد بعد الصلاة[٤].

وهذه الرواية وإن كانت لا توافق أُصول الإماميّة من جهة استحالتها لسهو النبيّ صلى الله عليه وآله لكنّها تدلّ على قضاء التشهّد، ولعلّ منشأ الشهرة بين الإماميّة هو ذلك أيضاً.

ثمّ إنّه هل يستفاد حكم نسيان التشهّد الأخير وتذكّره بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي أو لا؟ وأمّا قبل التسليم فلا يصدق نسيان التشهّد فيه لبقاء محلّه وعدم الدخول في فعلٍ آخر، فيمكن أن يقال: إنّ المستفاد من الأخبار المذكورة الدالّة على وجوب الرجوع والإتيان بالتشهّد الأوّل فيما لو تذكّر نسيانه قبل الركوع هو أنّ الأفعال الّتي يأتي بها قبل الإتيان بالتشهّد لا تصير جزءاً للصلاة لترتّبها على الإتيان به، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ السلام بالنسبة إلى التشهّد الأخير أيضاً كذلك فإنّ جزئيّته

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٦/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٦.

(٢) المصدر السابق: ٣١٤/٦ باب ١١ من أبواب الركوع ح ٨٠٦١.

(٣) المصدر السابق: ٤٠١/٦ ـ ٤٠٢ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٥.

(٤) لم نعثر عليها.

للصلاة مترتّبة على الإتيان بالتشهّد، فمع عدم الإتيان به لا يكون مخرجاً له عن الصلاة، فهو بعدُ في الصلاة فيرجع ويأتي بالتشهّد ويتمّ الصلاة.

والحاصل: أنّه ليس للسلام عنوان المخرجيّة بحيث لا ينفكّ عنه هذا العنوان مطلقاً أو فيما إذا وقع في غير محلّه، بل يكفي عدم ثبوت ذلك له أيضاً، فإنّ الدليل على ذلك هو ما روي من أنّ تحليل الصلاة التسليم، وهو لا يدلّ أزيد من أنّه إذا وقع في محلّه بعد الإتيان بجميع أفعال الصلاة يكون مخرجاً للمصلّي عن الصلاة، ولا يدلّ على أنّ له عنوان المخرجيّة مطلقاً.

وبالجملة: الأخبار المفصّلة المذكورة وإن لم تشمل بنفسها هذا الفرض لكن يمكن أن يستفاد منها أنّ حكم التذكّر لنسيان السجدة الأخيرة بعد التسليم وقبل الإتيان بالمنافي حكم تذكّر نسيان التشهّد الأوّل قبل الركوع في وجوب الرجوع والإتيان به وإتمام الصلاة. هذا، ولكن يمكن أن يقال أيضاً: إنّ التسليم مثل نفس الركوع، فكما أنّه لا يرجع إذا تذكّر نسيان التشهّد الأوّل بعد الدخول في الركعة اللاحقة لعدم إمكان التدارك حينئذٍ فكذلك لو تذكّر نسيان التشهّد الثاني بعد الإتيان بالتسليم.

ولكن يمكن أن يقال بشمول بعض الأخبار لهذا الفرض أيضاً مثل خبر أبي بصير المتقدّم، حيث إنّه ليس فيه التفصيل بين قبل الركوع وبعده، فيشمل الأوّل والأخير كليهما، لكن مقيّد بما إذا تذكّر قبل الركوع بالنسبة إلى التشهّد الأوّل لما مرّ من الروايات، وأمّا بالنسبة إلى التشهّد الأخير فحيث لا مقيّد لها بالنسبة إليه تشمل فيما لو تذكّر بعد السلام أيضاً.

وخبر محمّد بن عليّ الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهّد، قال: «يرجع فيتشهّد» قلت: أيسجد سجدتي السهو؟ فقال: «ليس في هذا سجدتا السهو»[1]. فإنّها إمّا مخصوصة بالتشهّد الأخير أو يشمله أيضاً،

(١) وسائل الشيعة: ٦/٤٠٦ باب ٩ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٦.

وعلى الأخير يقيّد بالنسبة إلى التشهّد الأوّل بما قبل الركوع فتدلّ بالنسبة إلى التشهّد الأخير على لغويّة التسليم وعدم الخروج به عن الصلاة لعدم وقوعه في محلّه.

وخبر محمّد بن مسلم المتقدّم فإنّه إمّا مخصوص بنسيان التشهّد الأخير أو يعمّه أيضاً، وعلى الثاني لابدّ أن يقيّد بالنسبة إلى التشهّد الأول بما إذا دخل الركوع بل المفروض فيها ذلك للتصريح فيها بتذكّره بعد الفراغ ولابدّ أن يكون هذا التشهّد حينئذٍ قضاءً، وعلى الأوّل فهو يدلّ على لغويّة التسليم وعدم خروجه عن الصلاة به فيما إذا لم يصدر منه المنافيات للصلاة وأنّه يرجع ويأتي به ويتمّ الصلاة بناءً على أن يكون المراد الإتيان بالتشهّد أداءً، ويحتمل أن يراد الإتيان به قضاءً بقرينة قوله: «وإنّما التشهّد سنّة».

وهنا احتمالٌ ثالث بأن يقال: إنّ المراد أنّه يرجع ويأتي به أداءً إن لم يأت بالمنافيات، بل تذكّر بمجرّد الفراغ من الصلاة بقرينة قوله: «إن كان قريباً» وأنّه يأتي بالتشهّد قضاءً لو كان التذكّر بعد الإتيان بالمنافيات بقرينة قوله: «وإلّا...» إلى آخره. وقوله: «إنّما التشهّد سنّة» يرجع إلى الأخير.

هذا، ولكن يدلّ بعض الروايات المتقدّمة على كفاية تشهّد سجدتي السهو عن التشهّد المنسيّ.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في الحاشية على العروة ـ من أنّه لو نسي التشهّد الأخير وتذكّر بعد التسليم وقبل الإتيان بالمنافيات من أنّ الأحوط الإتيان به بقصد ما في الذمّة وبما يترتّب عليه وسجدتا السهو لما في ذمّته بسبب نقص التشهّد أو زيادة السلام ـ هو الظاهر من الشيخ قدس سره في المبسوط فإنّه يظهر منه الترديد في بقاء المحلّ وعدمه، حيث قال: التشهّد في الصلاة فرضٌ واجب للأوّل والثاني في الثلاثيّة والرباعيّات و في كلّ ركعتين في باقي الصلوات. فمن تركهما أو واحداً منهما [متعمّداً فلا صلاة له، ومن تركهما أو وأحداً منهما] ناسياً حتّى فرغ من الصلاة قضاهما بعد التسليم وأعاد التسليم بعده[1]، انتهى.

---

(١) المبسوط: ١/١١٥.

فإنّ مقتضى قوله: «قضاهما» أنّه فات محلّه بالتسليم وأنّ التسليم وقع صحيحاً. ومقتضى قوله: «وأعاد التسليم»، هو بقاء محلّه. فيظهر أنّه كان متردّداً في المطلب.

وكذلك السيّد المرتضى في جمل العلم والعمل فإنّه قال: وإن سها عن التشهّد الأوّل حتّى قام ثمّ ذكر فإنّما عليه أن يجلس ويتشهّد، وكذلك إن سلّم ساهياً في الجلوس للتشهّد الأخير قبل أن يتشهّد أو قبل الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وذكر بعد السلام و هو جالس فعليه أن يتشهّد أو يأتي بما فات من الصلاة على النبيّ وآله[1]، انتهى.

فإنّ قوله: «وكذلك إن سلّم...» إلى آخره ظاهرٌ في أنّه كما يكون إتيان التشهّد الأوّل بنحو الأداء لبقاء محلّه وكون الأفعال الّتي أتى بها بعده لغواً كذلك التشهّد الأخير فإنّ محلّه باقٍ، ويكون التسليم لغواً لعدم وقوعه في محلّه .

وقال القاضي ابن البرّاج في شرح ذلك: وأمّا مَن سلّم ساهياً في الجلوس للتشهّد الأخير ـ إلى أن قال: ـ وتحقيق هذا الموضع أنّ مَن سلّم ساهياً في الموضع الّذي ذكره فعليه إعادة التشهّد وإن ذكر ذلك بعد انصرافه أو بعد أن يتكلّم بما ينافي الصلاة فعليه استئنافها. ثمّ ذكر أقوال العامّة وأخبارهم فقال: وحججنا على ذلك الإجماع المتقدّم ذكره[2]، انتهى. وهذا أيضاً موافق لما ذكرناه في الحاشية، لكن ما ذكره من إعادة الصلاة لو تذكّر بعد أن يتكلّم غير مستقيم.

والمراد بالإجماع الّذي استند إليه ليس هو الإجماع المصطلح كما أشرنا إليه مراراً، بل المراد أنّه قول الأئمّة عليهم السلام للأخبار الواردة في هذا المقام، فهو اجتهادٌ منه قدس سره من هذه الروايات، لكنّها لا تدلّ على ما ذكره.

وبالجملة: أنّه لو أتى بالمنافيات للصلاة عمداً وسهواً بعد السلام مع نسيان التشهّد كالحدث والاستدبار فعليه إعادة الصلاة، ومع عدم الإتيان بالمنافيات للصلاة عمداً وسهواً فمقتضى النصوص الرجوع والإتيان بالتشهّد لبقاء محلّ التدارك.

---

(١) جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٦/٣.

(٢) شرح جمل العلم و العمل لابن البرّاج: ١٠٣ ـ ١٠٤.

فصل في التسليم

ومن واجبات الصلاة التسليم، الّذي وصل بأيدينا أنّ المسلمين قاطبةً المتقدّمين منهم والمتأخّرين كانوا ملتزمين بالتسليم في الصلاة، وأنّ الانصراف عن الصلاة كان منحصراً بالتسليم.

ويظهر من أخبار متظافرة متكاثرة في أبواب متفرّقة أنّ التسليم كان مفروغاً عنه بين المسلمين، مثل الأخبار الواردة فيما لو شكّ في الركعتين الأخيرتين فإنّ فيها «فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهّد وسلّم»[١]، ونحو ذلك من التعبيرات، وهي عدّة أخبار.

ومثل الأخبار الواردة في باب التعقيبات مثل التعبير بأنّه «إذا سلّمت فكبّر ثلاثاً ثمّ سبّح تسبيح الزهراء عليها السلام»[٢]، وهي عدّة أخبار.

ومثل الروايات الواردة في باب الشكّ الدالّة على وجوب الحمل على الأكثر.

ومثل قوله عليه السلام: «فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنّك نقّصت»[٣] ونحوها، وهي عدّة أخبار.

ومثل الأخبار الواردة فيمن نسي ركعة أو أكثر وسلّم في غير محلّه، وهي أخبار كثيرة.

ومثل الأخبار الّتي وقع السؤال فيها عن أنّ سجدتي السهو بعد السلام أو لا؟ مثل رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج في حديثٍ قال: قلت: سجدتا السهو قبل التسليم هما أو بعد؟ قال: «بعد»[٤] ونحوها، وهي عدّة أخبار.

ومثل الأخبار الواردة في باب نسيان السجدة وتذكّره بعد الركوع فإنّه يمضي في صلاته ويقضي السجود بعد التسليم، وهي عدّة أخبار.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٧/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ٣١٣/٦ باب ٢٢ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ح ٦٨٩١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢١٢/٨ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٥١.

(٤) المصدر السابق: ٢٠٧/٨ باب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٣٨، عن الصادق عليه السلام.

ومثل الأخبار الواردة في باب الجماعة في المأموم المسبوق بركعة وباب عروض الحوادث للإمام. وفي باب فوائت الصلاة وباب مَن نسي التشهّد في النافلة وغيرها، وربّما تبلغ ثلاثمائة خبر كما لا يخفى على المتتبّع في الأخبار فإنّه يقطع بأنّ التسليم كان مفروغاً عنه بين المسلمين وكان عملهم على ذلك واستقرّ هذا العمل إلى زماننا هذا. ومن المعلوم أنّ هذا ليس إلّا لأجل استقرار عمل النبيّ صلى الله عليه وآله على ذلك وتعلّم الناس منه، وليس واحد من أجزاء الصلاة مثل التسليم في مفروغيّة أذهانهم بلزومه ولابدّيّته في الانصراف عن الصلاة، ولذلك ترى أنّه لم يقع السؤال عن وجوبه وأنّ السؤالات وقعت عن خصوصيّاته، مثل السلام على اليمين واليسار للمأموم وغير ذلك، فلا ريب ولا إشكال في جزئيّته للصلاة ووجوبه.

ثمّ إنّ المنصرف إليه الإطلاق هو التسليم الأخير وهو «السلام عليكم» فإنّه ليس له غير ثلاثة صيغ عند جميع المسلمين، أحدها: السلام عليك أيُّها النبيّ ورحمة الله وبركاته. وثانيها: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. وثالثها: السلام عليكم. ولا يطلق التسليم عند العامّة على الأوّلتين، بل هما من أجزاء التشهّد عندهم، ولذا يذكرونها في التشهّد الأوّل أيضاً قبل الشهادتين، وأنّه يطلق على الأخير فقط، ولكن ورد النهي في رواياتنا عن «السلام علينا» في التشهّد الأوّل مطلقاً، وليس في رواية أبي بصير المتقدّمة على التحيّات المستحبّة ذكر السلامين في التشهّد الأوّل، بل في التشهّد الثاني بعد الشهادتين، ويظهر منها إطلاق التسليم على الأخير فقط، حيث قال عليه السلام بعد ذكر السلامين الأوّلين: «ثمّ تسلّم»[1].

وكذلك الشيخ في النهاية[2] أطلق التسليم على الأخير فقط. فظهر أنّ إطلاق التسليم كان منصرفاً إلى الأخير فقط ولم يُطلق على الأوّلين عند العامّة والخاصّة ولم يكن للأئمّة عليهم السلام اصطلاحٌ آخر في باب التسليم، فإنّه لو كان التسليم عندهم

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣٩٣ ـ ٣٩٤ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٦٥، عن الصادق عليه السلام.
(٢) النهاية: ١/٢٦١.

يُطلق على الأوّلين أيضاً لما كان يخفى ذلك على الإماميّة. ويظهر منهم عليهم السلام المخالفة في ذلك مع كون أكثر الناس في زمان الصادقَين عليهما السلام من العامّة إلّا قليلاً من أصحابهم، فلم يعهد منهم ومن أصحابهم خلاف ذلك، بل يظهر منهم الموافقة كما عرفت في رواية أبي بصير ونحوها.

وحينئذٍ فالبحث عن صيغته وأنّها هي السلام الأوّل أو الثاني أو الأخير أو المجموع من الثلاثة أو الاثنين غير مناسب، فإنّك قد عرفت أنّه لم يُطلق التسليم عند جميع المسلمين إلّا على الأخير وأنّ الأوّلين عند العامّة جزءان من التشهّد وليس السلام الأوّل آخر الصلاة حتّى يتحقّق به التحليل، وكذلك الثاني.

وأمّا كون مجموع الثلاثة أو الاثنين محلّلاً فلم يذهب إليه أحدٌ من العلماء، فيتعيّن أن يكون المحلّل هو الأخير، وتدلّ عليه عدّة روايات، مثل رواية عبدالرحمٰن ابن أبي عبدالله، عن الصادق عليه السلام في باب صلاة الخوف أنّه صلّى النبيّ صلى الله عليه وآله بأصحابه في غزوة ذات الرقاع صلاة الخوف ففرّق أصحابه ـ إلى أن قال: ـ «فسلّم بعضهم على بعض ثمّ خرجوا إلى أصحابهم فأقاموا بإزاء العدوّ وجاء أصحابهم فقاموا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله فكبّر وكبّروا، وقرأ فأنصتوا، وركع فركعوا، وسجد فسجدوا، ثمّ جلس رسول الله صلى الله عليه وآله فتشهّد ثمّ سلّم عليهم...»[1] الحديث. ونحوها ممّا يظهر منه أنّ عنوان التسليم هو التسليم على الجماعة وتسليم الجماعة بعضهم على بعض، وكذلك رواية الحلبي[2] في ذلك الباب فراجع، ورواية معاوية في الباب ٤٠ من أبواب الجماعة فراجع[3]، وكذلك بعض الروايات المذكورة في الباب الأوّل من أبواب التسليم مثل خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما جعل التسليم تحليل الصلاة، ولم يجعل بدلها تكبيراً وتسبيحاً أو ضرباً آخر، لأنّه لمّا كان

(١) وسائل الشيعة: ٨/٤٣٥ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ١١٠٩٨.

(٢) المصدر السابق: ٨/٤٣٦ ـ ٤٣٧ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ١١١٠١.

(٣) المصدر السابق: ٨/٣٧٧ باب ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٤٩.

الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجّه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها، وابتداء المخلوقين أوّلاً في الكلام يكون بالتسليم»[١].

ومرسلة ابن بابويه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[٢]. ورواه الشيخ قدس سره مرسلاً[٣].

قال: «و قال رجل لأمير المؤمنين عليه السلام: ما معنى قول الإمام: السلام عليكم؟ فقال: إنّ الإمام يترجم عن الله عزّ وجلّ، ويقول في ترجمته لأهل الجماعة: أمانٌ لكم من عذاب الله يوم القيامة»[٤].

وفي معاني الأخبار عن أحمد بن الحسن القطّان عن أحمد بن يحيى بن زكريّا القطّان عن بكر بن عبدالله بن حبيب عن تميم بن بهلول عن أبيه عن عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة، فقال: «التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة». قلت: وكيف ذلك جُعلت فداك؟ قال: «كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم واردٌ أمِنوا شرّه، وكانوا إذا ردّوا عليه أمِنَ شرّهم، وإن لم يسلّم لم يأمنوه، وإن لم يردّوا على المسلم لم يأمنهم، وذلك خُلُقٌ في العرب، فجعل التسليم علامة للخروج من الصلاة، وتحليلاً للكلام، وأمناً من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، والسلام اسمٌ من أسماء الله عزّ وجلّ، وهو واقعٌ من المصلّي على ملَكي الله الموكّلَين»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٧/٦ باب ١ اباب التسليم ح ٨٣١٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣٣/١ ح٦٨، عنه وسائل الشيعة: ٤١٧/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح٨٣١٧.

(٣) لم نعثر على الحديث في كتب الشيخ، ووجدناه في الكافي: ٦٩/٣ ح٢ عن أميرالمؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٣٢٠/١ ضمن ح٩٤٥، عنه وسائل الشيعة: ٤١٧/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٨ وص٤٢٧ باب ٤ منها ح٨٣٤٩. وسيأتي ذكرها أيضاً في أواخر هذا الفصل.

(٥) وسائل الشيعة: ٤١٨/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٢.

ورواية الصدوق في العلل في بيان صلاة المعراج، وفيها: «ثمّ التفتُّ فإذا أنا بصفوف من الملائكة والنبيّين والمرسلين، فقال لي: يا محمّد سلِّم، فقلت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[١].

فإنّه يظهر من هذه الأخبار أنّ عنوان التسليم هو السلام على الجماعة لا «السلام علينا» ولذا كان الّذي يبحث عنه القدماء من كفاية المرّة من التسليم أو الاثنين أو الثلاث من الإمام والمأموم أو الفرق بينهما هو التسليم الأخير وهو «السلام عليكم» لا «السلام علينا». نعم، ذكر «السلام علينا» في عدّة روايات:

محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيّوب عن الحسين بن عثمان عن الحلبي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «كلّما ذكرت الله عزّ وجلّ والنبيّ صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة، وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت»[٢].

وبإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال عن عليّ بن يعقوب الهاشمي عن مروان بن مسلم عن أبي كهمس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الأوّلتين إذا جلست فيهما للتشهّد فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته انصرافٌ هو؟ قال: «لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف»[٣].

محمّد بن الحسن بإسناده من أحمد بن محمّد عن ابن أبي نصر عن ثعلبة بن ميمون عن ميسّر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدّك ولا إله غيرك وإنّما هو شيءٌ قالته الجنّ بجهالة فحكى الله عنهم، وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٥/٥ ـ ٤٦٨ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٨٦.

(٢) المصدر السابق: ٤٢٦/٦ باب ٤ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٦.

(٣) المصدر السابق: ٤٢٦/٦ باب ٤ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٧.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٩/٦ باب ١٢ من أبواب التشهّد ح ٨٣٠١.

محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربّك وتعالى جدّك وهذا شيءٌ قالته الجنّ بجهالة فحكى الله عنها، وبقوله: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، يعني في التشهّد الأوّل»[1]، انتهى. الظاهر أنّ قوله «يعني في التشهّد الأوّل» كلام الصدوق قدس سره، والظاهر أنّه لا يختصّ إفساده بالتشهّد الأوّل لأنّهم كانوا يقولونه في التشهّد الأخير أيضاً قبل الشهادتين. والجدّ إمّا بمعنى المعروف منه، وإمّا بمعنى البخت، ولعلّ هذا ممّا يقولونه في غير موضع التشهّد لأنّي لم أرَه التقوّل بهذا فيه من كلماتهم.

وفي عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «ولا يجوز أن تقول في التشهّد الأوّل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت»[2].

وهنا روايات أُخرى لأبي بصير ستأتي، وهذه الروايات غير الرواية الأخيرة تحتمل وجهين، أحدهما: أنّ قول «السلام علينا» أيضاً من أفراد المحلّل لما استقرّ في الأذهان من أنّ السلام محلّل ومخرج عن الصلاة مع قطع النظر عن كونه كلام الآدميّين، فإفساد الناس صلاتهم به إنّما هو لأجل كونه محلّلاً ومخرجاً عن الصلاة في التشهّد الأوّل كما يخرج به عن الصلاة بـ «السلام عليكم». وثانيهما: أن يكون إفساد الصلاة به في التشهّد الأوّل أو غيره من أثناء الصلاة لأجل كونه كلام الآدميّين، وكلام الآدمي في الأثناء مبطلٌ للصلاة ومفسدٌ لها وموجبٌ للانصراف عنها والفراغ منها.

وأمّا روايات أبي بصير فمنها ما مرّ من روايته المشتملة على كثير من المستحبّات[3] وظاهرها أنّ المحلّل للصلاة هو «السلام عليكم» فقط وأنّه ليس

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٦/٤١٠ باب ١٢ من أبواب التشهّد ح ٨٣٠٢ و٨٣٠٣.

(٣) المصدر السابق: ٦/٣٩٣ ـ ٣٩٤ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٦٥.

«السلام علينا» من أفراد المحلّل لأنّه لو كان محلّلاً لما كان «السلام عليكم» محلّلاً، فيدلّ على أنّ السلامين الأوّلين مستحبّان.

محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحسين بن عثمان عن سماعة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل أن يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته»[1]. وهذه الرواية مضطربة المتن من التقييد بالتولية عن القبلة، فلو لم يكن فيها شرط التولية عن القبلة أمكن استظهار وقوع التحليل بـ «السلام علينا» لكن مع التقييد به يحتمل أن يكون المراد إفساد الصلاة وإبطالها بتولية الوجه عن القبلة إن كانت بنحوٍ يوجب البطلان.

ثمّ إنّ في الباب روايات تدلّ على أنّ تحليل الصلاة التسليم مثل رواية ابن القدّاح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[2] ونحوها، وهي تحتمل وجوهاً:

أحدها: أن تكون ناظرة إلى بيان حرمة المنافيات بعد التكبير وقبل التسليم تكليفاً بدون أن يكون نظرها إلى حقيقة الصلاة وبيان ماهيّتها، فالمقصود منها أنّه يحرم المنافيات بالتكبير وتحلّ بالتسليم، وحينئذٍ فلابدّ أن يقيّد بغير النوافل، فإنّ المشهور بل نقل الإجماع على عدم حرمة قطعها بالإتيان بالمنافيات.

الثاني: أن تكون ناظرة إلى المنافيات لا إلى ماهيّة الصلاة وحقيقتها أيضاً، لكن كان المقصود بيان حرمة المنافيات وضعاً، فمعنى تحريمها التكبير وتحليلها التسليم أنّ المنافيات تفسد الصلاة لو وقعت بعد التكبير وقبل التسليم.

الثالث: أن تكون مسوقةً لبيان حقيقة الصلاة وماهيّتها وأنّها حقيقة تكون أوّل جزئها التكبير وآخر أجزائها التسليم نظير الإحرام والحلق في الحجّ فإنّ الإحرام يكون فيه كالاعتباريّات من العقلاء في أُمورهم الدنيويّة، فكما أنّ القادم إلى حضور

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٣/٦ ـ ٤٢٤ باب ٣ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٠.

(٢) المصدر السابق: ٤١٥/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٠.

السلطان يلتزم على نفسه ترك بعض ما ينافي الأدب حتّى حصل له صلاحيّة الحضور لديه وهكذا الإحرام في الحجّ ويكون الحلق مع كونه إحدى المنافيات في الأثناء مثل التسليم في الصلاة في أنّه يخرج به عن هذه الحالة ويحلّ له المنافيات.

لا يقال: لا يتبادر المعنى الأخير من الروايات المذكورة ولذا لم يقل به أحدٌ.

لأنّا نقول: إنّ عدم التبادر لأجل عدم أُنس أذهاننا إلى ذلك لأجل أنّا لا نحجّ في مدّة عمرنا إلّا مرّة واحدة، وأمّا لا يبعد تبادر ذلك في أذهان مثل الأعراب حيث إنّهم مأنوسون بهذا المعنى باعتبار الأُنس الحاصل من الإتيان بالحجّ كثيراً، وله شواهد من الأخبار أيضاً.

مثل: ما رواه عليّ بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن عليّ بن أسباط عنهم عليهم السلام قال: «فيما وعظ الله به عيسى عليه السلام: يا عيسى أنا ربّك وربّ آبائك ـ وذكر الحديث بطوله إلى أن قال: ـ وأُوصيك يا ابن مريم البكر البتول بسيّد المرسلين وحبيبي، فهو أحمد ـ إلى أن قال: ـ يُسمّي عند الطعام، ويُفشي السلام، ويصلّي والناس نيام، له كلّ يوم خمس صلوات متواليات، يُنادي إلى الصلاة كنداء الجيش بالشعار، ويفتتح بالتكبير، ويختتم بالتسليم»[1]. فجعل التسليم فيها خاتم الصلاة وجزئها الأخير.

ورواية أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في رجل صلّى الصبح فلمّا جلس في الركعتين قبل أن يتشهّد رعف، قال: «فليخرج فليغسل أنفه ثمّ ليرجع فليتمّ صلاته فإنّ آخر الصلاة التسليم»[2]، انتهى. فإنّه ظاهر في أنّ التسليم جزءٌ أخيرٌ للصلاة.

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يُصلّي ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم، قال: «تمّت صلاته، وإن كان مع إمام فوجد في بطنه أذىً فسلّم في نفسه وقام فقد تمّت صلاته»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٥/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١١.

(٢) المصدر السابق: ٤١٦/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٣.

(٣) المصدر السابق: ٤٢٤/٦ باب ٣ من أبواب التسليم ح ٨٣٤١.

وخبر غالب بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يُصلّي المكتوبة فيقضي صلاته ويتشهّد ثمّ ينام قبل أن يسلّم، قال: «تمّت صلاته، وإن كان رعافاً غسله ثمّ رجع فسلّم»[١].

وخبر الفضيل وزرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه»[٢].

ويظهر منه أنّ السلام أمرٌ بين الصلاة والخارج منها حيث جعل المخرج منها ما ليس من سنخها، فمن جهة أنّه ليس من سنخ الصلاة خارج عنها، ومن جهة أنّه جعل محلّلاً يكون جزءاً من الصلاة.

وبالجملة: أنّ أخبار تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وإن احتملت الوجوه المتقدّمة وتكون هذه الوجوه منشأً لاختلاف الفقهاء في جزئيّة السلام للصلاة وعدمها لكن أقرب الوجوه هو الأخير، للأخبار المتقدّمة الظاهرة في كونه جزءاً من الصلاة.

ثمّ إنّ المحصّلين لعلّهم تخيّلوا أنّ هذا الكلام أشبه بالنسج للمطالب، ولكنّه يؤيّد بما ذكر في الذكرى لأنّه قال بعد ذكر تفصيل: أنّ هنا مسائل. ثمّ قال في المسألة الخامسة: هل يجب في التسليم نيّة الخروج على تقدير القول بوجوبه؟ قال في المبسوط ـ إلى أن قال: ـ ولأنّ الأصحاب و خصوصاً المتأخّرين يوجبون على المعتمر والحاجّ نيّة التحلّل بجميع المحلّلات وليكن التسليم كذلك لأنّه محلّل من الصلاة بالنصّ[٣].

ويؤيّده أيضاً ما هو المغروس في أذهان المتشرّعة إلى زماننا هذا بأن يقال في التكبيرة الأُولى تكبيرة الإحرام، فكأنّ في أذهانهم أنّ لها شيءٌ يحرم به وهو التكبير، وشيءٌ يحلّل به وهو التسليم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٥/٦ باب ٣ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٥.

(٢) المصدر السابق: ٤١٦/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٤.

(٣) ذكرى الشيعة: ٣/ ٤٣٨.

وبالجملة: فيستفاد من كلام الذكرى ما ذكرنا من أنّ المعنى الخضوعي يكون مستمرّاً إلى أن يجيء إحدى المحلّلات ويجعل قضيّة المعتمر والحاجّ مؤيّداً للزوم نيّة الخروج ويقول كما أنّ الفقهاء قالوا بوجوبه فهما كذلك في الصلاة.

هذا كلّه في تقوية احتمال الأخير من الوجوه المتقدّمة. فلنشرع في سائر المسائل للسلام ونقول: للسلام مسائل متعدّدة:

منها: كون السلام داخلاً وجزءاً للصلاة ومحلّاً أو خارجاً عنها ويكون محلّلاً لها. وذكر السيّد في الناصريّات في مسألة ٨٢ ـ بعد ذكر كلام جدّه الناصر الكبير الّذي هو حاكم لمازندران، وقال النجاشي بأنّه من الإماميّة، ولكن يستفاد من وضع فقهه أنّه زيدي ـ : أنّ التكبير داخلٌ في السلام والتسليم خارجٌ منها. ثمّ قال السيّد قدس سره: ولم أجد نصّاً من الأصحاب[1]. وما يقرب بالنظر أنّه استنبط من الأدلّة أنّ التكبير والتسليم كلاهما داخلان في الصلاة وكان التسليم واجباً... ثمّ يشرع بالاستدلال.

ومنها: أنّ السلام هل هو واجبٌ أو مسنون؟

وذكر الشيخ قدس سره في الخلاف: الأظهر من مذاهب أصحابنا أنّ التسليم في الصلاة مسنون وليس بركن ولا واجب، ومنهم مَن قال: هو واجب. وقال الشافعي: لا يخرج من الصلاة إلّا بشيء معيّن وهو التسليم لا غير وهو ركن منها، وبه قال الثوري. وقال أبو حنيفة: الّذي يخرج به منها غير معيّن، بل يخرج بأمرٍ يحدثه وهو ما ينافيها من كلامٍ أو سلامٍ أو حدثٍ من ريحٍ أو بول، ولكن السنّة أن يسلّم، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله به كان يخرج منها وإن طرقه في هذا المكان ما ينافيها لا من فعله مثل طلوع الشمس أو رؤية الماء إذا كان متيمّماً بطلت صلاته لأنّه أمرٌ ينافيها لا من جهته. قال: والّذي يخرج به منها ليس منها، دليلنا على المذهب الأوّل ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تسلّم على النبيّ صلى الله عليه وآله وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد

(١) الناصريّات: ٢٠٨ ـ ٢١٣.

انقطعت الصلاة ثمّ تؤذِن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم»[١]، انتهى موضع الحاجة[٢].

واختلف الجمهور في الوجوب، وقال أغلبهم بالوجوب. وما ذكره أبو حنيفة من أنّ السلام بما أنّه منافٍ محلّل غير مسألة الوجوب والاستحباب، وإنّما المقصود منه هو إنكار خصوصيّة التسليم للمحلّلية، فيكون المشهور فيما بين العامّة هو الوجوب.

وأمّا الخاصّة فقال الشهيد في الذكرى[٣]: إنّ التحليل بالتسليم واجب وجعله «السلام عليكم» ويجعل السلامين الآخرين داخلاً في مستحبّات التشهّد. وهكذا الشيخ أبو الصلاح التقي الحلبي[٤]. ولم يذكر في المعتبر كلام من ابن أبي عقيل في هنا وإن كان ذكر كلامه في أغلب المسائل، إلّا أنّ المنقول عنه في الذكرى هو الوجوب. والفرق بين ما ذكره ابن أبي عقيل وما في الكافي لأبي الصلاح هو إضافة «ورحمته وبركاته» في الكافي والاقتصار على «السلام عليكم» من ابن أبي عقيل. وقال ابن زهرة[٥] وجمعٌ كثير من القدماء بالوجوب، ونقل المحقّق ﷺ كلاماً من ابن جنيد المتراءى منه الوجوب أيضاً، وذكر أنّ إضافة «ورحمة الله وبركاته» أفضل[٦]. فهؤلاء مع السيّد ﷺ في الناصريّات قائلون بالوجوب.

وقال المفيد[٧] والشيخ[٨] بالاستحباب وإن كان ظاهر المبسوط[٩] الترديد في المسألة، وهكذا المستفاد من قوله في الخلاف: الأظهر... إلى آخره، فكأنّه ﷺ كان مردّداً في الجملة ورجّح الاستحباب، ولكن ظاهر اقتصار المفيد الوجوب، وفي بعض كلماته ﷺ: فبأيّهما بدأ يتحقّق به الخروج وكان الآخر مستحبّاً، واختاره في المعتبر[١٠].

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/ ٤٢١ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٠.

(٢) الخلاف: ١/ ٣٧٦ مسألة ١٣٤. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٣) ذكرى الشيعة: ٣/ ٤١٥.

(٤) الكافي في الفقه: ١١٩. وفيه «ورحمة الله».

(٥) غُنية النزوع: ٨١.

(٦) المعتبر: ٢/ ٢٣٦.

(٧) المقنعة: ١٣٩.

(٨) النهاية: ١/ ٢٧٤.

(٩) المبسوط: ١/ ١١٥.

(١٠) المعتبر: ٢/ ٢٣٤.

وذهب بعضٌ آخر[١] إلى استحباب التسليم وأنّ آخر أجزاء الصلاة التشهّد والصلاة على النبيّ ﷺ، ذهب إليه الشيخ ﷺ في الخلاف ونقله المعتبر عن المفيد، لكنّه في موضع من كلامه وفي بعض المواضع الأُخر من كتابه غير ذلك. واختاره العلّامة ﷺ في القواعد[٢] والتذكرة[٣] والمختلف[٤] واستدلّ له بوجوه:

الأوّل: أصالة براءة الذمّة.

الثاني: أنّ النبيّ ﷺ لم يعلّمه الأعرابي حين علّمه أجزاء الصلاة ولو كان واجباً لبيّنه[٥].

الثالث: قوله ﷺ: «إنّما صلاتنا هذه تكبير وقراءة وركوع وسجود»[٦]، ولم يذكر التسليم، ولو كان واجباً لكان داخلاً في الصلاة لأنّ المأمور به إنّما هو الصلاة، فالإتيان بمسمّاها يخرج المكلّف عن العهدة.

الرابع: أنّ أحد التسليمين ليس بواجب فكذا الآخر.

الخامس: أنّه لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلّل الحدث الناقض للطهارة بين الصلاة على النبيّ ﷺ وبينه، والتالي باطل فالمقدّم مثله. أمّا الشرطيّة فظاهرة، لأنّ الحدث إذا وقع في الصلاة أبطلها إجماعاً. وأمّا بطلان التالي فلما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر ﷺ قال: سألته عن رجلٍ يصلّي ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم، قال: «تمّت صلاته»[٧].

السادس: أنّ القول بوجوب التسليم مع القول بكون الساهي إذا صلّى خمساً وجلس عقيب الرابعة تصحّ صلاته ممّا لا يجتمعان، والثاني ثابت، فالأوّل منتفٍ، بيان المنافاة أنّ الزيادة مبطلة للصلاة، لما رواه زرارة وبكير في الحسن عن

---

(١) السرائر: ١/ ٢٤١.
(٢) قواعد الأحكام: ١/ ٢٧٩.
(٣) تذكرة الفقهاء: ٣/ ٢٤٣.
(٤) مختلف الشيعة: ٢/ ١٧٥.
(٥) راجع عوالي اللآلي: ١/ ١١٦ ـ ١١٧ ح ٣٨، ومسند أحمد بن حنبل: ٤/ ٣٤٠.
(٦) راجع عوالي اللآلي: ٣/ ٩٤ ح ١٠٤.
(٧) وسائل الشيعة: ٦/ ٤٢٤ باب ٣ من أبواب التسليم ح ٨٣٤١. وقد تقدّمت آنفاً.

الباقر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»[١].

وعن أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[٢].

وأمّا ثبوت الثاني فلما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ صلّى خمساً، فقال: «إن كان جلس في الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته»[٣]، ولو كان التسليم واجباً لبطلت صلاته لإخلاله به[٤]، انتهى ملخّص استدلالاته.

أقول: **أمّا** التمسّك بالأصل فهو ممّا لا يمكن في المقام، حيث استقرّ عمل النبيّ صلى الله عليه وآله عليه باتّفاق المسلمين واستمرار سيرة المتشرّعة من زماننا هذا إلى زمن الصادقَين عليهما السلام عملاً، وأيّ بيان أولى بهذا البيان؟! فلا يتمشّى فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى.

وأمّا الدليل الثاني أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يعلّمه ما لم يعلم من أجزاء الصلاة لا جميع أجزاء الصلاة، ولم يكن الأعرابي جاهلاً بجميع أجزاء الصلاة وأفعالها، فإنّ الظاهر أنّه أتى ببعض الأفعال للصلاة ولم يأت ببعضها الآخر، أو أتى به ناقصاً فعلّمه النبيّ صلى الله عليه وآله ما لم يعلم من الأجزاء، فلعلّ السلام ممّا أتى به صحيحاً.

وأمّا الدليل الثالث فمعنى الرواية المذكورة هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ سنخ الصلاة هو سنخ الخضوع والخشوع لله تعالى بالركوع والسجود والقراءة والتسبيح والتكبير، وليس التسليم من هذا السنخ، ولا ينافي ذلك وجوبه، كما أنّ الحلق الّذي هو آخر أفعال الحجّ واجب وآخر أفعال الحجّ مع[٥] أنّه ليس من سنخه بل من المحرّمات في غير محلّه.

(١و٢) وسائل الشيعة: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٨ و١٠٥٠٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣٢/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥١١.

(٤) مختلف الشيعة: ١٧٥/٢.

(٥) كذا في الأصل، والظاهر زيادة «وآخر أفعال الحجّ».

وأمّا الدليل الرابع فهو قياسٌ لا نقول به.

وأمّا الدليل الخامس فورد في هذا الباب روايات:

محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد عن أبي جعفر ـ يعني أحمد بن محمّد ـ عن أبيه محمّد بن عيسى والحسن بن سعيد ومحمّد بن أبي عمير كلّهم عن عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهّد، قال: «ينصرف فيتوضّأ فإن شاء رجع إلى المسجد وإن شاء ففي بيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهّد ثمّ يسلّم. وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته»[١].

وفي نقل الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير مثله، إلّا أنّه قال: «وإن كان الحدث بعد التشهّد»[٢]. وغيرها من الروايات المذكورة في باب ١٣ من أبواب التشهّد من الوسائل.

ومثل خبر أبان بن عثمان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم، قال: «تمّت صلاته، وإن كان مع إمام فوجد في بطنه أذىً فسلّم في نفسه وقام فقد تمّت صلاته»[٣].

وهذه المسألة محلّ الخلاف بين العامّة والخاصّة، والمشهور بين العامّة هو أنّ الحدث في أثناء الصلاة غير مبطل لها، بل يتوضّأ ويبني على صلاته، ورووا في ذلك روايات لكنّ بعضها ما يكون عندهم حدث ليس بحدث عندنا.

وذهب الشافعي في كتابه المسمّى بالجديد إلى أنّه غير مبطل. وذهب الشيخ قدس سره في الخلاف[٤] والسيّد المرتضى في المصباح[٥] إلى الأوّل، ولكنّ المشهور بين الإماميّة أنّ الحدث بين الصلاة مبطل. والأخبار الّتي رواها العامّة لا تدلّ على

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٤١٠ ـ ٤١١ باب ١٣ من أبواب التشهّد ح ٨٣٠٤.

(٢) الكافي: ٣/٣٤٧ ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٦/٤٢٤ باب ٣ من أبواب التسليم ح ٨٣٤١.

(٤) الخلاف: ١/٤٠٩ مسألة ١٥٧.

(٥) نقله عنه في المعتبر: ٢/٢٥٠.

مطلوبهم، لما عرفت من أنّ بعض ما يكون حدثاً عندهم ليس بحدث عندنا، ولكن يدلّ على المطلب رواية الفضيل بن يسار عن الحسن بن الجهم قال: سألته ـ يعني أبا الحسن عليه السلام ـ عن رجلٍ صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة، قال: «إن كان قال: أشهدُ أنْ لا إلٰه إلّا الله وأشهدُ أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعد، وإن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد»[1].

لكن حيث إنّ الأخبار متعارضة لورود أخبار كثيرة على أنّ الحدث مفسد للصلاة فالترجيح مع الروايات الدالّة على البطلان بالشهرة بين الأصحاب وكذلك بمخالفتها للعامّة. مضافاً إلى أنّ المعروف عملاً بين الشيعة هو ذكر السلام علينا قبل السلام الأخير، فالروايات الدالّة على عدم إبطال الحدث إن كان واقعاً بعد التشهّد كما في رواية زرارة بناءً على نقل الكليني قدس سره، وكذلك رواية أبان بن عثمان المذكورة وقبل السلام يمكن أن يكون المفروض فيها كون الحدث واقعاً بعد «السلام علينا» مع أنّ رواية زرارة موهونة سنداً لأجل أنّ سعد بن عبدالله الأشعري القمّي من مشايخ الكليني من الطبقة ٨ ، وأحمد بن محمّد بن عيسى والحسن بن سعيد من الطبقة ٥ ولا يمكن لمن هو في الطبقة ٨ أن يروي ممّن في الطبقة ٥ بدون الواسطة. مضافاً إلى وهنه بحكمه بصحّة الصلاة إن كان الحدث قبل الشهادتين أيضاً.

ثمّ إنّه ذكر بعض أعاظم عصرنا قدس سره[2] في المقام: أنّ الّذي يقوى في النظر في الجمع بين الأخبار أن يقال بوجوب السلام وكونه محلّلاً لكنّه خارج من أجزاء الصلاة، بل تتمّ أجزاء الصلاة بتماميّة التشهّد المشتمل على الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله ، لا أقول بكونه واجباً مستقلّاً [نفسياً] بل أقول: إنّه واجبٌ غيري لكنّه جزء المركّب المأمور به.

وبعبارة أُخرى: المأمور به مركّب من الصلاة وما هو خارج عنها، فلو لم يأت به

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٤/٧ ـ ٢٣٥ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٦.

(٢) يعني العلّامة الحائري. (منه قدس سره).

عمداً لم يأت بالمأمور به، وإن جاء بتمام أجزاء الصلاة وقبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات الّتي حرمت على المصلّي عمداً فإنّه قضيّة كونه محلّلاً.

وأمّا ارتكاب بعضها من غير اختيار فليس بمبطل من جهة الأدلّة، وبعضها الآخر مبطل وإن كان من غير عمد كزيادة الركعة مثلاً كما أنّه قبل تماميّة التشهّد الأخير بعض المنافيات يكون مبطلاً مطلقاً كالحدث وبعضها الآخر مبطل إذا صدر عن عمد كالتكلّم، وبهذا يحصل الائتلاف بين أخبار الباب ممّا دلّ على وجوب التسليم، وما دلّ على كونه محلّلاً، وما دلّ على أنّه إذا فرغ من التشهّد الأخير تمّت ومضت صلاته، وما دلّ على أنّ الحدث بعد التشهّد ليس مبطلاً للصلاة.

فإن قلت: إنّ هذا الّذي ذكرت لا يلائم الأخبار الدالّة على أنّ آخر الصلاة التسليم، فإنّ الظاهر منها أنّه الجزء الأخير للصلاة كما أنّ التكبير جزؤها الأوّل.

قلت: إطلاق آخر الشيء على ما ليس جزء له بل هو خارج عنه إطلاقٌ شائع وإن كان الظاهر من الأخبار المذكورة كونه جزءاً أخيراً من الصلاة كالتكبير، لكنّه لو جمع بينها وبين الأخبار الأُخر بالتصرّف في هذا الظاهر بنحو ما قلنا ليس خارجاً عن الجمع العرفي[1]، انتهى.

أقول: الأخبار الدالّة على وجوب التسليم ليست إلّا أخباراً تحليلها التسليم، والأخبار الدالّة على أنّه إذا فرغ من التشهّد الأخير فقد مضت صلاته مع ما دلّ على أنّ الحدث بعد التشهّد ليس مبطلاً متلازمان، فالتعارض بين فرقتين من الأخبار، إحداها: أخبار تحليلها التسليم الدالّة على وجوب التسليم ومحلّليّته، وبين الأخبار الدالّة على تماميّة الصلاة بالفراغ من التشهّد الأخير وأنّ الحدث بعد التشهّد غير مبطل.

وحينئذٍ نقول: يرد على ما ذكره ﷺ (أوّلاً) من كون الصلاة جزء المأمور به وأنّه ليس تمام المتعلّق للآخر، بل المأمور به المتعلّق للأمر هو المركّب من الصلاة وغيرها خلاف المرتكز في أذهان المتشرّعة، بل خلاف الضرورة عندهم ولا يلتزمون به أصلاً.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ هنا أمرين، تعلّق أحدهما بعنوان الصلاة وهو تمام المتعلّق بهذا الأمر، وثانيهما بالمركّب منها ومن غيرها أي السلام، فالصلاة بالنسبة إلى الأمر الثاني وإن كانت جزء المتعلّق للأمر لكنّها تمام المتعلّق بالنسبة إلى الأمر الثاني، فهاهنا مركّب طويل وهو الصلاة، ومركّب أطول منه وهو الصلاة مع السلام. ولكن ذلك لا يفيد في مقام الجمع بين الأخبار فائدة، فإنّ المنافيات إمّا أن تكون قد لُوحظت بالنسبة إلى المركّب الأوّل، وإمّا أن تكون قد لُوحظت بالنسبة إلى المركّب الأطول.

فعلى الأخير فوقوع المنافيات فيه يوجب فساده وهو مقتضى كون السلام محلّلاً، وإن كان مقتضى الأخبار الدالّة على تماميّة الصلاة بالتشهّد كون السلام خارجاً وعدم فسادها في الفرض، ولكن يعارضها أخبار التحليل المقتضية لكون السلام جزءاً ومحلّلاً فلا يمكن الجمع بين الأخبار بهذه التكلّفات.

وعلى الأوّل فالفرض أنّ الحدث لم يقع في أثناء الصلاة بل بعد الصلاة.

(وثانياً) أنّ الأخبار الدالّة على أنّ الحدث الغير الاختياري غير مبطل إن كانت واجدة لشروط الإفتاء على طبقها بأن تكون صحيحةً معمولاً بها غير معرض عنها بين الأصحاب ولم تكن متعارضة بأقوى منها فنلتزم بها ونقول بأنّ الحدث بعد التشهّد غير مفسد ونقول في وجه ذلك: إنّ السلام كما عرفت ليس سنخه سنخ الصلاة، بل يخرج عمّا هو سنخ الصلاة وهو الخضوع والخشوع لله تعالى بالتشهّد كما هو مقتضى الأخبار الّتي تدلّ على تماميّة الصلاة بالتشهّد.

غاية الأمر أنّ الشارع جعل السلام محلّلاً للمنافيات الّتي كانت محرّمة بتكبيرة الإحرام، فهو ليس داخلاً في حقيقة الصلاة وماهيّتها، بل جعل محلّلاً مع كونه كلاماً للآدميّين[1]، فدلّ الدليل على أنّه صدر الحدث في أثناء الصلاة الحقيقي ـ أي قبل التشهّد ـ فهو مبطل للصلاة، وإن صدر بعده وقبل الإتيان بما هو خارج عنها حقيقة لكن جعله الشارع محلّلاً فلا يبطل.

---

(١) أي: للتشريفات. (منه ﷺ).

هذا كلّه إذا كانت واجدة للشرائط، ولكن إن كانت الأخبار المذكورة فاقدةً لشرط الإفتاء على طبقها بأن تكون غير صحيحة أو معرضة عنها أو كانت معارضةً بأقوى منها فلابدّ من طرحها أو حملها على التقيّة ونحو ذلك. وعلى أيّ تقدير، لا وجه لهذه التكلّفات الّتي ارتكبها قدس سره في المقام.

ثمّ إنّه استدلّ السيّد قدس سره في الناصريّات على وجوب التسليم بما روي عنه صلى الله عليه وآله من قوله: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[1]، فلمّا قال «وتحليلها التسليم» دلّ على أنّ غير التسليم لا يكون تحليلها.

ثمّ استشكل بأنّه روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه علّم ابن مسعود التشهّد، ثمّ قال: «إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك»[2]. فأجاب بأنّ ظاهر الخبر متروك بالإجماع، فإنّ الإجماع قام على أنّه قد بقي عليه شيء وهو الخروج. غاية الأمر أنّ أبا حنيفة يقول بتحقّق الخروج بكلّ منافٍ وأصحابنا لا يجوّزون ذلك، فثبت وجوب السلام[3]، انتهى ملخّص كلامه.

والظاهر تماميّة الاستدلال بهذا الخبر، والمناقشة في مدلوله بأنّ استفادة انحصار المحلّل في السلام إنّما هو لأجل دليل الخطاب وعدم ذكر غيره مدفوعة بأنّ المتبادر من هذا الكلام عند أهل اللسان هو انحصار التحليل بالسلام، ولذا قدّم الخبر على المبتدأ كما قال ابن مالك: وخبر المحصور قدّم أبداً[4]. والشافعي من أهل اللسان فهم ذلك من الخبر، وعلى فرض عدم كون تقديم الخبر لإفادة الحصر بتبادر هذا المعنى من الخبر .

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٥/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٠.

(٢) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٤٢٢/١، وسنن الدارمي: ٢٢١/١ ح ١٣٤٢، وسنن أبي داود: ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥ ح ٩٧٠.

(٣) الناصريّات: ٢١١ ـ ٢١٣ ضمن مسألة ٨٢.

(٤) شرح ابن عقيل: ٢٤٠/١. ومصرعه «كما لنا إلّا اتّباع أحمدا».

وأمّا الإشكال عليه[١] بأنّه مرويّ من طرق العامّة وفي طرق الخاصّة مرسل ففيه (أوّلاً) أنّ طريقه وإن كان عامّيّاً لكنّه صحيح يمكن الاعتماد عليه، لوجود مناط حجّية خبر الواحد فيه، فإنّه رواه محمّد بن عبدالله بن عقيل الّذي وثّقه علماء العامّة والخاصّة عن محمّد بن الحنفيّة عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يمكن ردّ الخبر بمجرّد كون سنده عامّيّاً سواء كان فيه مناط الحجّية أم لا.

لا يقال: إنّ المستفاد من جملة من الأخبار بطلان كلّ ما نقله العامّة، لأنّه يقال: إنّ الغرض من هذه الأخبار الردع على العامّة حيث كانوا يعملون بظاهر الكتاب بدون المراجعة إلى أهل البيت عليهم السلام الّذين هم حجج الله الباقية بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، مع أنّ له باطن وظاهر وعامّ وخاصّ ومطلق ومقيّد، وكانوا يستندون على القياس والاستحسانات مع عدم ما يدلّ على المطلب من ظواهر الكتاب، واعتراض الأئمّة عليهم السلام عليهم إنّما هو لأجل ذلك.

(وثانياً) أنّ هذه الرواية منقولة من طرق الخاصّة أيضاً.

وبالجملة: لا إشكال في تماميّة الاستدلال بالرواية وعدم الإشكال عليها سنداً ودلالةً.

ثمّ إنّ قوله صلى الله عليه وآله: «مفتاحها الطهور» نزّل فيه الصلاة بدون الطهور بمنزلة باب منسدّ، فكما أنّه لا يمكن الدخول في الدار حينئذٍ بدون المفتاح وافتتاح الباب فكذلك الصلاة لا يمكن الدخول فيها إلّا بالوضوء وافتتاح بابها به فإنّ المصلّي لا يكون لائقاً للحضور لدى الله تعالى إلّا مع الطهارة بالوضوء فإنّه معه يصير لائقاً للحضور لدى جنابه تعالى، وليس معنى مفتاح الصلاة الطهور ابتداءها، فإنّ الضرورة قائمة على خلاف ذلك.

ويمكن أن يقال: إنّه هل الصلاة عبارة عن جملة من الأفعال المخصوصة من التكبير والقراءة والركوع والسجود مثلاً اعتبرت شيئاً واحداً؟ أو أنّها عبارة عن عنوان القيام متوجّهاً إلى المعبود بنحو الخضوع والخشوع والمسكنة؟ فعلى الأوّل لا

---

(١) والمستشكل هو العلّامة قدس سره. (منه دام ظله). راجع منتهى المطلب: ٢٠١/٥.

وجود بقائي للصلاة بل هي أمرٌ متدرّج الوجود يوجد كلّ جزءٍ منها وينصرم فلا بقاء لها حقيقةً، ولو اعتبر لها حينئذٍ بقاءٌ فهو مسامحي ولا يكون المصلّي حال السكوت المتخلّل بين أجزائها مصلّياً حقيقةً، وإطلاق المصلّي عليه في تلك الحال إنّما هو باعتبار عدم الإتيان بسائر أجزاء الصلاة، ومعنى كونه مصلّياً أنّه مشتغل بالأجزاء المعلومة.

وبناءً على هذا الاحتمال لا يحتاج في الخروج من الصلاة من حيث هو خروج إلى شيءٍ خاصّ يخرج به من الصلاة، بل إذا أخذ في الإتيان بمركّب من أجزاء خاصّة فمع الإتيان بآخر أجزائه ينتزع منه عنوان الخروج ولا يحتاج إلى مخرجٍ خاصّ.

وأمّا على الاحتمال الثاني فلها وجود بقائي حقيقةً ويكون المصلّي حال السكنات المتخلّلة بين أجزائها مصلّياً حقيقةً، وحينئذٍ فكما أنّه مصلٍّ حقيقةً حال السكنات المتخلّلة بين أفعالها فكذلك باقٍ في كونه مصلّياً حقيقةً بعد الإتيان بالجزء الأخير وهو الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله إلى أن يأتي بما هو محلّل من الصلاة ومخرج له عنها، وحينئذٍ فيحتاج في الخروج من الصلاة بناءً على هذا الاحتمال إلى ما يتحقّق به عنوان الخروج منها، إذ لا يخرج عنها على هذا الاحتمال بمجرّد الإتيان بآخر الأجزاء كما لا يخفى.

والمستفاد من كلمات الفقهاء هو الأخير كما لا يخفى على المتتبّع في كلماتهم، ويدلّ عليه قوله عليه السلام: «تحليلها التسليم»، بناءً على ما استظهرناه من أنّ المقصود من الرواية بيان ماهيّة الصلاة وأنّ آخر أجزائها هو التسليم كالحلق والتقصير بالنسبة إلى الحجّ.

نعم، بناءً على الاحتمال الآخر وهو أنّ معناه كون التسليم محلّلاً للمنافيات وضعاً يمكن أن يقال ـ بناءً على الاحتمال الأوّل أيضاً ـ: إنّ المصلّي يخرج عن الصلاة بالإتيان بآخر أجزائها ويكون التحليل للمنافيات بالتسليم، لكنّه خلاف الظاهر كما لا يخفى.

ونقل السيّد ﷺ في الناصريّات[١] عن أبي حنيفة أنّ التكبير والتسليم ليسا جزءين من الصلاة ومع ذلك يتحقّق بهما التحريم والتحليل، وأنّه يمكن أن يقال: إنّ التسليم مع كونه محلّلاً ليس جزءاً من الصلاة.

وعلى فرض صحّة الأخبار الدالّة على عدم مفسديّة الحدث الواقع بعد التشهّد وقبل السلام وتماميّة شرائط الاستدلال بها يمكن الالتزام بها بالاعتبار الّذي ذكرناه سابقاً، ويمكن حملها على التقيّة حينئذٍ، لأنّ أهل الكوفة كانوا مقلّدين لأبي حنيفة القائل بعدم مبطليّة الحدث فيه وكونه محلّلاً من الصلاة.

وبالجملة: لا إشكال في أصل وجوب التسليم في الجملة، وإنّما الإشكال في القول الثاني الّذي ذهب إليه الشيخ ﷺ[٢] والمفيد[٣] من التخيير بين «السلام علينا» وبين «السلام عليكم» وبأيّهما بُدئ وقع به التحليل، واختاره المحقّق ﷺ في المعتبر[٤] أيضاً.

وأمّا من تقدّم على الشيخين فلا يتراءى من عباراتهم هذا الاختلاف، بل الاختلاف بينهم إنّما هو في وجوب «السلام عليكم» وعدمه. لكن قال الشيخ في المبسوط: ومَن قال من أصحابنا: إنّ التسليم سنّة يقول: إذا قال «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» فقد خرج من الصلاة، ولا يجوز التلفّظ بذلك في التشهّد الأوّل، ومَن قال: إنّه فرضٌ فبتسليمة واحدة يخرج من الصلاة[٥].

ولعلّ نظر المعتبر إلى هذه العبارة حيث قال: ومنهم مَن أوجب قول «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» وجعله آخر الصلاة وأشار بالاستحباب إلى قوله: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» وهو قول الشيخ في المبسوط[٦]، انتهى.

ولا تدلّ عبارات الشيخ ﷺ على ما ذكره ونسبها إليه إلّا هذه العبارة.

وقال في المعتبر[٧]: الّذي نراه نحن أنّه لا يخرج من الصلاة إلّا بأحد التسليمين:

---

(١) الناصريّات: ٢٠٩ ضمن مسألة ٨٢.

(٢) المبسوط: ١١٦/١.

(٣) المقنعة: ١١٤.

(٤ و٦ و٧) المعتبر: ٢٣٤/٢.

(٥) المبسوط: ١١٦/١.

إمّا «السلام عليكم» أو «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، وبأيّهما بدأ كان خارجاً من الصلاة وكان الآخر مندوباً. وهو اختيار الشيخ رحمه الله في التهذيب والاستبصار[1] أيضاً في مسألة صلاة الوتر في أنّها موصولة بالشفع أو مفصولة، وذكر روايات تدلّ بعضها على الوصل وبعضها على الفصل، وحملها على التخيير بين ذكر «السلام عليكم» وعدمه، وحيث إنّ المخرج هو «السلام علينا» فالوصل فصل أيضاً.

وبالجملة: هذا القول ـ أي التخيير بين السلامين ـ حدث من زمان المفيد والشيخ ولم يكن قبلهما بين العلماء إلّا البحث عن وجوب «السلام عليكم» وعدمه، كما ينادي بذلك الكلام المحكيّ من ابن أبي عقيل في الذكرى حيث قال: فإذا فرغ من الشهادتين وأراد أن يسلّم على مذهب آل الرسول صلى الله عليه وآله فإن كان إماماً أو منفرداً سلّم تسليمةً واحدة مستقبل القبلة يقول: «السلام عليكم» وإن كان خلف إمام يقتدى بصلاته فتسليمتين تسليمة يردّ على مَن على يمينه، والأُخرى على مَن على يساره إن كان على يساره أحد، ومن ترك التسليم ساهياً فلا شيء عليه، ومَن تركه متعمّداً فصلاته باطلة وعليه الإعادة.

وقال في سياق التشهّد: اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآل محمّد واغفر لي ولوالديّ وارحمهما كما ربّياني صغيراً، وامنُن عليَّ بالجنّة طَولاً منك، وفُكَّ رقبتي من النار، السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام على محمّد بن عبدالله خاتم النبيّين لا نبيّ بعده، السلام على محمّد بن عبدالله ورسول ربّ العالمين، وصلّ على جبرئيل وميكائيل وإسرافيل، اللّهمّ صلِّ على ملائكتك المقرّبين، السلام على أنبياء الله المرسلين وعلى أئمّة المؤمنين أوّلهم وآخرهم، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. ومَن لم يقُل شيئاً من هذا فإنّ الشهادتين تجزئه، ومَن أتى به كان أفضل من تركه، ومَن تركه لم تفسد عليه صلاته إلّا في الشهادتين، مَن تركهما ساهياً فلا شيء عليه، ومن تركهما متعمّداً بطلت صلاته[2]، انتهى.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦/٢ ح١١، الاستبصار: ٢٢٠/١ ح٧٧٧.

(٢) ذكرى الشيعة ٤١٥/٣.

وقد مرّ أنّ العامّة اتّفقوا في جميع مذاهبهم الأربعة على التقوّل بـ «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» في التشهّدين قبل الشهادتين. ولقد كان يعجبني اتّفاقهم على ذلك مع كون عمل النبيّ ﷺ على خلاف ذلك حتّى اطّلعت على كلامٍ للشافعي في الأُمّ وأنّه اختار التحيّات الّتي رواها عبدالله بن عبّاس[١]، واعترض عليه تلميذه بأنّ مالك ذكر في الموطّأ التحيّات الّتي نقلها عمر[٢] وأنّها متّفقٌ عليها بين أهل المدينة، فغضب عليه الشافعي فقال: كيف يمكن ذلك مع مخالفة ابن عمر وعائشة وأبو موسى الأشعري له في النقل؟ ومع اختلافهم كيف تزعم اتّفاق أهل المدينة على ما نقله عمر من التحيّات؟

وروى القاسم بن محمّد بن أبي بكر[٣] عن عائشة بما يطابق تحيّات أبي بصير وذكر فيها السلام على النبيّ ﷺ ثمّ السلامين الآخرين بعد الشهادتين[٤]، ونقل عن ابن عمر أنّه روى ذلك وذكر السلامين في التشهّد الأوّل قبل الشهادتين وفي التشهّد الثاني بعدهما[٥] فيستفاد من مجموع ذلك أنّ الصحابة الّذين صلّوا مع النبيّ ﷺ لم يضبطوا جميع أفعاله وخصوصيّاته لدلالة اختلاف نقلهم على ذلك، فإذا جلس كلّ واحدٍ منهم بعد النبيّ ﷺ على سرير التدريس التفت إلى ذلك ونقل عنه ﷺ ما كان باقياً في أذهانهم من أفعال النبيّ ﷺ وأقواله مع انضمام اجتهاداتهم، فكان أصل ذكره ﷺ للسلامين باقياً في أذهانهم دون محلّهما فاجتهدوا في محلّهما، ولذلك اختلفوا عند النقل في ذلك.

وذكروا السلامين في التشهّد الأخير في روايات الخاصّة أيضاً بعد الشهادتين ومنعوا عن التقوّل بـ «السلام علينا» في التشهّد الأوّل مطلقاً وفي التشهّد الأخير قبل الشهادتين.

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٩٢/١، وصحيح مسلم: ١٤/٢، وسنن ابن ماجة: ٢٩٢/١ ح ٩٠٠.

(٢) راجع السنن الكبرى للبيهقي: ٥٠٣/٢ ـ ٥٠٤ ح ٢٩٠٤ ـ ٢٩٠٦، ومجمع الزوائد: ١٤١/٢.

(٣) هو من الفقهاء السبعة الجدّ لأُمّ الصادق عليه السلام. (منه رحمه الله).

(٤) راجع السنن الكبرى للبيهقي: ٥٠٤/٢ ح ٢٩٠٧ و ٢٩٠٨.

(٥) لم نعثر عليه.

وبالجملة: اتّفق نقل العامّة والخاصّة في أنّه صلى الله عليه وآله كان يقول السلامين في التشهّد ما في الجملة، ولا غرابة في اتّفاق العامّة على ذكر السلامين قبل الشهادتين، فإنّ اتّفاقهم ليس بمهمّ مع اختلاف نقلهم ورواياتهم، ولكن يُستكشف من مجموع نقل المسلمين أنّه صلى الله عليه وآله كان يذكر السلامين في تشهّد مّا ولكن لم يعلم استمرار فعل النبيّ صلى الله عليه وآله والإتيان بهما في جميع الصلوات والتزامه صلى الله عليه وآله بهما كي يستفاد منه الوجوب.

وكيف كان، قد عرفت عدم دلالة الأخبار الّتي استدلّ بها لمحلّليّة «السلام علينا» وأنّها لا تدلّ أزيد من بطلان الصلاة وفسادها بقول «السلام علينا» في التشهّد الأوّل أو الانصراف والفراغ منها، كما أنّ «السلام عليكم» كذلك، ومجرّد اشتراكهما في إفساد الصلاة على فرض التقوّل بهما في أثناء الصلاة لا يستلزم اشتراكهما في محلّليّة كلّ واحدٍ منهما لو وقع في آخر الصلاة.

نعم، رواية الحلبي[1] المتقدّمة مطلقة لكن في اقتضائها التحليل بـ «السلام علينا» لو وقع في آخر الصلاة إشكال. وهكذا رواية الفضل بن شاذان[2] عن الرضا عليه السلام فإنّها يحتمل أن يكون مفادها أنّ «السلام علينا» مشتركة مع «السلام عليكم» في إفساد الصلاة لو وقع كلّ واحدٍ منهما في الأثناء لكون كلّ واحدٍ منهما كلاماً آدميّاً ليس من سنخ الصلاة مع اختصاص المحلّليّة بـ «السلام عليكم» لو وقع في آخر الصلاة، والعمدة في المسألة هي روايات أبي بصير منها رواية تحيّاته[3] وفيها بعد ذكر السلامين الأوّلين: «ثمّ تسلّم» ومن المعلوم انصرافه إلى «السلام عليكم» فأمر فيها بـ «السلام عليكم» بعد «السلام علينا».

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٦/٦ باب ٤ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٦.

(٢) المصدر السابق: ٤١٠/٦ باب ١٢ من أبواب التشهّد ح ٨٣٠٣، وقد تقدّم ذكرها في ص٤٧٠.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٩٣/٦ ـ ٣٩٤ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٦٥. وقد تقدّم ذكرها في بداية هذا الفصل.

ومنها: رواية ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تسلّم على النبيّ عليه و آله السلام وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة ثمّ تُؤذِن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم[١]. وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلّمت وأنت إمام[٢]، فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت، وسلّم على مَن على يمينك وشمالك، فإن لم يكن على شمالك أحدٌ فسلّم على الّذين على يمينك، ولا تدَع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد»[٣]. كذا وجد في النسخ، وقد يتخيّل أنّ المقصود أنّه لا تدَع السلام على اليمين مطلقاً سواء كان عليه أحدٌ أم لا بخلاف الشمال، ويحتمل أن تكون النسخة غلطاً بإسقاط «لم» والصحيح: إن لم يكن على شمالك.

وعلى أيّ تقدير، فقد استدلّ لكون السلام محلّلاً ومخرجاً عن الصلاة بهذه الرواية حيث إنّه عليه السلام قال: «إنّما التسليم أن تسلّم على النبيّ صلى الله عليه وآله وتقول: السلام علينا وعلى عباده الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة» وقوله: «وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» وقد ثبت محلّليّة «السلام عليكم» أيضاً فيكون المصلّي مخيّراً بينهما، وبأيّهما بدأ كان الآخر مستحبّاً لخروجه عن الصلاة بالأوّل.

ولكن الرواية موهونة بوجوه:

---

(١) يظهر منها أنّ السلام عليك أيّها النبيّ من وظائف السلام ومن أجزائه لا من أجزاء التشهّد. (منه دام ظله).

(٢) يحتمل أن يكون المراد ذكر السلام عليكم أيضاً بعد السلام علينا لأنّه قضيّة المماثلة، وذلك باعتبار الأخبار الدالّة على أنّ المصلّي إذا أذّن وأقام يأتمّ به صفّان من الملائكة، وإذا أقام فقط يأتمّ به صفٌّ من الملائكة، فيكون اعتبار صلاة المنفرد أيضاً اعتبار صلاة الجماعة. (منه دام ظله).

(٣) وسائل الشيعة: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٠.

الأوّل: أنّ السلامين الأوّلين من وظائف التسليم ومن أجزائه وهو خلاف المغروس في أذهان المسلمين، وتدلّ عليه أيضاً رواية التحيّات لأبي بصير[١].

الثاني: أنّها تدلّ على انحصار التسليم المحلّل بها لكلمة «إنّما» المفيدة للحصر، مع أنّ المغروس في أذهان جميع المسلمين كون المحلّل «السلام عليكم».

الثالث: أنّ قول: «السلام عليكم» ليس من وظيفة المنفرد بل هو وظيفة الإمام مرّة والمأموم مرّتين أو ثلاث مرّات على التفصيل، وهو خلاف المرتكز في الأذهان وفتاوى الفقهاء أيضاً.

الرابع: دلالتها على أنّ «السلام عليكم» في الإمام والمأموم يكون خارجاً عن الصلاة لانقطاع الصلاة بالسلامين الأوّلين أو بـ «السلام علينا».

الخامس: أنّها تدلّ على وجوب السلامين الأوّلين لدلالتها على أنّهما سلام الصلاة الّذي دلّ أدلّته على وجوبه، وأنّ ظاهرها أنّهما جزءان لطبيعة الصلاة لا للمرتبة الكاملة منها.

السادس: دلالتها على عدم وجوب قول «السلام عليكم» وإن ذكرتا فيها لكنّه بعد فرض انقطاع الصلاة وتمامها فتكون فضيلة خارجيّة، وعلى فرض الشكّ في وجوبه مستقلّاً يجري أصالة البراءة، مضافاً إلى ظهور قوله: «تؤذِن القوم» في ذلك.

فإن قلت: إنّ عدم وجوب «السلام عليكم» إنّما هو لأجل وقوعه بعد «السلام علينا» وانقطاع الصلاة بها لا مطلقاً.

قلت: الرواية ظاهرة في لزوم «السلام علينا» وتعيّنه وفساد الصلاة بالإخلال به، فيكون «السلام عليكم» خارجاً عن الصلاة دائماً، مع أنّ الشيخ والمفيد والمحقّق ﷺ لا يقولون بذلك، فإنّ مقصودهم هو التخيير بين «السلام علينا» وبين «السلام عليكم» وأنّ الأخير إنّما يكون مندوباً إذا وقع قبله «السلام علينا» لا مطلقاً، مع أنّ الأوّلين صرّحا بثبوت «السلام عليكم» للمنفرد أيضاً فإنّه ذكر المفيد ﷺ[٢] في نافلة الظهر أنّك تصلّي ثمّ تسلّم في الركعة الثانية وتقول: السلام عليكم، وكذلك في

(١) تقدّم ذكرها في بداية هذا الفصل.

(٢) المقنعة: ١٠٨.

كلّ ركعتين. ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما هو في الانفراد لا في الجماعة لعدم الجماعة في النافلة. وهكذا الشيخ قدس سره في مسألة انفصال الشفع والوتر واتّصالهما كما عرفت. مضافاً إلى أنّه لا تخلو الرواية عن الاضطراب في المتن[١].

والحقّ كما يظهر من سياق الرواية أنّها ليست مسوقةً لبيان هذا المعنى أي وقوع التحلّل بـ «السلام علينا» أو غيره، بل هي مسوقةٌ لبيان اختلاف وظائف الإمام والمأموم والمنفرد في وحدة السلام وتعدّده وأنّ الإمام يقول مرّة واحدة مستقبل القبلة، والمأموم يقول ثلاثاً: أحدها إلى القبلة، وثانيها على اليمين، وثالثها على يساره إن كان على يساره أحد، وإن لم يكن على يساره أحد فيقول مرّتين إلى القبلة واليمين كما ورد على طبق ذلك روايات أُخرى أيضاً.

وأمّا «السلام عليك أيّها النبيّ» فهو مذكور في جملة من الروايات، مثل: رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال: «سلّم واحدة ولا تلتفت، قل: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم»[٢] والسؤال فيها وإن كان ناقصاً حيث إنّه لم يعلم أنّه عن الكمّية أو عن الكيفيّة لكن يظهر من الجواب أنّ السؤال عنهما معاً، فيكون الجواب أنّ السلام من حيث الكمّ مرّة واحدة «السلام عليكم» ومن حيث الكيف هو تعقّبه بـ «السلام عليك أيّها النبيّ» لأنّ السلام الّذي كان مورداً للاختلاف بين العامّة في وحدته وتعدّده هو «السلام عليكم» وهو السلام المحلّل فقط. وأمّا «السلام عليك أيّها النبيّ» فهو مقدّمةٌ وكمالٌ للسلام.

وهذه الرواية مثل رواية أبي بصير في اشتمالها على هذا السلام لكنّه مذكور مع «السلام علينا» فقط، وفي رواية أبي بكر مع «السلام عليكم». فهاتان الروايتان

---

(١) المراد به هو ما لا ينبغي صدوره من الفصيح كالتعبير بـ«انقطعت الصلاة» فيظهر منه أنّ الرواية إنّما نقلها كلّ واحد من الرواة بالمعنى بما كان في ذهنه من المعنى، فالمظنون بل الاطمئنان حاصل بأنّ هذه العبارة ليست للإمام عليه السلام. (منه قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣١.

معارضتان من حيث إنّ رواية أبي بكر تدلّ على أنّ المحلّل هو خصوص «السلام علينا» وتدلّ رواية أبي بصير على أنّه «السلام عليكم».

وأمّا احتمال أنّ «السلام عليكم» في رواية أبي بكر للإيذان وأنّ التحليل إنّما هو بـ«السلام عليك أيّها النبيّ» فمدفوعٌ بأنّه خلاف الظاهر، حيث إنّك قد عرفت أنّ السؤال فيها وإن كان ناقصاً ومبهماً لكن يظهر من الجواب أنّه كان الملحوظ فيه هو السؤال عن المرّة والتعدّد في السلام الّذي يكون محلّلاً ومخرجاً عن الصلاة ويكون من أجزاء الصلاة وهو «السلام عليكم» لا السلام الأوّل، ومستند القول بالتخيير هو هاتان الروايتان.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ السلامين الأوّلين مذكوران في رواية التحيّات لأبي بصير معاً أيضاً، فإن قلنا بأنّهما جزءان للتشهّد ومن وظائفه كما يظهر ذلك من رواية التحيّات ويكون ردع الأئمّة عليهم السلام للعامّة في خصوص التقوّل بهما في التشهّد الأوّل مطلقاً وفي التشهّد الثاني قبل الشهادتين أمكن التمسّك لاستحبابهما بقوله عليه السلام: «أدنى ما يجزي من التشهّد الشهادتان»[1] وإن قلنا: إنّهما جزءان للسلام ومن وظائفه كما هو ظاهر رواية ابن مسكان عن أبي بصير بالنسبة إلى «السلام عليك» ورواية أبي بكر الحضرمي، وأنّ ردع الأئمّة عليهم السلام عن العامّة عن التقوّل بهما ومخالفتهم عليهم السلام لهم في شيئين، أحدهما: في التقوّل بهما قبل الشهادتين. والثاني: في زعمهم أنّهما جزءان للتشهّد ومن وظائفه. فما الدليل على استحبابهما؟

ولكن يمكن أن يقال في هذا الفرض أيضاً: إنّه يظهر من نقل الخاصّة والعامّة كما عرفت أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان قد يأتي بهما في الصلاة ولكن لم يُعلم التزامه صلى الله عليه وآله بهما واستمرار عمله على الإتيان بهما في جميع الأوقات حتّى يُستكشف منه وجوبهما، بل القدر المقرّر المعلوم المسلّم من فعله صلى الله عليه وآله أنّه كان يأتي بهما في الجملة.

فيمكن أن يقال: إنّ الواجب المخرج عن الصلاة والمحلّل لها هو خصوص «السلام عليكم» وأنّ السلامين الأوّلين مستحبّان لمغروسيّة أذهان جميع المسلمين

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٨/٦ باب ٤ من أبواب التشهّد ح ٨٢٧٧.

بذلك حتّى أصحاب الصادقَين عليهما السلام ، ولذا عبّر في تحيّات أبي بصير بقوله عليه السلام : «ثمّ تسلّم» بعد ذكر السلامين الأوّلين، حيث كان المتبادر من السلام المحلّل هو «السلام عليكم» لا السلامين الأوّلين، ومع ذلك لو أراد المصلّي العمل بالاحتياط فهو أن يعمل على طبق رواية أبي بكر الحضرمي بالإتيان بـ «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته» ثمّ الإتيان بـ «السلام عليكم» ولا يضرّ أيضاً الإتيان بـ «السلام علينا» أيضاً، وحيث إنّه لا يلزم نيّة الخروج حتّى يقال إنّه لا يمكن نيّة الخروج بكلّ واحدٍ منها فلو أتى بالتسليمات الثلاثة مع قصد القربة بداعي امتثال الأمر الصلاتي فيكون كافياً.

فـــرع

لو نسي التسليم وتذكّر بعد الإتيان بإحدى المنافيات والمبطلات العمديّة والسهويّة كالاستدبار والحدث والنوم ونحوها فهل تكون الصلاة صحيحة ولا يجب عليه إعادتها كما اختاره جمع لقوله عليه السلام : «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة»[1] وليس التسليم من الخمس؟ أو أنّ الصلاة في الفرض فاسدةٌ لا لأجل نسيان التسليم بل لأجل وقوع الحدث بين الصلاة لأنّ المحلّل للإحرام الحاصل بتكبيرة الإحرام والمخرج هو السلام ولم يتحقّق بعد فالمنافي واقع في أثناء الصلاة؟ فاختار بعض أعاظم عصرنا دام ظله[2] صحّة الصلاة بقوله عليه السلام : «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة». فلو سها عنه وتذكّر بعد إتيان شيء من المنافيات عمداً وسهواً أو بعد فوات الموالاة تمّت صلاته على الأقوى.

ويؤيّد القول الأوّل كما اختاره دام ظله بمثل هذه المقالة.

إن قيل: إنّ الناسي للسلام إن لم يتذكّر يصير محدثاً ولكان واجباً عليه إتيان السلام فكان باقياً بجزئيّته، ولا يمكن أن يقال بأنّه أسقط الجزئيّة بعدم إمكان تداركه

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٤٠١ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٤ .

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٢٨٣.

الناشئ من حدوث الحدث لأنّه يلزم الدور، لأنّ وقوع الحدث بعد السلام متفرّعٌ على خروج السلام عن الجزئيّة، وخروج السلام وسقوطه عن الجزئيّة متفرّعٌ على عدم إمكان تداركه، وعدم إمكان تداركه متفرّعٌ على وقوع الحدث فيما بين الصلاة.

أقول: الظاهر أنّه لا يكفي للجواب عن الإشكال بمثل ما ذكره العلّامة الحائري قدس سره من...[1].

والحلّ في المقام هو أن يقال: إنّ المسألة لم تكن مسألة واحدة ذات القولين، بل هي مسألتان لكلّ منهما موضوع على حِدة غير ما للأُخرى، لأنّه **قد يكون** النسيان بأن ينسى المصلّي السلام ولم يأتِ بمبطل وإحدى المنافيات ولكن يطول السهو والنسيان بحيث لو أراد إتيان السلام بعد تذكّره لا يقال في العرف: إنّ هذا من أجزاء الصلاة الّتي كان يصلّيها، وهذا هو معنى الموالاة أيضاً لأنّها لم تكن شرطاً شرعيّاً، بل هي عبارة عن الإتيان بالأجزاء بحيث يقال في العرف: إنّه أتى بأجزاء صلاته مرتّباً.

وقد يكون بأنّ المصلّي ينسى السلام ولا يطول سهوه ولكنّه يحدث منه الحدث أو سائر المنافيات كالاستدبار وغيره[2] بحيث لو لم يكن حدوث هذا الحدث ونحوه يلزمه الإتيان بالسلام، فتكون هنا مسألتان:

في الأوّل المنشأ لخلوّ الصلاة عن السلام هو السهو الطويل ويرفع جزئيّة السلام كما قاله قدس سره قوله عليه السلام: «لا تُعاد» ويسقط الجزء المنسيّ عن الجزئيّة بالحديث.

وفي الثاني فلا يكون السهو سبباً لصيرورة الصلاة خاليةً عن السلام، بل المنشأ له هو سهوٌ مّا وحدوث المنافي فلا يشمله الحديث، لأنّ عدم صلاحية السلام للإلحاق بالصلاة هو الإتيان بالمنافي وإلّا فالسهو ما لا يمكنه للسببيّة، فالتمسّك بالحديث في المقام يصير دوريّاً كما قد عرفت، فتكون الصلاة باطلة في هذه الصورة وصحيحة في الأُولى.

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) لئلّا يلزم القول بأنّ له دليل على حِدة، أعني حدوث الحدث في الأثناء. (منه قدس سره).

ثمّ إنّه قال بعض الأعاظم[1]: إنّ الإشكال الّذي أوردتم على القسم الثاني يتفرّع ويورد على الأوّل أيضاً.

أقول: وإن كان يمكن القول بكون ترك الموالاة أمراً وجوديّاً يكون البطلان مستنداً إليه إلّا أنّه خلاف التحقيق، لأنّه قد عرفت بأنّه ليس معنى الموالاة إلّا عدم الإتيان بالأجزاء والشرائط بحيث يخرج عرفاً عن إطلاق كون الأجزاء مترتّباً على الأُخرى وكونها أجزاءً لشيءٍ واحد بخلافه في الثاني، لأنّ تمام العلّة هو سهوٌ مّا وإيجاد المنافي.

ثمّ إنّه استشكل بعض الأعاظم[2] لعصرنا في المقام على القول بصحّة الصلاة بعد حدوث الحدث وسقوط السلام عن الجزئيّة أنّ سقوط السلام عن الجزئيّة هل هو قبل حدوث الحدث لو فرض أنّ السهو عن السلام طال ثانيةً ثمّ حدث الحدث ثمّ تذكّر نسيان السلام؟ فحينئذٍ إن قيل بأنّه سقط عن الجزئيّة في الثانية الّتي تكون قبل الحدث فنحن نقطع بأنّه لم يسقط لأنّه إن تذكّر في هذا الموقع لَيجب عليه الإتيان بالسلام. وإن قيل بأنّه سقط عن الجزئيّة في أوّل آن الحدث لَصدق المحدث فيه أيضاً فلازمه هو وقوع الحدث قبل إسقاط السلام عن الجزئيّة فجاء الحدث في أثناء الصلاة فتبطل الصلاة فيكون بطلان الصلاة مستنداً إلى وجود الحدث في أثناء الصلاة لا لعدم الإتيان بالسلام.

ثمّ أُجيب عن ذلك بأنّا نسلّم ذلك ولكن نقول: إنّ السهو الّذي حدث وطال إلى الثانية يسقط السلام عن الجزئيّة في أوّل وجوده. ونجيب عمّا ذكرتم من أنّه لا يسقط لوجوب التدارك أن تذكّر بأنّ مطلق السهو لا يسقط، بل السهو الّذي يوجد ويتّصف بأنّه باقٍ في علم الله تعالى إلى زمانٍ لا يمكن تداركه هو الموجب للسقوط، ولا فرق في ذلك كون عدم إمكان التدارك للحدث أو الاستدبار أو غير ذلك، فإذا تصوّر سهواً سقط السلام عن الجزئيّة قبل حدوث الحدث فيشمله إطلاق «لا تُعاد» فتكون الصلاة صحيحة.

---

(١) لم نهتد إلى المقصود منه، فتأمّل.

(٢) الظاهر أنّه آية الله الحائري. (منه).

نعم، لو قلنا بأنّ الساهي يمكن أن يخصّص بتكليفٍ لا يكلَّف به العامد خلافاً لشيخنا الأنصاري ـ كما هو التحقيق في الأُصول ـ فنقول بأنّ الشارع تقبّل هذا المركّب الناقص وجعله تامّاً وأسقط الجزء المنسيّ عن الجزئيّة. وأمّا إذا لم نقل بتخصيص الساهي بتكليفٍ وقلنا بمقولة شيخنا الأنصاري قدس سره وحمل قوله عليه السلام «لا تُعاد» على العفو والإغماض بأنّه وإن كان مقتضياً هذا العمل للإعادة إلّا أنّ الشارع أغمض عن هذا الفعل الّذي صدَر من الساهي حين السهو وعفا عن الإعادة الّتي كانت مقتضيةً للعمل فيبقى الإشكال من حيث وقوع المنافي كالحدث أو الاستدبار أو غيره.

وبعبارة أُخرى: هذا العمل الصادر من الساهي ـ أعني ترك السلام إلى وقوع الحدث ـ يكون سبباً للإعادة من جهتين: الأُولى من جهة ترك السلام وهي ترتفع بحديث «لا تُعاد». الثانية من جهة وقوع الحدث فيما بين الصلاة فتكون الصلاة مبطلة من هذه الجهة.

ثمّ قال قدس سره: ولعلّه هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره في حاشية نجاة العباد[1].

أقول: هذا كلّه إن فرض القَبليّة والبَعديّة في كلامه قدس سره البَعديّة والقَبليّة الزمانيّة، وأمّا إذا فرض غيرها بأنّه ـ أي الحدث ـ ذو دخل أم لا فيدور الكلام كما قد عرفت. ثمّ إنّ هذا الكلام منه قدس سره متين إن ساعده الدليل، وقد مرّ منّا سابقاً أنّ مفاد حديث «لا تُعاد» هو أنّ المصلّي الّذي أراد أن يصلّي بإرادته واختياره لو لم يمنع عنه مانع إلّا السهو والغفلة فلو سها عن غير هذه الخمسة فلا تُعاد الصلاة.

إذا عرفت معنى الحديث فهل ترى من نفسك أنّ السهو الّذي يقارن الحدث ويعقّب به فرد من السهو والّذي لا يقارن بالحدث فرد آخر منه بخلاف ما قلنا من كون السهو الباقي والطويل غير السهو الزائل والقصير حيث إنّهما فردان بلا شكّ فلا يكون السهوان اللذان تصوّرهما موضوعان حتّى كانا محكومين بحكمين؟

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٢٨٣.

ثمّ إنّه قال: فلنشرع في الجواب عمّا ذكره الميرزا لأنّه قوّى وجوب الإعادة على ما راجعنا حاشيته لنجاة العباد.

فنقول: قد يقال: إنّ حدوث الحدث في الصلاة تخرج الأجزاء السابقة على الحدث عن القابليّة للحوق سائر الأجزاء بها. وقد يقال: إنّه تسقط الأجزاء اللاحقة عن القابليّة. فإن قلنا بالأوّل فلابدّ من القول بأنّ الشارع عفا عن الساهي بترك التسليم ولا يلزم منه صحّة الأجزاء السابقة بعدما فرضت أنّ كلّاً منها يشترط فيه عدم وقوع الحدث مقارناً له. وإن قلنا بالثاني فيمكن تصحيح الصلاة بأنّه جعل المركّب الناقص بمنزلة التامّة منه، وكذلك إن قلنا بمقولة الشيخ .

ثمّ ذكر إشكالاً وقال: إن قلت بعد أنّ الطهور يكون ممّا اشترط في الرواية لزومه في الصلاة وأنّه تُعاد الصلاة من الخمسة الّتي يكون الطهور إحداها فلا يمكن تصحيح الصلاة بحديث «لا تُعاد» لأنّ المفروض كون الصلاة فاقدة له ـ أي الطهور ـ فلابدّ من أن تُعاد الصلاة.

قلت: بعد أنّ الصلاة أُغمض عنها النظر من جهة ترك التسليم وجعلها بمنزلة المركّب التامّ فحينئذٍ وقع الحدث بعد تمام الصلاة ولو بهذا النحو من التماميّة. انتهى خلاصة ما ذكره مع تقرير منّا يجمع جميع الجهات.

أقول: قد عرفت أنّ تعاقب الحدث وعدم تعاقبه لا يجعل السهو فردين من السهو، ألا ترى أنّه إذا شرع شخصان معاً بالصلاة وتقارنا فيه إلى أن بلغا بعد التشهّد ثمّ سها كلاهما ثانيةً ثمّ توجّه أحدهما بعدها وكان محدثاً وتوجّه الآخر ولم يكن محدثاً لم يجعل هذا من خصوصيّات المفردة للسهو، فلا يتمّ ما ذكره متفرّعاً عليه، مضافاً إلى أنّ السهو من أوّل حدوثه يكون سبباً لإسقاط الجزئيّة لا أنّه إن بقي يكون كذلك.

ثمّ إنّك قد عرفت أيضاً أنّ حديث «لا تُعاد» إنّما يرفع الأشياء الّتي لم يأت بها سهواً ولا يكون كما ذكره شيخنا العلّامة من أنّ إطلاقه يشمل ما لو ترك شيئاً عمداً، ولا يكون كما قاله السيّد اليزدي من أنّه وإن لم يشمل العلم والعمد إلّا أنّه يشمل

ما لو ترك جهلاً، لأنّ الّذي جهل يُقال له: هلّا تعلّمت . والتحقيق عندي أنّه لا يشمل إلّا صورة السهو. وحيث إنّ المستثنى في الحديث مفرّغ لأنّ المستثنى فيه هو الّذي يكون وجوده معتبراً شرطاً أو جزءاً فالحديث يرفع ما يعتبر وجوده شرطاً أو جزءاً في الصلاة عند تركهما بالسهو وفقدان مبادئ فعلهما عن الذهن وعدم وجود ما لا بدّ أن يوجد، فالسهو إذا لم يكن مستداماً وتوجّه الساهي في أثناء سهوه فلا يكون هذا السهو موجباً للعدم ولا يشمله الحديث، وهكذا شمول الحديث للموانع الّتي لابدّ أن يترك في الصلاة غير معلوم على ما ذكر.

ومن هنا عُلم مواضع النظر في كلامه ﷺ ولا نطيل الكلام بذكره.

فـــرع

هل نيّة الخروج بالسلام لازم أم لا؟ أو هل يلزم نيّة التحليل على التشبيه الّذي قلنا عن الحرام أو لا يلزم بل يكفي مجرّد قصد امتثال الأمر ولا يحتاج إلى عنوان الخروج؟

ونقل في الذكرى[1] عن الشيخ أنّه قال: وينبغي أن ينوي، وقال: إنّه لا صراحة فيه، ولكن نقل[2] عن الشيخ يحيى بن سعيد ابن عمّ المحقّق صاحب جامع الشرائع وجوب نيّة الخروج، أعني اعتباره، ولم يتعرّض سائر العلماء لهذه المسألة. وربّما يقال: إنّ عدم تعرّضهم ظاهر في عدم الوجوب.

ونقل عن الشهيد ﷺ أنّه ذكر للوجوب وجهين:

الأوّل: ما في غاية المراد[3] أنّ هذا عمل وكل عمل يحتاج إلى النيّة، ومتى لم ينو لم يحصل العمل.

ويرد عليه: أنّا وإن سلّمنا أنّه عمل ولكن لم يكن له عنوان إلّا كونه جزء الصلاة. وأمّا عنوان زائد عليه حتّى يحتاج إلى القصد فلا نسلّمه. نعم، يحتاج إلى قصد التقرّب وأنّه لابتغاء وجه الربّ وهو ما يحتاج به في جميع الأجزاء.

(١و٢) ذكرى الشيعة: ٤٢٧/٣ و ٤٢٢.

(٣) غاية المراد: ١٦٠/١.

الثاني: ما ذكره في الذكرى وهو أنّ الأفعال والعناوين المنطبق عليها عناوين قصديّة لو قصدها حصلت، ولو لم يقصدها لم تحصل.

ويرد عليه: أنّه بعدما عرفت منّا من معنى العنوان القصدي تعرف أنّ ما كان متعلّقاً للأمر الضمني في المقام لو كان هو عنوان التسليم أو عنوان التحليل والخروج حتّى يحتاج إلى القصد فكان ما ذكره صحيحاً، ولكنّه لا يستفاد من الأدلّة بل هو من الأجزاء الّتي إذا تقول به بقصد الامتثال يخرج عن الصلاة قهراً.

وأمّا ما ذكر في الذكرى من أنّ السلام حيث يكون من الأقوال الّتي لا يكون سنخها سنخ عناوين الصلاة لما مرّ من أنّ عناوين الصلاة عنوان التذلّل وهي تصدق على الركوع والسجود والذكر والقرآن والتحميد وأمثالها ويكون سنخ السلام سنخ كلام الآدميّين وهو سواء كان في الخطاب كما في «عليكم»[1]، وقد عرفت منّا في الأُصول أنّ المبهمات ـ ومنها ألفاظ الخطاب ـ موضوعة للإشارة بذي العقل، وكذا ضمير المتكلّم، وعلى أيّ حال، لم يكن سنخه سنخ التضرّع وإذا لم يقصد به التحليل الصلاتي حتّى انصرفه عن سنخه لا يكفي.

أو يقال: في أنّه المتعيّن لأنّه إن لم يقصده ونشكّ في صحّة الصلاة وعدمها فنستصحب حكم وجوب الصلاة.

وأمّا الّذين قالوا بأنّه لا يحتاج إلى القصد [فقد ذكروا لذلك وجهين:]

الأوّل: أصالة البراءة وأنّ الأقوى في الأقلّ والأكثر الارتباطي جزءاً كان أو شرطاً تجري البراءة العقليّة والنقليّة خلافاً لصاحب الكفاية قدس سره حيث يجري إحداهما[2].

الثاني: أنّ الأخبار الدالّة على بطلان صلاة العامّة الّذين يقولون «السلام علينا» قبل التشهّد لأنّهم لا يقصدون به عنوانه بل يراه مستحبّاً، فالإمام عليه السلام إذا قال: انصرف، فمعناه خروج الشخص عن الصلاة بمجرّد التقوّل بالسلام.

ولكن يرد عليه ما ذكرنا سابقاً من أنّ هذه الأخبار تدلّ على بطلان صلاتهم،

---

(١) ذكرى الشيعة: ٤٣٩/٣.

(٢) راجع كفاية الأصول: ٣٦٣ ـ ٣٦٧.

والبطلان شيءٌ والخروج والتحليل شيءٌ آخر، وكلامنا في الثاني، مضافاً إلى أنّ رواية العيون لا سند تمام له.

وأمّا الدليل الثاني هو أنّ هذا الحكم حيث يكون مورداً للابتلاء فكما أنّ المحقّق ذكر في المعارج فعدم الدليل في الأحكام الّتي تكون عامّة البلوى دليل على العدم. ولكن يمكن الخدشة في ذلك بأنّ هذا تمام إن احتاج قصد العنوان إلى مؤونة زائدة ليلزم بيانه، ولكنّه ليس كذلك، بل كما أنّ المتعارف في ذهنهم أنّ التكبير هو تكبيرة الإحرام كذلك التحليل وكان مغروساً في أذهانهم.

وأمّا الأصل فهو مبنيٌّ على عدم تماميّة الأدلّة الاجتهاديّة حتّى تصل النوبة إلى الأصل.

فـــرع

على فرض لزوم قصد الخروج هل محلّه هو عند التقوّل بـ «السلام عليكم» أو «السلام علينا»؟ أو يكون مخيّراً بينه وبين «السلام عليكم» بأن يقول إحداهما دون الأُخرى؟ أو يكون مخيّراً في قصد الخروج بأيّ منهما شاء؟ أو يقولهما وبأيّهما بدأ كان الآخر مستحبّاً كما اختاره المحقّق[1]؟ أو لزوم التقوّل بأحدهما ولو لم يكن الآخر مستحبّاً؟ هذه جهات متفرّعة على ما اختير في المسألة السابقة الّتي كانت من أغمض المسائل تحيّر فيها الأعاظم وهو كون المحلّل «السلام عليكم» أو «السلام علينا» وقد عرفت التفصيل فيه، وأنّ المغروس في أذهانهم هو كون المحلّل «السلام عليكم» ولذا قال في الذكرى: إنّ ظاهر العمل أنّ الألف واللام في «السلام عليكم» يكون للعهد[2]، إلّا أنّ المحقّق ﷺ بعد أن رأى أنّ لنا روايات دالّة على كونه هو «السلام علينا» قال بأنّ التحليل وإن كان في أذهان المسلمين هو «السلام عليكم» ولكنّه لا نرى فيه خصوصيّة، أو يقال بأنّ المحلّل للصلاة هو السلام بما أنّه سلام على الناس، وإذا كان كذلك ولا فرق فيه عنوان الخطاب أو غيره فبعد أن قال

(١) المعتبر: ٢/٢٣٤.

(٢) ذكرى الشيعة: ٣/٤٢٧.

المصلّي «السلام علينا» فهو وإن كان متكلّماً مع الغير إلّا أنّه سلامٌ على الناس أيضاً، وإذا كان السلام على المصلّين مخرجاً فكذلك السلام على النفس والغير.

وقال في الذكرى: إنّه كلامٌ متين[1]، إلّا أنّه قولٌ مستحدث لا يقول به أحدٌ إلّا بعض من قاربَ عصرنا هو ضياء الدين.

أقول: إن كان إلغاء الخصوصيّة كلاماً تماماً فلا خصوصيّة لصيغة «السلام علينا» مع أنّا نرى أنّ عموم المسلمين حتّى أصحاب الصادقَين عليهما السلام كان المتعيّن في نظرهم هو «السلام عليكم» وهكذا ما استنبطناه من قوله: «تحليلها التسليم» وكذا سائر الروايات كما قد عرفته مفصّلاً.

وبالجملة: لولا رواية ابن مسكان عن أبي بصير الّتي قد تقدّمت لكُنّا نفتي بحسب القواعد الفقهيّة أنّ المحلّل للصلاة هو «السلام عليكم» كما عرفت أنّ عمل أصحاب الصادقَين عليهما السلام وجميع المسلمين عليه. وأمّا وجوب «ورحمة الله وبركاته» فغير معلوم، بل يمكن أن يقال بعدم وجوبه، ولكنّا نقول بمشروعيّة «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» قبله، لأنّ احتمال عدم مشروعيّته احتمالٌ في غير محلّه. وكذا «السلام عليك أيّها النبيّ» كما هو المغروس في أذهان المسلمين كمغروسيّة «السلام عليكم» للتحليل.

نعم، إنّما الإشكال في كون «السلام علينا» مخرجاً ومحلّلاً وعليه أيضاً كانت مشروعيّة «السلام عليكم» بعده لا إشكال فيه، بل على هذا الفرض يكون الأحوط، أعني التقوّل بـ«السلام علينا» وبعده بـ«السلام عليكم».

نعم، مشروعيّة «السلام علينا» بعد «السلام عليكم» غير معلوم. وما قاله المحقّق رحمه الله[2] من أنّه بأيّهما بدأ كان الآخر مستحبّاً فلا نسلّمه في هذه الصورة. نعم، إذا كان السلام الواجب والمحلّل للصلاة في الواقع ونفس الأمر هو «السلام عليكم» يكون «السلام علينا» قبله مستحبّاً ومن أذكار التشهّد.

---

(١) ذكرى الشيعة: ٤٢٦/٣.

(٢) المعتبر: ٢٣٤/٢.

وعلى أيّ حال، يكون «السلام عليكم» جزءاً للصلاة لا واجب أو مستحبّ مستقلّ.

ويمكن أن يقال: إنّه لولا إصرار شيخ الطائفة ﷺ للعمل بها لا يمكن مقاومتها للعمل والعقيدة من جميع المسلمين خصوصاً في سنده محمّد بن سنان وهو لم يكن بحيث يعتمد عليه في قبال سائر الروايات. وإن كان من المحتمل أنّ عمل الشيخ كان بسائر الروايات في المسألة الّتي لم نجعلها مستنداً لما نحن فيه، والاحتياط بهذا النحو حسن، لأنّ مع هذا الإشكال في المسألة احتمل عدم الصحّة. أمّا العمل بجميع الاحتمالات المخلجة في ذهن جميع الفقهاء فلا يمكن، بل غاية أن يقال لو قال «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» سواء خرج بالأوّل أو بالثاني لَعمل بما يعملون به جميع المسلمين.

وقال العلّامة الحائري: ثمّ إنّ غاية الاحتياط الممكن أن يأتي بالصيغتين ويقصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيّن، وعلى التقدير الآخر يعيّن في نفسه إحداهما[1]، انتهى.

أقول: حيث إنّ في المسألة احتمالات ثلاثة:

الأوّل: تعيين الشارع للمخرجيّة والمحلّليّة صيغة: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين.

الثاني: صيغة السلام عليكم.

الثالث: التخيير بين الصيغتين. وعلى هذا الاحتمال فلا يحتاج إلى قصد المعيّن بل يكفي مجرّد ما قلناه آنفاً.

والعلّامة الحائري ﷺ أراد رعاية جميع الاحتمالات، ولكنّه لا يفيد أيضاً، لأنّه إن كان الاحتمال منحصراً بالأُوليين فلو يأتي بهما ويقصد بما عيّنه الشارع في الواقع ونفس الأمر للمخرجيّة فيكون قصده كذلك بنحو الإشارة يتعلّق بما عيّنه الشارع. ولكن حيث يكون في المقام احتمال ثالث ـ أعني التخيير ـ ولا يكون للإشارة مشار إليه معيّن فلا يكفي ما ذكره ﷺ. وعلى التقدير الآخر[2] يعيّن في نفسه إحداهما، لأنّه

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٢٨٧. (٢) ناظر إلى احتمال ثالث. (منه ﷺ).

إن كان مقصوده‌ مفهوم إحداهما فهو غير ما كنّا مخيّرين به على الفرض لأنّا لم نكن مخيّرين بالمفهوم، وإن كان مقصوده مصداق إحداهما فقصد الخروج بأحد المعيّن الّذي يكون مصداق إحداهما منافٍ مع قصد الخروج بالآخر والفرض إنّ كلّاً منهما محتمل يجعله الشارع. ولا يمكن قصد ما جعله الشارع مخرجاً في الحال الّذي نقصد إحدى الصيغتين منجّزاً. والفرض أنّه أتى بكلا الصيغتين.

ثمّ استشكل‌ على شيخنا الأنصاري وقال: وما ذكره شيخنا المرتضى‌ في صلاته ـ من أنّه لو أتى بالصيغتين من دون قصد الخروج بالأُولى كان أحوط الاحتمالات ـ لا يخفى ما فيه، لأنّه تبطل الصلاة على هذا على مذهب من يوجب قصد الخروج، فليس لهذا العمل مراعاة لهذا القول أصلاً، بخلاف ما ذكرنا فإنّه مراعاة له على تقادير متعدّدة[1]، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ مقصود شيخنا المرتضى ليس هو مراعاة الاحتياط على كلّ احتمال اختلج في ذهن أيّ شخص، بل المقصود ممّا ذكره‌ أنّه حيث إنّ المستفاد من الأدلّة عدم لزوم نيّة الخروج فهذا أحوط الاحتمالات لسائر الأقوال المهمّة الّتي يكون مبناه دليل. ثمّ على فرض عدم لزوم قصد الخروج فهذا خلاصة الكلام.

وأمّا على فرض لزوم نيّة الخروج فأقوال مختلفة قد عرفتها من مطاوي كلامنا ولا بأس بالإشارة إلى بعضها:

(الأوّل) كون الثانية أعني «السلام عليكم» متعيّناً للخروج وزيادة الأُولى. ولا يخفى إن كان المراد من هذا القول عدم مشروعيّة الأُولى فلو أتى به تكون الصلاة باطلة، لأنّه أتى بكلام الآدمي قبل السلام.

(الثاني) كون الأُولى متعيّناً أعني «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» والثانية أعني «السلام عليكم» زائدة. وعليه أيضاً إن كان المراد بزيادة الثانية عدم المشروعيّة فلو أتى به كانت الصلاة باطلة، لما تقدّم سابقاً.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٢٨٧.

(الثالث) أنّه على فرض زيادة الأُولى فحيث لم يقصد به الخروج فلا يكون مخرجاً ويكون كلاماً آدميّاً وزائداً.

وعلى أيّ حال، فالحقّ هو ما تقدّم من أنّه لا يحتاج إلى أكثر ممّا كان عليه عمل المسلمين.

فـــرع

لا شكّ بأنّ السلام الأوّل سلامٌ على النبيّ صلى الله عليه وآله ويتعيّن قصده صلى الله عليه وآله، ونقل العامّة من بعض الصحابة أنّهم يقولون في زمانه صلى الله عليه وآله «السلام عليك» بصيغة الخطاب، وبعد رحلته صلى الله عليه وآله يقولون: «السلام على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله».

وأمّا «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» في غير صلاة الفرادى فمعلوم أنّ [المقصود] هو جميع من كان مشغولاً بالجماعة وجميع عباد الله الصالحين.

وأمّا لو كان منفرداً فيمكن أن يكون المقصود منه هو مطلق المصلّين، ويمكن أن يكون نفس المصلّي، وذكر صيغة التكلّم مع الغير فيكون للتذلّل بأنّي لم أكن قابلاً ونحتاج أن نذكر نفسي في ضمن جماعة، كما أنّ صيغة الجمع قد تكون للاحترام في الفرد، وهذا أيضاً كما قبله لا يحتاج إلى زيادة البحث، إنّما الكلام في الأخيرة أعني «السلام عليكم» وأنّه هل المخاطب فيه من هو؟[1]

وقال في الذكرى: يستحبّ قصد الإمام التسليم على الأنبياء والأئمّة والحفَظة والمأمومين. واستدلّ قدس سره على ما ذكره بقوله: لذكر أُولئك وحضور هؤلاء، والصيغة صيغة الخطاب[2]، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره بالنسبة إلى الإمام.

وأمّا المأمومون فقال بعد كلامٍ له: ويقصد المأموم بالأُولى الردّ على الإمام، وبالثانية الأنبياء والأئمّة والحفَظة والمأمومين. وأمّا المنفرد فيقصد بتسليمه ذلك.

---

(١) كذا، والأنسب أن تكون العبارة هكذا: وأنّ المخاطب فيه من هو؟

(٢) ذكرى الشيعة: ٤٣٥/٣.

أقول: كان في نسختي سقط، ولو كانت العبارة ذلك فيكون مراده من ذلك هو الطوائف الأربع، إلّا أنّ في المنفرد لم يتصوّر المأمومون من الإنس.

ثمّ إنّ معنى الاستحباب هو أنّه يمكن أن يُقصد ويمكن أن لا يُقصد، والقصد أفضل.

وأمّا احتمال ترك القصد أن يكون بمعنى قصد الخلاف فبعيد بأن يقصد غير هذه الطائفة. هذا كلّه فيما كان مربوطاً بالمقام من الذكرى.

وقال في المصباح: يستحبّ أن يقصد المصلّي بتسليمه إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً الملَكين وغيرهما ممّن تضمّنتهم النصوص مثل خبر المفضّل، ولا حاجة إلى التعرّض بعد أن كان الخبر وافياً بذلك. قال شيخنا المرتضى رحمه الله: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملَكين، كما في عدّة من الروايات من أنّه تحيّة الملَكين وأن يقصد الأنبياء والملائكة عليهم السلام لحديث المعراج من تسليم النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم لمّا رآهم خلفه، وأن يضمّ إليهم الأئمّة عليهم السلام لما في عدّة من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبيّ من دون الصلاة على آله عليهم السلام، فكيف السلام على سائر الأنبياء[1]؟! انتهى.

الظاهر أنّ مراده قدس سره من الرواية هي رواية المفضّل بن عمر[2]، فالشيخ ذكر هؤلاء للعلّة الّتي ذكرها ولكنّه أيضاً غير تمام كما سيجيء.

وأمّا استدلال الذكرى فلا يكون تماماً كما تعرّض به في المصباح أيضاً.

أمّا (أوّلاً) فبأنّ جميع المصلّين لا يتلون تحيّات أبي بصير في صلاتهم حتّى كان الملائكة حاضراً في أذهانهم، ثمّ على الفرض فسلّم عليهم على حِدة وهو الإشكال الثاني فيما ذكره قدس سره في الذكرى.

وأظنّ أنّ ما ذكره في الذكرى فهو إنّما يكون لأجل أنّ العرب حيث كانوا من أهل اللسان فلابدّ من كون السلام عندهم كالتعارفات عندنا ناظراً إلى معنى فلابدّ فيه من قصد المعنى، لأنّ اللفظ مرآة للمعنى، وإذا كان كذلك فلابدّ من أن يقصد المعنى الّذي يكون في ذهنه، لأنّ غيره لا حضور له حتّى كان صالحاً للإشارة والخطاب إليهم.

---

(١) مصباح الفقيه: ١٣/٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/٤٢٢ ـ ٤٢٣ باب ٢ من أبواب التسليم ـ ح٨٣٣٧.

وأمّا إمام الجماعة فالّذي يصلح للخطاب له هو المأمومون الحاضرون، ولكنّ التحقيق أنّه لا إشكال في عدم وجوب القصد، لأنّ المسألة كانت ممّا تعمّ بها البلوى ولا يمكننا القول ببطلان صلاة غير العرب مع أنّ في صدر الإسلام عند تعليم الصلاة لم يذكر نصٌّ بتعليم القصد، فإذا كانت الصلاة من غير قصد في تسليمها صحيحة فلابدّ من القول بالاستحباب.

وأمّا ما ذكره الشيخ دام ظله من قصد الإمام الملائكة لحديث المعراج فكما أشرنا إليه غير تمام، لأنّ المأمومين كانوا منحصرين بهم في المعراج.

(وثانياً) فكون جميع الملائكة مأموماً غير معلوم ولا خصوصيّة لقصدنا بعضاً دون بعض.

(وثالثاً) لم يبيّن أنّ سلام النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم هل هو لأجل كونهم مأمومين له أو من جهة أنّهم ملائكة.

(ورابعاً) يمكن أن تكون صلاته صلى الله عليه وآله نافلة.

وأمّا ما ذكره دام ظله من ضمّ الأئمّة عليهم السلام لما في الخبر من عدم قبول الصلاة... إلى آخره فمشكل جدّاً.

وأمّا رواية المعراج فهي ما عن عمر بن أُذينة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ طويل قال: «إنّ الله تعالى عرج نبيّه صلى الله عليه وآله فأذّن جبرئيل ـ إلى أن قال: ـ ثمّ التفت[1] فإذا أنا بصفوف من الملائكة والنبيّين والمرسلين فقال لي: يا محمّد سلّم، فقلت: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[2]، انتهى.

وقد عرفت منّا أنّه يمكن أن يكون سلامه صلى الله عليه وآله عليهم قصدهم بالخطاب بما أنّهم مأمومين له وهو صلى الله عليه وآله إمامٌ لهم وصلاتهم واحدة لا بما أنّهم أنبياء وملائكة، فلا تدلّ أزيد على استحباب قصد الإمام للمأمومين لا على استحباب قصد الأنبياء

(١) أي جبرئيل. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٤٦٥/٥ ـ ٤٦٨ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٨٦.

والملائكة لنا أيضاً. فما ذكره في مفتاح الكرامة[١] والشيخ قدس سره[٢] من استحباب قصد الأنبياء والملائكة لخبر المعراج غير مستقيم.

والّذي يمكن أن يستفاد من الروايات أنّ الإمام يقصد بتسليمه الخطاب على المأمومين وأنّه يسلّم مرّة واحدة خلافاً للعامّة، وفي بعضها مستقبل القبلة خلافاً للعامّة أيضاً حيث إنّهم يقولون بالتفاته بالسلام إلى اليمين أو اليسار. ففي رواية ابن مسكان عن أبي بصير ليث المرادي: «وإذا كنت إماماً فسلّم تسليمة وأنت مستقبل القبلة»[٣].

وفي رواية منصور بن حازم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «الإمام يسلّم واحدة»[٤].

وفي رواية زرارة ومحمّد بن مسلم ومعمّر بن يحيى وإسماعيل كلّهم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يسلّم تسليمةً واحدة إماماً كان أو غيره»[٥].

وفي الرواية الأُخرى لأبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تسلّم على النبيّ عليه وآله السلام وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثمّ تُؤذِن القوم وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم»[٦].

وفي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال: «سلّم واحدة ولا تلتفت، قُل: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم»[٧].

ورواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تسليم الإمام وهو مستقبل القبلة، قال: «يقول: السلام عليكم»[٨].

---

(١) مفتاح الكرامة: ٥٦٧/٧.

(٢) كتاب الصلاة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١١٦/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤١٩/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٣.

(٤ و ٥) المصدر السابق: ٤٢٠/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٦ و٨٣٢٧.

(٦ و٧) المصدر السابق: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٠ و٨٣٣١. وقد تقدّم ذكرهما.

(٨) المصدر السابق: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٣.

وعن أنس: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسلّم تسليمةً واحدة[١].

ومن المعلوم أنّه صلى الله عليه وآله كان إماماً، وبعدما عرفت من دلالة عدّة من الروايات على أنّ الإمام يسلّم واحدة مستقبل القبلة فلا تعارضها رواية عبدالحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن كنت تؤمّ قوماً أجزأك تسليمةً واحدة عن يمينك»[٢] مع أنّها مخالفة للمشهور بين الأصحاب أيضاً من أنّه يسلّم مستقبل القبلة، وموافقة للعامّة أيضاً كما مرّ.

وكذلك رواية المفضّل بن عمر فإنّ فيها: قلت: فلِمَ لا يكون الإيماء بالوجه كلّه ولكن يكون بالأنف لمَن صلّى وحده وبالعين لمَن يصلّي بقوم؟ قال: «لأنّ مقعد الملَكين من ابن آدم الشِدقَين، وصاحب اليمين على الشِدق الأيمن...»[٣] الخبر. فإنّها مخالفة للمشهور أيضاً.

وفي رواية يونس بن يعقوب أنّه قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: صلّيت بقوم صلاة فقعدت للتشهّد ثمّ قمت ونسيت أن أُسلّم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا؟ فقال عليه السلام: «ألم تسلّم وأنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك وقلت: السلام عليكم»[٤].

وفي رواية مرسلة قال رجلٌ لأمير المؤمنين عليه السلام: ما معنى قول الإمام: السلام عليكم؟ فقال: «إنّ الإمام يترجم عن الله عزّ وجلّ، ويقول في ترجمته لأهل الجماعة: أمانٌ لكم من عذاب الله يوم القيامة»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٢/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٦.

(٢) المصدر السابق: ٤١٩/٦ ـ ٤٢٠ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٤٢٢/٦ ـ ٤٢٣ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٧. والشِدق: جانب الفم، جمعه أشداق. (راجع النهاية لابن الأثير: ٤٥٢/٢). وسيأتي ذكر الرواية قريباً كاملاً.

(٤) المصدر السابق: ٤٢٥/٦ باب ٣ من أبواب التسليم ح ٨٣٤٤.

(٥) المصدر السابق: ٤١٧/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٨ وص ٤٢٧ باب ٤ منها ح ٨٣٤٩. وقد تقدّم ذكرها في بداية هذا الفصل.

وفي رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «صلّى النبيّ صلى الله عليه وآله بأصحابه في غزوة ذات الرقاع صلاة الخوف ففرّق أصحابه فرقتين ـ إلى أن قال: ـ ثمّ استتمّ رسول الله صلى الله عليه وآله قائماً فصلّوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم على بعض ثمّ خرجوا إلى أصحابهم فأقاموا بإزاء العدوّ وجاء أصحابهم فقاموا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله فكبّر وكبّروا، وقرأ فأنصتوا، وركع فركعوا، فسجد وسجدوا، ثمّ جلس رسول الله صلى الله عليه وآله فتشهّد، ثمّ سلّم عليهم، ثمّ قاموا، ثمّ قضوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم على بعض...»[1] الخبر.

ورواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن صلاة الخوف، قال: «يقوم الإمام ـ إلى أن قال: ـ ثمّ يجلس الإمام فيقومون هم فيصلّون ركعة أُخرى ثمّ يسلّم عليهم»[2].

وغيرها من الروايات في ذلك الباب الّتي يدلّ على أنّ الإمام يسلّم على المأمومين، ويستفاد منها أنّه يقصدهم الخطاب.

وأمّا المأمومون فيظهر من هذه الروايات الواردة في صلاة الخوف أنّهم يقصدون بعضهم بعضاً بالخطاب.

وفي رواية أبي بصير ليث المرادي أنّه قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا كنت في صفٍّ فسلّم تسليمةً عن يمينك وتسليمةً عن يسارك، لأنّ عن يسارك مَن يسلّم عليك»[3].

أقول: وهل يكون معنى السلام على اليمين الإشارة إلى اليمين أو الالتفات بالوجه إليه يسيراً؟ أو المعنى أنّه ينوي بذلك فقط بدون الإشارة؟ ولكن في فتوى الأصحاب أنّه يومئ بمؤخّر العينين إليهما مع عدم وجود هذا التعبير في النصوص الواصلة إلينا، ولعلّه يكشف عن وجود نصٍّ على ذلك لم يصل إلينا.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٥/٨ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ١١٠٩٨.

(٢) المصدر السابق: ٤٣٦/٨ ـ ٤٣٧ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ١١١٠١.

(٣) المصدر السابق: ٤١٩/٦ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ٨٣٢٣.

وفي رواية المفضّل بن عمر أنّه يومئ بالأنف[١] ولم يُعلم المقصود منه.

وبالجملة: يدلّ على أنّ المأموم يسلّم تسليمتين عدّة روايات أُخرى مثل رواية ١ و٣ و ٦ و ٧ و ١٤ من الباب الثاني[٢] فراجعها في أبواب التسليم، ويستفاد من كثيرٍ منها أنّ المأمومين يقصدون بعضهم بعضاً بالخطاب.

وأمّا المنفرد ففي بعض الروايات أنّه يقصد الملَكين مثل رواية عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة، فقال: «التسليم علامة الأمن ـ إلى أن قال: ـ وهو واقع من المصلّي على ملَكي الله الموكَّلين»[٣].

ومثل رواية المفضّل بن عمر في حديث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: لأيّ علّة يسلّم على اليمين ولا يسلّم على اليسار؟ قال: «لأنّ الملَك الموكَّل الّذي يكتب الحسنات على اليمين، والّذي يكتب السيّئات على اليسار، والصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون اليسار».

قلت: فلِمَ لا يقال: السلام عليك، والملَك على اليمين واحد لكن يقال: السلام عليكم؟ قال: «ليكون قد سلّم عليه وعلى مَن على اليسار، وفضل صاحب اليمين عليه بالإيماء إليه».

قلت: فلِمَ لا يكون الإيماء في التسليم بالوجه كلّه، ولكن يكون بالأنف لمَن يصلّي وحده وبالعين لمَن يصلّي بقوم؟ قال: «لأنّ مقعد الملَكين من ابن آدم الشِدقَين، وصاحب اليمين على الشِدق الأيمن ويسلّم المصلّي عليه ليُثبت صلاته في صحيفته».

قلت: فلِمَ يسلّم المأموم ثلاثاً؟ قال: «تكون واحدة ردّاً على الإمام، وتكون عليه

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٢/٦ ـ ٤٢٣ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٧. مرّ ذكرها ومعنى الشِدق آنفاً.

(٢) المصدر السابق: ٤١٩/٦ ـ ٤٢٢ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٣ و٨٣٢٥ و٨٣٢٨ و٨٣٢٩ و٨٣٣٦.

(٣) المصدر السابق: ٤١٨/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٢.

وعلى مَلكيه، وتكون الثانية على مَن على يمينه والملَكين الموكَّلين به، وتكون الثالثة على مَن على يساره وملَكيه الموكَّلين به، ومَن لم يكن على يساره أحدٌ لم يسلّم على يساره إلّا أن تكون يمينه على الحائط ويساره إلى مَن صلّى معه خلف الإمام فيسلّم على يساره».

قلت: فتسليم الإمام على مَن يقع؟ قال: «على ملَكيه والمأمومين، يقول لملَكيه: اكتبا سلامة صلاتي ممّا يفسدها، ويقول لمن خلفه: سلمتم وأمِنتُم من عذاب الله عزّ و جلّ»[1].

فتلخّص أنّ المستفاد من مجموع الروايات أنّ الإمام يسلّم واحدة مستقبل القبلة، إلّا رواية عبدالحميد بن عوّاض الّتي قد عرفت ضعفها، ويستفاد من بعضها أنّ الإمام يقصد بتسليمه المأمومين الحاضرين وليس فيها ما يدلّ على قصده غيرهم[2] وأنّ المأمومين يسلّمون تسليمتين إن كان على يساره أحدٌ وإلّا فواحدة، إلّا رواية المفضّل بن عمر فتدلّ على أنّهم يسلّمون ثلاث تسليمات. وأفتى على طبقها الصدوق قدس سره في المقنع ومن لا يحضره الفقيه.

ويستفاد منها ومن الروايات الواردة في باب صلاة الخوف أنّهم يقصدون بعضهم بعضاً.

وأمّا المنفرد يقصد الملَكين فقط، وأمّا ما ذكره في عبارات الفقهاء من ضمّ الطوائف الأُخر فلم نظفر بدليلٍ يدلّ عليه.

وأمّا ما مرّ من المبسوط من أنّ المأموم يقصد بالأُولى الخروج من الصلاة فهو غير قصد المعنى، فإنّ الخروج من الصلاة ليس معنى السلام بل هو غاية له يترتّب

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٢/٦ ـ ٤٢٣ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٧.

(٢) إلّا رواية المفضّل بن عمر فإنّها تدلّ على أنّ الإمام يقصد الملَكين أيضاً وكذلك المأموم يقصدهما، بل مطلق ظاهراً. ولكنّها موهونة باشتمالها على أنّ الإمام يسلّم ثلاثاً وهو خلاف المشهور. نعم، أفتى على طبقها الصدوق في المقنع ومن لا يحضره الفقيه وباشتمالها على غير ذلك ممّا يخالف المشهور. (منه قدس سره).

عليه، وفرقٌ واضحٌ بينهما فإنّ قصد الخروج من الصلاة بالتسليم عبارة عن قصد ترتّب الغاية على المغيّا والمعلول على العلّة وقصد المعنى ليس كذلك.

وهذه خلاصة الكلام في المقام.

ومن العجب عدم تعرّض سائر الفقهاء لهذه المسألة.

ثمّ إنّه يتراءى بين المتأخّرين خلافٌ آخر، وهو أنّه هل يجوز قصد التحيّة بالسلام أو لا؟

وفيه قولان، اختار ثانيهما في نجاة العباد[١]. ومنشأ القول الأوّل ما ورد في بعض الروايات المتقدّمة من أنّ السلام تحيّة الملَكين[٢]، فيجوز حينئذٍ قصدها وأنّ السلام كلامٌ مع المخلوقين فلا مانع عن قصد التحيّة به.

ثمّ إنّه ذكر بعضٌ بأنّ المقصود من التحيّة هو الدعاء، لكن فرقٌ بين التحيّة والدعاء بما تقدّم إليه الإشارة سابقاً من أنّ الدعاء هو طلب السلامة من الله تعالى، فإن كان التوجّه إليه تعالى ويكون المقصود طلب السلامة منه تعالى فهو دعاء، وإن لم يكن التوجّه إليه تعالى بل إنشاء ذلك من قِبل نفسه بدون أن يطلبه منه تعالى فهو تحيّة، وإن كان ذلك بحيث لو وقع في الخارج لا يكون إلّا منه تعالى، ولكن ليس نظر القائل إلى ذلك كما في قول العرب: أنعِم صباحاً، أو أبيت اللعن، ونحو ذلك. وعلى أيّ تقدير لا يبعد جواز قصد التحيّة في هذا المقام.

فـــرع

في أنّه هل يجب ضمّ «ورحمة الله وبركاته» بالسلام الأخير؟ أو أنّه يكفي قول «السلام عليكم» بدون ضميمتها؟

قال العلّامة الحائري ﷺ في صلاته: يكفي في الصيغة الثانية «السلام عليكم» بحذف قوله «ورحمة الله وبركاته» للأصل وعموم الأخبار، فتأمّل. وخصوص رواية

---

(١) نجاة العباد: ١١٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/٤١٧ ـ ٤١٨ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣٢٠.

الحضرمي عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال عليه السلام: «سلّم بواحدة ولا تلتفت، قل: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم»[١]. ومثلها في حذف الزيادة روايات أُخر واردة بعد الصيغة الأُولى[٢]، انتهى.

وتدلّ عليه أيضاً رواية ابن أبي يعفور[٣] المتقدّمة الّتي نقلها ابن أبي يعفور عن جامع البزنطي[٤].

ورواية المفضّل بن عمر المتقدّمة[٥] ومرسلة الشيخ رحمه الله: قال رجلٌ لأمير المؤمنين عليه السلام: ما معنى قول الإمام: السلام عليكم؟ قال: «إنّ الإمام يترجم عن الله عزّ وجلّ ويقول في ترجمته لأهل الجماعة: أمانٌ لكم من عذاب الله يوم القيامة»[٦] وإن أمكن الخدشة فيها وفيما قبلها بعدم كونها في مقام البيان في تلك الجهة.

ورواية التحيّات لأبي بصير المتقدّمة[٧] وإن جعلها بعضٌ من الروايات المعارضة لكنّها مثل رواية أبي بكر الحضرمي[٨]، ولكن هذه الضميمة مذكورة في صحيحة عليّ بن جعفر قال: رأيت إخوتي ـ موسى وإسحاق ومحمّد بني جعفر ـ يسلّمون في الصلاة عن اليمين وعن الشمال: السلام عليكم ورحمة الله»[٩]. وفي

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣١.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٢٨٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣٢.

(٤) جامع البزنطي لأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، دوّن في عصر الرضا عليه السلام. (منه دام ظلّه).

(٥) وسائل الشيعة: ٤٢٢/٦ ـ ٤٢٣ باب من أبواب التسليم ح ٨٣٣٧.

(٦) المصدر السابق: ٤١٧/٦ باب ١ من أبواب التسليم ح ٨٣١٨ وص ٤٢٧ باب ٤ منها ح ٨٣٤٩. وقد تقدّم ذكره آنفاً.

(٧) المصدر السابق: ٣٩٣/٦ ـ ٣٩٤ باب ٣ من أبواب التشهّد ح ٨٢٢٥.

(٨) المصدر السابق: ٤٢١/٦ باب ٢ من أبواب التسليم ح ٨٣٣١.

(٩) المصدر السابق: ٤١٩/٦ باب ٢ (من أبواب التسليم) ح ٨٣٢٤.

بعض الأخبار ضمّ «وبركاته» كما روى العامّة ذلك عن أنس قال: كلّما نسيته فلم أنسَ تسليم رسول الله صلى الله عليه وآله: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[١].

فالأخبار في المقام على ثلاثة فِرق. ولكن لا يبعد كفاية «السلام عليكم» مجرّداً عن الضميمة واستحبابها، بل ينبغي رعاية الاحتياط بالإتيان بها.

هذا كلّه في السلام الأخير.

وأمّا صيغة «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» على القول بمحلّليّتها، ففيه وجهان، إحداهما: مخرجيّتها عن الصلاة، فالظاهر ترتّب ذلك على جميعها، ولا يكفي مجرّد التلفّظ بـ «السلام علينا» بإسقاط «وعلى عباد الله الصالحين».

وثانيتهما: إبطالها للصلاة لو وقعت في غير محلّها، فلا يعتبر في هذه الجهة ضمّ «وعلى عباد الله الصالحين» بل يكفي فيه التلفّظ بـ «السلام علينا» فقط، لأنّ إبطالها للصلاة إنّما هو لأجل كونها من كلام الآدميّين والجملة الأُولى كذلك.

فصل في القنوت

وهو في اللغة على معانٍ، منها: الطاعة، يقال: قنتت المرأة لزوجها أي أطاعته، قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[٣] يمكن أن يفسَّر بهذا المعنى، ويمكن أن يكون بمعنى السكوت أيضاً أي ساكتين عن التكلّم مع الغير.

ومنها: الدعاء، فنقول: روى العامّة والخاصّة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يدعو في صلاته للناس أو على بعض الناس في الجملة، وكان من دعائه: اللّهمَّ انج الوليد بن الوليد وسلَمة بن هشام وعيّاش بن أبي ربيعة والمستضعفين بمكّة واشدد وطئتك [على]مُضَرّ

(١) راجع المعجم الأوسط: ٣١٨/٤ ـ ٣١٩، والمعجم الكبير: ١٢٧/١٠ ح ١٠١٩١ كلاهما للطبري عن ابن مسعود.

(٢) النساء: ٣٤.

(٣) البقرة: ٢٣٨.

ورعل وذكوان وأرسل عليهم سنين كسنين يوسف[١]. ونقل العامّة عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً أنّه كان يدعو في صلاته على المنافقين.

لكن في كونه من أجزاء الصلاة ووظائفها خلافٌ بين العامّة.

قال في الخلاف: القنوت مستحبٌّ في كلّ ركعتين في جميع الصلوات بعد القراءة فرائضها وسننها قبل الركوع، فإن كانت الفريضة رباعيّة كان فيها قنوتٌ واحد في الثانية من الأوّلتين، وإن كانت جمعة كان فيها قنوتان على الإمام في الأُولى قبل الركوع وفي الثانية بعد الركوع، وهو مسنون في ركعة الوتر في جميع السنة.

وقال الشافعي: القنوت مستحبٌّ في صلاة الصبح خاصّة بعد الركوع فإن نسيه كان عليه سجدتا السهو. وقال: يجري ذلك مجرى التشهّد الأوّل في كونه سنّة، وقال في سائر الصلوات: إذا نزلت نازلة يجوز قولاً واحداً، وإذا لم تنزل كان على قولين ذكر في الأُمّ أنّ له ذلك، وقال في الإملاء: إن شاء قنت وإن شاء ترك.

وقال الطحاوي: القنوت في سائر الصلوات لم يقل به غير الشافعي. وذكر الشافعي أنّ بمذهبه قال في الصحابة الأئمّة الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ، وبه قال أنس بن مالك، وإليه ذهب الحسن البصري، وبه قال مالك والأوزاعي وابن أبي ليلى. قال: وهكذا القنوت في الوتر في النصف الأخير من شهر رمضان لا غير. وحكي عن قوم أنّ القنوت في الصبح مكروه وبدعة حكي ذلك عن ابن عمر وابن مسعود وأبي الدرداء، وبه قال أبو حنيفة والثوري وأصحاب أبي حنيفة. وقال أبو حنيفة: مسنون في الوتر لا غير طول السنة. وقال أحمد: إن قنت في الصبح فلا بأس، وقال: يقنت أُمراء الجيوش[٢]، انتهى.

---

(١) راجع الأُمّ للشافعي: ١٨٧/٧. وراجع أيضاً مسند أحمد بن حنبل: ٢٢٩/٢ و٢٥٥ و٢٧١ و٤١٨ و٤٧٠ و٥٠٢ و٥٢١، وسنن الدارقطني: ٢٥/٢ ح ١٦٧٤، وصحيح مسلم: ١٣٤/٢ ـ ١٣٥، وسنن النسائي: ١٤٤/٢ ح ١٠٧٣ فقط ذيله، وليس فيها جميعاً «رعل وذكوان» اللتان هما قبيلتان من بني سُلَيم تنسب الأُولى إلى رعل بن عوف بن مالك والثانية إلى ذكوان بن ثعلبة. أمّا مُضَرّ فتنسب إلى مُضَرّ بن نزار بن مَعدّ.

(٢) الخلاف: ١/ ٣٧٩ - ٣٨٠. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

فظهر أنّ القول باستحباب القنوت ليس من منفردات الإماميّة بل العامّة أيضاً مختلفون فيه، ولكن اختلف أصحابنا الإماميّة في أنّه واجبٌ أو مسنون؟ فذهب ابن أبي عقيل وابن بابويه[1] إلى أنّه يجب في الصلاة قبل الركوع وأنّ مَن تركه فإن كان ناسياً صحّت الصلاة ولا شيء عليه، وإن كان متعمّداً فعليه الإعادة، واستدلّ الصدوق رحمه الله بقوله عليه السلام: «القنوت سنّة واجبة فمن ترك القنوت رغبةً عنه فلا صلاة له[2]».

وفيه: أنّ ظاهر الحديث هو أنّ مَن تركه إعراضاً عنه مثل العامّة فلا يدلّ على وجوبه.

فنقول: إنّه قد مرّ أنّ عدم الدليل في المسألة العامّة البلوى دليل العدم، وكيف يمكن أن يكون القنوت واجباً في الشريعة واقعاً مع عموم البلوى بذلك في كلّ يوم مرّات بل ومع اشتهار خلاف ذلك ـ أي الاستحباب ـ بين الأصحاب، مع أنّهم أخذوا الفتاوى من الأئمّة عليهم السلام ووصلت إلينا يداً بيد.

وبالجملة: عدم الدليل في مثل هذه المسألة دليل العدم، مع دلالة جملة من الروايات على الاستحباب أيضاً، مثل ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن عليّ بن مهزيار عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في القنوت: إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت». قال أبو الحسن عليه السلام: «وإذا كانت التقيّة فلا تقنت، وأنا أتقلّد هذا»[3].

أقول: ولعلّ التقيّة من عوامّهم لا علمائهم لما عرفت من الاختلاف بين علمائهم.

وما رواه بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن الحكم عن ابن أبي

---

(١) أي الصدوق رحمه الله. (منه رحمه الله).

(٢) من لايحضره الفقيه: ٣١٥/١ ـ ٣١٦ ح ٩٣٢، عنه الوسائل: ٢٦٣/٦ باب ١ من أبواب القنوت ح ٧٩١١. عن أبي عبدالله عليه السلام: «من ترك القنوت رغبةً عنه فلا صلاة له». وفي ح ٧٩٠٤ منه عن عيون أخبار الرضا عليه السلام قال: «والقنوت سنّة واجبة في الغداة والظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة». وفي ح ٧٩٠٦ منه عن الخصال في حديث شرائع الدين قال: «والقنوت في جميع الصلوات سنّة واجبة في الركعة الثانية قبل الركوع وبعد القراءة».

(٣) وسائل الشيعة: ٢٦٩/٦ باب ٤ من أبواب القنوت ح ٧٩٣١ و٧٩٣٢.

عمير عن جميل بن صالح عن عبدالملك بن عمرو قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القنوت قبل الركوع أو بعده [قال: «لا قبله ولا بعده»][1].

أقول: إن كان معتقد السائل هو وجوب القنوت ولكن السؤال عن محلّه يكون الجواب نفي الوجوب، وإن كان معتقده الاستحباب أو مطلق المحبوبيّة فالجواب هو نفي ذلك فيُحمل على التقيّة، لاحتمال أن يكون في المجلس مانع عن البيان.

وبالجملة: لا إشكال في عدم الوجوب، وأمّا استحبابه فهو ثابت عند الإماميّة في جميع الصلوات الفريضة والنافلة في الركعة الثانية بعد القراءة وقبل الركوع، واتّفقوا عليه إلّا في الشفع فاختلفوا في أنّه في الركعة الثانية أو الثالثة، والوتر وإن كان مفصولاً عن الشفع عند الإماميّة، ولكن ورد في بعض الروايات أنّ قنوت الشفع في الثالثة[2]، أي الوتر، فكأنّه اعتبر بينهما وحدة من حيث العباديّة الّتي لا ينافيها انفصالها بالسلام، كما أنّ النوافل للظهر وإن كانت بما أنّها صلاة متعدّدة لأجل محلّليّة السلام بين كلّ ركعتين ولكنّها بما أنّها عبادة واحدة، وهكذا نافلة العصر والمغرب وصلاة الليل، فيمكن أن يكون الشفع والوتر من هذا القبيل، ولذا ورد في بعض الروايات: أنّه لا قنوت في الشفع[3]، وهو أيضاً ظاهر قدماء الأصحاب، والاختلاف فيه إنّما هو بين المتأخّرين، فالأولى على فرض الإتيان به في الشفع هو الإتيان برجاء المطلوبيّة، وأمّا بعنوان الورود فلا لعدم الدليل عليه إلّا الإطلاقات. وأمّا أنّ محلّه قبل الركوع فهو متّفقٌ عليه بين علمائنا، خلافاً للشافعي فقال: إنّه بعد الركوع.

ثمّ إنّه اختُلف في جواز القنوت والدعاء بالفارسيّة، فاختُلف فيه قبل الكليني بين سعد بن عبدالله ومحمّد بن الحسن الصفّار واختار ثانيهما الجواز، واختاره الصدوق رحمه الله أيضاً، وتمسّك بقوله «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[4]. واستدلّ له أيضاً بأنّه دعاء فيجوز في الصلاة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٦٩/٦ باب ٤ من أبواب القنوت ح ٧٩٣١ و٧٩٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٧/٦ باب ٣ من أبواب القنوت ح ٧٩٢٤ عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام.

(٣) لم نعثر عليه، والظاهر أنّه استفادة من رواية ابن سنان المتقدّمة.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦ باب ١٩ من أبواب القنوت ح ٧٩٩٧.

وقال السيّد رحمه الله في العروة: يجوز الدعاء فيه بالفارسيّة ونحوها من اللغات غير العربيّة وإن كان لا تتحقّق وظيفة القنوت إلّا بالعربي[١]، انتهى.

وأمّا وجه جوازه فإنّه دعاء وتشمله الأدلّة الدالّة على جوازه في الصلاة.

وأمّا وجه عدم تحقّق وظيفة القنوت به فلأنّ ما يؤدّى به وظيفته هو الدعاء بالعربي، لأنّ الأئمّة يأتون به كذلك ـ أي بالعربيّة ـ ولكن يمكن الخدشة فيه على فرض صدق الدعائيّة.

ثمّ إنّه هل يعتبر في القنوت رفع اليدين بحذاء الوجه؟ ربما يقال بأنّه غير معتبر فيه لأنّه عبارة عن مجرّد الدعاء، وإليه ذهب السيّد في العروة[٢]، لكنّه محلّ إشكال لاستقرار عمل المسلمين على خلافه.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ القنوت في كلّ صلاة مرّة بعد القراءة وقبل الركوع من الركعة الثانية، ولكن استثني من هذه الكلّية موارد.

منها: صلاة الجمعة، فإنّ المعروف أنّ فيها قنوتين للإمام، أحدهما في الركعة الأُولى قبل الركوع وثانيهما بعد الركوع من الركعة الثانية، خلافاً للصدوق حيث ذهب إلى أنّ فيها أيضاً قنوت واحد في الركعة الثانية[٣]. ولكنّ الأخبار متظافرة على التعدّد وإن كان بعض منها لا تعرّض له للقنوت في الركعة الثانية.

مثل ما رواه محمّد بن يعقوب عن الحسين بن محمّد عن عبدالله بن عامر عن عليّ بن مهزيار عن فضالة بن أيّوب عن معاوية بن عمّار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في قنوت الجمعة: «إذا كان إماماً قنت في الركعة الأُولى وإن كان يصلّي أربعاً ففي الركعة الثانية قبل الركوع»[٤].

ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «القنوت قنوت يوم الجمعة في الركعة الأُولى بعد القراءة»[٥].

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٢/٦١٠ مسألة ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢/٦٠٨.

(٣) من لايحضره الفقيه: ١/٤١١.

(٤ و٥) وسائل الشيعة: ٦/٢٧٠ باب ٥ من أبواب القنوت ح ٧٩٣٣ و٧٩٣٤.

ولكن بعضاً آخر منها يدلّ على التعدّد مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: قال: «على الإمام فيها ـ أي في الجمعة ـ قنوتان، قنوت في الركعة الأُولى قبل الركوع، وفي الركعة الثانية بعد الركوع»[1]. وغير ذلك من الروايات.

ومنها: صلاة العيدين، فإنّه في الركعة الأُولى منها سبع تكبيرات، إحداها تكبيرة الإحرام، وواحدة للركوع، وخمس تكبيرات أُخر بينهما وبعد كلّ تكبير إلّا بعد تكبيرة الإحرام والركوع قنوت، وفي الركعة الثانية خمس تكبيرات إحداها للركوع وبعد كلّ واحدة من الأربع قنوت، ففي صلاة العيدين تسعة قنوتات وإن كان بعض الروايات متعرّضة للتكبيرات فقط ولا تعرّض لها للقنوت، ولكن الفرقة الأُولى من الروايات حجّة على الاستحباب.

ومنها: صلاة الآيات، فإنّه روى زرارة وغيره من الفضلاء أنّه يقنُت قبل الركوع الثاني والرابع والسادس والثامن والعاشر، فيكون المجموع خمسة قنوتات[2].

نعم، روى الصدوق قدس سره مرسلاً أنّه يجوز الاجتزاء بقنوتين: أحدهما قبل الركوع الخامس، الثاني قبل العاشر[3].[4] وذكرنا في الحاشية أنّه لم يثبت القنوت قبل الخامس، وأمّا قبل العاشر فهو القدر المتيقّن سواء عدّت صلاة الآيات ركعتين أو عشر ركعات.

فـــرع

لو نسي القنوت فقد روي أنّه إن تذكّر قبل وصول اليدين إلى الركبتين يرجع

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧١/٦ باب ٥ من أبواب القنوت ح ٧٩٣٦.

(٢) المصدر السابق: ٤٩٢/٧ ـ ٤٩٣ باب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات ح ٩٩٤١ وص ٤٩٥ ح ٩٩٤٨.

(٣) المصدر السابق: ٤٩٥/٧ باب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات ح ٩٩٤٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٤١١/١.

ويأتي به وبالركوع، وإن كان بعد الوصول فلا يرجع بل يأتي به بعد الركوع[١]، ولكنّ الظاهر أنّ المراد هو التفصيل بين الوصول إلى حدّ الركوع وعدمه، لأنّه لا موضوعيّة لوضع اليدين على الركبتين. ومع التذكّر بعد الركوع هل هو قضاء أو أداء؟ قولان، اختار ثانيهما في المعتبر[٢] بل أُلحق صورة العمد، أي تعمّد الترك أيضاً بذلك، لكن قد مرّ أنّه لا يجب قصد الأدائيّة والقضائيّة وإن تذكّر بعد الهويّ إلى السجود، فقال في العروة[٣]: والأحوط الترك، أي ترك العود، ولعلّه إمّا لأجل أنّ الهويّ من الأجزاء المستقلّة للصلاة، وإمّا لأجل أنّ المتبادر من قوله عليه السلام: «يقنت بعد أن يركع وإذا رفع رأسه»[٤] هو ما إذا لم يهو إلى السجود، ولا إشكال في أنّه لا يرجع بمجرّد الدخول في السجود، ولو تذكّر بعد الصلاة فلا يبعد استحباب الإتيان به قضاءً.

فصل في قواطع الصلاة

قواطع الصلاة ومنافياتها على قسمين:

أحدهما: ما يكون قاطعاً لها في حالتي العمد والسهو.

وثانيهما: ما يكون قاطعاً في حال العمد فقط لا سهواً، وحيث إنّ بعضها محلّ الخلاف من هذه الجهة نذكرها جملةً واحدة.

[في ما فعل إحدى القواطع عمداً:]

وهي أُمور، **منها: التكفير**، يقال: كفّر العِلج للدهاقين[٥]؛ أي وضع يده على صدره وطأطأ رأسه خضوعاً له. نقل أنّه لمّا جيء بأُسارى العجم إلى عمر كفّروا

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٢٨٦ باب ١٥ من أبواب القنوت ح ٧٩٨٤.

(٢) المعتبر: ٢/٢٤٥.

(٣) العروة الوثقىٰ: ٢/٦١٣ ـ ٦١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٦/٢٨٨ من أبواب القنوت ح ٧٩٩١.

(٥) العِلج أي الرعايا، والدهقان معرّب ده خان. (منه ﷺ).

أمامه، فسأل عمر عن ذلك فأجابوه بأنّا نفعل هذا العمل خضوعاً وتواضعاً لملوكنا، فاستحسن هو فعله مع الله تعالى في الصلاة[١].

ولكن ليس ذلك واجباً عند جميع العامّة في الصلاة، فليس ذلك مورداً للتقيّة من علمائهم. نعم، حيث إنّه تعارف ذلك بينهم أمكن أن يكون مورداً للتقيّة من عوامّهم، بل المحكيّ عن مالك هو كراهته في الفريضة وعدم كراهته في النافلة، ولكنّ الجمهور منهم ذكروه من سنن الصلاة.

قال ابن رُشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد بعد ذكر القولين: ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الآثار عن النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ أكثر من نقل صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله لم يذكر ذلك من صلاته صلى الله عليه وآله ولكن روى ذلك أبو حميد الصائدي[٢] الّذي هو من نَقَلَة صلاته صلى الله عليه وآله ولاختلاف الآثار اختلف الأصحاب، فذهب الجمهور مع ذلك إلى الاستحباب، لأنّ الأمر دائرٌ في باب اختلاف النقل من حيث الزيادة والنقيصة بين الأخذ بالزيادة أو النقيصة، والأوّل أولى لأنّه صريحٌ في وجود هذه الزيادة في صلاة النبيّ صلى الله عليه وآله وأنّه صلّى مكفّراً، بخلاف من لم ينقل ذلك فإنّه ليس بصريح في عدمها، فالأخذ بالصريح أولى.

وقال في توجيه عبارة مالك: إنّه قال: إنّ هذا الفعل لا يشبه أفعال الصلاة، بل هو مثل الاستعانة وهي مكروهة في الصلاة الفريضة دون النافلة[٣]، انتهى ملخّصه. ولم نفهم المقصود من الاستعانة.

ونقول: لا إشكال في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو كان آتياً بالصلاة كذلك لتواتر النقل به من نَقَلَة صلاته صلى الله عليه وآله لأنّ الصلاة ممّا تعمّ بها البلوى ولا يمكن خفاء ذلك لو كان

---

(١) جواهر الكلام: ١٩/١١.

(٢) ليس في المصدر، والظاهر أنّ الصحيح «الساعدي» وهو الأنصاري المدني، قيل: اسمه عبدالرحمٰن، وقيل: المنذر بن سعد بن المنذر. (تهذيب التهذيب: ٨٨/١٠ رقم ٨٣٤٩).

(٣) كذا، والظاهر أنّ الصحيح هو «الساعدي» كما مرّ آنفاً.

وعدم نقل الرواة والنَقَلَة إلّا ابن الصائدي[١]، ولا يبعد أن يكون المنشأ لذلك هو ما مرّ من قضيّة عمر.

وبالجملة: عدم نقل الرواة والنَقَلَة ذلك من صلاة رسول الله ﷺ كاشفٌ قطعي عن عدمه.

وأمّا الإماميّة رضوان الله عليهم فنقل المحقّق ﷺ عن ابن جنيد وأبي الصلاح الحلبي ﷺ الكراهة، واختاره هو أيضاً ذلك فقال في المعتبر: الأقوى عندي الكراهة، أمّا التحريم فيشكل، لأنّ الأمر بالصلاة لا يتضمّن حال الكفّين فلا يتعلّق بها تحريم لكن الكراهية من حيث هي مخالفة لما دلّت عليه الأحاديث عن أهل البيت ﷺ من استحباب وضعهما على الفخذين محاذيتين للركبتين.

واحتجاج علم الهدى بالإجماع غير معلوم لنا، خصوصاً وقد وجد من أكابر الفضلاء من يخالف في ذلك ولا نعلم مَن رواه سواه من الموافق، وقوله: «وهو فعلٌ كثير» في غاية الضعف.

وأمّا احتجاج الطوسي ﷺ بأنّ أفعال الصلاة متلقّاة، قلنا: حقّ لكن كما لم يثبت تشريع وضع اليمين لم يثبت تحريم وضعهما فصار للمكلّف وضعها كيف شاء. وقوله: الاحتياط يقتضي طرح ذلك، قلنا: متى؟ إذا لم يوجد ما يدلّ على الجواز أم إذا وجد؟ لكن الأوامر المطلقة بالصلاة دالّة بإطلاقها على عدم المنع. وقوله: عندنا تكون الصلاة باطلة، قلنا: لا عبرة بقول من يبطل إلّا مع وجود ما يقتضي البطلان.

وأمّا الرواية فظاهرها الكراهية لما تتضمّنه من قوله ﷺ: «إنّه تشبّه بالمجوس» وأمرُ النبيّ ﷺ بمخالفتهم ليس على الوجوب، لأنّهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الإلٰهيّين وأنّه فاعل الخير فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره، فإذاً ما قاله الشيخ أبو الصلاح من الكراهية أولى[٢]، انتهى.

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١/١٩٢ ـ ١٩٣ مسألة ٥.

(٢) المعتبر: ٢/٢٥٦ ـ ٢٥٧. وراجع الرواية المشار إليها في وسائل الشيعة: ٧/٢٦٦ ـ ٢٦٧ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٩٦ و ٩٢٩٧ و٩٣٠١.

وأمّا الأخبار في المسألة، منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة وحكى اليمنى على اليسرى[١]، فقال: «ذلك التكفير لا تفعل»[٢]، انتهى.

هل السؤال في الرواية عن جواز نفس العمل تكليفاً وحرمته حال الصلاة؟ أو أنّه عن مطلوبيّة ذلك في الصلاة؟ وأنّه هل يكون من وظائف الصلاة ومستحبّاتها وآدابها كما هو معتقد العامّة؟ أو أنّ المقصود هو السؤال عن أنّ ذلك هل هو من النبيّ صلى الله عليه وآله أو لا؟ أو أنّ المقصود أنّه هل تبطل الصلاة أو لا؟ احتمالات. وأمّا احتمال أن يكون السؤال عن حرمته أو إباحته تكليفاً من حيث إنّه تكفير مع قطع النظر عن الصلاة فمندفعٌ بالتقييد بقوله: يضع يده في الصلاة. وكذلك الاحتمال الثاني والثالث من حيث إنّه ليس في السؤال ما يكون إشارة إلى فعل العامّة وأنّ منشأ عملهم هو فعل النبيّ صلى الله عليه وآله أو لا.

فبقي الاحتمال الأوّل والرابع.

والظاهر هو الرابع، فيكون النهي في الجواب إرشاداً إلى أنّ ذلك يوجب انحطاط مرتبة الصلاة إمّا بحدٍّ يوجب فسادها بأن يكون النهي لزوميّاً، وإمّا بحدٍّ لا يوجب الفساد فيكون النهي تنزيهيّاً يفيد الكراهة، والظاهر هو الأوّل.

فيكون الجواب في هذه الرواية دالّاً على بطلان الصلاة بالتكفير، ولا يبعد أن يكون معتمد الشيخ والسيّد في دعوى الإجماع الّذي مرّ مراراً أنّ مرجعه إلى أنّ ذلك قول الأئمّة عليهم السلام هو هذه الرواية.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وعليك بالإقبال على صلاتك ـ إلى أن قال: ـ ولا تكفّر فإنّما يفعل ذلك المجوس»[٣].

ويمكن أن يقال: إنّها لا تدلّ على التحريم ولا الكراهة فإنّ قوله عليه السلام: «وعليك

---

(١) أي حكى محمّد بن مسلم ذلك بالفعل فيكون مقولاً لقول العلاء. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦٥/٧ ـ ٢٦٦ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٩٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٦٦/٧ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٩٦.

بالإقبال» قرينة على أنّ ذلك ليس من آداب الصلاة وسننها كالإقبال في الصلاة، بل هو مأخوذٌ من المجوس وتشبّهٌ بهم، وحينئذٍ فليست الرواية في مقام إفادة التحريم ولا الكراهة كما ذكره المحقّق قدس سره في المعتبر.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر قال: قال أخي[١] قال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «وضعُ الرجل إحدى يديه على الأُخرى في الصلاة عمل وليس في الصلاة عمل»[٢]، انتهى. يشبه أن يكون المراد بالعمل ما هو خلاف العمل الطبيعي للإنسان بأن يقال: إنّ ذلك ممّا يصدر من الإنسان من الأفعال الاختياريّة الّتي تحتاج في وجودها إلى تصوّرها وإعمال القوّة القسريّة وليس ذلك عمل[٣].

وفي الوسائل بعد ذكر هذه الرواية قال: ورواه عليّ بن جعفر في كتابه نحوه وزاد: وسألته عن الرجل يكون في صلاته أيضع إحدى يديه على الأُخرى بكفّه أو ذراعه؟ قال: «لا يصلح ذلك فإن فعلَ ذلك فلا يعود له»[٤]، انتهى. وهو ظاهر في عدم حرمته وإبطاله للصلاة.

ومنها: ما رواه في الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة قال:

---

(١) قال سيّدنا الأُستاذ مدّ ظلّه: ببالي أنّي رأيت الرواية في موضع آخر هكذا: قال أخي: قال أبي: قال عليّ بن الحسين عليهما السلام. (منه قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦٦/٧ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٩٨.

(٣) قال سيّدنا الأُستاذ مدّ ظلّه: نقل بعض أساتيذنا أنّه كان لي تلميذ كان شديد الخوف منّي فصدر منه يوماً خلاف فدعوته إليَّ جاء وهو في غاية الاضطراب لم يكن قادراً على التكلّم وقد رأيته أرخى يديه إلى جنبيه بدون الإرادة والاختيار فانتقلت من ذلك بأنّ هذا لا يسمّى عملاً لأنّه فعلٌ طبيعي والعمل عبارة عمّا يصدر من الإنسان بإرادته واختياره بإعمال القوّة القسريّة في قِبال الفعل الطبيعي الّذي لا يحتاج إلى هذه القوّة. فيمكن أن يكون المراد من العمل في الرواية ذلك، ويمكن أن يكون المراد منه ما يصرف العبد عن الصلاة، كما أنّه يمكن أن يكون المراد أنّه عملٌ ليس من سنخ أعمال الصلاة. (منه قدس سره).

(٤) وسائل الشيعة: ٢٦٦/٧ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٩٩.

«لا يجمع المسلم يديه في الصلاة وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبّه بأهل الكفر، يعني المجوس»[١]، انتهى.

هذه هي الروايات الواردة في المسألة، فنقول: أمّا الإتيان به في الصلاة بعنوان الاستحباب وأنّه من آداب الصلاة كما هو معتقد العامّة فلا ريب في أنّه محرّم تكليفاً من باب التشريع لا في خصوص هذا الفعل فقط، بل في الصلاة أيضاً فتصير محرّمة باطلة بذلك أيضاً لأنّها لا تصلح لأن تكون مقرّبة، فتكون الصلاة فاسدة، مضافاً إلى ما مرّ من ظهور دلالة رواية محمّد بن مسلم في الإرشاد إلى الفساد ولا أقلّ من دلالتها على مرجوحيّة ذلك في الصلاة، فيكون الإتيان به بقصد الجزئيّة محرّماً ومرجعه إلى التشريع في الصلاة كما عرفت. ولا ينافي ذلك عدم ظهور سائر الروايات الواردة في المسألة في التحريم لأجل سياقها المشتمل على المستحبّات والمكروهات، فإنّ عدم ظهور تلك في الحرمة لا ينافي ظهور هذه فيها، ويمكن أن تكون هذه الأخبار صادرة في مقام التقيّة.

ومنها: الالتفات الفاحش، والكلام فيه في موضعين: أحدهما في معنى الالتفات الفاحش كما ذكره القدماء، وأنّ هذه المسألة هل هي من متفرّعات مسألة اشتراط الاستقبال في الصلاة؟ أو أنّها غير تلك المسألة؟ الثاني في حكمه.

أمّا الكلام في الأوّل فيظهر من بعض متأخّري المتأخّرين أنّ هذه المسألة داخلة تحت مسألة اشتراط الاستقبال في الصلاة وأنّ مبطليّته إنّما هو لأجل فقدان شرط الاستقبال، ويلزمه تمشّي التفصيل الّذي ذكروه في مسألة اشتراط الاستقبال هنا، وهو أنّه لو كان الالتفات عن عمدٍ وقصدٍ كان مبطلاً مطلقاً، وأمّا إذا لم يكن عن عمدٍ وسهو فإن كان الالتفات إلى ما بين اليمين واليسار لم يجب الإعادة مطلقاً، وإن كان إلى اليمين واليسار يعيد في الوقت دون خارجه وإن كان صار بالوجه مستديراً،

(١) وسائل الشيعة: ٢٦٧/٧ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠١.

أي كان الالتفات إلى ما يقابل جهة القبلة يُعيد الصلاة مطلقاً[١]، مع أنّهم لم يذكروا هذا التفصيل في هذه المسألة وذكروه في مسألة اشتراط الاستقبال.

ولكن التحقيق أنّ هذه المسألة غير مربوطة بمسألة اشتراط الاستقبال لاختلافهما موضوعاً، وذلك لأنّ الموضوع في مسألة الاستقبال هو توجّه مقاديم البدن إلى شطر المسجد الحرام، وقد مرّ سابقاً أنّ «الوجوه» في قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[٢] كنايةٌ عن تولّي مقاديم البدن إليه، فإنّه إذا توجّه الإنسان بوجهه إلى جهة ونحو يتوجّه مقاديم بدنه إليه طبعاً، فإذا كان الإنسان متوجّهاً إلى القبلة بمقاديم بدنه فربما لا يخرج عن الاستقبال بانحراف خصوص الوجه إلى اليمين واليسار، بل إنّما يخرج عن الاستقبال إذا انحرف بجميع مقاديم بدنه إلى خلاف جهة القبلة يميناً ويساراً أو ما يقابل القبلة.

وقد يكون الإنسان مستقبلاً بمقاديم بدنه إلى اليمين واليسار مع تحوّل وجهه فقط إلى جهة الكعبة.

وبالجملة: المشروط في مسألة الاستقبال هو توجّه الإنسان بمقاديم بدنه إلى القبلة، وإنّما ينتفي هذا الشرط بتوجّه الإنسان إلى غير جهة القبلة بجميع مقاديم البدن، فإن كان عن عمدٍ وقصدٍ تبطل الصلاة، وفي صورة السهو التفصيل المتقدّم[٣].

بخلاف هذه المسألة فإنّ الموضوع فيها هو الالتفات الفاحش كما عبّر به القدماء من الفقهاء ومتقدّمو المتأخّرين، وقيّد به في بعض الروايات الآتية إن شاء الله،

---

(١) راجع جامع المقاصد: ٣٤٧/٢.

(٢) البقرة: ١٤٤.

(٣) قال سيّدنا الأُستاذ مدّ ظلّه: قد مرّ في مسألة الاستقبال أنّه لا يمكن أن تكون قبلة البعيد عين الكعبة، وذلك لأنّ الخطّ المتوهّم حول الرأس شبه الدائرة ويكون ما يقابل قوساً منها قريب خمسها والخطوط الخارجة من نقاط هذا القوس إلى جهة الكعبة لا يمكن أن تكون متوازية، بل كلّما بعُدت عن الدائرة ازداد البُعد والسعة بين كلّ واحدٍ منها، فربما يصير البُعد بين الخطّ الخارج من وسط الوجه إلى الكعبة يكون الخارج من اليمين واليسار خارجاً عن الكعبة، وإن اعتبر وصول ما خرج عن الجانب الأيمن إلى الكعبة يكون الباقي خارجاً عن الكعبة، وهكذا. (منه ﷺ).

والمراد بالالتفات ليس هو تحوّل الإنسان بجميع مقاديم بدنه إلى خلاف جهة القبلة، بل المراد منه هو انحراف خصوص جهة الوجه إلى غير جهتها مع بقاء توجّه سائر المقاديم إلى القبلة، وإن كان مقاديم بدنه إلى اليمين واليسار وحوّل وجهه إلى القبلة أو إلى الشمال يقال: التفت إلى القبلة أو الشمال وهكذا، وله مراتب، فإنّه قد يكون بالقلب فقط، وربّما حمل عليه ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين في عقاب الأعمال بطرق عن الخضر بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا قام العبد إلى الصلاة قبِل الله عليه بوجهه فلا يزال مقبلاً عليه حتّى يلتفت ثلاث مرّات فإذا التفت ثلاث مرّات أعرض عنه»[1].

وقد يكون بالعين فقط، وقد يكون بالوجه، وهو أيضاً قد يكون قليلاً بحيث لا يخرج الوجه عن محاذاة القبلة ولكنّه يرى اليمين واليسار وهو المراد بغير الفاحش، وقد يكون بانحراف الوجه فقط إلى اليمين واليسار بحيث يرى أوّل مراتب الخلف وهو المراد بالفاحش في عبارات القدماء، وليس المراد بالفاحش جعل الوجه بحذاء الخلف مع بقاء توجّه سائر مقاديم البدن إلى القبلة حتّى يكون ذلك مجرّد الفرض لامتناع ذلك عادةً كما لا يخفى.

فتلخّص: أنّ الالتفات الفاحش الّذي عُدّ من القواطع هو الالتفات بالوجه إلى حيث يرى أوّل مراتب الخلف. ويمكن تحقّق ذلك مع بقاء الاستقبال إلى القبلة الّذي عرفت أنّه عبارة عن توجّه مقاديم البدن إلى جهة القبلة، فموضوع كلّ واحدٍ من المسألتين غير الآخر لا ارتباط بينهما.

وأمّا الكلام في الموضع الثاني ـ أي في حكمه ـ ففي كتاب التاج الّذي هو للعامّة وجمعوا فيه أحكامهم ورواياتهم الّتي في الصحاح عن البخاري والنسائي وأبي داود عن عائشة أنّها قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الالتفات في الصلاة، فقال صلى الله عليه وآله: «هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٨/٧ باب ٣٢ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٦٤.

(٢) صحيح البخاري: ١٩٣/١، سنن أبي داود: ٢٣٩/١ ح ٩١٠، سنن الترمذي: ٤٨٤/٢ ح ٥٩٠، سنن النسائي: ١٩١/١ ح ٥٢٧. وهل المراد منه الالتفات بالوجه أو بالعين فقط؟ (منه رحمه الله).

وعن ابن عبّاس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا بنيّ إيّاك والالتفات في الصلاة فإنّه هلَكة، فإن كان لابدّ ففي التطوّع لا في الفريضة»[١].

وعن النسائي عن أبي ذرّ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يزال الله تعالى مقبلاً على العبد وهو في صلاته ما لم يلتفت في صلاته، وإذا التفت أعرض عنه»[٢].

وعن أنس أيضاً أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اجعل بصرك حيث تسجد»[٣].

ونقل المحقّق في المعتبر عن عبدالله بن سلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «لا تلتفتوا في صلاتكم فإنّه لا صلاة لملتفت»[٤].

وهذه الأخبار ظاهرة في الكراهة.

وأمّا رواياتنا فمنها: ما رواه عبدالملك بن عمرو قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الالتفات في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «لا، وما أُحبّ أن يفعل»[٥].

ويمكن الجمع بينها وبين الأخبار الظاهرة في كونه قاطعاً بالحمل على بعض مراتبه الغير المضرّة.

ومنها: ما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»[٦]، انتهى. إن كان المراد من قوله عليه السلام: «إن صرفت وجهك عن القبلة» الكناية عن صرف مقاديم البدن بجميعه عن القبلة كما مرّ أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ

---

(١) راجع سنن الترمذي: ٤٨٤/٢ ح ٥٨٩، وفيه «عن أنس بن مالك قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله ... فإنّ الالتفات...» وكذا في جميع مصادر العامّة ولم نجدها عن أبن عبّاس.
التعبير بقوله: «يا بُنيّ» لأجل أنّ أنس كان خادماً صغيراً عنده صلى الله عليه وآله. (منه رحمه الله).

(٢) راجع سنن النسائي: ١٩١/١ ح ٥٢٧.

(٣) راجع السنن الكبرى للبيهقي: ١٩٤/٣ ح ٣٦٣٧.

(٤) المعتبر: ٢٦٠/٢ - ٢٦١. وراجع المعجم الصغير: ٦٣/١ عن عبدالله بن سلام.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٤٥/٧ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣٥.

(٦) المصدر السابق: ٢٤٥/٧ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣٦ و٩٢٣٦.

﴿شَطْرَهُ﴾ هو أنّ الوجه كنايةٌ عن مقاديم البدن فهو غير مربوط بالمقام، بل هو حينئذٍ من الأخبار الدالّة على اعتبار الاستقبال إلى الكعبة في الصلاة. وإن كان المراد صرف خصوص الوجه فقط لا غير فهو من أخبار الباب.

ومنها: رواية عمر بن أُذينة عن زرارة أنّه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلّه»[1]، انتهى. الظاهر أنّ الضمير راجع إلى المصلّي، وحينئذٍ يكون المراد تحريف مقاديم البدن. ويحتمل بعيداً أن يكون راجعاً إلى الالتفات ويكون المراد الالتفات بالوجه فقط بكلّ مراتب الالتفات، ولكنّه خلاف الظاهر.

وعلى الأوّل هل تدلّ بحسب المفهوم على عدم قطعه للصلاة إذا لم يكن بالكلّ حتّى يعارض مفهومه سائر الروايات الدالّة على الإبطال لو كان فاحشاً، أو أنّها لا تدلّ إلّا على أنّ طبيعة الالتفات لا يكون قاطعاً، بل إنّما يكون قاطعاً إذا كان معه خصوصيّة؟

الحقّ هو الأخير، لما ذكرنا في باب المفهوم والمنطوق أنّه لو قيّد الموضوع بقيد وخصوصيّة فهو ظاهر في أنّ للقيد دخل في الموضوعيّة وليس الموضوع نفس الطبيعة، ولكن لا يدلّ أيضاً على عدم نيابة خصوصيّة أُخرى لتلك الخصوصيّة في ثبوت الحكم لهذا الموضوع مع هذه الخصوصيّة أيضاً، مثلاً قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[2] ظاهرٌ في أنّ تمام الموضوع ليس هو طبيعة الماء، بل للكرّية دخل في ثبوت هذا الحكم، ولكن يمكن نيابة خصوصيّة أُخرى للكرّية في ثبوت الحكم كالنبعان والجاري مثلاً، وهذا هو مراد السيّد من الاستشهاد بآية الشهادة، فلا يرد عليه ما ذكروه في باب المفهوم والمنطوق من أنّ آية الشهادة غير مربوطة بالمفهوم حتّى يستشهد بها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٥/٧ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣٦ و٩٢٣٦.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨/١ باب ٩ من أبواب عدم نجاسة الكرّ ح ٣٩١.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا تنافي بين مفهوم هذه الرواية مع الروايات الأُخرى، لأنّ غاية ما تدلّ هذه هو أنّ لقيد الالتفات بالكلّ دخلاً في القاطعيّة، ويمكن نيابة قيد آخر كالفاحشة عن هذا القيد مع الالتفات، فيكون الالتفات الفاحش أيضاً مبطلاً كما هو مذكور في عدّة من الروايات، مثل ما رواه الكليني رحمه الله عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: قال: «إذا التفتّ في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهّدت فلا تعد»[١].

ومنها: ما رواه في الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، وينبغي أن يبدأ بالصلاة بالأذان والإقامة والتكبير»[٢].

والظاهر أنّه المراد أيضاً فيما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن عدّة عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظنّ أنّ ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسّه؟ قال: «إن كان في مقدّم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، وإن كان في مؤخّره فلا يلتفت فإنّه لا يصلح»[٣].

وظاهر رواية البزنطي أيضاً هو ما ذكرناه من أنّ القاطع للصلاة هو الالتفات بحيث يرى خلفه وهي ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب الجامع للبزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: 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»[٤]. ويمكن انطباق الالتفات الفاحش أيضاً على ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٤/٧ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاه ح ٩٢٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٥/٧ ـ ٢٤٦ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣٧.

(٣) المصدر السابق: ٢٤٥/٧ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٦/٧ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣٨.

فهذه الروايات متطابقة في المضمون وهو قاطعيّة الالتفات بالوجه إذا كان بحيث يرى خلفه، ومقتضاه عدم قاطعيّة ما دون ذلك كما إذا التفت يسيراً بالوجه بحيث يرى أحد الجانبين.

وقد عرفت أنّ هذه المسألة غير مربوطة بمسألة الاستقبال، فما ورد في عدّة من الروايات عن الصادقَين عليهما السلام من التفصيل بين الوقت وخارجه فيما إذا صلّى على غير القبلة، إلّا إذا كان مستدبراً فإنّه قال الشيخ قدس سره في النهاية: أنّه روي أنّه يعيد المستدبر وعليه العمل وهو أحوط[1] وإن كان صحيحاً في محلّه حتّى بالنسبة إلى ما ذكره الشيخ قدس سره من رواية إعادة المستدبر فإنّه يمكن الاعتماد عليه لكنّه غير مربوط بهذه المسألة، وهكذا الروايات الدالّة على أنّ ما بين اليمين واليسار قبلة كما عرفت.

ومن القواطع قول «آمين» وهو بعد الفاتحة سواء كان مأموماً قارئاً أو غير قارئ بأن يؤمّن بعد قراءة الإمام الفاتحة، أو كان منفرداً، واختلف المسلمون في حكمه، فالعامّة متّفقون تقريباً على استحبابه وإن اختلفوا في الإعلان به والإسرار، ومنشأ اتّفاقهم ما رووه عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا قال الإمام ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فقولوا: آمين، فإنّه من وافق قوله قول الملائكة غفر الله له»[2].

وعن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا قال ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فقولوا: آمين، ورفع بها صوته[3]. ومنشأ اختلافهم في الإعلان والإسرار روايتهم عن الترمذي إخفات النبيّ صلى الله عليه وآله به[4]، ونقل وائل رفعه صلى الله عليه وآله صوته به.

وأمّا الإماميّة فاتّفقوا على عدم استحبابه وإن اختلفوا في حكم مَن تقوّل به،

---

(١) النهاية: ١٩٩/١.

(٢) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٤٥٩/٢، صحيح البخاري: ١/ ١٩٨.

(٣) راجع سنن الدارمي: ٢٠٢/١ ح ١٢٤٥، وفيه «إذا قرأ ولا الضالّين قال: آمين ويرفع بها صوته».

(٤) سنن الترمذي: ٢٨/٢ ـ ٢٩ ذيل ح ٢٤٨.

فذهب ابن الجنيد[١] وأبو الصلاح التقيّ الحلبي[٢] من المتقدّمين إلى الكراهة، واختارها من المتأخّرين الفيض الكاشاني[٣] والأردبيلي ﷺ[٤].

وذهب صاحب المدارك ﷺ[٥] إلى أنّه حرام تكليفاً لا وضعاً فلا يفسد به الصلاة، وهذا محتمل كثير من عبائرهم حيث اقتصروا على منعه وتحريمه، ولكنّ المشهور بين الفقهاء حرمته وبطلان الصلاة به. وصرّح بذلك الشيخ ﷺ في الخلاف[٦] والمبسوط[٧]، والسيّد ﷺ في الانتصار[٨] وادّعيا الإجماع عليه، وكذلك العلّامة ﷺ في بعض كتبه[٩]، وكذلك غيره[١٠]، فيمكن أن يقال: إنّ المشهور بين فقهائنا ذلك[١١]. وفي طرق أصحابنا فيه روايات.

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: «ولا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمدُ لله ربّ العالمين»[١٢]، انتهى. وهي ظاهرة في المنفرد.

ومنها: رواية جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام وفرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد لله ربّ العالمين ولا تقل: آمين»[١٣].

---

(١) نقل عنه الشهيد في الدروس الشرعية: ١٧٤/١ والشيخ البهائي في الحبل المتين: ٢٢٥.

(٢) ليس ذلك في كتابه وإنّما نقل كاشف الرموز عن المحقّق في الدرس عن أبي الصلاح ذلك، قاله الأُستاذ مدّ ظلّه. (منه ﷺ). راجع كشف الرموز: ١٥٦/١.

(٣) الوافي: ٦٥٨/٨ باب ٨٧ كراهة قول آمين بعد الفاتحة.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٣٤/٢.

(٥) مدارك الأحكام: ٣٧١/٣ ـ ٣٧٢.

(٦) الخلاف: ٣٣٢/١ مسألة ٨٤.

(٧) المبسوط: ١١٧/١.

(٨) الانتصار: ٤٢.

(٩) راجع تذكرة الفقهاء: ١٦٣/٣.

(١٠) راجع الدروس الشرعية: ١٧٤/١، جامع المقاصد: ٢٤٨/٢.

(١١) راجع تبيان الصلاة للسيّد البروجردي: ١٩٣/٦.

(١٢) وسائل الشيعة: ٦٨/٦ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٦٥.

(١٣) وسائل الشيعة: ٦٧/٦ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٦٢.

ومنها: محمّد الحلبي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «لا»[١].

ومنها: ابن أبي عمير عن جميل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين، قال: ما أحسنها واخفض الصوت بها»[٢].

وذكر المحقّق قدس سره في المعتبر هذا الخبر ورواية محمّد الحلبي وطعن في سند الثاني، وقال: ليس عبدالكريم في النقل والثقة كابن أبي عمير، فتكون رواية الإذن أولى لسلامة السند من الطعن ورجحانها. ثمّ لو تساوت الروايتان في الصحّة جمع بينهما بالإذن والكراهية توفيقاً[٣]، انتهى.

وقال في المصباح: إنّها لا تعارض الأخبار المتقدّمة حيث إنّها مشابهة خطّاً إذ لا يتعيّن كون «ما أحسنها» بصيغة التعجّب كي يتحقّق التنافي بينها وبين الأخبار المتقدّمة، فمن الجائز أن يكون بصيغة المتكلّم، وكلمة «ما» نافية؛ أي أعلمها حسناً، أو بصيغة الماضي، وكلمة «ما» للاستفهام الإنكاري فكأنّه قال: أيّ شيء جعلها حسنة، كما أنّه يحتمل أن يكون «وأخفض الصوت بها» بصيغة الماضي من كلام السائل يعني أنّه عليه السلام تكلّم بهذه الكلمة سرّاً وإخفاتاً[٤].

ولكن فيه أنّ ما ذكره إنّما يستعمل في باب القراءة، يقال: فلان لا يحسن القراءة أو يحسنها، وأمّا في غيرها فهو خلاف الظاهر، كما أنّ ما ذكره المحقّق قدس سره في المعتبر من صحّة سندها لا يقتضي أن تكون دالّة على الكراهة فلا مفرّ إلّا الحمل على التقيّة لاستقرار عمل العامّة عليه، والشاهد عليه رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ٦٧/٦ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٦٤.

(٢) المصدر السابق: ٦٨/٦ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٦٦.

(٣) المعتبر: ١٨٦/٢.

(٤) مصباح الفقيه: ٣٣٢/١٢.

الضالّين؟ قال: «هم اليهود والنصارى»[١]. فإنّ عُدوله عليه السلام في الجواب عمّا سئل وعدم تصريحه بالمنع إنّما هو لأجل كونه في مقام التقيّة ظاهراً.

وبالجملة: لا وجه للجمع بين الأخبار بالحمل على الكراهة، لأنّ الظاهر من قوله: «ما أحسنها» هو رجحان ذلك واستحبابه. فالقول بالكراهة وأنّ النهي في الروايات المتقدّمة لمجرّد التنزيه لا وجه له.

وأمّا ما اختاره صاحب المدارك رحمه الله[٢] من القول بحرمته تكليفاً لا وضعاً ففيه قد عرفت ظهور الروايات المتقدّمة في كون النهي فيها حتميّاً لا لمجرّد التنزيه، وحينئذٍ فما ذكره صاحب المدارك رحمه الله إنّما يستقيم إذا كان النهي عن «آمين» نفسيّاً بدون أن يكون له ارتباط بالصلاة يوجب المنقصة في الصلاة بأن يكون في نفس التأمين مفسدة ملزمة للنهي وتكون الصلاة معه صحيحة يُثاب عليها.

غاية الأمر أنّه ارتكب محرّماً حالها، ولكنّه خلاف المتبادر من الروايات، فإنّ المتبادر منها عرفاً أنّ النهي عنه إنّما هو لأجل إيجابه المنقصة في الصلاة وإضراره بها لا لمكان المفسدة في نفس «آمين».

وبالجملة: في الأخبار الناهية ثلاث احتمالات:

أحدها: أن يكون المقصود مجرّد عدم المطلوبيّة والاستحباب في الصلاة لمكان وقوع النواهي في مقام توهّم الاستحباب كما هو معتقد العامّة.

الثاني: أن يكون فيه مضافاً إلى ذلك جهة الممنوعيّة لا بحدّ الحتم والإلزام.

الثالث: أن يكون فيه جهة الممنوعيّة البالغة حدّ الحتم والإلزام.

وقد عرفت أنّ الاحتمال الثاني وهو الكراهة بعيد جدّاً، وأنكره صاحب المدارك أيضاً.

وأمّا الاحتمال الأوّل فهو أيضاً خلاف الظاهر، فيبقى أن يكون النهي إلزاميّاً، ومع انضمام ما ذكرناه من أنّ المتبادر من الروايات هو أنّ قول «آمين» يوجب الإضرار بالصلاة لا أنّ فيه مفسدة موجبة للحرمة بدون الارتباط له بالصلاة ينتج كون

---

(١) وسائل الشيعة: ٦٧/٦ باب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٣٦٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٧٢/٣.

النهي عنه لأجل إفساده للصلاة وإضراره بها وإيجابه منقصة في الصلاة بالغةً حدّ المنع والحتم. فما ذكره صاحب المدارك لا وجه له، فالدليل على بطلان الصلاة به هو هذه الأخبار، ومرجع دعوى الشيخ قدس سره والسيّد رحمه الله الإجماع على البطلان إلى ذلك كما مرّ مراراً.

وعلى فرض أن يكون المستفاد من الروايات مجرّد عدم المسنونيّة والرجحان كما هو أقلّ مراتب دلالتها المؤيّدة بإنكار الأصحاب من زمن الصادقَين عليهما السلام إلى زماننا هذا ذلك، فالإتيان بهذا القصد تشريعٌ محرّم لا في هذا القول فقط بل هو مشرّعٌ في فعل الصلاة كذلك وهو مفسدٌ لها كما ذكرنا ذلك في مسألة التكفير.

واستدلّ الشيخ في الخلاف على ذلك[1] بأنّه كلام الآدميّين وهو مبطلٌ للصلاة. واعترض عليه بأنّه دعاءٌ يشمله قوله عليه السلام: «كلّما ذكرت الله عزّ وجلّ به والنبيّ صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة»[2] فهو خارج عن تحت الأدلّة الدالّة على بطلان الصلاة بالكلام تخصّصاً.

وأُورد عليه بأنّ «آمين» اسم فعل وأسماء الأفعال موضوعة بإزاء اللفظ لا المعنى فلا يصدق عليه الدعاء.

وأجاب الرضيّ[3] عن ذلك بأنّه لا معنى لكون اللفظ موضوعاً للّفظ واستعماله فيه فإنّه لا يتبادر منه إلّا المعنى، ولذا لا يتبادر من قوله: «عليك بصلاة الليل» لفظ «الزم» بل معناه. وأنّ للعرب ألفاظ يستعملونها في معاني الأفعال ولها تصاريف الأفعال، ولهم ألفاظ تفيد معنى الفعل وليس فيها تصاريف الأفعال، وذلك مثل التأنيث المعنوي فإنّه ليس فيه تأنيث حقيقةً بل يعاملون العرب معه معاملة المؤنّث، ومثل تعريف علم الجنس فإنّه موضوع لما وضع له اسم الجنس وليس معرفةً حقيقةً ولكن أجرَوا عليه أحكام المعرفة، وأسماء الأفعال أسماءٌ أُجري عليها أحكام

---

(١) الخلاف: ٣٣٤/١ مسألة ٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٢٧/٦ باب ٢٠ من أبواب الركوع ح ٨١٠٠، رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام.

(٣) شرح الرضي على الكافيّة: ١٨٧.

الأفعال، وهذا هو الحقّ. وببالي أنّ بعضاً من العلماء أنكر كون «آمين» من أسماء الأفعال، وفيه أنّ من نقل ألفاظ العرب مثل سيبويه وغيره عدّه من أسماء الأفعال، وذكره ابن مالك في ألفيّته، فلا وجه لما ذكره.

فتلخّص: أنّ هذه الإشكالات غير واردة على الاعتراض في استدلال الشيخ ﷺ.

لكن يرد عليه ما أورده بعضٌ آخر وهو أنّ «آمين» ليس دعاءً مستقلّاً مثل: اللّهمّ اغفر لي، بل لو كان دعاءً لكان ذلك باعتبار تعقّبه لدعاء وقع قبله منه أو من غيره، فحيث ما لم يقع تلو الدعاء لا يصدق عليه الدعاء لا استقلالاً كما هو واضح، ولا تبعاً لعدم وقوع دعاء قبله كي يكون ذلك دعاءً تبعاً، فإذا لم يكن دعاءً بوجهٍ يكون كلاماً آدميّاً، وحيث إنّه يعتبر قصد القرآنيّة في فاتحة الكتاب ولا يقصد بها الدعاء غالباً لا يكون «آمين»[1] بعدها دعاءً تبعاً، فيكون كلاماً آدميّاً مفسداً للصلاة.

ولذا نقل في مفتاح الكرامة عن ابن جنيد ﷺ أنّه حيث إنّ دعائيّة «آمين» إنّما هي لأجل التعبية لما قبله من الدعاء ولا تُقرأ الفاتحة بقصد الدعاء، بل يُقصد بها القرآن فهو شبيه بازدياد شيء في الفاتحة، فالأولى تركه.

وأمّا ما ذكره بعضهم من أنّه غير عربيّ فلا يكون دعاءً، وفيه: أنّه لا يتوقّف صدق الدعائيّة على كونه عربيّاً. وعلى أيّ تقدير، فالظاهر بطلان الصلاة به، والقول بالكراهة ضعيف.

وأمّا الإيراد على ما ذكرناه من أنّه مبدع في الصلاة ومشرّع فيها بأنّ المفروض أنّه يأتي بالصلاة بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة فكيف يكون مبدعاً؟ وذلك لأنّه وإن كان بصدد امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة لكنّه يأتي بهذا الفرد المشتمل على «آمين» بعنوان أنّه أفضل الأفراد شرعاً بالتأمين فيه بعد الفاتحة فيكون مشرّعاً.

---

(١) إنّه مدّ ظلّه قد قوّى في بحثه السالف أنّ قصد الدعاء فيها جائز خصوصاً عند قوله «إهدنا الصراط... إلى آخر» وهذا مخالف مع ما قوّى في درسه مدّ ظلّه. (منه ﷺ).

فـــرع

بعدما عرفت من حرمة التأمين في الصلاة بعد الفاتحة وإفساده لها إذا فرض وقوعه عقيب الدعاء من الإمام أو منه كما لو قال الإمام في القنوت: اللّهمّ اغفر لي مثلاً، فقال المأموم: آمين. فقال الشيخ قدس سره في الخلاف: قول «آمين» يقطع الصلاة سواء كان ذلك سرّاً أو جهراً، في آخر الحمد أو قبلها، للإمام والمأموم على كلّ حال[١]، انتهى.

فإنّه يحتمل أن يكون المراد من قوله: «كلّ حال» ما يشمل ما لو وقع بعد الدعاء أيضاً، ويحتمل أن يريد به ما لا يشمل ذلك، ولا يبعد ذلك، فإنّ الأدلّة المتقدّمة لا تتمشّى فيه.

أمّا الروايات فالمنهيّ عنه فيها هو الّذي كان متعارفاً بين العامّة وهو التأمين بعد الفاتحة ولا تشمل غير هذه الصورة.

وأمّا الوجهان الآخران فغير جاريين فيه أيضاً، لأنّه بعد وقوعه عقيب الدعاء يقع دعاءً تبعاً، فلا يكون كلاماً آدميّاً ولا مشرّعاً في الصلاة.

ولا فرق فيما ذكرناه من عدم شمول الروايات لما نحن فيه بين أن يُراد بها الكراهة أو الحرمة التكليفيّة فقط أو الوضعيّة أيضاً أو مجرّد عدم المسنونيّة، فإنّ إجراءها في المقام مشكل، ولكنّ الأحوط هو ترك ذلك في الصلاة مطلقاً.

ومن القواطع: القهقهة، روى محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة»[٢].

وعن سماعة قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: أمّا التبسّم فلا تقطع الصلاة، وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة»[٣]. والإضمار فيها غير مضرّ، فإنّ

---

(١) الخلاف: ٣٣٢/١ مسألة ٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٠/٧ باب ٧ (من أبواب قواطع الصلاة) ح ٩٢٤٧.

(٣) المصدر السابق: ٢٥٠/٧ باب ٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٤٨.

سماعة صنّف كتاباً وذكر المرويّ عنه في أوّل كتابه ثمّ أسند إليه باقي الروايات بالإتيان بالضمير، ونُسب إليه الوقف أيضاً لكنّه لم يثبت لفوته في زمن الصادق عليه السلام.

وعنه عن ابن أبي عمير عن رهطٍ سمعوه يقول: «إنّ التبسّم في الصلاة لا ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء، إنّما يقطع الضحك الّذي فيه القهقهة»[١].

محمّد بن عليّ الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «لا يقطع التبسّم الصلاة وتقطعها القهقهة ولا تنقض الوضوء»[٢].

وعن أبي بصير ومحمّد بن مسلم في الخصال عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يقطع الصلاة التبسّم ويقطعها القهقهة»[٣].

فهذه الأخبار متطابقة على قاطعيّة القهقهة للصلاة وأنّ التبسّم لا يقطعها، والقهقهة من أسماء الأصوات، وحيث إنّ هذا النوع من الصوت الحاصل من الضحك يشبه قَـهْ قَـهْ سُمّي بذلك.

ولهذا اختلفت تعبيرات الفقهاء عنه، فعبّر بعضهم بالضحك الّذي فيه المدّ والترجيع[٤]، وآخر بما فوق التبسّم، ولكنّ المراد واحد وهو الصوت الخاصّ الحاصل من الضحك يصدق عليه القهقهة، وله مراتب متفاوتة في الشدّة والضعف.

وأمّا تعريف اللغويّين إيّاها بما ذكروه في كتب اللغة فلا يمكن فهم المراد منه، فإنّهم غالباً يعرّفون بالأعمّ والأخصّ.

وأمّا التبسّم والابتسام هو نوعٌ من الضحك يوجب تغيير هيئة الوجه فقط خصوصاً الشفتان بدون ظهور الصوت، ومرّ أنّ له مراتب.

الثاني: أن يظهر الصوت الخفيّ من الخيشوم لا من الفم من أجل ممانعته من خروج الصوت من الفم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٠/٧ باب ٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٤٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٥١/٧ باب ٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٥٠.

(٣) الخصال: ٦٢٩ ح ١٠، عنه وسائل الشيعة: ٤٧١/٥ـ٤٧٢ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٩٢.

(٤) راجع مصابيح الظلام: ٣٢٨/٢ س ١٥.

الثالث: أن يكون مع ظهور الصوت من الفم، فأمّا أن يكون الصوت سـرّاً بـأن لا يظهر جوهر الصوت، وقد يكون جهاراً بظهور جوهر الصوت، وهو أيضاً قد يكون مع الترجيع الشبيه بالقَه قَه، وقد يكون بدون الترجيع.

والقدر المتيقّن من التبسّم الّذي لا يقطع الصلاة بدلالة الأخبار هو القسم الأوّل، كما أنّ القدر المتيقّن من الضحك الّذي يقطع الصلاة بدلالة الأخبار عليه هو ما إذا كان مع ترجيع الصوت الجهري، أي ما قبل الأخير من الأقسام المذكورة.

وأمّا الأقسام الأُخر الواسطة بينهما فمحلّ إشكال، وكذلك ما إذا حدث مبدأ الضحك في الباطن وامتلأ بسببه جوفه واحمرّ وجهه واضطرب من جهة الممانعة عن خروجه، فنقول: هل المستفاد من رواية سماعة وغيرها أنّ القاطع هو عنوان القهقهة فلا يكون ما سواها قاطعاً من أجل أنّه ليس بقهقهة، أو أنّ ما سوى التبسّم قاطع والتبسّم غير قاطع بخصوصه.

أمّا رواية سماعة ففيها الوجهان: من حيث احتمال أن يكون ذكر التبسّم من باب أنّه من مصاديق مفهوم الجملة الأُخرى الحاكمة بقاطعيّة القهقهة فيكون القاطع هو عنوان القهقهة وأنّ عدم قاطعيّة التبسّم من أجل أنّه ليس بقهقهة ومن أفراد مفهوم الجملة الأخيرة، ومن حيث احتمال العكس وأنّ الحكم بقاطعيّة القهقهة إنّما هو لأجل أنّه ليس بالتبسّم الّذي لا يكون قاطعاً.

وبالجملة: مع ثبوت الواسطة عرفاً بين التبسّم والقهقهة إمّا أن يستظهر من رواية سماعة حصر الضحك فيهما مع استفادة أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم تمام أفراد الضحك فلابدّ أن تكون دائرة التبسّم أوسع في الرواية من التبسّم الّذي في العرف، أو أن تكون دائرة القهقهة أوسع من القهقهة عند العرف كي يكون الضحك منحصراً فيهما.

وأمّا إذا لم يحرز كون الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم تمام أفراد الضحك بل بعض أفراده وهو التبسّم والقهقهة فيجيء الاحتمالان المذكوران فيها.

نعم، يظهر من رواية ابن أبي عمير أنّ القاطع هو عنوان القهقهة حيث

قال عليه السلام فيها: «وإنّما يقطع الضحك الّذي فيه القهقهة»[١]. فيُعلم منه أنّ الحكم بعدم قاطعيّة التبسّم إنّما هو لأجل أنّه ليس بقهقهة، فتدلّ على أنّ الوسائط الّتي لا تكون قهقهة لا تكون قاطعاً. فنقول: أمّا إذا لم يظهر الصوت أصلاً بل احمرّ وجهه وامتلأ جوفه واضطربت جوارحه بالممانعة عن ظهور الضحك والصوت فالحكم بقاطعيّته بدلالة الأخبار مشكل جدّاً لعدم صدق القهقهة عليه وإن وُجد مبدأُها. نعم، الأحوط هو الإتمام ثمّ الإعادة.

وأمّا إذا كان الضحك مشتملاً على الصوت الخارج من الفم جهراً بدون الترجيع، ففيه وجهان: من أنّ للقهقهة كيفيّة خاصّة من الضحك فلا تشمله الأخبار الدالّة على قاطعيّة القهقهة، ومن أنّه لا خصوصيّة للقهقهة، أي الصوت الحاصل من الضحك الشبيه بقَهْ قَهْ، بل المناط هو ظهور جوهر الصوت فيشمله الأخبار الدالّة على قاطعيّة القهقهة. وعلى فرض الشكّ في قاطعيّة قسم من أقسام الضحك فالمرجع هو الأصل من البراءة أو الاشتغال على الاختلاف في الأقلّ والأكثر.

ويظهر من بعض[٢] أنّ الضحك إن استلزم حرفين أو حرفاً واحداً مفهماً للمعنى فهو قاطع، وإلّا فلا. ولكن فيه أنّ الظاهر من الأخبار أنّ القهقهة بما أنّها قهقهة من القواطع مستقلّاً لا بما أنّها من كلام الآدميّين.

ثمّ لا إشكال في شمول الأخبار لما إذا حصل الضحك بالاختيار، وأمّا إذا حصل من المقدّمات الغير الاختياريّة كما هو الغالب فيظهر من بعضهم[٣] أنّه ليس بقاطع لقوله عليه السلام في حديث الرفع[٤]: «رُفع... ما اضطرّوا إليه».

وفيه: أنّ حديث الرفع إنّما يشمل ما إذا كان الفعل يصدر من المكلّف عن اختيار

---

(١) كما في رواية ابن أبي عمير، وقد تقدّمت آنفاً.

(٢) راجع تذكرة الفقهاء: ٢٨٦/٣ نقلاً عن الشافعية.

(٣) راجع جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣: ٢٤.

(٤) راجع التوحيد: ٣٥٢ ح٢٤، والخصال: ٤١٧ ح٩، عنهما وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٧٦٩.

غالباً، فإذا اضطرّ إليه في بعض الأوقات يشمله حديث الرفع، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ الضحك غالباً ينشأ من مقدّمات غير اختياريّة، بل لا يسمّى ذلك فعل المكلّف، والاختياري منه هو التضاحك لا الضحك.

وبالجملة: هذا القسم من الضحك الناشئ عن مقدّمات غير اختياريّة من أوضح أفراد ما حكم عليه في الأخبار بقاطعيّته، فكيف يشمله حديث الرفع؟

ومن القواطع: الحدث في الأثناء، بناءً على المشهور بين علمائنا وفاقاً للشافعي في الجديد[١]، وذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنّه ليس بقاطعٍ لها[٢]، وكذلك الشافعي في القديم، بل يتوضّأ ويبني على ما مضى من صلاته.

قال في المعتبر: يقطع الصلاة ما يبطل الطهارة ولو كان سهواً، وبه قال الخمسة وأتباعهم والشافعي في الجديد. وقال الشيخ قدس سره في الخلاف وعلم الهدى في المصباح: إذا سبق الحدث ففيه روايتان: إحداهما تعيد الصلاة، والأُخرى يعيد الوضوء ويبني على صلاته... والأحوط الأوّل. لنا على الأوّل ما رواه عليّ بن طلق عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إذا فسا أحدكم وهو في الصلاة فلينصرف وليتوضّأ وليعد الصلاة». ولقوله عليه السلام: «إنّ الشيطان يأتي أحدكم في الصلاة فيقول أحدثت فلا ينصرفنّ حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». ومن طريق أهل البيت ما رواه أبو بكر الحضرمي... إلخ[٣]، انتهى قوله. وسيأتي نقل الرواية إن شاء الله.

قوله قدس سره: «وبه قال الخمسة» المراد منهم: السيّد المرتضى[٤] وابنا بابويه[٥] والمفيد[٦] والشيخ الطوسي[٧] قدّس الله أسرارهم، وهؤلاء العظام كانوا مستقلّين في الفتوى ولم يكونوا تابعين لأحد، ويُستكشف من فتواهم وجود النصّ بها.

(١ و ٢) المجموع: باب ما يفسد الصلاة: ٨٢/٤ ـ ٨٤.

(٣) المعتبر: ٢٥٠/٢ - ٢٥١. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٤) الناصريّات: ٢٣٢ مسألة ٩٣.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٦١/١ ح ١٣٧.

(٦) المقنعة: ٦١.

(٧) المبسوط: ١١٧/١.

والمراد بالتابعين من لم يكن مستقلّاً في الفتوى بل كان تابعاً للغير.

وقال في الخلاف: مَن سبقه الحدث من بولٍ أو ريحٍ أو غير ذلك لأصحابنا فيه روايتان: إحداهما وهي الأحوط أنّه تبطل صلاته، وبه قال الشافعي في الجديد، قال: ويتوضّأ ويستأنف الصلاة. وبه قال المسوّر بن مخرمة وابن سيرين والنخعي والحسن بن صالح بن حيّ.

والرواية الأُخرى إنّه يعيد الوضوء ويبني، وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي في القديم. وقال أبو حنيفة: إن كان الحدث الّذي سبقه منيّاً بطلت صلاته وإن كان دماً فإن كان بغير فعله مثل أن شجّه إنسان أو فصده بطلت صلاته، وإن كان بغير فعل إنسان كالرّعاف لم تبطل صلاته.

دليلنا على الرواية الأُولى: ما رواه أبو بكر الحضرمي، عن أبي عبدالله وأبي جعفر عليهما السلام أنّهما قالا: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة: الخلاء والبول والريح والصوت».

وروى الحسن بن الجهم قال: «سألته عن رجل صلّى الظهر والعصر فأحدث حين جلس في الرابعة، فقال: إن كان قال: أشهد أن لا إلٰه إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يُعيد، وإن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد».

وروى عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حبّ القرع كيف يصنع؟ قال: «إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم يُنقض وضوؤه، وإن خرج متلطّخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة».

وأمّا الرواية الأُخرى فرواها الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذىً أو ضَرَباناً، فقال: «انصرف ثمّ توضّأ، وابنِ على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّداً، فإن تكلّمت ناسياً فلا شيء عليك فإنّما هو بمنزلة مَن تكلّم في الصلاة ناسياً».

وروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه من السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهّد، قال: «ينصرف فيتوضّأ، فإن شاء رجع إلى المسجد،

وإن شاء ففي بيته، وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهّد ثمّ يسلّم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته».

وقد رووا ما يطابق هذه الرواية عن عائشة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «من قاء أو رعف في صلاته أو أمذى فلينصرف وليتوضّأ وليبنِ على ما مضى من صلاته ما لم يتكلّم».

ومثل الرواية الأُولى رووه عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ الشيطان يأتي أحدكم وهو في الصلاة فيقول: أحدثت فلا ينصرفنّ حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» قالوا: وهذا قد وجد ريحاً. والّذي أعمل عليه وأُفتي به الرواية الأُولى فإنّ الصلاة ثابتة في ذمّته بيقين ولا تبرأ ذمّته بيقين إلّا إذا أعاد الصلاة من أوّلها لأنّه إذا بنى فليس على صحّة ذلك دليلٌ لأنّ فيه خلافاً[1]، انتهى.

وذكر في الوسائل في ذلك الباب أحد عشر خبراً ولكن بعض هذه الأخبار غير مربوط بالمقام مثل الخبر الأوّل والثالث والرابع والثامن لأنّها لا تدلّ على شيء لا البطلان ولا البناء.

فالأوّل رواية عمر بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس يرخّص في النوم في شيء من الصلاة»[2]. فإنّ ظاهرها أنّ المراد من النوم النوم العمدي. وصورة المسألة هو ما إذا سبقه الحدث وهو لا يكون عن عمد.

والثالث خبر زيد الشحّام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ فقال: «سكر النوم»[3]. والمقصود منه حال الاستيقاظ من النوم الّذي يكون الإنسان في سكر النوم.

والرابع خبر زرارة: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة

---

(١) الخلاف: ٤٠٩/١ ـ ٤١٢ مسألة ١٥٧. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣٣/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠١.

(٣) المصدر السابق: ٢٣٣/٧ ـ ٣٣٤ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٣. والآية المذكورة هي ٤٣ من سورة النساء.

والركوع والسجود...»[١] الحديث. فإنّه فيما إذا أخلَّ بالطهارة رأساً والمفروض فيما نحن فيه هو أنّه كان متطهِّراً ابتداءً ولكن سبقه الحدث في الأثناء، فهذا الخبر أيضاً غير مربوط بالمقام.

والثامن خبر عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: ...وسألته عن رجل وجد ريحاً في بطنه فوضع يده على أنفه وخرج من المسجد حتّى أخرج الريح من بطنه ثمّ عاد إلى المسجد فصلّى فلم يتوضّأ هل يجزئه ذلك؟ قال: لا يجزئه حتّى يتوضّأ ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى»[٢]، انتهى. والمفروض في السؤال فيه هو إتمامه الصلاة على الحدث فلا يرتبط بالمقام[٣].

وأمّا الروايات المربوطة بالمقام فعدّة، منها: ما تدلّ على بطلان الصلاة بالحدث، مثل رواية الحضرمي وقد تقدّمت، والحصر المستفاد من قوله: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة»[٤] إضافيّ بالنسبة إلى ما يصدر من الإنسان فإنّه ليس كلّ ما يصدر منه قاطعاً لها.

ومنها: رواية الكليني رحمه الله عن محمّد بن أحمد بن يحيى بطرقٍ عن الحسين بن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللاً وهو يصلّي فليأخذ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٤/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٥/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٨.

(٣) ولكنّ الإنصاف أنّ ذيل الرواية ولا يعتدّ بشيءٍ ممّا صلّى ظاهر على أنّ المصلّي كذلك لابدّ من إعادة الوضوء والصلاة رأساً لأنّه قال: ولا يعتدّ بشيءٍ ممّا صلّى، ولا يمكن أن يقال: إنّ مراده عليه السلام بهذه العبارة «ولا يعتدّ... إلى آخره» هو الصلاة الّتي صلّاها بعد وقوع الحدث، أو هو مع ما قبله كما هو الواضح، إلّا أن يكون الحكم بالإعادة لأجل الفصل الطويل المضرّ بالموالاة بالخروج من المسجد أو الانصراف من القبلة، وعليهما لا تكون الرواية من روايات الباب. (منه رحمه الله).

(٤) المصدر السابق: ٢٣٣/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٢، وقد مرّ ذكرها آنفاً ضمن كلام الشيخ في الخلاف.

ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، وإن كان بللاً يُعرف فليتوضّأ وليعد الصلاة، وإن لم يكن بللاً فذلك من الشيطان»[١].

ومنها: خبر الحسن بن الجهم[٢] وقد تقدّم أيضاً، وهو يدلّ على البطلان مع زيادة التفصيل المذكور فيه.

ومنها: خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها، قال: «يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتدّ بشيءٍ ممّا صلّى إذا علم ذلك يقيناً»[٣].

ومنها: خبر عمّار[٤] الّذي لم يذكره في الوسائل في ذلك الباب، وقد تقدّم.

وروى العامّة أيضاً ما يوافق ذلك، وقد تقدّمت أيضاً.

وعدّة من الأخبار تدلّ على البناء مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذىً أو ضَرَباً...[٥] إلى آخر ما تقدّم.

ومنها: رواية أبي سعيد القمّاط قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذىً أو عصراً من البول وهو في صلاة المكتوبة في الركعة الأُولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة، فقال: «إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، ثمّ ينصرف إلى مصلّاه الّذي كان يصلّي فيه فيبني على صلاته من الموضع الّذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام». قال: قلت: وإن التفت يميناً أو شمالاً أو ولّى عن القبلة؟ قال: «نعم، كلّ ذلك واسع، إنّما

(١ - ٣) وسائل الشيعة: ٢٣٤/٧ ـ ٢٣٥ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٥ ـ ٩٢٠٧، وقد مرّ ذكر خبر ابن الجهم آنفاً ضمن كلام الشيخ في الخلاف.

(٤) المصدر السابق: ٢٥٩/١ باب ٥ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦٧٢، وقد مرّ ذكره والّذي بعده آنفاً ضمن كلام الشيخ في الخلاف.

(٥) المصدر السابق: ٢٣٥/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٠٩.

هو بمنزلة رجل سها فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنّما عليه أن يبني على صلاته» ثمّ ذكر سهو النبيّ صلى الله عليه وآله [١].

وحينئذٍ نقول: إنّ صدور الحدث حال الصلاة على أنحاءٍ ثلاثة:

الأوّل: أن يكون عن عمدٍ واختيار.

الثاني: أن يكون عن سهوٍ واختيار، والمراد أنّه نسي كونه في الصلاة كما إذا تخيّل تمامها فأحدث اختياراً.

الثالث: ما إذا سبقه الحدث لا عن القصد والاختيار، كما عنون هذا البحث بذلك نوع الفقهاء، وهو محطّ البحث والنزاع هنا.

وأمّا إذا كان صدوره عن عمدٍ واختيار فالظاهر اتّفاق العامّة والخاصّة على البطلان.

قال في الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فبال أو أحدث متعمّداً لا يبني إذا قلنا بالبناء على الرواية الأُخرى [٢] وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي على قوله القديم الّذي قال بالبناء إنّه يبني، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ على حدث فلم يكن له حكم. دليلنا: طريقة الاحتياط، وما قدّمناه من الأخبار من أنّه إذا حدث أعاد الصلاة عامّة، وإنّما أخرجنا الرواية الأُخرى بدليل [٣]، انتهى.

فيظهر منه اتّفاق المسلمين على أنّ صدور الحدث ابتداءً عن عمدٍ واختيار حال الصلاة موجب لبطلانها، وقول الشافعي بالبناء في المورد المذكور إنّما هو لأجل عدم الأثر له لكونه بعد الحدث.

ونقل في مفتاح الكرامة [٤] دعوى الإجماع عن خمسة من علمائنا العظام على البطلان.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ روايتي الفضيل بن يسار وأبي سعيد القمّاط ظاهرتان

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٧/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢١١.

(٢) أي مسألة ١٥٧. (منه رحمه الله).

(٣) الخلاف: ٤١٢/١ مسألة ١٥٨. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٤) مفتاح الكرامة: ٥/٨، وليس فيه لفظ «خمسة».

في البناء في صورة تعمّد الحدث اختياراً المجمع عليه على بطلان الصلاة به، وهو غير ما أفتى به بعض الأصحاب بالبناء فيما إذا سبقه الحدث، فإنّ هذا إنّما يكون إذا صدر منه الحدث لا عن قصد واختيار. والاستدلال لذلك بروايتين غير مستقيم ولم يفتِ أحدٌ بمضمونهما، فهما مُعرضٌ عنهما لا يصحّ الاعتماد عليهما .

فانقدح بذلك ما في كلام الشيخ من أنّ في المسألة روايتين، فإنّه حينئذٍ ليس فيها إلّا رواية على البطلان .

وأمّا الروايتان الأخيرتان فهما واردتان في مورد تعمّد الحدث واختياره الّذي مرّ أنّه لم يقل أحدٌ بالبناء فيه، وأمارات التقيّة موجودة فيها، مع اشتمال إحداهما على سهو النبيّ المشتمل على الكلام العمدي.

فتلخّص: أنّ ليس في المسألة إلّا رواية واحدة تدلّ على البطلان.

نعم، هنا رواية أُخرى وهي رواية زرارة أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ دخل في الصلاة وهو متيمّم فصلّى ركعة ثمّ أحدث فأصاب ماءً؟ قال: «يخرج ويتوضّأ ثمّ يبني على ما مضى من صلاته الّتي صلّى بالتيمّم»[١]. فإنّها ظاهرة في أنّه يبني على ما مضى من الصلاة الّتي ابتدأ بها بالتيمّم وإن قال في المختلف[٢] وكشف اللثام[٣]: إنّه لا صراحة في كون ذلك في صلاة واحدة، بل يحتمل أن يكون المراد البناء بما مضى من صلاته ما سبق من الصلاة السابقة على التيمّم بحمل الركعة على الصلاة، ولكنّه ليس كذلك لكونه خلاف الظاهر. ونقل في المختلف عن ابن أبي عقيل الفتوى بذلك، ونقله في مفتاح الكرامة[٤] عن المقنعة والنهاية، وعن التهذيب احتماله.

وقال المحقّق في المعتبر: إنّه لا بأس بذلك[٥]، وقوّاه في المدارك[٦] خلافاً

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٦/٧ باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢١٠.

(٢) مختلف الشيعة: ٤٤١/١.

(٣) كشف اللثام: ١٦١/٤.

(٤) مفتاح الكرامة: ١٥/٨.

(٥) المعتبر: ٤٠٧/١.

(٦) مدارك الأحكام: ٤٥٩/٣.

للعلّامة في المختلف ويحيى بن سعيد في الجامع[١]. وفي روض الجنان[٢]: إن كان الحدث عمديّاً فالبطلان اتّفاقيّ، وإن كان سهواً فالمشهور على أنّه قاطع لها أيضاً.

فأقول: إنّ القائل بأنّ المتيمّم إذا سبقه الحدث في أثناء الصلاة ووجد الماء يتوضّأ ويبني على صلاته إن كان هو القائل بالبناء وعدم انتقاض الصلاة بالنسبة إلى المتطهّر بالماء أيضاً لو سبقه الحدث كابن أبي عقيل، وكذلك الشيخ ﷺ في التهذيبين[٣] والخلاف[٤] حيث إنّه قال: الأحوط هو الرواية الأُولى. فيظهر أنّ رواية البناء أيضاً قابلة للعمل بها عنده أيضاً، فالفتوى في مسألة المتيمّم مبنيٌّ على الفتوى بالبناء في مسألة المتوضّئ، فالحكم بالبناء في المتيمّم حينئذٍ إنّما هو لأجل عدم قاطعيّة الحدث للصلاة لو سبقه، وإن لم يكن كذلك بأن كان القائل بالبناء في مسألة المتيمّم قائلاً بالانتقاض ووجوب الإعادة في مسألة المتوضّئ لأجل خصوصيّة في التيمّم ليست في المتوضّئ، والخصوصيّة المحتملة هي أنّ التيمّم لا يوجب الطهارة، بل يوجب استباحة الصلاة، فالمتيمّم محدث لكن يباح له الدخول في الصلاة، وحيث إنّه محدث ولو بعد الدخول في الصلاة فالحدث الصادر منه حال الصلاة لا تأثير له لكونه مسبوقاً بالحدث ولا أثر للحدث بعد الحدث، وحيث إنّ المفروض أنّه وجد الماء بعد صدور الحدث وجب عليه الوضوء.

فنقول أيضاً: إنّ المشهور بين علمائنا هو أنّ التيمّم لا يوجب الطهارة بل يستباح به الصلاة خلافاً للسيّد المرتضى[٥] وصاحب العروة[٦] وجمع من متأخّري المتأخّرين ﷺ حيث ذهبوا إلى أنّه يوجب الطهارة الموقّتة ما دام كونه معذوراً.

وعلى أيّ تقدير، مقتضى الروايات هو الفرق بين المتوضّئ وبين المتيمّم وأنّه

---

(١) الجامع للشرائع: ٨٤.
(٢) روض الجنان: ٨٨٠/٢.
(٣) تهذيب الأحكام: ٣١٨/٢ ضمن ح١٣٠١، الاستبصار: ٣٤٣/١ ضمن ح ١٢٩١.
(٤) الخلاف: ٤٠٩/١ مسألة ١٥٧.
(٥) الانتصار: ٣٢.
(٦) العروة الوثقىٰ: ٤٠٣/١ مسألة ١١٤٧.

لو سبقه الحدث في أثناء الصلاة فهو قاطع لها في الأوّل دون الثاني، بل يبني على صلاته الّتي صلّى بالتيمّم، ولكن لم يقل به أحد، ولكن عدم تقوّلهم بذلك إنّما هو لأجل عدم تعرّضهم للمسألة. وحينئذٍ فالرواية الدالّة على عدم انتقاض الصلاة الّتي صلّاها بالتيمّم بالحدث لا تكون معارضة للروايات الدالّة على بطلان صلاة المتوضّئ بالحدث.

ولكنّ الإنصاف أنّ الروايات الدالّة على قاطعيّة الحدث لصلاة المتوضّئ يستفاد منها شرطيّة الطهارة في جميع حالات الصلاة من الابتداء إلى الانتهاء حتّى الأكوان المتخلّلة بين الأفعال والأذكار وأنّ للصلاة وحدة اتّصاليّة، وحينئذٍ يقال: إنّ التيمّم في صورة فقد الماء إمّا أن يوجب الطهارة الموقّتة أو مجرّد استباحة الصلاة. وعلى أيّ تقدير، إذا سبقه الحدث ينقطع الصلاة به ويهدم به وحدتها الاعتباريّة ويكون المصلّي فاقداً بوجدان الماء ما كان واجداً له من الطهارة الموقّتة أو استباحة الصلاة، فلابدّ من استئنافها بعد التوضّي بالماء، فلا فرق بين الطهارة الترابيّة وبين الطهارة المائيّة في أنّه لو شرع في الصلاة بإحداهما فأحدث يهدم به ما مضى من صلاته وأنّه لابدّ من استئنافها كما استدلّ به ابن إدريس[1] على البطلان في مسألة المتيمّم أيضاً.

فالروايات الدالّة على بطلان الصلاة بالطهارة المائيّة فيما لو سبقه الحدث تقتضي بطلانها بالطهارة الترابيّة أيضاً، فتعارضها رواية زرارة الدالّة على البناء في مسألة المتيمّم، فتوجب طرحها كما توجب طرح ما دلّ على البناء في الطهارة المائيّة أيضاً.

ومن القواطع: البكاء لأُمور الدنيا حال الصلاة في الجملة، وليس هو بما أنّه المقصود هنا البحث في مبطليّته بما أنّه بكاء مع قطع النظر عن اشتماله على الصوت أو الحرفين، والدليل عليه منحصر بما رواه الشيخ ﷺ بإسناده عن محمّد بن

(١) السرائر: ١/١٤٢.

عليّ بن محبوب عن عليّ بن محمّد عن القاسم بن محمّد عن سليمان بن داود[١] عن النعمان بن عبدالسلام النيسابوري عن أبي حنيفة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذِكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وإن كان ذكر ميّتاً له فصلاته فاسدة»[٢].

وأمّا ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن منصور بن يونس أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتباكى في الصلاة المفروضة حتّى يبكي، فقال: «قرّة عين والله». وقال: «إذا كان ذلك فاذكرني عنده»[٣]. فهي لا تدلّ على البطلان إذا كان للأُمور الدنيويّة، وهكذا غير ذلك من الأخبار المذكورة في الباب الخامس من أبواب القواطع في الوسائل، والقواطع لم تكن مثل الواجبات حتّى يستدلّ بها بعمل النبيّ صلى الله عليه وآله ونتمسّك به في محالّ الاختلاف كالسورة وثبت به مطلق الرجحان، لأنّ الشكّ يكون في أنّ تركه مبطل أم لا، لأنّ المبطلات عدميّات لا يمكن الاستدلال بأنّ عدمه مضرّ لأنّها كثيرة لابدّ من الفحص عن الدليل لها. وقد عرفت أنّ دليله منحصر برواية أبي حنيفة، ومستندها وإن كان ضعيفاً إلّا أنّه ينجبر بعمل بعض الفقهاء له، بل واشتهاره بين الأصحاب في الجملة. والأمران في الرواية مقابلان، فيستفاد منها أنّ البكاء لأمرٍ دنيويّ يُبطل، وذكر الميّت إنّما هو من باب ذِكر إحدى المصاديق، وإن كان لأمرٍ أُخروي لا يبطل وإن كان لغير الجنّة والنار مثل عظمة المعبود والخضوع

---

(١) كان سليمان بن داود المنقري من أكابر محدّثي العامّة، ومتى كان في البصرة كان مورداً لاحترام العامّة، وانتقل بعد ذلك إلى أصفهان، وكان يعجبني ما رأيته من طعن العامّة به كثيراً، مع أنّه من أعاظمهم، إلى أن رأيت أن يروي الرواية المشهورة من نوم النبيّ صلى الله عليه وآله الدالّة على صعود القِردة والخنازير على المنابر، بأنّه قال صلى الله عليه وآله: رأيت صعود بني أُميّة، ولذا طعنوا عليه مع كونه من الأكابر معاصراً لأحمد بن حنبل ويحيى بن معين، ولقد سافر إلى أخذ الحديث عشرين مرّة. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤٧/٧ ـ ٢٤٨ باب ٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٤٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٤٧/٧ ـ ٢٤٨ باب ٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٤٠.

عنده وغير ذلك. وهذه المسألة لم تكن عند العامّة ولعلّ سؤال أبي حنيفة كان بالطبع لا من أجل مسألة معهودة عندهم.

وعلى أيّ حال، فذكر الميّت ليس إلّا من أجل أنّه بكاء لغير الآخرة، وليس كما ذكره المتأخّرون من خصوصيّة له.

وأمّا الأخبار الثلاثة الأُخر فلم تكن مربوطة بأمرٍ دنيوي.

وبالجملة: فلا يمكن الخدشة من حيث السند.

وأمّا الرواية المرسلة بقوله: وروي أنّ البكاء على الميّت يقطع الصلاة والبكاء لذكر الجنّة والنار فهو من أفضل الأعمال في الصلاة[1] فالظاهر أنّها هي رواية أبي حنيفة، فالدليل منحصرٌ فيها.

ونقل في مفتاح الكرامة عن جمع من المتأخّرين التوقّف في الحكم بإبطال [البكاء] كالمحقّق الأردبيلي في مجمع البرهان والمحقّق الخراساني في الكفاية وصاحب المدارك من جهة انحصار الدليل في هذه الرواية وعدم صلاحيتها للاستناد إليها لضعف سندها، وقد عرفت انجبار الضعف بالشهرة، فلا إشكال في أصل الحكم إجمالاً.

ونقل عن الذكرى والمفاتيح أنّ الإبطال يكون لاستلزام البكاء فعلاً كثيراً[2]، ومرجع ذلك إلى أنّ البكاء بما هو لا يبطل. فإنّما الإشكال في شمول البكاء للأمر الأُخروي مثل البكاء على سيّد الشهداء عليه السلام حيث إنّه بكاء على ميّت لا على ميّتٍ له، بل ميّت لرسول الله صلى الله عليه وآله، والبكاء عليه قد يكون لأجل أنّه إمام ومكروا به أعداء الدين، ولا أظنّ شمول الرواية الدالّة على البطلان له. نعم، الاحتياط حسن خصوصاً في الصلاة، ولا فرق في ذلك بين سيّد الشهداء وسائر الأئمّة عليهم السلام.

فلو أفتى فقيه طبق الدليل ولا يلاحظ الاحتياط لا يمكنه الفتوى بالبطلان.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٧/٧ باب ٥ من أبواب قواطع الصلاة ح٩٢٤١.

(٢) راجع مفتاح الكرامة: ١٠٣/٨.

ثمّ إنّ المبطل هل هو مجرّد خروج الدمع الناشئ عن الحزن الكائن في الباطن وإن لم يكن مشتملاً على الصوت والويل؟ أو لابدّ فيه من ذلك؟ كما نقله مفتاح الكرامة عن الموجز الحاوي للشيخ ابن فهد، والميسيّة للشيخ عليّ بن عبدالهادي أُستاذ الشهيد الثاني، وحاشية الإرشاد للكركي، وكشف اللثام، حيث قالوا: إنّ المبطل هو البكاء المشتمل على النحيب، كما نقل عن إرشاد الجعفريّة والعزّية وغيرهما مبطليّة ما اشتمل على الصوت، ولذلك قال في الحدائق: إنّه المشهور بين العلماء[١].

ونقل أيضاً في المفتاح احتمال مبطليّة مجرّد خروج الدمع عن الروض والمقاصد العلّية للشهيد الثاني[٢].

ويظهر منه أنّه لم يتعرّض سائر العلماء لذلك وأنّ المبطل هل هو مجرّد خروج الدمع؟ أو المشتمل على الصوت؟

ويظهر من بعض كتب اللغة أنّ البكاء ممدوداً على وزن فعال هو ما اشتمل على الصوت والويل ومقصوراً على وزن فَعْل هو لمجرّد خروج الدمع.

قال الجوهري في الصحاح: البكاء يمدّ ويقصّر، فإذا مددت أردت الصوت الّذي يكون مع البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع خروجها. قال الشاعر:

بكت عيني وحقَّ لها بُكاهـا ... وما يُغني البكاءُ ولا الدموعُ

انتهى[٣].

واستعمل الشاعر كلّاً منهما في هذا الشعر، ونقل ذلك في الجواهر[٤] عن جملة من كتب أهل اللغة من القاموس ونحوه. ويظهر من الجوهري أنّه ليس الفرق

(١و٢) مفتاح الكرامة: ٨/١٠٠ـ١٠١.

(٣) الصحاح: ٦/٢٢٨٤، وفيه «ولا العويلُ» كما في جميع المصادر، والبيت لكعب بن مالك الأنصاري.

(٤) جواهر الكلام: ١١/٧٥.

بينهما بمجرّد الإطلاق والتقييد أو بكونهما فردين من طبيعة واحدة، بل ظاهره أنّهما متباينان.

ويرد عليه (أوّلاً) أنّ المتبادر من قولهم: بكى فلان، أنّه خرج الدمع من عينه ناشئاً من الحزن الكامن فيه سواء قارنه الصوت والعويل أم لا، فلا دخل لهما فيه. وإنّما يقارنانه في بعض الأوقات، كما لا دخل للطم الوجه وخرق الثوب فيه، ولذا ينسب البكاء ممدوداً إلى العينان في الأشعار، مثل:

أيّها العينان فيضا لا تفيضا تركت الصدر رضيضا[1]

وقوله: بكت عيني... إلى آخره، وقوله:

إذا جرت الدموع على الخدود تبنّيت البكاء عن التباكي[2]

وقول الشاعر: بكت عيني اليُسرى... إلى آخره[3]، وأمثال ذلك. فما في الصحاح محلّ إشكال.

مضافاً إلى أنّه قد استعمل البكاء ممدوداً في الشعر في مجرّد خروج الدمع بالطبع.

(وثانياً) لو سلّمنا التفصيل لا يتصوّر ذلك إلّا في المصدرين على وزن فعال وفعْل حتّى يكون الاختلاف بينهما بنحو الإطلاق والتقييد أو التباين، مع أنّه لا يتفاوت الحال في المشتقّات من تلك المادّة فإنّها واحدة لها معنىً واحد.

ومع تسليم تغاير معنى المصدرين على إشكال فيه لا يمكن ذلك في سائر

---

(١) كذا في الأصل، وفي بحار الأنوار: ٢٢٧/٤٥ ح٢٢ عن المناقب لابن شهر آشوب: أنّ زرّة النائحة رأت فاطمة فيما يرى النائم أنّها وقفت على قبر الحسين عليه السلام تبكي وأمرَتها أن تنشد:

أيّها العينان فيضا واستهلّا لا تغيضا
وابكيا بالطفّ ميتاً ترك الصدر رضيضا

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) البيت للصُمّة القشيري، يقول فيه:

بكت عيني اليُسرى فلمّا زجرتُها عن الجهل بعد الحلم أسبلنا معا

(راجع الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني: ٢٩٥/٦).

المشتقّات من تلك المادّة، لأنّ المصدرين لكلٍّ منهما هيئة غير هيئة الآخر بخلاف المشتقّات، فإنّ الفعل الماضي والمضارع والاسم الفاعل ونحوه من هذه المادّة ليس لكلّ واحدٍ منها إلّا صيغةٍ واحدة وهيئةٍ كذلك، فلا يتصوّر ذلك التفصيل فيها.

توضيحه هو: أنّا إمّا نقول بأنّ المصدر هو الأصل في الكلام وسائر المشتقّات مأخوذة منه، أو العكس، فعلى الأوّل لابدّ أن يلاحظ أنّ المشتقّ منه هل هو البكاء بالقصر ولا معيّن لذلك لعدم النقل وعدم السبيل لغيره إليه؟ لا يقال: إنّها مأخوذة من كلٍّ واحد منهما، لأنّه يقال: لابدّ حينئذٍ من أن يكون لكلٍّ منها صيغتان ولا مميّز بينهما ثبوتاً لعدم الفرق بينهما مادّةً وهيئة وفي مقام الاستعمال.

فإن قلت: إنّ المميّز هو قصد المتكلّم فإن قصد المأخوذ من الممدود فهو للمشتمل على الصوت، وإن قصد المأخوذ من المقصور فهو لمجرّد خروج الدمع. قلت: لا نظر له إلى الألفاظ لاندكاكها في المعاني، فمن هنا يستكشف وحدة المعنى لكلّ واحدٍ من المصدرين.

وإن قلنا: إنّ الأصل هو المشتقّات والمصادر مأخوذة منها، فإنّه وإن أمكن أن يقال: إنّ أحد المصدرين أخذ منها وله معنى والآخر أيضاً أخذ منها وله معنىً آخر، وكذلك لو قلنا بأنّ الأصل هو المادّة المجرّدة عن الهيئات، والمصدر والمشتقّات كلاهما مأخوذتان منها، ولكنّه خلاف الظاهر حيث إنّ الظاهر اتّحاد المعنى في الجميع لكون المادّة واحدة لا تعدّد فيها ولا اشتراك، فكيف تكون معاني المشتقّات منها مختلفة؟

فانقدح أنّ معنى الجميع هو مجرّد خروج الدمع الناشئ عن الحزن بلا دخل لغير ذلك فيه، ويؤيّده ما عرفت من إسناد البكاء إلى العين في الأشعار وما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا لم تجدوا بكاءً فتباكوا»[1]، والشدّة والضعف المتصوّران فيه إنّما هو في الحزن الّذي هو مبدأ خروج الدمع من العين.

(١) المستدرك للحاكم: ٦٢٢/٤ ح ٨٧٢٣.

وانقدح بذلك ما في استشكال صاحبَي الجواهر والمصباح في مبطليّة مجرّد خروج الدمع بدون الصوت وأنّه في غير محلّه، بل مقتضى الفحص والتتبّع في اللغة والفتاوى هو ذلك.

والظاهر أنّ ما ذكره بعض أهل اللغة من التفصيل منشأُه ما ذكره الخليل[١] حيث قال في لسان العرب بعد قوله: بكى يبكي بكاءً وبُكىً. قال الخليل: من قصرهُ ذهب به إلى معنى الحزن، ومَن مدّه ذهب به إلى معنى الصوت. فلم يبال الخليل اختلاف الحركة الّتي بين باء البكاء وبين حركة حاء الحزن لأنّ ذلك الخطر يسير، وقال ابن سيده: وهذا هو الّذي جرّأ سيبويه على أن قال وقالوا النَضْر كما قالوا الحَسَن، وأنّ الّذي قاله سيبويه اختلافه أزيد، لأنّ عين النضْر ساكن وفي الحسن مفتوح[٢]، انتهى.

فزعم الجوهري وأمثاله أنّ مراد الخليل هو ما ذكروه من التفصيل. ولكنّ الظاهر أنّ مراده هو أنّ البكاء حيث إنّه مشتمل على الحزن الّذي من الأفعال القلبيّة الّتي من سنخ المكاره والمصدر منه الحَزَن، ولذا جاء المصدر من بكى يبكي بُكىً، حيث إنّه مشتمل غالباً على الصوت جاء مصدره البكاء أيضاً على وزن فعال الّذي يكون هذا الوزن لما يشتمل على الصوت غالباً، مع كون المعنى لكلّ من المصدرين واحداً.

فانقدح بذلك ما في الاستدلال للقول بأنّ القاطع هو ما اشتمل على الصوت فقط بأنّ ما سئل عنه هو البكاء بالمدّ وهو موضوعٌ للبكاء مع الصوت، وما في الاستدلال لقاطعيّة مجرّد خروج الدمع بأنّ المذكور في السؤال وإن كان البكاء بالمدّ، ولكن الجواب مطلقاً نتمسّك بإطلاقه، لأنّ ذلك كلّه مبنيٌّ على الفرق بين الممدود والمقصور في المعنى وقد عرفت منعه، وأنّ ذلك اشتباه صدَرَ من الجوهري وأمثاله من اللغويّين.

---

(١) كان معاصراً للصادق عليه السلام. (منه رحمه الله).

(٢) لسان العرب: ٨٢/١٤. مع اختلافٍ يسير.

في مبطليّة التكلّم: ومن المبطلات للصلاة التكلّم بكلام الآدميّين، والروايات عليه متظافرة بطرق الخاصّة والعامّة، ويظهر منها أنّه لم يكن مبطلاً في الابتداء ثمّ حكم بمبطليّته، ويمكن الاستدلال عليه بروايات أُخر لم يتنبّه الفقهاء عليها مثل ما دلّ على النهي عن جواب الابن للأب في الصلاة لو ناداه، ومثل ما دلّ على وجوب ردّ السلام في الصلاة بلفظ «سلام عليكم» فقط لا غير، إلى غير ذلك من الروايات، مثل «كلّما ذكرت الله والنبيّ صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة»[1]، وهكذا سائر الروايات المتفرّقة في أبواب الفقه.

وبالجملة: لا إشكال في أصل المطلب فلا حاجة إلى البحث في ذلك، إنّما الكلام في موضوع هذا الحكم.

فالمشهور على أنّه لو كان الكلام مركّباً من حرفين فصاعداً فهو مبطل مطلقاً سواء كان مهملاً أم لا، وإن كان حرفاً واحداً فالمشهور أيضاً أنّه إن كان مفهماً للمعنى مثل «قِ» و «عِ» فهو مبطل، وإن لم يكن مفهماً للمعنى فلا يكون مبطلاً. ولكنّ الإشكال إنّما هو في الدليل على هذا التفصيل، فإن استدلّ عليه بالإجماع كما يتراءى من الفقهاء كما في الجواهر[2] فهو في غاية البُعد لعدم الإجماع المعتبر في الفقه المستكشف منه رأي المعصوم، أو وجود نصّ معتبر في هذه المسألة، اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بخبر طلحة بن زيد[3] مع حمله بأنّ المراد من قوله: «أنّ» أي أنّ بحرفين.

وأمّا الاستدلال بإطلاق قوله عليه السلام: «من تكلّم في الصلاة متعمّداً فقد بطلت صلاته»[4] ففيه أنّ البحث إنّما هو في موضوع الكلام، فإنّه إن أُريد بالكلام مطلق

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٧/٦ باب ٢٠ من أبواب الركوع ح٨١٠٠، وقد رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام، وقد مرّ ذكره في بحث قول «آمين» بعد الفاتحة.

(٢) جواهر الكلام: ٤٤/١١. (٣) يأتي قريباً.

(٤) لم نجده بهذا النصّ. نعم، جاء ذلك في أقوال الفقهاء كالشيخ في الخلاف: ٤٠٢/١ مسألة ١٥٤ وتهذيب الأحكام: ١٨١/٢ ذيل ح٧٢٦، فتأمّل.

الصوت الخارج عن مقاطع الحروف ـ سواء كان مهملاً أم لا ـ مفهماً للمعنى أم لا فمقتضاه بطلان الصلاة بحرف واحد مهمل أيضاً، وهو خلاف المشهور. وإن أُريد به الكلام الّذي قصد به الإفهام فمقتضاه عدم إبطال الحرفين فصاعداً إذا كان مهملاً، وهو أيضاً خلاف المشهور.

وأمّا الاستدلال له بكلام اللغويّين مثل كلام شمس العلوم[١] ونجم الأئمّة[٢] فلا يثبت به المطلوب أيضاً، مع أنّ ما ذكراه لا يخلو عن الإشكال لأنّه قال: الكلام جنسٌ يقع على القليل والكثير، والكلام بمعنى الملفوظ وليس بمعنى المصدر، وغلب في العرف على ما تركّب من حرفين وإن كان في أصل اللغة مطلقاً. فإنّ البحث في الكلام بمعنى المصدر لأنّ البحث في من تكلّم في صلاته عمداً وهو لعلّه غير ما ذكره ولم يتعرّض الفقهاء المتقدّمون لهذا التفصيل في الكتب المعدّة بضبط فتاوى الأئمّة عليهم السلام ولا غيرها إلّا الشيخ قدس سره في المبسوط حيث إنّه قال في التروك المسنونة: ولا ينفخ موضع سجوده ولا يتأوّه بحرف، فأمّا بحرفين فإنّه كلام يقطع الصلاة[٣]. وقال[٤] قدس سره في الخلاف[٥]. وليس عليه دليل إلّا رواية طلحة بن زيد من طرق العامّة عن الصادق عليه السلام: «مَن تأوّه في صلاته فقد تكلّم»[٦] وكذلك مرسلة الصدوق[٧].

ويمكن تأويله على أنّ المقصود منه تنزيه المكلّف عن ذلك، وبنى على فرض صحّة الاستدلال به لا تدلّ إلّا على أنّ الكلام بحرفين مبطل بناءً على أنّ الغالب في التأوّه تولّد الحرفين منه. وأمّا أنّ الحرف الواحد المفهم مبطل وغير المفهم لا يبطل

---

(١) المقصود منه هو نشوان بن سعيد بن نشوان الحِميري اليمني.

(٢) المقصود منه هو الشيخ رضيّ‌الدين محمّد بن الحسن الأسترآبادي.

(٣) المبسوط: ١١٨/١.

(٤) كذا، والظاهر أنّ الصحيح «وقاله».

(٥) الخلاف: ٤٠٧/١ مسألة ١٥٥.

(٦ و٧) وسائل الشيعة: ٢٨١/٧ باب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٤٤ و٩٣٤٢ وفيهما «من أنّ في صلاته فقد تكلّم».

لا دليل عليه أيضاً، كما ذكر في الجواهر[١] في أواخر مسألة التأوّه والأنين أنّه لا دليل على إبطال ذلك.

نعم، تعرّض المحقّق رحمه الله من الفقهاء المتأخّرين في المعتبر بغير طريقة بعضٍ آخر المعلوم منه متابعة الشيخ رحمه الله.

وقال في المعتبر: (مسألة) والكلام بحرفين فصاعداً يبطل الصلاة عمداً لا سهواً، وعليه علماؤنا، وبه قال الشافعي، وقال مالك: إن كان لمصلحة لم يبطلها ولو كان لغير الصلاة كأن يقول للأعمى: البئر أمامك، أو ينبّه من يحترق، والاتّفاق على أنّ العمد لغير مصلحة يبطلها، والكلام جنسٌ يقع على القليل والكثير، والكلم جمع كلمة نبق ونبقة مثل سبق، ودلّ على أنّ ما تركّب من حرفين كلمة قسمه سيبويه الكلام إلى اسم وفعل وحرف مثل «من» و«عن» وتسمية ذلك كلمة يستلزم وقوع الكلام الّذي هو الجنس عليه. أمّا الدليل على أنّ العمد يبطل فقوله عليه السلام: «إنّما صلاتنا هذه تكبير وتسبيح وقرآن ليس فيها شيء من كلام الناس». وهو خبر يُراد به النهي فيكون منافياً للصلاة. ويؤيّد ذلك ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام. وأمّا الّذي يدلّ على أنّ الكلام سهواً لا يبطل ما رووه في سهو النبيّ صلى الله عليه وآله وإتمام الصلاة بعد كلامه ولقوله عليه السلام: «رُفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه». ومن طريق أهل البيت عليهم السلام ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلّم، قال: «يتمّ ما بقي من صلاته». وعن عبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم في الصلاة ناسياً يقول: أقيموا صفوفكم، قال: «يتمّ صلاته ثمّ ليسجد سجدتين»[٢]، انتهى كلامه.

وقوله: «عليه علماؤنا» متأمّل بأنّ الشيخ رحمه الله حيث إنّه رئيس الطائفة أُفتي به أعتمد عليه فتواي، وليس المراد الإجماع المعتبر، ثمّ إنّه لا يستفاد ممّا ذكره رحمه الله أنّ

---

(١) جواهر الكلام: ١١/٥٠.

(٢) المعتبر: ٢/٢٥٣ ـ ٢٥٤. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

الحرفين الموضوعين للمعنى مبطل للصلاة لأنّ «من» و«عن» مفهمين للمعنى. وأمّا إذا كانا مهملَين فلا.

وقال ﷺ بعد ذلك: (فرع) قال الشيخ: النفخ بحرفين يوجب الإعادة، وكذا الأنين والتأوّه، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: النفخ يبطلها وإن كان بحرف واحد، والتأوّه للخوف من الله عند ذكر المخوفات لا يُبطلها ولو كان بحرفين ويبطلها لو كان لغير ذلك كالألم يجده. لنا: إن تعمّد الكلام يخرج من الصلاه لمنافاته لها فلا يختلف حاله. وروى طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: «مَن أنّ في صلاته فقد تكلّم». وتفصيل أبي حنيفة حسن، وقد نقل عن كثير من الصلحاء التأوّه في الصلاة، ووصف إبراهيم بذلك يؤذِن بجوازه[1]، انتهى.

أقول: لا شكّ بأنّ التأوّه والأنين مهمل ليس من قبيل دلالة اللفظ على المعنى، بل هو من قبيل دلالة المعلول على العلّة، فيستفاد من ذلك أنّه ﷺ قائل بإبطال الحرفين المهملَين أيضاً.

وبالجملة: لا دليل لما ذكره المشهور من التفصيل.

ثمّ إنّه هل يمكن المشي كما ذهب به بعض أعاظم المتأخّرين[2] حيث قال: والّذي يظهر لي أنّ المعتبر في صدق الكلام أن يؤتى به على نحو الحكاية عن معنىً سواء كان موضوعاً له أم لا، وعلى الثاني سواء كان بين المعنى المحكيّ وبين المعنى الحقيقي للّفظ علاقة أم لا، وعلى الثاني سواء كان من الاستعمالات الصحيحة عند العرف مثل التكلّم بالألفاظ المهملة بقصد الحكاية عن نوعها كلفظ «ديز» في قولك: ديز مهمل أم كان الاستعمال غلطاً، وأمّا لو تلفّظ من دون الاستعمال في معنى بل كان غرضه نفس إيجاد الحرف لتعلّم مخرجه أو لغرض آخر فلا يصدق التكلّم سواء في ذلك أن يكون الملفوظ حرفاً واحداً أم مركّباً من حرفين فصاعداً[3]، انتهى.

---

(١) المعتبر: ٢/٢٥٣ ـ ٢٥٤. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٢) هو العلّامة الحائري ﷺ. (منه ﷺ).

(٣) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٢٩٨.

أقول: وفيه أنّ الكلام في العرف وإن كان كذلك ابتداءً وفي بادئ النظر ولكنّ التأمّل يقضي بأنّ العرف يلغي الخصوصيّة، ألا ترى أنّه إن كان شخصاً أعجميّاً وآخر عَرَبيّاً وقالا: قام فلا شكّ بأنّ العرف لا يحكم بأنّ العربي الّذي يعلم معناه ويقصده تكلّم والأعجمي لم يتكلّم، فإذا كان كذلك فتشمل الروايات الناهية عن التكلّم ما لو تلفّظ من غير قصد المعنى كما في المثال.

وتحقيق ذلك هو: أنّ التكلّم في العرف عبارة عن ذكر كلمات وحروف موضوع في عرفهم للمعاني وإرادة إفهام هذه المعاني إلى المخاطب، ويسمّى الاستعمال، ولذا يوجِدون اللفظ مقدّمة لإفهام ذاك المعنى، بل يمكن أن يقال بأنّ اللفظ يصير مندكّاً في المعاني بالتدريج والاستعمال ويصير اللفظ متّحداً مع المعنى اعتباراً ولم يكن لنفس هذا التلفّظ فائدة إلّا نادراً، بأن يكون المقصود إيجاد نفس اللفظ وجعله موضوعاً ليحمل عليه محمول سواء استعمل اللفظ في شخصه أو نوعه، بخلاف الأوّل حيث إنّ المتعارف عند العقلاء والأغلب هو الأوّل.

وبالجملة: فالمعتبر في هذا النحو من التكلّم الّذي هو الأكثر ثلاثة أُمور:

الأوّل: كون اللفظ موضوعاً لمعنى في عرفهم.

الثاني: استعمال اللفظ في معناه.

الثالث: وجود مخاطب يريد المتكلّم إفهامه.

إذا عرفت ذلك فنبحث في أنّه هل يعتبر في العرف هذه الثلاثة بحيث لو لم يكن أحدها أو جميعها لا يقال إنّه تكلّم؟ أو لا يكون كذلك؟

أمّا وجود المخاطب وإرادة المتكلّم إفهامه فالظاهر أنّه لم يكن معتبراً في صدق التكلّم، ومن يتكلّم مع نفسه وإن وبّخ على هذا العمل ولكنّه يقال إنّه تكلّم ووبّخ على التكلّم مع النفس.

وأمّا كون اللفظ موضوعاً للمعنى فكذلك أيضاً فلا يتأمّل عند تكلّم أحد لمراجعة اللغة حتّى يعلم أنّ هذا اللفظ هل وضع للمعنى في عرفه أم لا حتّى يصدق عليه أنّه تكلّم، بل بمجرّد التلفّظ يقال إنّه تكلّم. نعم، يكون من فائدة التكلّم هو

التكلّم بما يكون موضوعاً للمعنى في العرف المخاطب أيضاً ليعلم منه شيء، وأمّا في صدق التكلّم فلا يحتاج.

بقي من الثلاثة اعتبار استعمال اللفظ وجعله بإزاء المعنى سواء كان ما بحذائه صحيحاً أو غلطاً حقيقيّاً أو مجازيّاً.

الظاهر أنّه أيضاً لا يلزم حتّى أنّ في العُرف يقال بالشخص النائم الّذي يتكلّم في نومه أنّه تكلّم. ويؤيّد ذلك ما ورد في النصّ: إنّما صلاتنا تسبيح وتحميد وذكر وقرآن وليس فيها شيء من كلام الآدميّين[1]، لأنّ الّذي يتلو القرآن ويدعو لا يقصد المعنى غالباً، بل لا يعلم معناه كما في أكثر الأعاجم[2].

ويؤيّد ذلك أيضاً ما قد عرفت من مثال تكلّم الشخصين عربي وعجمي بقول «قام» وأنّ العرف لا يتأمّل في صدق الكلام لمن لم يجعله بإزاء المعنى، مضافاً إلى أنّه لو كان ذلك تامّاً يلزم عدم بطلان الصلاة لمن تكلّم بالحروف الّتي لا معنى لها لما قد مرّ منّا في الأُصول من أنّ الحروف الّتي تكون من قبيل «من» و«عن» كما قال الرضيّ يقع بحذاء المعاني الّتي تكون في متعلّقاتها، لأنّ بعد دخول «من» على البصرة مثلاً ينتزع من متعلّقه معنىً يجعل بحذاء «من» لا أنّ «من» وضع للمعنى الابتدائيّة.

ثمّ إنّه لا شكّ بأن لا يعتبر في صدق التكلّم إحدى هذه الثلاثة. نعم، العاقل المختار يلاحظ هذه لأنّه يتكلّم لإيجاد غرضه من التصديق بشيء وغيره وهو لا يحصل إلّا بها، ويوبّخ من يضرب الصوت الموجود من النفس بمقاطع الحروف وهو لا يريد إفهام شخص ولكنّه وبّخ بأنّه تكلّم لغواً، ولا يكون ذلك من أجل وضع

---

(١) سنن الدارمي: ٢٥٢ ح ١٥٠٥.

(٢) لم أفهم مراده دام ظلّه لأنّ الرواية إنّما هو في مقام استثناء كلام الآدمي، والبحث فيما نحن فيه إنّما يكون في أنّ كلام الآدمي إذا أتى من غير جعله بحذاء المعنى هل يصدق عليه التكلّم أم لا؟ وتلاوة القرآن من غير قصد المعنى كيف يكون تأييداً لما نحن بصدده وهو عدم لزوم جعله بحذاء المعنى في صدق الكلام؟! (منه ﷺ).

التكلّم لهذه الجهات حتّى يقال وإن سلّمتم عدم مدخليّة شيء منها في هذا الزمان ولكن لا نسلّم ذلك في الزمان السابق إلّا بأصالة عدم النقل.

ثمّ إنّك بعدما عرفت ذلك فقد عرفت أنّه لا وجه للتفصيل الّذي ذكره المشهور خصوصاً قولهم: في أنّ الحرف الواحد إن كان ذو معنى فمبطل وإلّا فلا. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ الحروف المفردة الّتي تكون ذو معنى مثل «قِ» كانت في التقدير متعدّدة لأنّ أصله: اوق، ولذا قال الشهيد رحمه الله: وفي الحرف الواحد المفهم نظر[1]. وعلى أيّ حال، على فرض عدم صدق التكلّم بحرف واحد فكونه مبطلاً مشكلٌ جدّاً.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «مَن أَنَّ فقد تكلّم» هل المراد ممّا ذكره عليه السلام هو أنّ هذا الشخص وإن صدر منه هذا الأنين بمقتضى طبعه وتكون دلالته على الألم دلالةً طبعيّة إلّا أنّه مبطل للصلاة لأنّه تكلّم وأوجد الكلام نحو كشف اللفظ عن المعنى؟ أو لا يكون مراده عليه السلام ذلك بل مبطليّته إنّما هو لأجل إتيانه بحرفين؟

الظاهر هو الثاني، وعليه فلو لم يحصل من الأنين حرف فبعد عدم دلالة رواية طلحة عليه وعدم حجّيتها فلا تدلّ رواية «مَن أَنَّ فقد تكلّم» عليه، فلو حصل منه حرف فإن كان متعدّداً فبطلانه إنّما هو لأجل كونه حرفين، وإن كان واحداً فيجيء الكلام فيه من التفصيل المشهور والإشكال الّذي قلنا.

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق في المعتبر نقلاً عن الشيخ رحمه الله والشافعي كما تقدّم لم نرَ من الشافعي في جميع مباحثه هذا الكلام وكذلك من غيره أيضاً لا يستفاد ذلك، إلّا من أبي حنيفة كما قد عرفت حيث إنّه قال: إن كان الأنين لخوف من الله تعالى لا تبطل الصلاة مطلقاً ولو كان حرفين، وإن لم يكن لخوف من الله فتبطل مطلقاً. نعم، هذا الكلام يرى في كلام متأخّريهم ولكنّهم كأنّه أخذوه من الشيعة، فلا يستفاد من كلامهم حكم. وأمّا ما ذكره من سيبويه فقد عرفت عدم دلالته. وعلى أيّ حال، فالدليل الّذي أمكن التمسّك به لإثبات الكلام ونفيه أو لتفصيل الّذي ذكره بعض المتأخّرين فلم يكن موجوداً بأيدينا.

---

(١) ذكرى الشيعة: ١٣/٤.

اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بالأصل، كما أنّه لا يبعد تمسّك المحقّق ﷺ في المعتبر به أيضاً، ولكن التمسّك متفرّع على عدم صدق الكلام عرفاً وإلّا فتشمله الرواية فتكون المسألة من موارد التأمّل.

لا يقال: يكفي في ذلك إطلاق قوله: «مَن أَنَّ في صلاته فقد تكلّم» لأنّا نقول: إطلاقه ليس بأزيد من إطلاق من تكلّم.

ثمّ إنّه استثني من الكلام المبطل الدعاء والذكر والقرآن، ويجيء الكلام في أنّه هل يحتاج إلى قصد القرآنيّة في عدم ضرره بالصلاة أو لا؟ بل يكفي فيه مجرّد كونه من القرآن مثل أن يقول: فرعون؟ أو يدعو مع الغفلة عن معناه؟ أو يذكر ولكن لا يجعله بحذاء المعنى؟ وهكذا.

ونقول: لا شكّ بأنّ القرآن كلامٌ منزَل من الله تعالى القائم به قياماً صدوريّاً لا حلوليّاً، وقراءته يكون كقراءة كلام الغير، ومعنى «قراءة كلام الغير» بما أنّه كلام الغير هو الغفلة عن كلام نفسه، كما أنّ في النظر إلى المرآة تندكّ المرآة في الصورة ويغفل الناظر عن المرآة، كذلك القارئ لكلام الغير يغفل عن تكلّمه وكأنّه يصدر كلام الغير مثل قراءة خطبة من عليّ عليه السلام، ولو لم يكن كذلك لم يقرأ القرآن ولم يتلو خطبة عليّ عليه السلام.

ويناسب المقام ذكر الكلام الّذي ذكره بعض المحشّين للفرائد في دفع الإشكال عن جواب بعض الأقسام للسلام في الصلاة بأنّه يقول «السلام عليكم» بقصد الدعاء أو القرآن مثلاً. ولكن هذا الكلام غير تمام كما قلنا في السابق وذكرنا في الحاشية لأنّ ردّ التحيّة لابدّ وأن يكون فعل المُحيّي مخاطباً له، وقلنا: إنّه أيضاً لم يكن دعاءً لأنّ الدعاء طلب السلامة مثلاً له من الله تعالى، وفي ردّ التحيّة يكون الردّ من نفسه مدّعياً كون الأمر بيده، ألا ترى أنّ الّذي يقرأ القرآن في الطريق ثمّ اتّفق بلوغه عند الباب عند قراءته هذه الآية: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[1] لا يقال إنّه سلّم على مَن في البيت، أو الّذي يبيّن أفعال الصلاة من قول

(١) الزُمر: ٧٣.

النبيّ ﷺ عند قوله: «إذا فرغت من التشهّد فقُل سلامٌ عليكم» أنّه سلّم على من يبيّن له.

ولا بأس بذكر كلام الأُصوليّين في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى الواحد لمناسبته مع المطلب، ونقول: قد عرفت منّا في الأُصول بأنّ كلامهم بعد التحليل يرجع إلى ثلاثة:

الطريق الأوّل: عدم الجواز بمعنى عدم الإمكان، كما قال صاحب المعالم[١]: وقد عرفت قوله هذا وحده وهذا وحده... إلى آخره، وكما يستفاد من جواب الشيرواني بأنّ التناقض بين الوجود العقلي والخارجي لا امتناع له عقلاً.

الثاني: عدم الصحّة كما في القوانين حيث يستدلّ بأنّ صحّته يحتاج إلى تجويز الواضع، وحيث لا يعلم ترخيصه فلا يصحّ[٢].

الثالث: على فرض الصحّة هل هي حقيقة أم لا؟ واختار شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه الامتناع[٣] العقلي ولكن لا من الجهة الّتي ذكرها صاحب المعالم ﷺ، بل من جهة أنّ اللفظ بتعبيره فانٍ في المعنى ومندكٌّ فيه. وإذا عرفت ذلك فنقول: هل الّذي يحكي كلام الله الّذي حكى عن قول الملائكة فيما بعد الدنيا وفي القيامة بقولهم: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ...﴾ إلى آخره، هل هذا بعد أن كان مندكّاً فيه يمكن جعله جواباً للتحيّة الّتي قالها المسلّم؟

الظاهر أنّه لا يصحّ، بل كان عندي احتمال صحّته مُحالاً تقريباً، مضافاً إلى أنّ هذا لو كان صحيحاً فينبغي أن يُجيب رسول الله ﷺ ابنَ مسعود عند مجيئه من سفر الحبشة وسلامه عليه ﷺ مع أنّه لم يجبه، وبعد أن سئل عن علّته وعن جوابه في الدفعة الأُولى قال ﷺ: «إنّ الله يُحدث في أمره ما يشاء»[٤].

ولا يخفى أنّه لا يصحّ ما يقوله بعضٌ من كون سلامين في طول الآخر، لأنّ

---

(١) معالم الدين: ٣٢ ـ ٣٤. (٢) القوانين: ٦٧/١. (٣) كفاية الأُصول: ٣٦.

(٤) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٤١٥/١، وسنن أبي داود: ٢٤٣/١ ح ٩٢٤.

الّذي يستعمل هذا الكلام يستعمله في كلام الصادر وهو فعل الله تعالى، ولا ربط له بالمصلّي حتّى استعمله في ردّ التحيّة، وكيف يُطرَد جميع الخصوصيّات في الآية من كونه كلام الله حكايةً عن الملائكة وكونه في القيامة ويجعل جواباً للتحيّة ؟

ثمّ إنّه لا يقاس ما نحن فيه بكتابة السلام، حيث إنّ هذا النقش حاكٍ عن اللفظ واللفظ حاكٍ عن المعنى، فيمكن جعل الشيء حاكياً عن شيءٍ حاكٍ عن غيره، لأنّ ما ذكر في الكتابة على فرض تماميّته كان إيجاد هذا النقش فعل نفسه ولفظ «سلام عليكم» أيضاً فعله، ويمكن أن يكون حاكياً عن الحاكي بخلاف ما نحن فيه، لأنّ قراءة القرآن بعد أن كان مندكّاً في ألفاظ صدَر في السنوات الماضية أو يصدر في ما بعد بألوف عام كما في ما قالته الملائكة عند دخول أهل الجنّة بها، فكيف يجعل جواباً للتحيّة فيكون القياس مع الفارق.

مضافاً إلى أنّ قضيّة الكتابة ليست من الواضحات، لأنّا مع تسليمنا بأنّ البشر لاحتياجه إلى إفهام ما في ضميره بغيره جعل هذا العمل الّذي يوجد بالضرورة سبباً لإفهامه لأنّه أسهل الطرق، وهكذا بعد أن رأى أنّ هذا العمل وإن كان أوسع من هذه الجهة ـ أي من جهة أنّه يتنفّس بالضرورة ـ فجعل حروف وأوضاع لضرب هذا التنفّس بمقاطع الحروف أسهل لدفع حاجته، إلّا أنّه مضيّق من جهة أنّه لم يكن قارّ الذات وينعدم بمجرّد وجوده، فجعلوا طريقاً آخر للإفهام فهو الكتابة، وهو أيضاً أسهل وأوسع من جهة وأضيق من جهةٍ أُخرى، وهو أنّ الكتابة أشدّ مؤونةً من وجود قلم وقرطاس وأكثر وقتاً من جهة التحرير ولكنّه يبقى بعد زمانٍ مديد، ولكن هذا أيضاً لم يكن كما ذكره هذا القائل، لأنّ هذه النقوش مرآة للألفاظ ولم يكن بحذاء الألفاظ، ومعنى جعله بحذاء الألفاظ هو جعل النقوش له.

وبالجملة: هنا مرآتان لمعنى الواحد: مرآة الأوّل هو اللفظ الغير القارّ، الثاني الكتابة القارّ. وعلى أيّ حال، هذا الكلام غير تمام مقيساً وأصلاً. نعم، يمكن تقرير آخر لتوجيه هذا الكلام، ولكنّه لم يدفع الإشكال الّذي ذكرنا، وهو أن يقال بأنّ الشخص المصلّي بقراءته هذه الآية ومثلها بقصد كلام الله وتلاوته يوجد كلاماً

يتضمّن السلام، وبإيجاده هذا الكلام يتوجّه المسلّم بأنّي لم أقدر على ردّ تحيّتك لكوني في الصلاة لا أنّه يجعل القراءة بحذاء السلام، بل يجعل المقروء بحذائه، وأهل العرف ينتزعون من هذا العمل ـ أعني حكاية كلام الله المتضمّن للسلام ـ ردّ التحيّة. لا أقول بأنّ «سلام عليكم» خبرٌ حتّى يكفي إعلانه بإرادة الجواب، بل يحكي المصلّي عن كلام الله الواقعي وينتزعون العرف ذلك.

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه كلامه دام ظله، وهو وإن كان أقرب من سائر ما نقلنا واستشكلنا عليه، ولكن لَقائلٍ أن يقول: إنّ ردّ السلام منحصرٌ بذكر السلام بقصد تحيّة الغير، ولا يكفي مثل هذا الانتزاع العرفي. وعلى أيّ حال، هذا التقريب أيضاً لا يدفع الإشكال المذكور إلّا هذا أقرب من سائر التوجيهات المذكورة في هذه المسألة.

لا يقال بأنّ المورد يكون مثل الموارد الّتي يريد المأموم إخبار الإمام بأنّه سها في موضع الإخفات وجهر ويقول له: ﴿لَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[1] بقصد القرآن ويفهم الإمام منه أنّه سها، وكذلك مثله في سهوه عن القيام ﴿قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[2]، إلى غير ذلك.

لأنّا نقول: فرقٌ بين ما نحن فيه وبين هذه الموارد، لأنّ في هذه الموارد يريد المصلّي تنبيه الإمام على أمرٍ واقعيّ وهو سهوه، ولكن فيما نحن فيه لم يكن واقع، بل يريد إنشاء السلام لردّ السلام الّذي سلّم عليه.

فـــرع

إذا تكلّم مكرهاً فهل تكون صلاته باطلة أم لا؟ ولم يتعرّض الفقهاء الأقدمين في الكتب المعدّة لذكر فتوى الأئمّة عليهم السلام لحكم المسألة إلّا الشيخ في كتاب المبسوط[3] الّذي يكون كتاباً تفريعيّاً حيث ذكر المسألة وقال: فيه وجهان، من غير اختيار. ولم يكن من غيره إلى زمان العلّامة تعرّض، ولكنّه دام ظله ذكر في التذكرة[4]

(١) الإسراء: ١١٠. (٢) البقرة: ٢٣٨. (٣) لم نعثر عليه في المبسوط.
(٤) تذكرة الفقهاء: ٢٧٩/٣.

والمنتهى[١] واختار في التذكرة البطلان بعد ذكر الوجهين، ولكن في المنتهى ذكر الوجهين من غير اختيار، وكذلك الشهيد قدس سره[٢]. وعلى أيّ حال، فلم يكن من الفقهاء إلى زمان المتأخّرين مثل صاحب المصباح[٣] فتوى بعدم البطلان. وذكر فيه أنّ حديث الرفع الّذي يكون متعرّضاً للعناوين الثانويّة كان حاكماً ولم يذكر غير ذلك، ولا أظنّ عدم تعرّض الفقهاء لهذه الجهة، ولذلك بعد أن رأى عدم تعرّض الفقهاء بعدم البطلان أخذ بالوجه لعدم التمسّك بحديث الرفع.

وذكر بعضٌ آخر بعد صاحب المصباح بأنّه يستفاد من الأخبار الّتي تدلّ على أنّ الكلام إذا صدر متعمّداً تكون الصلاه باطلة، وإذا صدر سهواً لم تكن الصلاة باطلة، إنّ التكلّم على قسمين: قسمٌ مبطل وآخر غير مبطل، فالّذي صدر بالإكراه لم يكن قسماً ثالثاً حتّى قيل إنّ حديث الرفع يدفعه[٤].

أقول: لم أفهم ما ذكره قدس سره لأنّه لا يحتاج إلى قسم ثالث.

والّذي يقول إنّه تكلّم متعمّداً وهو بنفسه تقتضي المبطليّة ولكن يرفع بهذا الحديث حكمه بالعنوان الثانوي. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأحاديث الدالّة على البطلان بالتكلّم العمدي ظاهرة في أنّ التكلّم الّذي لا يكون به بأس ولا يكون مبطلاً هو ما صدر نسياناً، ولكن هذا الكلام غير قابل للقبول، أي الانحصار في النسيان.

ثمّ على فرض تسليم هذا الكلام فحيث لا تكون الأخبار متعرّضة لما نحن فيه لا بلزوم الإعادة ولا بعدم اللزوم فلابدّ من الرجوع بالأصل ومقتضاه البراءة لأنّ هذا يصير قسماً ثالثاً لا أنّه لا يكون قسماً ثالثاً لأنّه لا عمدي ولا سهوي.

ولعلّ هذا القائل كصاحب المصباح بعد أن رأى أنّ مقتضى القاعدة هو عدم البطلان ثمّ رأى أنّ الأصحاب لم يفتوا بعدم البطلان فاضطرّ إلى هذه التوجيهات.

نعم، هنا كلامٌ وهو أنّ قوله: «رفع ما استكرهوا عليه» هل يرفع جميع الآثار أو خصوص المؤاخذة لأنّ الإكراه إن كان سبباً لعدم وقوع الصلاة وكان الإكراه على

---

(١) منتهى المطلب: ٢٨٥/٥.
(٢) ذكرى الشيعة: ١٣/٤.
(٣) مصباح الفقيه: ٤٢٧/٣ ـ ٤٢٨.
(٤) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٠٠.

ترك الصلاة فله مجال لأن يصلّي بعد ذلك، إلّا أن يكون الإكراه في جميع الوقت ويرفع الوجوب.

وبالجملة: ففي المسألة وجهان كما قاله الأصحاب.

وعلى أيّ حال، فمقتضى الاحتياط هو إعادة الصلاة لوتكلّم فيها مكرهاً.

وعُدّ أيضاً من **القواطع: الابتداء بالسلام**، ولكنّه يكون داخلاً في التعمّد بالكلام ولو ناقش فيه بعض بأنّ السلام دعاء، ونجيب بأنّه تحيّة لم يكن بدعاء، مضافاً إلى أنّ الدعاء من الله إذا كان بصيغة الغَيبة؛ أي ذكَرَ الله بصيغة الغَيبة وخاطب الشخص، فهو أيضاً مشكل كأن يقول: سلّمكم الله أو يقول: صبّحكم الله بالخير، ولكن ذكر الفقهاء أنّ تسميت العاطس لا بأس به مع أنّه أيضاً يكون كذلك ولكن لابدّ أن يقال بأنّه يستثنى من الكلام العمدي.

وبالجملة: هل لابدّ في المقام من القول بأنّ تسميت العاطس وأمثاله دعاء سواء كان بصيغة الخَطاب أو الغَيبة كما عن المحقّق[١] والعلّامة[٢] بل من الشهيد[٣] وابن إدريس في آخر السرائر[٤]؟ أو لابدّ أن يقال: إنّه لم يكن دعاء لأنّه خطابٌ إلى الآدميّين؟

ولكنّ الإنصاف أنّ المطلب لم يكن كما احتملنا لأنّه لا يلائم شمول من تكلّم لهذا النحو من التكلّم أي مثل: صبّحكم الله بالخير، أو: سلّمكم الله، أو تسميت العاطس مع قوله ﷺ: «إنّ صلاتنا هذه تسبيح وتحميد وذِكر ودعاء... إلخ» لأنّه على مفاد هذه الرواية أنّ ذات الصلاة هي الذكر والقرآن، إلّا أن يقال: إنّ كون هذه التسبيحات كلاماً لا إشكال فيه، ولكنّها خرجت تخصيصاً لا تخصّصاً؟

وبالجملة: قد يقال بأنّ قوله: «مَن تكلّم» يشمل قراءة القرآن ونحوه، ولكنّه خرج تخصيصاً. وقد يقال بأنّ المراد من التكلّم هو التكلّم بحرف خارج عمّا هو من سنخ الصلاة فيكون خروج هذه تخصّصاً.

---

(١) المعتبر: ٢٦٢/٢.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٢٨٤/٣.

(٣) ذكرى الشيعة: ٢٨/٤.

(٤) السرائر: ٦٤٢/٣.

وإن قلنا بالأوّل فلَقائلٍ أن يقول: إنّ الدعاء المخصّص هو كلّما ناديته، فلو لم يكن الطلب بنحو المخاطبة لم يكن دعاء. وعلى أيّ حال، فالأحوط الترك إذا يدعو الله بصيغة الغَيبة ويدعو المدعوّ له أو عليه بصيغة الخطاب.

فـــرع

إذا سلّم على المصلّي أحدٌ من الناس فهل يجوز ردّه في الصلاة أو لا يجوز؟ ثمّ على فرض الجواز هل يجب أو لا يجب؟ وعلى فرض عدم الجواز فتكون حرمته باعتبار بطلان الصلاة به؟

واتّفق العامّة كلّهم إلّا قليل من التابعين على أنّ ردّ السلام في الصلاة حرام لأنّه مبطل للصلاة، وذكر الشافعي في مباحثاته مع تلامذة أبي حنيفة وعقّب البحث بأنّي متمسّك بحديث «أنسيت يا رسول الله... إلى آخره» وهم تمسّكوا بقضيّة ابن مسعود وروايته ردّ الجواب عن رسول الله ﷺ قبل سفر ابن مسعود بالحبشة وعدم الجواب بعد ذلك، وقوله ﷺ بعد السؤال عن علّته: «إنّ الله يُحدث في أمره ما يشاء»[1] وإيراده على تلامذته بأنّ هذا كان في المدينة، وحديث ابن مسعود بمكّة، وهذا ناسخٌ له، ولكن ينقل الشيخ من الحسن البصري الّذي كان من التابعين والسيّد في الانتصار عنه وعن ابن مسيّب الّذي كان من التابعين أيضاً أنّهما قالا بالجواز. وقال النخعي: يُجيب بقلبه، والشافعي في القديم قال بأنّه يُجيب مشيراً، أعني بالإشارة فقط، وفي موضع آخر: يشير بيده.

ونقل جمعٌ من أبي ذرّ الغفاري أنّه يجب الجواب بعد إتمام الصلاة، وقال سفيان الثوري: إنّه وجب تعقيب المسلِّمْ لردّ الجواب إن ذهب من المكان الّذي سلّم على المصلّي.

وعلم من جميع ذلك أنّ نوع فقهاء العامّة لا يجوّزون الجواب بلفظه، على اختلافها في الجواب بالإشارة أو بالقلب أو غير ذلك[2].

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٤١٥/١، وسنن أبي داود: ٢٤٣/١ ح ٩٢٤، وقد تقدّم ذكره آنفاً.

(٢) راجع الخلاف: ٣٨٨/١ مسألة ١٤١.

وأمّا الإماميّة رضوان الله عليهم فيمكن أن يقال بأنّ الإجماع منهم محقّق بالجواز باللفظ[١]، ولكن يكون معنى الجواز هو الجواز بالمعنى الأعمّ على القاعدة لأنّهم قائلون بالوجوب في غير الصلاة، وتعرّضهم لحكمه في الصلاة إنّما هو لأجل الاختلاف بين المسلمين، وإلّا فبعد أن لم يكن مبطلاً للصلاة وكان واجباً في غير الصلاة فلابدّ أن يكون الجواز بالمعنى الأخصّ. وعلى أيّ حال، فاستفادة الجواز من أقوالهم كانت بلا ترديد، ومستندهم في ذلك هو قول الإمام عليه السلام لأنّهم قالوا: دليلنا إجماع الفرقة، وقد عرفت أنّ الإجماع كان بالمعنى الّذي ذكرناه.

وأمّا أخبار المسألة فعلى ما جمع في باب ١٦ من الوسائل سبعة أحاديث:

منها: رواية زرارة، وفيها ما دلّ على جواز الردّ[٢].

ومنها: رواية عمّار الدالّة على جوازه في نفسه ولا يرفع صوته[٣]، وإن كان معنى «في النفس» مراجعه نصّ الرواية هو القلب يكون موافقاً لما قاله النخعي، وإن كان معناه هو عدم رفع الصوت كما ذكر فيصير مثل قول العامّة، ويكون عدم الرفع للتقيّة منهم حيث لم يجوّزونه.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، وفيها: «له الردّ بالسلام عليك ويشير بإصبعه»[٤].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم على وجوب الردّ بالسلام عليك ويشير إليه بإصبعه[٥].

ومنها: رواية سماعة على وجوبه بالسلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام[٦] من ذكر الخصوصيّات الّتي كانت في سائر الروايات.

---

(١) الانتصار: ٤٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦٩/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ذيل ح ٩٣٠٧.

(٣) المصدر السابق: ٢٦٨/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٦٩/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٨.

(٥) المصدر السابق: ٢٦٨/٧ ـ ٢٦٩ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٦.

(٦) المصدر السابق: ٢٦٧/٧ ـ ٢٦٨ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٣.

ومنها: رواية منصور بن حازم على وجوبه خفيّاً كما قال، أي: كما قال المسلّم ولكن خفيّاً[١]، وهذه الرواية متطابقة مع رواية عمّار.

ومنها: رواية أُخرى لمحمّد بن مسلم على جوازه بمثل ما قيل له[٢]، وقلنا: إنّ الجواز هو الجواز بالمعنى الأعمّ.

وهنا أبحاث من الكلام:

البحث الأوّل: هل يجوز أو يحرم كما يدلّ عليه خبر مسعدة بن صدقة[٣]؟ وفيها أنّه لا يستطيع الردّ.

الثاني: هل يجب فيه إخفات الصوت كما تدلّ عليه روايتا منصور وعمّار؟ والظاهر عدمه لعدم الفتوى من العلماء عليه، وثانياً يحتمل قريباً كونه في الرواية للتقيّة.

الثالث: أنّه يجب الإشارة بالإصبع كما هو مفاد خبر محمّد بن مسلم، والظاهر عدم لزومه أيضاً، ولعلّه أيضاً كان موافقاً للقول الّذي قالوا بلزوم الإشارة بالإصبع من العامّة.

الرابع: هل يجب الردّ بخصوص «السلام عليكم» كما يتراءى من خبر سماعة، أو بخصوص «السلام عليك» كما في خبر عليّ بن جعفر ومحمّد بن مسلم، أو بمثل السلام وإن كان سلّم بصيغة «عليكم» فردّ بـ «عليكم» أو «عليك السلام» فكذلك مع رعاية التعريف والتنكير والإفراد والجمع كما في خبر محمّد بن مسلم، حيث كان فيه بمثل ما قيل له بأن يكون مثله في جميع الخصوصيّات مطلقاً كما في بعض الأخبار، وكما أفتى عليه ابن إدريس[٤] أو في بعضها، أو يجب الردّ بمثله في تقديم السلام لا في التذكير والتعريف وغير ذلك من الإفراد والجمع بحمل المثل

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٦٨/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٧/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٧٠/٧ باب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٩. ومصدّق بن صدقة اشتباه من الوسائل (منه ﷺ).

(٤) السرائر: ٢٣٦/١.

على المماثلة في ذلك، وحمل ما في خبر سماعة وعليّ بن جعفر ومحمّد بن مسلم على كونه أحد الأفراد، بل لو حمل على خصوص المماثلة ليعارض بعض الأخبار ويحمل الروايات الدالّة على الجواز، على الجواز بالمعنى الأعمّ حتّى صارت متّفقة مع الروايات الدالّة على الوجوب، ويقال بالوجوب، ويحمل إطلاق رواية عمّار وزرارة على التقييد. ولزوم المماثلة من جميع الجهات من التعريف والتنكير والجمع والإفراد فغير لازم، ويحمل الروايات على ما هو المتعارف عند العرب من تقديم السلام، فبهذا تدفع المعارضة فيما بين الروايات.

ثمّ يبقى الكلام في أنّه إذا سلّم على المصلّي أحدٌ وقدّم «عليك» على «السلام» فهل يقال بأنّ ردّه واجب أو لا يجب ردّه؟ كما ذهب إليه المحقّق من عدم وجوب الردّ إذا كان السلام بغير الطريق المتعارف[1].

وقال في الجواهر: إنّه يكفي في لزوم الجواب الإطلاقات مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ...﴾[2] إلى آخره، وكذا الأدلّة الدالّة على لزوم الردّ ولا ينصرف إلى ما كان السلام بنحو المتعارف من تقدّم «السلام» على «عليك»[3]. هذا، وأنت ترى أنّ أخبار المماثلة دالّة على وجوب الردّ بالمثل.

وعلى أيّ حال، فهنا فروع وتفريعات واحتمالات ـ كما قلنا ـ المماثلة ولزومها مطلقاً، أو القول بالمماثلة في تقديم «السلام» على «عليك». وفي القول في السرّ والجهر أيضاً احتمالات ردّ الجواب سرّاً مع الإشارة أو عدمها أو الجهر، ولكن بعد أن قد عرفت أنّ الأدلّة الدالّة على الوجوب هي الأدلّة الّتي كانت دالّة على وجوب الردّ في غير السلام فلا يمكن أن يقال بأنّ الإشارة بالإصبع صارت ضميمة بسبب كونه في الصلاة، أو يقال: تؤثّر الإشارة في صدق العرفي، فلابدّ أن يقال: إنّه شرعي. ولكن هي احتمالات بعيدة لا يمكن القول بها، مضافاً إلى عدم الفتوى من أحد علماء الخاصّة بها.

---

(١) المعتبر: ٢/٢٦٤.

(٢) النساء: ٨٦.

(٣) جواهر الكلام: ١١/١٠١ ـ ١٠٢.

نعم، حيث إنّ بعض العامّة قالوا بعدم لزوم الردّ في الصلاة فلذا قالوا الإشارة تقوم مقام الردّ. ويحتمل قريباً أنّ ما ذكر في الخبر من لزوم الإشارة كان لرعاية ما في عندهم فصدر تقيّةً، مضافاً إلى القضيّة الّتي نقلها محمّد بن مسلم من وروده إلى جعفر بن محمّد عليه السلام والسلام عليه وردّ جوابه وقوله تحيّةً: كيف أصبحت، وعدم ردّ الجواب منه عليه السلام حيث إنّ ظاهره هو ردّ السلام بنحوٍ سمعه محمّد بن مسلم لا بالإشارة.

فعلى أيّ حال، فلا إشكال في عدم لزوم الإشارة، وكنّا فارغين عن هذين الاحتمالين.

بقي في المقام هو البحث عن لزوم المماثلة وعدمها والفروع الّتي قلنا تتفرّع عليه، وقبل الشروع فيها لابدّ أن نبحث عن وجوب الردّ وعدمه في غير الصلاة في التحيّات وغيرها وأنّها سلامٌ أو غيره، وفي معنى التحيّة.

أقول: فحيث إنّ الآية المباركة ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ دالّةٌ على لزوم ردّ التحيّة فلابدّ لنا أوّلاً من البحث عن معنى التحيّة، وأنّه هل يكفي في صدق التحيّة مطلق طلب الحياة لشخصٍ؟ أو هي منحصرة بالسلام؟ أو ما يستعمله العرب من قولهم: أنعِمْ صباحاً في مقام تحيّة السلاطين؟

والظاهر أنّ قبل الإسلام كانت التحيّة بالسلام متعارفاً عند العرب كما أنّها بـ«حيّاك الله» كان متعارفاً عندهم أيضاً وكان هذا عند العرب آية عدم قصد قتل المورد من الوارد، ويحتمل أن تكون الآية الشريفة: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ﴾ ـ أو «السَلَمَ» على اختلاف القرّاء ـ ﴿لَسْتَ مُؤْمِناً﴾[1] إشارةً إلى هذا. وعلى أيّ حال، فنرجع إلى البحث عن شمول التحيّة في الآية مطلق التحيّات وعدمه.

وقال الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان: التحيّة هو السلام، تقول: حيّاك الله، إذا سلّمت، ثمّ ينقل من تفسير القمّي رحمه الله أنّه قال: هو السلام وغيره من البرّ[2].

---

(١) النساء: ٩٤.

(٢) مجمع البيان: ٣/١٧١ ـ ١٧٢. وراجع تفسير القمّي: ١/١٤٥ عند تفسير الآية ٨٦ من سورة النساء.

وقال ابن جرير الطبري: إن قال قائل: أفَردُّ السلام واجبٌ أم لا؟ يقال: نعم واجب. وبه قال جمعٌ من المتقدّمين[١]، ولكن نقل عن القمّي ما ذكرنا[٢]. ويدلّ على ذلك أيضاً خبر الأربعمائة عن عليٍّ عليه السلام قال: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه قولوا: يرحمكم الله، وهو يقول: يغفر الله لكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾»[٣].

ونقل عن ابن الزبير بسنده قال: سمعت جابر بن عبدالله يقول في مقام الجواب عن السؤال عن وجوب ردّ السلام: ما أراه إلّا أوجبه الله تعالى بقوله: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ...﴾ إلى آخره[٤]. فيستفاد من ذلك أنّه لم يكن في زمن الصحابة نصٌّ من النبيّ صلى الله عليه وآله على ذلك. نعم، عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السلام تطوّع والردّ فريضة»[٥]. ورواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عن أبيه عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله مثله[٦].

ونقل هذه العبارة عن الحسن البصري أيضاً[٧] ولم أقف على نصّ يدلّ على وجوب ردّ السلام غير ذلك، لكنّ المرتكز في أذهان المسلمين هو وجوبه، وهم ملتزمون به، وهذا الالتزام منهم مع الروايتين المتقدّمتين ينهض على الوجوب.

وأمّا العامّة فقال في الخلاف ـ في العبارة المتقدّمة في حكم ردّ السلام في

---

(١) جامع البيان: ١٩٢/٤ ذيل ح ١٠٠٥٠. نقلاً بالمعنى.

(٢) الناقل هو الطبرسي. (منه رحمه الله).

(٣) راجع الخصال: ٦٣٣ ح ١٠. والآية المذكورة هي ٨٦ من سورة النساء.

(٤) جامع البيان: ١٩٢/٤ ح ١٠٠٥١.

(٥) وسائل الشيعة: ٥٨/١٢ باب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة ح ١٥٦٣٩. والنوفلي والسكوني عامّيان. (منه رحمه الله).

(٦) المصدر السابق: ٥١/١٢ باب ٢٨ من أبواب احكام العشرة ح ١٥٦١٧.

(٧) راجع كنز العمال: ٢١٥/٩ ح ٢٥٧١٧، والدرّ المنثور: ١٨٩/٢.

الصلاة ـ : وقال أبو حنيفة: لا يردّ بشيء أصلاً فيضيع سلامه[١]. فيظهر من قوله: «يضيع سلامه» كون وجوبه مفروغاً عنه وأنّه من الحقوق الواجبة.

وأمّا الآية الشريفة: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ...﴾ إلى آخره فهي إمّا منصرفة إلى خصوص ردّ السلام لأجل تعارف هذا الفرد من التحيّة بين المسلمين على فرض كونها مطلقة بحسب مفهومها وعدم اختصاصها بحسب المفهوم بالسلام، كما ذكره الطبرسي ونقل عن ابن جرير أيضاً.

والحاصل: أنّ وجوب ردّ السلام كالضروري بين المسلمين مع دلالة الروايتين المتقدّمتين والآية عليه، وأمّا غيره من أفراد التحيّة فعدم وجوب ردّه أيضاً مسلّمٌ وضروري بينهم.

وقد عرفت انصراف الآية إلى السلام، وعلى فرض تسليم إطلاقها وعدم انصرافها عن غير السلام لا يستفاد منها الوجوب بالنسبة إلى غير السلام لأنّ عدم وجوبه ضروريّ فيُحمل على الاستحباب بالنسبة إليه، والوجوب بالنسبة إلى ردّ السلام. وتوهّم لزوم استعمال هيئة الأمر في أكثر من معنىً واحد مدفوعٌ بأنّ الهيئة موضوعة للطلب وهو معنىً واحد، غاية الأمر بعض أفراده واجبٌ وبعضه غير واجب.

وأمّا الاستشهاد في حديث الأربعمائة لردّ التسميت بقوله: «غفر الله لك» بقوله: ﴿إِذَا حُيِّيتُمْ﴾ فلعلّه لأجل الاستئناس بالآية، وأنّ ردّ غير السلام من أفراد التحيّة أيضاً حسن لأنّ الله تعالى أوجب ردّ السلام، وإلّا فالخبر غير معمول به، لما عرفت من أنّ عدم وجوب ردّ سائر التحيّات من الضروريّات بين المسلمين.

وأمّا قوله عليه السلام في الكافي: «ردّ الكتابة واجب كوجوب ردّ السلام»[٢] فهو أيضاً محمول على الاستحباب لأنّ وجوب ذلك خلاف الضرورة، لأنّا بعد أن قلنا بأنّ التحيّة الّتي غير السلام ضروريّ عدم وجوبها وبها تقيّد الإطلاقات، فهذا في وجوبه يُحمل على الاستحباب والتأكيد، فلا يمكن استفادة وجوب ردّ السلام من هذا الخبر.

---

(١) الخلاف: ٣٨٨/١ مسألة ١٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ٥٧/١٢ باب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة ح ١٥٦٣٧.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأخبار الواردة في ردّ السلام في الصلاة لا يستفاد منها الوجوب لو لم تكن الأدلّة الدالّة على وجوبه مع قطع النظر عن حال الصلاة. غاية الأمر أنّها تدلّ على أنّ الاشتغال بالصلاة لا يمنع من الردّ.

أمّا عدم دلالة هذه الأخبار على الوجوب فلأنّ بعضها حكاية فعل مثل خبر محمّد بن مسلم[١] فإنّ غاية ما يدلّ هذه هو أنّ ما تعارف بين المسلمين من ردّ السلام يجوز في الصلاة أيضاً، فإن لم يكن ما هو المتعارف واجباً لا تدلّ هذه على الوجوب.

وخبر عليّ بن جعفر أيضاً لا يدلّ على الوجوب للتعبير بقوله عليه السلام: «هل يصلح»[٢]. وأمّا ما أمر فيها بالردّ فهو أيضاً لا يدلّ على الوجوب، لأنّه في مقام توهّم الحظر، لأنّ الحكم عند المسلمين هو الحرمة أي التلفّظ به لا الإشارة، واستفادة الوجوب منه مشكل. كذلك خبر محمّد بن مسلم[٣] وعمّار[٤] وسماعة[٥].

وأمّا خبر زرارة[٦] فهو أيضاً حكاية فعل النبيّ صلى الله عليه وآله مع عمّار، ولكن قد عرفت وجوبه في غير حال الصلاة للأدلّة المتقدّمة، وتلك الأخبار الواردة في الصلاة تدلّ على عدم مانعيّة الاشتغال عن أداء هذه الفريضة.

وحينئذٍ فالقدر المسلَّم وجوبه في غير حال الصلاة هو ما إذا كان المسلِّم رجلاً بالغاً عاقلاً وكان السلام بإحدى الصيغ الأربع وهي «سلام عليك» أو «عليكم» و«السلام عليك» أو «عليكم» مع قصد المعنى والقربة إلى الله تعالى. ولذلك نقل

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٦٧/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٢، وقد مرّ ذكره والّذي بعده في أوّل هذا البحث.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٩/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٨.

(٣ و٤) المصدر السابق: ٢٦٨/٧ ـ ٢٦٩ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٦ و٩٣٠٥، وقد مرّ ذكرهما آنفاً.

(٥) المصدر السابق: ٢٦٧/٧ ـ ٢٦٨ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٠٣، وقد مرّ ذكره والّذي بعده آنفاً.

(٦) المصدر السابق: ٢٦٩/٧ باب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ذيل ح ٩٣٠٧.

من عمل حجّة الإسلام السيّد الشفتي صاحب مطالع الأنوار أنّه لم يردّ بعض السلام، وأجاب عند الإيراد عليه بأنّ السلام من العبادات الّتي يحتاج إلى قصد القربة ولا نعلم بأنّ هؤلاء المسلِّمين يقصدون القُربة أم لا[١].

وهل هذا الكلام تمام؟ أي الاحتياج إلى قصد القربة ووجه الصحّة هو أن يقال كما يدلّ عليه خبري السكوني ومسعدة أنّ قوله عليه السلام: «السلام تطوّع والردّ فريضة» معناه أنّ ردّ ذلك الّذي يكون تطوّعاً ويؤتى بهذا القصد كان واجباً. ووجه العدم هو أن يقال كما عرفت سابقاً بأنّ تأسيس السلام كان للأُلفة وإظهار عدم قصد الأذى المورد من الوارد ولا يكون للثواب. وربّما كان السلام يوجب الأُلفة فقط، ولكنّ الجواب يرفع التنافر والبغضاء، ولأجل ترتّب هذا الأثر صار مستحبّاً، وهذا الأثر يترتّب سواء قصد به الاستحباب أو لم يقصد، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾[٢]. نعم، قصد الاستحباب يؤثّر في ترتّب الثواب كغسل الثوب، والظاهر هو هذا الوجه.

ومن هنا يُعلم **فروع** متعدّدة:

(منها) المسألة بحالها لا مع قصد المعنى فهل يجب ردّه لارتكاز المعنى في الأذهان فتكون تحيّة؟ أو لا يجب لأنّ المفروض أنّه لم يقصد المعنى؟ ولو كان الفعل الّذي ينقل من صاحب المطالع تماماً فلعلّه كان لهذه الجهة حيث إنّهم نوعاً لم يقصدوا المعنى ولو يتوجّهون بأنّه تعارف واحترام فلا يبعد وجوب ردّه لأنّه يصدق في العرف أنّه سلَّم.

(ومنها) المسألة بحالها مع تقديم «عليك» أو «عليكم» على «السلام» فيظهر من المعتبر عدم وجوب ردّه، حيث قال: لا يجوز ردّه في الصلاة[٣]. فيستفاد منه عدم وجوبه بل عدم استحبابه أيضاً في غير حال الصلاة، لأنّه لو كان واجباً في غير حال

---

(١) راجع تبيان الصلاة: ٦/٢٥٠.

(٢) النور: ٦١.

(٣) المعتبر: ٢/٢٦٤ عند قوله: «فرع».

الصلاة لكان جائزاً أو واجباً في حال الصلاة أيضاً. أو أنّه يجب الردّ بمثله لإطلاق أدلّة وجوب الردّ من الآية وغيرها، وكذلك في حال الصلاة، ودلالة رواية منصور وسماعة على الوجوب. أو أنّه يجب الردّ بتقديم السلام على الظرف كما يظهر من العبارة المفصّلة المنقولة عن المسالك[١]. أو التخيير بين تقديم الظرف وتأخيره لشمول الإطلاقات وصدق ردّ التحيّة على كلٍّ منها.

والمماثلة المعتبرة في الأخبار إمّا أن يكون المراد بها عنوانها بأن يكون لعنوان المماثلة خصوصيّة في ذلك فيكفي تحقّقها بأيّ نحوٍ كان، أو أنّها كنايةٌ عن تقديم السلام على الظرف لأنّ المتعارف في ابتداء السلام هو تقديم السلام، فلا تشمل الأخبار الدالّة على اعتبار المماثلة في هذا المقام الّذي فرض تقديم الظرف على السلام في ابتداء.

وجه الأوّل: أنّ أدلّة وجوب ردّ التحيّة منصرفة عن المقام باعتبار تقديم الظرف على السلام فلا تشمله الآية وغيرها، كما أنّها منصرفة عن إيجاب ردّ سائر التحيّات، والسرّ فيه عدم تعارف ذلك وإن كان يشمله بحسب المفهوم واللغة.

ووجه الثاني الّذي اختاره صاحب الجواهر[٢] وتبعه صاحب المصباح[٣]: أنّ المتعارف في التسليم وإن كان تقديم السلام على الظرف لكن لا نسلّم انصرافها عن الغرض بسبب ذلك المتعارف فتشمله الإطلاقات لوجوب الردّ وتشمله الأخبار الدالّة على اعتبار المماثلة، أي عنوان المماثلة بأيّ نحوٍ تحقّقت.

ووجه الثالث: عدم انصراف الإطلاقات عن الغرض فيجب الردّ، والمراد بالمماثلة في أخبارها هي المماثلة بتقديم السلام على الظرف.

ووجه الرابع: هو شمول الإطلاقات الدالّة على عدم وجوب الردّ ولا تشمله أخبار المماثلة فيجب الردّ مطلقاً.

---

(١) مسالك الأفهام: ٢٣١/١.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٢/١١.

(٣) مصباح الفقيه: ٥٠٣/١٣ .

والحاصل: أنّ الوجوه المذكورة تدور على بحثين:

الأوّل: أنّ إطلاقات وجوب ردّ التحيّة هل هي شاملة للفرض المذكور ـ أي ما إذا قدّم الظرف على السلام في ابتدائه ـ ؟ أو أنّها منصرفة عن هذه الصورة إلى الصورة الّتي كان السلام مقدّماً لكونه المتعارف بين الناس كما أنّها منصرفة عن غير السلام من سائر التحيّات؟

الثاني: أنّ الروايات الدالّة على المماثلة هل هي منصرفة عن المقام أو لا؟ وعلى الثاني فهل المراد بها عنوان المماثلة بأيّ نحوٍ كان؟ أو أنّها كنايةٌ عن تقديم السلام على الظرف لكونه المتعارف بين المسلمين فلا يتحقّق فيما نحن فيه لأنّ المفروض هو تقديم الظرف فيه؟ الظاهر هو الأخير.

وأمّا البحث الأوّل ففيه تردّد وتأمّل.

ومن القواطع: الفعل الكثير، وفي عبارة الفقهاء رضوان الله عليهم أنّ من القواطع للصلاة أن يفعل فعلاً كثيراً، وادّعى العلّامة في المنتهى[١] والتذكرة[٢] اتّفاق أهل العلم عليه، وهذا التعبير يقال فيما إذا كان اتّفاق العامّة والخاصّة، والمشهور بيننا أنّ إبطاله إنّما هو في صورة العمد لا السهو، ولكن لم يقم على إبطاله بهذا العنوان دليلٌ خاصّ. اللّهمّ إلّا أن يستكشف من اشتهار الفتوى بذلك بين العامّة والخاصّة نصٌّ معتبر على إبطاله بهذا العنوان، وسيجيء ما فيه.

ويظهر من صاحب المدارك قدس سره[٣] وغيره من المتأخّرين[٤] أنّ إبطاله للصلاة ليس بهذا العنوان بل إنّه لأجل كونه ماحياً لصورة الصلاة، فالمراد به هو الفعل الماحي لهيئة الصلاة، ويشكل بأنّه لا وجه حينئذٍ للتعبير عنه بما ذكر، مع أنّه لو كان كذلك فلا فرق بين العمد والسهو مع كونه بحيث لا يُعدّ في العرف مشتغلاً بالصلاة، فهذا ممّا يبعّد ذلك.

---

(١) منتهى المطلب: ٢٩٣/٥.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٢٨٨/٣.

(٣) مدارك الأحكام: ٤٦٥/٣.

(٤) كمجمع الفائدة والبرهان: ٦٩/٣، ومسالك الأفهام: ٢٢٨/١.

واستدلّ في المصباح[١] بالأخبار الدالّة على عدم البأس ببعض الأفعال اليسيرة كالنفخ في موضع السجود وتسوية الحصى.

وما رواه الصدوق مرسلاً قال: «رأى رسول الله صلى الله عليه وآله نخامة في المسجد فمشى إليها بعرجون من عراجين ابن طاب[٢] فحكّها ثمّ رجع القهقرى فبنى على صلاته»[٣].

قال: وقال الصادق عليه السلام: «وهذا يفتح من الصلاة أبواباً كثيرة»[٤].

وما رواه أيضاً بإسناده عن أبي حبيب ناجية أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: «إنّ لي رحىً أطحن فيها السمسم فأقوم فأُصلّي وأعلم أنّ الغلام نائم فأضرب الحائط لأُوقظه، فقال: «نعم، أنت في طاعة ربّك تطلب رزقك ولا بأس»[٥]. وغير ذلك من الروايات الّتي قيّد فيها عدم البأس بالفعل القليل في مجموعها، فتدلّ مفهوماً يشعر على عدم جواز الفعل الكثير، ولكنّه أيضاً مشكل.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّه يستفاد من السؤالات المذكورة من الرواة أنّ للصلاة الّتي هي عبارة عن التوجّه إلى الله تعالى على نحو التذلّل والخضوع هيئة خاصّة مطلوبة للشارع ينافي معها الفعل الكثير، واحتملوا تنافيها لهذه الأفعال اليسيرة، فحيث كان تنافيها لتلك مشكوكاً سألوا عن حكمها.

والحاصل: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة هو منافاة الأفعال الخارجة عن الصلاة والّتي ليست من سنخ أفعالها للصلاة، حتّى أنّه لولا الروايات الواردة في جواز بعض الأفعال اليسيرة مثل قتل الحيّة وغيره[٦] لَما أفتى به أحدٌ من العلماء، فإنّ

---

(١) مصباح الفقيه: ٤٤٠/٣.

(٢) وهو قسم من الرطب بالمدينة، ومنه ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: رأيت في المنام أنّي آكل تمر ابن طاب فعبّرتُ بطيب العيش في الدنيا والآخرة. (منه رحمه الله). راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢١٣/٣ و٢٨٦، وسنن أبي داود: ٤٨٢/٢ ح٥٠٢٥ نقلاً بالمعنى.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩٢/٧ ـ ٢٩٣ باب ٣٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٧٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٣/٧ باب ٣٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣٧٨.

(٥) المصدر السابق: ٢٥٥/٧ ـ ٢٥٦ باب ٩ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٦٣.

(٦) المصدر السابق: ٢٧٣/٧ ـ ٢٧٤ باب ١٩ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٣١٧ ـ ٩٣٢١.

فتواهم على الجواز لأجل تلك النصوص الواردة فيه، ولا أقلّ من الشكّ في جواز ذلك مع قطع النظر عن النصوص لأجل تنافيها للتوجّه إلى الله تعالى، لكن حيث إنّ التوجّه إلى الله مقولٌ بالتشكيك له مراتب متفاوتة ينافي الفعل الكثير جميع مراتبها، والفعل القليل ينافي المرتبة الكاملة منه مع بقاء سائر مراتبها فلا يجوز الأوّل ويجوز الثاني. ولذلك فصّل في باب الالتفات أيضاً بين الالتفات إلى اليمين واليسار فلا يقطع الصلاة، وبين الالتفات إلى ما وراه فيقطعها[١]. ولا يبعُد هذا الوجه.

ويمكن الاستدلال بما ورد في مسألة التكفير بأنّه عملٌ وليس في الصلاة عمل[٢]، فإنّا وإن ذكرنا في تفسيره وجهاً قد مرّ ولكنّه غير متبادر إلى الفهم العرفي ومشوبٌ بالمطالب العرفانيّة، بل المتبادر منه هو أنّه أنّ العامّة زعموا أنّ التكفير من سنخ الصلاة، ولكنّه ليس كذلك لأنّه ليس من سنخ الصلاة ولم يكن في الصلاة عملٌ ليس من سنخها، وهو شاملٌ لجميع الأفعال الّتي ليست من سنخ الصلاة حتّى اليسيرة منها. لكن استثنيت الأفعال اليسيرة منها بالتخصيص للروايات الخاصّة في موارد مختلفة.

وأمّا ما يتراءى من المتأخّرين[٣] من الاستدلال عليه بالإجماع فهو في غاية الإشكال، والّذين يتعرّضون للمسألة بهذا العنوان ـ أي الفعل الكثير ـ جماعة من القدماء كالقاضي ابن البرّاج في المهذّب حيث ذكر في جملة التروك: أنّه لا يفعل فعلاً كثيراً من غير سنخ أفعال الصلاة[٤].

وفي الغُنية لأبي المكارم: ويجب عليه أن لا يفعل على جهة العمل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة المشروعة، وقد دخل في ذلك القهقهة والبكاء من خشية الله والكلام بما ليس من جنس أذكارها[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٤/٧ ـ ٢٤٦ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٣١ ـ ٩٢٣٨.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٦/٧ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩٢٩٨.

(٣) كما في مدارك الأحكام: ٤٦٥/٣، ومجمع الفائدة والبرهان: ٦٩/٣، وتذكرة الفقهاء: ٢٨٨/٣.

(٤) المهذّب: ٩٧/١.

(٥) غُنية النزوع: ٨٢.

وكذلك صاحب الوسيلة ابن حمزة حيث ذكر أنّ ما تقطع في حال دون حال فتسعة أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاة[١].

وفي المراسم لأبي يعلى الديلمي فيما يوجب الإعادة كلّ فعلٍ كثير أباحت الشريعة قليله في الصلاة[٢]. وكذلك في السرائر حيث عدّ ما يوجب البطلان عمداً لا سهواً، وذكر منها الفعل الكثير[٣].

ولكنّ الشيخ رحمه الله لم يذكر ذلك في النهاية الّتي ذكر في الاستبصار أنّه مفاد الأخبار بإسقاط السند، وفي التهذيب يذكر الأخبار المتعارضة، وفي الاستبصار الأخبار الأعمّ. وكذلك لم يذكر في المقنعة الّتي هي متن التهذيب.

ويُعلم من جميع ذلك أنّه لم يرد نصّ من الأئمّة عليهم السلام الدالّ على البطلان بخصوص عنوان الفعل الكثير، أو كان ولم يُلتفت إليه.

وقد مرّ غير مرّة أنّ الإجماع الّذي هو حجّة هو عبارة عن قول المعصوم عليه السلام في عبائر المتقدّمين، فثبت أنّ الإجماع الّذي كان حجّة عندنا لم يكن في المسألة.

نعم، ذكر الشيخ رحمه الله في المبسوط ـ الّذي كان كتاباً تفريعيّاً كما صرّح به ـ أنّ من التروك أن لا يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة[٤]، ولعلّه استنبط ذلك لا أنّه كان نصٌّ في خصوص المسألة، بل نقل شيئاً وكان استنباط منه واسطة لهذه النتيجة.

وأمّا القول من العامّة فلم أجد منهم قولاً في ذلك مع التفحّص الكثير، مع أنّ العلّامة يدّعي إجماع من يحفظ عنه العلم.

وأمّا ما يكون في كتب المتأخّرين من استفادة هيئة اتّصاليّة للصلاة يقطعها الفعل الكثير فلا نسلّم ذلك، بل هي ماهيّة مثل سائر الماهيّات للصلاة الّتي كانت قبل الإسلام، ولكنّ الفرق إنّما يكون في أوراده وأذكاره. وعلى أيّ حال، فلا يمكن التمسّك بهذه الأقوال والروايات إلّا بنحو ما قلنا من أنّ الشيخ رحمه الله استفاد من مجموع ذلك الأخبار بطلان الفعل الكثير.

---

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٧.

(٢) المراسم: ٨٧.

(٣) السرائر: ٢٤٣/١.

(٤) المبسوط: ١١٧/١.

نعم، لا يبعُد استفادته من قوله: «ليس في الصلاة عمل»[١] بالبيان الّذي قلنا إنّ المراد منه أنّه ليس من سنخ الخضوع والخشوع، وكان ردعاً للعامّة حيث تخيّلوا أنّه أيضاً خضوعٌ لله تعالى شأنه.

ومن القواطع: الأكل والشرب، وهو أيضاً مثل ما تقدّم لم يكن عليه نصٌّ بهذا العنوان ولم يذكر أحدٌ من القدماء في الكتب المعدّة لضبط فتاوى الأئمّة عليهم السلام. نعم، ذكر الشيخ قدس سره في الخلاف: روي أنّ شرب الماء في النافلة لا بأس به، فأمّا الفريضة فلا يجوز أن يأكل فيها ولا أن يشرب. وبهذا التفصيل قال سعيد بن جُبير وطاووس. وقال الشافعي: لا يجوز ذلك لا في النافلة ولا في الفريضة، دليلنا: أنّ الأصل الإباحة، فمن منع فعليه الدليل، وإنّما منعنا في الفريضة بدلالة الإجماع، وأيضاً روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أبيت وأُريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء وأشرب وأكره أن أُصبح وأنا عطشان، وأمّا قلّة (والماء في قلّة ـ نسخة) بيني وبينها خطوتان أو ثلاثة، قال: «تسعى إليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء»[٢]، انتهى.

أمّا قوله: روي جواز ذلك في النافلة فليس بهذا الإطلاق فإنّه روي في خصوص الوتر لمن يريد الصوم، فإمّا أن يكون مقصوده هو الإطلاق بإلغاء الخصوصيّة أو أنّ مقصوده النافلة في الجملة لا بنحو الإطلاق وتمسّكه بالأصل إنّما هو في قبال الشافعي.

وأمّا الإجماع الّذي تمسّك به فليس المراد به اتّفاق جميع علماء الإسلام ولا الإجماع المصطلح بين الخاصّة الكاشف عن النصّ، بل المراد مجرّد اتّفاق علماء عصره من الإماميّة.

وأمّا الاستدلال بالرواية المجوّزة في النافلة فاستفادة كون المغروس في ذهن

---

(١) كما في رواية عليّ بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام في مسألة التكفير. راجع وسائل الشيعة: ٢٦١/٧ باب ١٥ في أبواب قواطع الصلاة ح٩٢٩٨. وقد مرّ ذكر القول آنفاً.

(٢) الخلاف: ٤١٣/١ مسألة ١٥٩. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

الراوي أنّ المنع عنهما في الفريضة مسلَّم، ولذا سئل عن حكمه في النافلة مشكلة، بل الرواية مشعرة بالجواز حيث إنّ الظاهر منها هو أنّ الراوي لا يريد ذلك مع جوازه في الصلاة وعدم منافاته لها بما هي صلاة.

وقال في المبسوط: الأكل والشرب يفسدان الصلاة، وروي جواز شرب الماء في الصلاة النافلة، وما لا يمكن التحرّز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان فإنّه لا يفسد الصلاة ازدراده[1]، انتهى.

هل المقصود من قوله: «وما لا يمكن التحرّز» دوران الجواز وعدمه مدار إمكان التحرّز منه وعدمه، فلو أمكنه إخراج ما بين الأسنان فازدراده يفسد الصلاة، أو أنّ المقصود بيان الحكمة للجواز.

والمتأخّرون مع أنّهم استقصوا جميع المطالب بنحو التمام ولكن وقعوا في الإشكال في بعض الفروع مثل ابتلاع ما بين الأسنان، ومثل وضع السكّر في فمه حتّى ذاب قليلاً قليلاً فابتلعه.

وعلى أيّ حال، لا يكون بطلان الصلاة بالأكل والشرب كبطلان الصوم بهما حتّى قيل إنّه لو كان في ما بين أسنانه من بقايا الطعام فذهب إلى الحلق كانت صلاته باطلة، لأنّ سبب البطلان فيه هو ما قلنا في الفعل الكثير بأنّه ينافي الخشوع لله تعالى والخضوع له، وهو غير بطلان الصوم بالأكل والشرب كما هو الواضح.

واستدلّ العلّامة ﷺ[2] وبعضٌ آخر[3] بأنّه فعلٌ كثير، لأنّ تناول المأكول ومضغه وابتلاعه أفعال متعدّدة.

وذكر بعضٌ آخر في وجه البطلان بأنّه ماحٍ لصورة الصلاة[4] وينافي ماهيّة الصلاة، أعني الخضوع والخشوع لله تعالى. ولا يبعُد صحّة هذا الوجه كما مرّ فيما

---

(١) المبسوط: ١١٨/١.
(٢) نهاية الإحكام: ٥٢٢/١ .
(٣) راجع الدروس الشرعية: ١٨٥/١ ـ ١٨٦.
(٤) راجع حياة المحقّق الكركي وآثاره: ١٧١/١٠، وجامع المقاصد: ٣٥٣/٢.

قبله، لأنّ المتشرّعة من الخواصّ والعوامّ لا يرَون من يأكل ويشرب في صلاته مصلّياً ولكنّه لا يلائم مع كون الرواية في النافلة.

ولكن يشكل بأنّه لو كان إبطال الصلاة لكونهما ماحيين لصورة الصلاة فمقتضاه بطلان الصلاة بهما في النافلة أيضاً، لأنّه لا يعدّ صلاةً ولو كانت نافلة. نعم، لو كان الملاك كثرة الفعل أمكن الفرق بين الفريضة والنافلة في البطلان.

ويُعلم ممّا ذكره الشيخ قدس سره من التفصيل عن بعض التابعين مثل سعيد بن جُبير وطاووس اليماني أنّ هذه المسألة من زمانهما[1] كان مورداً للاختلاف، ونقل عن الشافعي عدم الفرق بين النافلة والفريضة[2]. ولكنّي لم أجد هذا الكلام في كلام الشافعي، ولم يكن في أخبارهم المضبوطة في كتب الستّ منهم خبراً دالّاً على البطلان مطلقاً أو في الفريضة، وهكذا في أخبارنا لم يكن خبرٌ صريح دالّاً على ذلك. نعم، عن عليّ بن أبي حمزة وغيره عن بعض مشيخته قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أفصل في الوتر؟ قال: «نعم» قلت: فإنّي ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم وانكح»[3]، انتهى. ومثله الخبر ١٤ بإسقاط قوله: «فانكح»[4]. وعن أبي ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنّه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا بأس بأن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ ينصرف فيقضي حاجته ثمّ يرجع فيصلّي ركعة، ولا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ يشرب الماء ويتكلّم وينكح ويقضي ما شاء من حاجته ويحدث وضوءاً ثمّ يصلّي الركعة قبل أن يصلّي الغداة»[5]، انتهى.

فيستفاد من هذين أنّه كان في ذهن الراوي بأنّه إن لم تكن في الصلاة اثنينيّة وسلام فلا يمكن أن يشرب ويأكل فيها.

---

(١) كان سعيد بن جُبير وطاووس اليماني تلميذين لابن عبّاس في القرن الأوّل، وكان الشافعي في النصف الثاني من القرن الثاني. (منه مدّ ظلّه).

(٢) الخلاف: ٤١٣/١ مسألة ١٥٩.

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ٦٥/٤ باب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ح ٤٥٢٢ و٤٥٢٣.

(٥) المصدر السابق: ٦٣/٤ باب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ح ٤٥١٣.

وتجويز الإمام عليه السلام في هذا المورد إنّما هو لأجل توسّط السلام بين الركعات وإيجاد الاثنينيّة بينها، وهكذا يستفاد من الإشكالات الّتي وجدت في كلامهم من ابتلاع النخامة وجرّه إلى الحلق وهكذا من منكريّته لدى المتشرّعة.

ثمّ إنّه ذُكر في المقام فروعٌ خمس:

الأوّل: هل ابتلاع ما بين الأسنان جائز في الصلاة أم لا؟ قال الشيخ في المبسوط: لا بأس به[١]. وقال في المنتهى[٢] وذكر في جامع المقاصد[٣] أنّه لا بأس به قولاً واحداً، وفي التذكرة[٤] ونهاية الإحكام[٥] والشهيدين[٦] أنّه لا بأس به.

الثاني: ابتلاع ما يجري من الرأس من النخامة، في نهاية الإحكام[٧] للعلّامة: لا بأس به.

الثالث: لو كان في فِيهِ لقمة وابتلعه في الصلاة، ذكر في مفتاح الكرامة أنّ ظاهر المنتهى الإجماع على عدم الإشكال به[٨].

الرابع: وضع العلك في فيهِ ليأكله تدريجاً في الصلاة، قال في نهاية الإحكام[٩] والتهذيب[١٠] تبطل الصلاة به. وهو بعيد مع القول بعدم الإشكال ببلع اللقمة.

الخامس: لو كان في فيهِ سكّر وذاب قليلاً قليلاً وابتلعه، قال العلّامة في المنتهى[١١]: لا يفسد عندنا ويفسد عند الجمهور.

أقول: أمّا وضع اللقمة وأكله في الصلاة كأنّه يرى عند المتشرّعة أمراً منكراً ينافي الصلاة، وكذلك وضع العلك وهكذا وضع السكّر.

وأمّا في الاثنين الباقيين فابتلاع النخامة يكون محلّاً للاختلاف حتّى في الصوم.

---

(١) المبسوط: ١١٨/١.
(٢) منتهى المطلب: ٣٠٥/٥.
(٣) جامع المقاصد: ٣٥٢/٢.
(٤) تذكرة الفقهاء: ٢٩٣/٣.
(٥ و٧) نهاية الإحكام: ٥٢٢/١ .
(٦) الدروس الشرعية: ١٨٦/١، روض الجنان: ٨٩٠/٢ .
(٨) مفتاح الكرامة: ١٠٩/٨.
(٩) نهاية الإحكام: ٥٢٢/١.
(١٠) لم نعثر عليه في صلاة تهذيب الأحكام.
(١١) منتهى المطلب: ٣٠٥/٥.

وأمّا الباقي فيما بين الأسنان فإن كان أجزاءً صغاراً لا يصدق في العرف بها الأكل فلا إشكال فيه. وأمّا الثلاثة المذكورة فلا يبعُد الإبطال بها ولا أقلّ من الاحتياط لأنّه وإن لم يكن في البين دليلٌ مسلّم نتمسّك بإطلاقه ولكن بعد أن ثبت مانعيّة الأكل والشرب في الجملة فيُفهم أنّ منكريّة هذا عند المتشرّعة واضح كما يرى في مَن وضع لقمة في فيهِ وشرع في الصلاة.

في ما فعل إحدى القواطع سهواً:

قد عرفت في أوّل بحث القواطع ما ذكرنا من أنّا نبحث في حكم سهو القواطع جميعاً بخلاف حكمها عمداً كما مرّ. وذكر الشيخ قدس سره في المبسوط[١] وتابعه ابن إدريس[٢] وجمعٌ من المتأخّرين[٣] بأنّ القاطع الّذي يكون قاطعاً وناقضاً للطهارة كان سهوه كعمده مبطلاً للصلاة. وأمّا الباقي كالقهقهة والبكاء لأُمور الدنيا والالتفات والكلام وغيره ممّا مرّ مفصّلاً، وذكر في المبسوط[٤] والسرائر[٥] أنّ غير ما يكون ناقضاً للطهارة فلا يكون سهوه مبطلاً للصلاة ولا يكون على هذه دليلاً من الأئمّة عليهم السلام إلّا في مورد الكلام، وفيه رواية أنّ عمده مبطلٌ ويعيد وسهوه يوجب سجدتي السهو[٦].

وأمّا في خصوص التكفير والتأمين فحيث إنّ الّذي يسهو ويفعلهما فهو لا يريد إتيانه ويراه مبطلاً أو يقول بعدم استحبابه ولكنّه سها وأتى بهما، وإذا كان كذلك

---

(١) المبسوط: ١/١١٧ ـ ١١٨. (٢) السرائر: ١/٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) كما في الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٦ ـ ٩٧، و شرائع الإسلام: ١/٩١، و قواعد الأحكام: ١/٢٨٠، و كشف اللثام: ٤/١٥٦ و ١٦٢.

(٤) المبسوط: ١/١١٧ ـ ١١٨. (٥) السرائر: ١/٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٦) راجع مختلف الشيعة: ٢/٤٢٣. والمقصود من الرواية هي ما رواه عبدالرحمٰن بن الحجّاج عن الصادق عليه السلام المذكورة في وسائل الشيعة: ٨/٢٠٦ باب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٣٥.

فالتشريع الّذي مرّ منّا أنّه عمدة الدليل على بطلان الصلاة بهما فلا يشمل صورة السهو، لما قد عرفت أنّ معنى سهوه ما هو، وهذا البيان يكفي لعدم تضرّر سهوهما ولم يكن للبقيّة دليل دالّ على بطلان سهوها ولم يُرَ من الفقهاء تسلّمٌ عليه وذكرها بعضهم وتركها بعضٌ آخر.

وقال العلّامة ﷺ[١]: إنّه إذا فعل فعلاً كثيراً سهواً فلا تبطل الصلاة، ثمّ تمسّك لدليله بحديث الرفع، وذكر منه ما هو مذكور بطريق العامّة المذكور فيه ثلاثة من التسعة، وهكذا المحقّق في المعتبر[٢] تمسّك بحديث الرفع.

وعلى أيّ حال، فلو قلنا بالبطلان في غير الثلاثة المذكورة ـ أعني الكلام والتكفير والتأمين ـ فلابدّ من أن نمشي بأحد الوجهين:

الأوّل: أن نقول بأنّ المبطليّة في جميع القواطع يرجع إلى شيءٍ واحد وهو أنّ هذه الأُمور أُمورٌ ينافي العنوان الماهوي للصلاة المأخوذ في ذاتها، أي الخضوع والتذلّل لله تعالى فيعبَّر عنه بفعلٍ كثير والمقصود ذلك، كما أنّ الأصحاب كالشيخ وابن إدريس كأنّه متسالمين على ذلك، وتمسّك المتأخّرين بحديث الرفع إنّما هو لأجل أنّهم أرادوا أن يوجدوا له دليلاً، وإلّا فالمقصود للشيخ وأتباعه ذلك، فيكون الملاك في غير ما ينقض الطهارة هو الواحد المستفاد من أدلّة مبطليّة الكلام وهو الفعل الكثير المنافي لعنوان الصلاة.

الثاني من الوجهين: أن يقال بأنّ الأدلّة الدالّة على البطلان في صورة العمد لا إطلاق له حتّى يشمل العمد والسهو وينحصر بالعمد ويبقى سهو هذه القواطع تحت عنوان «ما لا يعلمون» ويدلّ على بطلانه الأدلّة الدالّة على البراءة فيما لو شكّ في جزئيّة جزءٍ أو شرطيّة شيءٍ أو المانعيّة، لا أنّه يتمسّك بالأدلّة الدالّة على رفع النسيان.

وذكر وجهٌ ثالث في التذكرة[٣] وكذا بعض المتأخّرين مثل صاحب الجواهر[٤] عليه الرحمة وهو ما أشرنا إليه من التمسّك بحديث الرفع.

(١ و٣) تذكرة الفقهاء: ٢٩٠/٣.

(٢) المعتبر: ٦٨٢/٢ و ٧٣٦.

(٤) جواهر الكلام: ٦٦/١١.

وأقول في بيانه بأنّ المرفوع في الحديث ليس هو النسيانيّة أو الخطأيّة بأن يكون المرفوع هو الأفعال الّتي تصدر بعنوان الخطأ، لأنّ معنى رفعه بهذا النحو هو معاملة العمد معها وهو خلاف الامتنان، فلابدّ أن يكون المرفوع هو الشيء المنسيّ، ونسيانه يتصوّر بصور لأنّه قد يكون النسيان سبباً لإتيان ما يكون حراماً مستقلّاً وهو قد يكون بنسيان الحكم، وقد يكون بنسيان الموضوع، ومعنى رفعه هو أنّ الخمريّة الّتي تكون منشأً لتعلّق حكم الحرمة على الشرب ومتقدّماً على الشرب هو مرفوع ـ أعني بحكمه ـ وقد يكون النسيان سبباً لترك فعل واجب، فحينئذٍ فالمرفوع هو ترك الواجب. وفيما كان المرفوع هو فعل الحرام أو ترك الوجوب فحيث إنّه لا يمكن أن يكون المراد هو في حال النسيان فلابدّ أن يرجع إلى إيجاب التحفّظ.

ووجهٌ آخر لعدم البطلان هو التمسّك بحديث «لا تُعاد» وأنّه يشمل ترك الأجزاء والشرائط وإتيان الموانع.

والتحقيق في مفاد الحديث هو: أنّ الّذي يصلّي وأراد الصلاة الصحيحة وعُرض له عارض لم يأت بما أراد يسأل عن حكمه، لا أنّ الّذي أراد الصلاة من رأس، لأنّه يسأل عن كيفيّة الصلاة وأنّه كيف أُصلّي. وبهذا البيان استشكلنا وشيخُنا الأُستاذ على ما ذكره صاحب الكفاية أعلى الله مقامهما من أنّ إطلاقه يشمل السهو والعمد، وقلنا: إنّه لا يشمل العمد، وهكذا شموله للجاهل ـ كما ذكره السيّد قدس سره ـ مورد نظر، فالقدر المتيقّن منه هو السهو.

وإذا عرفت ذلك فلنبحث في أنّه هل يشمل جميع ما يكون من الصلاة سواء كان شرطاً أو جزءاً أو مانعاً لأنّه لم يذكر مستثنى منه في الرواية فلا يمكن تخصيصها بخصوصيّة خاصّة دون أُخرى؟ أو يشمل جميع ما كان الذهول سبباً لتركه وسنخه يكون سنخ المستثنى وهو الوجودات؟ إلّا أنّ بعضها شرطٌ كالاستقبال وبعضها جزء، ولابدّ أن يعلم أنّ النسيان في الأجزاء والشرائط غير النسيان في الموانع كيفيّةً لأنّ في الأجزاء والشرائط يتعلّق النسيان بهما نفسهما مع استشعار المصلّي بكونه في الصلاة.

وأمّا في الموانع فيوجد المصلّي الموانع عمداً عن إرادةٍ ولكنّه ينسى كونه في الصلاة.

إذا عرفت ذلك فلابدّ أن يبحث في أنّ حديث «لا تُعاد» هل يشمل القسمين أم لا؟ ثمّ على فرض الشمول لا يحتاج في إخراج الحدث إلى مخصّص على حِدة، لأنّه أيضاً من الحوادث الّتي ينقض الطهارة. وذكر في الرواية من المستثنيات الطهور، ويكفي ذلك في كون الحدث ممّا يضرّ ولا يحتاج إلى مخصّص على حِدة.

ولا يخفى بأنّه لا يمكن أن يقال بأنّ قوله: «ما اضطرّوا إليه وما استكرهوا» لا يشمل ما كان الاضطرار أو الإكراه سبباً لترك شيء، بل ظاهره هو ما وجد اضطراراً وإكراهاً، وعلى فرض الشمول ـ بفرضٍ بعيد نذكره مماشاةً ـ فمعنى رفعه هو رفع حكمه لا أنّه يجعل العدم بمنزلة الوجود.

وأمّا في «ما لا يطيقون» فمعناه هو عدم الطاقة على الإيجاد فلا يمكن أن يقال برفع ما وجد، أي رفع حكمه، فالموصول في الأخير يتعلّق على الماهيّة وفيهما على الوجود.

وأمّا في النسيان والخطأ فلابدّ من البحث منهما على حدة، ولا يمكن جعلهما من سنخٍ واحد، وجعل بعض الأعاظم النسيان وما استكرهوا عليه وما اضطرّوا وما لا يطيقون من سنخٍ واحد[1]. ولكن قد عرفت أنّ الأُوليين يفرق سنخاً مع ما لا يطيقون. وقال: إنّ رفع النسيان لا يشمل رفع الأجزاء والشرائط[2]. ولكنّه ليس كذلك، بل إمّا أعمٌّ من رفع الوجودات والأعدام، وإمّا مختصّ برفع الوجودات، لأنّ المنسيّ هو الشيء الّذي يريد إيجاده، لأنّ الأفعال الإراديّة يحتاج وجودها إلى العلّة والذهول يكون سبباً للترك.

وبالجملة: عدم علّة الوجود ـ أي الإرادة الّتي علّة للوجود ـ يصير سبباً للعدم، مثلاً الباكي في الصلاة لا يمكن أن يكون علّة بكائه الذهول عن البكاء، بل ينسى كونه في الصلاة وتصير علّة البكاء سبباً لوجود البكاء.

وقد مرّ منّا سابقاً بأنّ المبهمات موضوعة للإشارة، فلو لم يكن في البين عهدٌ دلّ على العموم ولا يمكن أن تكون إشارةً إلى البعض.

(١ و٢) راجع فوائد الأُصول: ٣/٣٤٩ و ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

ويمكن أن يقرّر الكلام بقولٍ آخر ويقال بأنّه لو لم يكن النسيان لم يوجد هذا الفعل أي البكاء مثلاً، فصار النسيان علّةً لوجوده ولو كان المنسيّ كونه في الصلاة ولكنّ إيجاد هذا الفعل ينتسب إلى النسيان.

هذا غاية ما يقرب الكلام، ولكن هل له وجهٌ وجيهٌ يمكن أن يفتى على طبقه؟ ولكن لو كان النسيان سبباً لترك جزء أو شرط ولم يبق هذا النسيان مستمرّاً إلى آخر الوقت فالحكم بعدم وجوب الإعادة مشكل، لأنّ رفع حكم ترك الجزء والشرط المستفاد ممّا قلنا ظاهرٌ فيما كان النسيان مستمرّاً إلى أن تمّ الوقت وضيق زمانه.

ثمّ إنّ رفع النسيان الّذي صار سبباً لوجود ما يكون المطلوب تركه شرعاً يتصوّر على وجوه، لأنّه قد يكون الممنوع نفسيّاً، وقد يكون غيريّاً بأن يكون الشيء المطلوب له شرائط وأجزاء ضمنيّاً أو غيريّاً، وقد يكون النسيان سبباً لوجود ما يكون المطلوب تركه نفسيّاً، وقد يكون غيريّاً كالموانع لصحّة الصلاة، وكذلك قد يكون سبباً لعدم ما يكون واجباً وجوده نفسيّاً، وقد يكون سبباً لعدم وجود جزء أو شرط الّذي يكون وجوده غيريّاً أو ضمنيّاً. ثمّ قد يكون النسيان متعلّقاً بالحكم كنسيان حرمة شرب الخمر، أو وجوب الصلاة، أو مانعيّة شيء للصلاة وكذلك شرطيّة شيء، وقد يكون سبباً لنسيان الموضوع مثل نسيان خمريّة الخمر، أو نسيان سبب التحريم، أو سبب الوجوب، أو نسيان وجود واجب كالصلاة، أو نسيان جزء أو شرط، وقد يكون النسيان سبباً لإيجاد مانع بأن ينسى العنوان الّذي كان هذا المانع مانعاً فيه.

فهذه أقسام النسيان المتصوّرة.

فالنسيان الّذي [هو] علّةٌ لوجود الحرام فرفعه التشريعي معناه رفع حرمته سواء تعلّق بالموضوع أو الحكم، وكذلك ما يوجب لترك ما يلزم فعله، فمعناه هو سقوط الواجب عن الوجوب. وإن كان علّةً لترك الواجب النفسي أو الحرام النفسي فهو كما قلنا.

وأمّا الموجب لترك الواجب الغيري أو الضمني كنسيان الجزء أو الشرط سواء كان نسيان حكمه الكلّي أو الموضوع أو نسي فأوجد المانع فهل معنى رفع النسيان

في نسيان الجزء أو الشرط؟ أو وجود المانع هو رفع الوجوب للكلّ كما إذا نسي الصلاة بتمامه؟ أو يكون معناه هو رفع ما كان النسيان سبباً بلا واسطة له كوجوب الجزء والشرط الغيريّين أو المنع الغيري للمانع فيكون ما أتى به تمام الواجب فقد امتثل؟

وبعبارة أُخرى: هل المتبادر عرفاً أنّه ناظر إلى الحكم الضمني ورفعه فيكون ما أتى به تمام المأمور به وكذلك لو نسي الطهارة في الطواف؟ أو أنّ المتبادر هو رفع وجوب الكلّ المركّب وبقاء وجوب الشرط ومانعيّة المانع بحاله بعد تسليم أنّه لم يتعلّق حكمٌ على خصوص الجزء أو الشرط أو المركّب إلّا الدليل الدالّ على رفع النسيان؟

وبالجملة: إذا كان النسيان سبباً لترك جزء أو فقد شرط أو وجود مانع بحيث لو ترك أو وجد هذه عمداً من غير نسيان تبطل الصلاة فهل نقول بأنّ النسيان كان علّة لترك الصلاة لأنّ المركّب لم يأت مع الأجزاء والشرائط وفقد الموانع فكما إذا لم يأت المركّب رأساً حيث إنّ في مورده يسقط الوجوب ولكن لا يُثاب عليه؟

وبالجملة: الحكومة الّتي تكون لقاعدة النسيان هي الحكومة على دليل وجوب المركّب لا على دليل وجوب الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة. وهذه إحدى الاحتمالات في المسألة.

أو يقال بأنّ النسيان حيث تعلّق على الجزء أو الشرط أو في كونه في الصلاة ولذا أوجد المانع، فالأمر الضمني الّذي يتعلّق بالجزء والشرط لم يوجد بواسطة النسيان، ويتفرّع عليه عدم لزوم استمرار النسيان إلى آخر الوقت ولا تُعاد الصلاة. وهذا هو الاحتمال الثاني في المسألة.

أو يفصّل بين الجزء والشرط وبين المانع، ويقال في نسيان الأجزاء والشرائط بأنّه لم يأت بالمركّب ويحتاج إلى استمرار النسيان إلى آخر الوقت في عدم لزوم الإعادة ويُعاد بعد الوقت ولا يثاب عليه.

وأمّا إذا نسي وأتى بالمانع فيقال بأنّ المانع لم يكن بحيث كان دخيلاً في

وجوب المركّب بل له استقلال، وأثره هو تخريب الصلاة ولكنّ العقل يتخيّل عدمه شيء، ويقال بأنّ له دخلاً في الصلاة وإلّا فالمؤثّر في التخريب هو وجوده، فإذا كان كذلك فحيث إنّ النسيان صار سبباً لوجود هذا المانع فبالحديث يرفع المركّب وتصحّ الصلاة، ولو استمرّ إلى آخر الوقت لا تُعاد الصلاة بعد الوقت أيضاً.

وفي تقريرات بعض الأعاظم[1]: أنّ النسيان إذا كان علّةً لترك الشرط أو الجزء فلا يرفع بحديث الرفع هذا النسيان بعدمه لأنّ الرفع لا يقدر على أن يصير وضعاً، ومعنى رفع العدم هو وضع الوجود بخلافه في النسيان الّذي كان سبباً لإيجاد المانع لأنّ الحديث يرفع وجود المانع.

وعلى أيّ حال، فهذا [هو] الاحتمال الثالث في المسألة، وهذه الاحتمالات من الفقهاء.

وعندي أيضاً احتمالٌ رابع وهو أن يفصّل عكس الاحتمال الثالث بأن يقال: إنّ معنى رفع النسيان هو رفع المنسيّ لأنّ النسيان ليس شيئاً قابلاً للرفع، فيكون معناه هو أنّ رفع ما كان النسيان سبباً له، فإذا كان كذلك ففي ترك الجزء والشرط فالنسيان يتعلّق بنفسهما بأنّه ذهل ونسي فصار النسيان علّةً لعدمهما، فمعنى رفع النسيان هو إثبات نقيض النسيان بلسان رفعه، ففي الحقيقة معناه هو رفع متعلّق النسيان بخلافه في وجود المانع لأنّ النسيان لم يتعلّق بالمانع، بل المصلّي نسي كونه في الصلاة فأتى بالمانع، والحديث ظاهرٌ في أنّ ما وجد بسبب النسيان فهو مرفوع، وعند إيجاد المانع لم ينس المصلّي المانع حتّى يرفع لكونه متعلّقاً للنسيان، بل هو نسي كونه في الصلاة.

ولا يخفى أنّ الوجه الرابع أقرب عندي من سائر الاحتمالات، ومنها الوجه الثالث الّذي ذكره بعض الأعاظم قدس سره حيث إنّ المقصود رفع جزئيّة الجزء وشرطيّة الشرط حال نسيانهما، فيكون ما أتى به تمام المأمور به المركّب، وليس المقصود وضع الجزء والشرط كي يقال: إنّ الحديث لا يتكفّل الوضع، ولا شكّ بأنّ نسبة

(١) لم نهتد إلى المراد منه.

الرفع إلى هذه الأُمور التسعة مختلفة وإن كان لها جامع أيضاً لأنّ النسيان يكون علّة العدم ولا يمكن أن يكون الوجود متعلّقاً له، بل بعد أن كان الذهول سبباً لترك المبادئ الاختياريّة للشيء الّذي أراد أن يوجده فلم يأت الشيء، ربّما يظهر منه أنّ المنسيّ هو الوجود فيكون مثل ما لا يطيقون، فإنّ الموصول فيه ليس إشارة إلى أمرٍ موجود، بل المقصود أنّ ما لا يقدر المكلّف من الواجبات الّتي يجب إيجادها عن الإتيان بها ولم يأت بها فهو مرفوعٌ بحكمه وهو الوجوب، وإذا كان كذلك فالمانع هو الوجود، ولا يمكن أن يكون النسيان علّةً له، ولذا يقال بأنّ المانع صدرَ عن عمدٍ واختيار، والمنسيّ هو المانعيّة وهو موضوع.

وأمّا في «ما اضطرّوا إليه وما استُكرهوا عليه» فالموصول إشارةٌ إلى أمرٍ وجوديّ صدرَ من المكلّف عن إكراهٍ واضطرار.

وبالجملة: الموصول فيها الّذي صدَرت وثبتت الصلة له هو الوجود، والصلة هي الاضطرار إلى هذا الوجود. فما يُرى في كلام بعضهم من أنّ جميع التسعة من سنخٍ واحد غير صحيح.

فهرس محتويات الكتاب

تتمّة لكتاب الصلاة

الأذان والإقامة

ذكر الأخبار باستحبابهما و نقل أقوال الفريقين في ذلك ٤

في أنّه ليس غير أذان الصلاة أذانٌ آخر لإعلام الناس بدخول الوقت و ردّ أدلّة القائلين به ١٠

بيان كيفيّتهما و عدد فصولهما و ذكر الأخبار الواردة في المقام ١٣

في ذكر شروطهما والمواقع منهما ١٨

موارد سقوط الأذان والإقامة والأخبار الواردة في المقام ٢٨

ذكر الشروط الخمسة لإسقاطهما والإشكال فيها ٣٨

حكم أخذ الأُجرة على الأذان والارتزاق من بيت المال وذكر الأخبار الواردة في المقام ٤٤

أفعال الصلاة

الفرق بين الأفعال الّتي تكون من العناوين القصدية و غيرها ٤٩

حكم قصد الانفراد في الجماعة وعدمه ونقل الأقوال فيه ٥١
ذكر الوجوه الأربعة الّتي يمكن أن تكون دليلاً للمنع في المقام ٥٥
في دفع ما قيل بأنّ مفهوم الجماعة مجملٌ غير مبيَّن ٥٩
صلاة الخوف والأخبار في كيفيّتها واختلاف المسلمين في بعض فصولها ٦١
خاتمة في إمام جماعة محدث ٦٦
لو انتفت بعض الشروط في الجماعة هل تبطل الصلاة أو الجماعة؟ ٦٨
يكفي التقرّب وقصده بنحو الداعي بخلاف قصد العنوان ٧٢

الرياء في العبادات

عمل المرائي باطلٌ سواء كان الرياء في الكلّي أو الجزئي وجوباً وندباً وذكر الأخبار في ذلك ٧٤
ذكر الأخبار الواردة في مذمّة العُجب وأنّه لا يُبطل الصلاة ٧٥
ما قاله الشيخ الأنصاري في المُرائي والجواب عنه ٧٧
ما ذكره السيّد المرتضى في المقام والجواب عنه ٨٠
كلام بعض الأعاظم من أنّ الرياء في الأجزاء المستحبّة لا يبطل الصلاة والجواب عنه ٨٣
فيما لو انضمّ إلى قصد التقرّب ما يكون راجحاً أو مباحاً ٨٤
في اعتبار قصد التعيين في النيّة وعدمه وفي تردّد الأمر بين المتباينَين مع العلم بالتكليف ٨٧
هل يكفي الامتثال الإجمالي مع العلم بأصل التكليف؟ أو أنّه تشريعٌ محرّم؟ ٩٠
فيما لو تردّد المأمور به بين الأقلّ والأكثر وقول الشيخ الأنصاري في ذلك ٩١

العدول

ذكر الروايات الواردة في مسألة العدول من صلاة إلى أُخرى نسيها المصلّي ٩٣

في أنّ المستفاد من روايات العدول هل هو في الصلوات المرتّبة أو الأعمّ منها؟ ٩٩
فيما لو شرع في العصر قبل دخول الظهر ثم توجّه دخوله حين الصلاة هل عليه العدول الى الظهر أم لا؟ ١٠١
حكم ما لو نسي المغرب و شرع في العشاء ثمّ ظهر له بعد الدخول في الركعةالرابعة أنّه لم يصلّ المغرب ١٠٣
حكم ما لو شرع في العصر ثمّ تبيّن له في الأثناء أنه لم يصلّ الظهر فعدل إليه ثمّ بدا له أنّه قد صلّاها ١٠٦

القيـــام

في أنّه من أركان الصلاة و ذكر معنى الركن ١٠٧
في كيفيّة اعتباره في الصلاة واستفادة عدم ركنيّته من الأخبار ١٠٩
استفادة ركنيّته من الأخبار ١١١
فيما لو شكّ المصلّي في شيءٍ أنّه جزءٌ حتى لا تبطل الصلاة بتركه سهواً أو ركنٌ حتّى تبطل كذلك ١١٢
ذكر ما أشكله صاحب الكفاية على الشيخ الأنصاري فيما اختاره عند الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة ١١٣
فيما يعتبر في القيام هو الاستقلال والاستقرار وذكر الأخبار فيهما ١١٨
الأخبار الواردة في جواز الصلاة في السفن و أنّها لا تدلّ على الموجودة في زماننا ١٢٣
الأخبار الدالّة على المراتب الّتي يصلّي بها العاجز عن القيام ١٢٦
في تقديم الجَنب الأيمن على الأيسر وتقديمه على الاستلقاء ١٢٩
ما ذكرَته العامّة في المقام ١٣٠
رواية سليمان بن حفص والاحتمالات الّتي تحتمل في مفادها ١٣٢
ذكر أقرب الاحتمالات المستفاد من الرواية المذكورة وفتوى الفقهاء فيه ١٣٣
لو دار الأمر بين أن يقوم في أوّل الصلاة ثم يجلس للركوع وبالعكس ١٣٨

تكبيرة الإحرام

ذكر رواية حمّاد المفصّلة لبيان آداب الصلاة والتكبيرات الواردة فيها ١٣٩
الكلام في التكبيرات السبع الاستفتاحيّة وقول العلماء فيها ١٤٢
ذكر الأخبار الواردة في المقام ١٤٨
استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبيرة في الصلاة والأخبار الوارة في المقام ١٥٩
حكم مَن نسي تكبيرة الإحرام وذكر ما قاله العلّامة في المقام والأخبار المؤيّدة والمعارضة بذلك ١٦٨
استحباب التكبير عند الهويّ الى الركوع ومنه إلى السجدة ١٧٠
ذكر الأقوال والأخبار العامّة باستحباب رفع اليدين بعد الركوع وعدمه ١٧١
ما نقله صاحب مفتاح الكرامة في المقام ١٧٧
في مقدار رفع اليدين عند التكبير و اعتبار باطن الكفّين إلى القبلة وعدمه ١٨٠
هل يشترط جعل بطن الكفّين مستقبل القبلة حال الرفع للتكبيرة أو لا؟ ١٨٢
استحباب ضمّ الأصابع حال الرفع للتكبيرة ١٨٢
اتّفاق المسلمين بأن لفظة «الله أكبر» تُفتتح بها الصلاة ١٨٤

القـــراءة

في الاختلاف بين الخاصّة والعامّة في وجوب القراءة وسائر خصوصيّاتها ١٨٥
في الأخبار الدالّة على التخيير بين القراءة والتسبيح في الركعتين الأخيرتين وكلامٌ في أيّهما أفضل؟ ١٨٧
في الجهات المتعلّقة بالمقام و ذكر الأخبار لكلٍّ منها ١٩٤
في وجوب السورة وعدمه وأقوال الفقهاء بذلك ورفع الاضطراب من كلام الشيخ ٢٠٥
في ذكر الأخبار الواردة في المقام ٢٠٨
في الأخبار الدالّة على جواز التبعيض في سورة وعدمه وتكرارها و عدمه ٢١٢
في الإجماعات المنقولة على وجوب السورة وأنّه صلى الله عليه وآله كان يداوم بقراءتها ٢١٨

ذكر الموارد الّتي تسقط معها السورة وأقوال الفقهاء في المقام ٢٢٠
هل يحتاج تعيّن البسملة لسورة إلى قصد؟ وذكر الفروع المتعلّقة بها ٢٢٥
الوجوه الّتي استدلّوا بها على لزوم القصد ٢٣٦
هل يجوز قصد المعنى عند قراءة الحمد والسورة أن يجعل كلماتهما بحذاء معانيها من دون قصد الحكاية؟ ٢٤١
هل يلزم مراعاة قواعد التجويد عند قراءة الحمد؟ ٢٤٣
كيفيّة كون «إيّاك نعبد...» إلخ من كلام الله تعالى وجواز قصد المعنى فيها بل في كل الحمد على قول ٢٤٤
هل يجوز الجمع بين سورتين مع الحمد أم لا؟ و ذكر الأخبار الواردة في حكم القِران بينهما ٢٥٠
في جواز قراءة سوَر العزائم في الصلاة وعدمه و ذكر الأخبار الواردة في المقام والأحكام المترتّبة عليها ٢٥٥
في الاحتمالات الّتي يُستفاد منها في رواية زرارة ٢٦٠
ما قاله جمعٌ من الفقهاء في بطلان الصلاة عند قراءة العزيمة والجواب عنه ٢٦٥
ذكر الأقوال الأربعة في قراءة آية السجدة نسياناً أو سهواً في الصلاة أو الاستماع لها والأخبار الواردة في المقام ٢٦٩
حكم ما لو كانت قراءة سورة مستلزمة لفوت الوقت وما قاله صاحب المصباح في المقام ٢٧٣
حكم مَن شرع بقراءة سورة ثم أراد العدول عنها والأخبار الواردة في المقام ٢٧٥
الأحكام المستفاد من الفتاوى والأخبار في المسألة المذكورة ٢٨٠
مع قطع النظر عن الأخبار هل مقتضى الأصل هو جواز العدول أم لا؟ وأدلّة كلٍّ منهما ٢٨٣
في أنّ التخيير بين السوَر هل هو شرعي أم لا؟ ٢٨٥
في أنّ التخيير إنّما يكون في ابتداء الشروع بالسورة لا في انتهائها ٢٨٦

في كون «الشرح والضُحى» و «الفيل و قريش» سورتين وذكر الأخبار في المقام ٢٨٨
في لزوم الفصل بالبسملة بينهما وعدمه على فرض وحدتهما ٢٩١
الكلام في الجهر والإخفاف ونقل قولَي السيّد المرتضى والشيخ الطوسي فيهما وذكر الأخبار في المقام ٢٩٥
في معنى الجهر والإخفات والمستفاد منهما في الأخبار ٢٩٩
في وجوب أو استحباب الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة أو عدم الجواز ٣٠٣
في أنّ الجهر والإخفات نحوان من الصوت وذكر ما قاله الفقهاء والروايات الواردة في المقام ٣٠٥
حكم مَن جهر في موضع الإخفات وبالعكس ساهياً أو ناسياً أو لا يدري ٣١٣
حكم صلاة الجاهل المقصّر في الجهر والإخفات والقصر والإتمام ٣١٩
ما ذهب إليه صاحب المصباح في الجمع بين صحّة صلاة الجاهل في المقام وعقابه ٣٢٠
ما ذكره الشيخ الحائري في المقام ٣٢٣
ما ذكره السيّد الفشاركي في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري والجواب عنه ٣٢٨
الكلام في إجزاء الأمر الظاهري وعدمه والجواب عن أصل الإشكال ٣٣٢
حكم البسملة في الصلوات الإخفاتيّة والروايات المتعلّقة به ٣٣٦
في أنّه ليس على النساء الجهر باتّفاق الفقهاء والاستدلال بذلك ٣٤٢
في استحباب الاستعاذه قبل قراءة الفاتحة ٣٤٣
في اعتبار الموالاة وعدمه و كلام الشيخ الطوسي فيه ٣٤٣
في الوجوه الّتي استدلّوا بها على اعتبار الموالاة وجوابها ٣٤٦
فيما ورد من أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف وكلّها كافٍ شافٍ ٣٥٠
في الوصل بالسكون والوقف بالحركة والأقوال فيهما ٣٥٢
في الوقف بالسكون والوصل بالحركة وعدم جواز العكس و مفهوم ترتيل القرآن ٣٥٣
في مفهوم المدّ وأسبابه ٣٥٦

في الإدغام وأقسامه ٣٥٧
المشهور بين الفقهاء من وجوب تعلّم القراءة على مَن لا يحسنها ٣٥٩
في مَن قدّم السورة على الحمد نسياناً أو عمداً والأقوال في بطلان صلاته وعدمه ٣٦١
أدلّة القائلين بالبطلان في المقام والجواب عنها ٣٦٣
أدلّة القائلين بعدم البطلان في المقام ٣٦٧
في جواز القراءة في الصلاة بالمصحف وعدمه ٣٧٠

الركـــوع

مفهومه لغةً واختلاف الفقهاء في حدّ الانحناء اللازم له ٣٧٤
الأخبار الواردة في المقام وبيان فقه رواية زرارة ٣٧٨
في التفاوت بين ركوع الرجل والمرأة ٣٨٠
هل الهويّ إلى الركوع أو السجود يحتاج إلى القصد؟ و ذكر أُمورٍ في المقام لابدّ من التنبيه عليها ٣٨٣
من واجبات الركوع هو الذكر وفيه جهات ثلاث ٣٨٦
الأُولى: في وجوبه و عدمه ٣٨٦
الثانية: هل يتعيّن خصوص التسبيح؟ أو يكفي مطلق الذكر؟ وذكر الأخبار الواردة في المقام ٣٨٦
الثالثة: في كمّيّة الذكر وعدده والأخبار الواردة في المقام ٣٨٨
في بطلان الصلاة بترك الذكر في الركوع والأحكام المترتّبة على ذلك ٣٩٣

السجـــود

في كون السجدة على الأعظُم السبعة والمقصود منها ٣٩٨
هل يكفي المسمّى في الجبهة أو يلزم استيعابها؟ والأخبار الواردة في المقام ٤٠١
هل يكفي المسمّى في الكفّ أو يلزم استيعابه؟ وحكم إبهام القدمين ٤٠٤
في الأخبار الدالّة على لزوم استواء محلّ السجدة عن مقامه إلّا بقدر لَبِنة ٤٠٧

حكم كون محلّ السجدة منخفضاً بأكثر من لَبِنة والاحتمالات المترقّبة على ذلك ٤١٠
في أنّ ما يقاس الجبهة بها هل هي المواضع الستّة أو الركبتين والإبهامين أو الركبتين فقط؟ ٤١٣
إجماع العلماء بمبطلية السجدتين الزائدتين للصلاة سهواً أو عمداً وكذا زيادة واحدة عمداً ٤١٤
تعارض الأخبار في مسألة وجوب الجرّ لمن وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه ٤١٤
ما ذهب إليه صاحب الجواهر والشيخ الأعظم والهمداني في تحقّق السجدة الزائدة وعدمه ٤١٧
فيما يصحّ السجود عليه وما لا يصحّ والأخبار الواردة في المقام ٤١٩
الكلام في بعض خصوصيّات المسألة المذكورة وذكر الفروع المترتّبة على ذلك ٤٢٠
في عدم جواز السجدة على القير والقفر إلّا لضرورة والأخبار الواردة في المقام ٤٢٤
في جواز السجدة على القطن والكتّان وعدمه وذكر الروايات الواردة في المقام والجمع بينهما ٤٢٥
ذكر مسائل متعلّقة فيما يصحّ السجود عليه و ما لا يصحّ ٤٢٨
الكلام في الجلوس بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأُولى والثالثة هل هو واجبٌ أو لا؟ وذكر ما ذهب إليه الفريقان ٤٣٢
ذكر الروايات الواردة في المسألة وذكر كلام الشيخ الأعظم في المقام وهو المختار ٤٣٣
الكلام في إرغام الأنف عند السجود والأخبار الواردة في المقام ٤٣٧
ذكر بيان جهات متعلّقة بالإرغام ٤٣٩
فيما لو لصقت التربة بالجبهة في السجدة الأُولى هل يلزم رفعها للثانية أو لا؟ ٤٤٠
حكم ما لو ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الإتيان بالذكر ٤٤٢
حكم ما لو التفت بعد رفع الرأس وقع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه ٤٤٣

حكم ما لو تذكّر أنّه نسي سجدةً واحدة في غير الركعة الأخيرة ثمّ تذكّر بعد القيام للركعة اللاحقة قبل الركوع والأخبار الواردة في المقام ٤٤٤
فيما لو تذكّر ذلك بعد الإتيان بالسلام ٤٤٧

التشهّد

في الاختلاف بين العامّة والخاصّة في ألفاظ التشهّد والتحيّات و ذكر ما رواه أبو بصير في المقام ٤٤٩
في الأخبار الواردة في التشهّد وما يجزي فيه ٤٥١
هل يكفي في التشهّد مجرّد الشهادة على الوحدانيّة والرسالة؟ ٤٥٢
في ذكر الرواية الدالّة على كفاية الحمد فقط في التشهّد والمفهوم منها ٤٥٤
في وجوب الصلوات على النبيّ وآله عقيب الشهادتين وعدمه ٤٥٦
حكم نسيان التشهّد و تذكّره قبل الركوع والأخبار الواردة في المقام ٤٥٨
في تطابق النصّ والفتوى في وجوب الرجوع فيمن نسي التشهّد الأوّل وتذكّر قبل الركوع ٤٦٠
في أنّ الأخبار المفصّلة وإن لم تشمل بنفسها حكمٌ تذكر النسيان للسجدة الأخيرة لكن يمكن الاستفادة منها ذلك و ذكر بعض الأخبار وأقوال العلماء في المقام ٤٦٢

التسليم

كونه من المسلّمات عند المسلمين في الجملة مستحبّاً كان أو واجباً ٤٦٥
في أنّ المحلّل للصلاة هو السلام الأخير والروايات الدالّة على ذلك ٤٦٦
في أنّ المحلّل للصلاة هو «السلام علينا...» والأخبار الدالّة على ذلك ٤٧٠
في الوجوه الّتي تُحتمل في رواية ابن القدّاح في التحريم والتحليل للصلاة ٤٧١
للسلام مسائل متعدّدة ٤٧٤
في الوجوه الّتي ذكرها العلّامة بكون السلام مستحبّاً وأنّ آخر أجزاء الصلاة التشهّد والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله والردّ على ذلك ٤٧٦

في الاختلاف بين الخاصّة والعامّة في كون الحدث بين الصلاة مبطلٌ أم لا؟ ٤٧٨
في الجواب عمّا ذكره المحقّق الحائري في الجمع بين الأخبار الّتي تتضمّن حكم السلام ٤٧٩
في أنّ الصلاة هل هي عبارة عن جملة من الأفعال المخصوصة؟ أو أنّها عبارة عن عنوان القيام متوجّهاً إليه تعالى بنحو الخضوع والمسكنة؟ ٤٨٣
التحقيق في التخيير بين السلامين الأخيرين كما ذهب إليه الشيخان واختاره المحقّق الحلّي ٤٨٦
في ذكر الروايات الّتي وردت من طريق الخاصّة في مسألة السلام و ذكر بعض خصوصيّتها ٤٨٨
وجوه الاضطراب في رواية أبي بصير ٤٩٠
حكم ما لو نسي التسليم وتذكّر بعد الإتيان بإحدى المنافيات وذكر ما أختاره المحقّق الحائري فيما لو تذكّر بعد وقوع الحدث وغيره من المنافيات ٤٩٣
هل نيّة الخروج بالسلام لازمة أم لا؟ ونقل ما ذكره الشهيد الأوّل في المقام ٤٩٨
ذكر محلّ الخروج بالسلام على فرض لزومه ٥٠٠
ذكر ما قاله المحقّق الحائري في المقام وغاية الاحتياط في ذلك وذكر إشكاله على الشيخ الأنصاري ٥٠٢
مَن المقصود بـ «السلام عليكم»؟ وذكر الأقوال فيه ٥٠٤
ذكر الروايات الواردة في المسألة مع اختلافها في الباب ٥٠٦
هل يجوز قصد التحيّة بالسلام أو لا؟ وهل يجب ضمّ «ورحمة الله وبركاته» بالسلام الأخير أو لا؟ ٥١٢

القنوت

في معنى القنوت لغةً ٥١٤
في ثبوت استحبابه و جواز القنوت والدعاء بغير العربيّة وعدمه ٥١٧
اعتبار رفع اليدين فيه وعدمه وتعداد القنوت في بعض الصلوات ٥١٨
فيما لو نسي القنوت ٥١٩

قواطع الصلاة

فيما وقع إحدى القواطع عمداً:
١- التكفير، أقوال العامّة فيه ٥٢٠
ما ذهب إليه الإماميّة في المقام وذكر الأخبار الناهية عنه ٥٢٢
٢- الالتفات الفاحش، الكلام في معناه وحكمه و ذكر الروايات المتعلّقة به ٥٢٥
٣- قول «آمين» بعد آخر الحمد، ذكر أقوال العلماء فيه والأخبار الناهية عنه ٥٣١
استدلال الشيخ الطوسي بحرمته بأنّه كلامٌ آدمي والايرادات عليه وجوابه ٥٣٥
٤- القهقهة، ذكر الأخبار الواردة في المسألة و مفهوم الضحك والتبسّم والفرق بيهنما ٥٣٧
٥- الحدث أثناء الصلاة، أقوال الفريقين في المسألة وذكر الأخبار المتعلّقة بها ٥٤١
في أنّ وقوع الحدث حال الصلاة على صوَرٍ ثلاث ٥٤٦
٦- البكاء لأُمور الدنيا حال الصلاة، ذكر رواية عن أبي حنيفة في المسألة ٥٤٩
هل المبطل هو مجرّد خروج الدمع و إن لم يكن مشتملاً على الصوت أو لا؟ ٥٥٢
٧- التكلّم بكلام الآدميّين، البحث في موضوعه في أنّ قصد المعنى والاستعمال ووجود المخاطب ٥٥٦
لا يعتبر في صدق التكلّم عرفاً بل هو فائدته ٥٦٠
المراد من قوله عليه السلام «من أنَّ فقد تكلّم» ٥٦٢
فيما لو تكلّم مكرهاً فهل صلاته باطلة أم لا؟ ٥٦٦
٨- الابتداء بالسلام، وهو داخلٌ في التعمّد بالكلام ٥٦٨
في لو سُلّم على المصلّي هل يجوز ردّه أو لا؟ وأقوال الفريقين والأخبار في المسألة ٥٦٩
أبحاث أربعة في المقام ٥٧١
ذكر فرعين في المقام و مفهوم المماثلة في ردّ السلام ٥٧٧
٩- الفعل الكثير، ذكر المراد منه وأقوال المتقدّمين وما رواه الصدوق في المقام ٥٧٩

١٠- الأكل والشرب، ذكر كلام الشيخ الطوسي وغيره في مبطليّتهما في الفريضة دون النافلة ٥٨٣
فروع خمسة في المسألة ٥٨٦

فيما وقع إحدى القواطع سهواً

الوجوه الّتي تُحتمل ويصحّ أن يُتمسّك بها لكون السهو في القواطع مضرّاً أم لا ٥٨٨
في مفاد حديث الرفع ـ في رفع النسيان ـ جزءاً أو شرطاً أو مانعاً و ذكر الاحتمالات الأربعة الّتي يُتصوّر في نسيان الأجزاء والشرائط وإتيان الموانع به ٥٩١

تقريرات دروس

الآية العظمى والسماحة الكبرى

السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

المتوفى سنة ١٣٨٠ هـ

لتلميذه الألمعي والتقي الورع

الشهيد المظلوم الشيخ علي القدوسي النهاوندي طاب ثراه

المستشهد سنة ١٤٠١ هـ

الجزء الثالث

مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام


بسم الله الرحمن الرحيم

تقريرات

السيّد البروجردي رحمه الله

(ج ٣)



سرشناسه : قدوسی، علی، ۱۳۰۶-۱۳۶۰.
عنوان و نام پدیدآور : تقریرات دروس السیدحسین الطباطبایی‌البروجردی/ المولف علی القدوسی؛ تحقیق و تصحیح الموسسه‌الامام‌الهادی علیه‌السلام .
مشخصات نشر : قم: موسسه پیام امام هادی علیه‌السلام
شابک : ۷۰۰۰۰۰۰ ریال (دوره) ؛ ۹-٤٦-۸۸۳۷-۹٦٤-۹۷۸
یادداشت : زبان: عربی؛ فهرستنویسی بر اساس جلد سوم، ۱۴۴۴ ق. = ۱۴۰۱؛
یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۴۴۴ ق. = ۱۴۰۲)(فیپا)؛ کتابنامه.
موضوع : اسلام -- مطالب گونه‌گون Islam -- Miscellanea
شناسه افزوده : بروجردی، سیدحسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰؛ موسسه امام هادی علیه‌السلام
رده بندی کنگره : BP۱۱
رده بندی دیویی ۲۹۷/۰۲
شماره کتابشناسی ملی ۹۱۶۲۷۰۶

تقریرات دروس

السیّد حسین الطباطبائیّ البروجردیّ

(الجزء الثالث)

المؤلّف: الشهید الشیخ علیّ القدّوسیّ
تحقیق و تصحیح: مؤسّسة الإمام الهادي علیه‌السلام
الناشر: پیام امام هادی علیه‌السلام
الکمّیة: ۲٤۰ نسخة / **المطبعة:** اعتماد
الطبعة: الأُولی (۱٤٤٤ق = ۱٤۰۲ش)
سعر الدورة الکاملة: ۷۰۰,۰۰۰ تومان
شابک: ۹-٤٦-۸۸۳۷-۹٦٤-۹۷۸

حقوق الطبع محفوظة للناشر

دفتر مرکزی
قم: خیابان توحید، کوچه ۵، پلاک ۳۱، مؤسّسة الإمام الهادي علیه‌السلام
تلفن: ۳۸۸۲۵۲۵۵ * فاکس: ۳۸۸۳۳٦۷۷ – ۰۲۵ * کد پستی: ۳۷۱۸٦۱۵٦۸۳

مراکز پخش
قم: بوستان کتاب، خیابان معلّم، چهار راه شهداء، ۰۲۵-۳۷۷٤۲۱۵۵
قم: دفتر انتشارات اسلامی، ابتدای بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، نبش کوچه ۲. تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۳۲۲۱۹
قم: انتشارات دلیل ما، بلوار معلّم، مجتمع ناشران، طبقه B ، پلاک ٤۲ - ٤۳. ۰۲۵-۳۷۷٤٤۹۸۸
تهران: دلیل ما، خیابان انقلاب، خیابان فخر رازی، نبش بن بست ری، کوچه ۱۸، پلاک ٦۱. ۰۲۱-٦٦٤٦٤۱٤۱
مشهد: انتشارات دلیل ما، چهار راه شهدا، ضلع جنوبی باغ نادری، پاساژ گنجینه کتاب، طبقه اوّل. ۰۵۱-۳۲۲۳۷۱۱۳-۱۵
العراق - النجف الأشرف: سوق الحویش، مکتبه لؤي الغرّاوي ۰۰۹٦٤۷۸۰۱۵۷۹٦۲۵

سایت: www.Imamhadi.ir پست الکترونیک: info@imamhadi.ir

[تتمّةٌ لكتاب الصلاة]

فصل في الخلل

الخلل الواقع في الصلاة في المقام إنّما هو باعتبار تركّب الصلاة من أجزاء وشرائط، وعدم الإتيان بأحدها يُسمّى خللاً، وكذا إيجاد ما يعتبر عدمه كالموانع، وأمّا الزيادة فهي بما هي زيادة لا تسمّى خللاً. نعم، يمكن إطلاقه عليها باعتبار مانعيّتها وإفسادها الصلاة.

وعلى أيّ تقدير، إذا كان المكلّف بصدد امتثال أمر الله تعالى فإنّه لا يخلّ بالصلاة بترك جزء أو شرط عمداً، وكذلك إيجاد المانع. نعم، يمكن صدور ذلك منه مع الغفلة والذهول عن الواقع. ثمّ إنّ الغافل الذاهل عن الواقع تارةً يكون ملتفتاً إلى سهوه وعزوب الواقع عن ذهنه متردّداً في ذلك حالة السهو بأن يكون جهله بسيطاً فيُطلق عليه الشاكّ، كالشاكّ بين الثلاث والأربع، وهو الّذي يمكن أن يجعل له حكمٌ ظاهريّ حالة الشكّ. وأُخرى لا يكون ملتفتاً إلى سهوه وذهوله عن الواقع حال السهو فلا يكون متردّداً بل يكون معتقداً بعدم الإخلال حينه فيكون جاهلاً مركّباً، وهو السهو الّذي لا يمكن جعل حكم له حال سهوه.

وبالجملة: فالمصلّي الّذي سها وكان حافظاً لسهوه فهو ما جعل له أحكام الشكّ وليس إطلاق السهو على الشكّ مجازاً كما زعمه بعض المتأخّرين، ولذا ورد

في الأخبار: «إذا سهوت فلم تدرِ أثلاثاً صلّيت أم أربع...»[١] إلى آخره، ففرّع عدم الدراية على السهو. وكذا قوله عليه السلام: «إذا حفظ المصلّي سهوه فأتمّ فلا شيء عليه»[٢] أو حفظه بعد السهو مع بقاء محلّه فأتى به وأتمّ صلاته فلا شيء عليه، فيكون الإطلاق حقيقةً لا مجازاً، لكن غلب في الاصطلاح إطلاق اسم الشكّ عليه لا السهو، وإلّا فأحكام الشكّ بعينه أحكام السهو إلّا أنّه سهوٌ مع الالتفات بأنّه سها.

فتلخّص من ذلك: أنّ أحكام الخلل شاملٌ لكلا قسمي السهو، ونذكر حكم الجاهل العامد، أي الجاهل بالحكم في خلال البحث تبعاً. ولنقدّم الكلام في الساهي الملتفت بسهوه، أعني السهو المصطلح، فنقول: فحيث إنّ هنا خبراً يستفاد الحكم منه فلابدّ من ذكره أوّلاً، وهو خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»[٣]، انتهى.

ويستفاد من ذلك قاعدة كلّية متضمّنة لكثيرٍ من أحكام السهو، والسند في هذه الرواية صحيح، ودلالتها متضمّنة للقسمين المستثنى والمستثنى منه.

أمّا الكلام في المستثنى منه ففي أنّه هل يختصّ الحديث بالأجزاء والشرائط الّتي يعتبر وجودها فأخلّ بها وتركها؟ أو يشمل الإخلال بما يعتبر عدمه أي الموانع الّتي أوجدها سهواً؟ والقدر المتيقّن هو الأوّل، وحيث إنّ الاستثناء مفرّغ ولم يذكر المستثنى منه فليس لفظٌ يتمسّك بإطلاقه بالنسبة إلى الموانع. وقد مرّ الكلام في هذه الجهة مفصّلاً ولا نعيده.

ومن الجهات الّتي لابدّ من ذكرها هي أنّ الخبر [هل] يشمل جميع حالات المكلّف من العلم والالتفات بالنسبة إلى الموضوع أو الحكم والجهل بأحدهما أو كلاهما بدوياً أو نسياناً؟ أو أنّه لا يشمل غير السهو من الحالات؟ أو أنّه يشمل الجاهل بالحكم أيضاً مطلقاً سواء كان مسبوقاً بالعلم فنسيه أم لا سواء كان قاصراً أو

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٧/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٦٣، وقد نقل بالمعنى.

(٢) راجع الكافي: ٣٥٥/٣ ح٤ نقلاً بالمعنى.

(٣) وسائل الشيعة: ٩١/٦ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٧.

مقصّراً؟ ولا إشكال في عدم شموله للعامد العالم بالحكم والموضوع خلافاً لشيخنا العلّامة كما تقدّم. وفي شموله للجاهل بالحكم إشكالٌ خلافاً للسيّد اليزدي قدس سره فإنّه يسأل الحكم قبل الدخول في الصلاة، والحديث مسوقٌ لبيان من كان بصدد الامتثال الظاهر في كونه عالماً بالحكم ويسهو. نعم، يمكن شموله للجاهل القاصر الغافل بالنسبة إلى حكم يمكن القصور بالنسبة إليه على إشكالٍ فيه أيضاً، فالظاهر اختصاص الخبر بما إذا كان ساهياً ـ أي جاهلاً مركّباً ـ كما إذا اعتقد أنّه أتى بجزء أو شرط فتركه، مع أنّه لم يأت به واقعاً.

ومن الجهات هي ما تكون الجهة الثالثة، وربّما يدّعى في المقام اختصاص الخبر بما إذا نسي الجزء أو الشرط ولم يتذكّر إلى أن فرغ من الصلاة، فإن كان المنسيّ إحدى الخمسة المذكورة بطلت الصلاة ووجب الإعادة، وإن كان غيرها فلا يجب الإعادة كما هو قضيّة ظاهر التعبير بقوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة» فلا يشمل الخبر ما إذا نسي الجزء أوالشرط وتذكّر قبل الفراغ عن الصلاة.

وبعبارة أُخرى: التعبير بالإعادة وإطلاقها إنّما هو فيما إذا كان العمل تماماً وأتى بالجزء الأخير منه وأتمّه ولا يطلق فيما إذا كان في الأثناء وهو القدر المتيقّن من الخبر أيضاً، ولكنّ الإنصاف عدم صحّة هذه الدعوى، وذلك لأنّ المتبادر من هذا التعبير في الخبر أنّه كناية عن أنّ الخمسة المذكورة في المستثنى من الأركان الّتي تكون معتبرة حالتي السهو والعمد وغيرهما من الحالات بخلاف غيرها من الأجزاء والشرائط فإنّ جزئيّتها ساقطة عن الاعتبار حال السهو من دون دخل بقاء السهو إلى آخر الصلاة والفراغ منها في ذلك، لأنّ الخمسة المذكورة فرض الله تعالى وغير ما فرض النبيّ صلى الله عليه وآله كما يدلّ عليه ما رواه الصدوق قدس سره بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» ثمّ قال: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة»[1]. فلو نسي بعض الأجزاء أو الشرائط فتذكّر في الأثناء قبل الفراغ من الصلاة، فإن كان

(١) وسائل الشيعة: ٩١/٦ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٧، وقد تقدّم صدره آنفاً.

محلّه باقياً أتى به مطلقاً سواء في ذلك الخمسة المذكورة أو غيرها، وإن تجاوز عن محلّه فإن كان المنسيّ إحدى الخمسة المذكورة بطلت الصلاة وإن كانت غيرها صحّت. وهذا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في ملاك بقاء المحلّ وعدمه، والمناط في إمكان التدارك وعدمه. فعن بعضهم[١] أنّ الملاك فيه لزوم محذور الزيادة المبطلة وعدمه فإن كان بحيث لو رجع وأتى بالمنسيّ وما بعده يلزم زيادة مبطلة فلا يجوز الرجوع وصحّت الصلاة إن كان المنسيّ غير الخمسة المذكورة كما لو نسي القراءة فتذكّر بعد الدخول في الركوع، وبطلت إن كان إحداها.

وإن كان بحيث لا يستلزم التدارك زيادة مبطلة وجب التدارك والإتيان به وبما بعده وصحّت الصلاة سواء في ذلك الخمسة المذكورة أو غيرها، كما إذا تذكّر نسيان الفاتحة قبل الدخول في الركوع، وكما إذا نسي السجدتين أو إحداهما فتذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة اللاحقة.

وبالجملة: الأمر بالنسبة إلى بعض أجزاء الصلاة سهلٌ من حيث استفادة حكمها من النصوص الخاصّة الواردة في المقام، منها: تكبيرة الإحرام فإنّ الزهري والأوزاعي ذهبا إلى أنّه لا تبطل الصلاة بالإخلال به سهواً[٢] ويجزئ عنها تكبيرة الركوع، ولكنّ الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بطرق معتبرة دلّت على وجوب الإعادة بنحو الإطلاق وإن ورد جملة أُخرى على خلافها أيضاً مع الاختلاف في مضمونها. فمن الروايات الدالّة على البطلان ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: «يعيد»[٣].

وعن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام في الّذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته، فقال: «إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟»[٤].

---

(١) راجع ذخيرة المعاد: ٣٦٨ س ٣٦ وص ٣٧١ س ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) راجع الشرح الكبير (ضمن المغني لابن قدامة): ٥٠٦/١، والمجموع: ٢٤٢/٣. والزهري والأوزاعي من التابعين. (منه رحمه الله).

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ١٢/٦ ـ ١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢١٨ و٧٢١٩.

وعنه عن صفوان عن ابن بكير عن عُبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة، قال: «يعيد الصلاة»[١].

ومنها: رواية ذريح المحاربي عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسى أن يكبّر حتّى قرأ، قال: «يكبّر»[٢].

وفي هذه الرواية وجهان (أحدهما) أن يكون المراد من قوله: «يكبّر» هو الإعادة والقراءة بعده كما دلّ عليه ما قبلها من الروايات. (الثاني) أن يريد عليه السلام به تدارك التكبير ثمّ يبتدئ بالقراءة من حيث قطعها. والعجب أنّ المحقّق قدس سره استدلّ بها في المعتبر[٣] للبطلان، مع أنّها محتمل الوجهين ولم يذكر بعض الروايات الصريحة في البطلان.

ومنها: رواية عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع، قال: «يعيد الصلاة»[٤]. وهي أيضاً مطلقة.

وعن محمّد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال: «الإمام يحمل أوهام من خلفه إلّا تكبيرة الافتتاح»[٥]. وهي ربّما تكون ظاهرة في أنّ نسيانها من المأموم يوجب بطلان صلاته. وبعدم القول بالفصل بين الإمام والمأموم بين جميع المسلمين يتمّ المطلوب.

ومنها: رواية عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ سها خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة، قال: «يُعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح»[٦].

ومنها: عن أبان عن الفضل بن عبدالملك أو ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلّي فلم يفتتح بالتكبير هل تجزئه تكبيرة الركوع؟ قال: «لا، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنّه لم يكبّر»[٧].

وهذه هي الروايات الدالّة على البطلان ووجوب الإعادة مطلقاً سواء ركع أو لا.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٦/١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٠ و ٧٢٢١.

(٣) المعتبر: ٢/١٥١.

(٤ ـ ٦) وسائل الشيعة: ٦/١٣ ـ ١٤باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٢ ـ ٧٢٢٤.

(٧) وسائل الشيعة: ٦/١٦ باب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣٠.

وأمّا الروايات المخالفة فعدّة روايات، منها: ما رواها الشيخ رحمه الله وهي رواية عُبيدالله بن عليّ الحلبي[١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي أن يكبّر حتّى دخل في الصلاة، فقال: «أليس كان من نيّته أن يكبّر؟» قال: نعم، قال: «فليمضِ في صلاته»[٢]، انتهى. وفيها إشعار بكون تكبيرة الإحرام خارجة عن حقيقة الصلاة كما زعمه أبو حنيفة نظير إحرام الحجّ، وكأنّ المرتكز في ذهن عُبيدالله ذلك ولذلك عبّر بقوله: «حتّى دخل في الصلاة».

وعلى أيّ تقدير، حكم الإمام فيها بمضيّ الصلاة فيُحتمل أن يكون المراد أنّ النيّة مجزئة عن التكبير كنيّة الإحرام عن الإحرام في صورة النسيان. ويُحتمل أن يريد استبعاد نسيان التكبير مع قصده ذلك حيث مع كونه في ابتداء العمل وكان من نيّته ذلك فكيف ينساه؟ ويُحتمل بعيداً حمله على صورة الشكّ كما حمل الشيخ رحمه الله غيرها من الروايات الأُخر على ذلك.

منها: رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: رجلٌ نسي أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبّر للركوع، فقال: «أجزأه»[٣]، انتهى. وهي موافقة لفتوى الزهري والأوزاعي في إجزاء تكبير الركوع عن تكبيرة الإحرام لظهورها في ذلك، ويُحتمل أن لا يريد ذلك وأراد أنّ نفس هذا العمل مجزٍ.

وعلى أيّ تقدير، فهي تدلّ على عدم وجوب الإعادة مع عدم الدخول في الركوع لو تذكّر بعد تكبيرة الركوع، ولا تعرّض فيها لما قبل التكبير بل وما بعد الركوع لو لم يكبّر للركوع وركع.

---

(١) صاحب الكتاب المعروف الّذي عرضه على أبي عبدالله عليه السلام. (منه رحمه الله). وهو أبو عليّ الكوفي، ولكونه يتّجر هو وأبوه و إخوته إلى حلب غلبت عليهم النسبة إلى حلب وعرض الكتاب المنسوب إليه على أبي عبدالله عليه السلام وصحّحه قال عند قراءته: أترى لهؤلاء مثل هذا؟ (راجع رجال النجاشي: ٢٣٠ رقم ٦١٢).

(٢) وسائل الشيعة: ١٥/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٦.

(٣) المصدر السابق: ١٦/٦ باب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣١.

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدأ بالقراءة، فقال: «إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمضِ في صلاته»[١]، انتهى. يُحتمل أن يريد بقوله: «فليكبّر» تدارك الركوع، ويُحتمل أن يريد إعادة الصلاة بالتكبير.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثمّ قرأ ثمّ ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة». قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: «فليقضها ولا شيء عليه»[٢]، انتهى.

وهذه الرواية مضطربة المتن من حيث إنّه لم يعلم المراد من قوله: «أوّل تكبيرة من الافتتاح» فإنّه يبعد أن يكون المراد أوّل التكبيرات الافتتاحيّة لا تكبيرة الإحرام، فلابدّ أن يكون المراد تكبيرة الإحرام، ولا يناسبها هذا التعبير أيضاً من أجل أنّه لو قلنا بأنّ الأُولى من السبع الافتتاحيّة هي تكبيرة الإحرام كما هو مذهب الشيخ البهائي قدس سره[٣]، أو قلنا بأنّ مجموعها يفتتح بها الصلاة كما هو مذهب المجلسي[٤]، وذلك لأنّ الأوّليّة ليست بالقصد كي يتحقّق نسيانها مع الإتيان بالتكبيرات الأُخر، فلابدّ أن يكون المراد هو نسيان الأخيرة الّتي بها يفتتح الصلاة وهي تكبيرة الإحرام كما هو مذهب جماعة من القدماء[٥]، ولكنّ التعبير المذكور لا يناسبه أيضاً.

قوله عليه السلام: «ثمّ قرأ» يحتمل وجهان، أحدهما: هو إعادة القراءة من الأوّل باستئناف الصلاة أو الابتداء بما قطعهما بعد تدارك التكبير.

قوله عليه السلام: «وإن ذكرها في الصلاة» يحتمل أن يُراد منه الدخول في الركوع، ومع ذلك فالحكم بالقضاء في ذيلها ممّا لم يفتِ بها أحد.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح٧٢٢٧.

(٢) المصدر السابق: ١٤/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٢٥.

(٣) الحبل المتين: ٢١٩.

(٤) بحارالأنوار: ٣٥٨/٨٤.

(٥) راجع الكافي في الفقه: ١٢٢، وغُنية النزوع: ٨٣ .

وهذه هي الروايات المخالفة للفرقة الأُولى مع اختلاف بعضها مع بعض بحسب المضمون.

وذكر المحقّق في المعتبر[١] الإجماع على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة مطلقاً ولم ينقل خلاف من الأصحاب في ذلك طبقاً عن طبق، ولولا ذلك الاتّفاق وخلّينا وهذه الروايات لزعمنا الصحّة لرواية مثل أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي[٢] وحملنا روايات الإعادة على الاستحباب، لكن مع اتّفاق الأصحاب على البطلان تسقط الأخبار المخالفة عن الاعتبار وصلاحية المعارضة مع الأُولى، فلا ريب في البطلان مطلقاً، مضافاً إلى أنّه لا يتحقّق الدخول في الصلاة بدون تكبيرة الإحرام كي يقال بالصحّة. فلا إشكال في البطلان.

ومنها: القراءة لو كبّر للصلاة ونسي القراءة، فهنا **فروع:**

الأوّل: ما إذا نسي القراءة مطلقاً الفاتحة وغيرها في جميع ركعات الصلاة.

الثاني: ما لو نسيها كذلك في الركعتين الأوّلتين أو الأُولى.

الثالث: ما إذا نسي خصوص الفاتحة في موضع يجب الإتيان بها، أي في الأوّلتين أو في خصوص الركعة الأُولى.

أمّا الفرع الأوّل ففيه روايات تدلّ على الصحّة، منها: رواية زرارة عن أحدهما قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنّة، فمَن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه»[٣]، انتهى. يستفاد منها أنّ الملاك في وجوب الإعادة في نسيان الأجزاء هو كونها فرض الله، وجعله الأوّلي. وفي عدم وجوب الإعادة هو فرض النبيّ، أي جعل الله تعالى الثانوي بلسان النبيّ ﷺ، وكذلك ركعات الصلاة لدلالة الروايات على ذلك، وحينئذٍ فربما لا

---

(١) المعتبر: ١٥١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦/٦ باب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٧٢٣١، وقد تقدّمت آنفاً.

(٣) المصدر السابق: ٨٧/٦ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٤.

يحمل قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ﴾[١] على حال الصلاة، لأنّه لو كان كذلك لكان فرض الله الأوّلي وفيه الإعادة في صورة النسيان مع دلالة الروايات على عدم الإعادة.

وعلى أيّ حال، تدلّ الرواية على عدم وجوب الإعادة في نسيان القراءة، ونسيانها ظاهر في عدم الإتيان بالقراءة أصلاً.

ومنها: ما رواه الكليني قدس سره في الكافي وهو خبر منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي صلّيت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها، فقال: «أليس قد أتممت الركوع والسجود؟» قلت: بلى، قال: «قد تمّت صلاتك إذا كانت نسياناً»[٢]، انتهى. وهي صريحة في نسيان القراءة في جميع الصلاة.

ومنها: رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأُولى، قال: «اقرأ في الثانية» قلت: أسهو في الثانية، قال: «اقرأ في الثالثة» قلت: أسهو في صلاتي كلّها، قال: «إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمّت صلاتك»[٣].

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأُولى والثانية أجزأه تسبيح الركوع والسجود، وإن كانت الغداة فنسي أن يقرأ فيها فليمضِ في صلاته»[٤]. وكذلك خبر محمّد بن مسلم[٥].

وأمّا الفرع الثاني فذهب بعض من العامّة[٦] إلى وجوب القراءة في الأخيرتين لو نسيها في الأوّلتين، بل ذهب بعضهم إلى أنّه يجعل الأخيرتين أوّلتين. ورواية الحسين بن حمّاد المتقدّمة ناظرة إلى هذه الفتوى منهم، وكذلك رواية زرارة عن أبي

---

(١) المزّمل: ٢٠.

(٢ و ٤) وسائل الشيعة: ٩٠/٦ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٤ و ٧٤٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٩٣/٦ باب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٠.

(٥) المصدر السابق: ٨٧/٦ باب ٢٧ من أبواب القرائة في الصلاة ح ٧٤١٥.

(٦) راجع بدائع الصنائع: ١٦٦/١ ـ ١٦٧.

جعفر، قلت له: رجلٌ نسي القراءة في الأوّلتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: «يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الّذي فاته»[١]، انتهى. لكنّها ليست صريحة في هذا المطلب. ويدلّ على خلافه رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل ينسى حرفاً من القرآن فيذكر وهو راكع هل يجوز له أن يقرأه؟ قال: «لا، ولكن إذا سجد فليقرأه»[٢].

وأمّا الفرع الثالث فورد فيه أيضاً روايات تدلّ على بطلان الصلاة بنسيان الفاتحة وأنّه لو ذكرها قبل أن يركع يأتي بها، وإن ذكرها بعد أن يركع يمضي في صلاته، مثل ما رواه أبو بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ نسي أُمّ القرآن، قال: «إن كان لم يركع فليعد أُمّ القرآن»[٣]. والنسيان إنّما يصدق فيما إذا تجاوز عن الموضع الّذي نسي قليلاً، فلابدّ في صدق نسيان القراءه من المضيّ عن محلّها بالشروع في السورة أو التذكّر بعد الفراغ منها قبل الركوع.

ومنها: رواية عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب، قال: «فليقل: أستعيذُ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، ثمّ ليقرئها ما دام لم يركع فإنّه لا صلاة له حتّى يبدأ بها في جهرٍ أو إخفات، فإنّه إذا ركع أجزأه إن شاء الله»[٤]. وهي ظاهرة في قراءة السورة بعد الفاتحة لقوله عليه السلام: «حتّى يبدأ بها».

وأمّا رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمّ ذكر بعدما فرغ من السورة، قال: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»[٥]، انتهى. فهي معرض عنها لعدم إفتاء أحد بمضمونها، مضافاً إلى ضعفها سنداً، فلا تصلح للمعارضة مع الروايات المتقدّمة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩٤/٦ باب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٩٣/٦ باب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣١.

(٣ـ ٥) وسائل الشيعة: ٨٨/٦ ـ ٨٩ باب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٩ ـ ٧٤٢١.

فتلخّص: أنّه لو نسي الفاتحة وتذكّر قبل الركوع تداركها، ولو تذكّر بعد الركوع يمضي في صلاته. وكذلك لو نسي القراءة مطلقاً في جميع الركعات أو الأوّلتين أو في الركعة الأُولى، هذا بحسب مقام الإثبات.

وأمّا بحسب مقام الثبوت فسقوط الفاتحة المنسيّة عن الجزئيّة مراعاةً باستمرار النسيان حتّى دخل في الركوع، وأمّا قبل ذلك فهو لا يوجب السقوط فهي باقية على جزئيّتها بحسب اقتضاء الصلاة لها.

وأمّا السورة فحكمها كذلك لو نسيها وإن قرأها مع نسيان الفاتحة وتذكّره قبل الدخول فيعيدها بعد تدارك الفاتحة لعدم صيرورة السورة المقروّة قبل فاتحة الكتاب جزءاً للصلاة، لأنّ جزئيّتها مشروطة بسبق الفاتحة عليها لعدم الدليل على سقوط الترتيب بينهما، وإلّا فلو فرض وقوع السورة جزءاً للصلاة فإن كانت الفاتحة مشروطةً بكونها سابقة على السورة فلا يمكن تداركها لعدم إمكانه بعد صيرورة السورة جزءاً، مع أنّك قد عرفت أنّ الأخبار دلّت على إعادتها وهو يقتضي عدم صيرورة السورة المقروءة قبلها جزءاً للصلاة، فلابدّ من الإتيان بها بعد تدارك الفاتحة، مضافاً إلى دلالة رواية سماعة على ذلك كما عرفت.

ومن الأجزاء الّتي وردت نصوص خاصّة في صورة نسيانها التشهّد الأوّل وسجدة واحدة.

أمّا أخبار السجدة فهي ظاهرة في غير السجدة للركعة الأخيرة، فمنها: رواية معلّى بن خُنيس قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثمّ سجد سجدتي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة، ونسيان السجدة في الأوّلتين والأخيرتين سواء»[1]، انتهى. وظاهرها الرجوع والإتيان بالسجدة وبما بعدها لو تذكّر قبل الركوع وإن احتمل أن يكون المراد الإتيان بخصوص السجدة لا ما بعدها، والحكم بسجدة السهو إنّما هو لأجل زيادة مثل القيام ونحوه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٧ .

ثمّ إنّ المراد بالسجدة هل هي طبيعة السجدة بأن لم يأتِ بها أصلاً في ركعةٍ أو سجدةٍ واحدة؟ والحكم بالبطلان فيما لو تذكّر بعد الركوع يطابق الفتوى إذا أُريد بالسجدة طبيعتها. وأمّا إذا أُريد بها سجدة واحدة فالحكم بالبطلان خلاف المشهور ومعرض عنه بين الأصحاب.

وفي هذه الرواية إشكالٌ في سندها، من حيث الإرسال بإبهام الواسطة، ومن حيث إنّ معلّى بن خُنيس من أصحاب الصادق عليه السلام، ونقل الكشّي أنّ داود العبّاسي حاكم المدينة أخذه وحبسه وقُتل في حبسه قبل وفاة الصادق عليه السلام فكيف يروي عن الكاظم عليه السلام خصوصاً مع التعبير بأبي الحسن الماضي فإنّ هذا التعبير يقتضي حياته بعد الكاظم عليه السلام.

منها: ما رواه إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ نسي أن يسجد السجدة (سجدة ـ نسخة) الثانية (سجدة من الثانية ـ نسخة) حتّى قام، فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد، قال: «فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمضِ على صلاته حتّى يسلّم ثمّ يسجدها فإنّها قضاء»[1]، انتهى. إن كانت النسخة «السجدة الثانية» أو «سجدة من الثانية» فالحكم موافق للمشهور. وإن كانت «سجدة الثانية» أي سجدة الركعة الثانية فإن أُريد سجدة واحدة أيضاً فكذلك، وإن أُريد طبيعة السجدة فهو خلاف المشهور.

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّه سئل عن رجلٍ نسي سجدة فذكرها بعدما قام وركع، قال: يمضي في صلاته ولا يسجد حتّى يسلّم، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته» قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال: «يقضي ما فاته إذا ذكره»[2]، انتهى. وهي تدلّ بحسب المفهوم على عدم المضيّ لو تذكّر قبل الركوع.

ومنها: رواية ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألته عمّن نسي أن يسجد سجدة

(١و٢) وسائل الشيعة: ٣٦٤/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٣ و ٨١٩٤.

واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمضِ على صلاته، فإذا انصرف قضاه وليس عليه سهو»[١].

ومنها: ما رواه محمّد بن منصور قال: سألته عن الّذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شكّ فيها، فقال: «إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك إلّا مرّة واحدة فإذا سلّمت سجدت سجدة واحدة وتضع وجهك مرّةً واحدة، وليس عليك سهو»[٢].

هذه هي الروايات الواردة في نسيان السجدة.

وحاصل ما يستفاد منها: أنّه لو نسي سجدة واحدة وتذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة اللاحقة يرجع ويتداركها، وإن تذكّر بعد الدخول فيه يمضي في صلاته ويقضيها بعد الصلاة.

وأمّا لو نسي السجدتين معاً فتدلّ رواية معلّى بن خُنيس على بطلان الصلاة لو تذكّر بعد الدخول لولا الإشكال المتقدّم في سندها واضطراب متنها. اللّهمّ إلّا أن يستند فيه بالإجماع، ورواية «لا تُعاد» من حيث إنّ القدر المتيقّن من السجود الّذي ذكر في المستثنى هو طبيعة السجود، فلا إشكال في البطلان.

وأمّا لو تذكّر نسيان السجدتين قبل الدخول في الركعة اللاحقة فيرجع ويأتي بهما وبما بعدهما وصحّت الصلاة، لأنّ الروايات الّتي تدلّ على الرجوع في نسيان السجدة الواحدة يستفاد منها الرجوع في صورة نسيان السجدتين بطريق أولى.

وأمّا التشهّد فالأخبار الواردة في باب نسيانه هو مثل نسيان السجدة الواحدة في التفصيل بين ما إذا تذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة اللاحقة فيرجع ويأتي به، وبين ما إذا تذكّر بعد الدخول فيه فيمضي في صلاته وصحّت الصلاة.

وأمّا الكلام في نسيان السجدة أو السجدتين من الركعة الأخيرة وكذلك التشهّد الأخير فقد مرّ البحث عنه مستقصى، فراجع .

وأمّا لو نسي الركوع فإن تذكّر قبل وصول الجبهة إلى الأرض فإنّه لا إشكال في

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٦/٣٦٥ ـ ٣٦٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٦ و ٨١٩٨.

أنّه يرجع لإمكان تداركه بدون أن يستلزم زيادة مبطلة ولا محذور آخر فيه. وأمّا لو دخل في السجدة الأُولى ثمّ تذكّر نسيانه وكذلك لو تذكّر بعدها وقبل الدخول في السجدة الثانية ففي وجوب الرجوع وتداركه أو بطلان الصلاة وجهان:

من أنّه لا يستلزم الرجوع زيادة مبطلة لعدم استلزامه إلّا زيادة سجدة واحدة وهي غير مبطلة ولم تقع جزءٌ للصلاة من حيث إنّه علم من الشرع أنّ للصلاة ترتيبٌ خاصّ بين أجزائها، فيشترط في الصحّة التأهّليّة وصيرورة كلّ جزءٍ جزءٍ للصلاة أن يكون مسبوقاً بالأجزاء الّتي في مرتبة سابقة عليه فلا يكفي مجرّد قصد الجزئيّة للصلاة في صيرورتها جزءاً، وحينئذٍ فمحلّ الركوع باقٍ وجب الرجوع والإتيان.

ومن أنّه لا نسلّم هذا الاشتراط في الصحّة التأهّليّة للجزئيّة في كلّ جزء، بل يكفي مجرّد قصد الجزئيّة في صيرورة كلّ جزءٍ منها جزءاً لها، وحينئذٍ فمع قصد الجزئيّة للصلاة في السجدة الأُولى صارت جزءاً للصلاة وإن لم يركع قبلها فإنّه لا يمكن تداركه لا لأجل استلزامه الزيادة المبطلة كي يمنع ذلك ويقال: إنّ السجدة الواحدة لا تبطل زيادتها، بل لأجل أنّه لا يمكن تداركه لفوات محلّه كما لو نسي الذكر أو الطمأنينة في الركوع مع الإتيان بنفس الركوع فإنّه لو تذكّر بعد الركوع لذلك فإنّ الرجوع إلى الإتيان به وتداركه مع قطع النظر عن استلزامه زيادةً مبطلة بناءً على أنّه عبارة عن مجرّد الانحناء بالمقدار المعتبر لا يمكن تداركه، حيث إنّ الذكر وإن كان من أجزاءالصلاة وواجباته وكذلك الطمأنينة لكنّ محلّه الّذي هو الركوع الّذي هو جزءاً للصلاة قد فات ولا يمكن تداركه، فإنّ الركوع الأوّل قد صار جزءاً للصلاة، فكما لا يكون الذكر والطمأنينة من شرائط الصحّة التأهّليّة للركوع فيُتحقّق جزءٌ للصلاة بمجرّد الإتيان به مع القصد ولو مع الإخلال بهما، فكذلك سبق الركوع ليس من شرائط الصحّة التأهّليّة للسجود وإذا لم يمكن تداركه بطلت الصلاة لرواية «لا تُعاد».

وأمّا إذا دخل في السجدة الثانية فذكر ترك الركوع فلا إشكال في البطلان من حيث إنّه لو رجع وأتى بالركوع وأتى بسجدتين أيضاً لزم الزيادة المبطلة، وإن لم يأت

بهما ثانياً بعد تدارك الركوع يلزم كون الصلاة فاقدة للسجدتين في ركعة منها وهو أيضاً مبطل.

هذا، ولكن مقتضى الوجه الأوّل من الوجهين اللذين ذكرناهما فيما لو تذكّر قبل الدخول في السجدة الثانية هو الرجوع وتدارك الركوع والسجدتين بعده لعدم صيرورة السجدتين الأوّلتين جزءين للصلاة بناءً على ذلك الوجه، مع أنّه لم يقل به أحد.

وأمّا الأخبار فبعضها مطلقة يشمل إطلاقها السجدة الأُولى والثانية وبينهما، مثل رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك مواضعه»[١].

ومثل رواية ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ نسي أن يركع، قال: «عليه الإعادة»[٢].

وبعضها مقيّدة بما بعد السجدتين مثل رواية رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ ينسى أن يركع حتّى يسجد ويقوم، قال: «يستقبل»[٣].

ورواية صفوان، عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعةً من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة»[٤]. والتقييد بالسجدتين بيانٌ لموضوع الحكم فلا تدلّ بحسب المفهوم على الصحّة لو تذكّر في السجدة الأُولى.

والمراد باستقبال الأجزاء في بعض هذه الروايات هو الإعادة لا الرجوع، وإن احتمل ذلك ضعيفاً.

وبالجملة: في المسألة الوجهان المتقدّمان.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٧ .

(٢) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٩ .

(٣) المصدر السابق: ٣١٢/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٦ .

(٤) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٨ .

وأمّا لو أخلّ بسجدتين في ركعة واحدة سهواً فقد يُستدلّ للبطلان مع الدخول في ركوع الركعة اللاحقة بما رواه الشيخ ﷺ إلى قوله: عن معلّى بن خُنيس قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: «إن ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته، ثمّ سجد سجدتي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة. ونسيان السجدة في الأوّلتين والأخيرتين سواء»[1].

وبخبر «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة» إن كان المراد بالسجود ما هو المعتبر منه حيث إنّه اعتبر في كلّ ركعة سجدتان؟ ومفاد هذا الخبر هو أنّ السجود المعتبر في الصلاة لو أخلّ به وكانت الصلاة فاقدة له فهو موجب لبطلان الصلاة ويشمل السجدة الواحدة حينئذٍ.

فإمّا أن نقول بخروج السجدة الواحدة عن هذا الحكم تخصيصاً للأدلّة الخاصّة المتقدّمة الدالّة على إبطال السجدة الواحدة لو تذكّر بعد الركوع، أو نقول: إنّ المعتبر في الصلاة هي سجدتان في كلّ ركعة الأعمّ من كونها أداءً أو أداءً وقضاءً، وحيث دلّت النصوص الخاصّة على وجوب قضاء السجدة الواحدة المنسيّة فمع الإتيان بها بعد الصلاة قضاءً تكون الصلاة واجدةً للسجدتين فلا يكون ذلك تخصيصاً لخبر «لا تُعاد» ومقتضى هذا الوجه بطلان الصلاة لو لم يأت بقضاء السجدة المنسيّة بعد الصلاة. ويحتمل أن يكون المراد من السجود في خبر «لا تُعاد» طبيعة السجود، فالإخلال بطبيعة السجود إنّما يصدق مع تركهما جميعاً، وأمّا لو ترك إحداها فلا يصدق نسيان طبيعة السجود فلا يشمل خبر «لا تُعاد» ترك السجدة الواحدة بناءً على هذا الاحتمال.

وبالجملة: رواية «لا تُعاد» وإن كانت تحتمل الوجهين مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة الدالّة على عدم بطلان الصلاة في صورة نسيان السجدة الواحدة، إلّا أنّه مع ملاحظة تلك النصوص الخاصّة لابدّ من الالتزام بالوجه الأوّل أو الثاني.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٧ ، وقد تقدّم ذكرها آنفاً.

فتلخّص: أنّه لا إشكال في وجوب الرجوع لو تذكّر الإخلال بسجدة واحدة قبل الدخول في ركوع الركعة اللاحقة للنصوص الخاصّة، وكذلك في نسيان السجدتين بطريق أولى. وأمّا لو تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة اللاحقة فإنّ المنسيّ سجدة واحدة صحّت الصلاة وقضاها بعد الصلاة للنصوص الخاصّة المتقدّمة، وإن كان سجدتين فالقدر المتيقّن من الحكم بوجوب الإعادة في خبر «لا تُعاد» هو ذلك، وكذلك خبر معلّى بن الخُنيس المتقدّم.

وأمّا لو نسي التشهّد الأوّل فهو مثل نسيان السجدة الواحدة دلّت النصوص على وجوب الرجوع وتداركه لو تذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة اللاحقة، ومضيّ الصلاة لو تذكّر بعد الدخول فيه ووجوب القضاء وسجدتي السهو بعد الصلاة.

ولو أخلّ بإحدى الأوصاف المعتبرة في الركوع والسجود ـ مثل الانحناء بمقدار يصل كفّاه ركبتيه مع الإتيان بأصل الانحناء حيث إنّه ذو مراتب فأخلّ بالمرتبة المعتبرة منه مع الإتيان بمرتبة أُخرى منه، وكالسجود على ما يصحّ السجود عليه من الأرض أو ممّا ينبت منها غير المأكول والملبوس، وكنسيان الذكر فيهما وكالطمأنينة بمعنى استمرار الركوع والسجود بمقدار الذكر ـ فهل يقتضي الحديث بطلان الصلاة بالإخلال بها بأن يقال: إنّ المراد بالركوع والسجود في المستثنى هو الواجد للشرائط والأوصاف المعتبرة منها؟ أو لا من حيث إنّ المراد ذات الركوع والسجود؟ فنقول: أمّا الإخلال بالمرتبة المعتبرة من الانحناء مع الإتيان بأصل الانحناء بأن انحنى قليلاً لا بمقدار تصل كفّاه ركبتيه فلا يبعد أن نقول بشمول خبر «لا تُعاد» له فيدلّ على البطلان.

وأمّا السجود على غير ما يصحّ السجود عليه بأن تذكّر بعد الصلاة مثلاً وضع جبهته على غير ما يصحّ السجود عليه أو سجد على موضعٍ أرفع من موضع قدميه بأزيد من مقدار لَبِنة ونسي جرّه إلى ما يساوي موضع قدميه ففي شمول الخبر لذلك وعدمه إشكال. ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر الدليل الدالّ على اعتبار شيء في الصلاة هو اعتباره فيها بنحو الإطلاق في جميع الحالات مع قطع النظر عن الدليل الخارجي،

فمقتضى القاعدة الأوّليّة هو بطلان الصلاة بالإخلال بما اعتبر فيها مطلقاً، وخبر «لا تُعاد» في مقام بيان موارد تلك القاعدة، وأنّ موارد تلك القاعدة هي الخمسة المذكورة في المستثنى.

وأمّا ما سواه فهي معتبر في حال الذكر لا النسيان، فتكون الرواية بالنسبة إلى الخمسة المذكورة مقرّرة للقاعدة، وبالنسبة إلى ما سواها ناقلة، وحينئذٍ فالقدر المتيقّن من الباقي عن تحت تلك الأدلّة هو ذات الركوع والسجود المذكورَين في المستثنى.

وأمّا الأوصاف فيشكّ في دلالته على بقائها على تحت تلك القاعدة لعدم العلم بخروجها عن المستثنى منه بعد شموله لها، ومع الشكّ في شمول المستثنى لها فالأصل عدم خروجها عن المستثنى منه، ومقتضى ذلك عدم بطلان الصلاة بالإخلال بها.

وأمّا لو نسي ذكر الركوع أو السجود فلا إشكال في عدم بطلان الصلاة بتركها نسياناً لو تذكّر بعد رفع الرأس مع الإتيان بأصل الركوع أو السجود.

وأمّا الطمأنينة فيهما ففي شمول خبر «لا تُعاد» وشمول المستثنى لها وعدمه إشكال، ويمكن أن يقال بعدم ظهور هذا الحديث لا بالنسبة إلى البطلان ولا بالنسبة إلى عدمه، فالمرجع هو الأصل.

هذا كلّه في باب النقيصة.

وأمّا الزيادة في الصلاة فمن جملة القواعد الّتي تُذكر في باب الخلل في باب الزيادة وعلى طبقها الأخبار أنّ «مَن زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1] رواها أبو بصير بهذه العبارة. وروى في الكافي عن عدّة عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٩.

(٢) الكافي: ٣٥٤/٣ ح٢ عنه وسائل الشيعة: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٨.

وذكرها بهذا السند بعينه في موضع آخر من الكافي قريبٌ منه عن زرارة فقط عن أبي جعفر عليه السلام[١] وليس فيها لفظة «ركعة»[٢] فهل هما روايتان أو رواية واحدة يدور الأمر بين زيادة لفظة «ركعة» في إحداها من زرارة أو غيره من الرواة الأُخر وبين النقيصة من ابني أعين أو غيرهما من الرواة؟ ومع دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة فاحتمال النقيصة أقرب، لأنّ السهو يوجب النقيصة، والإرادة توجب الزيادة.

وروى منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ صلّى فذكر أنّه زاد سجدة، قال: «لا يعيد صلاةً من سجدةٍ ويعيدها من ركعة»[٣].

وروى [عُبيد بن] زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ شكّ فلم يدرِ أسجد ثنتين أم واحدة فسجد أُخرى ثمّ استيقن أنّه قد زاد سجدة، فقال: «لا، والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة». وقال: «لا يُعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»[٤].

ورواية أبي بصير أشمل من غيرها في جهات من حيث شمولها لصور العمد والسهو والجهل سواء كانت الزيادة ركعةً أم غيرها، كانت من سنخ أجزاء الصلاة أو غيرها، وحينئذٍ فيمكن دعوى القاعدة على بطلان الصلاة بمطلق الزيادة كما ذكرها ادّعاءً الشيخ قدس سره في صلاته على ما ببالي.

وأمّا رواية زرارة وبكير ابني أعين فهي أقصر شمولاً من هذه الرواية لظهورها في كون الزيادة سهواً ولا تشمل العمد ولكن شاملة لجميع أجزاء الصلاة، وأمّا غير أجزاء الصلاة فالظاهر عدم شمولها له، لأنّه لا يمكن إدخال شيء خارج عن الصلاة في الصلاة بعنوان الجزئيّة إلّا بنحو العمد والتشريع، ولا يمكن ذلك في صورة السهو الّذي تكون الرواية ظاهرة فيه.

وأمّا رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فهي ظاهرة في زيادة الركعة سهواً، فهي

---

(١) الكافي: ٣٤٨/٣ ح٣، عنه وسائل الشيعة: ٣١٩/٦ باب ١٤ من أبواب الركوع ح٨٠٧٥.

(٢) كذا، والصحيح بالعكس وهو أنّ رواية زرارة وبكير ليس فيها «ركعة». أمّا رواية زرارة فقط ففيها هذا اللفظ، وذكر في الوسائل اللفظ المذكور في الموردين، فتأمّل.

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ٣١٩/٦ باب ١٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٦ و٨٠٧٧.

أخصّ مورداً من الجميع، ففي المقام مسائل، أحدها: لو زاد في الصلاة ما ليس من سنخ الصلاة سهواً فالحكم بالبطلان، وشمول الروايات لذلك في غاية الضعف والإشكال. نعم، في مثل التكفير والتأمين تبطل الصلاة بهما في صورة العمد لأجل التشريع المحرّم، بل لا خصوصيّة لهما في ذلك، بل كلّ زيادة خارجة عن الصلاة فأتى بها بعنوان الجزئيّة للصلاة عمداً مبطلة للصلاة، ولا يتصوّر الإتيان بغير التكفير والتأمين سهواً بعنوان الجزئيّة للصلاة، لأنّ ذلك إنّما يمكن في مثلها ممّا تعارف فعله بين الناس.

وبالجملة: دعوى شمول رواية أبي بصير للزيادة الّتي ليست من سنخ الصلاة ضعيفة جدّاً، فلا إشكال في ذلك.

وأمّا أجزاء الصلاة فإن كان الجزء ممّا اعتبر بالعدد وبعنوان الكمّية مثل الركعات والركوع والسجود فيمكن شمول الروايات لصدق الزيادة، وأمّا ما اعتبر طبيعة في الصلاة كالقراءة وأذكار الركوع والسجود ولو كانت مقيّدة بقيد فلا تشمله الروايات لعدم صدق الزيادة، بل كلّ ما أتى به يكون من أفراد الطبيعة المأمور بها، ولهذا لو كرّر تسبيح الركوع والسجود خمسين مرّة لا يعدّ منافياً لفعل النبيّ صلى الله عليه وآله. وكذلك ما ورد في الركعتين الأخيرتين من أنّه ليس فيهما القراءة إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، مضافاً إلى أنّ جميع أجزاء الصلاة ـ غير الركوع والسجود والركعة المشتملة عليهما ـ دلّت نصوص خاصّة على عدم البطلان لو زاد سهواً كالقراءة والذكر والتشهّد، فإنّ المعتبر فيه طبيعة الشهادة بالوحدانيّة والرسالة والصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله ولذلك كرّر كلّ واحدٍ منها مراراً في تحيّات أبي بصير.

وأمّا التكبيرات المستحبّة فهي وإن اعتبرت بالعدد لكن لا تبطل الصلاة بزيادتها لنصوص خاصّة أيضاً.

وبالجملة: مقتضى تتبّع الأخبار وفتاوى الأصحاب عدم بطلان الصلاة بزيادة ذلك كلّه سهواً، فلا إشكال في ذلك، فلابدّ من صرف عنان الكلام في زيادة الركعة، فنقول: قد عرفت بعض الأخبار الدالّة على بطلان الصلاة بزيادة الركعة بنحو

الإطلاق، والمتبادر من الركعة في تمام الأعصار حتّى عصر الصادقَين عليهما السلام هي الركعة التامّة لا مجرّد الركوع، بل لو أُريد منها الركوع أيضاً يثبت ذلك، حيث إنّ الركعة مشتملة على الركوع المبطل زيادته.

وذكر بعض الأعاظم[١] أنّ الروايات المطلقة مثل رواية أبي بصير أيضاً ظاهرة في زيادة الركعة، لأنّ قوله عليه السلام: «مَنْ زاد في صلاته» مثل قولك: زاد الله في عمرك، فكما أنّ المراد من الزيادة فيه ما هو من سنخ المزيد عليه من العمر والحياة ويصدق على كلّ واحدٍ منهما الحياة فكذلك لابدّ أن يكون المراد بالزيادة في قوله عليه السلام: «مَن زاد في صلاته» ما هو من سنخ المزيد عليها ـ أي الصلاة ـ وتصدق الصلاة عليها، وأقلّ ما يصدق الصلاة عليه هي الركعة، ولا تطلق الصلاة على أقلّ منها كأجزائها. لكن فيه نظر، فإنّ قوله: «زاد الله في عمرك» إطلاق العمر على الزيادة ليس باعتبار أنّه فردٌ آخر منه كي يكون ما نحن فيه أيضاً كذلك، بل لو فرض كون إطلاق العمر الزيادة فيه باعتبار أنّه مصداق آخر للمزيد عليه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ المصداق لصلاة الظهر مثلاً هي أربع ركعات لا الركعة.

وذكر بعضٌ آخر[٢] في بيان أنّ المراد بالزيادة هي الركعة أنّه لو زيدَ بها مطلق الزيادة لزم التخصيص الأكثر، لأنّ كثيراً من أجزاء الصلاة لا تبطل زيادتها كالقراءة والأذكار ونحوهما، وهو مستهجن. وأُورد عليه بأنّ اللازم منه تقييد المطلق ولا استهجان فيه لا التخصيص للعموم، والأولى في بيان عدم شمولها لغير الركعة هو ما ذكرنا.

ومن الروايات الّتي تدلّ على البطلان بزيادة الركعة بنحو الإطلاق رواية زيد الشحّام قال: سألته عن الرجل يُصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات، قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد»[٣].

---

(١) راجع كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣١٢. (٢) لم نهتد إلى المراد منه.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣٢/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة ح ١٠٥١٠ و ١٠٥١١ و١٠٥١٣ و١٠٥١٢.

ولكن في بعضٍ آخر من الأخبار فصّل بين ما إذا جلس في الرابعة بمقدار التشهّد فالصلاة صحيحة وبين ما إذا لم يجلس فيها فلا تكون صحيحة، مثل ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ صلّى خمساً، قال: «إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته»[١].

وما رواه جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في رجلٍ صلّى خمساً أنّه «إن كان جلس في الرابعة بقدر التشهّد فعبادته جائزة»[٢].

والظاهر أنّ هذه بعينها هي الأُولى والاختلاف في المرويّ عنه إنّما للاشتباه من أحدهما. والظاهر أنّ الاشتباه من الصدوق رحمه الله حيث إنّه ضبط كثيراً من الروايات وكتبها عن ظهر القلب وحفظاً، ولهذا وقع منه الاشتباه كثيراً في العبارات.

وما رواه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ استيقن بعدما صلّى الظهر أنّه صلّى خمساً، قال: «وكيف استيقن؟» قلت: علِم، قال: «إن كان عِلم أنّه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامّة فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فتكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه»[٣]، انتهى.

الظاهر أنّ الجلوس فيها كناية عن التشهّد والسلام، حيث إنّ الواجب عندنا هو التشهّد ووجوب الجلوس تبعي.

وما رواه محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ صلّى الظهر خمساً، قال: «إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر ويجلس ويتشهّد ثمّ يصلّي وهو جالس ركعتين وأربع سجدات ويضيفهما إلى الخامسة فتكون نافلة»[٤]، انتهى. وهذه الرواية مضطربة المتن جدّاً، والظاهر هي بعينها ما رواها الشيخ بإسناده عن محمّد بن مسلم وأنّ الصدوق رحمه الله كتبها عن ظهر القلب، ولذلك وقع الاضطراب فيها، وقد عرفت أنّ الظاهر أنّ

(١ـ٣) وسائل الشيعة: ٢٣٢/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة ح ١٠٥١٠ و ١٠٥١١ و١٠٥١٣.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٣/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥١٤.

قوله عليه السلام: «إن كان جلس في الرابعة» أُريد به التشهّد لا مجرّد الجلوس. نعم، لا يحتمل ذلك من رواية جميل عن زرارة حيث إنّه عليه السلام قال فيها: «إن كان جلس بمقدار التشهّد» فإنّه ظاهر في نفس الجلوس.

فالّتي يصلح الاستدلال بها للتفصيل المذكور هي رواية جميل عن زرارة. واختار التفصيل المذكور المحقّق قدس سره في المعتبر[١] وابن الجنيد[٢] والشيخ قدس سره في التهذيب[٣] والعلّامة قدس سره في بعض كتبه[٤].

والمشهور بين العامّة[٥] صحّة الصلاة مطلقاً. وذهب أبو حنيفة[٦] إلى أنّه لو جلس في الرابعة بقدر التشهّد ثمّ قام تمّت صلاته وخرج عنها بهذا القيام وإلّا بطلت الفريضة، لكن ذلك منه لأجل أنّه لا يجب عنده التشهّد وخصوص السلام بل الواجب هو الجلوس بمقداره، ويتحقّق عنده الخروج عن الصلاة بكلّ ما هو منافٍ للصلاة من التكلّم والقيام ونحو ذلك.

والمشهور بين أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم هو البطلان مطلقاً، وذهب بعضهم[٧] إلى التفصيل المذكور، ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الروايات كما عرفت، فلابدّ من الجمع بين الروايات، فنقول:

أمّا طرح الأخبار المفصّلة لأجل موافقة العامّة فغير صحيح، لما عرفت من أنّ المشهور بينهم هو الصحّة مطلقاً، والّذي ذهب إلى التفصيل المذكور هو أبو حنيفة، ولم يكن الصادقَين عليهما السلام يتّقيان عن أبي حنيفة، فلابدّ إمّا من حمل الأخبار المطلقة

---

(١) المعتبر: ٣٨٠/٢.

(٢) نقل عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٣٩٣/٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ١٩٤/٢ ح ٧٦٦.

(٤) تذكرة الفقهاء: ٣٠٨/٣.

(٥) راجع المغني لابن قدامة (ضمن الشرح الكبير): ٦٨٤/١ ـ ٦٨٥، والمجموع: ١٠١/٤ ـ ١٠٢، والشرح الكبير: ٦٦٦/١.

(٦) راجع المغني لابن قدامة: ٦٨٤/١، وتذكرة الفقهاء: ٣٠٨/٣.

(٧) راجع تهذيب الأحكام: ١٩٤/٢، والمعتبر: ٣٨٠/٢ وتحرير الأحكام: ٣٠٠/١.

الدالّة على البطلان بنحو الإطلاق على الأخبار المفصّلة لكونها أخصّ مضموناً منها فيقيّد إطلاقها بها، ولكنّ الإنصاف أنّه لا جمع عرفي بينهما وأنّهما متعارضان في نظر العرف للحكم بإبطال الزيادة بنحو الإطلاق في الأخبار المطلقة وحكم بعدم إبطالها في صورة الفصل في الأخبار المفصّلة فيتعارضان. أو نقول: إنّ الحكم في الفرقة الأُولى من الأخبار منوطٌ بزيادة الركعة في الصلاة، وتدلّ الروايات المفصّلة على عدم تحقّق الزيادة في الصلاة مع الفصل بين المزيد والمزيد عليه بالجلوس مقدار التشهّد، فيكون هذا الفرض [خارج] عن تحت الأخبار المطلقة تقيّداً وتخصّصاً لا تقييداً أو تخصيصاً.

والحاصل: أنّه وإن لم يكن فرقٌ بين الجلوس مقدار التشهّد وعدمه في نظر العرف في صدق الزيادة لكنّ الشارع حكم بالفرق بينهما بالفاصل المذكور، وأنّ معه لا تكون الزيادة في الصلاة كي تكون مبطلة كما اختاره في المعتبر[1]، وهذا الوجه أولى من الوجه الأوّل.

وأمّا القول بعدم حجّية الأخبار المفصّلة من جهة إعراض المشهور عنها، فإن أُريد بالشهرة الشهرة فيما بين المتأخّرين وبعد الشيخ فهي لا توهن الرواية، وإن أُريد بها الشهرة بين القدماء كالشيخ ومن قبله فهي غير معلومة، فلعلّهم أخذوا بالأخبار المفصّلة وأفتوا بها كما ذهب إليه في التهذيب[2].

والأولى أن يقال: إنّ الروايات المفصّلة منحصرةٌ برواية زرارة، لما عرفت من أنّ خبر محمّد بن مسلم ظاهر في الإتيان بالتشهّد والسلام، وأمّا رواية الأعمش[3] فهي ظاهرةٌ في صورة العمد فلا ربط لها بما نحن فيه، فالّتي يمكن الاستناد إليها للتفصيل هي رواية زرارة، وهي: معارضة بأخبار منها هذه الروايات المطلقة الدالّة على البطلان.

الثاني: معارضتها بالأخبار الدالّة على وجوب التسليم[4].

---

(١) المعتبر: ٣٨٠/٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٩٤/٢.

(٣) كذا، ولم نجد لها أثراً من قبل، فتأمّل.

(٤) راجع وسائل الشيعة: ٤١٥/٦ ـ ٤١٨ باب ١ من أبواب التسليم.

الثالث: معارضتها بالأخبار الّتي تدلّ على انحصار تحريم الصلاة بالتكبير[١] لدلالتها على صيرورة الركعة الخامسة مع ضمّ ركعة أُخرى إليها نافلة بدون التكبير. وبعدما عُلم من مذهب أهل البيت عليهم السلام من وجوب التسليم وانحصار التحليل به ووجوب التشهّد يظهر سقوط هذه الأخبار عن الحجّيّة.

فما ذكره في المعتبر[٢] من أنّه مع تحقّق الفصل بما ذكر لا يصدق الزيادة في الصلاة فيه إن أراد عدم صدق الزيادة عرفاً فقد عرفت أنّه ليس كذلك، فلابدّ أن يكون المراد عدم صدق الزيادة في الشرع مع الحكم بالبطلان مع عدم هذا الفاصل، وهذا الحكم معارض مع الحكم بالبطلان بنحو الإطلاق مع تحقّق الشهرة الفتوائيّة الّتي هي أوّل المرجّحات في باب التعارض على طبق الفرقة الأُولى.

وإن أُريد بالشهرة الشهرة الروائيّة كما اختاره الشيخ قدس سره فهي أيضاً متحقّقة بالنسبة إلى الأخبار، وحينئذٍ فالأقوى بطلان الصلاة بزيادة الركعة مطلقاً مع تحقّق الفصل بالجلوس بمقدار التشهّد في الركعة الرابعة وعدمه، وحينئذٍ فهذه المسألة والحكم بالبطلان مطلقاً من منفردات الإماميّة رضوان الله عليهم.

هذا كلّه في زيادة الركعة. وأمّا زيادة غيرها من أجزائها فقد عرفت عدم إبطال غير الركوع والسجدتين لتطابق النصوص والفتاوى على ذلك، ومقتضى ذلك مع الروايات الدالّة على إبطال زيادة الركعة هو إبطال مجرّد الركوع والسجدتين معاً وصدق الركعة عليهما.

وأمّا فساد الركوع فقط أو السجدتين فالإنصاف أنّ استفادة ذلك من النصوص مشكلة، لأنّ ما يصلح للاستدلال به لإبطال الركوع هو روايتا عُبيد بن زرارة ومنصور ابن حازم المتقدّمتين الدالّتين على عدم فساد الصلاة بزيادة سجدة، وفسادها ووجوب إعادتها بزيادة ركعة، بدعوى أنّ المراد بالركعة هو الركوع، ولكنّه مشكل، لأنّه وإن صحّ إطلاق الركعة على مجرّد الركوع بل إطلاقها على تمام الركعة إنّما هو

---

(١) وسائل الشيعة: ٩/٦ ـ ١٥ باب ١ و ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام.

(٢) المعتبر: ٣٨٠/٢.

بلحاظ اشتمالها على الركوع لكنّ المتبادر منها في جميع الأعصار حتّى زمن الصادقَين عليهما السلام هو تمام الركعة كما لا يخفى ذلك على مَن تتبّع الأخبار مثل قوله صلى الله عليه وآله في باب صلاة جعفر الطيّار: «تُصلّي أربع ركعات تبتدئ فتقرأ وتقول إذا فرغت: سبحان الله والحمد لله ولا إلٰه إلّا الله والله أكبر [تقول ذلك] خمس عشرة مرّة بعد القراءة، فإذا ركعت قلته عشر مرّات ـ إلى أن قال: ـ فذلك خمسٌ وسبعون تسبيحة في كلّ ركعة ثلاثمائة تسبيحة في أربع ركعات» وقوله صلى الله عليه وآله: «وتقرأ في كلّ ركعة بقُل هو الله أحد وقُل يا أيّها الكافرون»[1]. ونحو ذلك من الأخبار.

وأمّا بالنسبة إلى السجدتين في ركعة فكذلك. ودعوى استفادة إبطالها للصلاة من مفهوم قوله عليه السلام: «لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة»[2] بناءً على أنّ المراد سجدة واحدة لمكان التقييد بالوحدة المستفاد من التاء فمدفوعةٌ بأنّ ذلك التقييد إنّما هو لأجل أنّ موردها ذلك، وقلنا في باب المفهوم[3]: إنّ التقيّد بقيدٍ من القيود إنّما يفيد المفهوم إذا كان زائداً في الكلام بحيث لو لم يكن له ذلك المفهوم كان لغواً، ولذا لا يستفاد ذلك المفهوم فيما إذا كان الشرط علّةً للجزاء كقول الطبيب للمريض: إذا أكلت الشيء الفلاني فهو يُوجب الصحّة، ونحو ذلك ممّا سيق الشرط فيه لبيان الموضوع، بخلاف ما إذا كان الشرط قيداً زائداً على أصل الموضوع والحكم مثل قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[4] في جواب السؤال عن ملاقاة النجاسة للماء، والمناط في باب جميع المفاهيم ذلك، وليس المفهوم منطوقاً به في الكلام كما يظهر من المتأخّرين بل المفهوم مستفاد من القيد المتنطّق به.

وبالجملة: لا مفهوم لقيد الوحدة في الرواية من حيث كون مورد الرواية ذلك،

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩/٨ ـ ٥٠ باب ١ من أبواب صلاة جعفر ح ١٠٠٦٨ وذيل ح ١٠٠٧٠.

(٢) المصدر السابق: ٣١٩/٦ باب ١٤ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٧، وقد مرّ ذكره آنفاً.

(٣) راجع نهاية الأُصول للسيّد البروجردي: ٢٩٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١٥٨/١ ـ ١٥٩ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣٩١ و٣٩٢ و٣٩٥ و٣٩٦.

فلا يوجب اللغويّة لو لم يكن له مفهوم، مضافاً إلى أنّه لو كان مفهومه إبطال زيادة السجدتين يلزم دلالته على فساد الصلاة بزيادة السجدتين ولو في ركعتين، مع أنّه لو كان للتقيّد بالوحدة مفهوم فلابدّ أن يكون لقيد الوحدة في قوله «ويعيد من ركعة» أيضاً مفهوم، ويلزمه عدم بطلان الصلاة بزيادة ركعتين.

ودعوى استفادة هذا القيد من جعل السجدة مقابلاً للركعة ـ ولا ريب في أنّ المراد من الركعة هي الركعة الواحدة فكذلك السجدة للمقابلة ـ ففيها أنّه يكفي في تصحيح المقابلة هو المقابلة في إفساد أحدهما دون الآخر.

فتلخّص: أنّ دعوى أنّ المراد بالركعة في هاتين الروايتين هو الركوع يحتاج إلى دليل، ولا خبر آخر يدلّ على فساد الصلاة بزيادة الركوع أو السجدتين في ركعة. نعم، ادّعي الإجماع على الإفساد بهما، وأمّا الركنيّة فمقتضاها هو فساد الصلاة بالإخلال بالركن لأنّ معنى ركنيّة شيء للصلاة هو جزئيّته الأكيدة لها.

وأمّا زيادة الركن فليس مقتضى الركنيّة البطلان بها فلابدّ من الإبطال بالزيادة من دليل خارجي يدلّ على مانعيّتها، ومع فقد الدليل فمقتضى الأصل عدم المانعيّة.

وأمّا الاستدلال بقوله عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة سوَر العزائم فإنّ السجدة زيادة في المكتوبة»[1] ففيه: أنّه في صورة العمد وليس الكلام فيها. وثانياً: أنّها تدلّ على البطلان في سجدة واحدة. وثالثاً: تدلّ على بطلانها في صورة عدم قصد الجزئيّة بها، والغرض فيما نحن فيه أنّه قصد الجزئيّة.

ثمّ إنّ الإجماع على البطلان في المقام أو استفادته من قوله عليه السلام: «لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة» لأجل التقييد بالوحدة، إنّما هو فيما إذا زاد في الصلاة سجدتين واجدتين لجميع الشرائط واتّصفتا بأوّل وجودهما بالزيادة كما لو أتى بعد الإتيان بالركوع أربع سجدات مع جميع شرائطها، فإنّ الأخيرتين منها تتّصفان بأوّل وجودهما بالزيادة.

وأمّا إذا زاد في الصلاة سجدتين فاقدتين للشرائط كلّاً أو بعضاً لا يمكن اتّصافهما

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٥/٦ باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٦٠.

بالجزئيّة لأجل فقدانهما للشرائط المعتبرة في صحّتهما التأهّليّة وصيرورتهما جزءاً للصلاة وإن أتى بهما بعنوان الجزئيّة سهواً ثمّ تذكّر فقدانها للشرائط فأتى بسجدتين أُخرتين واجدتين للشرائط المعتبرة فلا يشمل الدليل الدالّ على البطلان لهذه الصورة لعدم اتّصاف الأوّلتين بأوّل وجودهما بالزيادة.

وأمّا الأخيرتان فلا تتّصفان بالزيادة أصلاً لصيرورتهما جزءاً للصلاة. وقد مرّ في مسألة نسيان الركوع[1] أنّه لو تذكّر لذلك بعد الإتيان بسجدتين أنّه بناءً على اعتبار الهيئة الخاصّة المعتبرة في الصلاة والترتيب بين أجزائها يلزم لغويّة السجدتين لفقدانهما للشرائط، وحينئذٍ فتدارك الركوع بالرجوع ثمّ سجدتين بعدهما وصحّت ولا يضرّ زيادة السجدتين الأوّلتين لما مرّ من عدم شمول دليل إبطال السجدتين من الإجماع أو مفهوم قيد الوحدة في رواية عُبيد لذلك لعدم اتّصافهما والزيادة بأوّل وجودهما، بل بعد الإتيان بسجدتين أخيرتين وأتى بهما بعنوان الجزئيّة للصلاة من حيث فقدانها لشرط الصحّة والجزئيّة وهو هنا سبق الركوع بناءً على اعتبار الترتيب الخاصّ بين أجزاء الصلاة فمقتضى القاعدة عدم الإبطال.

ويدلّ عليه ما رواه الشيخ رحمه الله عن عدّة عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجلٍ شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبني على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلّا بعدما فرغ وانصرف فليقم وليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه»[2]. وهي مرويّة بعدّة طرق، فإنّ الصدوق رحمه الله رواها بإسناده عن العلاء، وابن إدريس عن الحسن بن محبوب والعلاء وأبي أيّوب وابن بكير جميعاً عن محمّد بن مسلم[3]. فهي صحيحة بحسب السند وصريحة بحسب الدلالة فتكون معارضة للروايات المتقدّمة كرواية أبي بصير عن

---

(١) راجع ص ٣٩٣/٢ ـ ٣٩٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٤٩/٢ ح٥٨٥، عنه وسائل الشيعة: ٣١٤/٦ باب ١١ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٢.

(٣) راجع من لايحضره الفقيه: ٣٤٥/١، والسرائر: ٥٩٢/٣.

أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة»[١].

ورواية صفوان عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»[٢].

ورواية ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ نسي أن يركع، قال: «عليه الإعادة»[٣].

ورواية رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ ينسى أن يركع حتّى يسجد ويقوم، قال: «يستقبل»[٤].

ولكن يمكن الجمع بينها بتقديم رواية محمّد بن مسلم لكونها صريحة في مدلولها. وأمّا رواية ابن مسكان عن أبي بصير فهي تدلّ على بطلان الصلاة لفقدانها للركوع، ورواية محمّد تدلّ على وجدانها للركوع بإلغاء السجدتين والإتيان بهما، فهي واردة عليها.

وأمّا رواية إسحاق بن عمّار، فإن كان المراد تذكّره لنسيانه فيما لم يكن محلّ التدارك باقياً كما لو ذكر بعد الصلاة والإتيان بالمنافي فلا تنافي هذه رواية محمّد بن مسلم لأنّها تدلّ على الرجوع فيما لو تذكّر نسيان الركوع بعد السجدتين وأنّ محلّ التدارك باقٍ بعد، وإن أُريد تذكّر نسيان الركوع في رواية إسحاق قبل السلام فمعنى «يستقبل» هو الرجوع والتدارك والإتيان بالسجدتين بعده، فلا تنافي رواية محمّد بن مسلم أيضاً.

وأمّا رواية رفاعة فيمكن أن يكون المراد باستقبال الصلاة هو استقبال أجزائها ولا أقلّ من الوجهين.

ورواية محمّد بن مسلم صريحة في الرجوع واستقبال الركوع لا الصلاة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٨ . وقد مرّ ذكرها والّتي بعدها آنفاً.

(٢) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٧ .

(٣) المصدر السابق: ٣١٣/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٩ .

(٤) المصدر السابق: ٣١٢/٦ باب ١٠ من أبواب الركوع ح ٨٠٥٦ .

وأمّا رواية صفوان عن أبي بصير ففيها إرسال، لأنّ صفوان من الطبقة السادسة وأبا بصير من الرابعة ولا يمكن لمن يكون في تلك الطبقة الرواية عمّن في هذه الطبقة بلا واسطة، فيمكن أن تكون هي رواية ابن مسكان عن أبي بصير وإن كان أبو بصير فيها غيره في تلك فهما اثنان.

وعلى أيّ تقدير، فلا يمكن الجمع بينها وبين رواية محمّد بما ذكر في الروايات الأُول، ويمكن أن يقال: إنّها ظاهرة في أنّ المصلّي بعدما فرغ من الصلاة باعتقاده أيقن أنّ صلاته كانت ناقصة بركعة لا فيما بين الصلاة وذكر أنّه لم يركع لقوله عليه السلام: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعةً» فيقيّد ذلك بما بعد فعل المنافي لإطلاقها فيقيّد بذلك لدلالة رواية محمّد على الرجوع قبل ذلك.

وأمّا قوله: «وسجد سجدتين وترك ركوعاً» فيحتمل أن يكون المراد أنّه مضافاً إلى ذلك ترك ركوعاً وحده في الركعات الّتي قبل هذه الركعة المنسيّة مع الإتيان بسجدتين، فلا تكون الرواية صريحةً في ترك الركوع وتذكّره بعد السجدتين حتّى تكون صريحة في وجوب الإعادة لتنافي رواية محمّد بن مسلم.

وأمّا القول بعدم حجّيّة رواية محمّد بن مسلم لأجل إعراض الأصحاب عنها ففيه: أنّ الشيخ قدس سره في النهاية[١] والتهذيب[٢] والاستبصار[٣] والمبسوط[٤] وجمل العقود[٥] والاقتصاد[٦] نقل عن بعض أصحابنا الفتوى[٧] على طبقها وأنّه يلغي السجدتين.

وقال: إنّ الأحوط الإعادة في الأوّلتين ويلغهما في الأخيرتين فيرجع ويأتي بالركوع وبما بعده. فيظهر من ذلك عدم إعراض الأصحاب عن ذلك.

وأمّا تقييد الشيخ قدس سره إيّاه بغير الأوّلتين فهو لأجل روايات كثيرة سيأتي نقلها إن شاء الله دالّة على أنّ الركعتين الأوّلتين لا تتحمّلان السهو.

فتلخّص: أنّ دليل إبطال زيادة السجدتين لا يشمل المقام. وقد مرّ الإشكال

---

(١) النهاية: ٢٧١/١ .
(٢) تهذيب الأحكام: ١٤٩/٢.
(٣) الاستبصار: ٣٥٦/١ ح ١٣٤٨.
(٤) المبسوط: ١٠٩/١.
(٥) الجمل و العقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨٧.
(٦) الاقتصاد: ٢٦٥.
(٧) راجع إصباح الشيعة: ٨١ .

أيضاً في استفادة إبطال زيادة الركوع من الأخبار، وعلى فرض دلالتها على البطلان فهو إنّما يسلم فيما إذا زعم عدم الإتيان بالركوع فركع ورفع رأسه من الركوع فذكر أنّه قد ركع أوّلاً.

وأمّا إذا تذكّر قبل رفع الرأس من الركوع الثاني فنقل عن جمعٍ من قدماء الأصحاب[١] أنّهم قالوا: أرسل نفسه إلى السجود ولا يرفع رأسه إلى القيام، ولكن لم نجد نصّاً على ذلك. وتصدّى بعض المتأخّرين كالشهيد في الذكرى[٢] لتصحيح ذلك وإرجاعه إلى القواعد حيث إنّه بعد نقل ذلك القول عن جماعة من قدماء الأصحاب قال ما حاصله: إنّه مكلّفٌ بالهويّ إلى السجود، وهو يصل في ذلك الهويّ إلى مرتبة الركوع من الانحناء دائماً ويتجاوز عنه إلى السجود فكأنّه مكلّف بالهويّ إلى الركوع مقدّمةً للسجود، وفيما نحن فيه هذا الهويّ والانحناء بحدّ الركوع يحسب مقدّمة للسجود حيث إنّ المفروض أنّه أتى بالركوع أوّلاً فيرسل نفسه إلى السجود ولا يرفع رأسه منه وصحّت صلاته.

واستشكل عليه صاحب المدارك[٣] بأنّ الركوع من العناوين القصديّة، فلو انحنى المصلّي بمقدار تصل كفّاه ركبتيه بقصد الركوع والجزئيّة للصلاة فهو بهذا القصد يصير ركوعاً، ولو لم يقصد بالهويّ إلى مقدار الركوع ـ الركوع الصلاتي ـ لا يصير ركوعاً وإن كان ركوعاً لغويّاً، وحيث إنّ المفروض في المقام قصده الركوع بالانحناء المذكور يصير ركوعاً لا مقدّمةً للسجود. واختار هذا الإشكال وتبعه فيه جماعة منهم صاحب المصباح[٤].

أقول: لو زعم أنّه لم يأتِ بالركوع حال القيام وهوى إليه ونسي أن يطمأنّ في حدّ الركوع وتجاوز عنه وسجد وكان في الواقع قد أتى بالركوع أوّلاً فمقتضى ما ذكره

---

(١) راجع الكافي: ٣٦٠/٣، والمبسوط: ١٢٢/١، وجمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٦/٣، والسرائر: ٢٥١/١، وغُنية النزوع: ١١٣.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥١/٤ .

(٣) مدارك الأحكام: ٢٢٤/٤.

(٤) مصباح الفقيه: ٦٥/١٥ ـ ٦٦.

صاحب المدارك بطلان صلاته بهذه الزيادة لأنّه قد حصل الركوع بالقصد إليه مع تحقّقه بالحركة الوضعيّة إليه، وإن لم يكن في حدّه فإنّ الطمأنينة كالذكر لا دخل لها في حقيقة الركوع فيصدق أنّه زاد في صلاته ركوعاً كما في الفرض الأوّل، ولكن يرد على ما في الذكرى أنّ نفس الهويّ إلى الركوع والسجود ليس من أجزاء الصلاة وأفعالها، بل هو مقدّمة للركوع والسجود اللذين هما من أفعال الصلاة، والمقدّمة وإن لم تكن قصديّة فيتحقّق ولو مع قصد الخلاف، ولكن نفس الركوع من العناوين القصديّة، ولذا لو زعم أنّه أتى بالركوع فهوى إلى السجود فتذكّر بعد الانحناء إلى حدّ الركوع أنّه لم يركع فقصد الركوع في الحال صحّ بلا إشكال.

وحينئذٍ فالفرض فيما نحن فيه أنّه قصد الركوع في الانحناء بمقداره وإن لم يرفع رأسه، فلا إشكال في تحقّق زيادة الركوع، لأنّ رفع الرأس منه أيضاً غير دخيل في تحقّقه بخلاف ما لو لم يقصد الركوع بانحنائه الخاصّ، فالمناط في زيادة الركوع هو ما ذكرنا.

وحينئذٍ فإن أراد الشهيد أنّ قصد الركوع غير كافٍ في تحقّقه مع الانحناء بمقداره لعدم كونه قصديّاً وهو مكلّف بالهويّ إلى السجود في الواقع فيحسب ذلك، فقد عرفت أنّه ليس كذلك، وكذلك لو أراد أنّ مجرّد القصد غير كافٍ وإن كان عنواناً قصديّاً بل لابدّ من صلاحيته لأن يصير جزءاً للصلاة أيضاً، ولا يصلح فيما نحن فيه لذلك.

ثمّ إنّ صاحب المدارك[1] ذكر وجهاً آخر لما ذهب إليه قدماء الأصحاب، ومحصّله: أنّ المبطل هو حقيقة الركوع لا صورته، وفيما نحن فيه الزائد هو صورة الركوع فإنّ المغيّر للهيئة المعتبرة في الصلاة والترتيب الموظّف فيها هي زيادة الركوع، وهو الّذي قام الدليل على إبطاله.

وأمّا زيادة صورته فلا يشمله الدليل لعدم تغييره للهيئة المعتبرة فيها.

أقول: ليس بين هذا الوجه وبين ما ذكره الشهيد قدس سره كثير فرق، فإنّ الشهيد أيضاً كما عرفت ذكر أنّه يحسب هذا الانحناء بقصد الركوع هويّاً إلى السجود ومقدّمةً له

(١) مدارك الأحكام: ٤/٢٢٤.

لتضمّن الركوع لذلك الهويّ ولا يعدّ ذلك زيادة في الركوع مبطلة، فإن أراد صاحب المدارك أنّه لا يفسد الصلاة بزيادة الركوع أصلاً فلابدّ أن يقول بذلك فيما لو تذكّر بعد رفع الرأس عنه أيضاً مع أنّه لايلتزم بذلك ومع التزامه بإبطال زيادة الركوع فلابدّ أن يلتزم بالبطلان هنا لأنّه قصد بانحنائه الركوع ولا دخل لرفع الرأس منه في تحقّقه، ولا فرق فيما حكم فيه بالبطلان، أي بعد رفع الرأس وبين ما نحن فيه إلّا برفع الرأس عنه فيه دون ما نحن فيه، وقد عرفت أنّه لا دخل لرفع الرأس فيه.

وبالجملة: لا فرق بين ما إذا تذكّر بعد الرفع أو قبله مع الاعتراف بإبطال زيادة الركوع. وتوهّم عدم تأثير القصد المذكور مع الإتيان به قبله مدفوعٌ بأنّه يستلزم أن يكون بعد الرفع أيضاً كذلك، مع أنّه لا يقول به.

وأمّا ما ذكره من عدم تغيير هيئة الصلاة والترتيب المعتبر بين أجزائها فلا دخل له في المقام.

ثمّ إنّ صاحب المصباح بعد ما ذكر الوجهين اللذين ذكرهما الشهيد وصاحب المدارك قال: إنّ توجيه الشهيد حسنٌ لكن توجيه المدارك أحسن[1]، لأنّ المقدّمة لا تحتاج في تحقّقها إلى القصد فيكفي الهويّ المذكور مقدّمةً للسجود وإن قصد الركوع فله أن يسرق هذا الانحناء ويجعله مقدّمةً للسجود.

ولكن قد عرفت أنّ المقدّمة وإن لم تكن محتاجة إلى القصد ولكن الركوع من العناوين القصديّة يتحقّق بمجرّد القصد مع الانحناء، والمفروض تحقّقه فيكون زيادة في الركوع.

فتلخّص: أنّ هذه التوجيهات لا يمكن أن تكون الوجه لما ذكره القدماء، بل الوجه هو وجود نصّ عندهم دالّ على ذلك، فإنّ مثل الكليني ﷺ ـ في الكافي الّذي لا يفتي إلّا على طبق النصّ وليس من أهل الاستنباط ـ أفتى بذلك في الكافي، وكذا السيّد المرتضى وابن حمزة وابن زهرة وابن إدريس، وادّعى الأخير الإجماع على ذلك، الّذي مرّ مراراً أنّه لا يُراد به الإجماع المصطلح عند المتأخّرين ـ أي اتّفاق

(١) مصباح الفقيه: ٦٦/١٥.

العلماء ـ بل المراد به في كلمات مثل ابن زهرة ونحوه من القدماء هو أنّ ذلك فتوى الأئمّة عليهم السلام لوجود خبر عنهم عليهم السلام دالّ على ذلك ولم يصل إلينا، وكذلك الشيخ قدس سره في النهاية[1] أفتى بذلك في الأخيرتين، وأمّا الأوّلتين فحكم بالبطلان بخلاف هؤلاء فإنّهم أطلقوا بوجوب إرسال النفس إلى السجود لو تذكّر في الركوع.

وبالجملة: من فتوى هؤلاء الأعاظم يستكشف وجود نصّ عندهم دالّ على ذلك، غاية الأمر قيّده الشيخ قدس سره في النهاية بغير الأوّلتين. ومع ذلك كلّه فالمحقّق قدس سره بعدما ذكر إبطال زيادة الركوع سهواً قال: وقيل إنّه لو ذكر في الركوع أرسل نفسه والأوّل أشبه[2]، انتهى. والظاهر أنّه لم يستكشف من فتوى هؤلاء وجود النصّ على ذلك أو لم يثبت اعتباره وحجّيّته عنده، ولهذا اختار البطلان.

والمراد بقوله: وهو الأشبه، أنّه مقتضى القواعد، والقاعدة في المقام هي ما أشرنا إليها من أنّه: «مَن زاد في صلاته فعليه الإعادة»[3].

وممّا ذُكر يُعلم بكون هذه القاعدة عند الشيخ وغيره من القدماء أيضاً مسلّمة، ولكن قيّدها الشيخ قدس سره وغيره من القدماء بغير ما إذا تذكّر في الركوع لوجود نصّ عندهم على ذلك، ولذلك حكموا بالبطلان فيما لو تذكّر بعد رفع الرأس من الركوع، وحيث إنّ النصّ لم يثبت عند المحقّق حكم على طبق قاعدة «مَن زاد في صلاته فعليه الإعادة».

فتلخّص: أنّ الوجه فيما ذكره القدماء وفتواهم بإرسال النفس لو تذكّر في الركوع هو ما ذكرنا لا ما ذكره الشهيد قدس سره وغيره.

ومن القواعد الّتي يبحث عنها في باب الخلل المستنبطة من النصوص هو أنّ الركعتين الأوّلتين لا تحتملان السهو، وعلّل ذلك في بعضها بأنّهما فرض الله تعالى، وكذلك ركعات صلاة المغرب أيضاً.

---

(١) النهاية: ٢٨١/١ـ٢٨٢.

(٢) شرائع الإسلام: ١١٤/١.

(٣) كما في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام. راجع وسائل الشيعة: ٢٣١/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٩، وقد مرّ ذكرها آنفاً في هذا الفصل. عند ذكر الزيادة في الصلاة.

والمراد بالأوّلتين هو ما إذا كان المصلّي فيهما، وأمّا إذا كان بعدهما كما لو شكّ بين الاثنين والثلاث بعد إتمام السجدتين فلا تشمله القاعدة، فلابدّ أوّلاً من ذكر الروايات الدالّة على ذلك.

فمنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الركعتين الأوّلتين فأعدهما حتّى تثبتهما»[١].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن السهو في المغرب، قال: «يعيد حتّى يحفظ أنّها ليست مثل الشفع»[٢].

ومنها: رواية الحسن بن عليّ الوشّاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «الإعادة في الركعتين الأوّلتين، والسهو في الركعتين الأخيرتين»[٣].

وقريبٌ منها ما رواه الصدوق عن كتاب إبراهيم بن هاشم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل أبو عبدالله عليه السلام عن إمام يصلّي بأربع نفر أو بخمس فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً، ويسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً يقولون هؤلاء: قوموا ويقول هؤلاء: اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم فما يجب عليهم؟ قال: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاقٍ منهم»[٤] وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو، ولا سهو في نافلة، فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم»[٥].

ورواية حريز عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان الّذي فرض الله على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩١/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٩.

(٢) المصدر السابق: ١٩٤/٨ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٠٢.

(٣) المصدر السابق: ١٩٠/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٤.

(٤) وفي نسخة الكافي «بإيقانٍ منهم» ولعلّه الأصحّ. (منه رحمه الله).

(٥) وسائل الشيعة: ٢٤١/٨ ـ ٢٤٢ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٠.

العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة وليس فيهنّ وهمٌ، يعني سهواً، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهمُ وليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ في الأُوليين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين، ومَن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم»[١]. رواها الصدوق بإسناده عن زرارة وابن إدريس والكليني بإسقاط تفسير الوهم بالسهو وجملة «فمن شكّ في الأُوليين...» إلى آخرها.

ومنها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حمّاد عن الفضل بن عبدالملك، قال: قال لي: «إذا لم تحفظ الركعتين الأوّلتين فأعد صلاتك»[٢].

ومنها: رواية عامر بن جذاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلمت الركعتان الأوّلتان سلمت الصلاة»[٣]. وفي هذه الرواية إبهامٌ، حيث إنّه يحتمل أن يكون المراد السلامة من خصوص السهو أو السلامة من كلّ شيء.

ومنها: الرواية الحاكية لصلاة المعراج، رواها الصدوق في العلل بأسانيد متعدّدة عن الصبّاح المُزَني وسدير الصيرفي ومحمّد بن نعمان مؤمن الطاق وعمر ابن أُذينة كلّهم عن أبي عبدالله عليه السلام، ورواه الكليني بسندٍ واحد، وهي مشتملة على حكاية صلاة النبيّ صلى الله عليه وآله في المعراج وفي آخرها: «فمن أجل ذلك جعلت الركعتان الأوّلتان كلّما حدث فيهما حدث كان على صاحبهما إعادتهما وهي الفرض الأوّل». ولعلّ المراد بالحدث هو السهو أيضاً[٤].

ومنها: رواية عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لمّا عُرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلاة عشر ركعات، فلمّا ولد الحسن والحسين زاد رسول الله سبع ركعات، وإنّما يجب السهو فيما زاد رسول الله، فمَن شكّ في أصل الفرض في الركعتين الأوّلتين استقبل صلاته»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/١٨٧ ـ ١٨٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٧٥.

(٢) المصدر السابق: ٨/١٩٠ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٧.

(٣) المصدر السابق: ٨/١٨٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٧٧.

(٤) المصدر السابق: ٥/٤٦٥ ـ ٤٦٨ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٨٦.

(٥) المصدر السابق: ٨/١٨٩ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٣.

وفي الخصال بإسناده عن عليّ في حديث الأربعمائة قال: «لا يكون السهو في خمس: الوتر والجمعة والركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة مكتوبة وفي الصبح وفي المغرب»[١].

ومعنى عدم السهو في الأوّلتين عدم ترتّب أحكامه، وهذا الحكم في الجمعة مقطوعٌ به عند أصحابنا. وهنا روايات أُخرى كثيرة جدّاً ولعلّها بالغةٌ حدّ التواتر حكمَ في بعضها بأنّه لا سهو في الأوّلتين، وفرّع عليه بأنّه لو شكّ في الأوّلتين أعاد الصلاة. وفي بعضها الآخر ليس فيها هذا التفريع، وفرّع الأصحاب عليه أُموراً:

الأوّل: بطلان الصلاة بالشكّ في عدد الركعات في الأوّلتين مع عدم الإحراز لاثنين، كما لو شكّ بين الواحد والاثنين أو الاثنين والثلاث مع عدم إحراز الاثنين كما في قبل إكمال السجدتين دون الركعتين الأخيرتين، فإنّ الشكّ فيهما لا يوجب بطلان الصلاة، وهذا متّفقٌ عليه عند أصحابنا.

الثاني: بطلان الصلاة بالشكّ في ركوع الركعتين الأوّلتين أو سجدتيهما أو سجدة واحدة منهما، سواء كان مع بقاء محلّ الشكّ الّذي ذهب المشهور[٢] إلى وجوب التدارك وصحّة الصلاة أم مضى محلّه الّذي ذهب المشهور[٣] إلى الصحّة أيضاً والحكم بمضيّ صلاته، ولكن ذهب بعض الأصحاب إلى بطلان الصلاة بذلك في الأوّلتين خلافاً للمشهور ووافقهم في الأخيرتين، وهذا هو الظاهر من النهاية[٤] والتهذيب[٥] والوسيلة[٦]، بل نسب في التذكرة[٧] إليهم بطلان الصلاة بالشكّ في كلّ جزء من أجزاء الأوّلتين وقرّب هو الفرق بين الركن وغيره.

هذا كلّه بحسب الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩٧/٨ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤١٢.

(٢ و٣) راجع مختلف الشيعة: ٣٥٧/٢.

(٤) النهاية: ٢٨١/١ـ٢٨٢.

(٥) تهذيب الأحكام: ١٧٦/٢.

(٦) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٧) تذكرة الفقهاء: ٣١٦/٣.

وأمّا قول العلماء فالمسألة من منفردات الإماميّة[١]. وأمّا العامّة فلا يفرّقون بين الركعات في السهو والشكّ، وما هو المسلّم بيننا من هذا الفرق هو كون الشكّ في عدد الركعات مع كون السهو مستتبعاً للشكّ، وهذا مفاد القسم الثاني من النصوص.

وأمّا السهو الّذي لم يكن في عدد الركعات بل في أفعالها سواء كانت الأفعال ركناً من قبيل الركوع والسجدتين أو غيره مثل القراءة وغيرها ولو كان مستتبعاً للشكّ لم يكن متيقّناً عندنا، بل هو المشهور بأنّ في هذه الجهة لم يكن عندهم فرق بين الأخيرتين والأوّلتين وثالثة المغرب. ولكنّ الشيخ[٢] وبعض مَن تبعه قائلٌ بالفرق في هذه الصورة أيضاً بأنّه إن كان في الأخيرتين فالحكم كما ذكره الأصحاب بأنّه إن كان في محلّه فيأتي به، وإن كان بعد التجاوز فيبني على الإتيان، وإن كان في الأُوليين فتبطل الصلاة سواء كان في محلّه أو بعد التجاوز، فلابدّ من إعادة الصلاة.

وأمّا السهو الّذي لم يكن مستتبعاً للشكّ[٣] فتفرّع الأصحاب عليه بعض الفروع، وهذا أيضاً على قسمين:

الأوّل: في الزيادة بمعنى أنّه بعد الإتيان يعلم بأنّه أتى بهذا الجزء.

الثاني: في النقيصة بأنّه نقص من صلاته في المحلّ الّذي لابدّ بأن يأتي به، مثل أن نسي السجدتين وعلم بعدما فعل الركوع من الركعة الثانية أنّه ترك السجدتين. ولذا قال الشيخ ﷺ[٤] ـ في المورد الّذي لم يركع وهوى إلى السجدة وتذكّر في السجدة الأُولى أو الثانية بأنّه لم يركع لذهوله عن الواقع ـ : إنّه إن كان في الأُوليين فتبطل الصلاة، وإن كان في الأُخريين فلا تبطل، بل بمقتضى رواية محمّد بن مسلم يلغي السجدتين ثمّ يركع. وكذا فصّل الشيخ ﷺ[٥] بين الأُوليين والأُخريين فيما لو نسي السجدتين وركع ركوع الركعة الثانية.

---

(١) راجع الانتصار: ٤٨. (٢) تهذيب الأحكام: ١٥٤/٢.

(٣) الّذي تقدّم منّا معناه مفصّلاً في أوّل فصل الخلل بأنّه حين سهوه يكون جاهلاً مركّباً. (منه ﷺ).

(٤) المبسوط: ١١٩/١. (٥) النهاية: ٢٨١/١ ـ ٢٨٢ .

ومن الفروع الّتي تفرّعت على هذه القاعدة ما ذكره الشيخ في المبسوط[١] بأنّه إن نقص ركعةً واحدة وسلّم ولم يفعل المنافي، فإن كان في الثانية والمغرب فتبطل الصلاة لأنّه ترجع إلى الشكّ في الركعتين الأوّلتين، وإن كان في الرباعيّة فلا، ولكنّه ﷺ بعد ذلك يختار بأنّه لا فرق بين الثنائيّة والرباعيّة.

ومن الفروع الّتي قيلت في المقام بأنّه إن عرض سهوٌ مستتبعاً للشكّ ثمّ تبدّل بالظنّ بأحد الطرفين فإن كان في الأُوليين أو ثالثة المغرب فلا اعتبار له، وإن كان في الأخيرتين وبعد إحراز الركعتين فله اعتبار. وهذه الفروق في المسألة وإن كان القائل به نادراً، ولكن حيث إنّ المخالف فيه يكون مثل الشيخ فلابدّ من البحث عنه.

وأمّا السهو الغير المستتبع للشكّ أو المستتبع للشكّ في أجزاء الركعة فليس الحكم ببطلان الصلاة به في الأوّلتين مطلقاً كما ذكره بعض الأصحاب كالشيخ ﷺ[٢] أو لا، احتمالٌ، ونقول بأنّ التحقيق عدم شمول الروايات لما إذا ترك أجزاء الركعة من الركوع والسجود وغيرهما سهواً، وذلك لما عرفت أنّ بعض الأخبار يدلّ على الإعادة في الركعتين الأوّلتين والسهو في الأخيرتين[٣]، والخبر الّذي يدلّ على أنّه «كان الّذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة وليس فيهنّ وهمٌ، يعني سهواً»[٤] وفي خبر آخر: «إنّما يجب السهو فيما زاد رسول الله ﷺ واثنين منهما ليس في المغرب والفجر سهو»[٥]. وفي خبر آخر: «لا يكون السهو في خمس: الوتر والجمعة وفي الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة مكتوبة والصبح والمغرب»[٦]. وبعض الأخبار لا يخلو لفظه عن الإجمال والإبهام مثل قوله عليه السلام: «إذا

---

(١) المبسوط: ١٢١/١.
(٢) المبسوط: ١٢١/١.
(٣) كرواية الحسن بن عليّ الوشّاء. (منه ﷺ). وقد تقدّمت آنفاً.
(٤) هو خبر حريز عن زرارة عن الباقر عليه السلام وقد تقدّم ذكره آنفاً.
(٥) وسائل الشيعة: ١٩٤/٨ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٠١، وفيه ذيله فقط «ليس...».
(٦) وسائل الشيعة: ١٩٧/٨ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤١٢، وقد مرّ ذكره واللذان بعده آنفاً.

سلمت الركعتان الأوّلتان سلمت الصلاة»[١] حيث إنّه يُحتمل أن يكون المراد السلامة من خصوص السهو كما هو القدر المتيقّن أو السلامة منه ومن المنافيات، لكن لم يفتِ به أحدٌ، وكذلك خبر المعراج من حيث احتمال الحدث المذكور فيه لهذين الاحتمالين. وفي بعضها سألته عن السهو في المغرب قال: «يُعيد حتّى يحفظ»[٢].

هذه هي العبارات المذكورة في الروايات، فنقول: إنّ معنى قوله عليه السلام «لا سهو في الأوّلتين»[٣] هو نفي حكم السهو الواقعي فيهما مثل: لا شكّ لكثير الشكّ[٤]، ولا سهو في السهو[٥]، فتكون هذه الروايات حاكمة على الروايات المتكفّلة لأحكام السهو والشكّ. ولكن قد عرفت أنّ السهو قد يكون مقروناً مع الشكّ والتردّد، أي يكون جاهلاً بسيطاً ملتفتاً إلى شكّه، وقد لا يكون مقروناً بذلك كما سها عمّا هو وظيفته وتركه واعتقد الإتيان به، أي كان جاهلاً مركّباً.

وعلى التقديرين، إمّا أن يكون السهو عن الركعة وعدد الركعات، وإمّا أن يكون في أجزاء الركعة، فإن كان السهو مقروناً بالشكّ سواء كان متعلّقاً بعدد الركعات أو أجزاء الركعة كما إذا شكّ في أنّه هل صلّى ركعةً واحدة أو ركعتين أو شكّ في أنّه هل ركع أو لا فحيث إنّه ملتفتٌ إلى سهوه وتردّده يمكن جعل الحكم له بما أنّه ساهٍ ومتردّد كالبطلان أو الصحّة أو الإتيان، وأمّا إذا لم يكن سهوه مقروناً بالشكّ والالتفات بل ترك جزءاً مثلاً واعتقد الإتيان به فإن لم يتذكّر لذلك أصلاً إلى آخر عمره فلا يمكن جعل الحكم له أصلاً، وإن التفت إليه مع بقاء المحلّ أو مع عدمه أو بعد الصلاة فهو وإن أمكن جعل الحكم بالصحّة أو الفساد أو الرجوع بالنسبة إليه لكن لا بعنوان أنّه ساهٍ بل بما أنّه ترك جزءاً من الصلاة أو فعل مانعاً، فالحكم بالصحّة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨٨/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٣٧٧.

(٢) المصدر السابق: ١٩٤/٨ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٠٢.

(٣) مأخوذٌ من خبر عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة المتقدّم آنفاً: «لا يكون السهو في خمس...».

(٤) راجع وسائل الشيعة: ٢٢٧/٨ـ ٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٥) المصدر السابق: ٢٤٣/٨ باب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة وفيه ثلاثة أحاديث.

حينئذٍ لأجل قصر الجزئيّة أو المانعيّة بحال الذكر والعمد والبطلان لأجل جزئيّة الجزء أو مانعيّة المانع في حال السهو أيضاً.

فظهر من ذلك أنّ الساهي الّذي يمكن جعل الحكم بالنسبة إليه بما أنّه ساهٍ هو الّذي يكون سهوه مقروناً بالشكّ والالتفات كالشاكّ بين الثلاث والأربع مثلاً. وأمّا الساهي الّذي لا يكون كذلك بل معتقد بخلاف الواقع فلا حكم له بما أنّه ساهٍ لعدم إمكان جعل الحكم له كذلك وإن أمكن جعل الحكم له بعد التفاته فتذكّره لسهوه لكنّه ليس بما أنّه ساهٍ بل بما أنّه ترك جزءاً من الصلاة، وحينئذٍ فالروايات الدالّة على أنّه لا حكم للسهو يشمل السهو الّذي له حكمٌ من الأحكام بما أنّه ساهٍ ولا يشمل الساهي الغافل عن الواقع فإنّه لا حكم له بما أنّه ساهٍ حتّى ينفى في الركعتين الأوّلتين.

فما استفاده الشيخ قدس سره من هذه الروايات من بطلان الصلاة فيما إذا ترك الركوع حتّى سجد أو ترك السجود حتّى ركع في الركعة اللاحقة إذا كان ذلك في الركعتين الأوّلتين دون الأخيرتين فوافق المشهور فيهما لشمول هذه الروايات كلا القسمين غير مستقيم، لما قد عرفت من عدم شمولها إلّا الشاكّ المتردّد، فتكون هذه الروايات حاكمة على الروايات المتكفّلة لأحكام الشكّ.

وأمّا السهو الغير المستتبع للشكّ فلا تشمله هذه الروايات حتّى تكون حاكمة على الروايات المتكفّلة لأحكامه. نعم، لا يجري هذا التوجيه لبعض الفروع الّتي ذكرها الشيخ قدس سره من حيث ثبوت الحكم فيها بالساهي بما أنّه ساهٍ كما إذا شكّ في الركوع، وأنّه أتى به أم لا لأنّ المورد المسلّم هو الشكّ في عدد الركعات، ولكنّ الشيخ قدس سره أضاف إلى ذلك الشكّ في الأجزاء مثل الشكّ في الركوع وكذا سائر الأجزاء حيث إنّه قائلٌ بأنّ الشكّ فيها إن كان في الركعتين الأوّلتين فلابدّ من أن يُعاد وإن كان في الأخيرتين فلا .

وخالف الشيخ قدس سره مع المشهور فيما قائلون به من أنّه إن كان بعد التجاوز فلا إعادة مطلقاً في كلا الموردين، واختار الشيخ الإبطال في الركعتين الأوّلتين كما قد عرفت.

وأمّا ما نُسب إلى المفيد رحمه الله[١] من موافقته للشيخ عليه الرحمة فحيث كان كلامه الّذي ذكره في باب الفرائض صريحٌ في موافقته المشهور وكلامه الآخر مبهماً لا يستفاد موافقته بنحوٍ نقطع به.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ ما استشكلنا سابقاً على الشيخ لم يتوجّه على بعض الفروع الّتي ذكرها في ترك الجزء قبل الركوع وغيره، لما قد عرفت من معنى حكم الساهي والمراد له في قوله عليه السلام. وإذا عرفت ذلك فنقول: لو كنّا مع إطلاق الأدلّة الدالّة على الإتيان بالسجدة فيمن شكّ فيها أو في الركوع فظاهرها هو كونه في المحلّ، وكذا الأخبار الدالّة على عدم اعتبار الشكّ بعد التجاوز والإمضاء، فيدور الأمر بين تقدّم الأدلّة الدالّة على أنّ الشكّ في الركعتين الأوّلتين باطل الشامل بإطلاقه الأجزاء والركعات وبين تقدّم إطلاق ما دلّ على الإمضاء بعد التجاوز الشامل للركعتين الأوّلتين والأخيرتين. وعلى فرض عدم تقديم إطلاق «لا سهو في الركعتين الأوّلتين»[٢] على إطلاق الأدلّة الدالّة على المضيّ بعد التجاوز بل العكس فيخصّص رفع السهو في الأوّلتين بالشكّ في عدد الركعات.

ثمّ إنّ رواية زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال: «يمضي». قلت: رجلٌ شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر، قال: «يمضي». قلت: رجلٌ شكّ في التكبير وقد قرأ، قال: «يمضي». قلت: شكّ في القراءة وقد ركع، قال: «يمضي» قلت: رجلٌ شكّ في الركوع وقد سجد، قال: «يمضي على صلاته». ثمّ قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[٣]، انتهى. كالنصّ في أنّ مورده هي الركعة الأُولى وأنّ الشكّ بعد الدخول في الغير فليس بشيء ولو في الأجزاء.

---

(١) لم نجد من نسب إليه ذلك.

(٢) مأخوذٌ من خبر «لا يكون السهو في خمس...» كما مرّ ذلك آنفاً.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣٧/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٤.

فهذه الرواية دالّة على أنّ الركعة الأُولى تحتمل السهو ولذلك فرّق بعضٌ بين الركعة الأُولى وبين غيرها من الركعات.

وأمّا الروايات لأبي بصير وحمّاد وعبدالرحمٰن بن أبي عبدالله وإن كان في الجزء كالركوع ولكن لا صراحة لها في الأوْلتين إلّا إطلاقها، فلو قيّدت بقيد التخصيص في الركعتين الأوْلتين فهما في الرباعيّة فيصير التخصيص تخصيص الأكثر، مضافاً بما قلنا: بأنّ رواية زرارة صريحة في كون المورد هي الركعة الأُولى.

لا يقال بأنّ هذا الدليل يثبت بأنّ الركعتين الأوْلتين تتحمّلان السهو إذا كان بعد التجاوز، ولكن لا نسلّم ذلك في قبل التجاوز، بل لو كان الشكّ في الأجزاء قبله فالحكم كما ذكره الشيخ قدس سره.

لأنّا نقول: مع بُعد هذا الاحتمال وكونه تخصيص الأكثر لا قائل به أيضاً، بل القائل هو الشيخ، وهو قاله مطلقاً.

وبالجملة: فلا شكّ بأنّه عند المعارضة بين قوله: «لا سهو في الركعتين الأوْلتين» وبين روايات زرارة وإسماعيل بن جابر وهكذا غير ما ذكر مثل رواية حمّاد ابن عثمان وسائر ما يأتي فالجمع العرفي القابل للقبول هو حمل قوله: «لا سهو...» إلى آخره على السهو في عدد الركعات.

فهذه الروايات دالّةٌ على أنّه يعتنى بالشكّ بمعنى أنّه يتحمّل الركعة في هذه الموارد السهو سواء فيه الأُوليين والأُخريين، فتقع المعارضة بينها وبين قوله: «لا سهو في الركعتين الأولتين»[1]. فبضميمة رواية زرارة المتقدّمة لابدّ من حمل قوله: «لا سهو...» إلى آخره على كون الشكّ في عدد الركعات. فتكون القاعدة كما ذكرها المشهور، بل الأخبار أيضاً لم يكن لها ظهورٌ تامّ في غير الشكّ في الركعة. وتأويل مثل أخبار «لا سهو...» إلى آخره أوفق بالجمع العرفي من تقييد الأخبار المذكورة والقول بأنّ الشكّ في الأوْلتين موجب للبطلان.

بقي في المقام مسألة اعتبار المظنّة في الركعتين الأوْلتين وعدم اعتباره، والمشهور

---

(١) مأخوذٌ من خبر «لا يكون السهو في خمس» كما مرّ ذلك آنفاً.

بين الأصحاب اعتبار الظنّ مطلقاً سواء فيه الأفعال والركعات الأوّلتين والأخيرتين. وقال بعض: إنّه في غير الركعتين الأوّلتين، وأمّا فيهما فلم يكن حجّة. وعلى أيّ حالٍ، فحيث إنّ فروعه كثيرة نذكرها فيما بعد مشروحاً إن شاء الله تعالى.

أو السجدتين أو سجدة واحدة، فإنّ المشهور أنّه إن كان قبل التجاوز عن المحلّ يأتي به وإن كان بعده فلا اعتبار بشكّه ويمضي في صلاته.

خلافاً للشيخ ﷺ[1] حيث ذهب إلى بطلان الصلاة لو كان ذلك في الركعة الأُولى والثانية سواء كان المحلّ باقياً أم لا، ووافق المشهور في الأخيرتين ونسب ذلك إلى المفيد في المقنعة[2] وكلامه في باب فرائض الصلاة وإن كان يوهم لذلك لكنّه صرّح في باب السهو بما يوافق المشهور من صحّة الصلاة مع الإتيان به إن كان المحلّ باقياً وبدون ذلك إن لم يكن باقياً من غير فرق بين الأوّلتين والأخيرتين، فلابدّ من حمل ما يوهم ذلك من عبارته في باب فرائض الصلاة لمكان تصريحه في باب السهو.

وعلى أيّ تقدير، لا يتمشّى التوجيه الّذي ذكرناه لبيان عدم شمول الروايات للسهو الغير المقرون بالشكّ في ذلك لكون السهو مقترناً بالشكّ والالتفات إليه في هذه الفروع، والحكم المجعول له ثابتٌ له بما هو سهوٌ وذهولٌ عن الواقع. وحينئذٍ فيقع التعارض بين إطلاق هذه الروايات في نفي السهو في الأوّلتين الشاملة بإطلاقها للسهو في أجزاء الركعة وبين الروايات الدالّة على أنّه لو شكّ في جزءٍ من أجزاء الركعة فإن كان في المحلّ أتى وصحّت الصلاة، وإن كان بعد التجاوز عنه مضى في صلاته وصحّت، الشاملة بإطلاقها للركعتين الأوّلتين، فلابدّ من رفع اليد عن إطلاق إحدى الروايتين، فيحكم إمّا بتقديم الروايات الدالّة على نفي السهو في الأوّلتين وتخصّص الروايات المتكفّلة لحكم الشكّ في الأجزاء بالأخيرتين، وإمّا بتقديم تلك الروايات على هذه، فتخصّص هذه على نفي السهو في عدد الركعات من الأوّلتين لا في أجزاء الركعة، والمتعيّن هو تقديم الروايات المتكفّلة لحكم الشكّ وذلك لأنّ من

(١) النهاية: ١/٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٢) المقنعة: ١٣٨.

جملتها رواية زرارة[١] وهي كالنصّ في صحّة الصلاة مع الشكّ في أجزاء الركعة الأُولى، فيستفاد منها أنّ الركعتين الأوّلتين وثالثة المغرب تحمل السهو والشكّ في الأجزاء، فلا إشكال في تقديم هذه الرواية على روايات نفي السهو في الأوّلتين لكونهما صريحة وهي ظاهرة.

وأمّا الروايات المعارضة فمنها: خبر إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ قال: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضِ، كلّ شيءٍ شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه»[٢].

ومنها: رواية زرارة الماضية.

ومنها: رواية حمّاد بن عثمان قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد فلا أدري أركعت أم لا؟ قال: «امضِ»[٣].

وبطريق آخر عن حمّاد بن عثمان قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا، فقال: «قد ركعت امضه»[٤].

ومنها: خبر عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أهوى إلى السجود فلم يدرِ أركع أم لم يركع، قال: «قد ركع»[٥].

ومنها: خبر عمران الحلبي قال: قلت: الرجل يشكّ وهو قائم فلا يدري أركع أم لا، قال: «فليركع»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٧/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٩/٦ باب ١٥ من أبواب السجود ح ٨٢٠٥ .

(٣ و٤) المصدر السابق: ٣١٧/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٨ و٨٠٦٩.

(٥) المصدر السابق: ٣١٨/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٣ .

(٦) المصدر السابق: ٣١٥/٦ ـ ٣١٦ باب ١٢ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٤ . و عمران أخٌ لمحمّد وعُبيدالله، قال النجاشي: كلّهم ثقات أجلّة. (منه رحمه الله).

ومنها: خبر أبي بصير[١] والحلبي جميعاً «في الرجل لا يدري أركع أم لم يركع، قال: «يركع»[٢].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجلٍ شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، قال: «يمضي في صلاته حتّى يستيقن»[٣].

ومنها: رواية أُخرى لأبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ شكّ وهو قائم فلا يدري أركع أم لم يركع، قال: «يركع ويسجد»[٤].

والرواية الأُولى لأبي بصير وإن كانت تُحتمل أن يكون بعد التجاوز أيضاً ولكن بضميمة هذه الرواية وغيرها تُحمل على قبل التجاوز.

ومنها: رواية زيد الشحّام عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ شبّه عليه فلم يدرِ واحدة سجد أو ثنتين، قال: «فليسجد أُخرى»[٥].

ومنها: رواية الحلبي قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجلٍ سها فلم يدرِ سجدة سجد أم ثنتين، قال: «يسجد أُخرى وليس عليه بعد انقضاء الصلاة سجدتا السهو»[٦].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[٧].

ومنها: رواية عمران الحلبي[٨] وأبي بصير[٩] وحمّاد بن عثمان[١٠] قال: قلت... إلى آخره. ورواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله[١١] ورواية زيد الشحّام[١٢].

---

(١) قال في الوسائل: يعني المرادي. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٣١٦/٦ باب ١٢ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٧.

(٣) المصدر السابق: ٣١٨/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٤.

(٤) المصدر السابق: ٣١٦/٦ باب ١٢ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٥.

(٥ و ٦) المصدر السابق: ٣٦٨/٦ باب ١٥ من أبواب السجود ح ٨٢٠٣ و٨٢٠٢.

(٧) المصدر السابق: ٢٣٧/٨ ـ ٢٣٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٦.

(٨ ـ ١٢) تقدّم ذكرها آنفاً في الأحاديث: ٨٠٤٦ و٨٠٦٧ ـ ٨٠٦٩ و٨٠٧٣ و٨٢٠٣ من الوسائل.

وهذه الروايات غير رواية زرارة ليست صريحة في الأوّلتين. نعم، هي مطلقة يشمل إطلاقها إيّاهما، ولكن حملها على الأخيرتين وتخصيصها بغير الأوّلتين للروايات الدالّة على نفي السهو فيهما بنحو الإطلاق تخصيصٌ مستهجن.

فإن قلت: نعم، لا إشكال في تقديم الروايات المتكفّلة لحكم الشكّ وصحّة الصلاة على هذه الروايات إذا كان الشكّ بعد التجاوز عن المحلّ لصراحة رواية زرارة واستهجان التخصيص بغير الأوّلتين في غير رواية زرارة. وأمّا إذا كان الشكّ في أجزاء الركعة مع بقاء المحلّ فما الدليل على صحّة الصلاة مع شمول إطلاق رواية نفي الشكّ في الأوّلتين لذلك؟

قلت: مضافاً إلى أنّ التفصيل بين الشكّ بعد التجاوز عن المحلّ وبينه مع بقائه بعيد جدّاً لدلالة رواية زرارة على أنّ الأوّلتين تحتملان للسهو في الجملة وأنّه ليس المراد من السهو في الروايات نفيه عن الأوّلتين مطلق السهو، وأنّه لا قائل بهذا التفصيل أنّه التخصيص بغير الأوّلتين بالنسبة إلى الشكّ مع بقاء المحلّ تخصيصٌ مستهجن أيضاً.

فالحقّ ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الركعتين الأوّلتين وبين الأخيرتين في صحّة الصلاة لو شكّ في الأجزاء مع الإتيان في المحلّ ولا معه مع التجاوز.

مضافاً إلى أنّه لا ظهور تامّ للروايات الدالّة على نفي السهو في الأوّلتين بالنسبة إلى غير الشكّ في عدد الركعات.

ثمّ إنّ ظاهر هذه الروايات الدالّة على عدم تحمّل الأوّلتين للسهو هو أنّ المصلّي لو شكّ في الأوّلتين في حال اشتغاله بهما وعدم فراغه عنهما بطلت صلاته وإن احتملت غيره أيضاً، لكن ظاهرها ذلك، ولذلك استظهر المتأخّرون أنّ الشكّ لو كان قبل إتمام الركعة الثانية فهو مبطلٌ للصلاة ويوجب الاستئناف.

والحاصل: أنّ ظاهر هذه الأخبار هو إبطال الشكّ الواقع بين الأوّلتين بأن يكونا ظرفاً للشكّ. وبعدما عرفت عدم إرادة الشكّ في أفعال الركعة لابدّ أن يريد الشكّ في عدد الركعات التامّة في حال الاشتغال بالأوّلتين كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «فلم يدرِ

ثلاثاً صلّى أو أربعاً»[١] ونحوه. ولذا ذكرنا في الحاشية على العروة[٢] في صورة الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام: أنّ الحكم بوجوب الجلوس ليس لأن ينقلب شكّه بين الثلاث والأربع حيث إنّه على فرض انقلاب الشكّ المذكور إلى الثلاث والأربع لا موجب بل لا مجوّز لهذا الانقلاب لعدم الدليل عليه كي يجب عليه الجلوس، بل الوجه في ذلك أنّ الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام بالنسبة إلى الركعات التامّة شكّ بين الثلاث والأربع، فهو لا يدري أنّه صلّى ثلاثاً تامّة أو أربعاً تامّة ويكون هذا القيام زائداً فهو حينئذٍ محكومٌ عليه بالجلوس والبناء على الأربع.

غاية الأمر أنّه يكون هذا القيام زائداً، ولا ضير فيه لأجل وقوعه حال السهو، وحينئذٍ فالشكّ في الأوّلتين مرجعه إلى الشكّ في أنّه صلّى واحدة تامّة، أو صلّى ركعتين تامّتين، أو أنّه صلّى اثنتين تامّتين، أو ثلاثاً تامّات، وهكذا، فهو مبطل.

وأمّا إذا علم بأنّه صلّى ركعتين تامّتين ولكن احتمل أن يكون قد صلّى ثلاثاً فليس هذا الشكّ واقعاً في الأوّلتين لإحرازه الأوّلتين بالفرض واحتماله أن تكون ما بيده ثالثة، وهو غير مبطل.

ثمّ على فرض أن يكون لفظ «الأوّلتين» في هذه الأخبار متعلّقاً للشكّ لا ظرفاً له فمرجعه أيضاً إلى الأوّل، حيث إنّه ليس المقصود نفي الشكّ في الأوّلتين بعد التجاوز عنهما أو بعد الصلاة لبُعده جدّاً، بل المراد الشكّ فيهما حين اشتغاله بهما، فلا فرق بين أن يؤخذ لفظة «في الأوّلتين» في هذه الأخبار ظرفاً للشكّ أو متعلّقاً له، فلا إشكال في أنّ المراد أنّ الشكّ الواقع في الأوّلتين يعني قبل إحرازهما وإتمامهما مبطلٌ للصلاة. وهذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في مناط تماميّة الركعة وأنّهما بماذا يتمّ من الأفعال، ففيه وجوه:

أحدها: ما هو المشهور من تماميّة الركعة برفع الرأس من السجدة الثانية، فلو شكّ قبل رفع الرأس منها بطلت الصلاة، ولو شكّ بعده صحّت.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢١٧ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٣.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٢/٢٤٥.

الثاني: أنّ المناط هو الدخول في السجدة الثانية ولو لم يرفع رأسه، قال في الذكرى: إنّه لو شكّ في السجدة الثانية من الركعة الثانية لا أستبعد صحّته[١]، وتبعه في المدارك[٢]، وبهذا التعبير ذكره في جامع المقاصد[٣]. وفيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون المراد مجرّد الدخول في السجدة الثانية وإن كان قبل الذكر.

الثاني: أن يكون المراد بعد إتمام الذكر الواجب، واحتمل كلّ واحدٍ منهما في مفتاح الكرامة[٤]، ونسب الثاني إلى مجمع البرهان[٥].

أمّا الأوّل منهما فيحتمل أن يكون مراد الشهيد في الذكرى وكذلك المدارك وجامع المقاصد، لكنّه بعيد: بل ظاهرهم أيضاً هو الاحتمال الثاني. نعم، هو مختار الشهيد الثاني[٦] في جميع كتبه واختاره صاحب الجواهر[٧] أيضاً.

الرابع[٨]: أن يكون المناط في تماميّة الركعة رفع الرأس من الركوع، ونسبه في الجواهر[٩] إلى السيّد ابن طاووس قدس سره[١٠] في البشرى، والمحقّق في المسائل البغداديّة.

الخامس[١١]: ما احتمله الحائري قدس سره[١٢] أن يكون المناط هو بعد تماميّة التشهّد لو لم يكن الإجماع على خلافه.

السادس[١٣]: ما احتملناه وهو أنّ المناط الدخول في السجدة الأُولى للتعليل

---

(١) ذكرى الشيعة: ٨١/٤.
(٢) مدارك الأحكام: ٢٥٧/٤.
(٣) لم نعثر عليه في جامع المقاصد.
(٤) مفتاح الكرامة: ٤٧٩/٩.
(٥) مجمع الفائدة والبرهان: ١٧٩/٣.
(٦) مسالك الأفهام: ٢٩٤/١، الروضة البهيّة: ٧٠٧/١، روض الجنان: ٩٣٦/٢، المقاصد العليّة: ٣٤١.
(٧) جواهر الكلام: ٣٤١/١٢.
(٨) كذا، والظاهر أنّ الصحيح هو «الثالث» يعني الوجه الثالث.
(٩) جواهر الكلام: ٣٣٩/١٢.
(١٠) المعاصر للعلّامة قدس سره في سنة ٧٠٠. (منه رحمه الله).
(١١ و١٣) كذا، والظاهر أنّ الصحيح هو «الرابع» و«الخامس» يعني الوجه الرابع والخامس، فتأمّل.
(١٢) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٣٥٥.

في بعض الأخبار الواردة في نفي الشكّ في الأوّلتين بأنّهما فرض الله بالجعل الأوّلي والسجدة الأُولى فرض الله فقط لا السجدة الثانية كما يدلّ عليه قوله في خبر المعراج «فقال له: اسجد يا محمّد لربّك، فخرّ رسول الله صلى الله عليه وآله ساجداً، فقال: قل: سبحان ربّي الأعلى وبحمده، ففعل ذلك ثلاثاً، فقال له: استوِ جالساً يا محمّد، ففعل، فلمّا استوى جالساً ذكر جلال ربّه فخرّ لله ساجداً من تلقاء نفسه لا لأمرٍ أمره به ربّه عزّ وجلّ»[1].

وهذه هي الاحتمالات الّتي في المسألة، وذكر بعضها المتأخّرون من الأصحاب[2]، وأمّا المتقدّمون منهم فلم يتعرّضوا للمسألة أصلاً وإنّما ذكروا متون هذه الأخبار، فنقول:

أمّا ما ذكره السيّد ابن طاووس فهو أضعف الاحتمالات، حيث إنّه لا وجه له إلّا أن يكون المراد من الركعة هو الركوع، وإطلاق الركعة عليه وإن كان غير قابل للإنكار في بعض الأخبار لكنّه لا يختصّ بذلك، بل أُطلق على مجموع أفعال الركعة أيضاً، بل إطلاقها على مجرّد الركوع خلاف ما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة، فلم يثبت إرادة الركوع من الركعة في هذه الأخبار، بل يدلّ على عدمه خبر حفص بن غياث في من منعه الزحام في صلاة الجمعة أن يسجد لأنّه عليه السلام قال: «فلمّا سجد في الثانية فإن كان نوى هاتين السجدتين للركعة الأُولى فقد تمّت له...»[3] إلى آخره، فهذا الحديث دلّ على أنّ تماميّة الركعة بالسجود.

وأمّا احتمال أن يكون تماميّة الركعة بالتشهّد فقد عرفت أنّه قدس سره اعترف بأنّه خلاف الإجماع وإن كانت المسألة ممّا لا يضرّها مخالفة الإجماع. وكذلك الاحتمال الّذي ذكرناه. فبقي منها ثلاث احتمالات. ووجه تماميّة الركعة بمجرّد الدخول في السجدة الثانية أو بعد الإتيان بالذكر الواجب هو أنّ رفع الرأس من

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/٤٦٨ ـ ٤٧٠ باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧٠٨٧.

(٢) كما في ذكرى الشيعة: ٤/٨٠، ومدارك الأحكام: ٤/٢٥٧، وجواهر الكلام: ١٢/٣٤١.

(٣) وسائل الشيعة: ٧/٣٣٥ ـ ٣٣٦ باب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ح ٩٥١٥.

السجدة الثانية ليس من أجزاء الركعة وأنّه مقدّمة للركعة اللاحقة، فلا دخل لرفع الرأس منها في تحقّق الركعة.

ونقل المصباح عن الشيخ قدس سره تقوية القول بأنّ إكمال الركعتين يتحقّق بإكمال الذكر الواجب لا لخروجه به عن الركعتين فإنّ كونه في الركعتين ممّا لا يُنكر عرفاً، لكن لا ينافي ذلك صدق تحقّق الركعتين وتيقّنهما الّذي هو مناط الصحّة، كما يستفاد من الأخبار، ولا منافاة بين تحقّق الماهيّة وعدم الفراغ من الشخص. نعم، لو ثبت من الأدلّة إبطال الشكّ في العدد في الأوّلتين توجّه ما ذكره المشهور[1]، انتهى.

أقول: وهذا مبنيٌّ على أنّ السجدة الثانية هو الجزء الأخير من الركعة كما هو المسلّم عندهم، فما دام المصلّي فيها فهو فيما بين الجزء الأخير من الركعة، ويتفرّع عليه حينئذٍ الاحتمالان في أخبار نفي السهو والشكّ في الأوّلتين من كونهما ظرفاً للشكّ أو متعلّقاً له.

وأمّا إذا فرض كون الجزء الأخير هو رفع الرأس منها فلا مجال لما ذكره قدس سره.

وبعد ذلك كلّه فلا يبعد الاحتمال الأوّل، وهو أنّ الملاك في تماميّة الركعة هو رفع الرأس من السجدة الثانية كما اختاره صاحب المصباح قدس سره[2] وتدلّ عليه رواية صلاة جعفر حيث قال عليه السلام فيها: «...فإذا رفعت رأسك من السجدة الثانية قلت عشر مرّات[3] وأنت قاعد قبل أن تقوم، فذلك خمس وسبعون تسبيحة في كلّ ركعة ثلاثمائة تسبيحة في أربع ركعات ألف ومائتا تسبيحة وتهليلة وتكبيرة وتحميدة»[4] الخبر.

---

(١) مصباح الفقيه: ١٩٦/١٥.
(٢) مصباح الفقيه: ١٩٥/١٥.
(٣) أي التسبيحات الأربع. (منه رحمه الله).
(٤) وسائل الشيعة: ٤٩/٨ ـ ٥٠ باب ١ من أبواب صلاة جعفر بن أبي‌طالب عليه السلام ح ١٠٠٦٨، وقد تقدّم ذكرها آنفاً.

[قاعدة التجاوز والفراغ:]

ومن القواعد المبحوث عنها في باب الخلل قاعدة التجاوز والفراغ، وقبل الخوض في بيان الجهات الّتي وقع الكلام والبحث فيها لابدّ من ذكر الأخبار الواردة في المسألة، وهي تقرُب من خمسة عشر خبراً، بعضها مربوط بقاعدة التجاوز، وبعضها مربوط بقاعدة الفراغ، فنقول: هنا فرعان مستقلّان لا ارتباط لأحدهما بالآخر:

أحدهما: ما إذا شكّ المصلّي بعد فراغه عن عملٍ مأمورٍ به سواء كان مركّباً أو بسيطاً سواء دخل في عملٍ آخر مرتّب عليه أو غير مرتّب بزعم أنّه صحيح فعرض له الشكّ في أنّ هذا العمل الصادر عنه يقيناً هل وقع صحيحاً أو لا، سواء كان ذلك لأجل احتمال إخلاله بجزءٍ أو شرط، أو إيجاده للمانع ولا يشكّ في وجوده وأصل تحقّقه، لأنّ الوجود كان مفروض الحصول قطعاً.

الثاني: ما إذا شكّ المصلّي حال اشتغاله بمركّب من أجزاء مأمور به وله شرائط وموانع في أنّه هل أتى بالجزء السابق أو لا، وقد يكون هذا الشكّ وعروضه حين اشتغاله بالجزء اللاحق المترتّب عليه ودخوله فيه، وقد يكون قبل الدخول فيه. وعلى أيّ تقدير، فالشكّ فيه إنّما هو في أصل تحقّقه ووجوده لا في صحّته، وأنّ المفروض أنّه في حال الاشتغال بالمركّب وقبل الفراغ عنه، وعبّر عنه الفقهاء بالشكّ بعد التجاوز أو قبله، والمراد التجاوز عن محلّه وعدمه أو التجاوز عنه بزعمه، وإلّا فالمفروض أنّه شاكٌّ في تحقّقه فلا معنى معه بالتجاوز الحقيقي لتوقّفه على تحقّق الجزء السابق ووجوده.

وهذا بخلاف الفرع الأوّل فإنّ المشكوك فيه ليس أصل الوجود والتحقّق لعدم الشكّ فيه، بل الشكّ في صحّة ما أوجده وعدمها، وعبّر عنهما الفقهاء بـ«**قاعدة الفراغ**».

والأخبار بعضها منطبقة على قاعدة التجاوز ـ أي الفرع الثاني ـ وبعضها على الفرع الأوّل أي الشكّ بعد الفراغ.

أمّا الأخبار الواردة في الشكّ بعد الفراغ ـ أي الفرع الأوّل ـ فمنها: رواية أبي أيّوب الخزّاز عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يشكّ بعدما ينصرف

من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد ولا شيء عليه»[١]، انتهى. وظاهرها كون الشكّ قبل الإتيان بالمنافي بعد الصلاة حيث عبّر بقوله: «لا يعيد».

ومنها: رواية عليّ بن رئاب عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامضِ ولا تعد»[٢]، انتهى. المراد الشكّ في صحّة الصلاة لأجل احتمال الإخلال بالجزء أو الشرط المعتبرين فيها، أو إيجاد المانع، فإنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في صحّة الصلاة، وليس المراد الشكّ في وجود الصلاة والإتيان بها، حيث إنّه عبّر بالفراغ عن الصلاة.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إن شكّ الرجل بعدما صلّى فلم يدرِ أثلاثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»[٣]، انتهى. لعلّ المقصود عروض الشكّ بعد الإتيان بالمنافي وإلّا لم يناسب التعبير بعدم الإعادة، لأنّه على فرض اعتبار هذا الشكّ لابدّ من الاحتياط بركعتين من جلوس أو ركعة من قيام لا الإعادة.

ومنها: رواية ابن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[٤]، انتهى.

هذا من روايات الفراغ لو كان «من» تبيينيّة. وأمّا لو كانت تبعيضيّة وكان المراد بالمضيّ مضيّ محلّه فهو منطبق على قاعدة التجاوز. وعلى الأوّل فيدلّ على قاعدة الفراغ في كلّ عملٍ من الأعمال من الصلاة وغيرها كالبيع والنكاح.

ومنها رواه العلاء عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الّذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته، فقال: «إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟»[٥]،

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٦٤ باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٥٠.

(٢) المصدر السابق: ٨/٢٤٦ باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٥١.

(٣) المصدر السابق: ٨/٢٤٦ باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٥٢.

(٤) المصدر السابق: ٨/٢٣٧ ـ ٢٣٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٦.

(٥) المصدر السابق: ٦/١٣ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح ح ٧٢١٩.

انتهى. أي بناءً على أن يكون المقصود تذكّره بعد الصلاة فيدلّ بالمفهوم أنّه لو لم يستيقن ذلك فلا يعيدها. وأمّا لو كان المقصود تذكّره في أثناء الصلاة فينطبق على قاعدة التجاوز.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعداً على وضونك فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حالٍ أُخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه»[1]، انتهى.

ومنها: رواية عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[2]، انتهى. بناءً على أنّ الضمير في غيره راجع إلى الوضوء كما هو الظاهر فإنّ المقصود من الإتيان بمركّب له أجزاء هو نفس المركّب فهو المستقلّ بالنظر للأجزاء، فإنّ النظر إليها والإتيان بها لمكان التوصّل إلى الكلّ.

نعم، لو فرض رجوع الضمير إلى الشيء فيدلّ على قاعدة التجاوز في أبعاض الوضوء، وهو مخالف لعمل الأصحاب وفتواهم من اعتبار الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه، فيكون الخبر معرضٌ عنه عند الأصحاب بخلاف ما لو كان مرجعه إلى نفس الوضوء. وعلى فرض الشكّ وإجمال الرواية من حيث تردّدها بين الأمرين فالقدر المتيقّن منها هو دلالتها على عدم اعتبار الشكّ بعد الفراغ عن الكلّ، لأنّه على فرض رجوعه إلى الشيء فالحكم بعدم الاعتبار إنّما هو بعنوان أنّه تجاوز عن الشيء، فيدلّ على عدم الاعتبار به بعد الفراغ عن الكلّ بالأولويّة فتنطبق على قاعدة الفراغ.

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ شكّ في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة، قال: «يمضي على صلاته»[3]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٩/١ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ١٢٤٣.

(٢و٣) المصدر السابق: ٤٦٩/١ـ ٤٧١ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ١٢٤٤ و ١٢٤٧.

ولا يخفى أنّ ولادة ابن أبي عمير كانت في سنة وفاة محمّد بن مسلم وهي سنة ١٥٠ فلا يمكن أن يروي عنه بلا واسطة، فمرسلةٌ لهذه الجهة.

ومنها: رواية عبدالله بن بكير عن محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه ولا إعادة عليك فيه»[١]، انتهى. بناءً على أن يكون لفظة «من» تبيينيّة، وأمّا لو كانت للتبعيض فتنطبق على قاعدة التجاوز، ولكنّها معرضٌ عنها بالنسبة إلى الطهارة.

ومنها: رواية بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ، قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[٢]، انتهى.

وهذه هي الروايات الدالّة على «قاعدة الفراغ» وعدم اعتبار الشكّ في الصحّة بعد الفراغ من العمل، وبعضها مختصّة بالصلاة، وبعضها بالصلاة والطهور، وبعضها حكم فيه بعدم اعتبار الشكّ بعد الفراغ عن كلّ عملٍ من الأعمال صلاةً كانت أو غيرها.

وأمّا الأخبار الواردة في خصوص قاعدة التجاوز الدالّة على عدم اعتبار الشكّ في وجود جزء بعد التجاوز عنه والدخول في الجزء اللاحق المترتّب عليه، فمنها: رواية زرارة الماضية أيضاً، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال: «يمضي» قلت: رجلٌ شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر، قال: «يمضي» قلت: رجلٌ شكّ في التكبير وقد قرأ، قال: «يمضي» قلت: رجلٌ شكّ في القراءة وقد ركع، قال: يمضي، قلت: رجلٌ شكّ في الركوع وقد سجد، قال: «يمضي على صلاته». ثمّ قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[٣]، انتهى.

وظاهر هذه الفقرات فرض الشكّ في أصل وجود الجزء السابق لا في صحّته، وحينئذٍ فالتجاوز عنه بعينه هو الدخول في الغير وليس الدخول في الغير أمراً آخر

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٤٧١/١ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح١٢٤٨ و١٢٤٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣٧/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٤.

وراء التجاوز عنه، ولكن يدلّ على عدم اعتبار الشكّ في صحّة الجزء السابق بعد التجاوز عنه بالأولويّة ومفهوم الموافقة. نعم، يمكن أن يقال: إنّ الكلّية المذكورة في ذيلها أعمّ من الشكّ في أصل الوجود والشكّ في الصحّة فيدلّ على عدم اعتبار الشكّ في الصحّة بالمنطوق. اللّهمّ إلّا أن يقال بإرادة الشكّ في الوجود في الكلّية المذكورة بقرينة الفقرات السابقة.

فتلخّص: أنّ هذه الرواية تدلّ على عدم اعتبار الشكّ في أصل وجود الجزء السابق بعد التجاوز عنه بالمنطوق. وأمّا الشكّ في الصحّة فتدلّ عليه أيضاً إمّا بالمنطوق أو بالمفهوم.

ومنها: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن سعد عن أحمد بن محمّد عن عبدالله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضِ، كلّ شيءٍ شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه»[1]، انتهى. وظاهر الفقرتين الأولتين هو الشكّ في الوجود لا الصحّة.

وأمّا الكلّية المذكورة في ذيلها فيمكن أن يُراد بها الشكّ في خصوص أجزاء الصلاة بقرينة الفقرتين الأولتين. ويحتمل الأعمّ من أجزائها وأجزاء سائر المركّبات من غير الصلاة أيضاً، ويحتمل كونها أعمّ من ذلك وممّا إذا شكّ في أصل المركّب، أي في صحّته.

ثمّ إنّه يحتمل أن يكون قيد الدخول في الغير لأجل أنّ به يصدق التجاوز ويتحقّق فليس قيداً آخر سواه، ويحتمل أن يكون قيداً آخر بأن يقال يصدق التجاوز بدونه كما فيما إذا شكّ في صحّة الجزء السابق بعد الفراغ عنه وقبل الدخول في الغير.

وعلى أيّ تقدير، لا إشكال في دلالتها على قاعدة التجاوز في أجزاء الصلاة

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/٣١٧ ـ ٣١٨ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٧١.

بنحو العموم لأنّ لفظة «كلّ» تفيد العموم لغةً. فما ذكره صاحب الكفاية قدس سره[١] من أنّ لفظة «كلّ» تابعٌ للمضاف إليه وهو الشيء ـ وهو مطلق لا يفيد العموم إلّا بمعاونة مقدّمات الحكمة ـ فهو غير مستقيم، لما عرفت من أنّ لفظة «كلّ» تفيد العموم لغةً ولا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

ومنها: رواية حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعتُ أم لا، قال: «امضِ»[٢].

ومنها: رواية العلاء بن رزين عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجلٍ شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، قال: «يمضي في صلاته»[٣].

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أهوى إلى السجود فلم يدرِ أركع أم لم يركع، قال: «قد ركع»[٤]، انتهى.

هذه هي الروايات الواردة في «قاعدة التجاوز». ولابدّ أوّلاً من بيان الاُمور الّتي تفترق بها قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز حتّى يظهر به ضعف القول باتّحادهما، فنقول: إنّهما تفترقان بوجوه:

الأوّل: النصّ والفتوى متطابقان على اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة، ومنها الأذان والإقامة فإنّهما من الصلاة عرفاً، ولذا حكم في رواية زرارة على عدم اعتبار الشكّ فيهما أيضاً.

وبالجملة: لا تجري هذه القاعدة في غيرها من العبادات وأنواع المعاملات كالبيع والنكاح ونحوهما، بخلاف قاعدة الفراغ فإنّها لا تختصّ بالصلاة بل هي جاريةٌ في أنواع العبادات والمعاملات كالبيع والنكاح والطلاق وغيرها، وحينئذٍ فلا يحتاج إلى التخصيص بالنسبة إلى الطهارات الثلاث فيما لو شكّ في جزءٍ من

---

(١) كفاية الاُصول: ٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٣١٧/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٦٨ .

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ٣١٨/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٤ و٨٠٧٣.

أجزائها بعد الدخول في الجزءِ اللاحق، لما عرفت من عدم كلّية قاعدة التجاوز حتّى تشمل غير الصلاة.

وأمّا قوله عليه السلام في ذيل رواية زرارة: «إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء». وكذلك في رواية إسماعيل بن جابر: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمضٍ». فليس لهما ظهور في العموم والإطلاق حتّى بالنسبة إلى غير الصلاة، حيث يحتمل أن يكون المراد هو خصوص الصلاة بقرينة الفروع الّتي قبلهما.

نعم، لو قيل بكلّيتها لابدّ من تخصيصها بغير الوضوء للروايات والإجماع على عدم جريانها في أفعال الوضوء.

الثاني: أنّ تمام الملاك في قاعدة التجاوز وموضوعها هو الشكّ في أصل وجود الجزء السابق بعد الدخول في الجزء اللاحق حين اشتغاله بالصلاة، ويمكن استفادة الحكم بالنسبة إلى الشكّ في صحّة الإتيان بالجزء السابق بعد الدخول في اللاحق بمفهوم الموافقة، بخلاف قاعدة الفراغ فإنّها ممحّضة لما إذا شكّ في صحّة عمل أتى به محقّقاً وعدمها، كما إذا شكّ بعد الفراغ عن الصلاة في وقوعها صحيحة أم فاسدة، سواء كان هذا الشكّ لأجل احتمال الإخلال بأحد الأجزاء أو الشرائط، أم لأجل احتمال إيجاد المانع والقاطع.

نعم، هي جارية فيما إذا شكّ في صحّة الجزء السابق بعد الفراغ عنه حين الاشتغال بالصلاة كما لا يبعد ذلك.

الثالث: يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الجزء اللاحق حين عروض الشكّ قطعاً، فلا تجري لو شكّ قبل الدخول في الجزء اللاحق، ولا تجري قاعدة الفراغ أيضاً لأنّ موردها الشكّ في الصحّة بعد إحراز أصل الوجود، والمفروض هنا أنّه شاكٌّ في أصل الوجود فيجب الإتيان، بخلاف قاعدة الفراغ فإنّه لا يعتبر في جريانها الدخول في الغير بل يكفي الفراغ عن المشكوك.

الرابع: أنّ الدليل على قاعدة التجاوز منحصرٌ بالروايات المتقدّمة، بخلاف

قاعدة الفراغ فإنّها مسلّمة مع قطع النظر عن الأخبار الدالّة عليها لبناء العقلاء عليها، كالحكم بأصالة الصحّة في عمل الغير، فإنّه لولا اعتبارها لاختلّ نظام العالم، لأنّه كثيراً مّا يحتاج إلى إحراز صحّة الأعمال الصادرة منه ومن الغير، فإنّه لو شكّ في صحّة الإتيان بالصلوات الماضية فلولا قاعدة الفراغ لوجب الإتيان بها وقضائها، ولو وجب ذلك لاختلّ النظام، وكذلك غير الصلاة من العبادات والمعاملات، وهكذا الأعمال الصادرة من الغير كالطلاق والنكاح والبيع فإنّه لولا اعتبار أصالة الصحّة في عمل الغير أوجب الاختلال في النظام والمعاش أيضاً ويلزم العسر والحرج الشديدين، وكما في المأمومين الوسائط بين الإمام وبينه.

وبالجملة: من المعلوم شدّة الاحتياج إلى إحراز صحّة عمل الغير وعمل نفسه بعد الفراغ عنه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1] وقوله صلى الله عليه وآله: «بُعثت على شريعة سمحة سهلة»[2].

وأمّا الاستدلال عليه بقوله عليه السلام: «ضعْ أمر أخيك على أحسنه»[3] فلا يدلّ على أصالة الصحّة في عمل الغير، لأنّ مفاده أنّه لا يُحمل فعل المسلم على خلاف المشروع. نعم، تشترك القاعدتان في بعض الجهات:

الأُولى: أنّ الشكّ في كلّ واحدة منهما إنّما هو بالنسبة إلى ما مضى وافترقا في أنّ الوجود أو الصحّة مع إحراز أصل الوجود.

الثانية: أنّ المكلّف في كلّ واحدةٍ منهما كان معتقداً بالإتيان بالجزء السابق صحيحاً قبل عروض الشكّ.

الثالثة: كون الشكّ فيهما من الشكوك السارية، ولذا استدلّ في الدرر بالأخبار المتقدّمة للشكّ الساري.

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الكافي: ٤٩٤/٥ ضمن ح ١ نحوه، عنه وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٠ ـ ١٠٧ باب ٤٨ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ح ٢٥١٥٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٠٢/١٢ باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة ح ١٦٣٦١.

إذا عرفت ذلك نقول: لا إشكال في كون كلّ واحدٍ من القاعدتين مستقلّة عن الأُخرى وأنّه لولا أخبار قاعدة الفراغ وطريقة العقلاء وكنّا وأخبار التجاوز لما استفدنا منها قاعدة الفراغ في مقام الإثبات، فإنّ ما يصلح لاستفادة ذلك منها هو قوله عليه السلام في ذيل رواية زرارة: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» وكذلك الكلّيّة المذكورة في ذيل رواية إسماعيل بن جابر، وقدعرفت أنّه يحتمل أن يراد منهما ما هو نظير الفروع السابقة عليهما فيهما، فلا يصحّ الاعتماد عليهما فيما لو شكّ في صحّة ما أتى به من عملٍ بسيط لا جزء له بعد الفراغ عنه في الحكم بالمضيّ وعدم اعتبار الشكّ.

نعم، لو شكّ في الإتيان بالجزء والشرط بعد الفراغ عن الصلاة فأخبار قاعدة التجاوز يشملهما، بخلاف ما لو شكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها لأجل احتمال إيجاد المانع أو القاطع، أو شكّ في الجزء الأخير من الصلاة كالسلام ولمّا يدخل في غيره فإنّه لا يشملهما أخبار قاعدة التجاوز، وكذلك لا يستفاد حكم قاعدة التجاوز من أخبار قاعدة الفراغ لو فرض عدم الأخبار الدالّة على قاعدة التجاوز.

ثمّ إنّه لا جامع بين القاعدتين بعد ملاحظة أخبارهما بحيث يحكم بكونهما قاعدة واحدة أيضاً، لما عرفت من وجوه الفرق بينهما وامتياز إحداهما عن الأُخرى بالجهات المذكورة، فليس ملاكهما أيضاً واحداً بحسب مقام الثبوت.

فانقدح بذلك أنّهما قاعدتان متغايرتان ثبوتاً وإثباتاً وإن اشتركا في بعض الوجوه، ولعلّه لذلك ذهب الشيخ قدس سره إلى أنّهما قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز، حيث ذكر جملة من أخبار قاعدتي التجاوز والفراغ لا جميعها تكلّم في مواضع لابدّ من نقل المحصّل.

فقال في الموضع الأوّل: إنّ الشكّ في الشيء ظاهر ـ لغةً وعرفاً ـ في الشكّ في وجوده، إلّا أنّ تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيّه والتجاوز عنه ربّما يصير قرينةً على إرادة الشكّ في الصحّة بعد إحراز أصل الوجود.

نعم، لو أُريد الخروج والتجاوز عن محلّه أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشكّ في الشيء، وهذا هو المتعيّن، لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء، والشكّ الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني، لأنّ مورد غير واحد من الأخبار هو الأوّل[١].

وقال في الموضع الثاني: إنّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره ولو كان نفس المكلّف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك، ولكن أورد على الأخير بانصراف الأخبار عنه، مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة، فمن اعتاد الصلاة في أوّل وقتها أو مع الجماعة فشكّ في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا مَن اعتاد فعل شيء بعد الصلاة فرأى نفسه فيه وشكّ في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به... إلى غير ذلك من الفروع الّتي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم، ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلّامة وولده والشهيدين والمحقّق الثاني وغيرهم. واستدلّ فخر الدين ـ بعد صحيحة زرارة ـ بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل، والّذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشكّ، وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدّم [من رواية بكير بن أعين]: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائرٌ مدار الظهور النوعي[٢].

وقال في الموضع الثالث: الدخول في غير المشكوك إن كان محقّقاً للتجاوز عن المحلّ فلا إشكال في اعتباره، وإلّا فظاهر الصحيحتين الأوّلتين اعتباره، وظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره، ويمكن حمل التقييد في الأوّلتين على الغالب

(١ و٢) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٢٩/٢٦ ـ ٣٣٢.

خصوصاً في أفعال الصلاة فيلغو القيد، ويحتمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالإطلاق...[١] إلى آخره.

وقال في الموضع الرابع: إنّه خرج عن الكلّية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ في فعل من أفعالها قبل تمامها يأتي به وإن دخل في غيره، ومستنده قبل الإجماع الأخبار الكثيرة، إلّا أنّه يظهر من رواية ابن أبي يعفور أنّ الحكم فيها من باب القاعدة لا خارج منها ـ إلى أن قال ـ ويمكن أنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعلٌ واحد باعتبار وحدة مسبّبة وهي الطهارة فلا يلاحظ كلّ فعل بحياله حتّى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة[٢].

وقال في الموضع الخامس: إنّه ذكر بعض الأساطين أنّ الشكّ في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل القيام والكون فيه على هيئة الداخل حكم الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس ونحوها بعد الدخول في الغاية[٣].

واختار هو نفسه ﷺ التفصيل بين الفراغ عن المشروط وبين عدمه فيلغو الشكّ في الأوّل بالنسبة إليه. وأمّا بالنسبة إلى مشروطٍ آخر فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشكّ فيه لعدم التجاوز عن المحلّ بالنسبة إليه... إلى آخر ما ذكره.

وقال في الموضع السادس: إنّ الشكّ في صحّة المأتيّ به حكمَه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح. لكنّ الإنصاف أنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال، لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء أنّه مختصٌّ بغير هذه الصورة، إلّا أن يدّعى تنقيح المناط أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثّقة ابن أبي يعفور، أو يجعل أصالة الصحّة في فعل الفاعل المريد للصحيح أصلاً برأسه ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشكّ في بعض أفعال الطهارة: إنّ

(١ـ٣) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٦/٣٣٢ و٣٣٦ و٣٣٩.

الأصل في فعل العاقل المكلّف الصحّة. ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدّم في قوله عليه السلام: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ[١]، انتهى.

أقول: جميع ما ذكره في المواضع الستّة مبنيٌّ على ما ذهب إليه من اتّحاد القاعدتين وأنّها قاعدة التجاوز، ونزّل جميع الأخبار عليها.

وقد عرفت أنّ المستفاد من الأخبار أنّهما قاعدتان كما اختاره شيخنا الأعظم صاحب الكفاية قدس سره[٢] لما عرفت أيضاً عدم استفادة قاعدة الفراغ من أخبار التجاوز وأنّ الظاهر من العموم في ذيل رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» وكذلك الكلّية في خبر إسماعيل هو اختصاصه بالشكّ في الوجود بقرينة الفروع المذكورة قبلها، ولا يشمل الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن العمل.

وبهذا يظهر الخلط والإشكال فيما ذكره قدس سره في الموضع الأوّل والثاني حيث إنّه يمكن أن يكون التعبير بالدخول في الغير مع الشكّ في الوجود باعتبار اعتقاد المصلّي لا بحسب الواقع حتّى يستشكل فيه، ولا احتياج إلى تقدير المحلّ حتّى يبحث عنه في أنّ المراد منه ماذا والدخول في الغير محقّق للتجاوز، ولا يتغايران حتّى يبحث عنه في الموضع الثالث عن اعتباره وعدم اعتباره، فمع عدم الدخول لم يتجاوز عن المشكوك بحسب الاعتقاد أيضاً فيجب الإتيان به لاستصحاب العقلائي والأخبار.

وأمّا قاعدة الفراغ فلا يعتبر فيها الدخول في الغير.

وانقدح بذلك أنّ عدم التزام الفقهاء بما ذكره في الموضع الثاني إنّما هو لعدم اقتضاء الأدلّة والأخبار ذلك.

وظهر ممّا ذكرنا أيضاً حال ما ذكره في الموضع الرابع والخامس أيضاً.

وأمّا ما ذكره في الموضع السادس فأورد عليه في الكفاية أنّ ما ذكره قدس سره لا يتمّ إلّا على القول بالأصل المثبت حيث يستلزم الشكّ في صحّة الموجود الشكّ في

---

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٤٢/٢٦. وراجع إيضاح الفوائد: ٤٣/١.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

وجود الصحيح، فليس حكم الشكّ في الصحّة حكمه حكم الشكّ في الإتيان ولا هو هو ولا مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح، بل حكمه لازم لحكمه بناءً على الأصل المثبت.

أقول: ليس في مورد قاعدة التجاوز شكّان (أحدهما) الشكّ في وجود الشيء (الثاني) الشكّ في صحّته على فرض وجوده، بل شكٌّ واحدٌ في وجود ما هو جزءٌ للصلاة وجزءٌ للذمّة كالقراءة مع الموالاة فإذا شكّ في تحقّق القراءة ووجودها بعد التجاوز عنها، فإذا حكم بوجودها والمضيّ فيها فمرجعه إلى الحكم بالوجود وصحّتها أيضاً بالحمل الشائع، وإلّا فلا فائدة في الحكم بالمضيّ والوجود مع عدم الحكم بالصحّة وليس المقصود الحكم بعنوان الصحّة كي يرد عليه أنّه مثبت، بل يكفي الحكم بما يصدق عليه الصحيح بالحمل الشائع.

نعم، لو أحرز أصل الوجود وشكّ في صحّته فلا تشمله الروايات الدالّة على المضيّ في صورة الشكّ في أصل الوجود منطوقاً، فضلاً عن أن يكون هو هو كما ذكره الشيخ قدس سره.

نعم، يمكن أن يقال كما مرّ: إنّها تدلّ بمفهوم الموافقة وتنقيح المناط عليه في خصوص الصلاة، وعلى فرض الإشكال في ذلك فتشمله الأخبار الدالّة على قاعدة الفراغ.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من تعدّد القاعدتين موضوعاً ومحمولاً يظهر فساد ما ذهب إليه بعض الأعاظم قدس سره[1] من استظهار اتّحاد القاعدتين واتّحاد مفاد الأخبار، وأنّ المستفاد منها الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء بعد انقضاء محلّه والشكّ في صحّته كذلك.

ثمّ أورد عليه بأنّه لا يمكن أن يراد من القضيّة كلا الشكّين من وجهين:

(أحدهما) أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز هو الوجود فلا يكون الوجود فيها مفروغاً عنه بخلاف قاعدة الفراغ فإنّ الوجود فيها مفروغٌ عنه، والشكّ إنّما هو في صحّته، ولا يمكن الجمع بين هذين اللحاظين لتنافيهما.

---

(١) هو صاحب الدرر قدس سره. (منه رحمه الله).

(الثاني) أنّه لابدّ من تقدير المحلّ في الشكّ في الوجود ولا يلزم ذلك في الشكّ في الصحّة، فعلى فرض إرادتهما يلزم تقدير المحلّ وعدم تقديره في قضيّةٍ واحدة.

فأجاب عن الأوّل: يمكن أن يتصوّر جامع بينهما معنىً حرفيّاً يعبّر عنه بلفظ الشكّ في الشيء كما استعمل لفظة «في» في بعض الأخبار في معنىً جامع بين الظرفيّة وغيرها كما في موثّقة ابن بكير، فالصلاة في وبره وشعره وجلده [وبوله] وروثه وألبانه، فاستعمل لفظة «في» في معنى جامع بين الظرفيّة الحقيقيّة كما في قوله: «في وبره وشعره وجلده» وبين الظرفيّة المجازيّة كما في قوله عليه السلام: «في روثه وألبانه».

وأجاب عن الثاني بأنّه لا محذور فيه لإمكان تقدير المحلّ في الآخر أيضاً. غاية الأمر أنّ التجاوز يكون بالنسبة إلى وجوده ومحلّه معاً.

ثمّ قال رحمه الله: ولكنّ الإنصاف عدم ظهور الأخبار في المعنى الأعمّ وإن لم تكن إرادته محالاً... إلى آخر ما ذكره قدس سره، فراجع[1].

وكذلك ما يظهر من بعضٍ آخر[2] حيث إنّه ذكر الوجوه الّتي يفترق بها إحدى القاعدتين عن الأُخرى، قال: ولكنّ الإنصاف أنّ القول بتعدّد الكبرى المجعولة الشرعيّة بعيدٌ غايته، فإنّ ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في الباب يوجب القطع بأنّ الشارع في مقام ضرب قاعدة كلّية للشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه خصوصاً مع تقارب التعبيرات الواردة في الأخبار فإنّها ظاهرة في وحدة الكبرى المجعولة الشرعيّة وهي عدم الاعتناء إلى المشكوك فيه بعد التجاوز عن محلّه مطلقاً، أيّ شيء كان المشكوك من غير فرقٍ بين الجزء والكلّ. غاية الأمر أنّ الشكّ في الكلّ يكون بنفسه صغرى للكبرى المجعولة بلا عناية.

وأمّا الجزء فهو إنّما يكون صغرى لها بعناية التعبّد والتنزيل، يعني أنّ الشارع نزّل الشكّ في الجزء في باب الصلاة منزلة الشكّ في الكلّ في الحكم بعدم الالتفات

---

(١) درر الفوائد: ٥٩١ ـ ٥٩٣. وراجع موثّقة ابن بكير في وسائل الشيعة: ٣٤٥/٤ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٥٣٤٤ .

(٢) هو المحقّق النائيني قدس سره. (منه رحمه الله).

إليه. والّذي يدلّ على هذا التنزيل رواية زرارة وإسماعيل بن جابر، فيكون المراد من «الشيء» في قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيءٍ لم تجزه» مطلق الشيء مركّباً كان أو غير مركّب، ولا يشمل جزء المركّب بما هو جزء في عرض شموله للكلّ، بل إنّما يشمله بعناية التعبّد وتنزيل الجزء منزلة الكلّ في كونه شيئاً بلحاظ المرتبة السابقة على التركيب[1]، انتهى.

وينبغي البحث هنا في أُمور:

الأوّل: قد ظهر ممّا ذكرنا اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ المراد هل هو مطلق الغير سواءً كان من الأجزاء وأفعال الصلاة أو من مقدّماتها كالهويّ إلى الركوع والسجود والنهوض؟ أو أنّ المراد منه هو ما يعدّ من أفعال الصلاة لا مقدّماتها؟ وجهان، بل قولان، وما هو المشهور بين الأصحاب الثاني. وذهب بعض المتأخّرين إلى الأوّل، ويمكن ترجيحه بأن لم يعتبر في الغير الّذي اعتبر الدخول فيه أن يكون من أفعال الصلاة بأن يصدق عليه إحدى عناوينها، بل هو مطلق شامل لها ولمقدّماتها من الهويّ إليها أو النهوض عنها، ولأنّ الحكم بالمضيّ وعدم اعتبار الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو لأجل أذكريّته في المحلّ من بعد الدخول في الغير، حيث إنّه مقام الإتيان بالمركّب الصحيح ويتولّد من إرادته إرادة الإتيان بكلّ جزء، فتركه مسبّبٌ عن طروّ حالة هي السهو والذهول، وهذا الملاك متحقّق في الهويّ وغيره من مقدّمات الأفعال، ولولا أنّه خلاف المشهور أمكن القول به، مع أنّه لا بأس بمخالفة المشهور أيضاً في مثل تلك المسألة لعدم كونها من المسائل الأصليّة ومتون الأخبار كي يستكشف بها النصّ، بل هي من الفروع المستنبطة من الأخبار الّتي يكون منشأ الاختلاف فيها اختلاف الأنظار والاستظهارات من الأخبار مع معلوميّة ما هو المستند فيها من الأخبار.

---

(١) فوائد الأُصول: ٤/٦٢٣ ـ ٦٢٥. وقوله عليه السلام «إنّما الشكّ إذا كنت في...» هو من رواية ابن أبي يعفور، راجع وسائل الشيعة: ١/٤٦٩ ـ ٤٧٠ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح٢.

وتدلّ عليه رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أهوى إلى السجود فلم يدرِ أركع أم لم يركع، قال عليه السلام: «قد ركع»[١].

ولكن في روايته الأُخرى عنه عليه السلام قال: قلت له عليه السلام: رجلٌ رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدرِ أسجد أم لم يسجد، قال: «يسجد». قلت: فرجلٌ نهض من السجود فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدرِ أسجد أم لم يسجد، قال: «يسجد»[٢].

وقد عرفت أنّ المشهور اعتبار هذا الشكّ ووجوب الرجوع من غير فرق بين الهويّ إلى السجود وبين النهوض عنه ولمّا يقم. ولذا ذكر الشيخ قدس سره في الموضع الرابع[٣] أنّ أقلّ ما يتحقّق به الدخول في الغير هو الدخول في الركوع والسجود والقيام ونحو ذلك من أفعال الصلاة لا مقدّماتها لظهور الكبرى الكلّية في رواية إسماعيل بن جابر في ذلك بقرينة ذكر الفرعين قبلها، مضافاً إلى أنّ قوله: «رجلٌ أهوى إلى السجود» لا يأبى عن الحمل على الدخول في السجود. نعم، صرّح السيّد قدس سره في العروة[٤] بالتفصيل بين ما إذا شكّ في السجود في حال النهوض عنه إلى القيام وبين ما إذا شكّ في التشهّد في تلك الحال، فحكم باعتبار الأوّل للنصّ دون الثاني عملاً بالقاعدة.

أقول: وهذا بعيدٌ جدّاً حيث إنّه موقوفٌ على أن يكون النصّ تعبّداً، والظاهر خلافه، فلا فرق بينهما سواء حكم بالمضيّ وعدم الاعتبار لأجل ملاك الأذكريّة أو حكم بالاعتبار ووجوب التدارك.

تنبيهان

الأوّل: لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ فيما لو كان عروض الشكّ في انطباق

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٨/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٩/٦ باب ١٥ من أبواب السجود ح ٨٢٠٥.

(٣) كذا، والصواب «الثالث». راجع فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٣٢/٢٦ ـ ٣٣٤.

(٤) العروة الوثقىٰ: ٢٩١/٢ مسألة ٢٠٣٠.

المأمور به على المأتيّ بالشبهة الموضوعيّة بعد الفراغ عن العمل مع عدم انحفاظ صورة العمل.

وأمّا إذا كانت [صورة العمل] محفوظة كما إذا علم بعد الفراغ عن الوضوء الارتماسي أنّه لم يحرّك خاتمه غفلةً فشكّ في وصول الماء تحت الخاتم وعدمه ففي جريان القاعدة فيه وجهان، كما ذكره الشيخ من إطلاق بعض الأخبار وشمولها للمقام حيث إنّه شاكّ في صحّة العمل الّذي فرغ منه وإن كان بحيث لولا الغفلة عن تحريك الخاتم قبل العمل لحرّكه للشكّ في وصول الماء تحتها فلا يكون هناك أذكريّة بالنسبة إلى ما بعد العمل، ولكنّها ليست علّة، بل هي حكمة في الحكم فلا يضرّ عدم اطّرادها. ومن أنّ الأذكريّة في خبر ابن بكير وإن كانت حكمة للحكم لا العلّة لكن لابدّ أن يكون الحكم في مورد الحكمة والمفروض عدم تحقّقها في هذا الفرض فيخصّص بها الإطلاقات. فمن هنا انقدح أن ليس منشأ الوجهين تقديم ظهور المقيّد في دخالة القيد على ظهور المطلق في الإطلاق أو بالعكس، بل المنشأ ما ذكرناه.

وأمّا إذا كان شاكّاً قبل العمل ففعل وأتى بالعمل وتذكّر بعد العمل شكّه السابق كما إذا شكّ في الطهارة قبل الصلاة فغفل عنها مع عدم الحالة السابقة للطهارة فأتى بالصلاة بدون الطهارة ـ كما هي وظيفته ـ فتذكّر بعد الصلاة ذلك فشكّ في صحّة الصلاة فإنّه لا ريب في عدم جريان قاعدة الفراغ فيه.

التنبيه الثاني: القدر المتيقّن من شمول قاعدة الفراغ هو ما إذا كان الشكّ في تحقّق الخلل من ترك جزء أو شرط أو وجود مانع سهواً.

وأمّا إذا احتمل الإخلال العمدي فحكم الشيخ ﷺ بنحو الإرسال المسلّم بأنّه لا فرق بينه وبين احتمال الخلل السهوي في جريان القاعدة[١].

وأورد عليه الميرزا النائيني[٢] والحائري[٣] وقد وافقناهما سابقاً في عدم الشمول، ثمّ صار الحكم مورداً للشكّ، ولكن لا يبعد جريانها فيه أيضاً حيث إنّ الأخبار تدلّ

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٤٤/٢٦.

(٢) فوائد الأُصول: ٦٥٢/٤. (٣) درر الفوائد: ٦٠٥.

عليه بالفحوى ومفهوم الموافقة، حيث إنّ احتمال الخلل العمدي بالنسبة إلى من يريد الامتثال وفراغ الذمّة عن الاشتغال ولا غرض له غير ذلك أضعف من احتمال الخلل السهوي، لأنّه كثيراً مّا يعرض الغفلة والسهو فيترك الجزء أو الشرط لأجله بخلاف العمد، بل هو فرضٌ بعيد، لأنّ احتمال تركه عمداً معناه هو احتمال القيام لإتيان ما يخالف العمل الّذي قام لأجله، وهو واضح الفساد. فإذا حكم الشارع بالمضيّ في صورة السهو الّذي لا يبعد الإخلال فيه تسهيلاً للأمر على المكلّف ففي صورة العمد الّذي يكون احتمال ترك الجزء أو الشرط مثلاً فيه أضعف أولى، بل الحكم بالمضيّ في قوله: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك» ليس لأجل السهو بما أنّه سهو، وفرض الغفلة لا غفلة، بل لأجل إلغاء الاحتمال والشكّ الطارئ بعد العمل وأنّه لا يجعل الماضي مستقبلاً.

[الشكّ بعد الوقت:]

ومن القواعد المشهورة في ألسنة المتأخّرين قاعدة الشكّ بعد الوقت ولم يتعرّض لها أصحابنا المتقدّمون، ويظهر من الشيخ[1] اتّحادها مع قاعدتي الشكّ بعد الفراغ والتجاوز، ولذلك يذكر أنّه كان دليلاً لهذه القاعدة، وشمول قوله عليه السلام: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه ولا إعادة عليك فيه»[2] بناءً على أنّه ليس المراد هو مضيّ خصوص وجوده، بل أعمّ منه وممّا يشمل وقته، فتكون قاعدة التجاوز والشكّ بعد الوقت والفراغ قاعدة واحدة عنده.

وأمّا بناءً على المختار تبعاً لشيخنا صاحب الكفاية من تعدّد قاعدتَي الشكّ بعد الفراغ والتجاوز وأنّ المراد بـ «ما مضى» هو ما مضى خصوص وجوده لا الأعمّ منه ومن المشكوك صحّته فهي غيرهما أيضاً. وتفارق قاعدة الفراغ بأنّ الشكّ في

---

(١) راجع فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٣٢٧/٢٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٧١/١ باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ١٢٤٨، وقد تقدّم ذكره في بداية العنوان السابق.

قاعدة الفراغ متعلّقٌ بصحّة الموجود الّذي فرغ عنه بعد إحراز أصل وجوده، بخلاف هذه القاعدة فإنّ المشكوك فيها هو أصل الوجود، وتفارق قاعدة التجاوز بعد اشتراكهما في كون المشكوك فيهما الوجود بأنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز هو وجود جزءٍ من الصلاة المركّبة من عدّة أجزاء مترتّبة، وفي هذه القاعدة هو أصل وجود المركّب بتمامه. فهي قاعدة مستقلّة رافعة للتكليف، وموضوعها الشكّ في أصل الإتيان بعد مضيّ الوقت.

ويدلّ عليها ما رواه زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنّك لم تصلّها أو في وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلاإعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالةٍ كنت»[1]. وهي تامّة الدلالة على تلك القاعدة حيث إنّها ظاهرة في دخالة الوقت في الحكم، وأنّه لو شكّ في الوقت فلابدّ من الإتيان، وإن شكّ في خارج الوقت فهو محكومٌ بالإتيان.

وهل المراد من قوله عليه السلام: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة» إعطاء قاعدة أُخرى هي وجوب الاعتناء بالشكّ لو كان في داخل الوقت؟ أو أنّه ذكر مقدّمةً وتوطئةً لبيان قاعدة الشكّ بعد الوقت، حيث إنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان عند الشكّ في الإتيان.

فما يظهر من بعض الأعاظم دام ظله[2] من التمسّك بالاستصحاب في صور الشكّ في بقاء الوقت[3] غير مستقيم، إلّا إذا كان الأثر وهو وجوب الإتيان مترتّباً على عدم الإتيان بالصلاة قبل ذلك، ولكن ليس كذلك، بل هذا الأثر مترتّب على الشكّ في الإتيان، فإنّ العقل حاكمٌ بلزوم الإتيان به حينئذٍ كما سنشير إلى ذلك أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٢/٤ ـ ٢٨٣ باب ٦٠ من أبواب المواقيت ح ٥١٦٨.

(٢) هو الحائري دام ظله. (منه رحمه الله).

(٣) راجع كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

وأمّا ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشكّ جميعاً، فإن شكّ في الظهر فيما بينه وبين أن يصلّي العصر قضاها، وإن دخله الشكّ بعد أن يصلّي العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن لأنّ العصر حائلٌ فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين»[1] فهي مختلّة المتن ومضطرب، حيث إنّ بين قوله عليه السلام في صدره: «إذا جاء بيقين» وبين قوله: «ويقضي اليقين والشكّ» تهافت حيث اعتبر اليقين في الأوّل في وجوب الإعادة ولم يعتبر في الثاني، فالظاهر أنّ فيه سقطاً[2]، مضافاً إلى أنّه اعتبر المناط في الوقت والخروج عنه فيها هو فعل العصر وعدمه وهو مع كونه غير ظاهر في أنّ الملاك هو مضيّ الوقت يكون مضمونه خلاف ما هو المعمول به بين الأصحاب، فمفادها متروكٌ بين الأصحاب مع كونها ناظرةً إلى ما هو عند العامّة من تباين وقتَي الظهر والعصر وهذه الرواية مختصّةٌ بالصلاة ولا تعمّ الفرائض. وتفرّع على هذه القاعدة في العروة أنّه لو كان الخمس موقّتاً يكون من صغريات هذه المسألة ولابدّ من البحث في أنّه هل عامّ فيشمل ذلك أم لا؟ فالمستند في هذه القاعدة هو الرواية الأُولى[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٣/٤ باب ٦٠ من أبواب المواقيت ح ٥١٦٩.

(٢) هو ما إذا لم يكن يقين. (منه رحمه الله).

(٣) فلم يبق في البين إلّا الرواية الأُولى الظاهرة في هذه القاعدة، لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «وقد دخل حائل» ليس قيداً آخر، بل المراد به ليس إلّا خروج الوقت، والحكم بوجوب الصلاة مع الشكّ في وقتها ليس حكماً مجعولاً شرعيّاً في قبال عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنّه حكمٌ عقليّ موضوع مجرّد الشكّ في إتيان المأمور به، جيء به توطئةً للحكم المذكور بعده، ومن هنا يُعلم أنّه لا يحتاج في وجوب الإتيان بالصلاة مع الشكّ في وقتها إلى استصحاب عدم الإتيان بها، لأنّ هذا الحكم مترتّب على نفس الشكّ، ولا حاجة إلى إحراز عدم الإتيان. (نهاية التقرير: ٥١٨/٢ ـ ٥١٩).

ولتُذكر فروع

الأوّل: لو شكّ في خروج الوقت وعدمه لغيمٍ ونحوه فلا تجري هذه القاعدة لعدم إحراز موضوعها وهو خروج الوقت، وهل يحتاج إلى استصحاب بقاء الوقت في وجوب الإتيان بها أو لا؟ فيه وجهان: من أنّ وجوب الإتيان مترتّب على كون الشكّ في الوقت فلابدّ من إحراز عدم مضيّ الوقت بالاستصحاب حتّى صار قبل الوقت إن لم يرد عليه الإشكال بأنّه مثبت، ومن أنّك قد عرفت أنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بمجرّد الشكّ ما لم يحرز مضيّ الوقت، فمضيّ الوقت مسقط للتكليف. وعلى أيّ تقدير يجب الإتيان بها.

الثاني: لو بقي من الوقت مقدار أقلّ من ركعة، فقال في العروة[١]: إنّ الأقوى كونه بمنزلة الشكّ في خارج الوقت. ووجهه: أنّ الملاك في بقاء الوقت هو بقاء الوقت الّذي لو أتى بها كانت أداءً والمفروض عدم بقاء الوقت بهذا المقدار، فالشكّ فيه شكٌّ في خارج الوقت، وإن كان لسان القاعدة[٢] هو كون الشكّ بعد الوقت، ولكن ملاك الحكم فيه موجودٌ هنا أيضاً، وهو صيرورة الوقت بحيث صارت الصلاة قضاءً.

أو يقال: إنّ المراد من الوقت الّذي أُنيط به وجوب الإتيان هو الوقت المضروب للصلاة وهو الوقت الّذي تقع الصلاة بتمامها فيه ـ أي الوقت الاختياري ـ والمفروض عدم بقاء هذا المقدار، فيكون الشكّ في خارج الوقت.

ولكن فيه تأمّل يظهر ممّا سنبيّنه في **الفرع الثالث**، وهو: أنّه لو بقي من الوقت مقدار ركعة بتمامها وشكّ في الإتيان بالصلاة قبل ذلك فجعل وجوب الإتيان وكونه شكّاً في الوقت. في العروة أقوى[٣]. ويظهر من بعض الأعاظم المتأخّر عنه تقوية خلاف ذلك أو التردّد في المسألة.

ففي هذه المسألة أيضاً وجهان: وجه كونه شكّاً في خارج الوقت ما عرفت في

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٢٣٠/٣ مسألة ٢.

(٢) بين الأسطر هكذا «ليس هو الأداء و القضاء بل...» فتأمّل.

(٣) العروة الوثقىٰ: ٢٣٨/٣ ضمن مسألة ١.

الفرع السابق من أنّ المراد من الوقت هو الوقت الّذي تقع الصلاة بتمام أجزائها فيه وهو غير باقٍ بالوجدان، وإن كان لو أتى بالصلاة فيه كانت أداءً فيما إذا علم بعدم الإتيان بها قبل ذلك .

وأمّا الوقت التنزيلي بأدلّة تنزيل إدراك ركعة من الوقت بمنزلة إدراك جميع الوقت فهو إنّما يكون فيما إذا علم بعدم الإتيان بالصلاة قبل ذلك، وأمّا مع الإتيان فلا يشمله أدلّة التنزيل، والمفروض أنّه شاكٌّ في الإتيان، فشمول أدلّة التنزيل لهذا الفرض غير معلوم، بل معلوم العدم حيث إنّ موضوعه إحراز عدم الإتيان بالصلاة لأنّه يشكّ في موضوع التنزيل، ومع قطع النظر عن هذا التنزيل فمحكومٌ بإتيان الصلاة. وأمّا التمسّك باستصحاب عدم الإتيان بها قبل ذلك فيترتّب عليه وجوب الإتيان. ففيه: أنّ هذه القاعدة متقدّمة على الاستصحاب، وإلّا يلزم لغويّة القاعدة لجريان الاستصحاب في تمام مواردها، فلو بنى على إجراء الاستصحاب يلزم لغويّة القاعدة.

وأمّا وجه ما قوّاه في العروة: أنّ المناط في انقضاء الوقت هو صيرورة الصلاة قضاءً والمفروض عدم صيرورته قضاءً، ولذلك حكم في الصورة الثانية بعدم وجوب الإتيان لعدم بقاء الوقت بمقدار الركعة كي يكون أداءً. ولكنّ التحقيق عدم الفرق بين الصورتين في كون الشكّ في كلٍّ منهما في الوقت ووجوب الإتيان بالصلاة، وذلك لأنّ الوقت المضروب للصلاة هو الممتدّ المركّب من الآنات كبين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، فكلّ آنٍ من هذه الآنات يصدق عليه أنّه وقت الصلاة لا بمعنى وقوع مجموع الصلاة وتمام أجزائها فيه، بل بمعنى أنّ الصلاة تقع في آناتٍ يكون هذا الآن منها لوقوع جزءٍ من الصلاة فيه فيصدق بقاء الوقت ولو ببقاء آنٍ من الوقت حقيقةً، وليس المراد من رواية التنزيل تنزيل وقت الأقلّ منزلة الوقت الأكثر، بل نزّل إدراك المصلّي ركعةً في الوقت منزلة إدراك تمام الصلاة في الوقت، ولا شكّ أنّ كلّ آنٍ حتّى آنه الآخر وقت حقيقةً.

ولذا علّقنا فيما ذكره السيّد قدس سره في العروة بأنّ في القوّة تأمّل، ويرى عن بعض متأخّريه إمّا خلافه وإمّا الترديد فيه بأنّ فيه وجهان لما عرفت بأنّ كلّ جزءٍ من أجزاء

الوقت وقت حقيقي، لا بمعنى أنّ الصلاة بجميع أجزائها يمكن أن تقع فيه، بل بمعنى أنّه لو وقع تمام الصلاة فيه سواء كان أوّل الصلاة منطبقاً على أوّله وصار آخر الوقت خالياً أو وقع آخر الصلاة فيه وأوّل الوقت فارغاً لوقعت الصلاة في الوقت، فيصير الأقوى أنّه كان شكّاً في الوقت.

نعم، إن أثبتنا بالتأمّل الدقيق بأنّ الملاك هو الأداء والقضاء فيصير الشكّ شكّاً في خارج الوقت، لأنّه يفرق بين ما إذا كان الوقت أقلّ من الركعة وبين ما كان بقدر الركعة، وإلّا فلا فرق بين أن يكون الشكّ في الوقت بمقدار يمكنه الإتيان بتمام الركعة وبين ما لا يسع إلّا بعضها.

الرابع من الفروع: لو بقي من الوقت خمس ركعات قبل الغروب وشكّ في أنّه صلّى الظهر والعصر معاً أو لم يأت بهما أصلاً ولم يحتمل الإتيان بأحدهما دون الآخر، وهكذا الكلام في كلّ شريكة في الوقت كالمغرب والعشاء فيما لو بقي في آخر وقتهما مقدار أربع ركعات، وهذا غير الفروع السابقة، لأنّا مثّلنا فيها لتوضيح الكلام بما لا يكون مشتركة في الوقت كالصبح لأنّه كان في ذهن الجميع كون الوقت إلى آخره، ولذا لم يتفطّن أحدٌ منهم إلى الإشكال فيما ذكروا في استصحاب الوقت وعدمه بخلاف الصلوات الّتي تكون الوقت فيها مشتركة.

فعلى قول المشهور بين علماء الإماميّة رضوان الله عليهم[1] هو اختصاص أوّل الوقت بمقدار أربع ركعات بالظهر والاختصاص في آخره بهذا المقدار بالعصر، وكذلك في المغرب والعشاء، خلافاً لابن بابويه ﷺ[2]، حيث ذهب إلى اشتراك العصر والظهر في تمام الوقت، وإنّما الواجب لزوم الترتيب بينهما وشرطيّته وكذا العشاءين.

وقال الصدوق ﷺ بأنّ مقدار أربع ركعات من آخر الوقت يختصّ بالعصر إذا لم يصلّها، وأمّا إذا كان قد صلّاها كما لو صلّى العصر قبل الظهر سهواً بزعم أنّه صلّى

---

(١) راجع غاية المرام: ١٢٢/١، وروض الجنان: ٤٨٣/٢ ـ ٤٨٤، ومفاتيح الشرائع: ٨٧/١.

(٢) راجع المقنع: ٩١ باب الأذان والإقامة. وحكى عنه في مختلف الشيعة: ٢/ ٦، وجامع المقاصد: ٢٤/٢، وذكرى الشيعة: ٣٢٣/٢.

الظهر قبلها فتذكّر في آخر الوقت بمقدار أربع ركعات فيأتي بالظهر أداءً لبقاء وقتها وعدم اختصاصه بالعصر في هذا الفرض.

هذه هي الأقوال في المسألة، وعلى أيّ حال قد يكون شاكّاً في إتيانهما وعدمهما، وقد يكون قاطعاً بإتيان واحدٍ وشاكّاً في أُخرى، وعلى التقديرين قد يكون القطع بإتيان أحدٍ المعيّن، وقد يكون بإتيان أحدٍ الغير المعيّن، فلو كان الوقت المشترك باقياً فلابدّ من إتيان كليهما.

وأمّا لو كان الباقي هو الوقت المختصّ بالعصر فعلى القول المشهور، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّاً بعد الوقت، فكان الظهر محكوماً بالإتيان ولابدّ من إتيان العصر.

وأمّا لو فرض كون الباقي من وقت المشترك قدر ركعةٍ ومن وقت العصر تمام الوقت فالمشهور في كتب الفقهاء هو وجوب إتيان الظهر وإدراك ركعة من العصر في الوقت والباقي بعد الوقت.

ولكن هذا المعنى مشكل، لأنّه إن قلنا بأنّ المكلّف به أوّلاً هو إتيان الصلاتين ولو بإدراك ركعة في الوقت من إحداهما وتمام الركعات من ثانيهما فهذا المعنى له وجهٌ.

وأمّا إن قلنا بأنّ هنا تكليفان، الأوّل ما تقدّم، والثاني هو وجوب إتيان صلاة العصر بتمامها في الوقت، فيشكل الحكم بتقديم الظهر على العصر في المورد وبقاء مقدار ركعة للعصر، ولكن حيث إنّ تقديم العصر يوجب ترك الظهر رأساً فلابدّ من ملاحظة الأدلّة، فلو استفدنا منها بأنّ درك الصلاتين ولو بإدراك بعضها في الوقت وبعضها في خارج الوقت يكون أهمّ من فوت إحدى الصلاتين رأساً، فعند الشكّ أيضاً يكون الحكم كذلك.

وأمّا لو كانت استفادة هذا مورداً للإشكال في هناك فيكون أيضاً في مورد الشكّ مشكلاً. ولكن قد مرّ أنّ في الصلوات الّتي تكون أوقاتها مشتركة يمكن القول بأنّ العلماء اتّفقوا في أنّه لو بقي من وقت الظهرين مقدار خمس ركعات وجب الإتيان بهما في صورة العلم بعدم الإتيان بهما فيأتي بالظهر أوّلاً ثمّ العصر بعدها ركعة منها

في وقتها والباقي في خارج الوقت، ويمكن استنباط ذلك من النصوص الواردة بطريقي العامّة والخاصّة، فإنّ العامّة رووا عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه «مَن أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[١].

وروى أصحابنا أنّ «مَن أدرك من الغداة ركعةً قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»[٢]. ويمكن استفادة ذلك من اتّفاق العلماء بأنّ الحائض لو طهرت وقد بقي من الوقت خمس ركعات يجب الإتيان بهما، بل الظاهر أنّ منشأ الفتوى هو الروايات.

وبالجملة: لو خلّينا وهذه الروايات لقلنا بجواز التأخير إلى هذا المقدار اختياراً وعدم الإثم عليه، ولكن قام الإجماع على عدم جواز ذلك اختياراً ووجوب إيقاع الصلاتين بتمام أجزائهما في الوقت، ولكن القدر المتيقّن من هذا الإجماع إنّما هو فيما إذا لم يزاحم إيقاع الصلاة بجميع أجزائها في الوقت بصلاةٍ أُخرى، باستلزامه فوت وقتها بالكلّية كما فيما نحن فيه، فإنّه مع بقاء مقدار خمس ركعات إلى الغروب لا تقدّم صلاة العصر على الظهر لأجل إيقاعها بجميع أجزائها في الوقت لاستلزامه فوت وقت صلاة الظهر رأساً، والقدر المتيقّن من الإجماع المذكور هو غير هذه الصورة، بل الإجماع قائمٌ على عدم جواز التقديم، بل يجب الإتيان بالظهر أوّلاً ثمّ العصر.

فتلخّص بأنّه لا إشكال في وجوب الإتيان بالصلاتين وتقديم الظهر أوّلاً ثمّ الإتيان بالعصر، لدلالة الأخبار المذكورة على أهمّية ذلك من تقديم العصر وإيقاعها بتمامها في الوقت وصيرورة الظهر قضاءً رأساً.

هذا كلّه فيما لو علم بعدم الإتيان بالصلاتين. وأمّا لو شكّ في ذلك وقد بقي من الوقت هذا المقدار وكان الشكّ في إتيانهما معاً ولم يحتمل الإتيان بإحداهما فاللازم ممّا ذكرنا واخترناه فيما لو بقي من الوقت مقدار ركعة في غير شريكة الوقت كالصبح هو وجوب الإتيان بالصلاتين، لصدق الشكّ في الوقت بالنسبة إلى كلٍّ منهما،

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٧١/٢، وصحيح البخاري: ١٥١/١، وصحيح مسلم: ١٠٢/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢١٧/٤ باب ٣٠ من أبواب المواقيت ح ٤٩٦٠ عن أميرالمؤمنين عليه السلام.

فيجب الإتيان بهما كما إذا كان قاطعاً بعدم إتيانهما. هذا، ولكن يظهر من بعض أعاظم عصرنا[١] التردّد في المسألتين، بل تقوية كونه شكّاً في خارج الوقت، فإنّه ذكر في الفرع السابق في وجه كونه شكّاً في خارج الوقت أنّ التنزيل إنّما وقع لمن لم يدرك الصلاة في الوقت الاختياري وهو مشكوك، بل مقتضى الأخذ بالقاعدة لتحقّق موضوعها مع قطع النظر عن هذا التنزيل إدراك المكلّف المذكور مجموع الصلاة في الوقت المجعول للمختار، فإنّ الشكّ فيها بعد مضيّ الوقت المجعول لها أوّلاً شكٌّ فيها بعد خروج الوقت ومقتضى قاعدة الشكّ بعد الوقت الحكم بتحقّقها فيخرج به عن موضوع دليل التنزيل. وقال في هذا الفرع: وعلى ما قرّرنا سابقاً يكون الشكّ في الظهر شكّاً بعد الوقت فإنّ المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر. وأمّا بالنسبة إلى العصر فيكون الشكّ في وقتها، ومقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر وعدم الإتيان بالعصر. إلّا أنّ الإشكال هو القطع بلغويّة العصر فإنّه يعلم إجمالاً إمّا بوجودها سابقاً، وإمّا بكونها باطلة للإخلال بالترتيب. فهل يمكن أن يقال ببراءة الذمّة عن كلتيهما؟

أمّا الظهر فلقاعدة الشكّ بعد الوقت، وأمّا العصر فللقطع بلغويّتها، أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمّته وهو أن يأتي بالظهر مراعياً للترتيب المعتبر[٢]، انتهى.

أقول: ما ذكره قدس سره كلّه مبنيٌّ على كون المناط في كون الشكّ بعد الوقت أو قبله هو بقاء وقت مجموع الصلاة وعدمه، وأمّا بناءً على ما اخترناه ـ من المناط وصدق كون الشكّ في الوقت مع بقاء جزءٍ منه وإن لم يسع ركعةً تامّة ـ فهو شكٌّ في الوقت بالنسبة إلى الظهر أيضاً، كما في الفرع المتقدّم.

الخامس: لو شكّ في أنّ ما أتى به يقيناً هل هو الظهر أو العصر؟ فإن كان في الوقت المشترك فلا يبعد كفاية الإتيان بصلاةٍ واحدة بقصد ما في الذمّة بأن يشير

---

(١) هو العلّامة الحائري قدس سره. (منه رحمه الله).

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

بقصده إلى ما في ذمّته، وإن كان في الوقت المختصّ بالعصر فهو بالنسبة إلى الظهر شكٌّ بعد الوقت، وبالنسبة إلى العصر شكٌّ في الوقت، فوجب الإتيان بها لأنّ طرفي العلم الإجمالي موافق مع الأصل.

السادس: لو شكّ في إتيانهما معاً وعدمه كذلك، فإن كان في الوقت المشترك وجب الإتيان بهما معاً، ولو كان في الوقت المختصّ بالعصر أو العشاء فهو بالنسبة إلى الظهر أو المغرب شكٌّ بعد الوقت بناءً على المشهور، وبالنسبة إلى العصر أو العشاء شكٌّ في الوقت.

اعتبار الظنّ وعدمه:

ومن القواعد المبحوث عنها في باب الخلل اعتبار الظنّ وعدمه في أفعال الصلاة وعدد الركعات والأقوال. اتّفق العلماء في اعتباره في عدد الأخيرتين من الرباعيّة، وأمّا الأوّلتين وثالثة المغرب فيظهر من الفقهاء تعبيران مختلفان بحيث يظهر من بعضهم اعتباره مطلقاً وكونه مفروغاً عنه من دون إشارة إلى الخلاف، ومن الآخرين اعتباره في خصوص الأخيرتين من دون إشارة إلى الخلاف أيضاً، وكان عدم ذكر أحدٍ من الطائفتين الخلاف في المسألة موجباً للعجب لأنّ العبارتين إن كانتا متلقّاة من الأئمّة عليهم السلام فلِمَ لم يذكر الخلاف؟ وإن كانت المتلقّاة واحدةً منها فمن أين ذكرت العبارة الأُخرى؟

فلابدّ قبل ذكر الأخبار من نقل عبائر الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

فأمّا العامّة فلم يُنقل عنهم في اعتباره وعدمه شيء إلّا تفصيل عن أبي حنيفة أنّه قال فيمن لا يدري كم صلّى اثنين أو ثلاثاً أو أربعاً: إن كان أصابه مرّةً واحدة بطلت صلاته، وإن تكرّر ذلك تحرّى في الصلاة واجتهد، فإن غلب على ظنّه الزيادة والنقصان بنى عليه[1].

(١) راجع المجموع: ١٢٢/٤، وبداية المجتهد: ٢٨٧/١.

وأمّا الإماميّة رضوان الله عليهم تعالى فالمعروف بين أصحابنا هو اعتباره في الصلاة مطلقاً سواء كان متعلّقاً بأفعالها أو عدد ركعاتها مطلقاً الأوّلتين وغيرهما. فحكى في المختلف عن المرتضى قدس سره أنّه قال: كلّ سهو يعرض والظنّ غالب فيه بشيء فالعمل بما غلب على الظنّ، وإنّما يحتاج إلى تفصيل أحكام السهو عند اعتدال الظنّ وتساويه[١].

وقال الشيخ قدس سره في المبسوط: إنّ الشكوك الّتي توجب الاحتياط فخمسة مواضع: من شكّ فلا يدري صلّى اثنتين أم ثلاثاً في الرباعيّات وتساوت ظنونه بنى على الثلاث ـ إلى أن قال: ـ فإن غلب ظنّه في أحد هذه المواضع أحدهما عمل عليه، لأنّ غلبة الظنّ في جميع أحكام السهو يقوم مقام العلم على السواء[٢].

وفي التهذيب بعد قول المفيد قدس سره: ومن سها في فريضة الغداة والمغرب أعاد... إلى آخر ما قال بعد إيراد الأخبار الدالّة عليه ومعارضتها بخبر عمّار وعُبيد والجمع بينها. ثمّ قال: ويحتمل وجهاً آخر وهو أنّ من شكّ في المغرب والفجر فغلبَ على ظنّه الأكثر فلأجل ذلك جاز أن يبني عليه، لأنّ غلبة الظنّ يقوم مقام العلم، وقد بيّنّاه فيما مضى[٣]، انتهى. لكن لم نجد ذلك ممّا مضى منه.

وقال في الاستبصار في باب السهو في المغرب عند الكلام في خبر الساباطي: ويحتمل أن يكون محمولاً على من يغلب على ظنّه ذلك، وإن لم يكن متحقّقاً جاز له أن يبني على الأكثر ويكون ما تضمّن من إضافة الركعة إليه على وجه الاستحباب[٤].

وقال في جمل العقود: لا حكم للسهو مع غلبة الظنّ، لأنّ غلبة الظنّ يقوم مقام العلم في وجوب العمل عليه، وإنّما الحكم فيما يتساوى الظنون[٥].

---

(١) مختلف الشيعة: ٤٠٢/٢.
(٢) المبسوط: ١٢٣/١.
(٣) تهذيب الأحكام: ١٨٣/٢.
(٤) الاستبصار: ٣٧٢/١.
(٥) الجمل و العقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨٥ ـ ١٨٦.

وقال أبو الصلاح في الكافي: [و أمّا ما يقتضي العمل بغلبة الظنّ فهو أن يسهو في عدد الركعات و الأحكام و يغلب ظنّه بشيء من ذلك فعليه أن يعمل بما غلب ظنّه][(١)].

وقال القاضي في المهذّب في باب كيفيّة السهو في الصلاة: إذا علم المكلّف في صلاته أمراً من الأُمور أو غلب على ظنّه وجب العمل على علمه أو ظنّه، ومع هذين الوجهين لا يثبت حكم السهو والشكّ أصلاً، وإنّما يثبت ذلك فيما لا يعلمه ولا غلب على ظنّه، وذلك إنّما يكون بتساوي الظنون واعتدالها. ثمّ ذكر أنّ السهو في الصلاة خمسة أضرب[(٢)]... إلى آخر ما تقدّم[(٣)].

وقال ابن زهرة في الغُنية: وتجب الإعادة على من شكّ في الركعتين من كلّ رباعيّة وفي صلاة المغرب والغداة وصلاة السفر فلم يدرِ أواحدة صلّى أم ثنتين أم ثلاثاً، والأغلب في ظنّه في شيء من ذلك بدليل ما تقدّم[(٤)]، انتهى. وما تقدّم هو الإجماع.

وقال ابن حمزة في الوسيلة: إذا عرض المصلّي سهواً في الصلاة وذكر وغلب على ظنّه ذلك لم يخل من أربعة أوجه...[(٥)] إلى آخره. ومقتضى هذه العبارة اعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً سواء كان في الأفعال أو عدد الركعات الأوّلتين والأخيرتين.

وقال أبو المجد الحلبي قدس سره في الإشارة: ولا حكم للسهو في الصلاة مع غلبة الظنّ لقيامها مقام العلم عند فقده، وإنّما الحكم بتساوي الظنّ فيه[(٦)]، انتهى. وهو خيرة الذكرى والدروس والصيمري والكركي والأردبيلي[(٧)]، قائلاً الأردبيلي: ولم أجده فرقاً مع عدم العلم بالخلاف . وقال أيضاً: لو لا الإجماع على اعتبار الظن

---

(١) الكافي في الفقه: ١٤٨. ذكرنا عبارته بين معقوفين لعدم وجودها في الأصل.

(٢) المهذّب: ١٥٥/١.

(٣) أي ما تقدّم آنفاً من مبسوط الشيخ.

(٤) غُنية النزوع: ١١١.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٩٩.

(٦) إشارة السبق: ٩٨.

(٧) ذكري الشيعة: ٥٤/٤، الدروس الشرعية: ١٩٩/١، غاية المرام للصيمري: ٢٠٤/١، جامع المقاصد: ٤٩١/٢، مجمع الفائدة والبرهان: ١٢٦/٣.

مطلقاً لأمكن المناقشة. وربما يتراءى من الخلاف والمراسم والفقيه والمقنعة والنهاية[١] الخلاف، وانحصاره بالأخيرتين في الرباعيّة.

وهؤلاء الأجلّة مع كونهم من أصحاب النصّ ولم يكن عملهم بالقياس والاستحسانات بل يذكرون متون الأخبار في فتاويهم ذكروا ما قد عرفت ممّا يدلّ على اعتبار الظنّ عندهم حتّى في الأوّلتين، وذكر المتأخّرون عنهم كذلك إلى زمن المحقّق قدس سره والعلّامة رحمه الله.

ولكن يظهر من الفقيه والمقنعة والنهاية والخلاف والمراسم وإحدى عبارتي السرائر[٢] خلاف ذلك، أي حجّية الظنّ في الأخيرتين من الرباعيّة لا غير.

قال في الفقيه[٣] ـ بعد ذكر رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان الّذي فرض الله تعالى على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة وليس فيهنّ وهمٌ ـ يعني سهواً ـ فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة» ـ: فمن شكّ في الأُوليين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرين عمل بالوهم[٤]، انتهى.

والظاهر أنّ قوله: «فمن شكّ...» إلى آخره من كلام الصدوق قدس سره وليس جزءاً من الرواية، فإنّ الكليني قدس سره نقل هذه الرواية بدون هذا الذيل[٥].

وقال في المقنعة: كلّ سهو يلحق الإنسان في الركعتين الأوّلتين من فرائضه حتّى يلتبس عليه ما صلّى منهما أو ما قدّم وأخّر من أفعالهما فعليه لذلك إعادة الصلاة، ومن سها في فريضة الغداة أو فريضة المغرب أعاد لأنّ هاتين الصلاتين لا يقصران على حال، ومن سها في الركعتين الأخيرتين من الظهر أو العصر أو العشاء

---

(١) الخلاف: ٤٥٥/١ مسألة ١٩٢، المراسم: ٨٩، من لايحضره الفقيه: ٢٠١/١ ـ ٢٠٢ ح ٦٠٥، المقنعة: ١٤٥، النهاية: ٢٧٧/١ ـ ٢٧٨.

(٢) السرائر: ٢٠٥/١.

(٣) في أوائل باب الصلاة. (منه رحمه الله).

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٢٠١/١ ح٦٠٥ عنه وسائل الشيعة: ١٨٧/٨ ـ ١٨٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٧٥.

(٥) الكافي: ٢٧٢/٣ ح٢.

الآخرة فلم يدرِ أهو في الثالثة أو الرابعة فليرجع إلى ظنّه في ذلك، فإن كان ظنّه أقوى في واحدة منهما بنى عليه، وإن اعتدل وهمه في الجميع بنى على الأكثر، وقضى ما ظنّ أنّه قد فاته ـ إلى أن قال: ـ ومن سها فلم يدرِ أهو في الثانية أو الرابعة فإن كان ظنّه في أحدهما أقوى من الآخر عمل على ظنّه في ذلك، وإن كان ظنّه فيهما سواء بنى على أنّه في الرابعة...[١] إلى آخره.

وقال في النهاية: من شكّ في الركعتين الأوّلتين من كلّ فريضة فلم يعلم أنّه قد صلّى ركعةً أو ركعتين وجبت عليه إعادة الصلاة، وكذلك من شكّ في الغداة والمغرب ـ إلى أن قال: ـ فإن شكّ في الصلاة الرباعيّة فلم يدرِ أنّه صلّى ركعتين أو أربعاً وغلب على ظنّه أحدهما بنى عليه وليس عليه شيء، فإن تساوت ظنونه بنى على الأربع وسلّم ثمّ قام فأضاف إليهما ركعتين من قيام[٢]، انتهى. ويقرُب من ذلك ما في الخلاف[٣] والمراسم[٤].

وقال المحقّق ﷺ في النافع: وأمّا الشكّ فمن شكّ في عدد الثنائيّة أو الثلاثيّة أعاد، وكذا من لم يدرِ كم صلّى أو لم يحصّل الأولّتين من الرباعيّة ـ إلى أن قال: ـ فإن حصّل الأوّلتين من الرباعيّة عدداً وشكّ في الزائد فإن غلب شيءٌ على ظنّه بنى على ظنّه، وإن تساوى الاحتمالان فصوره أربع...[٥] إلى آخره.

وأمّا ابن إدريس فجمع بين العبارتين حيث ذكر في صدر عبارته ما يوافق ذلك، وذكر في ذيله ما يوافق العبارة الأُولى، ولذا قال في المختلف بعد نقل عبارته: وهو أيضاً صدّر كتابه بنحو ما ذكره السيّد المرتضى ﷺ ولعلّه نسي ما أخذه من كلام السيّد وصدّر به كتابه[٦]، انتهى.

فانقدح بذلك الاختلاف في التعبيرات وأنّ بعضهم ذكروا ما يدلّ على اعتبار

---

(١) المقنعة: ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٢) النهاية: ١/٢٧٧ـ ٢٧٨.
(٣) الخلاف: ١/٤٤٥ مسألة ١٩٢.
(٤) المراسم: ٨٩.
(٥) المختصر النافع: ٤٤.
(٦) مختلف الشيعة: ٢/٤٠١ ـ ٤٠٢.

الظنّ عندهم بنحو الإرسال المسلّم بدون الإشارة إلى الخلاف كما هو دأبهم في المسائل الخلافيّة.

والشيخ قدس سره مع كونه تلميذ السيّد والمفيد رحمهما الله لم يشر إلى اختلافهما في المسألة، مع أنّ عادته على بيانه كما ذكر في مسألة إرث الزوجة[١].

وبعضهم الآخر ذكر ما يستفاد منه قصر اعتباره في الأخيرتين فقط، فيحتمل أن يكون ذلك مجرّد اختلاف بينهم في التعبير مع كون المقصود واحداً، ويمكن أن يكون اختلافاً في الفتوى، ولعلّ الأوّل أقرب.

وكيف كان، لا إشكال في اعتبار الظنّ المتعلّق بعدد الركعتين الأخيرتين. وتدلّ عليه أخبار، منها: الأخبار الواردة في بيان حكم الشكّ بين الثلاث والأربع، مثل ما رواه الكليني قدس سره في الكافي عن عبدالرحمٰن بن سيابة وأبي العبّاس جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرِ ثلاثاً صلّيت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابنِ على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع فابنِ على الأربع فسلّم وانصرف، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس»[٢].

وتوهّم أنّ المراد من الرأي هو اليقين مدفوعٌ بأنّه لا يناسب قوله: فابنِ على الثلاث أو الأربع، فإنّه يناسب الظنّ لا القطع. مضافاً إلى أنّ قوله: «وإن اعتدل... إلى آخره قرينة على ذلك، فدلالتها على اعتبار الظنّ تامّة.

ومثل ما رواه بإسناده عن أبي بصير قال: سألته عن رجل صلّى فلم يدرِ أفي الثالثة هو أم في الرابعة؟ قال: فما ذهب وهمه إليه إن رأى أنّه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة شيء سلّم بينه وبين نفسه ثمّ صلّى ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب»[٣]. ولكنّها مخالفة لعمل الأصحاب، ولا يبعُد أن يكون فيها سقطٌ وأنّ الساقط هو أنّه: إن

---

(١) لم نعثر على بيان اختلافهما في هذا المقام من كتب الشيخ.

(٢) الكافي: ٣٥٣/٣ ح٧، عنه وسائل الشيعة: ٢١١/٨ باب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٤٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٢١٨/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٦.

رأى أنّه في الرابعة وفي قلبه شيء من الثالثة... إلى آخره، مع حمل الركعتين على الاستحباب، لكن هذا توجيهٌ تبرّعي لا يُعتمد عليه.

ومثل ما رواه بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحسين [بن] أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلّم وصلّى ركعتين وأربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصّر في التشهّد»[١]. فإنّها تدلّ بالمفهوم أنّ مع عدم استواء الوهم لا يثبت حكم السهو.

ومثل ما رواه جميل عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال فيمن لا يدري أثلاثاً صلّى أم أربعاً ووهمه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار إن شاء صلّى ركعةً وهو قائم وإن شاء صلّى ركعتين وأربع سجدات وهو جالس». وقال في رجلٍ لم يدرِ اثنتين صلّى أم أربعاً ووهمه يذهب إلى الأربع أو إلى الركعتين، فقال: «يُصلّي ركعتين وأربع سجدات». وقال: «إن ذهب وهمك إلى ركعتين وأربع فهو سواء، وليس الوهم في هذا الموضع مثله في الثلاث والأربع»[٢]. وهذه الرواية وإن كانت مرسلة لكن شيوخ جميل الّذين يروي عنهم من الثقات كما لا يخفى على من تتبّع الأخبار، وهي تدلّ بالمفهوم على اعتبار الظنّ في الثلاث والأربع. وأمّا الجملة الأخيرة فهي مضطربة لا معنى محصّل لها.

ومثل ما رواه عن حمّاد عن حريز عن محمّد بن مسلم قال: قال: «إنّما السهو بين الثلاث والأربع وفي الاثنين والأربع بتلك المنزلة، ومن سها ولم يدرِ ثلاثاً صلّى أم أربعاً واعتدل شكّه، قال: يقوم فيتمّ ثمّ يجلس فيتشهّد ويسلّم ويصلّي ركعتين وأربع سجدات وهو جالس، فإن كان أكثر وهمه إلى الأربع تشهّد وسلّم ثمّ قرأ فاتحة الكتاب وركع وسجد ثمّ قرأ فسجد سجدتين وتشهد وسلّم، وإن كان أكثر وهمه الثنتين نهض فصلّى ركعتين وتشهّد وسلّم»[٣]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٨/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٥.

(٢) المصدر السابق: ٢١٦/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦١ وص ٢٢٠ باب ١١ منها ح ١٠٤٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٢١٧/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٣.

والمراد بـ«السهو» السهو الّذي له حكم فإنّه مخصوص بالأخيرتين وليس في الأوّلتين، بل السهو فيهما يوجب الإعادة.

ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرِ اثنتين صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهّد وسلِّم ثمّ صلّ ركعتين وأربع سجدات تقرأ فيهما بأُمّ القرآن ثمّ تشهّد وسلِّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافلة، وإن كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلِّم ثمّ صلّ ركعتين وأنت جالس تقرأ فيهما بأُمّ الكتاب، وإن ذهب وهمك إلى الثلاث فقُم فصلّ الركعة الرابعة ولا تسجد سجدتي السهو، فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهّد وسلِّم ثمّ اسجد سجدتي السهو»[1].

ومنها: خبر فقه الرضا عليه السلام «وإن شككت فلم تدرِ ثلاثاً صلّيت أم أربعاً وذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليهما ركعةً من قيام، وإن اعتدل وهمك فصلّ ركعتين وأنت جالس»[2].

وقوله عليه السلام: «وإن شككت فلم تدرِ اثنتين صلّيت أم ثلاثاً وذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها الرابعة فإذا سلّمت صلّيت ركعةً بالحمد وحدها، وإن ذهب وهمك إلى الأقلّ فابنِ عليه وتشهّد في كلّ ركعة ثمّ اسجد سجدتي السهو بعد التسليم، وإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار»[3].

وهذه الأخبار تدلّ بالمفهوم على اعتبار الظنّ في الأخيرتين حيث إنّه قيّد حكم الشكّ فيهما باستواء الوهم واعتداله أو عدم ذهابه إلى شيء، الّذي لا إشكال في أنّ المراد به الظنّ لا اليقين قطعاً، فتدلّ على عدم جريان حكم الشكّ في صورة الظنّ، فلابدّ أن يكون المطلوب هو البناء عليه لا إعادة الصلاة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٩/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٩ وص٢١٧ باب ١٠ منها ح ١٠٤٦٤.

(٢ و٣) فقه الرضا: ١١٧ ـ ١١٨.

وقد عرفت أنّه ورد بعضها في مورد الشكّ بين الاثنتين والأربع كخبر فقه الرضا عليه السلام وخبري حمّاد وذيل مرسلة جميل مع الاضطراب في متنيهما.

وبالجملة: لا إشكال في دلالتها على اعتبار الظنّ في الأخيرتين. وأمّا الركعتان الأوّلتان فيدلّ على اعتبار الظنّ في الأوّلتين ما رواه صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»[1]، انتهى. حيث قيّد وجوب الإعادة فيها على عدم ذهاب الوهم الّذي هو الظنّ إلى شيء، فيستفاد منه عرفاً عدم ثبوت هذا الحكم ـ وهو الإعادة ـ عند تعلّق الظنّ بشيء من الركعات، وهي موثّقة، والمشهور هو العمل على طبقها. فالظاهر تماميّة دلالتها على اعتبار الظنّ في جميع الركعات.

وتوهّم أنّ المراد بقوله عليه السلام: «كم صلّيت» هو عدد الصلوات الّتي فاتت منه وصارت قضاءً فلم يعلم عددها فتدلّ على العمل بالظنّ في ذلك فلا ترتبط بالمقام مدفوعٌ بأنّه خلاف ظاهرها، حيث إنّ المتبادر منها هو عدم درايته عدد الركعات من الصلاة الّتي هو متلبّس بها بالفعل، على أنّه لا يناسبه الحكم بالإعادة مع عدم الظنّ، فهذا التوهّم بعيدٌ جدّاً غاية البُعد.

وتوهّم أنّ المراد هو ما اصطلح الفقهاء من هذه العبارة ـ أي الّذي لا يعلم عدد الركعات أصلاً لأجل الكثرة فلم يعلم أنّه صلّى واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً أو أكثر ـ فلا تشمل ما تردّد أمره بين الاثنتين وواحدة مثلاً مدفوعٌ أيضاً بأنّ هذا المعنى معنىً كلّي يصدق على الشكّ بين الواحدة والاثنين والواحدة والثلاث والواحدة والأربع إلى غير ذلك من الفروض الثلاثيّة والرباعيّة، ضرورة أنّه يصدق على كلّ واحدٍ من هذه الفروض أنّه لا يدري كم صلّى، ومن مصاديقه ما ذكره، وليس هنا ما يدلّ على الكثرة، فإنّها لم تُؤخذ في مفهوم عدم الدراية، وليس للفقهاء أيضاً في المقام اصطلاحٌ خاصّ في ذلك، وعلى فرض أن يكون لهم اصطلاحٌ لا تنزل الرواية على اصطلاح الفقهاء وأرباب العلوم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٢٥ ـ ٢٢٦ باب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٩.

والحاصل: أنّ الرواية بإطلاقها شاملةٌ لكلّ ما يصدق عليه أنّه لم يدرِ كم صلّى، ومنه الشاكّ بين الواحد والاثنين، فإنّه لا يدري كم صلّى. فمقتضى تقييد وجوب الإعادة فيها بعدم الظنّ على أحد الأطراف هو عدم ثبوت الإعادة مع حصول الظنّ بأحدها، ولا يحتمل أن يكون الحكم هو البناء على خلاف الظنّ، بل المتبادر منه هو العمل بالظنّ ويقيّد بها وبالنصوص المتقدّمة الدالّة على اعتبار الظنّ في الأخيرتين الأخبار المتكفّلة لبيان حكم الشكّ في الأخيرتين وتخصّص بما إذا كان الشكّ متساوي الطرفين.

لا يقال: نعم، لكنّه مخالف لبعض الروايات الدالّة على أنّه لا سهو في الأوّلتين حتّى يحفظان ويكون المصلّي على يقين منهما كما في الفقيه[1].

لأنّه يقال: إنّ الحفظ أعمّ من أن يكون باليقين أو بالظنّ بعد قيام الدليل على اعتباره وقيامه مقام العلم. وأمّا التقييد باليقين فهو غير مذكور في الروايات. نعم ذكره الفقيه، لكنّ الظاهر أنّه من كلام الصدوق لا جزء من الرواية كما هو دأبه قدس سره من ذكر فتواه بعد ذكر الروايات بدون الفاصل، ويشهد على ذلك عدم هذا الذيل في نقل الكافي[2].

وقد انقدح ممّا بيّناه ما في كلام العلّامة الحائري قدس سره في المقام حيث استدلّ أوّلاً لاعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً بهذه الرواية بقوله: والمراد به إمّا ما اصطلح عليه الفقهاء وهو التردّد بين احتمالات كثيرة أو مطلق الشكّ في الأُوليين. وعلى أيّ حال، فهي واضحة الدلالة على اعتبار الظنّ في الأُوليين، إمّا مطلقاً إن قلنا بالاحتمال الثاني، أو في الجملة إن قلنا بالأوّل ويتمّ بعدم الفصل.

وعلى أيّ حال، يجب تقديمها على الأدلّة الدالّة على اعتبار اليقين في الأُوليين، فإنّه لو جعلنا اعتبار الظنّ هنا بملاحظة كونه طريقاً وأنّه بمنزلة العلم فلا

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢٠١/١ ح٦٠٥، عنه وسائل الشيعة: ١٨٧/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٣٧٥.

(٢) الكافي: ٢٧٢/٣ ح٢.

إشكال في تقديم دليل اعتباره لحكومته على تلك الأدلّة، وإن جعلنا الأخذ بطرف الراجح تعبّداً صرفاً يقدّم على تلك الأدلّة أيضاً لأخصّية هذا الدليل.

ثمّ أورد عليه باحتمال أن يكون المراد التردّد بين احتمالات كثيرة ويكون النسبة بينها وبين الأدلّة الدالّة على اعتبار العلم عموماً من وجه، لأنّ التردّد بين احتمالات كثيرة أعمّ من أن يكون قدرٌ متيقّن في البين أو لا، فمن موارده ما إذا حفظ في الأُوليين ثمّ تردّد بين احتمالات شتّى. نعم، لو استفدنا كون اعتبار الظنّ من حيث الطريقيّة يتمّ المقصود فإنّه يكون دليل اعتباره حاكماً على أدلّة اعتبار العلم في الأُوليين، لكنّه في غاية الإشكال[1]، انتهى كلامه قدس سره.

فإنّه يرد عليه أنّه ليس للفقهاء اصطلاحٌ خاصّ في لفظة «لا تدري كم صلّيت». نعم، عند عدّهم الشكوك المبطلة ذكروا فيها ما إذا لم يدرِ كم صلّى وجعلوه قسيماً لما تردّد المصلّي بين الواحدة والاثنتين وهكذا ثنائيّاً وثلاثيّاً ورباعيّاً، بل وخماسيّاً. ويمكن تقرير الإشكال بنحوٍ آخر بأن يقال: ليس المراد من الرواية التردّد بين احتمالات كثيرة بأن لم يعلم أنّه صلّى واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً، بل المراد أنّه لم يدرِ كم صلّى على الإطلاق بنحوٍ يشمل التردّد بين الواحدة والاثنتين والواحدة والثلاث وهكذا من الأفراد المذكورة.

فعلى الأوّل تكون الرواية أخصّ مطلقاً من الروايات الدالّة على إبطال الشكّ في الأوّلتين بنحو الإطلاق.

وعلى الثاني يكون بينهما العموم من وجه، لشمول رواية صفوان ما إذا كانت الركعتين الأوّلتين متيقّنتين وكان التردّد في الأكثر وغيرها من الصور، وعدم شمول الروايات الدالّة على إبطال الشكّ في الأوّلتين لهذه الصورة، فيحمل مفهوم رواية صفوان على ما إذا كانت الأوّلتان محرزتين باليقين. هذا، ولكن مقتضى هذا الجمع هو وجوب الإعادة عند الشكّ في الثلاث والأربع ونحوه ممّا إذا كانت الأوّلتان محرزتين عند تساوي الوهم، مع أنّه ليس كذلك، فهذا الجمع غير صحيح.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

وأمّا حمل رواية صفوان على مثل الشكّ بين الستّ والسبع أو السبع والثمان ونحوه فهو حملٌ على أفراد نادرة الوقوع فلا إشكال في دلالة رواية صفوان بحسب مفهوم القيد على اعتبار الظنّ في جميع الركعات ووجوب متابعته وعدم الوجوب، أو جريان أحكام السهو معه، مضافاً إلى دلالة الروايات الأُخر على ذلك في الشكّ بين الثلاث والأربع أو الاثنتين والأربع على ذلك أيضاً مع الاضطراب في بعضها، فلو اقتصرنا في ذلك على مورد النصّ كما هو طريق الحشويّة من العامّة والأخباريّة من الخاصّة للزم الاقتصار على هاتين الصورتين، مع أنّ الأصحاب لم يفرّقوا بينهما وبين غيرها مثل الشكّ بين الأربع والخمس ونحوها، مع ما عرفت من شمول عبائر كثيرٍ منهم الأوّلتين أيضاً كما عرفت.

بقي الكلام في دفع توهّم معارضة رواية صفوان مع الروايات الدالّة على نفي السهو في الأوّلتين، مثل رواية هارون بن خارجة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الأوّلتين فأعدهما حتّى تثبتهما»[(١)].

ومنها: رواية الحسن بن عليّ الوشّاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «الإعادة في الركعتين الأوّلتين، والسهو في الركعتين الأخيرتين»[(٢)].

ومنها: رواية يونس عن رجلٍ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو»[(٣)].

ومنها: رواية إبراهيم بن هاشم في نوادره أنّه سئل أبو عبدالله عليه السلام عن إمامٍ يصلّي بأربع (بأربعة ـ خ) نفر أو بخمس (بخمسة ـ خ) فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً ويسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً، يقول هؤلاء: قوموا، ويقول هؤلاء: اقعدوا والإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه سهو باتّفاق منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه

(١) وسائل الشيعة: ١٩١/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٩.
(٢) المصدر السابق: ١٩٠/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٤.
(٣) المصدر السابق: ١٨٨/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٢.

الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو، فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط والإعادة والأخذ بالجزم»[١]، الخبر.

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على الإعادة في الأوّلتين ونفي السهو فيهما، ولكن هذه الروايات لا تقاوم رواية صفوان لأخصّية رواية صفوان منها. نعم، بعضٌ من هذه الروايات يمكن توهّم معارضتها لرواية صفوان، مثل رواية هارون بن خارجة عن أبي بصير المتقدّمة لمكان التقييد بقوله: «حتّى تثبتهما» فإنّه لا يخلو عن ظهور في اعتبار اليقين فيهما، ونقلها في المقنع والكافي والتهذيب أيضاً[٢].

ومثل ما رواه الصدوق قدس سره بإسناده عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان الّذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة وليس فيهنّ وهمٌ ـ يعني سهواً ـ فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ في الأُوليين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم»[٣]، انتهى. واحتمال أن يكون هذا التفريع من الصدوق لا جزءاً من الرواية كما احتملنا سابقاً مدفوعٌ بنقل ابن إدريس هذا الخبر كذلك في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز عن زرارة، وزاد: «وإنّما فرض الله تعالى كلّ صلاة ركعتين وزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة»[٤].

ومنها: رواية حمّاد عن حريز عن محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي ولا يدري أواحدةً صلّى أم اثنتين؟ قال: يستقبل حتّى يستيقن أنّه قد أتمّ، وفي الجمعة والمغرب وفي الصلاة في السفر»[٥].

وهذه الروايات ممّا يمكن أن يقال بمعارضتها ومقاومتها لرواية صفوان، ولكن

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٤١ ـ ٢٤٢ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٠.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/١٧٧ ح٧٠٦، ولم نجده في المقنع والكافي.

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ٨/١٨٧ ـ ١٨٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٧٥ و١٠٣٧٦.

(٥) المصدر السابق: ٨/١٨٩ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨١.

المتعيَّن هو العمل على طبق رواية صفوان، وذلك لأنّه بعد فرض معارضتهما فإنّه لا يمكن الجمع بينها مع تقديم هذه الروايات بنحوٍ لا يوجب طرح رواية صفوان، لعدم المحمل لها مع ظهور القيد في دخالته في وجوب الإعادة بخلاف ما لو قدّمنا رواية صفوان فإنّه يمكن بدون استلزامه لطرح رواية زرارة وحمّاد ومحمّد بن مسلم، فإنّ اليقين المأخوذ فيها إنّما أُخذ بما أنّه محرز للواقع والظنّ أيضاً، كذلك يقوم مقامه بعد دلالة الدليل على اعتباره، فيكون المراد من قوله عليه السلام في رواية ابن خارجة: «حتّى تثبتهما» الأعمّ من الإثبات باليقين أو الظنّ، مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد من الوهم في قوله عليه السلام: «ليس فيهنّ وهمٌ» في رواية زرارة الّتي نقلها الصدوق، وفي السرائر هو السهو لا الظنّ فإنّ إرادة الظنّ فيها بعيدٌ جدّاً، فهي في مقام بيان الفرق بين الأوّلتين وغيرهما في جريان حكم السهو في غيرهما وعدم جريانه فيهما، ولا يشمل السهو بما أنّه سهو الظنّ.

وفي هذه الرواية إشكال، وهو أنّه عدّ الركعة الثالثة من المغرب ممّا تتحمّل السهو، مع أنّها ليست كذلك، وقد عرفت إطلاق عبائر كثير من الأصحاب في حجّيّته واعتباره وعدم اختصاصهم ذلك بالأخيرتين، وأنّ المشهور بين الأصحاب هو ذلك، ولعلّ المستند لهم في ذلك لم يكن في أصل المفيد والمراسم، ويؤيّد ذلك بعض الأخبار الدالّة على ما لا يفيد إلّا الظنّ مثل خبر ربعي بن عبدالله قال: ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام السهو، قال: «وينفلت من ذلك أحد؟ ربما أقعدت الخادم خلفي حتّى يحفظ صلاتي»[1] وغيرها. وكذا يمكن الاستئناس له بما ورد في باب الطواف[2] في جواز الاعتماد في عدد الأشواط بإحصاء الغير.

هذا كلّه في حكم الظنّ في عدد الركعات.

وأمّا الظنّ المتعلّق بفعلٍ من أفعال الركعة وأجزائها كالركوع والسجود والذكر فالأصحاب وإن لم يصرّحوا بذلك لكنّ الظاهر هو اعتباره عند من يرى اعتباره في

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٢/٨ باب ٣٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٤.

(٢) المصدر السابق: ٤١٩/١٣ باب ٦٦ من أبواب الطواف.

عدد الركعات، حتّى أنّ ابن إدريس[١] مع عدم اعتباره في عدد الركعات عنده بناءً على إحدى عبارتيه صرّح باعتبار الظنّ في الأفعال حتّى في الأوّلتين، وإن كان يظهر من بعض الأعاظم من المتأخّرين عدم الملازمة بين اعتباره في عدد الركعات وبين اعتباره في أجزائها، ولكنّ الحقّ خلافه.

توضيح ذلك: أنّ الظنّ تارةً يتعلّق بوجود جزءٍ من أجزاء الركعة، وأُخرى بعدمه. وعلى أيّ تقدير، قد يكون بعد التجاوز عن المحلّ وقد يكون قبله، لا إشكال في عدم وجوب الرجوع لو ظنّ بالإتيان بعد التجاوز عن المحلّ ووجوب الرجوع لو ظنّ بعدم الإتيان قبله فإنّ الحكم بدون الظنّ بل مع استواء الوهم ذلك فكيف مع الظنّ!! لكن ليس ذلك لأجل اعتبار الظنّ بل لأجل قاعدة التجاوز.

فمحلّ البحث هو ما إذا ظنّ بالإتيان قبل التجاوز عن المحلّ، وما إذا ظنّ بعدم الإتيان بعد التجاوز عن المحلّ فيجب الرجوع والإتيان به في الثاني والمضيّ في الأوّل بناءً على اعتباره بخلاف ما لو نقل باعتباره، فنقول:

أمّا في الأوّل فلا أظنّ أن يلتزم بعدم وجوب الرجوع القائلون بقاعدة التجاوز، مضافاً إلى أنّ الصلاة عملٌ جعله الشارع ليتوجّه العباد كلّ يوم إلى خالقهم، وهو حاصل مع الاعتماد على الظنّ أيضاً ولم يرد منهم تكرار العمل مرّات، ويدلّ على ذلك أيضاً الأخبار الواردة في الشكّ بين الاثنين والأربع والثلاث والأربع الدالّة على اعتباره في عدد الركعات حيث إنّ الركعة ليست إلّا عبارة عن القيام والركوع والسجود والذكر، فالظنّ بالركعة ظنون متعدّدة متعلّقة بأجزاء الركعة، فاعتبار الظنّ المتعلّق بالركعة اعتبار للظنون المتعلّقة بأجزائها، فإذا كانت معتبرة مع اجتماعها فاعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أجزائها مع تيقّن أجزائها الأُخر بطريقٍ أولى، وهو المطلوب.

وبعبارة أُخرى: الأخبار الدالّة على اعتبار الظنّ في الركعات تدلّ على اعتباره في أجزائها أيضاً بمقدّمات ثلاث:

---

(١) السرائر: ١/٢٥٠.

الأُولى: أنّ الظنّ المتعلّق بالركعة لانحلال الركعة إلى أجزاء متعدّدة، فالظنّ المتعلّق بها ينحلّ إلى ظنون عديدة بعدد أجزائها.

الثانية: أنّ الظنّ المتعلّق بكلّ جزءٍ معتبر بالنسبة إلى ذلك الجزء الّذي تعلّق به، إذ لا معنى لحجّيّة الظنّ المتعلّق بالركوع في السجود وبالعكس.

الثالثة: إذا كان الظنّ في جزءٍ من أجزاء الركعة حجّةً مع كون سائر أجزائها أيضاً مظنونة ففي ما إذا كان سائر الأجزاء مقطوعة بالطريق الأولى، وإليها أشار الوحيد البهبهاني قدس سره في حاشيته على المدارك والسيّد بحر العلوم رحمه الله في المصابيح.

فمع تماميّة هذه المقدّمات الثلاث يتمّ المطلوب ـ أي حجّيّة الظنّ في أجزاء الركعة أيضاً ـ فالقائل بعدم حجّيّته في الأجزاء لابدّ أن يمنع عن إحدى هذه المقدّمات، فقد تمنع المقدّمة الأُولى بأنّ الانحلال المذكور ليس عرفيّاً، بل بالدقّة العقليّة ولا اعتبار به إذا لم يكن عرفيّاً، فإنّ الركعة وإن كانت أُموراً متعدّدة حقيقةً ووحدتها اعتباريّة بخلاف المركّب من الجنس والفصل فإنّ وحدته حقيقيّة وانحلاله إلى الجنس والفصل عقليٌّ اعتباري، وقلنا في مبحث الأُصول: إنّ الأمر قد يتعلّق بمجموع أجزاء اعتبرت شيئاً واحداً لقيام مصلحة واحدة به، والركعة من هذا القبيل فإنّها وإن كانت مركّبة من عدّة أجزاء لكنّها اعتبرت شيئاً واحداً، فالظنّ المتعلّق بها أيضاً واحدٌ لا ينحلّ إلى المتعدّد إلّا بالدقّة العقليّة ولا اعتبار بها شرعاً ما لم يكن الانحلال عرفيّاً بإلغاء الخصوصيّة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الركعة عند العرف أيضاً ليست إلّا عبارة عن الأجزاء المعهودة، لا أنّها شيءٌ واحدٌ ينحلّ إلى أشياء، والظنّ بالركعة عندهم معناه الظنّ بالقيام والقراءة والركوع والسجود مثلاً، والدليل الدالّ على اعتباره مرجعه إلى اعتبار هذه الظنون، وهذا هو الأقرب.

وقد تمنع المقدّمة الثالثة بمنع الأولويّة المذكورة، فإنّ حجّيّة الظنّ في متعلّقه إنّما هي بما هو ظنّ متعلّق بهذا الجزء ولا دخل لمقارنة ظنّ آخر متعلّق بجزءٍ آخر، وكذلك لا دخل لمقطوعيّة سائر الأفعال.

وبالجملة: مقارنة الظنّ بجزءٍ للقطع بسائر الأجزاء لا توجب اتّصاف هذا الظنّ بصفةٍ يكون حجّيّته أولى بالنسبة إلى الظنّ المقرون بمظنونيّة سائر الأجزاء، فالأولويّة المذكورة في المقدّمة الثالثة ممنوعة.

ويندفع هذا الإشكال بالمعنى حجّيّة الظنّ بالركعات هو البناء على المظنون منها وإن أوجب ذلك زيادة ركعة أو نقصانها في الواقع إذا لم ينكشف ذلك، فإذا كان الظنّ بمجموع الركعة حجّةً مع أنّه ربما يؤدّي إلى نقصان ركعة أو زيادتها فالظنّ المتعلّق بإحدى أجزاء الركعة بالطريق الأولى، لأنّه لا يحتمل إلّا زيادة جزءٍ من الركعة أو نقصانه، مع أنّه لا نحتاج إلى إثبات الأولويّة في المقام، بل تكفي دلالة الأخبار الدالّة على اعتبار الظنّ في الركعة على اعتباره في أجزائها بنحو المفهوم الموافقة بإلغاء الخصوصيّة، نظير إلغاء خصوصيّة الرجوليّة في قوله: «رجلٌ شكّ بين الثلاث والأربع» فيُفهم منها بإلغاء الخصوصيّة عرفاً أنّ الحكم في المرأة أيضاً كذلك، ولا يتوقّف ذلك على الأولويّة.

ثمّ إنّه نقل في مفتاح الكرامة عن المصابيح أنّه لا شكّ في أنّ الكلّ ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فإذا كان الجزء الظنّي غير مقبول فكيف يكون المجموع مقبولاً؟[1]، انتهى.

وفيه: أنّه يمكن أن يقال: إنّ الجزء الظنّي مقبولٌ حال كون سائر الأفعال مظنوناً كي يكون الكلّ مقبولاً، وإنّما الكلام فيما إذا كان سائر الأفعال مقطوعة، وقبول الكلّ حينئذٍ فرع اعتبار الظنّ وكون الجزء مقبولاً، وأيّ موضع يكون الكلّ مقبولاً مع عدم قبول الجزء؟ ولكنّ المعتمد ما أشرنا إليه من أنّه إذا دلّ الدليل على اعتبار الظنّ في الركعات يستفاد منه عرفاً اعتباره في أجزائها أيضاً، لأنّ معنى اعتباره في الركعات هو البناء على ما هو المظنون ولو كان مخالفاً للواقع مع عدم انكشاف الخلاف، مع أنّه ربما يوجب ذلك زيادة ركعة بتمامها أو نقصانها كذلك، فإذا كانت الركعة كذلك فالظنّ المتعلّق بأجزاء الركعة أيضاً كذلك، فلابدّ أن لا يوجب زيادة أحد أجزائها أو

(١) مفتاح الكرامة: ٥٣٩/٩.

نقصه واقعاً إذا لم ينكشف ذلك في صورة تعلّق الظنّ بوجوده أو عدمه، لأنّه لو كان ذلك موجباً للبطلان مع عدم البطلان في صورة زيادة الركعة أو نقصها، فإمّا أن يكون هذا البطلان مستنداً إلى فقد هذا الجزء، وإمّا إلى وجود سائر الأجزاء، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل فلأنّ هذا الجزء كان مفقوداً في صورة نقصان الركعة أيضاً فيما إذا ظنّ بالأربع مثلاً وكان ثلاثاً في الواقع، مع أنّ المفروض صحّة الصلاة فيه، فيعلم منه أنّ فقد ذلك الجزء لا يوجب البطلان.

وأمّا الثاني فمرجعه إمّا إلى مدخليّة أعدام سائر الأجزاء للركعة في صحّة الصلاة فيكون البطلان في المقام لأجل انقلاب تلك الأعدام بالوجود، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به لأنّ تلك الوجودات أجزاء للصلاة ومعتبرة فيها، ولا يمكن معه أن يكون أعدامها شرطاً فيها، مع أنّ العدم لا يكون مؤثّراً ولا متأثّراً. وإمّا إلى مانعيّة تلك الوجودات وناقضيّتها في صورة فقد جزءٍ منها إذا تعلّق الظنّ بوجوده، وهو أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به لعدم معقوليّة مانعيّة ما هو جزءٌ للصلاة ومعتبر فيها، فلا وجه للبطلان في المقام مع فرض القول بعدمه في الركعات.

وممّا يؤيّد القول بحجّية الظنّ في الأجزاء قوله عليه السلام في أخبار قاعدة التجاوز: «قد ركع»[1] فيما إذا شكّ في الركوع عند الهويّ إلى السجود، فإنّ هذا التعبير والحكم منه عليه السلام مُشعِر على علّيّة الحكم أيضاً وهي مظنونيّة الإتيان بالجزء السابق المشكوك بعد التجاوز عنه نوعاً[2].

وبعبارة أُخرى: أنّ هذا الحكم مُشعرٌ بأنّ علّة الحكم بالمضيّ في صورة الشكّ بعد المحلّ هو الظنّ النوعي على الإتيان به، فالتجاوز أمارةٌ على الإتيان به. ومن المعلوم أنّه إنّما هو فيما إذا لم يكن الظنّ الشخصي على خلاف ذلك وإلّا فلا يجري قاعدة التجاوز لانقلاب الظنّ النوعي بواسطة خصوصيّته في المقام وهو تعلّق الظنّ الشخصي بالخلاف.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٨/٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٣.

(٢) المصدر السابق: ١٣/٦ باب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح٧٢١٩، وفيه «كيف يستيقن».

وكذلك قوله عليه السلام : «وكيف يشكّ» عند السؤال عن الشكّ في تكبيرة الإحرام، فإنّه مُشعر بكون التجاوز أمارة مفيدة للظنّ النوعي على الإتيان، فإذا كان المناط في الحكم في قاعدة التجاوز هو الظنّ النوعي فلا تجري في صورة الظنّ الشخصي على الخلاف، مضافاً إلى أنّ الظنّ إن كان قويّاً فبناء العقلاء على الاعتماد عليه والعمل به فهو حجّة عقلائيّة، وإن كان دون ذلك فلابدّ من الحكم باعتباره أيضاً لعدم القول بالفصل بين اعتباره القويّ دون الضعيف، فالحكم فيهما واحد، فإمّا نقول بحجّيتهما فهو المطلوب، أو عدم حجّيتهما فهو خلاف ما عليه بناء العقلاء.

هذا تمام الكلام في أحكام السهو.

[أحكام الشكوك]

وأمّا أحكام الشكّ ـ وهو القسم الآخر من السهو المستلزم للشكّ والتردّد ـ فهو إمّا في الأفعال وأجزاء الركعة، وإمّا في الركعات.

أمّا الأوّل فقد مرّ أنّه لا اعتبار به بعد التجاوز عن المحلّ ويأتي به قبل التجاوز عنه.

وأمّا الثاني فهو امّا أن يكون قبل إحراز الأوّلتين وإكمالهما، وإمّا أن يكون بعد إحرازهما وإكمالهما. وقد مرّ أيضاً أنّ الشكّ في الركعات قبل إحراز الأوّلتين مبطلٌ للصلاة.

بقي الكلام في الشكّ في الركعات بعد إحراز الأوّلتين وإكمالها، وهو يتصوّر على وجوه بعضها صحيحة وبعضها موجبةٌ للبطلان، خمسة من الصحاح منصوصةٌ من الأئمّة الأطهار عليهم السلام ، وثلاثة منها يمكن استنباطها من الأخبار وإن لم تكن منصوصة.

أمّا الخمسة الأُول المنصوصة **فأحدها**: الشكّ بين الاثنتين والأربع، ففي عدّة من الأخبار أنّه يبني على الأربع، أي البناء العملي فيتشهّد إن لم يتشهّد بعدُ ويسلّم ويصلّي ركعتين من قيام احتياطاً.

فمنها: رواية حمّاد عن حريز عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ صلّى ركعتين فلا يدري ركعتين هي أو أربع، قال: «يسلّم ثمّ يقوم فيصلّي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهّد وينصرف وليس عليه شيء»[١]، انتهى.

قوله عليه السلام «بفاتحة الكتاب» تصريح بكون الاحتياط صلاة مستقلّة حيث عيّنها، وقوله: «ليس عليه شيء» يدلّ على عدم لزوم سجدتي السهو في هذا الشكّ. وهذه الرواية تدلّ على ما هو المشهور بين الفقهاء.

ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا لم تدرِ اثنتين صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ ركعتين وأربع سجدات، تقرأ فيها بأُمّ الكتاب ثمّ تشهّد وتسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافلة»[٢].

ومنها: ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: مَنْ لم يدرِ في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين، قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ولا شيء عليه»[٣].

ومنها: ما رواه ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلّى أم أربعاً، قال: «يتشهّد ويسلّم ثمّ يقوم فيصلّي ركعتين وأربع سجدات، يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثمّ يتشهّد ويسلّم، فإن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافلة، وإن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، وإن تكلّم فليسجد سجدتي السهو»[٤]، انتهى.

والقدر المتيقّن هو التكلّم فيما بين الصلاة وأصلها، ويحتمل أن يراد به التكلّم بعد الفريضة وقبل الاحتياط. وفي المسألة رواياتٌ أُخر أيضاً كرواية جميل[٥] ونحوها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢١/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٤.

(٢) المصدر السابق: ٢١٩/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٩.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٠/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧١.

(٤) المصدر السابق: ٢١٩/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٠.

(٥) المصدر السابق: ٢٢٠/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٣.

واختلف الأصحاب المتأخّرون في أنّ صلاة الاحتياط هل هي صلاة مستقلّة أو لا؟ على أقوال:

أحدها: أنّها صلاة مستقلّة متمّمة للمصلحة الّتي في الفريضة.

الثاني: عدم استقلالها وأنّها متمّمة لنفس الفريضة على تقدير نقصها واقعاً.

الثالث: ما نسبه فخر المحقّقين إلى والده، وسيأتي بيانه.

فنقول: أمّا القدماء من الأصحاب فلم يتعرّض أحدٌ منهم للمسألة إلى زمان المفيد ﷺ[١] كابن البرّاج[٢] والحلبي[٣] والسلّار[٤] والسيّد المرتضى[٥]. نعم، ظاهر المفيد والشيخ[٦] هو القول الثاني حيث إنّهما ذكرا متون الأخبار، وأمر الأوّل ﷺ بالبدار إلى الإتيان بالاحتياط بعد الحكم بالبناء على الأكثر والتسليم، فإنّه ظاهر في القول الثاني.

واختار ابن إدريس القول الأوّل، حيث إنّه ذكر أنّه مَن أحدث بعد السلام للفريضة وقبل الاحتياط فلا يفسد صلاته لأنّه ما أحدث في الصلاة بل بعد خروجه عنها بالتسليم، والاحتياط حكمٌ آخر متجدّد غير الصلاة الأُولى وإن كان من توابعها ومتعلّقاتها[٧]، انتهى. وردّه بعده غالب الفقهاء، وأحسن مَن تعرّض لهذه المسألة الوحيد البهبهاني ﷺ في شرح المفاتيح[٨].

وتوقّف العلّامة ﷺ في النهاية[٩] وكذلك الشهيد في نهايته[١٠].

وقال فخر المحقّقين في الإيضاح: إنّ في المسألة ثلاثة أقوال: أحدها: أنّها جزءٌ من الصلاة فتبطل الصلاة بتخلّل الحدث بينها. الثاني: صلاة مستقلّة فلا تبطل

---

(١) المقنعة: ١٤٦.
(٢) المهذّب: ١٥٥/١.
(٣) الكافي في الفقه: ١٤٨.
(٤) المراسم: ٨٧.
(٥) جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٦/٣ ـ ٣٧.
(٦) النهاية: ٢٧٨/١.
(٧) السرائر: ٢٥٦/١.
(٨) مصابيح الظلام: ٢٤٩/٩ ـ ٢٥٦.
(٩) نهاية الإحكام: ٥٤٤/١ ـ ٥٤٥.
(١٠) كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: «ذكرى الشيعة». راجع: ٨١/٤ ـ ٨٢ منه.

الصلاة بتخلّل الحدث. الثالث: أنّها مستقلّة من جهة وغير مستقلّة من جهةٍ أُخرى. قال: ذكر ذلك والدي مذاكرةً، وذكر أنّ الأقوى هو الأخير[١].

فنقول: أمّا اقتصار القدماء في مجرّد ذكر متون الأخبار وعدم تعرّضهم للمسألة فالظاهر أنّه لأجل أنّهم لم يفهموا من الأخبار إلّا وجهاً واحداً وهو أنّها متمّمة للفريضة على تقدير نقصها واقعاً وجزءٌ لها، فتبطل بالحدث المتخلّل بينها وبين أصل الفريضة، وهو الظاهر من الأخبار أيضاً لقوله عليه السلام: «إنّك إن نقصت كان هذا تمام ما نقصت وإلّا فهو نافلة» كما في رواية عمّار وغيرها[٢]، فتدلّ على أنّه ليس للاحتياط عنوان مستقلّ بل هي جزء للصلاة متمّمة لها على تقدير نقصها، فإنّ الناقص منها ليس تمام المأمور به بل بعض المأمور به، فبالاحتياط ينطبق عليها عنوان صلاة الظهر المأمور بها مثلاً. وعلى تقدير كونها تامّة فهي نافلة، فلابدّ من رعاية الجهتين من عدم الإتيان بالمنافي بينهما والتكبير وفاتحة الكتاب كما يدلّ على تعيّن الفاتحة بعض الروايات المتقدّمة والإخفات وترك السورة والقنوت.

وتوهّم أنّ تتميمها للصلاة مثل تتميميّة النوافل للفرائض وتدارك النقص الحاصل فيها بعدم حضور القلب والغفلة مدفوعٌ بأنّه لا أظنّ أن يلتزم بذلك فقيه، فإنّ متمّميّة النوافل إنّما هي في مقام القبول ودرك المصالح الفائتة بسبب عدم حضور القلب، بخلاف ما نحن فيه فإنّ المتمّميّة فيه إنّما هو في مقام تعلّق الوجوب على تقدير كون أصل الصلاة ركعتين مثلاً، وتردّد الاحتياط بين ذلك وبين كونها نافلة من الصفات القائمة بالمصلّي لا الاحتياط، وإلّا فهي لا تخلو في الواقع عن أحد الأمرين.

وأمّا ما ذكره الفخر ونقله عن والده من الوجه الثالث فإن أراد كونها ذا جهتين أنّها كذلك على تقدير، فعلى تقدير كون أصل الصلاة تامّة هي مستقلّة، وعلى فرض كونها ناقصة فهي غير مستقلّة كما هو مفاد الأخبار، ففيه أنّه صحيح لكنّه لا يقتضي عدم إبطال الحدث المتخلّل بينهما، وإن أراد تحقّق الجهتين فيها على تقدير نقصان

---

(١) إيضاح الفوائد: ١٤٢/١.

(٢) كذا، والصحيح رواية ابن أبي يعفور والحلبي، وقد تقدّم ذكرهما آنفاً.

أصل الصلاة وهي صورة متمّميّة الاحتياط لها، ومع ذلك لها جهة استقلال وجهة تبعيّة فلا نفهم معناه، فإنّ مرجعه إلى أنّها ـ بما أنّها صلاة ـ عملٌ مستقلّ وبما أنّها متمّمة جزءٌ، ومقتضى ذلك كونها جزءاً فلابدّ أن يبطل الحدث المتخلّل بينهما. فعلى أيّ تقدير لا وجه لما ذكره ﷺ.

الثانية من صور الشكّ المنصوصة: ما إذا لم يدرِ أنّه ركعتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً، والمشهور بين فقهائنا[١] أنّه يبني على الأربع، أي يعمل عمل من صلّى أربعاً فلا يلزم عقد القلب على ذلك، فيشهد إن لم يتشهّد ويسلّم ويصلّي ركعتين من قيام وركعتين من جلوس، فإن كانت ركعتين تقوم الركعتان من قيام مقام ما نقص، وإن كانت ثلاثاً كانت الركعتان من جلوس تمام ما نقص من الركعة الواحدة، ولا يضرّ تخلّل الركعتين من قيامٍ بينهما للنصّ.

ولكن نقل الصدوق ﷺ[٢] وبعضٌ آخر[٣] أنّه يأتي بعد السلام بركعة من قيام وركعتين من جلوس فإن كانت الصلاة ناقصة بركعتين كان مجموع ما صلّى من الاحتياط مقام ما نقص لقيام الركعتين من جلوس مقام ركعة من قيام، وإن كانت ناقصة بركعة تقوم الركعة من قيام مقامه والركعتان من جلوس نافلة، ومنشأ ذلك اختلاف الأخبار، فيدلّ على المشهور ما رواه الكليني ﷺ عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ صلّى فلم يدرِ اثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ قال: يقوم فيصلّي ركعتين من قيام ويسلّم ثمّ يصلّي ركعتين من جلوس ويسلّم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة وإلّا تمّت الأربع»[٤]، انتهى.

---

(١) منهم: الشيخان في المقنعة: ١٤٦ ـ ١٤٧، والمبسوط: ١٢٣/١، والسيّد في جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٧/٣، وأبوالصلاح الحلبي في الكافي في الفقه: ١٤٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣٥٠/١ ح ١٠٢٢.

(٣) نقله العلّامة في مختلف الشيعة: ٣٨٥/٢ عن ابن الجنيد.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٢٣/٨ باب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٢.

وربّما يُستشكل فيها بأنّه ليس فيها ذكر التسليم بين الصلاة والاحتياط، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد ذلك بقرينة سائر الروايات مثل رواية عمّار وغيرها[١] المصرّحة بالتسليم. ولكن روى الصدوق رحمه الله في الفقيه بإسناده عن عبدالرحمٰن بن الحجّاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ لا يدري اثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال: يصلّي ركعةً من قيام ثمّ يسلّم ثمّ يصلّي ركعتين وهو جالس»[٢]، انتهى. وفي بعض النسخ «ركعتين من قيام» بدل «ركعة من قيام».

قال في مفتاح الكرامة: إنّ الصدوق رحمه الله ذكر بعد هذه الرواية أنّه روي أنّه يصلّي ركعةً من قيام وركعةً من جلوس، ويدلّ ذلك على أنّ النسخة الصحيحة في الرواية الأُولى هي الركعتين من قيام[٣]، انتهى.

ولكن ليس كذلك، فإنّه رحمه الله ذكر بعد هذه الرواية أنّه روي عن عليّ بن أبي حمزة عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشكّ فلا يدري أواحدةً صلّى أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً تلتبس عليه صلاته، فقال: «كلّ ذا؟» فقلت: نعم، قال: «فليمضِ في صلاته ويتعوّذ بالله من الشيطان الرجيم فإنّه يوشك أن يذهب عنه»[٤].

وروى سهل بن اليسع في ذلك عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهّد تشهّداً خفيفاً»[٥].

وقد روي أنّه «يصلّي ركعةً من قيام وركعتين وهو جالس»[٦]، انتهى.

وهو كما ترى ذكر ذلك بعد فصل صورة أُخرى، مع أنّ في بعض نسخ هذه الرواية ذكر الركعتين من قيام بدل ركعة منه، وحينئذٍ فلا يدلّ ذلك على أنّه كانت

---

(١) كذا، والصحيح رواية ابن أبي يعفور والحلبي، كما مرّ ذكر ذلك آنفاً.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٢٢/٨ ـ ٢٢٣ باب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٩.

(٣) مفتاح الكرامة: ٥٠٦/٩.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٢٨/٨ ـ ٢٢٩ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٩٨.

(٥ و٦) وسائل الشيعة: ٢٢٣/٨ باب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٠ و١٠٤٨١.

النسخة في الرواية الأُولى ركعتين. لكنّ الإشكال هو أنّه لم يعهد في الأخبار التعبير المذكور في رواية الصدوق قدس سره ـ أي تعبير: أبي إبراهيم عليه السلام عن أبيه بـ«بأبي عبدالله» ـ. ودفع هذا الاستبعاد في مفتاح الكرامة[١] بأنّه ليس في بعض النسخ ذكر علامة التسليم [أي عليه السلام] عقيب ذكر أبي إبراهيم فلعلّه غير الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

وفيه: أنّ الموجود في النسخ المصحّحة عندي بمقابلة النسخة المصحّحة للمجلسي قدس سره[٢] هو ذكر التسليم بعد ذكر أبي إبراهيم.

وكيف كان، لا إشكال في أنّ المتعيّن ما هو المشهور لدلالة رواية مرسلة ابن أبي عمير الّتي [هي] بمنزلة المسندة[٣] على ذلك، بلا اختلاف في نسخها ولم يثبت لها معارض لعدم ثبوت ركعة من قيام في رواية الفقيه لما عرفت من اختلاف نسخها، فلعلّ ما أجازه الصدوق قدس سره للسيّد نعمة الله تلميذه هو للركعتين من قيام، فمقتضى القاعدة هو العمل على طبق مرسلة ابن أبي عمير، ولذلك ذهب المشهور إلى ذلك، ولعلّ فتوى القدماء بذلك لأجل كون المضبوط في الجواب الأوّليّة هو الركعتين من قيام. نعم، المذكور في فقه الرضا[٤] هو ركعة من قيام كما في نسخة من

---

(١) راجع مفتاح الكرامة: ٥٠٦/٩

(٢) أجاز الصدوق نقل روايات الفقيه لتلميذه السيّد نعمة الله وكذلك كانوا يجيزونه بعد ذلك إلى أن وصلت الإجازة لملّا ميرزا الشيرواني بعل أُخت المجلسي، وأجاز هو المجلسي قدس سره في نقل روايته. (منه رحمه الله).

(٣) جملة من أعاظم الرواة رضوان الله عليهم مراسيلهم بمنزلة المسانيد في الاعتبار، كابن أبي عمير وجميل وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي. (منه رحمه الله).

(٤) هذا الكتاب المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام كان ممّا يعتمد عليه المجلسي حيث وجد أنّ أكثر الفتاوى المذكورة فيه موافقة لما في الفقيه، وهذا الكتاب ظفرَ به جماعة من الحجّاج من أصفهان منهم المير سيّد حسين سنة ١٠٨٠ أو ١٠٧٠ من أهل قم كانوا يقولون إنّه كتابٌ كتبه الرضا عليه السلام للمأمون ووصل إليهم يداً بيد فأتوا به إلى المجلسي واطمأنّ به. (منه رحمه الله).

الفقيه، ولكن لم يثبت اعتباره أيضاً، ومع ذلك كلّه اكتفى بها الشهيدان في الذكرى[١] والروضة[٢].

وقال الأوّل: إنّه قويّ من حيث الاعتبار ومدفوع بالنقل والاشتهار، انتهى.

أقول: يستفاد من قوله عليه السلام: «وإلّا تمّت الأربع»[٣] بحسب تناسب الحكم والموضوع أنّ هذين الاحتياطين إنّما هو لأجل تطرّق الاحتمالين، فإن كانت الصلاة ركعتين كانت الركعتان من قيام تمام الصلاة، وإن كانت ثلاثاً قامت الركعتان من جلوس المتأخّرتين عن الركعتين من قيام لما سيأتي مقام الركعة الناقصة، ولا يضرّ الفصل بالركعتين من قيام للتعبّد.

وأمّا لو بنينا على ما ذكره الصدوق رحمه الله فإن كانت الصلاة ركعتين كان مجموع ركعة من قيام وركعتين من جلوس مقام ما نقص من الركعتين، وعلى فرض كونها ثلاثاً تكون الركعة من قيام مقام الناقصة. لكن يرد عليه أنّه على فرض كونها ركعتين يلزم الفصل بين الركعتين من الاحتياط بالتسليم وتكبيرة الإحرام فيكون لكلّ ركعة منهما متمّم مستقلّ، ولا يمكننا الفتوى بذلك بمجرّد موافقة الاعتبار والعقل بدون التوقيف من الشارع.

وبالجملة: كلّ واحدٍ من الحكمين مشتمل على خلاف القاعدة، وليس أحدهما أولى من الآخر بالاعتبار، فلا مناص إلّا التعبّد بما رواه ابن أبي عمير.

بقي هنا أمران: (أحدهما) هل يتعيّن تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس؟ أو يجوز العكس أيضاً؟

الظاهر من جماعة[٤] هو الأوّل حيث عبّروا بـ «ثمّ». وربما يستفاد من المشهور الثاني[٥] حيث عطفوا الركعتين من جلوس بالواو الّتي لمطلق الجمع، فربّما يحتمل

---

(١) ذكرى الشيعة: ٤/٧٧.
(٢) الروضة البهيّة: ١/٣٣٠.
(٣) كما في رواية ابن أبي عمير عن بعض أصحابه، وقد مرّ ذكرها آنفاً.
(٤) كالمحقّق في المختصر النافع: ٤٥، و الشهيد في البيان: ٢٥٤ و اللمعة الدمشقيّة: ١٧.
(٥) كما في الكافي في الفقه: ١٤٨، والمبسوط: ١/ ١٢٣، وشرائع الإسلام: ١/١١٧، ومختلف الشيعة: ٢/٣٨٤، ومجمع الفائدة و البرهان: ٣/١٨٤.

أن يكون الإتيان بهما كافياً كيف اتّفق، ولكن يحتمل أن يكون مرادهم الأوّل لعدم ظهور عباراتهم في التخيير، والظاهر من رواية ابن أبي عمير هو الأوّل للتعبير فيها بـ «ثمّ» وهو أحوط.

نعم، يمكن أن يقال باجتزاء العكس أيضاً باعتبار إلغاء الخصوصيّة لتقديم الركعتين في الرواية وأنّ المناط الإتيان بالمتمّم على كلّ واحدٍ من الاحتمالين، لكنّه موقوف على سدّ باب أهمّية الركعتين من قيام وأرجحيّته لموافقة احتماله للأصل، وقد عرفت أنّ الأحوط هو الأوّل.

والعجب أنّه نقل هنا قولاً آخر بتعيّن تقديم الركعتين من جلوس مع كونه مخالفاً لرواية ابن أبي عمير وعبدالرحمٰن معاً.

(الثاني) هل تتعيّن الركعتين من جلوس كما هو ظاهر الأخبار أيضاً؟ أو تكفي ركعةً من قيام بدلهما كما في الشكّ بين الثلاث والأربع؟ الظاهر من العلّامة ﷺ في القواعد الثاني حيث قال: ركعتين من قيام وركعتين من جلوس أو ثلاث ركعات بتسليمتين[١]. وقوّاه في المسالك[٢] أيضاً، ولا مستند لذلك إلّا استفادة ذلك من أخبار الشكّ بين الثلاث والأربع بمفهوم الموافقة وإلغاء الخصوصيّة، حيث إنّ المقصود هو تتميم الركعة الرابعة المتحقّق بكلّ واحدٍ منهما.

ويمكن أن يقال: إنّ في الركعتين من جلوس جهة استقلالٍ ولركعةٍ من قيام جهة مناسبةٍ لأصل الصلاة، فيكفي رعاية كلّ واحدٍ من الجهتين في الثلاث والأربع حيث إنّه لا فصل بينهما، بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ الركعتين من قيام فاصل بينهما، فيمكن أن يقال بأنّه لابدّ من رعاية جهة الاستقلال، فاستفادة ذلك بمفهوم الموافقة وإلغاء الخصوصيّة مشكلة. مضافاً إلى الشكّ في شمول رواية عمّار[٣] للشكّ الثلاثي الأطراف، والأحوط الإتيان بالركعتين من جلوس.

الثالثة من الشكوك المنصوصة الصحيحة: الشكّ بين الأربع والخمس، والمشهور

---

(١) قواعد الأحكام: ١/٣٠٥.

(٢) مسالك الأفهام: ١/٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) في الثلاث والأربع. (منه ﷺ).

فيه بين فقهائنا أنّه يبني على الأربع إذا كان بعد إكمال السجدتين ويتمّ صلاته ويسجد سجدتي السهو، لما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرِ خمساً صلّيت أم أربعاً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثمّ سلّم بعدهما»[١].

وعن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثمّ سلّم بعدهما»[٢].

وما رواه عُبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرِ أربعاً صلّيت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتي السهو بغير ركوع ولا قراءة، فتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً»[٣].

وفي خبر فقه الرضا عليه السلام: «إذا لم تدرِ أربعاً صلّيت أو خمساً أو زدت أو نقصت فتشهّد وسلّم وصلّ ركعتين وأربع سجدات وأنت جالس بعد تسليمك». وفيه أيضاً في هذا الفرض: «تسجد سجدتين بعد ركوعك»[٤]، انتهى.

ولعلّ كلمة «بعد» فيه مصحّف «بغير» والكاف في «ركوعك» زيادة من النسّاخ فيكون موافقاً لما في المقنع[٥] في هذا الفرض: واسجد سجدتي السهو بغير ركوع.

وما رواه زيد الشحّام قال: سألته عن رجلٍ صلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات، قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد، وإن كان لا يدري أزاد أم

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٢٢٤/٨ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٥ و١٠٤٨٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٢٤/٨ ـ ٢٢٥ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٦.

(٤) فقه الرضا: ١٢٠.

(٥) ولا يخفى أنّ في النسخة الّتي كانت عندي ذكر ذلك في الشكّ بين الاثنتين والخمس حيث قال: وإن لم تدرِ اثنتين صلّيت أم خمساً أو زدت أو نقصت فتشهّد وسلّم وصلّ ركعتين وأربع سجدات وأنت جالس بعد تسليمك. وفي حديثٍ آخر: تسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة وتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً، انتهى. (منه رحمه الله).

نقص فليكبّر وهو جالس، ثمّ يركع ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب في آخر صلاته ثمّ يتشهّد»[١]... الحديث.

وروى زرارة 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 المرغمتين»[٢]، انتهى.

قوله عليه السلام في رواية عُبيدالله بن عليّ الحلبي: «أم نقصت أم زدت» إن كان معطوفاً على قوله عليه السلام: «لم تدرِ» فيدلّ على أنّ وقوع الزيادة أو النقيصة يوجب سجدتي السهو كما في رواية سفيان بن السمط[٣]، لكنّه إنّما يصحّ إذا كان العطف بـ «أو» لا «أم» كما هو الموجود في النسخ، ويحتمل أن يكون «أم» تصحيف «أو» لوقوع مثل ذلك التصحيف في الأخبار كثيراً.

وبناءً على ظاهر النسخ إن كان المراد بالنقيصة الأقلّ من الأربع وبالزيادة أكثر من خمس فيشمل الشكّ بين الواحد وأكثر من الخمس، فهي غير معمول بها، لأنّه لم أجد أحداً أفتى بذلك خصوصاً مع وجود المعارض، وكذلك لو أُريد به خصوص الشكّ بين الثلاث والستّ، وهكذا لو كان «أم» منقطعة بمعنى «بل» فهذه الرواية معرضٌ عنها. نعم، حيث إنّها مطابقة لسائر الروايات بالنسبة إلى الشكّ بين الأربع والخمس فلا مانع من الأخذ به.

ثمّ إنّه فرق بين هذا الشكّ وبين سائر الشكوك من حيث تطرّق احتمال النقيصة في سائر الشكوك فحكم فيها بصلاة الاحتياط منفصلةً لتدارك النقص المحتمل بخلاف ما نحن فيه لعدم احتمال النقص فيه، بل المحتمل هو الزيادة، فلذلك حكم فيه بسجدتي السهو فقط، لكن هل السجدتان لدفع مانعيّة الزيادة المحتملة على فرض تحقّقها واقعاً ودفع تخريبها وإضرارها للصلاة؟ أو أنّ الزيادة مدفوعة بالأصل

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٢٥ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٧.

(٢) المصدر السابق: ٨/٢٢٤ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٤.

(٣) المصدر السابق: ٨/٢٥١ باب ٣٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٣.

للشكّ فيها فيستصحب عدمها وأنّ سجدتي السهو لمكان النقص الحاصل في الصلاة لأجل تحقّق السهو والغفلة؟

وما يقال من إلغاء الأئمّة عليهم السلام الاستصحاب في الشكّ في الركعات ففيه أنّ إلغاءهم عليهم السلام له إنّما هو للمانع من العمل به وهو احتمال كون الصلاة هو الطرف الأكثر للتردّد، والبناء على الأقلّ للاستصحاب ربما يوجب الزيادة في الصلاة عن عمدٍ وتوجّه، فلأجل ذلك حكموا عليهم السلام بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط منفصلة، لا لأنّ الاستصحاب لا يكون حجّة.

لكن هذا صحيح في غير هذا الشكّ ممّا يحتمل النقيصة فيه، وأمّا في هذا الشكّ فلا يحتمل النقيصة بل الزيادة فقط، فلا مانع للعمل بالاستصحاب، فيستصحب عدم الزيادة وتكون السجدتان لمكان السهو الموجب للنقيصة في الصلاة.

ويؤيّد ذلك عدم بطلان الصلاة بتركه عمداً، وبطلانها فيما لو انكشف كون الصلاة خمساً بعد الإتيان بسجدتي السهو ولو كانتا لأجل دفع مانعيّة الزيادة كان اللازم بطلانها في الأوّل وصحّتها في الثاني.

وممّا ذكرنا من جريان الاستصحاب هنا يظهر الحكم فيما لو شكّ بين الأربع والزائد عن الخمس، فإنّ الظاهر صحّة الصلاة مع البناء والإتيان بسجدتي السهو لاستصحاب عدم الزيادة، لعدم الفرق بين الركعة الواحدة والأكثر في ذلك، فيأتي بسجدتي السهو لمكان النقيصة الحاصلة في الصلاة بسبب السهو والذهول، لكن لم يتعرّض لذلك كثيرٌ من الأصحاب، بل صرّح بعضهم بعدم لحوق هذا الشكّ بالشكّ بين الأربع والخمس في الحكم، لكن الّذي يرجّح في النظر هو اللحوق.

فـــروع

[**الأوّل**] ما ذكرنا في الشكّ بين الأربع والخمس إنّما هو فيما إذا كان طروّ الشكّ بعد إكمال السجدتين.

وأمّا إذا كان في غير هذا الحال فهو على قسمين:

الأوّل: أن يكون الشكّ بينهما في حال القيام سواء كان بعد القراءة أم قبلها أم

بينها، فاللازم فيه أن يجلس لكونه شاكّاً بين الثلاث والأربع بالنسبة إلى الركعات التامّة فيجلس ويتمّ الصلاة ويصلّي ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس ويسجد للسهو لكلّ واحدٍ من الزيادات بناءً على القول بوجوبها لكلّ زيادة، وإلّا فلا، لا أنّه بالجلوس ينقلب شكّه إلى الثلاث والأربع كما هو ظاهر تعبير الأصحاب لعدم الملزم للجلوس حينئذٍ، وعلى ما ذكرنا فهو مأمورٌ بالجلوس لكونه شاكّاً بين الثلاث والأربع حال القيام المأمور بالإتمام.

وقد عرفت سابقاً أنّه يظهر من تعبير الأصحاب بل النصوص بأنّه يقوم إلى الركعة الثانية أو الثالثة أنّ المراد بالركعة هو الركوع وأنّ القيام الركني يتحقّق بمجرّده، ولذا لو نسي القراءة أو بعضها فركع فقد تحقّق القيام الّذي هو ركن.

ويُعلم من ذلك **فرعٌ آخر**[1] وهو: أنّه لو شكّ في حال القيام أنّه قيام إلى الركعة الخامسة أو السادسة فإنّه بالنسبة إلى الركعات التامّة شاكّ بين الأربع والخمس فيجلس ويتشهّد إن لم يتشهّد ويسلّم ويسجد سجدتي السهو لزيادة القيام بناءً على القول به، مضافاً إلى سجدتي السهو للشكّ بين الأربع والخمس لعلمه بأنّ هذا القيام زائد، ولذا لو شكّ بين الثلاث والأربع حال القيام فإنّه بالنسبة إلى الركعات التامّة يعلم أنّ هذا القيام قيامٌ للرابعة فلا يهدمه بل يعقّبه بالركوع والسجود.

الثاني: لو شكّ بين الأربع والخمس بعد الدخول في الركوع وقبل إكمال السجدتين في أيّة حالة من الحالات المتصوّرة بينهما، ففي المسألة وجوه:

(الأوّل) أن يقال: إنّه شاكٌّ بين الثلاث والأربع بالنسبة إلى الركعات التامّة فيجلس ويتشهّد ويسلّم ويعمل عمل الشكّ بين الثلاث والأربع فيقع بعض الركعة زائداً في الصلاة ولا يضرّ هذه الزيادة لوقوعها حال عدم الالتفات إليها، والأخبار الدالّة على عدم مانعيّة زيادة الركعة في الشكّ بين الأربع والخمس على تقدير وقوعها واقعاً مع عدم الانكشاف تدلّ على عدم مانعيّة بعض الركعة بطريقٍ أولى.

---

(١) وهو الفرع الثاني.

(الثاني) أنّه يعمل عمل الشاكّ بين الأربع والخمس فيمضي ويتمّ الركعة ويسجد سجدتي السهو، لأنّه يصدق عليه الشكّ بين الأربع والخمس فتجري أصالة عدم الزيادة.

(الثالث) بطلان الصلاة، لعدم شمول أدلّة الشكّ بين الثلاث والأربع ولا أدلّة الأربع والخمس له.

وأضعف الوجوه هو الوجه الثاني، وذلك لعدم جريان أصالة عدم الزيادة بالنسبة إلى ما يأتي به من بقيّة الركعة ولا دافع لمانعيّة هذه الزيادة المحتملة، فإنّ الأصل الجاري هنا هو عدم تحقّق الزيادة لا عدم زيادة ما يأتى به الآن مع الالتفات والتردّد، ولا دليل على عدم إخلال هذا النحو من الزيادة المحتملة، فلا يمكن التمسّك هنا بأخبار الشكّ بين الأربع والخمس، لظهورها فيما إذا كان الشكّ بعد تمام الركعة.

وإن أُريد إثبات ذلك بإلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط ففيه أنّ الموضوع للحكم هنا هو ما إذا علم الإتيان بالأربع تامّة وشكّ في تحقّق الزيادة لا عن عمدٍ والتفات، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض أنّه لا يعلم بالإتيان بأربع ركعات تامّة، ويحتمل أيضاً أن يكون الإتيان بباقي الأفعال زيادةً في الصلاة ولا دافع لمانعيّتها لما عرفت من عدم جريان الأصل بالنسبة إليها، ومن الممكن عدم إخلال زيادة الركعة بتمامها إذا احتمل زيادتها مع تحقّقها في حال الغفلة وإخلال زيادة بعض الركعة للإتيان به في حال العمد والتردّد.

وأمّا الوجه الأوّل فأورد عليه الحاج آغا رضا رحمه الله في المصباح[1] بانصراف أخبار الشكّ بين الثلاث والأربع عن تلك الصورة، فلا يصحّ التمسّك بها لاحتمال الزيادة فيها، مضافاً إلى احتمال النقيصة، بل الأمر فيه دائرٌ بين صورتين، فإنّه لا يخلو إمّا أن تكون الركعة رابعة فيجب إتمامها، وإمّا أن تكون خامسة فيلزم زيادة الركوع في الصلاة، فعمل الشكّ بين الثلاث والأربع فيه بهدم تلك الركعة موجب للعلم

(١) مصباح الفقيه ١٥: ٢٠٥.

الإجمالي ببطلان الصلاة، إمّا لأجل زيادة الركوع في الصلاة، وإمّا لنقص السجدتين عمداً. وعلى أيّ تقدير، تكون الصلاة باطلة.

أقول: هنا وجهٌ آخر لإبطال الوجه الأوّل وهو: أنّ الدليل في الشكّ بين الثلاث والأربع يدلّ على أنّه يبني على الأربع ويتمّ الصلاة، وحيث إنّه يحتمل أن يكون قد صلّى ثلاثاً ونقصان صلاته بركعة وجب عليه الإتيان بها منفصلاً ليتمّ بها النقص المحتمل، ففيما نحن فيه المفروض أنّه أتى بالقيام والركوع بعنوان الجزئيّة للصلاة، فعلى فرض كونه قد صلّى ثلاثاً واقعاً وهذه هي الرابعة صار هذا القيام والركوع جزءاً للصلاة فلا يمكن رفع اليد عن ذلك وإزالة اتّصافهما بالجزئيّة لعدم كونه باختياره، فهما متّصفتان جزءاً للصلاة، وحينئذٍ فالاحتياط الّذي يأتي به بعد الصلاة لابدّ أن تكون قائمة مقام بعض الركعة لا تمامها، ولا دليل على متمّميّة الاحتياط بالنسبة إلى بعض الركعة، فظهر أنّ الأظهر هو الوجه الثالث.

الفرع الثالث: إذا شكّ بين الاثنتين والأربع والخمس، أو بين الثلاث والأربع والخمس، ففيهما وجهان:

(الأوّل) البطلان، كما هو المضبوط في الرسائل العمليّة للشيخ[١] والميرزا الكبير[٢] ومن عاصرهما لكونهما خارجَين من مدلول الأخبار، لأنّ موردها الشكوك الخمسة، وليسا هذين منها.

(الثاني) الصحّة بالبناء على الأربع، ويحتاط بركعتين من قيام في الأوّل وركعة من قيام أو ركعتين من جلوس في الثاني، لأنّ مورد الأخبار وإن كان غير هذين لكن يمكن استنباط حكمهما منها حيث تدلّ على البناء على الأربع في الشكّ بين الاثنتين والأربع والثلاث والأربع والاحتياط فيهما بما مرّ، وكذلك في الشكّ بين الأربع والخمس، فإنّ لازم ذلك هو البناء على الأربع في هذين الفرضين أيضاً، ولا يبعد هذا الوجه.

فذلكة من الفرع الثاني: إذا سها في الركوع أو بعد الركوع أو قبل السجدتين أو

---

(١) صراط النجاة: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) مجمع المسائل: ٢١٦.

بعد السجدة الأُولى ولم يدرِ أنّه صلّى أربعاً أو خمساً، فالمشهور هو البطلان. وقد يقال بأنّ منشأ البطلان هو العلم الإجمالي بأنّه إمّا زاد في الصلاة ركوعاً، وإمّا نقص منها سجدتين كما قد عرفته من الفقيه الهمداني.

وقد يقال بأنّه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته، ومنشأُه هو العلم الإجمالي بأنّه إمّا نقص منها أو زاد بها. ونُجيب عن ذلك أوّلاً ونقول: لا نسلّم العلم الفعلي بالبطلان لأنّه من المحتمل صحّة الصلاة إلى الآن. نعم، لو عمل بالقواعد المضبوطة للشكّ يحصل له العلم الإجمالي بعد العمل بقواعد الشكّ ببطلان الصلاة.

وأمّا الجواب عمّا ذكره الفقيه الهمداني ويتراءى من الشيخ قدس سره أيضاً هو: أنّه لو صحّح بعضها بقاعدة الشكّ بين الأربع والخمس وصحّح بعضها الآخر من قاعدة الشكّ بين الثلاث والأربع تصحّ الصلاة بأن يهدم الركعة الّتي كانت بيده ويجلس ويتمّ صلاته ويعمل بعدها عمل الشكّ بين الثلاث والأربع، فحينئذٍ لو كانت الصلاة في الواقع أربعاً يجبر هدم الركعة الرابعة بصلاة الاحتياط، وإن كانت الصلاة خمساً فتصحّ الصلاة بدليل الشكّ بين الأربع والخمس مثلاً لأنّه إذا احتمل زيادة ركعة لا تبطل الصلاة، فهنا بطريقٍ أولى لأنّ احتمال الزيادة يكون أقلّ من الركعة.

إن قلت: كانت قاعدة الشكّ بين الثلاث والأربع منصرفةً بما أتى بثلاث أو أربع ركعات فقط.

قلت: كان قبل الركوع أيضاً كذلك لأنّه أتى بشيءٍ غير الركعات الثلاث.

إن قلت: المراد هو عدم الاتيان بشيءٍ المبطل لكونه ركناً كالركوع.

قلت: هذا إنّما يكون في مورد لم تصحّ الصلاة بقاعدة الشكّ بين الأربع والخمس.

ولكنّ الأظهر هو البطلان لعدم الاطمئنان بتصحيح الصلاة بتركيب قاعدتين.

ثمّ إنّه لابدّ هنا من تذكّر **نكتة** وهي: الفرق بين التمسّك بالأصل قبل إكمال السجدتين وبين عدم التمسّك به بعد الركوع، وهو أنّ في المقام كان يشكّ في أنّ الزيادة ـ أي الركعة الخامسة ـ هل وجدت أم لا؟ فيستصحب عدمه. وأمّا إثبات أنّ هذه الركعة الّتي وجدت لم تكن زائدة فليس أصلٌ يحرزه.

وبالجملة: هذا الشكّ يعتبر على قسمين: فالّذي كان مورداً للعمل فيجري فيه الأصل، وفيما نحن فيه كان الشكّ في أنّ الركوع الّذي أتى به هل هو خامسة أو رابعة بحيث لو كان الرابعة فلابدّ من إتيان السجدتين بعده، ولو كانت خامسة وجب عليه ترك السجدتين بعده، فكلاهما موردٌ للأثر وهو جواز إتيان السجدتين بعده وعدم جواز السجدتين، ولو ثبت بأنّه لم يركع بركوع ركعة خامسة بالأصل لا يثبت بأنّ هذه الركعة هي الرابعة حتّى وجب عليه الإتيان بسجدتين بعده إلّا على الأصل المثبت.

وبالجملة: فالشكّ الّذي كان منشأً للأثر يكون باعتبار لم يجر الأصل فيه إلّا على الأصل المثبت، وما يجري فيه الأصل لم يكن منشأً للأثر بخلافه في قبل إكمال السجدتين، فلذلك يفرّق بين جريانه قبل الإكمال وعدم جريانه بعد الركوع كما فيما نحن فيه.

الرابع: من الشكوك المنصوصة الصحيحة الشكّ بين الثلاث والأربع، فالمشهور بين الفقهاء أنّه يبني على الأربع ويتشهّد ويسلّم ثمّ يحتاط بصلاة الاحتياط. وادّعى السيّد أبو المكارم[١] والشيخ في الخلاف[٢] الإجماع على ذلك. ولكن نُقل[٣] عن عليّ بن بابويه الصدوق الأوّل وعن الحسن بن أبي عقيل العُماني وعن الجُعفي التخيير بين البناء على الأكثر والعمل على المشهور وبين البناء على الأقلّ كما عليه العامّة من العمل بالاستصحاب.

ولكن نقول: على فرض عدم إمكان ردّ هذا القول إلّا أنّه بعد أنّهم يرَون الوجهين جائزاً وكان البناء على الأقلّ موافقاً للعامّة، فيصير العمل على المشهور موافقاً للاحتياط، والأخبار الدالّة عليه أيضاً ترجّح على أقوالهم لأنّها موافقة للعامّة،

---

(١) غُنية النزوع: ١١٢.

(٢) الخلاف: ١/٤٤٦ مسألة ١٩٢.

(٣) نقل عنهم صاحب مدارك الأحكام: ٤/٢٥٨ ـ ٢٥٩. والعُماني هو أبو محمّد الحسن بن عليّ بن أبي عقيل العُماني الحذّاء، فقيهٌ متكلّم ثقة. (كما في رجال النجاشي: ٤٨ رقم ١٠٠). وأمّا الجُعفي فهو أبوالفضل الكوفي محمّد بن أحمد بن ابراهيم المعروف بالصابوني صاحب كتاب «الفاخر». (راجع رجال النجاشي: ٣٧٤ رقم ١٠٢٢).

والشهرة موافق للأخبار خصوصاً الشهرة الفتوائية الّتي قلنا المراد من المرجّحات هي الشهرة الفتوائية، فلا إشكال في المسألة. نعم، من المتأخّرين قال صاحب المدارك والسبزواري: لا يخلو من رجحان[١]، أو أنّه أقرب ولكنّ الأوّل أحوط[٢].

بقي الكلام في أنّ صلاة الاحتياط الّتي تصلّى بعد العمل على الأكثر كما هو المشهور هل هي الركعتان من جلوس أو الركعة من قيام، فالمشهور أنّه مخيّرٌ بينهما.

وخالف المشهور على ما حكي عن المفيد والقاضي وظاهر المراسم وقالوا بتعيّن الركعة من قيام[٣]، ويمكن أن يكون استنادهم في ذلك إلى رواية عمّار.

واختار العُماني[٤] وظاهر الكافي[٥] أنّه يصلّي ركعتين من جلوس، وفي المفاتيح[٦] أنّه الأحوط، وفي المجمع[٧] أنّه الأولى، وفي المدارك[٨] أنّه أصحّ، وفي الذخيرة[٩] والكفاية[١٠] أنّه المتّجه.

وبه أيضاً أخبار كثيرة، مثل: رواية عبدالرحمٰن بن سيابة وأبي العبّاس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرِ ثلاثاً صلّيت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابنِ على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع فسلّم وانصرف، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس»[١١]، انتهى. وليس المراد من الرأي هو الرأي العلمي بقرينة قوله: فابنِ.

ومنها: ما رواه الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن استوى

---

(١) مدارك الأحكام: ٢٥٩/٤.
(٢) كفاية الأحكام: ١٢٩/١.
(٣) حكاه عنهم الفيض في مفاتيح الشرائع: ١٧٩/١، والطباطبائي في رياض المسائل: ٢٤١/٤.
(٤) حكاه عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٣٨٤/٢. وقد مرّ ذكر العُماني آنفاً.
(٥) الكافي: ٣٦٢/٣ ضمن عنوان «السهو في ثلاث وأربع».
(٦) مفاتيح الشرائع: ١٧٩/١.
(٧) مجمع الفائدة و البرهان: ١٨١/٣.
(٨) مدارك الأحكام: ٢٥٩/٤.
(٩) ذخيرة المعاد: ٣٧٧ س ٢٤.
(١٠) كفاية الأحكام: ١٢٩/١.
(١١) وسائل الشيعة: ٢١١/٨ باب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٤٨.

وهمه في الثلاث والأربع سلّم وصلّى ركعتين وأربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصّر في التشهّد»[١]، انتهى.

ويستفاد من قوله: «إن استوى وهمه» كون الرواية مصدّرة بصدر لم يذكر، لأنّ الضمير في «وهمه» ضمير الغائب. وعلى أيّ حال، يمكن أن تكون هذه الروايات متعرّضة لركعتين جالساً من باب أحد فردي التخيير.

وفي المقنع أنّه رواه أبو بصير أنّه روى فيمن لم يدرِ ثلاثاً صلّى أم أربعاً: «إن كان ذهب وهمك إلى الرابعة فصلّ ركعتين وأربع سجدات جالساً، فإن كنت صلّيت ثلاثاً كانتا هاتان تمام صلاتك، وإن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافلة لك»[٢]، انتهى[٣].

والقاضي النعمان في الدعائم أرسله عن جعفر بن محمّد[٤]، وأفتى به في فقه الرضا[٥].

فإذا عرفت ذلك فلا شكّ بأنّ رواية عمّار لم تكن مانعةً عن هذه الروايات. نعم، ما يمكن أن يستند لانصراف هذه الأخبار عن ظواهرها هو مرسلة جميل عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال فيمن لا يدري أثلاثاً صلّى أم أربعاً ووهمه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار إن شاء صلّى ركعة (نسخة أصل الكافي) وهو قائم، وإن شاء صلّى ركعتين (نسخة) وأربع سجدات وهو جالس»[٦]... الحديث.

لا يخفى أنّه يستفاد من سَوق الرواية أنّ النسخة الّتي ذكر فيها «صلّى ركعتين وهو جالس» أصحّ من الأُخرى. لأنّه إن كان نسخة الأصل هو الركعتان قائماً فلا

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٨/٢١٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٥ و١٠٤٦٧.

(٣) لا يخفى أنّ المراد من الوهم هو الظنّ كما في سائر الروايات، وعليه لابدّ من العمل على طبق الظنّ ولا يحتاج بعدها إلى صلاة الاحتياط إلّا أن يكون الأمر بصلاة الاحتياط قرينةً على أنّ المراد من الوهم هو الشكّ، ولكنّه بعيدٌ. (منه قدس سره).

(٤) دعائم الإسلام: ١/١٨٨.

(٥) فقه الرضا: ١١٨.

(٦) وسائل الشيعة: ٨/٢١٦ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦١.

يحتاج إلى ذكر القائم في هناك ـ أعني قبله ـ مضافاً بأنّ الركعتين قائماً لا تصلح لجبران هذا النقص.

وأمّا إرسال الرواية فحيث كان عن جميل فلا إشكال فيه للاطمئنان بأنّ شيوخه كانوا من قبيل زرارة وفضيل بن يسار.

وأمّا عليّ بن حديد بن حكيم الساباطي[1] فهو أيضاً كان من المقدّسين الملتزمين بالأحكام الدينيّة ونثق بنقله، وما قيل عليه فإنّما هو لاختلاف السلق الّذي كان له ولأهل طبقته وعصره وغير مربوط بنقل روايته.

وفي المسألة أيضاً روايات أُخرى من أبي بصير ومحمّد بن مسلم وتتمّة رواية جميل، ولكنّها غير معمول بها بين الأصحاب ومضطرب بعضها.

ولا يخفى أنّه لا فرق في هذا الشكّ بين طروّه قبل إتمام الركعة وبين ما طرأ بعده.

الخامس من الشكوك الصحيحة هو الشكّ بين الاثنتين والثلاث، فالمشهور فيه هو البناء على الأكثر[2] والإتمام ثمّ يحتاط بعد التسليم بركعة قائماً أو ركعتين جالساً، ولم ينقل الخلاف إلّا عن الصدوقين، وقال الأوّل: إن لم يظنّ بالاثنين أو ذهب الوهم إلى الأكثر يُضاف الرابعة وصلاة ركعة بالحمد بعدها، وعلى صورة الظنّ بالأقلّ فالبناء عليه والتشهّد في كلّ ركعة. ثمّ قال: وإن اعتدل الوهم فمخيّرٌ، أي بين العملين والبناء على الأكثر أو الأقلّ[3]، هكذا ينقل ابنه عنه في الهداية والفقيه والمقنع عن رسالته الّتي تسمّى بالشرائع، ولكنّه لم يكن بأيدينا.

وأمّا الثاني ـ محمّد بن عليّ بن بابويه ـ فأفتى في هدايته على ما هو المشهور، وكذا في الأمالي، بل قال: إنّه من دين الإماميّة، وهو كدعوى الإجماع. وقال في المقنع: روي عن الصادق أنّه قال: يعيد. وأفتى في الفقيه على طبق الكفاية والذخيرة والمفاتيح والمدارك بالتخيير بين الإعادة وبين البناء على الأكثر.

---

(١) المذكور في سند الرواية المتقدّمة.

(٢) كما في تذكرة الفقهاء: ٣٤٣/٣، وذكرى الشيعة: ٧٤/٤، ومختلف الشيعة: ٣٨٠/٢، ومفتاح الكرامة: ٤٨٠/٩ ـ ٤٨١.

(٣) نقله عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٣٨٠/٢، و مدارك الأحكام: ٢٥٧/٤.

وردّ هذا الكلام الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح بأنّ المستفاد من عبارة الصدوق هو كون الإعادة في صورة عدم تماميّة الركعة، ويستظهر من عباراته أيضاً، فعليه فهو أيضاً أفتى موافقاً للمشهور، فينحصر قول المخالف بما عن المقنع الظاهر في أنّه فتواه وإن لم يكن مصرّحاً به، ولكن الوحيد رحمه الله يحمل هذا أيضاً على فرض عدم إكمال السجدتين[١].

أقول: على فرض كونه مخالفاً قطعاً لا يضرّ بالمقام مثل هذه المخالفة. ومدرك عليّ بن بابويه في مخالفته مع المشهور هو ما في فقه الرضا، لأنّ فيه أيضاً ذكر هذه الصور الثلاث بعين ما عن الصدوق.

وعلى أيّ حالٍ، فحيث المخالفة في التخيير وغيره فلا إشكال في المسألة، وتكون الفتوى كما عليه المشهور، لأنّ هذا العمل مسلّمٌ لجميع الفقهاء إمّا من باب أحد فردي التخيير وإمّا على نحو التعيين.

هذا بحسب الأقوال.

وأمّا الأخبار في المسألة فسبعة:

الأوّل: ما عن عُبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ لم يدرِ أركعتين صلّى أم ثلاثاً، قال: «يُعيد». قلت: أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال: «إنّما ذلك في الثلاث والأربع»[٢]، انتهى. ورواه الصدوق في المقنع مرسلاً.

الثاني: ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام في حديثٍ قال: قلت له: رجلٌ لم يدر اثنتين صلّى أم ثلاثاً، فقال: «إن دخله الشكّ بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثمّ صلّى الأُخرى ولا شيء عليه ويسلّم»[٣]، انتهى. المراد بالدخول في الثالثة هو الدخول فيما يخيّل أنّه الثالثة ولابدّ أن يكون بعد إحراز ثنتين.

---

(١) مصابيح الظلام: ٩/١٨٥ ـ ١٩٤ و٢٣١ ـ ٢٣٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢١٥ باب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٥٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٨/٢١٣ ـ ٢١٥ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٥٧.

وقوله: «ثمّ صلّى الأُخرى» يمكن أن يكون متّصلة أو منفصلة، ولا ظهور له في أحدهما إلّا بمعاونة الأدلّة الأُخرى، مثل أن يقال بأنّه المستفاد من لفظة «ثمّ» وعدم التصريح به يكون لأجل التقيّة، ولكنّه لا يدلّ على قول المشهور.

ومنها: رواية عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمّد بن خالد الطيالسي عن العلاء قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة، قال: «يبني على اليقين فإذا فرغ تشهّد وقام فصلّى ركعة بفاتحة القرآن»[١].

ومنها: رواية سهل بن اليسع عن أبيه [عن أبي الحسن عليه السلام]: «يبني على النقصان»[٢].

ومنها: ما رواه في دعائم الإسلام [عن الصادق عليه السلام]: «يبني على اليقين»[٣].

والسابعة: هي رواية فقه الرضا[٤]، فقد عرفت أنّه ليس لهذه الأخبار صراحةٌ على قول المشهور. نعم، رواية قرب الإسناد «يبني على اليقين» فحيث إنّه ليس المراد من اليقين هو الأقلّ، بل المراد هو ما يقطع به المصلّي فلم تكن خالية عن الظهور[٥] ولكن رواية عمّار الساباطي الدالّة بنحو العموم «ألا أجمع لك السهو في

(١و٢) وسائل الشيعة: ٨/٢١٣ ـ ٢١٥ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٥٨ و ١٠٤٥٦.

(٣) دعائم الإسلام: ١/١٨٨، وفيه «بنى على اليقين». وهي الرواية الخامسة من الروايات السبع الّتي أشار إليها قدس سره ولم يذكر السادسة منها.

(٤) فقه الرضا: ١١٧ ـ ١١٨.

(٥) ولكن ما تقدّم في الصفحة الماضية من ظهور رواية قرب الإسناد في المسألة إنّما هو مع قطع النظر عن السند وإلّا فكتاب قرب الإسناد لم يكن ممّا يطمئنّ الفقيه ولعلّه كان في الشكّ بين الثلاث والأربع. وما ذكر في جامع الرواة من أنّ الأخبار التي كانت في الكتب الّتي نقل منها الشيخ في كتبه لا يحتاج إلى السند، بل يكون مثل الكتب الأربعة بالنسبة إلينا فليس يثبت لنا شيئاً، إلّا أنّ هذا الكتاب كان لهذا الشخص فهو أمرٌ مسلّم كما ذكره، ولكن القطع بأنّ جميع الخصوصيّات الّتي توجد في الكتب تكون ممّا كتبه المؤلّف من غير تصحيفٍ فغير حاصلٍ لنا، ولذلك يكون كلام الشيخ في الفهرست والنجاشي فيه في تفصيل كتب الكافي مع ما يكون الموجود بأيدينا منه متفاوتاً، ⇦

كلمتين: إذا سهوت فابنِ على الأكثر»[١] تدلّ على قول المشهور وليس له مخصّص إلّا قوله عليه السلام: «الركعتان الأوّلتان لا تحتملان السهو»[٢] ولكنّه غير مفيد في المقام، لأنّه بعد إحراز ثنتين فلا تكون الركعتان ظرفاً للسهو ولا متعلّقاً له، ويكفي هذا الدليل العامّ وإن لم يكن للمسألة دليلٌ خاصّ. مضافاً بأنّ الرواية الدالّة على قول المشهور في الثلاث والأربع تشمل ما نحن فيه أيضاً، لأنّه يعلم قطعاً بعدم الإتيان بالأربع والإتيان بالاثنين فيشمله بنحو الوضوح.

نعم، يبقى في المقام إشكالٌ وهو أنّ الشاكّ بين الاثنين أو الثلاث لو شكّ قبل الإتيان بالتشهّد فلو بنى على الأكثر وعمل على ما هو المشهور عليه فيحتمل نقصان التشهّد.

ومن العجب أنّ الفقهاء المتأخّرين لم يتعرّضوا لهذا الإشكال في المسألة،

⇦وبعد ذلك لا يحصل القطع لنا بصحّة ما في أمثال قرب الإسناد بمجرّد أنّ الشيوخ الّذين كانوا بيننا وبين الكليني مثلاً من شيوخ الإجازة. نعم، حيث وقعت الإجازات والمقابلات في الكتب الأربعة كثيرة جدّاً فصارت حجّية هذه الكتب لأجل ما ذكر كحجّية خبر الواحد، ولكن في سائر الكتب التي لم تكن فيها المقابلات والإجازات كذلك، فالقطع بصحّة جميع الخصوصيّات فيها مشكلٌ جدّاً.

ولا يخفى أنّ في زمان الشيخ كان الوصول إلى الأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام المكتوبة في الجوامع الأُول أسهل من غيره، لأنّه كان في يده مثل مكتبة آل سابور، بخلافه في زمان غيره حتّى زمان الشهيد رحمه الله.

ولذا يستفاد من كلام صاحب الذكرى أنّ الموجود بأيديه هو عين الموجود بأيدينا، ولذا يقول: إنّه ليس نصٌّ واضحٌ في المسألة، وكذا لم يكن جمل العلم والعمل للسيّد رحمه الله عند صاحب جواهر الكلام والمصباح، مع أنّه كتابه العمدة الّذي كان عندنا بحمد الله تعالى. (منه رحمه الله).

(١) وسائل الشيعة: ٢١٢/٨ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٥١ وفيه «أجمع لك السهو كلّه في كلمتين: متى ما شككت فخذ بالأكثر».

(٢) وسائل الشيعة: ١٨٨/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٧٨ وص ١٨٩ ح ١٠٣٨٢ وفيهما: «ليس في الركعتين الأوّلتين من كل صلاة سهو».

فحينئذٍ لابدّ (إمّا) من القول بأنّ صلاة الاحتياط الّتي تأتي بها بعد الصلاة مضافاً بجبرها للركعة الّتي تحتمل نقصانه جابرة للتشهّد المحتمل نقصه ولكنّه ظاهرة في أنّها جابرة لنقصان الركعة. (وإمّا) من القول بأنّ معنى البناء على الأكثر هو رفع اليد عن التشهّد في هذا المقام، وهذا الكلام وإن كان له وجهٌ ولكن لو دلّ الدليل على البناء على الأكثر في خصوص هذا الشكّ لكان لهذا القول مجال، ولكن بعد عدم كون المسألة ذا دليل خاصّ فاستفادة هذا من الأدلّة الدالّة على العموم على البناء على الأكثر مشكل[1].

وبالجملة: ففي المسألة وجوهٌ ثلاثة:

الأوّل: البطلان، لعدم كون المسألة مشمولة لإحدى الشكوك المنصوصة، ولا مشمولة لمضمون رواية عمّار، لأنّه لم يأت بالتشهّد ولا جابرٌ له.

الثاني: عدم البطلان والقول بجواز الإتيان بالتشهّد احتياطاً.

الثالث: الصحّة وعدم الاحتياج إلى الإتيان بالتشهّد لا من باب شمول رواية عمّار بل لأجل أصالة البراءة وعدم الجزئيّة، لأنّه كان شاكّاً في أنّ الركعة هي الثانية حتّى يجب التشهّد أو الثالثة وعدم الاحتياج إليه فتكون الشبهة موضوعيّة فيشمله حديث «لا تُعاد».

ثمّ إنّ الفقهاء رضوان الله عليهم استفادوا من الأخبار الواردة في الشكوك الماضية حكم ما إذا شكّ بين الخامسة والسادسة، بمعنى أنّه إذا كان في قيام قبل الركوع ويشكّ كذلك وكان شكّه بالنسبة إلى الركعات التامّة شكّاً بين الأربع والخمس، وما لو شكّ عند القيام أنّه قيام إلى الثالثة أو الرابعة، وكذا حكم ما إذا شكّ في القيام بين الأربع والخمس وكان شكّه بالنسبة إلى الركعات التامّة شكّاً بين الثلاث والأربع. فلا إشكال في الأوّل، لأنّ المصلّي كذلك يعلم بالإتيان بأربع ركعات تامّة

---

(١) إن لم أقل بورود هذا الإشكال في غير هذا المورد أيضاً كما احتمله مدّ ظلّه، ولكن احتماله كان قبل القول بإمكان استفادة رفع اليد عن التشهّد بالأمر بالبناء على الأكثر، وحيث إنّ سائر الموارد منصوصة فلم يرد هذا الإشكال. (منه ﷺ).

وأنّ هذا القيام الّذي كان فيه قيامٌ زائدٌ وليس مبطلاً حتّى مع القطع بالزيادة، ولابدّ من هدمه ويسجد سجدتي السهو للسهو الّذي وقع له. وأمّا السجدة لهذا القيام فهو مبنيٌّ على الاختلاف فيها.

وهكذا لا إشكال في الصورة الثانية، لأنّه على أيّ تقدير يعلم بوجوب إتمام هذه الركعة ويتمّمه ويعمل بعده عمل الشكّ بين الثلاث والأربع.

وأمّا الصورة الثالثة، أي الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، وكذلك ما لو احتمل الثالثة والخامسة عند القيام، أو احتمل كلّاً من الثالثة والرابعة والخامسة، ففي كلّ هذه الثلاثة إشكالٌ هو: أنّ الهدم هل يفيد لصيرورة الشكّ إلى الثلاثة والأربع في الأوّل والاثنين والأربع في الثاني وإلى الاثنين والثلاث والأربع في الثالث؟ أو لا يفيد شيئاً؟

وبالجملة: بعد هدم القيام الّذي كان بيده فحيث كانت الشكوك المذكورة من الشكوك المنصوصة فيعمل عمل الأربع بعد البناء عليه في حال القيام أو الإشكال الّذي ذكرناه في الشكّ بين الأربع والخمس قبل الدخول في الركوع يتوجّه في المقام وهو: أنّ هذه الركعة لو كانت في نفس الأمر الركعة الرابعة فوقع جزءاً للصلاة ولا يمكن إسقاطه عن الجزئيّة أبداً، لأنّه إن هدم هذه الركعة الّتي بيده فصلاة الاحتياط الّتي تصلّى بعدها لا تجبر هذه الركعة لو كان في الواقع من الصلاة لأنّه متمّم للركعة، وهذا بعض الركعة على الفرض بعدم إمكان إسقاط بعضها عن الجزئيّة.

والمستفاد من الأخبار أنّ صلاة الاحتياط جابرة لنقص الركعة، ولذلك يقال: إنّ الصلاة لو كانت ناقصة تجبرها ولو كانت تامّة يصير هذا نافلة.

وبالجملة: صلاة الاحتياط لابدّ من قيامها مقام الركعة لا بعض الركعة. لا يقال: بأنّ انهدام المركّب ينهدم الأجزاء أيضاً، لأنّا نقول: صحّة هذا الجزء صحّة تأهّليّة وبانهدام الركعة لا تسقط هذا الجزء عن الجزئيّة.

نعم، لو كان القيام المعتبر كونه جزءاً هو القيام الّذي يركع عنه والقيام الّذي كان قياماً إلى الركعة والركعة بمعنى الركوع فحيث لم يركع عن هذا القيام فلم يصر جزءاً أو كان مجرّد قيام من غير ذِكرٍ وتسبيح فكذلك.

وإذا عرفت ذلك فالأمر في هذه الثلاثة مشكلٌ من هذه الجهة.

وأمّا الشكّ بين الاثنين والأربع والخمس، أو بين الثلاث والأربع والخمس، أو بين الاثنين والثلاث[1] بعد إكمال السجدتين، ولعلّه يمكن استفادة حكمها من النصوص الواردة في الاثنين والأربع وفي الثلاث والأربع وفي الاثنين والثلاث والأربع، أي الشكوك المذكورة بغير احتمال الخمس.

ودفع احتمال الخمس بالبناء على عدم الزيادة، لأنّه زاد سهواً وكان شاكّاً فيه فيبني على الأربع ويسجد سجدتي السهو لأصل السهو كما قد مرّ أنّها للذهول في الصلاة لا لجبران النقص أو الزيادة، ولذا لو ترك عمداً بعد الصلاة لا يضرّ بالصلاة ويُجبر احتمال النقص بصلاة الاحتياط الّتي يأتي بعدها، أي بعد الصلاة.

إلّا أن يستشكل بأنّ عدم المبطليّة في الزيادة المحتملة إنّما هو فيما يحتمل الزيادة فقط، وكذلك نقص المحتمل لا يضرّ ويُجبر بالاحتياط إذا لم يحتمل الزيادة مع احتمال النقص، وهذا بخلاف المقام الّذي يحتمل فيه الزيادة والنقيصة كلاهما.

ولكن هذا ليس من الإشكالات الّتي يُعتنى بها، لأنّ الشاكّ فيما نحن فيه إحدى أطراف شكّه هو التمام فيبني عليه ويُجبر احتمال النقص بالاحتياط، ويدفع احتمال الزيادة بالأصل المعتبر عند الشارع في الخامسة بعد الإكمال.

وهذا مقام الخبر الوارد بأنّه «لا يعيد الصلاة فقيه يحتال فيها»[2]. نعم، الاحتياط هو العمل كذلك ثمّ الإعادة بعد الصلاة.

وأمّا الشكّ بين الأربع والستّ وزائداً فلا يبعد فيه أيضاً البناء على التماميّة ودفع احتمال الزيادة بالأصل لعدم ما ينحصر جريانه في الخامسة.

ثمّ إنّك بعدما عرفت أقسام الشكّ وأنّ بعضها باطل وبعضها ممّا لا يُعتنى به بالتفصيل الّذي قد مرّ بقي الكلام في بعض الشكوك الّتي لا يُعتنى به في الصلاة ولم

---

(١) والأربع والخمس. (منه ﷺ).

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٤٧ ـ ٢٤٨ باب ٢٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٥٦، وفيه «فقيه قطّ يحتال لها...». وراجع أيضاً ص٢١٥ ب ٩ منها ضمن ح١٠٤٥٩.

يذكر، وهو الشكّ لمن كثُر عليه الشكّ، والمسألة من المسلّمات بين الأصحاب في الجملة، ولم نرَ من العامّة تعرّض فيها لا في كتبهم ولا في مثل التذكرة والمعتبر، فكأنّهم لم يقولوا بخصوصيّة فيها، والمستند لنا هو الأخبار الّتي وردت في المسألة، ولنذكرها حتّى يعلم بعض الاختلافات الّتي كان في بعض الفروع من هذه المسألة، ومنه الاختلاف في أنّ هذا الحكم هل هو مختصٌّ بكثير الشكّ؟ أو يعمّ السهو الّذي كان في الاصطلاح مقابلاً للشكّ كما في نسيان السجود سهواً وغيره؟

ونقل في مفتاح الكرامة عن جُلّ الأصحاب عدم الاعتبار لكثير السهو، ومنه الاختلاف في وجوب الحفظ لمن كثُر عليه السهو بحصاةٍ وتسبيحٍ وغيرها حتّى أنّه لو لم يفعل ذلك لبطلت الصلاة، أو عدم الوجوب وجواز إرسالً النقل، والعمدة هي الأخبار.

منها: خبر ابن سنان عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كثُر عليك السهو فامضِ في صلاتك»[1]، انتهى. والمراد بابن سنان هو عبدالله بن سنان لا محمّد بن سنان، لأنّه كان في الطبقة الّتي يكون فضالة منها.

ومنها: خبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كثُر عليك السهو فامضِ على صلاتك فإنّه يوشك أن يدَعك، إنّما هو من الشيطان»[2].

وذكر في الفقيه أنّه قال الرضا عليه السلام ...[3]، ثمّ ذكر هذه الرواية مع فرقٍ مّا.

ومنها: رواية زرارة وأبي بصير جميعاً قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه، قال: «يُعيد». قلنا: فإنّه يكثُر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ، قال: «يمضي في شكّه. ـ ثمّ قال: ـ لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيثٌ معتاد لما عُوِّد، فليمض أحدكم في الوهم ولا

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٢٢٧/٨ ـ ٢٢٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٩٧ و١٠٤٩٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٣٣٩/١ ح ٩٩٠.

يكثرنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ». قال زرارة: ثمّ قال: «إنّما يريد الخبيث أن يُطاع، فإذا عُصي لم يعُد إلى أحدكم»[١]، انتهى.

وذكر هذه الرواية في دعائم الإسلام[٢] بدون السند مع تغييرٍ مّا.

ومنها: خبر عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكثُر عليه الوهم في الصلاة فيشكّ في الركوع فلا يدري أركع أم لا، ويشكّ في السجود فلا يدري أسجد أم لا، فقال: «لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتّى يستيقن يقيناً»[٣]... الحديث.

ومنها: ما عن محمّد بن أبي حمزة أنّ الصادق عليه السلام قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثُر عليه السهو»[٤]، انتهى، وهذه الرواية لبيان موضوع هذا الحكم وسيأتي إن شاء الله.

وادّعى السيّد بحر العلوم في أصل المسألة الإجماع، بل قال: إنّه ضروري، أي المضيّ ممّن كثُر عليه السهو. وأمّا في الفرع المختلف فيه ـ أعني اختصاص هذا الحكم بكثير الشكّ أو شموله للسهو المصطلح ـ فظاهر قوله عليه السلام بعدما عرفت سابقاً من أنّ الساهي بما هو ساهٍ بالجهل المركّب لا معنى لجعل الحكم له وتوجّه الخطاب إليه «إذا كثُر عليك السهو فامضِ في صلاتك» يكون معناه أنّ الساهي إذا لم يكن ممّا لا يصحّ الخطاب به فعند الكثرة لا يعتني به ويمضي في صلاته، وأمّا الساهي بالجهل المركّب فلا مجال للخطاب به، والمشهور بين الفقهاء هو عدم شمول الرواية إلّا الشكّ مثل المحقّق والعلّامة والشهيد الأوّل وغيره من الفقهاء.

ولكن خالفهم في ذلك المحقّق الكركي والشيخ علي معاصره وأُستاذ الشهيد في رسالة الميسيّة وثاني الشهيدين في شرح اللمعة وروض الجنان وشرح الألفيّة والمسالك والذخيرة والكفاية مصرّاً على ذلك السبزواري بأنّه كما أنّ كثير الشكّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢٨/٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٩٦.

(٢) دعائم الإسلام: ١٩٠/١ عن الباقر عليه السلام.

(٣ و٤) وسائل الشيعة: ٢٢٩/٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٩٩ و١٠٥٠١.

يمضي في صلاته كذلك كثير السهو، بمعنى المصطلح. وأطال المجلسي الكلام في ذلك[١] وكان بسبب إثبات شمول الرواية لهما.

أقول: فبعد ما عرفت من أنّ الساهي إذا كان جاهلاً مركّباً فإمّا أن يترك ما يجب فعله أو يفعل ما يجب تركه فلا يمكن توجّه الخطاب إليه في هذا الحال.

وبعد ذهول الغفلة إن كان قوله: «امضِ» شاملاً له فلابدّ أن يكون في أثناء الصلاة لأنّ بعد الصلاة لا صلاة حتّى يمضي فيها، فحينئذٍ ما فعله ساهياً إن كان ممّا يبطل فعله عمداً لا سهواً فمعنى رفع الحكم عنه لكثرة سهوه هو رفع حكم الصحّة لأنّ الفرض أنّ صلاته لم تبطل لفعله ما لا يبطل سهواً، فهو منافٍ لكون هذا الحكم للتوسعة خصوصاً تعليلها لأنّ الشيطان في هذه الصورة يُطاع لا يُرجم فلا يمكن شمولها له، وإن كان ما فعل ممّا يبطل عمداً وسهواً فلا مجال أيضاً للتمسّك بالرواية لأنّ هذا ليس حكم السهو حتّى قيل إنّه يرتفع عند الكثرة، بل حكم الإبطال لنفس الفعل لا لكثرته، وكذا لو ترك ما يبطل عمداً لا سهواً لأنّ حكم السهو يوجب فيه التضيّق، والرواية دالّة على السعة، وكذا لو فعل ما لا أثر له عمداً أيضاً.

مضافاً بأنّ في صورة الترك ليس للترك بما هو حكم، بل حكم البطلان في صورة الترك إنّما هو من جهة وجوب الفعل، وإلّا فالترك بما هو لا يكون مورداً للحكم. وإن كان المراد أنّ الرواية تدلّ على أنّ ما يوجب سجدتي السهو بعد الصلاة ففي صورة الكثرة لا يجب، فيرد عليه بأنّ قوله: «امضِ» ناظرٌ إلى كون المصلّي في الأثناء لا بعد الصلاة.

ويُعلم ممّا ذكرنا هو احتمال أن يكون المراد هو المضيّ فيما كان الترك سهواً موجب للبطلان كترك الركوع أو السجدتين لأنّ حكم البطلان راجع إلى ترك الركوع أو السجدتين لا بما أنّه سها فيهما.

وأمّا إن كان المراد هو رفع الحكم عن مثل كثرة السهو في التشهّد فهو وإن لم يرد عليه ما ذكرناه ولكنّه فردٌ نادر لا يمكن صدور حكمٍ لمثله، فلا يصحّ ما ذكر

---

(١) بحارالأنوار: ٢٧٨/٨٨ ـ ٢٨٣.

المحقّق الثاني في شرح الألفيّة وتابعه جُلٌّ من الفقهاء من أنّ معنى الرواية هو عدم لزوم التدارك في صورة الكثرة على فرض بقاء محلّ التدارك وعدم لزوم القضاء على فرض عدم بقاء محلّ التدارك.

وأمّا الأخبار فلم يكن لها ظهورٌ في شمول السهو المصطلح وإن كانت رواية ابن سنان ومحمّد بن مسلم ومرسلة فقه الرضا قابلة لأن يدّعى شمولها السهو المصطلح.

فـــرع

ذكر في مفتاح الكرامة عن بعض الأعاظم أنّه قال: إنّ حكم المضيّ في الصلاة إنّما هو في صورة الاختيار[١].

أقول: التعبير بـ«الاختيار» لم يكن حسناً، والأولى أن يقال: إنّ الحكم مختصّ فيما يسهو الشخص لو خلّي وطبعه، وأمّا إذا كان كثرة السهو لعوارض عرضت فلا يجوز المضيّ، ولا يبعد صحّة هذا الكلام بملاحظة التعليل في الرواية، أعني تعوّد الشيطان. وذكر بعضٌ مثل ابن فهد والصيمري ذلك ومضى عنها سائر الفقهاء بالتأمّل.

ثمّ يبقى الكلام في المناط في كثرة السهو، وقد تقدّمت رواية محمّد بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثُر عليه السهو»[٢]، انتهى.

والاحتمالات المتصوّرة في الرواية (أحدها) أن يكون المراد هو السهو في كلّ ثلاث صلوات من الصلوات الخمس إمّا بنحو التوالي أو مطلقاً.

(وثانيها) أن يكون المراد هو السهو بحيث يشمل الأجزاء مطلقاً مثل الفاتحة والركوع والسجود لا في خصوص الصلوات. نعم، ليس المراد هو وجود ثلاث السهو في طول العمر، بل لابدّ أن يكون بنحوٍ لها ارتباط مع الآخر، ولعلّ هذا هو المنشأ لما

---

(١) مفتاح الكرامة: ٤٣١/٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٢٩/٨ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠١.

قيل: إنّها تحقّق بأن يسهو ثلاث مرّات متوالية كما نقل عن الوسيلة[١] والشيخ في المبسوط[٢]، أو قيل: وحدّه أن يسهو في شيءٍ واحد أو فريضةٍ واحدة ثلاث مرّات أو يسهو في ثلاث صلوات كما عن ابن إدريس[٣] القائل بعدم حجّية خبر الواحد.

(وثالثها) احتمال أن يكون المراد هو كون الظرف ثلاث صلوات بأن يكون المصلّي بحيث تكون خاليةً عن السهو في الثلاث ثمّ يسهو مرّة، وعليه فيتحقّق كثرة السهو بسهوٍ واحدٍ.

إذا عرفت ذلك فنقول: الظاهر من الرواية هو أنّ المعهود في ذهن الرواة عدم الحكم بعنوان كثير السهو وكان السؤال عن موضوعه، ولعلّه كان المسبوق في ذهنه هو السهو في ثلاث صلوات. وعلى أيّ حال، لا أظنّ صدور هذه الرواية بهذه العبارة منه عليه السلام، لأنّ كلّ ما يراد منها فهذا اللفظ قاصر عن إفادته والعدد من المبهمات الّتي لابدّ أن يميّز بشيء، والاحتمالات المذكورة في الرواية لا يستفاد من هذا اللفظ. وعلى أيّ حال، إن كان المراد هو الاحتمال الأخير فحيث إنّ الساهي الّذي سها بعد ثلاث صلوات مرّة واحدة لا يعلم بأنّه هل يسهو في ثلاث بعدها أم لا، فلابدّ من القول بأنّ المراد هو من كان يسهو كذلك إلى الآن، وعليه فلابدّ من تعيينه، فبعد الإبهام في المراد فكان هذا الاحتمال خلاف الظاهر.

وأمّا إن كان المراد هو الثاني بأن يكون ذكر الكلّ للدلالة على أنّ التمييز ليس ينحصر بالصلاة بل يشمل الأجزاء من السجدة والركعة وغير ذلك فهو غير معهود، مضافاً بأنّه لا يحتاج إلى لفظ الكلّ، بل عدم ذكر الصلاة يستفاد منه العموميّة.

بقي في المقام الاحتمال الأوّل بأن يكون لفظ «كلّ» لاستيعاب أجزاء الثلاث، وعليه فاحتمال كونه على الإطلاق وغير المتوالي فبعيد، وأمّا إن كان متوالياً فيكون معناه هو كلّ ثلاث صلوات كما هو المفتى به لأكثر القدماء، وهذا الاحتمال وإن

---

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٠٢.

(٢) المبسوط: ١٧٨/١، وفيه «من كثر سهوه وتواتر. وقيل: إنّ حدّ ذلك أن يسهو ثلاث مرّات متوالية».

(٣) السرائر: ٢٤٨/١.

كان قريباً من الاحتمالين الآخرين إلّا أنّ ذكر «كلّ» لاستيعاب أجزاء المركّب غير معهود أيضاً، بل هو لاستيعاب الأفراد ويستفاد المقصود بغير لفظه.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ الراوي ـ أعني محمّد بن أبي حمزة ـ لم يضبط عبارة الحديث وإلّا فكان المقصود هو هذا الاحتمال.

وأمّا كثرة السهو إن كانت في صلاة واحدة فقالوا إنّ الرواية أيضاً تشمله بإلغاء خصوصيّة الصلوات المتعدّدة سواء في الجزء الواحد أو الأجزاء المتعدّدة.

ثمّ إنّ الفقهاء تعرّضوا بأنّ المستفاد من رواية زرارة وأبي بصير المتقدّمة بأنّه لم يقيّد حكم كثير السهو بأن يكون في صلوات مخالفة كأن يكون أحدها الظهر وثانيها العصر وهكذا، بل لو كان تبطل صلاته لأجل الشكّ ويعيد وحصلت الكثرة فيها بإعادتها مكرّراً يكون الحكم كذلك، فإذا كان كذلك فالمستفاد من رواية محمّد بن أبي حمزة أيضاً كذلك، فلا يبعد القول بعدم احتياج إتمام الثلاث، بل بعد أن شكّ اثنتين ففي الثلاث تحصل الكثرة فلا يحتاج إلى الشكّ في الرابعة.

ويستفاد أيضاً من خبر عمّار المتقدّم أنّ الكثرة لو كانت فيما لابدّ من إتيانه مع قطع النظر عن الكثرة فعند الكثرة لا يعتنى به. نعم، مجرّد الشكّ في الركوع أو السجود لا يكفي لموضوع الحكم بعدم الاعتناء حتّى يصير كثيراً، فحينئذٍ لو كان بحيث عند ملاحظة كلّ واحدٍ مجرّداً عن غيره لا تصدق الكثرة، فالظاهر أنّ الرواية تشمله، لأنّ المناط هو كثرة الذهول عن الواقع، فبعضها يوجب التردّد في الركوع وبعضها في السجود. نعم، لو كانت الكثرة منحصرة في شيءٍ مخصوص فلا يتعدّى الحكم إلى غيره.

فـــرع

كثرة السهو قد تكون في شكوكٍ كانت موجبةً للبطلان مع قطع النظر عن الكثرة كالشكّ في صلاة المغرب أو الصبح أو قبل إكمال السجدتين، وقد تكون فيما يحتمل الزيادة وعدمها، وقلنا بشمول أدلّة الشكّ بين الأربع والخمس لها مطلقاً، فمعنى عدم الاعتناء هو البناء على ما يوجب البطلان ولا يحتاج إلى سجدتي السهو.

وقد تكون فيما لم يوجب البطلان وموجب للإتيان بشيء كالشكّ في الركوع قبل الدخول في السجدة، فمعناه هو عدم وجوب الإتيان بالركوع.

وبالجملة: كلّ ما لابدّ من فعله فيبنى على إتيانه، وكلّ ما يجب أن يُترك يبنى على عدمه.

فـــرع

لو كانت الكثرة فيما لا يوجب الإتيان بشيء كما في الشكوك الّتي تحصل بعد التجاوز عن المحلّ فلا أثر للكثرة فيها، فلا يوجب كثرة السهو فيه الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ فيما كان الشكّ فيه موجباً للاعتناء مع قطع النظر عن الكثرة بأن كان كثير الشكّ في المجموع.

فـــرع

لو كان المصلّي كثير الظنّ بالبطلان أو بما لا يوجب عملاً في الصلاة فحيث قلنا إنّ السهو لم يستعمل في الشكّ مجازاً بل الذاهل عن الواقع قد يتردّد، فالظانّ بالصحّة كانت مظنّته حجّةً عليه في هذا الحال على القول بحجّية المظنّة، فلابدّ أن يعمل على طبق ظنّه. وأمّا كثير الظنّ بالبطلان فيستفاد من هذه الرواية، أعني عدم الاعتناء بالخبيث عدم اعتبار ظنّه، كما أنّ القاطع الّذي ينجرّ أمره بالوسوسة يكون اللازم في حقّه عدم الاعتناء بالقطع.

فـــرع

لو كان كثير السهو عاملاً بالسهو بأن يسجد مثلاً عند الشكّ فيها مع كونه كثير الشكّ في السجود، فنقل في مفتاح الكرامة عن جمعٍ البطلان[1]. وفصّل بعضٌ بين ما كان من الأفعال الّتي كانت الزيادة منها مضرّة في الصلاة وقال بالبطلان وبين ما لم يكن كذلك فلا، ثمّ إنّ القائل بالبطلان إن تمسّك بقوله: «امضِ في صلاتك» بأنّه

(١) مفتاح الكرامة: ٤٣٨/٩.

الأمر بالمضيّ ومخالفته موجب للبطلان، فلا فرق بين ما كانت الزيادة مضرّة كالركوع وبين غيره، فلا مجال للتفصيل، إلّا أن يأتي بما لا تكون مضرّةً كالقراءة ونحوها برجاء المطلوبيّة.

ثمّ إنّ قوله: «امضِ» لا يوجب البطلان بهذا البيان ـ أعني كونه أمراً ومخالفته عصيان مطلقاً ـ لأنّ الأمر إذا كان إرشاداً إلى الفساد فصحّ هذا الكلام، ولكن كون هذا الأمر إرشاداً إلى الفساد خلاف لظاهر الرواية بل يحتمل كونه أمراً تكليفيّاً فعند المخالفة فالحرمة ناشئة من مخالفة الوجوب التكليفي بإتيان الجزء المنهيّ عنه بنهي تكليفي، وإذا كان كذلك فهو لا يصلح لأن يصير جزءاً لا أنّه مبطل للصلاة، إلّا أن يقال بأنّه لا يصلح لأن يتقرّب به والصلاة أمرٌ عبادي، ويدفعه أنّ هذا لا يصير جزءاً بعد أنّ الشارع أسقطه عن الجزئيّة.

بقي الكلام في أنّه هل سقط عن الجزئيّة الواقعيّة بأنّه لو فرض عدم إتيانه واقعاً أيضاً لا يصحّ إتيانه في هذا الحال لمخالفته مع الأمر بالمضيّ وهو أمرٌ تكليفي؟ أو لا يسقط عن الجزئيّة الواقعيّة بحيث لو كشف عدم الإتيان فلابدّ من الإعادة؟ والظاهر أنّه في مقام الحكم الظاهري لأجل ردع الشيطان وعدم إطاعته لأنّ هذه الأخبار لم تقصر دلالتها عمّا تدلّ على الحكم الظاهري بأنّه لو شكّ في الركوع وعدمه فبعد الأمر بالبناء على الإتيان فالمأتيّ به زيادة في الصلاة، فتصير الصلاة باطلة.

[شكّ الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس:]

ومن الشكوك الّتي لا اعتبار بها شكّ الإمام والمأموم على ما اصطلح عليه في الرسائل العمليّة ومن الشكوك الّتي قامت الأمارة على أحد طرفيه، وهذه المسألة ممّا تعرّض بها الشيخ في النهاية [١] فقط من القدماء. وأمّا غير القدماء فذكرها المحقّق في المعتبر [٢] والعلّامة [٣] ذكرها في ذيل التعرّض للمسألة الّتي عنونها العامّة من وجوب

(١) النهاية: ١/٢٨٧ـ٢٨٨.
(٢) المعتبر: ٢/٣٩٤.
(٣) تذكرة الفقهاء: ٣/٣٢٤ ـ ٣٢٥.

المتابعة على المأموم فيما وجب على الإمام سجدة السهو ولا يجب عكسه، كما أنّ القدماء أيضاً تعرّضوا لها وكأنّهم مثل المحقّق أيضاً يميلون بقبول هذا الكلام، أعني وجوب المتابعة. وذكر في المدارك[١] والذخيرة[٢] أنّ الأصحاب قاطعٌ به، ونقل في مفتاح الكرامة[٣] عن الرياض والمفاتيح وكشف الالتباس أنّهم قالوا: لا خلاف فيه.

وأمّا المطلب الّذي تعرّض له الجميع فلا يُرى في كلماتهم.

وأمّا الأخبار فمنها الرواية الدالّة على أنّ الإمام يحمل أوهام مَن خلفه إلّا تكبيرة الافتتاح، ذكرها في الوسائل[٤] ونقلها الصدوق أيضاً.

ومنها: ما نقل بإسناده عن عليّ عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حفص البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس على الإمام سهو ولا على من خلف الإمام سهو»[٥].

وحفص ثقة ولا أدري لِمَ قال في المعتبر: وإن كان ضعيفاً...[٦] إلى آخره.

ومنها: رواية إبراهيم بن هاشم في نوادره أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن إمام يصلّي بأربع نفر أو بخمس فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً ويسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً يقولون هؤلاء: قوموا، ويقول هؤلاء: اقعدوا، والإمام مايل مع أحدهما أو معتدل الوهم فما يجب عليهم؟ قال: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه مَن خلفه سهوه باتّفاق منهم، وليس على مَن خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو وليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو (ولا سهو في نافلة ـ خ) فإذا اختلف على الإمام مَن خلفه فعليه وعليهم في

---

(١) مدارك الأحكام: ٢٦٩/٤.
(٢) ذخيرة المعاد: ٣٦٩ س ٢٦ ـ ٢٧.
(٣) مفتاح الكرامة: ٤٦١/٩، وفيه «وفي كشف الالتباس نسبته إلى الأصحاب، وفي المفاتيح والرياض لا خلاف فيه».
(٤ و٥) وسائل الشيعة: ٢٤٠/٨ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٣٤ و١٠٥٣٥.
(٦) المعتبر: ٣٩٥/٢.

الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم»[١]، انتهى. ورواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن رجلٍ عن أبي عبدالله عليه السلام[٢].

أقول: إبراهيم بن هاشم لم يلاق الأئمّة عليهم السلام فنقلُ الصدوق هذه الرواية لا يفيد لأنّها مرسلة. وأمّا نقلُ الكليني فكان محمّد بن عيسى من آل يقطين ويونس بن عبدالرحمٰن من موالي يقطين فكان محمّد بن عيسى كثير التعصّب في حقّ يونس، وذكر أُستاذ الصدوق[٣] أنّ ما ينقل محمّد بن عيسى عن يونس فلم أعمل به، وقال الصدوق: ما لم يعمل هو به فلم أعمل به أيضاً، وكان محمّد بن عيسى متكلّماً قليل الاعتناء بالحديث، فالرواية ضعيفة من هذه الجهة، مضافاً بأنّها مرسلة بقوله: «عن رجل» وقوله: «الأخذ بالجزم» إن كان المراد هو الثاني أعني...[٤].

ثمّ إنّ تفصيل الكلام في السهو الّذي يعرض الإمام أو المأموم أو كليهما هو تارةً يكون في السهو الّذي يوجب سجدتي السهو لولا الجماعة، فهو ممّا يكون معنوناً بين الفريقين ويتصوّر على وجوه، لأنّه إمّا يكون المأموم منفرداً دون الإمام بأن يكون الساهي هو الإمام فقط فالمشهور بين العامّة والخاصّة أنّ الإمام يتحمّل سهو المأموم، وأمّا إن كان الساهي هو الإمام دون المأموم فعلى الإمام أن يسجد سجدتي السهو، وإن ترك الإمام سجدتي السهو إمّا لعمدٍ أو لسهو، فاختلفوا في وجوبه على المأموم وعدمه. وكذا لو سها الإمام والمأموم معاً وترك الإمام السجدة. وأمّا إن كان المأموم مسبوقاً وكانت صلاته أقلّ من صلاة الإمام وسها الإمام في بقيّة الصلاة الّتي لم يكن المأموم مقتدياً به فقال جمعٌ من العامّة[٥] بوجوب سجدتي السهو على

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٤١ ـ ٢٤٢ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٠.

(٢) الكافي: ٣/٣٥٨ ح٥.

(٣) الظاهر أنّه [محمّد بن] الحسن بن الوليد. (منه قدس سره).

(٤) هنا سقط قد وقع بقدر صفحة.

(٥) كما في الأُمّ: ١/١٣١ ـ ١٣٢، ومختصر المزني: ١٧، والمجموع: ٤/١٤٣.

المأموم، ولم أجد من الخاصّة مَن قال بوجوبها على المأموم، وذكر الشيخ رحمه الله في الخلاف: أنّ المأموم خرج عن كونه مأموماً بعد تمام صلاته بالسلام[١].

وبالجملة: هذه جملة من المسائل الّتي كانت مورداً للبحث بين الأصحاب قبل الشيخ رحمه الله وبعده في السهو الّذي كان كلٌّ من الإمام والمأموم جاهلاً فيه بالجهل المركّب الّذي يوجب سجدتي السهو لا التردّد.

وأمّا إذا كان الإمام منفرداً في السهو بجهلٍ بسيط يوجب التردّد ـ أعني ما يكون البحث فيه في شكّ الإمام والمأموم ـ فنقول: لو كان الإمام منفرداً في السهو وكان المأموم حافظاً له أو العكس فلم أجد من العامّة مَن تعرّض له، وكذا من الخاصّة إلّا الشيخ في النهاية أنّه قال: الشاكّ منهما يرجع إلى الحافظ منهما[٢].

وذكر المحقّق[٣] وغيره[٤] من المتأخّرين قطع الأصحاب على ذلك، ولكن لو تمّ ذلك لَينبغي تعرّض القدماء له، وعبارة النهاية أيضاً ليس بنحوٍ تُطمئن النفس بكون المراد منه هذه المسألة، لأنّه قال: لا سهو على مَن صلّى خلف إمام يُقتدى به، وكذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه مَن خلفه، فإن سها الإمام والمأمومون كلّهم أو أكثرهم أعادوا الصلاة احتياطاً[٥]، انتهى موضع الحاجة. لا يُعلم علّة الإعادة في عبارته.

وذكر في الخلاف في مسألة ٢٠٧: إذا ترك الإمام سجود السهو عامداً أو ساهياً وجب على المأموم أن يأتي به ـ إلى قوله: ـ دليلنا: أنّ صلاة المأموم متعلّقة بصلاة الإمام، فإذا وجب على الإمام ولم يسجد وجب على المأموم. وفي مسألة ٢٠٨: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعةً أو ما زاد عليها... إلى آخر المسألة[٦]. وتعرّض لهذه المسألة في المبسوط أيضاً مفصّلاً، وذكر فيه وجوب متابعة المأموم

---

(١) الخلاف: ٤٦٥/١ مسألة ٢٠٨.
(٢) النهاية: ٢٨٧/١ـ ٢٨٨.
(٣) شرائع الإسلام: ١١٨/١.
(٤) راجع مدارك الأحكام: ٢٦٩/٤.
(٥) النهاية: ٢٨٧/١ـ ٢٨٨.
(٦) الخلاف: ٤٦٤/١ ـ ٤٦٥.

عن الإمام واتّباع الإمام المأموم المتراءى منهما وجوب المتابعة على فرض التذكار[١]. ولكن المسألة المبحوثة عنها أعمّ من ذلك، لأنّ البحث فيما كان أحدهما ساهياً والآخر حافظاً.

والعجب من القدماء كيف لم يتعرّضوا لهذه المسألة إلّا في النهاية بنحوٍ قد عرفت.

هذا كلّه في الكلام في المسألة فتوىً.

وأمّا الأخبار فقد عرفت رواية حفص البختري[٢] وأنّها لا دلالة لها بنحو الوضوح على عدم السهو على الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر، أو وجوب حكم السهو عليه، فلابدّ من تقييد إطلاقها كما عن المدارك بحفظ الآخر بأنّ الإمام إن كان ساهياً بالجهل البسيط فليس عليه السهو ـ أعني لايترتّب حكم الترديد مقيّداً بحفظ المأموم أو الإمام ـ ولكنّه لابدّ من التأمّل في مفاد هذه الرواية بأنّه هل يستفاد منه الحكم مطلقاً؟ أو مع ضمّها إلى رواية يونس أو لا؟

وأمّا رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي خلف إمام لا يدري كم صلّى هل عليه سهو؟ قال: «لا»[٣]، انتهى. ظاهر الرواية يحتمل أن يكون الضمير في قوله «كم صلّى» راجعاً إلى الإمام، كما يحتمل عوده إلى المأموم، ولكن التأمّل يقتضي أنّه عائدٌ إلى المأموم وكون الإمام نكرة لا يدلّ أن تكون الجملة صفةً له، بل العهد الذهني الّذي كان عندهم حين السؤال يكون كافياً لتعريف الإمام، مع أنّ العلم بأنّ الإمام لا يدري كم صلّى مشكلٌ جدّاً[٤]، ويستفاد من تفرّده بالذكر إن رجع إلى المأموم أنّ الإمام لم يكن ذاهلاً عن الواقع. وعلى أيّ حالٍ، كأنّ

---

(١) المبسوط: ١/١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٤٠ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٣٥، وقد مرّت آنفاً.

(٣) المصدر السابق: ٨/٢٣٩ ـ ٢٤٠ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٣٣.

(٤) لا فرق بين علم المأموم بسهو الإمام في هذا المورد وبينه في سائر الموارد. (منه رحمه الله).

السائل يعلم بأنّ من لا يدري كم صلّى كان محكوماً بحكم، والسؤال كان عن حكم الجماعة وخصوصيّتها بكونه خلف الإمام.

وأمّا رواية أبي الهذيل[١] عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتّكل على عدد صاحبته في الطواف أيجزئه عنها وعن الصبيّ؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنّك تأتمّ بالإمام إذا صلّيت خلفه فهو مثله»[٢]، انتهى. ويستفاد من هذه الرواية أنّه ليس للإمام والمأموم خصوصيّة، بل كان الاتّكال لأجل حصول الظنّ، ولكن تدلّ على أنّ رجوع المأموم إلى الإمام كان من المسلّمات عندهم. والهذيل في الرواة اثنان، وكلاهما لم يصرّح بتوثيقهما، ولكن يكفي نقل ابن مسكان عنه في الاعتماد بالرواية في نقل الصدوق. وقوله «عنها» أي أخذ العدد عنها، ولكن فرقٌ بين الممثّل والممثّل عليه، حيث إنّه لا يقتدي الرجل بالمرأة والصبيّ في الصلاة، اللّهمّ إلّا أن يراد التنظير في الاتّكال مع ما تضمّن قوله «تأتمّ» لاعتماد المأموم على الإمام في العدد. فلابدّ أن يوجّه كذلك، أي: أيجزئه أخذ عدد الطواف عن صاحبته؟

وعلى أيّ حال، ذيل الرواية وإن كان يدلّ على المسألة ولكن توسعة الحكم بالاتّكال بالإمام في مطلق العبادات مشكلٌ.

وتلخّص من ذلك: أنّ رواية حفص تدلّ على المسألة على التقييد لا مطلقاً، ورواية عليّ بن جعفر والهذيل تدلّان أيضاً، إلّا أنّ الأُولى يكون في خصوص المأموم، ورواية إبراهيم بن هاشم في النوادر[٣] مجملة، ولكن من جميع هذه الروايات وتسالم المتأخّرين لا إشكال في الفتوى بجواز الرجوع لكلٍّ منهما مع حفظ الآخر، وإنّما العجب في عدم تعرّض الفقهاء له. ولكن قد عرفت كلام الشيخ

---

(١) الصحيح هو «الهذيل» فما في الوسائل سهوٌ من قلمه قدس سره أو الناسخ. (منه ﷺ). وسيأتي ذكره منه قدس سره بعد أسطر.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤٢/٨ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤١.

(٣) المصدر السابق: ٢٤١/٨ ـ ٢٤٢ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٠. وقد مرّ ذكرها آنفاً.

في النهاية، وهذه الرواية من الصدوق، وقال الشيخ قدس سره في الاقتصاد: من سها خلف إمام يُقتدى به لا سهو عليه، وكذا لا سهو على الإمام إذا حفظ مَن خلفه[١]. وتعرّض الكافي[٢] أيضاً، فالإشكال والعجب من عدم تعرّض سائر القدماء[٣].

وعلى أيّ حال، لا إشكال في المسألة كما عليه المتأخّرون[٤]، وأمّا رواية سماعة[٥] والعلاء[٦] و محمّد بن مسلم[٧] في صلاة الجمعة فلم يذكر في الاثنين منهما الإمام، مضافاً بأنّها لم تجعل معارضاً للروايات المتقدّمة لأنّها تدلّ بالإطلاق على أنّ الشكّ في صلاة الجمعة موجبٌ للإعادة من غير تذكّر وتعرّض لحفظ الآخر، وما تقدّم يدلّ على أنّ الناسي يرجع إلى الحافظ، فتقيّد الإطلاق بصورة عدم الحفظ.

---

(١) الاقتصاد: ٢٦٦. (٢) الكافي: ٣/ ٣٦٠.

(٣) ألّف الشيخ والنجاشي الفهرستين في النصف الأوّل من المائة الخامسة، والمذكور فيهما هو المؤلّفون للكتب والمصنّفات، وفي الرجال يذكر راوي الحديث فكان بين موضوعَي العلَمين عمومٌ من وجه، لأنّه رُبَّ راوٍ للحديث ليس له تصنيف، فلذا لم يذكر في الفهرستين، بل كتاب الرجال منحصرٌ برجال الكشّي المعدّ لذكر من نقل عن الأئمّة عليهم السلام في حقّهم شيءٌ. وأمّا رجال الشيخ فكأنّه ذكر فيه الرواة ليكتب خصوصيّاتهم ولم يوفّق بذلك لأنّه لم يذكر فيه إلّا أسماء الرواة وقليل من ذكر التوثيق وعدمه. نعم، تعرّض النجاشي للتوثيق وعدمه للرجال الرواة. وأمّا الشيخ محمّد أمين الّذي كانت مشتركاته أحسن من غيره فظنّ أنّ من صنّف كتاباً كان ثقة، ولذلك لم يضف إلى عبارة «الفهرستين» ـ للشيخ والنجاشي ـ بعد الشيخ شيءٌ في هذا العلم، والمتأخّرون الّذين جمعوا هذه خرج بذلك الجمع كتابهم عن علم الرجال لأنّهم ذكروا مثل أبي تمامة وابن خالد النحوي لأنّهما كانا مصنّفَين وذكرا في الفهرستين لأجل ذلك، مع أنّ الأوّل كان شاعراً والثاني نحويّاً، ولم يضبط في الرجال المطالب الّتي كانت حقّ هذا العلم التعرّض لها مثل شيخ الراوي وتلميذه وضبطه، ولذلك كان هذا العلم مع كثرة الاحتياج غير منقّح من رأس. (منه مدّ ظلّه).

(٤) كما في مدارك الأحكام: ٤/ ٢٦٩، وذخيرة المعاد: ٣٦٩، ورياض المسائل: ٤/ ١٥٥.

(٥ و٦) وسائل الشيعة: ٨/ ١٩٥ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٠٦ و١٠٤٠٥.

(٧) وسائل الشيعة: ٨/ ١٩٤ باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٠٠.

ولا يخفى أنّ بعض الروايات تدلّ على رجوع الإمام إلى المأموم فقط دون العكس كرواية عليّ بن جعفر، وبعضها تدلّ على رجوع كلٍّ منهما إلى الآخر كما في مرسلة يونس، وكذلك رواية الهذيل[١] لا تدلّ على الإطلاق. وهل تفيد حصول الظنّ لأحدهما من حفظ الآخر؟ الظاهر عدمه. نعم، استفادة الإطلاق من رواية الهذيل مشكل.

وأمّا لو كان أحد الحافظين المرأة أو الصبيّ على القول بشرعيّة عبادته فالظاهر أنّهما أيضاً كذلك في جواز الرجوع وعدمه لأنّ «مَن خلف الإمام» يشملهما، وكذا لا فرق في المتعدّد والواحد وكذا الصبيّ المميّز.

إذا عرفت ذلك فيتصوّر هنا فــروع:

الأوّل: إذا كان الساهي غافلاً عن الواقع والحافظ حافظاً له بالظنّ ففي جواز الرجوع وعدمه وجهان، بل القولان. واختار في العروة[٢] عدم الرجوع، ولعلّه لأجل أنّ الموجود في لسان الدليل هو الحفظ وهو القاطع لا الظانّ.

ولكن بعد استفادة حجّيّة المظنّة على الاختلاف فيما هو الحجّة من الظنّ فيصدق الحافظ على الظانّ لأنّ الحفظ في مقابل السهو، والفرض أنّ ظنّ الإمام موجبٌ للعمل على طبقه بحكم الشرع، ولا يُعدّ الظانّ ساهياً في الشرع، فيكون أقوى الوجهين هو كفاية الظنّ لصدق الحافظ خصوصاً مع ملاحظة أنّ صلاة الجماعة صلاة لو لم يمنع مانع من الإقبال ليقبلون الجميع.

الثاني من الفروع: فيما كان أحدهما قاطعاً والآخر ظانّاً، ففي المسألة ترديدٌ بالتقريب الّذي مرّ في الفرع السابق حيث إنّ الظانّ لم يُعدّ ساهياً عند الشرع وعلم الإمام حجّةٌ للساهي والرجوع مخالفٌ لظاهر الرواية، ولذا علّقنا في العروة عكس ما ذكره السيّد ﷺ .

الثالث: إذا كانا شاكَّين بأن يكون المأموم شاكّاً بين الثلاث والأربع مثلاً والإمام بين الاثنين والثلاث فكان حفظ المأموم في عدم كون الركعة الركعة الثانية، وحفظ الإمام في عدم كونها الركعة الرابعة، والرجوع لكلٍّ منهما يتصوّر في البناء على

---

(١) الهذيل إمّا هو الهذيل بن حيّان، وإمّا الهذيل بن صدقة. (منه ﷺ).

(٢) العروة الوثقىٰ: ٣/٣١١ ـ ٣١٢.

الثلاث، فالمأموم رجع إلى الإمام في عدم كونها الرابعة، والإمام إلى المأموم في عدم كونها الثانية، وهذا ليس ما ذكره الأكثر حتّى يقال إنّه مشهور، بل ذكره بعض المتأخّرين واستنبطه. وذكر في المصباح أنّ المشهور ذلك كما قيل[1]، ثمّ في الإشكال عليه ابتلي بمخالفة الشهرة وتزلزل كلامه.

وأمّا على ما ذكرناه فليس المشهور ذلك، مضافاً بأنّ ما قيل بالبناء على الثلاث لكونهما حافظاً له فلا يصحّ لأنّ الثاني لم يكن حافظاً للثلاث، وكذا في عدم كونها الرابعة.

وبالجملة: لم يعمل كلٌّ منهما بالثلاث لولم تكن الصلاة جماعة، فكيف يتصوّر رجوع الآخر إليه، فلا تشمل الأدلّة على مورد المثال. وأمّا إذا لم يكن بين الشكّين رابطٌ فكلٌّ يعمل عمله.

بقي في المقام ما في مرسلة يونس وإبراهيم بن هاشم: «إذا حفظ عليه مَن خلفه السهو باتّفاقٍ بينهم» أو «بإيقانٍ» كما في بعض النسخ لأنّ الإيقان لم يتحقّق في الرجوع بالظانّ، إلّا أنّه حيث لم يكن كون لفظ الحديث كذلك مُسلّماً فلا إشكال فيه.

الرابع من الفروع: لو كان بعض المأمومين حافظاً وبعض الآخر مردّداً بحيث لم يكن في البين اتّفاق ـ الّذي كان في لفظ إحدى النسخ ـ فلا إشكال بأنّ هذه الرواية لا تشمله، فحينئذٍ يتصوّر القولان، القول بالعدم لظاهر الحديث باتّفاقٍ منهم. وأمّا القول بالرجوع فيمكن أن يوجّه بأنّ المأمومين لو كانوا منحصرين بالحافظين دون المردّدين فلا إشكال في حجّية حفظهم وجواز الرجوع إليهم فلايؤثّر القول بعدم حجّيّته لاختلاف سائر المأمومين معهم، فلا يبعد اختيار جواز الرجوع إليهم.

ثمّ ينشأ من ذلك **الفرع الخامس** وهو: أنّه بعد رجوع الإمام إلى الحافظين من المأمومين فعمل به فهل يجوز الرجوع للمأمومين المردّدين إلى حفظ الإمام الناشئ من حفظ المأمومين؟ أم لا يجوز الرجوع؟

الفرع السادس: لو كان أحدٌ من الإمام والمأموم كثير الشكّ والآخر حافظاً

---

(١) مصباح الفقيه: ١٥/٢٧٩ ـ ٢٨١.

فلابدّ أن يرجع الشاكّ منهما بالحافظ لأنّ الأمارة هي الرجوع، و«لا سهو مع الكثرة» أصلٌ لا أمارة، مضافاً بأنّ كثير السهو قد يسهو فيما يوجب العمل فلا يعتني به، وقد لا يكون موجباً للعمل فيكون مثل رجوع الإمام أو المأموم لأنّ مع الحفظ يكون العمل منتفياً كما لو كان السهو موجباً للعمل عند الكثرة.

(مسألة) ذكر في لفظ الفتاوى من القدماء والمتأخّرين[١] أنّه «لا سهو في سهو» وهذا عين العبارة الموجودة في النصوص[٢] كما في مرسلة إبراهيم بن هاشم[٣] ولم يفسّرها أحدٌ منهم إلّا العلّامة ﷺ في المنتهى[٤] مع أنّ ظاهرها مجمل، ويُعلم من ذلك أنّه كان معنى غير المحتاج إلى التفسير عندهم. فما يُرى في كلمات بعض المتأخّرين الشارح للمتون بأنّه يحتمل أن يكون المراد منه السهو المصطلح للفقهاء أو يكون المراد هو الشكّ واستعمل مجازاً ـ وإن حقّقنا ذلك في أوائل بحث الخلل وقلنا إنّه لم يستعمل مجازاً ـ ولكن على أيّ تقدير فإن كان المقصود هو أنّ السهو في السهو لم يوجد في الخارج فخلافه أظهر من أن يذكر بل يلزم الكذب على القائل به، فلا إشكال في أنّ المراد ليس ذلك.

بقي في المقام أن يكون المقصود لا سهو في موجِب السهو (بالكسر) أو لا سهو في موجَب السهو (بالفتح) بأن يقدّر الموجب، أو كان المقصود هو السهو من غير تقدير للفظ الموجِب أو الموجَب، أي: لا سهو في السهو، فحيث إنّ المقصود

---

(١) كأصحاب شرائع الإسلام: ١١٨/١، والمعتبر: ٣٩٤/٢، وجمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٦/٣، والمراسم: ٨٨، والجمل و العقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨٧، والسرائر: ٢٤٩/١.

(٢) ذكر الأُستاذ مدّ ظلّه كان في رواية حفص وكذا رواية يونس، ولكن لم أجد هذه العبارة في رواية حفص. (منه ﷺ). نعم موجودة في رواية حفص بهذا اللفظ «ليس على السهو سهو». راجع وسائل الشيعة: ٢٤٣/٨ باب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٤٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٤١/٨ ـ ٢٤٢ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٠، وص ٢٤٣ باب ٢٥ منها ح ١٠٥٤٤.

(٤) منتهى المطلب: ٢٩/٧.

من الموجب هو نفس السهو في المعنى الأوّل فيتعيّن المعنى الثالث. وظاهر قوله «في سهو» هو أنّ السهو فرضٌ موجودٌ ونفي الحكم عن السهو الموجود، والسهو بمعنى المصطلح ليس له حكمٌ حين السهو كما عرفت من أنّ الخطاب إليه غير ممكن حتّى ينفى فيطبق على من سها في الصلاة سهواً مقارناً للشكّ وما لأجله تردّد في الصلاة واشتغل للحكم الّذي كان ثابتاً للمتردّد في الصلاة.

فبالجملة: أنّه لو حصل سهوٌ في هذا العمل فليس له حكم، وحصول السهو في هذا العمل لابدّ أن يكون بالمعنى الّذي تقدّم بأنّه لم يشمل الجاهل المركّب، لما عرفت من استحالة الخطاب إليه في هذا الحال، وإذا كان كذلك فيصير معنى الحديث أنّه لا شكّ في العمل الّذي يعملونه لأجل الشكّ، كالشكّ في صلاة الاحتياط الّتي يصلّي الشاكّ لأجل شكّه فيبني فيه على الأكثر لأنّ قوله: «لا سهو» ظاهرٌ في أنّه لم يعمل بشيء، ولولا البناء على الأكثر لابدّ من الإتيان بشيءٍ في البناء على الأقلّ، وأفتى به المشهور أيضاً، كما أنّ معنى قوله: «لا سهو مع كثرته»[1] يكون كذلك، ولولا ذلك الحديث لقلنا في أنّ الشاكّ في الصلاة تبطل صلاته للشكّ بين الواحد والاثنين، وكذا لو شكّ في سجدة السهو[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢٧/٨ ـ ٢٢٨ باب ٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٩٥ و١٠٤٩٧ نقلاً بالمعني، وقد مرّ ذكرهما في ص١٢٤.

(٢) ثمّ إنّ الظاهر أنّ السهو كان بمعناه الواقعي وإطلاق السهو على صلاة الاحتياط ليس لأجل أنّ السهو موجبٌ له، بل لأجل أنّ صلاة الاحتياط هي الركعتين المسهوّ عنهما، لأنّ المراد من السهو في جميع هذه الفقرات مضافاً بأنّ جريان حكم الركعتين الأوّلتين فيها ينافي الأخبار الدالّة على عدم تحمّل الأوّلتين للسهو، ومعنى جريان حكم الأوّلتين هو الإعادة والقول بالبطلان، وهذا منشأ استفادة الحكم بعدم اعتناء الشكّ في صلاة الاحتياط من هذه الرواية وأمثالها، مع أنّه لم يكن لهم دليلٌ غير ذلك، والحكم بأنّ الشاكّ لابدّ أن يبني على الأكثر والجبران لصلاة الاحتياط فمنافٍ، لأنّ البناء على الأكثر فيه موجبٌ لاحتمال النقص لا الزيادة وإلّا فهو التدارك بصلاة الاحتياط حال البناء على الأكثر (منه مدّ ظلّه العالي).

نعم، قد يقال بأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» هو عدم ترتّب حكم الشكّ من البناء على الأكثر والجبران بما يحتمل نقصه بعد الصلاة. وأمّا أنّ الصلاة صحيحة بالمضيّ فيها أو أنّها باطلة فيستأنفها أو يستأنف أصل الصلاة فلا يستفاد ذلك من الرواية، ولذا اقترن ذلك في رواية يونس بنفي السهو في الفجر والمغرب والجمعة أيضاً المعلوم إرادة بطلانها بالشكّ فيها واقترن فيها بما يصحّ الصلاة معه كنفي السهو عن الإمام والمأموم وفي النافلة المعلوم إرادة صحّتها معه لا بطلانها، وإلّا لزمت مزيّتها على الفريضة حيث إنّ الأخيرتين منها لا تحتملان السهو ولا يوجب بطلانها بخلاف النافلة. فإذا كان كذلك فالمستفاد من قوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» هو عدم ترتّب حكم البناء على الأكثر والجبران، وأمّا أنّها صحيحة مع ذلك أو باطلة فهو مجملٌ بالنسبة إلى ذلك. هذا ما ذكره بعض أعاظم المتأخّرين[١].

ولكنّ الظاهر هو إرادة صحّة الصلاة معه، ولذلك اكتفى السائل بذلك ولم يسأل عمّا هي الوظيفة حينئذٍ، فيظهر منه عدم كونه مجملاً عنده، مضافاً إلى تظافر الأخبار على عدم تحمّل الأوّلتين من فرض الله للشكّ وأنّه موجبٌ فيهما للبطلان، وتحمّل الأخيرتين له من الرباعيّة وصحّتها بالبناء على الأكثر والتدارك، وحيث إنّ صلاة الاحتياط لتدارك احتمال النقص من الأخيرتين اللتين تحتملان السهو فالمراد من نفي حكم الشكّ فيها هو صحّتها والمضيّ فيها وعدم وجوب إعادتها، لا البطلان الّذي تنافيه الأخبار المتظافرة الدالّة على تحمّل الأخيرتين للسهو، ويشهد لذلك قوله عليه السلام بعد ذلك في رواية يونس[٢]: «ولا على الإعادة إعادة»[٣].

ويؤيّده أيضاً فهم الفقهاء من القدماء والمتأخّرين ذلك من الخبر المذكور،

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٣٨٦.

(٢) كذا، والصحيح رواية حفص بن البختري.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٤٣/٨ باب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٤٢، وقد مرّ ذكرها آنفاً.

وليس المقصود الاستدلال بذلك ليرد عليه بأنّه لم يعلم استنادهم في ذلك على هذا الخبر، بل من الاحتمال كون السند عندهم غير ذلك لأنّ المقصود هو التأييد لا الاستدلال، مع أنّ الظاهر منهم كون الاستناد ذلك، لأنّهم ذكروا في فتاويهم عين هذه العبارة.

نعم، لا بأس بالإشارة إلى سائر الاحتمالات المذكورة وبيان الحقّ فيها على طبق القواعد لا الاستدلال عليها بهذا الخبر:

أحدها: أن يشكّ في أنّه هل صدر منه شكٌّ أو لا؟ فإن كان في الأفعال وكان المحلّ باقياً يأتي به لمكان شكّه فعلاً مع بقاء المحلّ، وإن كان الشكّ الثاني بعد التجاوز عن محلّ المشكوك يمضي لقاعدة التجاوز، ولا أثر للشكّ على التقديرين.

وهكذا لو كان بعد الفراغ وإن كان في الركعات بما يوجب الاحتياط، **فإمّا** أن يكون ذلك قبل الفراغ من الصلاة فلابدّ أن يكون المراد أنّه شكّ في أنّه هل شكّ قبل ذلك بين الثلاث والأربع مثلاً أو لا، ولا يتصوّر له غير ذلك المعنى، إلّا أن يكون المراد أنّه شكّ في أنّ هذه الحالة الّتي هو عليها هل شكّ أو ظنّ. وعليه فلابدّ أن تترتّب عليه أحكام الشكّ لعدم إحراز الظنّ الّذي هو أمارة. وعلى الأوّل فلابدّ من ملاحظة حاله فعلاً بالنسبة إلى ذلك، فإن كان متيقّناً أو ظانّاً بالتمام أو النقص فعلاً فالمتّبع هو ذلك ولا يلتفت إلى احتمال شكّه السابق، وإن كان شاكّاً فعلاً أيضاً بين الثلاث والأربع مثلاً فلابدّ أن يعمل بوظيفة الشاكّ فعلاً بين الثلاث والأربع لمكان شكّه فيه فعلاً.

وإمّا أن يكون ذلك بعد الفراغ من الصلاة، فذكر العلّامة الحائري[1] في صلاته ما يكون عبارة الكتاب قاصراً عن المقصود، فلنذكر المقصود وهو: أنّه لو يرى المصلّي بعد الفراغ من الصلاة نفسه شاكّاً ولكن يحتمل أنّ هذا الشكّ حدث في أثناء الصلاة وسلّم غافلاً، كما يحتمل أن يكون سلامه لأجل بنائه على الأكثر وإرادة أن يأتي بالاحتياط بعد الفراغ ثمّ نسي ما كان عليه، ويحتمل ثالثاً بأنّ الشكّ حصل

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٨٨.

في الأثناء ثمّ زال وتيقّن بالتماميّة وسلّم ثمّ عاد الترديد بعد الصلاة، ويحتمل أيضاً حدوث الشكّ بعد الصلاة.

وبالجملة: يكون المصلّي يرى نفسه شاكّاً في أنّ صلاته وُجدت ثلاثيّة وسلّم في حال الغفلة، أو بنى بالأكثر في أثناء الصلاة وسلّم لأن يأتي بالاحتياط، أو تمّت صلاته رباعيّة وحصل الشكّ بعد الصلاة، ففي المسألة وجوه:

الأوّل: الحكم بتماميّة الصلاة وإحرازها بقاعدة الفراغ في جميع هذه الصور.

الثاني: عدم جريان قاعدة الفراغ، لأنّ شرطها هو حدوث الشكّ بعد الفراغ، وهنا يحتمل كون الشكّ باقياً ممّا كان في الأثناء فكانت ذمّته مشغولة بالصلاة يقيناً فتقتضي البراءة اليقينيّة لا بإعادة الصلاة، بل بالعمل بالشكّ بين الثلاث والأربع مثلاً.

الثالث: التفصيل فيما إذا احتمل الحدوث في الأثناء والبقاء إلى الآن فلا تجري قاعدة الفراغ، ولابدّ من العمل بالاحتياط لما عرفت في وجه عدم جريان القاعدة واستصحاب عدم الشكّ وبقاء اليقين وإن كان جارياً في المقام ولكنّه لم يحرز حدوث الشكّ بعد الفراغ، وبين ما إذا احتمل حدوثه في الأثناء وزواله ثمّ حدوثه بعد الصلاة، أو احتمل وقوع السلام غافلاً أو لأجل البناء على الأكثر بأن لا يكون السلام واقعاً في حال الشكّ ولم يكن عالماً بكون الشكّ هو الشكّ الحادث في الأثناء فتجري القاعدة. وأضعف الوجوه هو الأوّل، وأقربها الأخير لما سيجيء إن شاء الله.

وعلى أيّ حال، ظهر لك من البيان الّذي تقدّم في المسألة هو ملاحظة جريان قاعدة الفراغ وعدمه أوّلاً حتّى لو كانت جارية فلا تعارضها قاعدة الاشتغال، لأنّ الفراغ مجعول لمثل هذه الموارد، وعلى فرض عدم جريانه وعدم شمول سائر الأدلّة أيضاً للمورد تصل النوبة إلى أصالة الاشتغال لا أنّه يعارض من الأوّل بين قاعدة الفراغ وبين أصالة الاشتغال، فتكون الوجوه الثلاث في أنّ قاعدة الفراغ هل تجري في المورد أم لا؟ ولو لم تكن في المورد الأدلّة الدالّة على الفراغ وكنّا والأدلّة الدالّة على لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط عند الشكّ بين الثلاث والأربع

بعد البناء على الأربع لقلنا بأنّ الشكّ لو حصل بعد الصلاة أيضاً يكون كذلك أي لابدّ من الجبران بالاحتياط، لأنّ العرف لا يرى خصوصيّة لكون الشكّ في الأثناء، والتعليل في ذيل الرواية بأنّ الصلاة إن كانت ناقصة فهذه جابرة لها وإلّا فتقع نافلة[1] يؤيّد لذلك أيضاً.

نعم، لو كان لأدلّة الشكوك مفهوم يدلّ على لزوم وقوع الشكّ في الأثناء لقلنا بأنّ فيما نحن فيه حيث كنّا شاكّين بأنّه هل وقع في الأثناء أم لا فلا تشمله الأدلّة ولا يمكن التمسّك بأدلّة الشكوك، فيصير الأصلان متعارضين وكانت الحكومة لقاعدة الاشتغال، ولكن حيث لا مفهوم لها فلا مجال لهذا الكلام.

ولكن لا يجوز التمسّك بأدلّة الشكوك أيضاً، لأنّ التمسّك بها تمسّكٌ بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لأنّ الشبهة تكون في أنّ هذا الشكّ هل حدث بعد الصلاة حتّى كان من مصاديق الفراغ؟ أو وقع في الأثناء حتّى كان مصداقاً لأدلّة الشكوك؟ فلابدّ من العمل بالاحتياط لأصالة الاشتغال بالصلاة.

لا يقال: لو فرض عدم جواز التمسّك بأدلّة الشكوك فلا وجه لصلاة الاحتياط بل مقتضى الاشتغال هو إعادة أصل الصلاة.

لأنّا نقول: إنّ الأمر في المقام لا يخلو عن أمرين: إمّا أن يكون الشكّ عارضاً في أثناء الصلاة أو بعدها، فعلى الأوّل يكفي الاحتياط، وعلى الثاني لا يحتاج إليه.

وبعبارة أُخرى: إمّا أن يكون المقام في نفس الأمر مورداً لشمول أدلّة الشكّ، أو يكون مورداً لشمول قاعدة الفراغ.

وعلى أيّ تقدير، لا وجه لإعادة أصل الصلاة. وظهر أنّه لا مجال للقول بأنّ الجبران إنّما يتصوّر في ما وقع الشكّ في الأثناء وعلم به وإلّا فلابدّ من الإعادة.

مضافاً بما عرفت من العرف لا يرى خصوصيّة في الأثناء مؤيّداً بالتعليل كما تقدّم.

---

(١) المقصود منها روايتا الحلبي وابن أبي يعفور المتقدّمتان، راجع وسائل الشيعة: ٢١٩/٨ باب ١١ من أبواب الخلل في الصلاة ح١٠٤٦٩ و ١٠٤٧٠ نقلاً بالمعنى.

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره العلّامة الحائري ـ بعد نقل الإيراد عمّن قال بعدم وجوب الاحتياط عليه لأصالة عدم تحقّق موجبه، ولا يعارضها أصالة عدم تحقّق الشكّ بعد الفراغ، لأنّه لا يترتّب عليها إلّا عدم كون الصلاة محكومة بالتماميّة من حيث الشكّ بعد الفراغ، ولا ينافي كونها محكومة بها من حيثٍ آخر، والمفروض تحقّق أصل الصلاة ولا نشكّ في صحّتها إلّا من جهة احتمال احتياجها إلى الاحتياط، وقد فرضنا أنّ مقتضى الأصل عدم وجوبه. وبعبارة أُخرى: نقص الصلاة من جهة الاحتياج إلى الاحتياط مأمونٌ بالأصل، ومن جهة أُخرى غير محتمل. و فيه: أنّ الأصل المذكور لا يحرز تماميّة الصلاة ولا قطع لنا بها لا واقعاً ولا ظاهراً. أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ المحرز للبراءة إمّا الاحتياط لو كان شاكّاً في الأثناء، وإمّا قاعدة الشكّ بعد الفراغ لو حدث شكّه بعد الصلاة، والمفروض أنّ كلّاً منهما على خلاف الأصل، فلم يبق ما يكون حجّةً للعبد على فرض نقص صلاته في الواقع مع اشتغال ذمّته بإتيان أربع ركعات، فمقتضى الاحتياط الإتيان بصلاة الاحتياط للقطع بفراغ الذمّة في مرحلة الظاهر[١]، انتهى مورد الحاجة ـ إنّما[٢] يتمّ فيما كان الشاكّ بعد الفراغ يحتمل نقصان صلاته، كما أنّه يحتمل تماميّة الصلاة وعروض الشكّ بعدها، فهذا هو المورد للبحث الّذي ذكره بأنّ الأصل عدم حدوثه بعد الفراغ... إلى آخر ما تقدّم. وبالجملة: لا مجال لإتمام البحث إلّا بما ذكرناه.

وأمّا تفريع المسألة على الرواية وحمل الخبر على أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» هو أنّه لا شكّ في الشكّ، أي نفسه فكلامٌ سخيف لا يُعتنى به، بل تقدّم لك أنّ المراد من الرواية هو معناه الواقعي من السهو وأنّه هو المسهوّ عنه، ففي الحقيقة عبارة عن الإتيان بركعة المسهوّ عنها، وأنّ السهو الّذي وقع في هذه الصلاة الموجب لاحتمال الزيادة أو النقيصة فلا يوجب هذا السهو صلاة الاحتياط الأُخرى.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٢) هو خبر «أنّ ما ذكر العلّامة الحائري...» المتقدّم ذكره آنفاً.

فبعد استفادة هذا المعنى من الرواية فلابدّ من البحث في أنّه لو سها في صلاة الاحتياط سهواً موجباً للشكّ في أجزاء الركعة كالشكّ في الركوع أو السجود أو غيرهما ولم يكن بعد التجاوز الّذي لا اعتبار له بل كان في المحلّ الّذي كان مقتضى القواعد مع قطع النظر عن هذا الخبر هو لزوم الإتيان فهل لهذا الخبر ـ أي لا سهو في سهو ـ دلالة على عدم لزوم الإتيان؟ فكان في بادئ النظر احتمال شمول الإطلاق له قويّاً، ولكنّ التأمّل يقتضي خلافه، فالأرجح هو الاعتناء بالشكّ والإتيان به لو كان في المحلّ وليست هذه الصلاة أمارةً على الإتيان بركعة أُخرى حتّى يقال بأنّ كلّ أمارةٍ كانت حجّيّته منحصرة بمتعلّقه، ويجيء ما ذكرناه سابقاً في مثله، بل الإتيان بالركعة لأجل السهو واحتمال كون الركعة هي المسهوّ عنها، فليست الأجزاء وحدة يتدارك السهو. وبالجملة: يشكل شمول الرواية له.

فـــرع

لو كان الشكّ موجباً لسجدتي السهو فهل تشمله الرواية أم لا؟ فلو قلنا بأنّ معنى الرواية هو أنّ ما يوجبه الشكّ فلا سهو فيه فيشمل المورد لأنّ سجدتي السهو ممّا يوجبه الشكّ، فلو شكّ في أنّه سجد سجدةً واحدة أم لا، أو تشهّد أم لا وكان موجباً لسجدتي السهو فلا اعتبار له بالرواية، ولكنّ الظاهر أنّ شمول الرواية له مشكلٌ لما عرفت في الفرع السابق من أنّ المأتيّ به ليس هو المسهوّ عنه بل هو المأمور به غيره، فلو كان مورداً للرواية ليلزم معناه بأنّه لا سهو في موجب ومعلول للسهو، ثمّ على فرض الشمول فهل يتعدّى الحكم إلى سجدتي السهو الّتي كانت معلولاً للجهل المركّب لا الجهل البسيط أم لا؟ الظاهر عدمه.

(مسألة) ذكر السيّد قدس سره في العروة بأنّ المصلّي إذا كان يعلم بأنّه شكّ في أثناء الصلاة بين الثلاث والأربع مثلاً وأتمّ الصلاة بعنوان الأربع وسلّم ولكن تردّد في أنّه هل أتمّ الصلاة للظنّ بالأربع أو بالبناء على الأربع ليصلّي بعده صلاة الاحتياط فهل عليه الإتيان بصلاة الاحتياط أو لا؟ ثمّ قال بعدم وجوب الاحتياط وإن كان الأحوط هو الإتيان بها. لكن علّقنا فيه بأنّ الإتيان هو الأقوى[1].

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٢٥١ ـ ٢٥٣.

وتقريب فتوى السيّد هو أنّه شاكّ في وجوب صلاة الاحتياط، فالأصل براءة الذمّة منها، ولكن وجه المختار هو أنّه ليس لصلاة الاحتياط وجوبٌ مستقلّ، بل الاشتغال كانت بأربع ركعات للظهر مثلاً، والشكّ فعلاً يكون في أنّ ما اشتغلت الذمّة به يقيناً هل حصل أم لا؟ والفرض أنّ الترديد في أثناء الصلاة كان موجوداً قطعاً والظنّ بالأربع غير معلوم، فلو كانت الصلاة واقعاً ثلاث ركعات فالاشتغال يقتضي الإتيان بالركعة الجابرة للنقص المحتمل، ولا تجري هنا قاعدة الفراغ لأنّها إنّما تكون فيما كان المصلّي في أثناء الصلاة يرى نفسه مكلّفاً بما يفعله وعرض العارض بعد الفراغ فيكون احتمال العارض بالنسبة إلى زمان الماضي، ولذا يقول هو حين يتوضّأ: أذكر منه حين يشكّ، وفي المورد كان الفعل الماضي على أيّ تقدير صحيحاً لأنّه إمّا لأجل البناء على الأربع أو لأجل المظنّة.

وبالجملة: الصلاة كانت صحيحة إمّا الصحّة التأهّليّة المحتاج إلى الضميمة، أو الصحّة بمعنى التماميّة، فلا مجال لقاعدة الفراغ، ولا فرق في ذلك بين حصول الظنّ بعدما كان شاكّاً لأجل التروّي أو كان ظانّاً من غير ترديد قبل حصول الظنّ فلا يجري استصحاب الترديد، بخلاف الأوّل لأنّه يجري استصحاب الترديد، لأنّ العلم بحصول التردّد في الموردين حاصلٌ إمّا التردّد الظنّي أو الترديدي، ولا نريد استصحاب عدم اتّصاف التردّد بالرجحان بأربع ركعات بل استصحاب عدم حصول الظنّ على فرض إثبات المسألة بالاستصحاب، وإلّا فقد يظهر لك من التأمّل عدم إرادة إثبات المسألة بالاستصحاب.

(مسألة) في كيفيّة صلاة الاحتياط وجملة من المسائل الّتي يمكن أن تقع فيها أنّها هل تحتاج إلى تكبيرة الإحرام أم لا؟ ولم يصرَّح في الأخبار على ذلك، ولكنّ اعتباره هو المستفاد من قوله عليه السلام في أدلّة الشكوك: «يسلّم ثمّ يقوم ويصلّي ركعة...[1] إلى آخره» لأنّه بعد أنّ المعهود عند المسلمين أنّ الصلاة تحتاج إلى السلام في الخروج عنها وأنّ افتتاحها التكبير فقوله: «يسلّم» يدلّ على الخروج عن

(١) وسائل الشيعة ٨/٢٠٣ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٤٢٧

الأوّل، فتحتاج هذه الصلاة في الافتتاح إلى التكبير لأنّها ليست متمّماً للأُولى بعد الخروج عنها بالسلام، ويؤيّد ذلك قوله عليه السلام: «يصلّي بفاتحة الكتاب» في كثيرٍ من النصوص[١] لأنّه تدلّ على أنّها نحو استقلال، وإن خالف ابن إدريس في تعيين الفاتحة واختار التخيير بين الفاتحة والتسبيح[٢]. وقال بعضٌ بأنّ التصريح بالفاتحة للدلالة على عدم كفاية التسبيح[٣]، ولكن ظاهر قوله: «بفاتحة الكتاب» تدلّ على عدم الاحتياج إلى السورة، وهي للدلالة على أنّها تكون من قبيل الركعتين الأخيرتين، وأمّا ركوعها وسجودها فمثل الصلاة.

وأمّا وجوب الإخفات[٤] فلأجل أنّها بدل الأخيرتين، واحتمل جمعٌ[٥] عدم لزوم الإخفات وتخييره بين الجهر والإخفات لعدم الدليل على لزوم الإخفات. نعم، هو الأحوط. وأمّا تعيّنها فغير معلوم.

وأمّا القنوت فلا دليل على وجوبها، بل لعلّ المستفاد من كونها بدلاً هو عدم الوجوب، فهذا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام والإشكال في أنّه لو وجد في الأثناء ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً الى هنا كالحدث والاستدبار أو ما ينافي عمداً لا سهواً كالتكلّم هل يضرّ أم لا؟ وهل يحتاج إلى سجدتي السهو أم لا؟ واختار ابن إدريس عدم إضرار الحدث[٦]، ونسب فخر المحقّقين هذا القول إلى جمعٍ من القدماء[٧]، ولكن لم أجد منهم ما كان صريحاً في ذلك. وقال المفيد: يسلّم ويقوم فوراً[٨]، ويستفاد من لزوم الفوريّة

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٨/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٥ و ١٠٤٦٦ وص ٢١٩ ـ ٢٢١ باب ١١ منها ح ١٠٤٦٩ ـ ١٠٤٧١ و ١٠٤٧٤ نقلاً بالمعنى.

(٢) السرائر: ٢٥٤/١.

(٣) لعلّ المراد من البعض هنا هو صاحب مدارك الأحكام: ٤/ ٢٦٥.

(٤) راجع الدروس الشرعيّة: ٢٠٤/١.

(٥) راجع العروة الوثقىٰ: ٢٧١/٣.

(٦) السرائر: ٢٥٦/١.

(٧) إيضاح الفوائد: ١٤٢/١.

(٨) المقنعة: ١٤٦، و الرسالة العزّية كما نقل عنها العلّامة في مختلف الشيعة: ٤١٥/٢.

البطلان في غير صورة الفور، ولم يتعرّض سائر الفقهاء بلزوم الفور وعدمه. والكلمات بعدهم مضطربة، ذكر العلّامة[١] في كتبه أنّه لا يضرّ، وكذا الشهيد في البيان[٢] وفي سائر كتبه اختار الشهيد الإضرار[٣] وأمّا الشهيد الثاني فقطع بعدم الإضرار[٤] وكذا من بعده. ولكنّه لا يحتاج إلى البحث، لأنّ الّذين يقولون بعدم الإضرار يقولون إنّهما صلاتان ولا يضرّ تخلّل الحدث بين الصلاتين لعدم الدليل، والأصل البراءة، والقائلين بالإضرار فلأجل أنّ هذه الصلاة يحتمل كونها إتماماً لأصل الصلاة لعدم القطع بتماميّته وكون هذا نافلة فلابدّ من مراعاة استقلالها وتبعيّتها، لأنّه إن ظهر بعد ذلك كونها ناقصة فلا مجال لدفع الحدث المتخلّل في الأثناء بخلاف ما لو كانت الصلاة تامّة فلا يضرّ عدم التخلّل بها.

ولكنّ الحقّ هو إضرار الحدث، لأنّا لو كنّا من المسلمين الّذين كانوا في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله المعهود عندهم إبطال الحدث الواقع في أثناء الصلاة لها ثمّ نسمع قول الإمام عليه السلام بعد ذلك عند بيان صلاة الاحتياط بأنّها «إن كانت الصلاة ناقصة فهذه يجبر لها، وإن كانت تامّة فتقع نافلة»[٥] فهل نقول بأنّ الحدث المتخلّل بينها وبين الصلاة لا يضرّ؟ أو نختار من مجموع هذه الكلمات أنّه يضرّ بالصلاة؟ لا شكّ في الثاني.

وأمّا لزوم سجدتي السهو عند التكلّم سهواً وعدمه ففي رواية ابن أبي يعفور: «إن تكلّم فليسجد سجدتي السهو»[٦] بناءً على أن يكون المراد منه هو التكلّم بين الصلاتين بزعم الفراغ كما هو الظاهر منها، خلافاً لبعض الأصحاب بأنّها ليست ظاهرة.

(مسألة) إذا تبيّن بعد الصلاة إتمام الصلاة واقعاً ـ أي الصلاة الّتي شكّ فيها

---

(١) كما في إرشاد الأذهان: ٢٧٠/١.
(٢) البيان: ٢٥٥، والدروس الشرعيّة: ٢٠٥/١.
(٣) ذكرى الشيعة: ٨١/٤ ـ ٨٢.
(٤) مسالك الأفهام: ٢٩٦/١.
(٥) وسائل الشيعة: ٢١٨/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٧، وص٢١٩ باب ١١ منها ح١٠٤٦٩، كلاهما نقلاً بالمعنى.
(٦) وسائل الشيعة: ٢١٩/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٠.

وبنى على الأكثر ليأتي بصلاة الاحتياط ـ فلا إشكال في عدم وجوب صلاة الاحتياط، وإنّما الكلام فيما إذا ظهر نقص الصلاة، لأنّه إمّا أن يكون هو النقص المحتمل مثل إن احتمل نقص الصلاة بركعةٍ بالشكّ بين الثلاث والأربع وظهر ذلك، وإمّا أن يكون غير المحتمل، فعلى الأوّل فإمّا أن يكون التبيّن بعد الفراغ من صلاة الاحتياط أو قبله أو في الأثناء، وعلى الأوّل ـ أي بعد الفراغ ـ فمع القول من جمعٍ من الأعاظم بإعادة الصلاة يكون الأقوى غايةً خلافه لأنّه منصوص في قوله عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا فعلته... ثمّ ذكرت أنّك نقصت فكان ذلك تمام ما نقصت»[1] و«إن ذكرت أنّك أتممت فكانت نافلة»[2] كما هو مفاد بعض الروايات.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ المستفاد منه هو إدامة الشكّ إلى آخر العمر أو إلى آخر الوقت، ولكنّه بعيدٌ جدّاً من جهتين:

(الأُولى) عدم حصول علم للإنسان بذلك وإن قلت ببقائه إلى آخر العمر.

(الثانية) على فرض المراد بالبقاء هو البقاء إلى آخر الوقت فينافي ظهور الرواية، لأنّها تصرّح بأنّك «إن ذكرت أنّك أتممت كذا... إلى آخره» بل هذا الاحتمال تأويلٌ للأخبار وبعد كون قولهم عليهم السلام حجّة لنا فلا مجال لهذه التأويلات، فلا إشكال في هذه الصورة.

وأمّا على الثاني ـ أي فيما ظهر نقص الصلاة قبل الإتيان بصلاة الاحتياط ـ فالمختار لأكثر الفقهاء بل القريب بالشهرة أنّ هذا الفرض مثل ما ظهر نقص الصلاة بعد الفراغ من غير أن يحصل له شكٌّ في الأثناء حيث إنّ حكمه هو الإتيان بباقي الصلاة وسجدتي السهو للسلام الّذي أتى به سهواً، وأظنّ أنّ فتوى الفقهاء العامّة أيضاً ذلك. واستشكل على ذلك بعض أعاظم العصر[3] بأنّه ربما يقال بمبطليّة هذا

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢١٣ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٥٣ نقلاً بالمعنى، وهي رواية عمّار بن موسى الساباطي.

(٢) المصدر السابق: ٨/٢١٩ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٤٧٠، ص٢٢٣ باب ١٣ منها ح١٠٤٨٢، كلاهما نقلاً بالمعنى.

(٣) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٨٣.

السلام لأنّه لم يكن سهواً، بل أتى به عمداً لأجل البناء على الأكثر وأمر الشارع به، وعلّقنا في العروة بعدم البطلان، بل يأتي بباقي الصلاة ثمّ يسجد سجدتي السهو.

ويرد على ما ذكره ﷺ بأنّه لا فرق بين هذا السلام وسائر ما وقع سهواً لأنّ المصلّي في كلا السلامين كان ذاهلاً عن الواقع، إلّا أنّه في أحدهما يكون جاهلاً بالجهل البسيط، فأمر الشارع بالسلام لئلّا تزاد صلاته عن الأربع لو كان في الواقع أتيا به كما عرفت مفصّلاً، وفي الثاني يكون جاهلاً بالجهل البسيط[١] فسلّم بزعم الفراغ أو غافلاً عن الفراغ وعدمه، وفي المورد الّذي أمر الشارع بالسلام كان احتمال ظهور الخلاف أيضاً موجوداً، ولا يمكن أن يقال بأنّ احتمال زوال الغفلة وتبيّن النقص لم يخطر في ذهن الأئمّة عليهم السلام، وإذا كان كذلك فلهم عليهم السلام أن يقولوا بلزوم الإعادة في صورة كشف الخلاف وإذا لم يذكروا لزوم الإعادة عند كشف الخلاف فيستفاد من أنّ هذه الصلاة قابلة للإتمام والإكمال ولا يحتاج إلى الإعادة.

وذكر في مفتاح الكرامة[٢] ما يستفاد منه عدم الخلاف في المسألة، فلا يناسب بعد دعوى عدم الخلاف في المسألة هذا الكلام منه ﷺ[٣] وإن كان يعدل عن هذا الجواب في تتمّة كلامه ويقول: الأحوط الجمع بين الاحتياط والاستئناف. ويرد على ذلك أيضاً بأنّ ما اخترناه تبعاً للمشهور ليس هو الإتيان بصلاة الاحتياط، بل تتميم الصلاة بالركعة المتّصلة لا المنفصلة.

وما ذكره ﷺ من أنّه الأحوط، إن كان مقصوده هو العلم الإجمالي إمّا بلزوم استئناف هذه الصلاة، وإمّا بإتمام هذه الصلاة، فلابدّ من ملاحظة منشأ هذا العلم الإجمالي وليس هو العلم بأصل الصلاة لأنّه تفصيلي، فلابدّ أن يكون المنشأ هو احتمال الصحّة لما أتى بها وعدم تضرّر السلام بها، فلابدّ من إتمامه واحتمال وجود المبطل فيها فلابدّ من استئنافه لأنّ قطعها بعد وجود المبطل ليس حراماً.

---

(١) كذا، والظاهر أنّ الصحيح هو «المركّب». (٢) مفتاح الكرامة: ٥١٤/٩.

(٣) أعني ما عرفته من بعض الأعاظم الّذي كان مقصوده هو العلّامة الحائري عليه الرحمة. (منه ﷺ).

وبالجملة: بعد [ذكر] أنّ في هذه الصلاة لم يحتمل البطلان لأجل سائر المبطلات فتدور المسألة بين القول بمبطليّة هذا السلام وفاصليّته بين السابق واللاحق وعدمه. وإذا كان منشأ العلم الإجمالي ذلك، فلو قلنا بإسقاط هذا السلام الأجزاء السابقة للحوق الأجزاء اللاحقة فالمتعيّن هو أحد طرفَي العلم الإجمالي وهو الاستئناف، وأمّا لو قلنا بعدم الإسقاط فالمتعيّن هو إتمام الصلاة، وأمّا العمل بالاحتياط فخارجٌ عمّا يقتضيه العلم الإجمالي.

ولكن قد عرفت عدم إبطال هذا السلام، وعلى فرض أن لا يكون لعدم بطلانه دليلٌ ولكن لم يكن على إبطاله أيضاً دليل، والدليل الدالّ على كونه انصرافاً إنّما هو في غير مورد السهو، وقد عرفت شهرة فتوى الفقهاء فيما قلناه.

هذا كلّه فيما كان أحد طرفَي الشكّ احتمال نقص الصلاة. وأمّا إذا كان الشكّ بين الأربع والخمس فحينئذٍ فلو تبيّن زيادة الصلاة فتكون الصلاة باطلة سواء كان التبيّن قبل العمل بالاحتياط أو بعده، وإن تبيّن تمام الصلاة ـ أعني الأربع ـ فالصلاة صحيحة وعليه سجدتي السهو لما عرفت من أنّها لأجل السهو الّذي وقع في أثناء الصلاة. هذا كلّه فيما إذا ظهر نقص المحتمل.

وأمّا إذا ظهر نقص الصلاة بغير ما احتمله ولم يكن جابره مثل ما أتى به كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وسلّم وأتى بركعة ثمّ تبيّن نقصان الصلاة بركعتين فهنا احتمالات:

(أحدها) بطلان الصلاة الّتي شكّ فيها.

(الثاني) تتميم الصلاة لعدم إضرار الصلاة الاحتياط الّتي وقعت في الأثناء.

(الثالث) تتميم صلاة الاحتياط الّتي أتى بها إن كانت أنقص عمّا لابدّ أن يأتي بها بعد تبيّن الخلاف، ولكن لم يكن عليها دليل، بل الاحتمالات على السواء، اللّهمّ إلّا أن يقال بعدم الدليل الدالّ على تضرّر الصلاة الّتي أتى بها احتياطاً عن اتّصال باقي ركعات الصلاة إليها ويجري أصالة عدم المانع، فيأتي بباقي الصلاة ويجبر النقصان.

وأمّا إذا ظهر نقص الصلاة في أثناء العمل بالاحتياط وكان النقص بحيث لو أتمّ هذه الصلاة كانت جابرة له، فحيث لم يكن في خصوصه نصٌّ (فيحتمل) أن يقال بأنّ الحكم هو إلغاء صلاة الاحتياط وإجراء حكم من تبيّن له نقص الصلاة بعد [أن] قلنا بأنّ أدلّة من تبيّن له نقص الصلاة مطلق يشمل الجاهل المركّب أيضاً فيشمل المورد، لأنّ صلاة الاحتياط تكون لمن يبقى جهله إلى آخر الصلاة، وفي المورد لم يبق إلى آخر صلاة الاحتياط.

(ويحتمل) أن يقال بإتمام صلاة الاحتياط، لأنّ الأمر بالشروع في صلاة الاحتياط عند الشكّ حين الشروع. فظاهر في لزوم إتمام تلك الصلاة وكانت هذه جابرة لنقص الصلاة.

(ويحتمل) التفصيل بين مطابقة صلاة الاحتياط كمّاً وكيفاً لما نقص فنقول بكفاية إتمام هذه الصلاة للنقص كما إذا شرع بصلاة الاحتياط بركعة واحدة من قيام وتبيّن نقص الصلاة بركعة واحدة أيضاً، لأنّ المصلّي كذلك لم يزد في صلاته إلّا تكبيرة الإحرام، فلو ألغى هذه وأتى بركعة أُخرى لا يتفاوت الحال، بل يلزم الزيادة أكثر من الواحد في بعض الموارد. وبين مخالفتها كمّاً وكيفاً فنقول بلزوم إلغاء هذه الصلاة والإتيان بما نقص.

(ويحتمل) رابعاً وهو: أن يقال بعدم شمول الدليلين له، أعني من تبيّن له نقص الصلاة والشاكّ يعمل بالاحتياط فتكون الصلاة باطلة فلابدّ من استئنافها.

وهذه وجوهٌ أربع، واقتصر بعض الفقهاء بمجرّد ذكر الوجوه من غير ترجيح، ورجّح بعضٌ مثل العلّامة في التبصرة[١] والقواعد[٢] ونهاية الإحكام[٣] الاستئناف.

والأكثر قائلون بإتمام صلاة الاحتياط وكفايتها لجبران النقص، وهو مختار العلّامة أيضاً في بعض كتبه وفي الإرشاد[٤]، وفصّل بعضٌ[٥] بين موافقة صلاة الاحتياط

---

(١) لم نعثر عليه في التبصرة لكنّه موجود في تذكرة الفقهاء: ٣٦٦/٣ ـ ٣٦٧.

(٢) قواعد الأحكام: ٣٠٥/١.

(٣) نهاية الإحكام: ٥٤٥/١.

(٤) إرشاد الأذهان: ٢٦٩/١.

(٥) راجع مجمع الفائدة و البرهان: ١٩٠/٣ ـ ١٩٢.

لما نقص كمّاً وكيفاً وكفايتها وبين مخالفتها ولزوم الاستئناف، وذكر السيّد ﷺ في العروة الوجوه ثمّ قال: والمسألة محلّ إشكال، فالأحوط الجمع بين المذكورات بإتمام ما نقص ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط ثمّ إعادة الصلاة[١].

وعلّقنا عليها بأنّ الأقرب التفصيل بأنّ النقص المتبيّن إن كان هو الّذي جعلت هذه الصلاة جابرة له شرعاً فالواجب إتمامها وإن خالفته في الكمّ والكيف كالركعتين من جلوس مع تبيّن النقص بركعة، بل وكذا إذا أمكن تتميمها كذلك كالركعتين من قيام إذا تبيّنت الثلاث قبل أن يركع في الثانية منهما، وأمّا في غير ما ذكر فالواجب قطعها وإتمام أصل الصلاة ولا يترك الاحتياط بالإعادة فيهما خصوصاً الثاني.

هذا كلّه بالنسبة إلى مورد البحث.

وأمّا الاحتياج إلى سجدتي السهو للتكبيرة أو القيام فخارجٌ عن مورد البحث، وحيث قد عرفت أنّ مبنى الوجوه هو دلالة قوله: «إذا شككت فابن على الأكثر» فصلّ صلاة الاحتياط على كفاية بقاء الشكّ إلى الشروع بصلاة الاحتياط لكونها جابرة للنقص، وتقدّم إطلاقه على ما يدلّ على لزوم الإتيان بباقي الصلاة لمن ظهر له نقص صلاته، فقد عرفت وجه المختار وأنّ المستفاد هو الإطلاق من الدليل الدالّ على البناء على الأكثر والعمل بالاحتياط وأنّه يكفي بقاء الشكّ إلى الشروع. ولَقائلٍ أن يقول: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام في رواية عمّار: «ألا أُعلّمك ـ إلى قوله: ـ كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[٢] هو بقاء الشكّ إلى تمام الصلاة، ولذا يقول: «ما صلّيت تمام ما نقصت» أي ذكر ما صلّى بصيغة الماضي، ولكنّ المقصود من قوله: «ثمّ ظننت أنّك نقصت...» إلى آخره أنّه لو تبيّن نقص الصلاة واقعاً لا أنّ المقصود هو بيان أنّ كشف الخلاف لابدّ أن يكون بعد تمام الصلاة مضافاً بأنّ هذه الرواية نقلت بطرق متعدّدة، وكان هذا المضمون مضمون إحدى الطرق.

وبالجملة: المقصود من ذيل الرواية هو أنّه ليس هذا العمل بحيث لو تبيّن الخلاف كان بلا فائدة، بل فائدته هو أنّه لو تبيّن النقص كان هذا تمام ما نقص وإلّا

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٢٧٧/٣ ضمن مسألة ١٠.

(٢) وقد مرّ ذكرها آنفاً.

فنافلة، من غير تعرّض لبقاء الشكّ إلى شروع العمل أو إلى إتمامه، وما ذكرناه هو المستفاد من إطلاقه.

ويظهر ممّا ذكره في العروة هو العمل بالأخبار الدالّة على البناء على الأكثر ثمّ الاحتياط، ولازمه هو ما ذكرناه، لا التفصيل بين الموافقة في الكيف والكمّ وبين المخالفة، إلّا أن يقال بأنّ هذه الفتوى منه ﷺ ليس لأجل العمل بأخبار الاحتياط، بل جعل هذا إتماماً للنقص واختيار عدم إضرار التكبير الواقع في أوّل صلاة الاحتياط لإتيانه بأمر الشارع، وبعد إلغاء التكبير تصير الركعات كالركعة المتّصلة. ولكن لا دليل على إلغاء التكبير وعدم إضراره، فلا مجال لهذا التفصيل، فتصير المسألة ذات الوجوه الثلاثة، وقد عرفت أنّ الأظهر هو ما قلنا. نعم، الأحوط هو الإعادة بعد الإتمام.

(مسألة) تبدّل الظنّ أو الشكّ بالآخر في الصلاة يتصوّر على وجوه، لأنّه إمّا أن ينقلب الظنّ بالظنّ، أو الشكّ بالظنّ، أو الظنّ بالشكّ، أوالشكّ بالشكّ.

وفي الأوّل يعتبر الظنّ الموجود، وفي الثاني المعتبر هو الظنّ، وفي الثالث لابدّ من ملاحظة الشكّ والعمل به، وفي الرابع تفصيلٌ سيجيء عن قريب إن شاء الله.

ولا يخفى أنّ في مسألة انقلاب الشكّ بشكٍّ آخر كان المراد هو الانقلاب بحسب الحال الأوّل لا بحسب الحال الفعلي، وإلّا فبعد البناء على الأكثر والإتيان ببقيّة الصلاة ينقلب شكّه بحسب الحال الفعلي.

وأمّا انقلاب الشكّ بشكٍّ آخر فتفصيله هو: أنّ الانقلاب قد يكون قبل السلام فلابدّ من ملاحظة الحال الفعلي، وإمّا أن يكون بعد السلام.

وحيث إنّ المورد للبحث هو ما إذا كان الشكّ الأوّل صحيحاً أمر الشارع فيه بالبناء على الأكثر ثمّ السلام والعمل بالاحتياط بعده، وكذا الشكّ الثاني المنقلب إليه وإلّا فتصير الفروع كثيرة، فيكون المضرب من الخمسة الصحيحة المنصوصة في الأربع هو العشرون، لأنّه قد يكون شاكّاً بين الصلاة بين الأربع والخمس وسلّم لأن يأتي بسجدتي السهو بعد الصلاة، ثمّ تبدّل شكّه إلى الاثنين والأربع أو إلى

الثلاث والأربع أو إلى الاثنين والثلاث والأربع بأن يحتمل النقص والتماميّة في كلّ الثلاث، فحكمه هو إجراء قاعدة الفراغ.

ولا يرد عليه الإشكال الّذي ذكر في المقام على فرض تماميّة الإشكال في محلّه بأن يقال: إنّ محلّ قاعدة الفراغ هو أن يسلّم المصلّي بما أنّ السلام يكون آخر أجزاء الصلاة لا بما أنّ الشارع أمر به مع الشكّ في إتمام الصلاة ونقصه لئلّا يزداد الصلاة واقعاً عن أربع ركعات لأنّ في المورد لم يأت المصلّي بالسلام إلّا بما أنّه آخر أجزاء الصلاة، لأنّ مع الشكّ بين الأربع والخمس لم يحتمل المصلّي نقص الصلاة، فالسلام موجب للفراغ عن الصلاة بعد أمر الشارع بعدم إضرار احتمال الزيادة، فهذه ثلاث صور.

والثلاثة الأُخرى عكس ذلك، وهو ما كان المصلّي شاكّاً بين الاثنتين والأربع، أو بين الثلاث والأربع، أو بين الاثنتين والثلاث والأربع، ثمّ تبدّل الشكّ إلى الأربع والخمس، فزال احتمال نقص الصلاة بعد السلام، وبقي احتمال الزيادة غير المبطلة فيحتمل وجوب سجدتي السهو أو القول بأنّه عالمٌ بالفراغ من الصلاة، وكلّما شكّ فهو بعد الفراغ، والظاهر ذلك، فلا يحتاج إلى سجدتي السهو، فهذه ستٌّ من الصور.

وقد يكون في الأثناء شاكّاً بين الأربع والخمس أو بين الاثنتين والأربع أو بين الثلاث والأربع أو بين الاثنتين والثلاث والأربع بأن يحتمل في الثلاث منها نقص الصلاة وفي واحدٍ منها الزيادة ثمّ تبدّل إلى الاثنتين والثلاث، فعلى أيّ حال يعلم أنّ صلاته كان في غير محلّه فيكون في أثناء الصلاة فعلاً، فحكمه أن يعمل عمل الشاكّ بين الاثنتين والثلاث، فهذه عشرٌ من الصور.

وقد يكون شاكّاً بين الاثنتين والثلاث وأتى بركعة موصولة وسلّم ثمّ تبدّل إلى الشكّ بين الأربع والخمس أو إلى الاثنتين والأربع، فالركعة الّتي أتى بها موصولة تقع زائدةً، ولا دليل على عدم إبطالها، فلابدّ من الاستئناف. فهذه اثنا عشر من الصور.

وأمّا إذا كان شاكّاً بين الثلاث والأربع وتبدّل إلى الشكّ بين الاثنتين والأربع أو

إلى الاثنتين والثلاث والأربع أو كان شاكّاً بين الاثنتين والأربع وتبدّل إلى الثلاث والأربع أو إلى الاثنتين والثلاث والأربع أو كان شاكّاً بين الاثنتين والثلاث والأربع وتبدّل إلى الاثنتين والأربع أو إلى الثلاث والأربع. وبالجملة: كان هنا ثلاث شكوك تبدّل كل واحدٍ منها إلى الاثنتين وكان ما يتدارك به الصلاة بحسب الشكّ في الواقع في الأثناء غير ما يتدارك به الصلاة بحسب الشكّ المتبدّل إليه. والمهمّ من البحث وما قيل من متأخّري الفقهاء أو يقال إنّما هو في هذه الستّ أو بعضها خصوصاً الأخيرتين منها. فهذه هي الثمانية عشر من الشكوك.

وكلّ هذه الصور الستّة مشتركة في أمر الشارع فيها بالتسليم، لئلّا يقع ما يأتي به من صلاة الاحتياط زيادةً في الصلاة لو فرض تماميّة الصلاة في الواقع، ويختصّ كلّ واحدٍ بشيء وما هو المشترك ـ أعني السلام ـ طبيعة واحدة في الجميع، وليس السلام الواقع لتدارك النقص المحتمل في الشكّ بين الثلاث والأربع غير السلام الواقع لغيره بأن يكونا طبيعتين كالظهر والعصر. فلا يرد عليه بأنّ في المقام لا يعلم المصلّي بأنّه هل كان قبل الفراغ أو بعده، ولو كان قبل الفراغ فلابدّ من تسليم آخر ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط، وإن كان بعده فيكون الشاكّ بعد الفراغ ولا اعتناء بشكّه.

والقول بالإتيان بصلاة الاحتياط متفرّعٌ على أن يكون قبل السلام ليصير قبل الفراغ، ومع الإتيان بالسلام لا مجال له إلّا أن يأتي بالركعة موصولة، وهذا السلام يكفي للفاصلية بين هذه الركعة وأصل الصلاة وإن لم يكف فيما هو المأمور به للشكّ فلا إشكال في احتمال الزيادة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: لوكان شاكّاً بين الاثنتين والثلاث والأربع وتبدّل بعد السلام بالشكّ بين الاثنتين والأربع أو بين الثلاث والأربع فلابدّ أن يعمل عمل الشكّ الأخير، ولا إشكال فيه بعد ما عرفت.

لا يقال: بأنّ هذا الحكم إنّما هو فيما حدث الشكّ في أثناء الصلاة لا بعد الصلاة.

لأنّا نقول: هذا أيضاً شكٌّ حدث في أثناء الصلاة إلّا أنّه تبدّل احتمال نقص الركعة الواحدة ونقص الركعتين باحتمال النقص الواحد وهو أحد المحتملين

الموجود في الاثناء، فلا إشكال في هاتين الصورتين من الصور الستّ، لأنّ بعد زوال أحد الاحتمالين كان الاحتمال الأوّل بحاله، ولا معنى لرفع هذا الاحتمال أيضاً حتى يقال بأنّه لابدّ من الإتيان بالصلاة موصولة بعد دفع كلا الاحتمالين، بل لابدّ من تدارك النقص الباقي احتماله.

وبالجملة: بعد القول بعدم جريان الفراغ هنا تكون المسألة ذا وجهٍ واحد.

وأمّا الإشكال بجريان قاعدة الفراغ وعدمه فهو أمرٌ آخر وإن كان التحقيق عدم جريانه، لأنّ هذا الاحتمال ليس غير الاحتمال الحادث في الأثناء فلا مجال لها. وأمّا عكس هذه الصورة بأن كان شاكّاً في الأثناء بين الاثنتين والأربع أو بين الثلاث والأربع ثمّ تبدّل شكّه إلى الاثنتين والثلاث والأربع. وفي هذه الصورة قبل التأمّل يمكن أن يحتمل احتمالات:

الأوّل: الّذي كان أجود الاحتمالات هو التمسّك بقاعدة الفراغ لإتيان النقص موصولة. ولكن هذا الاحتمال مدفوعٌ بما قد عرفت من عدم جريان قاعدة الفراغ، فلا مجال للقول بأن يأتي الركعة الواحدة موصولة، وبيانه هو ما تقدّم من العلّامة الحائري[1] بأنّ في المورد لا يمكن التمسّك بقاعدة الفراغ والكلام في ذيله لا يفيد.

والثاني: أن يقال بأن يأتي بالركعة الموصولة لجبران النقص في احتمال ركعة واحدة والركعتين غير الموصولتين أيضاً. ويرد عليه أنّه إن أتى بالركعتين المنفصلتين أوّلاً فلا يبقى محلٌّ لإتيان الركعة موصولة، مضافاً بأنّ الأمر بالسلام والإتيان بركعتين أو الركعة منفصلةً إنّما هو لأجل عدم صيرورة الصلاة زائداً عن الأربع في الواقع، خصوصاً صلاتية الصلاة إنّما هي بالتكبير، والتكبير لو أتى به فلا تكون هذه الصلاة متّصلة بما قبلها، ولو لم يأت به فبم تصير هذه الصلاة صلاةً؟ هذا مع قطع النظر عن الإشكال بتقدّم الركعة الموصولة على الركعتين المنفصلتين.

والثالث: الّذي هو أبعد الاحتمالات بل غير المعقول هو أن يقال بإتيان الركعتين

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

والركعة الواحدة كلاهما موصولة، لأنّ المحتمل إمّا نقص الركعتين أو الركعة الواحدة، وأمّا احتمال نقص الثلاث فليس من المحتملات.

وإذا عرفت ذلك فلا إشكال في هاتين الصورتين أيضاً، وحكمهما هو مثل ما إذا حدث هذا الشكّ في الأثناء فيأتي بكلا الصلاتين منفصلتين.

فبقي من هذه الصور الستّ هو ما إذا كان شاكّاً بين الثلاث والأربع ثمّ تبدّل بعد السلام إلى الاثنتين والأربع أو بالعكس.

والمهمّ من الكلام في هاتين الصورتين، وقال بعضٌ بأنّه ليس عليه شيء، لأنّ الاحتمال العارض في الأثناء قد زال قطعاً واحتمال العارض بعد السلام فيندفع بقاعدة الفراغ، وعلّقنا في العروة ذلك أيضاً، أعني جريان قاعدة الفراغ.

وأمّا القول بعدم جريان القاعدة في المقام فيقرّب بوجهين:

(الأوّل) ما ذكره الفقيه الهمداني وهو نظير ما ذكرناه في الفروع الّتي لا تجري فيها القاعدة، وهو: أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري في مورد كان المصلّي يرى صلاته تماماً باعتقاده وآتياً بالمأمور به عند نفسه وشرع أو أراد الشروع بفعلٍ من الأفعال الدنيويّة أو غيرها ممّا هي غير الصلاة ثمّ يشكّ في أنّ الصلاة تقع كما زعم أو لا. وقد عرفت منّا في أوائل الخلل أنّ مثل هذا الشكّ يمكن أن يعدّ من فروع الشكّ الساري وقاعدة اليقين. وبالجملة: فقال بأنّ هذا معنى الفراغ.

وأمّا الّذي لم يعتقد بإيصاله إلى آخر الصلاة بل سلّم بحكم الشارع بالبناء على الأربع والسلام لئلّا يقع ما يأتي لجبران النقص المحتمل زائداً بأصل الصلاة لو كانت تامّة في الواقع فهذا السلام كان أعمّ من أن تكون الركعة الأخيرة أو في غيرها الّذي حكم الشارع بالبناء على أنّها الأخيرة فليس حكم الشارع بالفراغ من الصلاة واقعاً فلا تشمله قاعدة الفراغ.

ونقل أيضاً من نجاة العباد هذا القول[1]، وتقريبه: إمّا هذا.

وإمّا (الثاني) الّذي كان من العلّامة الحائري، وكنت أظنّ سابقاً أنّه عين ما

---

(١) مصباح الفقيه: ١٥/٢٥٥ ـ ٢٥٦. ونجاة العباد هو لصاحب الجواهر ﷺ.

في المصباح للفقيه الهمداني، ولكنّ المستفاد من عبارته في الكتاب أنّه تقريبٌ آخر[١] وهو: أنّه قال بأنّ المصلّي كذلك سلّم بزعم بقاء شكّه إلى آخر العمل بالاحتياط فكان مأموراً بالسلام ثمّ العمل بالاحتياط لجبران النقص، ولكن بعد السلام ظهر له عدم بقاء الشكّ فلايقع هذا السلام جزءاً حتّى تشمله قاعدة الفراغ، لأنّ التسليم وقع بغير الأمر بعد كشف خلاف ما تخيّل.

والفرق بين التقريبين واضح، وهو: أنّ في التقريب يدّعى صدق قاعدة الفراغ للانقلاب وكشف أنّ سلامه لم يكن مأموراً به .

والأوّل[٢] يقول بعدم شمول قاعدة الفراغ للمورد مطلقاً ولو لم ينكشف الخلاف ولم ينقلب الشكّ الأوّلي لأجل أنّ سلامه كان لأمر الشارع بالبناء على أنّه آخر أفعال الصلاة لا لزعمه آخر الأفعال .

والظاهر أنّ ما ذكره في المصباح هو الصحيح، لأنّ ظاهر قوله «كلّ ما شككت ممّا قد مضى فامضه كما هو»[٣] يدلّ على أنّ الشاكّ لابدّ أن يرى عمله ممّا مضى ثمّ حصل الشكّ.

وأمّا التقريب الثاني فلا يتمّ، لأنّ المصلّي كذلك لا يرى نفسه بعد السلام فارغاً حتّى يستند عدم صدق الفراغ بعدم الأمر . مضافاً بأنّ ما ذكره من أنّ هنا تخيّل الأمر لا الأمر متفرّعٌ على القول بأنّ الأمر بالسلام إنّما يكون في صورة بقاء الشكّ إلى بعد العمل بالاحتياط. وهو كلامٌ غير صحيح أيضاً، لأنّ المصلّي كذلك مأمورٌ بأن يسلّم على أيّ حال سواء بقي الشكّ أو تبدّل وإلّا فيكون السلام مقيّداً بشيء لم يعلم المكلّف حصوله أم لا، فيكون مفاد الرواية كذلك: أيّها الشاكّ إن كان شكّك باقياً فسلّم، فهو واضح الفساد .

وإذا عرفت ذلك فنقول: بعد عدم جريان قاعدة الفراغ وعدم قاعدة أُخرى دالّة على إتمام الصلاة ولزوم إتيان العمل بنحوٍ حصل الفراغ منه بمقتضى الأصل أو

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٢٥٢. (٢) يعني التقريب الأوّل.

(٣) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ ـ ٢٣٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٦.

الأمارة فلابدّ أن يقال بإتيان جابر النقص مع التكبير لأن تصير صلاة جابرة، وهي لا يمكن إلّا بالعمل بالاحتياط دون إتيان الجابر موصولة لئلّا تقع الزيادة في الصلاة لو كانت الصلاة في الواقع تامّة .

إذا عرفت ذلك فالباقي من الكلّ هنا صورتان نذكرهما في بيان الفذلكة لجميع الصور . فهي أنّ الأقسام في الانقلاب من الشكوك الصحيحة الّتي تكون عشرين صورة ثلاثة، لأنّ الانقلاب إمّا يوجب البطلان، أو الصحّة بلا شيء عليه، أو الصحّة مع صلاة الاحتياط .

أمّا الأوّل: فأربعة مشتركة في أنّ المنقلب عنه في الكلّ يكون الشكّ بين الاثنتين والثلاث فيبني على الثلاث ويأتي بركعة موصولة ويسلّم تعبّداً لإتيان ما يجبر نقصه من الاحتياط ثمّ انقلب شكّه إلى الأربع والخمس أو إلى الاثنتين والأربع بحسب حاله الأوّل قبل إتيان الموصولة فقد سبق بطلان الأوّل للعلم بالزيادة والثاني للعلم الإجمالي إمّا بالزيادة بالموصولة لو كان الأصل قبل الموصولة أربعاً أو بالنقيصة إن كان اثنتين أو إلى الثلاث والأربع أو إلى الاثنتين والثلاث والأربع بحسب حاله الأوّل أيضاً .

وهاتان الصورتان هي ما لم نذكرها سابقاً ولا يبعد البطلان فيهما أيضاً لاحتمال الزيادة فقط في الأُولى، واحتمالها مع احتمال النقيصة في الثانية فتبطل على طبق القاعدة، لأنّ احتمال إتيان الخامسة في تلك الصور ليس داخلاً فيما قد أتى بها غفلةً على احتمال الزيادة كما في بعض صور الشكّ بين الأربع والخمس حتّى لا يضرّ.

وأمّا القسم الثاني ـ أعني ما لا يكون على المصلّي شيء ويكون صحيحاً من تلك الصور ـ :فستّة، وهي ما لو كان شاكّاً بين الأربع والخمس فانقلب بعد السلام إلى الشكّ بين الاثنتين والأربع أو إلى الاثنتين والثلاث والأربع أو إلى الثلاث والأربع، فتكون الصلاة هنا صحيحة بلا شيء عليه، لأنّه إنّما يحتمل إتيان الخامسة غفلةً وقد مضى الشارع عنها حينئذٍ ولم يسلّم تعبّداً لإتيان الاحتياط كما في الصور

السابقة، بل إنّما أتى به بما أنّه الجزء الأخير من صلاته تكويناً فحصل به الفراغ فتكون الشكوك الثلاثة بعده من الشك بعد الفراغ فلا يعتنى بها والثلاثة الأُخر على ذلك بأن كان شاكّاً بين الاثنتين والأربع أو بين الاثنتين والثلاث والأربع أو بين الثلاث والأربع فانقلب إلى الأربع والخمس بعد ما بنى على الأربعة وسلّم تعبّداً، فلا شيء عليه مع الصحّة في تلك الصور أيضاً، لأنّ ما كان من الشكّ في الصلاة قد زال فلا حكم له . وأمّا احتمال إتيان الخامسة فلا يضرّ للغفلة ولم تكن سجدة السهو عليه أيضاً لحدوث موجبها بعد الصلاة والفراغ التكويني.

وأمّا القسم الثالث ـ أعني ما يوجب الصحّة مع صلاة الاحتياط ـ : فعشرة يعمل فيها على طبق الشكّ المنقلب إليه مع الاحتياط .

فأربعة منها ما لو كان شاكّاً بين الاثنتين والأربع أو بين الثلاث والأربع أو بين الاثنتين والثلاث والأربع أو بين الأربع والخمس فسلّم على الأربعة ثمّ انقلب شكّه إلى الاثنتين والثلاث بحسب حاله الأوّل فيعلم أنّ شكّه يكون في الصلاة لعدم وقوع سلامه في المحلّ حتّى يوجب الفراغ فلم يكن الشكّ بعده شكّاً بعد الفراغ فيعمل على طبق الشكّ الحادث دون ما كان أوّلاً لزواله، فيأتي بركعة موصولة وركعة مفصولة احتياطاً بلا إشكال في تلك الأربعة .

وأمّا الستّة الأُخر: فهي ما لو كان شاكّاً بين الاثنتين والأربع أو بين الثلاث والأربع أو بين الاثنتين والثلاث والأربع فسلّم ثمّ انقلب من كلّ واحد من هذه الثلاث إلى الآخرين، والإشكال فيها إنّما هو من جهة احتمال جريان قاعدة الفراغ ولذلك يكون محلّ الكلام بين المتأخّرين، ولكنّ الأقوى فيها أيضاً عدم الجريان لعدم كونه فارغاً تكويناً، وقد عرفت وجه عدم إتيان ما يحتمل نقصه موصولة فيعمل على شكّه الحادث ويأتي بركعة الاحتياط مع تكبيرة الإحرام .

بقي في المقام شيءٌ وهو: أنّ العلّامة الحائري قدس سره ذكر في المسألة السادسة من الفصل الثالث في صلاة الاحتياط: أنّه لو شرع المصلّي بصلاة الاحتياط ثمّ أتى بشيء يبطل الصلاة أو ترك ما يكون لازماً فيها فهل عليه إعادة صلاة الاحتياط وعدم

إضرار هذه الصلاة الباطلة؟ أو لا يكفي الإعادة أيضاً للإخلال بالفوريّة بالفصل بالصلاة الباطلة؟ ومقتضى القاعدة هو الإتيان بصلاة الاحتياط ثمّ إعادة أصل الصلاة إلّا أن يوجد أصل أو أمارة يوجب جواز الاكتفاء بصلاة الاحتياط، لأنّه كان عالماً إجمالاً إمّا بوجوب إتمام الصلاة الّتي صلّاها بصلاة الاحتياط وإمّا بإعادة الصلاة من رأس بعد عدم كفاية هذا الاحتياط.

وذكر في المسألة الثامنة: أنّه لو نسي الإتيان بصلاة الاحتياط وشرع في فريضة مرتّبة عليه قد يقال بوجوب العدول إليه إن لم يجز عن محلّه. وفيه منع، لعدم شمول أدلّة العدول للمورد، وهو على خلاف القاعدة فليقتصر على مورد الدليل. وحينئذٍ فيمكن أن يقال بوجوب القطع والإتيان بالاحتياط قضاءً للترتيب والفوريّة إن لم يكن ما أتى به نسياناً منافياً للفوريّة، وإلّا فإن قلنا باعتبار الفوريّة فمقتضى ذلك بطلان الصلاة السابقة، فيعدل إليها وإن لم نجزم باعتبار الفوريّة بل كانت الفوريّة هي القدر المتيقّن من الأدلّة، فيدور الأمر بين لزوم الإتيان بالصلاة الاحتياطيّة واستئناف أصل الصلاة، فيجب الاحتياط[١] إن لم يكن أصل يجوّز الاكتفاء بالصلاة الاحتياطيّة[٢]، انتهى موضع الحاجة.

وأقول: لافرق بين المسألتين إلّا في احتمال العدول في الثاني دون الأُولى، ولا يخفى أنّ العدول في المقام غير ما يذكر في الصلوات المرتّبة، لأنّ فيها يكون محلّ العدول باقياً إلى آخر الصلاة كالظهرين، حيث إنّ فيها عدول من تمام الصلاة إلى تمام الأُخرى، حتّى أنّ التكبير والحمد وغيرهما في الصلاة المعدول عنها يصير جزءاً لصلاة المعدول إليه، بخلاف المقام حيث إنّ المصلّي لو أراد العدول بصلاة الاحتياط بما أنّها صلاة مستقلّة فليس على جوازه دليل، وإن أراد العدول بها بما أنّها ركعة أو ركعتين من الصلاة الّتي كانت هذه الصلاة (أعني العصر مثلاً) مرتّباً عليها (أعنى الظهر في المثال) فلا يبعد عدم شمول الدليل الدالّ

(١) أي بمقتضى العلم الإجمالي الّذي قلنا. (منه ﷺ).

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٣٨٩.

على جواز العدول من المتأخّرة إلى المتقدّمة له. وإذا لم تكن مورداً لشمول الدليل فتصير هذه المسألة من جميع الجهات مثل المسألة السابقة، لأنّ هذه الصلاة لم تكن صالحة لجبران النقص المحتمل فلابدّ من إلغائها سواء كانت هي العصر في المثال أو صلاة الاحتياط.

ثمّ إنّه قدس سره يذكر في المسألة السادسة الأُصول الّتي يمكن أن يتمسّك بها للاكتفاء بصلاة الاحتياط:

(أحدها) استصحاب وجوب صلاة الاحتياط. (والثاني) استصحاب كون صلاة الاحتياط موجبةً لتدارك الركعة المنسيّة فإنّها كانت كذلك قبل ذلك. (والثالث) الاستصحاب التعليقي.

واستشكل على **الأوّل** بأنّ إجراء الحكم المعلّق بالمفاهيم المقيّدة على غيرها لا يمكن بالاستصحاب لتعدّد الموضوع حتّى بنظر العرف . نعم، لو كان الحكم يسري إلى الوجودات الخارجيّة المتّصفة بالقيد يمكن استصحابه بعد زوال قيده، ألا ترى أنّ حكم الماء المتغيّر بنحو الكلّي لا يمكن إجراؤه على الماء الغير المتغيّر ولكن لو تحقّق الماء المتغيّر في الخارج وصار محكوماً بالنجاسة بواسطة انطباق ذلك المفهوم على الفرد الخارجي الشخصي ثمّ زال تغيّره من قِبل نفسه يصحّ استصحاب نجاسته فإنّ معروض النجاسة كان ذلك الشخص الخارجي عرفاً، والحكم المتعلّق بأفعال المكلّفين ممّا لا يسري إلى الخارج بل الموجود الخارجي منها يوجب سقوط الحكم .

وأورد على **الثاني** بأنّ إيجابه للتدارك إنّما كان بوجودها الخارجي لا بالوجود اللحاظي الّذي كان مورداً للأمر والمفروض عدم تحقّقها في الخارج قبل ذلك[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره .

وأقول: إذا فرض الاحتياج إلى الاستصحاب في المورد إنّما هو استصحاب الوجوب لصلاة الاحتياط وهو موجودٌ قبل الوجود، ولذا ذكرنا في مسألة اجتماع

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

الأمر والنهي أنّ الوجوب والتحريم حكمان كان تعلّقهما بالمتعلّق قبل الوجود، بل قد لا يوجد في الخارج رأساً، ولذلك قلنا: إنّه لا يلزم الاجتماع، وكذلك في المقام كان وجوب صلاة الاحتياط قبل وجودها، فإذا لم يثبت قيديّة عدم الفصل أو الفوريّة لها فعند الشكّ في بقاء الوجوب وعدمه فنستصحب وجوبه، فلا يرد على جواز الاستصحاب الإشكال الّذي ذكره ﷺ من أنّ إيجابه إنّما كان بوجودها الخاصّ على فرض كون المورد محلّ جريان الاستصحاب والاحتياج إليه.

مضافاً بأنّ الأمر المتعلّق بوجوب صلاة الاحتياط وجوبٌ ظاهري لجبران الصلاة لو كانت ناقصة في الواقع ووقوعها النافلة لو كانت تامّة، فتدارك النقص المحتمل وجوبٌ ظاهري، فمتى لم يحصل المتعلّق ولم يوجد في الخارج كان الوجوب بحاله ويستصحب عند الشكّ.

نعم، الإشكال المتصوّر في المقام هو أنّ المورد لم يكن من موارد الاستصحاب، بل المورد إنّما يكون من قبيل الشكّ في الشرطيّة أو في المانع، وحيث لم يكن الأمر أمراً واقعيّاً بل ظاهري فعند الشكّ في كون تعلّقه مقيّداً بالفوريّة وعدمها فالبراءة ترفع الشرطيّة والاستصحاب مسبّبٌ عن ذلك، فمع جريان الأصل في السبب لا تصل النوبة إلى المسبّب.

وبالجملة: يكون منشأ الشكّ لبقاء الأمر في المسألة هو مشروطيّة صلاة الاحتياط بعدم الفصل بينها وبين الصلاة وعدمها، أو تقيّدها بأمرٍ عدميّ منشأُه الانتزاع للمانع وعدمها، فلو كانت مشروطة أو كان الفصل مانعاً فلابدّ من إعادة الصلاة رأساً لأنّه يمتنع جبرها بصلاة الاحتياط، ولو لم يكن كذلك فيمكن جبرها. فبالجملة: منشأ الشكّ لبقاء الأمر هو امتناع وجود المأمور به أو إمكانه، ومع جريان الأصل في ذلك لا يحتاج إلى الاستصحاب، بل لا مجال للتمسّك بالاستصحاب لبقاء الأمر مع جريان الأصل في السبب.

ثمّ إنّه لو أغمضنا عن ذلك فالكلام في جريان الاستصحاب وعدمه هو الوجوه الثلاثة الّتي ذكره ونقلنا الوجهين والإيراد عليه، وأشرنا إلى الوجه الثالث أيضاً، فلا نطيل.

[في سجدتي السهو:]

(مسألة) المتتبّع في الأخبار يقطع بأنّ سجدتي السهو كانت ممّا يفعلها المسلمون وكان وجوبها في باب السهو مسلّماً بين الفريقين في الجملة، ولا اختلاف أيضاً في أنّها اثنتان وإن كانت مختلفة فيها في بعض الجهات سنذكره إن شاء الله. والمستفاد من الأخبار الّتي وردت بطرق العامّة المفتي بها فقهاؤهم هو وجوبها في الشكوك ـ أعني السهو الموجب للتردّد للجهل البسيط ـ وهذا متّفقٌ بينهم.

إنّما الاختلاف أنّ بعضهم قالوا في الشكّ في الركعات: يجب البناء على الأقلّ وإتيان النقص متّصلة بالصلاة كما عن الشافعي وجماعة، وكما هو مفاد بعض رواياتهم ووافقهم في ذلك بعض رواياتنا أيضاً.

وقال بعضهم الآخر كأبي حنيفة بالتفصيل بين حصول الشكّ دفعةً واحدة والأمر كذلك وبين حصوله مكرّراً، فوجب التحرّي والعمل على ما تعلّق به الظنّ إن حصل، وإلّا فالعمل على البناء على الأقلّ والإتيان بباقي الصلاة متّصلة، وفي القسمين مع اختلافهما فيما ذكرنا قالوا بوجوب سجدتي السهو بعد الصلاة في مطلق الشكوك.

والقول الثالث اكتفوا بمجرّد الإتيان بسجدتي السهو بعد الصلاة، وظاهرهم هو البناء على الأكثر بخلاف القولين المتقدّمين حيث إنّهما قالا بالبناء على الأقلّ كما عرفت. والمستفاد من تعليلاتهم أنّ السجدتين جابرة لنقص الصلاة، وهذا القول مختار جمع من فقهائهم، وهذا القول أقرب بمذهبنا في البناء على الأكثر.

وتلخّص: أنّ الأقوال الثلاث مع اختلافهم كانت متّفقة في وجوب سجدتي السهو بعد الصلاة، وأنّ هذا إنّما في الشكوك أي السهو الموجب للجهل البسيط[1].

وأمّا في السهو الموجب للجهل المركّب ـ أي السهو الاصطلاحي ـ فلم يقولوا بوجوب السجدة ولا غيرها في صورة الزيادة أي في الصورة الّتي كان السهو موجباً

---

(١) راجع بداية المجتهد: ٢٧٧/١ ـ ٢٧٨، والمجموع: ١١٨/٤ ـ ١٢٢، والخلاف: ٤٤٥/١ مسألة ١٩٢ و ص٤٥٩ مسألة ٢٠٢.

للزيادة في الصلاة، وأمّا في النقص فقالوا بأنّ النقص إمّا في الفروض فهو موجب لبطلان الصلاة، وإمّا في غير الفروض فهو على قسمين، لأنّها إمّا في الرغائب ـ أي المستحبّات الّتي لم تكن أمرها متأكّداً ـ فلا يحتاج إلى سجدتي السهو، وإمّا في السنن ـ أي المستحبّات المتأكّدة ـ فقال بعض بوجوب سجدتي السهو فيها، وقال بعض بعدم الوجوب، واختلفوا أيضاً في معنى الفرائض والرغائب والسنن.

ومن هنا يُعلم بأنّ ما ذكره عليه السلام في رواية سماعة «مَن حفظ سهوه وأتمّ فليس عليه سجدتا السهو»[1] إنّما السهو فيمن لم يدرِ زاد أو نقص، ليس معناه هو العلم الإجمالي، بل معناه هو عدم العلم بعدد الركعات. وعلى أيّ حال، ما ذكروه كان أيضاً في مطلق الركعات ولم يعرف الفرق بين الركعتين الأوّلتين وغيرهما عندهم، بل كان هو من خصائص الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

ولكن قد عرفت أنّ سجدتي السهو عندنا في الشكوك منحصر بمورد احتمل الزيادة كالشكّ بين الأربع والخمس، وأمّا في سائر الشكوك وإن ذكر في بعض الأخبار ولكن المفتي به من الفقهاء نادرٌ جدّاً مثل عليّ بن بابويه، وقد تقدّم أيضاً أنّ الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين محمولة على التقيّة.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ وجوب سجدتي السهو وعدمها مع اختلاف مواردها كما قد عرفت إنّما هو في الصلاة باتّفاقٍ من المسلمين ولم يحتمل أحدٌ غير ذلك كما هو المتراءى من الأسئلة الّتي وقعت عن الرواة كسفيان بن سمط وغيره، وكان المغروس في أذهان المتشرّعة من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً ذلك.

وذكر بعضٌ من رواة العامّة سهو النبيّ صلى الله عليه وآله وفي الأخبار أيضاً، ولكنّها محمولة على التقيّة لمخالفته مع أُصول مذهبنا، وورد عن الأئمّة عليهم السلام عند الجواب في السؤال بأنّه هل سجدهما رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ قال عليه السلام : «ما سجدهما ولا فقيه»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠١/٨ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢٤ وص ٢٣٨ باب ٢٣ ح ١٠٥٢٧.

(٢) والمراد منه الإمام عليه السلام. (منه رحمه الله). وراجع وسائل الشيعة: ٢٠٢/٨ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢٦.

وأمّا إتيانه بعد السلام أو قبله فكان أيضاً مختلَفٌ فيه، وقال بعض بأنّها يكون قبل السلام بقولٍ مطلق[١]، ورووا في ذلك رواية عن النبيّ صلى الله عليه وآله. وقال أبو حنيفة بأنّها تكون بعد السلام[٢]. وقال ثالث: بالتفصيل[٣] بين النقصان السهوي وأنّها قبل السلام وبين غيره فتكون بعد السلام وكان تعدّد السجدتين ـ أعني الاثنتين ـ متّفقٌ عليه للفريقين.

وأمّا في وجوب ذكر فيها أو عدمه فلم يتعرّض العامّة له.

وأمّا وجوب التشهّد والسلام فيها فمختلَفٌ فيه أيضاً[٤]، وقال بعض بعدم وجوب التشهّد والسلام، وقال بعض بوجوبهما، وثالث بوجوب السلام دون التشهّد، ورابع عكس ذلك.

والّذين يقولون بأنّها قبل السلام فأكثرهم قائلون بعدم وجوب التشهّد لها، بل القول بوجوب التشهّد والسلام فيها يكون لمن قال بأنّ محلّها بعد السلام.

وأمّا في لزوم التكبير في أوّلها فمختلَفٌ فيها أيضاً[٥]، فقال بعض بلزوم تكبيرة الإحرام في أوّلها، وبعض لم يتعرّض لذلك، وثالثٌ بأنّها تحتاج إلى أربع تكبيرات للخفض والرفع عن السجدة.

وإذا عرفت ذلك في أقوالهم فربّما يقطع الإنسان بأنّ ما ورد في أخبارنا من أنّ محلّها قبل السلام يوافق العامّة وصدرت تقيّة، والصحيح هي الأخبار الدالّة على أنّ محلّها بعد السلام لرجحانها بالشهرة الفتوائيّة الّتي كان أوّل المرجّحات المنصوصة عندنا وبالشهرة الروائيّة الّتي كان أوّل المرجّحات عند الشيخ قدس سره، وكذا ثاني المرجّحات أي المخالفة للعامّة، فلا إشكال كثيراً في المسألة من هذه الجهة.

وأمّا في لزوم التشهّد فالمستفاد من قولهم عليهم السلام: «تشهّد تشهّداً خفيفاً»[٦] هو

(١ ـ ٥) بداية المجتهد: ٢٧٩/١ و٢٨٤.

(٦) وسائل الشيعة: ٢٢٣/٨ باب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٠ عن الرضا عليه السلام وص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ باب ١٤ منها ح ١٠٤٨٦ عن الصادق عليه السلام.

الردع عن الإتيان بمثل تشهّد أبي بصير واطلاع المخالفين له، فالأخبار الدالّة على لزوم التشهّد هو الصحيح والمعارض لها غير معلوم.

وأمّا في التكبير فما ذكروه من لزوم تكبيرة الإحرام فلا مجال للقول به، لأنّها من مختصّات الصلاة وسجدتي السهو ليست بالصلاة. وعلى أيّ حال، فلم يتعرّض لها الأصحاب، ولا يستفاد من الأخبار ولا دليل عليه، وكذا سائر التكبيرات لأنّ وجوبها يحتاج إلى الدليل.

وأمّا في وجوب الأذكار فيها وعدمه فحيث ذكر في الأخبار لها أذكار فلابدّ من ملاحظتها، وأنّها هل تكون على سبيل الوجوب أو الاستحباب أو التخيير في الأذكار المختلفة؟[١]

إذا عرفت ذلك فالمشهور أنّ وجوبها في الخمس[٢]: (أحدها) نسيان التشهّد الأوّل وعدم التذكّر حتّى يركع، والمشهور هو وجوب القضاء للتشهّد ثمّ السجدة.

(الثاني) في نسيان سجدة واحدة وعدم التذكّر حتّى يركع في ركعة أُخرى، ولم يكن فيما بأيدينا رواية دالّة على ذلك، ولكنّ الحكم مشتهر بين الأصحاب والمفتى به لها.

(الثالث) الشكّ بين الأربع والخمس، والحكم في غير هذه الثلاث من الأفعال لم يكن بهذه المثابة من الشهرة.

(الرابع) في التكلّم، وتدلّ عليه الأخبار.

(الخامس) في السلام بغير المحلّ، ولكن يحتمل أن يكون من أجل كونه كلاماً ولا ينافي ذلك كونه تحليلاً للصلاة، لأنّه كما تقدّم في مبحثه جعل للخروج من الصلاة، ويحتمل أن يكون لأجل كونه من أفعال الصلاة ووقوعه زائداً.

نعم، ورد في القيام في موضع القعود وعكسه رواية ولعلّها كانت مؤيّدة أيضاً،

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ٢٣٤/٨ باب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) راجع المبسوط: ١٢٣/١، مدارك الأحكام: ٢٤٠/٤ و ٢٧٥، و جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٧/٣.

ولكنّ الشهرة بحسب الفتوى ليس فيه بمثابة الخمسة المذكورة، وتدلّ عليه أيضاً مرسلة سفيان بن سمط[١] ولكنّه ليس مشهوراً ـ وإن أفتى به جمعٌ من الفقهاء والمتأخّرين منهم ـ لم يرفع اليد عنها لكونها موافقاً للاحتياط. وعدّه من الموجبات الصدوق في الفقيه والمقنع[٢] وابن زهرة في الغُنية[٣] وابن إدريس في السرائر[٤] والسيّد المرتضى في جمل العلم والعمل[٥] ومن مصباح السيّد[٦] وشرح جمل العلم والعمل[٧]، وقرّر السيّد[٨] القاضي[٩] وابن حمزة في الوسيلة[١٠] وأبو الصلاح الحلبي[١١] وأبو يعلى الديلمي السلّار[١٢]. ومن المتأخّرين العلّامة في جملة كتبه[١٣]. وذكر الشيخ قدس سره في المبسوط أنّ في أصحابنا من قال: إنّ من قام في موضع قعوده أو عكس ذلك تتلافاه وكان عليه سجدتا السهو[١٤].

وذكر المحقّق في المعتبر بعد نقل كلام علم الهدى رحمه الله في المصباح[١٥]: من قعد في حال قيام أو قام في حال قعود فعليه سجدتا السهو، وبه قال الشافعي وأبو

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥١/٨ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣٤١/١ ذيل ح ٩٩٤ و ص٣٥٣ ذيل ح ١٠٢٩، المقنع: ١٠٩ هامش رقم ٧.

(٣) غُنية النزوع: ١١٣.

(٤) السرائر: ٢٥٧/١ و ٢٥٩.

(٥) جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٧/٣.

(٦) نقله عنه المحقّق في المعتبر: ٣٩٩/٢.

(٧) شرح جمل العلم والعمل: ١٠٧.

(٨) كذا، والصحيح «الشيخ».

(٩) المهذّب: ١٥٦/١.

(١٠) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٠٢.

(١١) الكافي في الفقه: ١٤٨.

(١٢) المراسم: ٨٨.

(١٣) راجع مختلف الشيعة: ٤٢٦/٢، ونهاية الإحكام: ٥٤٧/١، وتذكرة الفقهاء: ٣٤٩/٣.

(١٤) المبسوط: ١٢٣/١.

(١٥) ذكر الأُستاذ مدّ ظلّه من الشيخ كلاماً نقلاً عن المعتبر، ولكن لم أجد فيه غير ما نقلناه وهو من علم الهدى قدس سره. (منه رحمه الله).

حنيفة لقوله عليه السلام: «لكلّ سهو سجدتان»[١]. وروي من طريق الأصحاب ما يدلّ على ذلك رواه عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن السهو ما تجب فيه سجدتا السهو؟ قال عليه السلام: «إذا أردت أن تقعد فقمت أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ فسبّحت أو أردت أن تسبّح فقرأت فعليك سجدتا السهو...»[٢]. لنا التمسّك بالأصل، ولأنّه فعلٌ وقع في محلّه فلا يُجبر بالسجود، وخبرهم لا يعمل به مطلقاً فهو متروك الظاهر، ومع خصوصيّته نمنع تناوله موضع النزاع، وخبر الأصحاب نادر منفرد به عمّار الساباطي وهو فطحي فلا يُعمل به، ويعارضه بما رواه سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو»[٣]، انتهى[٤].

وأجاب المتأخّرون عن المحقّق بأنّ الأخبار كثيرة في مورد نسيان سجدة واحدة أو التشهّد ولم يتعرّضوا بوجوب سجدتي السهو للقيام في موضع القعود أو العكس، مع أنّ هذه الموارد لا تخلو عنهما، ونقل مفتاح الكرامة[٥] عن أُستاذه[٦] بأنّ هذه الأخبار لا دلالة لها على هذا الحكم حتّى كان عدم تعرّضها لوجوب السجدة دالّاً على عدم الوجوب، لأنّ الناسي للسجدة أو التشهّد قام عن عمدٍ وإن كان منشأ هذا الفعل هو تخيّل إتيانه بالسجدة مثلاً أو لزوم القيام بعد التشهّد مثلاً.

أقول: يرد عليه بأنّ كلّ من يسهو عن شيء فله منشأ لا محالة، ومجرّد كونه ناشئاً عن منشأ لا يخرجه عن السهو، ولو لم نقل بدخول مثل هذه الموارد في السهو والقيام في غير محلّه أو عكسه ليس لها موردٌ أصلاً إلّا [أن] تحمل الرواية على القيام

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٨٠/٥، وسنن أبي داود: ٢٧٢/١ ـ ٢٧٣ ح ١٠٣٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٠/٨ ـ ٢٥١ باب ٣٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٢. وسيأتي ذكرها كاملة قريباً.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٠١/٨ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢٤ وص٢٣٨ باب ٢٣ ح ١٠٥٢٧.

(٤) المعتبر: ٣٩٨/٢ ـ ٣٩٩.

(٥) مفتاح الكرامة: ٣٩٣/٩.

(٦) العلّامة البهبهاني أو السيّد بحر العلوم. (منه رحمه الله).

غافلاً، وهو مع كونه حمل على فرد نادر مستبعدٌ جدّاً، ولذلك حمل الشيخ ﷺ القيام في موضع القعود على المورد الّذي قام باعتقاد الخلاف.

فحينئذٍ فلنذكر روايات الباب وما يستفاد منها.

وكيف كان، عدّ جماعة من القدماء والمتأخّرين من أصحابنا من موجبات سجود السهو القيام في موضع القعود وبالعكس كالصدوق، وقد تقدّم الكلام في ذلك ونقل الأقوال مفصّلاً قُبيل ذلك أي قبل نقل الأخبار في المسألة.

وخلاصته: أنّ حمل رواية عمّار على القسم الأوّل ـ أعني ما إذا صدر الفعل في حال الغفلة رأساً ـ حملٌ على الفرد النادر، ولذا حمل الشيخ ﷺ الرواية على ما لو قام باعتقاد ما يقتضي ذلك ـ أعني اعتقاد الخلاف ـ فتكون رواية عمّار معارضة بهذه الروايات ورواية سماعة. ولا يمكن الجمع بينهما بحمل رواية عمّار على ما إذا تشهّد في حال القيام في القيام في موضع القعود أو قرأ في حال القعود في العكس فلم يتدارك سهوه، وحملُ تلك الأخبار على ما إذا تداركه فإنّ ذلك نادر الوقوع فلابدّ من الجمع بنحوٍ آخر، إمّا بحمل رواية عمّار بما إذا لم يتدارك أصلاً لعدم تذكّره قبل الركوع وحمل تلك على ما إذا تذكّر وتدارك المنسيّ، وإمّا بحمل رواية عمّار على الاستحباب كما لا يبعد ذلك.

وبالجملة: القدر المتيقّن من وجوب سجدتي السهو هو المواضع الخمس الّتي أفتى بها الأصحاب كالشيخ والمقدّس الأردبيلي ﷺ[1]. نعم، الأحوط في غيرها هو الإتيان بسجدتي السهو.

منها: رواية معاوية بن عمّار قال: سألته عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام، قال: «يسجد سجدتين بعد التسليم وهما المرغمتان ترغمان الشيطان»[2].

ومنها: رواية عمّار بن موسى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن السهو ما تجب فيه

---

(١) راجع النهاية: ٢٧٧/١ ـ ٢٨٧، ومجمع الفائدة والبرهان: ١٥١/٣ ـ ١٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٠/٨ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦١.

سجدتا السهو؟ قال: «إذا أردت أن تقعد فقمت أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ فسبّحت أو أردت أن تسبّح فقرأت فعليك سجدتا السهو، وليس في شيء ممّا يتمّ به الصلاة سهو».

وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثمّ ذكر قبل أن يقدّم شيئاً أو يحدث شيئاً، فقال: «ليس عليه سجدتا السهو حتّى يتكلّم بشيء».

وعن الرجل إذا سها في الصلاة فينسى أن يسجد سجدتي السهو، قال: «يسجدهما متى ذكر» ـ إلى أن قال: ـ وعن الرجل يسهو في صلاته فلا يذكر حتّى يُصلّي الفجر كيف يصنع؟ قال: «لا يسجد سجدتي السهو حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها...»[١] الحديث.

ورجال السند فطحي، ومتن الحديث مضطرب، ولا يمكن التمسّك بهذه الرواية. وينحصر دليل المسألة برواية معاوية بن وهب[٢] مؤيّدةً بهذه الرواية.

ولكن تعارضها رواية سماعة وهي قوله: «من حفظ سهوه وأتمّ فليس عليه سجدتا السهو»[٣] وكذا ما ورد فيمن نسي التشهّد أو السجدة حيث إنّ لازمه هو القيام أو القعود في غير محلّه مع عدم التعرّض لسجدتي السهو له، فقد عرفت عبارة مفتاح الكرامة في وجه الجمع وعدم تماميّتها، فهل يكون التعارض تعارض التباين؟ أو لابدّ أن تُحمل هذه الرواية على ما قام ولم يأت بشيء؟ احتمال، وسيجيء في ذيل التعرّض لأخبار السهو مفصّلاً وجه الجمع أو التعارض إن شاء الله.

وأمّا الأخبار الدالّة على وجوب سجدتي السهو وذِكر موجباتها فكثيرة جدّاً يبلغ ثلاثين خبراً، وجملة منها تكون في السهو المصطلح عند المتأخّرين، وبعض منها في الشاكّ أي الذاهل عن الواقع بالجهل البسيط الموجب للتردّد، وهي أيضاً بين ما يكون ترجيحُ لأحد طرفيه بالظنّ وبين ما لا يكون كذلك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٥٠ ـ ٢٥١ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٢. وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٢) لم نعثر عليها.

(٣) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٧.

وأمّا الروايات الّتي كانت من سنخ الأوّل ـ أي السهو المصطلح ـ فمنها: ما يكون في التكلّم مثل ذيل رواية ابن أبي يعفور: «وإن تكلّم فليسجد سجدتي السهو»[١].

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم، فقال: يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين». فقلت: سجدتا السهو قبل التسليم هما أو بعد؟ قال: «بعد»[٢]. وفُهم من قوله عليه السلام: «يسجد سجدتين» سجدتي السهو، ولذا يسأل بأنّهما قبل السلام أو بعده.

والثالث: رواية الأعرج[٣] وإن كانت غير معمول بها. هذه في الكلام.

وأمّا السلام فالأصحاب متّفقون في أنّه من الموجبات لسجدتي السهو، ولا يحتاج إلى تطويل الكلام في ذيله.

وجملة من الأخبار تكون في نسيان التشهّد الأوّل تبلغ عشرة، وهو أيضاً باعتبار كثرة الروايات واتّفاق بين الأصحاب لا يحتاج إلى البحث، ولكن يذكر بعض رواياته لخصوصيّات فيها. وأمّا الروايات: فهي رواية الفضيل[٤] وعليّ بن أبي حمزة[٥] وابن أبي يعفور[٦] وسليمان بن خالد[٧] وأبو بصير[٨] والحسن بن زياد الصيقل[٩] وما في قرب الإسناد[١٠]، وأمّا الباقي فلنذكرها في البحث عن خصوصيّاتها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٩/٨ باب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٧٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٦/٨ باب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٣٥، وص٢٠٧ باب ٥ منها ح١٠٤٣٨.

(٣) المصدر السابق: ٢٠٣/٨ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢٩.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٥/٦ باب ٩ من أبواب التشهّد ح٨٢٩٣.

(٥) المصدر السابق: ٢٤٤/٨ باب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ١٠٥٤٦.

(٦) المصدر السابق: ٤٠٢/٦ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٧.

(٧) المصدر السابق: ٤٠٢/٦ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٦.

(٨) المصدر السابق: ٤٠٣/٦ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٩.

(٩) المصدر السابق: ٤٠٤/٦ باب ٨ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٢.

(١٠) قرب الإسناد: ١٩٥ ح٧٤١، عنه وسائل الشيعة: ٤٠٤/٦ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩١.

وأمّا نسيان السجدة الواحدة فذكر في التهذيب في ذيل عبارة المفيد رواية سفيان بن سمط، وقال: فأمّا الّذي يدلّ على وجوب سجدتي السهو على من ترك سجدة ولم يذكرها إلّا بعد الركوع حسب ما ذكره رحمة الله عليه[١] ما رواه أحمد ابن محمّد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان»[٣]. ثمّ قال الشيخ رحمه الله: ومن ترك سجدة فقد نقص[٤]، وظنّ صاحب الوافي[٥] وكذا السيّد فاضل البحراني في تلخيص التهذيب كون هذه الجملة جزءاً للرواية، ولكن اشتبه عليهما ولم يذكر في الوسائل والاستبصار أيضاً.

ومنها: رواية معلّى بن خنيس قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: «إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثمّ سجد سجدتي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة»[٦]. ولكن لا دلالة على المقصود في هذه الرواية، وكذا رواية جعفر بن بشير في المحاسن[٧].

وتلخّص: أنّه ليس رواية في وجوب سجدتي السهو في خصوص نسيان السجدة

---

(١) أي المفيد رحمه الله.

(٢) ذكر الشيخ أنّ رواية سفيان بن سمط إن تمّت يستحبّ السجدة في كلّ نقص في الفرض أو النفل. أقول: ولكن المراد هو نقص الصلاة وأمّا مطلق النقص فيبعد شمولها له. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٣) وسائل الشيعة: ٢٥١/٨ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٣.

(٤) تهذيب الأحكام: ١٥٥/٢ ذ ح ٦٠٨. (٥) الوافي: ٩٩٢/٨ ح ٧٥٧٤.

(٦) وسائل الشيعة: ٣٦٦/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٧.

(٧) المحاسن: ٣٢٧ ح٧٩، عنه وسائل الشيعة: ٣٦٧/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٩.

ولكن ذكره جميع الأصحاب ولزوم القضاء كان مذكوراً في الروايات، ولكن ذِكر الأصحاب لم يدلّ على أنّ به رواية في الجوامع الأوليّة وإن لم يصل إلينا.

ومن الموجبات الّتي نقلت الرواية على طبقها: زيادة الركعة مثل رواية زيد في سهو النبيّ ﷺ وأنّه صلّى خمساً ثمّ بعد التذكّر سجد سجدتي السهو[١]، ولكنّه غير معمول بها، ومخالف لأُصول المذهب في سهو النبيّ ﷺ كما قد تقدّمت الإشارة إليه. ومثل رواية سعيد الأعرج[٢] في سهوه ﷺ.

ومنها: نقص الركعة في رواية عيص بن القاسم قال: «يقوم فيركع ويسجد سجدتين»[٣]، وهذه غير معمول بها. ويمكن أن تكون السجدة لأجل السلام في غير محلّه لأنّ نسيان الركعة يصدق في السلام بغير المحلّ. وإمّا أنّه من حيث السلام موجب لها أو من حيث الكلام، كلٌّ محتمل، وذكر أيضاً في الرواية المفصّلة لعمّار.

وجملة من الروايات متعرّضة لحكم الظنّ مثل رواية الحلبي في الشكّ بين الثلاث والأربع[٤]، وقد عرفتها في الشكوك وأنّه لم يعمل بها غير عليّ بن بابويه عليه الرحمة.

ومنها: رواية عمّار المفصّلة[٥].

ومثل: رواية إسحاق بن عمّار فيمن ذهب وهمه إلى التمام في كلّ صلاة[٦].

ومثل: رواية محمّد بن مسلم في الشكّ بين الثلاث والأربع وذهاب الوهم إلى الثلاث[٧]،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٣/٨ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥١٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٣/٨ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢٩.

(٣) المصدر السابق: ٢٠٠/٨ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢١.

(٤) المصدر السابق: ٢١٧/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٤.

(٥) المصدر السابق: ٢٣٨/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٨ وص٢٤١ باب ٢٤ منها ح ١٠٥٣٩ وص ٢٥٠ باب ٣٢ منها ح ١٠٥٦٢.

(٦) المصدر السابق: ٢١١/٨ باب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٤٩.

(٧) المصدر السابق: ٢١٨/٨ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٦٨.

ولم يعمل بها أحدٌ من الفقهاء. وجملة منها الكثيرة يكون الشكوك وإن كان بعضها غير معمول بها مثل: رواية سهل بن يسع[١] الموافق لمذهب العامّة، ورواية عليّ بن يقطين[٢] غير المعمول بها، ورواية عنبسة بن مصعب[٣] غير المعمول بها، والفضيل في الشكّ بين الاثنين والأربع غير المعمول بها، وخبر أبي بصير وبكير بن أعين وعبدالله بن سنان.

نعم، هنا أربع روايات، الأُولى: لزرارة «فيمن شكّ ولم يدرِ زاد أو نقص فليسجد سجدتين فهو جالس»[٤].

الثانية: لسماعة[٥]، وقد تقدّمت.

الثالثة: رواية الفضيل بن يسار أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السهو، فقال: «مَن حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو وإنّما السهو على من لم يدرِ أزادَ في صلاته أم نقص منها»[٦].

وأفتى الصدوق بهذا المضمون، وجعل بعض هذه الروايات مؤيّداً لرواية سفيان بن سمط[٧] ببيان أنّه إذا وجبت السجدة للسهو مع الشكّ في الزيادة والنقيصة فكان فيما يعلم النقص أو الزيادة أولى بالوجوب.

وهكذا الرابع منها ـ أعني رواية عُبيدالله بن عليّ الحلبي ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرِ أربعاً صلّيت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة وتشهّد فيها تشهّداً خفيفاً»[٨].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢٣/٨ باب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٧/٨ باب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٩٤.

(٣) المصدر السابق: ١٩٣/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ١٠٣٩٨.

(٤) المصدر السابق: ٢٢٤/٨ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ١٠٤٨٦.

(٥) المصدر السابق: ٢٣٩/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٣١.

(٦) المصدر السابق: ٢٣٨/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٢٩.

(٧) المصدر السابق: ٢١٥/٨ باب ٣٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٣.

(٨) المصدر السابق: ٢٢٤/٨ ـ ٢٢٥ باب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٨٦.

ثمّ إنّه احتمل الفقهاء أن يكون قوله عليه السلام: «أم نقصت أم زدت» معطوفاً على قوله عليه السلام: «لم تدرِ أربعاً صلّيت» بأن يكون معنى نقصت أم زدت لا أن يكون المعنى: لم تدرِ أنقصت أم زدت. ولكن هذا الاحتمال خلاف لظاهر الرواية، لأنّ «أم» المتّصلة لابدّ من وقوعه بعد همزة التسوية أو الهمزة الّتي كانت بمعنى: أي، فيكون سؤالاً عن التعيين كما في قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[1] وحينئذٍ يكون قوله: «أم نقصت أم زدت» من متعلّقات قوله: «إذا لم تدرِ» لأنّ اللام في الرواية كما عرفت متّصلة، فتصير الرواية غير المعمول بها. وهكذا احتمال أن يكون المراد هو احتمال كون النقص أقلّ من الأربع والزيادة أكثر من الأربع والخمس بعيد، لأنّه غير المعمول به بشموله للاثنين والثلاث والسادس والسابع، مضافاً إلى الاحتمالين المذكورين فيها، لأنّه يصير كمن لا يدري كم صلّى وتبطل صلاته.

وأمّا إذا كان المعنى هو الجزم بإتيان النقص والزائد لا الترديد أو كان المعنى هو الإضراب عن الجملة الأُولى بأن تكون «أم» منقطعة وما بعدها أعمّ من الجملة الأُولى مضموناً فلا يكون مؤيّداً لرواية سفيان بن سمط، لأنّ قوله: «نقصت أم زدت» بقرينة الجملة الأُولى هو النقص أو الزيادة في الركعة، وليس لرواية سفيان ظهورٌ في أنّ المقصود منها هي الركعة، مضافاً بأنّ زيادة الركعة لا توجب سجدة السهو، فلا تصير رواية سفيان مؤيّداً لهذا الاحتمال، بل خلاف لظاهرها، على أنّه غير المعمول بها.

وأمّا رواية زرارة فحيث لم يعطف بـ«أم»[2] فليس سؤالاً عن التعيّن فيكون المعنى نقص أم لا أو زاد أم لا، ولا يكون المعنى زاد أو نقص، ويكون دالّاً على أنّ في مطلق الشكوك لابدّ من سجدتي السهو سواء احتمل النقيصة وبنى على الأقلّ

---

(١) البقرة: ٦.

(٢) ذكر الأُستاذ مدّ ظلّه الرواية معطوفاً بـ«أو» ولكن لم أجده في الأخبار إلّا معطوفاً بـ «أم» كما في الوسائل أيضاً، ولابدّ من تتبّع أزيد، وكان المذكور في المتن ما نقله، والخبر في الوسائل في باب ١٤ من أبواب الخلل مذكور مع العطف بـ«أم» وكذلك في الفقيه الخطّي الّذي كان عندي. (منه دام ظله).

أو الأكثر فتكون موافقاً لفتوى العامّة وغير المعمول بها عند الأصحاب إلّا في احتمال الأربع والخمس، ولعلّ في الخمس والستّ أيضاً، ويكون شبيهاً من جهةٍ مع ما رواه الحلبي.

وأمّا رواية سماعة[١] فحيث إنّ المذكور فيها هو العطف بـ«أم» فيكون ظاهراً في الشكّ في الزيادة والنقص وأنّه المعلوم بالإجمال بقرينة قوله: «منها» في آخر الرواية فهي أيضاً غير المعمول بها، لأنّه ليس الحكم في هذه الموارد هو الإتيان بالسجدة للسهو إلّا على الاحتمال الّذي مرّ في الشكّ بين الثلاث والخمس مع احتمال الصحّة أيضاً، أعني احتمال الأربع. وأمّا رواية الفضيل بن يسار فهي مثل رواية سماعة والكلام فيها واحد.

وأفتى الصدوق في باب سجدتي السهو طبقاً لهذه الروايات الأربع، ولكن غيره من الفقهاء أعرضوا عنها لموافقتها لمذهب العامّة حيث يجعلون موجبات سجدتي السهو هي الشكوك، وكذلك الرواية المذكورة في دعائم الإسلام مع إضافةٍ في ذيلها بقوله: «وفي مثل هذا وأمثاله توجب سجدة السهو»[٢].

وذكر الشيخ رحمه الله في المبسوط ـ بعد ذكر المواضع الخمس الّتي يجب فيها سجدتي السهو وقد تقدّمت أيضاً عبارته ـ قال: في أصحابنا من قال: تجب السجدتان في القيام في محلّ القعود وعكسه إذا تلافاه ـ إلى أن قال: ـ وفي أصحابنا من قال: تجب سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقصان. والأوّل أكثر في الروايات وأظهر في المذهب.[٣] ويستفاد من هذه العبارة منه رحمه الله أنّه استفاد من الروايات أنّ أكثرها دالّة على عدم وجوب سجدتي السهو في غير هذه الموارد.

وأمّا الأخبار الّتي قد تقدّمت فقد عرفت أنّ بعضها كان في مورد الشكّ وبعضها

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣٩/٨ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٣١، وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٢) دعائم الإسلام: ١٨٨/١. وفيه «وعليه في كلّ شيء من هذا أن يسجد سجدتي السهو».

(٣) المبسوط: ١٢٤/١ ـ ١٢٥.

في مورد الظنّ وبعضها في الزيادة والنقيصة على اختلافها في التشهّد والسجدة وغيرهما. نعم، لم يكن بينها ما دلّ على عنوان السلام إلّا ما كان منزّلاً على إتيان السلام في غير محلّه وإن كان محتمل الوجهين له وللكلام.

وأنّ الروايات الدالّة على وجوب سجدتي السهو لكلّ زيادةٍ ونقصان لم تكن دلالتها تماماً وكانت شاذّة.

نعم، كان في بعض الروايات «كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»[١]، ويستفاد من لفظ السهو أنّه للزيادة السهويّة ونقصانها كذلك، مثل رواية ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن سمط، والإشكال بالسند في هذه الرواية في غير محلّه بعد أنّ ابن أبي عمير كان من أصحاب الجوامع الأوّليّة وقبل تدوين الكافي ومن لا يحضره الفقيه كان جامعه معمولاً به، وعلى ما ذكره النجاشي كان بعضٌ من الكتب مقروّاً على ابن أبي عمير[٢] وكان الأصحاب يعملون بمراسيله لأنّه كان كالمسانيد، فلا إشكال فيها من هذه الجهة.

إلّا أنّ في سائر الأبواب تكون روايات كثيرة ربما يستفاد منها عدم وجوب سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة.

مثل: صحيحة زرارة في الجهر في موضع الإخفات وعكسه «إن فعل ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه»[٣] على فرض أن يكون «لا شيء عليه» عامّاً يشمل سجدتي السهو كما هو الظاهر، إلّا أن نوقش فيها بأنّ معنى «لا شيء عليه» هو عدم الإعادة عليه، أو بأن يقال بأنّه ليس من قبيل الزيادة والنقصان وإن ذكر الشيخ قدس سره في المبسوط بأنّه يشمل زيادة الهيئة أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥١/٨ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٦٣. وهي رواية سفيان بن السمط، وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٢) لا يخفى أنّ المفهوم من عبارة النجاشي أنّ بعض من الكتب مقروّاً على عُبيدالله بن أحمد ابن نَهيك لا على ابن أبي عُمير. فتأمّل و راجع (رجال النجاشي: ٣٢٦ رقم ٨٨٧).

(٣) وسائل الشيعة: ٨٦/٦ باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٢.

ومثل: خبر آخر لزرارة ومحمّد بن مسلم: «من نسي القراءة فلا شيء عليه» أو «فقد تمّت صلاته فلا شيء عليه» كما عن محمّد بن مسلم.

وأصل الخبر في باب نسيان القراءة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سُنّة، فمن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة، ومَن نسي فقد تمّت صلاته فلا شيء عليه»[١].

ولعلّ الرواية ردٌّ لما ذهب إليه العامّة من كون سجدتي السهو جابرة للنقصان وتركها مبطل كما أطال الكلام في ذيلها في مفتاح الكرامة[٢].

ومنها: خبر الحسين بن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأُولى، قال: «اقرأ في الثانية» قلت: أسهو في الثانية، قال: «اقرأ في الثالثة» قلت: أسهو في صلاتي كلّها، قال: إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمّت صلاتك»[٣].

ومنها: خبر ابن حازم قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي صلّيت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها، فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟» قلت: بلى، قال: «قد تمّت صلاتك إذا كان نسياناً»[٤]، انتهى. يعني أنّ خلل السهو من غير جهة الركوع والسجود لا توجب منقصة في الصلاة كما هو مذهبنا.

ومنها: أخبار الرجوع من سورة إلى أُخرى فإنّه لم يتعرّض فيها إلى وجوب سجدتي السهو، لكن دلالتها على المطلب مشكلة.

ومنها: رواية عبدالله بن ميمون القدّاح عن جعفر عن أبيه أنّ علياً عليه السلام سئل عن رجلٍ ركع ولم يسبّح ناسياً، قال: «تمّت صلاته»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٧/٦ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤١٤ و٧٤١٥.

(٢) مفتاح الكرامة: ٥٧٥/٩ ـ ٥٧٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٩٣/٦ باب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٣٠.

(٤) المصدر السابق: ٩٠/٦ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧٤٢٤.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٠/٦ باب ١٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٨.

ومنها: رواية عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن رجلٍ نسي تسبيحه في ركوعه وسجوده، قال: «لا بأس بذلك»[١].

ومنها: روايتا إسماعيل بن جابر[٢] وأبي بصير المرادي[٣] فيمن نسي سجدة واحدة وقام وذكر قبل الركوع، الأمر بالسجدة إذا ذكرها ما لم يركع، من غير تعرّض فيهما لسجدتي السهو للزيادة.

ومنها: روايات أُخرى، مثل خبر عليّ بن أبي حمزة[٤] والحلبي[٥] وابن أبي يعفور[٦] والفضيل بن يسار[٧] وسليمان بن خالد[٨] وغيرها في نسيان التشهّد الأوّل فذكره قبل أن يركع في الثالثة فقال: يرجع ويأتي به، ولم يتعرّض فيها لسجدتي السهو.

ومنها: خمس روايات من الفضلاء وأكابر الأصحاب في نسيان التشهّد الأوّل، ولزوم السجدة فيها منحصرٌ بنسيان التشهّد إلى أن يركع، مع أنّه لا شكّ بزيادة القيام والتسبيح وغيرهما ولم يذكر فيها وجوب سجدتي السهو لها.

وأيضاً هنا رواية عن العلاء عن محمّد عن أبي جعفر عليه السلام[٩]. فيدور الأمر بين حمل رواية سفيان على الاستحباب وبين تخصيصها بغير هذه الموارد، لكنّه تخصيص الأكثر المستهجن في الأُصول، فلابدّ من حملها على الاستحباب.

فالأقوى عدم وجوب سجدتي السهو لمطلق الزيادة والنقيصة، كما ذكره في المبسوط قدس سره[١٠]. نعم، هو الأحوط.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٠/٦ باب ١٥ من أبواب الركوع ح ٨٠٧٩.
(٢) المصدر السابق: ٣٦٤/٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٣.
(٣) المصدر السابق: ٣٦٥/٦ ـ ٣٦٦ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٨١٩٦.
(٤) المصدر السابق: ٢٤٤/٨ باب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٤٦.
(٥) المصدر السابق: ٤٠٦/٦ باب ٩ من أبواب التشهد ح ٨٢٩٥ و٨٢٩٦.
(٦) المصدر السابق: ٤٠٢/٦ باب ٧ من أبواب التشهد ح ٨٢٨٧.
(٧) المصدر السابق: ٤٠٥/٦ باب ٩ من أبواب التشهّد ح ٨٢٩٣.
(٨) المصدر السابق: ٤٠٢/٦ باب ٧ من أبواب التشهّد ح ٨٢٨٦.
(٩) لم نعثر عليها.
(١٠) المبسوط: ١٢٥/١.

ثمّ إنّه لا بأس في البحث في أنّه هل المراد في رواية عمّار مطلق الزيادة والنقيصة والإتيان بمطلق فعلٍ مكان آخر سهواً ويكون ذكر القيام والقعود والقراءة والتسبيح من باب المثال؟ أو أنّ المراد خصوص القيام في موضع القعود وبالعكس والقراءة في موضع التسبيح أو بالعكس؟ وعلى أيّ تقدير، هل يستفاد منها أنّه لأجل عدم القيام لا لأجل القعود؟ أو لأجل القعود لا عدم القيام؟ أو لأجل عنوان التبديل بفعلٍ أو قول؟ كلٌّ محتمل، والّذي يرجّح في النظر منها هو الأوّل، أي لترك ما كان فعله واجباً.

وهكذا هل المراد وجوب سجدتي السهو فيما إذا لم يتذكّر ولم يتدارك المنسيّ من القيام أو القعود؟ أو أنّه يشمل ما إذا تذكّر قبل فوت محلّه وتداركه؟ الظاهر هو الثاني.

ثمّ إنّ **القعود** في الصلاة **يكون في مواضع** من الصلاة إمّا واجب الثبوت كما في التشهّد الأوّل والثاني، ولكن وجوب القعود فيهما هل هو لأجل كونه قيداً وشرطاً للتشهّد؟ أو أنّه واجب مستقلّ؟ كلٌّ محتمل. ولا يستفاد من النصوص وفتوى الأصحاب تعيين أحدهما، وكثيرٌ من العامّة القائلين بوجوب القعود لم يجب عندهم لأجل التشهّد بل يعدّونه من واجبات الصلاة، وكثيرٌ من القائلين بالوجوب في القعود يقولون باستحباب التشهّد. وعلى أيّ تقدير كان من الواجبات.

الثاني من مواضع القعود في الصلاة: الجلوس بين السجدتين في كلّ ركعة، خلافاً لأبي حنيفة[1] فإنّه لم يوجب ذلك، وذهب إلى أنّه يكفي مجرّد انفصال الجبهة عن المسجد بمقدار ضخامة السيف، ولذلك صلّى العالم في مجلس السلطان في القضيّة المعهودة كذلك.

الثالث من المواضع وهو الموضع الّذي كان القول فيه بالوجوب أحد الأقوال: وهو الجلوس بعد السجدة الثانية المسمّاة بجلسة الاستراحة المختلَف فيه عند الفريقين، وتفوت بمجرّد القيام في موضعها ولا يمكن تداركها بالعود.

---

(١) راجع المغني لابن قدامة: ٥٦٢/١ ـ ٥٦٣، والمجموع: ٤٠١/٣.

وأمّا القعود بين السجدتين فتركه إمّا بتبديله بالقيام كما لو زعم الإتيان بالسجدتين معاً، أو بعدم الإتيان به أصلاً كما هو مذهب أبي حنيفة، وإلّا فلا يتصوّر له صورةٌ أُخرى، فلو قام باعتقاد كونها السجدة الثانية فهل يجب القعود ثمّ الإتيان بالسجدة؟ مقتضى القاعدة الأوّل.

وأمّا القيام في موضع قعود التشهّد فكما إذا اعتقد الإتيان بالتشهّد أو اعتقاد أنّه الركعة الأُولى مثلاً.

وأمّا لو قام في موضعه عمداً كما ذهب إلى وجوب سجدتي السهو فيه الوحيد البهبهاني قدس سره[1] فلا تشمله تلك الأخبار لاختصاصها بصورة السهو لا العمد.

فـــرع

في الموارد الّتي تكون سجدتي السهو واجبة فهل هما شرط في صحّة الصلاة؟ أو واجب مستقلّ؟ قولان. وللعامّة أقوال كونها شرطاً للصحّة وعدم شرطيّتها. الثالث: التفصيل بين ما تجب لأجل النقصان فشرط في الصحّة، وبين ما لأجل الزيادة فلا.

وأمّا أصحابنا الإماميّة قدّس الله أسرارهم فاختلفوا على القولين...[2] مع أنّه ليس في المسألة رواية غير رواية عمّار[3] المشتملة على ما كان غير المفتى به للأصحاب بل قوله عليه السلام: «يسجدهما متى ذكر» عند السؤال عن نسيان سجدتي السهو يدلّ على عدم اشتراط الصلاة بهما. ولا يمكن استفادته أيضاً من قوله عليه السلام في بعض الروايات: «يسجد سجدتي السهو وهو جالس»[4] لأنّه كما يمكن أن يكون للوجوب الضمني والشرطي كذلك يمكن أن يكون للوجوب النفسي.

---

(١) راجع مصابيح الظلام: ١٤١/٩.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٥٠/٨ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١٠٥٦٢، وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٠٢/٦ باب ٧ من أبواب التشهّد ح٨٢٨٧، وهي رواية ابن أبي يعفور.

وذكر الشيخ في الخلاف[١] غير ما ذهب إليه في النهاية[٢] وجمل العقود[٣] والمبسوط[٤] القائل فيها بعدم الاشتراط، ولكنّ الخلاف كتاب تألّف في غير محيط المسلمين المتشيّع بل كتب مجمع مسائل الخلافيّة بين الفريقين وليس معدّاً لذلك، ونسب عدم الاشتراط في مفتاح الكرامة إلى المصابيح[٥] وهو كتاب جُمع بعد وفاته، ولعلّه جمعه السيّد رضا ابنه، وفي الذخيرة[٦] والكفاية[٧] أنّه الأحوط. ويظهر من المعتبر[٨] موافقة الخلاف. وبنى المسألة في مفتاح الكرامة على الاختلاف في أنّ الصلاة اسمٌ للصحيح أو الأعمّ[٩] ولكن مسألة الصحيح والأعمّ ليست ممّا يمكن بناء مسألة فقهيّة عليها، لأنّ الصلاة عبادة كانت في الشرائع السابقة أيضاً وكانت الخصوصيّات فيها مختلفاً لابدّ من متابعة ما جعل النبيّ صلى الله عليه وآله مصداقاً لها في شرعنا، فلا يمكن أخذ مفهوم الأُولى لها والبحث في أنّها لخصوص الصحيح أو للأعمّ، بل لابدّ من ثبوت إجزائها منه صلى الله عليه وآله.

مضافاً بأنّ الصحيح حيث كانت جامعة للشرائط والأجزاء فلابدّ لمن يأتي بها مع الخلل...[١٠] أن لا يكون آتياً بالصلاة أو آتياً بصحيحها.

ثمّ يقول دام ظله في ذيل كلامه: والصلاة حينئذٍ مأمورة ومطلوبة بهذا الوجه.

وأقول: إن كان المراد منه هو كونها جزء الصلاة فلا نسلّم، لأنّ الفرض [هو] تماميّة الصلاة والباقي هو الجابر للنقيصة أي الذهول كما هو الظاهر، فالأمر دائرٌ بين أن يكون سجدتي السهو واجباً نفسيّاً مربوطاً بالصلاة من جهة وجود سببه فيها وبين أن يكون غيريّاً لكونهما شرطاً في الصلاة أو ضمنيّاً لكونها من أجزاء الصلاة، والأخير

---

(١) الخلاف: ٤٦٢/١ مسألة ٢٠٣.
(٢) النهاية: ٢٨٦/١.
(٣) الجمل و العقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨٩.
(٤) المبسوط: ١٢٣/١.
(٥) مفتاح الكرامة: ٥٧٧/٩.
(٦) ذخيرة المعاد: ٣٨٢.
(٧) كفاية الأحكام: ١٣٣/١.
(٨) المعتبر: ٤٠٢/٢.
(٩) مفتاح الكرامة: ٥٧٨/٩ .
(١٠) بياض في الأصل.

بعيدٌ جدّاً لما ارتكز في أذهان المسلمين من خروجهما عن الصلاة وتماميّة الصلاة بالتسليم، وحينئذٍ فوجوبها نفسيّاً معلوم وكونها شرطاً للصلاة غير معلوم، ولا دليل عليه أيضاً والأصل البراءة. وليس الأمر دائراً بين كونها واجباً نفسيّاً وبين كونها واجباً غيريّاً كي يقال بأنّه ليس مجرى البراءة، بل وجوبهما النفسي معلوم والشكّ إنّما هو في تقييد صحّة الصلاة بهما. وعلى أيّ حال، بعد اختيار الأصحاب عدم الاشتراط فلا يحتاج إلى تطويل البحث.

وأمّا ما يجب أن يقال فيها من الذكر فالعامّة لم يوجبوا شيئاً وأصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم بين قائلٍ بوجوب الذكر فيها وبين قائلٍ باستحبابه بعد التسليم في ثبوت ذكر فيها في الجملة. وفي رواية محمّد بن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن عُبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تقول في سجدتي السهو: بسم الله وبالله اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد[1]. قال: وسمعته مرّةً أُخرى يقول: بسم الله وبالله السلام عليك أيُّها النبيّ ورحمة الله وبركاته»[2]. ثمّ إنّ المراد من قوله: «سمعته مرّةً أُخرى» هل هو سماعه فيما كان الإمام عليه السلام يقول كذلك في الصلاة؟ ولكنّه لا يلائم مع قوله عليه السلام: «ما سجدهما رسول الله صلى الله عليه وآله ولا فقيه»[3]، فلابدّ أن يكون المقصود هو بيانه له فيكون الحكم هو التخيير بينهما. وأمّا مع ذكر الواو أو بدونه فحيث لا يتفاوت في مضمون الذكر فلا بأس بجواز الإتيان بأيّهما شاء، كما لا يبعد القول بالتخيير بين الصلاة والسلام، حيث إنّ الظاهر هو اعتبار التحيّة على النبيّ صلى الله عليه وآله سواء كان بلفظ «السلام» أو «الصلاة».

---

(١) وفي نسخة: وعلى آل محمّد، وفي نسخة أُخرى: وصلّى الله على محمّدٍ وآل محمّد. (منه رحمه الله).

(٢) الكافي: ٣/٣٥٦ ـ ٣٥٧ ح ٥، عنه وسائل الشيعة: ٨/٢٣٤ باب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥١٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٨/٢٠٢ باب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٢٦. وفي بعض النسخ «والسلام» مع الواو. (منه رحمه الله).

فـــرع

هل تجب نيّته ما لأجله تجب السجدة بأن ينوي السجدتين لترك التشهّد مثلاً أو غيره أو لا يجب؟ وعلى فرض التعدّد هل يجب تعيين كلّ واحدٍ لإحدى الموجبات؟ أو يأتي الإتيان بها بعدد الموجبات؟ وهل تكفي السجدة الواحدة للأسباب المتعدّدة أو لا تتداخل؟ أقوال:

ثالثها: التفصيل بين أن يكون المتعدّد من الأسباب من سنخ واحد كما ترك أربع سجدات في أربع ركعات فلا يوجب التعدّد، وبين أن يكون مختلفاً فيتعدّد المسبّب كما هو المختار لابن إدريس بعد نقل كلام الشيخ عن المبسوط بكفاية السجدة الواحدة للأسباب المتعدّدة[١]، والمشهور بين المتأخّرين هو الوجوبات المتعدّدة[٢].

وأمّا الكلام في وجوب نيّة ما لأجله وعدمه فالظاهر المستفاد من عدم البيان في الأخبار الكائن في مقامه هو عدم الاحتياج إلى نيّة موجبه، لأنّ الظاهر المستفاد من الإطلاق هو أنّ تمام المتعلّق هو نفس السجدة لا غير.

وأمّا منشأ الاختلاف في كفاية السجدة الواحدة وعدمها فالظاهر هو الاختلاف في مسألة تداخل المسبّبات وعدمه فيما إذا اتّحد الجزاء وتعدّد الشرط. ونقل في أصل المسألة عن المحقّق الخونساري القول بأنّ مقتضى القاعدة هو التداخل[٣].

وذهب شيخنا العلّامة صاحب الكفاية ﷺ إلى عدم تداخلها، واستدلّ لذلك بما حاصله[٤]: أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضى ذلك تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، وإلّا يلزم أن يكون لحقيقة واحدة

---

(١) السرائر: ٢٥٨/١.

(٢) راجع نهاية الإحكام: ٥٤٩/١، وتحرير الأحكام: ٣٠٧/١ مسألة ١٠٥١، وجامع المقاصد: ٤٩٣/٢، وذكرى الشيعة: ٩٠/٤، وجامع المقاصد: ٤٩٣/٢، ومفتاح الكرامة: ٥٧٩/٩، ومجمع الفائدة والبرهان: ١٩٨/٣.

(٣) راجع مشارق الشموس: ١٤٥.

(٤) وهو الاستدلال الأوّل له ﷺ.

كالوضوء في مثل: إذا بلتَ فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ، حكمان متماثلان وهو مُحال[١]، انتهى حاصله.

أقول: العلّة إنّما تقتضي حدوث المعلول إذا لم يكن هذا المعلول حادثاً قبلها بعلّة أُخرى، وإلّا فلا يستند حدوث المعلول إليها، بل هو مستند إلى العلّة الّتي وجدت قبل هذه العلّة.

نعم، يمكن أن يكون لهذه دخلٌ في بقاء المعلول.

هذا إذا كان أحد العلّتين لمعلولٍ واحد متقدّمةً بالوجود على الآخر. وأمّا لو تواردا معاً على ذلك المعلول الواحد فهو مستند إليهما، فإذا كان فيما نحن فيه أسباب متعدّدة لسجدتي السهو سواء كانت من سنخ واحد أو لا فطبيعة سجدتي السهو المعلولة لها إذا كانت بنحو الإطلاق متعلّقة للأمر بها المعلول لتلك الأسباب يتحقّق الامتثال بالإتيان بها مرّة واحدة ولا يحتاج إلى الإتيان بها ثانياً، لما عرفت من عدم اقتضاء السبب الثاني حدوثها.

نعم، إذا لم يكن متعلّق الأمر نفس الطبيعة المطلقة الّتي يعبّر عنها بصرف الوجود بل كانت متقيّدة بقيدٍ لاقتضى كلّ واحدٍ من تلك الأسباب سجدتي السهو مستقلّاً، وليس فيما نحن فيه ما يصلح أن يكون قيداً لها إلّا أن يقيّد بقيد وجودهما الخاصّ بأن يقال: إنّ النوم مثلاً سببٌ لوجوب وجود خاصّ لسجدتي السهو غير وجودهما الخاصّ بسجدتي السهو المسبّبان عن البول مثلاً وهكذا، ولكن لا يمكن ذلك لاستلزامه شبه الدور، لتوقّف تصوّر قيد كلٍّ منهما على الآخر، فإذا لم يمكن ذلك ولا قيد آخر يصلح ذلك وكان متعلّق الأمر نفس الطبيعة فمقتضى القاعدة كفاية الإتيان بهما مرّةً واحدة وتحقّق الامتثال بها.

وثانياً[٢]: ما ذكره ﷺ من أنّه يلزم أن يكون لحقيقة واحدة... إلى آخره مبنيٌّ على أن تكون الأحكام الشرعيّة متعلّقة بالأفراد الخارجيّة وعارضة لها، وفيه مخالفة لمبناه ﷺ من كون الأوامر متعلّقة بالطبائع لا الأفراد، مضافاً إلى أنّ الأحكام ليست

(١) كفاية الأُصول: ٢٠٢.

(٢) يعني الاستدلال الثاني للآخوند ﷺ.

من عوارض الوجود الخارجي بل هي مثل العلم والجهل، فكما أنّ العلم والجهل من عوارض نفس العالم والجاهل ـ غاية الأمر أنّ لها تعلّق بالمعلوم والمجهول سواء كان موجوداً متحقّقاً فعلاً أم لا ولذا لا يلزم اجتماع الضدّين فيما لو كان جاهلاً بقيام زيد في الغد ثمّ صار عالماً به ـ كذلك الأحكام فإنّها من عوارض النفس ولها تعلّق بالخارج لا أنّها من عوارض الموجود الخارجي.

وحاصل الكلام في المقام: أنّ القول بالتداخل مبنيٌّ على أن يكون متعلّق الأمر في كلّ واحدٍ من الأسباب المتعدّدة صرف الوجود يعني نفس الطبيعة المجرّدة بلحاظ وجودها بدون اعتبار قيدٍ من القيود فإنّها حينئذٍ غير قابلة للتكرار والتعدّد، وأنّ الأمر في مثل: إذا بلتَ فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ، واحدٌ لا متعدّد، لأنّ تعدّده إمّا أن يكون لتعدّد الأمر أو لتعدّد المأمور أو المأمور به، والمفروض انتفاء التعدّد في كلٍّ منهما. نعم، السبب متعدّدٌ ولكن مجرّد تعدّده لا يوجب تعدّد المسبّب إذا كان المسبّب ممّا لا تعدّد ولا تكرار له كالقتل، بل هو مستند إلى الأوّل منهما وجوداً إن كان أحدهما متقدّماً بالوجود، وإلّا فهو مستند إليهما معاً كما عرفت، فمجرّد تعدّد السبب لا يوجب تعدّد الأمر والوجوب المتعلّق بصرف وجود الطبيعة. نعم، لو أُخذت الطبيعة متقيّدةً بقيدٍ من القيود متعلّقةً لأمرٍ لا صرف وجودها فمقتضى القاعدة عدم التداخل لاقتضاء كلّ سبب طبيعة متقيّدة بقيدٍ خاصّ وقد عرفت ما يصلح للقيديّة، إلّا أن يقال: إنّه يمكن اعتبار تعدّد الطبيعة باعتبار تقيّد السبب الخاصّ في سجدتي السهو وتعيينه في النيّة، لكن قد عرفت عدم اعتبار قصد التعيين للسبب في سجدتي السهو.

وحينئذٍ فقد يقال: إنّ إطلاق المتعلّق للأمر يقتضي كونه وجود الطبيعة القابلة للتكثّر بحسب الوجود، والتعدّد إنّما سيجيء من قِبل تعدّد الإرادة، فإن كانت الإرادة واحدة فالمراد أيضاً واحد، وإن كانت متعدّدة فهو يقتضي كون المراد متعدّداً حسب تعدّد الإرادة. وحيث إنّ الأسباب والعلل متعدّدة كما هو المفروض فالإرادة أيضاً متعدّدة وهي تقتضي تعدّد المراد.

وقد يقال: إنّ إطلاق المتعلّق يقتضي كونه صرف الوجود الغير القابل للتكثّر

والأمر المتعلّق به أيضاً غير قابل للتكثّر وإن كانت الأسباب والعلل متعدّدة، فكما إذا كان هناك أسباب متعدّدة لإرادة المولى لقتل زيد الغير القابل للتعدّد فلا يقتضي تعدّد الإرادة لقتل زيد، كذلك فيما نحن فيه.

وأقول: لا إشكال في أنّ الطبيعة المطلقة قابلة للتكثّر بحسب الوجود، إنّما الكلام في أنّ إطلاق الأمر المتعلّق بالطبيعة وعدم تقييده بقيدٍ زائد هل يقتضي صرف الوجود؟ أو مطلق الطبيعة أعمّ من أن يكون واحداً أو متعدّداً؟ ثمّ في أنّه هل يصدق مطلق وجود الطبيعة على وجودات من الطبيعة كما يصدق على الواحد بلا إشكال؟ فإذا أتى المكلّف بفردين من الطبيعة دفعةً واحدة فكلّ واحدٍ من هذين الفردين مصداقٌ للكلّي فهما مصداقان لها، لا أنّ مجموعهما مصداقٌ واحد ولكلٍّ منهما امتثالان فيستحقّ مثوبتين.

نعم، إذا أتى بفردٍ منها أو أكثر دفعةً ثمّ أتى بفردٍ آخر لا يتحقّق به الامتثال، لسقوط الأمر بالامتثال أوّلاً. وحينئذٍ فلا إشكال في أنّ إطلاق المتعلّق يقتضي وجود الطبيعة القابلة للتكثّر لا وجوداً واحداً، لكنّه إذا أتى بالوجودات دفعةً لا بالتدريج.

وكيف كان، يظهر من أخبار العامّة والخاصّة في الباب تعدّد سجدتي السهو حسب تعدّد الأسباب والموجبات مثل قوله عليه السلام: «يسجد سجدتي السهو لكلّ زيادةٍ ونقيصة»[1] فإنّها ظاهرة في أنّ كلّ سبب يقتضي سجدتي السهو مستقلّاً، والمناط في الوحدة والتعدّد في الموجب هو نظر العرف ـ أي المصداق العرفي للزيادة والنقصان وكذلك التكلّم ونحوه ـ ولا نظر للعقل فيه، ولكن مع ذلك كلّه قد أفتى الشيخ قدس سره[2] بكفاية سجدتي الواحد للأسباب المتعدّدة، ولعلّه أفتى به بالمشي على القواعد المذكورة، ثمّ يقول بأنّ الأحوط هو التعدّد. وفصّل الحلّي واختار في بعض الموارد كفاية سجدتين للأسباب المتعدّدة وفي بعضها أفتى بالتعدّد[3].

وعلى أيّ حال، فالأحوط هو التعدّد في فرض تعدّد الأسباب بنظر العرف كما مرّ.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥١/٨ باب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٦٣.

(٢) المبسوط: ١٢٣/١.

(٣) السرائر: ٢٥٨/١.

[الشكّ في النافلة:]

فـــرع

المشهور بين أصحابنا الإماميّة التخيير فيما إذا شكّ في ركعات النافلة بين البناء على الأقلّ والإتيان بالمشكوكة متّصلة وبين البناء على الأكثر من دون لزوم جبران النقص المحتمل بالاحتياط، بل في الأمالي للصدوق رحمه الله أنّه من دين الإماميّة[١]، وادّعى بعضهم الإجماع على ذلك.

نعم، ربّما يظهر الخلاف من بعض المتأخّرين ممّن يقتصر على وجود النصّ في كلّ مسألة، لكن هذه الشهرة العظيمة بين أصحابنا الغير القائلين بالقياس والاستحسانات المقتصرين للنصوص من القدماء والمتأخّرين التابعين للأئمّة عليهم السلام في فتاويهم تكشف عن وجود نصّ في الجوامع الأوّليّة ولم يصل إلينا .

مضافاً إلى أنّه يمكن استفادة هذا الحكم من بعض الروايات.

منها: رواية العلاء بن رزين عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن السهو في النافلة، فقال: «ليس عليك شيء»[٢] بناءً على أنّ السهو يشمل الشكّ والتردّد أيضاً كما مرّ، وحينئذٍ فربّما يكون ظاهراً في عدم لزوم شيء عليه بسبب هذا السهو مثل صلاة الاحتياط مع البناء على الأكثر.

نعم، لا يستفاد منها البناء على الأقلّ، لكن يمكن المناقشة في ذلك بدعوى ظهور السهو فيها في السهو الاصطلاحي الّذي ارتسم خلاف الواقع في ذهنه فترك بعض ما يجب فعله أو فعل ما يجب تركه، فتدلّ على عدم وجوب سجدتي السهو والقضاء في نسيان التشهّد والسجدة الواحدة وغيرهما، ويشمل الأركان أيضاً مع عدم إمكان التدارك بالدخول في الركن اللاحق، وإلّا فمع إمكان التدارك وعدم التجاوز عنه لا يصدق السهو عنه.

---

(١) الأمالي للصدوق: ٧٤٢ م ٩٣ ح ١٠٠٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٠ باب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٤.

ومنها: مرسلة الكافي قال: وروي «أنّه إذا سها في النافلة بنى على الأقلّ»[١] والسهو فيها ظاهر في الشكّ، والبناء على الأقلّ أفضل عند الأصحاب، ولا يضرّها الإرسال بعد الانجبار بالشهرة، فيكون الحاصل المستفاد من هذين الخبرين التخيير بين البناء على الأقلّ والأكثر.

ومنها: مرسلة يونس في باب الشكّ للإمام والمأموم عن رجلٍ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سأله عن إمامٍ يصلّي بأربع نفر أو بخمس، قال: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه مَن خلفه. وباتّفاقٍ (وبإيقانٍ ـ نسخة) منهم، وليس على مَن خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب سهو ـ إلى أن قال ـ : ولا سهو في نافلة...»[٢] الخبر. والقدر المتيقّن من السهو فيها هو الشكّ. وتوهّم ظهورها في البطلان مدفوعٌ، لاختلاف سياقها وإرادة البطلان في بعض الفقرات المذكورة فيها وإرادة نفي حكم السهو في الأُخرى منها وهو الظاهر في هذه الفقرة أيضاً، فتدلّ على نفي حكم الشكّ في النافلة من وجوب الاحتياط ونحوه. وربما يستفاد منها أنّه لا مانع من البناء على الأقلّ أو الأكثر.

وتوهّم أنّ المنفيّ فيها هو ما للفريضة من أحكام الشكّ فتدلّ على نفي البناء على الأكثر أيضاً مدفوعٌ أيضاً بأنّ رفع الحكم بالبناء على الأكثر مخالف للامتنان فإنّه شرّع للتوسعة على المكلّف ووجوب البناء على الأقلّ يضيق، فلا معنى لرفع الحكم بالبناء على الأكثر.

مضافاً إلى أنّ المرفوع هو الأحكام الّتي أوجبها السهو والبناء على الأكثر ليس كذلك، هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المراد من البناء على الأكثر هو التسليم في تلك الركعة أو المعاملة معها معاملة من صلّى الأكثر لا عقد القلب على ذلك.

وبالجملة: مقتضى ملاحظة تلك الأخبار ومفادها هو التخيير بين البناء على الأقلّ أو الأكثر خلافاً للعامّة حيث لم يفرّقوا بين الفريضة والنافلة في أقوالهم الثلاثة المذكورة.

---

(١) الكافي: ٣٥٩/٣ ح٩، عنه وسائل الشيعة: ٢٣٠/٨ باب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤١/٨ ـ ٢٤٢ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٥٤٠.

خاتمة في فروع العلم الإجمالي:

وهنا مسائل:

الأُولى: لو شكّ في الرابعة البنائيّة في أنّ شكّه السابق الّذي كان بين الاثنتين والثلاث هل كان قبل إكمال السجدتين أو بعدهما؟ فقال السيّد قدس سره في العروة: إنّه يبني على أنّه عرض بعده، واستشكل عليه السيّد الأصفهاني[1] رحمة الله عليه ولم يبيّن وجهه. ويحتمل أن يكون الوجه في ذلك أنّ الحكم بالصحّة إن كان لأجل قاعدة الفراغ فلم يتحقّق، وإن كان لأجل جريان قاعدة التجاوز فموردها كما مرّ فيما إذا شكّ في وجود الجزء السابق بعد الدخول في الجزء اللاحق وما نحن فيه ليس كذلك، للعلم بإتيانه الأجزاء السابقة والشكّ إنّما هو في أنّ الشكّ السابق هل عرض قبل الإكمال أو بعده؟

وعلى فرض تسليم شمول قاعدة التجاوز لما إذا شكّ في صحّة الجزء السابق مع العلم بأصل وجوده أيضاً لا يفيد ذلك فيما نحن فيه حيث إنّ الشكّ هنا ليس في أنّه أتى بالجزء السابق صحيحاً أم لا، بل مرجعه إلى الشكّ في بطلان الصلاة وصحّتها مع عدم تحقّق الفراغ عنها.

إلّا أن يقال باتّحاد قاعدة التجاوز والفراغ والشكّ بعد الوقت ملاكاً، وأنّ المناط في عدم الاعتناء مجرّد المضيّ عن شيء سواء كان الشكّ في الوجود أو في الصحّة في الأجزاء أو في غيرها، وقد مرّ الإشكال في ذلك.

وأورد العلّامة الحائري قدس سره الإشكال بنحوٍ آخر حيث قال: إنّ احتمال المضيّ على الشكّ قبل الإكمال وإن كان خلاف الأصل ولكنّه لا يثبت به حدوث الشكّ بعد الإكمال الّذي هو موضوع للبناء فلا يمكن الرجوع إلى أحكام الشكّ مع الشكّ في المصداق[2]، انتهى.

أقول: الظاهر أنّ مراده قدس سره بـ«الأصل» هو استصحاب عدم عروض الشكّ وحدوثه قبل الإكمال، فإنّه لا يثبت تأخّره عن الإكمال وحدوثه بعده الّذي هو موضوع

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٢٥ المسألة ٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٢١.

لأحكام الشكوك الصحيحة كما حقّق ذلك في الأُصول في استصحاب تأخّر الحادث، لكن ما ذكره ﷺ مبنيٌّ على أن يكون الموضوع لتلك الأحكام هو عنوان حدوث الشكّ بعد الإكمال لا نفس عدم عروضه قبل الإكمال، فإنّه لو كان موضوعه عنوان عدم عروضه قبل الإكمال فباستصحاب عدمه إلى زمان الإكمال يترتّب عليه، فلابدّ من ملاحظة الروايات وأنّ المستفاد منها هو هذا أو ذاك.

ويظهر من رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام في حديثٍ قال: قلت له: رجلٌ لم يدر اثنتين صلّى أم ثلاثاً، قال: «إن دخله الشكّ بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثمّ صلّى الأُخرى ولا شيء عليه»[١]، انتهى أنّ الموضوع لها هو عنوان حدوث الشكّ في الأخيرتين، لكنّها غير معمول بها باعتبار ذيلها.

نعم، استظهار ذلك من مثل رواية الوشّاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «الإعادة في الركعتين الأوّلتين والسهو في الركعتين الأخيرتين»[٢] بدعوى: أنّ الظاهر منها أنّ السهو إنّما يكون له حكم إذا كان حادثاً في الأخيرتين، لكنّه محلّ نظر. بل يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من خبر [عنبسة] بن مصعب ونحوه قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إذا شككت في [الركعتين] الأوّلتين فأعِد»[٣]، وخبر ابن عبدالملك قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا لم تحفظ الركعتين الأوّلتين فأعِدْ صلاتك»[٤] أنّ الموضوع للبطلان هو الشكّ وعدم الحفظ في الأوّلتين، والموضوع لأحكام الشكوك الصحيحة هو الشكّ مع حفظ الأخيرتين، فمع الشكّ في الحافظيّة يستصحب.

هذا مضافاً إلى الإشكال في استصحاب تأخّر الحادث بالنسبة إلى حادث آخر كما فيما نحن فيه فإنّه يعلم بحدوث أمرين: أحدهما الشكّ، والثاني إتمام الركعة

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢١٤ باب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٤٥٧.

(٢) المصدر السابق: ٨/١٩٠ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٤.

(٣) المصدر السابق: ٨/١٩٠ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٨.

(٤) المصدر السابق: ٨/١٩٠ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٧.

الثانية وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر، فإنّ الاستصحاب فيهما إمّا غير جارٍ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين ـ كما أفاده شيخنا العلّامة في الكفاية[١] ـ أو غير مفيد لتعارض الاستصحابين فيهما.

هذا، ولكن يمكن توجيه الصحّة في المقام بوجهين آخرين:

(أحدهما) أنّ المستفاد من الأخبار أنّ الشكّ المبطل للصلاة هو الشكّ في الأوّلتين، ففي خمس من الروايات «إذا لم تدرِ واحدةً صلّيت أو اثنتين فأعد صلاتك»[٢].

وفي روايتين أو ثلاث منها «إذا لم تحفظ الركعتين الأوّلتين فأعِد»[٣] أو قريب من ذلك. وفي رواية سماعة «إذا سها الرجل في الركعتين الأوّلتين فلم يدرِ واحدةً صلّى أم ثنتين فعليه أن يُعيد الصلاة[٤].» والظاهر أنّ قوله: «إذا سها الرجل» ذكر مقدّمة لقوله: «فلم يدرِ...» إلى آخره.

والظاهر من هذه الروايات أنّ المبطل للصلاة هو الشكّ في أنّه صلّى واحدة أم اثنتين، وهذا الشكّ غير الشكّ بين الاثنتين والثلاث بالنسبة إلى الركعات التامّة الّذي له حكم، فهنا مصداقان من الشكّ: أحدهما مبطل، والثاني صحيح. والمصلّي المفروض في المقام مردّد بين أن يكون شكّه هذا الفرد المبطل أو الفرد الآخر الصحيح لا أنّه مردّد في شكٍّ واحد في أنّه عرض قبل الإكمال أو بعده.

والحاصل: أنّ الشكّ قبل الإكمال فردٌ مغاير للشكّ بعد الإكمال لا أنّ الشكّ الواحد مبطلٌ إذا كان قبل الإكمال وصحيحٌ إذا كان بعده، وحينئذٍ فنقول: مرجع الشكّ المزبور هو الشكّ في عروض المبطل للصلاة وعدمه والأصل عدمه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٧٧ .

(٢) وسائل الشيعة: ١٨٨/٨ ـ ١٩١ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٧٩ ـ ١٠٣٨١ و١٠٣٨٦ و١٠٣٩١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٩٠/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٨٧ وص ١٨٨ ح١٠٣٧٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٩١/٨ باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١٠٣٩١.

(الوجه الثاني) أن يقال: إنّ الظاهر من الأخبار أنّ السهو في الأوّلتين مانع أو حفظها شرطٌ لكنّه ليس شرطاً للصلاة أو مانعاً عنها كي يرد عليه أنّه لا يشمله قاعدة التجاوز حيث إنّ موردها إنّما هو فيما إذا شكّ في وجود الأجزاء أو صحّتها، بل الظاهر أنّ السهو في الأوّلتين مانع عنها أو الحفظ شرطٌ فيهما اللتين من أجزاء الصلاة لكونهما فرض الله تعالى، ومرجعه إلى أنّه ما دام في الأوّلتين يعتبر أن يكون حافظاً لهما، وبعد إحراز الإتيان بالأوّلتين فالشكّ في ركعات الصلاة دائماً يكون باحتمال النقص في الأخير كما في الشكّ بين الاثنتين والثلاث بالنسبة إلى الركعات التامّة وغيره من الشكوك الصحيحة.

وحينئذٍ فإذا كان المصلّي في الرابعة البنائيّة الّتي احتمل كونها ثالثة شاكّاً في أنّ شكّه السابق بين الاثنتين والثلاث هل كان قبل الإكمال للأوّلتين أو بعده فهو عالمٌ فعلاً بأصل الإتيان بالأوّلتين وحافظٌ بالنسبة إليهما لكنّه شاكّ في أنّه هل أتى بهما واجدتين لشرطها حين الإتيان؟ أو فاقدتين للمانع؟ أو أنّه أتى بهما فاقدتين للشرط؟ أو واجدتين للمانع فهو شاكّ في الإتيان بهما صحيحتين أو باطلتين؟ فبناءً على ما استظهرناه من جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان شاكّاً في صحّة الجزء السابق مع العلم بأصل الوجود فمقتضاها الحكم بصحّة الصلاة هنا كما لا يبعد ذلك.

وكيف كان، لا دخل لعروض الشكّ المزبور في قيام الركعة البنائيّة، بل إذا حدث الشكّ المزبور في حال التشهّد فيكون الكلام فيه كما ذكر بعينه.

الثانية: لو شكّ فيما بين الصلاة أنّ ما بيده ظهر أو عصر ومرجعه إلى الشكّ في أنّه قصد عنوان الظهر ابتداءً أو العصر، فإن علم بعدم الإتيان بالظهر واحتمل قصد الظهر أيضاً ممّا بيده يعدل بقصده إليها ويتمّها ظهراً ثمّ يصلّي العصر بعدها، وإن شكّ في الإتيان بالظهر وعدمه فلا أصل هنا يحرز به أحد الاحتمالين، لكن لو عدل إلى الظهر فأتمّها ثمّ صلّى العصر خرج عن العهدة بلا إشكال.

ولو شكّ في أنّ ما بيده مغرب أو عشاء فإن كان محلّ العدول باقياً بأن لم يقم بعد إلى الرابعة ـ كما اختاره في المنتهى[١] وتبعه صاحب الجواهر[٢] ـ أو لم يدخل

(١) منتهى المطلب: ٧/١٠٩ ـ ١١٠.
(٢) جواهر الكلام: ٧/٣١٦.

في ركوع الرابعة على المشهور عدلَ إلى المغرب ويتمّها مغرباً سواء علم بالإتيان بالمغرب أو احتمله ثمّ يأتي بالعشاء كما مرّ في الظهرين. وأمّا إذا كان الشكّ بعد دخوله في ركوع الرابعة فإنّه لا يعدل، لكن لا أصل أيضاً يحرز به كونها مغرباً أو عشاءً، فالاحتياط أن يتمّها عشاءً ثمّ يأتي بالمغرب والعشاء.

الثالثة: لو شكّ في صلاة العشاء قبل الدخول في ركوع الرابعة بين الاثنتين والثلاث وبعد إكمال السجدتين فتذكّر أنّه لم يأتِ بالمغرب فهل يعدل إليها كما في فرض عدم عروض هذا الشكّ أو لا يعدل؟ فيه إشكال لا يترك الاحتياط فيه. وأمّا إذا كان التذكّر بعد الدخول في ركوع الرابعة فالمشهور أنّه لا يعدل .

وعليه، هل يتمّها عشاءً بالبناء على الأكثر والاحتياط بعدها وتكون صحيحة ثمّ يصلّي المغرب بعدها؟ لسقوط الترتيب المعتبر بين العشاءين لأنّ الروايات الدالّة على سقوط الترتيب في صورة السهو وإن كان موردها ما إذا تذكّر عدم الإتيان بالمغرب بعد الفراغ عن العشاء، ولكن الظاهر أنّه لا خصوصيّة لكون ذلك بعدها، بل المناط فيه عدم إمكان جعل هذه مغرباً بالعدول. فالخصوصيّة المأخوذة في الأخبار في موضوع الحكم بسقوط الترتيب ملغاة عرفاً فتشمل ما نحن فيه أيضاً.

اللّهمّ إلّا أن يمنع ذلك، فيبقى ما نحن فيه تحت إطلاق الأخبار الدالّة على اعتبار الترتيب. وبالجملة: هذه المسألة مبنيّة على إلغاء الخصوصيّة المذكورة وعدمها.

الرابعة: لو علم في حال التشهّد الأخير لصلاة العصر مثلاً بنقص ركعة إمّا من هذه الصلاة أو من صلاة الظهر الّتي صلّاها قبلها مع اعتقاده قبل ذلك بتماميّة الظهر والإتيان بالعصر أربع ركعات.

فقال السيّد ﷺ في العروة: إنّه بالنسبة إلى الظهر شكّ بعد الفراغ ومقتضى القاعدة البناء على كونها تامّة، وبالنسبة إلى العصر شكّ بين الثلاث والأربع ومقتضى الحكم بالبناء على الأربع الحكم بأنّ ما بيده رابعة العصر والإتيان بصلاة الاحتياط بعدها، إلّا أنّه لا يمكن إعمال القاعدتين معاً، لأنّ الظهر إن كانت تامّة فلا يكون ما بيده رابعة وإن كان ما بيده رابعة فلا تكون الظهر تامّة فيجب إعادة الصلاتين

لعدم الترجيح في إعمال إحدى القاعدتين. نعم، الأحوط الإتيان بركعة أُخرى للعصر ثمّ إعادة الصلاتين لاحتمال كون قاعدة الفراغ من الأمارات[١].

وذكرنا في الحاشية أنّ الحكم بتماميّة الظهر ظاهراً لا يستلزم الحكم بنقص العصر وأنّ ما بيده ثالثتها، وليس الواجب عند الشكّ في الثلاث والأربع هو الالتزام بعدم النقص وأنّها أربع، بل إتمامها على ما بيده كائناً ما كان مع جبر النقص المحتمل فيها بصلاة الاحتياط، فلا تدافع بين القاعدتين[٢].

وأمّا عدم التنافي بين القاعدتين في مقام العمل فلأجل أنّه ليس مفاد قاعدة الفراغ الحكم بتماميّة الظهر كي يقال بأنّها مستلزمة لنقص العصر وكونها ثلاث ركعات، بل مفادها عدم وجوب الإتيان بالظهر وإعادتها، وعلى فرض نقصها واقعاً فالشارع قبِلها مكان التامّ.

وبعبارة أُخرى: مفاد قاعدة الفراغ الحكم بعدم الاعتناء بالنقص المحتمل بعد الفراغ وتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الظهر كائناً مّا كان.

واندفع بذلك ما يقال: إنّه بناءً على كون قاعدة الفراغ من الأمارات يكون مثبتاتها حجّة فلازمها كون ما بيده ثالثة العصر، لما عرفت أنّه إنّما يصحّ إذا كان مفادها الحكم بتماميّة الظهر وليس كذلك فهي لا ترفع حكماً أو قاعدة البناء على الأكثر، فقد عرفت مراراً أنّه لا يجب التبنّي على ذلك وإن عبّر بذلك في رواية واحدة، بل المراد إتمام الصلاة عملاً في الشكّ بين الثلاث والأربع، وحيث إنّه مكلّف بالنسبة إلى صلاة بالإتيان بأربع ركعات فمع الشكّ لابدّ من العمل بوظيفة الشاكّ من البناء على الأكثر وجبر النقص المحتمل بصلاة الاحتياط منفصلاً دفعاً لاحتمال الزيادة في الصلاة.

وأمّا عدم منافاتها للعلم الإجمالي بنقص ركعة في إحداهما فلما تقرّر في الأُصول من أنّ العلم الإجمالي إنّما يمنع عن جريان الأُصول في أطرافه إذا استلزم

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٥٤ ـ ٣٥٧ المسألة ٢٦.

(٢) المصدر السابق: ٣/٣٥٦ الهامش.

ذلك مخالفة عمليّة كما هو مختار الشيخ قدس سره في الفرائد[١] أيضاً كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر واشتبها فإنّ جريان أصالة الطهارة في كلّ واحدٍ من الطرفين يوجب مخالفة للتكليف المنجّز وهو وجوب اجتناب النجس، وأمّا إذا لم يستلزم المخالفة العمليّة لتكليف منجّز فلا مانع من جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف وإن ذهب بعضٌ إلى عدم جريانها فيه أيضاً لوجوب الموافقة الالتزاميّة المناقض لإجراء الأصلين، كما إذا علم بطروّ الطهارة في أحد الإناءين النجسين من غير تعيين، فإنّ استصحاب النجاسة في كلّ واحدٍ منهما لا يوجب المخالفة لتكليف منجّز .

مضافاً إلى أنّه بعد فرض جريان قاعدة الفراغ وقبول الناقص على فرض النقصان مكان التامّ يبقى في الطرف الآخر مجرّد احتمال النقص .

هذا، ولكن هنا إشكال آخر وهو: أنّه بعد تسليم العصر بعد البناء على الأربع يعلم تفصيلاً واقعاً ببطلان صلاة العصر إمّا لأجل تسليمه في الثالثة أو لأجل تسليمه في ثالثة الظهر والإخلال بالترتيب المعتبر بينهما فلم يقع العصر مترتّبة عليها ومع العلم ببطلانها واقعاً وعدم مطابقتها للواقع، وحينئذٍ فلا يصلحها صلاة الاحتياط لعدم كون المحذور احتمال نقص الركعة فقط كي يقال بتداركه بصلاة الاحتياط.

لكن هذا الإشكال أيضاً مندفعٌ بأنّ التسليم في الرابعة البنائيّة للعصر لا يكون مخرجاً على تقدير النقص وكونها ثالثة ولا يكون مبطلاً كي يقال بأنّا نعلم حينئذٍ ببطلان العصر تفصيلاً إمّا من جهة التسليم فيها أو التسليم في ثالثة الظهر، بل التحليل حينئذٍ يحصل بالتسليم في صلاة الاحتياط، والأمر بالتسليم هنا إنّما هو لأجل تدارك النقص المحتمل بصلاة الاحتياط وتتميمه منفصلاً دفعاً لاحتمال الزيادة في الصلاة، فهو بعد التسليم والاحتياط وإن كان عالماً إمّا بنقص الظهر ركعةً أو العصر، لكنّه عالمٌ أيضاً بتدارك النقص على تقدير كونه في العصر فلا علم إجمالي ببطلان إحدى الصلاتين ولا ببطلان العصر تفصيلاً مع الشكّ البدوي

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٩٣/١.

بالنسبة إلى الظهر، بل هو عالمٌ بأنّ النقص إمّا في الظهر لكن قبِله الشارع مكان التامّ، أو أنّ النقص في العصر مع حكم الشارع بحصول تداركه بصلاة الاحتياط.

نعم، لو فرض كونه عالماً ببطلان العصر ـ من جهة نقصها ركعة لَما حصل التدارك لكنّ المفروض خلافه ـ فهو شاكٌّ في كلّ واحدٍ من أطراف العلم الإجمالي المذكور، وقد مرّ عدم منافاة القاعدتين المذكورتين للمعلوم بالإجمال.

وأمّا الإشكال في ذلك أيضاً بأنّ وجوب قاعدة البناء العملي على الأكثر والاحتياط منفصلاً إن كان حكماً واقعيّاً جعله الشارع للشاكّ فتتّصف الصلاة المذكورة بالصحّة الواقعيّة بحيث لو انكشف الخلاف بعد الاحتياط لَما وجب الإعادة، فما ذكر صحيح حيث إنّ الترتيب حاصل بقاعدة الفراغ واحتمال النقص متدارك بالاحتياط.

وأمّا إذا كان وجوب البناء العملي على الأكثر والاحتياط من الأحكام الظاهريّة فهو لا يكون عالماً بصحّة صلاة العصر واقعاً وإن أتى بما هو وظيفة الشاكّ، وحينئذٍ فهو عالمٌ إمّا إجمالاً ببطلان أحد الصلاتين أو تفصيلاً ببطلان العصر مع الشكّ البدوي بالنسبة إلى الظهر.

ولكن هذا الإشكال أيضاً مندفعٌ بأنّه وإن فرض كونه حكماً ظاهريّاً لكنّ المختار هو الإجزاء في الأوامر الظاهريّة ولو انكشف الخلاف بعد العمل، ولذلك لوصلّى مع استصحاب الطهارة من الحدث أو الخبث فهي صلاةٌ مأمورٌ بها في تلك الحال، فلا فرق فيما ذكرنا بين كون وجوب البناء على الأكثر حكماً واقعيّاً أو ظاهريّاً كما هو المختار أيضاً، لأنّ موضوعه الشكّ في الواقع فهو مجعول في رتبة متأخّرة عن الحكم الواقعي.

وربّما يتوهّم أنّ هذه المسألة مثل ما إذا علم إجمالاً أنّه إمّا ترك جزءاً من وضوئه أو ركناً في صلاته، فقال السيّد ﷺ في العروة: الأحوط إعادة الوضوء ثمّ الصلاة، ولكن لا يبعد جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ في الوضوء، لأنّها لا تجري في الصلاة حتّى يحصل التعارض، وذلك للعلم ببطلان الصلاة على كلّ حال[1]، انتهى.

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٩٠ المسألة ٥٩.

أمّا وجه الاحتياط بإعادتهما فلمكان العلم الإجمالي ببطلان أحدهما، لكنّ الأقوى هو الّذي نفى عنه البُعد، لانحلال العلم الإجمالي المذكور إلى العلم التفصيلي ببطلان العصر إمّا من جهة الإخلال بالركن أو الطهارة والشكّ البدوي بالنسبة إلى الظهر، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليها بلا معارض، والعلم الإجمالي المذكور أيضاً غير مانع عنه بعد انحلاله بما عرفت، فالأصل يقتضي صحّة العصر بخلاف ما نحن فيه، فإنّ قاعدة البناء على الأكثر تقتضي صحّة العصر أيضاً.

الخامسة: لو صلّى الظهر وعلم إجمالاً قبل أن يسلّم للعصر أنّه صلّى ثمان ركعات لكن لا يعلم بأنّه صلّى الظهر أربعاً وهذه رابعة العصر أو أنّه صلّى الظهر خمساً وهذه ثالثة العصر فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر، وأمّا بالنسبة إلى العصر فهو بالوجدان شاكّ بين الثلاث والأربع فيعمل على قاعدة الشكّ. وكذا إذا احتمل أن يكون قد صلّى الظهر ثلاث ركعات والّتي بيده خامسة العصر فإنّ قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر محكمة، وأمّا بالنسبة إلى العصر يعمل بما هو وظيفة الشاكّ بين الأربع والخمس.

ولكنّ السيّد ﷺ ذكر في العروة في الفرع الأوّل أنّه لا وجه لإعمال قاعدة الشكّ بين الثلاث والأربع في العصر، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون قد صلّى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربع فلا محلّ لصلاة الاحتياط، وإمّا أن يكون قد صلّاها خمساً فلا وجه للبناء على الأربع في العصر وصلاة الاحتياط، فمقتضى القاعدة إعادة الصلاتين[1]، انتهى.

وقلنا في الحاشية: إنّ الوجه هو العمل بها، لأنّ استلزام صحّة الظهر لكون العصر أربعاً بحسب الواقع لا يوجب استلزامها له في الحكم الظاهري مع أنّ الموضوع لصلاة الاحتياط هو احتمال النقص لا النقص وهو متحقّقٌ بالوجدان[2]. فلا فرق بين هذين الفرعين في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر ولزوم إعمال قاعدة الشكّ بالنسبة إلى العصر، وكذلك الحال في العشاءين لو صلّاهما وقبل

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٥٩ ـ ٣٦٠ المسألة ٢٩. (٢) المصدر السابق: ٣/٣٦٠ الهامش.

تسليم العشاء علم بأنّه صلّى سبعاً وشكّ في أنّه صلّى المغرب ثلاثاً فما بيده رابعة العشاء، أو أنّه صلّى المغرب أربعاً وهذه ثالثة العشاء، أو احتمل أن يكون قد صلّى المغرب اثنتين وهذه خامسة العشاء، فإنّ قاعدة الفراغ بالنسبة إلى المغرب جارية ويعمل في العشاء عمل الشاكّ بين الثلاث والأربع أو الأربع والخمس.

السادسة: إذا صلّى الظهرين وعلم بعد الفراغ بنقص ركعة إمّا من الظهر أو العصر فقاعدة الفراغ وإن كانت جارية في كلّ واحدٍ من الصلاتين إلّا أنّها متعارضة لمكان العلم الإجمالي بنقص إحداهما فإن كان بعد الإتيان بالمنافي فمقتضى القاعدة إعادة الصلاتين، وحيث إنّ المعلوم نقصان إحداهما دون الأُخرى فقاعدة الفراغ بالنسبةإلى الواحدة بلا عنوان وتعيين جارية على فرض الشكّ فيها فيكفي الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة.

وهكذا الكلام في العشاءين لكن لا يكفي الإتيان فيهما بصلاة واحدة بعنوان ما في الذمّة لاختلافهما في الكمّية فلابدّ من الإتيان بثلاثيّة ورباعيّة احتياطاً وإن كان قبل الإتيان بالمنافي ضمّ إلى الأخيرة ركعة ويعيد الأُولى لأنّ الناقصة إن كانت هي الثانية فتتمّ بانضمام الركعة إليها، وإن كانت هي الأُولى فالمفروض أنّه يعيدها ويكون الترتيب حينئذٍ ساقطاً.

وأمّا ما ذكره السيّد ﷺ من أنّ الأحوط أن لا ينوي بإعادة الأُولى الظهر، بل يصلّي أربع ركعات بقصد ما في الذمّة لاحتمال كون الثانية على فرض كونها تامّة محسوبة ظهراً[1].

ففيه أنّه مبنيٌّ على دلالة رواية زرارة المشتملة على جواز العدول فيما بعد الفراغ أيضاً والتعليل فيها بقوله عليه السلام: «إنّما هي أربع مكان أربع»[2]، ولكنّها غير معمول بها[3] فلا وجه لهذا الاحتياط والاحتمال.

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٥٤ المسألة ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٤/٢٩٠ ـ ٢٩١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ٥١٨٧.

(٣) بل معارضة للروايات الدالّة على سقوط الترتيب بينها لو صلّى الثانية قُبيل الأُولى سهواً وتذكّر بعد الفراغ. (منه ﷺ).

وأمّا ما جعله بعضٌ آخر من أنّ الأحوط عدم قصد العصر في الركعة المنضمّة المأتيّ بها موصولة بل يأتي بها بقصد ما في الذمّة لاحتمال كون الناقص هو الظهر.

ففيه أنّه مبنيٌّ علىٰ جواز تخلّل صلاة في صلاة والصحّة المتخلّلة فيها بأن لا يضرّ بالصلاة فصل صلاة أُخرى بتمامها في أثنائها، ولكنّه لا دليل على صحّة مثل هذه الصلاة، فلا وجه لهذا الاحتمال أيضاً الناشئ عن النصّ الدالّ على أنّه لو شرع في صلاة الآيات باعتقاد سعة الوقت للفريضة فبانَ في الأثناء ضيق وقتها فإنّه يقطعها ويصلّي الفريضة ويبني على ما مضى من صلاة الاحتياط، فصار هذا محلّ الكلام في الفريضة أيضاً، لكن قد عرفت عدم الدليل على ذلك.

السابعة: المسألة بحالها لكن علِم قبل أن يسلّم للعصر أنّه زاد ركعة إمّا في صلاة الظهر أو في صلاة العصر، ففي هذه المسألة أيضاً تأتي الوجوه الثلاثة المتقدّمة الّتي كانت في المسألة السابقة.

(الوجه الأوّل) أن يقال: إنّه بالنسبة إلى صلاة الظهر شاكٌّ فيها بعد الفراغ، فقاعدة الفراغ محكّمةٌ بالنسبة إليها، وأمّا بالنسبة إلى العصر فهو شاكٌّ بين الأربع والخمس فيسلّم ويسجد سجدتي السهو ولا يضرّه العلم الإجمالي بالزيادة في إحداهما لأنّها على تقدير تحقّقها في صلاة العصر لا تكون مبطلةً لدفع سجدتي السهو مانعيّتها كما في سائر موارد الشكّ بين الأربع والخمس، فصلاة العصر لا تخلو إمّا أن تكون أربع ركعات ولم يقع فيها زيادة أو زاد فيها ركعة غير مبطلة.

(الوجه الثاني) ما اختاره المحقّق العراقي في الحاشية من أنّ العلم الإجمالي المذكور ينحلّ إلى العلم التفصيلي ببطلان صلاة العصر والشكّ البدوي بالنسبة إلى الظهر، لأنّه يعلم بطلان صلاة العصر إمّا لأجل زيادة ركعة فيها، وإمّا لعدم ترتّبها على الظهر الّذي هو شرطٌ فيها، فيعيد صلاة العصر وتكون الظهر صحيحة لقاعدة الفراغ[1].

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣٥٩/٣ الهامش.

(الوجه الثالث) ما اختاره السيّد ﷺ في العروة[١] من وجوب إعادتهما لعدم إمكان إعمال القاعدتين فيهما. ولكن لم يبيّن وجهه في هذه المسألة.

نعم، ذكر ﷺ أنّه لو كان بعد إكمال السجدتين عدل إلى الظهر وأتمّ الصلاة وسجد للسهو يحصل له اليقين بظهر صحيحة إمّا الأُولى أو الثانية[٢].

وذكرنا في الحاشية أنّه يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى سجود السهو لأنّ زيادة الركعة غير محتملة في صلاة الظهر الواقعيّة منهما[٣]. واستشكل السيّد الأصفهاني[٤] والعلّامة الحائري[٥] بأنّه لا وجه للتقييد في جواز العدول بكونه بعد الإكمال للسجدتين.

وأقول: وجه تقييده ﷺ ما مرّ في الشكّ بين الأربع والخمس من أنّ الروايات الواردة فيه إنّما تشمل ما إذا كان ذلك الشكّ عارضاً بعد الإكمال الّذي يحتمل أن يكون صلّى قبل ذلك وأربع ركعات أو خمس غفلةً، فإنّه لا يوجب الإتيان بشيءٍ حينئذٍ حال الالتفات إلى الشكّ والتردّد. وأمّا إذا كان قبل إكمالهما فلا تشمله الأخبار، لأنّه لابدّ أن يأتي بالسجدتين حينئذٍ حال الالتفات إلى الشكّ والتردّد في أنّها من أجزاء الصلاة أو زائدتان فإنّه لا دافع لمانعيّتها على تقدير الزيادة.

هذا بحسب الوجوه المتصوّرة في المسألة، ولكن التأمّل يقتضي الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة عليها، حيث إنّ إعمال القاعدتين ممكن في السابقة كما عرفت عدم منافاتها للعلم الإجمالي، لأنّ النقص على تقدير كونه في صلاة العصر فهو متدارك بالاحتياط ولا يكون التسليم حينئذٍ مبطلاً، وعلى تقدير كونه في صلاة الظهر فالشارع حكم بإجزائها لقاعدة الفراغ فلا يعلم تفصيلاً ببطلان العصر أيضاً بخلاف هذه المسألة، فإنّ إعمال القاعدتين هنا وصحّة الصلاتين مبنيٌّ على كون سجود السهو لدفع مانعيّة الزيادة على تقديرها كما استظهرناه سابقاً لا عقوبةً

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٦٠ المسألة ٢٩.
(٢) المصدر السابق: ٣/٣٦٤ المسألة ٣٠.
(٣) المصدر السابق: ٣/٣٦٥ الهامش.
(٤) المصدر السابق: ٣/٣٦٤ الهامش.
(٥) المصدر السابق: ٣/٣٦٣ الهامش.

لمكان تحقّق السهو وعدم حفظه. وإنّا وإن استبعدنا الثاني سابقاً لكنّه كان مجرّد استبعادٍ ناشئ عن الحدس لكن لم يقم دليل على أنّ سجدتي السهو لدفع مانعيّته الزيادة، وحينئذٍ فعلى فرض كون الزيادة هنا في صلاة العصر مع العلم الإجمالي بوقوعها في إحدى الصلاتين لا رافع لمانعيّتها وإبطالها، فالوجه الأوّل غير وجيه.

وأمّا الوجه الثاني فهو قريبٌ لولا إمكان العدول وتحصيل العلم بظهر صحيحة. هذا ولو علم إجمالاً بعد أن سلّم للعصر أيضاً بوقوع زيادة ركعة إمّا في صلاة الظهر أو في العصر فقاعدة الفراغ في كلٍّ منهما جارية فتتساقطان بالمعارضة، ومقتضى القاعدة والعلم الإجمالي المذكور هو إعادتهما، لكن حيث إنّهما موافقتان في عدد الركعات يكفي الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة.

الثامنة: لو علم بترك سجدتين وشكّ في أنّه تركهما في ركعة واحدة أو في ركعتين، فإمّا أن يكون ذلك بعد الفراغ من الصلاة أو في أثناء الصلاة، وعلى الثاني إمّا أن يكون ذلك بعد التجاوز عن المحلّ السهوي كما إذا كان بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة فعلم بترك سجدتين إمّا من الركعة الأُولى أو من الثانية أو منهما، وإمّا أن يكون قبله، وعلى الثاني فإمّا أن يكون بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي كما إذا علم بذلك في حال القيام من الركعة الثالثة، وإمّا أن يكون قبله كما لو كان ذلك حال الجلوس.

وفصّل الشيخ ﷺ في المبسوط[1] بين أن يكون العلم بذلك في الأوّلتين أو احتمل ذلك فحكم ببطلان الصلاة، وبين أن يكون في الأخيرتين وهو مبنيٌّ على ما ذهب إليه من أنّ السهو في الأوّلتين موجبٌ للبطلان أعمّ من أن يكون السهو الاصطلاحي أو الشكّ.

لكنّ المحقّق ﷺ لم يذكر هذا التفصيل حيث ذهب إلى أنّ السهو الّذي لا تتحمّله الأوّلتان هو السهو المقارن للشكّ والتردّد لا السهو الاصطلاحي فإنّ ركعات الصلاة في تحمّلها لهذا السهو سواء. وأدام البحث في الشرائع في هذا الفرع لأجل عنوانه في المبسوط، وقال: رجّحنا في المسألة جانب الاحتياط[2].

---

(١) المبسوط: ١/١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) شرائع الإسلام: ١/١١٥.

ثمّ يمكن أن يكون مراده بالاحتياط هو إعادة الصلاة لأجل الشكّ في الصحّة والبطلان، أو يكون مراده بالاحتياط هو الإتيان بسجدتي السهو لكلّ سجدة وقضائهما ثمّ إعادة الصلاة، ولكلٍّ وجه. أمّا وجه الثاني فلأنّه مقتضى العلم الإجمالي ودوران الأمر بين وجوب إعادة الصلاة وبين وجوب القضاء وسجدتي السهو، وأظنّ أن يكون مراده هو الاحتمال الأوّل لأنّ قضاء السجدة مترتّب على صحّة الصلاة ومتأخّر عنها لا أنّهما في مرتبة واحدة حتّى يقال بأنّه عالم إجمالاً إمّا بهذا أو بهذا، فلابدّ أوّلاً من إحراز صحّة الصلاة ولا تصل النوبة إلى قضاء السجدتين.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ الرتب العقليّة غير كافية في ذلك، وحيث إنّه لا محرز لتعيين أحد الأطراف للعلم الإجمالي لابتلاء قاعدة التجاوز في كلّ طرفٍ بها في الآخر فلابدّ من الإتيان بجميع الأطراف لكونه مقتضى العلم الإجمالي المذكور.

وأمّا إذا كان المحلّ الشكّي باقياً بالنسبة إلى بعض الأطراف كما إذا علم بذلك في حال الجلوس بعد الأوّلتين فمقتضى القاعدة هو الإتيان بالسجدتين للركعة الثانية، لكون الشكّ بالنسبة إليهما قبل التجاوز عن المحلّ وقاعدة التجاوز بالنسبة إلى سجدتي الركعة الأُولى محكمة، لكن كلام الأصحاب في تلك المسألة غير شامل لهذا الفرض.

وأمّا إذا كان ذلك بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي سواء تجاوز عن المحلّ السهوي أيضاً كما إذا دخل في ركوع الركعة الثالثة أم لا كما إذا كان في حال القيام قبل الدخول في ركوعها فقاعدة التجاوز بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي متعارضة، فمقتضى القاعدة الاحتياط بأحد الطريقين، كما إذا كان بعد الفراغ من الصلاة.

وقال بعض أعاظم عصرنا[1] ما حاصله: إنّ قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة الأُولى من الركعة الأُولى محكمة في تمام فروض المسألة بلا معارض لجريانها فيها في الرتبة المتقدّمة على جريانها في بقيّة الأطراف، حيث إنّه لابدّ في جريان قاعدة

(١) هو الآغا ضياء العراقي في روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي. (منه ﷺ). راجع روائع الأمالي: ٣٥.

التجاوز من ترتّب الأثر الشرعي عليها، وترتّبه عليها في بقيّة الأطراف متوقّف على جريانها في السجدة الأُولى من الركعة الأُولى وإحراز الصحّة بها لوضوح أنّه مع فرض بطلان الصلاة بعدم إحراز ما هو الركن في الركعة الأُولى أي طبيعة السجدة لا أثر لقاعدة التجاوز في بقيّة الأطراف، فقاعدة التجاوز بالنسبة إلى طبيعة السجدة المتحقّقة بالسجدة الأُولى جارية وتترتّب عليها صحّة الصلاة، فتقع المعارضة بين قاعدة التجاوز في السجدة الثانية من الركعة الأُولى والأُولى من الركعة الثانية متعارضة إذا كان بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي فتتساقطان، وحينئذٍ فلا بأس بالرجوع إلى استصحاب عدم الإتيان بهما فيرجع ويأتي بالسجدة الأُولى من الثانية لكونه مقتضى الاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال ثمّ بالسجدة الثانية منها من جهة الجزم بعدم إتيان العمل على وفق أمرها ويأتي بقضاء الثانية من الركعة الأُولى وسجدتي السهو بمقتضى الاستصحاب، وحينئذٍ تكون الصلاة صحيحة.

ومن هذا البيان ظهر حال ما لو كان التذكّر المزبور بعد خروج محلّهما الذكري أيضاً، فإنّ قاعدة التجاوز لا تكون جارية إلّا في الأُولى من الأُولى وفي الباقي بين ما لا تجري فيه لعدم الشكّ[1] وبين ما لا تجري للمعارضة، وفي مثله لا يجب عليه إلّا قضاء السجدتين وسجدتي السهو لكلٍّ منهما، ومقتضى الأُصول وإن كان عدم الإتيان بالثلاثة إلّا أنّه قد تقدّم منّا أنّ الأُصول بالنسبة إلى المعلومات التفصيليّة من الآثار غير جارية نفياً وإثباتاً، وفي المقام يعلم تفصيلاً بعدم وجوب أزيد ممّا ذكرنا كما لا يخفى[2]، انتهى حاصله.

أقول: لا يعتبر في قاعدة التجاوز أزيد من ترتّب الأثر الشرعي على وجود الجزء المشكوك فيه، غاية الأمر أنّه مختلف باختلاف الأجزاء فإنّ بعضها له دخلٌ في كمال الصلاة لا في صحّتها كالأذان والإقامة، وبعضها له دخلٌ في صحّتها حال الذكر فقط كما في غير الأركان من أجزاء الصلاة، وبعضها له دخلٌ فيها مطلقاً،

---

(١) بالنسبة إلى الثانية من الثانية. (منه ﷺ).

(٢) روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي: ٣٤ ـ ٣٦.

فيكون الإخلال به مبطلاً عمداً كان أو سهواً كالأركان، فيعتبر في قاعدة التجاوز في كلّ جزءٍ منها من ترتّب أثر الخاصّ بالجزء الّذي هو مجرى القاعدة، فأثر قاعدة التجاوز في مثل الأذان والإقامة هو كون هذه الصلاة المرتّبة الكاملة من الصلاة لا الناقصة والنازلة، وهو بالنسبة إلى مثل السجدة الواحدة والتشهّد سقوط قضائها وسجدتي السهو، وفي الأركان هو صحّة الصلاة وعدم الفساد، وعموم قوله عليه السلام: «كلّما شككت في شيء ودخلت في غيره...» إلى آخره يشمل جميع هذه الموارد.

وبالجملة: لا يعتبر في القاعدة إلّا ترتّب الأثر عليها بنحو الكلّي ـ أي كلّي الشكوك ـ وإن توقّف وجوده في الموارد الخاصّة على شيءٍ آخر.

وأمّا إحراز وجوده وترتّبه بالفعل في خصوصيّات الموارد فلا يعتبر ذلك فيها كما إذا توقّف ترتّب الأثر في مورد خاصّ على شيءٍ آخر شكّ في وجود المتوقّف عليه بنحو الشبهة الموضوعيّة.

وفيما نحن فيه وإن كان ترتّب أثر قاعدة التجاوز في الثانية من الأُولى والأُولى من الثانية في خصوص هذين الموردين متوقّفاً على صحّة الصلاة المتوقّفة على جريان القاعدة بالنسبة إلى الأُولى من الأُولى لكن لا يعتبر في جريان القاعدة فيهما من إحراز وجود الأثر وترتّبه في خصوص هذا المورد الجزئي كما عرفت، بل يكفي ترتّب الأثر على وجود الجزء المشكوك بنحو الكلّي، ووجود كلّي السجدة في المقام كذلك له أثر شرعي وإن توقّف وجوده الخارجي في هذا المصداق الخاصّ على شيءٍ آخر مشكوك، فلو كان المتروك هو السجدة الأُولى من الركعة الأُولى فعدم ترتّب الأثر على قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الثانية منها والأُولى من الثانية إنّما هو لأجل بطلان الصلاة لترك الركن في الركعة الأُولى.

وبالجملة: يترتّب الأثر في نفسه على قاعدة التجاوز بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من هذه الأطراف الثلاث فتكون القاعدة في جميعها جاريةٌ في عرضٍ واحد ولمكان العلم الإجمالي على الخلاف تتساقط بالمعارضة فلا تكون قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة الأُولى من الأُولى بلا معارض.

مضافاً إلى أنّ مرجع ما ذكره إلى أنّه لو كان شمول قاعدة التجاوز على فرد وترتّب الأثر عليه متوقّفاً على شمولها لفردٍ آخر وترتّب الأثر عليه فإنّه يوجب عدم شمولها للتوقّف، نظير ما ذكر من الإشكال في شمول أدلّة حجّية خبر الواحد للأخبار مع الواسطة من أنّ شمول «صدّق العادل» لخبر الصفّار متوقّفٌ على شموله لخبر الصدوق، وحيث إنّه متوقّفٌ عليه فلا يشمله لأنّ الحكم لا يحقّق موضوع نفسه.

هذا، ولكن قد تقرّر وبُيّن في محلّه أنّ هذا الإشكال فاسدٌ، فإنّ مجرّد توقّف شمول القاعدة على مصداق على شمولها على مصداقٍ آخر لا يوجب عدم شمولها للتوقّف كي يكون جريانها في التوقّف عليه بلا معارض وإلّا يلزم عدم جريانها بالنسبة إلى السجدة الثانية فيما إذا شكّ في حال القيام أنّه هل أتى بالسجدتين أو لا، لأنّ شمول قاعدة التجاوز للسجدة الثانية متوقّفٌ على شمولها للسجدة الأُولى ـ أي طبيعة السجدة المعتبرة في كلّ ركعة ـ قطعاً وصحّة الصلاة.

ولا أظنّ أن يلتزم هو دام ظله به، فالمتعيَّن هو ما اخترناه سابقاً من وجوب الاحتياط لتعارض القاعدة في الأطراف وعدم إحراز الإتيان بطبيعة السجود المعتبرة بنحو الإطلاق في كلّ ركعة الّتي تبطل الصلاة بتركها قطعاً، وحينئذٍ ففيما إذا كان بعد الركوع يعلم بأنّه إمّا بوجوب الإعادة عليه لبطلان الصلاة بترك طبيعة السجدة إمّا في الركعة الأُولى أو الثانية، وإمّا بوجوب قضاء السجدة وسجدتي السهو على فرض ترك واحدة في كلّ ركعة، ففي بدو النظر حيث إنّ الأمر دائرٌ بينها فمقتضى القاعدة الجمع بينها ولكن التأمّل يفضي إلى أنّ مقتضى القاعدة وجوب الإعادة فقط وعدم الاحتياج إلى قضاء السجدة وسجدتي السهو، لأنّه لا يلزم ولا دليل على وجوب إتمام هذه الصلاة فعلاً، لعدم إحراز صحّتها الّتي يتوقّف وجوب قضاء السجدة وسجدتي السهو عليها فله قطع هذه الصلاة واستئنافها فقط.

المسألة التاسعة: قال في العروة: إن علم بعدما دخل في السجدة الثانية مثلاً أنّه إمّا ترك القراءة أو الركوع أو أنّه إمّا ترك سجدة من الركعة السابقة أو ركوع هذه الركعة وجب عليه الإعادة، ولكنّ الأحوط هنا أيضاً إتمام الصلاة وسجدتا السهو في الفرض

الأوّل وقضاء السجدة مع سجدتي السهو في الفرض الثاني ثمّ الإعادة، ولو كان ذلك بعد الفراغ فكذلك[1]، انتهى.

والتقييد بكون ذلك بعدما دخل في السجدة الثانية إنّما هو لأجل فرض التجاوز عن المحلّ الذكري، فهو مبنيٌّ على بقاء المحلّ الذكري للركوع ما لم يدخل في السجدة الثانية كما هو مبناه ﷺ.

وأمّا على ما اخترناه من تجاوزه عنه بمجرّد الدخول في السجدة الأُولى فلا يلزم هذا التقييد، بل لو علم بعد الدخول في الأُولى أيضاً فالحكم واحد، والاحتياط بما ذكره في الفرض الأوّل مبنيٌّ على ما ذهب إليه من وجوب سجدتي السهو لكلّ زيادةٍ ونقيصة، فإنّه حينئذٍ عالمٌ إجمالاً إمّا ببطلان هذه الصلاة ووجوب الإعادة على فرض كون المتروك هو الركوع، وإمّا بوجوب سجدتي السهو على فرض ترك القراءة وصحّة الصلاة فيجب الإتيان بهما عملاً بالعلم الإجمالي.

وأمّا بناءً على ما اخترناه من عدم وجوب سجدتي السهو على فرض ترك القراءة وصحّة الصلاة فيجب الإتيان بهما عملاً بالعلم الإجمالي، وأمّا بناءً على ما اخترناه من عدم وجوب سجدتي السهو لمطلق الزيادة والنقيصة سوى الموارد الخمسة أو الستّة فقاعدة التجاوز بالنسبة إلى الركوع مُحكمة ولا تجري في القراءة لأجل عدم ترتّب أثر عملي موجب للتكليف عليها، فإنّ تركها سهواً لا يوجب سجدتي السهو كما هو المختار، ولا يوجب بطلان الصلاة أيضاً، بخلاف ترك الركوع فإنّ له أثرٌ عمليّ وهو بطلان الصلاة.

نعم، الاحتياط المذكور صحيح بالنسبة إلى الفرض الثاني حيث إنّ لطرفَي العلم الإجمالي فيه أثرٌ عمليّ لوجوب القضاء وسجدتي السهو لترك السجدة الواحدة.

لكن حيث إنّ وجوب سجدتي السهو والقضاء متفرّعٌ على صحّة الصلاة ولا محرز لها في الرتبة المتقدّمة فله قطع هذه الصلاة وإعادتها فقط كما في المسألة السابقة على هذه. نعم، الأحوط ما ذكره من إتمامها وسجدتي السهو والقضاء ثمّ الإعادة.

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/ ٣٤٠ ـ ٣٤٢ المسألة ١٥.

المسألة العاشرة: لو علم قبل الدخول في الركوع أنّه إمّا ترك القراءة ممّا بيده من الركعة أو ترك سجدتين من الركعة السابقة، فإن كان قبل الدخول في القنوت يأتي بالقراءة لبقاء محلّها ومقتضى استصحاب عدمها، ويكون قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدتين مُحكمة.

وأمّا لو كان ذلك بعد الدخول في القنوت فقاعدة التجاوز بالنسبة إلى طرفَي العلم الإجمالي متعارضة، لعدم الفرق في تحقّق التجاوز عن المحلّ الشكّي بالدخول في الجزء اللاحق بين أن يكون الجزء اللاحق جزءاً واجباً أو مندوباً، ومقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط كما في المسألة السابقة، لكن قال في العروة: ويحتمل الاكتفاء بالإتيان بالقراءة من غير لزوم الإعادة، بدعوى أنّ وجوب القراءة عليه معلوم لأنّه إمّا تركها أو ترك السجدتين، فعلى التقديرين يجب الإتيان بها ويكون الشكّ بالنسبة إلى السجدتين بعد الدخول في الغير الّذي هو القنوت[1].

المسألة الحادية عشرة: قال في العروة: إذا علم إجمالاً أنّه إمّا ترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهّد من هذه الركعة، فإن كان جالساً ولم يدخل في القيام أتى بالتشهّد وأتمّ الصلاة وليس عليه شيء، وإن كان حال النهوض إلى القيام أو بعد الدخول فيه مضى وأتمّ الصلاة وأتى بقضاء كلٍّ منهما مع سجدتي السهو، والأحوط إعادة الصلاة أيضاً. ويحتمل وجوب العود لتدارك التشهّد والإتمام وقضاء السجدة فقط مع سجود السهو، وعليه أيضاً الأحوط الإعادة أيضاً[2]، انتهى.

أقول: وإن كان ظهور عبارته هو ترك طبيعة السجدة ولكنّه ليس مقصوده ﷺ كما يظهر من ذيل عبارته من أنّه يأتي بقضائها وسجدتي السهو، بل المراد له هو ترك سجدة واحدة. وعلى أيّ حال، هذا فيما إذا لم يدخل بعد في الركوع، وإلّا فالمتعيَّن هو ما ذكره أوّلاً من دون الاحتياج إلى الإعادة احتياطاً، فالمفروض في كلامه ﷺ هو صورة عدم الدخول في الركوع فإنّ مقتضى الاستصحاب هو عدم الإتيان بالتشهّد

(١) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٤٢ ـ ٣٤٤ المسألة ١٦.

(٢) العروة الوثقىٰ: ٣/٣٤٨ المسألة ١٩.

بعد تعارض قاعدة التجاوز بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الطرفين وتساقطهما، وكذلك مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالسجدة أيضاً، وحيث إنّ المحلّ الذكري باقٍ بالنسبة إلى التشهّد يرجع ويأتي به كما هو مقتضى الاستصحاب ويقضي السجدة بعد الصلاة مع سجدتي السهو للاستصحاب المذكور مع مضيّه عن محلّها الذكري، ولهذا قوّينا في الحاشية الاحتمال الّذي ذكره أخيراً بدون لزوم الاحتياط بالإعادة.

لا يقال: إنّ الاستصحابين أيضاً متعارضان فيتساقطان بالمعارضة، لأنّه يقال: لا نسلّم تعارضهما لأنّه لا يلزم من جريانهما ذهاب تكليف منجّز حيث إنّهما منافيان للعلم الإجمالي بوجود أحدهما بخلاف قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الطرفين فإنّها توجب ذلك من جهة أنّها منافية للعلم الإجمالي بعدم الإتيان بواحدٍ من السجدة أو التشهّد .

ولا وجه لما ذكره أوّلاً من المضيّ في الصلاة في هذه الصورة وقضاء التشهّد مع سجدتي السهو فإنّ مقتضى استصحاب عدمه هو الرجوع والإتيان به لا المضيّ فيها وقضائه بعد الصلاة، كما لا وجه للاحتياط بالإعادة مع أنّ مقتضى القواعد صحّتها.

وأمّا احتمال زيادة التشهّد والقيام فهو لا يوجب فساد الصلاة، فالأقوى عدم الاحتياج إلى الإعادة.

الثانية عشرة: لو علم أنّه إمّا ترك سجدة من هذه الركعة أو من الركعة السابقة فالكلام فيها هو التفصيل المذكور في سابقتها بعينه.

الثالثة عشرة: لو علم بأنّه ترك إمّا جزءاً مستحبّاً أو واجباً، فإمّا أن يكون الجزء المستحبّي ممّا لتركه أثر كالقنوت فإنّه يستحبّ لمن تركه في محلّه أن يأتي به بعد الركوع، وإمّا أن لا يكون كذلك، والجزء الواجب أيضاً إمّا أن يكون من الأركان الّتي تبطل الصلاة بتركها عمداً وسهواً، وإمّا أن لا يكون كذلك.

وعلى الثاني إمّا أن يكون لتركه السهوي أثرٌ عملي كالسجدة الواحدة والتشهّد، وإمّا أن لا يكون كذلك كالقراءة بناءً على عدم وجوب سجدتي السهو لمطلق النقيصة، فإن كان الجزء المندوب ممّا لا أثر لتركه فلا إشكال، لأنّ الشكّ بالنسبة

إلى الطرف الآخر للعلم الإجمالي بدويّ من جهة عدم ترتّب الأثر على الطرف الآخر، فقاعدة التجاوز بالنسبة إليه مُحكمة بلا معارض إن كان الجزء الواجب ممّا له أثرٌ لتركه، وإن لم يكن لتركه أثرٌ كالقراءة صحّت الصلاة بدون الاحتياج إلى قاعدة التجاوز أيضاً.

وإن كان ممّا له أثرٌ عملي كالقنوت، فإن كان الطرف الآخر الواجب ممّا له أثرٌ عمليّ لتركه من الإفساد أو القضاء مثلاً ـ كما لو علم إجمالاً بأنّه ترك القنوت أو القراءة ـ فمع عدم الدخول في الركوع فلا إشكال أيضاً في أنّه يستحبّ الإتيان بالقنوت لجريان أحكام الشكّ قبل التجاوز عن المحلّ وبعده في الأجزاء المندوبة أيضاً وصحّت الصلاة، ومع التجاوز عن محلّه كما لو دخل في الركوع ثمّ عرض له هذا العلم الإجمالي فلا إشكال أيضاً في صحّة الصلاة.

وإن كان الطرف الآخر الواجب ممّا له أثرٌ عمليّ وكان ذلك بعد التجاوز عن محلّ القنوت ـ كما لو دخل بعد الدخول في القنوت أنّه إمّا ترك القنوت في تلك الركعة أو الركوع من الركعة السابقة ـ ففي جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى خصوص الجزء الواجب فقط بلا معارض أو جريانها بالنسبة إلى القنوت أيضاً وتساقطهما بالمعارضة قولان اختار أوّلهما في العروة.

ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في وجه عدم جريان الأُصول والأحكام الظاهريّة في أطراف العلم الإجمالي، فذهب بعضهم إلى أنّ عدم جريانها فيها إنّما هو لكون جريان الأصل فيها تجويز للمعصية بمخالفة التكليف المنجّز بالعلم الإجمالي، وهو قبيح لا يمكن صدوره من الشارع المقدّس، وهذا الوجه غير جارٍ فيما نحن فيه لأنّه إنّما يجري فيما إذا كان كلٌّ من طرفَي العلم الإجمالي واجباً كي يكون جريان الأصل فيها تجويزاً للمعصية.

وأمّا إذا كان أحد طرفيه مندوباً لا يكون مخالفته معصية فلا يكون تجويز جريانهما فيها معصية كما فيما نحن فيه، فإنّه على فرض كون المتروك هو الجزء المندوب لا يلزم من إجراء القاعدتين مخالفة تكليف منجّز تصحّ العقوبة عليها.

نعم، على تقدير كون المتروك هو الجزء الواجب فهو يستلزم مخالفته، لكن حيث إنّه غير معلوم بل محتمل بدواً.

وتوهّم أنّ عدم جريانه إنّما هو لأجل مناقضة جريانهما للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً مدفوعٌ بأنّ مجرّد ذلك لو كان مانعاً عن الجريان يلزم عدم إمكان جعل الحكم الظاهري في الشكوك البدويّة أيضاً كما ذكره ابن قِبَة[1]، وقد بُيّن في محلّه فساد ما ذكره.

وحاصل الكلام في الجواب عنه: أنّ الأحكام الواقعيّة المجعولة على العناوين الواقعيّة وإن لم تكن مقيّدةً بالعلم أو الجهل بها لكن داعويّتها المكلّفين إلى امتثالها وانبعاث المكلّفين أو انزجارهم إنّما يمكن فيما إذا حصل العلم بهما كما هو واضح، فلو تعلّقت الإرادة الحتميّة من الشارع المقدّس بانبعاث المكلّفين إليها أو انزجارهم عنها وأرادوا وصول المكلّفين إلى المصالح الواقعيّة أو انزجارهم عن المفاسد النفس الأمريّة الكامنة في المأمور بها أو المنهيّ عنها لزم عليه إيجاب الاحتياط عند الجهل بها في جميع موارد الشكّ في التكليف فإنّه لا مناص عن ذلك مع تعلّق تلك الإرادة الحتميّة، ولكن يستلزم ذلك الحرج الشديد والعسر والضرر على المكلّفين جدّاً لا يتصوّر فوقه الحرج، والفرض عدم إمكان باعثيّة نفس الأحكام الواقعيّة في صورة الشكّ والجهل، فلا مناص عن جعل حكم ثانوي طريقي لكون الطريق غالب المطابقة للواقع وإن لم يكن دائميّاً، أو جعل حكم ظاهريّ في تلك الصورة ويكون التكليف الواقعي غير فعليّ عند المخالفة أو الأصل للواقع لكشف جعل الطريق والأصل عن ذلك، فعدم فعليّة الأحكام إنّما هو لاستكشاف ذلك من جعل الأحكام الظاهريّة، لا بما ذكره شيخنا العلّامة ﷺ في الحاشية على الكفاية.

وبالجملة: أنّ ما ذكره ابن قِبَة من عدم إمكان الجعل الحكم الظاهري فاسد، ومع إمكانه وصحّته فلا فرق بين الشكوك البدويّة وبين المقرونة بالعلم الإجمالي

---

(١) هو أبو جعفر الرازي محمّد بن عبدالرحمٰن بن قِبَة، كان قديماً من المعتزلة وتبصّر. (كما في رجال النجاشي: ٣٧٥ رقم ١٠٢٣).

فيما إذا لم يوجب العلم الإجمالي تكليفاً منجّزاً، كما فيما نحن فيه في عدم لزوم محذور من جعل الأحكام الظاهريّة في مواردها.

وذهب آخرون إلى أنّ عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو لأجل عدم شمول أدلّة الأُصول لها، للزوم المناقضة بين الصدر والذيل في مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقينٍ آخر»[1] لشمول الذيل للعلم الإجمالي أيضاً، فمقتضى الصدر حرمة النقض في أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الذيل وجوبه. وكذلك قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[2] ونحو ذلك. ومقتضى هذا الوجه عدم جريان القاعدتين فيما نحن فيه، فإنّه وإن لم يلزم من جريانها في المقام مخالفة تكليف منجّز كي يكون ذلك تجويزاً للمعصية، لكن أدلّة الأُصول والقواعد غير شاملة للمقام، للزوم محذور المناقضة. هذا، ولكن يردّ هذا الوجه أنّ الذيل في تلك الأخبار ليس حكماً وتكليفاً آخر مغايراً لما تضمّنه الصدر كقوله: «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» كي يلزم المناقضة المذكورة.

نعم، لو فرض أنّ طرفَي العلم الإجمالي هنا مصداق واحد لقاعدة التجاوز كان مفادها الإتيان بالمشكوك تعبّداً لقلنا بعدم جريانها، لأنّه يكون مفاد القاعدة أنّك أتيت بالقنوت والركوع مثلاً معاً وهو مناقض للعلم الإجمالي، لكن المفروض أنّ هنا مصداقين كلّ واحدٍ منهما مشكوك فيه في نفسه، فهي جارية في كلّ واحدٍ منهما مستقلّاً، ولا يلزم من كلّ واحدٍ منهما الحكم بخلاف المعلوم.

المسألة الرابعة عشرة: إذا علم إجمالاً أنّه إمّا ترك سجدة أو زاد ركوعاً فإن لم يتجاوز عن المحلّ الشكّي للسجدة أتى بها ويجري أصالة عدم زيادة الركوع بلا معارض وصحّت الصلاة. وإن كان بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي والذكري بدخوله في ركوع الركعة اللاحقة ففي المسألة وجوه:

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٥/١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح٦٣١ مع اختلافٍ يسير.

(٢) المصدر السابق: ١١٩/٢٥ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح٣١٣٨٢ مع اختلافٍ يسير.

(الأوّل) وجوب الجمع بين الإتيان بقضاء السجدة وسجدتي السهو وبين إعادة الصلاة عملاً بالعلم الإجمالي إمّا بوجوب الإعادة لبطلان الصلاة بزيادة الركوع واشتغال الذمّة للصلاة بالأمر الأوّل، وإمّا بوجوب قضاء السجدة وسجدتي السهو. ذكره في العروة[١] بنحو الاحتياط.

(الثاني) وجوب إعادة الصلاة فقط، لما مرّ من أنّ وجوب قضاء السجدة وسجدتي السهو في رتبةٍ متأخّرة عن صحّة الصلاة والمفروض أنّه شاكٌّ في صحّة الصلاة وبطلانها مع عدم المحرز لصحّتها، فلا موجب لإتمامها فله قطعها واستئنافها كما مرّ في نظائر ذلك.

(الثالث) الاكتفاء بقضاء السجدة وسجدتي السهو عملاً بأصالة عدم الإتيان بالسجدة وعدم زيادة الركوع، ونفى عنه البُعد في العروة. لكن يرد على هذا الوجه الأخير: أنّ أصالة عدم زيادة الركوع معارض بقاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة فيتساقطان بالمعارضة وأصالة عدم الإتيان بالسجدة حينئذٍ وإن كانت بلا معارض، لكن يبقى احتمال زيادة الركوع بلا دافع، فالإشكال في المقام متمحّض في أنّ مخالفة العلم الإجمالي لجريان الأصلين في أطرافه هل تختصّ بما إذا كان الطرفان في مرتبة واحدة أو أنّها لا تختصّ بذلك، بل لا فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في الأطراف في عرضٍ واحد وبين أن يكون الشكّ في أحد الطرفين متأخّراً عنه في الطرف الآخر؟

والحقّ عدم الفرق. نعم، هذا فيما إذا كان العلم الإجمالي مثبتاً للتكليف والأصل في أطرافه نافياً. وأمّا إذا كان العلم الإجمالي نافياً للتكليف والأصل مثبتاً أو كان العلم الإجمالي مع الأصل في بعض الأطراف مثبتين دونه في البعض الآخر، فلا يكون العلم الإجمالي حينئذٍ مانعاً عن جريان الأصلين.

وفصّل الشيخ ﷺ[٢] في الصورة الأُولى أيضاً بين المخالفة القطعيّة له وبين

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٣٨٤/٣ المسألة ٥٠.

(٢) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٩٣/١ ـ ٩٥.

الموافقة الاحتماليّة بكون العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة لا يمكن للشارع تجويزها بجريان الأصلين وكونه مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة الاحتماليّة، فللشارع أن يحكم بعدم وجوب مراعاتها.

أقول: ليس للعلم الإجمالي مخالفتان، هو علّة تامّة بالنسبة إلى إحداهما ومقتضياً بالنسبة إلى الآخر، ففيما إذا علم إجمالاً مثلاً بكون أحد الإناءين مسكراً فهو مكلّف بالاحتراز عنه بترك شرب كلا الإناءين، فلو شرب أحدهما فإن لم يصادف كونه مسكراً فلا عقاب عليه على شرب المسكر.

نعم، التجرّي مسألة أُخرى، وإن صادف كونه مسكراً فهو مستحقّ للعقوبة على شرب المسكر فإنّه لا حجّة للعبد على المولى حينئذٍ، والتكليف الواقعي لا يتغيّر عمّا هو عليه، فمع العلم الإجمالي بالتكليف لابدّ من الإتيان بنحوٍ يقطع بحصول الامتثال.

ثمّ إنّ الأمثلة الّتي ذكرها الشيخ قدس سره إنّما هي أمثلة للحجّة الإجماليّة لا العلم الإجمالي فإنّه فرقٌ بينهما، ففي العلم الإجمالي كما عرفت لابدّ من الامتثال على نحوٍ يقطع بخروج العهدة عن التكليف المعلوم إجمالاً ولا يجري الأصل في الأطراف للمناقضة بينهما، فهو علّة تامّة بالنسبة إلى موافقة التكليف المعلوم في البين.

وأمّا الحجّة الإجماليّة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ...﴾[1] إلى آخره، فإنّه ظاهر في حرمة الخمر والميسر ونحو ذلك، وقوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ حلال»[2] ونحوه إنّما هو في مقابل ظهور الآية لا العلم الإجمالي.

فإذا اشتبه الخمر بين إناءين فمقتضى ظهور الآية هو وجوب اجتناب كلا الإناءين ما لم يقم دليلٌ مرخّص للارتكاب حاكمٌ على ظهور الآية فهو المتّبع مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال...» إلى آخره، وهو دليل مرخّص لارتكاب الشبهات من غير تفصيل فيه بين المقرونة بالعلم الإجمالي وبين غيرها، ومرجعه إلى رفع اليد

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٣١٣٨٢، وقد مرّ ذكره آنفاً.

عن الحرمة الواقعيّة لو صادف الحرام الواقعي، ولا يلزم منه مخالفة العلم بل مخالفة الظاهر، ومقتضى ذلك جريان الأصل في أطراف الشبهة ولو مع العلم الإجمالي بالخلاف أيضاً، لكن عدم ذهاب العلماء أيضاً إلى ذلك في الشبهات المحصورة إنّما هو للأخبار تدلّ على ذلك كخبر سماعة المسؤول فيه عن الإناءين أحدهما قذر والآخر طاهر، فقال عليه السلام: «يهريقهما جميعاً ويتيمّم»[1].

وأمّا في الغير المحصورة فيجري الأصل في جميع الأطراف، وتدلّ عليه أخبار كخبر الجبن[2] ونحوه.

المسألة الخامسة عشرة: لو علم أنّه إمّا ترك سجدة من الركعة السابقة أو ممّا بيده فإن لم يتجاوز عن المحلّ الشكّي يرجع ويأتي بالسجدة في تلك الركعة، وتكون قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة في الركعة السابقة مُحكمة. وإن كان بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي مع بقاء المحلّ الذكري ـ كما لو قام ولم يدخل في ركوع الركعةاللاحقة ـ يرجع ويأتي بالسجدة لهذه الركعة [فتكون] قضيّة استصحاب عدم الإتيان بالسجدتين بعد تساقط قاعدة التجاوز فيهما بالمعارضة ويتمّ صلاته ويقضي السجدة الأُولى بعد الفراغ مع سجدتي السهو.

وإن كان بعد التجاوز عن المحلّ الذكري أيضاً يمضي في صلاته ويقضي كلّ واحدة منهما ويسجد للسهو مرّتين ولا يبعد كفاية المرّة في القضاء والسجدة. فهذه المسألة مثل ما مرّ من أنّه لو علم إمّا بترك التشهّد في هذه الركعة أو سجدة من الركعة السابقة الّذي ذكره في العروة في موضعين[3].

تلخيص: في أنّ المستفاد ممّا تقدّم هو أنّ العلم الإجمالي في المقام ليس المراد منه هو ما اصطلح به العلم الإجمالي أي المنجّز للتكليف، لأنّ المنجّز في المقام إنّما هو العلم التفصيلي بالأمر المتعلّق بالصلاة والاشتغال بها الّذي يقتضي

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥١/١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣٧٦.

(٢) المصدر السابق: ١١٧/٢٥ ـ ١١٨ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٣١٣٧٦.

(٣) العروة الوثقىٰ: ٣٤٧/٣ ـ ٣٤٩ المسألة ١٨ و١٩.

الفراغ اليقيني في مقام الامتثال، إلّا أنّ الشارع جعل قواعد يتمسّك بها في موارد الشكّ توسعةً لما هو المأمور به وقبول الامتثال مع ترك بعض ما هو المعتبر عند التذكّر وإتيان بعض ما يكون مانعاً كذلك، وليس هذا إلّا التوسعة في أصل عنوان الصلاة، فكأنّها مركّبة عند التذكّر من جميع الأجزاء والشرائط مع ترك الموانع والقواطع، بخلاف ما لو شكّ في المحلّ فعليه التدارك.

وأمّا بعد التجاوز فالشارع قد جعل الشكّ كالعدم وأمر بالمضيّ وعدم الاعتناء وإن كانت الصلاة في الواقع ناقصاً ولم يكشف إلى آخر العمر، بل ولو على كشف الخلاف على ما هو الحقّ من الأجزاء كما أشرنا إليه وقد تقدّم آنفاً، فلا يجب عليه القضاء ولا على الوليّ إن انكشف الخلاف، لقبول الشارع الناقص مقام الكامل في بعض الموارد الّتي منها ما لو شكّ بعد التجاوز.

كما أنّ حكم الشارع بالبناء على عدم الإتيان سابقاً فيما شكّ قبل التجاوز مبنيٌّ على أنّه لا تضرّ الزيادة حينئذٍ إن كانت واقعاً فإنّه قد صلّى مع الزيادة والنقيصة لا أنّه لم يصلّ وكان معذوراً في ترك الصلاة، كما يدلّ على ذلك قوله عليه السلام: «لا أُبالي أبولٌ أصابني أم ماء فيما لا أعلم»[1] فإنّها صريحة في تحقّق الصلاة الّتي أتى بها مع الطهارة الظاهريّة لا أنّه معذورٌ في ترك الصلاة.

هذا كلّه في الشكّ في الأفعال، وهكذا الكلام في الشكّ في الركعات لأنّ قوله: «إن كانت الصلاة ناقصة فهذا متمّمٌ لها، وإن كانت تامّة فتكون هذه نافلة» ظاهرٌ بأنّ ما يأتي به متمّمٌ للنقص لا أنّه يشترط عدم انكشاف الخلاف، إلّا أنّ الخلاف في أنّ القائل بالإجزاء يقول بأنّه بعد كشف الخلاف منجّزٌ والقائل بالعدم لا يقول ذلك، وفي أنّ هذه القواعد كقاعدة التجاوز هل تكون حجّةً حتّى مع العلم الإجمالي كما في الشكّ البدويّ؟ أو يستظهر من الأدلّة عدم جريانها حينئذٍ فيعمل على مقتضى العلم الإجمالي، ومن استظهر من الأدلّة جريانها في أطراف العلم يقول بها وصحّة الصلاة[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤١٩٦.

(٢) هذا تمام الكلام من الأُستاذ مدّ ظلّه العالي في هذه الفروع أدام الله تعالى أيّام إفاداته. (منه رحمه الله).

[في قضاء الفوائت]

وأمّا الكلام في قضاء الفوائت فأقول: لا إشكال من علماء الإسلام الخاصّة والعامّة في وجوب قضاء الصلوات الّتي تفوت في الوقت في خارج الوقت في الجملة، ونقل عن العامّة بطريقهم أخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وكذا عن الخاصّة مضافاً إلى الأخبار الواردة عن الأئمّة عليهم السلام. وقبل استقصاء الأخبار لابدّ من ذكر جهات نحتاج إلى تعرّضها:

الأُولى: في أقسام الصلاة الّتي يجب قضاؤها وفي كيفيّة الفوت الّتي هي موجبة له.

الثانية: في المكلّف الّذي يجب عليه القضاء.

الجهة الثالثة: في الشرائط الّتي هي شرط للصلاة بعنوان القضاء غير ما هو شرط لطبيعة الصلاة وفي فوريّة وجوب القضاء وعدمها.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فالّذي يترك الصلاة إمّا كافر فيكون علّة تركه الصلاة هو عدم اعتقاده الوجوب وكفره والكفر إمّا أصليّ أو ارتداد ملّيّ أو فطريّ رجلٌ أو نساء[1]، أو مسلم إمّا إماميّاً أو غير الإماميّ، والثاني المحكوم بالكفر إمّا ناصبيّ أو غُلاة، والمسلم الإمامي المحكوم بعدم الكفر قد يكون ترك الصلاة منه لعدم الوجوب عليه كالصغير أو المجنون أو المُغمى عليه، أو غير المتمكّن من الطهارة الحدثيّة الّتي تكون الصلاة مشروطاً بها في جميع الأحوال كالحائض والنفساء وفاقد الطهورين، ويمكن دخول النائم في تمام الوقت والساهي والغافل كذلك في غير المتمكّن الغير المكلّف بالصلاة. كما أنّه يمكن القول بافتراقها عنها، وقد يكون ترك الصلاة عمداً مع وجوبها عليه، ويمكن عدّ هذه من أنحاء الفوت أيضاً.

ثمّ إنّ التارك إن كان كافراً فاتّفق العلماء على عدم وجوب القضاء الفائتة في زمان الكفر عليه بعد قبوله الإسلام.

وأمّا من يقول بمقالة أبي حنيفة من أنّ الكافر لم يكن مكلّفاً على الفروع فعدم وجوب القضاء عليه يكون من هذه الجهة ولا إشكال فيه.

---

(١) الأنسب أن يقال «امرأة».

وأمّا الّذين يقولون بأنّهم مكلّفون على الفروع كما على الأُصول فحيث إنّ الصلاة منه حال الكفر لم تكن صحيحة لفقد شرطه ـ أي الإسلام ـ وبعد الإسلام لا يجب عليه القضاء، فلابدّ أن يبحث عن كيفيّة تكليفه حال الكفر.

وقال صاحب المدارك: لا نحتاج إلى التزام وجوب جميع الفروع عليهم، بل نقول بتكليفه في الجملة على الفروع بأن يكون الواجب عليه غير هذا الفرع[١]. وهو كلامٌ متين لا نحتاج مع قبوله إلى تكلّفات ارتكبها بعضٌ ومقدّمات غير معقولة ذكرها الآخرون.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّه مكلّفٌ بالإسلام أوّلاً ثمّ على الصلاة الصحيحة فكان قادراً عليها باعتبار قدرته على الإسلام، وأن يقال بأنّه مكلّفٌ بطبيعة الصلاة من غير تقييدها بالوقت بحيث متى أسلم يجب عليه إتيانها وله تكليفٌ آخر بإتيان هذه الطبيعة في الوقت وهو الّذي يرتفع بمضيّ الوقت دون الأوّل.

وعلى فرض عدم ارتفاع الإشكال بمثل هذه المقولات نقول: يكفي في المسألة عمل النبيّ صلى الله عليه وآله بأمره بالصلاة لمن أسلم في الوقت دون الصلاة الّتي فاتت قبل الوقت. ولا ينافي مع ما ذكرنا ما يقال بأنّ القضاء بأمرٍ جديد، لأنّ المراد منه هو أنّ في مقام الإثبات لا يمكن إحراز وجوب القضاء بالأمر الأوّل حيث إنّ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ...﴾[٢] إلى آخره، ظاهرٌ في أمرٍ واحد وفعلٍ واحد كان الوقت دخيلاً فيه. ولكن بعد أنّ الدليل الآخر أقام على وجوب الإتيان في خارج الوقت فهو في مقام الثبوت صالحٌ لأن تكون طبيعة الصلاة مكلّفاً بها وإتيانها في الوقت مكلّفاً به بتكليفٍ آخر.

ويدلّ عليه ما فعله العامّة والخاصّة في قوله: «من نام في صلاة أو غفل فليصلّها»[٣] أي الصلاة الفائتة.

---

(١) مدارك الأحكام: ٢٨٩/٤.

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) راجع صحيح مسلم: ١٤٢/٢، وسنن ابن ماجة: ٢٢٨/١ ح ٦٩٨، وسنن أبي داود: ١١٨/١ ـ ١١٩ ح ٤٣٥.

وذكر العلّامة الحائري قدس سره[١] في تصوير ذلك أنّه مكلّفٌ بطبيعة الصلاة في الوقت بوجوب المطلق ومكلّفٌ أيضاً بأنّه لو ترك الصلاة في الوقت أتى بها قضاءً في خارج الوقت، فهو مشروطٌ بترك الأداء في الوقت، فعليه فالكافر متمكّن من اختيار الإسلام حتّى يقدر على إتيان قضاء الصحيح في خارج الوقت لو ترك في الوقت، فتكون النتيجة أنّه لو أسلم في الوقت ولم يأت بها فيتحقّق شرط التكليف في خارج الوقت، وكذا شرط المكلّف به لأنّه أسلم في الوقت، كما أنّه لو أتى بالصلاة في الوقت وكان مسلماً فيه أتى بالتكليفين ولم يعص الله فيهما.

فتلخّص: أنّ فوت الصلاة في الوقت الّذي يكون الفوت متحقّقاً بمضيّ الوقت وعدم الإتيان شرطٌ متأخّرٌ لثبوت التكليف بالقضاء، فإذا ترك الواجب المشروط بترك المقدّمة الوجوديّة له فيستحقّ العقاب بترك ذي المقدّمة، وترد عليه أُمور يرجع أُسُّها إلى واحد:

الأوّل: أنّ الأدلّة الموجودة بأيدينا لا تدلّ على وجوب قبل الوقت للقضاء في خارجه، لأنّ قوله: «إذا نمت عن صلاة أو نسيتها فصلّها» ظاهرٌ في أنّ الشرط شرطٌ متقدّم لا متأخّر، وأنّ توجّه الأمر إنّما هو بعد نسيان الصلاة والنوم عنها. نعم، هو في مقام التصوّر يكون إحدى المتصوّرات والوجوه.

الثاني: أنّ ما يكون شرطاً لصحّة الصلاة ـ أي الإسلام ـ إنّما هو في أثناء العمل بأن يأتي بالعمل مسلماً ولا مدخليّة في ذلك تحقّقه قبل أو عند الشروع في العمل.

نعم، الإسلام المشروط به العمل له فردان: (أحدهما) ما حدث في الوقت. (وثانيهما) ما حدث بعد الوقت.

والفرد الأوّل هو ما يوجب للقضاء الفائتة فيه، ولا يشمله قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يجبُّ ما قبله»[٢]. وعلى أيّ حال، فالعمدة في الجواب هو ما ذكرناه عن صاحب المدارك قدس سره.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

(٢) راجع عوالي اللآلي: ٥٤/٢ ح ١٤٥ وص ٢٢٤ ح ٣٨، ومسند أحمد بن حنبل: ١٩٩/٤ و٢٠٤.

هذا كلّه حكم الكافر الأصليّ بأن أسلم الكافر الّذي كان كافراً من حين البلوغ إلى زمن الإسلام.

وأمّا المرتدّ ـ وهو الّذي ارتدّ عن الإسلام سواء كان مسلماً قبلاً أو كان كافراً ثمّ أسلم ـ فادّعي الشهرة على عدم سقوط القضاء عنه، ولا يبعد أن يكون كذلك إن قلنا بقبول توبته ولا يشمله قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يجبُّ ما قبله» لأنّ المعلوم من عمل النبيّ صلى الله عليه وآله هو أنّ الّذين يسلمون عنده هم الكفّار الأصليّين فينصرف قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يجبُّ ما قبله» إلى هذه الطائفة منهم لا المرتدّ.

وأمّا الكافر المنتحل إلى الإسلام كالناصبي فالظاهر عدم الفرق بينه وبين سائر العامّة في أنّه عمل على طبق مذهبه فلا يحتاج إلى القضاء في غير الزكاة، بل كان في بعض الأخبار[1] تصريحٌ به.

وأمّا إن لم يعمل على طبق مذهبه فقد يعمل على طبق مذهب الحقّ فيأتي الكلام فيه، فقد لا يعمل على طبقه أيضاً فهو كالتارك في وجوب القضاء عليه.

وأمّا إذا ترك الصلاة عن نسيان أو نام عنها فعن العامّة في النسيان والنوم روايتان: رواية في قضيّة تعريس النبيّ صلى الله عليه وآله في بعض أسفاره وأنّه قال: «من يكلأُنا؟ فقال بلال: أنا، وناموا حتّى طلعت الشمس»...[2] الحديث. وعلى أيّ حال، المسلّم عندهم إنّما هو في النسيان والنوم.

وأمّا إذا ترك عن عمدٍ أو بسبب الإغماء فاختلف العامّة في وجوب القضاء وعدمه، فبعضهم قاس المتعمّد بالصور الّتي لم يجب قضاؤها، وآخرون قاسوا على النوم والنسيان وكذلك المُغمى عليه.

وأمّا أصحابنا الإماميّة فاتّفقوا على وجوب القضاء على المتعمّد والناسي والنائم، وأمّا في المُغمى عليه فاختلفوا لاختلاف الروايات الكثيرة فيها، وأكثرها تدلّ

---

(١) راجع مثلاً وسائل الشيعة: ١٢٥/١ ـ ١٢٦ باب ٣١ من أبواب مقدّمة العبادات ح٣١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٨٥/٤ ـ ٢٨٦ باب ٦١ من أبواب المواقيت ح ٥١٧٥، سنن أبي داود: ١٢٢/١ ح ٤٤٧.

على عدم الوجوب، وبعضها تدلّ على الوجوب، وبعضها تدلّ على الوجوب ليومه، وبعضها إلى ثلاثة أيّام، وبعضها على الصلاة الواحدة. وحيث إنّ الروايات الدالّة على عدم الوجوب لم تكن بحيث يحتاج إلى الترجيحات السندي وغيرها من المرجّحات فالجمع العرفي بينها موجود، وهو استحباب القضاء، ويؤكّد للأيّام الثلاثة ثمّ اليوم الواحد ثمّ الصلاة الواحدة، فلا إشكال في المسألة، كما لا إشكال في وجوب القضاء على النائم والساهي والعامد.

وأمّا الحائض والنفساء فاتّفق العامّة والخاصّة على عدم وجوب القضاء عليها.

وأمّا فاقد الطهورين فباعتبار عدم كونه مكلّفاً بالصلاة في الوقت فلا يبعد عدم وجوب القضاء عليه كما هو الأظهر، وقال بعض[1] بوجوب القضاء في خارج الوقت وإن لم يكن واجباً عليه الصلاة في الوقت.

وأمّا السكران فإن كان نفسه سبباً له فكان كالعامد فيجب عليه القضاء، وإن كان من قبل غيره فلا يبعد شمول قوله: «ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر له»[2].

وأمّا المُغمى عليه فهو أيضاً قد يكون نفسه سبباً للإغماء من غير حاجة إليه فيبعد شمول أدلّة الإغماء له، لأنّ المُغمى عليه إذا كان كذلك لم يغلب الله عليه حتّى كان أولى بالعذر، وأمّا إذا كان لحاجة كمرضٍ فهو أيضاً قد يكون الشخص سبباً مثل أن يراجع الطبيب ويطلبه من شدّة الوجع لتسكين الوجع، وقد يصير الطبيب موجباً له، فعلى كلا التقديرين لا يبعد شمول الروايات الدالّة على معذوريّة المُغمى عليه له.

وعلى أيّ تقدير، فحيث إنّ هذه الأبحاث لم تكن مهمّة في كتاب القضاء فالحريّ أن نكتفي بذلك ونشرع فيما هو المهمّ في مبحث القضاء، وهو مسألتان:

الأُولى: لزوم الترتيب بين قضاء الفوائت وعدمه.

---

(١) راجع مدارك الأحكام: ٢٤٣/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٠/٤ باب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض ح ٤٥٦٣، و: ٢٥٩/٨ ـ ٢٦١ باب ٣ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٨٢ و١٠٥٨٦ و١٠٥٨٧ و١٠٥٩٢ و١٠٥٩٥.

والثانية: لزوم تقديم قضاء الفائتة على الحاضرة وعدمه.

ومعنى الترتيب هو أن يقال بلزوم الترتيب بين الفائتة السابقة واللاحقة، أي كما أنّ صلاة الصبح تتقدّم على الظهر وهي على العصر وهكذا عقلاً لتقدّم زمان الصبح على الظهر عقلاً ووجوداً لا من جهة الشرع وناحيته، كذلك يقال ويدّعى بأنّ هذا التقدّم شرعي فلابدّ من مراعاته في القضاء أيضاً.

وأمّا الثاني ـ أي وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة وعدمه ـ فهو ما يعبّر عن مذهب القائلين بوجوب إتيان القضاء قبل الأداء بالمضايقة، وعن مذهب القائلين بعدم الوجوب بالمواسعة، وحكي فيهما أقوال:

(الأوّل) ما حكي من القول بالمضايقة مطلقاً كما عن القديمين[١] والسيّدين[٢] والشيخين[٣] والقاضي[٤] والحلبي[٥] والحلّي[٦] وعن الأخير نسبته إلى الإماميّة خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر، وعن المفيد نسبته إلى عصابة الحقّ[٧]، وفي كشف الرموز[٨] والتذكرة[٩] والدروس[١٠] إلى الأكثر، وفي الرياض[١١] إلى الأشهر، وفي كشف الالتباس[١٢] إلى المشهور، وعن الروض[١٣] نسبته إلى المشهور بين القدماء، وفي المعتبر[١٤] هو مذهب الثلاثة وأتباعهم، وفي الغُنية[١٥] والخلاف[١٦]

---

(١) أي ابن أبي عقيل وابن الجنيد، وقد حكاه عنهما العلّامة في مختلف الشيعة: ٤/٣.

(٢) جمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٨/٣، غُنية النزوع: ٩٨ ـ ٩٩.

(٣) المقنعة: ٢١١، المبسوط: ١٢٧/١.

(٤) المهذّب: ١٢٥/١.

(٥) الكافي في الفقه: ١٥٠.

(٦) السرائر: ٢٧٢/١.

(٧) راجع مفتاح الكرامة: ٦٣٥/٩ وقد نسبه إلى الرسالة السهويّة للمفيد.

(٨) كشف الرموز: ٢٠٩/١ ـ ٢١٠.

(٩) تذكرة الفقهاء: ٣٥٦/٢.

(١٠) الدروس الشرعيّة: ١٤٥/١.

(١١) رياض المسائل: ١٨٧/٤.

(١٢) لم نهتد إلى الوصول إليه.

(١٣) روض الجنان: ٥٠٩/٢.

(١٤) المعتبر: ٤٠٦/٢.

(١٥) غُنية النزوع: ٩٨ ـ ٩٩.

(١٦) الخلاف: ٣١٠/١ مسألة ٥٩.

والسرائر[١] والرسّيات[٢] دعوى الإجماع عليه، وفي الرياض: بل عليه عامّة قدماء أصحابنا إلّا الصدوقين[٣].

(الثاني) ما حكي من القول[٤] بالمواسعة حكاه السيّد رضيّ الدين عليّ بن طاووس عن الشيخ الجليل عُبيدالله بن عليّ الحلبي وعن الجُعفي الصابوني[٥] وعن الحسين بن أبي عبدالله[٦] الواسطي شيخ الكراجكي، واختاره السيّد نفسه. وحكاه كاشف الرموز[٧] عن الحسين بن سعيد، وحكي أيضاً عن الصدوق، ونسبه الحلّي على ما حكاه إلى نفر يسير من الخراسانيّين، وحكي عن جماعة كثيرة ممّن تأخّر عنهم كما في الجواهر[٨].

(الثالث) التفصيل بين الفائتة الواحدة والأكثر باختيار المضايقة في الأوّل والمواسعة في الثاني، اختاره المحقّق ﷺ في النافع والمعتبر[٩] وصاحب المدارك[١٠] وحكي في رسالة شيخنا المرتضى عن كتاب هديّة المؤمنين والديلمي[١١] ولكن عبارة الديلمي ليست صريحة ولا ظاهرة فيه، فلاحظ.

(الرابع) التفصيل بين ما ذكر الفائتة في يوم الفوات وغيره، بالمضايقة في الأوّل أعمّ من أن يكون واحدة أو متعدّدة[١٢].

---

(١) السرائر: ٢٧٤/١.

(٢) جوابات المسائل الرسّية (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٤٠/٢.

(٣) رياض المسائل: ١٨٧/٤. وراجع هامشه أيضاً.

(٤) راجع بحارالأنوار: ٣٢٧/٨٨ ـ ٣٣١. وسيأتي ذكر ذلك في ص٢٤٧.

(٥) صاحب الفاخر ومعاصر الكليني. (منه ﷺ).

(٦) كذا، والصحيح «أبي عبدالله الحسين بن عُبيدالله. (كما في رياض العلماء: ١٣٧/٢).

(٧) كشف الرموز: ٢٠/١ ـ ٢١.

(٨) جواهر الكلام: ٥٥/١٣ ـ ٦٥.

(٩) المختصر النافع: ٤٦، المعتبر: ٤٠٥/٢.

(١٠) مدارك الأحكام: ٢٩٥/٤.

(١١) رسائل فقهيّة (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٦٤/٢٣.

(١٢) مختلف الشيعة: ٦/٣.

(الخامس) ما قوّاه ابن أبي جمهور في حواشي الألفيّة[١] وقال ـ بعد استدلال الفريقين ـ: الأقوى عندي عدم الفوريّة من يوم الذكر.

(السادس) ما حكي عن ابن حمزة في الوسيلة من التفصيل بين ما فاته سهواً فالمضايقة، وما فاته عمداً فالمواسعة[٢].

فهذه هي الأقوال في المسألة.

وأمّا منشأ الأقوال ومستنده فلم نذكره مخافة التطويل إلّا ما كان لابدّ منه وهو: أنّ العمدة ممّا نسب إلى القائلين بالمضايقة اُمور اُسُّها ثلاثة مطالب:

الأوّل: أن يكون القول بفوريّة القضاء، لأجل أنّ وقت الذكر وقت للفائتة كما في الصلوات الّتي تكون لها وقتٌ معلوم كاليوميّة بحيث لو لم يأت بها عند الذكر تصير قضاءً، فلذلك كان القضاء مضيّقاً ولابدّ من إتيانها قبل الأداء، ونسب العلّامة ﷺ هذا القول إليهم واستشكل عليه بلزوم نيّة قضاء القضاء لو لم يأت به عند الذكر، ولكن هذا مجرّد احتمال كان الالتزام به بعيداً جدّاً. أو لأجل أنّ وجوب الإتيان بطبيعة القضاء الّتي هي المكلّف بها بنفسها تكليف غير التكليف بالمبادرة إليه فوراً ففوراً كما يستفاد من استدلال المحقّق ﷺ حيث ردّ على القائلين بالمضايقة لزوم الفتوى بتقليل الغذاء والنوم الّذي هو مخالف لمذهب الإسلام.

الثاني: ممّا نسب إليهم هو أن يكون القول بالمضايقة لأجل ترتّب الأداء على القضاء إلّا في ضيق الوقت الّذي كان متّفقاً عليه عند الإماميّة ترك الإتيان بالقضاء عند ضيق الوقت للأداء. نعم، القائلون بالمضايقة من العامّة يقولون بتقدّم القضاء ولو في ضيق الوقت. وعلى أيّ حال، ترتّب الأداء على القضاء قد يكون لشرطيّة تقدّم الفائتة للحاضرة ابتداءً بحيث لو أتى بالحاضرة ابتداءً عن سهوٍ لا تصحّ أيضاً، وقد يكون متفرّعاً على وجوب الفوريّة بأن تكون بطلان الصلاة الحاضرة المتقدّمة على

---

(١) المسالك الجامعيّة في شرح الألفيّة الشهيديّة: ٥٨٩.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٨٤.

الفائتة لأجل أنّ وجودها لا يصلح للتقرّب بها لأنّها بوجودها معصيةٌ لله بحيث لو أتى بالحاضرة غفلةً قبل الإتيان بالفائتة تصحّ الصلاة.

الثالث: ممّا نسب إليهم لزوم العدول إلى الفائتة فيما لو نسي ما عليه من الفائتة وتذكّر في أثناء الصلاة ولو لم يعدل كانت الصلاة باطلة، ولعلّ هذا أيضاً متفرّعٌ على الثاني أي ترتّب الأداء على القضاء عليه، ولولا الدليل الخاصّ الدالّ على جواز العدول لقلنا ببطلان هذه الصلاة رأساً لا قضاءً ولا أداءً.

وأمّا القائلون بالمواسعة فأنكروا فوريّة القضاء وكذا ترتّب الحاضرة على الفائتة، بل نُقل من بعض وجوب تقدّم الحاضرة وأنّها أحقّ بالوقت، وكذا أنكروا العدول أو وجوبه.

إذا عرفت ذلك فنقول: المستفاد من هذه الأقوال [هو] أنّ القول بالمضايقة كانت مشهورة جدّاً بين القدماء.

وأمّا الأقوال المفصّلة فعرفت أنّها نادرة جدّاً.

وأمّا القول بالمواسعة فالقائلون به ليسوا بحيث كان علينا الالتزام بقولهم لأنّ مثل الحسين بن عُبيدالله[1] فلعلّه لم يُسمع اسمه...[2] وعُبيدالله بن عليّ الحلبي الّذي مات قبل الصادق عليه السلام لا ندري كيفيّة مقامه وما ذكره. نعم، القول بالمواسعة من المتأخّرين كثيرٌ جدّاً، وإذا كان كذلك فلابدّ من تأسيس أصل في المسألة لولا الدليل الاجتهادي لكان هو المتّبع، وأظنّ أنّ هذه الأقوال الثلاثة فيما نُسب إليهم في مبنى القول بالمضايقة كلّها خلاف الأصل. أمّا الأوّل فلعدم الدليل عليه. وأمّا الفرضين الآخرين فهما أيضاً مخالفان للأصل، فالأصل في المسألة هو المواسعة.

واستشكلنا على هذا الأصل بأنّ وجوب الفوريّة لو كان بتكليفٍ آخر غير التكليف بقضاء الصلاة يتمّ هذا الأصل ـ أعني أصالة عدم الفوريّة ـ وكان التكليف منحصراً في أصل القضاء، وأمّا لو لم يكن هنا تكليفان إلّا الأمر بقضاء الصلاة الفائتة

---

(١) كذا، والصحيح «الحسين بن عُبيدالله» كما مرّ آنفاً.

(٢) كلمات غير مقروءة.

فلا يتمّ هذا الأصل، لأنّ التأخير قد يوجب فوت القضاء بمجيء الموت أو عدم التمكّن منه فيستحقّ العقاب على تركه لأنّه مكلّفٌ بالطبيعة ولم تكن موقّتاً بوقت حتّى كان التأخير من المكلّف في الوقت الّذي عيّنه الشارع وقتاً للعمل عذراً له إذا فرض فوت المأمور به، وبهذا أيضاً إشارةٌ في النصوص.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ هذا الاحتمال مسبّبٌ عند احتمال حدوث الموت، ولولا هذا الاحتمال لم يكن مكلّفاً بإتيانه فوراً، ويكفي لذلك استصحاب الحياة والبقاء سواء فيه الأصل العقلائي أو غيره.

ويمكن الجواب عنه بأنّه ليس للبقاء أثرٌ شرعيّ حتّى يفيد استصحابه في المورد، أو يقال بأنّه بعد أنّ نفس التكليف المعلوم منجّزٌ فكان مخالفته سبباً لاستحقاق العقوبة، وليس هذا ـ أعني الشكّ في الفوريّة ـ مسبّباً عن تكليف شرعي أو حكم آخر.

وتمسّك صاحب الجواهر للمواسعة بالإطلاقات الّتي عدّها إلى اثني عشر وبالأخبار الخاصّة وبالأصل.

وتقرير الأصل: إمّا بمعنى الاستصحاب في خصوص المورد الّذي شرع في الحاضرة من غير إلتفاتٍ إلى الفائتة ثمّ تذكّر في الأثناء بأنّ عليه الفائتة فعند الشكّ في صحّة ما بيده يستصحبها، وكذا استصحاب عدم وجوب العدول الّذي كان ثابتاً قبل الذكر، وكليهما راجعٌ إلى استصحاب صحّة الفعل، ولكن هذا إن تمّ لكان في وجوب العدول الّذي يقول به القائلون بالمضايقة لا بالنسبة إلى فعل الأوّل أو الثاني، اللّهمّ إلّا أن يثبت ذلك بالأصل ثمّ بعدم القول بالفصل، ولكنّه معلوم العدم.

وإمّا بمعنى أصل البراءة بأن يقال: وجوب الفائتة ثابتٌ لنا عند القولين وكذا صحّة الفائتة لو أتى بها، فبعد ثبوت أصل الوجوب وصحّته لا يبقى إشكالٌ في المسألة إلّا من جهة ما ذكره القائل بالمضايقة من أنّ التكليف لو أتى به في ثاني الوقت كان ممتثلاً في أصل التكليف وعاصياً في التأخير وهو تكليفٌ زائدٌ على أصل الوجوب، وأصل البراءة يدفعه ولا يحتاج إلى الاستصحاب.

مضافاً بأنّ الإتيان بأضداد الفائتة في غير ضيق الوقت غير معلوم حرمتها ومنها الحاضرة، فالأصل عدم حرمتها.

ثمّ يستشكل على نفسه بأنّ مرجع ما ذكر من أصل البراءة هو إثبات أنّ الوجوب موسّع، وهو وإن كان من أصناف الوجوب إلّا أنّ له فصول، والأصل ليس قابلاً لإثبات وجوب الموسّع بترتّب جميع اللوازم عليه.

ويُجاب عنه بعدم إرادة إثبات وجوب الموسّع بل إثبات شيءٍ مشترك معه في الأحكام، وهو امتثال التكليف وعدم استحقاق العقوبة لمن أتى به.

وبالجملة: كان المراد هو محض نفي التكليف بها قبل العلم كنفي التكليف بالوجوب للفعل المتيقّن طلب الشارع له طلباً راجحاً في الجملة[١]، انتهى كلامه بتوضيح منّا وإيراد على بعض كلامه في الصدر.

وأقول: ما ذكر من تفصيل الوجوب بفصل وجوب الموسّع وغيره لا يفيد في المقصود شيئاً كما هو واضح، وكذا ما ينقل من القائلين بالمضايقة من تعلّق تكليف زائد على أصل وجوب القضاء وهو إتيانه فوراً ممّا لا يستفاد من كلام القائلين بالمضايقة، بل عند الشكّ في أنّه يتمكّن من المضارع[٢] من الإتيان بالتكليف أم لا وتأخيره مع ذلك إلى أن صار غير المتمكّن لا يوجب استحقاق عقوبة زائدة على العقاب في ترك طبيعة التكليف إلّا على القول بعقاب المتجرّي.

ثمّ لا يخفى أنّ ما نقل عن بعض القدماء مثل ماحكاه كاشف الرموز أو عليّ ابن طاووس[٣] من القول بالتوسعة لا يستفاد منه التوسعة بحيث كان معمولاً به في زماننا هذا من تأخير القضاء إلى ما نشاء باعتبار أنّ وجوبه وجوب موسّع، ولذا يرى في كلمات ابن حمزة عند التفصيل بين ما فات نسياناً أو ترك عمداً[٤] بأنّ الأُولى وقتها حين يذكرها إلّا عند تضيّق وقت الحاضرة، وأمّا إن تركها عمداً فجائزٌ له تقديم

---

(١) جواهر الكلام: ١٣/٤٣ ـ ٤٤.

(٢) كذا، ولعلّ الصواب «في المستقبل».

(٣) تقدّم ذكرهما آنفاً.

(٤) راجع الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٨٤. وقد مرّ ذكره آنفاً.

الفائتة إلّا أن تتضيّق الحاضرة وجائزٌ له تقديم الحاضرة وهو أفضل، وإن ترك الحاضرة ولم يشتغل بالقضاء كان مخطئاً، وظاهره أنّ في العمد والسهو المستثنى منه الفور لا نفس الوجوب، وفي السهو يستثنى منه تضييق الحاضرة، وفي العمد دخول وقت الحاضرة بشرط الاشتغال بها لا مطلقاً.

والظاهر أنّ الّذي ذكره ابن حمزة في العمد هو الّذي ذكره الصدوق ووالده وصاحب الفاخر: «متى فاتتك صلاة فصلّها إذا ذكرتها فإن ذكرتها في وقت فريضة أُخرى فصلّها ثمّ صلّ الفائتة»[1].

فالمراد استثناء دخول وقت الحاضرة من فوريّة القضاء لا نفي الفور مطلقاً.

فالمستفاد من جميع ذلك أنّ الفوريّة ثابتة عند القدماء إلّا أنّ بعضاً منهم استثنى منها تضيّق وقت الحاضرة، وبعضاً دخول وقت الحاضرة بشرط الاشتغال بها.

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم أنّ الأقوال في المسألة كانت بحدٍّ من الكثرة لا يمكن استفادة شيءٍ منها في طرفَي المسألة ولا يفيد استقصاؤها كما في الجواهر ومفتاح الكرامة استفادة حكم بعد أن كانت الأخبار الواردة من الفريقين كثيرة ومختلفة، فالحريّ لاستفادة المقصود أن نذكر الأخبار.

أمّا ما ورد بطريق العامّة:

فمنها: ما في جامع الترمذي باب ما جاء في النوم عن الصلاة عن أبي قتادة الصحابي أنّه ذكروا للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نومهم عن الصلاة؟ فقال: «إنّه ليس في النوم تفريط إنّما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلاةً أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها»[2]، انتهى. ويستفاد من ذكر النسيان عن الصلاة أنّه ليس للنوم مدخليّة، مع أنّه ليس في السؤال النسيان. وأمّا قوله: «إذا ذكرها» لا يدلّ على وجوب القضاء في أوّل زمان الذكر، بل ذكره يكون لأجل أنّه مطلبٌ حادث. وأمّا وجوب القضاء في أوّل حدوث الذكر فلا يستفاد منه لأنّه إذا أُريد بيان مجرّد القضاء كان لفظه ذلك.

---

(١) راجع المقنع: ١٠٧، عنه مستدرك الوسائل: ٦/٤٢٢ ح٧١٥٩.

(٢) سنن الترمذي: ١/٣٣٤ ح ١٧٧.

ومنها: ما عن أبي قتادة وأبي جُحيفة وإبراهيم بن حفص وابن مسعود وأبي مريم وذي مِخبَر[١] وقال أبو عيسى: حديث أبي قتادة حديث حسَن صحيح، وقال: اختلف أهل العلم في الرجل ينام أو ينسى الصلاة وهو في غير وقت الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها، وقال بعضهم: يصلّي، وهو قول أحمد وإسحاق والشافعي ومالك، وبعضهم: لا يصلّي حتّى تطلع الشمس أو تغرب[٢].

ومنها: عن الترمذي باب الرجل ينسى الصلاة عن أنس قال ﷺ: «مَن نسي صلاةً فليصلّها إذا ذكرها». ويروى عن عليّ رضي الله عنه عن رجل ينسى الصلاة: «فليصلّها إذا ذكرها في وقتٍ أو غير وقت» وهو قول أحمد[٣]. ويحتمل كون هذا أيضاً ناظراً إلى الجواز في قبال النوافل المبتدئة وعدمه لا أنّه يصلّيها فوراً ولا يفيده أيضاً.

ومنها: في باب من تفوته الصلاة بأيّتهنّ يبدأ؟ عن ابن مسعود قال: إنّ المشركين شَغلوا رسول الله ﷺ عن أربع صلوات يوم الخندق حتّى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالاً فأذّن وأقام فصلّى الظهر، ثمّ أقام فصلّى العصر، ثمّ أقام فصلّى المغرب، ثمّ العشاء[٤].

وعن جابر أنّه شغل عن العصر يوم الخندق حتّى غربت فصلّاها ثمّ المغرب[٥]. ولكن هاتان حكايتان عن فعل النبيّ ﷺ ولا تدلّان على الوجوب وأنّه كانت بنحو شرطيّة الإتيان بالفائتة لصحّة الحاضرة، بل لا شكّ بأنّ التعجيل في القضاء حسَن، فلا تدلّان على الفوريّة ولا على ترتّب الحاضرة على الفائتة.

وفي البخاري باب من نسي صلاة فليصلّها إذا ذكرها[٦]، ولا يعيد إلّا تلك الصلاة، عن السبعة المتقدّمة.

---

(١) من أهل الحبشة وخادم له ﷺ. (منه رحمه الله). وهو ابن أخي النجاشي. (كما في سنن الترمذي).

(٢ـ٤) سنن الترمذي: ١/٣٣٤ ـ ٣٣٧ ذيل ح ١٧٧ و١٧٨ و١٧٩.

(٥) راجع المصدر السابق: ١/٣٣٨ ـ ٣٣٩ ح ١٨٠، وصحيح البخاري: ١/١٥٤.

(٦) راجع صحيح البخاري: ١/١٥٤ ـ ١٥٥.

وقال إبراهيم النخعي أُستاذ مالك بن أنس: من ترك صلاةً واحدة عشرين سنة لم يعد إلّا تلك الصلاة الواحدة[١]. وكذا روي عن أنس هذه الرواية.

ومنها: ما نقل عن أرباب السنن في قضيّة تعريس النبيّ صلى الله عليه وآله[٢].

وأقول: لو كنّا وهذه الروايات الواردة عن طريق العامّة وقلنا بحجّيّتها فلا يستفاد منها المضايقة كما قد عرفتها فيما ذكرنا في ذيل الأخبار.

والعجب من القائلين بالمضايقة كيف تمسّكوا بهذه الأخبار مع أنّ الوارد في قضيّة تعريس النبيّ صلى الله عليه وآله ـ على فرض صحّتها وعدم مخالفتها لأُصول مذهبنا عقلاً ـ هو أنّه صلى الله عليه وآله قال بعد الانتباه: «قوموا فتحوّلوا عن مكانكم الّذي أصابكم فيه الغفلة». وقال: «يا بلال أذِّن» فأذَّن فصلّى رسول الله صلى الله عليه وآله ركعتي الفجر ثمّ قام فصلّى بهم الصبح[٣].

وقد عرفت من ذلك أنّه صلى الله عليه وآله خرج من الوادي الّذي حصلت فيه الغفلة ثمّ بعد الوصول إلى المحلّ الثاني صلّى ركعتي الفجر متقدّماً على القضاء، وكيف تدلّ هذه الرواية على المضايقة والفوريّة الّتي يقولها أصحاب المضايقة، مع أنّ الأصحاب أيضاً لم يسألوا عن علّة التأخير. وأمّا قضيّة يوم الخندق واشتغاله عن الصلاة فهو نقل عن جابر وابن مسعود ولا يستفاد ممّا نقله...[٤] شيء، وأمّا ما ذكره...[٥] فهو أيضاً حكاية فعل لا يدلّ على الوجوب.

وبقيت منها الأخبار الدالّة بظاهرها على وجوب القضاء إذا ذكرها، وقد عرفت الجواب عمّا ذكرناه في ذيلها ولا نعيد.

(١ و٢) راجع صحيح البخاري: ١/١٥٤ ـ ١٥٥.

(٣) راجع وسائل الشيعة: ٤/٢٨٥ ـ ٢٨٦ باب ٦١ من أبواب المواقيت ح ٥١٧٥، وسنن أبي داود: ١/١١٨ ـ ١١٩ ح ٤٣٥ و ٤٣٦ نقلاً بالمعنى. وراجع أيضاً دعائم الإسلام: ١/١٤١، والمحلّي لابن حزم: ٣/٢٦ و٢٠١، وفيهما «أصابتكم».

(٤ و ٥) بياض في الأصل.

وإذا ظهر ذلك فالأقوى ما يستفاد منها هو ما اختاره الشافعي منهم من القول بالمواسعة واستحسان تقديم الفائتة[١].

وأمّا ما ذكره مالك وأبو حنيفة من وجوب القضاء إلى خمس صلوات، إذا ذكر وقت الحاضرة ابتدأ بالفائتة بحيث لو كانت الفائتة ستّة فتقدّم الحاضرة[٢].

وما ذكره أحمد بن حنبل من تقديم الفائتة مطلقاً حتّى في ضيق الوقت فلا يستفاد من هذه الروايات، ولذلك قال ابن رُشد بأنّي لم أطّلع على شيءٍ دلّ على ما ذكره مالك وأبو حنيفة إلّا أن يكون إجماعٌ لا نعلمه[٣].

وبالجملة: بعد [أن عرفت] أنّ العامّة لم يقولوا بحجّية شيء غير هذه الأخبار المنقولة عن الصحابة وهذه الأخبار كما عرفت لا تدلّ على شيءٍ من مقصودهم فلابدّ من التمسّك بقول أهل البيت المنصوص حجّيّته بالرواية الواردة بطريقي الخاصّة والعامّة، ولا يخفى أنّ حجّيّة قولهم غير مربوط بمقام ولايتهم بمعنى أنّ خبر الثقلين يدلّ عليه ولو لم نقل بولايتهم كما لم يقل العامّة.

وأمّا ما ورد من قولهم عليهم السلام:

فمنها: ما تدلّ في بادئ النظر على وجوب القضاء فوراً عند الذكر مثل رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها...»[٤] الحديث. هذه الرواية ناظرة إلى جواز فعل القضاء في كلّ ساعة في قبال ما نهي عن التطوّع في بعض الأوقات فلا تدلّ على فوريّة القضاء.

ومنها: خبر معاوية بن عمّار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «خمس صلوات

(١ و٢) راجع المغني لابن قدامة: ١/ ٦٤١ ـ ٦٤٣، والشرح الكبير(ضمن المغني لابن قدامة): ١/٤٤٩ ـ ٤٥٠، والمجموع: ٣/٧٦ ـ ٧٧.

(٣) بداية المجتهد: ١/٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٤) وسائل الشيعة: ٤/٢٤٠ باب ٣٩ من أبواب المواقيت ح ٥٠٣٠، و: ٨/٢٥٦ باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧٤.

لا تُترك على حال: إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم، وصلاة الكسوف وإذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، وصلاة الجنازة»[١]، انتهى. وهذه الرواية كسابقتها.

ومنها: حمّاد بن عثمان أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ فاته شيءٌ من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس أو عند غروبها، قال: «فليصلِّ حين يذكر»[٢]، انتهى.

ومنها: عن نعمان الرازي مثله[٣] وهذان أيضاً كما ذكر مضافاً بأنّها أعمّ من النافلة لأنّهم كانوا يصلّونها أيضاً.

ومنها: ما عن يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تبزغ الشمس، أيصلّي حين يستيقظ؟ أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ قال: «يصلّي حين يستيقظ». قلت: يوتر أو يصلّي الركعتين؟ قال: «بل يبدأ بالفريضة»[٤].

ومنها: مضمرة سماعة قال: سألته عن رجلٍ نسي أن يُصلّي الصبح حتّى طلعت الشمس؟ قال: «يصلّيها حين يذكرها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رقد عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس ثمّ صلّاها حين استيقظ، ولكنّه تنحّى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى»[٥].

ومنها: رواية عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل عن رجلٍ صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها ـ إلى أن قال: ـ ولا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلّها»[٦]،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٤١/٤ باب ٣٩ من أبواب المواقيت ح ٥٠٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٠/٤ باب ٣٩ من أبواب المواقيت ح ٥٠٣١.

(٣) المصدر السابق: ٢٤٤/٤ باب ٣٩ من أبواب المواقيت ح ٥٠٤٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٨٤/٤ باب ٦١ من أبواب المواقيت ح ٥١٧٣.

(٥) المصدر السابق: ٢٥٤/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح١٠٥٦٩.

(٦) تهذيب الأحكام: ٢٦٦/٢ ح١٠٥٩، عنه وسائل الشيعة: ٢٧٤/٤ باب ٥٧ من أبواب المواقيت ح ٥١٤٦، وص ٢٨٤ باب ٦١ منها ح ٥١٧٢، و: ٢٥٣/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح١٠٥٦٥.

انتهى. ورواها الكليني [مثله][(١)]. وبإسناده[(٢)] عن الطاطري عن ابن زياد مثله.

وهذه الروايات قد عرفت عدم دلالتها على الفور، وهي روايات الطائفة الأُولى المتوهّم دلالتها على الفوريّة.

وأمّا من الطائفة الثانية المتوهّم ظهورها على تقديم الفائتة على الحاضرة فمنها رواية زرارة المفصّلة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاةً أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذِّن لها وأقم ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة». وقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وإن كنت قد صلّيت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعةٍ ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها». وقال: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأُولى ثمّ صلّ العصر، فإنّما هي أربع مكان أربع، وإن كنت ذكرت أنّك لم تصلّ الأُولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الأُولى ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين وقُم فصلّ العصر، وإن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقُم فصلّ العصر، وإن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قُم فأتمّها ركعتين ثمّ تسلّم ثمّ تصلّي المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقُم فصلّ المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلِّم ثمّ قُم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة

---

(١) راجع الكافي: ٢٩٢/٣ ح٣، عنه الوسائل الشيعة: ٢٥٦/٨ ـ ٢٥٧ باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح١٠٥٧٦.

(٢) يعنى: بإسناد الشيخ الطوسي عن الطاطري عن ابن زياد عن زرارة وغيره. راجع تهذيب الأحكام: ١٧١/٢ ح ٦٨١، عنه وسائل الشيعة: ٢٧٥/٤ ذيل ح٥١٤٦، و: ٢٥٣/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ذيل ح١٠٥٦٥.

الأُولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء ثمّ قُم فصلّ الغداة وأذِّن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ الغداة ثمّ صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمّ صلّ المغرب والعشاء، ابدأ بأوّلهما لأنّهما جميعاً قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس». قال: قلت: ولِمَ ذلك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها»[1]، انتهى.

ومنها: رواية عُبيد بن زرارة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أُخرى، فإن كنت تعلم أنّك إذا صلّيت الّتي فاتتك كنت من الأُخرى في وقت فابدأ بالّتي فاتتك، فانّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ وان كنت تعلم أنّك إذا صلّيت الّتي فاتتك فاتتك الّتي بعدها فابدأ بالّتي أنت في وقتها واقض الأُخرى»[2].

ومنها: رواية عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا دخل وقت صلاة ولم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة الّتي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها فليصلّها فإذا قضاها فليصلّ ما فاته ممّا قد مضى»[3].

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألته عن رجلٍ نسي الظهر حتّى دخل وقت العصر، قال: «يبدأ بالظهر وكذلك الصلوات تبدأ بالّتي نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فتبدأ بالّتي أنت في وقتها ثمّ تقضي الّتي نسيت»[4]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/٢٩٠ ـ ٢٩١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٧.

(٢) المصدر السابق: ٤/٢٨٧ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٠. والآية المذكورة هي ١٤ من سورة طه.

(٣) المصدر السابق: ٤/٢٨٧ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٧٩، و: ٨/٢٥٦ ـ ٢٥٧ باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧٦.

(٤) المصدر السابق: ٤/٢٩٠ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٦.

ومنها: رواية صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي الظهر حتّى غربت الشمس، وقد كان صلّى العصر؟ فقال: «كان أبو جعفر عليه السلام ـ أو كان أبي عليه السلام ـ يقول: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، وإلّا صلّى المغرب ثمّ صلّاها»[1]، انتهى.

ومنها: رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ نسي صلاةً حتّى دخل وقت صلاة أُخرى، فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالّتي نسي، وإن ذكرها مع إمامٍ في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العتمة بعدها، وإن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسي المغرب أتمّها بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثمّ يصلّي العتمة بعد ذلك»[2]، انتهى.

ومنها: رواية عمرو بن يحيى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ صلّى على غير القبلة ثم تبيّنت القبلة وقد دخل وقت صلاة أُخرى، قال: «يعيدها قبل أن يصلّي هذه الّتي قد دخل وقتها»[3].

وذكر في الجواهر هذه الأخبار مختلطاً ما دلّ على لزوم الترتيب وما دلّ على وجوب العدول وما دلّ على وجوب الفور، ولكنّي رتّبتها كما عرفت، فهذه روايات سبع استدلّ بها على لزوم الإتيان بالفائتة قبل الحاضرة فلنشرع في مقدار دلالتها.

وأمّا الرواية الأُولى المفصّلة فهي متضمّنة لفروع متعدّدة، ومنها ما نحن بصدده وهي: بعد التأمّل لا يستفاد منها إلّا التعرّض بقضاء الصلوات ليومٍ واحد وليلته، فعلى

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٩/٤ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٩١/٤ ـ ٢٩٢ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٨.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤٦/٢ ح ١٤٩، وسائل الشيعة: ٣١٣/٤ باب ٩ من أبواب القبلة ح ٥٢٤٥. وراجع أيضاً تهذيب الأحكام: ٤٦/٢ ـ ٤٧ ح ١٥٠ عن معمر بن يحيى، والظاهر أنّه هو الصحيح كما سيأتي توضيح ذلك قريباً، وفيه: «... يصلّيها قبل أن يصلّي هذه الّتي دخل وقتها إلّا أن يخاف فوت الّتي دخل وقتها».

فرض دلالتها على وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة إنّما تدلّ على الفائتة الّتي كانت سابقة عليها بلا واسطة بل تدلّ على أنّ الصلاتين اللتين كانتا شريكة في الوقت عندنا ومتبائنة عندهم أيضاً، وربّما يقال بإلحاق الظهرين بهما أو هما والمغرب.

وبالجملة: لا تدلّ على وجوب تقديم الفوائت الّتي كانت من الأيّام الماضية على الحاضرة، بل غاية ما يستفاد منها هي ما قلنا ـ أي الفوائت ـ ليوم واحد وليلته.

ومنها: أنّ ذلك كان في غير ضيق الوقت، وفيه كانت الحاضرة أحقّ بالوقت.

ومنها: جعل العصر بعد الفراغ عنها الأولى، ولكنّها غير معمول بها، ولذا ذكر الشيخ ﷺ توجيهاً لها.

ومنها: لزوم العدول الّذي كان من منفردات الإماميّة، ولذلك قال بعض العامّة فيمن تذكّر الفائتة في أثناء الجماعة: لابدّ أن يتمّ الحاضرة لحقّ الإمام ثمّ تصلّي الفائتة ثمّ الحاضرة، وقال بعض: ذلك ولو في غير الجماعة نظير الاحتياطات الّتي كانت معمولة عندنا.

وعلى أيّ حال، استفادة الوجوب كاستفادة الفوريّة من هذه الرواية مشكلةٌ خصوصاً في غير يوم الواحد وليلة، لأنّ قوله: «فلا تصلّها إلّا بعد شعاع الشمس لأنّك لست تخاف فوتها» يدلّ بنحو الوضوح على عدم الفوريّة من قوله «فليصلّها إذا ذكرها» وهذه الجملة وما تدلّ على تباين وقت المغرب والعشاء ممّا يشعر بأنّها لا تخلو من التقيّة أيضاً.

ومنها: وجوب الترتيب بين الفوائت نفسها، والدليل الدالّ على وجوب الترتيب بينها منحصرٌ تقريباً بهذه الرواية، كما سيجيء التفصيل إن شاء الله.

وأمّا رواية عُبيد بن زرارة الّتي نحتمل اتّحادها ورواية عمر بن أُذينة مع رواية زرارة، بل الظاهر أنّ زرارة نقلها لتلاميذه دفعةً واحدة أو دفعات. وعلى أيّ حال، لولا هذه الرواية وكذا ما ورد من طريق العامّة في صحيح البخاري ومسلم من التمسّك بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[1] لا يستفاد من الآية ذلك. لأنّه لابدّ من تقدير

(١) طه: ١٤.

مضاف، أي: أقم الصلاة بعد ذكر فوت صلاتي أو وقت ذكري. على أنّ الآية راجعةٌ إلى الشرائع السابقة، ولولا تماميّة الاستفادة من الآية لم يتمّ الاستدلال، مضافاً بأنّ القول بالترتيب في جميع الصلوات كان قول كثيرٍ من فقهائهم حتّى أنّ أحمد قائل بأنّه لو تذكّر المكلّف في الهرم بأنّه لم يصلّ في أيّام الشباب صلاةً لابدّ من أن يأتي بها على الترتيب، وكذلك أغلب فقهائهم مثل أبي حنيفة ومالك بل أساتيذ مالك أيضاً كانوا يقولون بذلك، لأنّ مالك مات في سنة ١٧٤ وأبا حنيفة في سنة ١٥٠، فمع هذه الشهرة بينهم هل يُفهمون الأصحاب من مثل هذه الروايات وجوب ترتّب الأداء على القضاء أم لا ؟

نعم، يقول الشافعي بعدم وجوب الترتيب مطلقاً، لأنّ العامّة لم يفرّقوا في القول بالترتيب وعدمه بين الحواضر والفوائت، بل من قال بعدم الوجوب مثل الشافعي يقوله مطلقاً، ومن يقوله مثل أحمد يقوله مطلقاً، ومن يقوله في اليوم الواحد كمالك وأبي حنيفة.

وأمّا قدماء أصحابنا الإماميّة فالمتعرّض لهذه المسألة منهم قليل جدّاً كالسيّد في جمل العلم والعمل[١]، وسيأتي تفصيل ذلك في بحث ترتيب الفوائت إن شاء الله.

وأمّا سائر الروايات مثل رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله أو رواية معمر بن يحيى وعمر بن أُذينة فالظاهر منها أيضاً ما ذكرنا في رواية زرارة، لأنّ احتمال دلالة قوله: «نسي صلاةً حتّى دخل وقت [صلاة] أُخرى»[٢] أو «صلّى على غير القبلة [ثمّ تبيّنت له القبلة] وقد دخل وقت صلاة أُخرى»[٣] على مطلق الصلاة الّتي كانت قبل

---

(١) جمل العلم والعمل: ٦٦.

(٢) كما في رواية عبدالرحمٰن، راجع وسائل الشيعة: ٢٩١/٤ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح٥١٨٨، وقد مرّ ذكرها آنفاً.

(٣) كما في رواية معمر بن يحيى، راجع وسائل الشيعة: ٣١٣/٤ باب ٩ من أبواب القبلة ح٥٢٤٥، وقد مرّ ذكرها آنفاً، وفيه «عمرو بن يحيى» والظاهر أنّ الصحيح هو «معمر» كما في الطبعة القديمة من الوسائل، وقد صحّحه السيّد الخوئي في معجمه عند ذكر «عمرو بن يحيى بن سالم» فراجع.

هذه الصلاة، وتدلّ الرواية بقرينة جواب الإمام عليه السلام على لزوم الترتيب وإن كان لا دافع له، ولكن حيث إنّ الرواة لم يكونوا جميعاً من الفصحاء بل يسمعون لفظاً وينقلون ما تدلّ على المعنى لا يمكن الاتّكال على ظهور لفظ «الصلاة» في مطلق الصلوات، بل الظاهر هو ما كان قبلها بلا واسطة، غايتها هو القول بشموله لما كان شريكة معها في الوقت أو مطلق ما كان لها الشريكة أو اليوم الواحد كما مرّ، أو لا أقلّ من كون ذلك هو المتيقّن. ويؤيّد ذلك ذيل رواية عُبيد بن زرارة «فائتك الّتي بعدها» ولعلّ يشكل ذلك مسألة العدول الّتي كان دليله هذه الروايات.

وأمّا رواية أبي بصير وإن كان التعبير فيها «وكذلك الصلوات تبدأ بالّتي نسيت» إلّا أنّ المشبّه به حيث يكون هو الظهر والعصر لابدّ إمّا بأن يقال: إنّ معنى قوله «كذلك» أي مثله في كونها مشتركة في الوقت، وإمّا بإدخال العصر والمغرب أو الصبح أيضاً. وبالجملة: لا يخرج عن اليوم الواحد وليلته، وأمّا رواية صفوان فلا عموم لها أصلاً.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ استفادة وجوب الترتيب في غير صلوات الخمس من يوم وليلة بإلغاء الخصوصيّة منها يحتاج إلى تهوّر في استفادة غير المنصوص من المنصوص، فالحقّ هو ما ذكرناه في الحاشية من الاحتياط بالنسبة إلى هذه الخمسة أيضاً لأجل المعارضات الّتي ستأتي إن شاء الله.

فهذا تمام ما يستفاد من هذه الروايات السبع بالنسبة إلى الترتيب.

وأمّا الفوريّة فقد عرفت عدم دلالتها، مضافاً بلزوم القول بقضاء القضاء الّذي لم يفتِ به الفقهاء كما مرّ تفصيله، لأنّ ظاهر الأدلّة هو توقيتها بحدوث ذكرها.

وأمّا العدول فقد قلنا: إنّ العامّة منكرون له، ويبقى له من الدليل هذه الروايات، وبعدما عرفت منها فاللازم هو لزوم العدول في الموارد الّتي ثبت فيها الترتيب.

هذا تمام الكلام في الترتيب بين الفوائت والحواضر.

وأمّا الترتيب بين الفوائت نفسها فقد عرفت أنّ العامّة وقدماء الأصحاب المتعرّضين له لم يفرّقوا بين هذه المسألة وسابقتها.

وأمّا المتأخّرون وإن كانوا قائلين بالمواسعة في المسألة السابقة ولكن يقولون بالترتيب في الفوائت نفسها، وتصوير شرطيّة الإتيان بالفوائت السابقة للفوائت اللاحقة والحاضرة **إمّا** يكون بنحوٍ كان كلّ واحدٍ من الفوائت السابقة شرطاً للّاحقة الحاضرة بلا واسطة مثلاً من فاته مائة صلوات فللصلاة الّتي يريد إتيانها من الفريضة الحاضرة مائة شروط. **وإمّا** يقال بأنّ سابقة كلّ صلاة شرطٌ للاحقتها مثلاً صلاة العشاء الفائتة أو هي والمغرب شرطٌ لصلاة الغداة الحاضرة والظهر أو هي والعصر شرطٌ للمغرب وشرط شرطٍ بالنسبة إلى الغداة، وهكذا كلّ ما كانت السوابق كثيرة كلّ سابقة كانت متّصلة بلاحقة شرط لها دون ما لم يكن متّصلاً بها لأنّه شرط الشرط. **وإمّا** يقال: إنّ جميع ما يكون على المكلّف من الصلوات السابقة يعتبر شرطاً واحداً للحاضرة مثلاً من فاته ألف صلوات كان هذا الألف معتبراً شرطاً واحداً شرط للحاضرة.

فهذه هي الوجوه المتصوّرة، وتظهر الثمرة وهي: أنّه على القول الثاني لو نسي المصلّي أن يأتي بالصلوات الفائتة إلّا الصلاة الفائتة المتّصلة بالحاضرة وقلنا بصحّتها لأجل النسيان تكون صلاته الحاضرة صحيحة لأنّ شرطها هو الفائتة المتّصلة بها وقد أتى بها، ولكنّ الظاهر من كلمات العامّة والخاصّة وإن لم يصرّحوا به أنّ وجوب الإتيان بالفائتة وشرطيّتها للحاضرة لم يعتبر كذلك.

وأمّا على القول الأخير فلو تعذّر من الإتيان ببعض الفوائت لا يجب عليه الإتيان ببعضه الآخر المتمكّن منه لأنّ الجميع اعتبر شرطاً واحداً وعذره عن إتيانه البعض ينافي مع الوحدة المعتبرة بخلاف الصورة الثانية. ولكنّ الظاهر أنّ هذا أيضاً مخالفٌ لما يستفاد من ظواهر كلماتهم كما لا يبعد استفادته من قوله ﷺ: «لا صلاة لمَن عليه صلاة»[1] وإن كانت الرواية مجملة.

ويبقى الوجه الأوّل، وعليه إن لم يكن بين الفوائت ترتيباً ـ بأن لا يكون بينها سبقٌ ولحوق، ومعنى عدم اعتبار السبق واللحوق بينها أنّه لم يكن كلّ سابقة شرطاً

(١) مستدرك الوسائل: ٣/١٦٠ ح٣٢٦٥.

للاحقة ـ فهل يمكن القول بأنّها شرطٌ للحاضرة أو لا يمكن؟ ولعلّه يأتي لذلك زيادة بيان إن شاء الله. وعلى أيّ حال، فهذا الوجه أيضاً خلافٌ لظاهر كلماتهم في هنا.

وأمّا الأخبار الدالّة على عدم الفوريّة:

فمنها: ما رواه الشهيد في الذكرى عن زرارة في قضيّة نوم النبيّ ﷺ في بعض أسفاره، وإن لم يكن هذا الخبر في الكتب الّتي بأيدينا من زرارة[١].

ومنها: مضمرة سماعة[٢]، وقد تقدّم [ذكرها].

ومنها: قوله في حديث طويل لزرارة «لست تخاف فوتها»[٣].

ومنها: خبر عمّار عمّن ينام عن الفجر حتّى تطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع؟ أيجوز له أن يقضي بالنهار؟ قال: «لا يقضي صلاة نافلة ولا فريضة بالنهار، ولا يجوز له ولا يثبت له ولكن يؤخّرها فيقضيها بالليل»[٤]. والخبر محمولٌ على كونه في الراحلة، وقال له ليصلّي الصلاة بالليل حين ينزل.

ومنها: خبر ذكره في الجواهر أيضاً عن ابن طاووس في أمالي السيّد أبي طالب عليّ بن الحسين الحسني بسندٍ متّصل إلى جابر بن عبدالله ذكره في الرسالة قال: قال رجل: يا رسول الله وكيف أقضي؟ قال: «صلّ مع كلّ صلاة مثلها» قال: يا رسول الله قبل أم بعد؟[٥] [٦] وكان سند هذه الرواية على ما وجدته هو ما رواه عليّ بن الحسين الحسني السيّد أبو طالب عن منصور بن رامس قال: حدّثنا عليّ بن عمر الدارقطني

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٥/٤ ـ ٢٨٦ باب ٦١ من أبواب المواقيت ح ٥١٧٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٥٤/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٦٩.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٠/٤ ـ ٢٩١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٧٨/٤ باب ٥٧ من أبواب المواقيت ح ٥١٥٩.

(٥) قال ﷺ: قبل. (منه ﷺ). راجع جواهر الكلام: ٦٠/١٣، وبحار الأنوار: ٣٣١/٨٨، ومستدرك الوسائل: ٤٢٩/٦ ـ ٤٣٠ ح ٧١٥٣.

(٦) كذا نقله الأُستاذ العلّامة مدّ ظلّه ولم تكن في الجواهر جملة «قال ﷺ: قبل». نعم موجودة في البحار والمستدرك. (منه ﷺ).

قال: حدّثنا أحمد بن نصر عن أبي ذهل [عُبيد بن عبدالغفار العسقلاني] عن أبي محمّد سليمان عن القاسم [بن معن] عن العلاء [بن مسيّب] عن عطاء عن جابر. ولا يخفى أنّ رواته كانوا من معاريف المحدّثين. وعلى أيّ حال، تدلّ على عدم الفوريّة.

ومنها: ما رواه الشهيد في الذكرى عن إسماعيل بن جابر قال: سقطت من بعيري، فانقلبت على أُمّ رأسي فمكثت سبعة عشر ليلة مُغمى عليَّ، فسألته عن ذلك، فقال: «اقض مع كلّ صلاةٍ صلاة»[١]. ولكن هذه لا دلالة لها على المقصود، لأنّ الظاهر منها أنّه اعتقد ذلك، وقال الإمام: «اقض».

ومنها: خبر عمّار المرويّ في الذكرى وغيرها، قال: قال سليمان بن خالد لأبي عبدالله عليه السلام وأنا جالس: إنّي منذ عرفت هذا الأمر أُصلّي في كلّ يوم صلاتين، أقضي ما فاتني قبل معرفتي، قال: «لا تفعل، فإنّ الحال الّتي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة»[٢]، ببيان أنّه لم يبيّن فساد اعتقاده في كيفيّة القضاء.

ومنها: رواية ابن مسلم وروايات أُخرى كانت متّحدة المضمون معها في السؤال عن قضاء صلاة الليل بالنهار وبالعكس، والجواب: بأنّه «لا بأس، لأنّ الله جعله خلفة لمن أراد أن يذّكّر...»[٣] إلى آخره، ولكنّ الظاهر أنّ هذه الروايات راجعة إلى النوافل.

ومنها: ما رواه ابن طاووس من قرب الإسناد بإسناده إلى موسى بن جعفر عليهما السلام: سألته عن رجلٍ نسي المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخرة، قال: «يُصلّي العشاء ثمّ المغرب»[٤].

وسألته عن رجلٍ نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر، كيف يصنع؟ قال: «يصلّي العشاء ثمّ الفجر»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٦٧/٨ باب ٤ من أبواب قضاء الصلوات ح١٠٦١٩.

(٢) المصدر السابق: ١٢٧/١ باب ٣١ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٣٢٠.

(٣) المصدر السابق: ٢٧٤/٤ ـ ٢٧٩ باب ٥٧ من أبواب المواقيت.

(٤) المصدر السابق: ٢٥٥/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧١.

(٥) المصدر السابق: ٢٥٥/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧٢.

وسألته عن رجلٍ نسي الفجر حتّى حضرت الظهر، قال: «يبدأ بالظهر ثمّ يصلّي الفجر، كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة»[١]، انتهى.

فهذه تسعة روايات يتمسّك بها بعدم الفوريّة.

وأمّا ما تمسّك بها على عدم ترتّب الحاضرة على الفائتة. فالأُولى والثانية والثالثة رواية عمّار[٢] وجابر[٣]، وإسماعيل بن جابر[٤]، وقد تقدّم [ذكرها].

الرابعة والخامسة: ابن سنان[٥] وأبو بصير[٦] اللتان كانتا متّحدة المضمون، وتدلّان على أولويّة فريضة الوقت، بل ربما تدلّان على لزوم تقديم الحاضرة.

السادسة: ما في فقه الرضا[٧] مثلها مع تبديل النوم بالنسيان.

السابعة: ما رواه في المعتبر عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام فيما يفوت الرجل الأُولى والعصر والمغرب[٨]، وإن كان مورده موافق لمذهب العامّة في تباين الوقت.

الثامنة: ما رواه ابن طاووس عن كتاب الصلاة للحسين بن سعيد الأهوازي[٩] الّذي دُوِّن في عصر الهادي عليه السلام عن صفوان عن عيص بن القاسم، وإن كان الظاهر هو صلاة العشاء بدل المغرب إلّا باعتبار وقوعه في العشيّة أو لعلّه فرض فوت العشاء أيضاً. وعلى أيّ حال، كان مضطرب المتن.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٥/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٧٨/٤ باب ٥٧ من أبواب المواقيت ح ٥١٥٩.

(٣) مستدرك الوسائل: ٤٢٩/٦ ـ ٤٣٠ ح ٧١٥٣. وقد تقدّم ذكرها آنفاً.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٦٧/٨ باب، ٤ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٦١٩.

(٥) المصدر السابق: ٢٨٨/٤ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٢.

(٦) المصدر السابق: ٢٨٨/٤ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٨١.

(٧) فقه الرضا: ١٢٢.

(٨) المعتبر: ٤٠٧/٢. وفي الوسائل عن الشيخ. (منه رحمه الله). راجع وسائل الشيعة: ٢٥٧/٨ باب٢ من أبواب المواقيت ح ١٠٥٧٨.

(٩) مستدرك الوسائل: ٤٢٨/٦ ـ ٤٢٩ ح ٧١٥٠.

التاسعة: ما تقدّم عن قرب الإسناد في ذيل الطائفة المتقدّمة.

العاشرة: ما ذكره الجُعفي [الصابوني] في الفاخر مقطوعاً مع ما ذكره في أوّله من ذكر ما يكون حجّةً: الصلوات الفائتات: تُقضى ما لم يدخل وقت صلاة، فإذا دخل عليه وقت صلوات بدأ بالّتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى أحبّ[١].

وفي الفقيه رواية كذلك: «ومتى فاتتك صلاة فصلّها إذا ذكرت فإن ذكرتها وأنت في وقت فريضة أُخرى فصلّ الّتي أنت في وقتها ثمّ صلّ...»[٢] إلى آخره.

وفي مفتاح الكرامة أنّه حكى نحوه عن والده في الشرائع[٣]. وفي فقه الرضا[٤] نحوه. فهذه الكتب الأربعة متطابقة في نقل هذا الحديث. وفقه الرضا وإن لم يكن ثابتاً كونه عن الإمام عليه السلام إلّا أنّ القدر المتيقّن كونه من القدماء، وكتاب الشرائع كتاب كان الفقهاء يراجعون إليه عند فقدان النصوص على ما قيل، كما أنّه سئل السيّد المرتضى عن العمل بكتاب الشلمغاني والشرائع وأجاب بأنّه لا بأس بالعمل بالشرائع.

فهذه الروايات العشر الّتي تعارض الروايات الدالّة على الترتّب.

وأمّا الروايات الدالّة على عدم وجوب العدول:

الأُولى: ما ذكره عليّ بن طاووس عن الحسين بن عُبيدالله بن عليّ الواسطي أُستاذ الكراجكي[٥] في كتاب «النقض على من أظهر الخلاف لأهل البيت عليهم السلام»:

---

(١) راجع بحار الأنوار: ٣٢٧/٨٨ ـ ٣٢٨، وفيه «يقضين». وقد مرّ ذكر ذلك في هامش ص٢٢٧.

(٢) من لايحضره الفقيه: ٣٥٤/١ ـ ٣٥٥ ح ١٠٣٠.

(٣) كذا في الأصل، وفي المفتاح هكذا: نقل بعض الأصحاب عن رسالةٍ لابن طاووس أنّه نقل فيه عن بعض كتب بعض أصحابنا ـ المذكور في خطبته أنّه لم يرو فيه إلّا ما أُجمع عليه وصحّ من قول الأئمّة عليهم السلام ـ ما هذا لفظه: «والصلوات الفائتات...». راجع مفتاح الكرامة: ٦٢٢/٩، وفيه «يقضين»

(٤) فقه الرضا: ١٤٠.

(٥) قبل العشرين والأربعة في طبقة المفيد. (منه رحمه الله).

مسألة: من ذكر صلاة فهو في أُخرى، قال أهل البيت عليهم السلام: «يتمّ الّتي هو فيها ويقضي ما فاته». وبه قال الشافعي، ثمّ ذكر خلاف سائر الفقهاء . وقال أيضاً في موضعٍ منه: مسألة من ذكر صلاة وهو في أُخرى: إن سأل سائلٌ عن هذا ما يجب عليه؟ قيل له: «يتمّ الّتي هو فيها ويقضي ما فاته». وبه قال الشافعي. دليلنا ما روي عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: «من كان في صلاة ثمّ ذكر صلاة أُخرى فائته أتمّ الّتي هو فيها ثمّ يقضي ما فاته»[1].

وهذه أيضاً من الروايات الدالّة على المواسعة . وكأنّ بعد تنقيح البحث وذِكر هذه الروايات الدالّة على المواسعة سقطت المسألة عن شدّة الاشتهار الّذي كان بين القدماء من القول بالمضايقة. والباقي منها هو ما قد تقدّم في ذيل البحث عن المواسعة، وسيأتي .

ثمّ إنّه بعد ملاحظة الأخبار الّتي رووها عن أبي هريرة وأبي قتادة وعمران بن حصين وعمرو بن ذهل ورويناها عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وعن عبدالله بن سنان وسماعة عن أبي جعفر عليه السلام في قضيّة تعريس النبيّ صلى الله عليه وآله وغيره كما قد مرّ والروايات الّتي ذكرها ابن طاووس هل يمكن إلغاء الروايات السبع الدالّة على الترتّب كما هو الظاهر عنه قدس سره؟ أو لا يمكن كما هو الظاهر ولابدّ من ملاحظة المرجّحات بينهما.

ونقول: حيث إنّ ما روي عن كتاب الحسين بن سعيد نقول بأنّه لابدّ من ملاحظة الطريق إلى كتابه لمن يريد العمل به.

وأمّا سائر الروايات خصوصاً ما قلنا: إنّ الكتب الأربعة ـ أي الفاخر والفقيه والشرائع وفقه الرضا ـ متطابق في نقله، فلا يبعد كونها بمنزلة خبر معلوم الحجّيّة.

وعند ملاحظة المرجّحات فما تدلّ منها بنحو الإطلاق على أنّه كان الوقت للفريضة أحقّ من غيرها، وما تدلّ على أنّه لابدّ من الإتيان بالفائتة وقت الذكر إمّا

---

(١) راجع بحار الأنوار: ٣٣٠/٨٨، ومستدرك الوسائل: ١٦٣/٣ ـ ١٦٤ ح ٥٢٧٣، و: ٤٣٠/٦ ح ٧١٥٤.

نقول بأنّهما متعارضان ومتكافئان فيحمل بعد التعارض على التخيير، أو نقول بأنّ لهما جمعٌ عرفيّ وهو التخيير.

وهنا جمعٌ أحسن من ذلك لم يذكره الفقهاء وهو أن نقول بأنّ الروايات الدالّة على أنّه يأتي بها وقت الذكر وردت في مقام توهّم الحظر بأنّ كثرة اهتمام النبيّ ﷺ والمسلمين بالصلوات صار سبباً لتوهّم أنّ الأمر بالقضاء إنّما هو في غير وقت الصلوات الحاضرة ولمن صلّاها، فوردت الروايات ودلّت بأنّ صاحبة الوقت لا تصير مانعاً عن إتيان القضاء في وقتها وله أن يقضي الصلوات في وقت الحاضرة ما لم يتضيّق وقتها.

وما تدلّ على أنّ صاحبة الوقت أولى به يعني يستحبّ تقديم الصلاة الحاضرة على القضاء، وأظنّ أنّ رواية عمر بن أُذينة شاهدٌ قويّ لهذا الجمع وتكون قريبة بهذا المعنى حيث يقول: «إذا دخل وقت [صلاة] ولم يتمّ ما قد فاته فليقضِ ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة الّتي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها فليصلّها، فإذا قضاها فليصلّ ما فاته ممّا قد مضى»[1]. فيكون خلاصة الجمع بين الروايات السبع الدالّة على الترتّب وبين ما تدلّ على أنّ صاحبة الوقت أولى به هو حمل الطائفة الثانية على الاستحباب والأُولى على نفي توهّم الحظر فيتخيّر بينهما.

وأمّا الجمع بحمل روايات المضايقة على وقت الفضيلة ليس أولى ممّا جمعنا عليه، والحمل على وقت الفضيلة ينطبق قهراً على المواسعة. نعم، في بعض الروايات يكون الحمل على وقت الفضيلة أي يحمل عليه. والعجب من الفقهاء المتعرّضين للمسألة كيف لم يقولوا بالجمع الّذي قلنا لأنّه لا يمكن القول بأنّ القائلين بالمواسعة كالسيّد ابن طاووس أو الحمّصي أو الشيخ نجيب الدين وغيرهم لم يعملوا بأخبار المضايقة، بل لابدّ لهم من جمعٍ بينها وبين ما دلّ على المواسعة.

ولا يمكن الإشكال بضعف السند في أخبار المواسعة، لأنّه وإن كان كذلك في

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٧/٤ باب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٥١٧٩، و: ٢٥٦/٨ ـ ٢٥٧ باب٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧٦.

بعضها إلّا أنّ المستفاد من جميعهم خصوصاً ما نقل عن الكتب الأربعة المتقدّمة تدلّ بنحو الوضوح على وجود خبر في ذلك وإن كان بعض فقراتها غير معمول بها. وكذا لا يفيد إعراض القدماء عنها بفتواهم بالمضايقة، لأنّه بعد أنّ مثل الصدوقين اللذين كانا قبل الشيخ والمفيد عملا بها وأفتيا عليها لا يضرّ إعراض بعضهم عنها.

وبالجملة: لو لم يؤثّر إعراضهم عنها وكانت حجّة علينا فعند عرضها ومعارضها على العرف يجمع بينهما كما قلنا. وعلى فرض عدم تماميّة هذا الجمع عند العرف أو بسقوط أخبار المواسعة عن الحجّية بالإعراض فنقول: ما قدّمناه هو أنّه لا يستفاد من الأخبار السبعة المضايقة أكثر من وجوب قضاء اليوم وليلة قبل الحاضرة كما عليه أبو حنيفة ومالك. هذا كلّه في الجمع بين الأخبار والقول بالمواسعة، وهو جمعٌ قريب.

وأمّا وجوب الإتيان بها فوراً فقد عرفت أنّ منشأه هو هذه الأخبار الّتي قد عرفت عدم استفادة الفوريّة منها، وعرفت أيضاً أنّ كيفيّتها يتصوّر على وجوه ثلاثة:

(الأوّل) وجوبها في أوّل زمان الذكر بحيث كان الزمان الثاني قضاء القضاء، فهو خلاف لما هو المغروس في أذهان المتشرّعة وعدم معهوديّته من المسلمين.

(وثانيها) هو وجوب البدار فوراً وفوراً بأن يكون المأمور به مشروطاً مضافاً بوجوب أصل الطبيعة حتّى أنّه إذا أخّرها سنة صدر من الماضي الكثرة في الآنات المختلفة، فلعلّ هذا أيضاً خلاف ما هو المغروس في أذهان المتشرّعة.

(وثالثها) ما قلناه في تقريب الأصل من عدم توقيت القضاء بأوّل حدوث الذكر ولا البدار واجب فيه، بل الواجب هي نفس الصلاة إلّا أنّه لو أخّرها فتكون مراعى، فلو تمكّن من إتيانها فيما بعد فليس عليه شيءٌ إلّا أنّه تجرّي، ولو لم يمكن بعد ذلك فمعاقب على تكليف واحدٍ خالفه.

وهذا ليس خلافاً لما هو المغروس في أذهانهم. ولعلّ الروايات الدالّة على الفوريّة منزّلة على ذلك مثل رواية أبي ولّاد عن الصادق عليه السلام سأله عن حكمه حيث إنّه مسافر وقصّر في النهار ثمّ عدل في الليل وأراد الرجوع إلى منزله ولم يدرِ أيقصّر

في رجوعه أم يتمّ؟ فقال عليه السلام بعد كلام: «وإن كنت لم تسر في يومك الّذي خرجت فيه بريداً فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صلّيتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تريم من مكانك ذلك، لأنّك لم تبلغ الموضع الّذي يجوز فيه التقصير حتّى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصّرت، وعليك إذا رجعت أن تتمّ الصلاة حتّى تصير إلى منزلك»[1]، انتهى.

فالمستفاد منه هو لزوم الإتيان به قبل الحركة لاحتمال التصادف في الحركة بمثل اللصّ ونحوه فتفوت الصلاة وتستحقّ العقوبة لذلك فيكون الأمر بالإتيان عند الذكر في الروايات إرشاداً إلى هذا الأمر العقلي. هذا كلّه في الترتيب بين الفوائت والحواضر وما يتفرّع عليه من الفوريّة والعدول وغيرهما ممّا مرّ.

وأمّا الترتيب بين الفوائت نفسها ـ كما أشرنا إليه في ضمن أبحاثنا السابقة ـ فتفصيله هو: أنّ العامّة لم يفرّقوا بين المسألتين، لأنّ الشافعي قائل بعدم الترتيب في كليهما، وقال مالك وأبو حنيفة بلزوم الترتيب في اليوم وليلته في كلّها، وقال أحمد: الترتيب مطلقاً في المسألتين[2].

وأمّا الخاصّة فالقدماء منهم القائلون بالمضايقة في المسألة السابقة فلم يتعرّضوا لهذه المسألة ـ أي الترتيب بين الفوائت ـ إلّا السيّد في الجمل والقاضي في شرحه، فقالا بالترتيب[3]، ولكن الفتوى منهما ومن غيرهما من القدماء على فرض وجوده لم يكن بعيداً بعد أنّهم في المسألة السابقة يقولون بالترتيب والمضايقة، لأنّ مناط المسألتين يكون هو ترتّب الصلوات المتأخّرة عن الصلوات المتقدّمة سواء فيه

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢٩٨/٣ ح٩٠٩، عنه وسائل الشيعة: ٤٦٩/٨ ـ ٤٧٠ باب ٥ من أبواب صلاة المسافر ح١١١٩٣، وفيه «من قبل أن تؤمّ».

(٢) راجع المغني لابن قدامة: ٦٤١/١ ـ ٦٤٢، والشرح الكبير(ضمن المغني لابن قدامة): ٤٤٩/١ ـ ٤٥٠، والمجموع: ٧٦/٣، وبداية المجتهد: ٢٦٨/١ ـ ٢٦٩.

(٣) جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٨/٣، شرح جمل العلم والعمل لابن البرّاج: ١١٠.

الفوائت والحواضر، وعدم دليل من الشارع في الحواضر إنّما هو لأجل الترتيب التكويني الّذي يكون بينها، وهو كافٍ عن البيان، ولذا بيّنه في الفوائت ولم يذكره في الحواضر.

وأمّا على ما اختاره المتأخّرون من القول بالمواسعة في المسألة السابقة وعدم شرطيّته للفائتة فيكون مناط المسألتين مختلفاً، ولابدّ من ذكر ما يمكن أن يكون دليلاً على الترتيب بين الفوائت المفتى به في لسان المتأخّرين.

وقد يقال بأنّ المستفاد من رواية ابن سنان[1] الّتي تكون معمولاً بها بين الأصحاب بل ادّعي الإجماع على العمل بمضمونه من أنّ من نسي رمي إحدى الجمرات بمنى لا يرميها ليلاً بل يقضيها نهاراً مقدّماً على الرمي الواجب في اليوم الّذي يقضي فيه ما نسيه، وكذا لو كان المنسيّ هو اليومين يأتي بها الأوّل فالأوّل هو أنّ المغروس في ذهن العرف هو إتيان ما فاته أوّلاً، فالأوّل في القضاء.

ولكن تماميّة هذا الكلام يتوقّف على اُمور:

الأوّل: القول بأنّ ما تقدّم من حيث تعلّق الأمر به يكون وجوده بذاته دخيلاً في التقدّم على ماتعلّق به الأمر متأخّراً وفي تعلّق المصلحة به.

الثاني: حكم العقل بأنّ ما تقدّم به الأمر من حيث تعلّق الأمر به لا من حيث ذاته متقدّم، ولابدّ أن يتقدّم هذا الامتثال، بل امتثاله بأن يتقدّم على المتأخّر لدخالته في المصلحة.

الثالث: عدم وجود جهة واقعيّة في رمي الجمار لا لعلمها، ولكن مع ذلك سيجيء البحث في أنّ مجرّد تقدّم الأمر ببعض دون بعض وكونهما في زمان المتقدّم والمتأخّر هل يستفاد منه شرطيّته للمأمور به ولا يحتاج إلى أمرٍ آخر بذلك؟ أو لا يستفاد الشرطيّة إلّا في خصوص الظهرين اللذين ورد الدليل على الترتيب بينهما؟ ولعلّ نفس وجود البياض في الأُفق أو بلوغ الشمس في دائرة

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢٦٢/٥ ح٨٩٣، والكافي: ٤٨٤/٤ ح٢، عنهما وسائل الشيعة: ٧٢/١٤ ـ ٧٣ باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة ح ١٨٦٢١ و١٨٦٢٢.

نصف النهار لهما دخالة في ذلك من غير أثرٍ لعنوان التقدّم في المتقدّم والتأخّر في المتأخّر.

وبالجملة: وإن كان التقدّم والتأخّر في قطعات الزمان كان ذاتيّاً له إلّا أنّه يحتمل خصوصيّته في اشتراط كلّ واحدٍ من الصلوات بقطعةٍ منه، فبذلك يشكل استفادة اعتبار التقدّم مطلقاً فائتة كانت أو حاضرة في المتقدّم.

هذا كلّه، ولكن بعدما عرفت بأنّ على القول بالمضايقة يكون ملاك المسألتين واحداً يمكن تقريبٌ آخر ليصير ملاك المسألتين مختلفاً وهو أن يقال بأنّ المستفاد من الرواية الّتي نقلها العامّة «من كان عليه الفائتة فليقضها إذا ذكرها فذلك وقتها»[1] هو أنّ وقت الذكر للفائتة هو وقت توجّه الأمر إليه، فإذا فرض تذكّرها وقت الحاضرة فللمتذكّر بها في وقت الحاضرة أمران، فيمكن للقائل بالمضايقة اختيار عدم الترتيب بين الفوائت لهذا الأمر حيث إنّه أمرٌ بجميع الفوائت من غير فرقٍ بين ما تقدّم في الفوت وعدمه، كما أنّه يمكنه اختيار الترتيب بينها للأمر الواقعي المستلزم تقديم ما فات أوّلاً كما هو السبب للقول بالمضايقة.

هذا بالنسبة إلى غير الظهرين والعشاءين، أمّا فيهما فلابدّ أن يكونا واجدَين لشرائط الأدائيّة، وشرطهما في الأداء أن يترتّبا فلا يفرق فيهما اختيار لزوم الترتيب في الفوائت وعدمه.

وعلى أيّ حال، بعد عدم تماميّة المسألة بهذه الاحتمالات والأقوال وعدم

---

(١) وقد جاءت بألفاظ مختلفة، فراجع التمهيد لابن عبدالبرّ: ٣٠٢/١ وفيه «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها وذلك وقتها فإنّ الله يقول: «أقم الصلاة لذكري» ومسند أحمد بن حنبل: ١٨٤/٣ وفيه «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلّها إذا ذكرها فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: «أقم الصلاة لذكري» وفي ص ٢٤٣ منه وفيه «من نسي صلاة فليصلّها إذا ذكرها» وصحيح مسلم: ١٤٢/٢، وسنن ابن ماجة: ٢٢٧/١ ح ٦٩٦ و ٦٩٧، وسنن الدارمي: ١٩٩/١ ح ١٢٢٧ وفيها «من نسي صلاةً أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها إنّ الله تعالى يقول «أقم الصلاة لذكري».

وجود شهرة بين القدماء وعدم إمكان الاتّكال بالإجماع الّذي ادّعاه المتأخّرون فلنرجع إلى ما هو المستفاد من الأخبار:

فمنها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ صلّى الصلوات وهو جُنب اليوم واليومين والثلاثة ثمّ ذكر بعد ذلك؟ قال: «يتطهّر ويؤذّن ويُقيم في أوّلهنّ ثمّ يصلّي ويقيم بعد ذلك في كلّ صلاة...»[١] الحديث. ولكن هذه الرواية لا دلالة لها على وجوب الترتيب بين الفوائت. نعم، لو خلّي وطبعه كلّ شخص يريد إتيانها يأتي بما بدأ كما هو المتعارف عند الناس لا لأجل فوته أوّلاً.

ومنها: رواية جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: «تفوت الرجل الأُولى والعصر والمغرب وذَكرها عند العشاء الآخرة، قال: «يبدأ بالوقت الّذي هو فيه فإنّه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخلت، ثمّ يقضي ما فاته الأُولى فالأُولى»[٢]. هذه الرواية موافقة لمذهب العامّة في تباين وقت المغرب والعشاء، ويوهن الرواية من هذه الجهة ويبقى بالنسبة إلى الظهرين، ولا شكّ بأنّ الترتيب بين فوائتهما واجب لأنّه شرطٌ في أدائهما، فلا دلالة فيها على الترتيب في مطلق الفوائت.

ومنها: الرواية المفصّلة لزرارة المتقدّمة وقد يتمسّك بذيلها وهو قوله: «وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ الغداة ثمّ صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمّ صلّ المغرب والعشاء، ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جميعاً قضاء...»[٣] الحديث.

ولا يخفى أنّ هذه الرواية ـ أعني ذيلها ـ مشتركة في الإشكال مع رواية جميل، لأنّ العشاءين كالظهرين في لزوم الترتيب بينهما. وأمّا صدرها عند قوله عليه السلام: «وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها وأقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامةٍ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٤/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٦٧.

(٢) المصدر السابق: ٢٥٧/٨ باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٧٨.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٠/٤ ـ ٢٩١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٧.

إقامة لكلّ صلاة». وهذه الجملة في الصدر أيضاً يكون نظير رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة إلّا ظهور قوله: «ابدأ بأوّلهنّ» في هنا أقوى من قوله: «في أوّلهنّ» في هناك. وقد عرفت في السابق أيضاً أنّ الدليل منحصرٌ بهذه الرواية تقريباً ولكن حيث إنّ قوله: «فأذّن لها» المذكور بعد قوله: «فابدأ بأوّلهنّ» فلابدّ من القول بالتفكيك بين الأمرين أحدهما دالٌّ على الوجوب والثاني على الاستحباب، وعلى فرض غمض العين عن ذلك فلو كنّا مع هذه الجملة ـ أعني قوله: «ابدأ بأوّلهنّ» ـ فلا تدلّ أزيد على وجوب القضاء الصلاة الّتي فاتت أوّلاً قبل سائر الصلوات. وأمّا وجوب مراعاة الترتيب بينها وبين سائر ما فات فلا دلالة لها عليه، اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بالإجماع المركّب، أو نقول: بأنّ الأمر بتقديمها لابدّ أن يكون لتقدّمها زماناً في الأداء لا أنّه كان لخصوصيّة أُخرى فتكون سائر الصلوات أيضاً كذلك.

وعلى أيّ حال، هذه الجملة بنفسها ـ أعني «ابدأ بأوّلهنّ» ـ قابلة لأن يقول فقيه باستفادة لزوم الترتيب منها، بل الدقّة تحكم بأنّ هذه الجملة كانت ممّا سمعها محمّد بن مسلم وزرارة كما في الروايتين مع اختلاف يسير والنقل من الإمامين غير مضرّ بمثل هاتين الروايتين أدركا الإمامين عليهما السلام ولعلّهما أو الرواة من بعدهما اشتبهوا في النقل.

وبالجملة: فالدليل منحصرٌ بهذه الرواية، واحتمال كون رواية في يد المتأخّرين المفتى بالترتيب لم يبلغ إلينا بعيد، وعلى فرضه لم نستكشف ذلك من فتواهم. وأمّا القدماء فقد عرفت أنّ المتعرّض منهم قليلٌ جدّاً، مع أنّهم حيث قالوا بالمضايقة في المسألة السابقة فلعلّهم كان فتواهم بالترتيب لأجلها، فيكون المدرك منحصراً بالروايات، وقد عرفت حالها.

بقي في المقام اعتبار الترتيب في صورة الجهل على فرض اعتباره في صورة العلم، وأكثر المتأخّرين قالوا بسقوط الترتيب في صورة الجهل به، وبعضهم كالعلّامة لم يتعرّض به في بعض كتبه، وقال به في بعضه على ما نقله مفتاح الكرامة[1] عنه

(١) مفتاح الكرامة: ٦٥٧/٩.

فيعلم أنّه كان متردّداً في المسألة فتكون المسألة غير المتعرّضة عندهم إلى القرن السادس، وبعد التعرّض أيضاً لم يكن الحكم بلزوم الترتيب مسلّماً عندهم، فلا يمكن إتمام المسألة من هذه الجهة.

وأمّا التمسّك بإطلاق «ابدأ بأوّلهنّ» وأمثاله لأن يشمل صورة الجهل والعلم فهو أيضاً بعدما عرفت من أنّ دلالة الرواية على الترتيب في صورة العلم أيضاً لم يكن دلالة واضحة فكيف يمكن أن يتمسّك به لتحميل مثل هذه الكلفة على العباد والحكم بوجوب عدّة صلوات لمن نسي واحدة أو الأكثر؟!

وما ذكر في الجواهر بعد ذكر احتمالات متعدّدة في الدليليّة من التمسّك بحديث الرفع والناس في سعة وعدم تعلّق التكليف بما لا يطاق وغير ذلك، قال: ولا يمكن التمسّك للسقوط بالحرج لأنّه بعد أنّ الأدلّة تدلّ على الوجوب بإطلاقها والأصل لا يقاومه، فكما أنّه لا يرفع بالحرج في صورة العلم كذلك في صورة الجهل[1]. ولكن هذا الكلام منه غير تمام، لأنّ رواية زرارة الّتي هي العمدة لو تمّت ودلّت بالمقصود فلا مجال لمعارضتها وأدلّة الحرج، بل الحرج حاكمٌ عليها. والقائل بالإسقاط بعد قبوله دلالة الدليل عليه لابدّ أن يقول بأنّه حرجيّ، وإلّا يلزمه القول بالثبوت.

وعلى أيّ حال، القول بلزوم الترتيب بين الفوائت من مثل المتأخّرين القائلين بالمواسعة معناه هو كون الصلاة فائتة دخيل في رعاية الترتيب بأن يكون تقديم المتقدّم شرطاً لصحّة المتأخّر في مقام الثبوت، وإذا كان كذلك فيكون الاشتراط بالوقت شرعيّاً لا من جهة تقدّم قطعات الزمان بعضها على البعض فقط، فبهذا البيان يشكل القول بإسقاط الجهل للترتيب.

وأمّا إذا لم يكن هذا الاشتراط شرعيّاً كما لم نقل به في الترتيب بين الفوائت والحواضر فليس القول بأنّ نفس الصلاة فائتة دخيلاً في لزوم مراعاة الترتيب معنىً يقبله العرف ويفهمه. والعقل بعد أن لم يقدر لإحراز ما هو الموضوع للحكم في

---

(١) جواهر الكلام: ١٣/٢٤.

الواقع ونفس الأمر فلابدّ أن يتبع المقدار الّذي يستفاد من الدليل، وليس المستفاد منه إلّا لزوم الترتيب على القول به في صورة العلم.

وأمّا القول بعدم الفرق بين العلم والجهل وإلغاء خصوصيّة العلم وضمّ صلوات كثيرة من غير العلم بما هو المأمور به فغير معلوم من العرف، مضافاً بأنّ القول بلزوم الترتيب محتاجٌ إلى إلغاء خصوصيّة أُخرى وهي خصوصيّة الصلاة الأُولى من الفوائت لما قلنا إنّ ظاهر «ابدأ بأوّلهنّ» هو لو دلّ لدلّ على لزومه في الأُولى منها لا مطلقاً، وفي غيرها يحتاج إلى إلغاء خصوصيّة الأُولى، والعرف لا يحكم بعدم اعتبار هذه الخصوصيّة ليتفرّع عليه تحمّل المشقّات الكثيرة لدرك مصلحةٍ واحدة.

وبالجملة: لو قلنا بالمضايقة ولزوم مراعاة الترتيب مطلقاً بين الحواضر والفوائت أيضاً فلعلّ العرف يلغي هذه الخصوصيّة وإن لم يكن في الوقت كذلك أيضاً. وأمّا إذا لم نقل بها فيحتاج لزوم الترتيب إلى تعبّد، وهذا التعبّد في المفهوم مشكل وإن كان في المنطوق مع استلزامه مشقّات كثيرة لا تحمل مثلها نوعاً، لما عرفت أنّ مفهوم الموافقة أو المخالفة لم يكن من قبيل المداليل اللفظيّة من التضمّن والمطابقة والالتزام بل هو نحو مدلولٍ آخر يستفاد من إضافة قيد بالكلام عند التكلّم يفهم السامع له حسب مناسبات أنّ القيد كان دخيلاً في المطلوب، وكنّا تتبّعنا جميع كلمات الأُصوليّين من القدماء عامّةً وخاصّة، كما إذا قال: الماء إذا بلغ قدر كرّ، مع كون السؤال عن الماء المطلق فهذا هو القيد الّذي يشكل إلغاؤه بل لا يمكن، بخلاف ما إذا قال: الرجل كذا، حيث تُلغى خصوصيّة القيديّة .

وتلخّص من جميع ذلك: أنّ إلغاء الخصوصيّة عن العلم إنّما هو فيما استفيد من الدليل أنّ التأخّر لبعض الصلوات مضافاً عن التأخّر التكويني الراجع بتعاقب قطعات الزمان شرطٌ شرعيّ، وبعد عدم استفادة ذلك كما قلنا في المواسعة فربّما يصير إلغاء الخصوصيّة عن العلم أمراً مشكلاً. ولذلك وغيره ذكر المقدّس الأردبيلي مع تمام احتياطه بأنّ الاحتياط في هنا أن لا يكلّف العباد بتكليف صعب غير معلوم

ثبوته من المولى[١]، كما أنّ المحقّق ﷺ يخرج من المسألة متردّداً[٢]. وقال بعضٌ آخر: إن كان مظنوناً فيعمل بالظنّ[٣]. فالقول بالترتيب في صورة الجهل مشكل، إلّا أن نتابع مشهور المتأخّرين وإن كانت الشهرة المعتبرة عندنا هي شهرة القدماء الّتي لم تثبت في هذه المسألة.

فـــرع

على فرض القول بلزوم الترتيب فهل هو لازم أيضاً على من يقضي عن الغير كالوليّ والوصيّ والأجير والمتبرّع؟ وهذا بحثٌ ابتدأ به الشيخ الكبير ﷺ[٤]، وصاحب الجواهر ﷺ بعد أن ذكر كلام كاشف الغطاء من أنّ الدليل لا يشمل النائب أورد عليه بأنّ النائب يعمل عمل المنوب عنه خصوصاً في المتبرّع، فلا يمكن القول بأنّ الدليل لا يشمله، وأنّ ما دلّ على لزوم القضاء على الوليّ مطلق، فلو قلنا بلزوم مراعاة الترتيب في المنوب عنه علينا أن نقوله في النائب أيضاً[٥].

وقال في المصباح بعد ذكر كلام كاشف الغطاء ﷺ وإشكال تلميذه في الجواهر عليه انتصاراً له بأنّ النائب لا يجب عليه إلّا بأن يأتي بالفعل على وجهٍ يقع تداركاً للفريضة الفائتة بأن يقع موافقاً لطلبها الابتدائي المتعلّق بها من حيث هو لا الأمر الثانوي المتعلّق بقضائها بعد فواتها. وإن شئت قلت: إنّ الأمر الجديد كاشفٌ عن عدم فوات مطلوبيّة ذلك الفعل بفوات وقته، فيجب على القاضي ـ سواء كان نفسه أو نائبه ـ أن يأتي بالفعل على وجهٍ يقع إطاعة للأمر الأوّل مع مراعاة جميع الشرائط عدا خصوصيّة الوقت أو الخصوصيّات الناشئة من الخصوصيّة الأدائيّة[٦].

أقول: وهو ﷺ متفرّدٌ في هذا القول، ويرد عليه: أنّ الفائت من المولى عليه الّتي يجب ويريد الوليّ إتيانها هل هي إلّا القضاء حتّى تمّ ما ذكره؟ وإن كان هو ﷺ في

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٣٣/٣.
(٢) المعتبر: ٤١٠/٢.
(٣) لم نعثر عليه.
(٤) كشف الغطاء: ٣٣٣/٣.
(٥) جواهر الكلام: ٢٩/١٣ ـ ٣٠.
(٦) مصباح الفقيه: ٤٤٩/١٥ ـ ٤٥١.

آخر كلامه قال بأنّه لايبعد القول بأنّ المستفاد من الأدلّة هو لزوم مراعاته في القضاء سواء أتى به القاضي نفسه أو وليّه. وعلى أيّ حال، الفرق بين النائب وغيره في باب النيابة مشكلٌ.

نعم، على فرض القول بأصل مراعاة الترتيب فلأحدٍ أن يمنع إطلاق الأدلّة الدالّة عليه في مورد النائب من لم يكن في زمن الحياة أيضاً عالماً به، بخلاف ما كان في زمان الحياة عالماً به ثمّ جهل فإنّه ربما يقول بجريان الاستصحاب.

فـــرع

إذا علم أنّه فاتته صلاة من الصلوات الخمس ولا يدري أيّ منها هي فالمشهور بين الأصحاب أن يصلّي ثلاث صلوات ثنائيّة وثلاثيّة ورباعيّة مخيّراً بين الجهر والإخفات، ويقصد في الأوّل الصبح بعنوان الرجاء ولعلّه هو الفائت ولا يقصد امتثال أمره معيّناً بل يقصد الأمرِ الّذي تعلّق بإحدى الصلوات الخمس، وكذلك في المغرب لا يقصد امتثال أمرٍ معيّن بل تردّد تردّداً مقروناً بالعلم الإجمالي الّذي هذا إحدى الأطراف منه، وفي الرباعيّة أيضاً لا يعلم فيها، بخلاف ما إذا علم أنّه فاتته أربع ركعات، حيث إنّ قصد التقرّب فيه لم يكن تردّداً، وكذا الامتثال وقصد عنوان الظهريّة أو العصريّة فيما لم يكن كذلك.

وبالجملة: فتكون نتيجة ما ذكره المشهور هو عدم مضرّيّة قصد التقرّب بين ثلاث صلوات مردّدة، وأمّا من حيث قصد العنوان وفي الأُوليين يأتي بهما بقصدهما من الصبح والمغرب . وأمّا في الثالث يكفي قصد العنوان على سبيل الإشارة.

هذا مختار المشهور[١]، ولكن الشيخ أبا الصلاح الحلبي[٢] وصاحب الغُنية[٣]

---

(١) راجع مختلف الشيعة: ٢٣/٣، والمقنعة: ١٤٨، والمبسوط: ١٢٧/١، ومن لايحضره الفقيه: ٣٥٣/١ ذيل ح ١٠٢٩، والمراسم: ٨٩ ، وجمل العلم و العمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٩/٣، والمهذّب: ١٢٦/١، والسرائر: ٢٧٤/١.

(٢) الكافي في الفقه: ١٥٠.

(٣) غُنية النزوع: ٩٩.

ـ الّذي كان مشيه كأبي الصلاح ـ والحلّي[١] على ما نقل قالوا بعدم الكفاية وأنّه لابدّ من أن يصلّي خمس صلوات، والظاهر أنّ إشكالهم كان من جهة قصد التعيين الإجمالي وعدم كفاية قصد ما يحتمل أن تعلّق به الأمر، وإلّا لو كان نظرهم هو مراعاة الجهر والإخفات فلابدّ أن يقولوا بأربع صلوات مراعياً في أحد الرباعيّة منها الجهر وفي الآخر الإخفات، وكذا لم يكن من جهة قصد القربة المردّدة لأنّ في الإتيان بالخمس صلوات أيضاً تكون قصد القربة أيضاً كذلك، فبقي أن يكون نظرهم هو كون قصد العنوان كذلك مضرّة بها، وأمّا مستند المشهور هو ما كان في الجوامع الّتي بأيدينا حديثان مرسلان:

(أحدهما) ما ينتهي إلى عليّ بن أسباط من غير واحدٍ من أصحابنا: «مَن نسي صلاة من صلاة يومه واحدة ولم يدرِ أيّ صلاة هي صلّى ركعتين وثلاثاً وأربعاً»[٢].

(وثانيهما) مرفوعة الحسين بن سعيد المرويّ عن البرقي في المحاسن سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجلٍ نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّها هي؟ قال: يصلّي ثلاثة وأربعة وركعتين، فإن كانت الظهر والعصر والعشاء كان قد صلّى، وإن كانت المغرب والغداة فقد صلّى»[٣]، انتهى.

ولا يخفى أنّ إرسال عليّ بن أسباط وكونه فطحيّاً لا يضرّ، لأنّه متورّع في مذهبه، ونقل الخبر عن غير واحد من أصحابنا يدلّ على أنّه كان منقولاً من أساتيده وأنّهم يوثّقون رواته، ولذلك أرسلها. وكان الواسطة بين الحسين بن سعيد إلى أبي عبدالله اثنين لم يذكرا وكانت مرفوعة، ولعلّ الواسطة هو عليّ بن أسباط فلا تصير الرواية متعدّداً، وذيل مرفوعة لم تكن ما تدلّ على أزيد من مرسلة عليّ بن إسباط، مع احتمال أنّه كان من الراوي أيضاً.

وبالجملة: وإن كانت الرواية مرسلة ولكن بعد أن أفتى الشيخ ومن عاصره ومن تقدّم عنه على طبقها ولعلّهم رأوها في الجوامع الأوّليّة مسندة، وعلى أيّ حال

---

(١) إشارة السبق لأبي المجد الحلّي: ١٠١.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٨/٢٧٥ ـ ٢٧٦ باب ١١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٦٤٥ و١٠٤٦٤.

يكون ضعفها مجبوراً بالعمل، وليس أيضاً مخالفاً للقاعدة إلّا في الجهر والإخفات، حيث إنّ الدليل واردٌ في لزوم الإعادة لمن جهر في موضع الإخفات أو العكس. وعليه، فلابدّ من القول بلزوم الإتيان بأربع صلوات لمراعاة الجهر والإخفات، ولكن بعد أن كانت الرواية معمولةً بها فلا يضرّ هذه الجهات. مضافاً بأنّ الرواية الدالّة على اعتبار الجهر والإخفات غير معلوم شمولها في مورد الجهل، كما أنّ كونها مخالفاً للقاعدة من جهة اعتبار قصد التعيين على فرض عدم كفاية القصد بنحو الإشارة والإجمال لا يضرّ أيضاً، ولذلك أفتى جمعٌ من المحقّقين بعد المحقّق بذلك ونحن نقتفي أثرهم ونفتي بها، هذا كلّه في الحواضر.

وأمّا إذا كان مسافراً فهل يكفي الإتيان بركعتين للأربعة وثلاثيّة للمغرب كما عليه المشهور[١] أو لا؟ كما قال ابن إدريس[٢] مستدلّاً بأنّ هذا قياس للصلوات الفائتة سفراً بما ورد في الصلوات الفائتة حضراً. ولكن بعد معلوميّة ما هو المنشأ في الرواية فليس ما ذكره تماماً، فالحقّ هو ما عليه المشهور.

فـــرع

إذا فاتته صلوات في الحضر أو في السفر ففي كيفيّة قضائها من القصر والتمام خلاف بين المسلمين. وقال بعض العامّة[٣] بأنّ اللازم هو مراعاة الزمان الّذي يقضى، فإن كان في السفر يقضي قصراً وإلّا يقضي تماماً، وهو قول أكثرهم. وخالف في هذا الحكم بعضٌ آخر.

ولكن أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم اتّبعوا الأخبار الّتي وردت عن الأئمّة عليهم السلام مثل ما رواها محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام[٤] وزرارة عن أبي

---

(١) راجع روض الجنان: ٩٥٤/٢، وذخيرة المعاد: ٣٨٤ س ٣٠، والمهذّب: ١٢٦/١، ومختلف الشيعة: ٢٥/٣، والدروس الشرعيّة: ٢٤٦/١.

(٢) السرائر: ٢٧٥/١.

(٣) راجع المجموع: ٣٠٥/٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٦٨/٨ باب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٦٢٢، وفيه «عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام».

جعفر عليه السلام [١] وغيرهما، فلا يختلفوا في ذلك من أنّ اللازم هو مراعاة زمان الفوت لا القضاء ولا إشكال في ذلك، إنّما الكلام في بعض الخصوصيّات الّتي ذكرها في الجواهر [٢] تفريعاً على هذه المسألة، ولكن بعضها خارجٌ عنها مثل السهو في الصلاة، ولعلّه لو أتى به أداءً لسها، بل الظاهر أنّ منشأ الشكّ هو الشكّ في شمول الأدلّة الدالّة على أنّ الشكّ في غير الركوع والسجود أو الأوّلتين وغيرها غير مضرّ وعدم شمولها، ولعلّ إطلاق الأدلّة الدالّة على عدم الإعادة إلّا في الموارد الخمسة يشملها بل عنوان القضاء ليس عنوان صلاة أُخرى غير الأداء، كما أنّ البحث في أنّه إذا اضطرّ إلى الصلاة قاعداً وفاتت كذلك هل يجب عليه القضاء قاعداً أو لا؟ ليس ممّا يتفكّر فيه الفقيه لوضوح أنّ المتمكّن لابدّ أن يصلّي قائماً.

فـــرع

إذا كان الخوف موجباً لقصر الصلاة من غير أن يكون مسافراً فلا إشكال في أنّه يقصّر من حيث الكيف حسب ما يقتضيه الخوف، وأمّا من حيث الكمّ فيكون قصراً في الجماعة، وأمّا في غيرها فاختلفت الأنظار، وقال المحقّق: الأشبه أنّها ليست مقصورة [٣]. ونقل الجواهر عن جمع لزوم القصر فيها [٤]، ولكنّه محلّ تأمّل.

ثمّ على فرض اختيار أنّها مقصورة كمّاً ولو في غير الجماعة فلو فات في حال الخوف فهل الأدلّة الدالّة على أنّ صلاة القصر تقضى قصراً يشمله أيضاً؟ أو يقال بأنّ الصلاة في السفر لعلّها نوعٌ آخر خوطب المكلّفون بها في السفر ولذلك تقضى كذلك؟ ولكنّ الصلاة إذا تخفّف لأجل الخوف لا تصير نوعاً آخر لأنّها مطلوبة مع جميع الخصوصيّات والمخفّف لها هو الخوف، إلّا أن يقال بإلغاء الخصوصيّة ودخولها تحت الأدلّة الدالّة على أنّ صلاة الفائتة في السفر تقضى قصراً، ولكن إلغاء مثل هذه الخصوصيّة ـ أعني السفر ـ يحتاج إلى تأمّل، كما إذا

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٦٨ ـ ٢٦٩ باب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٦٢١ و١٠٦٢٥.

(٢) راجع جواهر الكلام: ١٣/١١١ ـ ١١٣.

(٣) شرائع الإسلام: ١/١٢٩.

(٤) جواهر الكلام: ١٤/١٥٥ ـ ١٥٧.

فرض تخفيف الصلاة لأجل الخوف إلى أن صار تكبيرتين، ولعلّه يأتي لذلك زيادة توضيح إن شاء الله تعالى.

فـــرع

إذا كان أوّل الوقت في الحضر ولم يصلّ وسافر ثمّ نسي أن يصلّي في السفر أو العكس وقلنا بأنّ المكلّف إذا كان أوّل الوقت حاضراً ثمّ سافر له أن يصلّي صلاة القصر لا التمام وكذا في عكسه بالتمام دون القصر فهل لابدّ في القضاء مراعاة حال الفوت أو الإتيان؟ أو مخيّر بينهما؟ ثمّ إنّه قد يكون في السفر وحال الفوت متمكّناً وصار حين إرادة القضاء غير متمكّن، وعليه قد يحتمل زوال العذر عن قريب وقد لا يحتمل، وعلى الأوّل هل يجب عليه التأخير أم لا؟ وجهان، نُقل عن العلّامة في النهاية وعن الشهيد والمحقّق الثاني في بعض كتبهما عدم وجوب التأخير، ولكن في الجواهر أشكل عليه ومضى من غير تنقيح [1].

وأقول: لا يبعد عدم وجوب التأخير كما عن المحقّق والشهيد، لأنّه إن قلنا بالمضايقة فلا إشكال فيه لأنّه مأمورٌ بالإتيان فعلاً إن قلنا بها بمعنى الفوريّة، وإن قلنا بها بمعنى التقديم على الحاضرة فيجب في وقت الحاضرة سواء كان بنحو التوقيت كما في الخبر النبويّ صلى الله عليه وآله «فذلك وقتها» [2] أو بنحو البدار فوراً ففوراً.

وبالجملة: فالعمدة في المسألة هو البحث في أنّ المكلّف كذلك هل هو مأمورٌ بالصلاة فعلاً؟ أم لم يكن مأموراً بها؟ وإلّا لو قيل بأنّه مأمورٌ بها فلا شكّ في أنّ وظيفته هي مراعاة تكليفه الفعليّة. نعم، إن قلنا بأنّه من قبيل ذوي الأعذار واخترنا فيها وجوب التأخير فالمسألة نتفرّع عليها.

وأمّا إن قلنا بالمواسعة وقد يعلم المكلّف بأنّه لم يتمكّن بعد من الصلاة مع جميع الشرائط والأجزاء وغيرهما فهو أيضاً واضح. نعم، لو حصل له التمكّن اتّفاقاً

---

(١) جواهر الكلام: ١٣/١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) راجع سنن ابن ماجة ١/٢٢٨ ح ٦٩٨ قريبٌ منه.

فيأتي البحث في وجوب القضاء عليه ثانياً أو لا يجب عليه، لكون هذا العلم له موضوعيّة في كفاية صلاته هذه، ولا إشكال فيه أيضاً.

إنّما الكلام والبحث فيما قلنا بالمواسعة وعدم العلم بأنّه يتمكّن بعد أو لا يتمكّن، فالقول بجواز إتيانها فعلاً هو إطلاق أدلّة القضاء حتّى فهم من أصحاب المضايقة الوجوب فوراً، وعليه لو أتى به امتثل أمر المطلق وكذا إطلاق الأدلّة الدالّة على أنّ غير المتمكّن من الصلاة قائماً يصلّي قاعداً. وأمّا القول بلزوم التأخير فهو الوجه الآخر الّذي ذكره في الجواهر وعقّبها بعد أن ذكر أقوال بعض العلماء، بل إجماع بعض من لا يعرفه على الجواز. واستدلّ عليه بإطلاق الأمر بالقضاء كما أشرنا، وبقوله: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»[1] وغيرهما. وأجاب عنها كلّها وما قيل في وجه لزوم التأخير.

وقد يشكل ذلك كلّه ـ بعد منافاته لإطلاق ما دلّ على شرطيّة الأُمور المفروض تعذّرها وجزئيّتها واقتضائه الجواز مع العلم بالزوال في أقرب الأزمان الّذي يمكن [دعوى] تحصيل القطع بفساد الدعوى فيه ـ بمنع اقتضاء إطلاق الأمر ذلك، لأنّه متعلّقٌ بالفعل الجامع للشرائط وإن كان المكلّف مخيّراً في الإتيان به في أيّ وقت، وبذلك ونحوه صار أفراداً متعدّدة، وإلّا فهو في الحقيقة شيءٌ واحد أوقاته متعدّدة، لا أنّ الأمر متعلّقٌ في كلّ وقت بالصلاة الّتي تمكّن فيه، فيكون لكلّ جزءٍ من الوقت متعلّقٌ غير الآخر وإن اتّفق توافق بعضها مع بعض، ولهذا لا يجري حينئذٍ استصحاب ما ثبت للفعل في الوقت الأوّل للأداء مثلاً من قصر أو إتمام أو غيرها في الوقت الثاني، لاختلاف متعلّق الأمر فيهما، وليس هو عينه كي يصحّ استصحاب ما ثبت له في الوقت الأوّل ضرورة فساد جميع ذلك، بل هو سفسطة، إذ لا يشكّ أحدٌ في أنّ المفهوم من مثل هذه الأوامر شيءٌ واحد إلّا أنّ أوقاته متعدّدة حتّى يثبت من الشارع إرادة فردٍ آخر منه في الوقت الثاني أو الثالث بدليلٍ آخر، لا أنّه يستفاد من نفس

(١) وسائل الشيعة: ٨ /٢٥٩ باب ٣ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٨٢ وص ٢٦١ ح١٠٥٩٢.

إطلاق الأمر الشامل لمثل هذا الوقت الّذي فرض تعذّر الجزء فيه مثلاً وإلّا لم يجب السعي...[١] إلى آخره.

ويرد على ما ذكره ﷺ بأنّ مرجع ما ذكره هو أن يكون الأمر المتعلّق به أمراً معلّقاً، لأنّه ﷺ بعد أن يسلّم إطلاق الأمر من أوّل حدوث الذكر إلى زمان الإتيان ولكن حيث إنّ العاجز عن القيام فعلاً لا يمكنه أن يصلّي قائماً فلو كانت وظيفته التأخير فمعناه هو أنّ المكلّف كذلك مأموراً في أوّل الظهر مثلاً بالصلاة قائماً باعتبار انبعاثه بعد التمكّن من القيام في آخر الوقت، ولكنّ الظاهر أنّ قوله: «من نسي صلاة... إلى آخره» لا يمكن حملها على ذلك، بل الحقّ كما استظهره العلّامة والشهيد والمحقّق وابن فهد هو أنّه متى تذكّر يجوز له الصلاة.

وبالجملة: جميع الواجبات الموقّتة أو الموسّعة الّتي لم يتمكّن في أوّل الفرض من إتيانها جامعةً للشرائط ويحتمل أو يعلم تمكّنه بعد ذلك، فلو فرض تعلّق الأمر مع أنّه غير متمكّن من المرتبة العالية وكان متعلّقه خصوص هذه المرتبة أو نفس الطبيعة الكلّية لابدّ أن يكون بنحو الوجوب المعلّق، أي كون الأمر فعلاً ووجود متعلّقه بعداً.

وإذا تمّ ذلك البيان فيكون في جميع موارد العذر كذلك حتّى يحتاج القول بالانتظار إلى الدليل كما في مسألة التيمّم الّذي قال به القدماء ولعلّه كان لرواية زرارة وإن كانت معارضة بأخبار أفتى بها في الجواهر بعدم الإشكال في التيمّم في سعة الوقت.

فإذا عرفت ذلك فلو كان الأمر ظاهراً في التنجّز وأنّ الطالب يريد بعث المكلّف إلى الفعل فمعنى هذا الظهور أنّ المكلّف يتمكّن فعلاً من الإتيان بالمرتبة العالية، ويكشف أنّ التعذّر يوجب تنزّل المأمور به بمرتبة دون الأُولى كالصلاة عن قعود، ولعلّ هذا كان مستند العلّامة والشهيد وغيرهما ممّن يقول بعدم لزوم التأخير وإن لم يكن بهذا البيان، بل كان المغروس في أذهانهم ذلك بعد ملاحظة قوله: «من نسي صلاةً أو نام عنها فليقضها إذا ذكرها»[٢].

---

(١) جواهر الكلام: ١١٦/١٣ ـ ١١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٣/٨ باب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ١٠٥٦٥ وص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ باب ٢ منها ح ١٠٥٧٦، كلاهما قريبٌ منه وفيهما «صلوات».

لا يقال بأنّ الإطلاق مقيّدٌ بأدلّة الشروط، لأنّه يقال بأنّه خلاف لظاهر الأدلّة بعد أنّ الدليل من سائر الجهات مطلق، وما ورد في الجواب عن سؤال الصوم للمريض من أنّ الإنسان على نفسه بصيرة[١]، وكذلك ما تدلّ على أنّه يصلّي...[٢].

وبالجملة: ليس الأمر دائراً بين إطلاق الأمر وبين إطلاق المتعلّق كما توهّمه صاحب الجواهر، وكذا بين التقييدين، بل متعلّق الأمر أمرٌ متعيّن وهي طبيعة الصلاة سواء كان لها فردٌ واحد أو أفرادٌ متعدّدة، وليس أوسع من هذه الطبيعة ولا أضيق منها بالقيد، وإذا كان متعلّقه كذلك فإن شككنا في لزوم التأخير وعدمه فمرجعه هو الشكّ في أنّ الفرد المأتيّ به الآن هل هو فردٌ من الطبيعة وأنّها صلاة حسب جعل الشارع أم لا؟ فيكون الشكّ في فرديّتها للطبيعة لا في متعلّق الأمر، فرفع الشكّ يكون بيد الشارع لأنّه شكٌّ في شرطيّة شيء للمأمور به وعدمها لا في إطلاق المتعلّق وعدمه، فلابدّ من ملاحظة مقدار دلالة الدليل الّذي يدلّ على أنّ التكليف يتبدّل من القيام مثلاً إلى القعود عند العجز وأنّه أُريد به عدم القدرة لأيّ وقت.

وظاهرها هي إرادة العجز عند إرادة المصلّي إتيان الصلاة وهي وقت يبعث من الله تعالى إليه، لأنّ الصلاة ممّا تحتاج إلى البعث وليست من قبيل سائر الأفعال العاديّة، ولا شكّ بأنّ وقت البعث هو كلّ وقتٍ فهم العرف من الشارع الأمر إليه، فيرجع جميع ما ذكرنا إلى أنّه هل كان من الشارع أمرٌ في أوّل الوقت أم لا؟ فبعد [أن] دلّ قوله: «إذا نسيت صلاة...»[٣] إلى آخره أنّ حدوث الذكر هو وقت توجّه الأمر إليه فيصير هذا داعياً إلى امتثال أمرها فيصلّي كيف يقدر.

هذا تمام الكلام في ذلك، أعني القضاء الّذي يأتي به الشخص عن نفسه.

وأمّا إذا كان القاضي غيره فهو قد يكون وليّه فلا يبعد جريان ما قلنا بهذا البيان من ظهور الأمر في جواز قضائه عنه كيف يقدر من القيام أو القعود أو الاضطجاع أو

---

(١) وسائل الشيعة ١٠/٢٢٠ باب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم ح ١٣٢٦٥.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) وسائل الشيعة: ٤/٢٩٠ باب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥١٨٧.

غيرها. أمّا إذا لم يكن القاضي ممّن تعلّق به الأمر من الشارع بالقضاء مثل ما إذا أوصى الميّت بالإجارة له وما إذا تبرّع به متبرّع فيبعد القول بكفاية نيابة العاجز وتبرّعه، لأنّ هنا لوجود الأفراد المتعدّدة فيمكن إتيان القضاء بمرتبته العليا فيبعد كفاية مرتبته الدنيا[١].

صلاة الجماعة

أمّا أصل مشروعيّتها فهي من الواضحات في الإسلام، لأنّ من اطّلع على أحوال النبيّ صلى الله عليه وآله يعلم بأنّه صلى الله عليه وآله بعد هجرته من مكّة إلى المدينة علّم الصلاة على المسلمين في أوّل تعليمها بالجماعة وصلّى في مسجد قُبا ـ الّذي كان من قرى المدينة ـ صلاة الجماعة، وكذا في المدينة كان يصلّي كذلك ليلاً ونهاراً، فلا خفاء فيها من هذه الجهة. وكذا لا ريب في أنّ في صدق الجماعة لابدّ من معيّته من المصلّين، ولا تحصل هذه المعيّة إلّا بالمقارنة الزمانيّة والمكانيّة من المجمعين المصلّين.

نعم، في المقارنة المكانيّة اختلافٌ بين المسلمين، فالوارد عن الأئمّة عليهم السلام هو اعتبار الوحدة العرفيّة بأن لا يكون بينهم جدار ولا ستر. وأمّا العامّة فاختار الشافعي اغتفار ثلاثمائة أذرع بين الإمام والمأموم أو بعضها مع البعض[٢].

فبالجملة: المقارنة المكانيّة والزمانيّة ممّا تعتبر في ماهيّة الصلاة، وكذا ممّا تعتبر في الماهيّة هو وجود إمام ناظم لوحدتهم الاعتباريّة كما هو اللازم في سائر الجماعات الّتي لابدّ لهم من رئيس يحفظ النظام فيها. ولعلّ ما روى العامّة عن

---

(١) هذا تمام ما أفاده سيّدنا الأُستاذ مدّ ظلّه الظليل في ذلك، ولنشرع في صلاة الجماعة. (منه رحمه الله).

(٢) راجع المهذّب: ٣٢٦/١، والمجموع: ٢٥٩/٤، والمغني لابن قدامة: ٣٩/٢، والشرح الكبير(ضمن المغني لابن قدامة): ٧٥/٢.

النبيّ صلى الله عليه وآله وعمل به الخاصّة: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به فإذا كبّر فكبّر...»[1] إلى آخره إشارة إلى ذلك ويدلّ عليه.

بقي في المقام كيفيّة اعتبار الإمام في الجماعة وأنّه بحيث لا يمكن بقاء الجماعة بدونه ولو آناً مّا أو لا ويكفي كونه منظّماً لأُمورهم، فلو مات الإمام يجعل له خليفة كما في الروايات.

وبالجملة: هل الصلاة بموت الإمام تصير فرادى ثمّ بعد نصب إمام آخر تصير جماعة ثانياً؟ أو لا تصير الصلاة فرادى وكانت الجماعة باقية لأنّ الأصل فيها هي مقارنة صلاة المأمومين والإمام كان ناظماً لهم في هذه الوحدة؟ ويتفرّع عليه أنّه إن قلنا بالثاني فلا يمكن التمسّك بجواز الانفراد في الصلاة بأخبار الاستخلاف، كما هو ظاهر ما تمسّك به الشيخ وصريح الرياض والجواهر، حيث قال في الخلاف في مسألة ٢٩٣ من كتاب الجماعة: مسألة فيها ثلاث مسائل: (أوّلها) من صلّى بقومٍ بعض الصلاة ثمّ سبقه الحدث فاستخلف إماماً فأتمّ الصلاة جاز ذلك، وبه قال الشافعي في الجديد. وكذلك إن صلّى بقومٍ وهو محدث أو جُنب ولا يعلم حال نفسه ولا يعلمه المأموم ثمّ علم في أثناء الصلاة حال نفسه خرج واغتسل واستأنف الصلاة. وقال الشافعي: إذا عاد أتمّ الصلاة، فانعقدت الصلاة في الابتداء جماعةً بغير إمام، ثمّ صارت جماعةً بإمام.

(الثانية) نقل نيّة الجماعة إلى الانفراد قبل أن يتمّم المأموم يجوز ذلك، وتنتقل الصلاة من حال الجماعة إلى حال الانفراد، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: تبطل صلاته.

(الثالثة) أن ينقل صلاة انفراد إلى صلاة جماعة، فعندنا أنّه يجوز ذلك، وللشافعي فيه قولان: أحدهما لا يجوز، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه. الثاني يجوز، وهو الأصحّ

---

(١) راجع عوالي اللآلي: ٢/٢٢٥ ح ٤٢، عنه المستدرك: ٦/٤٩١ ـ ٤٩٢ باب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ٧٣٣٥. وراجع أيضاً مسند أحمد بن حنبل: ٢/٣١٤، ٤٢٠، و:٣/١٦٢، وسنن الدارمي: ١/٢٠٤ ح ١٢٥٤، وصحيح مسلم: ٢/٢٠، وسنن ابن ماجة: ١/٣٩٣ ح ١٢٣٩.

عندهم، وهو اختيار المزني مثل ما قلنا . دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، ولأنّه لا مانع يمنع منه، فمَن ادّعى المنع فعليه الدلالة[١]، انتهى .

ولكن ليس في المسألة الثانية نصٌّ لا في كتابه ولا في كتاب غيره من كتب الأخبار، وأظنّ أنّه ﷺ استفاد ذلك من أخبار الاستخلاف، ولكن هذا الاستنباط غير تمام، لأنّ الإطلاق فيها واردٌ لبيان جهة أُخرى. وصيرورة الصلاة فرادى في مورد الاستخلاف ممنوعة. وكذا لا يمكن التمسّك بجواز الانفراد في الصلاة وصيرورة الصلاة فرادى بما رواه الحلبي وعليّ بن جعفر[٢] في جواز تسليم المأموم قبل الإمام فيما يطوّل الإمام التشهّد لأنّه مختصٌّ بالتسليم، وبمورد العذر مع أنّه ليس من العدول إلى الانفراد، بل أتى ببعض الأقوال من الصلاة قبل الإمام وتمّت صلاته قبله، لأنّ ما قدّمه كان آخر أفعالها لا أنّه عدل وأتى ببعض الصلاة منفرداً، بل تمّت الصلاة بالتسليم.

وبالجملة: من أمثال هذه لا يستفاد بأنّ الجماعة لا تبقى بدون الإمام ولو آناً مّا، وسيجيء لهذه الخصوصيّات زيادة بيان إن شاء الله.

ومنها: البحث في أنّ جميع الأفعال والأقوال والحركات والسكنات لابدّ من أن يقع متأخّراً عن الإمام أو مقارناً، وفي كيفيّة التأخير وأنّ المتصوّر في صلاة ذات الرقاع هو كون الطائفة الثانية كانوا في الجماعة إلّا أن يسلّم الإمام بجميع المصلّين أوّلاً.

ومنها: البحث في أنّه هل يكفي مجرّد الائتمام؟ أو لابدّ من اعتبار نيّة الإمام الإمامة كما قال أبو حنيفة[٣] بأنّه يحصل كونه إماماً بالقصد من المأموم والإمام؟ ولكن غيره لا يعتبرون نيّة الإمامة من الإمام، ويتفرّع عليه ثواب الإمام للإمامة وعدمه. وكذا في المأموم أيضاً يقع البحث في اعتباره كما لعلّه المستفاد من بعض عبارات الشيخ من أنّه لو قدّم المأموم على الإمام ينافي عنوان الائتمام أو لا يعتبر

---

(١) الخلاف: ١/٥٥١ ـ ٥٥٢. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٤١٣ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٤٨ و ١١٠٤٧.

(٣) راجع المجموع: ٤/١٧٥، والعزيز شرح الوجيز: ٢/١٨٧، والخلاف: ١/٥٦٥ مسألة ٣١٧.

ذلك؟ ولا أظنّ استفادة ذلك من قوله صلى الله عليه وآله: «إنّما جعل الإمام إماماً» كما يفيد ذلك ذيله «فإذا كبّر فكبّروا...» إلى آخره كما أنّ المشهور بين الفقهاء عدم اعتبار نيّة الإمامة...[١] وأنّه ليس وضعيّاً بل تكليفيّ.

وبالجملة: هذا الفهرس الّذي يُبحث عنه في هذا الكتاب. فلنشرع في المقصود في ضمن مقاصد:

المقصد الأوّل: في أنّ مشروعيّتها هل هي في مطلق الصلوات أو لا؟ وفي الموارد الّتي تكون مشروعاً هل هي بنحو الوجوب أو الاستحباب؟ والقائلون بالوجوب هم الظاهريّون من العامّة، وأمّا عند الخاصّة فالحكم هو عدم الوجوب كما هو المستفاد من النصوص الواردة عن الأئمّة عليهم السلام إلّا في مثل الجمعة الّتي [هي] مفروضة جماعة دون غيرها حتّى العيدين.

نعم، قد يعرضه الوجوب بالعرض كالنذر والعهد واليمين أو في ضيق الوقت كما في بطيء القراءة بحيث لو لم يصلّ بالجماعة يقع بعض الصلاة خارج الوقت لو قلنا بوجوب إيقاع الصلاة جميعاً في الوقت متى يمكن.

وقال بعضٌ[٢] بأنّ الصلاة المنذورة إتيانها بالجماعة يقع صحيحاً ولو لم يأت بها في الجماعة وإن كان عاصياً في مخالفة النذر، حيث إنّ نفس الصلاة لم يتقيّد بالجماعة، ولكنّ المختار أنّه لو كان معذوراً في مخالفة النذر والحضور في الجماعة كما إذا سها فهو كذلك. وأمّا إذا كان متذكّراً وترك الجماعة عمداً ولم يكن نذره شاملاً للمعادة بل يشمل ما أتى به لامتثال أمره الوجوبي فهذه الصلاة الّتي يصلّيها في غير الجماعة حيث توجب عدم التمكّن من امتثال الأمر النذري ويكون فعلها حراماً ولم تصلح للتقرّب به فتكون فاسدة، وكذلك الكلام في صلاة الجمعة.

وأمّا مشروعيّتها فالظاهر أنّها في الفرائض خاصّة. وأمّا في النوافل فليست

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) راجع مصباح الفقيه: ١٦/٤٠٣.

الجماعة فيها مستحبّاً، وكان رسول الله ﷺ مقيّداً بإتيانها في البيت ولم يكن عمر أيضاً مصرّاً على ذلك في الأوّل، إلّا أنّه أتى في المسجد ليلاً ورأى الصفوف مرصوصة فصلّى بهم النافلة ثمّ رأى الصفوف في الليلة الآتية أكثر عدداً من الماضية فصلّى بهم، وصار بعد ذلك بدعة منه.

وأمّا في صلاة الغدير فوردت فيها روايات، والحكم تابعٌ لإتمامها ودلالتها.

وأمّا في صلاة الاستسقاء فلا إشكال في مشروعيّتها.

وأمّا في الفرائض فلا إشكال في اليوميّة والعيدين منها مع الشرائط، وكذا في الكسوف وكان عمله ﷺ شاهداً عليه، وكذا في الجنائز على القول بأنّها مثل هذه الصلوات. وأمّا في الطواف فلم نرَ في الأخبار والتواريخ المضبوط فيها فعله ﷺ أنّه صلّاها في الجماعة، وكذا في الأخبار الخاصّة المتذكّرة لها بعد كلّ طواف فلم أبعُد الآن عدم مشروعيّتها وإن ذكرنا في تعليقتنا على العروة تركه احتياطاً. ولا يمكن إثباتها أيضاً بروايتي زرارة والفضيل، قالا: قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال عليه السلام: «الصلوات فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها، ولكنّها سنّة...»[1] الحديث. وإن تمسّك بها بعضٌ ببيان أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «الصلوات فريضة والاجتماع فيها سنّة» هو استحبابها في كلّ فريضة، ولكنّ الظاهر أنّ السؤال كان لأجل ما هو المغروس في أذهانهم من قول الظاهريّين ـ داود الأصفهاني ـ القائلين بالوجوب في الفرائض. ولا شكّ بأنّ المراد في قوله: «الصلوات فريضة» هي الصلوات المتعارفة، لا كلّ صلاة لأنّها ليست فريضة كلّها، وكذا ليس المراد جميع الفرائض لأنّها لا يلائم مع خبره، أعني «فريضة».

وأمّا الكلام في لزوم نيّة الإمامة وعدمه[2] فلولا وجود الإجماع على كفاية قصد المأموم الائتمام كان مقتضى الأصل اعتبار نيّتها أيضاً وإلّا لم تتحقّق الجماعة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٥/٨ باب ١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٦٧٦.

(٢) الظاهر أنّه المقصد الثاني، وقد تقدّم الأوّل آنفاً.

وعلى أيّ حال، ذكر العلّامة الحائري قدس سره أنّ الدليل على لزوم نيّة الاقتداء هي الرواية المرويّة بطرق العامّة «إنّما جُعل الإمام إماماً...»[1] إلى آخره. ولكن الظاهر أنّه لا ربط بين المسألة وهذه الرواية، لأنّ هذه الرواية كانت في كتب أهل السنّة مرويّة عن أبي هريرة، وفي صحيح أبي داود أضاف إليها بعد قوله: «إذا كبّر فكبّروا»: فلا تكبّروا حتّى يكبّر، وبعد قوله: «فإذا ركع فاركعوا»: فلا تركعوا حتّى يركع، لأنّه على فرض صحّة الرواية فلا شكّ بأنّها ناظرة إلى لزوم المتابعة ليحفظ نظم الجماعة، مضافاً بأنّ إسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة أو الثامنة من الهجرة مع أنّ صلاة الجماعة كانت معمولة عند المسلمين كذلك من أوّل الهجرة كما قلنا بتعليمه صلى الله عليه وآله وصلاته في مسجد قبا وغيره، بل الرواية ظاهرة في لزوم المتابعة، والشاهد عليه هي الإضافة الّتي نقلها أبو داود فتكون بنيّة الائتمام الخارجي لا القصدي، بل الدليل على لزوم الائتمام هو السيرة المستمرّة من عمله صلى الله عليه وآله واقتدائهم به صلى الله عليه وآله، وكذا الأئمّة عليهم السلام ووضوح الأمر عندهم حيث يرَون قصد الاقتداء محقّقاً لهذا العنوان.

إذا عرفت ذلك فلابدّ في هنا من ذكر **فــروع:**

الأوّل: في أنّ قصد الاقتداء الّذي به تتحقّق الجماعة هل هو قصد الاقتداء في كلّ واحدٍ من الأفعال؟ وأنّ عنوان الجماعة واستحبابها ثابتٌ في كلّ واحدٍ منها بأن يكون ركوع مع الجماعة مثلاً أفضل من ركوع في غيرها بما ورد من الخمس وعشرين أو الأربعة والعشرين وإن لم يكن السجود مع الجماعة؟

وبالجملة: الجماعة والفرادى هل هما وصفان لأفعال الصلاة أيضاً كما هما وصفان لأصل الصلاة أم لا؟ ويتفرّع عليه هو قصد المصلّي الاقتداء ببعض الأفعال دون البعض وجواز ذلك لو قلنا بأنّها وصفٌ لأفعال الصلاة، وعدمه لو قلنا بعدمه، ولازمه هو جواز نيّة الانفراد من الجماعة، بل من غير نيّة العدول وقصده ذلك من

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٤٧. والرواية المذكورة فيه هي في سنن أبي داود: ١٦٤/١ ـ ١٦٥ ح ٦٠٣.

الأوّل، وكذا يترتّب عليه الدخول في الجماعة في أثناء الصلاة كما قد عرفته من عبارة الشيخ في الخلاف[١] ومالَ إليه صاحب الجواهر ﷺ[٢]. وكذا يترتّب عليه هو جواز الاقتداء بالأئمّة المتعدّدة في الصلاة الواحدة في كلّ فعلٍ أو أكثر بواحدٍ منهم أو أكثر، أو القول بلزوم نيّة العدول بأن لا يكون من الأوّل قاصداً لذلك ثمّ عدل في الأثناء وبدا له أن ينفرد أو يقتدي بإمامٍ آخر كما هو ظاهر كلمات بعض الفقهاء المعاصرين وإن كنّا في زمانهم أطفال ذلك الزمان، ولكنّ الظاهر المستفاد من السيرة المتشرّعة غير ذلك بأن كان الاقتداء في بعض الأفعال وكان في كلّ فعلٍ مقتدياً بإمام أو عدَل منها إلى الانفراد، بل المعهود من عمل المسلمين هو الانتمام إلى آخر الصلاة ولا تشمله أيضاً إطلاقات الأدلّة.

ولم يتعرّض الفقهاء المتقدّمون لمسألة الاقتداء في بعض الصلاة والعدول من الجماعة إلى الانفراد، بل جميع من كان من رأيه الاقتصار في المسائل الفقهيّة بما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم يتعرّضوا لهذه المسألة إلّا الشيخ في المبسوط الّذي هو كتابٌ تفريعي وفي الخلاف الّذي كان بناؤه فيه في المسألة الّتي لم يكن فيها رواية عن الأئمّة عليهم السلام إمّا بنقل رواية من العامّة أو آية من الكتاب، وما كان فيها رواية يقول: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد عرفت في صدر البحث ما ذكره فيه والإشكال عليه فلا نعيده، وتعرّض في الموضعين منه أيضاً، وتمسّك في الأُولى بأنّ الأصل البراءة، وفي الأُخرى بأنّ الأصل الإباحة.

وقال أبو حنيفة من العامّة بعدم الجواز[٣]، والشافعي بالجواز مع العذر وبعدم الجواز بدونه[٤]، ونقل الشيخ من بعضهم أيضاً القول بالجواز فتكون المسألة خلافيّة عندهم.

---

(١) الخلاف: ١/ ٥٥١ ـ ٥٥٢ مسألة ٢٩٣، وقد مرّ ذكر عبارته في أوّل هذا البحث، فراجع.

(٢) جواهر الكلام: ١٤/ ٤٩.

(٣) راجع المجموع: ٤/ ٢١٣ ـ ٢١٥.

(٤) راجع المهذّب: ١/ ٣١٣.

والشيخ قدس سره[١] أوّل مَن قال منّا بالجواز وتبعه المحقّق[٢] والعلّامة[٣] والشهيد[٤] والفاضل العميدي[٥]، وناقش فيه في المدارك[٦]، وفصّل مثل الشيخ محمّد تقي الشيرازي[٧] والعلّامة الحائري[٨]، وفي بعض الرسائل العمليّة بين كون نيّة ذلك من الأوّل فلا يجوز وبين ما بدا له في الأثناء فيجوز. فيكون الأصحاب ذات أقوال ثلاثة: إمّا الجواز، وإمّا عدم الجواز مع الإشكال، وإمّا التفصيل كما مرّ. وأمّا مثل الحلبي والإسكافي والصدوق في المقنع وابن أبي المجد في الإشارة وابن زهرة في الغنية وأبو يعلى في المراسم والحلّي في السرائر فلم يتعرّضوا المسألة من رأس. وقد عرفت أنّ الشيخ قدس سره ذكرها في المبسوط والخلاف بنحو ما مرّ، وذكر السيّد في الناصريّات ما تدلّ على أنّه لا يجوز رأساً لأنّه يقول: إذا سلّم قبل الإمام سهواً فلا بأس به، وأمّا إن كان عمداً فتبطل صلاته[٩]. هذا كلّه حسب أقوال القدماء وأنّه لا يستفاد منها الجواز.

وأمّا النصوص فقد مرّ أنّه ليس شيءٌ يدلّ على المسألة إلّا روايتي الحلبي وعليّ بن جعفر[١٠] وأنّهما لا تدلّان على الجواز بحيث تصير الصلاة فرادى وبعد عدم تماميّة النصّ وعدم قول من الفقهاء المتقدّمين فلابدّ من بيان ما هو الأصل وما تقتضيه القاعدة، ولا إشكال في أنّ الصلاة الّتي كانت بعضها فرادى وبعضها جماعة ثابتة في الشرع في الجملة مثل اقتداء الحاضر بالإمام المسافر، وكما هو المحتمل في صلاة ذات الرقاع وإن كان يحتمل غيره أيضاً فيها، وكما في الإمام الّذي يصلّي

---

(١) المبسوط: ١٥٧/١، الخلاف: ٥٥٩/١ مسألة ٣٠٩.

(٢) المعتبر: ٤٤٨/٢، شرائع الإسلام: ١٢٦/١.

(٣) مختلف الشيعة: ٧٤/٣، نهاية الإحكام: ١٢٨/٢.

(٤) مسالك الأفهام: ٣٢٠/١، روض الجنان: ١٠٠٧/٢ ـ ١٠٠٨.

(٥) كنز الفوائد: ١٥٠/١.

(٦) مدارك الأحكام: ٣٧٦/٤ ـ ٣٧٩.

(٧) الرسالة العمليّة: ١١٦.

(٨) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٥٥.

(٩) الناصريّات: ٢٤٧ مسألة ١٠٠.

(١٠) تقدّمتا في ص٢٦٩.

لنفسه ثمّ يُقتدى به في بعض الصلاة، ولكن أمثال هذه الموارد لا يفيد لإثبات المطلوب، لأنّ المهمّ في محلّ البحث هو اقتداء المأموم في بعض الأفعال المتفرّع على كون الاقتداء صفةً لأجزاء الصلاة على سبيل الاستقلال.

وقال في المعتبر: بأنّ نيّة الائتمام ليست واجبة ولا تجب بالشروع فيها، فيجوز الانفراد، ولا تبطل الصلاة، لأنّه أتى بها على الوجه المشروع[١].

وقال العلّامة في المختلف: إنّها لا تجب ابتداءً ولا استدامةً، وبأنّ الجماعة لا تجب في جميع الصلاة[٢].

وفي التذكرة بأنّه لو ترك في الأثناء تركت الفضيلة الّتي حصّلها بالاقتداء لا الصحّة، وبفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وأصحابه يوم ذات الرقاع[٣] وبأنّ جابراً قال: كان مُعاذ بن جبل يؤمّ قوماً فقرأ سورة البقرة وتأخّر الرجل فصلّى وحده وقيل له: كفرت؟ قال: لا أكفر ولكن لآتينّ رسول الله صلى الله عليه وآله فأُخبره، فأتى النبيّ فذكر له، فقال صلى الله عليه وآله لمُعاذ: «أفتّان أنت يا مُعاذ»[٤] ولم يُنكر على الرجل. وبجواز التسليم قبل الإمام[٥].

وفي مجمع البرهان للمقدّس الأردبيلي[٦] والغنائم للمحقّق القمّي[٧] والرياض[٨] بالإجماع المنقول في كلام العلّامة، وربما عزى إلى الخلاف أيضاً.

وفي الجواهر بالإجماع المنقول المعتضد بالأصل وباستصحاب الجواز، إلى قوله بعد كلامٍ طويل: وبالجملة لا فرق بين الإمامة والمأموميّة بالنظر إلى الصلاة، وتمام الكلام محتاج إلى إطناب تامّ كما لا يخفى بعد التأمّل فيما عرفت، واعتضاده

---

(١) المعتبر: ٤٤٨/٢.
(٢) مختلف الشيعة: ٧٤/٣ ـ ٧٥.
(٣) وسائل الشيعة: ٤٣٥/٨ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ١١٠٩٨.
(٤) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٩٩/٣ و٣٠٨، وصحيح البخاري: ١٨٠/١ ـ ١٨١، وصحيح مسلم: ٤١/٢ ـ ٤٢، جميعاً نقلاً بالمعنى.
(٥) تذكرة الفقهاء: ٢٦٩/٤ ـ ٢٧٠ مسألة ٥٥٧.
(٦) مجمع الفائدة و البرهان: ٣٣٧/٣.
(٧) غنائم الأيّام: ١٦٩/٣ ـ ١٧١.
(٨) رياض المسائل: ٢٩٧/٤ ـ ٢٩٩.

أيضاً بما يظهر للفقيه الممارس العارف بلسان الشارع ومحاوراته من سبره الأدلّة الواردة في مفارقة المأموم عند عروض ضرورة لإمامه، وما ورد في المسبوق وفي ائتمام المتمّم بالمقصّر، وفي جواز التسليم قبل الإمام...[١] إلى آخر ما ذكره.

وهذه ما وقفت بها في كلماتهم، وأنّها كما ترى لا تطرد على معنى الواحد، لأنّ القول بعدم الجواز يمكن أن يكون بمعنى الحرمة التكليفي لقصد الانفراد بنفسه أو بأثره. أو بمعنى البطلان بنفسه أو بأثره الّذي هو الانفراد، وأنّ حصول البراءة في الصلاة الّتي تكون بعضها فرادى وبعضها جماعة غير معلوم كما قاله النراقي[٢]، وأنّ هذا القصد لصيرورة الصلاة بعضها جماعة وبعضها فرادى غير مشروع فلا تقع الصلاة صحيحة. أو بمعنى أن يقال: إنّ الانفراد لا أثر وصفي له وتكون الجماعة باقية. أو بمعنى أنّ الأدلّة الدالّة على جواز نقص بعض الصلاة مثل القراءة أو زيادته كالركوع في الجماعة إنّما هو فيما تدوم الجماعة إلى آخرها. وأمّا من انفرد فلا يشمله، فيكون على هذا جواز الانفراد بمن كان مقتدياً من أوّلها ولم يخلّ بوظائف الفرادى.

فهذه جميع المحتملات وكنّا نعتقد سابقاً من أنّ المستفاد من جميع هذه الأدلّة أنّ جواز الانفراد بجميع المحتملات قويٌّ جدّاً، ولكن بعد التأمّل يكون حاصل الكلام بعد عدم نهوض الإجماع المنقول في المسألة للحجّيّة لها لعدم كون الإجماع المنقول في لسان غير القدماء كالعلّامة ممّا يفيد الحجّية، ولعلّه كان تمسّكه بما ذكره الشيخ في الخلاف[٣] ـ وقد عرفت حاله ـ وعدم دلالة الرواية الواردة في التسليم قبل الإمام، وعلى فرض دلالتها فلا يفيد استفادة جوازه في جميع أفعال الصلاة، لأنّ السلام يكون مثل التحليل في الحجّ وأنّه ليس مثل سائر أفعال الصلاة

---

(١) جواهر الكلام: ١٤/٢٤ ـ ٢٦.
(٢) مستند الشيعة: ٨/١٦٣.
(٣) لا يخفى أنّ الشيخ قال: دليلنا الإجماع والأخبار،فلو كان مبنى العلّامة ﷺ هو كون الإجماع المدّعى في كلام الشيخ ليس لأجل الأخبار فلا يرد عليه ما ذكره الأُستاذ مدّ ظلّه. (منه ﷺ).

كما أشرنا إليه في صدر البحث وذكرناه مفصّلاً في السلام وقضيّة ذات الرقاع مع احتمال عدم صيرورة الصلاة فرادى فيها ذلك تكون دلالتها هو في صورة العذر.

فيبقى من الوجوه واحدٌ منها يمكن أن يتمسّك به وهو: أنّ الأصل في صلاة الجماعة هو الاقتداء من أوّل الصلاة إلى آخرها أو الأعمّ من كونه في التمام أو في البعض ـ أيّ بعض كان ـ حسب ما يراه المأموم سواء كان في الأوّل أو في الأثناء. وهذا هو الّذي ينبغي أن تُجعل المسألة محلّ البحث والخلاف، وإلّا فلا ريب بأنّ نيّة الانفراد توجب صيرورة الصلاة فرادى، لأنّ الجماعة عنوان قصدي ابتداءً واستدامةً ولو حكماً.

وكذا لا ريب في أنّها لو كانت مشروعة في أبعاض الصلاة كانت أحكامها ثابتة في هذا البعض دون غيره، وأنّه لا إشكال باستحباب إبقاء الجماعة في البعض الّذي كان مشروعاً لا أنّه واجبٌ لإطلاق الأدلّة وللأصل، بل هو معلومٌ بالضرورة. فالإشكال كلّ الإشكال إنّما هو في الوجه الواحد الّذي ذكرناه من احتمال عدم مشروعيّة الصلاة المربوطة لصلاة الغير في بعضها مع إمكان إدامتها، فإن ثبتت مشروعيّتها كذلك كان العدول إلى الانفراد بلا إشكال، بل لا إشكال في نيّة الاقتداء في البعض دون البعض ابتداءً كما إذا نوى الاقتداء بالإمام في ركعة واحدة والانفراد في الأثناء.

وتوهّم بعض من عاصرنا اختصاص جواز الانفراد بما لم يكن من قصده ذلك ابتداءً ـ أعني القول بالتفصيل في المسألة كما مرّ لكون مرجعه إلى عدم نيّة الجماعة ولم يكن مشروعاً [1] ـ خطأٌ منه، إذ رجوعه إليه إنّما فيما لم تكن الجماعة وصفاً لبعض الصلاة، وإلّا فأيّ مانعٍ يمنع من نيّة الجماعة بعد كونها مشروعاً في البعض أيضاً كما هو المفروض، فليس منعه إلّا لما هو المرتكز في الأذهان المتشرّعة من أنّها عبارة عن ارتباط الصلاة بصلاة الإمام من غير تبعيضٍ فيها، وإلّا فغير ذلك ليس شيئاً يمكن أن يصير دليلاً له، لأنّه إن كان الإشكال من جهة قصد الاقتداء ونقول بأنّ نفس القصد لا مدخليّة له إلّا من جهة المقصود فيكون الشكّ في أنّ متعلّق القصد

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٥٥.

إذا كان بعض الأفعال هل يصدق به الاقتداء المعتبر في الجماعة أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل التبعيّة في الركعة الأُولى مثلاً دون غيرها هي التبعيّة المعتبرة في الجماعة أم لا؟ وإذا كان كذلك فلا مدخليّة في نفس القصد حتّى يفصّل بين ما كان من الأوّل وما حصل في الأثناء.

وأمّا احتمال الصحّة إذا كان مريداً للانفراد في الأثناء بالاستصحاب فهو أيضاً غير تمام، لأنّه بعد عدم إرادة التمام فانقطع الاستيعاب فما هو المستصحب؟

وأمّا ما ذكره العلّامة الحائري ﷺ في جواز الانفراد إذا كان بدا له في الأثناء من أنّ المصلّي إذا كان من نيّته الاقتداء في الجميع فتشمله أدلّة الائتمام فيصير الدخول بذلك مشروعاً فتلحقه أحكام الائتمام، فما مضى من صلاته محكومٌ بالصحّة، وبعد العدول إلى الانفراد يأتي بما بقي من الصلاة تامّاً، فلا وجه لاحتمال البطلان إلّا احتمال كون قصد الائتمام منوّعاً وكون صلاة الجماعة حقيقةً أُخرى غير حقيقة صلاة الفرادى، وظاهر الأدلّة يدفعه[1]، انتهى.

لا يفيد أيضاً لإثبات المقصود وإن لم يرد عليه ما ذكرنا، لأنّ الأفعال الّتي كانت ذا عنوان فلو كان من العناوين القصديّة فالإتيان بها هو أن يأتي بها بقصد هذا العنوان كما مرّ مثاله من القيام للتعظيم أو الإهانة، فحينئذٍ لو كان المصداق المأمور به مصداقاً تدريجيّ الوجود فلو أتى به بتمامه مع هذا العنوان يصير التمام مصداقاً لهذا العنوان، وأمّا إن كان المأمور به بحيث يصلح مجموعه لمصداقيّة هذا العنوان دون بعضه وأخذ المكلّف بها ثمّ بدا له في الأثناء أن يطلقه وأطلقه أو أتى به لا بقصد هذا العنوان لا يصدق به المأمور به، فمن يأتي ببعض المأمور به بقصد هذا العنوان يكون هذا البعض مراعىً بضمّ الباقي إليه بهذا العنوان بحيث لو لم يلحق به سائر الأجزاء بهذا العنوان لا يحصل العنوان المقصود في الأجزاء السابقة أيضاً، لأنّ الفرض أنّ العنوان عنوانٌ للمجموع، فإذا كان كذلك فصيرورة الأجزاء السابقة في المورد صلاة الجماعة تابعة لإلحاق باقي الأجزاء بها بهذا العنوان.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق للحائري: ٤٥٥.

وعلى أيّ حال، فالتفصيل غير تمام فلابدّ في البحث ممّا تعرّض به القوم من أنّه هل يصدق لمن اقتدى في بعض الصلاة أنّه صلّى الجماعة الّتي قال ﷺ إنّها أفضل من صلاة الفذّ بأربع أو خمس وعشرين[1] أو لا يصدق؟ كما أنّ المتعرّضين من الخاصّة والعامّة تعرّضوا لها كذلك.

وأمّا ما كان في أثناء كلامه ﷺ من أنّ ظاهر الأدلّة يدفع كون صلاة الجماعة حقيقةً غير حقيقة صلاة الفرادى فهو كان مبنى المسألة عند جميع الأساتيذ على ما ببالي وأنّهم جميعاً يبنون المورد على ذلك من القول بالجواز على فرض كونهما حقيقتين وعدم الجواز على فرضهما حقيقة واحدة، ومثّلوا له في مقام البحث عن النيّة بالظهر والعصر.

فحينئذٍ إن كان المقصود من تعدّد الحقيقتين في المورد هو أنّه كما لا يمكن كون صلاة بعضها الظهر وبعضها العصر إلّا في صورة العدول فكذلك الجماعة تحتاج إلى قصد الجماعة والفرادى إلى قصد الفرادى فلا شكّ في أنّهما ليستا حقيقتين.

وإن كان المقصود أنّ لكلٍّ منهما مميّز ومحصّل وهو قصد الجماعة والفرادى، فنقول بأنّه يكفي لكون الصلاة فرادى عدم قصدها جماعة لا بنحو العدم العدولي بل المسلوبيّة بنحو الشائع الصناعي، وهذا هو المراد للأساتيذ على ما صرّحوا به، ثمّ على ذلك أيضاً يكون البحث كما ذكرنا، لأنّه يقع البحث في أنّ القصد للاقتداء الّذي يكون وجوده محصّلاً للجماعة وعدمه الشائع محصّلاً للفرادى هل هو قصد التبعيّة للإمام في جميع الصلاة؟ أو الأعمّ من البعض؟ فعلى الأوّل لا يمكنه قصد الانفراد، وعلى الثاني يجوز له الانفراد من غير فرقٍ بين أن يكون من الأوّل قاصداً للضدّ أي الانفراد على فرض كونه ضدّاً للجماعة أو بدا له في الأثناء.

هذا كلّه فيما يمكن أن يكون وجهاً للبحث. وأمّا من حيث الاستظهار فلم يكن

---

(١) راجع عوالي اللآلي: ٣٤١/١ ح ١٠٩ و ١١٠ وص ٣٥٢ ح ١٣، و: ٢٢٤/٢ ح ٣٩، ومسند أحمد بن حنبل: ٦٥/٢ و١١٢ و٤٧٥ و٥٠١ و٥٢٥، وصحيح البخاري: ١٦٦/١، وصحيح مسلم: ١٢٢/٢. وصلاة الفذّ أي صلاة الفرد.

المغروس في أذهان المسلمين من صدر الإسلام إلى زمان الصادقَين عليهما السلام هو جواز الانفراد أو العمل به، ولذلك اختار أبو حنيفة عدم الجواز، واختار الشافعي الجواز في مورد العذر كما رأى ذلك في مورد العذر، فيستفاد من ذلك أنّه ليس غير العمل الخارجي للمسلمين شيئاً يصلح للفقيه الاتّكال به والفتوى على طبقه في هذه المسألة، مضافاً بأنّه لولا المغروس في أذهان الرواة هو هذا العمل ـ أعني الشروع في الصلاة مع الإمام والختم معه ـ لم يسألوا عن إطالة الإمام التشهّد وأنّهم ما يصنعون عندما تطول الصلاة، فيعلم أنّ العمل إلى زمان الصادقَين عليهما السلام كان كذلك.

وأظنّ أنّ ما أوقع الشيخ قدس سره على ذلك هو أخبار الاستخلاف كما مرّ، مع أنّ العدول من الفرادى إلى الجماعة الّذي استفاده من الأخبار أيضاً كان أمراً منكراً في نظر المسلمين، وإن كان المستفاد من الجواهر أيضاً جواز ذلك، ولكن كما قلنا منافٍ مع ما هو المغروس في أذهان المسلمين، ويؤيّده أنّ الأخبار الدالّة على جواز قطع الصلاة لدرك الجماعة يستفاد منها أنّ التبديل غير ممكن وإلّا فلا يحتاج إلى القطع، بل الأحرى هو العدول إلى الجماعة من الانفراد لو جاز ذلك.

فتلخّص من ذلك: أنّ بعد هذا الاستنكار من المسلمين وما تدلّ على قطع الصلاة لدرك الجماعة لا يمكن القول بأنّ العدول من الانفراد إلى الجماعة أيضاً يكون مصداقاً للجماعة الّتي كان أفضل من صلاة الفذّ بما ذكر. وعلى أيّ حال، فلا بأس بتطويل الكلام في الأدلّة الدالّة على جواز الانفراد.

ومن الأدلّة الّتي تمسّك بها أيضاً لجواز الانفراد وأشرنا إليها أيضاً فيما تقدّم هو خبر جابر في قضيّة إمامة مُعاذ وإطالته الصلاة نقلها الشافعي في كتاب الأُمّ بطريقين ينتهيان إلى جابر[1] ويقول بأنّه لم يُنقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله أن يأمر الرجل الّذي انفرد في الصلاة بإعادة صلاته[2].

أقول: عدم النقل لعلّه كان لأجل أنّ الاعتناء بالنقل لم يكن في أزيد ممّا نقل فليس دليلاً على أنّه صلى الله عليه وآله لم يأمره بالإعادة مع احتمال أنّه انفرد عن الجماعة وصلّى

(١ و٢) كتاب الأُمّ: ١/١٧٢ ـ ١٧٤.

من رأس لا أنّه أتمّ ما بقي من الصلاة خصوصاً المتراءى من قوله: «وصلّى لنفسه». وعلى أيّ حال، لم تكن هذه الرواية عندي مشعرة بأنّه انفرد عن الصلاة ولم يصلّ من رأس. وعلى أيّ تقدير، فالعجب من الشهيد ﷺ حيث يتمسّك في مشروعيّة قصد الانفراد بهذه الرواية.

وأمّا نقل الفقيه[١] فحيث لم يكن له طريق غير ما ذكره الشافعي فلا يمكن جعلها رواية أُخرى، ولعلّه حيث كان مبناه الجواز لاستفادته من أدلّة أُخرى فلذا ذكر ذلك.

ومنها: التمسّك بجواز التشهّد والتسليم قبل الإمام إذا أطال الإمام، ولكن قد أشرنا بأنّ السلام مضافاً إلى عدم كونه من أجزاء العبادي للصلاة بالمعنى المتقدّم لعلّ جواز التقديم فيه هو لأجل جواز تقدّم المأموم في الأقوال وعدم المتابعة فيه، وكذلك التشهّد.

ومنها: ما يرى في بعض كلمات الفقهاء مثل تمسّك الشيخ بأنّه لا مانع يمنع منه، أو العلّامة من أنّه لم تجب ابتداءً ولا يجب استدامةً، أو في موضع آخر أنّه لا يجب، فهو إنّما يفيد إذا كان النزاع في حكم تكليفي كوجوب الاتّباع وعدمه حتّى يكون الانفراد عصياناً له. ويتمسّك الشيخ[٢] بجوازه بأصالة الإباحة، والعلّامة[٣] بأنّ الجماعة كانت في الأوّل مستحبّة ولم يجب الآن، أو يقول بأنّه بالشروع في الصلاة جماعة اكتسب فضيلة وعند الانفراد تركت الفضيلة، والنراقي[٤] بأنّ مقتضى الاشتغال هو أن لا تحصل البراءة. وأمّا فيما نحن فيه فلا يفيد هذه الجهات شيئاً، بل غير متعرّضة لما نحن نبحث عنه.

وبالجملة: فالمستفاد من ظواهر كلماتهم وإن لم يكن بسبب بيان هذه الجهة

---

(١) من لايحضره الفقيه: ٣٩٠/١ ح ١١٥٥، عنه وسائل الشيعة: ٤٢٠/٨ باب ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٦٥.

(٢) الخلاف: ٥٦٠/١ مسألة ٣٠٩.

(٣) راجع تذكرة الفقهاء: ٢٧١/٤، ومختلف الشيعة: ٧٤/٣.

(٤) مستند الشيعة: ١٦٣/٨.

بل لعلّهم غافلون عنه هو كون البحث تارةً في حكمٍ تكليفي حتّى يتمسّك لرفعه بأصل الإباحة، وأُخرى يكون الكلام في المشروعيّة والصحّة بقولٍ مطلق، وثالثة يفصّل كما عن صاحب المدارك[١] والمفاتيح[٢] بين ما يكون أخلّ بوظائف الفرادى في أثناء الجماعة فلا يصحّ الفرادى منه وما لم يخلّ بوظائف الفرادى فيصحّ الفرادى. ورابعة كما هو المستفاد من عبارات الجواهر[٣] ونقله من بعض الفقهاء أنّه يكون من قبيل العدول في الظهرين لا مثل القصر والتمام، وأنّه كما أنّ مثل ذلك النيّة لا يؤثّر كذلك قصد الانفراد لا يؤثّر في صيرورة الصلاة فرادى.

ولا يخفى أنّه إن كان البحث في حكمٍ تكليفي وأنّ بعد الانفراد تكون الصلاة صحيحة وإن عصى في انفراده وكذا في وجوب البقاء على الاقتداء ونحوهما مثل حرمة الانفراد فمقتضى القواعد هو أنّه ليس حكماً تحريميّاً بالانفراد بل أصل الحلّ يجري فيه.

وأمّا إن كان البحث في تأثير قصد الانفراد وعدمه فصاحب الجواهر عليه الرحمة ابتنى المسألة على كون الجماعة والفرادى طبيعة واحدة أو طبيعتين، ولكنّ القول بأنّهما طبيعتان ويحتاج العدول من أحدهما إلى الآخر إلى دليل خاصّ ضعيف، لأنّه لا دليل يدلّ على أنّهما طبيعتان مختلفتان والعدول يتّصف المعدول عنه بطبيعة أُخرى، مضافاً بأنّ الانفراد ليس شيئاً خاصّاً، بل عدم قصد الاقتداء يكفي في حصول الانفراد كما أشرنا لا بنحو العدم العدولي. نعم، الاقتداء يحتاج إلى مؤونة زائدة وهي قصد الائتمام.

وبالجملة: العدول الّذي يقال في مسألة العدول من العصر إلى الظهر يختلف مع العدول فيما نحن فيه، لأنّ العدول من العصر إلى الظهر يجعل الصلاة من أوّل وجوده هي صلاة الظهر حتّى في جميع ما أتى به بقصد العصر، وليس العدول من الجماعة إلى الانفراد كذلك بأن يجعل القصد الثاني القصد الأوّل كالعدم.

---

(١) مدارك الأحكام: ٤/٣٧٧ ـ ٣٧٩.
(٢) مفاتيح الشرائع: ١/١٢٤.
(٣) جواهر الكلام: ١٤/٢٥ ـ ٢٦.

وأمّا التفصيل بين الإخلال بوظائف الفرادى وعدمه فهو غير ما نحن نبحث عنه.

وتلخّص من جميع ذلك: أنّ كلّ واحدٍ من القائلين بهذه المقالات غير مغنٍ عن البحث في الجهة الّتي هي مبنى المسألة.

وأمّا القول بالحرمة التكليفي للانفراد وعدمها ونحوها لا يُغنيهم عن الجهة الّتي ذكرناها وهي أنّ الصلاة الّتي كانت بعضها الفرادى وبعضها الجماعة مشروعة أم لا؟ فهذه الجهة لا تتمّ على اختيار أنّها حقيقة واحدة أو حقيقتان، بل هذا البحث يجري سواء كانا واحدة أو مختلفة. وكذا لا تتمّ الجهة سواء أخلّ بوظائف الفرادى وعدمها، لأنّه إذا قلنا بمشروعيّة الصلاة الّتي كانت بعضها الفرادى وبعضها الجماعة فلو لم يقرأ مع الإمام أو زاد في ركوعه بحيث يفتقر في الجماعة فلا تضرّ بالصلاة بعدما كان منفرداً، لأنّ السيرة جارية في أنّ المصلّي إذا ورد في المسجد لا يلزم أن يتفحّص أنّ الإمام على أيّ ركعة بل يقتدي به مع احتمال أنّه صلّى بعض الركعات، بل وردت به روايات حتّى فيما كان الإمام في التشهّد الأخير أو السجدتين الأخيرتين على الأقرب.

وبالجملة: مبنى المسألة منحصرٌ بإثبات مشروعيّة بعض الصلاة فرادى وبعضها في الجماعة، والقول بالجواز وعدم مشروعيّتها، والقول بعدم الجواز، وقد عرفت مشروعيّتها في صلاة الخوف وإن كنّا نحتاط أيضاً لكون المسألة من المشتبهات في بعض الوجوه كما مرّ قُبيل ذلك.

ومنها استفادة ذلك من أخبار صلاة الخوف كما أشرنا إليه مختصراً، فالروايات الواردة في كيفيّتها ثمان، وكلّها متعرّضة لجهتين:

(الأُولى) ما اتّفقت الأخبار فيها.

(والثانية) ما اختلفت الأخبار فيها.

لأنّ في مثل رواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «صلّى النبيّ صلى الله عليه وآله بأصحابه في غزوة ذات الرقاع ففرّق أصحابه فرقتين، فأقام فرقة بإزاء العدوّ وفرقة خلفه، فكبّر وكبّروا، فقرأ وأنصتوا، وركع وركعوا، فسجد وسجدوا، ثمّ استتمّ

رسول الله صلى الله عليه وآله قائماً فصلّوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم على بعض ثمّ خرجوا إلى أصحابهم فأقاموا بإزاء العدوّ وجاء أصحابهم فقاموا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله فكبّر وكبّروا، وقرأ فأنصتوا ـ إلى قوله: ـ ثمّ جلس رسول الله صلى الله عليه وآله فتشهّد ثمّ سلّم عليهم ثمّ قاموا ثمّ قضوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم على بعض...»[1] الحديث.

وهذه الرواية كما ترى متعرّضة لأنّه صلى الله عليه وآله بعد مجيء الطائفة الثانية كبّر معهم، وظاهرها هي تكبيرة الإحرام والأصحاب لم يعملوا به، والظاهر أنّها سهوٌ من الرواة، وإلّا فحمله على غير تكبيرة الإحرام بعيد، وهذه الجهة ممّا تختلف هذه الرواية مع سائرها.

والجهة الثانية الّتي كانت الأخبار فيها مختلفة هو ما في خبر عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله من أنّه إذا جاءت الطائفة الأُخرى فأتمّوا بالإمام وركعوا وسجدوا وجلس الإمام للتشهّد يجلسون الطائفة الأُخرى معه حتّى تشهّد ثمّ سلّم عليهم ثمّ قامت الطائفة[2]. وهذه الجهة ليست في سائر الروايات لأنّ الطائفة الثانية يقومون بعد شروع الإمام بالتشهّد على ما في سائر الروايات لا أنّهم يتابعونه في التشهّد والسلام إلّا في هذه الرواية.

وأمّا الجهة الّتي كانت الروايات متعرّضة لها وعمل بها الأصحاب أكثرهم هي: أنّ الإمام يصبر حتّى تتمّ الطائفة الثانية الركعة الثانية ويلحقون به ويسلّم الإمام بهم وينصرفون[3]. نعم، قال بعض الأصحاب بالتخيير ولكنّهم قليلون. وعلى أيّ حالٍ، فعلى هذا النقل الّذي ذكره غير واحدٍ من الرواة تكون الجماعة باقية وإن كانوا غير المقارن في الأفعال.

نعم، على نقل عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله لا يكون كذلك.

وعلى أيّ حال، فالمستفاد من الروايات الواردة في صلاة الخوف هو: أنّ الانفراد فيها جائزٌ قطعاً.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ٨/٤٣٥ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح ١١٠٩٨ وذيله.

(٣) المصدر السابق: ٨/٤٣٦ ـ ٤٣٩ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ح١١٠٩٩ ـ ١١١٠٥.

وإذا عرفت ذلك وعرفت بأنّ المسألة إنّما تدور جوازاً ومنعاً مدار مشروعيّة الصلاة الّتي كانت بعضها الفرادى وبعضها الجماعة فنقول: القول بأنّ الجماعة إنّما شرّعت في موارد تكون الصلاة من أوّلها إلى تمامها جماعة مطلقاً من غير فرقٍ بين الخوف والمسافر والمأموم المسبوق وغيره فخلافٌ لضرورة الفقه، لأنّ جواز التبعيض في بعض الموارد كما في هذه الأخبار الواردة في صلاة الخوف أو في المأموم المسبوق أو في اقتداء المقصّر بالمتمّم فلا إشكال فيه، وكذا لا إشكال في صلاة الإمام من هذه الجهة لجواز اتّصاف بعض أجزاء صلاته بالجماعة ـ أيّ بعضٍ كان ـ وبعضه فرادى من غير تقييدٍ فيها بالعذر وغيره.

وأمّا في خصوص صلاة المأموم فبعد تسليم مشروعيّة التبعيض فيها في الجملة وقع الكلام في أنّ الانفراد الّذي ثبت في بعض الموارد هل هو مخصوص بصورة العذر وفي الموارد الّتي ينفرد المأموم قهراً؟ أو يجوز ذلك في حالة الاختيار والصورة الّتي يمكن للمأموم أن يبقى مع الإمام إلى آخر الصلاة؟

وقال المقدّس الأردبيلي بأنّه لولا الإجماع على الجواز فالأحوط ترك الانفراد اختياراً[١].

وقال الشيخ في المبسوط بانحصاره في صورة العذر[٢]. وكذا سائر الفقهاء الّذين أفتوا على الترك إنّما قاله احتياطاً لا جزماً كما عن السبزواري[٣] والبهبهاني[٤].

والقائل بعدم الجواز **إن كان** مراده هو وجوب إتمام الصلاة جماعةً بعد الإتيان ببعضها كذلك فلازمه هو القول بوجوب الجماعة في تتمّة الصلاة، فإثباته يحتاج إلى دليل يخصّص أدلّة استحباب الجماعة، ولعلّ ما تقدّم ويأتي مفصّلاً عن العلّامة من الجواب عن عدم وجوبها بأنّ المصلّي اكتسب فضيلةً في الشروع بها وعند الانفراد ترك هذه الفضيلة إنّما هو يتمّ في الجواب عن هذا القائل.

وإن كان مراده هو عدم صيرورتها فرادى بالانفراد فيرد عليه بأنّ عدم قصد

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان: ٣٣٧/٣.
(٢) المبسوط: ١٥٧/١.
(٣) ذخيرة المعاد: ٤٠٢.
(٤) مصابيح الظلام: ٣٧٢/٨.

استدامة الجماعة يصيّرها فرادى ولا يحتاج إلى قصدٍ آخر أثّر أو لم يؤثّر. وإن كان مراده هو مبطليّة قصد الانفراد فهو خلاف الأصل.

لا يقال: بعد إثبات مشروعيّته في الجملة وأنّ في صلاة الخوف على مقتضى الأخبار هو تجويز الانفراد كان ثابتاً فلم يكن إشكالٌ في جوازه مطلقاً، لأنّ عملهم في الخوف لم يكن للعذر لأنّهم يمكنهم الصلاة فرادى من ابتداء الشروع بها.

لأنّا نقول بأنّهم كانوا مأمورين بها بمقتضى الآية وإن لم يكن على حدّ الوجوب، لأنّ في صدر الإسلام لم يكن أمر الاستحباب بمثل ذلك الزمان، بل كانوا مصرّين على الإتيان بالمستحبّات، ولذا يُرى في كلام بعض العامّة تقسيم الأحكام بالواجب والمستحبّ والسنّة، وكان مراده بها هو مثل الجماعة الّتي كان أمرها آكد من غيرها.

وعلى أيّ تقدير، فالمستفاد من قوله تعالى: ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾[1] مع أمره بإقامة طائفة مع الرسول وأُخرى بإزاء العدوّ كما أنّه تصدق الصلاة وإقامتها بهذا النحو. نعم، لابدّ أن لا يكون أقلّ من ركعة، وأمّا إن كانت ركعة منها في الجماعة فتشملها أدلّة استحباب الجماعة وخصوص الأخبار الدالّة على أنّ ركعةً في الجماعة فضلها كذا وكذا.

وأمّا كلام النراقي[2] من جوازه فيما لم يخلّ بشرائط الفرادى فظهر ممّا ذكرنا ضعفه لأنّ هؤلاء مع تركهم القراءة في صلاتهم بعد الاقتداء فمع ذلك عرفت جواز انفرادهم كما هو المذكور في الروايات الواردة في تفسير الآية، وقد تقدّم.

وبالجملة: بعدما تقدّم ويأتي مشروحاً من عدم إضرار هذه الإشكالات ومشروعيّة أصل التبعيض يبقى في المقام انحصاره بعدم الاختيار أو أعمّ منه ومن الاختيار، وذكرنا في الحاشية بتركه احتياطاً، وهذا مقتضى ما تقدّم من الدليل.

وأمّا على الأُصول فإن كان الشكّ في الحكم التكليفي فمقتضاها هو الجواز، وإن كان في الحكم الوضعي فمقتضاها أيضاً عدم البطلان، لأنّ الأصل عدم شرطيّة

---

(١) النساء: ١٠٢.

(٢) الظاهر أنّه من المدارك والمفاتيح. (منه رحمه الله).

المتابعة إلى إتمام الصلاة، لما ذكرنا في الأُصول من جريان البراءة العقليّة والنقليّة في الأقلّ والأكثر سواء كان الشكّ في الشروط أو القيود الّتي كان الانحلال فيها عقليّاً، لأنّ الأمر منجّزٌ باعتبار بعضه المعلوم وغير منجّز باعتبار بعضه الغير المعلوم، أي الأمر ببعضه المعلوم منجّزٌ وببعضه الغير المعلوم غير منجّز، ففي المورد يكون كذلك، لأنّ من أفراد الصلاة الّتي تعلّق بها الأمر هو الصلاة في الجماعة، فعند عدم الدليل على وجوب إدامة التبعيّة فيها إلى إتمام الصلاة فمقتضى الأصل هي البراءة. ولكن حيث إنّ الأصل ليس ممّا يوجب القطع بالحكم الواقعي وكانت المسألة موردة للشبهة في خصوص الموارد الّتي لم يكن المصلّي مضطرّاً إلى الانفراد كما في الخوف بالبيان المتقدّم وكما في المأموم المسبوق وكما في اقتداء المسافر بالحاضر فيكون للاحتياط مجال. هذا تمام الكلام في ذلك.

ولنذكر بعض ما يُرى في لسان الفقهاء من معنى الجواز في المسألة ونقول تتميماً للمسألة:

الفرع الثاني من الأُمور المعتبرة في الجماعة هو: كون الإمام واجداً لأوصاف نذكرها في جملة من ذكر أنّه لا يؤمّ سواء كان نهياً تنزيهيّاً أو تحريميّاً، وسواء كان النهي عن الإمامة مطلقاً أو الإمامة لمن كان أكمل منه من هذه الجهة الّتي هو فاقدٌ لها، ومنها: المخالف، والناصب، والشيعي غير الاثني عشري من الواقفة والزيديّة، ومن وقف على الصحابة، ومن يتولّى عليّاً عليه السلام ولا يتبرّأ من غيره، ومن لا يُثق بدينه، ثمّ إن كان المراد هو عدم الوثوق بحسب الأُصول فيكون معناه المجهول، وأمّا إن كان المراد هو الأعمّ من الأُصول والفروع هو من يكون من لا يعلم دينه ولا عمله .

ومنها: الفاسق، والعاقّ لوالديه، والقاطع الرحم، وهما وإن كانا داخلَين في الفاسق ولكن حيث ذكرا بالخصوص لذا نذكرهما .

ومنها: الأغلف، وهو إن كان متمكّناً من إزالة الغلفة ولم يفعل فداخل في الفاسق أيضاً، ولكنّه مذكور بالخصوص، وإن لم يتمكّن فكونه مشمولاً للإطلاقات الدالّة على النهي عن إمامته غير معلوم.

ومنها: ولد الزنا، والمجنون، والسفيه، والمحدود وهو إن كان غير التائب ففاسق وأمّا بعد التوبة فمشكل شرطيّته، وسيجيء التفصيل فيه إن شاء الله، وكذا الأدلّة الدالّة على الجواز في ولد الزنا.

ومنها: الأعرابي، وهو الّذي يعيش في الجبال والصحاري، ولعلّ النهي فيه منصرفٌ عن غير من لا يعلمون الأحكام كما في قوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً﴾[1]، وإلّا لو كان واجداً لجميع الشرائط غير كونه أعرابيّاً فشمول النهي له غير معلوم.

ومنها: المجذوم، والأبرص، على اختلاف الأخبار في النهي عن إمامتهما مطلقاً أو لغير مثلهما.

ومنها: الفالج، والمقيّد، والظاهر أنّ المراد هو الّذي لا يقدر على إتيان الصلاة مع جميع الشرائط للسلسلة الّتي في عنقه، وأمّا القادر فشمول الإطلاق له غير معلوم.

ومنها: المرأة، ولعلّه لغلبة كون الجماعات للرجال، وإلّا فخصوص إمامتها للنساء فوارد.

ومنها: العبد إمّا مطلقاً كما في بعض الأخبار أو لغير العبد، ولكن فيه أخبار دالّة على الجواز.

ومنها: الصبيّ، ولكن فيه أخبار دالّة على الجواز، وأخبار مقيّدة ببلوغه عشر سنين.

ومنها: المتيمّم إمّا مطلقاً كما في بعض الأخبار وإمّا لغير المتوضّأ، ولكنّ الأقوى هو الجواز حسب سائر الأخبار.

ومنها: الجالس للقائمين، ولكن الأقوى هو الجواز.

ومنها: المسافر بالمقيمين. ولكنّه تنزيهيّ.

ومنها: الأعمى، ولكن في بعض الأفراد الكراهية.

ومنها: الخصيّ، والأُمّي بالقارئ ومن يلحن في قراءته، من الألثغ بالمثلّثة وبالمثنّاة من تحت، والتمتام، والفأفأ، وهؤلاء كالأُمّي من أجل أنّ النهي فيها إمّا يكون لأجل عدم صحّة صلاتها أو مختصّ بغير مثلها.

---

(١) التوبة: ٩٧.

ومنها: الغالي، والمجبّرة، ومن يكذب بقدر الله يشمل المجبّرة والمفوّضة، لأنّ كلّاً منهما ينسب التكذيب إلى الآخر.

ومنها: مَن يجوّز لله التكليف بما لا يُطاق، ومن يقول بقول يونس، لعلّ المراد هو يونس بن عبدالرحمٰن أو يونس بن النميري الّذي كان من العرفاء، وأمّا ما مذهبه فغير معلوم.

ومنها: العثمانيّون، والمجهول، وجُلّ ذلك داخل في عنوان المخالف، أي الّذي لم يكن اثني عشريّاً أو لم يقل بالإمامة رأساً.

ومنها: البلوغ، والعقل.

وعلى أيّ حال، لا إشكال عند الإماميّة بأنّ من أوصاف الإمام أن يكون اثني عشريّاً مع كونه عادلاً. نعم، نقل السيّد ﷺ[1] عن أبي عبدالله البصري الّذي كان من العامّة بأنّه تمسّك بإجماع أهل البيت في اعتبار العدالة في إمام الجماعة. وقال الشافعي بكراهة إمامة الفاسق[2].

إنّما الكلام فيما إذا كان الإمام بنظر المأمومين عادلاً ولكن كان في الواقع وعند الله فاسقاً فهل تجوز إمامته أو لا؟

نقل عن مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب أبي عبدالله السيّاري قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: قومٌ من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدّم بعضهم فيصلّي بهم جماعة، فقال: «إن كان الّذي يؤمّهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل»[3]. ولكن إثبات المطلب بهذه المرسلة مشكل، لأنّ روايات السيّاري ضعيفة جدّاً

---

(١) لم نجده في كتب السيّد المرتضى. نعم نقله الشيخ عنه في الخلاف: ٥٦٠/١ مسألة ٣١٠. وأبوعبدالله البصري هو الحسين بن عليّ بن إبراهيم الحنفي، وكان رأس المعتزلة، ويُعرف بـ«الجُعَل» توفّي ببغداد سنة ٣٦٩ هـ. (راجع شذرات الذهب: ٦٨/٣، والأعلام للزركلي: ٢٤٤/٢).

(٢) راجع المجموع: ٢٢٢/٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٣١٧/٨ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧٥.

وكان أكثر الروايات الدالّة على تحريف القرآن منه[١]، وسيجيء إن شاء الله تفصيل المسألة.

ولا يخفى أنّ المذكور في روايات الجماعة في أوصاف الإمام لم يكن معبّراً عنها بلفظ العدالة بخلاف ما في مسألة قبول الشهادة كما في رواية ابن أبي يعفور، ولكنّ الأصحاب فهموا من أمثال هذا العبارات ـ أعني عدم كونه ممّا بينه وبين الله طلبة ـ هو اعتبار العدالة في الإمام، ولذا اعتبر القدماء والمتأخّرون العدالة وجعلها من الشرائط.

وعلى أيّ حال، فلا إشكال في اعتبار العدالة. وأمّا حقيقتها فمختلف بينهم في هنا وفي سائر الموارد الّتي اعتبروها مثل باب الشهادة ومستحقّي الزكاة على قول الأكثر، والمنقول من الخاصّة أقوال ثلاثة في تفسيرها، وعن العامّة اثنان:

(الأوّل) ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما عن ابن جنيد على ما نقل[٢]، وعن الشيخ في الخلاف في باب الشهادة، واستدلّ عليه بإجماع الطائفة وأخبارهم، وبأنّ التفحّص من حال الشاهد لم يكن معمولاً في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله والصحابة والتابعين وإنّما أحدثه شريك[٣]، وكذا ذكر في المبسوط[٤] وإن كان الاكتفاء بمجرّد قول الشاهد في مثل الأموال والدماء من غير إحراز العدالة بعيدٌ جدّاً، وكذا نُقل عن السيّد في جملة من كتبه[٥]، وعن المفيد[٦] أيضاً.

---

(١) وكان في زمان أبي محمّد العسكري عليه السلام لا من أصحاب الجواد أو الرضا عليهما السلام ذكر النجاشي أنّه كان من كتّاب آل طاهر. (منه رحمه الله). والسيّاري هو أحمد بن محمّد بن سيّار الكاتب البصري. ضعيف الحديث فاسد المذهب. (راجع رجال النجاشي: ٨٠ رقم ١٩٢، والفهرست للشيخ: ٥٧ رقم ٧٠، وخلاصة الأقوال: ٢٣٠ رقم ٩).

(٢) نقله عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٨٨/٣.

(٣) الخلاف: ٢١٧/٦ ـ ٢١٨ مسألة ١٠.

(٤) المبسوط: ٢١٧/٨.

(٥) راجع جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٩/٣، والناصريّات: ٢٤٤.

(٦) نسبه إليه المحقق البحراني. (راجع الحدائق الناضرة: ١٨/١٠).

(الثاني) يكون أخصّ من الأوّل، لأنّه اعتبر فيها مضافاً إلى ما اعتبر فيها في القول الأوّل حُسن الظاهر.

(الثالث) ما اختاره المشهور من المتأخّرين، وهو كونها مَلَكة نفسانيّة يتعسّر صاحبها أن يرتكب الكبائر ويصرّ على الصغائر وباعثة للتقوى، وضمّ المشهور بها هو التزام المروّة. وأمّا بحسب اللغة فهي الاستقامة بأن يكون مستوياً لا اعوجاج له، وفي مقابله الفسق وهو الاعوجاج، واستقامة المسلم هو أن لا ينحرف عمّا أتى به الإسلام، لأنّ المسلم استقامته الإسلاميّة هو الإتيان بما يقتضي الإسلام فعله والترك لما نهى عنه. وفي القرآن الكريم ذكر لفظ العدالة والفسق مثل قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾[2]، وقوله في آية التداين الّتي أطول الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ ـ إلى قوله: ـ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ـ إلى قوله: ـ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...﴾[3].

وعلى أيّ حال، فالمعنى الأوّل يبعد بأنّ العدالة وصفٌ واقعي وليس عدم ظهور الفسق واقع العدالة فكيف يمكن أن يقال بأنّ من كان ظاهره الإسلام ولم يظهر منه الفسق متّصفاً بالعدالة الواقعي؟ فالمعنى الأوّل بعيدٌ جدّاً وكذلك المعنى الثاني، لأنّ حُسن الظاهر ليس زائداً من المعنى الأوّل في هذه الجهة بل هي نظيره أو هو.

فأظنّ أنّ مراد القائلين بهما هو كفاية ذلك لترتيب أثر العدالة شرعاً لا أنّهما معنى العدالة وواقعها.

وبالجملة: كان مقصودهما هو الحكم الظاهري والموضوع لحكم الشرع بها، ولذا يقول الشيخ قدس سره[4] بأنّ الأصل في المسلم أن يكون كذلك.

وتلخّص: أنّه لا يمكن عدّ هذين القولين في معنى العدالة حتّى أنّه لو سئل عن مثل ابن جنيد وغيره القائلين به أنكروا كون ذلك معنى العدالة وواقعها، فلا

---

(١) الطلاق: ٢.
(٢) الحُجرات: ٦.
(٣) البقرة: ٢٨٢.
(٤) نقله عنه في كشف الرموز: ٤٩٧/٢.

يمكن أن يقال بأنّ معنى الواقعي للعدالة وحقيقتها مختلف فيه وأنّ هذين من بعض الأقوال فيها.

وأمّا ما ذكره المتأخّرون[1] فهل هو واقع العدالة ـ بأن لا يكون العادل القهري أعني من لا يكون له القوّة الشهويّة والغضبيّة عادلاً لعدم كونه ذا ملَكة رادعة عن المعاصي وباعثة على الواجبات ـ ؟ أوَليست هي أيضاً واقع العدالة بعد القطع بأنّه ليس المراد هي العدالة الّتي يذكر في علم الأخلاق؟ والظاهر أنّ كون هذا النحو من التفسير معنى العدالة مشكلٌ أيضاً، خصوصاً بعد ملاحظة ما كانت عباراتهم متوافقة عليه من أنّه إذا عصى العادل زالت المَلَكة وإن تاب عادت لوضوح استبعاد تصوّر عود الملَكة بمجرّد التوبة، مع أنّ استفادة عنوان الملَكة وخصوصيّتها من الأخبار لم يكن خالٍ عن الإشكال، كما أنّ اعتبار حُسن الظاهر أيضاً لابدّ أن يكون بحيث تحصل منه المظنّة.

وعلى أيّ حال، هذه الملَكة مع هذه الخصوصيّة الّتي كانت في تعبير الفقهاء مرتبة ضعيفة من العصمة لأنّها بحيث تكون غلَبة الشهوة أو الغضب على النفس غير ممكن، ولكن في هذه الملَكة ممكنة ولكنّها رادعة.

وبالجملة: فليس ما ذكره القدماء المعنى الواقعي لها، كما أنّ ما ذكره المتأخّرون أيضاً أمرٌ مشكل كما عرفت .

فلنذكر الأخبار في المسألة، منها: خبر محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : بِمَ تُعرَف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويُعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في

(١) راجع مجمع الفائدة والبرهان: ٣٥١/٢، و: ٣١١/١٢، والحدائق الناضرة: ١٣/١٠، ورياض المسائل: ٣٢٩/٤ ـ ٣٣٠، ومفتاح الكرامة: ٢٥٩/٨.

الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علّة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيله ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أنّ الصلاة سترٌ وكفّارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّي إذا كان لا يحضر مصلّاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنّما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يُعرف مَن يصلّي ممّن لا يُصلّي، ومَن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيّع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأنّ مَن لا يصلّي لا صلاحَ له بين المسلمين، فإنّ رسول الله ﷺ همَّ بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلّي في بيته فلم يُقبل منه ذلك، وكيف تُقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله عزّ وجلّ ومن رسوله ﷺ فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: «لا صلاة لمن لا يصلّي في المسجد مع المسلمين إلّا من علّة»[1].

ورواه الشيخ بإسناده نحوه إلّا أنّه أسقط قوله: «فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه ـ إلى قوله: ـ ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيّع، وأسقط قوله: «فإنّ رسول الله ﷺ همَّ بأن يحرق ـ إلى قوله: ـ بين المسلمين. وزاد: «وقال رسول الله ﷺ: «لا غيبة إلّا لمَن صلّى في بيته، ورغب عن جماعتنا، ومَن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته، ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذّره، فإن حضر جماعة المسلمين وإلّا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حُرِّمت عليهم غيبته، وثبتت عدالته بينهم»[2]، انتهى.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣٨/٣ ح٣٢٨٣، عنه وسائل الشيعة: ٣٩١/٢٧ ـ ٣٩٢ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢٤١/٦ ح٥٩٦، عنه وسائل الشيعة: ٣٩٢/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٣.

عبّر السيّد بحر العلوم ﷺ عن الخبر بالصحيحة، وأشكل عليه صاحب مفتاح الكرامة [١] بأنّها ليست صحيحة. ولكنّ الإشكال إنّما هو في طريق الصدوق إلى كتاب ابن أبي يعفور، وامّا أخذه من كتابه بلا واسطة، ولكنّه بعيدٌ أي أخذه من كتابه، بل أخذها من كتابه بالطريق الّذي ذكره في المشيخة وهو أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن عبدالله بن أبي يعفور. ونقلها الشيخ أيضاً عن أحمد بن محمّد بن يحيى [٢].

والإشكال إنّما هو من عدم تصريح بتوثيقه ولكنّه لا يضرّ بذلك، لأنّ الكشّي لم يتعرّض لحال جميع الرجال ولا لقدح أو لمدح لهم بل كلّ من ورد من الأئمّة عليهم السلام في حقّه رواية فيذكره في كتابه وكلّ من لم يرد أو لم يره الكشّي ﷺ لعدم طريق إليه فلم يذكره. والشيخ ﷺ لم يذكر في فهرسته إلّا اسم الراوي وأبيه، وكأنّه كتبها ليعود إلى ذكر تفصيلها ولم يوفّق به. والنجاشي لم يذكر إلّا من كان صاحب الكتاب، ولذا ظنّ الآخوند ملاّ محمّد أمين الكاظمي في المشتركات أنّ من لم يكن صاحب الكتاب لم يكن ثقة، مع أنّ كتابه في المشتركات أحسن الكتب في هذا الفنّ، وحيث لم يكن له الكتاب فلم يذكره النجاشي، والشيخ لم يكن من دأبه في الفهرست توثيقهم كما عرفت، ولكن السيّد ﷺ بعد أن رأى أنّه ينقل كتاب أبيه محمّد بن يحيى العطّار القمّي للمفيد وأنّ المفيد الّذي كان معاصراً له أجاز عنه،

---

(١) مفتاح الكرامة: ٢٨٨/٨.

(٢) ذكرها الشيخ ﷺ في تهذيب الأحكام عن محمّد بن أحمد بن يحيى لا عن أحمد بن محمّد بن يحيى ـ كتاب القضاء باب البيّنات ص٧٤ ـ وبذلك يظهر أنّ ما ذكره الأُستاذ مدّ ظلّه العالي في وجه توثيق السند بأحمد بن محمّد بن يحيى إنّما هو حسب نقل الفقيه لا الشيخ لأنّه يرويها عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن موسى عن الحسن بن عليّ عن أبيه عن عليّ بن عقبة عن موسى بن أُكيل النُميري عن ابن أبي يعفور، وهي كما ترى ضعيفة غير قابلة للتصحيح. (منه ﷺ).

كشف من ذلك أنّه كان موثّقاً عند المفيد، ولم يكن توثيق المفيد أقلّ اعتباراً من توثيق الكشّي والنجاشي وكذا توثيق الحسين بن عبيدالله الغضائري. فلا إشكال في الرواية من حيث السند، كما هو الحال في أحمد بن الحسن بن الوليد. نعم، حيث كان في الباب رواية عن عبد الكريم بن أبي يعفور[١] نقلها عنه أخوه عبدالله بن أبي يعفور فيحتمل بعيداً كون هذه الرواية أيضاً عن أخيه، ولكن كما اخترنا بعيدٌ غير مضرّ بسند الرواية ولا يلزمنا إبداء هذا الاحتمال. وعلى أيٍّ فبعد ما عرفت دُفع الإشكال بسند الرواية.

وأمّا دلالتها فقوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» السِتر بكسر السين الخوف والحياء يقال: ما له سِترٌ ولا حجر، أي لا حياء له ولا عقل. وعفّ الرجل كفّ عمّا لا يحلّ له ولا يجمل، يقال: هم أعفّة الفقر، أي الّذين لا يسألون ما لا يليق بشأنهم، ومنه الآية ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ...﴾[٢] إلى آخره.

وبالجملة: يكون معنى السِتر والعفاف هو الكفّ عن الأفعال الّتي تُعدّ قبيحةً في العرف والعادة من غير اختصاص بالمحرّمات الشرعيّة بل يكون بينه وبين ما يأتي منه اجتناب الكبائر عمومٌ من وجه كما سيأتي. ولعلّ ما اشتهر من اعتبار المروّة وترك ما يكون في عرف الناس قبيحاً من القبائح الراجعة إلى البطن وأكل الكثير والفرج وغيرها استفيد من جملة: «أن تعرفوه بالستر والعفاف...» إلى آخره.

وأمّا قوله بعد ذلك: «ويُعرَف» بالفتح حتّى يكون عطفاً على قوله: «وأن تعرفوه» ويكون العرفان باجتناب الكبائر أيضاً شرطاً آخر للعدالة واتّصاف الشخص بها لا أنّه معرّف للجملة الأُولى، ويكون قوله بعد ذلك: «والدليل على ذلك كلّه...» إلى آخره معرّف المعرّف، واختلاف التعبير شائع، لأنّ ما يريدوا أن يجعلوه شرطاً ومعرضاً لشيءٍ قد ينسبوه به وقد يحذفون نسبته الفاعلي منه وينسبونه إلى المفعول كما في

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٨/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٥١.

(٢) البقرة: ٢٧٣.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَإِن خِفتُم أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاح...﴾[1] الآية.

وعلى أيّ حال، فيكون كلٌّ ممّا كان في العرف خلاف الستر والعفاف ويجتنب منها العفيف ومن له صفة الحياء وكلّ ما يكون ممّا أوعد الله عليه النار من الكبائر لازم المراعاة للشخص العادل، وبينها عمومٌ من وجه، لأنّ بعض ما يجتنب منه أهل الحياء كان محرّماً شرعيّاً أيضاً، وبعضها ليس كذلك، وكذا بعض ما أوعد اللهُ عليه النار كان قبيحاً في نظر العرف أيضاً، وبعضها ليس كذلك، وهو عين ما ذكره المشهور من اعتبار المروّة وترك الكبائر.

ثمّ إنّ الرواية حيث إنّ المستفاد منها إلى هنا هو أنّ العادل من كان مجتنباً عن العيوب العرفيّة والشرعيّة واقعاً، ولازمه هو العلم القطعي به حتّى جاز ترتيب أثر العدالة عليه وهو غير ممكن في الأغلب، بل في الأكثر أراد الإمام طريق إحرازها بقوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم...» إلى آخره. ومعنى الستر في هنا غير ما تقدّم في قبله، بل المقصود هو الساتر لجميع عيوبه العرفي والشرعي.

وقوله: «ويكون منه التعاهد» بالفتح عطفٌ على قوله: «أن يكون ساتراً...» إلى آخره، وذكر الدالَّين إنّما هو باعتبار اختلاف المعاصي حيث إنّ بعضها وجوديّة كالشرب ونحوه من الزنا وغيره، وبعضها عدميّة كترك الصلاة والزكاة والحجّ ونحوها، ولذا ذكر للأوّل أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، وللثاني التعاهد للصلوات. وأمّا عدم ذكره عليه السلام التعاهد للزكاة ونحوها فإنّما يكون لأجل أنّها مع قلّة أفرادها عن مثل الصلاة كان المعروف والمعمول به في السابق هو أخذ الزكاة منهم عند إتمام الزرع ولم يبق في أيديهم حتّى يحتاج أدائها إلى التعاهد، ومثل الحجّ أيضاً قلَّ ما يتّفق أن يستطيع الشخص وعليه أيضاً كان في العمر مرّةً، فيكون المهمّ الّذي لو أتى به وصار متعاهداً منه يصير الشخص آتياً بالواجبات هي الصلوات الخمس، فلذا

(١) البقرة: ٢٢٩.

خصّها بالذكر، فإذا أتى بها وترك المحرّمات بأن صار ساتراً لعيوبه يصير الشخص في نظر العرف واجداً للشرطين.

وبالجملة: بعدما عرفت ممّا ذكرنا في فقه الرواية فلا يرد عليه ما قيل من أنّه إمّا لابدّ من أن يكون قوله: «والدلالة على ذلك كلّه» معرّف المعرّف أو يكون أحد الدالَّين غير لازم... إلى آخر ما قيل. وإذا كان كذلك فالمستفاد منها أنّ الستر والعفاف صفتان نفسيّتان، فلو لم يحصل لأحدٍ أسباب الفسق والشهوات وخلاف المروّات فلا يقال له: إنّه كفّ البطن والفرج واليد وغيرها، كما أنّ في صدق ترك الكبائر[١] أيضاً كذلك، ولعلّ مراد الفقهاء في التعبير بأنّها ملَكة رادعة[٢] ونحوها هو ذلك، ولا يكفي مجرّد ترك القبائح. فمن ذلك أيضاً يستفاد اعتبار الملَكة لا بحيث كان وقوع المعصية عنه ممتنعاً لما عرفت من الإشكال بأنّها مرتبة العصمة، ولذا نُقل عن المقدّس الأردبيلي الكلام المعروف[٣].

وقد أشرنا آنفاً بأنّه لو كنّا والرواية من غير أن يجعل للعدالة المذكورة فيها أمارة لقلنا بلزوم القطع بكون العادل واجداً لهذه الصفة، ولكن بعد أنّ إحراز القطعي كان مشكلاً جدّاً وكانت العدالة ممّا تعتبر في أُمور ابتُلي بها كثيراً كالجماعة والقضاء والشهادات وغيرها فلذلك جعل الشارع أمارة عليها كما عرفتها، ولا إشكال فيها إلى هنا.

وبقي ما ذكره السيّد بحر العلوم من أنّ الرواية مشتملة على ما لا يُعمل به، وهو إحراق [بيت] من لم يحضر الجماعة[٤]، فكانت بذلك ضعيفة. ولكن قد ظهر جوابه

---

(١) لا يخفى أنّ قوله باجتناب الكبائر ليس مثل قوله بالسِتر والعفاف حتّى يتمسّك بكون المعتبر فيه هو الكفّ دون مجرّد الترك بأنّها صفة نفسانيّة لأنّ التارك لها مجتنب عنها، فتأمّل. (منه ﷺ).

(٢) لكنّه لا يدفع الإشكال المتقدّم من منافاة اعتبار الملَكة مع ما قيل بعودها للمذنب بمجرّد التوبة. (منه ﷺ).

(٣) تقدّم ذكره آنفاً.

(٤) لم نعثر على ما نُسب إليه القول المذكور في كتبه، فتأمّل.

ممّا ذكرنا من أنّ الحضور في الجماعة إن كان لأجل معرفة الناس التارك لها من الآتي بها كما هو المستفاد من نقلَي الشيخ والفقيه[١] معاً فهو وإن كان لأجل الشرطيّة في قبولها ولذلك يريد النبيّ ﷺ إحراق [بيت] من لم يحضرها فهو غير مسلّم من الرواية لأنّه منحصرٌ بنقل الفقيه[٢]، ولعلّه كان من فتواه لا عبارة الرواية، فلا يرد الإشكال بالرواية من هذه الجهة. فما ذكره محقّقو الفقهاء مثل المحقّق[٣] والعلّامة[٤] والشهيدين[٥] ينطبق على ما ذكرنا في فقه الحديث. والأمارة إلى هذه العدالة المعتبرة ليست مشكلة حسب ما ذكر فيها.

وأمّا سائر الروايات فمنها: مرسلة يونس بن عبدالرحمٰن عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة؟ فقال: «خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يُسأل عن باطنه»[٦]. ما يستفاد من هذه الرواية حسب مناسبة الحكم والموضوع من لفظ المأمون هي المأمونيّة في الشهادة بأن لا يكذب ولم يكن ممّا اشتبه عليه الأمر، وعليه فراجع إلى قبول الشهادة، ولكن بمناسبة سائر الأدلّة مثل قوله: ﴿ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[٧] أو ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[٨] لعلّه يستفاد أنّ

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣٨/٣ ـ ٣٩ ح ٣٢٨٣، تهذيب الأحكام: ٢٤١/٦ ح ٥٦٩.

(٢) لا ينحصر بنقل الفقيه بل في الوسائل أنّ الشيخ نقل ذيل الرواية: وإن حضر جماعة المسلمين وإلّا أحرق عليه بيته.

(٣) شرائع الإسلام: ١٢٦/٤ ـ ١٢٧، المختصر النافع: ٤٠٣.

(٤) مختلف الشيعة: ٤٨٤/٨، إرشاد الأذهان: ١٥٦/٢.

(٥) الدروس الشرعيّة: ١٢٥/٢، الروضة البهيّة: ١٢٨/٣. وراجع أيضاً مفتاح الكرامة: ٢٥٩/٨ـ٢٩٥.

(٦) وسائل الشيعة: ٣٩٢/٢٧ ـ ٣٩٣ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٤.

(٧) الطلاق: ٢. (٨) البقرة: ٢٨٢.

المراد بالمأمونيّة هي الأمن عمّا تنافي العدالة، أي الأمن من المحرّمات وخلاف المروّات على فرض اعتبارها.

ومنها: خبر عبدالله بن المغيرة قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: رجلٌ طلّق امرأته وأشهد شاهدَين ناصبيّين، قال: «كلّ من ولد على الفطرة وعُرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»[١]. لعلّ المراد هو ما تولّد ولم يخرج عمّا يقتضيها فجازت شهادته باعتبار استصحاب الإسلام ومعروفيّته بالصلاح ولو في مذهبه.

ومنها: خبر العلاء بن سيّابة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحَمام، قال: «لا بأس إذا كان لا يُعرف بفسق»[٢].

ومنها: خبر محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنّ عليّاً عليه السلام قال: «لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه»[٣].

ومنها: خبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس...»[٤] الحديث. ولعلّ النظر فيها هو قبول شهادة العبد بأن يكون ناظراً إلى ردّهم شهادة العبد في القضيّة المعهودة.

ومنها: خبر عمّار بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يشهد لابنه والابن لأبيه والرجل لامرأته، فقال: «لا بأس بذلك إذا كان خيراً...»[٥] الحديث.

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً...»[٦] الحديث. ولعلّ خصوص الضيف كان متّهماً في ذلك، ولذا قال بعدم البأس، والتعبير بالعفّة لعلّها يرشد إلى المروّة كما مرّ أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٣/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح٣٤٠٣٦، وص ٣٩٨ ح٣٤٠٥٢.
(٢) المصدر السابق: ٣٩٤/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٧.
(٣) المصدر السابق: ٣٩٤/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٨.
(٤) المصدر السابق: ٣٩/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٩.
(٥) المصدر السابق: ٣٩٥/٢٧ ـ ٣٩٦ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٤٠.
(٦) المصدر السابق: ٣٩٦/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٤١.

ومنها: خبر عبدالرحمٰن بن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا بأس بشهادة المملوك إذا كان عدلاً»[١].

ومنها: رواية علقمة قال: قال الصادق عليه السلام وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عمّن تُقبل شهادته ومن لا تُقبل؟ فقال: «يا علقمة، كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته». قال: فقلت له: تُقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: «يا علقمة لو لم تُقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قُبلت إلّا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً...»[٢] الحديث. والظاهر أنّه ليس المقصود من قبول شهادة من لم يُرَ بالعين منه الذنب هو من كان معروفاً بالفسق ولكن لم أرَه، وإلّا لو كان المراد من الرواية ذلك فلم تكن معمولةً بها.

ومنها: خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «شهادة القابلة جائزة على أنّه استهلّ أو برز ميّتاً إذا سئل عنها فعدلت»[٣].

ومنها: رواية حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجلٍ محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران، فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يُعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً، وأُقيم الحدّ على الّذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يُجيز شهادتهم، إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق»[٤]. يستفاد منها أنّ قضيّة تعديل الشاهد كانت معمولة عندهم، ولا يبعد استفادة القول الأوّل منها، أعني ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٤٥/٢٧ باب ٢٣ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٣٨٩٤، وص ٣٩٥ باب ٤١ منها ح ٣٤٠٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٥/٢٧ ـ ٣٩٦ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٤٤، عن أمالي الصدوق: ١٦٣ م٢٢ ح١٦٣، وفيه عند سؤال علقمة «المقترف للذنوب» وهو الصحيح.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٧/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٤٨.

(٤) المصدر السابق: ٣٩٧/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٤٩.

ومنها: رواية عبدالله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا عليه السلام عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن عامل الناس فلم يظلمهم وحدّثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممّن كمُلت مروّته وظهرت عدالته ووجبت أُخوّته وحرُمت غيبته»[١].

ومنها: خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثلاث من كُنّ فيه أوجبت له أربعة على الناس: من إذا حدّثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم، وجب أن يظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروّته، وأن تُحرم عليهم غيبته، وأن تجب عليهم أُخوّته»[٢].

ومنها: رواية عبدالكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام[٣] قال: «تُقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كُنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرّج إلى الرجال في أنديتهم»[٤]. المستورات تحتمل أن يكون معناها هي العفّة أو الحجاب.

وهذه جميع الروايات الّتي وردت في العدالة في باب الشهادة المصرَّح فيها بلفظ العدالة.

وأمّا ما ورد في باب الجماعة:

فمنها: خبر عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن إمامٍ لا بأس به في جميع أُموره عارف، غير أنّه يُسمِع أبويه الكلام الغليظ الّذي يُغيظهما، أقرأ خلفه؟ قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقّاً قاطعاً»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٦/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٤٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٦/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح٣٤٠٤٧.

(٣) وهي الّتي أشرنا إليها في ذيل البحث عن سند رواية عبدالله بن أبي يعفور، فراجع. (منه رحمه الله).

(٤) وسائل الشيعة: ٣٩٨/٢٧ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٥١.

(٥) المصدر السابق: ٣١٣/٨ ـ ٣١٤ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٦٤.

ومنها: رواية الحسن بن عليّ بن يقطين [عن عمرو بن إبراهيم] عن خلف بن حمّاد عن رجلٍ من أصحابنا ـ نسي الحسن بن عليّ اسمه[١] ـ قال الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا يُصلّى خلفهم: المجهول، والغالي وإن كان يقول بقولك، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً»[٢].

ومنها: رواية أبي عليّ بن راشد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ إلّا خلف مَن تثق بدينه»[٣].

ومنها: ما عن سعد بن إسماعيل عن أبيه قال: قلت للرضا عليه السلام: رجلٌ يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الأمر أُصلّي خلفه؟ قال: «لا»[٤].

ومنها: رواية الأصبغ قال: سمعتُ عليّاً عليه السلام يقول: «ستّة لا يؤمّون الناس منهم شارب النبيذ والخمر»[٥].

ومنها: رواه ابن إدريس ممّا عن كتاب أبي عبدالله السيّاري صاحب موسى والرضا عليهما السلام[٦] قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: قومٌ من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدَّم بعضهم فيصلّي بهم جماعة، فقال: «إن كان الّذي يؤمّهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل»[٧]. كان السؤال في الروايات المتقدّمة عمّن يكون إمام جماعة ولكن في هذه الرواية عمّن يريدوا أن يجعلوه إماماً.

---

(١) السند كما في الخصال للصدوق: ١٥٤ ح ١٩٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٣١٠/٨ ـ ٣١١ باب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٥٤.

(٣) المصدر السابق: ٣١٥/٨ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧١.

(٤) المصدر السابق: ٣١٦/٨ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧٣.

(٥) المصدر السابق: ٣١٦/٨ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧٤.

(٦) في توصيفه بأنّه صاحب موسى والرضا عليهما السلام نظرٌ لأنّ النجاشي والشيخ والعلّامة و... يصفونه بأنّه من كتّاب آل طاهر في زمن أبي محمّد عليه السلام. (نهاية التقرير: ٣١٥/٣). راجع (رجال النجاشي: ٨٠ رقم ١٩٢، والفهرست للشيخ: ٥٧ رقم ٧٠، وخلاصة الأقوال: ٢٠٣ رقم٩).

(٧) وسائل الشيعة: ٣١٦/٨ ـ ٣١٧ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧٥، وقد تقدّم ذكرها سابقاً.

ومنها: ما في المقنع قال: وقال رسول الله ﷺ: «إن سرّكم أن تزكّوا صلاتكم فقدّموا خياركم»[١].

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى عن الصادق عليه السلام: «إنّ رسول الله ﷺ قال: لا صلاة لمَن لا يصلّي في المسجد مع المسلمين إلّا من علّة، ولا غيبة إلّا لمَن صلّى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومَن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته، ووجب هجرانه، وإن رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذّره، ومَن لزم جماعة المسلمين حرُمت عليهم غيبته وثبُتت عدالته»[٢].

وهذه هي الروايات الّتي يمكن استفادة اعتبار العدالة منها وإن لم يذكر عنوان اعتبار العدالة بخصوصها في هذه الطائفة، أعني المذكور في باب الجماعة. نعم، ذكر في مثل مضمرة سماعة[٣] عدم جواز الصلاة خلف شارب الخمر أو المجاهر بالفسق.

وأمّا رواية أبي عليّ بن راشد فلعلّ المراد من عدم الوثوق بالدين هو في الأُصول لا في الفروع. وعلى أيّ تقدير، ذكر الفسق ونحوه يثبت اعتبار العدالة، لأنّ المستفاد ممّا هو المغروس في أذهان المتشرّعة أنّ العدالة والفسق متقابلان إمّا بالتقابل التضادّ إن كانا وجوديَّين، وإمّا بالتقابل العدم والملَكة بأن يكون العدم في طرف العدالة، أي عدم العصيان وعدم الفسق عمّا من شأنه أن يكون حسب الشهوات فاسقاً.

وأمّا أصل العدالة واستفادتها من رواية ابن أبي يعفور مع كونها واردة في باب الشهادات فإنّما هو للإجماع والاتّفاق على أنّ العدالة المعتبرة في الشاهد وفي الإمام ليستا متغائرتين فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو المستفاد منها ونقول:

---

(١) وسائل الشيعة: ٣١٥/٨ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧٠.

(٢) ذكرى الشيعة: ١٣٤/٣، و: ٣٧٢/٤، عنه وسائل الشيعة: ٣١٧/٨ باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٧٧٦.

(٣) لم نعثر عليها.

هل السؤال فيها كان عن المعرّف المنطقي أو العرفي؟ الظاهر هو الثاني، كما أنّه ليس السؤال عن المعرّف الشرعي أيضاً.

وبالجملة: محلّ السؤال على السؤال عن الحدّ والمعرّف المنطقي وإن كان خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّه كان يعلم موضوع العدالة واعتبارها في قبول الشهادة ولذلك يسأل «بِمَ يُعرف عدالة الرجل...» إلى آخره، ولكن حملُه على السؤال عن المعرّف الشرعي أيضاً مشكل. نعم، يكون حاصله متّحداً مع المعرّف المنطقي.

وقال بعض أعاظم عصرنا ما حاصله: أنّ العدالة كما يظهر من جواب الإمام عليه السلام في تلك الرواية هي عبارة عن التديّن وملَكة الخوف من الله تعالى الباعثة على فعل الواجبات وترك المحرّمات ولم يكن لها أثرٌ خاصّ في الخارج بحيث يكون كاشفاً قطعيّاً لوجودها لكلّ أحدٍ إلّا نادراً بخلاف سائر الملَكات كالسخاوة والشجاعة وأمثالها.

وأمّا الكفّ عن الشهوات وإتيان الواجبات فهو أعمّ من أن يكون لأجل الخوف أو غيره، ولكن جعل أمارة، وما جعلت أمارة على الملَكة هي أيضاً ملَكةً إلّا أنّها أعمّ من الأُولى، وهذه أيضاً تحتاج إلى أمارةٍ لأنّها خفيّة.

وأمّا الأمارة المجعولة الّتي تكون أعمّ فهي اثنتان: الأُولى أن يكون ساتراً للعيوب. والثانية أن يحضر الجماعة. وللحضور في الجماعة فوائد: الأُولى كشفها عن الملَكة. الثانية كون المكلّف من أهل الصلاة ومن المصلّين، الثالثة كونه غير الراغب عن الجماعة. وكلّ واحدٍ من هاتين الأمارتين يكفي لإحراز الملَكة للأخصّ مجرّدةً.

ويستفاد من الجواب أيضاً أنّ السؤال كان عن ذلك وأنّه يعلم المعنى اللغوي للعدالة ومفهومها ـ أعني الاستقامة ـ وأنّها في المسلم هي الاستقامة في طريق الإسلام بأن يكون التديّن وخوفه من الله باعثٌ لترك المحرّمات وإتيان الواجبات، ولكن يريد أن يظهر له ما يحرز ذلك، وإن شئت قلت: كان سؤاله عن المصداق[1]، انتهى تلخيص كلامه.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥١٧ ـ ٥١٨ .

وفيه (أوّلاً) أنّ جعل الشيء أمارة مع احتياجها إلى أمارة أُخرى لم يظهر له وجه بيِّن ولا حاجة إلى أمارة متوسّطة.

(وثانياً) ما ذكره من كون كلّ واحدٍ من الستر لعيوبه أو الحضور للجماعات أمارة مستقلّة لإحراز العدالة غير تمام فإنّه ﷺ صرّح بأنّ من لم يحضر الجماعات غير معلوم كونه من المصلّين، ومعه كيف يقول بكفاية كونه ساتراً لعيوبه لإحراز العدالة، فكونه عالماً بمفهوم العدالة وكان سؤاله عن المصداق بعيدٌ كما قلنا، بل الظاهر كما مرّ من أنّ كون الشخص ساتراً للعيوب دليلٌ على عدم كونه ذا العيب ولكن بالنسبة إلى العدميّات، ولهذا يحتاج إلى حضور الجماعات ليعلم منه الإتيان بالواجبات وتكون الأمارة هي المجموع لا كلّ واحدٍ منها، فلا يريد السائل معرّفاً منطقيّاً ولا أمارةً محرزةً لها، لأنّ العدالة والفسق كانتا مستعملتين في ألسنة العرب قبل الإسلام ونزول القرآن وفسّرت في اللغة بمعانٍ مختلفة ربّما يكون بعضها متضادّة للآخر.

ونقل ابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد عن أبي حنيفة أنّها عبارة عن ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق[1]. وهو الّذي ذهب إليه بعض قدماء أصحابنا أيضاً، ونقل عن غيره أنّها عبارة عن الالتزام بالطاعات من الواجبات والمندوبات والتجنّب عن المنهيّات من المحرّمات والمكروهات[2]. ومع هذه المعهوديّة واشتهار هذين القولين في زمن ابن أبي يعفور يبعد أن يكون المرتكز في ذهنه أنّ العدالة هي الملَكة الراسخة في النفس... إلى آخره، ولكن حيث يرى العلم بها متعسّراً أو متعذّراً فسأل عن الأماريّة الشرعيّة لها.

نعم، المقدار المتيقّن من السؤال أنّه كان عالماً باعتبار العدالة في قبول الشهادة في الجملة، فسأل عمّن يكون عادلاً، ومن الواضح أنّ المعرّف للعدالة في الجواب هو نفس الستر والعفاف... إلى آخره، لا معرفة هذه الأُمور بأن يكون قوله عليه السلام: «أن

(١) بداية المجتهد: ٦٧٨/٢.

(٢) لعلّه ابن الجنيد، راجع مختلف الشيعة: ٨٨/٣ .

تعرفوه» جزءاً للمعرّف. فهذه الأوصاف نفس العدالة، كما أنّ معرفتها معرفة العدالة ويكون الشخص الواجد لهذه الأوصاف عادلاً، فلو اعتبر أن يكون العادل عبارةً عمّن يكون ظهور هذه الصفات منه ناشئة عن ملَكة الخوف من الله تعالى كان اللازم عدم الحكم بعدالة من نعلم بستره وعفافه وإتيانه بجميع الواجبات وتركه للمحرّمات لاحتمال أن يكون صدورها عنه لا عن ملَكة الخوف من الله تعالى، وهو كما ترى ليس ما يلتزم به هو نفسه مدّ ظله.

ثمّ إنّ ظاهر رواية ابن أبي يعفور أنّ المعاصي قسمان: كبائر وصغائر، وأنّ اللازم في العدالة هو الاجتناب من الكبائر، ولعلّها هو الظاهر في المبسوط[١] حيث ذكر أنّ المعاصي صغيرة وكبيرة، ولكن أنكر ابن إدريس عليه[٢] بأنّ هذا ممّا لم يذكره أحدٌ من العلماء ولا هو أيضاً في غير المبسوط.

وأمّا القدماء فكما قال ابن إدريس لم يتعرّضوا لكون المعاصي قسمان صغيرة وكبيرة إثباتاً ونفياً.

وأمّا أعاظم عصرنا كصاحب الجواهر[٣] والمصباح[٤] والعلّامة الحائري[٥] فأنكروا كون الذنوب قسمين واختاروا أنّها كلّها كبائر. ولكن يدلّ على كون الكبائر غير الصغائر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...﴾[٧] الآية.

وتدلّ عليه أيضاً الروايات الواردة في ذلك وفي تفسير الآية خصوصاً ما رواه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني قال: حدّثني أبو جعفر الثاني عليه السلام قال: «سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: دخل عمرو بن عُبيد على أبي عبدالله عليه السلام

---

(١) المبسوط: ٢١٧/٨.
(٢) السرائر: ١١٨/٢.
(٣) راجع جواهر الكلام: ٣٠٥/١٣.
(٤) مصباح الفقيه: ٢٨٧/١٦ ـ ٢٩٠.
(٥) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥١٩ ـ ٥٢٠.
(٦) النجم: ٣٢.
(٧) النساء: ٣١.

فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾[١] ثمّ أمسك، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «ما أسكتك؟» قال: أُحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجلّ، فقال: «نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ وبعده...»[٢] الحديث بطوله. والمعاصي الّتي عدّ فيها قريبةٌ بالثلاثين، ولكن حيث عدّ منها ترك الفرائض وهي كثيرة فلعلّها يبلغ إلى أزيد من ذلك. والمستفاد من الرواية حيث سئل عن الكبائر المستفاد من الكتاب أنّها قسمان.

ولكن في رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في القنوت في الوتر ـ إلى أن قال: ـ «واستغفر لذنبك العظيم، ثمّ قال: كلّ ذنبٍ عظيم»[٣] نفى ذلك، لأنّها كما ترى تدلّ على أنّ كلّ ذنبٍ عظيم.

ومحمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمّداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيّنة، وكلّ ما أوجب الله عليه النار»[٤].

ومنها: خبر عُبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أخبرني عن الكبائر، فقال: هُنّ خمس وهنّ ممّا أوجب الله عليهنّ النار...»[٥] الحديث.

والمستفاد من ذلك أنّ الكبائر هي ممّا أوجب الله عليهنّ النار، وسيجيء لذلك مزيد بيان. ولو قلنا بأنّ الكبائر هي ما أوعد الله عليه النار سواء كان في الكتاب أو في الأخبار بأيّ دلالة من الدلالات فعدّتها بسبعمائة أقرب من السبع كما قال ابن عبّاس. ولا يستفاد من هذه الروايات التقييد بالكتاب بأن يكون مذكوراً فيه أو أوعد عليه النار فيه.

---

(١) الشورىٰ: ٣٧.

(٢ و٣) وسائل الشيعة: ٣١٨/١٥ و٣٢٢ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٢٩ و٢٠٦٣٢. والآية المذكورة في آخر الرواية الأُولى هي ٧٢ من سورة المائدة.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٢/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٣٣.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٧/١٥ ـ ٣٢٨ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٥٥.

ثمّ على فرض إثبات كونها قسمين ولكن اعتبار أنّ العدالة هي الاجتناب من الكبائر فقط خصوصاً إن جعلناها السبع في غاية الإشكال خصوصاً بعد أنّ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[1] أوعد على مطلق المعصية النار، وكيف تطمئنّ النفس بالقول بعدالة من يرتكب جميع المعاصي غير ما أوعد أو غير السبع المذكور وجميع القبائح العرفيّة.

ولعلّ المراد من الكبائر في رواية ابن أبي يعفور هي المنهيّات الشاملة للمحرّمات والمكروهات، كما يقوله أبو حنيفة في معنى العدالة[2]. وعلى أيّ حال، العجب من خفاء ذلك حتّى أنكر بعض كما عرفت كون المعاصي قسمين، مع أنّ اعتبارها في العدالة وابتلاء الناس كثيراً لفهم معنى العادل في الجماعات والشهادات ممّا لا يخفى.

وعلى أيّ حال، فحيث إنّ ظاهر قوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور هو كفاية اجتناب الكبائر في العدالة دون الصغائر فلذا ذكر القائل بعدم الفرق بين المحرّمات وأنّ ارتكاب كلّها من الكبيرة والصغيرة موجبٌ للفسق.

فإنّ قوله: «ويُعرف باجتناب الكبائر» ليس معرّفاً مستقلّاً لأنّه خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّه من تتمّة التعريف كما قال في المصباح بأنّ ذكر الكبائر في الرواية إنّما هو لأجل أنّ حرمة الكبائر في الإسلام ضروريّة، ولا يمكن أن يكون ارتكابها للجهل بحرمتها إلّا أن يكون غافلاً حين العمل عن حرمتها، ولكنّه أيضاً غير معذور، لأنّها لا تحصل إلّا بجعل المكلّف فعلها من أعماله العاديّة كمن يدفع العطش بشرب المُسكر في الغالب فهو أيضاً لا تفيد لدفع الحرمة، فيكون مرتكب الكبائر غير معذور مطلقاً، ولذلك خصّها بالذكر في الرواية بخلاف الصغائر، لأنّها ليست كذلك، فيمكن أن يكون جاهلاً ومعذوراً، أو لأجل أنّ المراد بقوله: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» هي ملَكة الاجتناب عن مطلق الذنوب،

---

(١) الجنّ: ٢٣.

(٢) على ما نقله مدّ ظلّه العالي، وكان اختيار أبي حنيفة غير ذلك. (منه دام ظله).

والمراد بقوله: «ويُعرف باجتناب الكبائر» هو الاجتناب الفعلي، أو لأجل أنّ المرتكب للكبائر لا عذر شرعي له ولا العرفي بخلاف الصغائر، لأنّه يتصوّر فيها العذر الشرعي مثل الجهل والعذر العرفي، لأنّ العرف يتمسّكون نوعاً بالأعذار العرفيّة فيها كالجلوس في مجلس الغيبة أو اللهو متعذّراً عدم الخروج الواجب عنها بالحياء عن الخروج بخلاف الزنا والسرقة ونحوهما من الكبائر. فالمرتكب للصغائر لا يُعدّ في العرف خارجاً عن الاستقامة في طريق الشرع مع الكراهة القلبي لذلك في مثل الأمثلة المذكورة[1].

وهذا الوجه الأخير ممّا ذكره في آخر كلامه بطوله.

والوجه الرابع ما ذكره بعضٌ آخر من أنّ قوله: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» بيانٌ لماهيّة العدالة ومعرّف منطقي لحقيقتها. وقوله: «يُعرف باجتناب الكبائر» أمارة شرعيّة لها وإن كانت الملَكة هي ملَكة الاجتناب عن الجميع.

ولكن يرد على هذا الكلام بأنّ الوجه الرابع خلافٌ لظاهر الرواية، كما قد عرفت تفصيلها.

وأمّا الوجه الثاني ففيه: أنّه يمكن دعوى ظهور قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» في أنّ المراد هي الملَكة الفعليّة للاجتناب الفعلي لا مجرّد التهيّؤ لذلك، فإنّ العفيف والستير إنّما يُطلقان على من كان واجداً لصفة الستر والعفاف فعلاً ناشئاً عن ملَكة الخوف من الله تعالى. فحمل ذلك على مطلق الملَكة والتهيّؤ، وحمل قوله: «ويُعرف باجتناب الكبائر» على الاجتناب الفعلي لا شاهد له.

مضافاً بأنّه مخالفٌ لظاهر الآيتين[2] الدالّتين على أنّ الذنوب على قسمين كبائر وصغائر، وكذلك الروايات المتقدّمة.

وبالجملة: ما ذكره في فهم الرواية خلافٌ لما يفهم العرف منها.

وأمّا الوجه الثالث ففيه: أنّه إن كان المكلّف جاهلاً معذوراً في جهله كما في الأشخاص البدوي فهذا الكلام تمامٌ بل ليس عمله معصية وذنباً، ولا ينحصر

(١) مصباح الفقيه: ١٦/٢٨٧ ـ ٢٩٠.

(٢) يعني الشورىٰ والنجم المتقدّمتين.

بالصغيرة أو الكبيرة، بل معذورٌ مطلقاً. وأمّا في غيره ومن يسامح بالأعذار العرفيّة فليست هي عذراً فارقاً بين الصغيرة والكبيرة، هذا.

وأمّا القول بأنّها صغائر وكبائر فيرد عليه: أنّ مثل الصدوق والشيخ وغيرهما مع نقلهم كثيراً من تلك الروايات ذهبوا إلى أنّ جميع الذنوب كبائر، وكذلك كثير من المتأخّرين.

والقول بأنّ المعتبر في العدالة هو خصوص الكبائر دون الصغائر بعيدٌ، لاقتضائه كون المرتكب للصغيرة عالماً عامداً مع اجتنابه عن الكبائر عادلاً، مع أنّه يصدق عليه أنّه بارتكاب الصغيرة خارج عن طاعة الله ففاسقٌ لأنّه هو الخروج عن طاعة الله، فصدق العادل مع ذلك عليه يستلزم عدم التقابل بين العدالة والفسق، مضافاً إلى حكم العقل بقبح كلّ معصية واستحقاق العقوبة عليها، وحينئذٍ يمكن أن يقال بأنّ المراد من السيّئات في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا﴾ هو المكروهات فإنّ بعض المكروهات ممّا توعّد عليه العذاب أيضاً[1].

وعلى أيّ حال، هل لفظ «الّتي» في قوله «الكبائر الّتي» هو وصف المفسّر للكبائر كما هو المتراءى من رواية عمرو بن عُبيد حيث قرأ الآية وسكت؟ والقول في تفسيرها مختلفٌ.

(الأوّل) أنّ المراد بها كلّ ما أوعد الله عليها النار، إمّا في خصوص الكتاب كما عن بعض، وإمّا مطلقاً كما عن آخر من كون الإيعاد بلسان النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام بالصراحة أو الأعمّ من ذلك، ومن كونه بنحو التضمّن والالتزام، أو الأعمّ من ذلك كلّه، وممّا دلّ دليلٌ على عدم قبول شهادة مرتكبه أو بأنّه فاسق للاستكشاف كونها كبيرة من ذلك.

(الثاني) ما جعل عليه حدّاً أو أوعد عليه بالعذاب.

(الثالث) ما دلّ دليلٌ قطعيّ على الحرمة، ولكن هذا القول غير مناسب مع معنى الكبيرة.

---

(١) لم أجد الآية الّتي أوعد العذاب فيها على المكروه. (منه رحمه الله).

وقال الفيض ﷺ في المفاتيح[١]: لعلّ في إخفاء المناط القطعي في ما هي الكبيرة أو الصغيرة يكون مصلحةً وإن كان في الواقع قسمان صغيرةٌ وكبيرة، وهي انتهاء الناس عن جميع المعاصي.

وعمّم السيّد بحر العلوم ﷺ الوعيد بالنار إلى الصريح والضمني وأنّه حصر الموارد في كتابه على ما نقل عنه في مفتاح الكرامة[٢] والجواهر[٣] في أربع وثلاثين.

منها أربعة عشر ممّا صرّح فيها بخصوصها بالوعيد بالنار:

الأوّل: الكفر بالله العظيم، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٤]، وغير ذلك وهي كثيرة[٥].

الثاني: الإضلال عن سبيل الله، لقوله تعالى: ﴿ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾[٧].

الثالث: الكذب على الله تعالى والافتراء عليه، لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوىً لِلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾[٩].

الرابع: قتلُ النفس الّتي حرّم الله قتلها، قال الله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُه جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾[١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا

---

(١) مفاتيح الشرائع: ١٧/٢.
(٢) مفتاح الكرامة: ٢٩٣/٨ ـ ٢٩٨.
(٣) جواهر الكلام: ٣١٠/١٣ ـ ٣١٦.
(٤) البقرة: ٢٥٧.
(٥) مثل قوله تعالى: «وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَراً» الزُمر: ٧١ وقوله: «فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» آل عمران: ١٠٦، والأنعام: ٣٠، والأنفال: ٣٥، والأحقاف: ٣٤.
(٦) الحجّ: ٩.
(٧) البروج: ١٠.
(٨) الزُمر: ٦٠.
(٩) يونس: ٦٩ و ٧٠.
(١٠) النساء: ٩٣ و٢٩ و٣٠.

تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسيراً﴾[١].

الخامس: الظلم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً﴾[٢].

السادس: الركون إلى الظالمين، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[٣].

السابع: الكِبر، لقوله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾[٤].

الثامن: تركُ الصلاة، لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[٥].

التاسع: المنع من الزكاة، لقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[٦].

العاشر: التخلّف عن الجهاد، لقوله سبحانه: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾[٧].

الحادي عشر: الفرار من الزحف، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٨].

الثاني عشر: أكلُ الربا، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ

---

(١) النساء: ٩٣ و٢٩ و٣٠.
(٢) الكهف: ٢٩.
(٣) هود: ١١٣.
(٤) الزُمر: ٧٢.
(٥) المدّثر: ٤٢ و ٤٣.
(٦ و٧) التوبة: ٣٤ و ٣٥ و ٨١.
(٨) الأنفال: ١٦.

الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1].

الثالث عشر: أكلُ مال اليتيم ظلماً، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[2].

الرابع عشر: الإسراف، لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾[3].

وأمّا المعاصي الّتي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار فهي أيضاً أربع عشرة:

الأوّل: كتمان ما أنزل الله، لقوله تعالى عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللهُ مِنْ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4].

الثاني: الإعراض عن ذكر الله، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْراً * مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْراً * خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلاً﴾[5].

الثالث: الإلحاد في بيت الله تعالى، لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[6].

الرابع: المنع من مساجد الله، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُوْلَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[7].

الخامس: أذيّة رسول الله ﷺ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً﴾[8].

السادس: الاستهزاء بالمؤمنين، لقوله تعالى: ﴿الَّذينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنْ

---

(١) البقرة: ٢٧٥.
(٢) النساء: ١١.
(٣) المؤمن: ٤٣.
(٤) البقرة: ١٧٤.
(٥) طه: ٩٩ ـ ١٠١.
(٦) الحجّ: ٢٥.
(٧) البقرة: ١١٤.
(٨) الأحزاب: ٥٧ .

الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١].

السابع والثامن: نقضُ العهد واليمين، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَـئِكَ لَا خَلاَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٢].

التاسع: قطع الرحم، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُوْلَـئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾[٣]، ولقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُم وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُم﴾[٤].

العاشر: المحاربة وقطع السبيل، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٥].

الحادي عشر: الغناء، لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[٦].

الثاني عشر: الزنا، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً﴾[٧].

الثالث عشر: إشاعة الفاحشة في الّذين آمنوا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٨].

الرابع عشر: قذف المحصنات، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاَتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٩].

---

(١) التوبة: ٧٩.
(٢) آل عمران: ٧٧.
(٣) الرعد: ٢٥.
(٤) محمّد ﷺ: ٢٢ و ٢٣.
(٥) المائدة: ٣٣.
(٦) لقمان: ٦.
(٧) الفرقان: ٦٨ و ٦٩.
(٨ و٩) النور: ١٨ و ٢٣.

وأمّا المعاصي الّتي يستفاد من الكتاب وعيد النار عليها ضمناً ولزوماً فهي ستّة:

الأوّل: الحكم بغير ما أنزل الله، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١].

الثاني: اليأس من رَوح الله، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الكَافِرُونَ﴾[٢].

الثالث: ترك الحجّ، لقوله تعالى: ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٣].

الرابع: عقوق الوالدين، لقوله تعالى: ﴿وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً﴾[٤]، ولقوله تعالى: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ﴾[٥]، ولقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[٦].

الخامس: الفتنة، لقوله تعالى: ﴿الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾[٧].

السادس: السحر، قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[٨].

وقال ﷺ في أثناء كلامه: إنّه قد يتعقّب الوعيد في الآيات خصالاً شتّى وأوصافاً متعدّدة لا يعلم أنّها للمجموع أو للآحاد فلذلك طوينا ذكرها، وكذلك الوعيد على المعصية والخطيئة والذنب والإثم وأمثالها[٩]، انتهى.

---

(١) المائدة: ٤٤.
(٢) يوسف: ٨٧.
(٣) آل عمران: ٩٧.
(٤) مريم: ٣٢.
(٥) إبراهيم: ١٥ و ١٦.
(٦) هود: ١٠٦.
(٧ و٨) البقرة: ١٩١ و ١٠٢.
(٩) يعني انتهى ما قاله السيّد بحر العلوم، وقد نقله صاحبَا مفتاح الكرامة وجواهر الكلام عنه، وقد تقدّم ذكره آنفاً.

ولكن أورد في الجواهر في ذيل بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ...﴾[١] إلى آخره بأنّه ليس فيها ذكر النار، مع أنّه ﷺ عدّها فيما أوعد عليه النار في الثالث من الأُولى. وفي ذيل الآيات في التاسع من الثانية بأنّ أُولئك في الآية الأُولى لم يعلم كونه إشارة إلى كلّ واحدٍ من النقض والقطع والإفساد، والثانية لم تشمل مع ذلك على وعيدٍ بالعذاب، إلّا أن يقال إنّه يُفهم من اللعن وما بعده. وفي العاشر من الثانية بأنّه قد يرجع ذلك إلى الكفر والوعيد على الأمرين معاً.

وأقول: ولقد أجاد ﷺ في جمع الآيات من الكتاب، ولكن جملةٌ ممّا عدّها هي العدميّات، وعلى فرض أن يكون المراد من الكبائر في الآية هي المعاصي الوجوديّة وأنّها هي المقسم فللعدميّات خارجة عن المقسم كترك الصلاة والجهاد والحجّ وكتمان ما أنزل الله، فإنّه يظهر من ذيل آية الكتمان أنّ الواجب هو البيان، أو أنّ حرمة الكتمان لأجل ترك التبيّن لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا﴾[٢]، وكذلك نقض العهد واليمين فإنّ المعاهدة مع الله واجب الوفاء فتركه تركٌ للواجب، وكذلك اليمين. ومنها قطع الرحم لقوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾[٣] فإنّ الوصل مأمورٌ به. وكذلك عقوق الوالدين لقوله: ﴿وَبَرّاً بِوَالِدَتِي﴾[٤] لأنّ الواجب هو الإحسان. وكذلك الحكم بغير ما أنزل الله لأنّه تركٌ للفتوى بالحقّ.

ثمّ جملةٌ منها الّتي عدّها داخل في عنوان الظلم كقتل النفس الّتي حرّم الله وأكل مال اليتيم وإيذاء رسول الله ﷺ والاستهزاء بالمطّوعين والمحاربة وقذف المحصنات والمنع من مساجد الله لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ﴾[٥] والفتنة والسحر ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾[٦] لأنّ الظاهر أنّ الإيعاد إنّما يترتّب عليه من الإضرار على الغير.

---

(١) يونس: ٦٩.
(٢) البقرة: ١٦٠.
(٣) الرعد: ٢٥.
(٤) مريم: ٣٢.
(٥ و٦) البقرة: ١١٤ و١٠٢.

ثمّ إنّ المراد بالكبيرة ما يكون مرتكبها مسلماً حال الارتكاب أيضاً، فمثل الكفر والإضلال[١] خارجان عن المقسم.

وأمّا الغناء فهو من قبيل القسم الثاني لا الثالث، لعدم ثبوت شمول مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾[٢] للغناء، بل يمكن أن يُراد بلهو الحديث القَصص الباطلة الّتي تلهو عن ذكر الله تعالى.

وأمّا الأخبار الّتي وردت في تعداد الكبائر ـ وقد عرفت بعضها ـ فمن العامّة لم يكن لهم في كتب الستّ إلّا رواية واحدة تنتهي إلى أبي هريرة يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا: وما هنّ يا رسول الله؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولّي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[٣]، انتهى. رواه الخمسة[٤] كذلك، ولفظ الترمذي «الكبائر: الشرك بالله وعقوق الوالدين»[٥].

ونقل من طريقنا في خصال الصدوق رحمه الله عن أبي هريرة[٦] أيضاً.

وأمّا من طريقنا فالاثنان من عُبيد بن زرارة والاثنان من محمّد بن مسلم والباقي من غيرهما، وكلّها تبلغ ستّة عشر ذكرها في الوسائل في جملة أخبار لم تدلّ على المقصود.

أمّا الأُولى لعُبيد بن زرارة فكما مرّ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن

---

(١) لا شكّ بأنّ المسلم إذا قال شيئاً أو عمل عملاً موجباً للكفر فهو حرام وكبيرة وفاعلها مسلمٌ قبل الارتداد، فلا يرد ما ذكره مدّ ظلّه. (منه دام ظله).

(٢) لقمان: ٦.

(٣) راجع صحيح البخاري: ١٢/٤ و ٢١٨/٨، وصحيح مسلم: ٦٤/١، وسنن أبي داود: ١١٥/٣ ح ٢٨٧٤، والسنن الكبرى للنسائي: ١١٤/٤ ح ٦٤٩٨.

(٤) يعني غير البخاري. (منه دام ظله). (٥) سنن الترمذي: ٥١٣/٣ ح ١٢٠٧.

(٦) الخصال: ٣٦٣ ح٥٧، عنه وسائل الشيعة: ٣٣٠/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٦١.

الكبائر، فقال: «هنّ خمس، وهنّ ممّا أوجب الله عليهنّ النار قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾[١]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[٢]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُم الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ...﴾[٣] إلى آخر الآية، وقال عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا...﴾[٤] إلى آخر الآية، ورمي المحصنات الغافلات المؤمنات، وقتل مؤمن متعمّداً على دينه»[٥]، انتهى.

وأمّا الثانية لعُبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكبائر، فقال: «هنّ في كتاب عليّ عليه السلام سبع: الكفر بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا بعد البيّنة، وأكل مال اليتيم ظلماً، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة». قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال: «نعم». قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: «ترك الصلاة». قلت: فما عددت ترك الصلاة في الكبائر؟ قال: «أيّ شيءٍ أوّل ما قلت لك؟» قلت: الكفر، قال: «فإنّ تارك الصلاة كافر. ـ يعني من غير علّة[٦] ـ.

ومنها: ما عن الحسن بن محبوب قال: كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن يسأله عن الكبائر كم هي؟ وما هي؟ فكتب: «الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفّر عنه سيّئاته إذا كان مؤمناً، والسبع الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرّب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف»[٧].

(١ و٢) النساء: ٤٨ و١٠. (٣) الأنفال: ١٥.

(٤) البقرة: ٢٧٨.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٢٧/١٥ ـ ٣٢٨ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٥٥.

(٦) وسائل الشيعة: ٣٢١/١٥ ـ ٣٢٢ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٣١. وقوله «يعني...» من كلام المؤلّف أو بعض الرواة، وكونه من كلامه عليه السلام على سبيل الالتفات ـ كما زُعم ـ بعيدٌ جدّاً (مرآة العقول: ٢١/١٠).

(٧) وسائل الشيعة: ٣١٨/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٢٨.

ولا يخفى أنّ قوله: «الكبائر» لعلّه عنوان لذكر الكبائر وإلّا فإن كان مبتدئاً فلا خبر له. وعلى أيّ حال، من ذِكر قوله عليه السلام: «من اجتنب... إلى آخره» بعد كلمة الكبائر يستفاد أنّ مفهوم الكبائر هو ذلك.

ومنها: خبر الأعمش[1] عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «والكبائر محرّمة، وهي: الشرك بالله، وقتل النفس الّتي حرّم الله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيّنة، وقذف المحصنات، وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقة وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به من غير ضرورة، وأكل السُحت والبخس في الميزان والمكيال، والميسر، وشهادة الزور، واليأس من رَوح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، وترك معاونة المظلومين، والركون إلى الظالمين، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عُسر، واستعمال التكبّر، والتجبّر، والكذب، والإسراف، والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحجّ، والمحاربة لأولياء الله، والملاهي الّتي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهة كالغناء وضرب الأوتار، والإصرار على صغائر الذنوب»[2]. حيث إنّ العامّة قائلون بأنّ الغناء مكروهة باتّفاقهم، فلعلّ ذيل الرواية صَدَر موافقاً لهم، أو لعلّ المراد غير الكراهة الاصطلاحيّة.

ومنها: ما عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «الإيمان هو أداء الأمانة، واجتناب جميع الكبائر، وهو معرفةٌ بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان ـ إلى أن قال: ـ واجتناب الكبائر وهي: قتل النفس الّتي حرّم الله تعالى، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلّ لغير الله به من غير ضرورة، وأكل الربا بعد البيّنة، والسُحت، والميسر وهو القمار، والبخس في المكيال

(١) هو سماعة بن مِهران. (منه قدس سره). كذا والصحيح هو سليمان بن مِهران الأسدي أبو محمّد الكوفي. (كما في رجال الخوئي وغيره).

(٢) وسائل الشيعة: ٣٣١/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٦٣.

والميزان، وقذف المحصنات، والزنا، واللواط، واليأس من رَوح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، ومعونة الظالمين، والركون إليهم، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عُسر، والكذب، والكبر، والإسراف، والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحجّ، والمحاربة لأولياء الله، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب»[١]، انتهى.

وهذه جملة من الأخبار وتفصيلها في باب ٤٦ في الوسائل، وقد عرفت أنّ تعدادها في بعضها أكثر من السبع خصوصاً في الأخيرتين، وفي بعضها الّذي كان الأقلّ ذكر في ذيلها «وترك ما فرض الله» وغير ذلك مثل «كلّ ما أوعد الله» وفي بعضها كان وضع السند مخدوشاً كما في رواية عليّ الوشّاء عن أحمد بن عمر الحلبي[٢] لأنّ الراوي هو أحمد بن عمر أبي شعبة الحلبي وهو لا يروي عن أبي عبدالله، بل يروي عن الرضا عليه السلام. ومن هذه الجهات تطمئنّ النفس بأنّ الكبائر لا تنحصر بالسبع بل أكثر، ولعلّها هي أكبر الكبائر، ويؤيّد ذلك ما تقدّم إشارةً بأنّ الصدوق قدس سره مع نقله رواية الأعمش المتقدّمة يقول بأنّها محمولة على أنّ كلّ ذنب بالنسبة إلى ما فوقه صغيرةٌ وإلى ما دونها كبيرةٌ، فمع أنّه مُحدِّثٌ ينقل الأخبار لم يعمل بما نقله.

وكذلك الشيخ اختار في التبيان أنّها نسبيّ، ونسب في مجمع البيان ـ الّذي هو مثل التبيان مع تنظيمٍ أحسن منه ـ القول بأنّها نسبيّ إلى الأصحاب.

ورواية الأعمش والفضل أيضاً تؤيّدان هذا المعنى أي نسبيّة المعاصي، ولا منافاة بينها وبين قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾[٣] أيضاً إلّا أنّها تُنافي قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...﴾[٤] إلى آخره، إلّا أن تُحمل الآية على بعض الوجوه كما عرفت، وكذا تُنافي الأخبار الواردة في تعداد الكبائر.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥/٣٢٩ ـ ٣٣٠ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٦٠.

(٢) المصدر السابق: ١٥/٣٢٩ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٥٩.

(٣) النجم: ٣٢. (٤) النساء: ٣١.

وكانت المسألة إلى هنا غير منقّحة عندي ولكن بعدما ذكرنا تفصيلها لا يبعد اختيار أنّها نسبيّ، لأنّ الذنوب في مراتب العصيان مختلفةٌ شرعاً وعقلاً، ولكن لا يمكن اختيار ذلك في جميعها وأنّه لا معصية كبيرة بقولٍ مطلق ولا صغيرة كذلك، لأنّ كلّ ما كان مقولاً بالتشكيك فما كان فوق المراتب فيكون كبيرةً مطلقة لأنّه لا شيء فوقها حتّى يكون ذلك صغيرة بالنسبة إلى ما فوقه، وكذا ما يكون دون المراتب فيكون صغيرة مطلقة لما ذكرنا بأنّ المعاصي إذا كانت مقولة بالتشكيك فلابدّ أن يكون لها أشدّ مراتب وأضعف، فيكون الثاني صغيرة مطلقة، كما أنّ الأُولى كبيرة مطلقة، فمثل الشيخ والصدوق وصاحب المجمع القائلين بنسبيّة المعاصي لابدّ أن يتمّوا كلامهم بما ذكرنا.

وإذا عرفت ما ذكرنا فنقول: فالمعاصي الّتي عُدّت في جميع الروايات من الكبائر فهي كبيرة مطلقة، والباقي كبيرة بالنسبة إلى الصغائر، وأمّا عدم عدّ الصغائر في الأخبار فلأجل عدم كونها مورداً للابتلاء بخلاف الكبائر المهمّة الّتي لابدّ أن تُذكر وتُبيّن ليجتنب المسلمون عنها وإن لم تكن كبيرة مطلقة، ولهذا عُدّ جميع الكبائر من المطلقة والنسبيّة، وهذا واضح، و لذا عُدّ مثل الشرك والفرار من الزحف أكبر الكبائر، أمّا كون الشرك أكبرها فواضح، وأمّا الفرار من الزحف فلأنّ من يحضر في عسكر المسلمين ويصير سبباً لاطمئنان سائر الناس والدخول في المهلكة ثمّ يفرّ كان يوقع الناس في المهلكة، مضافاً إلى المخاطرة الّتي تكون لبيضة الإسلام من انهزام المسلمين.

وتلخّص بذلك: أنّ القول بالمعاصي قسمان: صغيرة وكبيرة، كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...﴾[1] إلى آخره، وأنّها نسبيّ هو المختار، بل القول بأنّها نسبيّ حيث يقتضي وجود الكبيرة المطلقة والصغيرة كذلك، كما عرفت من الأدلّة الدالّة على كون المعاصي قسمان.

وأمّا ما عُدّ في الأخبار حسب ما قلنا من أنّ ما ذكرنا جميعها هي الكبيرة

---

(١) النساء: ٣١.

المطلقة هي السبع، كما في خبر محمّد بن مسلم[١] وعُبيد بن زرارة[٢] وأحمد بن عمر الحلبي[٣] وأبو الصامت[٤] والحسن بن محبوب[٥] وعبدالرحمٰن بن كثير[٦] وأبي بصير[٧] وإن كان أبو بصير عَدّ في مقام التفصيل ثمانية، ولكنّه قال في آخر كلامه: التعرّب والشرك واحد، وهي: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرّب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف.

وخصوص التعرّب ليس له مصداقٌ في زماننا هذا، لأنّه هو كان في زمان النبيّ ﷺ حيث يقبلون من البلاد ويسلمون ثمّ يرجعون إلى البوادي، وكان ذلك في الحقيقة هو الرجوع عن الإسلام.

وفي خبر محمّد بن مسلم أسقط عقوق الوالدين وذكر بدلها «كلّ ما أوجب الله عليه النار» مع أنّه تعريف الكبائر حسب سائر الأخبار لا واحد منها، وأظنّ أنّ الراوي من محمّد بن مسلم نسي السابع، وحيث ذكر في مقام التعداد أنّها السبع ثمّ في مقام التفصيل بدّلها «كلّ ما أوجب الله عليه النار» ولا شكّ بأنّ عقوق الوالدين من أعظمها، كما أنّ في الكتاب العزيز عدّ بعد النهي عن الشرك في وصايا الحشر، واستغراب ما ذكرنا من النسيان والتبديل كان لأجل عدم التتبّع في الأخبار وإلّا فيوجد نظيره كثيراً.

وفي رواية عبدالرحمٰن بن كثير أسقط التعرّب بعد الهجرة وذكر الشرك، ولعلّه كان مغنياً عنه لما عرفت في الرواية المتقدّمة من أنّهما الواحد، وأسقط الربا مع أنّه في سائر الأخبار وفي القرآن الكريم عدّ ممّا أوعد عليه النار وهو أيضاً مع ذكره في مقام التعداد أنّها السبع ابتلى في السابع وقال: إنكار حقّنا.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٢/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٢١/١٥ ـ ٣٢٢ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٣١.

(٣) المصدر السابق: ٣٢٩/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٥٩. وقد مرّ ذكرها والّتي قبلها آنفاً.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٥/١٥ ـ ٣٢٦ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٤٧.

(٥) المصدر السابق: ٣١٨/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ٢٠٦٢٨.

(٦) المصدر السابق: ٣٢٦/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٤٩.

(٧) المصدر السابق: ٣٢٤/١٥ ـ ٣٢٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢٠٦٤٣.

وفي رواية أبي الصامت[١] أسقط التعرّب وذكر الشرك، وأسقط الربا وذكر بدله إنكار ما أنزل الله. هذه جملة منها الّتي ذكر فيها أنّها السبع .

وفي رواية مسعدة بن صدقة[٢] عدّ عشرة: السبع المتقدّم، والقنوط من رحمة الله، واليأس من رَوح الله، والأمن من مكر الله، ولكنّها ترجع إلى الآيتين كما هو الواضح.

وفي خبر آخر لمحمّد بن مسلم[٣] عدّها ثمانية.

ولكن قد عرفت أنّ الشرك والتعرّب واحد، وكان في ذيل هذه الرواية ما يدلّ على ما ذكرنا من أنّها نسبيّ ولكن لا بنحو الإطلاق، وهو قوله عليه السلام عند سؤال الراوي عن الزنا والسرقة «ليستا من ذلك» لأنّهما في عرف المتشرّعة يعدّ من المعاصي الكبيرة العظيمة، مع أنّه عليه السلام قال ذلك لأنّه كان بصدد تعداد أكبر الكبائر، وعدّ الاثنين في بعض الأخبار من الكبائر، وهذا يؤيّد ما ذكرنا من أنّ السبع كبائر مطلقة ولكنّهما حيث يكون في السوء قريباً من الكبائر المطلقة عدّهما في سائر الأخبار من الكبائر كما في رواية محمّد بن حكيم، قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام : الكبائر تُخرِج من الإيمان؟ فقال: «نعم وما دون الكبائر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن»[٤]. وفي إحدى روايتي عُبيد بن زرارة عدّها الخمس وأسقط عقوق الوالدين والتعرّب[٥]. وفي مرسلة ابن أبي عمير أنّها في كتاب عليّ خمس[٦].

---

(١) قال مدّ ظلّه بأنّه لم يصرّح فيها بأنّها السبع ولكن المذكور فيها مضافاً إلى التصريح بأنّها سبع أنّه جعلها أكبر الكبائر. (منه دام ظله). والظاهر أنّه الحلواني من أصحاب الصادق والباقر عليهما السلام . (كما في رجال الخوئي).

(٢) وسائل الشيعة: ٣٢٤/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح٢٠٦٤٠.

(٣) المصدر السابق: ٣٣٠/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٦٢.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٥/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٤٥.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٧/١٥ ـ ٣٢٨ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٥٥.

(٦) المصدر السابق: ٣٢٧/١٥ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٥٤.

وبالجملة: تلخّص من جميع ذلك أنّ المستفاد منها هي أنّ السبعة من الكبائر المطلقة وليست نسبيّة.

وأمّا رواية عبدالعظيم بن عبدالله الحسني في قضيّة عمرو بن عُبيد[١] وخبر الأعمش[٢] وفضل بن شاذان[٣] المذكور في الأُولى عشرون وفي الثانية ثلاث وثلاثون وفي الثالث إحدى وثلاثون، فغالبها مذكورة في جميع الثلاث، وليس مختلفاً حتّى ينضمّ عدد الثلاث بعضها مع البعض، بل التأمّل يفيد أنّ رواية الأعمش متّحدةٌ مع خبر الفضل مع اختلافٍ يسير، وهو ذكر أنّ الملاهي الّتي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهةٌ كالغناء وضرب الأوتار في رواية الأعمش وإسقاط الكراهة في رواية الفضل، ولكن حيث إنّ الظاهر أنّه عليه السلام كتبه إلى المأمون وهو ممّن يشتغل بالملاهي والمغنّيات وكانت العامّة تقول بالكراهة فلا تكون الكراهة في لسان الأخبار كما اصطلحنا عليها، فلا يبعد أن تكون تقيّةً في خصوص ذكر لفظ الكراهة.

ولا يخفى أنّ فيهما جملة الإصرار على الذنوب، والمراد هو الإصرار على الصغائر، فما ذكر في الجواهر أو المصباح من عدم الدليل على حرمة الإصرار غير تمام.

بقي الكلام بعد معلوميّة الكبائر مفهوماً ومصداقاً فيما هو المعتبر في عدالة الإمام أو الشاهد وأنّها هل هي خصوص الكبائر؟ أو أعمّ من الصغائر؟ أو الإصرار عليها؟ وحيث إنّ الدليل منحصرٌ برواية ابن أبي يعفور[٤]، لأنّا لم نجد بين الروايات إلى الآن ما كان التعبير فيها كذلك، أي كما في الرواية من التصريح بعرفان عدالة الرجل باجتناب الكبائر... إلى آخره. وقد عرفت الاحتمالات فيها وأنّه إذا قرئ بالضمّ بأن يكون يعرف أمارة على العدالة وكانت هي مفاد قوله: «أن تعرفوه» فهي متّحدة الحاصل مع المعرّف المنطقي وإن لم يكن هو فيكون الغرض هو السؤال عمّن هو

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥/٣١٨ ـ ٣٢١ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٢٩.

(٢) المصدر السابق: ١٥/٣٣١ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٦٣.

(٣) المصدر السابق: ١٥/٣٢٩ ـ ٣٣٠ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٦٠.

(٤) المصدر السابق: ٢٧/٣٩١ ـ ٣٩٢ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح ٣٤٠٣٢.

العادل. وإذا قرئ بالفتح كما قلنا فيكون الجزء الثاني للعدالة الّتي هي عبارة عن ما يستفاد من جملة «أن تعرفوه...» إلى آخره، ومن قوله: «أن يعرف» والأُولى هو ما دلّ على المروءة ولا غرابة في اعتبارها كما يظهر لمن لاحظ القبائح العرفيّة، والثانية هي ما يدلّ على اعتبار التجنّب من الكبائر.

وعلى أيّ تقدير، بعد أنّ الدليل منحصرٌ بها وقُيّد الموضوع فيها بالكبائر فلازمه هو كفاية ذلك من غير لزوم الاجتناب عن الصغائر، ولكن هذا الكلام صعبٌ قبوله على فقهاء المتأخّرين وأتعبوا أنفسهم الشريفة إلى التوجيهات كما عرفت كلام العلّامة الحائري ﷺ وصاحب المصباح مع الإشكال عليهما، ولكن ملاحظة الأدلّة الدالّة على أنّه لا صغيرة مع الإصرار والتأمّل فيها يرفع الإشكال وتسهل الغرابة، لأنّه روى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار»[١]، ورواها العامّة عن ابن عبّاس[٢]. وروى أبو بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا والله لا يقبل الله شيئاً من طاعته على الإصرار على شيءٍ من معاصيه»[٣]. وروى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من علامات الشقاء جمود العين وقسوة القلب وشدّة الحرص في طلب الدنيا والإصرار على الذنب»[٤].

وتدلّ عليه أيضاً ذيل رواية الفضل بن شاذان[٥] المتقدّمة: «والإصرار على الذنوب».

وإذا عرفت ذلك فثبت أنّ الإصرار على الصغيرة الّتي كان صغرها مُسلّماً يكون من الكبائر لمفاد قوله عليه السلام: «لا صغيرة مع الإصرار» فبذلك ارتفع الإشكال والغرابة عن الرواية الدالّة على أنّ العادل من اجتنب عن الكبائر، لأنّ المفروض أنّ الإصرار على الصغيرة من الكبائر الّتي لابدّ أن يُجتنب عنها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٣٧/١٥ ـ ٣٣٨ باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٨١.

(٢) راجع تفسير البحر المحيط: ٢٤٤/٣، وتفسير أبي السعود: ١٧١/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٣٧/١٥ باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٧٩.

(٤) المصدر السابق: ٣٣٧/١٥ باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٨٠.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٩/١٥ ـ ٣٣٠ باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٦٦٠.

بقي في المقام الكلام فيما يحصل به الإصرار، والقدر المتيقّن منه هو الإصرار على الذنب الشخصي المعيّن والمداومة عليها. وأمّا إذا كان مصرّاً على جنس الذنب دون ذنبٍ خاصّ فلا يبعد أيضاً صدق المصرّ عليه، فعليه يكون مطلق من أصرّ على الذنب ممّن لم يجتنب عن الكبائر، وأمّا المذنب الّذي لم يندم وكان قاصداً للعود متى اتّفق فقال بعض العلماء: إنّه مصرّ، وادّعى الشهرة في برهان قاطع عليه.

وهكذا إذا كان بعد الذنب غافلاً عن قصد العود وعدمه، ولكن كان المرتكز في ذهنه هو العود فلا يبعد كونه داخلاً في المصرّ.

وأمّا الّذي لم يكن عازماً على العود ولكن لا يسوؤه ارتكاب الذنب ولا يندم عليه فربما كان خبر جابر ظاهراً في أنّه مصرّ أيضاً، وهو ما رواه في الكافي عن أبي عليّ الأشعري عن محمّد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر[1] عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ قال: «الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدّث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار»[2]. ومحمّد بن سالم [بن] أبي سلَمة صاحب كتاب[3] ومعتمد، وجابر ابتلي بطعن العامّة لشدّة إرادته بالأئمّة عليهم السلام. والعجب أنّه سرى ببعض الخاصّة أيضاً مع أنّه معتمد، فالرواية غير مخدوشة من جهة السند ودلالتها تامّة على المقصود.

---

(١) لم يبيّن الأُستاذ مدّ ظلّه حال عمرو بن شمر مع أنّه... (منه رحمه الله). ولم يُذكر بقية الكلام في الأصل. وهو أبو عبدالله الجعفي، عربى، روى عن الصادق عليه السلام ضعيف جدّاً. (كما في رجال النجاشي: ٢٨٧ رقم٧٦٥). وقد وثّقه المحدّث النوري في المستدرك واعتمد الشيخ المفيد عليه. (كما في رجال الخوئي). وقد أجاب عن ذلك في معجمه.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٣٨/١٥ باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٨٢. والآية المذكورة هي ١٣٥ من سورة آل عمران.

(٣) الظاهر أنّ صاحب الكتاب هو سالم بن أبي سلَمة الكِندي السجستاني والد محمّد المذكور. (راجع النجاشي: ١٩٠ رقم ٥٠٩ وص ٣٦٢ رقم ٩٧٤).

ويدلّ عليه أيضاً رواية محمّد بن أبي عمير[١] قال: سمعت موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً﴾[٢]».

قال: قلت: فالشفاعة لمَن تجب؟ فقال: حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّما شفاعتي لأهل «الكبائر من أُمّتي فأمّا المحسنون فما عليهم من سبيل». قال ابن أبي عمير فقلت له: يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾[٣] ومَنْ يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟ فقال: «يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنباً إلّا ساءه ذلك وندم عليه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كفى بالندم توبة، وقال: مَن سرّته حسنته وساءته سيّئته فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنبٍ يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة ـ إلى أن قال: ـ قال النبيّ صلى الله عليه وآله: لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار...»[٤] الحديث.

وهذه الرواية تدلّ على أنّ تمام المناط لإخراج المذنب عن المذنبين ودخوله في المحسنين ومن يُشفع ومن ارتضى هي الندامة والتوبة عن الذنب.

وقال في مفتاح الكرامة بعد نقل الرواية وتضعيف الذخيرة: إنّ التوبة حيث يكون واجباً فوريّاً وكلّما لم يتب كان عاصياً فيصير مُصرّاً على الذنب.

وقال أيضاً بعد نقل هذا القول عن بعض الفقهاء بأنّه لا يبقى فرقٌ بين الصغيرة

---

(١) إنّ ابن أبي عمير كان من أجلّة الرواة من الطبقة السادسة حتّى مدحه بعض محدّثي العامّة مثل الجاحظ وخطب إليه موسى بن جعفر عليه السلام بالكنية الّتي خُوطب بها للعظمة مضافاً إلى أنّه لم يكن في زمان موسى بن جعفر عليه السلام من أكابر الرواة لأنّه مات في سنة ٢١٧ وكانت شهادته عليه السلام سنة ١٨٣ ولم أجد منه رواية من عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بل ولا من سائر الأئمّة عليهم السلام غير هذه الرواية. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٢) النساء: ٣١. (٣) الأنبياء: ٢٨.

(٤) وسائل الشيعة: ٣٣٥/١٥ ـ ٣٣٦ باب ٤٧ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٧٥.

والكبيرة[١]. ولكن يرد عليه أنّه لا ينحصر وجه الفرق في ذلك، ويكفي وجود الفارق من سائر الجهات.

ويدلّ عليه أيضاً أنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّمَمَ﴾ هو الاقتراف في الذنوب والندامة والرجوع منه فوراً[٢].

وظهر من جميع ذلك أنّ من يذنب الذنب ولم يستغفر لله فهو مصرّ، فيكون المصرّ مقابل المستغفر بعد الذنب كما عرفت أنّ مفاد الآية ﴿الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٣].

وتلخّص من جميع ذلك: أنّه لا منافاة بين رواية ابن أبي يعفور وبين القول بأنّ العادل هو من لم يرتكب الذنب المطلق، لما عرفت من أنّ الإصرار على الصغائر كبيرة، بل من لم يتب بعد الذنب مصرّ، ولا إشكال في ذلك. نعم، لا يبعد القول بأنّ المستفاد من رواية ابن أبي يعفور هو عدم الإضرار بالعدالة الذنب الّذي غفل عنه مرتكبه بعد العمل. إنّما الإشكال في أنّ الصغائر مع كثرة الاختلافات الّتي كانت بين روايات الخاصّة والعامّة غير واضح، إلّا أنّ تتبّع الأخبار جميعاً لعلّها يستفاد منها بعض الذنب الّذي لم يكن كبيرة مطلقة ولم يوعَد عليه العذاب والنار ونقطع بأنّه صغيرة بلا ريب في ذلك صارت المسألة قليلة الفائدة في مقام العمل، ولذلك لم تكن منقّحة في لسان الفقهاء وكتبهم لأنّه لم يكن عليها أثرٌ عمليّ.

---

(١) مفتاح الكرامة: ٨/٢٨٠.

(٢) بل ورد في رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في تفسير الآية ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ النجم: ٣٢: ـ «إنّ الفواحش: الزنا والسرقة، واللمَم الرجل يلمّ بالذنب فيستغفر الله منه...» الحديث. (منه رحمه الله). راجع وسائل الشيعة: ١٥/٣٢٣ باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح٢٠٦٣٨.

(٣) آل عمران: ١٣٥.

خاتمة فيها فروع

الأوّل: إذا ارتكب كبيرةً ولم يتب بعد، فأجمعوا على عدم قبول شهادته، وكذا كلّ ما كان مساوقاً للشهادة من جواز الائتمام ونحوه وكان الحكم ممّا اتّفق عليه.

الثاني: إذا ارتكب كبيرةً وتاب عنها، ففي الجواهر[١] ومفتاح الكرامة[٢] والمتأخّرين[٣] ادّعي الإجماع من علماء الإسلام على قبول شهادته وغيرها من الأحكام المترتّبة على العدالة، وهذا الإجماع أُنشئ عن مسألة كانت محلّ الخلف بين العامّة في ابتداء الأمر ثمّ صارت المسألة مختلفة فيها أيضاً بين الخاصّة، وهي اختلاف الصحابة بعد النبيّ ﷺ في كون الاستثناء في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[٤] عائداً إلى الجملة الأخيرة ـ أعني «أولٰئك همُ الفاسقون» بأن يكون المقصود هو الخروج عن الفسق إلى غفران الله من غير تعرّض لقبول الشهادة وعدمه، أو يكون عائداً إلى الجمل كلّها، فينتج مضافاً إلى خروج التائب عن الفسق إلى المغفرة قبول شهادته أيضاً، وإذا قلنا بقبول شهادته فكأنّهم اتّفقوا على ترتّب سائر الأحكام المترتّبة على العدالة أيضاً عليه من جواز الائتمام وغيره. ونُقل عن عمر بعد حدّ الشاهد الّذي شهد على المغيرة بن شعبة بأنّه قال به: تُب تُقبل شهادتك[٥]. ونُقل عن ابن عبّاس أيضاً بأنّ القاذف بعد الحدّ إن تاب تُقبل شهادته[٦]، واختلف أكثر الصحابة مع هذا القول وقالوا بعدم قبول شهادته.

وهذه المسألة هي المنشأ لما يُرى في كلمات الأُصوليّين من الخاصّة من الاختلاف في أنّ الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدّدة هل يرجع إلى الأخير أو الجميع؟

---

(١) جواهر الكلام: ٣٧/٤١.
(٢) مفتاح الكرامة: ٢٨١/٨.
(٣) راجع تحرير الأحكام: ٢٤٩/٥، ورياض المسائل: ٢٧٣/١٥، والتنقيح الرائع: ٢٩٣/٤.
(٤) النور: ٤ و ٥.
(٥) الأمّ: ١١٦/٤.
(٦) المغني لابن قدامة: ٧٤/١٢.

وقال الشيخ رحمه الله في الخلاف[١] نقلاً عن أبي حنيفة عدم قبول شهادته أبداً ولو تاب، وعن الشافعي قبول شهادته واختار هو نفسه قبول شهادته، وتمسّك لمختاره بالأخبار الّتي ذكرها فيه.

ثمّ قال بأنّ المختار يكون مخالفاً لما اختاره أبو حنيفة من جهتين:

(الأُولى) ما ذكره بأنّ نفس القذف لا يوجب عدم قبول شهادته بل الحدّ يوجب ذلك.

(الثانية) ما اختاره بعدم قبول شهادته أبداً وإن تاب.

وعلى أيّ تقدير، فكأنّ الفقهاء ـ كما في الجواهر والمفتاح ـ تمسّكوا لقبول شهادة من تاب عن معصية ولجواز إمامته وسائر الأحكام بإطلاق دعوى إجماع المسلمين غير أبي حنيفة في المسألة المذكورة، من غير فرقٍ بين كون المعصية قذف المحصنة وغيره، بل كلامهم مطلق يشمل جميع المعاصي.

ولكن بعض المتأخّرين ـ القائلين بأنّ العدالة هي الملَكة ـ أشكل فيها وقال بأنّه لابدّ من تأخير قبول شهادته إلى مدّة علم حصول الملَكة لها[٢].

وأقول: إن تمّ ما ادّعى الإجماع عليه من المسلمين من قبول شهادته بمجرّد التوبة فكان هذا دليلاً على عدم تماميّة القول بأنّ العدالة هي الملَكة وإن نقل بعض تلامذة الشافعي عنه في معنى قوله: ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ في ذيل الآية هو العمل الصالح إلى سنة أو إلى ستّة أشهر كما عن البعض الآخر من تلامذته.

ولكن بعد أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين دالّة على قبول شهادته بمجرّد التوبة فليس لمثل هذا القول مجال، فلابدّ من القول بعدم اعتبار الملَكة فيها، بل إذا كان الشخص بحيث يقتضي مذهبه بديانة الإسلام أن لا يرتكب الذنب فيكون عادلاً كما هو المستفاد من رواية ابن أبي يعفور. نعم، عدم ارتكاب الذنب من باب الاتّفاق لا يكفي، كما أنّ عدم الارتكاب بحيث كان

---

(١) الخلاف: ٦/٢٦١ ضمن مسألة ١١. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق النائيني: ٣/٣٩٠.

الارتكاب غير الممكن أيضاً ليس بشرط، فإذا كان كذلك فالّذي يرتكب الذنب وتاب عنه توبةً كانت من الندامة على الذنب فيكون حاله كقبل فعل الكبيرة من قبول الشهادة إن كانت حالته من اقتضاء عدم ارتكاب الذنب كحالته قبل ارتكاب الكبيرة الّتي تاب عنها، فهذا هو المختار وإن لم أُصرّح بخلاف ما ذكره السيّد ﷺ في تعليقنا على العروة من لزوم عود الملَكة لقبول الشهادة وسائر الأحكام.

الفرع الثالث: في تتمّة الكلام في إحراز الملَكة بهذا المعنى الّذي قلنا من أنّ اللازم من العدالة قبل ارتكاب الذنب هي الملَكة الّتي [هي] عبارة عن اقتضاء تديّنه ترك المعاصي وفعل الواجبات لا كما يقوله المتأخّرون من الملَكة الّتي هي في الحقيقة تالٍ للعصمة بل هي مقولة بالتشكيك، وظاهر المستفاد من الرواية هو كفاية المرتبة الضعيفة منها أيضاً وبعد ارتكاب الذنب هي صيرورة حاله كحال قبل الارتكاب هو على ما استفدناه من الأخبار أن يكون ساتراً لعيوبه بحيث يراه الناس تاركاً للمعاصي وآتياً بالواجبات وهو معنى المرضيّ في قوله: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ﴾[1] بحيث لو سئل عنه في الناس قالوا: ما علمنا منه إلّا خيراً. ولو كان المعتبر من العدالة أشدّ من ذلك وكان المحرز لها هو المعاشرة التامّة المفصّلة لعطّل أغلب الأحكام المترتّبة عليه وصار أحكام القضاء والمرافعات مثل المحاكمات الّتي صارت معمولة بها في زماننا هذا من الاحتياج إلى الأزمنة الطويلة لدفع حال ذي الحقّ بصاحبه وأخذ حقّ المحقّ من غاصبه.

وأمّا الإشكال بأنّ لازم كفاية عدم إتيانه بالمحرّمات هو قبول شهادة القادم لعدم رؤية القاضي وغيره منه المعصية فليس بتمام، لأنّ من الواضح أنّ المقصود هو عدم رؤية المعاشرين ومن في بلده منه ارتكاب المعاصي.

الثالث من الفروع المذكوره في الكتاب في بعض أحكام الجماعة: إذا انعقدت جماعة وأحرز المأمومون كون الإمام واجداً للشرائط المعتبرة ثمّ انكشف خلافها فالحكم هو صحّة الصلاة للمأمومين، كما هو المستفاد من بعض الروايات الّتي

---

(١) البقرة: ٢٨٢.

وردت في أوصاف خاصّة المعمول بها بين الأصحاب، مثل ما إذا تبيّن كفر الإمام أو كونه محدثاً بالحدث الأكبر أو الأصغر سواء كان الإمام عالماً به أو لم يكن أو كونه غير المستقبل أو كونه غير قاصد للصلاة، والمسألة كانت مختلفة فيها عند العامّة[1].

وقال بعضهم بالبطلان والآخرون بالصحّة ولم يكن من طريقهم رواية بذلك إلّا في مورد حدث الإمام وكونه غير عالم به، وقال الشافعي بصحّة الصلاة جماعة ولكنّها صلاة من غير إمام وليس وجود الإمام شرطاً في جميع الجماعات.

ونقول: هل الأمر كما ذكره الشافعي؟ أو لابدّ من القول بأنّ صلاة المأمومين صحيحةً فذّاً وأنّهم تخيّلوها الجماعة لا أنّه جماعةٌ من غير إمام؟ وتحقيق ذلك هو أن نقول: يكفي في صحّة الصلاة جماعة هو وجود إمام أحرز المأمومون أنّه واجدٌ للشرائط والأوصاف المعتبرة في الإمام سواء كان الإمام واجداً لها واقعاً، أو كان محرزاً للمأمومين بأصالة الصحّة ونحوها، لما ثبت في الأُصول واخترناه من أنّ امتثال الأمر الظاهري يفيد الإجزاء لأنّ المكلّف إذا أتى بما هو وظيفته عند الشكّ من العمل بالحكم الظاهري كان المأمور به كذلك، أعني بالأمر الظاهري فرداً من طبيعة المأمور بها لا أنّه فردٌ من طبيعةٍ أُخرى غير المأمور بها، كما أنّ هذا القول ـ أي القول بالإجزاء ـ هو المختار للقدماء من الفقهاء والمتوسّطين منهم كالمحقّق وغيره دون المتأخّرين.

وقد أشرنا أيضاً بأنّ المسألة المبحوث عنها في الإجزاء ليس هو البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يكفي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بعد تسليم الأمرين متعلّقاً أحدهما بالمأمور به الواقعي وثانيهما بالمأمور به الظاهري، لأنّه إن كان كذلك فلا دليل لنا يثبت به الإجزاء ونحن أيضاً نقول بعدم الإجزاء إذا كان البحث كذلك. بل الكلام كما عرفت في أنّه إذا تعلّق الأمر بطبيعةٍ كانت لها فردان اختياري واضطراري وكذا إذا قام دليلٌ على البناء على الطهارة عند الشكّ فيها

(١) راجع الخلاف: ١/٥٥١ ـ ٥٥٢ مسألة ٢٩٢ و ٢٩٣. وانظر هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

فهل الإتيان بالفرد الاضطراري يكفي عن الفرد الاختياري أم لا؟ وكذا الإتيان بالصلاة مع البناء على الطهارة واستصحابها يكفي عن الصلاة المأمور بها أم لا؟

وقد مرّ أنّ المختار هو الإجزاء، لأنّ معنى البناء على الطهارة عند الشكّ هو كون الطهارة البنائيّة في صورة الجهل بالواقع فرداً من الطبيعة المأمور بها وإتيانها إتيانٌ بالفرد من الطبيعة فهو معنى الإجزاء، وكذلك الشكّ في الركعات والبناء على الأكثر، وليس معنى قوله عليه السلام: «لا أُبالي أبولٌ أصابني أم ماء»[1] أنّه لم تصلّ الصلاة المأمور بها إن كان ما أصابه في الواقع بولاً وكان معذوراً في تركها، بل ظاهرٌ في أنّ صلاته حينئذٍ ما صلّاها موافقاً للحكم الظاهري، كما أنّه إذا فرض الّذي صلّى بالأمر الظاهري المحكوم بطهارة ثوبه المشكوك طهارته له ولدٌ أكبر يعلم بنجاسة هذا الثوب الّذي صلّى فيه ولم تنكشف نجاسته للمصلّي إلى أن مات فلم يقل أحدٌ بوجوب القضاء على الولد الأكبر. فعلى أيّ حال، فالكلام في الإجزاء قد مرّ في الأُصول مفصّلاً، ولا إشكال فيه إلّا أن يدلّ دليلٌ على خلافه فيتّبع كما في المحدث.

وأمّا في المورد فكذلك حيث إنّ الأمر المتعلّق بلزوم كون الإمام الّذي لابدّ من وجوده في الجماعة متّصفاً بصفات قابلٌ للتخلّف حسب الواقع بأن لم يكن الصفات موافقاً لما تخيّلها المأموم مع كفاية الظاهر فيها مثل إظهار الإسلام وساتريّته للعيوب ونحوها، فحينئذٍ يكون معنى الأمر بالبناء على العدالة في صورة كونه ساتراً لعيوبه ونحوه هو: أنّ الصلاة مع هذا الإمام فردٌ من الطبيعة المأمورة بها من الجماعة لا أنّها صلاة فضل أو أنّها صلاة إن لم يخلل بوظائف الفرادى لأنّ حمل ظواهر الأدلّة على ما إذا لم يخلل بوظائف الفرادى مخالفٌ للظاهر، بل ظاهرها أنّ الصلاة صحيحة وإن انكشف عدم كون الإمام جامعاً لشرائط الإمامة فهو أعمّ ممّا إذا أخلّ بوظائف الفرادى أو لم يخلل، ولكنّ المسألة قليلة الفائدة بعد أنّ النصّ فيها دالٌّ على الصحّة.

منها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «مَنْ صلّى بقومٍ وهو

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤١٩٦.

جُنب أو هو على غير وضوء فعليه الإعادة وليس عليهم أن يعيدوا وليس عليه أن يُعلمهم ولو كان ذلك عليه لهلك». قال: قلت: كيف كان يصنع بمن قد خرج إلى خراسان؟ وكيف كان يصنع بمن لا يعرف؟ قال: «هذا عنه موضوع»[١] وإن كان في السؤال الثاني والجواب وارتباطهما نظرٌ لأنّه يناسب مع الجواب الدالّ على إعادة المأمومين دون قوله عليه السلام: «ليس عليهم أن يعيدوا».

ومنها: رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل صلّى بقومٍ ركعتين ثمّ أخبرهم أنّه ليس على وضوء؟ قال: «يتمّ القوم صلاتهم فإنّه ليس على الإمام ضمان»[٢]. وهذه الرواية تدلّ على أنّ التبيّن ولو كان في الأثناء لا يضرّ بصلاة المأمومين، ولكن الأُولى ظاهرة في كونه بعد الصلاة.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ أمَّ قوماً وهو على غير طهر فأعلمهم بعد ما صلّوا، فقال: «يُعيد هو ولا يعيدون»[٣].

وتلخّص: أنّ هذه الموارد صحيحة بالنصّ سواء كان منشأُه هو ما ذكره الشافعي أو غيره، إنّما الكلام في اختصاص الحكم بالموارد المنصوصة أو يمكن التعدّي عنه والظاهر أنّ القول بالتعدّي واستفادة الصحّة في غير هذه الموارد من الروايات لم يكن بعيداً، بل يستفاد منها صحّتها، ولو علم في أثناء الصلاة وإن كان قادراً على الاستخلاف فيستخلف للأدلّة الدالّة على الاستخلاف، وللتصريح في بعضٍ منها في قضيّة حدث الإمام، ولكن حيث نخاف فوت الوقت أغمض النظر عن تعقيب هذه المسألة.

ولنشرع فيما هو المهمّ والمورد للإشكال عند الأعاظم، وهو اعتبار عدم الحائل، والرواية الواردة في المسألة الّتي هي العمدة في هذا الباب، والّتي ذُكرت في الفقيه والكافي والتهذيب نقلاً من كتاب حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة، وإن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٧١/٨ باب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٧١/٨ ـ ٣٧٢ باب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٣٣.

(٣) المصدر السابق: ٣٧٢/٨ باب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٣٤.

كان المستفاد ممّا ذكره الصدوق عليه الرحمة في المشيخة أنّه نقلها عن كتاب زرارة ولكن لم يكن لزرارة كتاب إلّا ما كتبه في الاستطاعة الّتي تكون في مقابل الجبر.

وعلى أيّ تقدير، فالرواية معمولة بها بين الأصحاب من غير إشكال، وهي ما روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ينبغي للصفوف أن تكون تامّة متواصلة بعضها إلى بعض، ولا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى، يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد»[1].

وقال أبو جعفر عليه السلام: «إن صلّى قومٌ وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصفّ الّذي يتقدّمهم ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة، وإن كان ستراً أو جداراً فليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان حيال الباب». قال: وقال: «هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبّارون وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة». قال: وقال: «أيّما امرأة صلّت خلف امام وبينها وبينه ما لايتخطّى فليس لها تلك بصلاة». قال: قلت: فان جاء إنسان يريد أن يصلّي كيف يصنع وهي إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئاً»[2].

وفي هذه الرواية جملٌ ثلاث اختلفوا في نقلها في التقديم والتأخير، ومن هنا كان احتمال عدم كونها في المجلس الواحد وأنّ حمّاد جمعها في كتابه وأخذوها منه المحمّدون الثلاث وذكروها مترتّباً على الآخر ليس بعيداً وإن كان لا دليل عليه جزماً. ولكن نبحث عن كلّ واحدٍ من الجمل على حِدة ثمّ نرى ما هو المستفاد من الجميع كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٠/٨ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٨.

(٢) المصدر السابق: ٤١٠/٨ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٩ وص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ باب ٥٩ منها ح ١١٠٣٣.

و حيث إنّ الرواية منقولة مع اختلافٍ مّا غير ما في الكتب الثلاثة من التقديم والتأخير في الجمل فراجع ما علمناه. (منه رحمه الله). راجع عوالي اللآلي: ١٠٨/٣ ح١٥٢.

والمراد من «ما لا يتخطّى» أن لا يمكن طيّه بخطوة واحدة، وهي قدر مسقط جسد الإنسان لا فيما إذا استلقى على وجه الأرض، بل فيما إذا سجد كما في النسخة الّتي زاد كلمة «إذا سجد» فلو لم تكن هذه الزيادة ليعلم المقصود أيضاً من قوله «قدر مسقط جسد الإنسان» والمراد منه هو ما لا يتخطّى من حيث السعة لا الحائل.

وقوله: «إلّا ما كان من حيال الباب» كما في بعض النسخ، أو «إلّا من كان حيال الباب» كما في أُخرى، أو «إلّا من كان بحيال الباب» كما في الثالث يكون المقصود منه هو غير باب المقاصير، وحمله على بابه بعيدٌ جدّاً لأنّ هذه الجملة صدرت منه عليه السلام قبل التعرّض للمقاصير، وقضيّة المقاصير إنّما صدرت لدفع توهّم الراوي أنّه لو كان الحائل بين الإمام والمأموم مانعاً لما يصلّون في المقاصير، ودفعه الإمام عليه السلام بأنّ هذا الشيء أحدثه الجبّارون لم يكن في زمان أحدٍ من الناس ـ أي الخلفاء الثلاث ـ ويكون معناه هو المحاذاة مشتقّاً من حَولَ.

وقوله: «ليس تلك لهم بصلاة» وقوله: «ليس ذلك الإمام لهم بإمام» لابدّ أن يُحمل على معنى الواحد من بطلان القدوة أو بطلان الصلاة، ولا يمكن حمل أحدهما على بطلان الصلاة والآخر على بطلان القدوة.

وأمّا الجملة الأُولى في الخبر على ما نقلها في الفقيه من تقديم قوله: «ينبغي للصفوف أن تكون...» إلى آخره[1] على سائر الجمل، فلا إشكال في أنّ المراد منها هي الاستحباب للإجماع وسيرة المسلمين على جواز أزيد من ذلك على اختلافهم في القدر الزائد، ويدلّ عليه التعبير بـ «ينبغي» حتّى لو كان سائر الجمل ظاهراً في خلافه لا يمكن صرف لفظ «ينبغي» عن ظاهره لما عرفت، سواء كانت هذه الجملةمقدّماً على سائرها كما نقله الفقيه، وحينئذٍ لو كان نقل الصدوق موافقاً للواقع بأن تكون جملة «ينبغي للصفوف أن تكون...» إلى آخره مقدّماً على سائر الجمل فيكون قوله بعد ذلك: «إن صلّى قوم» ـ إلى قوله عليه السلام: ـ فليس ذلك الإمام لهم بإمام» غير ظاهر في الاستحباب بنحو الوضوح الّذي كان في الجملة الأُولى، فلابدّ

(١) من لايحضره الفقيه: ١/٣٨٦ ح١١٤٤.

أن يُحمل على الاستحباب المؤكّد، هذا إذا كانت الجمل صادرة عنه عليه السلام في المجلس الواحد.

وأمّا إذا كانت الجمل صادرة مستقلّةً لا في المجلس الواحد فحينئذٍ يكون المراد من «ما لا يتخطّى» في الجملة «إن صلّى قوم...» إلى آخره هو عدم إمكان طيّه بالخطوة من حيث المسافة واحتمال كونه من حيث المانع بأن يتصوّر له علوٌّ يحتاج طيّه إلى خطوتين في الصعود والنزول، فلا يكون ما يتخطّى خلاف ظاهرها، بل المقصود هو ما لا يتخطّى مسافةً. والتعبير بالفاء التفريعيّة بعد قوله: «وأيّ صفّ...» إلى آخره في جملة «فإن كان بينهم» كما هو المذكور في إحدى النسخ لا تصير قرينة قطعيّة على ذلك، أعني كونه من حيث المانع والحائل لأجل اتّحاد الملاك في الحائل والمسافة في إخراج الجماعة الّتي كان بينهم بعد أو حائل عن صدق الجماعة الواحدة، فلعلّ التعبير بالفاء كان لهذه الجهة، كما أنّ التعبير بـ «القدر» في قوله عليه السلام: «قدر ما لا يتخطّى» يؤيّد كونه لأجل السعة والبُعد لا الحائل والمانع.

واحتمل بعض الفقهاء المتقدّمين بأن يكون المراد من «ما لا يتخطّى» هو ما لا يمكن طيّه مطلقاً لا بخطوة، فيُحمل الخبر على الفصل الطويل، ويكون النفي في قوله: «وليس لهم...» إلى آخره نفياً حقيقيّاً. وقالَ في الغُنية: بأنّه ما لا يتخطّى من جهة مسافة أو نهر أو جدار[1]. وعلى أيّ تقدير، لا إشكال في أنّ المراد من «ما لا يتخطّى» ليس هو لحاظه في جميع حالات الصلاة كملاحظة بطن المتأخّر وظهر المتقدّم في القيام وغيرها في السجدة والقعود، بل المراد هو لحاظه في الحال الّذي يكون أفعال الصلاة غالبها فيه كالقيام مثلاً.

وأمّا قوله: «إلّا من كان بحيال الباب» على اختلاف نسخه فمع قطع النظر عن هذه الجملة الّتي يكون مستثنى من جملة «فإن كان بينهم سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة»[2] الّتي يكون مستثنى منه، فالمستثنى منه ظاهر في أنّ السترة أو الجدار

---

(١) غُنية النزوع: ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) كما في الكافي: ٢٨٥/٣ ح٤، و تهذيب الأحكام: ٥٢/٣ ح١٨٢.

الّذي فرض وجوده مانعاً لابدّ أن يكون بين الاثنين وزائداً سواء كان هو الإمام والمأموم أو بعض المأمومين مع البعض، سواء كانوا في الصفوف المتعدّدة أو الصفّ الواحد أو ما كان المأمومون غير داخل في الصفوف.

ثمّ المراد بالمستثنى هل هو كما ذكره العلّامة البهبهاني من أنّ المراد بالباب هو باب المقصورة فيكون صلاة المأمومين الواقعين عند الباب صحيحةً دون ما وقعوا في يمينهم ويسارهم، فتنحصر الصحّة قهراً في الصفّ الأوّل بالثلاث أو الأربع الّذين [هم] قائمون عند باب المحراب دون الباقين فتبطل صلاتهم أو قدوتهم[1]، وتبعه في ذلك المرحوم الحائري رحمه الله وقال: إنّ الإنصاف يقتضي كون معنى الرواية ذلك. وكنّا نظنّ ذلك أيضاً ولذلك نحتاط في الأشخاص الواقعين كلا طرفَي المحراب، ولكنّ الظاهر أنّ هذا كان لأجل بناء محراب في خيالنا كان جداره من طرف القبلة واليمين واليسار مسدودة وبابه في مقابل القبلة مفتوحة، فينطبق على ما ذكره البهبهاني والحائري. ولكن حيث لم أجد من الفقهاء المتقدّمين المعاصرين للشيخ كالسلّار وأبي الصلاح الحلبي وتلامذته كالقاضي ابن برّاج تعرّضاً لهذا الفرع كنّا تفحصّنا في المسألة ورأيت أنّ الشيخ رحمه الله في المبسوط ما كان ظاهره أنّ المراد منه هو تعرّضه لهذا الفرع المذكور في الرواية، حيث إنّه قال بعد ذكر أنّ الحائط وما يجري مجراه ممّا يمنع من مشاهدة الصفوف مانعٌ عن صحّة الصلاة والاقتداء بالإمام وكذلك الشبابيك والمقاصير إلّا أن يكون مخرّمة لا تمنع من مشاهدة الصفوف ـ إلى أن قال: ـ الصلاة في السفينة جائزة... وذكر أقسامها وحكم بالصحّة في جميعها[2].

إذا كانت دار بجنب المسجد والمصلّي فيها إمّا أن يشاهد الصفوف أم لا، فإن شاهد من هو داخل المسجد صحّت صلاته وإن لم يشاهد غير أنّه اتّصلت الصفوف من داخل المسجد إلى خارجه واتّصلت به صحّت صلاته أيضاً. وإن كان باب الدار بحذاء باب المسجد وباب المسجد عن يمينه أو عن يساره واتّصلت الصفوف من

(١) مصابيح الظلام: ٢٨١/٨ ـ ٢٨٥.
(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٧٣.

المسجد إلى داره صحّت صلاتهم، فإن كان قدّام هذا الصف في داره صفٌّ لم تصحّ صلاة من كان قدّامهم ومن صلّى خلفهم صحّت صلاتهم سواء كان على الأرض أو في حجرة من البيت لأنّهم يشاهدون الصفّ المتّصل[1]، انتهى.

وهذه العبارة الّتي يستفاد منها فتوى الشيخ في المسألة كما ترى غير الفرض الّذي ذكرها العلّامة البهبهاني وتبعه الحائري، لأنّ الشيخ قدس سره فرض الكلام في الباب الّذي كان عن يمين المسجد أو عن يساره لا في جهة القبلة والمحراب أو في خلف المسجد مقابل القبلة ثمّ فرضت الدار في طرف يمين المسجد أو يساره بحيث امتدّ الصفّ من المسجد وخرج من بابه وانتهى إلى الدار، وأفتى بصحّة صلاة هذا الصفّ بالغاً مّا بلغ ومن كان في دُبرهم دون من كان قدّامهم، والظاهر أنّ هذا أظهر ممّا ذكراه، كما أنّ مثل المحقّق والمتأخّرين عن الشيخ أفتى عليه بضرس القاطع وأنّهم فهموا من الرواية ذلك.

ويؤيّد ذلك أنّ المقصورة الّتي أحدثها معاوية إنّما هي لأجل حفظ نفسه من أن يُقتل فيحتمل قويّاً كون بابها من خارج المسجد لا داخله، مع أنّ المنقول أنّه يسدّ الباب حين الصلاة، وهو اللازم من الفرض الّذي أحدث المقصورة لأجله، مضافاً بأنّ هذه العبارة صدرت منه عليه السلام قبل بيان قضيّة المقصورة وذكرها لتوهّم الراوي أنّها المعمول بين المسلمين من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله كما قد عرفت، فيكون الحائط حائط المسجد لا المقصورة في الحائط الّذي يكون في طرف اليمين واليسار لأنّ المساجد المعظّمة الّتي كانت في زمانهم كجامع الأُموي الموجود لم يكن في دُبره الحائط وطرف القبلة لم يكن حائلاً كما هو الواضح من وقوع الإمام في طرف القبلة. وليس للفظ الحيال إطلاقاً يتمسّك به، فيكون قوله عليه السلام: «إلّا من كان بحيال الباب» إشارةً إلى وضع خاصّ كان معمولاً عندهم، ولذلك كانت الصلاة في المحراب الداخل مكروهاً، ولو كان كما ذكراه فلابدّ أن يمنع الصلاة في المحراب الداخل، فيُعلم من عدم المنع أنّه كان المتعارف عندهم هو صحّة الصلاة إذا كان متّصلاً

(١) المبسوط: ١/١٥٦ منقولٌ مع تصرّف.

ببعض الصفّ، ولذلك ذكره الشيخ الّذي كان رئيس المذهب ويرى جماعات المسلمين في طوس وبغداد وريّ وغيرها بلا ترديد.

ثمّ على فرض عدم كون المراد ما ذكره الشيخ ولكن حيث لم يكن حيال الباب طبيعة يمكن التمسّك بإطلاقها فيصير مجملاً لا يمكن شموله مطلق الباب، لأنّ هذه الطبيعة بحيث كان بعض أفراده ـ أي من كان متّصلاً بالمتّصل ـ صلاته أو قدوته صحيحة وبعضها الآخر باطلة فلا معنى لوجود طبيعة تعلّق الحكم بها كذلك، فلابدّ أن يكون المراد منها نحو واحدٍ منهما من حيث إنّه غير معلوم فيصير مجملاً، هذا على المماشاة، وإلّا فقد قلنا باعتبار تعارف المساجد العظيمة عندهم يكون المتراءى في نظرهم هو صحّة صلاة المتّصل بالمتّصل الّذي كان اتّصاله كما نقلناه عن الشيخ، ولم يكن في دُبر المساجد حائط، وهو المغروس في ذهن الشيخ، لا أنّه أوجد في خياله وفكره داراً بحيال الباب الّذي كان على يمين المسجد أو يساره.

ولكن بعدما عرفت الكلام في الجمل نقول: إنّ ملاحظة الرواية جميعها تفيد أنّ الجمل الثلاث فيها ناظرةٌ إلى بيان أمرٍ واحد ذي مراتب بعضها أكيدة من البعض وهو كون الجماعة الّتي قد عرفت في تعريفها أنّها عبارة عن صلاة طائفة من المصلّين كانت لها معيّة زمانيّة ومكانيّة بحيث يرى العمل لأجلها عملاً واحداً حسب الاعتبار وإن كانت مركّبة من أعمال آلاف منهم لابدّ أن لا يكون فيها حائلٌ أو بُعدٌ مفرط ارتفعت به الوحدة المكانيّة فكانت الرواية ناظرة إلى ذلك، ولكن هذه الوحدة والمعيّة والتواصل حيث يكون مقولاً بالتشكيك يعبّر عنه تارةً بكون الصفوف تامّة متواصلة، وأُخرى بعدم الحائل بينهم من سترة أو جدار.

نعم، لا شكّ بأنّ التواصل وعدم الحائل شيئان مختلفان فلابدّ من كون قوله «فإن» ـ كما في بعض النسخ ـ محمولاً على ما ذكرنا من كونه تفريعاً باعتبار وحدة الملاك فيهما ولا مدخليّة لخصوص الخطوة وعدم طيّه بها، بل هي كناية عن سعة المكان كما في عدم الحائل وإلّا فلا يحتاج في الصلاة إلى المشي حتّى اعتبر عدمها لذلك، بل المنظور هو تواصلهم وعدم الحائل بينهم لأن يرى العمل عملاً

واحداً، إلّا أنّ التواصل يكون ذا المراتب أشدّها هو عدم كون الفصل بينهم إلّا بأقلّ قليل يحتاجون إليه في الصلاة، وأضعفها مقدار مربض فرس مثلاً وغيره ممّا عبّر عنه في سائر الروايات كما سيجيء إن شاء الله، أو بين مسجدهما أو موقفهما وغيرها، وهذا هو ما يفهم العرف من الرواية صدراً وذيلاً.

وأمّا ما إذا فرض جدار قصير كان حائلاً عند الجلوس دون القيام ونحوه فالظاهر أنّه ممّا لابدّ أن يتمسّك في تعيين حكمه بالأصل، وكذا ما إذا شكّ في بعض الفروع مثل الجدار الّذي كان شبكة وكانت الثقب فيها بحيث يشكّ معها في صدق وحدة العمل وعدمه.

وتلخّص: أنّ ذلك هو ما يفهمه العرف من الرواية ويكون أقوى من الوجوه الّتي قيل أو يمكن أن يقال في فقه الحديث ودفع المنافاة الظاهرة بين الجملتين، لأنّه إمّا لابدّ من كون قوله «ينبغي للصفوف... إلى آخره» محمولاً على الاستحباب، وقوله: «إن صلّى قوم...» إلى آخره محمولاً على الوجوب فمنافاته ظاهر. وحمل «ينبغي» على الوجوب ممّا لم يقل به أحدٌ من الفقهاء. وحمل قوله: «فليس ذلك الإمام لهم بإمام» على تأكّد الاستحباب بعد أنّ المقصود من كلتا الجملتين هو المسافة لا الحائل وإن كان له وجهٌ إلّا أنّه بعيدٌ عن سَوق الرواية.

وإمّا أن يُحمل «ما لا يتخطّى» في جملة «ينبغي...» إلى آخره على خطوات غير كثيرة، وفي الجملة الثانية على خطوات كثيرة، وهذا الحمل أيضاً بعيدٌ عن سَوقها.

وإمّا أن يُحمل «ما لا يتخطّى» في قوله: «أيّ صفّ كان أهله...» إلى آخره على عدم التخطّي من حيث الحائل، وكان مؤيّداً بما في بعض النسخ من التفريع عليه بقوله: «فإن كان...» إلى آخره و«ما لا يتخطّى» في صدر الرواية على عدم التخطّي من حيث المسافة.

وإمّا أن يُحمل أحدهما على عدم التخطّي من مسجد الصفّ المتأخّر إلى

مقدّم الصفّ المتقدّم، وثانيهما على عدم التخطّي من موقفهما وهو ما يتراءى منه البطلان، وهو أيضاً بعيدٌ لعدم الفتوى منهم بالبطلان فيه.

بقي في المقام فرعان أو فروع في الجدار المشبّك الّذي كان الإمام أو المأمومون يشاهَد من ورائه، أو الجدار الّذي كان من الزجاج وقضيّة عدم ضرر الحائل في مورد النساء، فلنذكر قبل البحث سائر الروايات الواردة في المورد، ولا يخفى أنّه جمع في الوسائل في أبوِبة (٥٧ و ٥٨ إلى ٦١) أخباراً لم يرتبط بعضها في الجماعة فضلاً عن المسألة:

منها: خبر منصور بن حازم في السؤال عن الصلاة في الطاق، بل المقصود من هذا السؤال غير معلوم لنا إلى الحال[١] وهو ما قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أُصلّي في الطاق ـ يعني المحراب ـ فقال: «لا بأس إذا كنت تتوسّع به»[٢]، انتهى.

ومنها: خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أقلّ ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنز، وأكثر ما يكون مربض فرس»[٣]. وليس المقصود من القبلة هي الكعبة زادها الله شرفاً، ولعلّها هو الجدار الواقع أمام الإمام، ولعلّ الفصل إذا كان أكثر من ذلك يكون سبباً لمرور الناس ومزاحمة المصلّين، ولكن ارتباطها بباب الجماعة أيضاً غير واضح الدلالة.

ومنها: الخبر الوارد في قضيّة علوّ المأموم أو الإمام[٤] وغير مربوط أيضاً بمسألة الحائل.

ومنها: الخبر الوارد في الحائل بين المرأة والإمام عن عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم وخلفه دار وفيها نساء هل يجوز لهنّ أن يُصلّين

---

(١) لعلّ المقصود هو وقوع المأموم عند الإمام في المحراب، وسئل عن جواز ذلك ويؤيّده الجواب: إذا كنت تتوسّع به، أي لم يكن موجباً لضيق محلّ الصلاة وكمالها. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٤٠٩ باب ٦١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٧.

(٣) المصدر السابق: ٨/٤١٠ ـ ٤١١ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٤٠.

(٤) المصدر السابق: ٨/٤١١ ـ ٤١٢ باب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة ح١١٠٤٢ و١١٠٤٤.

خلفه؟ قال: «نعم إن كان الإمام أسفل منهنّ...»[١] الحديث. ولم يعمل ابن إدريس بالرواية ولم يتعرّض لها القدماء[٢] ولكنّ المتأخّرون عملوا بها.

فبقي منها خبران:

الأوّل: عن عُبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً»[٣]، وهو يشمل ما كان الأساطين في اليمين واليسار وكان الصفّ بينهما أو كان في القدّام والخلف. نعم، لو كان الأساطين حائلاً بين المصلّي ومن في قدّامه ولم يكن في يساره ويمينه من اتّصل به فتحصل لهذه الرواية معارضة في الجملة مع ما تقدّم، ولكن لم يكن له إطلاقٌ أيضاً، فلا يكون معارضاً ولا مؤيّداً.

الثاني: خبر الحسن بن الجهم قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم في مكانٍ ضيّق ويكون بينهم وبينه ستر أيجوز أن يصلّي بهم؟ قال: «نعم»[٤]. وإن كان اللفظ «ستراً» كما هو ظاهر فتصير معارضة مع الروايات، ولكن يمكن أن يكون المراد هو الشبر باعتبار كونه في مكان ضيّق.

وهذه هي الروايات الواردة في الباب.

ورواية عمّار الساباطي الّذي كان له كتابٌ مفصّل نقله عن أبي عبدالله عليه السلام وكانت عباراته مضطربة لكونه أعجميّاً لا يعلم العربيّة فصيحاً فتدلّ على عدم تضرّر الحائل الحائط أو البُعد، فحينئذٍ لو لم يختصّ الحكم بالنساء فتكون مقيّدة لرواية زرارة فتكون معارضة لها. نعم، هي القدر المتيقّن من الحكم ـ أعني النساء ـ لما عرفت من أنّ ما حكم به العرف من الروايات الحائل هو كونه مضرّاً بالوحدة الاعتباريّة

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٠٩/٨ باب ٦٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٦ وص ٤١٢ باب ٦٣ منها ح ١١٠٤٣.

(٢) إلّا في الغُنية على الظاهر وما ببالي، وسيجيء منه مدّ ظلّه نقل ما تعرّض له. (منه دام ظله).

(٣) وسائل الشيعة: ٤٠٨/٨ باب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٤.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٨/٨ باب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٥.

المطلوبة في الجماعة، وإذا كان كذلك فلا فرق بين النساء والرجال، فلعلّ العرف يرى هذه الرواية معارضة لرواية زرارة. وعلى أيّ تقدير، فالرواية محتمل الوجهين: إمّا بأن يكون الحائل مطلقاً غير مضرّ وتُحمل الروايات المتقدّمة على الكراهة، وإمّا بأن يكون الحائل في البناء غير مضرّ فتقيّد الروايات لها.

هذا كلّه في مقام احتمال الوجوه، وأمّا المختار فهو ما أفتى به المتأخّرون من كون رواية عمّار مقيّدةً لرواية زرارة.

وأمّا مسألة حائليّة الشبابيك والزجاج فحيث عرفت أنّ الدليل في الحائل كالانحصار برواية زرارة فعليه إن كان الخبر في الواقع موافقاً مع النسخة الّتي فرّع قوله: «فإن كان بينها...» إلى آخره على ما قبله وكان منشأ التفريع هو ما ذكرنا من القدر الجامع بين قسمي ما لا يتخطّى فيكون الجدار المشبّك مصداقاً للحائل. وأمّا إن كانت النسخة الصحيحة هي قوله: «وإن كان...» إلى آخره أو قلنا بأنّ مع اختلاف النسخ لا يمكن التمسّك بهذا التفريع لعدم ثبوته فلابدّ من ملاحظة هذه الجملة ـ أعني «إن كان بينها سترة أو جدار...» إلى آخره ـ. والعرف هل يفهم من ملاحظتها أنّ الحائل بنفسه هو المانع أو كونه مانعاً عن المشاهدة حتّى كان الجدار المشبّك غير مضرّ لإمكان المشاهدة، كما أنّه إن كان باعتبار الحيلولة نفسها فيكون الجدار المشبّك مضرّاً لحصول الحيلولة به، ولكنّ الظاهر أنّه لا دخالة للمشاهدة وعدمها كما في المأموم الأعمى، وإلّا فلابدّ من الإفتاء ببطلان صلاته.

وكذلك الكلام في الجدار الّذي كان من الزجاج، لأنّه يصدق عليه الجدار والحائل بين المصلّين خصوصاً ما وجد في زماننا هذا الّذي يكون أشدّ الفلزّات على ما قيل، وليس لما صار معهوداً في ألسنتهم من اعتبار المشاهدة وعدمه وجهاً خصوصاً على فرض تفريع هذه الجملة على ما لا يتخطّى لحصول المانع من الطيّ معه. وأمّا احتمال الجمود على لفظهما حتّى لو كان جدار غير ضخم لقلنا بأنّه خارجٌ عن صدق الجدار لكون المتعارف منه هو الضخم، وكذا لو كان سترة من غير ما يكون معمولاً أخذه ستراً فضعيفٌ جدّاً.

وأمّا احتمال الفرق بين السترة الّتي تكون مشدودةً بالأرض مثلاً بحيث صار مثل الجدار وكونه حائلاً مضرّاً وبين ما يكون بحيث يمكن رفعه بسهولة عند المرور فلا يكون مضرّاً لعدم كونه مانعاً عن التخطّي فله وجه.

وبالجملة: الجدار الّذي يكون شبّاكاً بعد أن لم يكن سترةً قطعاً ونشكّ أيضاً في كونه جداراً أم لا، لأنّ المتعارف منه غير هذا النحو، فلا يبعد القول بعدم كونه مضرّاً كما استثناه القدماء من الحكم بعدم الجواز في المقصورة بقولهم: إلّا ما كان مخرمة، لأنّه بعد أن لم يكن دليلٌ على البطلان فيدور الأمر بين صدق اتّحاد الجماعة لمن كان قبله ومن كان وراءه.

وأمّا الحائل الزجاجي فحيث إنّه أمرٌ مستحدث مع كونه نادر الوقوع فالجواز معه وصدق الاتّحاد معه مشكل، إلّا أن يقال بأنّ ما ذكر في الرواية من التعبير بالجدار فإنّما هو لعدم وجود الزجاج وكان المتعارف في ما يحول بين الناس هو الجدار والسترة ولكن بعد أن نرى حكم العرف بملاحظة رؤية من خلفه الإمام والمصلّين باتّحاد الجماعة فلا بأس به. وعلى أيّ حال، فالحكم فيه لهذه الجهات صار مورداً للشبهة، هذا كلّه فيما هو مقتضى الاستظهار من الدليل.

وأمّا الأصل فعلى ما ببالي من بعض الأساتيذ بإصبهان هو الإشكال في الواجب المخيّر الّذي كان أحد فرديه يقينيّاً وفرده الآخر مشكوكاً في شرطيّة شيءٍ له أو جزئيّته حيث يقول بعد أنّ التكليف لا يكون متعدّداً فكنّا نقطع بالتكليف الواحد ولكن متعلّقه مردّدٌ ترديداً بدليّاً بحيث لو نأتي بأحد فرديه نقطع بحصول الامتثال بخلاف الإتيان للفرد الآخر فلا يمكن القول بالبراءة في ما شكّ شرطيّته أو جزئيّته المعبَّر عنه بالأقلّ والأكثر الارتباطي للفرد الآخر مع إمكان العمل بفرده الآخر الّذي لم يكن كذلك، فيكون في المورد صلاة الفرادى الّتي تكون أحد فردَي التخيير مقطوعةً بامتثال الأمر بإتيانها وصلاة الجماعة الّتي شكّ في شرطيّة شيءٍ له أو جزئيّته غير المقطوع كذلك، فلا تجري البراءة فيه.

أقول: يرد عليه بأنّه لا فرق في جريان البراءة وشمول أدلّتها لما شكّ في شرطيّة

شيءٍ أو جزئيّته بين أن يكون متعلّق التكليف تعيينيّاً أو تخييريّاً، لأنّ الأمر المتعلّق بشيءٍ يتبعّض على الأجزاء فتجري البراءة العقليّة والنقليّة على المختار، والنقليّة فقط على ما اختاره الأُستاذ ﷺ.

نعم، هنا كلام من العلّامة الحائري لابدّ أن نتعرّض له وهو أنّه قال ما يكون مفاده بتقريرٍ منّا: إنّ جريان الأصل إنّما يكون في مورد لم يكن فيه دليل اجتهادي وهنا ليس كذلك، لأنّ إطلاق قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] يحكم ببطلان الصلاة الّتي لم تُقرأ فيه فاتحة الكتاب إلّا ما خرج بالدليل الوارد في الجماعة بقوله عليه السلام: «لا تقرأ خلف من تصلّي خلفه»[2] فكلّما لم نقطع بكونه من الجماعة فليست صحيحة لعدم قراءة الفاتحة فيها.

ثمّ قال بعد ذلك بأنّه لا يمكن قطع النظر عمّا ذكره الشيخ ﷺ من الحكم بالصحّة، فلابدّ إمّا من القول بكفاية القراءة الّتي يقرأها الإمام فتكون صلاة الجماعة واجدة لها بهذا الاعتبار، وإمّا بغير ذلك[3].

ولكن يرد عليه أيضاً: أنّ الأخبار الدالّة على سقوط القراءة خلف الإمام تكفي لكونها دليلاً اجتهاديّاً مقيّداً لإطلاق قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» فلا إشكال من هذه الجهة، إنّما الإشكال في صدق الاتّحاد المعتبر في الجماعة في المورد لا من جهة ثبوت القراءة وعدمه. ثمّ على فرض التسليم عدم كون الأخبار الدالّة على عدم القراءة وسقوطها خلف الإمام مقيّداً لإطلاق قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» في المورد فتكون المسألة المبحوث عنها أي صدق الجماعة مع الحائل المشبّك أو الزجاجي أو البُعد المشكوك مانعيّته وعدمه شبهةً مصداقيّة للمخصّص، لأنّ تخصيص بعض الموارد ـ أعني الجماعة المسلّمة من قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٥٨/٤ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤٣٦٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٨ ـ ٣٦٠ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٨٤ ـ ١٠٨٩٩.
هذا، على فرض عدم جواز القراءة مطلقاً وإلّا سيجيء التفصيل فيه. (منه ﷺ).

(٣) كتاب الصلاة المحقّق الحائري: ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

الكتاب» ـ لا ترديد فيه، والتمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص غير جائز، بل كما يمكن التمسّك بالمخصّص لرفع الإشكال لا يمكن التمسّك بالعامّ أيضاً، وهو ﷺ أيضاً ممّن لا يجوّز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، وليست الشبهة مفهوميّة حتّى لو كان عنوان المخصّص صلاة الجماعة الصحيحة، وإن كان هو كلام غير تمام بأن يكون المعتبر هو عنوان الصحيح، لأنّ عنوان صلاة الجماعة ليس مفهوماً مجملاً.

وتلخّص من جميع ما ذكرنا دفعاً للشبهة الّتي أوردناه عن بعض الأساتيذ وعن العلّامة الحائري: أنّ جريان البراءة في المسألة لا إشكال فيه، فالأصل يقتضي عدم اعتبار كون الجماعة بلا حائل كذلك، فشمول الحائل للشبابيك مشكل. نعم، قد عرفت الكلام في الحائل الزجاجي وبيان كونه مورداً للشبهة.

ثمّ إنّ الفقهاء ذكروا في باب وضع المأموم شروطاً أربعة:

(الأوّل) ما قد عرفت من اعتبار عدم الحائل، ولكن استثنى من ذلك الشيخ ﷺ المرأة كما أشرنا إليه في ذيل الرواية الدالّة عليه، وظاهره في النهاية[١] والتهذيب[٢] العمل بهذه الرواية، ووافقه في ذلك السلّار[٣] وابن حمزة[٤] ولم يذكر الحكم في المبسوط والخلاف والمهذّب والكافي والغُنية والإشارة. واختار الحلّي[٥] عدم الاستثناء، وهو الظاهر من الصدوق أيضاً حيث روى ذيل رواية زرارة قال: وقال: «أيّما امرأة صلّت خلف إمام وبينها وبينه ما لا يتخطّى فليس (فليست ـ خ) لها تلك بصلاة». قال: قلت (فقلت ـ خ): فإن جاء إنسان يريد أن يُصلّي كيف يصنع وهي إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئاً»[٦] اللّهمّ إلّا أن

---

(١) النهاية: ٣٧١/١.
(٢) تهذيب الأحكام: ٥٢/٣.
(٣) المراسم: ٨٥.
(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٠٦.
(٥) السرائر: ٢٨٩/١.
(٦) من لا يحضره الفقيه: ٣٨٧/١ ح ١١٤٥، عنه وسائل الشيعة: ٤١٠/٨ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٩.

يكون المراد بقوله: «ما لا يتخطّى» هو البُعد لا الحائل ولا الأعمّ، كما هو الظاهر عندي من عبارته رحمه الله حيث إنّ ما ذكر في ذيلها من قوله: قال: «يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئاً» لأنّه يكون من حيث البُعد.

وعلى أيّ تقدير، فهذه هي الأقوال في المسألة. وفيها أيضاً رواية عمّار المتقدّمة، وهي تدلّ على عدم كون البُعد أو الحائل مانعاً عن الاقتداء، ولا اضطراب في متن الرواية. وأمّا السند وإن كانت الرواة فطحيّين ولكن حيث إنّ عبدالله الأفطح مات منذ أبوه [حيّ] ولم ينقل منه رواية فليس الفطحيّين مخالفاً معنا في الأحكام ولو كان الراوي موثّقاً كما في هذه الرواية فلا إشكال في العمل به، فتكفي للعمل بها كما عمل بها الشيخ رحمه الله والسلّار وابن حمزة، وكما عملوا بسائر الروايات المرويّة بواسطته وإن كان منفرداً في النقل، ولذلك أفتى من تأخّر عنهم كالمحقّق عليها.

ولا يبعد أن يكون الحكم من حيث البُعد أيضاً أوسع دائرةً ممّا اعتبر في الرجال لأنّ من الواضح أنّ مثل الطريق ونحوه الوارد في ذيل خبر عمّار المتقدّم لبعضها، لأنّه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم وخلفه دار وفيها نساء هل يجوز لهنّ أن يصلّين خلفه؟ قال: «نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ». قلت: فإنّ بينهنّ وبينه حائطاً أو طريقاً؟ فقال: «لا بأس»[1] يكون أزيد من مسقط جسد الإنسان إذا سجد إن كان هذا معتبراً في الرجل، وإن كان قد عرفت ما لابدّ حمله على الاستحباب.

وتلخّص: أنّ في مقام الإثبات يكفي لثبوت الحكم خصوص هذه الرواية المعمولة بها، وإن كان في مقام الثبوت يمكن القول بأنّ مثل الطريق ونحوه يضرّ بالوحدة المعتبرة في الجماعة خصوصاً الطرق الواسعة المعمولة في زماننا هذا، وخصوصاً ترك الاستفصال عن كون الحائط الواقع بينهما ذا باب يرتبط بعضها إلى بعض وعدمه فكأنّ الموضع الّذي يصلّي فيه الإمام لم يكن معدّاً للجماعة ولم يصدق عليه الدار، كما أنّه يمكن أن يقال بتزاحم المصلحة الكائنة في الجماعة الّتي

(١) وسائل الشيعة: ٤١٩/٨ باب ٦٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٦.

كانت من الاتّحاد بحيث يرى عمل الجميع عملاً واحداً والمفسدة الّتي تكون في اجتماع الرجال والنساء، فلأجل هذه المزاحمة كان وجود الساتر بينهما جائزاً.

(الثاني) من الشروط: أن لا يكون بينهما بُعدٌ، ولكن قد عرفت اتّحاد ملاك هذا الشرط والشرط الأوّل، وهو اعتبار الوحدة العرفيّة في صلاة الإمام والمأمومين، وأنّ ما يستفاد من رواية زرارة أيضاً ذلك.

(الثالث) أن لا يكون مكان الإمام عالياً عن مكان المأمومين إلّا بما يُغتفر، ولا إشكال في هذا الشرط إلّا في قدر العلوّ المعتبر عدم كونه زائداً منه.

وروى هذا الحكم عمّار الساباطي في حديثٍ مضطرب المتن، وأخرجه عليّ ابن بابويه بطريقه عن عمّار، وأخرجه الشيخ بسنده عن الكليني، وأخرجه الكليني بسنده المتّصل بأحمد بن الحسن إلى عمّار، والطريق فطحيّ كلّهم، ولكن كان كتاب عمّار من أُصول الكتب[١] فكان معتمداً، وقال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الإمام يُصلّي بقوم وهم في موضعٍ[٢] أسفل من موضعه الّذي يصلّي فيه، فقال: «إن كان الإمام على شبه الدكّان أو على موضعٍ أرفع من موضعهم لم تجز[٣] صلاتهم، فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الارتفاع ببطن مسيل[٤] فإن كان[٥] أرضاً مبسوطة أو كان[٦] في موضعٍ منها الارتفاع فقام الإمام في الموضع

---

(١) يطلق «الأُصول» حسب ما استفدته من تتبّع كلماتهم على جامعٍ يكتب فيه ما أُخذ من الأئمّة عليهم السلام إمّا في جواب السؤال الّذي سأله الراوي أو غيره مع حضور الراوي في المجلس، وإمّا ببيانهم عليهم السلام ابتداءً حكماً من الأحكام. ويطلق «الكتاب» على جامع جمع عدّةً من هذه الأُصول، والكتاب بمعنى المجموع، وينقلون فيه ما كان لهم طريق إلى صاحب الأصل في زمن الرضا عليه السلام. (منه مدّ ظلّه).

(٢) في نسخة «عن الرجل يُصلّي وخلفه قومٌ». (منه رحمه الله).

(٣) «لم تحسن» في النسخة المطبوعة في الهند. (منه رحمه الله).

(٤) «بقطع مسيل أو سيل» في نسخة. «تعدد شبر أو شبرين» في نسخة التهذيب. (منه رحمه الله).

(٥) في نسخة «وإن كان». (منه رحمه الله).

(٦) في نسخة «وإن كانت الأرض مبسوطة أو كان». (منه رحمه الله).

المرتفع وقام مَن خلفه أسفل منه والأرض مبسوطة إلّا أنّهم في موضعٍ منحدر، قال: لا بأس»[١]، انتهى.

وإن كانت العبارة «بقطع سيل» يكون معناها هو كون السيل سبباً للارتفاع، وإن كانت العبارة «بقطع مسيل» يكون معناها هو كون الارتفاع في محلّ السيل. وعلى أيّ حال، ذكر في الرواية بعد قوله: «لم تجز صلاتهم» أداة شرط ثلاث:

(الأوّل) قوله: «إن كان أرفع منهم...» إلى آخره، ويحتمل أن يكون وصليّةً فيؤكّد بها قوله: «لم تجز صلاتهم» ويحتمل أن تكون شرطيّة فحينئذٍ فيحتاج إلى ذكر الجزاء بعده، وهكذا إن كانت النسخة «وإن كان أرفع منهم» وكانت شرطيّة.

(والثاني) قوله: «إذا كان الارتفاع...» إلى آخره.

(والثالث) قوله: «فإن كان أرضاً مبسوطة...» إلى آخره.

وعلى أيّ تقدير، إن كانت الشروط كلّها دخيلةً في المقصود يكون مفاده أنّ الإمام والمأموم في الجماعة إن كانا في أرض منحدر وكان الإمام في موضع عالٍ منها وكان مقدار العلوّ وتفاوت العلوّ والانحدار مقدار إصبع أو أقلّ أو أكثر فلاً بأس بصلاتهم. وحينئذٍ تمّ ما ذكره الشيخ ﷺ ولم يقع لفظ الانحدار في كلامه حيث قال في النهاية: ولا يجوز أن يكون الإمام على موضع مرتفع من الأرض مثل دكّان أو سقف وما أشبه ذلك، فإن كان أرضاً مستوياً لا بأس بوقوفه عليه، وإن كان أعلى من موضع المأمومين بقليل ولا بأس للمأمومين أن يقفوا على موضعٍ عالٍ فيصلّوا خلف الإمام إذا كان الإمام أسفل منهم[٢]، انتهى.

ولعلّه ﷺ فهم من ذلك عدم مانعيّة هذا القدر من العلوّ من غير دخالة للأرض المنحدر فيه، وعليه، فتكون الجملة الأُولى ناظرةً فيما كان الارتفاع كثيراً، والثانية بخلاف ذلك، فتكون نتيجة ما يستفاد من هذه الرواية صدراً وذيلاً هو ما أفتى به الشيخ ﷺ في النهاية، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقصود من هذه الرواية هو عدم

---

(١) في نسخة «فلا بأس به». وفي نسخة «لا بأس به». (منه ﷺ). وراجع وسائل الشيعة: ٤١١/٨ باب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٤٢.

(٢) النهاية: ٣٧١/١.

الإشكال في الصلاة في الأرض المنحدرة سواء كان علوّ محلّ الإمام بمقدار إصبع أو أقلّ أو أكثر بخلاف الأرض غير المنحدرة حيث لابدّ أن يكون علوّ الإمام محدوداً، ولكن ذلك مبنيٌّ على كون «إن» وصليّة دون شرطيّة، وسيجيء الكلام فيه.

وعلى أيّ تقدير، فالدليل منحصرٌ من طريقنا بهذه الرواية، وأمّا من طرق العامّة فالمذكور عنها هي قضيّتان:

أحدها: أنّ عمّاراً تقدّم للصلاة على دكّان والناس أسفل منه فقدّم حذيفة فأخذ بيده حتّى أنزله فلمّا فرغ من صلاته قال له حذيفة: ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا أمّ الرجل القوم فلا يقومنّ في مقام[1] أرفع من مقامهم»؟ قال عمّار: فلذلك تبعتك حين أخذتَ بيدي[2].

وثانيها: مرسل آخر [هو] أنّ حذيفة أمّ على دكّان في المدائن فأخذ أبو مسعود البدري بقميصه فجبذه فلمّا فرغ من صلاته قال: ألم تعلم أنّهم كانوا ينهون عن ذلك؟ قال: بلى، ذكرت حين مددتني[3]. ويحتمل أن تكون هاتين قضيّة واحدة فاختلف في النقل.

والعمدة هو ما ورد من طريقنا وقد عرفت أنّ السند معتبر لعمل الأصحاب بالروايات الواردة عنه كما مرّ [في] عبارة الشيخ قدس سره[4]. وقال صاحب المدارك[5] بأنّها

---

(١) في نسخة «مكان». (منه رحمه الله).

(٢و٣) سنن أبي داود: ١/١٦٣ ح ٥٩٨ و ٥٩٧.

(٤) كتب بعض التلاميذ من النجف إشكالاً بما نقول من كفاية جبر السند بعمل الأصحاب من أنّه مع تضعيف أهل الرِجال كيف يمكن العمل به؟ ولكن ذلك الاشتباه نشأ من عدم التوجّه بأنّ الكتب الرجاليّة منحصرة بكتاب الشيخ و... وأمّا كتاب النجاشي فليس في الرجال بل هو فهرس كفهرس الشيخ قدس سره. نعم، له امتيازٌ على فهرس الشيخ بالشيوخ الّذي أدركه النجاشي دون الشيخ كما صرّح به الشيخ، منها الشيخ أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن نوح الصيرافي صاحب المستدرك على كتاب ابن عقدة الّذي جمع ابن عقدة فيه أربع آلاف من تلامذة أبي عبدالله عليه السلام. وإذا عرفت ذلك فكيف لا يجبر الضعف عمل الشيخ الّذي هو مصنّف الرجال من القدماء والجوامع الّتي تكون بعده إنّما جمعوا ما كتبه أو من بعده فليس في أيدينا رجالٌ غيرها حتّى كان تضعيفها أقوى من عمل الشيخ بالرواية، فلاحظ واغتنم. (منه مدّ ظلّه العالي وأدام الله أيّام إفاداته بحقّ محمّد صلّى الله عليه وآله الطاهرين).

(٥) مدارك الأحكام: ٤/٣٢٠.

مضطربة المتن و...[1] ولكن ضعف السند قد عرفت جبره، ولا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه صاحب المدارك ﷺ من العمل بروايةٍ كان كلٌّ من الرواة الواقعة في طريقها معدّلاً بتعديل العدلين. وبعبارة أُخرى أقامت البيّنة عليه وكانت صحيحةً أعلائيّاً باصطلاحهم، ولكنّا لو كنّا حاضرين عنده لاستشكلنا عليه بأنّه من أين يحصل العلم بعدالة المعدّل؟ وهل يتمّ ذلك على ما ذكرت إلّا بتعديله أيضاً وهكذا؟ فعلى أيّ حالٍ لا إشكال في السند.

وأمّا اضطراب المتن فلا يمكن رفع اليد عنها إلّا بمقدار الاضطراب، فهو الّذي تسقط عن الحجّيّة دون الباقي، فالمستفاد من جميع الفقرات مع اضطرابها أُمور:

الأوّل: أنّ علوّ الإمام على المأموم لا يضرّ بالجماعة على الإطلاق، بل المضرّ منه هو ما إذا كان العلوّ مثل الدكّان المعبَّر عنه بالفارسيّة (سَكّو) وأمّا خصوصيّة كون العلوّ دفعيّاً كما هو كذلك في الدكّان وما يبنى بالبناء المصنوعي فالظاهر أنّه ملغاة في نظر العرف، بل لو كان هذا المقدار من العلوّ بالبناء الطبيعي يكون مضرّاً أيضاً.

الثاني: أن يكون قدر الارتفاع قدر الدكّان، فكلّ ما كان بهذا القدر من الارتفاع يكون مضرّاً.

الثالث: ما عرفت إلغاء خصوصيّته من كون البناء مصنوعيّاً.

فهذه ثلاثة يستفاد من الشرطيّة الأُولى، وقد ظهر لك ما هو المقصود منها بعد إلغاء خصوصيّة بعضها، وأمّا باقي الرواية فالمستفاد منها سواء كان قوله: «لا بأس» جزاءً للشرط المتضمّن على فقرتين أو ثلاث فقرات، لأنّ قوله: «إن كان أرفع منهم بقدر إصبع... إلى آخره» لا يمكن جعله وصليّة كما هو أحد المحتملات لأنّ مقتضاه تضرّر جميع ما يصدق عليه الارتفاع، فيتناقض الكلام فلابدّ من جعله شرطيّة.

وعلى أيّ تقدير، فالمستفاد منه أُمور:

الأوّل: كون الإصبع تحديداً تقريبيّاً، فلا يضرّ ما يكون أقلّ منه أو أكثر.

الثاني: كون الارتفاع إذا كانت النسخة المصحّحة «بقدر شبر» هو انتهاء

---

(١) بياض في الأصل.

التحديد في القلّة وإن كانت النسخة «بقدر يسير» يكون كالأوّل، وإن كانت النسخة «ببطن مسيل» يكون المراد هو الأرض المنحدرة.

الثالث: قوله على بعض النسخ: «فإن كان أرضاً مبسوطة» مع فرض كون النسخة في قبله «ببطن مسيل» يستفاد منه أنّه عليه السلام قسّم الأرض بملاحظة الانحدار والبسط قسمين وحكم بصحّة الصلاة فيما إذا كان المأمومون في محلٍّ منحدر من الأرض والإمام في موضع عالٍ منها إلّا أنّ التعبير بالانحدار مع فرض كون الأرض [مبسوطة] تعبيرٌ غير حسن وإن كانت النسخة هو «إلّا أنّها» بأن يرجع الضمير إلى الأرض بأن يكون لها انحدار مّا بحيث لاينافي كونها مبسوطة، فقال: لا بأس.

وبالجملة: ملاحظة هذه الجهات المذكورة تفيد أنّ الحكم بعدم البأس يشمل الأرض المنحدرة والمبسوطة مقيّداً بكون الارتفاع «بقدر شبر» أو «يسير» أو «مسيل» على اختلاف النسخ، فمرجع ما يستفاد منها هو عدم كون الارتفاع أزيد من هذه المقادير من غير دخالة العلوّ الانحداري والدفعي أو الطبيعي والمصنوعي فيه.

وأمّا القول بأنّ في الشرط الأخير المذكور في الرواية يكون الانحدار تمام الموضوع لعدم البأس حتّى لو كان ارتفاع محلّ وقوف الإمام أزيد من الدكّان أيضاً فبعيد.

وبالجملة: فالمستفاد من الرواية مع جميع اضطرابها هو ما فهمه الشيخ عليه الرحمة من أنّ المناط في البأس وعدمه هو كثرة العلوّ وقلّته عن القدر المذكور.

هذا، ولكنّ المحقّق قدس سره[1] تردّد في المسألة، ولعلّ منشأه هو الأخبار الواردة عن طرق العامّة، لأنّ العامّة كلّهم أو المشهور بينهم لا يرَون لعلوّ الإمام بأساً، بل يقولون بكراهته، ونقلوا أنّ بعد وضع المنبر للنبيّ صلى الله عليه وآله صعد عليه وصلّى على القوم وائتمّوا به من تحته ثمّ نزل صلى الله عليه وآله القهقرى إلى الأرض بعد رفع الرأس عن الركوع وسجد عليها ثمّ صعد وأتمّ الصلاة[2]، وكان ذلك لتعليم الناس، ولذلك لا كراهة في هذه الصورة ـ أي مورد التعليم ـ بخلاف سائر الموارد. وأمّا أصل دليلهم على الكراهة في غير مورد التعليم هي قضيّة حذيفة وأبي مسعود البدري، وكأنّ المحقّق قدس سره جعل

(١) شرائع الإسلام: ١٢٣/١.
(٢) مسند الإمام الشافعي: ١٣٨ ح ٢٤٧.

هذه الأخبارعنهم دليلاً وقرينةً على الجواز ولذلك تردّد في المسألة. كما أنّ في النسخة المطبوعة في الهند يكون التعبير بعدم الحُسن أي لم يحسن صلاتهم، وهو مؤيّد للكراهة وإن قد عرفت حال النسخة. وقال صاحب الحدائق[١] في وجه تردّد المحقّق باحتمال أنّه كانت عنده أُصولٌ غير ما في أيدينا. ولكنّه بعيد، بل منشأُه هو الأخبار العامّة كما عرفت.

تتمّة فيما ذكر نقلاً عن الشافعي[٢] من صحّة الصلاة ولو كان بين الإمام والمأموم ثلاثمائة ذراع.

أقول: مضافاً بعدم وجدان هذه الفتوى منه في كتبه كان بعيداً جدّاً، لأنّه بعد أن كان عمل المستمرّ من المسلمين هو إتيان الصلاة بغير ذلك النحو من الفصل مع إضرار البُعد في الجملة بإجماع المسلمين، فكيف يمكن تلك الفتوى منه في أواخر القرن الثاني الّذي هو زمانه، فلا يبعد كما مرّ كفاية صدق الاتّحاد بعد أن كان قوله عليه السلام: «ما لا يتخطّى» هو القدر المستحبّ كما هو الثابت عند المسلمين. والمستفاد من التعبير بلفظ «ينبغي» خصوصاً[٣] مع الرواية الواردة في قضيّة اقتداء المتأخّر عند باب المسجد ثمّ الإلحاق بالإمام.

فـــرع

قد عرفت تعبير الأخبار كلّها عن موقف المأموم بالخلف حتّى أنّه لو لم يكن دليلٌ دالٌّ على خلافه لقلنا بوجوب وقوف المأموم خلف الإمام ، وأمّا في المأموم الواحد فالمشهور بين نوع الأصحاب هو استحباب وقوفه عن يمين الإمام خلافاً لما نقله في الجواهر[٤] عن الحدائق من القول بالوجوب، حيث قال: فقد أنكر في الحدائق على الأصحاب مبالغاً في إظهار العجب وإساءة الأدب تمسّكاً بظاهر الأمر بقيام

---

(١) الحدائق الناضرة: ١١/١١٠ ـ ١١١.
(٢) المصدر السابق: ١١/١٠٤.
(٣) لا يخفى أنّ الرواية محمولة عند أكثر القدماء على رفع الكراهة للوقوف في الصفّ الواحد ـ أعني منفرداً ـ حينئذٍ فيكون التأييد مبنيّاً على غير هذا المعنى منها. (منه رحمه الله).
(٤) جواهر الكلام: ١٣/٢٤٧.

الواحد عن اليمين والأكثر خلفاً في النصوص المستفيضة... إلى آخره. ونقل بالطريق العامّي عن النبيّ ﷺ أنّه أخذ بيد مَن كان في خلفه أو يساره وجعله في يمينه[١]، وكان المستفاد منه اعتبار كون الجماعة مع الصفّ ولذلك يقوم الواحد عن اليمين[٢] والمتعدّد في الخلف بعد الإجماع على عدم صحّة الصلاة أمام الإمام.

ولكن الحقّ هو الاستحباب. نعم، لو لم يكن دليلٌ على جواز الترك ليحمل ما دلّ على وقوف المأموم عن اليمين في صورة الاتّحاد على الوجوب، ولكن بعد أنّ الأصحاب من أوّل الأمر إلى هنا قالوا بالاستحباب فهي حجّةٌ بنفسها أو كاشفٌ عن الحجّة، مضافاً بأنّ المنقول عن النبيّ ﷺ بطريقهم ليس إلّا أخذ اليد والجرّ إلى طرف اليمين لا البطلان فلا تدلّ على التعيّن.

بقي من الشروط المذكورة في باب وضع المأموم بالمناسبة **حكم الصلاة حول الكعبة**[٣]، لأنّ من الشروط كون المأموم خلف الإمام، وما يرى في جميع الأدلّة هو التعبير بالخلف، وليس وقوف المأمومين حول الكعبة مثل وقوفهم في اليمين واليسار، بل كانوا واقفين قدّام الإمام وكان صدق المأموميّة عليهم باعتبار أنّهم أبعد من الدائرة الّتي فرض حول الكعبة مارّاً من موقف الإمام فيكون البحث في كفاية هذا وعدمه لاعتبار صدق الخلفيّة دون القُرب والبُعد عن الكعبة، ولم ينقل عن النبيّ ﷺ في فتح مكّة وحجّة الوداع أنّه ﷺ صلّى كذلك ولا من عليّ عليه السلام تشرّفه في زمان خلافته الظاهريّة، ولكن المعمول من عملهم في زمان الشافعي إلى الآن ذلك، ولذلك تمسّك بعضٌ بجوازه على عدم إنكار الأئمّة عليهم السلام ذلك العمل على أصحابهم، وهو كلامٌ متين إن لم نقل بكفاية إثبات الردع ما ورد عنهم من أنّ المأموم المتعدّد لابدّ أن يقف خلف الإمام.

---

(١) راجع صحيح البخاري: ١٨٥/١، وصحيح مسلم: ١٧٨/٢ ـ ١٨٠، و: ٢٣٤/٨ ـ ٢٣٥، وسنن أبي داود: ١٧١/١ ح ٦٣٤.

(٢) لو كان ذلك تماماً فلا يكون لوقوفه في اليسار أيضاً بأس ولا يتمّ مع قولهم بأخذ يده من اليسار إلى اليمين. (منه دام ظله).

(٣) وهو الشرط الرابع الّذي أشار إليه دام ظله في ص٣٤٧.

فـــرع

ومن الشروط الّتي اعتبر في الجماعة أن لا يتقدّم المأموم على الإمام في الأفعال، وكذا في الأقوال على قول بعض[١]، فإذا أخلّ بالشرط فيه وفي كلّ الشروط الّذي كان من الشروط الإمامة أو موقف المأموم فلا إشكال في بطلان القدوة، إنّما الكلام في بطلان الصلاة وعدمه إذا كان قاصداً للاقتداء الّذي يكون معتبراً عند الجميع، فحينئذٍ قد أخلّ بوظائف الفرادى، وقد لم يخلّ بها كما إذا قرأ القراءة كما هو المعمول عند بعض العامّة وكما في بعض الموارد الّتي يجوز عندنا كعدم سماع صوت الإمام. وعلى أيّ تقدير، لم تكن المسألة معنونةً بعنوانها عند العامّة ولا عند قدماء الأصحاب.

نعم، ذكروا فروعاً يستفاد منها حكم المسألة، وقال كثيرٌ من المتأخّرين[٢] بصحّة الصلاة، واستدلّوا عليها بأنّ الأصل يقتضي ذلك بأن يقال بعد ما عرفت من أنّ العبادات الّتي تكون من العناوين القصديّة لابدّ فيها من قصد عنوانها، وفي المورد يكون كلّ واحدٍ من الصلاة والاقتداء كذلك، والفرض أنّ للاقتداء شروطاً غير شروط الصلاة لا يتحقّق إلّا مع الشروط المذكورة، فإذا فرض أنّ المكلّف يقصد عنوان الاقتداء كما يقصد طبيعة الصلاة فحينئذٍ لو لم يحصل الاقتداء بفقدان شروطه فلا مجال للقول بعدم حصول الصلاة نفسها بعد أنّ المصلّي قصد عنوانها مستقلّاً. هذا، ولكنّ المستفاد من بعض الأخبار هو بطلان الصلاة، كما أنّ فتوى القدماء نوعاً على ذلك وإن لم تكن المسألة معنونة بعنوانها كما أشرنا إليه.

قال الشيخ في الخلاف: لا يجوز أن يؤمّ أُمّيٌّ بقارئ فإن فعل أعاد القارئ الصلاة ـ إلى قوله: ـ سواء كان فيما جهر بالقراءة أو خافت. وقال أبو العبّاس وأبو إسحاق: يخرج على قول الشافعي في الجديد ثلاثة أقوال ـ إلى قوله: ـ وقال أبو حنيفة: إذا ائتمّ قارئٌ بأُمّيّ بطلت صلاة الكلّ. وعند الشافعي تبطل صلاة القارئ،

---

(١) راجع الحدائق الناضرة: ١١/١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) كما في المصدر السابق: ١١/١٤٠ ـ ١٤١.

وبه نقول، دليلنا: أنّه قد وجبت الصلاة في الذمّة بيقين فلا يجوز إسقاطها إلّا بدليل. وأيضاً قوله عليه السلام: «يؤمّكم أقرأُكم» وهذا خالف المأمور به فلا تصحّ صلاته[١].

وقال أيضاً: إذا وقف المأموم قدّام الإمام لم تصحّ صلاته، وبه قال أبو حنيفة والشافعي في الجديد، وهو الصحيح عند أصحابه. وقال في القديم: تصحّ صلاته، دليلنا: أنّه لا خلاف إذا صلّى خلفه أو عن يمينه وشماله إنّ صلاته صحيحة، ولا دليل على صحّتها إذا صلّى قدّامه[٢].

وقال في المبسوط: إذا رأى رجلين يصلّيان فرادى ونوى أن يأتمّ بهما لم تصحّ صلاته، لأنّه اقتداءُ بالإمامين. وقال: إذا تبيّن أنّه كان مأموماً لم تصحّ صلاته، لأنّه بانَ أنّه ائتمّ بمن لا يصحّ أن يكون إماماً. وقال: إذا صلّى رجلان وذكر كلٌّ منهما أنّه كان مأموماً بطلت صلاتهما. وأيضاً حكم ببطلان الصلاة فيما إذا ائتمّ المتطهّر بالمُحدث أو تقدّم المأموم على الإمام كما عرفت، وفيما إذا كان بين المأموم وبين الإمام البُعد المفرط أو كان بينهما الحائط[٣].

وهكذا ظاهر عبارات السيّد والقاضي وأبي الصلاح عدم الجواز، لأنّه قال في الانتصار في مسألة الائتمام بأنّ الظاهر من مذهب الإماميّة أنّ الصلاة خلفه غير مُجزئة، وفي مسألة المنع من إمامة الفاسق أنّ دليلنا: الإجماع والعلم باشتغال الذمّة والشكّ في حصول البراءة[٤].

وقال القاضي في المهذّب: إذا رأى رجلين يصلّيان ونوى الائتمام بهما غير معيّن لم تصحّ صلاته، وإذا صلّى رجلان وذكر كلٌّ منهما أنّه مأمومٌ لم تصحّ صلاته[٥].

وقال الحلّي: إذا صلّى رجلان فقال كلٌّ منهما: كنت أنتمُّ بك فسدت صلاتهما[٦]. وقال أيضاً: ولا تصحّ صلاته إلّا خلف معتقد الحقّ[٧].

---

(١) الخلاف: ١/٥٥٠ مسألة ٢٩١. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه. وقول الإمام عليه السلام مذكور في وسائل الشيعة: ٥/٤١٠ باب ١٧ من أبواب الأذان والإقامة ح٦٩٥٣.

(٢) الخلاف: ١/٥٥٥ ـ ٥٥٦ مسألة ٢٩٩.

(٣) المبسوط: ١/١٥٢ ـ ١٥٦.

(٤) الانتصار: ٤٩ ـ ٥٠.

(٥) المهذّب: ١/٨١.

(٦ و٧) السرائر: ١/ ٢٨٨ و ٢٨٠.

وفي المعتبر: لو كان الحائل بين الصفوف صحّت صلاة مَن يلي الإمام وبطلت صلاة من وراء الحائط[١]. وقال: لا يقف المأموم قدّام الإمام وتبطل به صلاة المؤتمّ[٢].

ونقل في مفتاح الكرامة الإجماع على هذا الشرط ـ أعني عدم تقدّم المأموم في الموقف على الإمام ـ كما في التذكرة ونهاية الإحكام والمنتهى والذكرى وإرشاد الجعفريّة وغيرها، وفي الأوّل والرابع والثالث الإجماع على أنّه لو تقدّم المأموم بطلت صلاته سواء كانت عند التسبيحة أو في الأثناء[٣].

وفي مفتاح الكرامة أيضاً في شرح قوله في القواعد: الثالث من الشرائط عدم علوّ الإمام بما يُعتدّ به أنّه عند علمائنا كما في التذكرة[٤]، وعند قوله: لو نوى كلٌّ من الاثنين الائتمام بصاحبه بطلت صلاتهما. قال في المفتاح: أمّا البطلان في الأوّل فعليه الإجماع كما في التذكرة ونهاية الإحكام، وعمل الأصحاب كما في الروض والمسالك وغيره[٥]، وفي التذكرة والمهذّب البارع والمقتصر حكم ببطلان صلاة المأموم إذا كان أسفلاً[٦] أو مقدّماً على الإمام إلى غير ذلك من عباراتهم الظاهرة في ذلك من غير فرق بين الإخلال بوظائف المنفرد وعدمه وقراءة الفاتحة وعدمها وبين كون ذلك في الأثناء أو في الابتداء، ولا يمكن حمل هذه الكلمات على صورة الإخلال بوظائف الفرادى، أو القول بأنّ قراءة الفاتحة كان معمولاً وشائعاً بينهم أو حمل قوله: «لم تصحّ صلاتهم» على عدم صحّة الاقتداء لأنّ هذا حملٌ على ما يخالف ظاهر كلماتهم، كما أنّ ظاهر النصوص أيضاً هو ذلك لأنّه ورد في المسألة الّتي نوى كلٌّ منهما بصاحبه أنّ صلاتهما باطلة فليستأنفا[٧]، وفي الحائل والبُعد أنّه «إن كان بينهم سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة وأنّه ليس لمَن صلّى خلف المقاصير مقتدياً بصلاة من فيها

(١ و٢) المعتبر: ٤١٨/٢ و٤٢٢.

(٣) مفتاح الكرامة: ٢٥/١٠.

(٤و٦) المصدر السابق: ٦٦/١٠.

(٥) المصدر السابق: ٨٢/١٠.

(٧) وسائل الشيعة: ٣٥٢/٨ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٧٩. وهو خبر السكوني، وسيأتي ذكره قريباً.

صلاة»[١] وأنّه «إن صلّى قومٌ بينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى ـ إلى قوله: ـ وأيّ صفّ كان [أهله] يصلّون بصلاة الإمام فليس تلك لهم بصلاة... وأنّه أيّما امرأة صلّت خلف إمام وبينها وبينه ما لا يتخطّى فليس تلك لها بصلاة»[٢]. وفي الوارد في باب علوّ الإمام «إن كان على شبه الدكّان [أو على موضع أرفع من موضعهم] لم تجز صلاتهم»[٣].

ولا يمكن حمل هذه الأخبار على أنّ المراد هو نفي عنوان الصلاة فيما إذا أخلّ بوظائف المنفرد خلاف لظاهرها ولا يرتكب إلّا بحجّة، ومن هنا يمكن نسبة هذه الفتيا إلى الكليني والصدوق والشيخ عليهم الرحمة والرضوان لإخراجهم هذه الروايات في جوامعهم الّتي ذكر الصدوق والكليني عملهما بها، بل والشيخ أيضاً حيث إنّه يعمل نوعاً بما نقل، بل إلى أرباب الجوامع الأوّليّة الّتي نقل هؤلاء عنها كابن أبي عمير والحسين بن سعيد وأحمد بن محمّد و إبراهيم بن هاشم وغيرهم. ولا يمكن الحمل على بطلان القدوة، مع أنّ التعبير في بعض الكلمات والروايات هي الإعادة. نعم، مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار والأقوال ذلك.

وتوهّم أنّ الشائع كان ترك القراءة وعليه ينزّل الإطلاقات فيه منع الشيوع، كما يظهر ذلك من تصفّح أخبار تلك المسألة وكلمات الفريقين لأنّها كان خلافيّاً كما مرّت الإشارة إليها والأمر بالقراءة في الجهريّة في عدم سماع المأموم صوت الإمام وكان أكثر الأصحاب قائلاً بوجوب القراءة كما في بعض النصوص، وكذا عدم سقوطها في الأخيرتين، مع أنّ ائتمام المسبوق في الأخيرتين كان شائعاً، مضافاً بأنّ البطلان في النصوص رتّب على الائتمام كذلك لا على ترك القراءة.

وبالجملة: لا يرتكب هذا التأويل إلّا بحجّة، ومع عدمها لابدّ من العمل بظاهرها وحملها على أنّ المراد نفي الصلاة الّتي نواها المأموم ـ أعني كونها عن

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٤٠٧ ـ ٤٠٨ باب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٨/٤١٠ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٩.

(٣) المصدر السابق: ٨/٤١١ باب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٤٢.

جماعة ـ لا نفي طبيعة الصلاة، ونفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ. وهذا الحمل وإن كان الأقرب من الأوّل إلّا أنّه مع ذلك مخالفٌ للظاهر كما عرفت.

نعم، مقتضى الأصل ـ كما أشرنا ـ هي صحّة الصلاة وبطلان الجماعة فقط، ولكن الكلام في مخالفة هذا الأصل مع النصوص والفتاوى، بل لا تصل النوبة إليه مع الأدلّة الاجتهاديّة. وذهب صاحب الجواهر قدس سره والمتأخّرون إلى صحّة الصلاة بمقتضى الأصل والقاعدة، ووجهه إن كان غير الأصل هو استفادة الحكم من الأخبار الواردة في قضيّة تبيّن كون الإمام محدثاً أو فاسقاً أو يهوديّاً أو كونه على غير القبلة أو غير قاصد للصلاة، والحكم بصحّة صلاة المأمومين مع كونهم قاصداً للاقتداء حتّى يشمل صورة الإخلال بوظيفة الفرادى وعدمه. فلا وجه له، لعدم دلالة لهذه الأخبار عليه، لأنّ الظاهر أنّه يكفي في صحّة الجماعة إحراز كون الإمام متّصفاً بشروط الإمامة حسب الأُصول الظاهريّة، وليست الجماعة منتفية في هذه الموارد حتّى قيل ببطلان الجماعة دون الصلاة فيها تدلّ على كون الحكم كذلك في المورد المبحوث عنه، بل الظاهر أنّ الإمام منظّم للجماعة كما هو مفاد قوله: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به»[1].

وبالجملة: وجود الإمام المحرز أوصافه بالأُصول الشرعيّة كافٍ في تحقّق الجماعة، فلا يضرّ بالجماعة كشف عدم اتّصاف الإمام بالأوصاف، بخلاف سائر الشروط مثل عدم الحيلولة والبُعد ونحوها، فإنّه لا تتحقّق الجماعة بدونها فلا ملازمة بين المسألتين.

وحينئذٍ يكون خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: في رجلين اختلفا ـ إلى قوله: ـ قلت: فإن قال كلّ واحدٍ منهما: كنت أنتمّ بك؟ قال: صلاتهما فاسدة وليستأنفا»[2] موافقاً للقاعدة، وهو المعمول به بين

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣١٤/٢، وسنن الدارمي: ٢٠٤/١ ح ١٢٥٤ وص ٢١٤ ح١٣١٢، وصحيح البخاري: ١٠٦/١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٢/٨ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٧٩.

الأصحاب. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ للرواية خصوصيّة لموردها، وهي: أنّ المأموميّة في هذه الصورة ممتنعة الوجود، وامتناعها يوجب امتناع الجماعة من غير تعرّض بأصل طبيعة الصلاة لأنّ امتناع المأموميّة يوجب امتناع الجماعة[١] إلّا أن يحمل على مورد الإخلال بوظائف الفرادى في نفي القراءة في الصلاة السرّيّة، وإلّا فالإخلال بسائر الشروط وفي غير السرّيّة ليس ممّا صحّ الحمل عليه.

وعلى أيّ تقدير، قد عرفت ظهور كلمات القدماء في البطلان، إلّا أن يقال بأنّهم لم يتفطّنوا على ذلك، أعني عدم الملازمة بين بطلان الجماعة وبطلان الصلاة والحمل على مورد الإخلال بوظائف الفرادى ونحوهما.

ثمّ لا بأس بتتميم البحث بتقريبٍ آخر للصحّة، وهو أن يقال: إنّ المستفاد من رواية زرارة المتقدّمة عند قوله: «ليس ذلك الإمام لهم بإمام»[٢] هو بطلان الجماعة لا الصلاة لأنّها ينفي ذات القيد مع قطع النظر عن المقيّد، فالمقيّد سالم وهذه الفقرة تدلّ على صحّة الصلاة، فتعارض مع الفقرة الأُخرى لهذه الرواية النافية فيها ذات الصلاة ومع مثل خبر السكوني[٣]، فتقدّم الطائفة الأُولى على الثانية فيحكم بالصحّة، أو يقال بأنّ استفادة ذلك من قوله: «ليس ذلكَ الإمام لهم بإمام» استفادة بدليل ضعيف المسمّى دليل الخطاب عند القدماء ودليل المفهوم عند المتأخّرين، فلا تدلّ هذه الطائفة على نفي الخصوصيّة ولا الطائفة المعارضة لها على نفي الطبيعة ولا رجحان بينهما، فيكون المرجع هو الأصل، وهو يقتضي الصحّة كما قرّرناه في أوّل البحث، إلّا أنّ التمسّك بالأصل في المورد الّذي كان فيه الدليل الاجتهادي من الروايات وغيرها مشكلٌ جدّاً، فتأمّل.

---

(١) وعليه، فلابدّ من الحكم بصحّة الصلاة وبطلان القدوة دون بطلان الصلاة، كما هو المطلوب له مدّ ظلّه بقوله: اللّهمّ إلّا أن يقال... إلى آخره. (منه ﷺ).

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٤١٠ باب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٣٩.

(٣) المصدر السابق: ٨/٣٥٢ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٧٩.

فـــرع

في الضمائم الّتي تتصوّر من المباحة والمحرّمة وغيرها في العبادات وفى حكمها نذكرها مقدّمةً لما ذكره السيّد ﷺ في العروة[١] في صحّة صلاة الإمام الّذي كان قاصداً بالجماعة الجاه. قال بعض الفقهاء[٢] مع اضطراب في كلامه: إنّ الأقسام المتصوّرة خمسٌ: الأوّل أن تكون الضميمة مباحة وكان داعي المكلّف هو إيجاد الطبيعة المأمور بها بامتثال الأمر ولكنّه في مقام العمل يرجّح بعض الخصوصيّات على بعضٍ لأجل غرضٍ وفائدة ترتّب عليه مثل أن يتوضّأ بماء بارد للتبريد ولم يذكر. وفي هذا القسم إشكالٌ لما قالوا بأنّ الطبيعة في الخارج قد توجد تارةً مع هذه الخصوصيّة والأُخرى مع غيرها، والأمر الّذي يعلم بأنّ الطبيعة لا توجد إلّا في ضمن بعض الخصوصيّات فلو كان بعضها غير مرضيّ عنده وبعضها مطلوبٌ له لابدّ أن يأمر به وينهى عنه.

أقول: الظاهر أنّ الأمر في هذا الفرض أوسع من ذلك، لأنّ الطبيعة الّتي يريد الشخص إتيانها لها مبادئ اختياريّة ولكنّها حيث لا يمكن أن توجد بدون الخصوصيّة فتكون الطبيعة الّتي تعلّق بها الأمر غير متصورّة إلّا مع الخصوصيّات وتخرج عن صرافة الطبيعة مثل الطبيعة الصادرة من الموجود في الزمان والمكان والإضافات فكيف يتصوّر تجرّدها عن هذه الخصوصيّات؟! فالعقل لا يحكم بلزوم تعلّق القصد بها، فلا يلزم أن يتعلّق بها القصد بعد أنّها لابدّ من وجودها أي مقصودة بالعرض، ولا نحتاج إلى أن نقول بأنّ الشارع العالم بأنّ الطبيعة لا توجد إلّا مع الخصوصيّات حيث وكّل الأمر إلى المكلّف فلا إشكال في المسألة، بل لم يتعلّق بها علم ولا إرادة ولا غيرهما وإنّما هي موجودات بقصد الضروري والتبعي، فالأحسن أن يُعدّ القسم الأوّل ممّا يكون قصد الخصوصيّات فيه ضروريّاً. والثاني ما عدّه القسم الأوّل من أنّ ترجيح بعض الخصوصيّات يكون بقصده وإرادته.

فحينئذٍ إن كان قصد التبريد ضمنيّاً فلم يرد فيه إشكالٌ من فقيه، بخلاف ما إذا

---

(١) العروة الوثقىٰ: ١٣٠/٣ مسألة ٢٢.

(٢) هو المحقّق الحائري ﷺ في كتاب الصلاة: ٤٥٥.

كان الداعي هو التبريد ولكنّه يتوضّأ ضمناً فلم يصحّ وضوؤه ولا يحتاج في هذه الصورة للقول بالصحّة بما ذكره من إيكال الأمر إلى المكلّف وتخييره في تعيين الخصوصيّات، بل الصحّة في هنا لأجل أنّ قصد التبريد مثلاً إذا كان ضمنيّاً لا يضرّ بقصد الطبيعة على ما هي عليه لامتثال الأمر.

وأمّا القسم الثاني ممّا ذكره: أن يكون ما يترتّب عليه الغرض الدنيوي عنواناً آخر غير عنوان العبادة يمكن اتّحادهما ويمكن انفكاكهما، كما أن يحصل الغرض الدنيوي مثل مطالبة الدَين بنفس الكون في مكان خاصّ كباب الدكّان لغريمه سواء اتّحد مع الصلاة أم لا، فأوجد الصلاة بهذا الكون بواسطة الأمر بها. ثمّ قسّم هذا القسم باعتبار قوّة الداعي وضعفه قسمين، ولكن الظاهر أنّهما خارجان عن محلّ البحث.

وأمّا القسم الثالث الّذي قسّمه بهذا الاعتبار أيضاً قسمين هو: أن يحصل الغرض الدنيوي بالصلاة على وجهٍ خاصّ مثل أن يصلّي عند زيد لعلمه بأنّه يحبّ أهل الصلاة ويعطيه شيئاً من المال، فاستشكل في القسمين لأنّه أتى بالطبيعة مع هذه الخصوصيّة لغرض دنيوي.

وأقول: إذا كان الداعيان متساويين في القوّة بحيث لو لم يكن إلّا داعٍ واحد ليبعثه إلى الفعل فلا يبعد الصحّة إذا كانت الضميمة مباحة، وأمّا إذا كان كلٌّ من الداعيين ضعيفاً بحيث لولا اجتماعهما لم ينبعث المكلّف إلى إتيان الفعل فلا إشكال في البطلان لعدم استقلال الأمر.

وأمّا في صورة التساوي وكون الضميمة محرّمة ـ بحيث لو لم يضمّ إليه العبادة لم يترتّب على المحرّم أثره، فلو كانت هي الرياء الوارد على منعه الروايات ـ فقال بعض الأعاظم[1] بالصحّة كالصلاة في موضع يراه الناس ويحبّونه. واستدلّ على الصحّة بأنّه يأتي بالطبيعة بقصد أمرها ولا تضرّ بها المعصية الّتي يعاقب عليها مثلاً المتّحدة مع العمل. ولكنّ الظاهر أنّ الصحّة مشكلٌ وإن لم نسلّم حرمة هذا العمل، لأنّ إيجاد سبب حصول حبّه في قلوب الناس لم يكن محرّماً. وإنّما الإشكال في

(١) لم نعثر على القائل.

الصحّة فلأجل أنّه يأتي بالصلاة ليراه الناس أنّه [من] أهل الصلاة وحصل له في قلوبهم محبّة، وتشمله الأخبار الواردة في منع الرياء، وليس معنى شركة غير الله تعالى في العمل المنهيّ عنها إلّا ذلك حتّى أنّه لو لم يكن الرياء محرّماً ولكن كان مضرّاً بالعبادة لكفى في ذلك.

وبعبارة أوضح: العبادة بما هي هي ليست فيها الجهات الدنيويّة، ولذلك قلّما يتّفق تعرّض اعتبار النيّة في العبادة في الأخبار مع كثرتها، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ حيثيّة العبادة حيثيّةٌ لا تصلح بذاتها للأغراض الدنيويّة. نعم، حيث إنّ إتيان العبادة رئاء الناس يخرجها من العبادة وحقيقتها ويبقى لها صورة العبادة تعرض في الأخبار بدل اعتبار النيّة النهي عن إتيانها رياءً، ومن ذلك يشكل الصحّة فيما كان الرياء في وجود العبادة وطبيعتها، لأنّ المرائي في العبادة ناظرٌ في حيثيّتها العباديّة بأنّ المرائي يريد أن يعمل العمل العبادي ليراه الناس عابداً لله ويترتّب على كونه عابداً وأهلاً لها غرض دنيوي. وبالجملة: حيث إنّ هذا الاغترار في العبادة ممكن [فقد] وردت الأخبار في النهي عن الرياء.

ومن هنا يُعلم أنّه لا يمكن القول بالصحّة في المورد، وكذا في الفرع الّذي كان هو الغرض من إطالة الكلام في النيّة وهو ما قاله السيّد ﷺ في العروة في مسألة ٢٢:لا يُعتبر في صحّة الجماعة قصد القربة من حيث الجماعة، بل يكفي قصد القربة في أصل الصلاة، فلو كان قصد الإمام من الجماعة الجاه أو مطلبٌ آخر دنيوي ولكن كان قاصداً للقربة في أصل الصلاة صحّ[1].

وعلّقنا عليه بأنّ هذا في غاية الإشكال[2] وعلّق عليه المحقّق النائيني ﷺ بأنّه في غاية الإشكال ومنه تزلّ أقدام الرجال[3].

وتمسّك العلّامة الحائري ﷺ للصحّة في أصل المسألة بعدم شمول الأخبار الناهية عن الرياء له، وذكر بعض الأخبار:

منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «يُجاء بالعبد يوم القيامة قد صلّى

(١ ـ ٣) العروة الوثقىٰ: ٣/١٣٠.

فقال: يا ربّ قد صلّيت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صلّيت ليقال ما أحسن صلاة فلان اذهبوا به إلى النار»[١]، انتهى. ثمّ قال: انظر هل يصحّ أن يقال لعبد قام إلى الصلاة لأمر الشارع فقط ابتغاء وجهه ثمّ من جهة أنّ مقصود الشارع في إيجاد أصل هذه الطبيعة ولا دخل أبداً لمكان خاصّ في غرضه اختار مكاناً مخصوصاً ليري بعض الناس هذا العمل الّذي يكون امتثالاً للأمر الواقعي في جواب قوله: «يا ربّ قد صلّيت ابتغاء وجهك»: بل صلّيتَ ليقال ما أحسن صلاة فلان؟ أليس لذلك العبد المفروض أن يقول: يا عالم السرّ والخفيّات أنت أعلم بأنّي ما صلّيت إلّا ابتغاء وجهك، وإنّما أظهرتُ للناس صلاتي الّتي أمرتني بها وأتيتُ بها امتثالاً لأمرك لبعض الأغراض الّذي ما منعتني عن الوصول إليه؟

ومنها: رواية محمّد بن يعقوب بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما يصنع أحدكم أن يظهر حسناً ويُسرّ سيّئاً أليس يرجع إلى نفسه فيعلم أنّ ذلك ليس كذلك، والله عزّ وجلّ يقول: ﴿بَلْ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[٢]، انتهى. وهل يستفاد منها إلّا النهي عن إظهار فعل الحسن من دون أن يكون حسناً في الباطن؟ فأين هذا من إظهار ما يكون حسناً واقعاً ويكون ظاهر المظهر وسريرته على حدٍّ سواء؟

ومنها: رواية داود عن أبي عبدالله عليه السلام: «من أظهر للناس ما يحبّ الله عزّ وجلّ وبارز الله بما كرهه لقي الله وهو ماقتٌ له»[٣]، انتهى. ولا إشكال في أنّ مَن أظهر للناس ما يحبّ الله تعالى وبارز الله بما يحبّه ليس مشمولاً للرواية.

ومنها: رواية زرارة وحمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحدٍ من الناس كان مشركاً»[٤]، انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ٧٢/١ ـ ٧٣ باب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٦٤/١ باب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٣٨. والآية المذكورة هي ١٤ من سورة القيامة.

(٣) المصدر السابق: ٦٤/١ باب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٤٠. والمراد من داود المذكور هو أبو سليمان داود بن كثير الرقّي.

(٤) المصدر السابق: ٦٧/١ باب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٤٨.

والظاهر أنّ أمثال هذه الرواية ممّا يدلّ على أنّ دخول رضا المخلوق في العمل محرّم وإن كان الباعث الأصلي طلب وجه الله تعالى أوجبت فتوى العلماء بحرمة صلاة من يُظهر للناس عمله المأتيّ به بداعي التقرّب مستقلّاً، وأنت خبيرٌ بأنّ الظاهر منها هو فيما تصدق الشركة دون غيره[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويرد على ما ذكره (أوّلاً) أنّ بعض هذه الأخبار مثل خبر محمّد بن يعقوب وداود لا ربط لهما بالمسألة المبحوث عنها. (وثانياً) نقول على تقريره في ذيل رواية أبي بصير بأنّه ليس للعبد أن يُجيب الله تعالى بهذا الجواب.

وأمّا ما ذكره في ذيل كلامه من أنّ إيجاد أصل العمل المأمور به مستنداً إلى القرب من دون شركة داعٍ آخر ولو تأكيداً وإيجاد الخصوصيّة الّتي لا يقتضيها أمر الآمر [لا وجوداً ولا عدماً] مستنداً إلى داعٍ مباح وهو طلب المنزلة عند الناس، فلا يُفهم من الرواية أصلاً[2] فلا نسلّمه، لأنّ أغلب موارد الرياء أو كلّها إنّما هو في الخصوصيّات دون طبيعة الصلاة، بل لا يتصوّر الرياء في طبيعتها إلّا فيما يأتي بها في المسجد مثلاً لئلّا يرَونه تارك الصلاة وعلموا أنّه [من] أهل الصلاة، فبطلان هذه الصلاة أو حرمة هذا العمل غير معلوم، بل أُمر به أيضاً في الأخبار لهذه الجهة، أي لعدم تخيّل الناس أنّه من التاركين لها.

وبالجملة: فالظاهر أنّ هذا الإشكال فيه، ولكن الكلام في المسألة المبحوث عنها ـ أعني قصد الجاه في الإمامة ـ يكون غير هذا، لأنّ طالب الجاه بإمامته لا يريد أن يرَونه الناس أهل الجماعة، بل كان نفسه بحيث تسرّ إذا يرى أنّ جماعة من الناس يقومون بقيامه ويركعون بركوعه ويسجدون بسجوده وكانوا خلفه.

وما يمكن أن يقال في وجه الصحّة هو: أنّ بعض الأحكام الإسلاميّة كان الملحوظ فيه ـ مضافاً إلى فوائد أُخرويّة ـ السياسة الإسلاميّة والفوائد الدنيويّة، وأشدّ ما لوحظ فيه ذلك هو الحجّ حيث إنّه مع كونه انسلاخاً عن الدنيا بجميع الشؤونات إلّا الثوبين اللذين كانا كالكفن كان موجباً لعظمة الإسلام ومرعوبيّة الخصم بعد

(١ و٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٦٠ ـ ٤٦١.

رؤية الناس كذلك في عرفات وغيرها، وبعد ذلك هي الجمعة والعيدين، حيث إنّ التجمّع في عرفات ومكّة كان في كلّ سنة دفعةً واحدة ولكنّ الجماعة أكثر، وفي العيدين دفعتين والجماعة أقلّ منه، وفي الجمعة كان في كلّ أُسبوع والأفراد أقلّ من العيدين، وبعد ذلك صلاة الجماعة اليوميّة، وحثّ الشارع إلى هذا الأمر بحيث كان بحدّ الوجوب والاستحباب المؤكّد، وكان هذا العمل بحيث لا ينفكّ عن الرئاسة والجاه، فالّذي يكون رئيس القوم لا محالة لم يخلو عن هذا القصد، ومع ذلك كان هذا الأمر بهذا التأكيد والرغبة والمطلوبيّة عند الشارع فيكشف منه أنّ هذا القصد غير مضرّ بعد أنّ الأمر كان بحيث يلازم مع قصد الجاه إلّا للأوحدي من الناس، وكان رؤساء المدينة في زمان النبيّ ﷺ يصلّون في قبيلتهم بأمره ﷺ وكان هذا الأمر معلوماً له ﷺ ولم ينه عنه. هذا غاية ما يقال في تقريب الصحّة.

ولا يخفى عليك أنّ هذه الصفة في النفس سواء قلنا بالصحّة أو البطلان من الصفات الرذيلة الّتي على المسلم دفعها، كما أنّ الّذين كانوا بصدد تزكية النفس يتحمّلون لذلك رياضات إلّا أن تترتّب عليه فائدة دينيّة، فيجب تحصيله أو يستحبّ على اختلاف الموارد، وكذلك حفظه بعد التحصيل لذلك.

هذا، ولكنّ التأمّل في أدلّة المسألة يقتضي أنّ دخالة غير الله في عنوان العبادة يوجب البطلان في مقام الثبوت، وفي مقام الإثبات وردت أخبار كثيرة بالغةً خمسين خبراً تدلّ على هذا المعنى، وهو: أنّ من أدخل غير الله في عبادته لا يترتّب عليه الأثر الّذي أراده، وهو المراد بالشرك الوارد على مذمّته أخبار كثيرة، لأنّه قلّما يتّفق صدور الرياء من المسلم في طبيعة العبادة، بل الأكثر أو الكلّ إنّما يراؤون في خصوصيّاتها، فإذا فرض عدم خصوصيّة للعبادة يرائي فيها بأن يقال إنّه شخص عابدٌ ولكن يترتّب عليه أثرٌ آخرٌ من الأُمور الدنيويّة، فالظاهر أنّه أيضاً كذلك.

فتلخّص: أنّ المستفاد من أخبار الرياء بمفهوم الموافقة والملاك الّذي يكون فيه هو أنّ ترتّب الآثار الّذي تكون من قبيل الجاه ونحوه على العبادة مضرٌّ بها، فيكون المختار هو ما ذكرناه في الحاشية.

وأمّا الجواب عمّا ذكرناه من عدم منع النبيّ صلى الله عليه وآله من رؤساء القبائل الّذين كانوا أئمّةً للجماعة مع علمه بعدم خلوّهم عن قصد الجاه فهو أنّ الأنبياء والرسل كان من دأبهم إيصال الناس إلى المراتب الكماليّة بالتدريج، ولا يمكن ذلك في صدر الإسلام، فلا ينافي ما ذكرناه.

[المتابعة وعدمها:]

إنّ المسائل المهمّة الّتي تكون من حيث الحكم والوضع موردة للاختلاف وكثر فيها المقال من العامّة والخاصّة هي المتابعة، وهي عبارةٌ عمّا يكون معمولاً عند المسلمين من صدر الأوّل إلى زماننا هذا.

وأمّا كونها بنحو المعيّة التامّة أو مجرّد صدق المعيّة فالمستفاد ممّا ذكره أبو هريرة عند رؤية الناس يقدمون عليه في السجود والركوع [عن رسول الله صلى الله عليه وآله]: أما يخشى الّذي يرفع رأسه والإمام ساجد أن يحوّل الله رأسه رأس حمار[1] أو رأس كلب[2] كما في خبره الآخر بعد رؤية الناس غير منصرف عمّا يفعلون، إنّما كان المعمول عندهم هو مجرّد صدق المعيّة، وأمّا المعيّة التامّة فغير معلوم خصوصاً في الأفعال الّتي كان لها استمرار وبقاء كالركوع والسجود .

فهنا مواضع للكلام:

الأوّل: فيما هو المستفاد من الخبر النبويّ: «إنّما جعل الإمام...» إلى آخره من الشرطيّة المتابعة أو تكليفيّتها كما هو المشهور بين العامّة والخاصّة.

الثاني: على فرض الشرطيّة هل هي شرط الركوع مثلاً بما أنّه الركوع الصلاتي بحيث لو لم يكن ركوعه عن متابعة تبقى الصلاة بلا ركوع؟ أو شرط للركوع بما أنّه ركوع الصلاة عن قدوةٍ؟ أو هي شرط لصحّة الصلاة؟

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٦٠/٢ و٢٧١ و٤٥٦ و٤٦٩ و٤٧٢ و٥٠٤، وسنن الدارمي: ٢١٥/١ ح ١٣١٧، وصحيح البخاري: ١٧٧/١، وصحيح مسلم: ٢٨/٢.

(٢) راجع الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان: ٢٧٤/٣ ـ ٢٧٥ ح ٢٢٨٢، ومجمع الزوائد: ٧٨/٢، وكنز العمّال: ٦١١/٧ ح٢٠٥٠٥.

الثالث: فيما هو المستفاد من قوله: «إذا ركع فاركعوا» أو «إذا سجد فاسجدوا» وأنّه هل معناه هو لزوم المتابعة بحيث كان تخلّفها كون الإمام في السجدة وعدم كون المأموم فيها ولا ينافيه تقدّم المأموم عليه إذا بقي إلى أن يصل الإمام ويلحق به؟ أو لزومها بحيث يشمل التخلّف تقدّم المأموم أيضاً فكانت ناظرة إلى تحريم النهي عن التقدّم دون غيره؟

وبالجملة: إذا تابع المأموم الإمام حدوثاً ولم يتبعه بقاءً امتثل أمر المتابعة، مثلاً إذا ركع قبل الإمام في الصورة الأُولى وبقي حتّى يلحقه الإمام في الركوع لم يخالف أمر المتابعة إنّما بالنسبة إلى الركوع إنّما خالف أمرها بالنسبة إلى القيام، وفى الصورة الثانية إذا ركع مع الإمام ولم يبق إلى أن رفع رأسه منه بل رفع قبل الإمام امتثل أمر المتابعة لأنّ الفرض أنّها مطلوبة حدوثاً وبقاءً. نعم، إن قلنا باعتبارها بقاءً لم يمتثل أمرها.

ثمّ إنّ العامّة قالوا بوجوب المتابعة في الأفعال متعيّناً، وأمّا بحسب الأقوال فلم أتحقّق بعد ما هو المختار لهم، ولكن نقل عن طريقهم في خصوص عنوان المتابعة روايات وليس من طرقنا ما صرّح بذلك. نعم، ذكر فروع يعلم منها حكم المسألة وأنّ هذه الفتوى منهم كان مرضيّاً عند الأئمّة عليهم السلام في الجملة، ويذكر في كلامهم لترك المتابعة فردان:

(الأوّل) تقدّم المأموم عن الإمام في الركوع والسجود ونحوهما.

(الثاني) التخلّف في وجود الفعل أي التأخّر عنه.

وعلى أيّ تقدير، فالمذكور من طريقهم موجودٌ في الكتب الستّ من الصحيحين[1] والسنن[2] عن براء بن عازب وأنس بن مالك وأبي موسى الأشعري وأبي هريرة وعائشة

---

(١) لمحمّد بن إسماعيل البخاري ولمسلم بن الحجّاج النيسابوري. (منه رحمه الله).

(٢) لأبي داود السجستاني ومحمّد بن عيسى الترمذي وأحمد بن شعيب النسائي، وهذه الخمس متّفقٌ عليه عندهم، واختلفوا في السادس وقال بعضهم: إنّه ابن ماجة القزويني، والبعض الآخر: إنّه ابن مالك وغيره. (منه رحمه الله).

وابن مسعدة صاحب الجلوس[١] ومعاوية، فكأنّ الأمر من حيث الرواية متّفق عليه عندهم وإن لم يصحّحوا طريق ابن مسعدة، وأمّا من حيث المضمون فكانت الروايات مختلفة جدّاً[٢].

ونقل النسائي عن أنس بأنّه صلى الله عليه وآله سقط من فرس على شقّه الأيمن فدخلوا عليه يعودونه فحضرت الصلاة فلمّا قضى الصلاة قال صلى الله عليه وآله: «إنّما جُعل الإمام ليؤتمّ به فإذا ركع فاركعوا وإذا رفع فارفعوا وإذا سجد فاسجدوا وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربّنا لك الحمد»[٣].

ومن النسائي أيضاً بسنده إلى أنس «إنّما جُعل الإمام ليؤتمّ به فإذا صلّى قائماً فصلّوا قياماً فإذا ركع فاركعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده[٤]... إلى آخره».

وفي صحيح البخاري بسنده عن أنس إضافة قوله: «فإذا رفع فارفعوا»[٥].

وعن عائشة أنّه صلى الله عليه وآله كان مريضاً فصلّى جالساً وصلّى وراءه قومٌ قياماً فأشار إليهم أن اجلسوا، فلمّا انصرف قال: «إنّما جعل... إلى آخره» مع إضافة: «فإذا صلّى جالساً فصلّوا جلوساً»[٦].

وعن أبي هريرة ما تقدّم في قوله: «أما يخشى أحدكم ـ أوَلا يخشى أحدكم ـ إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار...»[٧] إلى آخره.

وعن أبي موسى كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعلّمنا صلاتنا وسننا وقال: «إنّما جُعل الإمام ليؤتمّ به فإذا كبّر فكبّروا وإذا قال ولا الضالّين فقولوا آمين»[٨]. وقال صلى الله عليه وآله: «إنّي

---

(١) كذا، والصحيح «الجيوش». وقيل له ذلك لأنّه كان يؤمّر الجيوش في غزو الروم أيّام معاوية. وهو عبدالله بن مسعدة الفزاري.

(٢) وهو ترديدٌ لما ذكرنا في السابق من أنّ اختلاف المضمون لا يدلّ على تعدّد الروايات. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٣) سنن النسائي: ٦٣/٢ ح ٧٩٤، و: ٢٨٤/١ ح ٨٦٩.

(٤) المصدر السابق: ٧٤/٢ ح ٨٣٢، و: ٢٩٢/١ ح ٩٠٦.

(٥ـ٧) صحيح البخاري: ١٧٦/١ ـ ١٧٧.

(٨) راجع مسند أحمد: ٤٠١/٤ و٤٠٥، سنن الدارمي: ٢٢٥/١ ح١٣٦٠، صحيح مسلم: ١٤/٢ ـ ١٥.

قد بدّنت، فإذا ركعت فاركعوا وإذا رفعت فارفعوا وإذا سجدت فاسجدوا ولا ألفينَّ رجلاً يسبقني إلى الركوع ولا إلى السجود»[١].

وعن معاوية قال ﷺ: «لا تبادروني بالركوع ولا بالسجود فمهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني به إذا رفعت ـ إلى قوله: ـ إنّي قد بدّنت»[٢].

وبالجملة: ملاحظة هذه الروايات توجب الوثوق والاطمئنان بصدور قوله ﷺ: «إنّما جُعل الإمام» والقدر المتيقّن منه في مقام التفريع المذكور في جُلّها هو الركوع وفي بعضها السجود وهما الأفعال الّتي كانت مخالفةً مع الأفعال الصادرة عن الناس في غير حال الصلاة. ولكنّهم استفادوا من هذه الأخبار الحكم التكليفي لا الشرطي في جميع الاحتمالات الثلاث المتقدّمة، والمشهور عند علمائنا موافقتهم في ذلك.

وأمّا الروايات الواردة عن الخاصّة:

فمنها: خبر الفُضيل بن يسار وربعي بن عبدالله أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى مع إمام يأتمّ به ثمّ رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود، قال: «فليسجد»[٣].

ومنها: خبر سهل الأشعري عن أبي الحسن عليه السلام[٤] قال: سألته عمّن ركع مع إمام يقتدي به ثمّ رفع رأسه قبل الإمام، قال: «يُعيد ركوعه معه»[٥].

ومنها: خبر عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام يقتدي به ثمّ يرفع رأسه قبل الإمام، قال: «يعيد ركوعه معه»[٦]. الظاهر أنّ لفظ

---

(١) سنن ابن ماجة: ٣٠٩/١ ح ٩٦٢. وبدّنت أي كبرت وأسننت. (النهاية: ١٧٠/١).

(٢) المصدر السابق: ٣٠٩/١ ح٩٦٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٩٠/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٢.

(٤) الرضا عليه السلام ظاهراً ويحتمل أبو الحسن الثالث. (منه رحمه الله).

(٥) وسائل الشيعة: ٣٩٠/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٣.

(٦) المصدر السابق: ٣٩١/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٤.

«ثمّ» في قوله «ثمّ يقتدي» غلط[١].

ومنها: خبر ابن فضّال قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف إمام يأتمّ به فيركع قبل أن يركع الإمام وهو يظنّ أنّ الإمام قد ركع فلمّا رآه لم يركع رفع رأسه ثمّ أعاد ركوعه مع الإمام، أيفسد ذلك صلاته؟ أم يجوز تلك الركعة؟ فكتب عليه السلام: «تتمّ صلاته ولا تفسد بما صنع صلاته»[٢].

ومنها: رواية معاوية بن حكيم عن محمّد بن عليّ بن فضّال[٣] عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: أسجد مع الإمام فأرفع رأسي قبله أُعيد؟ قال: «أعد واسجد»[٤].

ومنها: خبر غياث بن إبراهيم قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه معه؟ قال: «لا»[٥].

---

(١) لم نجد عبارة «ثمّ يقتدي» المشار إليها لافي الحديث المذكور ولا في غيره. والتعليقة المذكورة فيها تأمّل.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٩١/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٥.

(٣) في نسخ الوسائل «محمّد بن عليّ بن فضّال» ولكنّ الموجود عندنا في الطبقات أ نّه لحسن بن عليّ بن فضّال أبناء ثلاثة: أحمد بن الحسن، ومحمّد بن الحسن، وعليّ بن الحسن، ولكنّ الأخير حيث كان صغيراً لذا يحتاط ولم ينقل ما سمعه من أبيه، بل ينقل عن أخويه، ولكن أحمد ومحمّد ينقلان عن أبيهما، فالظاهر أنّه هو محمّد بن الحسن بن عليّ بن فضّال وكان قليل الرواية أيضاً، وأبوهم ينقل عن أبي الحسن الثاني الرضا عليه السلام، فلابدّ أن يكون المرويّ عنه في خبر محمّد بن الحسن هو أبو الحسن الثالث عليه السلام. (منه مدّ ظلّه العالي).
وفي تهذيب الأحكام أيضاً محمّد بن عليّ بن فضّال وكذا في أغلب الكتب الاستدلاليّة كجواهر الكلام والمصباح، وكان في تهذيب الأحكام هكذا: وأرفع رأسي قبله، أُعيد صلاتي؟ قال: «أعد واسجد». (منه رحمه الله).

(٤) وسائل الشيعة: ٣٩١/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٦.

(٥) المصدر السابق: ٣٩١/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٧.

ومنها: خبر عبدالرحمٰن بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي مع إمام يقتدي به، فركع الإمام وسها الرجل وهو خلفه فلم يركع حتّى رفع الإمام رأسه وانحطّ للسجود، أيركع ثمّ يلحق بالإمام والقوم في سجودهم؟ أم كيف يصنع؟ قال: «يركع ثمّ ينحطّ ويتمّ صلاته معهم، ولا شيء عليه»[١].

ولا يخفى أنّ الروايات الأربع للفُضيل بن يسار وربعي بن عبدالله ولسهل الأشعري ولعليّ بن يقطين ولمحمّد بن عليّ بن فضّال واردةٌ في من يرفع رأسه قبل الإمام من الركوع والسجود، والظاهر أنّها لا تشمل صورة العمد بل لا تشمل صورة نسيان القدوة أو أصل الصلاة أيضاً، بل ينصرف عنه، وناظرةٌ إلى صورة السهو أو الجهل بظنّ أنّ الإمام قد رفع كما في رواية ابن فضّال. وما ذكره الشيخ[٢] وابن إدريس[٣] وتبعهما القاضي في المهذّب[٤] من أنّه إن تعمّد في الرفع وكان مع إمام يقتدي به لا يحتاج إلى العود فيبقى حتّى يصل الإمام فلابدّ أن يكون مبنيّاً على أنّ ترك المتابعة عندهم لا يضرّ بالقدوة ولا بالصلاة، وإلّا فهذه الروايات لا تشمل صورة العمد. وعلى أيّ حال، تعارض هذه الروايات خبر غياث بن إبراهيم الدالّ على عدم لزوم العود في الركوع، ولا إشكال في السند، لأنّ غياث وإن كان عامّيّاً إلّا أنّه وسفيان بن عُيينة ويحيى بن سعيد القطّان وسفيان الثوري وطلحة بن زيد كانوا من فضلاء المحدّثين وينقلون عن الصادق عليه السلام، والظاهر أنّ تضعيف العامّة له كان لهذه الجهة أيضاً.

وعلى أيّ حال، لا إشكال في أنّ رواية غياث لا تقاوم الروايات الأربعة في صورة السهو أو الجهل كما تقدّم، لأنّ الروايات معمولٌ بها فلابدّ في المورد الّذي يرفع رأسه قبل الإمام من العود إلى الركوع والسجود، وأمّا كون هذا الركوع الّذي يأتي به ثانياً ركوع الصلاة بحيث نلتزم بوجوب الذكر عليه إن نسيه في الركوع

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٣/٨ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٤٦.

(٢) المبسوط: ١٥٩/١.

(٣) السرائر: ١٨٨/١.

(٤) المهذّب: ٨٢/١.

الأوّل، بل نلتزم بوجوب العود في هذه الصورة للإتيان بالذكر وإن لم نقل بوجوب العود للمتابعة.

وبالجملة: يكون هذا الركوع إبقاء الركوع السابق حكماً وإن لم يكن هو حقيقةً. أو كون هذا أمراً آخر شبيهاً بالركوع الصلاتي شُرّع لحفظ الانتظام في صلاة الجماعة بحث آخر وإن كان ظاهر الأدلّة هو الأوّل حيث يقول: اركع واسجد، كما أنّ المغروس في ذهن السائل في رواية غياث بن إبراهيم أيضاً ذلك حيث يقول: «ويرفع رأسه معه» حيث يرى رفع الرأس من الركوع الثاني الرفع من الركوع الصلاتي. ولا يخفى أنّ لزوم المتابعة في البقاء إنّما هو في الروايات الخاصّة دون العامّة حيث لم يتعرّض فيها بلزوم العود إذا رفع قبل الإمام.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ العود مَن رفع رأسه عن الركوع قبل الإمام واجبٌ ولكنّه لا تبطل الصلاة بتركه وإن كان عاصياً كما عليه الشيخ في المبسوط والنهاية[١] وابن البرّاج[٢] وابن إدريس[٣]، لأنّ التخلّف عن الإمام في الرفع قبله كان شائعاً من أوّل الأمر إلى هنا، بل لا يمكن عدم التخلّف في الجماعات الكثيرة جدّاً.

وبالجملة: وإن كان واجباً عليه امتداد هذا الركوع القصير بعوده ثانياً ولكن لا إشكال في صحّة الصلاة بعد أنّ الركوع الأوّل القصير كان واجداً لشرائط الركوع ولا شيء موجباً لإعدامه، ولا يستفاد من رواية النبوي أيضاً ذلك بأن تكون الصلاة في صورة عدم العود ثانياً حاصلة بغير الأجزاء والشرائط فكان باطلاً.

والأصل الّذي يمكن أن يجري لعدم الصحّة والبطلان لا يقاوم ما ذكرنا من أنّ عملهم كان من صدر الإسلام إلى هنا بإتيان الركوع قبل الإمام وعدم العود ثانياً للمسامحة من غير التزامٍ بالعود.

وأمّا إذا كان الرفع عمديّاً فقد عرفت كلمات الشيخ وسائر الأصحاب أنّه لا يحتاج إلى العود وكانت الصلاة صحيحة وإن كان عاصياً، فقد عرفت أيضاً أنّ

---

(١) المبسوط: ١١٢/١، النهاية: ٣٦٧/١.

(٢) المهذّب: ٨٢/١.

(٣) لم نعثر عليه في السرائر.

الروايات لا تشمل ذلك إلّا أن يكون دليلهم خبر غياث بن إبراهيم كما هو المحمول عند الشيخ وعندنا. هذا كلّه فيما رفع رأسه قبل الإمام.

وأمّا إذا ركع أو سجد قبله فالأصحاب لم يتعرّضوا له بخصوصه إلى زمان المحقّق. نعم، نقل الشيخ[١] رواية ابن فضّال في زيادات التهذيب من غير تعرّض لخصوصيّاتها، والمحقّق[٢] أيضاً ذكر هذه المسألة بعد بيان حكم الرفع بنحو المماثلة فكأنّه قدس سره حمل الأخبار على غير هذه الصورة ولا يستفاد من كون تمسّكه بالرواية فلعلّه لم يظفر بها أو لم تكن موردة لاعتماده وهي تدلّ على صحّة الصلاة من غير تعرّض للزوم العود وعدمه.

واستشكلنا على الصحّة في الحاشية[٣] في هنا وإن قلنا بالصحّة في سابقتها وقلنا بأنّه يحتاط بعد الإتمام بالإعادة، لأنّ الفرق بينهما أنّ في المسألة السابقة حصل الركوع مع الإمام عن قدوةٍ فلا يتصوّر إشكالٌ في الصحّة سواء قلنا بأنّ المتابعة واجبٌ نفسي أو قلنا بأنّها شرطٌ للقدوة، وبعد الرفع إن عاد إلى الركوع فهو وإن لم يعد لا يضرّ بالصلاة وإن كان عاصياً، بخلافه فيما نحن فيه، لأنّه إذا سبق الإمام عَمداً فالمختار حيث كانت هو نفسيّته وجوب المتابعة فالمأموم بسبقه ترك المتابعة الواجبة فهذا الركوع عصيانٌ ومحرّم[٤] فيصير جزء العبادة محرّماً ولا يصلح لأن يتقرّب به فلو أعاد أيضاً تحصل الزيادة المبطلة، وهكذا لو كان شرطيّاً، بل هو أوضح. نعم، إن كان شرطاً للقدوة فتبطل القدوة، فلابدّ من مراعاةٍ للإخلال بوظيفة الفرادى فلا تصحّ وعدمه فتصحّ.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢٧٧/٣ ح ٨١١. (٢) شرائع الإسلام: ١٢٣/١.

(٣) راجع العروة الوثقىٰ: ١٥٩/٣ ـ ١٦٠.

(٤) لا يخفى أنّه إذا رفع رأسه قبلاً عمداً فصار القيام بعد الركوع محرّماً فلازمه هو البطلان أيضاً وإن أجاب مدّ ظلّه العالي بكفاية قيام ما فيه فنقول: ذلك في الركوع أيضاً. اللّهمّ إلّا أن يتمسّك للصحّة بدليلٍ خاصّ في الرفع دون السبق إلى الركوع. (منه قدس سره).

وأجاب عن ذلك الاستدلال بعض الأعاظم[١] بعد أن استدلّ على البطلان كذلك بأنّ الاستدلال مبنيٌّ على القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ بأن يكون الركوع ضدّاً خاصّاً للأمر بالمتابعة، ولكن بعد ما ثبت في الأُصول بأنّه لا يقتضي النهي عن ضدّه. نعم، يقتضي عدم الأمر.

لا يقال بأنّ ذلك يكفي للقول بعدم الصحّة.

لأنّا نقول: لا نسلّم ذلك، لأنّ العبادة إذا كانت لها رجحان ومصلحة يكفي في الصحّة ولا يحتاج إلى الأمر بها.

نعم، يمكن أن يستدلّ للبطلان بما عن جامع الأخبار ومضمونه: أنّ من المأمومين من لا صلاة له وهو من يركع ويرفع قبل الإمام، ومنهم من له صلاة واحدة وهو من يركع معه ويرفع معه، ومنهم من له أربع وعشرون صلاة وهو من يركع بعده ويرفع بعده[٢]. وأفتى به الصدوق وهو كاشفٌ عن أنّه مأخوذٌ من الأُصول المشهورة.

وفيه: أنّه على فرض صحّة السند لا يدلّ على المطلوب فإنّه لو كان المراد من قوله عليه السلام: «لا صلاة» في القسم الأوّل نفي حقيقة الصلاة الّذي هو عبارة عن بطلانها، فاللازم أن يكون المراد من قوله عليه السلام في القسم الثاني: «له صلاة واحدة» أنّه ليس له فضيلة الجماعة، وهذا منافٍ لصحّة الجماعة، فلابدّ من حمل الفقرة الأُولى على عدم الصلاة له جماعة، والثانية على أنّ له جماعة واحدة، والثالثة على أنّ له أربعاً وعشرين جماعة.

ولكن يرد على ما ذكره قدس سره من إثبات عدم اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضدّه الخاصّ في الأُصول فإنّما هو في غير المورد الّذي لا يتحقّق ترك المأمور به إلّا بوجود ضدّه الخاصّ، وأمّا إذا كان مثل الأمر بالبقاء على محلّ حيث إنّ الذهاب عنه الّذي يكون ضدّ الوجودي له لا نقيضه فلا شكّ في صدق المخالفة بمجرّد الذهاب عن هذا المحلّ.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٢) جامع الأخبار: ٧٥ نحوه عن النبيّ صلى الله عليه وآله، عنه المستدرك: ٤٩٢/٦ باب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ٧٣٣٦. وراجع ذكرى الشيعة: ٤٧٥/٤/م ١٨ عن ابن بابويه.

وبالجملة: في هذه الموارد يكون فعل الضدّ عصيان الأمر ولا يصلح لأن يتقرّب به.

وأمّا ما ذكره من كفاية الرجحان في العبادة فيرد عليه أنّ الرجحان كيف يتصوّر مع كونه عصياناً كما قلنا، فالتحقيق هو ما اخترناه من أنّه إذا سبق إلى الركوع عمداً كانت صلاته باطلة.

وأمّا إذا سبق إليه سهواً ولو كان لجهله المركّب وتخيّل أنّ الإمام قد ركع فلو كنّا ومقتضى القاعدة لَنقول بعدم الصحّة أيضاً، لوقوع الركوع عنه من غير المتابعة.

ولكنّ المستفاد من رواية الحسن بن عليّ بن فضّال قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف الإمام يأتمّ به فيركع قبل أن يركع الإمام وهو يظنّ أنّ الإمام قد ركع فلا ركع فلمّا رآه لم يركع رفع رأسه ثمّ أعاد الركوع مع الإمام أيفسد ذلك صلاته؟ أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب عليه السلام: «تتمّ صلاته ولا تفسد بما صنع صلاته»[1] هو الصحّة، ولعلّ وجهه هو أنّ رفع الرأس للعود مع الإمام محقّقٌ للمتابعة بخلاف صورة العمد، كما أنّ المستفاد من رواية النبوي في خصوص الركوع أيضاً ذلك ويتمّ الأمر في السجود بإلغاء الخصوصيّة.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ رواية النبوي حيث تكون عامّيّة فليست حجّةً في نفسها، ورواية ابن فضّال لم يذكر فيها ما دلّ على أمر الإمام بذلك حتّى يقال بإلغاء الخصوصيّة، إلّا أن يستفاد ذلك من أنّ المرتكز في ذهن الراوي كان ذلك فكأنّه كان مسلّماً عندهم إلّا أنّه يسأل ذلك لشكٍّ حصل له فأجابه عليه السلام بأنّ ذلك لا تفسد صلاته، فهو تصحيح لما كان المرتكز من لزوم العود أو جوازه فيدلّ على جوازه عودٌ إلى الركوع بهيئة الانحناء فيما إذا سبق في السجدة ولا يحتاج إلى القيام أوّلاً ثمّ الركوع، فلا يبعد القول بصحّة الصلاة فيما إذا سبق إلى الركوع أو السجود وعاد لإدراك الإمام، كما أنّه لا إشكال في الصحّة فيما إذا بقي إلى أن يصل الإمام وأدركه على المختار من كون المتابعة واجباً نفسيّاً لا شرطيّاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩١/٨ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٥.

والإشكال الّذي ذكرناه في الحاشية إنّما هو لعدم تعرّض القدماء من الأصحاب قبل المحقّق بالفتوى بمضمون رواية الحسن بن فضّال فكأنّهم أعرضوا عن الرواية، إلّا أن يقال بأنّه لا يصدق الإعراض مع ذكر الشيخ الرواية في زيادات التهذيب، فلا تبعد الصحّة. وقد عرفت وجه الإشكال المذكور في الحاشية.

ثمّ إنّ للعلّامة الحائري ﷺ كلاماً في بعض فروع المسألة نذكره إن شاء الله بعد بيان ما هو المستفاد من حديث النبويّ ﷺ: «إنّما جُعل الإمام إماماً...» إلى آخره، والظاهر أنّ المستفاد منه هو الوجوب النفسي دون الشرطيّة لصحّة الصلاة أو لصحّة القدوة وإن كان عاصياً بترك المتابعة.

وما مرّ من أنّ المدلول المطابقي للنهي والأمر هو الإرشاد إلى الفساد من غير احتياج أن نقول بأنّ النهي يدلّ على التحريم وهو على الفساد وإن كان تماماً ونقول به الآن أيضاً، إلّا أنّ النهي عن التقدّم أو التأخّر ليس إلّا لمجرّد حفظ النظام، فهذا ليس من قبيل ما مرّ في مبحث الأوامر والنواهي فظاهره هو الأمر النفسي بالمتابعة كما فهمه العامّة والخاصّة أيضاً.

وتدلّ عليه الفروع الّتي سألها أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم عنهم ﷺ فليس هذه الرواية ظاهرة في الشرطيّة، لأنّ الشرط لابدّ أن يكون مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾[1] إلى آخره، حيث إنّ المستفاد منه هي شرطيّة الطهور للصلاة وليس قوله: «إنّما جُعل الإمام إماماً» مثل ذلك بأن تكون المتابعة شرطاً لعمل واجب أو مستحبّ لأنّ جعله إماماً ليس عمل المكلّف، بل هو ممّا جعله الشارع إماماً، وكان قبل صدور هذه الرواية هذا العمل معمولاً عند المسلمين بعمل رسول الله ﷺ ولا يكون شرطاً للائتمام، بل هو عين الائتمام، فوردت الرواية للعمل بلوازمه وحثّ الناس على فعل ذلك وترك المسامحة الّتي كانت

(١) المائدة: ٦.

معمولة عند الناس كما هو المتعارف في زماننا هذا أيضاً[١] ويشعر به ما ذكره أبو هريرة، فلا مجال للقول بأنّها وردت لجعل شرط للصلاة أو للقدوة، ومن تأمّل خصوصيّات الجماعة وجعل الإمام يعلم ذلك، مضافاً بأنّه على فرض الشرطيّة لا يحصل له معنى محصّلاً لأنّه إمّا أن يكون شرطاً للقدوة في كلّ فعلٍ فعل أو للقدوة في جميع أحوال الصلاة بأن تكون الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة أو القدوة بحيث متى فقدت الشرائط يكون مؤثّراً في باقي أفعال الصلاة دون ما تقدّم قبل حصول فقد الشرط، فلا يمكن استفادة أحد هذه الاحتمالات من الحديث، فما هو معنى الشرط؟ وما هو المشروط الّذي كان الشرط شرطاً له؟ فإذا لم يكن له معنى محصّل فلابدّ أن يكون واجباً نفسيّاً لا شرطيّاً.

ويؤيّده أيضاً أنّ الرسول ﷺ بعدما ذكر ذلك كانوا يخالفون الإمام أيضاً ولو كان ذلك ظاهراً في الشرطيّة لابدّ أن يصير معمولاً به بحيث لا يمكنهم التخلّف، وأمّا إذا لم نقل بالشرطيّة وقلنا بأنّه لمجرّد التكليف بالمتابعة فلا يضرّ التخلّف بالصلاة ولا بالقدوة لا من الأوّل ولا من بعد التخلّف، فلا يلزم عدم حصول معنىً للرواية إلّا أنّه حصل له فعلٌ محرّم وعصيان، ولا يكون متّحداً مع أجزاء الصلاة في ما إذا كان التخلّف بترك العود وكانت المتابعة في عوده.

وأمّا على فرض الشرطيّة فإذا فرض رفع المأموم رأسه من الركوع قبل الإمام سهواً ولم يعد إلى الركوع ليرفع رأسه مع الإمام فلا يضرّ بالصلاة، لأنّه إن كان في الحديث لفظ المتابعة كما هو المعبّر عنه عند قدماء الأصحاب لقلنا بأنّ الرفع قبل الإمام يضرّ بالمتابعة لاعتبارها حدوثاً وبقاءً، وليس الائتمام الواقع في الروايات هو المتابعة بل هو الائتمام العملي، وهو يحصل بأن يكون المأموم فاعل الفعل حينما

---

(١) كان الأُستاذ مدّ ظلّه يستدلّ في أغلب المواضع من الشكّ في إتيان الشرط وإيجاد المانع ونحوه بأنّ المسلم الّذي وقع في مقام الامتثال الظاهر منه هو الإتيان بجميع ما يعتبر في العبادة وترك ما كان مانعاً عنها، وفي هنا كما ترى يقول ما يخالف ذاك. (منه ﷺ).

كان الإمام فاعله بأن يكون المأموم راكعاً حينما كان الإمام راكعاً، وكذلك السجدة كما يستفاد من إلغاء التفريع الواقع بعد قوله: «إنّما جُعل الإمام...» إلى آخره ذلك حيث يقول: «فإذا ركع فاركعوا فإذا سجد فاسجدوا» والمصلّي كذلك كان في حال ركوع الإمام راكعاً إلّا أنّه رفع رأسه قبلاً ولم يدم الركوع بل قصّره سهواً.

وتلخّص من ذلك كلّه: أنّ كون الرواية ناظرة إلى الوجوب النفسي دون شرطيّة المتابعة للقدوة أو للصلاة.

وعلى أيّ تقدير، سواء كانت شرطاً أو غير شرط الظاهر من اعتبارها هي المتابعة في جميع الأحوال والهيئات على سبيل الاستقلال دون بعضها أو معظم الأحوال خصوصاً بعنوان المعظم الّذي تكون مصاديقه مختلفةً يترتّب عليه اختلال نظم الجماعة قهراً.

ثمّ إنّه لو فرض عدم استفادة الحكم الشرطي أو النفسي من الرواية وكان الأمر مردّداً بينهما فحينئذٍ من يخالف الأمر المتعلّق بالمتابعة تحصل له حجّةٌ إجماليّةٌ بعد السبقة إلى الركوع عمداً مثلاً بأنّه إمّا خالف الحكم التكليفي بالمتابعة بعد تحقّق القدوة فيكون عاصياً ومستحقّاً للعقوبة وإمّا خالف شرطاً من شروط القدوة أي لبقاء القدوة فتبطل الصلاة.

وبالجملة: بعد حصول هذه الحجّة الإجماليّة إمّا بمخالفة الحكم التكليفي وصحّة الصلاة وإمّا بمخالفة شرطٍ من الشروط وبطلانها ولا يمكنه استفادة أحدهما المعيّن من الدليل فقد يمكنه الاحتياط للخروج عن عهدة هذه الحجّة الإجماليّة فيحتاط بإتمام صلاته مع الإمام ولا يخلّ بوظائف الفرد ويعيد صلاته بعد ذلك أيضاً.

هذا إذا لم يتّفق له شيءٌ آخر ويصير أمره مردّداً بين الجماعة والفرادى كما إذا رفع رأسه سهواً قبل الإمام، حيث إنّ العود إلى الركوع أو السجود يتوقّف على كون الصلاة جماعة، وحيث إنّ الشخص لا يعلم أنّ صلاته كانت فرادى أو جماعة بمقتضى المخالفة الأُولى الّتي صارت سبباً لحصول الحجّة الإجماليّة له، فلا يعلم

أنّ وظيفته العود أو لا، وكذا لم يتّفق له شكّ لابدّ أن يرجع فيه إلى حفظ الإمام ولم يتّفق له الإخلال بالقراءة بأن ترك القراءة من جهة القول بعدم جواز القراءة في الجماعة على القول بلزوم تركها في الجماعة وفعلها في الفرادى.

وبالجملة: إذا لم تحصل له هذه الأُمور الثلاث فلو أُريد الاحتياط يمكنه أن يحتاط كما قلنا بإتمام الصلاة راعياً فيها شرائط الجماعة وعدم الإخلال بوظيفة الفرادى ثمّ الإعادة، لأنّه إذا فرض حصول هذه الأُمور يصير أمره دائراً بين المحذورين فلا يمكنه الموافقة القطعيّة. نعم، يمكنه الموافقة الاحتماليّة بأن أتمّ الصلاة جماعةً أو فرادى ثمّ الإعادة.

هذا كلّه على القول بعدم جواز قصد الانفراد وإلّا فتقصد الصلاة بعد الإخلال بوظيفة المتابعة فرادى وتتمّها كذلك. هذا كلّه من الأوّل إلى هنا لمن يريد أن يحتاط بعد إمكانه في حقّه.

بقي الكلام في تعيّنه بمقتضى الحجّة الإجماليّة، وبعبارة أوضح: في تنجّز هذه الحجّة الإجماليّة وعدمه.

والظاهر أنّ الاشتغال اليقيني الّذي كان للمكلّف إنّما هو للدليل الّذي يثبت أصل الصلاة من غير تأثير لهذه الحجّة الإجماليّة فيه، لأنّ فيما نحن فيه أحد التكليفين هي الصلاة الّتي كانت معلومةً بالتفصيل، وتنجّز الحجّة الإجماليّة إنّما هو لذلك العلم التفصيلي، وبعد العمل أيضاً كان الشكّ في حصول الامتثال لهذا التكليف المعلوم بالصلاة نفسها، فإذا صار أحد طرفَي الحجّة الإجماليّة معلوماً بالتفصيل فاحتمال كون الصلاة الّتي بيده هي الجماعة الواجب فيها المتابعة والشكّ فيه غير مؤثّر لأنّه شكٌّ بدويّ.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فيما ذكره العلّامة الحائري وإن لم نحتج إليه من جهة الفقاهة، إلّا أنّه لا بأس بالتنبيه عليه لنكتة لابدّ من ذكرها وهي: أنّه ﷺ قال في تقريب عدم جريان استصحاب بقاء القدوة في المورد: إنّ الشكّ ليس في أمرٍ خارجي وإنّما الشكّ في أنّ الجماعة شرعاً هل هي منطبقة على هذا الموجود الخارجي المعلوم

حاله سابقاً ولاحقاً أم لا؟ وقد قلنا سابقاً: إنّ عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» يقتضي عدم الاكتفاء بقراءة الإمام[١]، انتهى مورد الحاجة من كلامه هنا.

وأمّا ما ذكره سابقاً فهو ما قاله في تأسيس الأصل في القيود المشكوك اعتبارها في الجماعة وردّ من قال بالبراءة حيث قال: عموم قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» يقتضي بطلان كلّ صلاة خالية عن فاتحة الكتاب خرج منه الجماعة الواقعيّة، فإذا شكّ في اعتبار قيد فيها ولم يدلّ على ثبوته دليل ولا إطلاق لدليل الجماعة يدلّ على عدمه، فالعموم المذكور يقتضي بطلان تلك الصلاة لو ترك القراءة فيها، وبهذا العموم يستكشف عدم كونها من أفراد الجماعة الواقعيّة فإنّها لو كانت من أفراد الجماعة الواقعيّة كانت القراءة ساقطة منها[٢]، انتهى كلامه.

ويرد عليه أنّه تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمخصّص وهو ممّن لا يجوّز التمسّك بالعامّ فيها. بيانه: أنّ القائل بالجواز يستدلّ عليه بأنّه كلّما كان عنوان العامّ محرز الصدق على الفرد ولم يكن عنوان الخاصّ محرز الصدق عليه فيجوز التمسّك بالعامّ، لأنّ الحجّة لا تتمّ من قبل المولى إلّا بعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً، ففي المورد الّذي فرض مثلاً صدور عامّ كأكرم العلماء وخاصّ مثل لا تكرم الفسّاق منهم، فليس الصغرى محرز الصدق بأن نقول هذا فاسقٌ عند الشكّ في فسق أحدٍ من العلماء ونضمّ إليه الكبرى الخاصّ ـ أعني لاتكرم الفسّاق ـ فنتج بأنّ زيداً ليس واجب الإكرام بخلاف عنوان العامّ لأنّه محرز الصدق عليه، ونقول بأنّ زيداً عالمٌ وكلّ عالمٍ يجب إكرامه فينتج بأنّ زيداً يجب إكرامه وليست حجّة أُخرى تزاحمها.

ويرد عليه أنّ هنا مقامان: فما ذكره من لزوم إحراز المصداق لتماميّة الحجّة، وإلّا فلا تكون الكبرى حجّة بنفسها إن كان مراده هو عدم الحجّية ولو في مقام تشخيص الحكم الكلّي الشرعي فلا نسلّمه لأنّه لا نحتاج في ذلك المقام إلى إحراز المصاديق، لأنّ حجّية العامّ إنّما هو في غير الفاسق في متن الواقع أُحرز الفسق أو لا.

(١ و٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٨٧ و٤٦٩.

وإن كان مراده هو عدم حجّيتها بالنسبة إلى الخارجيّات فمسلّم، لأنّها لاتتصوّر إلّا بعد إحراز الصغرى.

وبالجملة: يجب على العبد أن يتصدّى لامتثال الأمر وإن لم يعلم وجود عالم في الخارج فيجب عليه الفحص عن حال المشكوك نظير ما ذكرناه ردّاً على الشيخ ﷺ في عدم إجراء البراءة في الشبهات الموضوعيّة ويكون المختار عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

إذا عرفت ذلك ففي المورد الّذي دلّ دليلٌ على أنّه «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ومفاده هو جزئيّة الفاتحة في كلّ صلاة. ودليلٌ آخر على النهي عن القراءة خلف من يُقتدى به أو في الجماعة مثلاً، فالدليل الثاني قد خصّص الدليل الأوّل العامّ.

وبالجملة: حكم لزوم القراءة في كلّ صلاة خُصّص بالصلاة الّتي تكون جماعة،فهو ﷺ يريد التمسّك بدليل العامّ أعني «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» في المورد الّذي يشكّ [هل] أنّها جماعة وكانت من أفراد المخصّص أعني: لا تقرأ خلف من يُقتدى به أم لا؟ بل المورد وما ذكره ﷺ كان أشدّ إشكالاً من التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة لأنّه يريد أن يتمسّك بالعامّ لنفي عنوان المخصّص، ولم نتعقّل بأنّه ﷺ كيف يتمسّك بالعامّ الّذي قد خُصّص لنفي عنوان المخصّص، وذلك لأنّه يتمسّك بقوله: «لا صلاة...» إلى آخره الّذي يكون هو العامّ لنفي الجماعة وصيرورة الصلاة فرادى.

وبعبارة أُخرى: فيما إذا شكّ في شرطيّة شيءٍ للجماعة أو ماهيّة مانعٍ لها ـ كما إذا كان الجدار من بلّور أو كان حائل يمنع عن المشاهدة في بعض الحالات دون بعض أو فيما إذا قدّم على الإمام في حول الكعبة المشرّفة ونحوها ـ اختار بعض العلماء البراءة من القيد والشرط كما إذا شكّ في شرطيّة شيء لطبيعة الصلاة ودار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي.

واختار العلّامة الحائري خلاف ذلك فبنى على الشرطيّة وأنّه إذا انتفت الأُمور

الّتي يحتمل شرطيّتها أو وجدت ما يحتمل مانعيّتها فالجماعة منتفية وتصير الصلاة فرادى قهراً، ولكن مبنى هذا الأصل منه ﷺ هو التمسّك بعموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» كما مرّ نقل عبارته، وفي المورد الّذي كان الشكّ في أنّ الصلاة الّتي بيده هي الجماعة أو الفرادى من جهة الإخلال بوظيفة المتابعة يقول بأنّ عموم «لا صلاة» تدلّ على أنّ هذه الصلاة ليست بجماعة.

وبالجملة: من تخصيص دليل اعتبار القراءة في الصلاة بغير الجماعة يستفاد بالدليل الالتزامي أنّ هذه الصلاة حيث تكون صلاةً ويشملها عموم «لا صلاة...» إلى آخره وتحتاج إلى القراءة فلابدّ أن لا تكون جماعة، كما أنّ من كون زيد المشكوك فسقه عالماً دخوله تحت «أكرم العلماء» نستفاد أنّه ليس بفاسق.

وقد عرفت أنّ إثبات كون الصلاة فرادى لا الجماعة من عموم: لا صلاة إلّا...» إلى آخره كان أحوط حالاً من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

لا يقال بأنّ هنا تمسّك في العامّ في الشبهة المفهوميّة لا المصداقيّة كما يتراءى ذلك عند إشكاله على الشيخ في التمسّك بالاستصحاب بقوله ﷺ: وأشرنا إلى عدم جريان استصحاب الجماعة أيضاً لأنّ الشبهة إنّما تكون من جهة المفهوم وليس لنا مشكوك البقاء في الخارج حتّى نستصحب. والعجب من شيخنا المرتضى ﷺ الّذي علّم من تأخّر عنه مشكلات الأُصول كيف تمسّك هنا لصحّة الجماعة بأصالة بقائها والاستصحاب[1]؟

لأنّا نقول: ما ذكرناه من جعل البطلان للجماعة وإثبات كونها فرادى لازم قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» تصريحٌ منه ﷺ حيث يقول: ومقتضى العموم المذكور احتياج الركعة الآتية إلى فاتحة الكتاب اللازم منه بطلان الجماعة فيكون من قبيل ما إذا قامت الأمارة الشرعيّة المثبتة لأحد طرفَي العلم الإجمالي[2].

فهذا كما ترى واضح الدلالة على أنّه يجعل ذلك مدلولاً التزاميّاً بقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب».

(١ و٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

وأمّا ما ذكره ﷺ من التنبيه في ذيل كلامه بقوله: لعلّك تقول: إنّ الأصل الّذي قرّرته مبنيٌّ على لزوم التمسّك بالعامّ فيما إذا كان عنوان المخصّص المنفصل مجملاً بحسب المفهوم[1] فهو أيضاً غير تمام، لأنّا لا نشكّ في شيءٍ كان سبباً للإجمال وكون الشبهة مفهوميّة، بل بعد أنّ المأموم وقع في خلف الإمام وصار مقتدياً به بقصده فتصير الصلاة جماعةً لأنّه ليس لخصوص الخلف وضعٌ شرعيّ مجملٌ لنا ولا للصلاة ولا للاقتداء، فأين الشبهة المفهوميّة؟!

فبالجملة: إن كان المراد هو إجمال الوضع العرفي لبعض هذه الألفاظ الّتي ليس لها وضعٌ شرعي كـ «خلف» فليس مفهومه عند العرف مجملاً، وإن كان المراد هو إجمال الوضع الشرعي فكذلك[2]، فلا مجال للقول بأنّ الشبهة مفهوميّة.

وتلخّص من جميع ذلك: أنّ فيما إذا أخلّ بوظيفة المتابعة مثل السبقة إلى الركوع قبل الإمام عمداً. ولا يستفاد من قوله: «إنّما جُعل الإمام إماماً ليؤتمّ به» أنّ المتابعة هل هي حكم تكليف نفسي؟ أو شرطٌ للاقتداء؟ ففي المسألة وجهان:

(الأوّل) ما كان وجهاً للبطلان وهو أنّه إن كانت المتابعة واجبةً بنفسها فهذا الركوع وقع عن معصية ولا يصلح للركوع الصلاتي فتبطل الصلاة. وإن كانت شرطاً للقدوة فحيث إنّ هذا الشخص الّذي كان قاصداً للاقتداء من الأوّل وبعد الإخلال أيضاً ولا يمكن أن تصير صلاته صلاة المقتدي مع الإخلال، فما قصده من الأوّل وبعد الإخلال من قصد الاقتداء فلا يحصل له ولا صلاة الفرد أيضاً، لأنّ الفرض أنّه كان قاصداً للاقتداء فتبطل الصلاة ولا يمكنه أيضاً جبران الركوع بالإتيان بركوعٍ آخر، لأنّه زيادة مبطلة. فعلى أيّ حال كانت صلاته باطلة.

(الثاني) ما كان وجهاً للصحّة وهو ما سمعته بطوله عن العلّامة الحائري ونذكر تلخيصه وهو: أنّ بطلان الصلاة بالركوع الّذي يقع عن معصية إنّما هو في مورد كان الوجوب التكليفي منجّزاً إمّا بالحجّة التفصيليّة وإمّا بالعلم الإجمالي بأحد التكليفين،

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٩٩.

(٢) استفيد من بيانه مدّ ظلّه أنّه لا وضع لهما أيضاً شرعاً، أي للصلاة والاقتداء. (منه ﷺ).

وفي المقام ليس كذلك، لأنّ العلم الإجمالي إنّما هو بوجوب المتابعة إمّا تكليفاً وإمّا شرطاً.

وأمّا ما ذكر من عدم وقوع الصلاة جماعةً ولا فرادى في صورة كون المتابعة شرطاً للقدوة فهو تمام إذا كانت الجماعة والفرادى طبيعتان مختلفتان يحتاج إلى قصد الفرادى على حِدة غير قصد أصل طبيعة الصلاة، وليس كذلك لكفاية قصد عنوان طبيعة الصلاة الجامعة بين الجماعة والفرادى، وهو حاصل لهذا الشخص إلّا أنّه كان قاصداً للجماعة ولم يتحقّق شرط القدوة وانتفت الجماعة بانتفاء شرطها فصارت الصلاة فرادى كما مرّ نظيره منه ﷺ ومن صاحب المصباح ﷺ فيما إذا انتفت شرط القدوة واقعاً كوجود الحائل بين المأموم والإمام حيث حكما بصيرورة الصلاة فرادى من غير قصدٍ آخر غير القصد إلى طبيعة الصلاة.

وبالجملة: فعلى فرض الشرطيّة أيضاً تكون الصلاة صحيحة منفرداً، وهذا كلامه ﷺ بحسب الفتوى، ولذلك يقول ببطلان الصلاة إن أخلّ بوظائف الفرادى وصحّة الصلاة على فرض عدمه.

إذا عرفت ذلك فلنا أن نقول بأنّه لا نحتاج لإثبات ذلك بالتمسّك بعموم قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» وانحصار تخصيص هذا المفهوم من العموم بالقدر المتيقّن من عنوان المخصّص، بل الموازين الموجودة في أيدينا من الأدلّة يقتضي انعقاد تلك الصلاة فرادى وهي ممّا يعتبر فيها القراءة، وهكذا سائر شرائط الصلاة، كما أنّه ﷺ لم يتمسّك في المسألة المتقدّمة من انتفاء شرائط القدوة واقعاً كوجود الحائل ونحوه إلى عموم قوله: «لا صلاة...» إلى آخره وإن كان مختارنا غير ذلك لأجل رواية السكوني وكنّا نستشكل عليه ولكنّه يختار صيرورة الصلاة فرادى قهراً، فالأحرى أن يقول ذلك في هنا أيضاً[1].

---

(١) الظاهر ثبوت الفرق بين المسألتين، لأنّ فيما تقدّم لم يكن الترديد بين كون الصلاة جماعةً أو فرادى بل انتفت شرائط الجماعة قطعاً، ويختار صيرورة الصلاة فرادى قهراً دون ما نحن فيه لأنّ الأمر دائرٌ بعد بين الجماعة والفرادى. (منه ﷺ).

فـــرع

قال السيّد ﷺ في العروة: لو رفع رأسه من السجود فرأى الإمام في السجدة فتخيّل أنّها الأُولى فعاد إليها بقصد المتابعة فبانَ كونها الثانية حُسبت ثانية، وإن تخيّل أنّها الثانية فسجد أُخرى بقصد الثانية فبانَ أنّها الأُولى حُسبت متابعة، والأحوط الإعادة في الصورتين بعد إتمام الصلاة[١]، انتهى. ووجه الصحّة لابدّ أن يكون تكليف هذا المصلّي بالسجدة وأنّها مأمورٌ به له إلّا أنّه من باب الخطأ في التطبيق تخيّل أنّها الأُولى ثمّ ظهر أنّها الثانية فتقع عمّا هي وظيفتها، وهكذا في عكسها.

هذا هو وجه الصحّة، وعلّقنا عليه بأنّ الاحتياط لا يُترك في الصورتين، واستشكل آية الله الحائري ﷺ بأنّ جزئيّته جزءٌ للصلاة تتوقّف على قصد الجزئيّة ولم توجد في المسألة، لأنّه قصد المتابعة وهي عملٌ خارجيّ[٢].

ولكنّ الظاهر عدم تماميّة هذا البيان، لأنّ هذا المصلّي سجد وأهوى إليها بقصد ما كان الإمام عليه، إلّا أنّه تخيّل أنّها الأُولى مثلاً وكان هذا العمل منه مأموراً به في الواقع ونفس الأمر، وليس معنى المتابعة كونها أمراً خارجيّاً غير مربوط بالصلاة رأساً إلّا أنّه مأمورٌ بها من غير دخالة...[٣].

وبالجملة: فحيث إنّ هذا الشخص مأمومٌ للإمام فيسجد للمتابعة فما يفعله تكون حقيقةً هي ما كان الإمام عليه[٤].

---

(١) العروة الوثقىٰ: ١٥٩/٣ المسألة ١١.
(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٩٧.
(٣) بياض في الأصل.
(٤) لعلّ الصحّة تبتني على القول بأنّ السجدة الّتي يأتي بها للمتابعة هي إطالة للسجدة الأُولى أو سجدة ثانية مغفورٌ عنها في الجماعة، وإلّا فلا شكّ بأنّ المكلّف فيما يأتي بها بقصد المتابعة يعلم أنّها ليس جزءاً للصلاة ولذلك لا يأتي بها إن كانت الصلاة فرادى. (منه ﷺ).
وهذا آخر مجالس الدرس في سنة ١٣٧٧ بعد الهجرة النبويّة ﷺ وهو يوم السابع والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام يوم الثلاثاء، و٢٥ ربيع الأوّل سنة ١٣٧٨ يوم الشروع في السنة الجديدة التحصيليّة والقمريّة الهجريّة. (منه ﷺ).

[تتمّة] في المتابعة وعدمها:

لقد وردت في مورد التخلّف عن الإمام أخبار: منها: خبر عبدالرحمٰن بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام في رجلٍ صلّى في جماعة يوم الجمعة فلمّا ركع الإمام ألجأهُ الناس إلى جدار أو اسطوانة فلم يقدر على أن يركع ولا يسجد حتّى رفع القوم رؤوسهم، أيركع ثمّ يسجد ويلحق بالصفّ وقد قام القوم؟ أم كيف يصنع؟ فقال: «يركع ويسجد ثم يقوم في الصف لا بأس بذلك»[١].

ومنها: رواية أُخرى لعبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون في المسجد إمّا في يوم الجمعة وإمّا في غير ذلك من الأيّام فيزحمه الناس إمّا إلى حائط وإمّا إلى اسطوانة فلا يقدر على أن يركع ولا يسجد حتّى رفع الناس رؤوسهم، فهل يجوز له أن يركع ويسجد وحده ثمّ يستوي مع الناس في الصفّ؟ قال: «نعم لا بأس بذلك»[٢].

ومنها: خبر حفص بن غياث قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في رجلٍ أدرك الجمعة وقد ازدحم الناس فكبّر مع الإمام وركع ولم يقدر على السجود وقام الإمام والناس في الركعة الثانية وقام هذا معهم فركع الإمام ولم يقدر هذا على الركوع في الثانية من الزحام وقدر على السجود، كيف يصنع؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أمّا الركعة الأُولى فهي إلى عند الركوع تامّة فلمّا لم يسجد لها حتّى دخل في الركعة الثانية لم يكن ذلك له، فلمّا سجد في الثانية فإن كان نوى هاتين السجدتين للركعة الأُولى فقد تمّت له الأُولى فإن سلّم الإمام قام فصلّى ركعة فيسجد فيها ثمّ يتشهّد ويسلّم، وإن كان لم ينوِ السجدتين للركعة الأُولى لم تجزِ عنه الأُولى ولا للثانية وعليه أن يسجد سجدتين وينوي أنّهما للركعة الأُولى وعليه بعد ذلك ركعة ثانية يسجد فيها»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٣٥/٧ باب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ح ٩٥١٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٦/٧ ـ ٣٣٧ باب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ح ٩٥١٦.

(٣) المصدر السابق: ٣٣٥/٧ ـ ٣٣٦ باب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ح ٩٥١٥.

ومنها: خبر عبدالرحمٰن عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي مع إمام يقتدي به فركع الإمام وسها الرجل وهو خلفه لم يركع حتّى رفع الإمام رأسه وانحطّ للسجود، أيركع ثمّ يلحق بالإمام والقوم في سجودهم؟ أم كيف يصنع؟ قال: «يركع ثمّ ينحطّ ويتمّ صلاته معهم ولا شيء عليه»[1]. وإن كان عدم الركوع إلى سجود الإمام مطلق يشمل ما إذا لم يتذكّر إلى رفع الرأس من الركوع في الركعة الثانية ولكن يمكن ادّعاء الانصراف من ذلك وانحصاره بالركعة الأُولى.

وعلى أيّ حال، يستفاد حكم نسيان الإتيان بالركعتين مع الإمام من الرواية بضميمة سائرها، لأنّ نسيان ركنٍ واحد وترك المتابعة مع الإمام منصوصٌ في رواية، وترك الركعتين للإلجاء منصوصٌ في أُخرى، فنحكم بعدم بطلان القدوة ولا الصلاة فيما لو ترك الركنين نسياناً، فنحتاج إلى خبرين: أحدهما لجعل الفعلين كفعل الواحد، وثانيهما لجعل النسيان لهما كالاضطرار.

ثمّ إنّه لابدّ من التنبيه على أنّ المصلّي كذلك هل يكون منفرداً في الأفعال الّتي يأتي بها منفرداً عن الإمام؟ أو الجماعة باقية بعد؟ وبعبارة أُخرى: الاقتداء باقٍ من أوّل الصلاة إلى آخرها ولا يضرّه النسيان، أو الاضطرار بترك الركن وغيره والإتيان به منفرداً، أو ليس كذلك وكانت الصلاة في هذه الأفعال صلاة فرادى كما ربّما يشعر[2] به قوله: «أيركع ويسجد وحده».

فإن قلنا بأنّ المناط في كون الصلاة جماعةً ليس هو الاتّحاد في جميع الأفعال بل المناط هو الاتّحاد في الصلاة، فمتى كان الإمام في الصلاة فالمأموم أيضاً تكون صلاته جماعة فالمصلّي كذلك تكون جميع أفعال صلاته صلاة الجماعة.

وأمّا إن لم نقل ذلك فليست الصلاة بتمامها جماعة من المأموم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٣٧/٧ باب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة وآدابها ح ٩٥١٧.

(٢) هذه الجملة لا إشعار فيها بما ذكر، بل مقصود الراوي والسائل هو أنّه هل يجوز أن يأتي بها مع أنّه ليس مع الإمام فيكون وحده قهراً؟ لا أنّ معنى الوحدة هو عدم كون الصلاة جماعة. (منه رحمه الله).

وربما لا يتمّ الوجه الأوّل مع الأدلّة الدالّة على أنّ الجمعة لا تنعقد إلّا بالجماعة، اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ درك ركعة في الجماعة كافية في صحّة الجمعة وفي هذه الموارد قد أدركت الركعة، ولكن قد عرفت في أثناء البحث سابقاً أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة هو أنّ الجماعة ليست وصفاً لأفعال الصلاة على سبيل الاستقلال.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بالتأخّر الفاحش المذكور في لسانهم إنّما هو التأخير في ركنٍ ونحوه لا مجرّد التأخّر، وأنّ المستفاد من الروايات هو انحصار هذا الحكم بالاضطرار. وأمّا في صورة الاختيار فالظاهر من الشهيد ﷺ[1] أيضاً الصحّة، وخالفه في الحدائق[2] والمستدرك[3]. وقال في الجواهر[4]: ليس الأمر في التأخّر أشدّ من الحكم في التقدّم، فكما قلنا فيه بأنّ المستفاد من قوله: «إنّما جعل الإمام... إلى آخره» هو الصحّة في هذه الموارد كذلك نقول في التأخّر إلّا أنّه عصى في ترك المتابعة. هذا، ولكن نقول بأنّ هذا يتمّ إن قلنا بأنّ الجماعة صفةٌ لأفعال الصلاة على سبيل الاستقلال، وأمّا على ما استظهرناه من المغروس في أذهان المتشرّعة فالأمر ليس كذلك.

فـــروع

الأوّل: لو منعه الزحام عن الركوع والسجود مع الإمام في صلاة الجمعة في الركعة الأُولى مع تكبيرة مع الإمام فيها ولم يتمكّن من الإتيان بها إلى أن فرغ الإمام عن الصلاة بطلت جمعته وصلاته، وعليه أن يستأنف الصلاة ظهراً حيث إنّه لم يدرك ركعة منها مع الإمام.

الثاني: الصورة بحالها لكنّه تمكّن من الإتيان بهما بعد ركوع الإمام وسجوده في الركعة الثانية، والحكم فيها أيضاً كما في الصورة الأُولى.

الثالث: الصورة بحالها لكن مع تمكّنه من الإتيان بهما بعد ركوع الإمام وسجوده في الركعة الأُولى فأتى بهما ولحق بالإمام في قيام الركعة الثانية

---

(١) راجع ذكرى الشيعة: ٤/٤٥٢ و ٤٥٥.
(٢) الحدائق الناضرة: ١١/١٤٦.
(٣) لم نهتد إلى المقصود منه.
(٤) راجع جواهر الكلام: ١٣/٢٠٦ ـ ٢٠٧.

وركوعها وسجودها، ولا إشكال في هذه الصورة في أنّ صلاته وجمعته صحيحة للروايات المتقدّمة.

الرابع: الصورة بحالها لكنّه لم يدرك القيام مع الإمام في الركعة الثانية، والظاهر أنّ الحكم فيها كما في الصورة الثالثة، وإن احتمل أن يكون لدرك القيام مع الإمام في الركعة الثانية دخل في الحكم المذكور في الروايات، لكون القيام المتّصل بالركوع ركناً، ولكن مقتضى إطلاق الرواية صحّة الصلاة.

الخامس: الصورة بحالها لكن مع عدم دركه للركوع في الركعة الثانية مع الإمام بل فرض لحوقه به في السجدة الأُولى أو الثانية، ففي صحّة جمعته حينئذٍ وعدمها وجهان:

من أنّه لم يدرك الركوع مع الإمام أصلاً، والمستفاد من رواية عبدالرحمٰن اعتبار اللحوق قبل الركوع فلا يكفي مجرّد الإتيان به والإمام في الصلاة، بل لابدّ من الركوع معه.

ومن أنّ الظاهر كفاية الإتيان به والإمام في الصلاة وكفاية أن يتمّ ركعة والإمام في الصلاة. ولا يبعد هذا في النظر خلافاً لما علّقناه على العروة.

السادس: لو كبّر مع الإمام وركع في الأُولى ومنعه الزحام عن الإتيان بالسجدتين مع الإمام فإن تمكّن من الإتيان بهما وحده واللحوق بالإمام في الركعة اللاحقة فعل وتمّت له الركعتان وإلّا صبر حتّى يسجد الإمام في الركعة الثانية فيسجد معه وتمّت له ركعة واحدة فيأتي ركعة أُخرى بعد صلاة الإمام وحده. وتدلّ على ذلك رواية حفص بن غياث المتقدّمة .

السابع: لو منعه الزحام في الفرع السادس عن الإتيان بالسجدتين حتّى فرغ الإمام من الصلاة فالظاهر بطلان جمعته لعدم دركه ركعة واحدة منها تامّة.

الثامن: لو منعه الزحام عن الإتيان بالسجدة الأخيرة من الركعة الأُولى مع الإمام، فإن تمكّن منها بعد قيام الإمام للركعة الثانية فعل ويلحق بالإمام قبل ركوع الإمام وتمّت له الركعتان مع الإمام، وإن لم يتمكّن منها حتّى سجد الإمام في الركعة

الثانية صبر حتّى يسجد معه في السجدة الثانية للركعة الثانية من الإمام ولكنّه ينوي بها السجدة الثانية من الركعة الأُولى[١] وتمّت له ركعة واحدة فيأتي بالركعة الثانية وحده بعد فراغ الإمام، وله أيضاً أن يسجد مع الإمام في السجدة الأُولى من الركعة الثانية له لكن في جواز متابعته في السجدة الثانية للإمام أيضاً أو عدم جوازه أو استدامة السجدة الأُولى وإطالتها بعد رفع الإمام رأسه منها فيرفع رأسه مع الإمام في السجدة الثانية له وجوه[٢].

التاسع: لو تخلّف عن الإمام وترك المتابعة في بعض الأفعال عمداً ففي صحّة الصلاة وعدمها وجهان، مبنيّان على أنّ وجوب المتابعة في أفعال الصلاة هل هو تكليفي لا يوجب مخالفته بطلان الصلاة وإن عصى بمخالفة هذا الحكم التكليفي؟ أو أنّه شرطٌ ذكريّ للاقتداء بعد ثبوت إحراز عدم شرطيّته للاقتداء واقعاً وتقوّمه بها للروايات المتقدّمة الدالّة على عدم بطلانها بتركها نسياناً أو اضطراراً؟

فعلى الأوّل فلا يوجب بطلان الصلاة ولا القدوة بخلافه على الثاني، وحكى المصباح عن الشيخ المتأخّر الأنصاري ﷺ القول بكون المتابعة معتبرة لماهيّة القدوة ومقوّمة لها[٣]. ولكنّ الظاهر أنّه ينافي هذه الروايات لأنّه إذا كانت المتابعة معتبرة في ماهيّتها يخلّ الاضطرار والنسيان بترك المتابعة بها بخلاف ما إذا قلنا إنّها شرطٌ ذكري لها فلا يضرّ النسيان والاضطرار بها[٤]، ولكن الحقّ كما عرفت أنّ المعتبر منها فيها هو

---

(١) وإن كان الأصحاب ـ ولا العامّة ـ لم يفتوا بلزوم نيّة الأفعال من أنّها من أيٍّ من الركعات، فلو لم ينو أصلاً أو لم ينو أنّها من الأُولى ففي الصحّة تأمّل. (منه مدّ ظلّه).

(٢) وإن تمكّن منها بعد السجدتين فالظاهر له أن يسجد السجدة الثانية ويأتي بالركعة الثانية بعدها وصحّت جمعته لدرك الركوع والسجدة الأُولى مع الإمام. وكذا إن تمكّن منها بعد تسليم الإمام. اللّهمّ إلّا أن يقال لم تتمّ السجدة في حال صلاة الإمام وكونه مصلّياً. (منه دام ظلّه العالي).

(٣) مصباح الفقيه: ١٣٤/١٦.

(٤) الظاهر أنّ الاضطرار مضرٌّ بما كان الشرط ذكريّاً لأنّه مقابل النسيان دون الاضطرار. نعم، لم يكن عاصياً إذا ترك المتابعة اضطراراً دون ما تركه اختياراً. (منه ﷺ).

عدم اختلال نظمها وكانت بحيث يحكم العرف بأنّهم يصلّون معاً، كما أنّ العامّة أيضاً لم يعملوا بالروايات المنقولة عن طريقهم في ذلك وحملوها على الاستحباب كما هو المنقول عن ابن فهد أيضاً.

فصل في حكم قراءة المأموم خلف الإمام في الجماعة:

والكلام فيه تارةً يكون في الجهريّة وأُخرى في الإخفاتيّة. وعلى أيّ تقدير إمّا في الأوّلتين منهما وإمّا في الأخيرتين. وفي الجهريّة أيضاً إمّا مع سماع صوت الإمام أو همهمته وإمّا مع عدمهما. وهذه هي جهات البحث ونقول:

وأمّا القراءة في الصلاة في الجملة في الجماعة فقد نهي عنها في رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع، إلّا أن تكون صلاةً يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ»[١].

وفي صحيح آخر للحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع»[٢].

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً في الأوّلتين وانصت لقراءته ولا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين فإنّ الله عزّ وجلّ يقول للمؤمنين ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ يعني في الفريضة خلف الإمام ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٣] فالأخيرتان تبعاً للأوّلتين»[٤].

وفي خبر محمّد بن مسلم وزرارة قالا: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتمّ به فمات بُعث على غير الفطرة»[٥] قيد الائتمام في

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٨٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٨/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٩٥.

(٣) الأعراف: ٢٠٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٨٦.

(٥) المصدر السابق: ٣٥٦/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٨٧.

الروايات إنّما هي بخروج القراءة خلف المخالف الّذي لا يأتمّ به، وكذلك قوله: «يقتدي به» في بعضها الآخر، أو «أرتضي به» ونحوه. وفي رواية يونس بن يعقوب[١] وابن الربيع[٢] وغيره من الروايات، وفي بعضها مثل خبر عُبيد بن زرارة أنّه إن سمع الهمهمة فلا يقرأ[٣].

وفي بعضها مثل خبر عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال: «لا بأس إن صمت وإن قرأ»[٤].

وفي خبر آخر لعليّ بن يقطين عن أخيه عن أبيه في حديث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام أيقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس وإن سكتّ فلا بأس»[٥]. قوله: «يصمت فيهما الإمام» أي يكون حاله مثل حال السكوت. وقوله: «إن سكت فلا بأس» أعني السكوت عن القراءة لا السكوت عن التكلّم وإن كان خلاف الظاهر، ولكن حيث إنّ حمله على السكوت عن التكلّم مخالف لسائر الروايات ولفتواهم، فلابدّ من حمله على السكوت عن القراءة. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّها هي وظيفة المأموم وإن كانت وظيفة الإمام والمنفرد في الأخيرتين هو التسبيح أو القراءة.

وهنا أيضاً روايات أُخرى في نفس الباب، والتأمّل في الجميع يفيد أنّه لو كانت الصلاة جهريّة ويسمع المأموم صوت الإمام أو همهمته فلا يقرأ المأموم القراءة، وأمّا إذا كانت الصلاة إخفاتيّة في الركعتين الأوّلتين فيكتفى بقراءة الإمام بل يجب عليه أن لا يقرأ. وأمّا إذا كانت الصلاة جهريّة ولم يسمع المأموم صوت الإمام ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٩/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة ح ١٠٨٩٧.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٩/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٩٨.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٥/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٨٥.

(٤) المصدر السابق: ٣٥٨/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٩٤.

(٥) المصدر السابق: ٣٥٨/٨ ـ ٣٥٩ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٨٩٦.

همهمته الّتي جعلت في الأخبار كالصوت وسماعها فالأخبار بذلك مختلفة، فالروايات المطلقة تدلّ على لزوم الترك مثل خبر محمّد بن مسلم وزرارة ونحوهما، ورواية عليّ بن يقطين تدلّ على التخيير بين القراءة والترك. ولكن رواية الحلبي فصّل بين ما إذا سمع صوت الإمام في الجهريّة فالترك وبين ما إذا لم يسمعها فالقراءة. ولو كنّا وهذه الرواية وأمثالها لقلنا بأنّه لابدّ من أن يقرأ في الجهريّة إذا لم يسمع صوت الإمام، ولكنّ الأصحاب عملوا بخبر عليّ بن يقطين وأفتى المشهور بالتخيير، وكنّا نحتاط سابقاً ولكن عدلنا عن ذلك وقلنا بالاستحباب. ولا منافاة بين هذه الرواية وما تدلّ على لزوم القراءة، لأنّها وردت في مقام توهّم الحظر.

وأمّا في الإخفاتيّة والأخيرتين فالقول بوجوب القراءة فيها خلافٌ لما هو المشهور عندهم.

فـــرع

إذا شرع في الصلاة بعد فراغ الإمام عن التكبيرة وقبل القراءة فلا إشكال في الصحّة، كما أنّه لا إشكال في البطلان فيما إذا كبّر قبل تكبيرة الإمام لا من باب ترك المتابعة بل من أجل عدم كون الإمام مصلّياً بعد.

وأمّا إذا كانت التكبيرة بتمام أجزائها مقارنةً مع تكبيرة الإمام من الشروع والختم أو كان الشروع بعده ووقع سائر الأجزاء للتكبيرة مقارناً مع تكبيره أو عكس ذلك فهنا أقوال للفقهاء الشارحين للمتون، واختار في الجواهر: اعتبار تأخير تكبير المأموم عن تكبير الإمام[1].

وقال في المصباح: باعتبار تأخّرها عن تكبيره شروعاً وإن كانت الأجزاء مقارنة معها وكذلك الفراغ ثمّ ذكر خبر عليّ بن جعفر المرويّ عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي ألَهُ أن يُكبّر قبل الإمام؟ قال: «لا يُكبّر إلّا مع الإمام فإن كبّر قبله أعاد التكبير»[2]، انتهى. وقال: الظاهر المنساق منه إلى الذهن

(١) جواهر الكلام: ٢٠٨/١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠١/٣ ـ ١٠٢ باب ١٦ من أبواب صلاة الجنازة ح ٣١٣٣.

أنّ المراد بالتكبير تكبيرة الإحرام، فهي بظاهرها تدلّ على ما قوّيناه من جواز الإتيان ثمّ يختار في آخر البحث ما نقلنا عنه إلى آخره[١].

أقول: ولا نسلّم ذلك لأنّ ماهيّة الجماعة الثابتة بعمل النبيّ صلى الله عليه وآله لو كانت بحيث يعتبر فيها تأخّر المأموم عن تمام التكبيرة لابدّ أن ينبّه عليه، مضافاً بأنّ العمل الّذي [هو] عبارة عن اتّحاد المأمومين في الصلاة مقتضاه لزوم كون التكبير معه فضلاً عن المنع، كما أنّ قوله عليه السلام: «إذا كبّر فكبّروا» معناه ذلك، لا أنّ معناه إذا كبّر تمام التكبيرة فكبّروا، كما أنّ معنى قوله: «إذا كبّرت فارفع يديك» هي مقارنة رفع اليد والتكبير لا تأخير رفع اليد عن التكبير. وما تمسّك به صاحب الجواهر قدس سره من أنّ افتتاحها التكبير فلابدّ من افتتاح الصلاة أوّلاً ثمّ الاقتداء، فيرد عليه أنّ التكبير جزءٌ للصلاة لا خارجٌ عنها يفتتح الصلاة بها.

وتلخّص: أنّ غاية ما يمكن أن تثبت هذه الأدلّة على أشكالها هو لزوم كون الشروع بعد شروعه، وأمّا لزوم كونه بعد تمامه فلا يثبت وإلّا فقد عرفت أنّ القول بكفاية المقارنة أيضاً ليس ببعيد.

فـــرع

هل يعتبر في صحّة الصلاة جماعة درك تكبيرة الركوع للإمام كما وردت أخبار بذلك؟ أو يكفي درك الركوع كما هو مفاد سائر الروايات؟ واختار بعض القدماء القول الأوّل[٢]، وأفتى المشهور على القول الثاني[٣].

وأمّا الأخبار الدالّة على اعتبار درك التكبيرة فمنها: خبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدركت التكبيرة قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة»[٤].

---

(١) مصباح الفقيه: ١٤٦/١٦ ـ ١٤٧.
(٢) راجع النهاية: ٣٦٤/١، والمهذّب: ٨٢/١.
(٣) راجع تذكرة الفقهاء: ٤٤/٤، وروض الجنان: ٩٨٣/٢، والكافي في الفقه: ١٤٥، وغُنية النزوع: ٨٩، والوسيلة: ١٠٧، والسرائر: ١/ ٢٨٥ و...
(٤) وسائل الشيعة: ٣٨١/٨ باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٥٨.

ومنها: رواية أُخرى لمحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال لي: «إن لم تدرك القوم قبل أن يكبّر الإمام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة»(١).

ومنها: الثالثة عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعتدّ بالركعة الّتي لم تشهد تكبيرها مع الإمام»(٢).

ومنها: الرابعة عنه أيضاً قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل معهم في تلك الركعة»(٣).

وأمّا الأخبار الدالّة على كفاية درك الركوع فمنها: خبر سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبّر الرجل وهو مُقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه «فقد أدرك الركعة»(٤).

ومنها: خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبّرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة»(٥).

ومنها: رواية زيد الشحّام أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ انتهى إلى الإمام وهو راكع؟ قال: «إذا كبّر وأقام صلبه ثمّ ركع فقد أدرك»(٦).

ومنها: خبر معاوية بن ميسرة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع»(٧).

وتؤيّد ذلك الأخبار الدالّة على كفاية الاقتداء في أيّ موضعٍ يكون إذا أدرك

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٨١/٨ باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٨١/٨ باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦٠.

(٣) المصدر السابق: ٣٨١/٨ ـ ٣٨٢ باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦١.

(٤) المصدر السابق: ٣٨٢/٨ باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦٢.

(٥) المصدر السابق: ٣٨٢/٨ باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦٣.

(٦) المصدر السابق: ٣٨٣/٨ باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦٤.

(٧) المصدر السابق: ٣٨٣/٨ باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦٥.

الإمام في الركوع وخاف عدم إدراكه، وكذا ما تدلّ على إطالة الإمام تسبيح الركوع لأن يدرك المأموم الركوع.

والروايات الدالّة على لزوم درك التكبيرة كلّها من محمّد بن مسلم كما عرفت، ونحتمل قويّاً أنّه يكون المرويّ عنه هو أبو جعفر عليه السلام في الجميع وأنّه كان نقل في الوسائل أحدها من أبي عبدالله عليه السلام[1]، وعلى هذا الاحتمال تكون الروايات الدالّة على هذا الحكم من الإمام الّذي يكون قبله في الزمان ويحمل على التقيّة ولابدّ من الأخذ بما ورد عن إمام بعده.

وأمّا الجمع بينها بحمل ما دلّ على عدم الدخول بدون درك التكبيرة على الاستحباب فيكون معناه هو استحباب تأخير من أتى لدرك فضيلة الجماعة عن الشروع فيها ودركها، فكيف يتصوّر هذا الاستحباب؟ وكذلك القول بالكراهة لأنّه كلّما تكون الأفعال والركعات المدركة مع الجماعة أكثر كان أفضل فلا يجتمع مع الكراهة، فلا يمكن هذا الجمع فلابدّ من طرح روايات محمّد بن مسلم مع أنّها ترجع إلى الواحد والروايات الواردة عن أبي عبدالله عليه السلام أكثر، وفتوى الأصحاب الّذي هو أوّل المرجّحات موافق مع الروايات المرويّة عن أبي عبدالله عليه السلام فلابدّ من الأخذ بها.

فـــرع

من لم يدرك قراءة الإمام الفاتحة كلّها أو بعضها فالظاهر أنّ صلاتها أيضاً صحيحة إذا أدرك الركوع، ولا مجال للخدشة بعدم شمول الإطلاقات مثل قوله عليه السلام: «لا تقرأ خلف من تقتدي به»[2] ونحوه لما إذا لم يدرك القراءة لأنّ سيرة المسلمين قائمة على الصحّة لمن لم يدرك بعض القراءة أو كلّها، بل يمكن الاستدلال لها بالأخبار الدالّة على كفاية إدراك تكبيرة الركوع فليس ممّا يحتاج إلى البحث.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٨١/٨ ـ ٣٨٢ باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٦١. وقد مرّت آنفاً.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٥/٨ باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

فـــرع

إذا أدرك الإمام وهو في الركعتين الأخيرتين وتقرأ القراءة أو التسبيح، فقال أبو حنيفة: لا يجب على المأموم شيء من القراءة أو التسبيح[١]. وقال آخرون بأنّه يقرأ كما قرأ الإمام أو يسبّح كذلك، ولكنّهم جميعاً غير الشافعي يقولون بأنّهما من حيث العدد يصير مثل صلاة الإمام فيصير أوّل صلاته بالجعل آخر صلاته وبالعكس ثمّ يقضي الركعتين الأوّلتين نظير ما يقولون في الطلاق من أنّه بالجعل وذكر لفظ الثلاث يصير ثلاث طلقات، واستدلّوا بما رووه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما أدركتم فصلّوا وما فاتكم فاقضوا»[٢] وليس فيه ما يدلّ على أنّ المراد ما أدركتم من صلاة الإمام. وفي عدّة من أخبارنا المرويّة عن الأئمّة أنكر ذلك مثل رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا فاتك شيء مع الإمام فاجعل أوّل صلاتك ما استقبلت منها، ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها»[٣].

ومثلها رواية عبدالرحمٰن بن الحجّاج عند قوله عليه السلام: «ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها»[٤].

ورواية عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركت القراءة الأخيرة قرأت في الثالثة من صلاته وهي ثنتان لك، فإن لم تدرك معه إلّا ركعة واحدة قرأت فيها وفي الّتي تليها، وإن سبقك بركعة جلست في الثانية لك والثالثة له حتّى تعتدل الصفوف...»[٥] الحديث.

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته

---

(١) راجع بداية المجتهد: ٢٢١/١.

(٢) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٧٠/٢، والأمّ للشافعي: ١٩٦/١، والتمهيد: ١٩١/١.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٨٦/٨ باب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٧٤.

(٤) المصدر السابق: ٣٨٧/٨ باب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٧٥.

(٥) المصدر السابق: ٣٨٧/٨ باب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٧٦.

بعض خلف الإمام يحتسب بالصلاة خلفه جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته، إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان...»[١] الحديث.

وأمّا رواية معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك آخر صلاة الإمام وهو أوّل صلاة الرجل فلا يمهله حتّى يقرأ، فيقضي القراءة في آخر صلاته؟ قال: «نعم»[٢] فيحتمل الحمل على التقيّة لموافقتها للعامّة لو كان المراد حتّى يقرأ في الأخيرتين من الصلاة.

وقال في المدارك[٣]: إنّه لا يجب على المأموم المسبوق القراءة ولو أدركه في الثالثة أو الرابعة. وتبعه بعض المتأخّرين حملاً لروايتي زرارة وعبدالرحمٰن المتقدّمتين على الاستحباب، وحكى ذلك عن المنتهى والتذكرة أيضاً.

وقال في المصباح: إنّ صاحب الجواهر ذكر مؤيّدات كثيرة لذلك ـ أي لكلام المدارك ثمّ قال في آخر كلامه: ـ إنّه لا يصلح واحدة منها للتأييد[٤].

والوجوه الّتي قالوا لحمل الأمر في رواية زرارة على الاستحباب مثل الأمر فيها بالتجافي ونحوه فليست ممّا يعتدّ بها.

أمّا (أوّلاً) فلعدم ثبوت كون الأمر بالتجافي استحبابيّاً.

(وثانياً) لا مانع من تضمّن الرواية لحكمين: أحدهما الوجوبي، والآخر الاستحبابي فإنّه واقعٌ في كثير من الأخبار، فلابدّ حسب مباني الإماميّة وفاقاً للمشهور من القول بوجوب القراءة عليه، فلو قرأ ولم يمهله الإمام للسورة ففي بعض الروايات المتقدّمة ما تدلّ على كفاية قراءة الحمد في هذه الموارد ولا إشكال فيه.

إنّما الكلام فيما لم يمهله لإتمام الفاتحة أيضاً، ففي سقوط ما بقي منها فيركع مع الإمام. أو وجوب القراءة عليه ما لم يخف فوت درك الركوع مع الإمام، ومع الخوف يسقط الباقي. أو يجب عليه إتمام الفاتحة وإن فات الركوع مع الإمام فيركع

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٨٨/٨ باب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٧٧.

(٢) المصدر السابق: ٣٨٨/٨ باب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٧٨.

(٣) مدارك الأحكام: ٣٨٣/٤.

(٤) مصباح الفقيه: ٤٢٠/١٦ ـ ٤٢١.

هو ويلحق به في أيّ موضعٍ أدركه في السجدة الأُولى أو الثانية. أو قصد الانفراد والإتمام على تقدير جواز وجوه.

أمّا وجه الحكم بلزوم إتمام القراءة ولو أدرك الإمام في غير الركوع أنّه هو مقتضى القاعدة حيث إنّه قام الدليل على وجوب قراءة الفاتحة في الأوْلتين وأنّه «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[١] والمتابعة الواجبة في الصلاة من الإمام إنّما هي في مورد التمكّن عقلاً وشرعاً، وهنا لا يجب شرعاً للزوم إتمام الفاتحة.

وأمّا وجه سقوط الفاتحة هو أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «إذا ركع فاركعوا»[٢] دالٌّ على وجوب المتابعة بنحو الإطلاق، ويلزمه اختصاص وجوب الفاتحة بما إذا أدرك معها الإمام في الركوع.

وبالجملة: الأمر هنا دائرٌ بين رفع اليد عن إطلاق دليل وجوب الفاتحة وبين رفع اليد عن إطلاق وجوب المتابعة بعد فرض عدم جواز الانفراد.

ويمكن الاستدلال للأوّل بالأخبار المتقدّمة الدالّة على سقوط القراءة لو أدرك الإمام بعد تكبيرة الركوع أو في الركوع في الأخيرتين فإنّها وإن وردت ردّاً على العامّة في جعلهم ما أدركه من صلاة الإمام آخر صلاته وقضاء أوّلها بعدها، لكن يظهر منها مفروغيّة جواز الاقتداء في حال الركوع بدون القراءة وكون ذلك مرتكزاً في ذهن السائل. نعم، وقع في بعضها أنّه يقضي القراءة بعد الصلاة، وهو إن لم يكن معمولاً بها لا يضرّ بالاستدلال لما ذكر لدلالتها على تقديم مراعاة المتابعة على قراءة الفاتحة عند التزاحم.

وبالخبرين المنقولين عن دعائم الإسلام أحدهما عن أبي جعفر عليه السلام[٣] والثاني عن عليّ عليه السلام[٤]. وبما دلّ على جواز الدخول في الجماعة مع الإمام في حال الركوع بدون الركعتين الأوْلتين فإنّه لا وجه لسقوطها حينئذٍ إلّا لدرك فضيلة الجماعة في

---

(١) راجع سنن الدارمي: ٢٠١/١ ح ١٢٤٠، ومجمع الزوائد: ١١٥/٢.

(٢) صحيح مسلم: ١٩/٢. وقد تقدّم ذكره مراراً.

(٣ و٤) دعائم الإسلام: ١٩٢/١ و ١٩٣.

تلك، وهذا المناط جارٍ فيما نحن فيه أيضاً، بل هو أولى من جهة أنّ الساقط هنا بعض القراءة لا جميعها. ولا يبعد هذا الوجه في النظر وإن علّقنا على العروة بأنّ الأوفق هو إتمام الحمد والإلحاق به في السجدة.

فـــرع

لو ورد المأموم بعد ما رفع الإمام رأسه من الركوع في حال القيام بعده أو في حال السجود فلم يرد فيه نصٌّ إلّا فيمن يدرك الإمام كذلك في الركعة الأخيرة، فإنّه ورد أنّه يكبّر ويتابع الإمام في السجود والتشهّد إلّا أن يقال باصطياد الحكم لسائر الركعات من الحكم في الأخيرة.

فـــرع

المتابعة في التشهّد واجبة فيما يجب على الإمام التشهّد إن قلنا بأنّ قوله «إذا كبّر فكبّروا» يشمل الأقوال أيضاً، وأمّا التجافي فقال في الجواهر بوجوبه[1]، ولكن لا يبعد عدمه لأنّه يضرّ بالمعيّة المعتبرة في الجماعة.

فـــرع

لو أدرك الإمام بعد رفع الإمام رأسه من الركوع إمّا في القيام بعد الركوع وإمّا في السجدة فلم يتعرّض له الأصحاب إلّا في الركعة الأخيرة، ولكن بعض الأخبار مطلق، فلنذكر الأخبار:

منها: خبر محمّد بن مسلم[2] قال: قلت له: متى يكون يدرك الصلاة مع الإمام؟ قال: «إذا أدرك الإمام وهو في السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك لفضل

(١) جواهر الكلام: ١٤/٥٠.

(٢) محمّد بن أحمد بن يحيى في سند الرواية من كبار الطبقة الثامنة، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر من الطبقة السادسة ولا يمكن رواية الأوّل عن الثاني، وفيه أسقط أحمد بن محمّد بن عيسى من أواخر الطبقة السابعة. (منه مدّ ظلّه العالي).

الصلاة مع الإمام»[١]. قوله عليه السلام: «فهو مدرك لفضل الصلاة» فيه إشعارٌ بعدم تحقّق الصلاة جماعة بذلك فلا ينافي ذلك وجوب التكبير بعد ما قام للصلاة، ويحتمل أيضاً إرادة صيرورة صلاته جماعة بذلك وأنّ هذا أوّل صلاته من غير احتياج إلى تكبيرة الإحرام ثانياً.

وأمّا ما ورد من عدم درك الجماعة لو لم يدرك ركوع الأخيرة فلا ينافي ذلك، لأنّ المراد عدم درك الركعة من الجماعة.

ومنها: خبر المعلّى بن خُنيس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتدّ بها»[٢]. يمكن أن يستظهر منها أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فاسجد معه» هو السجدة بعد التكبير كما هو المرتكز في الأذهان ما ذكرنا من أنّه يكبّر ويجلس ويتمّ مع الإمام ثمّ يكبّر تكبيرة الإحرام إنّما هو لأجل الاحتياط وإلّا فظاهر الرواية عدم الاعتناء بها.

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يدرك وهو قاعد يتشهّد وليس خلفه إلّا رجل واحد عن يمينه، قال: «لا يتقدّم الإمام ولا يتأخّر الرجل، ولكن يقعد الّذي يدخل معه خلف الإمام فإذا سلّمَ الإمام قام الرجل فأتمّ صلاته»[٣]. قوله: «لا يتأخّر الرجل» مخالفٌ للفتاوى والأخبار الأُخر من استحباب ذلك. وقوله عليه السلام: «فأتمّ صلاته» ظاهرٌ في صيرورة صلاته جماعة وأنّ دخوله مع الإمام إنّما هو بعنوان المأموميّة فهي ظاهرة في لزوم تكبيرة الإحرام أوّلاً.

ومنها: رواية عبدالرحمٰن عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إذا وجدت الإمام ساجداً فاثبت مكانك حتّى يرفع رأسه وإن كان قاعداً قعدت وإن كان قائماً قمت»[٤].

ومنها: رواية معاوية بن شريح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا جاء الرجل مبادراً

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٢/٨ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٢/٨ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٨٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٢/٨ ـ ٣٩٣ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩٠.

(٤) المصدر السابق: ٣٩٣/٨ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩٢.

والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع، ومن أدرك الإمام وهو ساجد كبّر وسجد معه ولم يعتدّ بها، ومن أدرك الإمام وهو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهّد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه فقد سلّم فعليه الأذان والإقامة»[١].

ومنها: رواية أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن في السجود فاسجدوا ولا تعدّوها شيئاً، ومن أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة»[٢].

ومنها: رواية أُخرى لعمّار في هذا الباب[٣]، فراجع.

هذه هي الأخبار.

قال الشيخ في النهاية: مَن أدرك الإمام وقد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه غير أنّه لا يعتدّ بتلك السجدة، فإن وقف حتّى يقوم الإمام إلى الثانية كان له ذلك، فإن أدركه وهو في حال التشهّد جلس معه حتّى يسلّم، فإذا سلّم الإمام قام فاستقبل صلاته[٤]، انتهى.

وذكر هذه العبارة تلميذه ابن البرّاج في المهذّب[٥] وربما يكون قوله: «فاستقبل صلاته» ظاهراً في أنّه يكبّر للإحرام.

وقال في المبسوط: ومَن أدرك الإمام وقد رفع رأسه من الركوع استفتح الصلاة وسجد معه السجدتين ولا يعتدّ بهما، وإن وقف حتّى يقوم الإمام إلى الثانية كان له ذلك، وإن أدركه في حال التشهّد استفتح وجلس معه، فإذا سلّم الإمام قام واستقبل الصلاة، ولا يجب عليه إعادة تكبيرة الإحرام[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٣/٨ ـ ٣٩٤ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٤/٨ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٣/٨ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩١.

(٤) النهاية: ٣٦٧/١ـ٣٦٨.

(٥) المهذّب: ٨٢/١.

(٦) المبسوط: ١٥٩/١.

وفي التهذيب: ومَن أدرك الإمام وقد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه ولا يعتدّ بذلك السجود[١]، انتهى.

وفي السرائر: ومَن لحق الإمام في تشهّده وقد بقيت عليه منه بقيّة ودخل في صلاته وجلس معه لحق فضيلة الجماعة، ثمّ ينهض فيصلّي لنفسه فإن كان لمّا كبّر نوى الصلاة و تكبيرة الإحرام بتكبيرته أجزأه أن يقوم بها ولا يستأنف تكبيرة الإحرام، فإن لم يكن نوى ذلك كبّر وافتتح صلاته مستأنفاً لها[٢]، انتهى. يستفاد من الجملة الثانية أنّ ذكر التكبير يتصوّر على القسمين: أحده ما ينوي به تكبيرة الإحرام والثاني ما لم ينوِ به ذلك.

وقال في الفقيه: ومَن أدرك الإمام وهو ساجد كبّر وسجد معه ولم يعتدّ بها، ومَن أدرك الإمام وهو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، ومَن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة... إلى آخر رواية معاوية بن شريح[٣]، انتهى.

وكنّا نحتمل أنّه كان فتوى الصدوق ولم يذكر في الروايات لفظ «كبّر» إلّا في رواية معاوية بن شريح، وعلى أيّ تقدير فهنا مقامان:

أحدهما: ما لو أدرك الإمام في حال السجدة، ففيه احتمالات[٤]:

(أحدها) ما نقله في الجواهر[٥] عن التذكرة ونهاية الإحكام وبعض كتبه الأُخر من أنّه ينوي ويكبّر لإحرام الصلاة ويسجد مع الإمام وينهض بعد تسليم الإمام ويكبّر ثانياً للإحرام ويتمّ صلاته، واستدلّ له بأنّه وإن كبّر أوّلاً للإحرام لكن حيث إنّه تابع الإمام في السجدتين بطلت صلاته فعليه أن يستأنف التكبير للإحرام بعد النهوض. وحكى هذا القول عن بعض عبارات المبسوط أيضاً.

(الثاني) ما حكاه[٦] عن الشهيد ﷺ في البيان والشهيد الثاني في الروضة وروض الجنان والمسالك والفوائد المليّة وهو أنّه يكبّر لإحرام الصلاة ويستمرّ قائماً ولا يتابع

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤٨/٣ ذيل ح١٦٥.
(٢) السرائر: ٢٨٥/١ ـ ٢٨٦.
(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤٠٨/١ ضمن ح ١٢١٧.
(٤) كذا، والظاهر أنّ الصحيح «احتمالان».
(٥ و٦) جواهر الكلام: ٥٥/١٤ ـ ٦٠.

الإمام في السجود ويدرك بذلك فضيلة الجماعة، فإن كان ذلك في غير الركعة الأخيرة يلحق بالإمام بعد قيامه للركعة اللاحقة، ثمّ حكى عنهما أنّ الأفضل هو المتابعة معه في السجود.

ويرد على الوجه الأوّل بأنّه غير معقول، فإنّه كيف يمكن أن يكبّر للصلاة مع كونه قاصداً الإتيان بالمبطل لها وهو السجدتان؟! فإنّ اجتماع إرادة الصلاة وإرادة الإتيان بالمبطل لها غير ممكن. ويرد ذلك على الوجه الثاني لو تابع الإمام في السجدتين كما حكى عنها أنّه الأفضل.

نعم، لو دلّ دليلٌ على عدم إبطال هاتين السجدتين للصلاة كان صحيحاً، وحينئذٍ فلا يكبّر للإحرام ثانياً بعد النهوض وهو قول العامّة والشيخ في المبسوط[1]، ولكن لا دليل على ذلك مع أنّ مقتضى عموم إبطال زيادة السجدتين هو الإبطال هنا أيضاً.

وأمّا لو كبّر للصلاة واستمرّ قائماً إلى أن لحق بالإمام في تشهّده أو في الركعة اللاحقة بعد قيام الإمام فهو أيضاً محتاج إلى الدليل. نعم، هو ممكن فإنّه كبّر للصلاة والإمام فيها ولم يأت بما يبطلها فيمكن دركه بذلك فضيلة الجماعة.

والحاصل: أنّ في المقام احتمالات:

أحدها: أن يكبّر للإحرام ويتابع الإمام في السجود ولكن لا يكون ذلك جزءاً للصلاة، بل كان عملاً مستقلّاً يدرك بذلك فضيلة الجماعة فينهض بعد تسليم الإمام ويكبّر للإحرام ثانياً ويتمّها.

الثاني: أن يكبّر لإحرام الصلاة بل بقصد متابعة الإمام في السجدة ثمّ بعد النهوض يكبّر للإحرام ويتمّ صلاته ويتحقّق له بذلك فضيلة الجماعة.

الثالث: أن يكبّر أوّلاً لإحرام الصلاة ويتابع الإمام في السجود وهو فعلٌ زائد وقع في أثناء الصلاة غير مبطل لها لكونه لمتابعة الإمام، وحينئذٍ فلا يكبّر للصلاة بعد القيام بل يكتفي بالتكبير الأوّل. ونسب ذلك في الجواهر إلى الشيخ وابن إدريس وقال: لم يذهب إليه من الأصحاب سواهما[2]، انتهى.

---

(١) المبسوط: ١/١٥٩.

(٢) راجع جواهر الكلام: ١٤/٩٨ ـ ٩٩.

بل نسبته إلى ابن إدريس أيضاً غير مسلّم وإنّما اكتفى هو بالتكبير الأوّل فيما إذا أدركه حال التشهّد لا السجود، ولكن ذلك كلّه صرف الاحتمال، والعمدة هو الاستظهار من الدليل. وقد عرفت أنّ ما في الفقيه في ذيل رواية معاوية بن شريح يحتمل كونه فتوى الصدوق لا تتمّة الرواية.

نعم، لو ثبت كونه من تتمّة الرواية دلّ على أنّه يكبّر أوّلاً ثمّ يتابع الإمام في السجود ولابدّ من قيام الدليل على الاكتفاء بهذا التكبير بعد النهوض إلى القيام وعدم إبطال السجدتين، وليس ما يدلّ على ذلك، بل يمكن الاستدلال ببعض الروايات على خلافه كرواية عبدالرحمٰن المتقدّمة حيث قال: «فاثبت مكانك» وإحدى روايتي عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ أدرك الإمام وهو جالس بعد الركعتين، قال: «يفتتح الصلاة ولا يقعد مع الإمام حتّى يقوم»[1]. وتعارضها رواية المعلّى بن خُنيس وأبي هريرة بل ومحمّد بن مسلم ولا تختصّ هي بالسجدة الأخيرة أيضاً.

نعم، استفادة وجوب التكبير في الابتداء منها مشكلة، ولذا ذهب المحقّق إلى عدمه خلافاً للشيخ في المبسوط، والأولى أن يكبّر للإحرام والإمام في السجدة واستمرّ قائماً ولم يتابعه في السجود رجاءً لدرك فضيلة الجماعة ثمّ إتمام الصلاة بعد فراغه، فلا إشكال حينئذٍ في الصحّة، وكذلك لوَ كبّر لا بقصد إحرام الصلاة بل لمتابعة الإمام وتابعه في السجدة وكبّر للإحرام بعد نهوضه إلى القيام رجاءً لدرك فضيلة الجماعة، وكذلك لو كبّر لإحرام الصلاة وسجد مع الإمام وقام بعد تسليم الإمام وأتمّ صلاته من دون أن يكبّر للإحرام ثانياً واستأنف الصلاة بعد إتمامها فإنّه لا إشكال في الصحّة في تلك الفروض.

هذا كلّه إذا أدركه في حال السجدة.

ولو أدركه في حال التشهّد[2] كبّر للإحرام وجلس مع الإمام وقام بعد تسليم الإمام وأتمّ صلاته وصحّت، حيث إنّ زيادة التشهّد لا تُبطل الصلاة إذا كان للمتابعة، مضافاً إلى أنّه ليس في الروايات ما يدلّ على أنّه يتشهّد بل يجلس معه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٣/٨ باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠٩٩١.

(٢) وهذا هو المقام الثاني.

فـــرع

لو صلّى منفرداً ثمّ وجد جماعة فالمشهور استحباب الإعادة، ولكن جملة من الأخبار الواردة في المسألة مجملة بل ظاهرة في الخلاف.

منها: خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها، وإن كان قد صلّى فإنّ له صلاة أُخرى»[١].

ومنها: خبر هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة، قال: «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»[٢].

ومنها: خبر حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة، قال: «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة»[٣].

ومنها: خبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت صلاةً وأنت في المسجد وأُقيمت الصلاة فإن شئت فاخرج وإن شئت فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً»[٤].

ومنها: رواية يعقوب بن يقطين قال: قلت لأبي الحسن: جُعلت فداك تحضر صلاة الظهر فلا نقدر أن ننزل في الوقت حتّى ينزلوا فننزل معهم فنُصلّي، ثمّ يقومون فيسرعون فنقوم فنصلّي العصر ونريهم كأنّا نركع، ثمّ ينزلون للعصر فيقدّمونا فنصلّي بهم؟ فقال: «صلِّ بهم لا صلّى الله عليهم»[٥].

ومنها: خبر داود قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ يكون مؤذّن مسجد في المصر وإمامه، فإذا كان يوم الجمعة صلّى العصر في وقتها، كيف يُصنع بمسجده؟

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٠١/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠١٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٠١/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠١٤.

(٣) المصدر السابق: ٤٠٣/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٤.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٢/٨ ـ ٤٠٣ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢١.

(٥) المصدر السابق: ٤٠٢/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠١٩.

قال: «صلّ العصر في وقتها، فإذا كان ذلك الوقت الّذي يؤذّن فيه أهل المصر فأذّن وصلّ بهم في الوقت الّذي يصلّي بهم فيه أهل مصرك»[١].

ومنها: رواية عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الفريضة ثمّ يجد قوماً يصلّون جماعة أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال: «نعم، وهو أفضل». قلت: فإن لم يفعل؟ قال: «ليس به بأس»[٢].

ومنها: خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أُصلّي ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت، فقال: «صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه»[٣].

ومنها: مرسلة الصدوق قال: وقال رجلٌ للصادق عليه السلام: أُصلّي في أهلي ثمّ أخرج إلى المسجد فيقدّموني، فقال: «تقدّم لا عليك وصلّ بهم»[٤].

ومنها: رواية إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إنّي أحضر المساجد مع جيرتي وغيرهم فيأمرونني بالصلاة بهم وقد صلّيت قبل أن آتيهم وربّما صلّى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل فأكره أن أتقدّم وقد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممّن سمّيت لك، فمُرني في ذلك بأمرك، أنتهي إليه وأعمل به إن شاء الله، فكتب عليه السلام: «صلّ بهم»[٥].

والفروع المتصوّرة في المقام كثيرة:

الأوّل: من صلّى جماعةً مأموماً وأعادها إماماً لمن لم يصلّ.

الثاني: المسألة بحالها وأعادها مأموماً لمن لم يصلّ.

الثالث: من صلّى جماعةً مأموماً وأعادها مأموماً لمن صلّى منفرداً.

الرابع: من صلّى جماعةً مأموماً وأعادها إماماً لمن صلّى منفرداً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٠٢/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٤٠٣/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٠٣/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٣.

(٤) المصدر السابق: ٤٠١/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠١٦.

(٥) المصدر السابق: ٤٠١/٨ ـ ٤٠٢ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠١٨.

الخامس: من صلّى جماعة إماماً أو مأموماً وأعادها جماعة إماماً أو مأموماً لمن صلّاها جماعةً معه أو مع غيره.

السادس: من صلّى منفرداً وأعادها إماماً لمن لم يصلّ.

السابع: هذه الصورة لمن صلّى منفرداً.

الثامن: هذه الصورة لمن صلّى إماماً.

التاسع: هذه الصوَر أو إماماً لمن صلّى منفرداً.

العاشر: مَن صلّى منفرداً وأعادها مأموماً لمن لم يصلّ أو صلّى منفرداً أو إماماً كذلك.

ثمّ إنّ كلّ واحدةٍ من الصلاتين أداءً أو قضاءً أو بالتفريق ـ وعلى أيّ تقدير ـ إمّا أن يكون عنوانهما واحدة كصلاة الظهر أو مختلفة، والقدر المتيقّن من تلك الأخبار هو ما إذا صلّى منفرداً ثمّ وجد جماعة، فإنّ مقتضى هذه الأخبار هو استحباب الإعادة جماعةً إماماً أو مأموماً كما يظهر من المحقّق في الشرائع[١] والنافع[٢] الاختصاص بهذه الصورة، وهي الصورة الّتي يصحّ البحث عنها، وأمّا باقي الصوَر فلا.

وقال في الجواهر[٣]: إنّه يحتمل أن يكون النزاع لفظيّاً بين المجوّزين والمانعين بحمل كلام المانعين على إعادة تلك الجماعة بعينها إماماً ومأموماً، والمجوّزين على ما إذا حصل غيرهم وأراد الجماعة وإن انضمّ معهم.

وعلى أيّ تقدير، فاستفادة الاستحباب في باقي الصوَر من الأخبار محلّ تأمّل وإشكال.

نعم، في عوالي اللآلي بإسناده عن فخر المحقّقين عن والده العلّامة أنّه قال: روي أنّ أعرابيّاً جاء إلى المسجد وقد فرغ النبيّ ﷺ وأصحابه من الصلاة فقال: «ألا رجل يتصدّق على هذا فصلّى معه» فقام شخص فأعاد صلاته وصلّى به[٤]. ولكن هذه الرواية عامّيّة سنداً ولا يمكن أن تعارض الأخبار الصحيحة، وكذلك رواية مُعاذ.

نعم، يحتمل أن تكون رواية داود المتقدّمة شاملةً لبعض الصوَر، لأنّها مطلقة

---

(١) شرائع الإسلام: ١٢٤/١.

(٢) المختصر النافع: ٤٧.

(٣) جواهر الكلام: ٢٦٠/١٣.

(٤) مستدرك الوسائل: ٤٩٥/٦ باب ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة ح ٧٣٤٥.

وإن كان يحتمل فيها أن يكون إمام الجمعة غيره ولكنّه أتى بالظهر من قِبل نفسه ليصحّ العصر بعده، وإلّا فلو صلّى معهم الجمعة كما هو دأبهم في كون إمام الجمعة غير إمام الفرائض اليوميّة ثمّ صلّى العصر فلا يصحّ عصره.

بقي في المقام التنبيه على ما في بعض الروايات، لأنّ ظاهر بعض الروايات جواز إعادة الصلاة مع جماعة العامّة أيضاً، ومن الواضح أنّ الصلاة معهم تكون بصورة الاقتداء وواقعها هو صلاة الفذّ، فيلزم أن تكون الإعادة منفرداً جائزاً أيضاً، فتأمّل فيه.

ثمّ إنّ قوله في خبر أبي بصير: «صلّ معهم يختار الله أحبّهما»[١] وفي خبر الصدوق: «أنّه يحسب له أفضلهما وأتمّهما»[٢] وفي آخر: «أكملهما»[٣] ومن الواضح أنّ المكتوب للمصلّي كذلك صلاة الكامل والأكمل كليهما لا أنّ الكامل يصير كالعدم، ولكن بهذه العبارة حثّ الناس على الجماعة لئلّا يتركوها بعذر إتيان الصلاة منفرداً ولا إشكال فيه. إنّما الكلام في قوله عليه السلام في رواية هشام «يجعلها الفريضة إن شاء الله» فإنّ ظاهره أنّ ذلك باختيار المكلّف مع أنّه غير معقول بعد إسقاط الأمر الوجوبي وامتثاله بالإتيان، فليس المراد من جعلها فريضة هو امتثال الأمر الوجوبي، فلعلّ المراد هو جعلها الفريضة بعنوان الوصفيّة بأن يجعل الأُولى لا شيء والثانية هي الفريضة الواجبة عليه، وكأنّها تدلّ على أنّ الأُولى مراعىً إلى آخر الوقت ومتى لم يجعل أُخرى هي الفريضة، أو يقال بأنّ معناه أنّ له قصد عنوان ما أتى به منفرداً من الفريضة وإن لم يكن وجوبيّاً، فتأمّل.

فـــرع

كنّا نستشكل في تعليقتنا على منتخب الرسائل[٤] للسيّد في جواز الاقتداء بمَن

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٠٣/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٠١/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح١١٠١٧. الفقيه: ٢٥١/١ ح١١٣٣.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٩١/٣، وفيه «ولا ينافيه اختيار الله أكملهما وأفضلِهما» ونيل الأوطار: ٤٢٧/١، وفيه«وعن بعض أصحاب الشافعي: إنّ الفرض أكملهما».

(٤) لم نجده وليس بأيدينا.

يصلّي عن الميّت نيابةً خصوصاً في غير الوليّ والمتبرّع كما هو المعروف في زماننا من الاستيجار له، والإشكال إنّما هو لعدم نصٍّ في هذا النحو من الاقتداء، ومن أنّ مجرّد كون هذه الصلاة قائمة بالمصلّي قيام صدورٍ منه هل يكفي لصحّة الاقتداء به أم لا؟ لأنّ لهذه الصلاة نسبة إلى الفاعل لقيامه بها قيام صدوري ونسبته إلى الميّت من جهة كونها عنه، فهي وإن كانت صادرة عن الحيّ إلّا أنّ الحيّ بنيابته عنه يجعل نفسه منزلة منوب عنه فكأنّها صادرة عن الميّت والاقتداء به لا يجوز.

وبالجملة: صحّة الاقتداء وعدمها منوطةٌ بالقول بأنّ النائب يجعل فعله فعل الميّت أو نفسه منزلتها، وببالي أنّ الميرزا الكبير[1] في تعليقته على حواشي مكاسب البهبهاني عليه الرحمة يختار أنّ الصلاة فعل المنوب عنه والنائب يجعل نفسه بمنزلته، والنائب بما أنّه هو يتقرّب إلى الله تعالى، والشخص بما أنّه جعل نفسه منزلة منوبٍ عنه يستحقّ الأُجرة، وهذا العمل ـ أعني جعل نفسه بمنزلته ـ ليس من الأفعال العباديّة حتّى كان أخذ الأُجرة عليه حراماً ومضرّاً بالتقرّب.

وعلى أيّ تقدير، لو قلنا بأنّ الصلاة صلاةٌ للإمام ولكنّها توجب لفراغ ذمّة الميّت فيشملها أخبار الجماعة وإطلاقاتها.

وأمّا استفادة الحكم والصحّة من الروايات الّتي تدلّ على أنّ دين الله أحقّ بالقضاء والقول بأنّ صلاة الغير يكون كأداء الغير دَين المديون فهنا أيضاً تكون صلاة الغير صلاة نفسه ولكنّها أداءٌ لدَين الميّت فغير تمام، لأنّ أحداً من العامّة والخاصّة لم يقل بجواز براءة ذمّة المديون في مطلق الواجبات غيره حتّى في مثل الصلاة ونحوها، لأنّ هذا العمل الّذي أمر المولى لتكميل نفوس العباد ليس مثل سائر الديون المتعلّق على ذمّة المديون من الدائن حتّى يصحّ أداء الغير عنه.

وورد في كتاب القضاء[2] روايات كثيرة عبّر فيها بأنّه «يصلّي عن الميّت» أو «يصلّي عنه أولى الناس به» أو «يصلّي عن والده» أو «يصلّي عن الأهل» فلابدّ أن

---

(١) لم نجده وليس بأيدينا.

(٢) باب ما قبل الآخر. (منه ﷺ). يعني باب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات من وسائل الشيعة: ٢٧٩/٨ ـ ٢٨٢، فراجع.

يكون معناه أنّه يصلّي نيابةً عنه، أي يجعل نفسه منزلة الميّت لا صلاتها صلاته، فالمسألة تصير بذلك مشكلة.

تنبيـــه

لا يخفى أنّ جواز النيابة واعتبارها سواء كانت فيما لا أمر متعلّقاً على العبد كما في قضيّة صفوان وابن أبي عمير و... أو كان فيما تعلّق الأمر كما في القضاء عمّن لم يصلّ فأمرٌ عقلائي وشرعي كما ورد في أخبار الحجّ ونحوه. وإذا ظهر ذلك فالّذي ينوب عن زيد مثلاً لأن يحجّ عنه مثل عمرو فواجب عليه أن يحجّ بعد الاستئجار، لأنّه وفاءٌ بعقد الإجارة ولكن هنا يكون العنوانان أحدهما: عنوان الحجّ المتعلّق على زيد، وثانيهما: عنوان العمل بعقد الإجارة المتعلّق على عمرو، ولكنّهما اجتمعا في مصداقٍ واحد وهو العمرة والحجّ، فهذا العمل كما يعتبر أنّه حجّ زيد كذلك يعتبر أنّه وفاءٌ لعقد الإجارة من عمرو.

وبالجملة: بعد إتمام العمل فامتثل وجوبين واستحقّ عليه عوضين: أحدهما المثوبة الأُخرويّة من الله تعالى لزيد، والآخر الأُجرة منه لعمرو، فلا يتصوّر عمل النيابة غير هذا، فلا مجال لأن يقال بأنّ هنا ليس إلّا عمل الواحد عنواناً في اعتبار العقلاء وأُجرة متعدّدة، بل التحقيق كما قلنا إنّه المتراءى من الميرزا عليه الرحمة أنّ هذا في اعتبار العقلاء عملان وإن كانا في الوجود الخارجي متّحداً، فبذلك يظهر أنّه لابدّ أن يقال بأنّ معنى النيابة جعل نفسه ـ أعني النائب ـ المنوب عنه تنزيلاً فالاقتداء به مشكل.

فـــرع

لو اشتغل بالصلاة فريضةً كانت أم نافلة فأُقيمت الجماعة فوردت في ذلك روايات:

منها: خبر سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينا هو قائمٌ يصلّي إذ أذّن المؤذّن وأقام الصلاة، قال: «فليصلّ ركعتين ثمّ يستأنف الصلاة مع الإمام ولتكن الركعتان تطوّعاً»[1]، وقوله عليه السلام: «فليصلّ

(١) وسائل الشيعة: ٨/٤٠٤ ـ ٤٠٥ باب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٦.

ركعتين» يحتمل أن يكون معناه هو إتمامه كذلك من غير احتياج إلى عدول النيّة إلى النفل كما يحتمل أن يكون معناه هو العدول أوّلاً ثمّ الإتمام.

ومنها: خبر سماعة قال: سألته عن رجلٍ كان يصلّي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعةً من صلاة فريضة، قال: «إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أُخرى فينصرف ويجعلها تطوّعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلّي ركعةً أُخرى ويجلس قدر ما يقول...»[١] الحديث. وليس معنى قوله عليه السلام: «يجعلها تطوّعاً» جعلها بعد الصلاة تطوّعاً، وظاهرها هو اعتبار العدول إلى النافلة بالنيّة خصوصاً مع ارتكاز ذلك في أذهان المتشرّعة.

ومنها: ما في فقه الرضا عليه السلام: «إن كنت في فريضتك وأُقيمت الصلاة فلا تقطعها واجعلها نافلة وسلّم في ركعتين ثمّ صلّ مع الإمام...»[٢].

وهذه هي الروايات، والمشهور أيضاً كذلك، فالنصّ والفتوى متطابقان على ذلك.

ولو كان ذلك بعد ما قام إلى الركعة الثالثة قبل أن يركع فيها ففي جواز العدول إلى النافلة فيجلس ويسلّم ويأتمّ به وعدمه وجهان، ومنشأُهما استفادة ذلك من الأخبار وعدمها. ولا إشكال فيما إذا شرع بالفريضة وعدل منها إلى النافلة أو شرع في النافلة أن تقطعها للصلاة بعد أنّ قطع النافلة غير حرام، إنّما الكلام في أنّ هذا القطع أيضاً مستحبّ حيث إنّه لدرك الجماعة فيستفاد من هذه الأخبار أم لا؟

وعلى أيّ تقدير، فهذه عُمد المسائل الّتي لابدّ من ذكرها والبحث عنها ولا نطيل البحث بذكر سائر الفروع المذكورة في الجماعة ولعلّها يستفاد ممّا ذكرناه إلى هنا، ولنختم الكلام بذلك إن شاء الله[٣].

---

(١) المصدر السابق: ٨/٤٠٥ باب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١١٠٢٧.

(٢) فقه الرضا: ١٤٥، عنه مستدرك الوسائل: ٦/٤٩٦ باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ح٧٣٤٨.

(٣) هذا آخر ما استفدته من بحث سيّدنا الأُستاذ الأكبر المنتهي إليه رئاسة الجعفريّة آية الله العظمى الحاج آغا حسين البروجردي أدام الله تعالى أيّام إفاداته في الصلاة، ويتلوه كتاب الخمس إن شاء الله تعالى وهو يوم الأحد ١٨ ج١ سنة ١٣٧٨ هجري قمري. (منه رحمه الله).

كتاب الخمس

من الواجبات في ديانة الإسلام في الجملة أداء الخمس للإجماع، ومعناه واضح لأنّه ليس له حقيقة شرعيّة، وتدلّ عليه الأدلّة الثلاث من الكتاب والأخبار والإجماع. فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[1]، ومقتضى الجمود عليها هو الوجوب في الغنائم المأخوذة في غزوة بدر لأنّها وردت في قضيّة غزوة بدر، وقال بعضهم: إنّها وردت بعد قضيّة بدر وكان تقسيم الغنائم فيه مثل التقسيم قبل الآية، والغنائم الّتي أخذ المسلمون من المشركين من مال التجارة الّتي كانت لهم مع أبي سفيان النازل من دمشق. وعلى فرض إلغاء خصوصيّة هذه الغزوة فاللازم منه هو وجوبه في الغنائم المأخوذة في الغزوات كما عليه العامّة[2]. ولكن وردت في المسألة عن أئمّة أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين أنّه لمطلق الغنيمة ـ أعني الفائدة ـ كما هو معنى الغنيمة في اللغة من غير اختصاصه بالغنيمة المأخوذة في الغزوات.

---

(١) الأنفال: ٤١.

(٢) راجع بداية المجتهد: ١/٥٨٦.

واختار العامّة بأنّ ذكر «الله» في الآية الشريفة كان للتبرّك ولا سهم له في الخمس، وأمّا سهم النبيّ صلى الله عليه وآله فقد أُسقط بعد رحلته صلى الله عليه وآله، وأمّا سهم ذي القربى فقالوا بأنّه لم يؤدّ إليهم في زمن أبي بكر وعمر ولم يتعرّض بهما أحدٌ من الصحابة، فإجماعهم يكون على ذلك ـ أعني عدم سهم لهم ـ . ولكن بعضٌ من العامّة[1] يقول بلزوم أداء سهم ذي القربى بما يكون منسوباً إلى بني هاشم أو بني المطّلب. ولكن أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم يقولون بأنّه يقسّم ستّة أسهم[2] كما في الآية، لأنّ سهم الله كان يؤخذ في زمانه صلى الله عليه وآله ويصرفه هو صلى الله عليه وآله في من يشاء، وأمّا سهم الرسول فالمشهور بين الإماميّة أنّه لمن كان قائماً مقام الرسول ـ أعني الأئمّة عليهم السلام ـ وكذلك سهم ذي القربى، فهذه الأسهم الثلاث يكون بعد النبيّ صلى الله عليه وآله للإمام الّذي كان قائماً مقامه.

ثمّ إنّ هنا خلافاً آخر بين المسلمين في أنّ الأسهم الثلاث الأُخر ـ أعني اليتامى والمساكين وابن السبيل ـ هل هي من غير ذي القربى كما هو ظاهر الآية أو لا؟ واختار بعضٌ منهم أنّ ذوا القربى حيث صاروا محرومين من الخمس فيمكن إعطاء شيءٍ من هذه الأسهم الثلاث الأُخر بهم من ذوي القربى، ولكنّ الإماميّة تبعاً للأئمّة عليهم السلام يقولون بأنّ هذه الأسهم لذوي القربى.

وما ذكروا من أنّ عمر وأبا بكر لم يؤدّيا سهم ذوي القربى ولم يتعرّضوا بهم الأصحاب فإجماعي.

يرد عليه أنّه بعد أنّ أشرف أولاده وأكمل مصاديق ذوي القربى جاءت إلى المسجد واحتجّت معه فلم يؤثّر في شقاوتهم شيئاً ولم يؤدّيا حقّها فأين مجال لتعرّض الأصحاب؟

وأمّا عن ظاهر الآية العاطفة هذه الأسهم الأخيرة بذوي القربى المنافي لكونها

---

(١) راجع بداية المجتهد: ٥٨٦/١، والمغني لابن قدامة: ٣٠٠/٧ ـ ٣٠٣.

(٢) راجع المراسم: ١٤١، والمقنع: ١٧١ ـ ١٧٢، والمقنعة: ٢٧٦ ـ ٢٧٧، والوسيلة: ١٣٧، وشرائع الإسلام: ١٨١/١ ـ ١٨٢، والمهذّب: ١٧٩/١ ـ ١٨٠، وتذكرة الفقهاء: ٤٣١/٥ ـ ٤٣٣.

لذوي القربى أيضاً فيُجاب بأنّ ذا القربى مفرد في الآية ولا يشمل مطلق ما كان قريباً به ﷺ فلعلّه هو من كان قريباً به ﷺ [١] من جميع الجهات من القرابة في الخلق وسائر الكمالات المعنويّة دون النسب مجرّداً فهو يشمل الإمام عليه السلام فقط والباقي هو كلّ قريب منه، والشاهد عليه عدم إعادة حرف اللام عند ذكر اليتامى والمساكين وابن السبيل. وبالجملة: فكأنّ أسهم الأربعة الأخيرة متّحدٌ في المصرف.

وعلى أيّ تقدير، لا إشكال بعد وجود أخبار من أئمّة أهل البيت في المسألة المتراءى منها اتّفاق الأئمّة عليهم السلام على ذلك، كما أنّ من كان اجتهاده قريباً بمذاقهم يقول ذلك كما ورد في سؤال من كان من الخوارج عن ابن عبّاس ما تقول في الخمس؟ فأجاب بأنّه لنا إلّا أنّ القوم منعونا حقّنا[٢].

وتؤيّد ذلك الأخبار الواردة من أنّ الزكاة أوساخ الناس فحرامٌ عليهم[٣]. وبالجملة: كأنّ هذا حقّ لسيادتهم وحقّهم على الناس حيث إنّه لولاهم لكان العرب إلى الأبد محرومين عن حقوق البشريّة والعلوّ الموجود فيهم. ولا يخفى أنّ هذه نكات أشرنا إليها استنباطاً وإلّا فبعد وجود الدليل لا نحتاج إلى ذكرها.

وعلى أيّ تقدير، فما يُبحث عنه في كتاب الخمس أُمور:

الأوّل: ما يجب فيه الخمس.

الثاني: مصرف الخمس.

الثالث: في شروط ما يجب فيه الخمس.

الرابع: من يجب عليه الخمس.

وقد ورد من الفريقين أخبارٌ فيما يجب فيه الخمس، ولكن ما ورد من

---

(١) ليس في الآية ما يدلّ على أنّه هو القريب به ﷺ فضلاً عن دلالته على بعض القريب به ﷺ ويشمل القريب إلى مؤدّي الخمس كما هو الظاهر، فلولا الروايات لا مجال للتمسّك بالآية لما ذكره مدّ ظلّه العالي. (منه رحمه الله)

(٢) راجع سنن أبي داود: ١٤٦/٣ ح ٢٩٨٢ قريبٌ منه.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٦٩/٩ باب ٢٩ من أبواب المستحقّين للزكاة ح ١١٩٩٣.

طريقنا أصحّ سنداً ممّا ورد عن طريق العامّة، لأنّ أخبارهم موقوفة[١] دون ما ورد عن طريقنا[٢].

وبالجملة: ورد في باب ما يجب فيه الخمس أخبار:

منها: خبر عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «ليس الخمس إلّا في الغنائم خاصّة»[٣].

---

(١) الخبر الموقوف باصطلاحهم ما لم يصل إلى النبيّ، بل وقف في بعض الصحابة وما يصل إلى النبيّ باصطلاحهم هو الخبر المرفوع. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٢) ولا يُصغى إلى ما يقوله بعض المتعصّبين من أنّ أخبارهم أصحّ سنداً لانتهائه إلى الرسول صلى الله عليه وآله بخلاف أخبارنا لانتهائه إلى الأئمّة عليهم السلام، وذلك لأنّ الأخبار من طريقنا إمّا عن عليّ عليه السلام في زمان خلافة الثلاث فلم يبلغ إلّا فيما كان الثلاث محتاجاً إليه حتّى شانعٌ ذلك بأنّه لولا عليّ لهلك عمر.

وأمّا في زمان خلافته الظاهرة فكانوا قد أضبطوا جميع خطبه، وأمّا سائر الأئمّة قبل الصادقَين فحيث كان الأمر بيد الأُمويّين حتّى أن صارت عبادة المسلمين في سبعين سنة هو اللعن على عليّ عليه السلام، فأيّ مجال لأن تصل منهم أخبار؟ نعم، بعد انقراضهم وانزجار الناس عنهم خصوصاً بعد واقعة كربلاء بلغ الأمر إلى الصادقَين عليهما السلام وبيّنوا أحكام الله تعالى حتّى أنّ ابن عقدة جمع في كتابه أربعة آلاف من الرواة الّذين ينقلون عن الصادق عليه السلام، ومع ذلك كتب الصيرافي مستدركاً على كتابه وجمع بعضاً آخر منها، وكان الباقر عليه السلام في أغلب الأوقات يُخرج كتاباً. قال الراوي: إنّه بقدر فخذ البعير ويقول بأنّ هذا إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ عليّ عليه السلام. (الكافي: ٧/٩٤ ـ ٩٦ ح ٣). وورد أنّ جابر بن يزيد سأل منه مسألة وأفتى فيها وقال جابر: أُحبّ أن تذكرها لي رواية، وقال عليه السلام: ما نقول فقد رويت عن أبي عن آبائي عن عليّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله. وكان هذا الأمر من الواضحات عندهم لذا في بعض الروايات الّتي نقلها طلحة بن يزيد أو سفيان بن عُيينة ورد أنّها في كتاب عليّ.

وبالجملة: فالروايات المرويّة عن طريقنا تنتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وليس كما يظنّه المتعصّبون، فكانت الروايات الواردة من طريقنا أصحّ سنداً ممّا ورد من طريقهم. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٣) وسائل الشيعة: ٩/٤٨٥ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٤٦.

ونظيره خبر سماعة عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام قال: سألت أحدهما عن الخمس، فقال: «ليس الخمس إلّا في الغنائم»[١].

وفي رسالة المحكم والمتشابه نقلاً عن تفسير النعماني بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث ذكر معايش العباد في القرآن «الخمس يخرج من أربعة وجوه: من الغنائم الّتي يصيبها المسلمون من المشركين، ومن المعادن، ومن الكنوز، ومن الغوص»[٢].

ومنها: خبر أحمد بن محمّد قال: حدّثنا بعض أصحابنا، رفع الحديث قال: الخمس من خمسة أشياء: من الكنوز، والمعادن، والغوص، والمغنم الّذي يقاتل عليه، ولم يحفظ الخامس...» الحديث[٣].

ومنها: خبر حمّاد بن عيسى قال: رواه لي بعض أصحابنا ذكره عن العبد الصالح أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، ومن الغوص، والكنوز، ومن المعادن، والملاحة»[٤].

ونظيره بل متّحدٌ معه ما عدّه في الوسائل رواية أُخرى ما نقله عن حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، والغوص، ومن الكنوز، والمعادن، والملاحة...»[٥]. الحديث.

وفي المقنع قال: روى محمّد بن أبي عمير: «أنّ الخمس على خمسة أشياء: الكنوز، والمعادن، والغوص، والغنيمة». ونسي ابن أبى عمير الخامسة[٦].

ومنها: خبر عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «فيما يخرج

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩١/٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٠.
(٢) المصدر السابق: ٤٨٩/٩ ـ ٤٩٠ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥٧.
(٣) المصدر السابق: ٤٨٩/٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥٦.
(٤) المصدر السابق: ٤٨٨/٩ ـ ٤٨٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥٤.
(٥) المصدر السابق: ٤٨٧/٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٤٩.
(٦) المصدر السابق: ٤٨٦/٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٤٧.

من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس»[١].

وهذه الروايات كما ترى مختلفة، عدّ بعضها الخَمس، وبعضها الأربعة، واختلف بعضها أيضاً في العناوين، ويذكر في بعضها الملاحة، ولعلّها داخلٌ في المعادن.

وعلى أيّ حال، **فالأوّل منها الغنائم** لدار الحرب، والمتبادر منها عند العرف هو ما يغنمه الغالبون في الحرب عن المغلوبين، والقدر المتيقّن منها هو ما يغنمه المسلمون عند الغلبة. واستثني منها في كتاب الجهاد أُمور:

منها: الصفايا، وهي ما يختصّ بالملوك حيث إنّها لا تدخل في الغنيمة، بل يتعلّق بالنبيّ ﷺ ومن كان مقامه في الحرب مقامه ﷺ ممّن بيده الحرب، ولو ثبت ذلك لم يتعلّق به الخمس.

ومنها: السلب، وهو اللباس الّذي يأخذه القاتل من المقتول، حيث إنّه مختصٌّ بقاتله ولا يتعلّق به الخمس.

ومنها: المؤَن الّتي أُنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعى.

ومنها: الجعائل، أي ما يجعله الإمام لشخص على فعل مصلحة من مصالح المسلمين.

ومنها: الرضايح، وهي ما يجعل للنساء والعبيد ممّا لا حقّ لهم في الغنيمة إلّا أنّهم عاونوا المسلمين في الجهاد ببعض الأُمور الّتي يليق بحالهم.

ومنها: النفل، وهو العطاء لبعض الغانمين. وذكر في الجواهر[٢] في وجه عدم تعلّق الخمس بها وخروجه عن عنوان الغنيمة الّتي تتعلّق بها الخمس بأنّ المسلمين لا يرَون هذه الأُمور ممّا تعلّق بها لهم حقٌّ ولا يطالبون تقسيمه، ولكن محلّ هذا كتاب الجهاد ولا نحتاج إلى البحث عنها وعن وجهها هنا.

وكذلك ما يغنم في الحرب الّذي ليس بإذن الإمام، بناءً على ما ورد من أنّه

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩٤/٩ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٦.

(٢) جواهر الكلام: ١٠/١٦ ـ ١١.

كلّها للإمام عليه السلام لأنّ ظاهره هو أنّها كلّها للإمام، ولا حقّ لصاحب الخمس عليه. ويفترق هذا القسم من الأُمور الّتي يتعلّق بها الخمس عن سائر ما يجب عليه الخمس بأنّ في سائر الموارد يكون ما استفاده المرء ملكاً له إلّا أنّه يجب عليه إخراج خمسه دون ما يغنمه المسلمون ويكون داخلاً تحت عنوان الغنيمة، لأنّها لا تصير ملكاً لهم أوّلاً، بل كان مستحقّو الخمس شركاء معهم أوّلاً.

بقي الكلام هنا فيما لابدّ من التنبيه عليه وهو: أنّه إذا سرق المسلم من الكافر شيئاً من أمواله أو أخذ منه بعنوان الربا ونحوه فهل هو داخلٌ في عنوان الغنيمة وما يُغنم ويحكم بحكمه فيها؟

والدليل على عدم الاحترام لمال الكافر إذا كان حربيّاً لا يدخل مالهم في غنائم دار الحرب، لكن يمكن أن يقال بأنّ ما ورد في أنّ الغنيمة هي الإفادة يوماً بيوم يشمل ذلك أيضاً.

وأمّا أصل جواز ذلك فإن كان الكفر بالارتداد عن الإسلام ارتداداً فطريّاً فيمكن أن يقال بأنّ أمواله حيث كانت معتصمةً بالإسلام فبعد الارتداد نستصحب حرمته، بل المستفاد من الأدلّة أنّه بالارتداد إن كان عن فطرة فينتقل بالورثة.

وأمّا مثل الناصب ونحوه فروى حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خُذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»[1]. وروى المعلّى بن خُنيس عن أبي عبدالله عليه السلام مثله[2].

ولكنّ الأقوى في النظر أنّ الناصب في الرواية مخصوص بمن كان معهوداً بين الراوي والإمام عليه السلام إن لم نقل بأنّ الخطاب أيضاً مخصوصٌ بحفص، ولا يمكن التمسّك بإطلاق هذه الرواية والقول بأنّ كلّ ناصب يمكن أخذ ماله بل واجبٌ على ظاهر الأمر خصوصاً لو كانت الرواية الّتي تدلّ على أنّ من قدّم الجبت والطاغوت ناصب، وهي ما رواه في آخر السرائر من كتاب مسائل الرجال عن محمّد بن أحمد

(١) وسائل الشيعة: ٩/٤٨٧ ـ ٤٨٨ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥١.

(٢) المصدر السابق: ٩/٤٨٨ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥٢.

ابن زياد وموسى بن محمّد بن عليّ بن عيسى قال: كتبت إليه ـ يعني عليّ بن محمّد عليهما السلام ـ أسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاد إمامتهما؟ فرجع الجواب: «من كان على هذا فهو ناصب»[١]، لأنّ مقتضى ذلك هو عدم الاحترام لأموال جميع أهل السنّة، مع أنّ السيرة قائمة على احترام أموالهم.

وما نقله صاحب الحدائق[٢] من الإشكال عن بعض في المسألة والجواب بأنّه لا مانع من أخذ مالهم ودفع خمسهم، فإنّما هو مبنيٌّ على عمله بكلّ رواية، ولو كانت هذه الرواية تامّة تشمل المنكرين لبعض الضرورات ولا يحتاج إلى الكفر وإلى الحرب، فما ورد عن صاحب الكافي من أنّه من نصب له الحرب[٣] فأعمّ ممّا تدلّ عليه الرواية.

وعلى أيّ تقدير، لا إشكال فيما حواه العسكر في خروج الخمس منه، إنّما الكلام فيما لم يحوه العسكر مثل الأرض ولزوم إخراج الخمس عنها وعدمه.

والمشهور بين القدماء مثل الشيخ[٤] وابن حمزة[٥] هو لزوم إخراج الخمس منها لإطلاق الأدلّة، وتبعهم في ذلك المحقّق[٦] والعلّامة[٧] والشهيدان[٨] وخالفهم من المتأخّرين صاحب الحدائق[٩] واستدلّ بأنّ ظاهر الأخبار المنقولة في قضيّة تقسيم الغنائم بعد إخراج الخمس هو انحصار ذلك بغير الأرض، لأنّها كلّها غير متعرّضة للأراضي وإخراج الخمس منها، وهكذا لم يكن إخراج خمس الأراضي ممّا جرت عليه سيرة المسلمين.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩/٤٩٠ ـ ٤٩١ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥٩.
(٢) الحدائق الناضرة: ١٢/٣٦٨. ولمزيد الفائدة راجع زبدة المقال للسيّد البروجردي: ١٤ ـ ١٥.
(٣) الكافي: ١/٢١٧ ح ٤.
(٤) المبسوط: ١/٢٣٦.
(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٣٦.
(٦) شرائع الإسلام: ١/١٧٩.
(٧) تذكرة الفقهاء: ٥/٤٠٩.
(٨) راجع الدروس الشرعية: ١/٢٥٨، ومسالك الأفهام: ١/٤٥٧ ـ ٤٥٨.
(٩) الحدائق الناضرة: ١٢/٣٢٤ ـ ٣٢٥.

وغاية ما يمكن أن يتمسّك به للزوم إخراج الخمس منها هو إطلاق الآية في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ إلى آخره. ولكنّ الظاهر أنّه لا إطلاق لها بعد أنّ المعمول والمتعارف في الغزوات ليس بحيث يمكن التمسّك به، لأنّ ما تكون من الأراضي للسلطان المغلوب بنحو الإضافة السلطانيّة إليها الملك الشخصي تصير للسلطان الغالب بهذا النحو من الإضافة ولم تكن هذه الأراضي من البيوت وغيرها ممّا يقسّم بين رعايا سلطان الغالب ولا بين العسكر، بل تقطع الإضافة الكائنة للسلطان المغلوب منها وتحصل هذه الإضافة للسلطان الغالب.

وأمّا الغزوات الواقعة مثل غزوة بدر وأُحد فلم تكن في أراضي الكفّار حتّى صارت ممّا تغنم، والحظ عمل النبيّ ﷺ فيها، وكذلك في غزوة الخندق والطائف. نعم، في قضيّة بني النضير ـ على ما كتبه المؤرّخون ـ صرّحوا بأنّه قسّم ولم يخمّس، وفي قضيّة خيبر فما دلّت عليه الأخبار هو إجارتها بالزارعين وصرف مال الإجارة وعوائدها في مصالح الإسلام، فمع كون المعمول في الغزوات ذلك فلا إطلاق للآية.

وأمّا الأراضي الّتي تفتح عنوةً فلا شكّ بأنّها تبقى في يد والي الإسلام ليصرف ما يحصل منها في مصالح الإسلام وليس ملكاً للمسلمين، ولا حقّ في هذه الأراضي لا للفاتحين ولا لغيرها، فكيف يشمل إطلاق الآية الأراضي إلّا أن يكون الخطاب فيها متوجّهاً بالفاتحين بالنسبة إلى غير الأراضي ومتوجّهاً بالإسلام بالنسبة إلى الأراضي، وإلّا فلا تشمل الآية الأراضي كما عرفت ما هو المعمول عندهم.

ولا يخفى أنّ الكلام إنّما هو في لزوم إخراج الخمس من الأراضي وعدمه، وأمّا عدم حقّ للعسكر فيها فليس محلّاً للإشكال والخلاف، كما أنّ عمر أيضاً لم يقسّم سواد العراق بين العسكر، كما أنّ ما حواه العسكر أيضاً حقٌّ لهم بعد إخراج الخمس بلا إشكال.

ولذلك اعترضوا على رسول الله ﷺ وسألوه عن علّة إعطاء المهاجرين أزيد

ممّا أعطى على الأنصار في بعض الغزوات وعلى إعطائه بالمؤلّفة قلوبهم في غزوة حنين، وأجابهم صلى الله عليه وآله بلزوم تأليف قلوبهم ثمّ ترضية خاطر العسكر والاسترضاء منهم بذلك.

وبالجملة: افتراق حكم الأرض وما حواه العسكر في التقسيم وعدمه ممّا لا خلاف فيه، وإنّما البحث في لزوم إخراج حقّ مستحقّي الخمس من أرض الوالي ثمّ صرف عوائد الباقي في مصالح الإسلام أم لا؟

وفي رواية حمّاد بن عيسى صرّح بأنّه ليس لمن قاتل شيءٌ من الأرضين، وصرّح أيضاً بأنّ الأراضي الّتي تُفتح عنوةً بخيلٍ وركابٍ فهي موقوفة[١]، ولم تتعرّض فيها بإخراج الخمس منها في جميع الفقرات الّتي تعرّض فيها للأرض وحكمها. وقال الشيخ في المبسوط: والّذي يقتضيه المذهب أنّ الخمس لمستحقّيه[٢] ويقبل الباقي بالزارعين وتصرف العوائد في مصالح الإسلام.

وأمّا على الرواية الّتي تدلّ على أنّ الغنيمة كلّها للإمام إن لم يكن الحرب بإذن الإمام[٣] فيكون الجميع له إن لم يكن بإذنه كما فيما وقع بعد النبيّ بغير إذن وصيّه عليه السلام. وهذه العبارة منه تدلّ على عدم وجود دليل دلّ على المسألة من الروايات، وذكر ذلك بمقتضى القواعد وإطلاق الأدلّة ولا قاعدة تدلّ عليه إلّا إطلاق الآية الشريفة، وقد عرفت الإشكال فيها.

وقال أبو الصلاح في الكافي بأنّها يقبل بين الزارعين ويُصرف عوائدها في مصالح الإسلام ولم يستثن من ذلك الخمس[٤].

وتلخّص من جميع ذلك: أنّ إطلاق المدّعى في الآية مع قطع النظر عمّا قلنا مخالف مع رواية حمّاد بن عيسى في قوله: «وليس لمن قاتل شيءٌ من الأرضين ولا ما

---

(١) وسائل الشيعة: ١١٠/١٥ ـ ١١١ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه ح ٢٠٠٨٩.

(٢) المبسوط: ٢٦٢/١.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٢٩/٩ باب ١ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٤٠.

(٤) الكافي في الفقه: ٢٦٠.

غلبوا عليه إلّا ما احتوى عليه العسكر...»[١] الحديث. وسند هذه الرواية منجبرٌ بعمل الأصحاب كما صرّح به العلّامة في كلّ مورد تعرّض للرواية، والقول بأنّ إطلاق الآية آبٍ عن التخصيص غير مسلّم عندنا بعدما عرفت، فالمسألة عندي بعدُ مشكلة.

والثاني ـ ممّا يجب فيه الخمس ـ: **المعادن**، وهو يُطلق في عرف العرب على الأرض الّتي تخرج منها الأشياء الّتي بعضها منطبعة وبعضها غير منطبعة[٢] من الفلزّات ونحوها، واختلف المسلمون فيه بعد تسليم أنّ ما يجب فيه الخمس هو المستخرج منها لا الأرض. وقال أبو حنيفة[٣] بأنّه واجبٌ في خصوص الذهب والفضّة، واختار الآخرون غير ذلك، وأكثرهم يقولون بأنّه واجبٌ على سبيل الزكاة والصدقة بقدر الخمس.

وعلى أيّ حال، لا إشكال عند الإماميّة في وجوب خمس المعادن مثل الغنائم وعلى سبيل الخمس لا الزكاة مع اختلاف في الشرائط.

وأمّا الأخبار ففي بعضها عبّر بالركاز، وهو يُطلق على ما يثبت في الأرض مثل قولهم: ركز رمحه في الأرض، وربّما يكون أعمّ ممّا ركزه الله في الأرض سواء كان أصله الماء أو التراب، والركاز جامع بين الكنز والمعدن. وعلى أيّ تقدير، يطلق على ما خلقه الله في الأرض سواء كانت منطبعة أم لا اسم المعدن لا الكنز، والأصحاب متّفقون في عدم الفرق بين أقسام المعدن.

وقد عرفت بعض أخبار المسألة فيما ذكرت أقسام ما يجب فيه الخمس في رواية ابن أبي عمير فيما نسي خامسه[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ١١٠/١٥ ـ ١١١ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه ح ٢٠٠٨٩.

(٢) المراد بالمنطبعة ما يقع تحت عمل الصناعة فيتشكّل بأيّ شكلٍ أراده الصنّاع كالذهب والفضّة والرصاص، وقد عبّر عن المنطبعة بالفارسيّة بـ «چكش خور». والمراد بغير المنطبعة ما لم يكن كذلك كجواهر الكلام واللآلي من الفلزّات والقير والنفط من المانعات. (زبدة المقال:١٨).

(٣) المغني لابن قدامة: ٦١٨/٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٨٦/٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٤٧.

ومنها: محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن معادن الذهب والفضّة والصفر والحديد والرصاص، فقال: «عليها الخمس جميعاً»[١].

ولكنّ الظاهر أنّ هذه الرواية ناظرةٌ على ما يقوله أبو حنيفة من انحصاره بالذهب والفضّة، فلا مفهوم لها دلّ على عدم الخمس في غيرها.

ومنها: رواية الحلبي في حديثٍ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ قال: «الخمس» وعن المعادن كم فيها؟ قال: «الخمس» وعن الرصاص والصفر والحديد وما كان بالمعادن كم فيها؟ قال: «يُؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضّة»[٢]. هذا أيضاً ناظر إلى ردّ العامّة القائلين بانحصاره بالذهب والفضّة.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الملاحة، فقال: «وما الملاحة؟» فقال: أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً، فقال: «هذا المعدن فيه الخمس». فقلت: والكبريت والنفط يخرج من الأرض؟ قال: فقال: «هذا وأشباهه فيه الخمس»[٣].

ومنها: رواية محمّد بن عليّ[٤] بن أبي عبدالله عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضّة هل فيها زكاة؟ فقال: «إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»[٥].

هذه بعض الروايات الواردة في الخمس، ولا إشكال في المسألة من هذه الجهة ـ أعني وجوب الخمس على المعادن ـ كما لا إشكال في إخراج مؤونة العلاج لأنّ الإماميّة متّفقة عليه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩١/٩ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦١.

(٢) المصدر السابق: ٤٩٢/٩ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٩٢/٩ ـ ٤٩٣ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٤.

(٤) محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله، أبوه عليّ بن جعفر أخو موسى بن جعفر سلام الله عليه، ورواية ابن أبي نصر عنه مشعرٌ بوثاقته. (منه مدّ ظلّه العالي).

(٥) وسائل الشيعة: ٤٩٣/٩ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٥.

إنّما الكلام في اعتبار النصاب فيه وعدمه وفي مقداره بعد فرض اعتباره.

وذكر العلّامة في التذكرة عن الشيخ [أقوالاً ثلاثة] أحدها اعتباره فيما بلغ عشرين ديناراً، وثانيها فيما بلغ ديناراً واحداً، وثالثها عدم النصاب[١].

وفي رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليلٍ أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»[٢]، وفي هذه الرواية دلالة على خلاف ما يقوله العامّة من أنّ الخمس واجب على سبيل الزكاة كما هو الواضح من قوله: «ما يكون في مثله الزكاة» لأنّ ظاهرها أنّ هذا غير جهة الزكاة.

وفي رواية نقلها محمّد بن عليّ بن الحسين قال: سئل أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضّة هل فيها زكاة؟ فقال: إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»[٣] والدينار في السابق كان مسكوكاً ووزنه عشرون مثقالاً من الذهب شرعيّةً وخمس عشرة مثقالاً صيرفيّة.

وحيث إنّ جميع أقسام المعدن كان معتبراً فيها ذلك فلابدّ أن يكون المعتبر هو قيمة ذلك لا عينه ولا وزنه، لوضوح أنّ أغلب المعادن غير الذهب والذهب منها غير المسكوك، مضافاً بأنّ التعبير بالبلوغ يناسب القيمة لا العين.

وعلى أيّ حال، فالأصحاب لم يحملوا هذه الرواية على غير الخمس فيكون الجمع بين هذه الروايات وسائر الروايات المتقدّمة هو بلوغ المعادن بهذا المقدار من النصاب حتّى يجب فيه الخمس. ويرجّح هذه الرواية على ما يدلّ على أنّ النصاب دينار واحد من جهات: أحدها بالسند لأنّ الشيخ يقول بأنّ أحمد بن محمّد ابن أبي نصر لا يروي إلّا عن ثقة. وثانيها بفتوى جمعٍ من الأصحاب على هذه الرواية، ولكن المفتي بالرواية الدالّة على أنّ النصاب دينار واحد منحصرٌ بأبي

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٥/٤٢٦ ـ ٤٢٧ مسألة ٣١٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٩/٤٩٤ ـ ٤٩٥ باب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٨.

(٣) المصدر السابق: ٩/٤٩٨ ـ ٤٩٩ باب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٦.

الصلاح[١]. وثالثها بأنّ ذكر الغوص مع المعدن في الرواية الدالّة على الدينار الواحد ممّا يحتمل فيها أن يكون ما ذكره الإمام راجع إلى الغوص، واضطرب نقل الرواية وصار كذلك.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ القول بأنّ النصاب هو العشرون أرجح من القول بأنّ الواحد وممّا يقول بعدم النصاب له. واضطرب كلام الجواهر في هنا، ولم يُفهم أنّ مقصوده هو ترجيح رواية العشرين على غيرها أو لا، فراجع[٢].

وتلخّص: أنّ القول باعتبار النصاب وأنّ المقدار هو عشرون ديناراً أرجح من القول بعدم النصاب وأنّه دينارٌ واحدٌ إن اعتبر أرجح.

وهنا فـــروع لابدّ من ذكرها:

الأوّل: إذا كان المخرَج من المعدن جنساً واحداً وكان المستخرَج أيضاً واحداً وكان الإخراج دفعةً واحدة فلا إشكال في المسألة في اعتبار النصاب ووجوب الخمس إذا بلغ بقدره عشرين ديناراً.

الثاني: إذا كان الاستخراج بالدفعات وكان مقداره أقلّ من العشرين في كلّ دفعة فهنا أقوال، ثالثها التفصيل بين ما أعرض بعد الدفعة الّتي لم تكن بقدر النصاب عن العمل فلا يجب وبين ما تركه بغير إعراض فيجب، فلا إشكال في أنّ التارك بغير إعراض يجب عليه الخمس إذا بلغ المجموع بقدر النصاب، وأمّا التارك عن إعراض فهو محلّ البحث.

الثالث: إذا كان المعدن واحداً والجنس المخرَج منه أيضاً واحداً ولكنّ المستخرَج متعدّداً يستخرجان إمّا بالشركة أو بغيرها، فحينئذٍ لو بلغ ما أخرجاه بقدر النصاب فالقول بوجوب إخراج خمسه يكون باعتبار أنّ الرواية تكون معبّرة عن المخرج بما يخرجه المعدن فيكون المناط هو المخرَج لا المخرِج، ولكن يمكن أن يقال بأنّ التعبير في الرواية وإن كان كذلك إلّا أنّ المستفاد من اعتبار النصاب أنّ الملحوظ فيه حال المستخرَج فلابدّ من القول بعدم وجوب الخمس إلّا أن يكون

---

(١) الكافي في الفقه: ١٧٠.

(٢) جواهر الكلام: ١٨/١٦ ـ ١٩.

حصّة كلّ من الشريكين بقدر النصاب ولو كان المعدن واحداً والمخرَج منه أيضاً جنس واحد.

الرابع: إذا كان المخرَج من المعدن أجناساً متعدّدة وكان المخرِج والمعدن واحداً فلحاظ الرواية والتعبير فيها أعمّ من الجنس الواحد أو المتعدّد، لأنّها كلّها ممّا أخرجه المعدن، ولكن الظاهر أنّ الملحوظ فيها هو رعاية كسب المخرِج، فحينئذٍ لو بلغ الجميع بقدر النصاب فيصدق بلوغ ما أخرجه بقدر النصاب فيجب الخمس.

الخامس: إذا أخرج الشخص مالاً تكون قيمته العرفيّة بحدّ النصاب ولكن عمل فيه ما بلغ معه بقدر النصاب مثل ما إذا أخرج ذهباً فعمله دراهم أو دنانير، والظاهر أنّ المناط هو بلوغ ما يخرج وما عمل فيه هي صنعةٌ صنعها وهي غير المعدن، ونقل صاحب الجواهر ذلك عن المدارك والمسالك[1] وكذا فيما إذا اتّجر به أو زادت قيمته السوقيّة مثل أن يبيع ما ليس قيمته العشرين بالعشرين أو زائداً فلا يجب الخمس فيه بلا إشكال.

والجواهر بعد أن ينقل ذلك عن المسالك والمدارك قال: وقد يشكل بأنّ المتّجه وجوب الخمس ـ إلى أن قال: ـ كما صرّح به في التذكرة والمنتهى مستشهداً له في الأخير بما رواه الجمهور بل والشيعة مع تفاوت يسير عن أبي الحرث المُزَني أنّه اشترى تراب معدن بمائة شاة[2]... إلى آخره[3]، ورواه في الكافي عن الحارث بن حصيرة الأزدي قال: وجد رجلٌ ركازاً على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع فلامتهُ أُمّي وقالت: أخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة وأنفسها مائة وما في بطونها مائة؟! قال: فندم أبي فانطلق ليتسقيله فأبى عليه الرجل فقال: خُذ منّي عشرة شياه، خُذ منّي عشرين شاة، فأعياه فأخذ أبي الركاز وأخرج منه قيمة ألف شاة، فأتاه الآخر فقال: خُذ غنمك وآتني ما شئت، فأبى فعالجه وأعياه،

---

(١) ما نقله في الجواهر عنهما ليس في ذلك الفرع.(منه رحمه الله). فراجع جواهر الكلام: ٢١/١٦.

(٢) راجع المغني لابن قدامة: ٦٢١/٢.

(٣) جواهر الكلام: ٢١/١٦.

فقال: لأضرّنّ بك، فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي فلمّا قصّ أبي على أمير المؤمنين عليه السلام أمره قال لصاحب الركاز: «أدّ خمس ما أخذت، فإنّ الخمس عليك، فإنّك أنت الّذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنّه إنّما أخذ ثمن غنمه»[1].

ولا يخفى أنّ الرواية مضطربة لا يمكن التمسّك بها، لأنّ ظاهرها في الصدر هو بيع تراب المعدن أوّلاً ثمّ إرادة الإقالة بعد الندامة من غير ارتباط بالخمس وعدمه، وظاهر الذيل أنّ النزاع يكون لأجل من يجب عليه أداء الخمس. وعلى أيّ تقدير، لو كان تراب المعدن أقلّ من العشرين قبل التصفية والعمل ثمّ يبيعه بأكثر من ذلك فيمكن التمسّك بها للإيراد على المسالك والمدارك، ولكن ليس الأمر كذلك، بل ما كان له من القيمة كان من الأوّل كذلك، أعني زيادته على العشرين.

السادس: نقل في الجواهر عن كشف أُستاذه أنّه لو وجد شيئاً من المعدن مطروحاً في الصحراء فأخذه فلا خمس عليه[2].

وأقول: وجه عدم الوجوب هو أنّ المتراءى من الرواية هو الوجوب فيما أخرجه الشخص وملكه بالإخراج ومنصرفةٌ عن غيره ممّا ملكه بالوجدان.

ووجه الوجوب عدم الانصراف لأنّ فيها ذكر ما أخرجه المعدن والمورد ينطبق عليه، ولنذكر الفروض الّتي يتصوّر حتّى يُعلم منها حال المسألة، ونقول: ما يوجد من المعدن قد يكون في الأراضي المباحة الّتي لا ملكيّة لأحدٍ فيها وتكون من الأنفال أو من الموات، وقد يكون في الأراضي الّتي فُتحت عنوةً، وقد يكون في ملك مالك خاصّ، والمستخرج تارةً يكون إنساناً، وأُخرى يكون حيواناً، وثالثة يكون غيرهما مثل المطر والزلازل ونحوهما.

فإن كان المستخرج إنساناً وأخرج المعدن في ملكه فيملكه بتبع الأرض ويجب عليه الخمس بلا إشكال.

وإن كان المستخرج إنساناً وأخرج المعدن في ملك الغير بإذنه فهو أيضاً

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩٧/٩ ـ ٤٩٨ باب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٥.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢/١٦.

كذلك، وإن كان بالغصب فما هو المخرَج ملكٌ لمالك الأرض ويجب عليه الخمس ولا شيء على المستخرج إلّا العصيان.

وإن كان الإخراج بفعل غير الإنسان مثل المطر والزلازل وكان في ملك خاصّ فلا إشكال بأنّه لمالكه ولم يخرج عن ملكه، ومقتضى القاعدة هو وجوب الخمس لشمول الأدلّة الدالّة على وجوب الخمس في المعدن له من غير تقييده بالإخراج.

وبالجملة: لو لم تكن الأدلّة الدالّة على وجوب الخمس يكون كلّه لمالكه، وهكذا بعد ورود الأدلّة يتعلّق الخمس على ذلك ويجب عليه إخراجه، كما إذا كان المستخرج إنساناً كان وجوب الخمس على المالك أيضاً، وهذا واضحٌ ولا يحتاج إلى ما ذكره الجواهر[1] في ذيل ما في كشف أُستاذه. هذا كلّه إذا كان في ملكٍ خاصّ.

وأمّا إن كان في الأراضي المباحة فكما تُملك الأرض بالحيازة كذلك تُملك ما في بطنه إن قصد حيازة ما في الأرض أيضاً، ويجب عليه الخمس بعد إخراجه. وإن كان في الأراضي الّتي تُفتح عنوةً أو من الأنفال الّتي هي ملكٌ للإمام عليه السلام فإن كان بالإذن من الإمام عليه السلام ومن وليّ الأمر للمسلمين في الأراضي المفتوحة عنوةً إن قلنا بجواز ذلك الإذن له فهو للمستخرج المأذون، ويجب عليه الخمس.

الثالث ـ ممّا يجب فيه الخمس ـ : **الكنز**، وبه قال العامّة أيضاً، إلّا أنّهم قالوا بأنّه على سبيل الزكاة. وعلى أيّ حال، فعنى به في لسان الفقهاء عند تعريفهم الكنز بأنّه مالٌ مذخور تحت الأرض، وظاهر هذا التعريف اعتبار القصد في ذلك وكونه تحت الأرض، ولكنّ الظاهر أنّ هذين القيدين لا يدخلان في الحكم على وجوب الخمس وإنّما قيل ذلك ليفترق الكنز عن المعدن وأنّه ليس ممّا خلقه الله تعالى في الأرض، فلو فرض وجوده بين الشجرة الكبيرة فيصدق به الكنز .

ويدلّ على وجوب الخمس فيه زائدةً على ما تقدّم في عدّ الأُمور الّتي يجب فيها الخمس رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن

---

(١) جواهر الكلام: ١٦/٢٢ ـ ٢٣.

الرضا عليه السلام قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»[١].

ورواية حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه جميعاً عن الصادق عليه السلام عن آبائه في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ إنّ عبدالمطّلب سنّ في الجاهليّة خمس سنن أجراها الله في الإسلام ـ إلى أن قال: ـ ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به فأنزل الله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾[٢] الآية»[٣].

ورواية الحلبي أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ فقال: «الخمس...»[٤] الحديث.

ولا إشكال في المسألة من هذه الجهة، وإنّما الكلام في أنّ مطلق الوجدان هل هو موجب للمالكيّة في غير الخمس أو ليس كذلك؟ وقال الفقهاء بأنّه إن وجد في دار الحرب وعنى به ما يكون محلّاً لسلطنة الكفّار فهو لواجده ولا احترام له سواء كان فيه أثر الإسلام باسم النبيّ صلى الله عليه وآله ونحوه من الآثار أو لم يكن فيه ذلك، وإن وجد في دار الإسلام فإن كان في ملك الأشخاص فقال بعض: إنّه لصاحبه، وإن كان في المباحات وكان له أثر الإسلام للشيخ[٥] في المسألة قولان: أحدهما أنّه مثل اللقطة، وثانيهما أنّه لواجده، وعليه الخمس.

وأقول: لا إشكال في أنّ الفرق بين الكنز الموجود في الأراضي المباحة أو في ملك الأشخاص وبين المعدن الموجود فيهما هو أنّ المالك للأرض مالك لما في بطنها عرّفه أم لا، أخرجه بنفسه أو بغيره، وليس في الكنز كذلك لأنّه ليس جزء الأرض حتّى تملك بملكيّة الأرض حتّى نحكم بأنّ الكنز الموجود في الأرض ملكٌ لمالك الأرض مطلقاً، فيكون أمره دائراً بين كونه لواجده أو للمالك.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩٥/٩ ـ ٤٩٦ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٠.

(٢) الأنفال: ٤١.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٩٦/٩ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧١.

(٤) المصدر السابق: ٤٩٥/٩ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٩.

(٥) راجع المبسوط: ٢٣٦/١.

وذكر في التذكرة بأنّ الملك حيث يكون في يد المالك فهو يقتضي ملكيّة الكنز أيضاً[١]، ولكنّه مشكلٌ، لأنّ اليد الّتي تكون كاشفةً عن الملك هي ما يتصرّف فيه تصرّف المالك في ملكه ولا ينفى ملكيّته، والمورد ليس كذلك لأنّ مالك الأرض لا يتصرّف في الكنز كذلك ولا يدّعي مالكيّته على الكنز.

وعلى أيّ تقدير، فما يمكن أن يكون دليلاً للمسألة ويتمسّك به في المقام أُمور:

(الأوّل) الأخبار الواردة الدالّة على وجوب الخمس في أشياء منها الكنز، حيث إنّ إطلاقاتها تدلّ على أنّ غير الخمس ليس فيما يوجد من الكنز شيء، فلازمه هو ملكيّة الباقي.

(الثاني) الأخبار الواردة في اللقطة حيث إنّ المستفاد منها أنّ الشارع لا يرضى بتعطيل مالٍ من الأموال، فيحتمل أن يخرج الملك بمجرّد وقوعه في الأرض مثلاً عن المال المحترم فيكون ملكاً لواجده. نعم، لوحظ مع ذلك في الأموال الّتي تكون أكثر قيمةً من الدرهم نفع المالك بالأمر بالتعريف ثمّ الصدقة عنه والضمان إن عرف صاحبه ولم يرض بالتصدّق عنه، فهنا أيضاً يمكن القول في الكنز الموجود في السبيل ونحوه بأنّه كذلك وإلغاء الخصوصيّة عن اللقطة.

(الثالث) الأخبار الواردة في مجهول المالك وما يكون نحوه كمال الأماني الّذي فُقِدَ صاحبه، أو لا يمكن إيصاله إليه، أو الموجود في جوف الدابّة، أو الموجود في مكانٍ نعلم أنّه دفن لا للإذخار كما ورد في الأموال المدفونة في بيوت مكّة.

وما يمكن أن يُخدش به في التمسّك بالإطلاقات هو: أنّ وجدان الكنز ليس مثل استخراج المعدن من الاكتسابات حتّى نقول بأنّ ما يكتسب يكون للمكتسب حسب الارتكازات والمعمول عند الناس إلّا أن يمنع دليلٌ عنه مثل أدلّة الخمس المتعرّضة لوجوب إخراج الخمس منها، بل هذا ليس أمراً شائعاً أيضاً ويكون من النوادر الّتي قلّما يتّفق لأحد، والتمسّك بما هو المرتكز عند المسلمين أو الناس إنّما هو في العمل الشائع لا في النوادر. فليس قوله عليه السلام: «الكنوز فيه الخمس» ظاهراً

(١) تذكرة الفقهاء: ٥/٤١٤ ـ ٤١٥.

في أنّ الباقي للواجد بل هي بصدد بيان وجوب الخمس ولا تعرّض له لمن يكون مالكاً له، ولكنّ الظاهر أنّ الإشكال غير وارد، لأنّ المتراءى من قولهم: يجب عليه الخمس، أنّ غير الخمس مالٌ له[١]. نعم، ليس هنا ارتكازٌ عرفي نتمسّك به لما عرفت ولكن يكفي للاستدلال ظاهر الروايات.

وأمّا الاستدلال بالأخبار الواردة في مجهول المالك وإن كان أشدّ تطبيقاً في المسألة ولكن أدلّة الكنز مقدّمة عليه. وعلى أيّ حال، فالمسألة تحتاج إلى تتبّع أكثر من ذلك، ولنعد إليها إن شاء الله مفصّلاً. ولكنّ الظاهر أنّ روايات الكنز وكذا رواية العلاء عن محمّد بن مسلم فيما يوجد في البيت[٢] أدلّ في المسألة من روايات اللقطة وممّا ورد في الموجود في جوف الدابّة مثل خبر عبدالله بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام[٣].

وأمّا اعتبار النصاب في الكنز فيدلّ عليه خبر أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس»[٤].

وخبر محمّد بن محمّد المفيد في المقنعة قال: سئل الرضا عليه السلام عن مقدار الكنز الّذي يجب فيه الخمس، فقال: «ما يجب فيه الزكاة من ذلك بعينه ففيه الخمس، وما لم يبلغ حدّ ما تجب فيه الزكاة فلا خمس فيه»[٥].

ولعلّها بعينها الرواية المتقدّمة، ولعلّ عبارة الرواية في الأصل كانت كما نقلها المفيد. وعلى أيّ حال، يحتمل أن يكون المراد من المثليّة الّتي قال عليه السلام: «ما يجب

---

(١) ولو لم يكن ظاهراً في ذلك فلا معنى لأن يكون أداء الخمس واجباً عليه، فبذلك يكون الاستدلال بالإطلاقات أوضح. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٤٤٧/٢٥ باب ٥ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٢٤ و ٣٢٣٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٢/٢٥ باب ٩ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٣٥ و ٣٢٣٣٦.

(٤) المصدر السابق: ٤٩٦/٩ ـ ٤٩٧ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٠.

(٥) المصدر السابق: ٤٩٧/٩ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٤.

الزكاة في مثله» هي التماثل في الجنس بأن يكون من الذهب والفضّة أو في النصاب، فلابدّ من بلوغه مثله في الماليّة أو في الجنس والنصاب معاً، كما هو المتراءى من نقل المفيد بإسقاط لفظ «المثل».

والظاهر أنّ الاحتمال الأوّل خلاف ما هو المنساق إلى الذهن من الرواية، بل ظاهرها هو الاحتمال الثاني واعتبار المقدار أعني الماليّة، وكذلك الاحتمال الثالث أيضاً غير ثابت، لأنّ أحمد بن محمّد بن أبي نصر نقل في هذه المسألة ثلاث روايات: أحدها ما تقدّم في أوّل البحث في عدّ مايجب فيه الخمس، والثاني ما نقله عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وتقدّم آنفاً، والثالث ما ذكره في السؤال عن النصاب وهو قوله: سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليلٍ أو كثير...[1] الخبر. ويحتمل أن تكون الروايتان سئلتا في مجلس الواحد لأنّ السائل والمسؤول عنه متّحد، فكما أنّ السؤال عن المعدن يُحمل على أنّه سؤالٌ عن المقدار كذلك عن الكنز، لأنّ أحمد بن محمّد كان من علماء الطبقة السادسة ومن أرباب الجوامع الأوّليّة وكان أصل الحكم، وكذا عدم اعتبار ما يعتبر في الزكاة من الحول وكونه من الذهب والفضّة في الكنز معلوماً عنده فسأل عن المقدار، ولذا كان الجواب مثل الجواب في الرواية المتقدّمة. وتلخّص: أنّ الأرجح أنّ السؤال كان عن المقدار، فيكون المراد من المثل هو المثليّة في المقدار.

وأمّا الاحتمال الثالث بأن يكون في الجنس والمقدار معاً ـ فمضافاً بلزوم أن يكون في الذهب عشرون ديناراً وفي الفضّة مائتا درهم ـ خلافٌ لما استظهرناه من الرواية. ثمّ على فرض تسليم ذلك بأن لم تكن الرواية ظاهرةً فيما قلنا واحتمل إرادة الجنس والمقدار معاً ولكن حيث إنّ احتمال السؤال عن الجنس فقط مقطوع العدم فيكون القدر المتيقّن من الرواية هي إرادة الماليّة، ويبقى احتمال إرادة الجنس مشكوكاً، فلا شكّ بأنّ المرجع هي الإطلاقات، ولا مجال للتمسّك بالأصل، ولا يمكن تخصيص الإطلاقات بهذا المخصّص المجمل.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩/٤٩٤ ـ ٤٩٥ باب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٨.

بقي الكلام في اعتبار العشرين ديناراً وعدمه، حيث لم يصرّح به في هنا وصرّح به في المعدن، ولعلّ عدم التصريح لكونه معهوداً في ذهن السائل وعند الإمام عليه السلام في نصاب الخمس، أو القول باعتبار مائتي درهم أو كلّ واحدٍ منهما أو التفصيل بين الذهب والفضّة واعتبار العشرين في الأوّل ومائتي درهم في الثاني.

وعلى أيّ تقدير، إن لم يمكن استفادة أحد هذه المحتملات من الدليل إمّا لابدّ من التمسّك بالبراءة وعدم وجوب الخمس فيما إذا بلغ بقدر أقلّهما ماليّةً، وإمّا التمسّك بالإطلاقات والاقتصار في الخروج عن الإطلاق بالقدر المتيقّن، ولكنّ الظاهر عدم صحّة التمسّك بالبراءة مع وجود الدليل، فإذا لم يثبت خصوص عشرين ديناراً لابدّ فيما إذا بلغ بقدر أقلّ النصاب بإطلاقات دليل الخمس والقول بوجوبه.

فلنرجع إلى ما لم نستوعب الكلام فيه ـ وهو وجدان الكنز ـ والصور المفروضة فيه، قال الشيخ قدس سره في المبسوط: ويجب الخمس في الكنوز الّتي توجد في دار الحرب من الذهب والفضّة والدراهم والدنانير سواء كان عليها أثر الإسلام أو لم يكن عليها أثر الإسلام، فأمّا الّتي توجد في بلاد الإسلام فإن وجدت في ملك الإنسان وجب أن يعرّف أهله، فإن عرفه كان له، وإن لم يعرفه أو وجدت في أرض لا مالك لها فهي على ضربين، فإن كان عليها أثر الإسلام مثل أن يكون عليها سكّة الإسلام فهي بمنزلة اللقطة سواء، وسنذكر حكمها في كتاب اللقطة، وإن لم يكن عليها أثر الإسلام أو كانت عليها أثر الجاهليّة فإنّه يخرج منها الخمس وكان الباقي لمن وجدها[1]، انتهى.

ولا يخفى أنّ مقتضى ما ذكره قدس سره من ذكر التفصيل المتقدّم في كلامه في دار الإسلام أنّه لو وجد الكنز في دار الحرب يكون لواجده مطلقاً سواء كان ملكاً لأحدٍ أم لا، وسواء كان فيه المسلم أو لا، ولكنّه مشكل إذا كان في دار الحرب بعض المسلمين، ولعلّ فتواه كان لأجل عدم سكونة المسلمين في دار الحرب خصوصاً في ذاك الزمان.

---

(١) المبسوط: ٢٣٦/١.

وهكذا في الفرض الّذي حكم الشيخ بكونه مثل اللقطة، والفقهاء المتأخّرون تبعوا الشيخ في ذلك، وكأنّهم رأوا فتواه موافقاً للاحتياط، مع أنّه ليس كذلك، لأنّ حكم اللقطة بعد التعريف وعدم وجدان المالك دائرٌ بين حفظ المال وعدم الضمان لو تلف بغير تفريط ووجوب الوصيّة به عند الموت إن لم يتلف، وبين الصدقة عن مالكها والضمان إن وجد المالك ولم يرض بالصدقة، وبين جعله كسبيل ماله والضمان بعد وجدان المالك، ولازم ذلك أنّ حكم الكنز في الفرض المذكور كان هكذا من غير وجوب إخراج الخمس، ولكنّه مشكل.

وقال في النهاية: ويجب أيضاً الخمس من الكنوز المذخورة على من وجدها ـ إلى أن قال: ـ وجميع ما قدّمناه يجب فيه الخمس قليلاً كان أو كثيراً إلّا الكنوز ومعادن الذهب والفضّة، فإنّه لا يجب فيها الخمس إلّا إذا بلغت إلى القدر الّذي يجب فيه الزكاة[١].

وذكر في الخلاف[٢] نظيره مع فرقٍ مّا. وقال في كتاب اللقطة من النهاية: ومَن وجد كنزاً في دارٍ انتقلت إليه بميراث عن أهله كان له ولشركائه في الميراث إن كان له شريكٌ فيه، فإن كانت الدار قد انتقلت إليه بابتياع من قوم عرّف البائع فإن عرفه وإلّا أخرج خمسه إلى مستحقّيه وكان له الباقي، وكذلك إن ابتاع بعيراً أو بقرةً أو شاةً فذبح شيئاً من ذلك فوجد في جوفه شيئاً له قيمة عرّفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فإن عرفه أعطاه وإن لم يعرفه أخرج منه الخمس وكان له الباقي، فإن ابتاع سمكة فوجد في جوفها درّة أو سبيكة وما أشبه ذلك أخرج منه الخمس وكان له الباقي، ومن وجد في داره شيئاً فإن كانت الدار يدخلها غيره كان حكمه حكم اللقطة، وإن لم يدخلها غيره كان له[٣]، انتهى موضع الحاجة.

واستشكل ابن إدريس[٤] عليه بعدم الفرق بين ابتياع السمكة وابتياع الدابّة بأنّ ما أكلته السمكة كان في الماء فما هو الفارق؟ وعلى أيّ تقدير، فكما ترى ما ذكره

---

(١) النهاية: ٦٧/٢ ـ ٦٨.
(٢) الخلاف: ١٢١/٢ مسألة ١٤٦.
(٣) النهاية: ٤٠٧/٢ ـ ٤٠٨.
(٣) السرائر: ١٠٦/٢.

الشيخ قدس سره في النهاية مخالفٌ لما ذكره في المبسوط، فيُعلم من ذلك أنّ ما ذكره في المبسوط استنباطٌ منه ولا يمكن استفادة وجود الرواية من تلك الفتوى، فأمره دائرٌ بين شمول أدلّة اللقطة له وعدمه، وهذه الأدلّة كما ترى لا تشمل ما يوجد في دار الحرب، بل قال أبو حنيفة[1] بأنّه إن وجد في دار الحرب كان له ولا تشمله أدلّة الكنز واللقطة. وردّ الشيخ هذا الكلام بعد نقله في الخلاف عنه بأنّه تشمله أدلّة اللقطة ولكنّ التمسّك بأدلّة اللقطة لما يوجد في دار الحرب منوطٌ بإمكان إلغاءخصوصيّته. ثمّ على فرض إمكان إلغاء هذه الخصوصيّة فالظاهر إلغاء خصوصيّة أداء الخمس مشكل، فلا تتمّ إطلاق كلام الشيخ في المبسوط بأنّه مثل اللقطة اللازم منه عدم وجوب الخمس.

ولا بأس بصرف العنان في تطويل البحث في المسألة لما يترتّب عليه من الفائدة الواضحة، ونقول: المستفاد من جملةٍ من الأخبار أنّ حكم الشارع في المال الّذي يُعلم عدم إيصاله إلى المالك أو يحتمل ذلك هو عدم التعطّل سواء عُلم حياة مالكه أو لا، ولزوم إخراجه عن التعطّل في الجملة، وأنّ الواجد أحقّ من غيره في الجملة من غير فرقٍ بين ما أسقط عن يده في المشي ونحوه، وبين ما يُدفن أو يُحفظ في محلّ ولم يصل يد المالك إليه بأيّ نحوٍ من موانع الإيصال.

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم وإن عدّها في الجواهر روايتان عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق، فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالّذي وجد المال أحقّ به»[2].

ومنها: رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى عليّ في رجلٍ وجد ورقاً في خربة أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها وإلّا تمتّع بها»[3].

ومنها: مكاتبة عبدالله بن جعفر الحميري قال: كتبتُ إلى الرجل أسأله عن رجلٍ

---

(١) الخلاف: ١٢٢/٢ مسألة ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٤٧/٢٥ ـ ٤٤٨ باب ٥ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٢٤ و ٣٢٣٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٤٤٨/٢٥ باب ٥ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٢٨.

اشترى جزوراً أو بقرةً للأضاحي فلمّا ذبحها وجد في جوفها صرّة فيها دراهم أو دنانير أو جوهرة، لمن يكون ذلك؟ فوقّع عليه السلام: «عرّفها البائع فإن لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله إيّاه»[١].

ومنها: روايات أُخرى كثيرة نظيرها.

وما أُمر فيها بدوران الأمر بين التصدّق والتملّك والإبقاء لا ينافي هذه المكاتبة لأنّ قوله عليه السلام: «الشيء لك رزقك الله إيّاه» ليس معناه إلزام التملّك حتّى تنافي ما تدلّ على التخيير بين التملّك وغيره.

ومنها: روايات تكون مقتضاها التفصيل بين الأشياء الّتي [هي] قابلة للبقاء والدوام فلا يجوز أخذها وبين ما لا يكون كذلك فيجوز، مثل رواية هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجلٌ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله إنّي وجدتُ شاةً، فقال رسول الله: هي لك أو لأخيك أو للذئب، فقال: يا رسول الله إنّي وجدتُ بعيراً، فقال: معه حذاؤه وسقاؤه، حذاؤه خفّه، وسقاؤه كرشه فلا تَهِجه»[٢] والرواية منقولة عن طريق العامّة أيضاً[٣].

وقوله عليه السلام في رواية ابن مسلم: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم» يحتمل أن يكون معناه: إنّ وجدان المال في دارهم سببٌ لكون المال لهم بحسب الحكم الواقعي، أو بأن يكون ذلك إخباراً عن كون ذلك لهم بعلّةٍ أُخرى غير الوجدان في دارهم كالإرث ونحوه.

ويحتمل أن يكون معناه: أنّ الوجدان في دارهم أمارة معتبرة شرعيّة، أو أصل على كون المال لهم من غير احتياج إلى عرفانهم ذلك إلّا أن ينفوه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٢/٢٥ باب ٩ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٣٦.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٧/٢٥ باب ١٣ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٤٧. وقول «فلا تَهِجه» أي لا تحرّكه من موضعه ولا تتعرّض. بحاله بل دَعه حتّى يسير ويشرب ويأكل لأنّ معه حذاءه وسقاءه، وهذه كناية عن عدم احتياجه إلى شخصٍ حتّى يوصله إلى مكانه.

(٣) راجع المعجم الكبير: ٢٥٣/٥ ح٥٢٥٨.

ويحتمل أن يكون المراد أنّه لابدّ من أن يعرّف إلى أهل الدار، فإن عرفوه فهو لهم، وإلّا فلا.

ولا إشكال بأنّ الاحتمالين الأوّلين غير تمام، ومعنى الرواية هو الاحتمال الأخير.

وبالجملة: المراد من هذه العبارة إنّ وجدان المال في المعمورة ليس مثل وجدانه في الخربة فلابدّ أن يعرّف بأهلها، لا أنّ معناه هو لزوم أدائه إلى أهلها من غير عرفانهم له، ولا ينافي هذه الرواية مع رواية محمّد بن قيس في وجدان الورق في الخربة حيث حكم بالتعريف فيها دون رواية محمّد بن مسلم، لأنّ ظاهرها أنّه مفروض في خربة تكون قريبةً بالمعمورة في أطرافها ولذا أمر بالتعريف فيها. وخبر ابن مسلم مفروض في خربة ليس في أطرافها معمورة حتّى لزم التعريف، والدار فيها لم يكن خصوص دارٍ واحد، بل يطلق على محلٍّ كان فيه اجتماع معتنى به كما يقال: ديار تغلب ونحوه ولم ينحصر بدارٍ واحد، فلابدّ من مراعاة سكّان الدار جميعاً بأن يعرّف فيهم.

وهذه الروايات كما ترى لا تعرّض لها بوجوب الخمس بعد التعريف، ولو كنّا وهذه الأدلّة ولم يكن دليلٌ في خصوص الكنز يمكننا إلغاء خصوصيّتها وشمولها للمورد، ولكن بعد وجود إطلاقات أدلّة الكنز لا يمكن ذلك. والشيخ ﷺ في النهاية[1] تعرّض لمضمون هذه الروايات، ولذا لم يقل بوجوب الخمس فيها وإن صرّح بلفظ الكنز. نعم، فيما يخرج من جوف الدابّة قال بوجوب الخمس، وكأنّه عدّ ذلك من الكنز كما صرّح بلفظ الكنز فيها أيضاً، ولكن إثبات ذلك مشكل، ولذا استشكل عليه في الجواهر[2]. وقال بعض[3] بأنّ وجوب الخمس فيها لأجل أنّها من أرباح المكاسب.

وعلى أيّ تقدير، إثبات الخمس فيها مشكل، وكذلك الّتي يوجد في الدار المبتاعة، إلّا أن يقال بأنّ الشهرة على وجوب الخمس فيها تكون بحيث يستكشف

---

(١) النهاية: ٤٠٧/٢.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦/١٦ ـ ٣٧.

(٣) لعلّه صاحب مدارك الأحكام: ٣٧٣/٥.

منها وجود النصّ، ولكن إثبات مثل هذه الشهرة بين القدماء الّتي هي مناط كشف النصّ بعيدٌ جدّاً. نعم، أداء الخمس فيها مقتضى الاحتياط، وأمّا الفتوى عليه فمشكل حتّى لو قلنا بأنّه من موارد لزوم التعريف.

بقي الكلام في أنّ المعتبر في هنا إقامة البيّنة أو يدفع إلى من يدّعي المالكيّة بمجرّد ادّعائه، قال الشهيد قدس سره في الدروس: يدفع إليه بمجرّد ادّعائها ولا يعتبر البيّنة ولا الوصف[1]. والظاهر أنّ مدركه في ذلك الفتوى كون المال في بيته، ولكنّه مشكل. ولا ينافي ذلك مع ما يقال في ردّ المال بمدّعي المالكيّة فيما لا يعارضه غيره في دعواه، لأنّه في موردٍ كان المال مورد الاحتمال بين مجتمع وادّعى أحدٌ مالكيّته ولا يعارضه الآخرون، وهو غير المورد، لأنّ في المورد ـ أعني التعريف في اللقطة ـ لابدّ من صدق العرفان ومجرّد الادّعاء لا يصدق به العرفان. نعم، على أحد الاحتمالات في رواية محمّد بن مسلم، أعني ما قوّيناه في قوله: «هي لهم» من أنّ معناه لزوم التعريف بهم في قِبال الوجدان في خربة، فيمكن أن يقال بكفاية ادّعائه بعد الإراءة من غير احتياج إلى البيِّنة، كما يمكن أن يكون مستمسك الشهيد قدس سره في فتواه ذلك، بل لا يبعد استظهاره من الرواية أيضاً.

نعم، حكم اللقطة في الرواية والسؤال فيها وإن كان مطلقاً يشمل ما يوجد فوق الأرض من الورق وما يوجد تحته وترك استفصاله عليه السلام أيضاً دليلٌ على عمومه كما احتملناه في السابق، ولكنّ الظاهر أنّه منصرفٌ عمّا يتّخذ كنزاً تحت الأرض.

وتلخّص من جميع ذلك إلى هنا: أنّه لا يمكن التمسّك بإطلاق هذه الرواية مع ترك استفصاله عليه السلام والحكم بأنّ ما يوجد تحت الأرض حكمه حكم اللقطة بعدم وجوب الخمس فيه، فلابدّ في المورد من التمسّك إمّا بالأدلّة الدالّة على الخمس في الكنز اللازم منها أنّ الباقي لواجده، أو يقال بأنّ وجدان الكنز حيث لم يكن مثل سائر الموارد من الاكتسابات ولا من المباحات بل قلّما يتّفق حصوله لأحدٍ فلا دلالة للأخبار الدالّة على وجوب الخمس فيها، على أنّ الباقي لواجده، بل مهملٌ من هذه

(١) الدروس الشرعيّة: ١/٢٦٠.

الجهة، فلابدّ من التمسّك بالقواعد في إثبات مالكيّة الواجد للباقي، والتفصيل الّذي عرفته من الشيخ من الحكم بمالكيّة الواجد للباقي إذا وجد في دار الحرب دون ما إذا وجد في دار الإسلام فهو لمقتضى القاعدة أيضاً فكأنّ الأخبار كانت في نظره مهملاً عن ذلك، ولذلك حكم في المسألة بمقتضى القاعدة، لأنّ ما يوجد في دار الحرب باعتبار عدم مالكيّة أهله كان للواجد دون دار الإسلام.

الرابع ـ ممّا يجب فيه الخمس ـ : **الغوص**، والأخبار في أصل وجوبه هي ما تقدّم في غيره، والعمدة منها ما رواها ابن عقدة الحافظ وممّا ورد فيه أيضاً خبر ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ، فقال: «عليه الخمس...»[1] الحديث.

وعلى أيّ تقدير، لا إشكال في أصل المسألة، والفارق بين الغوص والكنز وغيره كون النصاب في الكنز والمعدن عشرين ديناراً وإن كانت الشهرة في المعدن لم يكن بمثل الشهرة في الكنز والنصاب في الغوص يكون ديناراً واحداً بالشهرة الثابتة بين الأصحاب في النصاب ومقداره، والإجماع المدّعى في كلامهم ليس غير هذه الشهرة، ونُقل[2] عن المفيد أنّ النصاب فيه أيضاً يكون عشرين ديناراً، ولكنّه كلامٌ لا أصل له ولا دليل.

وبالجملة: لا يحتاج إلى بحث أزيد من ذلك، ولكن هنا **فـروع**:

الأوّل: إذا خرج من البحر بجزره ومدّهِ شيءٌ من الغوص ووقع في الساحل أو أخرجه بآلة من غير أن يغمس في الماء أو أخذه من رأس الماء، فهل حكمه حكم الغوص في الماء في وجوب الخمس كما اختاره في المسالك[3] فيما يؤخذ من رأس الماء؟ أو لا كما لعلّه استظهر من المشهور وصرّح به في الشرائع[4] وغيره؟[5]

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩٨/٩ باب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٦.

(٢) راجع مختلف الشيعة: ٣٢٠/٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٦٣/١.

(٤) شرائع الإسلام: ١٨٠/١.

(٥) راجع الجامع للشرائع: ١٤٩، ومدارك الأحكام: ٣٧٦/٥.

وجه الوجوب أن يقال بأنّ العُرف لا يرى في الغمس من الغوّاص خصوصيّة في الحكم، بل يحكم بأنّ المناط هو الاكتساب من البحر وليس المراد في قوله: «عمّا يخرج من البحر» ما يخرج بوصف أنّه يخرج، وإلّا لابدّ من القول بوجوب الخمس فيما يخرج ولو أُخذ من الصحراء والبرّ.

وجه العدم هو الإشكال في إمكان إلغاء هذه الخصوصيّة، لأنّ مرجع هذه الأخبار هو تعلّق الخمس على الغوّاصين ولم يصدق في هذه الفروع الغوّاص كما هو الظاهر.

الثاني: إذا كان الشيء مورداً لتعلّق الخمس من جهتين ـ أعني صار مصداقاً لهما وبلغ بحدّ نصاب أحدهما دون الآخر كما إذا خرج من البحر معدنٌ وكان بقدر نصاب الغوص دون المعدن ـ فهل يجب عليه الخمس أو لا؟ فالأقوى عندي أنّه إن كان في الأرض تحت البحر وأخرج المستخرج أوّلاً من الأرض ثمّ أخرجه بالغوص من الماء فهو مورد لتعلّق الخمس من حيث المعدن ويراعى فيه عشرون ديناراً نصاب المعدن.

وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان في البحر فوق الأرض وأخرجه بالغوص فالمناط جهة الغوص ونصابه أعني دينار واحد، ولا تجتمع فيه الجهتين، بل إحدى الجهتين مشروطة بشرط قد تحقّق وأُخراها مشروطة بشرط لم يتحقّق بعد.

الفرع الثالث: إذا غرقت السفينة مع ما فيها من الأسباب ثمّ أخرجها الغوّاص من البحر فهل يملكها الغوّاص حتّى يبحث عن تعلّق الخمس به أم لا؟ والقول بمالكيّة الغوّاص يتفرّع على خروج الملك عن ملكيّة صاحبه بالغرق، ولكن حيث إنّهم يقولون بأنّ على المتلف بدل الحيلولة فيما إذا أغرق شخصٌ مال الغير فيدلّ على أنّ المال لم يخرج بالغرق عن ملك صاحبه، فلا دليل على مالكيّة الغوّاص حتّى يبحث عن تعلّق الخمس به وعدمه، إلّا خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديثٍ قال: «وإذا غرقت السفينة وما فيها فأصابه الناس فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله وهم أحقُّ به، وما

غاص عليه الناس وتركه صاحبه فهو لهم»[١]. ولكنّ العمل بها إن لم يكن مجبوراً بعمل الأصحاب مشكل، وليس عملهم بها بحيث يجبرها، والتفصيل في القضاء والشهادات إن شاء الله تعالى.

وممّا يجب فيه الخمس: **العنبر**[٢]، بدعوى الإجماع منهم وتسالم الأصحاب له، والمستفاد من رواية عليّ بن مهزيار عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ، فقال: «عليه الخمس...»[٣] الخبر، أنّه ليس جزءاً للغوص مضافاً بأنّه يؤخذ من فوق البحر لا بالغوص فيه، فلا إشكال في أنّه مورد لتعلّق الخمس مطلقاً حسب موازين الفقه، إنّما الكلام في اعتبار النصاب فيه وعدمه. نقل في الجواهر[٤] عن النهاية للشيخ والسرائر والوسيلة عدم اعتباره، وفتوى ابن إدريس إنّما هو لعدم تقييد الرواية بالنصاب. وأمّا الشيخ فلعلّه لم يجد رواية دالّة عليه. وفصّل المحقّق[٥] بين ما يؤخذ من فوق البحر فاعتبر فيه نصاب المعدن وبين ما يُؤخذ من تحته فنصاب الغوص. وقال بعضٌ آخر باعتبار نصاب المعدن فيه بقولٍ مطلق كما نقل عن المفيد[٦] في بعض كتبه ونقل عن أُستاذه في الجواهر باعتباره فيه نصاب الغوص.

أقول: اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقاً أو فيما يؤخذ من فوق البحر لا دليل عليه، لأنّه ليس من المعادن، وقال جماعةٌ بأنّه نباتٌ تكون تحت البحر وقد تقع فوقه،

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥٥/٢٥ باب ١١ كتاب اللقطة ح ٣٢٣٤٢. ظاهر الرواية عند قوله: «وتركه صاحبه» هو صورة إعراض المالك فيكون خارجاً عمّا نحن فيه. (منه رحمه الله).

(٢) لا يخفى أنّه تابعٌ للعنوان المتقدّم وهو الغوص. أمّا العنبر فهي سمكة بحريّة كبيرة يُتّخذ من جلدها الترس ويقال للترس: عنبر. (النهاية لابن الأثير: ٣٠٦/٣). أو إنّه روث دابّة بحريّة. (القاموس المحيط: ٩٦/٢).

(٣) وسائل الشيعة: ٤٩٨/٢٥ باب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٦.

(٤) جواهر الكلام: ٤٤/١٦.

(٥) شرائع الإسلام: ١٨٠/١.

(٦) نقله عنهما صاحب جواهر الكلام: ٤٤/١٦.

فلا دليل على أنّه من المعادن موضوعاً أو يلحق بها في الحكم. اللّهمّ إلّا أن يستفاد ذلك من ذيل رواية محمّد بن مسلم، فقلت: والكبريت والنفط يخرج من الأرض؟ قال: «هذا وأشباهه فيه الخمس»[١]. ولكن استفادة ذلك وإثبات هذه الشباهة مشكل.

وبالجملة: متى لم يثبت كونه من المعدن يشكل القول بأنّ المعتبر فيه نصابه، وكذا القول باعتبار نصاب الغوص فيه إن لم نقل بأنّه يعتبر في الغوص أن يكون نظير اللؤلؤ ونحوه أو التمسّك برواية الحلبي المتقدّمة حيث جمع العنبر مع الغوص بأنّ فيه مطلقاً نصاب الغوص سواء أُخذ من فوق البحر أو من تحته، وذكر الشيخ أنّ ما يؤخذ من ظاهر البحر فلا دليل على اعتبار النصاب فيه وما يحصل بالغوص. فرواية محمّد بن عليّ بن أبي عبدالله[٢] فيها لا يمكن التمسّك بها لضعفه، إلّا أنّها تكون مجبورة بالشهرة.

وأقول: إن كانت الشهرة جابرة لها فلا نحتاج إلى الجابر في كلّ واحدٍ من مصاديق الموضوع فتدلّ على اعتبار النصاب، وإلّا فيطرح مطلقاً.

الخامس ـ ممّا يجب فيه الخمس ـ: **الأرض** الّتي اشتراها الذمّي من المسلم، ذكره الشيخ في النهاية[٣] والمبسوط[٤] وجمل العقود[٥] والاقتصاد[٦] فهو ﷺ ذكره في جملة كتبه إلّا أنّه رجع عن ذلك في الخلاف كما في التهذيب[٧].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩٢/٩ ـ ٤٩٣ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٩٣/٩ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٥.

(٣) النهاية: ٦٨/٢.

(٤) المبسوط: ٢٣٧/١.

(٥) الجمل والعقود (ضمن الرسائل العشر): ٢٠٧ فصل ١٢.

(٦) الاقتصاد: ٢٨٣.

(٧) على ما تتبّعت كان تهذيب الأحكام أوّل ما صنّفه وكان في بدو وروده ببغداد وله ثلاث وعشرون سنة وكان يحضر درس المفيد ﷺ وقد مات المفيد في الأثناء، وكتب من أواخر الصلاة إلى آخر الكتاب بعد وفاته وكان وروده ببغداد سنة ٤٠٨ وكانت وفاة المفيد سنة ٤١٣ وحصلت قرائن لي عند التتبّع أنّه ﷺ كتب الاستبصار في أثناء كتابة تهذيب الأحكام ثمّ كتب النهاية ثمّ الخلاف، وكان كتابة التبيان في النجف. (منه مدّ ظلّه العالي).

وأمّا ابن أبي عقيل وابن جنيد والسلّار وأبو الصلاح لم يذكروه، وذكره الشهيد[١] وتأمّل فيه. قال الشيخ في الخلاف: إذا اشترى الذمّي أرضاً عشرية وجب عليه فيها الخمس، وبه قال أبو يوسف فإنّه قال: عليه فيها عُشران، وقال محمّد: عليه عُشر واحد، وقال أبو حنيفة: تنقلب خراجيّته، وقال الشافعي: لا عُشر عليه ولا خراج. دليلنا: اجماع الفرقة فإنّهم لا يختلفون في هذه المسألة، وهي مسطورة لهم منصوص عليها، روى ذلك أبو عُبيدة الحذّاء قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «أيّما ذمّي اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس»[٢].

وقال كثيرٌ من العامّة[٣]: ليس للذمّي اشتراء الأرض من الإسلام والمسلمين، ولو اشترى يضاعف الزكاة عليه ويؤخذ منه الخمس.

وقال العلّامة في المنتهى: الذمّي إذا اشترى أرضاً من مسلم وجب عليه الخمس، ذهب إليه علماؤنا. وقال مالك: يمنع الذمّي من الشراء إذا كانت عُشريّة، وبه قال أهل المدينة وأحمد في رواية فإن اشتراها ضوعف العُشر فوجب عليه الخمس. وقال أبو حنيفة: تصير أرض خراج. وقال الثوري والشافعي وأحمد في رواية أُخرى: «يصحّ البيع ولا شيء ولا عُشر عليه». وقال محمّد بن الحسن: عليه العُشر. لنا: أنّ في إسقاط العُشر إضرار بالفقراء فإذا رضوا لذلك ضُوعف عليهم فأخرج الخمس، ويؤيّد ما رواه الشيخ عن أبي عُبيدة الحذّاء... الخبر[٤]، انتهى.

---

(١) الدروس الشرعيّة: ٢٥٩/١.

(٢) الخلاف: ٧٣/٢ مسألة ٨٥ . وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه. وراجع أيضاً رواية الحذّاء المذكورة في وسائل الشيعة: ٥٠٥/٩ باب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٩.

(٣) راجع المغني: ٥٩٢/٢.

(٤) منتهى المطلب: ٥٤٣/٨ ـ ٥٤٤ . وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه، أمّا رواية الحذّاء فقد مرّ ذكرها في الهامش المتقدّم.

أقول: لا يخفى أنّ السند فيها صحيحٌ أعلائي[١] ويكون هكذا: محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن محبوب عن أبي أيّوب إبراهيم بن عثمان عن أبي عبيدة الحذّاء.

وذكر المفيد في المقنعة[٢] الرواية مع تغييرٍ مّا وهو أنّه أرسله عن الصادق عليه السلام قال: «الذمّي إذا اشترى من المسلم الأرض فعليه فيها [العُشر فوجب عليه] الخمس»[٣]. وعلى أيّ تقدير، الدليل في المسألة منحصرٌ بهذه الرواية.

وهنا جهات من البحث:

(الأُولى) في دخالة الاشتراء وعدمها، فيكون حكم مطلق المعاوضات ذلك، كما اختاره كاشف الغطاء[٤] وقال بأنّ الحكم في مطلق النقل والانتقال ذلك سواء فيه المعاوضة وغيرها.

---

(١) نعم، للنجاشي في الحسن بن محبوب كلام، فراجع. وكان أحمد بن محمّد بن عيسى لم ينقل عن الحسن بن محبوب برهةً من الزمان ثمّ تاب ونقل عنه، وأظنّ أنّ وجه عدم نقله عنه إنّما هو لما تفطّنت به وهو أنّ للحسن بن محبوب عشرين خبراً من أبي حمزة الثمالي بلا واسطة، مع أنّ وفاة أبي حمزة كان في سنة ٥٠ ووفاته في سنة ١٢٠ وله عند فوته سبعون سنة، وعلى هذا كان الحسن بن محبوب عند موت أبي حمزة رضيعاً لا يمكن أن ينقل عنه، ولعلّ ذلك كان منشأً لشبهة أحمد بن عيسى .

ولكن يبقى الكلام في وجه توبته بعد ذلك، ولعلّ أبوه أجاز لابنه من أبي حمزة لأنّ ذلك ممّا كان معمولاً عند الرواة كثيراً وكان أبوه شديد العلاقة بصيرورة ابنه من الرواة ولذا أعطى به لكلّ رواية كتبه من (ابن ـ ظ) رئاب ديناراً وخمس دنانير. وكما أنّ محمّد بن محمّد بن أشعث كتب إجازةً لهارون بن موسى التلعكبري بالتماس من أبيه في نقل الجعفريّات (منه مدّ ظلّه).

ولا يخفى أنّ ما تأمّل فيه الأصحاب من وجادة ليس فيما كان النقل من الكتاب الّذي كان النقل مقروناً بإجازة صاحب الكتاب. (منه رحمه الله).

(٢) المقنعة: ٢٨٣ باب الزيادات.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٠٥/٩ باب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٠.

(٤) كشف الغطاء: ٣٦١.

ولكنّ الظاهر أنّ إلغاء الخصوصيّة عن الاشتراء في نظر العرف محلّ تأمّل.

(الثانية) في أنّه منحصرٌ بأرض الزراعة أو يشمل مطلقها مثل أرض الدور وغيرها.

(الثالثة) في أنّ الخمس فيها هل هو الخمس الاصطلاحي ـ أعني ما يكون نصفه للإمام ونصفه الآخر للسادات ـ أو لا؟

(الرابعة) أنّ متعلّق الخمس هو عين الأرض أو العوائد كما هو المتراءى من كلام العلّامة، لأنّ العُشر ـ الّذي ضوعف عليه ـ هو من العوائد لا الأصل، وكذا سائر المحتملات في كلامه.

هذا، وقد عرفت أنّ ابني أبي عقيل والجنيد والسلّار لم يتعرّضوا للخمس فيها، وأظنّ أنّ المفيد أيضاً لم يقل به، لأنّ السلّار الّذي كان أكبر منه وأُستاذاً له لم يقل به، وذِكر الخبر في المقنعة ليس دليلاً على كونه قائلاً به. فما ذكره في الجواهر من أنّ المسألة ليست خلافيّة[1] غير تمام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مخالفة ابن أبي عقيل غير مضرّ في المسألة، لأنّ كونه في المجامع العلميّة الّتي تكون فيها المسألة معروفة وكون الجوامع عنده غير معلوم، بل عدم الجوامع الأخيرة عنده معلوم. ولعلّ المحقّقين من الفقهاء مثل العلّامة والمحقّق والشهيد لذلك لم يعتنوا بكلام ابن أبي عقيل وابن الجنيد. نعم، كان من الجوامع عند ابن الجنيد الكافي على احتمال.

وأمّا عدم ذكر السيّد ﷺ في الانتصار فلا يضرّ أيضاً، لأنّه لم يذكر فيه جميع المنفردات. بقي منها مخالفة ـ أي عدم الذكر ـ أبي الصلاح في الكافي.

والعمدة هي ترديد الشيخ ﷺ في المسألة مع كون الخبر عنده قطعاً. فحينئذٍ لابدّ أن يكون عدم ذكره في الخلاف في باب الخمس إمّا للتقيّة ولكن ينافي ذلك مع زمان تصنيف الكتاب، وإمّا لأنّه تكون الرواية محتمل الوجهين:

الأوّل: أن يكون الخمس الخمس الاصطلاحي.

الثاني: أن يكون الخمس من باب الزكاة كما هو ظاهر كتاب المنتهى[2]، ويؤيّده

---

(١) جواهر الكلام: ١٦/٦٥ ـ ٦٦.

(٢) راجع منتهى المطلب: ٨/٥٤٣.

حصر الخمس في بعض الأخبار المتقدّمة بالأربعة، وبعضها بالخمسة من غير ذكر عن الأرض المشتراة. ولكن ذلك ليس ممّا يمكن القطع به.

والعمدة من الدليل في المسألة الرواية، وقد عرفت أنّها محتمل الوجهين، لأنّ المسألة بعد أن تكون مختلفةً فيها بين المسلمين فلا يُستظهر من قوله «فيها الخمس» هو الخمس الاصطلاحي، ولا تدخل في الغنائم ولو بالمعنى الأعمّ حتّى يشملها إطلاق دليل الغنائم، فحينئذٍ دار الأمر بين ما يستفاد من الرواية وحيث إنّها كانت ذا احتمالين ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فلنا حجّة إجماليّة لا يمكن معها إجراء البراءة، وطريق الاحتياط هو أن يأخذ وليّ المسلمين الخمس الاصطلاحي وغيره، فلا يمكن العمل به أيضاً، فلابدّ من العمل بالظنّ عقلاً وهو الظنّ الحاصل من شهرة القول بوجوب الخمس الاصطلاحي بين الأصحاب حتّى مثل الشيخ أيضاً الّذي اختلفت أقواله اختار ذلك في أغلب كتبه كما قد عرفت. هذا كلّه في الجهة الثالثة.

وأمّا الجهة الثانية والرابعة فالظاهر أنّه لا يستفاد من الرواية إلّا ما هو المشهور، وأمّا غيره فبعيدٌ.

السادس ـ ممّا يجب فيه الخمس ـ : **الحلال المخلوط بالحرام**، ولم يذكر في عبارة جمع من القدماء في عداد ما يجب فيه الخمس هذا العنوان، والأردبيلي قدس سره[1] من المتأخّرين وتلميذه صاحب المدارك[2] حكما بلزوم التصدّق بالمقدار المسلّم من الحرام عن صاحبه، وأنكر صاحب الحدائق قدس سره[3] عليهما بأنّ طرح الروايات المكرّرة الدالّة على وجوب الخمس فيه والفتوى بعدمه يحتاج إلى تجرّي على المولى، وذكر صاحب الجواهر[4] هنا أُموراً لا دخالة لها بالمسألة، فراجع.

وأمّا الأخبار فمنها: خبر عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول:

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٢١/٤.
(٢) مدارك الأحكام: ٣٨٩/٥.
(٣) الحدائق الناضرة: ٣٦٣/١٢ ـ ٣٦٦.
(٤) جواهر الكلام: ٧٢/١٦ ـ ٧٤.

«فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس». ولا يخفى أنّ عدّ الحلال المختلط في تلو سائر ما يجب فيه الخمس يدلّ على أنّ الخمس فيه أيضاً مثلها أي الخمس الاصطلاحي، وليس سائر الروايات كذلك كما سيجيء إن شاء الله.

ومنها: خبر الحسن بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ رجلاً أتى أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين إنّي أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه، فقال له: أخرج الخمس من ذلك المال، فإنّ الله تعالى قد رضي من ذلك المال بالخمس، واجتنب ما كان صاحبه يُعلم»[1].

ومنها: خبر محمّد بن عليّ بن الحسين قال: «جاء رجلٌ إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أصبتُ مالاً أغمضت فيه، أفَلي توبة؟ قال: ائتني بخمسه، فأتاه بخمسه، فقال: هو لك، إنّ الرجل إذا تاب تاب ماله معه»[2].

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أتى رجلٌ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إنّي كسبت مالاً أغمضتُ في مطالبه حلالاً وحراماً، وقد أردتُ التوبةَ ولا أدري الحلال منه والحرام وقد اختلط عليّ، فقال أمير المؤمنين: تصدّق بخمس مالك فإنّ الله قد رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلال»[3].

وهذه الثلاثة حكايةٌ عن القضايا الّتي سئل عن حكمها، ويحتمل أن يكون ما ذكره الصدوق هو أحد الروايتين لا غيرهما، بل يحتمل أن يكون الجميع رواية واحدة حينئذٍ، لأنّ الصدوق يقول بأنّي لم أعمل بما تفرّد به السكوني.

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه

---

(١) وسائل الشيعة: ٩/٥٠٥ ـ ٥٠٦ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩١، عن تهذيب الأحكام: ٤/١٢٤ ح٣٥٨ وفيه «صاحبه يعمل» والأنسب هو المثبّت في الوسائل كما في تهذيب الأحكام: ٤/ ١٣٨ ح٣٩٠، فتأمّل.

(٢) المصدر السابق: ٩/٥٠٦ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٣.

(٣) المصدر السابق: ٩/٥٠٦ ـ ٥٠٧ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٤.

الرجل؟ قال: «لا، إلّا أن لا يقدر على شيءٍ يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت عليهم السلام»[١]. ولكنّ الظاهر أنّه لا دلالة لها في المسألة، لأنّ هذا العمل إن كان حراماً فلا يصير حلالاً بالخمس، وإن لم يكن محرّماً وكان إرسال الخمس للتنزيه فليس من قبيل الحلال المخلوط بالحرام.

ومنها: ما تمسّك به في الجواهر[٢] وهو خبر عليّ بن مهزيار بطوله[٣]، ولكن لا دلالة له على المقصود. وكذا خبر الحلبي عن أبي عبدالله[٤] لأنّه مربوط بغنائم دار الحرب.

وأمّا الوجوه الأُخر الّتي تمسّك بها مثل الآية بناءً على شمولها لهذا المورد، وعلى فرض عدم صلاحيّتها للاستدلال فهي صالحةٌ للتأييد.

ففيه أنّه لا تصدق عليه الغنيمة، لأنّ الفرض في المال المختلط هو أنّ بعضه ماله والبعض من غيره قد اختلطا.

إذا عرفت ذلك فالدليل منحصرٌ تقريباً بالروايات الثلاثة، بل برواية عمّار بن مروان[٥] الّتي قلنا إنّها اثنان أو واحد، وعليه فلا دلالة لها على وجوب الخمس الاصطلاحي كما هو صريح خبر السكوني: «تصدّق بخمس مالك»[٦] فتدلّ على كفاية الخمس في الصدقة، ولو كان في الواقع أزيد من ذلك فقد رضي الله تعالى بالخمس من الباقي.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٠٦/٩ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٢.

(٢) جواهر الكلام: ٧٠/١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٠١/٩ ـ ٥٠٣ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٣.

(٤) المصدر السابق: ٤٨٨/٩ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٥٣.

(٥) المصدر السابق: ٤٩٤/٩ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٦٦. وقد مرّت في أوائل كتاب الخمس.

(٦) المصدر السابق: ٥٠٦/٩ ـ ٥٠٧ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٤.

وبالجملة: يحتمل أن يكون المرتكز في ذهن السائل وجوب التصدّق ولكن سأل عن المقدار الّذي يجب التصدّق به. وعلى أيّ حال، قوله: «واجتنب ما كان صاحبه يعمل»[1] كما هو إحدى النسختين فيكون معناه أنّه تجنّب العمل الّذي كان يعمله من كان بيده المال الّذي قبلك ونحوه كما إذا انتقل إليه مالٌ بالإرث ونحوه وهو يعلم أنّ مالكه السابق جعل فيه حراماً. وأمّا على النسخة الّتي تكون «يُعلم» بدل «يعمل» فمعناه أنّ الحكم المذكور في صدرها أعني وجوب التخميس مخصوصٌ بما إذا لم يُعلم مالك الحرام، وأمّا إذا عُلم صاحبه وجب الاجتناب عنه، وظاهر العبارة أنّ المفروض فيها كون بعض هذا المال حلالاً وبعضه حراماً واشتبها كما هو الشأن في الشبهة المحصورة، ولا تشمل ما إذا علم بكون بعض هذا المال حراماً بنحو الإشاعة كالثلث والربع وغيرهما، كما أنّ عبارة «لا أعرف حلاله من حرامه» لا يقال فيما علم بالمقدار بنحو الإشاعة. ومقتضى القاعدة هو الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة المحصورة، والرواية تدلّ على وجوب إخراج خمسه وأنّه إن كان هو الحرام واقعاً فهو، وإلّا يكون بدلاً عن الحرام بتحقّق معاوضة قهريّة بينهما ويطيب الباقي حينئذٍ له.

وتوضيح الكلام في فروع هذه المسألة والأقسام المتصوّرة في المقام هو: أنّه قد يكون مقدار المال وصاحبه كلاهما معلومان معيّنان، وقد يكون كلّ واحدٍ منهما مجهولاً، وقد يكون مقداره معلوماً والمالك مجهول، وقد يكون بالعكس.

وعلى جميع التقادير قد يكون الاختلاط بنحو المشاعة كالثلث والربع ونحوهما، وقد لا يكون بنحو الإشاعة.

وعلى جميع التقادير إمّا أن يكون المالك مردّداً بين المحصور وقد يكون الترديد بين أفراد غير المحصور.

فإن كان القدر والمالك كلاهما معلومين فشمول الروايات المتقدّمة له مشكل، وقد عرفت التقييد في رواية عمّار بن مروان الّتي هي العمدة في المستند للحكم

(١) وسائل الشيعة: ٥٠٥/٩ ـ ٥٠٦ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح١٢٥٩١، وفيه «يعلم».

بعدم معلوميّة مالكه . وقوله: «إنّ الله تعالى قد رضي من ذلك المال بالخمس»[١] ناظرٌ إلى غير هذا المورد. والروايات الأُخر أيضاً منصرفة عن هذا القسم.

وإن كان المقدار مجهولاً والمالك معلوماً فلا يبعد انصراف الروايات عنه أيضاً، لأنّ السابق في الأذهان من الروايات هو غير ذلك، وسيجيء حكم هذين القسمين إن شاء الله، وإن كان المقدار معلوماً والمالك مجهولاً فظاهر الأصحاب أيضاً عدم جريان الحكم بوجوب التخميس فيه. نعم، ربّما توهّم شمول إطلاق عبارة المفيد، وفيه إشكال. ولا يشمله أيضاً قوله عليه السلام: «فإنّ الله تعالى قد رضي من ذلك المال بالخمس».

وأمّا إذا كان كلّ واحدٍ من المقدار والمالك مجهولاً، فإن كان الاختلاط بنحو الإشاعة فلا إشكال في شمول الأخبار المتقدّمة له سواء كان المالك مردّداً بين الأفراد المحصورة وغيرها.

وأمّا لو كان الاختلاط بنحو الترديد بين المتباينات فشمول الروايات له مبنيٌّ على توجيه، وهو أن يقال: إنّه أيضاً مجهول ماليّته، وحينئذٍ فالخمس المخرج إن كان هو الحرام واقعاً فهو وإلّا يكون بدلاً قهريّاً عن الحرام، فالمرجع هو ثبوت ولاية لهذا الشخص في أداء ذلك .

ودعوى اختصاص الروايات بما إذا كان الاختلاط بنحو الإشاعة غير مسموعة، فإنّ قوله: «أغمضتُ في مطالبه»[٢] يشمله، لأنّ الغالب في الفرض المذكور في السؤال هو كون المجهوليّة بنحو الترديد بين المتباينات، فالنصّ والفتوى متطابقٌ فيه أيضاً، من غير فرقٍ بين أن يكون المالك مردّداً بين المحصور وغير المحصور.

ثمّ إنّ رواية عمّار بن مروان المتقدّمة ظاهرةٌ في أنّ المراد بهذا الخمس هو الخمس الاصطلاحي كما عرفت، ورواية الحسن بن محبوب عنه يُشعر بوثاقته على مختار المحقّق البهبهاني رحمه الله ولكن لفظ «يتصدّق» في رواية السكوني والقاعدة يقتضي غير ذلك، فإنّ المبادلة القهريّة بين المالين على فرض كون المخرج غير

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٠٥/٩ ـ ٥٠٦ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩١.

(٢) المصدر السابق: ٥٠٦/٩ ـ ٥٠٧ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٤.

المحرّم واقعاً أو فيما كان الحرام أزيد من مقدار الخمس في المال المختلط وإن لزمت بناءً على كونه صدقة اصطلاحيّة أيضاً لكن المكلّف المتصدّق إنّما يتصدّق عن قبل مالكه وهو نحو وصول للمال إلى مالكه في تلك الحال لانتفاعه بثوابه، كما في ما إذا كان المال معلوماً والمالك مجهولاً وليس الأداء من قبله، لأنّه يحتاج إلى السلطنة وليس لأحدٍ السلطنة في مال الغير.

وبعبارة أُخرى: كونه من قبيل الخمس الاصطلاحي يحتاج إلى أُمور ثلاثة:

الأوّل: الإغماض عن الزائد عن الخمس.

الثاني: المعاوضة القهريّة بين مقدار الحرام الغير الخارج وبين الحلال المخرج.

الثالث: المبادلة بين المالكين بأن يكون إعطاء المال بالسادات والإمام عليه السلام مخرجاً لصاحب المال عن مالكيّته وصيرورة السادات والإمام عليه السلام مالكاً له.

وأمّا الخمس الغير المصطلح ـ أعني الصدقة ـ فليس كذلك، لأنّه إعطاءٌ بمالكه الأصلي بأدنى مراتب الإعطاء، أي بعد معذوريّة إعطائه إلى شخصه يعطى إلى الفقير لإيصال الثواب إليه.

لا يقال: يمكن أن يعطيه بالسيّد أيضاً لأن يصير الثواب إلى مالكه.

لأنّا نقول: ليس هذا خمساً اصطلاحيّاً أيضاً. إذا عرفت ذلك فعرفت أنّ استفادة كون هذا الإعطاء من قبيل الخمس الاصطلاحي خلاف ما هو ظاهر الرواية، لأنّ ظهور قوله: «إنّ الله‌تعالى قد رضي من ذلك المال بالخمس» هو الإعطاءُ بالمالك وقد قلنا: إنّه إعطاءٌ بأدنى المراتب بعد معذوريّة الإعطاء إلى شخصه وليس هو خمساً اصطلاحيّاً، أعني الإعطاء بالسادات وقسيمه. نعم، لو كان سهم المالك الحقيقي من هذا المال المختلط أزيد من الخمس فالله تعالى رضي بذلك الخمس منه، أمّا صيرورة السادات والإمام عليه السلام مالكاً له بدلاً عن مالكه الأصلي فلا يستفاد من الرواية، ثمّ كيف يتصوّر كون الجهل بمن هو مالك المال يخرج الملك قبل الأداء عن ملكيّة صاحبه الأصلي مع أنّ قبل الأداء كان باقياً بملك المالك واقعاً؟! وهل يترتّب على الجهل هذا الأثر؟

ثمّ لو عُلم صاحبه بعد ذلك فإن رضي بالصدقة وإلّا ضمن المتصدّق له بمثله أو قيمته فهي مراعى برضا المالك لو عُرف بعد ذلك ولا يجوز إخراجه لا بعنوان التصدّق عن المالك.

وبالجملة: هو باقٍ بعد ملك مالكه الواقعي حين التصدّق أيضاً بخلاف الخمس الاصطلاحي فإنّه يلزم عليه مضافاً إلى ما ذكر خروج الملك عن ملك مالكه الواقعي وصيرورته ملكاً لأرباب الخمس فإنّ المكلّف لا يخرجه عن قبل صاحبه.

نعم، فرقٌ بينه وبين خمس مثل أرباح المكاسب من حيث إنّ هذا الخمس ما لم يخرج فهو باقٍ على ملك مالكه الواقعي وإنّما يخرج عن ملكه بإعطائه لأربابه، بخلاف خمس أرباح المكاسب فإنّ خمسه لأربابه قبل الإخراج أيضاً.

ثمّ بعدما عرفت من ظهور رواية عمّار في الخمس الاصطلاحي وظهور خبر السكوني في غيره فيكون الاختيار في المسألة متفرّعاً على تقديم أيٍّ من الظهورين، ولذلك علّقنا على العروة لزوم الاحتياط في هذا القسم من الخمس بإعطاء الجميع ـ أعني سهم الإمام عليه السلام والسادات ـ للفقيه ليحتاط في مصرفه بخلاف سائر الأقسام حيث إنّ لمن يجب عليه الخمس جواز إعطاء سهم السادات إليهم بنفسه من غير لزوم الإعطاء إلى الفقيه.

السابع ـ ممّا يجب فيه الخمس ـ : **فاضل الاكتسابات**، وهو من منفردات الإماميّة، ولا إشكال فيه في الجملة، إنّما الإشكال في الموضوع، ولابن [أبي] عقيل وابن الجنيد كلامٌ يتراءى منهما المخالفة كلّاً أو جزءاً.

وقال أبو الصلاح[1] ما لا يتمّ إلّا مع القول بوجوب الخمس وإن لم يكن في الصراحة مثل غيرهم القائلين بالخمس في هذا القسم.

قال ابن الجنيد على ما حكي عنه في المختلف: أمّا ما استفيد من ميراث أو كدّ بدن أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراج الخمس لاختلاف الرواية في ذلك ولأنّ فرضه محتمل هذا المعنى ولو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك

(١) الكافي في الفقه: ١٧٠.

الزكاة الّتي لا خلاف فيها[١]، انتهى. ويمكن أن يكون عدم تصريحهم للتقيّة لأنّ ابني الجنيد وأبي عقيل كانا في زمانٍ لم يمكنهما المخالفة للعامّة.

قال السيّد في الانتصار: وممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ الخمس واجبٌ من جميع المغانم والمكاسب، وممّا استخرج من المعادن والغوص والكنوز، وممّا فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية في طول السنة على اقتصاد[٢].

وقال المفيد ﷺ في المقنعة: والخمس واجبٌ في كلّ مغنم، قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ﴾ والغنيمة كلّ ما استفيد من الأرض من الأموال، وما استفيد من الغوص والكنوز والعنبر، وكلّما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية[٣]، انتهى.

وقال الشيخ في النهاية: ويجب الخمس أيضاً في جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك بعد إخراج مؤونته ومؤونة عياله[٤].

وقال في الخلاف: يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلّات والثمار على اختلاف أجناسها بعد إخراج حقوقها ومؤَنها وإخراج مؤونة الرجل لنفسه ومؤونة عياله سنة، ولم يوافقنا على ذلك أحدٌ من الفقهاء[٥]. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم...[٦] إلى آخره.

وقال في النهاية في شروط الخمس: وأمّا الأرباح والغلّات فإنّه يجب فيها الخمس بعد إخراج حقّ السلطان ومؤونة الرجل وعياله بقدر ما يحتاج إليه على الاقتصاد[٧]. وذكره في الغُنية[٨] والوسيلة[٩] والمراسم[١٠] والسرائر[١١].

---

(١) مختلف الشيعة: ٣١٣/٣.
(٢) الانتصار: ٨٦.
(٣) المقنعة: ٢٧٦. والآية المذكورة هي ٤١ من سورة الأنفال.
(٤) النهاية: ٦٧/٢.
(٥) أي من فقهاء العامّة.
(٦) الخلاف: ١١٨/٢ مسألة ١٣٩.
(٧) النهاية: ٦٩/٢.
(٨) غُنية النزوع: ١٢٩.
(٩) الوسيلة: ١٣٧.
(١٠) المراسم العلويّة: ١٤١.
(١١) السرائر: ٤٨٩/١.

وقال المحقّق قدس سره في المعتبر: الرابع: أرباح التجارات والصنائع والزراعات وجميع الاكتسابات، قال كثيرٌ من الأصحاب فيها الخمس بعد المؤونة على ما يأتي. وقال ابن أبي عقيل: وقد قيل الخمس في الأموال كلّها حتّى على الخيّاط والنجّار وغلّة الدار والبستان والصانع في كسب يده لأنّ ذلك إفادة من الله وغنيمة. وقال ابن الجنيد: ...إلى آخر ما تقدّم من عبارته. وقال أبو الصلاح الحلبي: الميراث والهديّة والهبة فيه الخمس، وأنكر قوله بعض المتأخّرين وأطبق الجمهور على إنكار ذلك[1]، انتهى.

أقول: وعلى أيّ تقدير، فالعمدة دليلاً للمسألة هي الأخبار الواردة عن الأئمّة عليهم السلام[2].

---

(١) المعتبر: ٦٢٣/٢.

(٢) لأنّ المستفاد من تتبّع كتب العامّة أنّهم لم يعتقدوا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان بصدد جمع السنن وحفظها وتوضيح مجملات الكتاب، وهمَّ عمر بعده صلى الله عليه وآله لجمعها ولكنّه كان متردّداً في ذلك خوفاً من حدوث البدع كما وقع لليهود فاستخار الله لذلك ولم تساعده الاستخارة وترك ذلك، ثمَّ همّ عمر بن عبدالعزيز لذلك وأمر مالك بن أنس... وجمع منه مقداراً، الظاهر موطّأ مالك كان تأليفه في سنة ١٥٠ من الهجرة ولكن عمر بن عبدالعزيز توفّي قبل إتمامه وانقرض بنو أُميّة في سنة ١٣٢ هـ وجمع بعدهم السنن الموجودة بعد مضيّ ١٥٠ سنة من الهجرة النبويّة في عصر بني العبّاس، والتأمّل في القضيّة والمراجعة في كيفيّة الجمع مع مضيّ هذا الزمان الطويل يشهد بأنّهم ذكروا فيها القضايا الّتي ابتُلي الناس بها في زمن النبيّ وسألوها عنه صلى الله عليه وآله وبعضها مشتملة على فعل النبيّ صلى الله عليه وآله الّذي نقلتها عائشة وغيرها.

وأمّا سائر القضايا فلم يمكن جمعه مع مضيّ هذه المدّة بخلاف الطريقة المأخوذة عن الأئمّة عليهم السلام الشائعة بين الإماميّة تبعاً لحديث الثقلين، فإنّ الأخبار الحاكية عنهم عليهم السلام كلّها حاكية عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وكثيراً مّا كان الصادق عليه السلام يقول مشيراً إلى الكتاب الّذي كان موجوداً عنده: هذا إملاء رسول الله وخطّ عليّ عليه السلام، وقد يخرج كتاباً بقدر فخذ بعير يشتمل على جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة حتّى أرش الخدش ومن تلك الأحكام وجوب الخمس في أرباح المكاسب الواردة فيه الروايات المفسّرة للآية وغيرها، وأنّ المراد كلّ ما يستفيده الرجل من المكاسب.

وبالجملة: كم فرق بين مبنى الشيعة في أخذ الأخبار منهم عليهم السلام وبين مبناهم وطريقتهم في النقل، تأمّل جدّاً. (منه مدّ ظلّه العالي).

وكذا ظاهر الكتاب بعد تفسير الغنيمة في لسان الأئمّة عليهم السلام بالإفادة يوماً بيوم، بل يمكن أن يقال: إنّ الحكم عند الإماميّة ممّا لم ينقل فيه الخلاف، ومخالفة العمّاني والإسكافي غير معلوم لما عرفت من احتمال أن يكون عدم تصريحهما للتقيّة، مضافاً بعدم إثبات كون فتواهم على العدم، فلا إشكال في أصل الحكم.

إنّما الكلام والإشكال في بعض **الفــروع:**

الأوّل: في وجوب تعلّق الخمس في الهبة والجائزة ونحوهما وعدمه. لا إشكال بأنّ قوله عليه السلام الدالّ على وجوب الخمس ـ بعد سؤال الراوي عن الصنايع وهي إيجاد الهيئة في الموادّ الّتي لها القيمة لأن تصير القيمة زائداً بسبب تلك الهيئة، وعن الزراعات وهي الزيادة الّتي تحصل بسبب الزرع، وعن التجارات وهي الزيادة الّتي تحصل بسبب الربح المتعلّق على اشتراء المبيع بالثمن القليل وبيعه بالكثير بعد مضيّ مدّة قضى عليه ـ لا يشمل الهبات ونحوها ممّا تكون خارجة عن هذه العناوين وخارجاً عمّا هو متعارف الناس في تحصيل إعاشتهم، وتكون الأدلّة منصرفة عنها إلّا بإلغاء الخصوصيّة أو الأولويّة العرفيّة بأن نقول ـ بعد أنّ الخمس يتعلّق على ما يحصل للإنسان مع المشقّة بالزراعة أو التجارة أو الصناعة ـ : فتعلّقه على من لم يكن كذلك كان أولى، سواء فيه الفوائد الّتي لا دخل للإرادة فيها مطلقاً أو كان للإرادة فيها نحو دخالة كالقبول في الهبة. ولكنّ الظاهر أنّ إثبات هذه الأولويّة مشكلة جدّاً، فإنّ المنسبق إلى الذهن من إطلاقات الأدلّة هو ما يتعارف الإعاشة به من الاكتسابات، فهي قاصرة عن مثل الهبات والمواريث.

نعم، ربما يستدلّ على ذلك بعدّة أخبار:

منها: مكاتبة عليّ بن مهزيار بطوله عند قوله: «والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان الّتي لها خطر، والميراث الّذي لا يحتسب من غير أبٍ ولا ابن..»[1] الرواية. ومقتضى ذلك هو عدم وجوب الخمس في الجائزة الّتي ليس لها خطر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٠١/٩ ـ ٥٠٣ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٣.

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقلّ أو أكثر، هل عليه فيها الخمس؟ فكتب عليه السلام: «الخمس في ذلك»[١]. ظاهرها هو انحصار الخمس في ذلك، فهو خلاف الإجماع، مضافاً بأنّ الرواية ضعيفة السند بأحمد بن هلال لأنّها ليست مقروّة من الشيخ علينا فلعلّ التعبير كان لا خمس في ذلك عوض الخمس في ذلك.

ومنها: خبر أحمد بن محمّد بن عيسى عن يزيد قال: كتبت: جعلت لك الفداء تعلّمني ما الفائدة وما حدّها؟ رأيك أبقاك الله أن تمُنّ عليَّ ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم، فكتب: «الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربحها، وحرث بعد الغرام، أو جائزة»[٢]. لا يخفى أنّ يزيد مجهول الحال ولم أجد رواية ابن عيسى عنه إلّا في هذه الرواية.

مضافاً بأنّ الكتابة إلى أيّ شخصٍ كانت؟ غير معلوم، مع أنّه لا تصريح فيها سؤالاً وجواباً بالخمس. نعم، ربّما يكون لفظ «الفائدة» مشعراً بأنّ الموضوع هو الخمس، لأنّ موضوع الخمس هي الفائدة.

ومنها: رواية عليّ بن الحسين بن عبد ربّه قال: سرّح الرضا عليه السلام بصلة إلى أبي، فكتب إليه أبي: هل عليَّ فيما سرّحت إليَّ خمس؟ فكتب إليه: «لا خمس عليك فيما سرّح به صاحب الخمس» حيث إنّ المستفاد منها أنّ عدم وجوب الخمس في الصلة إنّما هو لأجل كون المرسل صاحب الخمس، فتدلّ قهراً على أنّ هذا العنوان بنفسه ممّا يتعلّق به الخمس.

ولكنّ الظاهر أنّ استفادة وجوب الخمس من منطوق هذه الروايات مشكلٌ خصوصاً التقييد بالخطر في بعضها، وكذا من المفهوم في سائر الروايات، لأنّه سواء كان هو الأولويّة أو التساوي ليس بنحوٍ يقال إنّه المستفاد من الدليل.

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٠٤/٩ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٥٠٣/٩ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٥.

الفرع الثاني: في اعتبار أن تكون الفائدة الّتي يجب فيها الخمس فاضلاً عن مؤونته ومؤونة عياله، وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى قصور الإطلاقات عن شمولها لغير الفاضل عن مؤونته ومؤونة عياله وعدم صدق الغنيمة عليه في الآية عرفاً ـ الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام مثل صحيحة عليّ بن مهزيار بطولها عند قوله: «ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك»[١] لوضوح أنّ الضمير في قوله «ضيعته» يرجع إلى الشخص في موضعين.

ومثل مكاتبة إبراهيم بن محمّد الهمداني: أقرأني عليّ كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة، وأنّه ليس على من تقم ضيعته بمؤونة نصف السدس ولا غير ذلك، فاختلف من قِبَلنا في ذلك فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله، فكتب ـ وقرأه عليّ بن مهزيار ـ : «عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله، وبعد خراج السلطان»[٢].

ومثل الجواب الواقع في رواية أبي عليّ بن راشد قلت له: «أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك فأعلمتُ مواليكَ بذلك، فقال لي بعضهم: وأيّ شيءٍ حقّه؟ فلم أدرِ ما أُجيبه، فقال: «يجب عليهم الخمس». فقلت: ففي أيّ شيء؟ فقال: «في أمتعتهم وصنايعهم». قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[٣].

ومثل ما في خبر أبي بصير [عن أبي عبدالله عليه السلام]: «أمّا ما أكل فلا، وأمّا البيع فنعم، هو كسائر الضياع»[٤].

ومثل خبر محمّد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أخبرني عن الخمس أعَلى جميع ما يستفيد الرجل من قليلٍ

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٠١/٩ ـ ٥٠٣ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٣.

(٢) المصدر السابق: ٥٠٠/٩ ـ ٥٠١ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٢.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٠/٩ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨١.

(٤) المصدر السابق: ٥٠٤/٩ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٨.

وكثير من جميع الضروب وعلى الصنّاع وكيف ذلك؟ فكتب بخطّه: «الخمس بعد المؤونة»[١]، بناءً على ظهور لفظ «المؤونة» في مؤونة المستفيد لا المستفاد لخروجه موضوعاً فلا يصحّ استثناء مؤونته.

ومثل خبر ابن أبي نصر البزنطي قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب عليه السلام: «بعد المؤونة»[٢].

ومثل خبر عليّ بن محمّد بن شجاع النيسابوري أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجلٍ أصاب من ضيعته مائة كرّ من الحنطة ما يُزكّى، فأخذ منه العُشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرّاً وبقي في يده ستّون كرّاً، ما الّذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقّع عليه السلام: «لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته»[٣].

وبالجملة: الأخبار متوافقة في ذلك، وما اشتهر في الألسن من أنّ الخمس يكون بعد المؤونة هو المأخوذ من الأخبار فلا إشكال في ذلك، إنّما الكلام فيما هو المراد منها، وتوضيح المقصود يتوقّف على ذكر مسائل:

(الأُولى) هل المراد بالمؤونة هو القوت كما في القاموس[٤]؟ أو مطلق ما يضطرّ إليه في مؤونته من المأكل والمشرب والملبس والمسكن؟ أو مطلق ما يحتاج إليه الإنسان عادةً من قضاء الديون والكفّارات الواجبة عليه وما يصرفه في الحجّ الواجب والوفاء بالنذر وشبهه؟ أو مطلق ما يصرفه الإنسان وإن لم يجب عليه كالهبات والصلات والزيارات المندوبة وأشباهها كما عن كشف الغطاء[٥]؟ وجوه، أقواها الأخير، لعدم صدق الفاضل على الفائدة إلّا بعد استثناء جميع ما تعارف صرفه بشرط أن لا يكون إسرافاً عرفاً بأن كان ممّا يليق بشأنه، فمن لا يليق شأنه أن

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٩٩/٩ ـ ٥٠٠ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٧٩.

(٢) المصدر السابق: ٥٠٨/٩ باب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٧.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٠/٩ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٠.

(٤) القاموس المحيط: ٣٨١/٤.

(٥) كشف الغطاء: ٣٦١.

يكون مالكاً للمسكن لا تكون قيمته من المؤونة فلابدّ أن يكون ما يصرفه في مؤونته لائقاً بحاله كمّاً وكيفاً، حتّى لو كان الشأن يقتضي أن يكون مركوبه السيّارة تكون قيمته داخلاً في المؤونة، وكذلك من المؤونة ما يبقى عينه بعد تمام السنة مثل الظروف والفروش ونحوهما.

ثمّ عند الشكّ في الشيء بأنّها من المؤونة أم لا نتمسّك بالإطلاقات، لأنّ إجمال المخصّص لا يسري إلى العامّ بعد أن كان المخصّص منفصلاً.

(الثانية) الظاهر أنّ المراد بالمؤونة هي الفعليّة منها أي ما يصرفه فعلاً سواء قتّر على نفسه أم لا، فلا يحسب له لو قتّر على نفسه ولم يصرفه في المؤونة فلابدّ عليه أداء ما فضل منه دون المؤونة الشأنيّة، أي ما يحتاج إليه من المصارف لو لم يقتّر ولم يُتعب نفسه، واختار شيخنا الأُستاذ ﷺ الأوّل[١]، ويظهر من الروضة على ما ببالي الثاني[٢]، فعليه لو قتّر على نفسه يحسب له ولا يجب خمسه، والدليل على المختار هو ظاهر الروايات حيث إنّ العرف يفهم منها ذلك.

(الثالثة) مقدار المؤونة الّتي تكون مستثناة من تعلّق وجوب الخمس أعمّ من أن يكون مصروفاً بعينها، أي من عين الفوائد المكتسبة أو من غيرها ممّا لا يتعلّق به الخمس كالهبات والمواريث أو تعلّق وخرج منه الخمس، فعليه لو صرف من المال الموهوب في مؤونته ثمّ احتسب عوضها عن فوائد كسبه لا بأس به، أي لا يجب عليه إلّا خمس الفاضل، ووجه القول بتعيّن الصرف بحيث لو لم يصرف من عين الفوائد وأخرج مؤونته من غيرها يجب خمس جميع الفوائد هو أنّ المراد بقوله: «الخمس بعد المؤونة»[٣] إنّما هو استثناء مؤونته، واستثناؤه فرعٌ للدخول، ومتى لم يصرفه لا يصدق ذلك، والمستفاد ممّا كتبت أنّ ذلك هو المرضيّ للأُستاذ ﷺ، وقد عرفت أنّ المختار يكون غير ذلك.

---

(١) ذخيرة العباد ليوم المعاد للآخوند الخراساني: ١٩٨/١.

(٢) الروضة البهيّة: ٧٦/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٥٠٨/٩ باب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٩٧ و ١٢٥٩٨.

ويستفاد من بعض الروايات الواردة في استثناء مؤونة الضيعة أنّ المراد من المؤونة أعمّ ممّا يُصرف من عين الفائدة أو من غيرها ممّا لم يتعلّق به الخمس أو المخمّس، فإنّ مقدارها مستثناةٌ من فوائدها من غير فرقٍ بين أنواع ما يحتاج إليه في حصول الفائدة من تلك الضيعة من أُجرة الأرض لو كانت مستأجرة وآلات الزراعة بشراء أو كراء أو غيرهما وقيمة البذر ونحوه ممّا هو دخيلٌ في تحصيل فوائدها في تلك السنة، لوضوح أنّ المراد من احتساب ذلك ليس هو احتسابه فيما يُصرف من الحنطة الحاصلة من هذا الملك بل قد يُصرف في الغالب المخارج قبل حصول الحنطة، فكيف يتصوّر الصرف من عين الحنطة؟! فإذا كان كذلك فيها فكذلك في فاضل الاكتسابات والمؤونة المستثناة منها.

ولا إشكال فيه، إنّما الكلام فيما إذا كان المحتاج إليه في تلك السنة دخيلاً في حصول الفائدة من تلك الضيعة في عدّة سنين كقيمة الأرض الّتي اشتراها للزراعة ونحوها، فهل هو مستثنى أيضاً بمجرّد احتياجه إليه في تلك السنة بالفعل مثل ما يحتاج إليه في مؤونته ومؤونة عياله من المساكن والفروش والظروف ونحوها ممّا يبقى عينه بعد تلك السنة أيضاً كما اختاره الميرزا القمّي قدس سره في الغنائم[1] فإنّه ذكر أنّ قيمة الأرض المشتراة للزراعة إن احتاج إليها في تلك السنة مستثناة من فوائد تلك السنة وإن تبقى عينها لسنوات كثيرة وإن أمكنه استيجارها؟ أو المستثنى هو مؤونة الضيعة؟ وجهان:

الظاهر هو الأوّل بشرط أن يكون لائقاً بحاله، كما إذا كان إجارة الأرض للزراعة مع احتياجه إليها بالفعل في تلك السنة.

(الرابعة) المعهود بين الإماميّة واستقرّت عليه سيرة المتشرّعة هو إخراج الخمس من فوائده واكتساباته في كلّ سنة مرّة ولم يكن إخراج خمس الفائدة بمجرّد حصولها معهوداً بينهم من العوامّ والخواصّ، وهو المراد بقول الفقهاء

(١) غنائم الأيّام: ٤/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.

الخمس في فاضل المؤونة، وهي من الواضحات عند المتشرّعة، وتدلّ عليه رواية عليّ بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام ـ وقرأتُ أنا كتابه إليه في طريق مكّة ـ قال: «إنّ الّذي أوجبتُ في سنتي هذه، وهذه سنة عشرين ومائتين فقط لمعنىً من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأُفسّر لك بعضه إن شاء الله، إنّ مواليّ ـ أسأل الله صلاحهم ـ أو بعضهم قصّروا فيما يجب عليهم، فعلمتُ ذلك فأحببتُ أن أُطهّرهم وأُزكّيهم بما فعلَت من أمر الخمس في عامي هذا ـ إلى قوله: ـ ولم أُوجب ذلك عليهم في كلّ عامّ ولا أُوجب عليهم إلّا الزكاة الّتي فرضها الله...»[1] الخبر. وعمل أهل القرى بجمع ما يحتاجونه في أوّل السنة.

(الخامسة) مَن استدان لمؤونته أو مؤونة كسبه كاشتراء الآلات والأدوات الّتي كانت موردةً لاحتياجها فمقدار أداء الدَين يكون من المؤونة أيضاً لعدم صدق الفائدة إلّا على ما فضل عنها، ولا فرق في ذلك بين أداء الدَين وعدمه. وبعبارة أُخرى: سواء أدّى دَينه قبل مضيّ السنة أو لا، وأمّا لو كان الدَين من السنوات السابقة فالظاهر أنّه لو أدّاه يكون المقدار المؤدّى من المؤونة في سنته الّتي يؤدّي دَينه. وأمّا لو لم يؤدّ فليس كذلك لما عرفت من أنّ المؤونة هي المؤونة الفعليّة لا الشأنيّة .ولا فرق في احتسابه من المؤونة في صورة الأداء كونه قادراً على الأداء في السنوات السابقة ولم يؤدّه أو لم يقدر عليه، فحينئذٍ من استطاع في سنته فإن حجّ في تلك السنة فما صرفه له يكون مستثنى دون من لم يحجّ، لما عرفت أنّ المؤونة هي الفعليّة منها.

نعم، إذا حجّ في السنوات الآتية تكون مخارجه من مؤونة سنته الّتي يحجّ فيها سواء كان قادراً على المسير إلى الحجّ في السنوات الماضية ولم يأت بها أو لم يكن قادراً عليه.

وأمّا إن كانت الاستدانة لتكثير المال مثل الاستدانة لشراء الضياع والعقار

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٠١/٩ ـ ٥٠٢ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٣.

ولم يمكن بيعها لأداء الدَين لغصب غاصب إيّاها أو لكون بيعها ينافي شأنه لتوقّف حفظ مقامه عليها فهل أداء هذا الدَين من المؤونة أيضاً أم لا؟

الفرع الثالث: أورد بعض متأخّري المتأخّرين في المقام بأنّه على فرض ثبوت الخمس في أرباح المكاسب فهو محلّل للشيعة إمّا مطلقاً كما اختاره بعضهم[١]، أو حصّة الإمام عليه السلام فقط كما اختاره بعضٌ آخر[٢]، ولا منشأ لهذا التوهّم إلّا الأخبار الّتي ظاهرها ذلك، ولكن التأمّل فيها يحكم بأنّ كثيراً منها غير مربوط بالمقام رأساً وأنّها ناظرةٌ إلى أموالهم المغصوبة من غنائم دار الحرب من الإماء المسبيّة وغيرها من صفايا الملوك والأخماس ونحوها بتبع غصب الخلافة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله حيث إنّها منتشرة بين الناس وربما يشتريها الشيعة وغيرهم وهي للإمام عليه السلام واقعاً فيلزم ذلك عدم طيب ولادتهم، وكثيرٌ من الأخبار تبلغ إحدى عشرة ناظرةٌ إلى ذلك وأنّ الإباحة كانت لأجل طيب الولادة كما بيّنّاه.

ومن الروايات رواية زرارة عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم كلّهم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وأنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حِلّ»[٣]، مضافاً إلى أنّها لا تدلّ إلّا بما قد قلنا ناظرةٌ إلى إباحة أمير المؤمنين لذلك لا من بعده من الأئمّة عليهم السلام.

ومنها: خبر ضريس الكناسي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟» فقلت: لا أدري، فقال: من قِبل خمسنا أهل البيت، إلّا لشيعتنا الأطيبين فإنّه محلّلٌ لهم ولميلادهم»[٤].

---

(١) القول بالتحليل وسقوطه مطلقاً نسبه العلّامة في مختلف الشيعة: ٣/ ٢٢١ إلى سلّار، والبحراني في الحدائق الناضرة: ١٢/٤٣٨ و ٤٥٢ إلى الفاضل الخراساني وشيخه المحدّث الصالح البحراني وجملة من المعاصرين.

(٢) راجع الحدائق الناضرة: ١٢/٤٣١ ـ ٤٣٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٩/٥٤٣ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٧٥.

(٤) المصدر السابق: ٩/٥٤٤ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٧٧.

ومنها: خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ أشدّ ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس فيقول: يا ربّ خُمسي، وقد طيّبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو أولادهم»[١] وظاهرها هو الأخماس والحقوق الّتي غصب منهم بتبع غصب الخلافة، ولا ارتباط بخمس أرباح المكاسب.

ومنها: خبر داود بن كثير الرقّي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «الناس كلّهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلّا أنّا أحللنا شيعتنا من ذلك»[٢]. ليس في هذا الخبر لفظ الخمس.

ومنها: خبر الفضيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من وجد برد حبّنا في كبده فليحمد الله على أوّل النِّعم». قال: قلت: جُعلتُ فداك ما أوّل النِعم؟ قال: «طيب الولادة». ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام: أحلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا». ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّا أحللنا أُمّهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا»[٣].

ومنها: خبر الحارث بن المغيرة قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام فجلست عنده فإذا نجيّة قد استأذن عليه فأذِنَ له، فدخل فجثا على ركبتيه، ثمّ قال: جُعلت فداك، إنّي أُريد أن أسألك عن مسألة، والله ما أُريد بها إلّا فكاك رقبتي من النار. فكأنّه رقّ له فاستوى جالساً، فقال: «يا نجيّة سَلني فلا تسألني عن شيءٍ إلّا أخبرتك به». قال: جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان؟ قال: «يا نجيّة إنّ لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال، وهما والله أوّل مَن ظلمنا حقّنا في كتاب الله ـ إلى أن قال: ـ اللّهمَّ إنّا قد أحللنا ذلك لشيعتنا».

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٤٥/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٧٨، وفي نسخة «وقد حلّلنا... ولتزكو ولادتهم».

(٢) المصدر السابق: ٥٤٦/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨١.

(٣) المصدر السابق: ٥٤٧/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٤.

قال: ثمّ أقبل علينا بوجهه فقال: «يا نجيّة ما على فطرة إبراهيم غيرنا وغير شيعتنا»[١].

وهي أيضاً ظاهرة فيما ذكرنا.

ومنها: خبر عبدالعزيز بن نافع قال: طلبنا الإذن على أبي عبدالله عليه السلام وأرسلنا إليه، فأرسل إلينا: «ادخلوا اثنين اثنين» فدخلت أنا ورجلٌ معي، فقلت للرجل: أُحبّ أن تحلّ بالمسألة، فقال: نعم، فقال له: جعلت فداك إنّ أبي كان ممّن سباه بنو أُميّة وقد علمت أنّ بني أُميّة لم يكن لهم أن يحرّموا ولا يحلّلوا ولم يكن لهم ممّا في أيديهم قليلٌ ولا كثير وإنّما ذلك لكم فإذا ذكرت الّذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد عليَّ عقلي ما أنا فيه، فقال له: «أنت في حِلٍّ ممّا كان من ذلك، وكلّ من كان في مثل حالك من ورائي فهو في حلٍّ من ذلك» قال: فقمنا وخرجنا... الحديث[٢].

ومنها: خبر أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: «إنّ الله جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء فقال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ فنحن أصحاب الخمس والفيء وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا، والله يا أبا حمزة، ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيءٍ منه إلّا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان أو مالاً»[٣].

ومنها: ما عن التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام أنّه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: «قد علمت يا رسول الله أنّه سيكون بعدك ملكٌ عضوض وجبر فيستولي على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحلّ لمشتريه لأنّ نصيبي فيه، فقد وهبت نصيبي منه لكلّ من ملك شيئاً من

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٤٩/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٥٥١/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٩٢.

(٣) المصدر السابق: ٥٥٢/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٩٣. والآية المذكورة هي ٤١ من سورة الأنفال.

ذلك من شيعتي لتحلّ لهم منافعهم من مأكلٍ ومشرب، ولتطيب مواليدهم ولا يكون أولادهم أولاد حرام» فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما تصدّق أحدٌ أفضل من صدقتك، وقد تبعتَ رسول الله في فعلك، أحلّ الشيعة كلّ ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحدٍ من شيعتي، ولا أُحلّها أنا ولا أنت لغيرهم»[١]. وهي أيضاً ظاهرة فيما ذكرنا ولا ارتباط لها بباب أرباح المكاسب.

ومنها: خبر حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام حلّلهم من الخمس ـ يعني الشيعة ـ ليطيب مولدهم»[٢].

وهذه الطائفة من الأخبار كما ترى ظاهرة في تحليل حقوقهم من الخمس وغيره من الأموال المغصوبة بتبع غصب الخلافة للشيعة لأن تطيب ولادتهم، ولا تصلح للاستدلال بها على تحليلهم الخمس من أرباح المكاسب لجميع الشيعة إلى يوم القيامة[٣].

ومن الأخبار المذكورة ما لا دلالة لها على المطلوب، بل لا ارتباط لها بباب الخمس مثل رواية عمر بن يزيد قال: سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمّرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً، قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة،فإذا ظهر القائم فليوطّن نفسه على أن تُؤخذ منه»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٥٢/٩ ـ ٥٥٣ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٩٤.

(٢) المصدر السابق: ٥٥٠/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٩.

(٣) لا يمكن إتمام هذا الكلام مع بعض الأخبار مثل خبر زرارة جدّاً لأنّه لا تصريح بل ولا تلويح فيها في بعض أقسام الخمس. نعم، ذكر فيها علّة التحليل ـ أعني طيب المولد ـ وستجيء فيها أخبارٌ لا يمكن حملها على شيءٍ من المحامل بوجهٍ من الوجوه. (منه رحمه الله).

(٤) وسائل الشيعة: ٥٤٩/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٧.

ومثل خبر مُعاذ بن كثير بيّاع الأكيسة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «موسّعٌ على شيعتنا أن ينفقوا ممّا في أيديهم بالمعروف، فإذا قام قائمنا حرّم على كلّ ذي كنزٍ كنزه حتّى يأتوه به ويستعين به»[١].

بقي في المقام أخبار أُخر توهم دلالتها على المطلوب.

منها: خبر أبي خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجلٌ وأنا حاضر: حلِّل لي الفروج، ففزع أبو عبدالله عليه السلام، فقال له رجلٌ: ليس يسألك أن يعترض الطريق إنّما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأة يتزوّجها، أو ميراثاً يُصيبه، أو تجارةً أو شيئاً أعطيه، فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب، والميّت منهم والحيّ، وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال، أما والله لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له، ولا والله ما أعطينا أحداً ذمّةً، وما عندنا لأحدٍ عهد ولا لأحدٍ عندنا ميثاق»[٢].

وليس لها أيضاً دلالةٌ واضحة على أنّ المراد هو الخمس في خصوص أرباح المكاسب ولعلّه لثبوت حقٍّ آخر لهم عليهم السلام في تلك الأموال.

ومنها: خبر حكيم مؤذّن بني عيس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾[٣] قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حِلّ ليزكوا»[٤]. والظاهر أنّ السائل تعجّب من قوله عليه السلام في تفسير هذه الآية وأنّه كيف خفي هذا القسم من الخمس من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى عصره عليه السلام وأنّ تصرّف الناس والشيعة فيها مع عدم إعطاء الخمس يلزم من ارتكاب المحرّم لذلك، أجاب عليه السلام بأنّ أباه عليه السلام جعل

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٤٧/٩ ـ ٥٤٨ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٥.

(٢) المصدر السابق: ٥٤٤/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٧٨.

(٣) الأنفال: ٤١.

(٤) وسائل الشيعة: ٥٤٦/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٢. والآية المذكورة هي ٤١ من سورة الأنفال.

شيعته في حِلٍّ في ذلك، وعليه يكون تحليلاً لما مضى من التصرّف في تلك الأخماس لا مطلقاً وفي كلّ الزمان[١].

ومنها: خبر يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبدالله فدخل عليه رجلٌ من القمّاطين، فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت، وإنّا عن ذلك مقصّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[٢]، وفيها احتمالات:

(أحدها) أن يكون المفروض في السؤال عدم قدرتهم على أداء خمس الأموال المذكورة بأن يكون المراد من قوله: وإنّا عن ذلك مقصّرون ذلك.

(الثاني) أن يكون مراد السائل أنّ عندهم أموال وصلت إلى أيديهم وعلموا أنّ حقّه عليه السلام فيها ثابت وغصب بتبع غصب الخلافة فحللّهم عليهم السلام ذلك.

(الثالث) أن تكون الشيعة في ذلك العصر في الشدّة والمضيقة في المعاش فلذلك حللّهم، ويدلّ عليه قوله عليه السلام: ما أنصفناكم... إلى آخره.

(الرابع) أن يراد منه الأموال الحاصلة لهم بالاكتسابات والفوائد الّتي وصلت إلى أيديهم بالتجارة ونحوها. وعلى أيّ تقدير، لا دلالة فيها على تحليل الخمس لجميع الشيعة إلى يوم القيامة حتّى بناءً على الاحتمال الأخير، بل غاية ما يدلّ بناءً على هذا الاحتمال أنّه عليه السلام لم يكلّفهم بالتعجيل في الأداء لعدم ذكر التحليل فيها.

ومنها: خبر الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له:

---

(١) بعد أنّه عليه السلام فسّر الآية وذكر أنّ الغنيمة أعمّ كما في الروايات الّتي تثبت الخمس بذلك، ثمّ قال في ذيلها: «إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا في حِلّ» لا مجال لحمله على التحليل فيما مضى أو في بعض الزمان، والتأمّل في الروايات أصدق شاهد على أنّهم عليهم السلام أحلّوا الشيعة من جميع أقسامها لأنّه ورد في قسم منها رواية ذكر في ذيلها ذلك. نعم، إعراض الفقهاء عنها يوجب الوهن فيها. (منه رحمه الله).

(٢) وسائل الشيعة: ٥٤٥/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٠.

إنّ لنا أموالاً من غلّات وتجارات ونحو ذلك، وقد علمت أنّ لك فيها حقّاً؟ قال: فلم أحللنا إذاً لشيعتنا إلّا لتطيب ولادتهم، وكلّ من والى آبائي فهو في حِلٍّ ممّا في أيديهم من حقّنا فليبلّغ الشاهد الغائب»[١]. والاحتمال المذكور في الطائفة الأُولى من الأخبار جارٍ فيها أيضاً بأن يكون مراد السائل إنّا نعلم بثبوت أموال وحقوق لهم عليهم السلام في الأموال الّتي حصلت لهم إجمالاً بتبع غصب الخلافة.

نعم، يحتمل أيضاً أن يكون السؤال عن الأخماس المتعلّقة بأرباح المكاسب لكن لا دلالة فيها على التحليل المطلق لهم إلى يوم القيامة، بل يحتمل أن يريد تحليل الموجودين في عصره عليه السلام الشاهد منهم والغائب، بل لا تدلّ إلّا على التحليل فيما توقّف طيب الولادة به لا مطلقاً، مع أنّ قوله عليه السلام: «فلم أحللنا... إلى آخره» كلامٌ لا يشبه كلام الإمام عليه السلام لإدخال كلمة «لم» على الماضي.

ومنها: رواية عليّ بن مهزيار قال: قرأت في كتابٍ لأبي جعفر عليه السلام إلى رجلٍ يسأله أن يجعله في حِلٍّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطّه: «من أعوزه شيءٌ من حقّي فهو في حِلّ»[٢] وهي تدلّ على التحليل عند الإعواز لا مطلقاً، ولا إطلاق لها يشمل جميع الشيعة في جميع الأعصار أيضاً.

ومنها: خبر مسمع بن عبدالملك في حديثٍ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «إنّي كنت ولّيت الغوص فأصبت أربعمائة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها وهي حقّك الّذي جعل الله لك في أموالنا، فقال: «ومالنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟ يا أبا سيّار الأرض كلّها لنا فما أخرج الله منها من شيءٍ فهو لنا». قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه، فقال لي: «يا أبا سيّار قد طيّبناه لك وحلّلناك منه فضمّ إليك مالكَ، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، ومحلّلٌ لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم

(١) وسائل الشيعة: ٥٤٧/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٣.

(٢) المصدر السابق: ٥٤٣/٩ ـ ٥٤٤ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٧٦.

من الأرض حرامٌ عليهم حتّى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة»[١].

وهي أيضاً لا ظهور لها في تحليل مطلق الخمس المتعلّق بأرباح المكاسب لمطلق الشيعة، بل لا ظهور لها في تحليله الّذي أتى به من الخمس أيضاً، بل تحليل ما يخرج من الأرض للشيعة حيث إنّها للإمام عليه السلام دون غيرهم، وهذه الملكيّة مثل مالكيّة الله تعالى للسماوات والأرض وما فيها في طول هذه الملكيّة الّتي لنا ولا ينافيها، وهذه هي الّتي وقع النزاع فيها بين ابن أبي عمير وهشام فأثبتها الأوّل لهم عليهم السلام ثمّ ذكر هشام ذلك.

ومنها: رواية يونس بن ظبيان أو المعلّى بن الخُنيس قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما لكم من هذه الأرض؟ فتبسّم ثمّ قال: «إنّ الله بعث جبرئيل وأمره أن يخرق بإبهامه من ثمانية أنهار في الأرض منها: سيحان، وجيحان وهو نهر بلخ، والخشوع وهو نهر الشاش، ومهران وهو نهر الهند، ونيل مصر، ودجلة، والفرات، فما سقت أو استقت فهو لنا، وما كان لنا فهو لشيعتنا، وليس لعدوّنا منه شيءٌ إلّا ما غصب عليه، وأنّ وليّنا لفي أوسع فيما بين ذه إلى ذه ـ يعني: ما بين السماء والأرض ـ. ثمّ تلا هذه الآية: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ المغصوبين عليها ﴿خَالِصَةً﴾ لهم ﴿يَومَ القِيامَة﴾ بلا غصب»[٢]. وهي مضافاً إلى ضعفها جدّاً من جهاتٍ لا ارتباط لها بالمقام من رأس.

ومنها: رواية إكمال الدين عن محمّد بن عصام الكليني عن محمّد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب[٣] فيما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه من أمر المنكرين لي ـ إلى أن قال: ـ وأمّا

---

(١) وسائل الشيعة: ٥٤٨/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٨٦.

(٢) المصدر السابق: ٥٥٠/٩ ـ ٥٥١ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٩١. والآية المذكورة هي ٣٢ من سورة الأعراف.

(٣) يحتمل أن يكون هو جدّ الكليني المعروف. (منه رحمه الله). بل استظهر بعضهم أنّه أخوه، فتأمّل.

المتلبّسون بأموالنا فمن استحلّ منها شيئاً فأكَله فإنّما يأكل النيران، وأمّا الخمس فقد أُبيح لشيعتنا وجُعلوا منه في حلٍّ إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث»[١]. لم يذكرها في الكافي، والسؤالات الّتي سألها عنه عليه السلام لم يُعلم أنّها ما هي إلّا ما علم إجمالاً من جوابه عليه السلام، وحينئذٍ فمن المحتمل أن يكون السؤال المربوط بالخمس هو خمس الغنائم ونحوها المغصوبة بتبع الخلافة المعلومة إجمالاً المنتشرة بين الناس، فلا دلالة لها أيضاً على ما نحن فيه، أعني حلّية خمس أرباح المكاسب[٢].

ومنها: خبر عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «على كلّ امرئ غَنِم أو اكتسب الخمس ممّا أصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي أمرها من بعدها من ذرّيتها الحجج على الناس فذاك لهم خاصّة يضعونه حيث شاؤوا، وحرّم عليهم الصدقة، حتّى الخيّاط يخيط قميصاً بخمسة دوانيق فلنا منه دانق إلّا من أحللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة، إنّه ليس من شيءٍ عند الله يوم القيامة أعظم من الزنا، إنّه ليقوم صاحب الخمس فيقول: يا ربّ سَلْ هؤلاء بما أبيحوا»[٣].

وهي تدلّ على وجوب الخمس في هذا القسم إلّا من أحلّوه له من الشيعة للعلّة المذكورة، ولا تدلّ على التحليل المطلق. ثمّ على فرض الإغماض عمّا ذكرنا كلّه وتوهّم معارضتها للروايات الدالّة على ثبوت الخمس في هذا القسم ما يجمع بينهما هو ما ذكرنا، وإن كان الأقوى عندي أنّه لا تعارض بينهما حتّى أحتاج إلى الجمع كما عرفت.

---

(١) كمال الدين: ٤٨٢ ضمن ح٤، عنه وسائل الشيعة: ٥٥٠/٩ باب ٤ من أبواب الأنفال ح ١٢٦٩٠. ونقله الطبرسي أيضاً عن إسحاق بن يعقوب في الاحتجاج: ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٢) وإن كان السؤال فيها غير معلوم، ولكن بعد قوله: «أمّا الخمس» يُعلم أنّ السؤال كان من جميع أمواله ولذلك استثنى عليه السلام ذلك بعد قوله: «وأمّا المتلبّسون بأموالنا» وحملُه على خمس الغنيمة فقط تكلّفٌ جدّاً، وتأمّل فيها وفي غيرها. (منه رحمه الله).

(٣) وسائل الشيعة: ٥٠٣/٩ ـ ٥٠٤ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ١٢٥٨٦. نقله عن التهذيبين، وفي الاستبصار «بمَ نكحوا».

الفرع الرابع: لو صرف من عوائد سنته فيما يستفاد منه في السنة الآتية كما في الزرّاع ففي وجوب الخمس عليه في هذه السنة وعدمه وجوه:

(أحدها) وهو الأقرب أن يعدّ من مؤونة السنة فيستثنى من عوائدها فلا خمس فيه.

(ثانيها) أن لا يخمّس فعلاً ولكنّه يخمّس في السنة الآتية.

(ثالثها) أنّه يخمّس فعلاً ولكن مقدار الخمس يوضع من عوائد السنة الآتية، وإنّما تظهر الثمرة فيما لو مات قبل حصول العوائد أو لم تحصل له الفائدة أصلاً في المستقبل.

ووجه الأوّل: هو ما عرفت من المبنى في المؤونة من أنّها مطلق الحوائج لا خصوص المسكن والملبس وأمثالهما وإن لم تكن ممّا يجب عليه شرعاً أو عرفاً كما يصرفه في المندوبات أو في الضيافة الغير المتعارفة ما لم يصل إلى حدّ الإسراف، ولا شكّ أنّ من مصاديقها حبّة الزرع أو سائر مقدّماته للسنة الآتية وإن لم تكن ذلك من المصارف الشخصيّة اللازمة في تلك السنة، بل إنّما هو من مقدّمات تحصيل الفائدة في الآتية ومن مؤونتها.

ووجه الثاني: هو أنّها في الحقيقة من مؤونة السنة الآتية بحيث يعدّ الزائد منها من عوائدها وعلى الزائد منها الخمس، وخروجها في الحقيقة من عوائد الآتية تخصّصٌ لا تخصيص.

ووجه الثالث: هو طريق الاحتياط لأنّ المؤونة هي ما تصرف في السنة للسنة لا ما تصرف فيها، لتحصيل الفائدة في الآتية، فهي مؤونة اكتساب السنة الآتية فلابدّ أن يخمّس فعلاً لصدق الزيادة عليه عن تلك السنة، ولكن وضع مقدار الخمس من عوائدها الآتية مشكلٌ لا دليل عليه إلّا أن لا تصدق الغنيمة عليها إلّا بعد وضعه منها كما لو كان أصل البذر دَيناً فإنّه يؤدّى من عوائد الآتية بلا إشكال.

وعلى أيّ حال، لو قلنا بوجوب الخمس منها فعلاً فلا دليل على ضمان عوائد الآتية مقداره حتّى يوضع منها ذلك ويخرج الخمس من الباقي إن كان زائداً.

والوجه الثاني أيضاً خلاف الإطلاقات لأنّه على فرض عدم كونها من المؤونة الفعليّة فما الدليل على جواز تأخير أداء الخمس عن مقابلها في آخر تلك السنة إلى السنة الآتية، فالحقّ هو الوجه الأوّل، لأنّ الظاهر أنّها من مؤونة تلك السنة، لأنّ هذه السنة هي ظرف مقدّمة الفائدة في الآتية، فلو مات قبل السنة الآتية أو لم تحصل له الفائدة فيها فلا خمس عليه من ذلك رأساً.

الفرع الخامس: في انجبار الخسارات من العوائد ثمّ تخميس البقيّة، ولا إشكال فيه إذا كانت الخسارة والفائدة في سنة واحدة وفي تجارة كذلك لعدم صدق الغنيمة حقيقةً إلّا على الزائد من مقدار الخسارة بحيث لا يرى العرف اكتساباً عند تساوي الفائدة والخسران.

وأمّا إذا لم تكن الخسارة من هذا القبيل من أمثال أخذ الخراج وما يأخذه الظالم بلا جهة فالظاهر أنّها أيضاً من المؤونة، فلابدّ من استثنائها من العوائد لأنّه لابدّ له من ذلك لاستخلاص نفسه.

وأمّا لو كانت الخسارة بسبب السرقة أو بالتلف فهي إن كانت ممّا يحتاج إليها وقد اشترى عوضها من فوائد تلك السنة فالظاهر استثناؤها وإلّا فلا يصدق الفائدة، وأنّ ما تضرّر في مقابلها خسارة خارجيّة لا دخل لها بتلك الفائدة عرفاً، فلابدّ له من خمسها خصوصاً عندما يريد الازدياد بالتجارة لا تحصيل المعاش كمن كان معاشه حاصلاً له من جهةٍ أُخرى، وهذا مذهب صاحب الجواهر[١] والمسالك[٢] وعدّة من الفقهاء رضي الله عنهم.

وأمّا من له طرق متعدّدة في الاكتساب كمن يكون تاجراً للأقمشة والحبوبات وكان شريكاً في شركةٍ ونحوها وأغنم في بعض وخسر في الآخر فالظاهر هو الجبران أيضاً، لعدم صدق الغنيمة حقيقةً إلّا على الزائد ممّا خسر فيه كلّه.

هذا كلّه إذا كانت الخسارة والفائدة في سنةٍ واحدة، وأمّا إذا كانتا في سنتين فالظاهر عدم الجبران مطلقاً على ما عليه عمل المتشرّعة وفتوى الفقهاء وإشعار

---

(١) جواهر الكلام: ٦١/١٦.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٦٤/١ ـ ٤٦٥.

بعض النصوص من التخميس في كلّ سنة مرّةً واحدة، فلا يمكن جبران خسارة الماضية من الفعليّة أو الآتية أو العكس، لأنّ الخسارة والفائدة في كلّ سنة وهكذا التخميس فيها عملٌ على حِدة فلا يرتبط أحدهما بالآخر.

الفرع السادس: في مصرف الخمس، وهو على ما في الآية الشريفة[١] يكون لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، واتّفقت العامّة والخاصّة على أنّ المقصود من ذي القربى هو ما له قرابة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وانفردت العامّة في الثلاثة الأخيرة بأنّه لمطلق اليتامى والمسكين وابن السبيل وإن لم يكن من السادات، وكذا انفردوا بأنّ الله تعالى ذُكر في الآية للتيمّن وإلّا فليس له سهمٌ من الخمس[٢]، فالسهام منحصرة عندهم في الخمسة، واختلفوا في أنّ ذا القربى هل هو المنسوب إلى المطّلب أخي هاشم؟ أو المنسوب إليه وإلى هاشم كليهما؟ أو المنسوب إلى هاشم فقط؟

وأبرم الشافعي في كتاب الأُمّ بأنّه لبني المطّلب لأنّه منهم، وقد باحث خصمه في صفحات عديدة من كتابه، واستدلّ على التعميم برواية جويبر بن مسلم[٣]، وسائر العامّة على أنّ المقصود هو بنو هاشم فقط.

وأمّا ما يرى في كلمات بعض فقهاء الإماميّة من أنّ الخمس يكون للمنسوب إلى بني هاشم، وفي كلام بعضٍ آخر من أنّه للمنسوب إلى بني عبدالمطّلب فليس اختلافاً منهم في ذلك بل اختلاف في التعبير، وإلّا فلم يكن لهاشم ولدٌ معقب إلى عبدالمطّلب، أو لم يكن له ولد مطلقاً غيره، والسبب في تسمية عبدالمطّلب بذلك ـ مع أنّ اسمه كان شيبة الحمد ـ هو أنّ هاشم بعد أن توفّي بالمدينة ركّب المطّلب ابن هاشم في عقبه على الجمل ولمّا دخل مكّة قالوا به لذلك: عبدالمطّلب.

---

(١) يعني الآية ٤١ من سورة الأنفال. (٢) راجع المغني لابن قدامة: ٧/٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٣) كتاب الأم: ٤/١٤٦ وفيه «جُبير بن مطعم».

وعلى أيّ حال، ذهب المالكيّة على أنّ المقصد في الثلاثة الأخيرة هو ذو الحاجة منهم ـ أعني الفقراء ـ لا مطلقاً، وذكرهم في الآية تنبيهاً على ذلك.

وقد روى [عبدالرحمٰن] ابن أبي ليلى أنّه سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن قضيّة الخمس بعد النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: أمّا في زمان خلافة أبي بكر فلم تكن الغنائم معتدّاً بها فلم يعطنا الخمس ولم نسأل عنه حتّى انتقلت الخلافة إلى عمر فسألنا أن نصالحه على قليلٍ من ذلك فلم نصالحه فلم يعطنا شيئاً[1]، فاضمحلّ سهم النبيّ صلى الله عليه وآله وذي القربى بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بعملهما خلافاً لصريح الكتاب.

هذا خلاصة أقوالهم في مصرف الخمس.

وأمّا الخاصّة فالشهرة القريبة بالاتّفاق منهم أنّ السهام ستّة تبعاً لفتوى الأئمّة عليهم السلام والكتاب، ثلاثة منها للإمام عليه السلام ـ المقصود بذي القربى لآية التطهير والمباهلة وغيرهما لأنّ سهم الرسول يكون له في حياته وبعده صلى الله عليه وآله ينتقل بالإمام ـ وثلاثة لسائر السادات ولكن ذي الحاجة منهم. وعدم ذكر اللام الجارّ في الثلاث الأُخر ربّما يكون لعدم مالكيّتهم للخمس حقيقةً وإنّما ملكوا تبعاً لملكيّة الإمام عليه السلام فهو المالك الحقيقي، ولذلك يكملهم عليه السلام لو قصر سهمهم عنهم ويتصرّف في الزائد عنهم، وليس في الروايات تصريحٌ في بيان تلك السهام خصوصاً في ذي القربى رعايةً لمذهبهم، ولعلّ أُنس ذهن ابن الجنيد بفتواهم كان سبباً لاختياره أنّ السهام خمسة، كما في الجواهر.

نعم[2]، قد يظهر من المدارك الميل إلى هذا القول مستدلّاً عليه بأنّ أصحّ رواية وصلت إليه هي صحيحة ربعي عن الصادق عليه السلام «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له، ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ

---

(١) راجع كنز العمّال: ٥١٩/٤ ـ ٥٢٠ ح ١١٥٣٣ و ١١٥٣٤ نقلاً بالمعني.

(٢) من هنا هو كلام صاحب جواهر الكلام: ٨٧/١٦ ـ ٨٩. وراجع أيضاً مدارك الأحكام: ٣٩٧/٥. أمّا رواية ربعي بن عبدالله المذكورة فراجع وسائل الشيعة: ٥١٠/٩ ـ ٥١١ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٢.

خمسه، ثمّ يقسّم أربعة أخماس بين الناس الّذين قاتلوا عليه، ثمّ قسّم الخمس الّذي أخذه خمسة أخماس، يأخذ خمس الله عزّ وجلّ لنفسه، ثمّ يقسّم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل، يعطي كلّ واحدٍ منهم حقّاً، وكذلك الإمام عليه السلام يأخذ كما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله ». وهي مع كونها حكاية فعل يحتمل أن يكون لرفع يده صلى الله عليه وآله عن حقّه توفيراً لغيره، ومشتملة على حذف سهمه صلى الله عليه وآله لا سهم الله تعالى، وقاصرة عن معارضة غيرها، انتهى ما في الجواهر.

ويرد أيضاً أنّ ذلك الخبر ليس صحيحاً أعلائيّاً حتّى يمكن توهّم رفع اليد عن الكتاب والاتّفاق بها لعدم توثيق رجاله من العدلين، بل ليس لنا ذلك في روايةٍ أصلاً لعدم توثيق الشيخ أحداً من الرواة وإنّما يرجع التوثيق لو كان إلى توثيق النجاشي وهو عدلٌ واحد، مع أنّه لو كان كذلك أيضاً لا تقاوم اتّفاق الإماميّة يداً بيد إلى زمن المعصومين عليهم السلام في أنّ السهام ستّة ونصفها للإمام عليه السلام ـ لكونه ذا القربى ـ والنصف الآخر لبقيّة السادات.

والعمدة في المسألة الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام:

مثل خبر ابن بكير عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام في قول الله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ قال: «خمس الله للإمام، وخمس الرسول للإمام، وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول والإمام، واليتامى يتامى آل الرسول، والمساكين منهم، وأبناء السبيل منهم، فلا يخرج منهم إلى غيرهم»[(١)].

ومثل رواية سُليم بن قيس[(٢)] ولعلّهما واحد.

ومثل رواية حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا[(٣)].

---

(١) وسائل الشيعة: ٥١٠/٩ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠١. والآية المذكورة هي ٤١ من سورة الأنفال.

(٢) المصدر السابق: ٥١١/٩ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٣ وص ٥١٢ ـ ٥١٣ ح١٢٦٠٦.

(٣) المصدر السابق: ٥١٣/٩ ـ ٥١٤ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٧.

ومثل خبر أحمد بن محمّد عن بعض أصحابنا[١] رفع الحديث قال: الخمس [من خمسة أشياء]... إلى آخره[٢]. مقتضى القاعدة هو أنّ أحمد بن محمّد يروي عن حمّاد بن عيسى الّذي كان شيخه، وعليه فهما رواية واحدة.

ومثل الروايات المنقولة عن العيّاشي[٣] الدالّة على بعض المطلب.

نعم، رواية زكريّا بن مالك الجعفي المذكورة في هذا الباب[٤] لا تدلّ على المسألة وكأنّه كان مانعاً عن التصريح بالمسألة فيها، ورواية ربعي بن عبدالله موافقةٌ لمذهب العامّة ومضطربةٌ عند قوله: ثمّ يقسّم الأربعة أخماس...»[٥] الرواية.

وعلى أيّ حال، فلا إشكال في المسألة بعد اتّفاق الإماميّة عليه وهذه الأخبار.

فـــرع

لابدّ في الهاشمي من كونه منسوباً إليه بالأب لا الأُمّ، وليست المسألة متفرّعةً على النزاع المعروف من أنّ المنسوب إلى شخص بسبب بنته هل هو ابنٌ له حقيقةً أو لا؟ بل الرواية هي المنشأ لمنع المنسوب بالأُمّ بهاشم من الخمس، والعمدة منها هي مرسلة حمّاد بن عيسى عند قوله عليه السلام: «ومن كانت أُمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقات تحلّ له وليس له من الخمس شيء، لأنّ الله يقول: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾»[٦]. والرواية وإن كانت مرسلة إلّا أنّ الظاهر

---

(١) إذا قال الصحابة: قال رسول الله كذا تكون الرواية في اصطلاح العامّة مرفوعة، وأمّا إذا لم يقل ذلك فتكون الرواية موقوفةً أي موقوفةً بالصحابة. ولكنّ المرفوع في اصطلاح الخاصّة إنّما هو في مورد الإرسال ولكنّه مخالف لما اصطلح عليه علماء الحديث والدراية. (منه مدّ ظلّه العالي). وقد مرَّ أيضاً قريباً منه. (منه قدس سره).

(٢) وسائل الشيعة: ٥١٤/٩ ـ ٥١٥ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٨.

(٣) تفسير العيّاشي: ٦١/٢ ح ٥٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٥٠٩/٩ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٠.

(٥) المصدر السابق: ٥١٠/٩ ـ ٥١١ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٢.

(٦) المصدر السابق: ٥١٣/٩ ـ ٥١٤ باب ١ من أبواب قسمة الخمس ح ١٢٦٠٧. والآية المذكورة هي ٥ من سورة الأحزاب.

اتّكاء الأصحاب في فتواهم كان على ذلك، وهي جابرة لضعفها، لأنّهم كانوا في زمانٍ كانت الكتب الكثيرة موجودة عندهم فظفروا على سند الرواية قهراً وعملوا بها، فالشهرة تجبر الضعف، ولعلّ السرّ في الإرسال وإسقاط الراوي هو الخوف منهم لما عرفت من إنكارهم الخمس بهذا المعنى.

وبعد التصريح في هذه الرواية بالمنع المنسوب بالإمام لا يصغى إلى ما في بعض الروايات من التعبير بآل محمّد الشامل للمنسوب بالأب والأُمّ ونحوها ممّا يوهم ذلك.

بقي الكلام في فرع يحتاج تحقيقه إلى ذكر **مقدّمات:**

الأُولى: أنّ ظاهر الإطلاقات عدم اختصاص السهم الّذي يكون للإمام عليه السلام ببعضٍ منهم عليهم السلام دون البعض، وكذلك المبسوط يداً منهم دون المبسوط الحاضر منهم والغائب، لأنّ إطلاق الدالّ على أنّ النصف من السهام الستّة بالتفصيل المتقدّم محكمٌ يشمل جميع الفروض، ولا مجال لخلافه إلّا احتمال اختصاص الخطاب في الآية من أوّل الأمر للمشافهين. ويردّه مضافاً إلى ما ثبت في محلّه من عدم الاختصاص عمل العامّة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله لأنّ الخلفاء يأخذون الخمس ويقسّمونه طبقاً لرأيهم في التقسيم.

الثانية: ما تقدّم من أنّ القول بتحليل الخمس للشيعة منهم عليهم السلام بعد ثبوت أصل الخمس في زمانهم ممّا لم تدلّ عليه الروايات الّتي ادّعي دلالتها عليه.

الثالثة: ما ذُكر من أنّ الشيخ في المبسوط[١] والسيّد قدس سره[٢] والمفيد[٣] ذكروا القول بسقوط الخمس في عصر الغيبة وأنّه بمنزلة المناكح والمتاجر والمساكن عن بعض الأصحاب. ونقل عن بعض أنّه يُدفن إلى أن يظهر الإمام عليه السلام وأخرج الأرض كنوزها له. وعن بعضٍ وجوب الحفظ إلى ظهور علائم الموت ثمّ الوصيّة

---

(١) المبسوط: ١/٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) راجع جوابات الموصليات الثالثة (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ١/٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(٣) المقنعة: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

به بعدل وهكذا إلى ظهوره عليه السلام. ثمّ قال الشيخ قدس سره بعد نقل هذه الأقوال: إنّ مختارنا في النصف الأخير هو لزوم الإيصال إلى أيدي أهلها أعني اليتامى والمساكين وابن السبيل من بني هاشم، وأمّا في النصف الأوّل أعني[1] سهمه عليه السلام فأقوى الاحتمالات هو وجوب الحفظ.

هذا وأطال الكلام ابن إدريس في ذيل هذا الكلام وقال ما خلاصته: إنّ مقتضى أخبار الخمس هو ما ذكره قدس سره[2] وأمّا ما ذكره شيخ أساتيذنا[3] من أنّ الشيخ قدس سره اختار التخيير بين الدفن والحفظ فالظاهر أنّه سهوٌ منه قدس سره لأنّ الشيخ قدس سره ذكر أنّ من قال بالتخيير بين القولين[4] فيمكن أن يكون معذوراً... إلى آخره، ولا بأس به، دون من قال بالقول الأوّل ـ أعني السقوط في عصر الغيبة ـ لأنّه لا يصحّ على حال.

وعلى أيّ حال، فنحن نذكر المسألة الّتي ذكرنا هذه المقدّمات لها، ونقول: بعدما عرفت من المقدّمات ـ أعني عدم صحّة القول بالتحليل وعدم اختصاص الخمس ببعضٍ دون بعض ـ فيكون الأمر في سهمه عليه السلام في زماننا هذا دائراً بين ما ذكر من الأقوال وبين الصرف في ما نقطع برضائه عليه السلام فيه، ولا وجه للقول بالسقوط في النصف الأخير لأنّهم بمقتضى إطلاق الأدلّة ما يكون لها أو مستحقّ لها ولابدّ من العمل به وما كان معذوراً في زماننا هو مباشرة الأئمّة عليهم السلام بالإعطاء بهم، وهو لا يوجب إسقاط حقّهم، لأنّه لا دليل على شرطيّة مباشرتهم في استحقاقهم، كما أنّ الزكاة أيضاً كان كذلك ولم يسقط فعلاً، وهكذا في النصف الأوّل لإطلاق الدليل ووجود المستحقّ له، أعني الإمام عليه السلام.

---

(١) لم يكن هذا الكلام في المبسوط، أعني تقوية هذا الاحتمال. (منه رحمه الله)

(٢) السرائر: ١/٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) الظاهر أنّه الشيخ المتأخّر المرتضى الأنصاري قدس سره. (منه رحمه الله). راجع كتاب الخمس (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١١/٣٣٢.

(٤) أي الدفن والحفظ. (منه رحمه الله).

والدفن لا دليل عليه إلّا الرواية الّتي تدلّ على أنّ الأرض تخرج كنزها له، وهي مع ضعف السند لا تفيد تماميّة لزوم الدفن للمال الّذي كان صاحبه معلوماً، ولذلك اختار الشيخ الحفظ[1] لأنّه مقتضى القواعد في بدو الأمر وإن كان التأمّل يستدعي خلافه كما سيجيء.

وأمّا القول بوجوب التصدّق عنه للأخبار الّتي وردت في مجهول المالك بعد العلم بأنّ المجهوليّة لا خصوصيّة له إلّا تعذّر الإيصال إليه والمورد أيضاً كذلك كما استدلّ عليه أوّلاً بهذه الأخبار، وثانياً للأخبار الّتي وردت في النذر للكعبة والأمر بصرفها للحجّاج، وثالثاً بالموقوف عليهم المجهول، ورابعاً بالوصيّة الّتي نسي موردها، والقول بجواز التصدّق بمطلق الفقراء، فلا مجال له، لأنّ ذلك إنّما هو في المالك الّذي لا نعلم حاله وكيفيّة مراعاته للأحكام الإسلاميّة.

وأمّا إذا كان للمالك المجهول مثلاً بيتٌ نعلم بكمال حبّه له فهل ترى من نفسك القول بحُسن التعذّر عنده إذا لم يصرف المال في عمران بيته حتّى يخرب بأنّ المال كان مالك ونحن غير مأذونين في التصرّف فيه ويكون المورد كذلك؟ لأنّا نعلم بأنّ حفظ نواميس الإسلام وأحكامه من أهمّ ما يكون مورداً لنظره فلم أكن معذوراً إن حفظنا المال له ولم أصرفه في ترويج الإسلام، مع أنّه كان في زمان يهجمون عليه من جميع أرجاء العالم، وإن تأمّلت ذلك فتقطع برضايته عليه السلام في صرفه في ذلك، ولعلّ عدم ذكرهم عليهم السلام نصّاً خاصّاً في المسألة كان لأجل ذلك لأن لا يتمسّك الأشخاص بها للصرف في جهة خاصّة.

وعلى أيّ حال، فإن حصل لك القطع بما قلناه فهو، وإلّا نقول بعد أنّ المال ممّا يعلم صاحبه ويكون باب العلم منسدّاً لنا ولا يمكن الاحتياط فيه ولا مجال للبراءة أيضاً فلابدّ من العمل بالظنّ على اختلاف النظر من أنّه هو ما يحصل من الروايات أو مطلق الظنّ، ولا شكّ بأنّ الظنّ يكون على ما ذكرنا، أي رضايته عليه السلام للصرف في حفظ الإسلام.

---

(١) قد عرفت عدم وجود هذا الاحتمال في المبسوط. (منه رحمه الله).

نعم، هنا إشكالٌ أوردناه على الأُستاذ عليه الرحمة بعد اختياره القطع بجواز صرفه في مصالح الإسلام وحفظ نواميسه بأنّ مقتضى رواية حمّاد بن عيسى هو تتميم سهم سائر السادات ـ أعني صاحب السهام الثلاث. وأجاب بأنّها مرسلة لا يمكن العمل بها، وأوردناه بأنّها وإن كانت مرسلة إلّا أنّ احتمال الصدور فيها ممّا يوجب ارتفاع القطع المذكور ولم يُجب عن ذلك.

ولكن الظاهر أنّ هذا الإشكال غير وارد، لأنّ الأصحاب الّذين ذكروا هذه الرواية والرواية المرسلة لأحمد ذكروا أيضاً أنّه ليست في المسألة نصٌّ نعمل به فيُعلم منه أنّ عمله عليه السلام لتتميم سهم السادات إنّما هو في زمانٍ كان يصل الخمس إليه لا في زماننا هذا الّذي يُدفع سهم السادات لهم، وما يعطى للفقيه إنّما سهمه عليه السلام، مع أنّ تتميمه غير معلوم إنّه كان من هذا المال له أو من سائر أمواله.

وأمّا لزوم الإعطاء للفقيه فلم نذكره مفصّلاً ونذكر إجمالاً أنّه لم يخرج من الإشاعة أو من الشركة بنحو الكلّي في المعيّن إلّا بعد أخذ الفقيه له.

تتمّة في الأنفال

وهو الزيادة. وقال العامّة: إنّه كلّ زيادةٍ جعلها النبيّ صلى الله عليه وآله للمجاهدين، ولكنّه ينافي الآية، بخلاف ما هو مختار الخاصّة لأنّه عندهم عبارة عن الزيادة الّتي ليس لها مالك مخصوص لا في زمان الكفر وغلبته ولا في زمان غلبة الإسلام، وهي لسلطان المسلمين بنحوٍ كان سلطنة الكافرين عليه في زمان الكفر وليس مربوطاً بالمجاهدين كبعض الأشياء المختصّة بهم ولا مربوطاً بالإسلام كالأراضي المفتوحة عنوةً، وهي عبارة عن كلّ أرضٍ خربة، وما انجلى عنها أهلها، والمال الّذي مات صاحبه ولم يكن له وارث، ورؤوس الجبال وبطون الأودية، والمستفاد من الآية أنّ للمسلمين فيها نحو اختلاف ولذلك سألوا عنها، وهكذا صفايا الملوك[1]، وما يؤخذ في الحرب الّذي كان بغير إذن الإمام، والآجام والأراضي

(١) وهي ممّن كانت في الغنيمة من المال الخالص لسلطان المحاربين فإنة للإمام عليه السلام.

الموات، وذُكر في مرسلة العيّاشي[١] بأنّ المعادن من الأنفال. وقال بعضٌ: إنّه ليس منه، وقد عرفت في كتاب الخمس عدّه ممّا يتعلّق به الخمس.

وعلى أيّ حال، فهذا المعنى للأنفال هو الموافق لما في أخبار الخاصّة فراجعها في الوسائل[٢] وإن كانت بعضها غير داخلٍ في الباب[٣].

(١) تفسير العيّاشي: ٤٨/٢ ح١١.

(٢) وسائل الشيعة: ٥٢٣/٩ ـ ٥٣٤ باب ١ من أبواب الأنفال.

(٣) هذا تمام ما استفدته من بحث سيّدنا الأُستاذ الأكبر وارث رئاسة جدّه سيّد المرسلين في القرن الحاضر الحاج آغا حسين البروجردي دام ظلّه. وقد تمّ في يوم الجمعة لثلاث عشر من شهر ربيع الثاني ١٣٧٩ هجري قمري، وأنا العبد المذنب عليّ بن أحمد القدّوسي النهاوندي نزيل قم المشرّفة. (منه رحمه الله).

كتاب الحجّ والعمرة

وهاتان العبادتان واجبتان، وكانتا قبل الإسلام من عبادات العرب حتّى في زمن إبراهيم ونوح عليهما السلام . واختلف العامّة في وجوب العمرة على قولين[1] ولكن وجوبها عند الإماميّة من المسلّمات.

وأفعال العمرة أربعة: الإحرام والإحلال والطواف والسعي، دلّ عليه الكتاب والتعبير بعدم الجناح لأجل أنّهم كانوا قبل الإسلام يرَون فيه بأساً.

وأمّا الحجّ فأفعاله أفعال العمرة، بزيادة: الوقوفين، والرمي، وذبح الهدي أو نحره في التمتّع والقِران دون الإفراد، والحلق أو التقصير على التخيير، ثمّ الطواف، والسعي، وطواف النساء عندنا ولم يقل بطواف النساء أحدٌ من العامّة، وهو يعود إلى منى بعد أفعاله بمكّة فيبيت فيه ليالي التشريق أيّامها، وأكثر ذلك مذكورٌ في كتاب الله، ولا خلاف في عدم وجوب أزيد ممّا ذكر وإنّما الكلام في الخصوصيّات. ثمّ إنّهما يشتركان في الإحرام والتحليل والطواف والسعي الّتي هي [من] أفعال العمرة بأسرها، والمقصود لنا من هذا البحث التعرّض للخلل لمسيس الحاجة إليه .

---

(١) المغني لابن قدامة: ١٧٣/٣، الشرح الكبير (ضمن المغني): ١٦٠/٣.

اتّفق الفريقان على أنّ الحجّ أقسام:

الأوّل: التمتّع المذكور في القرآن، وهو عبارة عن الإحرام في الميقات مبتدئاً بالعمرة فيحرم لها، ثمّ يطوف فيصلّي فيسعى فيحلّ، ثمّ يحرم للحجّ فيذهب إلى عرفات فيقف فيها، ثمّ يقف في المشعر، ثمّ ينفر إلى منى فيرجم العقبة، ثمّ يأتي مكّة فيطوف ويصلّي ويسعى، ثمّ يأتي بطواف النساء الّذي يقول به الإماميّة خاصّة، ثمّ يذهب إلى منى يبيت فيه ليالي التشريق كما سبق.

الثاني: حجّ الإفراد يحرم للحجّ مقدّماً له في الميقات فيعمل عمله، ويجوز له تقديم السعي والطواف على الوقوفين.

الثالث: القِران، اتّفقوا على ثبوته في الإسلام ورووا فيه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أخباراً لكنّهم افترقوا افتراقاً بيّناً، فهم في ذلك على طرفَي شقاق واختلفوا في تفسيره، فقالت العامّة[١]: إنّه قِران لمقارنته بين الحجّ والعمرة في إحرام واحد. وقالت الخاصّة[٢]: إنّه قِران لقرانه بين الإحرام والحجّ وسياق الهدي حال الإحرام.

ثمّ إنّه يحرم عليه بالإحرام أشياء أنهيناها إلى ثمانية وعشرين في المناسك بضميمة الاحتياطات، وهي مايوجب الخلل بها كفّارة ما لا يوجب الخلل به شيئاً، فإذاً يجب البحث عن الخلل في الأفعال والمخالفة في المحرّمات.

أمّا الأفعال فمنها: الإحرام، واعتبر فيه أُمور ثلاثة: لبس ثوبي الإحرام والنيّة والتلبية، وهل هو يتحقّق بها جميعاً أو بواحد أو الاثنين بها؟ فيه خلافٌ وكلام. والخلل فيه قد يكون لعروض النسيان، وقد يكون للجهل. والتروك الواقع فيه الخلل إمّا إحرام الحجّ، أو إحرام العمرة، أو كليهما. وفي المسألة روايات.

منها: ما رواه العمركي النيسابوري عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام أنّه «لو نسي إحرام الحجّ يوم التروية حتّى بلغ عرفات يحرم في عرفات فيأتي هناك بذكر، ولو نسيه حتّى بلغ منزله فلا بأس به»[٣]. وهناك روايات أُخرى في باب نسيان الإحرام من غير تقييد له بالحجّ أو العمرة وستأتي.

---

(١) راجع منتهى المطلب: ١٠/١٣٠.

(٢) إصباح الشيعة: ١٤٩.

(٣) وسائل الشيعة: ١١/٣٣٠ ـ ٣٣١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٨.

وحجّ الإفراد كالقِران في جميع الأفعال إلّا في سَوق الهدي في مذهب الإماميّة.

وأمّا الإحرام الّذي يكون من أفعال الحجّ وأوّلها فهو بنفسه عبادة، فصورته الّتي تتصوّر في الذهن من الإحرام حتّى عند الأعراب هو خلع الألبسة ولبس الثوبين اللذين كانا قريباً من الكفن مع النيّة والتلبية، وأمّا غير ذلك من البحث في ماهيّتها فهو ممّا يخالف ضرورة الفقه للزوم بطلان إحرام أغلب الناس. ثمّ إنّه يعتبر أن يكون الإحرام في الحجّ مطلقاً وفي عمرة التمتّع في أشهر الحجّ وهي الميقات الزماني، وفي المواقيت الخمس، أو مكّة أو دويرة الأهل إلى الميقات المكاني.

وأمّا في العمرة المفردة فليست الميقات الزماني شرطاً فيها.

وأمّا دويرة الأهل فميقاتٌ لمن يكون دون المواقيت الخمس، ومكّة ميقاتٌ لإحرام حجّ التمتّع.

وأمّا الميقات الخمس المكاني الّتي جعلها النبيّ ﷺ للواردين من خارج مكّة فليست محيطةً بمكّة كما ظنّه السيّد ﷺ في العروة في المسألة المتعرّضة لمن يأتي بمكّة من غير طريق الخمس، بل المواقيت تكون من نقطة المشرق إلى مقدار من الجنوب أي يُبتدأ من طرف المشرق مستدامةً من طرف الشمال إلى مقدارٍ من الجنوب، لأنّ منها: قرن المنازل وهو الواقع في نقطة المشرق.

ومنها: العقيق، وهو الواقع بين المشرق والشمال، فهو الميقات لأهل إيران ومن يأتي بها من البصرة.

ومنها: ذو الحُلَيفة والجُحفة، وهما واقعان في طرف الشمال أبعدهما عن مكّة ذو الحُلَيفة، وهو ميقات لأهل المدينة ومن يأتي من هذا الطريق، وأقربهما الجُحفة وهي متمايلة من طرف الشمال إلى المغرب، وهو ميقات لأهل الشام وأهل المدينة إذا كان لهم مانع من ذي الحُلَيفة.

ومنها: يلَملَم، وهو ميقات لأهل اليمن، وهي متمايلة من طرف المغرب إلى الجنوب، لأنّ طريق اليمن كان في السابق من طرف صنعاء إلى عدن حتّى بلغ إلى

يلَملَم ولم يكن من الطريق الّذي كان عند البحر الأحمر (قلزم)[١] ويلَملَم كان محيطاً بالماء فعلاً وكان ظاهراً في وسط الماء فيحرمون من محاذاته.

وبالجملة: فكان قريباً من نصف الدائرة المحيطة خالياً عن الميقات كما علّقنا على العروة عند قول السيّد بإحاطة المواقيت على الحرم.

وعلى أيّ حال، ومع البحث والاختلاف بين العلماء في أنّه هل يجب العبور على إحدى المواقيت ولا يجوز الإحرام عن غيرها؟ أو يكفي الإحرام في محاذاتها لمن لا يجوز عن المواقيت نفسها ويأتي من محاذاتها وفي الّذي يأتي من غير المواقيت والمحاذاة لها كمن يأتي من جانب الجنوب وأواسط اليمن؟ للفقهاء قولان:

قال بعضٌ بأنّه يحرم من أقرب المواقيت مسافةً، أي يحرم في مكانٍ كان بينه وبين مكّة مقدار مسافة أقرب المواقيت إلى مكّة وهو منزلان، لأنّ أبعد المواقيت هو ذو الحُلَيفة وهي تسعة منازل، وأوسطها الجُحفة وهي ثلاث منازل، والباقي منزلان، واستدلّوا عليه بأنّا نعلم بأنّ الإحرام قبل الدخول إنّما هو لحرمة البيت بأن لا يدخل مع ألبسته المختصّة للدنيا ويترك لذّات الدنيا ولباسها، والقدر المتيقّن من ذلك مقدار أقرب المواقيت والزائد غير معلوم، ولهذه الجهة ذكر ابن إدريس[٢] بأنّ الّذين يأتون من غرب البحر الأحمر إلى شرقه ـ أعني إفريقية ـ يحرمون في جدّة مع أنّها ليست محاذية للجُحفة ولم يثبت إلى الآن محاذاتها ليلملم أيضاً.

وقال بعضٌ آخر بأنّ وجوب ذلك أيضاً غير معلوم فيبقى ما يستفاد من حجّ الأنبياء من أنّهم يحرمون قبل الدخول في الحرم كما نقل في من لا يحضره الفقيه[٣].

ويظهر من بعض الأخبار الواردة عن الأئمّة عليهم السلام أنّه لا خصوصيّة لهذه الأمكنة

---

(١) قلزم: بلدة على ساحل بحر اليمن قرب أيلة والطُور ومدْين. (معجم البلدان: ٣٨٧/٤).

(٢) السرائر: ٥٢٩/١ .

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢٢٩/٢ نكتٌ في حجّ الأنبياء.

الخمسة المذكورة، بل المقصود هو مراعاة احترام الحرم والدخول في مكّة محرماً، وكما هو المستفاد من الأخبار الدالّة على كفاية الإحرام بالخروج عن الحرم والإحرام فيه لمن نسي الإحرام حتّى دخل الحرم.

وكيف كان، فالمقصود من مورد البحث هو:

البحث عن الخلل الواقع في أفعال الحجّ أو العمرة

فلو ترك الإحرام نسياناً أو جهلاً فحكمه المستفاد من الروايات هو أنّه لوتذكّر قبل الإتيان بأفعال الحجّ أو العمرة وجب عليه العود إلى الميقات والإحرام منه إن أمكنه ذلك، فإن تعذّر أو ضاق الوقت فإلى أدنى الحلّ إن لم يمكن الزائد وإلّا فإليه على الأحوط، فإن تعذّر فمن مكانه.

وأمّا الروايات فمنها: ما رواه الكليني في الكافي عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ نسي أن يحرم حتّى دخل الحرم، قال: «عليه أن يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحجّ أحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثمّ ليحرم»[(١)].

ورواها الشيخ بسنده مع تغيّر في بعض عباراتها، إلّا أنّ في صدرها: عن رجلٍ ترك الإحرام... إلى آخره[(٢)] وليس المراد بتركه عمداً لانصرافها عن الترك العمدي فإمّا أن يكون المراد هو تركه نسياناً كما هو القدر المتيقّن أو يشمل إطلاقها صورة الجهل أيضاً، ورواها في دعائم الإسلام لأبي حنيفة الشيعي عن جعفر بن محمّد عليهما السلام لكنّه ذكر من أتى الميقات فنسي أو جهل أن يحرم منه حتّى جاوزه...[(٣)] إلى آخره.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٨/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣١.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٠/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٧.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٠٧/٨ باب ٨٠ من أبواب المواقيت ح ٩١٨٠.

رجل ترك الإحرام حتّى انتهى إلى الحرم كيف يصنع؟ قال: «يرجع إلى ميقات أهل بلاده الّذي يحرمون به فيحرم»[١].

ومنها: رواية صفوان عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ مرّ على الوقت الّذي يحرم الناس منه فنسي أو جهل فلم يحرم حتّى أتى مكّة فخاف إن رجع إلى الوقت أن يفوته الحجّ، فقال: «يخرج من الحرم ويحرم ويجزئه ذلك»[٢].

ومنها: رواية ابن بكير عن أُناسٍ من أصحابنا حجّوا بإمرأةٍ معهم فقدموا إلى الميقات وهي لا تصلّي، فجهلوا أنّ مثلها ينبغي أن تحرم، فمضوا بها كما هي حتّى قدموا مكّة وهي طامث حلال، فسألوا الناس فقالوا: تخرج إلى بعض المواقيت فتحرم منه، فكانت إذا فعلت لم تدرك الحجّ، فسألوا أبا جعفر عليه السلام فقال: «تحرم من مكانها قد علم الله نيّتها»[٣].

ومنها: رواية جميل عن سَورة بن كليب قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهلت الإحرام فلم تحرم حتّى دخلنا مكّة ونسينا أن نأمرها بذلك، قال: «فمروها فلتحرم من مكانها، من مكّة أو من المسجد»[٤].

ومنها: رواية معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندري، أعليكِ إحرام أم لا وأنتِ حائض فتركوها حتّى دخلت الحرم، فقال عليه السلام: «إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه، فإن لم يكن عليها وقت فلترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٣١/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٨/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٢.

(٣) المصدر السابق: ٣٣٠/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٦.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٩/١١ ـ ٣٣٠ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٥.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٩/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٤.

ومنها: خبر أبي الصبّاح الكناني قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ جهل أن يحرم حتّى دخل الحرم كيف يصنع؟ قال: «يخرج من الحرم ثمّ يهلّ بالحجّ»[١].

وهذه الروايات متطابقة بعد حمل المطلقات منها على المقيّدات على أنّه لو نسي الإحرام في الميقات وجاوزه حتّى دخل الحرم أو مكّة قبل أن يأتي بالأفعال، فإن أمكن أن يرجع إلى الميقات فيحرم منه فعل، وإلّا يحرم في موضعه. وبعضها يدلّ على أنّه لو أمكنه أن يرجع إلى خارج الحرم ولو إلى ما دون الميقات فعل أيضاً. وهكذا الكلام فيمن جهل بالحكم فترك الإحرام في الميقات فإنّه يرجع مع الإمكان وإلّا يحرم في مكانه، بل يظهر من جعل الجهل في هذه الروايات مساوياً للنسيان في الحكم أنّ حكمهما واحد في جميع أبواب الحجّ وأحكامه. ويشمل بعض هذه الروايات إحرام الحجّ أيضاً كما في حجّ الإفراد فإنّه يجوز أن يأتي مكّة أوّلاً أيضاً.

وروى عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي الإحرام بالحجّ فذكر وهو بعرفات ما حاله؟ قال: «يقول: اللّهمّ على كتابك وسنّة نبيّك، فقد أتمّ إحرامه...»[٢] الحديث. وظاهرها كفاية ذلك للإحرام. ونحتمل أن يكون هذا بدلاً من التلبية الّتي تقطع في زوال عرفة عندنا، لأخبار تدلّ على وجوب القطع خلافاً للعامّة. ولكن يمكن أن يقال بعدم اعتبار التلبية حينئذٍ لأجل الروايات الدالّة على القطع في زوال عرفة فلا...[٣]

ولو نسي الإحرام أو تركه جهلاً ولم يتذكّر حتّى أتى بالمناسك كلّها فمقتضى رواية جميل وعليّ بن جعفر صحّة حجّه.

وروى جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في رجلٍ نسي أن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢٩/١١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٠/١١ ـ ٣٣١ باب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٣٨.

(٣) بياض في الأصل.

يحرم أو جهل وقد شهد المناسك كلّها وطاف وسعى، قال: «تجزئه نيّته إذا كان قد نوى ذلك فقد تمّ حجّه وإن لم يهلّ»[١].

وروى عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ كان متمتّعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحجّ حتّى رجع إلى بلده؟ قال: «إذا قضى المناسك كلّها فقد تمَّ حجّه»[٢]، انتهى. هي تدلّ على معذوريّة الجاهل وعدم شرطيّة الإحرام في حال الجهل، فتدلّ على ذلك عند النسيان أيضاً بطريق أولى.

وقوله عليه السلام في رواية جميل: «وتجزئه نيّته» ظاهرٌ في إرادة نيّة الإحرام. وحينئذٍ يرد عليه بأنّ الجاهل بوجوب الإحرام ليس له نيّة الإحرام، ولا يمكن تحقّقها منه للمنافاة بينه وبينها. ولهذا ذهب صاحب الجواهر[٣] إلى أنّ المراد نيّة الحجّ بجميع أجزائه كلّها لا نيّة الإحرام لتعذّرها من الجاهل.

وفيه: أنّ ما ذكره قدس سره لا يناسب الاشتراط المذكور في الرواية الظاهر في تصوّر ذلك بدون النيّة أيضاً، فإنّ المريد للحجّ لا تنفكّ عنه نيّته بجميع أجزائه، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ المراد هو الجهل الموضوعي لا الحكمي بأن لم يعلم محلّ الميقات مع أنّه نوى أن يحرم في الميقات، لكن فيه أيضاً أنّه لا يناسبه استمرار الجهل إلى أن رجع إلى بلده كما هو المفروض في الرواية، فلذلك تعيّن حملها على ترك خصوص التلبية بقرينة قوله عليه السلام: «وإن لم يهلّ» فكان خارجاً عن مورد البحث.

ولكن يندفع أصل الإشكال في إرادة الجاهل بالحكم بأنّ نيّته الإحرام وإن كانت منافية للجهل بأصل وجوب الإحرام لكنّها لا تنافي الجهل بالخصوصيّات كالجهل بوجوبه على الطامث كما في بعض الروايات المتقدّمة ونحو الطمث من العوارض الموجبة للشكّ في وجوب الإحرام معها وإن علم بوجوب الإحرام إجمالاً وقد نواه قبل عروض ذلك، فلا إشكال في أنّ المراد هو الجهل الحكمي.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٣٨/١١ باب ٢٠ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٨/١١ باب ٢٠ من أبواب المواقيت ح ١٤٩٦٠.

(٣) جواهر الكلام: ١٣٤/١٨.

لكن هنا إشكالٌ آخر يرد في أفعال عمرة التمتّع من الطواف والسعي حيث إنّ تميّزها عن غيرها إنّما هو بالنيّة عند الإحرام في الميقات، والمفروض أنّه ترك الإحرام نسياناً أو جهلاً فلا يصير الطواف والسعي طوافاً وسعياً للعمرة.

ويندفع أصل الإشكال بأنّ الروايتين المذكورتين تدلّان على سقوط الإحرام عن الشرطيّة عند الجهل والنسيان والإحرام لعمرة التمتّع وإن كان معيّناً للطواف والسعي اللذان يأتي بهما المكلّف بكونها للعمرة لكن لا يلزم من عدم هذا المميّز والمعيّن عدم مميّز آخر، فإن قصد الناسك لحجّ التمتّع ابتداءً واستدامةً والإتيان بالطواف والسعي بقصد عمرة التمتّع كافٍ في تميّزهما وتعيّنهما للعمرة ويتعيّن به ما قصده من النوع وإن كان ناسياً للإحرام أو التلبية أو جاهلاً فلم يقع الإحرام أو الأفعال، وكان أوّل الأفعال حينئذٍ الطواف ولا بأس به بعد دلالة الروايات على الصحّة.

وبالجملة: الطواف والسعي وإن كانا مشتركَين بين كونهما للعمرة أو الحجّ والواجب والمندوب لكن يكفي في التعيّن قصد الناسك عند الإتيان بها لنوعٍ خاصّ في صيرورتها لذلك النوع.

نعم، لو فرض غفلته عن ذلك حين الإتيان بها فلم يقصد بها نوعاً معيّناً لم يتعيّنا لنوعٍ خاصّ، ولكنّه غير ما نحن فيه المفروض فيه ترك الإحرام فقط، ولذا ذهب الشيخ قدس سره[1] إلى صحّة الحجّ في المسألة عملاً بالروايات المتقدّمة.

وخالفه ابن إدريس[2] لأنّ أُصول المذهب تقتضي بطلان الحجّ مع ترك الإحرام، والروايات الدالّة على الصحّة أخبار آحاد لا يصحّ رفع اليد بها عن أُصول المذهب، وإنّما ذكرها الشيخ روايةً لا اعتقاداً. ثمّ استدلّ للبطلان بالخبر المجمع عليه «إنّما الأعمال بالنيّات، وإنّما لكلّ امرئٍ ما نوى»[3].

وفيه: أنّه ليس الكلام فيما إذا أحرم بلا نيّة كي يستدلّ بذلك، بل البحث إنّما

---

(١) راجع النهاية: ١١٠/٢، والمبسوط: ٣١٤/١.

(٢) السرائر: ٥٢٩/١ ـ ٥٣٠.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٨/١ باب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٨٩.

هو في ترك الإحرام رأساً، وإن أُريد من الأعمال بدون النيّة أفعال الحجّ والعمرة فالمفروض خلافه أيضاً، حيث إنّ المفروض أنّه أتى بها قاصداً لها حين الإتيان بها. وإن أراد أنّ الإحرام لم يتحقّق ولم يقع فهو مسلّم، لكنّ المدّعى سقوطه عن الاعتبار في صورة الجهل والنسيان لما رواه الثقات من أصحابنا عن الأئمّة الأطهار من الأخبار الدالّة على ذلك، ولا يكون ذلك عدولاً عن أُصول المذهب بدون دليل وإن كان مقتضى دليل وجوب الإحرام ذلك لو لم تكن تلك الأخبار.

هذا كلّه فيما إذا تذكّر تركه قبل الإتيان بالنسك أو بعد الإتيان بتمامها. ولو تذكّر في أثنائها كما لو تذكّر بعد الطواف وقبل السعي فمقتضى القاعدة الرجوع إلى الميقات مع الإمكان والإحرام منه ثمّ إعادة الطواف إن كان في العمرة وإن تذكّر بعد إتمام العمرة نسيان إحرامها فهكذا مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الميقات والإحرام منه وإعادة العمرة مع سعة الوقت . ولو تذكّر تركه بعد الوقوف بعرفات وقبل الوقوف بالمشعر بحيث لو رجع فاته وقته الاضطراري أيضاً فربما يستفاد من الأخبار المذكورة صحّته بدون العود.

الثاني من الأفعال: الطواف، فلو تركه عمداً فلا حجّ له بفحوى الرواية الواردة فيمن ترك السعي متعمّداً، وهو خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ ترك السعي متعمّداً، قال: «عليه الحجّ من قابل»[1]. وهي منقولة بطرق متعدّدة عن ابن أبي عمير[2]، وفي بعضها قال عليه السلام: «لا حجّ له»[3].

وأمّا لو أخلّ به نسياناً فالمعروف بين أصحابنا هو أنّه يرجع ويأتي به مع الإمكان وإلّا يستنيب . وبه رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي طواف الفريضة حتّى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع؟ قال: يبعث بهدي إن كان تركه في حجّ بعث به في حجّ، وإن كان تركه في عمرة بعث به في

(١) وسائل الشيعة: ٤٨٤/١٣ باب ٧ من أبواب السعي ح ١٨٢٦٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٤/١٣ باب ٧ من أبواب السعي ح ١٨٢٦٣.

(٣) المصدر السابق: ٤٨٤/١٣ ـ ٤٨٥ باب ٧ من أبواب السعي ح ١٨٢٦٤.

عمرة ووكّل من يطوف عنه ما تركه من طوافه»[١]، انتهى. وهل بعث الهدي لمكان مواقعته للنساء من جهة عدم إجزاء طواف نسائه لعدم الإتيان بطواف الفريضة قبله؟ أو أنّه لمكان النسيان؟ وجهان، لكن حيث إنّ الحكم بوجوبه إنّما هو في مورد فرض المواقعة لا يصحّ الاستدلال به لوجوبه في غير صورة المواقعة.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «إن كان تركه في حجّ... إلى آخره» يحتمل وجهان:

(الأوّل) أن يكون المراد هو وجوب بعث الهدي إلى مكّة ليذبح فيه إن كان المتروك طواف العمرة، وإلى منى ليذبح فيها إن كان للحجّ، لأنّ هدي العمرة يُذبح في مكّة وهدي الحجّ يُذبح في منى.

(الثاني) أن يكون المراد بعث الهدي إن كان في عمرة وقت اجتماع الناس للعمرة كشهر رجب المرسوم اجتماع الناس فيه للإتيان بالعمرة الرجبيّة فيبعث به في ذاك الوقت لاستفادة الناس من لحمه، وكذلك إن كان للحجّ يبعث به إلى منى وقت اجتماعهم فيها لاستفادتهم من لحمه.

والوجه الثاني وإن كان أظهر لكنّ الأصحاب لم يذكروا وجوب الهدي في المقام. وكيف كان، يستفاد من هذه الرواية أُمور:

الأوّل: أنّه لا يبطل الحجّ والعمرة بترك طوافهما نسياناً.

الثاني: عدم بطلان الأفعال المتأخّرة عنه الّتي أتى بها قبل الإتيان بالطواف من السعي وغيره، وأنّها وقعت صحيحة وسقط شرطيّة ترتّبها على الطواف عند النسيان لاقتصاره عليه السلام على وجوب قضاء الطواف فقط.

الثالث: وجوب الإتيان به إذا تذكّر وأنّه لا يسقط عن الجزئيّة بالكلّيّة بالنسيان لكن في كونه أداءً أو قضاءً وجهان، والأظهر أنّه إن أُريد من القضاء أو الأداء وجوب نيّته كذلك لكونهما طبيعتين متغايرتين فلا نسلّم وجوبه بل يكفي قصد امتثال الأمر ولا يجب قصد الأداء ولا القضاء. وهل يجب الإتيان به في أشهر الحجّ ولو في غير

(١) وسائل الشيعة: ١٣/ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٦.

تلك السنة؟ أو يكفي الإتيان به مطلقاً ولو في غير أشهر الحجّ؟ فيه وجهان أيضاً، ولا يبعد الثاني للإطلاق وعدم التقيّد بذلك.

ولكن يمكن الاستدلال للأوّل بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾[١] مع قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ...﴾[٢] الآية، وبقوله عليه السلام في خبر عليّ بن جعفر: «بعث به في حجّ» إن كان القيد للطواف.

الرابع: أنّه يجوز الاستنابة فيه، وهل هو مشروطٌ بتعذّر المباشرة أو تعسّرها أو لا؟ وجهان، مقتضى الإطلاق الثاني، ولو تركه جهلاً بالحكم فهو كما لو تركه عامداً عالماً، لكونه عمداً والجهل بالحكم لا يكون عذراً. ويدلّ عليه خبر عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلٍ جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: «إن كان على وجه جهالةٍ في الحجّ أعاد وعليه بَدنة»[٣]، بناءً على أن يكون المراد إعادة الحجّ لا الطواف. وظاهر هذا الخبر كون بَدنة لأجل النسيان. قوله عليه السلام «في الحجّ» إن كان قيداً [له] مفهوم فتدلّ على أنّه ليس في العمرة ذلك الحكم. ولكنّ الظاهر أنّه لا يكون للاحتراز عن العمرة، بل هو لأجل وروده مورد الغالب من وقوع نسيان الطواف في أعمال الحجّ.

وأمّا العمرة فقلّما يتّفق نسيان الطواف فيها، لأجل أنّ عمدة أفعالها هو الطواف والسعي والإحرام مقدّمةً والتقصير إحلال، بل كان ماهيّة العمرة عند العرب هو خصوص الطواف وكان السعي عندهم مستقبحاً، ولذا عبّر عنه في القرآن المجيد ردعاً عليهم بقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[٤]، وحينئذٍ فيبعد تصوّر الجهل بالطواف في العمرة.

وخبر عليّ بن أبي حمزة قال: سئل عن رجلٍ جهل أن يطوف بالبيت حتّى رجع

(١ و٢) البقرة: ١٩٦ و ١٩٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣/٤٠٤ باب ٥٦ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٣.

(٤) البقرة: ١٥٨.

إلى أهله، قال: إذا كان على وجه الجهالة أعاد الحجّ وعليه بَدنة»[١]. ورواه الصدوق قدس سره بإسناده عن عليّ بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام إلّا أنّه قال: «سها أن يطوف»[٢]، فلابدّ أن يكون المراد من السهو في نقل الصدوق ما يشمل الجهل أيضاً بقرينة الجواب بأنّ يُراد منه الغفلة ونحوها.

وكيف كان، هذه الرواية تدلّ على بطلان الحجّ بترك الطواف جهلاً بالحكم، وابن أبي حمزة وإن كان واقفيّاً لكن حيث إنّ رواياته مع كثرتها رواها عن أبي جعفر وأبي الحسن الأوّل عليهما السلام قبل حدوث قضيّة الوقف لأنّها عرضت بعد فوت الإمام الكاظم عليه السلام فلا إشكال في العمل بها، لأنّه رواها في حال استقامته، وهذا هو السرّ في عمل الأصحاب برواياته.

وهذه الرواية وإن كان يحتمل فيه الوقوف بناءً على نقل الشيخ قدس سره حيث لم يسند فيها إلى الإمام عليه السلام لكن يرتفع ذلك بنقل الصدوق إيّاها عن أبي الحسن عليه السلام وتدلّ هذه الرواية على وجوب إعادة الحجّ كما عليه الأصحاب. والظاهر أنّ العمرة المتمتّع بها حكمها حكم الحجّ في أنّها لو ترك الطواف فيها جهلاً بالحكم الشرعي بطلت لاتّحادها مع الحجّ ودخولها فيه. وأمّا العمرة المفردة فلا تشملها هذه الروايات الدالّة على ذلك في تركه كذلك في الحجّ.

هذا كلّه في الجهل بالحكم، وأمّا إذا كان تركه عن جهلٍ بالموضوع كما لو زعم أنّه قد طاف فتركه وأتى بما بعده من الأفعال ففي كونه مثل الجهل بالحكم فيبطل الحجّ به، أو مثل النسيان فلا يبطل، وجهان، ولكن لا أظنّ إمكان الفتوى بالأوّل، بل الظاهر هو الثاني، لأنّه مثل النسيان في أنّ منشأه الغفلة أيضاً. هذا كلّه في طواف الحجّ.

وأمّا طواف النساء فالأقوى عدم وجوبه في العمرة المتمتّع بها. نعم، الظاهر وجوبه في العمرة المفردة لشمول الأخبار لها، ولو تركه وجب الإتيان به بالمباشرة وإلّا يستنيب. وتدلّ عليه روايات:

(١ و٢) وسائل الشيعة: ١٣/٤٠٤ باب ٥٦ من أبواب الطواف ذيل ح ١٨٠٧٤ وذيله. وراجع من لايحضره الفقيه: ٢/٤١٢ ح٢٨٤٦.

منها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة المتمتّعة تطوف بالبيت وبالصفا والمروة للحجّ ثمّ ترجع إلى منى قبل أن تطوف بالبيت، فقال: «أليس تزور البيت؟» قلت: بلى، قال: «فلتطف»[١].

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي طواف النساء حتّى رجع إلى أهله، قال: «يرسل فيُطاف عنه، وإن مات قبل أن يُطاف عنه طاف عنه وليّه»[٢].

ومنها: رواية معاوية بن عمّار الّذي له كتاب في الحجّ ورواها عنه عدّة من الأصحاب مثل فضالة وابن أبي عمير وابن هاشم وصفوان وحمّاد بن عيسى ـ مع الاختلاف في التعبيرات ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله؟ قال: «يرسل فيُطاف عنه، فإن توفّي قبل أن يُطاف عنه فليطف عنه وليّه»[٣].

ومنها: رواية ابن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ نسي طواف النساء، قال: «إذا زاد على النصف وخرج ناسيا أمر من يطوف عنه، وله أن يقرب النساء إذا زاد على النصف»[٤]. وهي متفرّدة في المضمون لكنّها لا تنافي غيرها في نفسها، فإنّه إن كان المتروك الكلّ يأمر من يطوف عنه كلّه، وإن كان المتروك النصف يأمر من يطوف عنه النصف، لكن لا أظنّ أن يكون معمولاً بها بين الأصحاب.

وروى ابن بابويه الصدوق رحمه الله مرسلاً فيمَن نسي طواف النساء أنّه «إن كان طاف طواف الوداع فهو طواف النساء»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٠٨/١٣ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٠٩/١٣ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨٦.

(٣) المصدر السابق: ٤٠٧/١٣ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٨.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٩/١٣ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨٥.

(٥) المصدر السابق: ٤٠٨/١٣ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨٤.

ويستفاد من هذه الروايات أحكام:

الأوّل: عدم سقوط طواف النساء بالنسيان في الحجّ والعمرة الواجبين، بل ويمكن القول به في المندوبين لتعيّنه بعد الشروع.

الثاني: إذا توفّي قبل الإتيان به والاستنابة يجب على الوليّ الإتيان به.

الثالث: إذا أتى به غير الوليّ تبرّعاً يسقط عن الوليّ، لرواية معاوية بن عمّار وفيها: «فإن توفّي قبل أن يُطاف عنه فليقض عنه وليّه أو غيره»[١]، بل ولو لم يكن لفظة «غيره» أمكن القول به من جهة أنّ وجوبه على الوليّ لا ينافي سقوطه عنه بتبرّع الغير به.

الرابع: توقّف حلّيّة النساء على الإتيان به كما لو ترك عمداً.

الخامس: وجوب قصد النائب النيابة عنه ولو كان ذلك حال حياته. نعم، في رواية معاوية بن عمّار بناءً على نقل فضالة وصفوان ما يدلّ على خلافه لقوله عليه السلام: «فأمّا ما دام حيّاً فلا يصلح أن يُقضى عنه»[٢].

السادس: إنّ عليه بَدنة تنحرها بين الصفا والمروة، رواها عمّار الساباطي فقط عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل نسي أن يطوف طواف النساء حتّى رجع إلى أهله، قال: «عليه بَدنة تنحرها بين الصفا والمروة»[٣].

السابع: إذا كان النسيان في أثناء الطواف وتجاوز النصف حلّت له النساء لكن يجب عليه الاستنابة في الكلّ، رواها أبو بصير[٤] وإن لم تكن معمولاً بها. ولا فرق في عدم بطلان الحجّ بترك طواف النساء بين أن يكون تركه عمداً ـ مع العلم أو الجهل ـ أو نسياناً، بخلاف طواف الفريضة، لما عرفت من أنّ تركه عمداً سواء كان عن علمٍ أو جهلٍ مبطل للحجّ، بخلاف ما إذا كان عن نسيان، فإنّه لا يبطل به الحجّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣/٤٠٧ ـ ٤٠٨ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨١.

(٢) المصدر السابق: ١٣/٤٠٦ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٧.

(٣) المصدر السابق: ١٣/٤٠٧ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨٠.

(٤) المصدر السابق: ١٣/٤٠٩ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٨٥.

على ما دلّ عليه الأخبار المتقدّمة . ويستفاد منها أنّه يجوز ارتكاب متروكات الإحرام قبل الإتيان به بالمباشرة أو النيابة ولا شيء عليه، لعدم تعرّض الأخبار له مع أنّ العادة تقتضي ارتكابها عند الرجوع إلى الأهل، خصوصاً بالنسبة إلى بعض الناس يكون الصيد معاشاً له، فترك الاستفصال في تلك الروايات دليلٌ على إيجابها الكفّارة. نعم، قد عرفت دلالة رواية عليّ بن جعفر على بعث البَدنة لو نسي الطواف نسياناً وواقع أهله[١]، مع خلوّ روايتي ابن يقطين[٢] وابن أبي حمزة[٣] الواردتين في تركه جهلاً فمقتضى ذلك حصول الإحلال من الإحرام بالتقصير أو الحلق.

نعم، ربما يمكن أن يقال بوجوب ترك المحرّمات في حال الإحرام عند التذكّر، لأنّ ظاهر الروايات أنّ المجوّز لها هو النسيان ما دام متحقّقاً، هذا فيما إذا كان الترك نسياناً أو جهلاً.

وأمّا لو كان ترك الطواف عمداً فقد عرفت بطلان الحجّ به، إلّا أنّ الإشكال إنّما هو في وقت صدق الترك المبطل وأنّه بِمَ يتحقّق، والمناط في إمكان التدارك وأنّه هل يتحقّق بمجرّد تركه واشتغاله بالسعي أو لا؟

ويمكن أن يقال بإمكان تداركه في العمرة المفردة ما دام العمر بالقول بعدم تحقّق الإحلال بالتقصير ونقصان عمرته، فتكون مراعىً على الإتيان بالطواف.

وأمّا على القول بخروجه عن الإحرام بالتقصير أو الحلق فحيث إنّ الطواف باقٍ على جزئيّته لم تسقط وإنّه لابدّ أن يكون الإتيان بالطواف والسعي بهذا الإحرام لا بإحرامٍ آخر والفرض أنّه خرج عنه بالتقصير فلا يكون الطواف المأتيّ به قابلاً للّحوق وصيرورته جزءاً للعمرة فلابدّ من إعادة العمرة، ففي العمرة المفردة وجهان.

وأمّا العمرة المتمتّع بها فقال المحقّق الثاني في الحاشية على الشرائع: ممّا يشكل تحقيق ما به يتحقّق ترك الطواف فإنّه لو سعى قبل أن يطوف لم يعتدّ به، وإن أحرم بنسكٍ آخر بطل فعله. صرّح به في الدروس، ويمكن أن يحكم في ذلك

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣/٤٠٥ ـ ٤٠٦ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٦.

(٢ و٣) المصدر السابق: ١٣/٤٠٤ باب ٥٦ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٣ و ١٨٠٧٤.

العرف، فإذا شرع في نسكٍ آخر عازماً على ترك الطواف بحيث يصدق الترك عرفاً حكم ببطلان الحجّ أو يراد به خروجه من مكّة بنيّة عدم فعله[١]، انتهى.

قوله: «بطل فعله» يعني به أنّ الفعل اللاحق لا يصير جزءاً للحجّ كي يتحقّق به فوت طواف العمرة على ما ذهب أصحابنا وادّعى عليه الشيخ ﷺ الإجماع، خلافاً لقاطبة فقهاء العامّة، فإنّهم ذهبوا إلى جواز الإحرام على الإحرام.

وقال في الجواهر ـ بعد نقل عبارة المحقّق الثاني المتقدّمة ـ قلت: لا يخفى عليك ما في ذلك كلّه بعد الإحاطة بما ذكرناه سابقاً من جواز تأخير طواف حجّ التمتّع وسعيه اختياراً طول ذي الحجّة على كراهية شديدة ودونها تأخير طواف حجّ الإفراد والقِران وسعيه، بل الظاهر من القائل بعدم الجواز إرادة الإثم دون البطلان، فحينئذٍ يراد بالترك في حجّ التمتّع والقِران والإفراد عدم الفعل في تمام ذي الحجّة وفي عمرة التمتّع عدمه إلى ضيق وقت الوقوف بعرفة[٢]، انتهى.

وفيه: أنّ بطلان التمتّع حينئذٍ لعدم إمكان الإحرام للحجّ وعدم صحّة ما أتى به منه من جهة عدم حصول التحليل عن إحرام العمرة، لا لأجل ترك طواف العمرة عمداً كما هو محلّ الكلام.

والحاصل: أنّ المقصود بيان ما به يتحقّق ترك الطواف عمداً المبطل لحجّ التمتّع يعني بطلانه المستند إلى ترك الطواف لا بطلانه من جهة أُخرى فلو تركه إلى أن ضاق وقت الوقوف بعرفة فحجّ تمتّعه باطل، لكن لأجل بطلان حجّه المستند إلى تركه الإحرام وعدم صحّة ما أتى به منه قبل الطواف للعمرة أو السعي، فما ذكره غير مستقيم.

(مسألة) لو أحرم المتمتّع قبل الإحلال من العمرة بالتقصير للحجّ فإمّا أن يكون ذلك نسياناً أو عمداً مع العلم أو الجهل، فإن كان ذلك نسياناً بأن زعم أنّه قصّر فتركه فالمشهور بين الأصحاب هو ما تدلّ عليه الأخبار الآتية إن شاء الله.

نعم، حكى في الخلاف عن ابن أبي عقيل، لكن لا يضرّ مخالفة مثله ومثل ابن

---

(١) حاشية شرائع الإسلام (ضمن حياة المحقّق الكركي وآثاره): ٤٤٦/١٠.

(٢) جواهر الكلام: ٣٧٢/١٩.

الجنيد ممّن لا يستكشف النصّ من فتواه لأجل تشتّت الأخبار في زمانهما بخلاف المتأخّرين عنهما من القدماء، ولعلّه السرّ في عدم اعتناء الفقهاء لمخالفتها في كثير من الموارد الفقهيّة.

والحاصل: اتّفق الأصحاب تقريباً على صحّة العمرة والحجّ لو كان ذلك نسياناً وإن اختلفوا في وجوب الدم عليه وعدمه.

قال الشيخ ﷺ في باب كيفيّة الإحرام في النهاية: وإذا لبّى بالتمتّع ودخل مكّة وطاف وسعى ثمّ لبّى بالحجّ قبل أن يقصّر بطلت متعته وكانت حجّته مبتولة، هذا إذا فعل ذلك متعمّداً، فإن فعله ناسياً فليمض فيما أخذ فيه وقد تمّت متعته وليس عليه شيء[١]. وقال في باب السعي بين الصفا والمروة: فإن نسي التقصير حتّى يهلّ بالحجّ كان عليه دمٌ يهريقه[٢].

وقال في المبسوط: وإذا لبّى بالتمتّع ودخل مكّة فطاف وسعى ثمّ لبّى بالحجّ قبل أن يقصّر بطلت متعته وصارت حجّته مبتولة إذا فعل ذلك متعمّداً، وإن فعله ناسياً مضى فيما أخذ فيه وتمّت متعته[٣].

ونحوه السيّد في جمل العلم والعمل[٤] والقاضي في شرحه وفي المهذّب[٥]. واقتصر في المقنعة[٦] والمراسم[٧] وفقه الرضا[٨] على ذكر حكم الناسي وقال: وروي: فليستغفر الله. وفي الغُنية[٩]: عليه دم شاة. وفي المراسم: ومن قضى عمرته ونسي التقصير حتّى أحرم بالحجّ فلا حرج ويستغفر الله[١٠]. وفي الوسيلة: وإذا تمتّع وقضى مناسك العمرة ولبّى قبل التقصير ناسياً لم يلزمه شيء، وإن لبّى عامداً بطلت

(١ و٢) النهاية: ١٢٠/٢ و ٢٠٣.
(٣) المبسوط: ٣١٦/١.
(٤) لم نعثر عليه.
(٥) شرح جمل العلم والعمل: ٢٢٥، المهذّب: ٢١٦/١.
(٦) المقنعة: ٤٥٠.
(٧) المراسم العلوية: ١٢٤.
(٨) فقه الرضا: ٢٣٠.
(٩) غُنية النزوع: ١٥٧.
(١٠) المراسم العلويّة: ١٢٤.

متعته وصارت حجّته مفردة[١]. ونقل في المختلف[٢] عن عليّ بن بابويه أنّه ذكر في الرسالة أنّه مع النسيان عليه دم.

وأمّا الروايات فما وجدناه منها هو ما رواه أربعة من الفضلاء: ابن أبي عمير وحمّاد بن عيسى وصفوان وفضالة كلّهم عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ أهلّ بالعمرة ونسي أن يقصّر حتّى دخل في الحجّ؟ قال: «يستغفر الله ولا شيء عليه وقد تمّت عمرته»[٣].

وما رواه الكليني عن عدّة عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ متمتّع نسي أن يقصّر حتّى أحرم بالحجّ، قال: «يستغفر الله عزّ وجلّ»[٤].

ومنها: خبر عبدالرحمٰن بن الحجّاج قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجلٍ تمتّع بالعمرة إلى الحجّ فدخل مكّة فطاف وسعى ولبس ثيابه وأحلّ ونسي أن يقصّر حتّى خرج إلى عرفات، قال: «لا بأس به يبني على العمرة وطوافها وطواف الحجّ على أثره»[٥] وهي ظاهرة في صحّة العمرة والحجّ كليهما.

ويظهر منها أنّه يحلّ بنيّة التحليل والإنشاء القلبي للإحلال وفعل ما لا يجوز للمحرم كاستعمال الطيب ونحو ذلك وإن نسيَ التقصير حتّى خرج إلى عرفات، ويمكن أن يكون المراد من سائر الروايات المتقدّمة أيضاً ذلك.

ويمكن أن يكون الوجه في وجوب الاستغفار هو تركه التحفّظ أو لأجل ارتكابه للمحرّمات.

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يتمتّع فينسى أن يقصّر حتّى يهلّ بالحجّ، فقال: «عليه دمٌ يهريقه»[٦].

---

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٥٩. (٢) مختلف الشيعة: ٦٤/٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٤١١/١٢ ـ ٤١٢ باب ٥٤ من أبواب الإحرام ح ١٦٦٤٥.

(٤) المصدر السابق: ٤١٠/١٢ ـ ٤١١ باب ٥٤ من أبواب الإحرام ح ١٦٦٤٣.

(٥) المصدر السابق: ٤١١/١٢ باب ٥٤ من أبواب الإحرام ح ١٦٤٤٤.

(٦) المصدر السابق: ٤١٢/١٢ باب ٥٤ من أبواب الإحرام ح ١٦٦٤٨.

ولعلّ الأمر بإهراق الدم لأجل إحلاله بغير التقصير، فهذه الرواية معارضة من جهة اشتماله على إهراق الدم، ويمكن الجمع بينهما بحمل هذه على الاستحباب لكونها ظاهرة في الوجوب، والروايات المتقدّمة صريحة في عدم الوجوب فيحمل الظاهر على النصّ كما صنعه الشيخ ﷺ وهو المتبادر إلى النظر ابتداءً، فلا إشكال في المسألة حينئذٍ إلّا من جهة دعوى الشيخ ﷺ في الخلاف على عدم جواز إدخال إحرام الحجّ على العمرة وبالعكس، مع ذهابه في سائر كتبه إلى العمل بمضمون هذه الروايات.

قال في الخلاف: لا يجوز إدخال الحجّ على العمرة ولا إدخال العمرة على الحجّ إذا كان أحرم بالحجّ وحده، بل كلّ واحدٍ منهما له حكم نفسه، فإن أحرم بالعمرة الّتي يتمتّع بها إلى الحجّ فضاق عليه الوقت أو حاضت المرأة جعله حجّةً مفردة ومضى فيه، وإن أحرم بالحجّ مفرداً ثمّ أراد التمتّع جاز له أن يتحلّل ثمّ ينشئ الإحرام بعد ذلك بالحجّ فيصير متمتّعاً، فإمّا أن يحرم بالحجّ قبل أن يفرغ من مناسك العمرة، أو بالعمرة قبل أن يفرغ من مناسك الحجّ فلا يجوز على حال.

وقال جميع الفقهاء: يجوز إدخال الحجّ على العمرة بلا خلاف بينهم، وأمّا إدخال العمرة على الحجّ إذا أحرم بالحجّ وحدة وأراد إدخال العمرة عليه فللشافعي فيه قولان، قال في القديم: يجوز، وبه قال أبو حنيفة. وقال في الجديد: لا يجوز، وهو الأصحّ عندهم.

دليلنا: على ما فصّلنا إجماع الفرقة، وأمّا ما ذكروه فليس في الشرع ما يدلّ عليه فوجب نفيه[1].

وقال في مسألة ١٤٨: أفعال العمرة لا تدخل في أفعال الحجّ عندنا، ومتى فرغ من أفعال العمرة بكمالها حصل محلّاً، فإذا أحرم بعد ذلك بالحجّ أتى بأفعال الحجّ على وجهها ويكون متمّماً، وإن أحرم بالحجّ قبل استيفاء أفعال العمرة بطلت عمرته وكانت حجّته مفردة. وقال الشافعي: إذا قرن يدخل أفعال العمرة في أفعال الحجّ واقتصر على أفعال الحجّ فقط يجزئه طوافٌ واحد وسعيٌ واحد عنهما، وبه

(١) الخلاف: ٢٦١/٢ مسألة ٢٧. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

قال جابر وابن عمر وعطاء وطاووس والحسن البصري ومجاهد وربيعة ومالك وأحمد وإسحاق.

وقال بمثل ما قلناه من أنّ أفعال العمرة لا تدخل في أفعال الحجّ فى الصحابة: عليّ عليه السلام وابن مسعود، وفي التابعين: الشعبي والنخعي، وفي الفقهاء: أبو حنيفة وأصحابه.

ولأبي حنيفة تفصيلٌ قال: من شرط القِران تقديم العمرة على الحجّ ويدخل مكّة ويطوف ويسعى للعمرة ويقيم على إحرامه حتّى يكمل أفعال الحجّ ثمّ يحلّ منها، فإن ترك الطواف للعمرة قبل الوقوف انتقضت عمرته وصار مفرداً بالحجّ وعليه قضاء العمرة.

دليلنا: إجماع الفرقة فإنّهم لا يختلفون في التفصيل الّذي ذكرناه، وقد أوردنا أخبارهم في شرح ذلك في الكتاب المقدّم ذكره، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله﴾ فأمر بالحجّ والعمرة معاً، ولكلّ واحدٍ منهما أفعال مخصوصة، فمن ادّعى دخول أحدهما في الآخر فعليه الدليل.

وروى عمران بن الحُصين أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «من جمع الحجّ إلى العمرة فعليه طوافان». وروى حمّاد بن عبدالرحمٰن قال: حججت مع إبراهيم بن محمّد بن الحنفيّة فطاف طوافين وسعى سعيين لحجّته وعمرته، وقال: حججت مع أبي عليّ بن أبي طالب عليه السلام فطاف طوافين وسعى سعيين لحجّته وعمرته، وقال: حججتُ مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فطاف طوافين وسعى سعيين لحجّته وعمرته، فهو فعل رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة والناس من بعد. فأمّا القِران الّذي قالوه فقد بيّنا فساده فيما مضى[1]، انتهى.

والروايات الّتي ذكرها في ذيل كلامه قدس سره إنّما أوردها لأجل دلالتها على عدم تداخل أحد الطوافين على الآخر وكذا السعي، وإلّا فهي منافية لما ذكره في أصل المسألة من عدم جواز إدخال الحجّ على العمرة ولا العكس، والجمع بين دعواها لإجماع على عدم جواز إدخال أحدهما على الآخر وبين فتواه في سائر كتبه على طبق الروايات المتقدّمة في صورة النسيان مع إيراده لتلك الروايات في كتبه إمّا

(١) الخلاف: ٣٣٢/٢ ـ ٣٣٤ مسألة ١٤٨. وراجع هوامشه ففيها ذكر ما ينبغي استخراجه.

بالقول بأنّ إحرامه للعمرة باقٍ والنسيان سببٌ لسقوط شرطيّة الإحرام للحجّ، وإمّا بالقول بحصول التحليل قبل إحرامه للحجّ ولو لم يقصّر نسياناً، وأنّ دعواه الإجماع المزبور إنّما هو في قِبال العامّة ولم يعلم تذكّره في تلك الحال لهذه الأخبار.

وعلى أيّ حال، لا إشكال في المسألة بعد ورود تلك الأخبار وعمل الأصحاب بها، وإنّما الإشكال فيما لو أحرم للحجّ قبل التقصير للعمرة عمداً عالماً أو جاهلاً وإن كان فرضه من العالم العامد بعيد.

ففي روايتي العلاء بن الفضيل وأبي بصير أنّه بطلت متعته وفي الأُولى صارت حجّته مبتولة وفي الثانية ليس أن يقصر.

روى العلاء بن الفضيل قال: سألته عن رجل متمتّع طاف ثمّ أهلّ بالحجّ قبل أن يقصّر؟ قال: بطلت متعته هي حجّةٌ مبتولة»[1] انتهى. وهي رواية موقوفة لم يرفع فيها الحكم إلى الإمام عليه السلام فيحتمل أن يكون محمّد بن سنان سأل ذلك من العلاء بن الفضيل، فهي في نفسها ليست حجّة.

وقوله فيها: «طاف ثمّ أهلّ بالحجّ» يحتمل أن يكون المراد أنّه أحرم للحجّ قبل السعي أيضاً. واحتمال سقط كلمة «وسعى» بعد كلمة «طاف» مدفوعٌ بأنّه يحتمل عكسه أي كون العبارة طاف قبل أن يسعى ويقصّر أهلّ بالحجّ، لكن على فرض تسليم ذلك لأنّ قوله: «طاف» شاملٌ للسعي أيضاً لإطلاقه عليه في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[2]، أو لأجل إطلاقه وشموله لما بعد السعي أيضاً، فهي تدلّ على بطلان متعته وصارت حجّته مبتولة ـ أي الحجّة الّتي أحرم لها وشرع فيها ـ فإن كان هذا الشخص ممّن وجب عليه حجّ التمتّع دلّت على جواز قطع المتمتّع عمرته وإحرامه جديداً لحجّ الإفراد، مع أنّه لابدّ في حجّ الإفراد أن يكون إحرامه في الميقات لا في مكّة. فهي مخالفة للقاعدة من جهتين:

(إحداهما) جواز عدول الآفاقي الّذي فرضه التمتّع مع إحرامه في الميقات لذلك قبل التقصير إلى الإفراد وإجزائه عنه بدون الضرورة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤١٢/١٢ باب ٥٤ من أبواب الإحرام ح ١٦٦٤٦.

(٢) البقرة: ١٥٨.

(الثانية) من جهة أنّ إحرام حجّ الإفراد لابدّ أن يكون في إحدى المواقيت، فلابدّ من حمل الرواية على من لم يكن فرضه خصوص التمتّع بل كان مخيّراً بين الإفراد والتمتّع كما لو كان حجّه مندوباً.

وأمّا رواية أبي بصير هي ما رواها عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المتمتّع إذا طاف وسعى ثمّ لبّى بالحجّ قبل أن يقصّر فليس له أن يقصّر وليس عليه متعة»[1].

وهذه الرواية غير متعرّضة عن صيرورة حجّه إفراداً، لكنّها تدلّ على أنّ إحرامه للحجّ مانعٌ عن لحوق التقصير بعد ذلك وصيرورته جزءاً للعمرة كي يحصل التحليل عن إحرامها به، وتدلّ على أنّ التمتّع مشروطٌ بحصول التحلّل من الإحرام بين العمرة والحجّ، كما أنّ روايته الأُخرى تدلّ على اعتبار الفصل بالتمتّع من المحرّمات على المحرم بينها.

وبالجملة: هاتان الروايتان تدلّان على بطلان التمتّع، وأنّ هذه العمرة لا تصلح أن تكون العمرة المتمتّع بها إلى الحجّ، لأنّ التقصير إمّا جزءٌ للعمرة ومن أفعالها ومناسكها أو ليس جزءاً بل إطلاقٌ محظور كما ذهب إليه العامّة، ويحصل به التحليل مثل السلام في الصلاة، لكنّه شرطٌ لصحّة العمرة فيكون حجّه إفراداً، وهل تصحّ هذه عمرةً مفرداً أيضاً أو لا؟ فالروايتان ساكتتان عن ذلك فيمكن أن تكون عمرته مفردة صحيحة بناءً على أنّ التقصير إطلاق محظور مع عدم كونه شرطاً لصحّتها أيضاً كالتسليم للصلاة بناءً على مذهب بعض أصحابنا، لكن ظاهرهم هنا أنّ التقصير من المناسك.

لكن قد عرفت أنّ الالتزام بمضمون الروايتين بالنسبة إلى من فرضه خصوص التمتّع مشكلٌ لأجل ما مرّ، ولأجل أنّه حينئذٍ مأمورٌ بالتقصير لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله﴾[2] فإحرامه للحجّ قبل التقصير عصيانٌ للأمر به فيكون قبيحاً، ومعه كيف يمكن صحّته والتقرّب به إلى الله تعالى، ومقتضى القواعد عدم صحّة هذا الإحرام، فيبقى على إحرام العمرة لأنّ الإحرام الثاني باطل، ومعه لا يمنع عن لحوق

(١) وسائل الشيعة: ٤١٢/١٢ باب ٥٤ من أبواب الإحرام ح ١٦٦٤٧.

(٢) البقرة: ١٩٦.

التقصير فيصير محلّاً منها ثمّ يحرم للحجّ، لكن طرح الرواية الدالّة على المنع مشكلٌ كما هو مقتضى القواعد. وكون الإحرام بالحجّ مع بطلانه مانعاً عن إتمامه لأفعال العمرة وإحلاله أشكل وصحّته إفراداً بالحجّ، مع أنّه مانعٌ عن إتمام العمرة الّتي أمر الله تعالى بإتمامها بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله﴾ مشكلٌ أيضاً.

وكأنّه لذلك يظهر من الدروس احتمال كون رواية أبي بصير هذه عين روايته الأُخرى الصريحة في متمتّع عدَل عن الإفراد ثمّ لبّى بعد السعي باحتمال حصول خلل من الرواة في نقلها، بل يتراءى منه ترك العمل بها وموافقته لابن إدريس القائل بعدم بطلان المتعة، لأنّ مقتضى القواعد الصحّة وكون الرواية من الأخبار الآحاد، خلافاً للشيخ والسيّد والقاضي في النهاية والمبسوط وجمل العلم والعمل، فإنّهم ذهبوا إلى بطلان المتعة وصيرورة الحجّ إفراداً عملاً بالروايتين.

هذا كلّه مع الغضّ عن إجماع الشيخ قدس سره في الخلاف على عدم جواز إدخال الحجّ على العمرة وبالعكس في قِبال العامّة القائلين بجواز ذلك مع فتواه في سائر كتبه على طبق الروايتين مع وضوح التنافي بينهما.

وأمّا مع ملاحظته فالأمر في الروايتين أشكل من جهة كونها موافقتين للعامّة، فإنّه بناءً على القول بجواز إدخال الحجّ على العمرة أمكن أن يقال بصحّة إحرامه الثاني للحجّ، وأمّا بناءً على عدم جوازه فلا.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد صيرورة حجّه مفرداً ببقاء إحرامه الأوّل للعمرة، فإنّه حينئذٍ لا ينافي دعوى الإجماع على عدم جواز إدخال الحجّ على العمرة، ولا تكون الرواية حينئذٍ مخالفة للقاعدة من جهة أنّ إحرام الحجّ للإفراد لابدّ أن يكون في الميقات.

نعم، يبقى الإشكال في أنّه لو كان الإحرام الثاني باطلاً كيف يمنع عن لحوق التقصير وصيرورته جزءاً للعمرة وسبباً لانقلاب إحرام العمرة إلى الإحرام للحجّ؟ وأنّه لو قصّر لم يتمّ عمرته، فلا يقع متعة لا للاستغراب فقط بل لأجل مخالفة الأصل. وعليه فهل يوجب الإحرام الثاني الانقلاب من أوّل الأمر؟ أو من حين وقوعه؟ مقتضى الأصل هو الثاني، وعلى الفرض الأوّل فحيث إنّه قصد في الطواف

والسعي المأتيّ بهما للعمرة المتمتّع بهما فلا يصلحان أن يصيرا جزءين لحجّ الإفراد من جهة جواز تقديمهما للمفرد.

وبالجملة: بناءً على هذا الاحتمال لا يخالف مضمون الروايتين لدعوى الشيخ قدس سره الإجماع المذكور، لكنّه موقوفٌ على نهوض الرواية لإثبات مانعيّة الإحرام الثاني مع كونه باطلاً عن لحوق التقصير وسببيّته لانقلاب إحرامه للعمرة إلى الإحرام للحجّ.

وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر وهو أنّ صحّته إفراداً إنّما هو بالإحرام الثاني وبطلان الإحرام الأوّل كما هو ظاهر الروايتين فهو منافٍ لدعوى الشيخ الإجماع المزبور مع مخالفته للقواعد المتقدّمة.

هذا كلّه فيما لو كان ذلك عن علم، وأمّا لو كان عن جهلٍ ففي إلحاقه بالنسيان كما هو كذلك في كثيرٍ من أفعال الحجّ ويدلّ عليه قوله عليه السلام: «أيّما رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[1] في ذيل الرواية الواردة فيمن لبس المخيط أو بالعمد كما هو مقتضى القاعدة لكونه عامداً وجهان، ولذا أشكل الأمر فيه على بعض المتأخّرين كصاحب الجواهر[2] وقال: لم أجد مصرّحاً بأحد الوجهين إلّا أنّ مقتضى القاعدة هو الثاني، مضافاً إلى ما تقرّر في محلّه من أنّ الأحكام الشرعيّة مطلقة لا يمكن تقييده بالعلم بها إلّا بدليلٍ آخر، ولكن لا يبعد حمل الروايتين على صورة الجهل من جهة أنّ التقصير عملٌ خفيّ يمكن أن يجهل به كثيرٌ من الناس، مضافاً إلى أنّ أحكام الحجّ ليست مثل أحكام الصلاة في معرفة الناس بها لأنّ الصلاة عملٌ يتكرّر في كلّ يومٍ مرّات فيبعد الجهل بها، وعلى فرضه فالجاهل بها مقصّر بخلاف الحجّ حيث إنّه لا يحسب على الجميع ولا يأتي به جميع من وجب عليه، فالجهل بأحكامه غالباً يكون عن قصور، فلا يبعد الوجه الأوّل.

(مسألة) لو ترك رمي الجمار أيّام التشريق فإمّا أن يكون ذلك نسياناً أو عمداً مع العلم أو الجهل، ففي المسألة روايات:

منها: رواية معاوية بن عمّار ـ الّتي جعلت في الجوامع ثمان روايات باعتبار

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢/٤٨٨ ـ ٤٨٩ باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ١٦٨٦١.

(٢) جواهر الكلام: ١٨/٢٥٤.

اختلاف متنها وسندها المنتهي إلى معاوية ـ تدلّ على أنّه لو تركه جهلاً أو نسياناً فإن تذكّر في مكّة رجع ورمى، وإن تذكّر بعد ذلك فلا شيء عليه[١].

ومنها: رواية فضالة عنه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: ما تقول في امرأة جهلت أن ترمي الجمار حتّى نفرت إلى مكّة؟ قال: «فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمي، والرجل كذلك»[٢].

ومنها: رواية ابن أبي عمير عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: رجلٌ نسي رمي الجمار حتّى أتى مكّة، قال: «يرجع فيرميها يفصل بين كلّ رميتين بساعة». قلت: فاته ذلك وخرج، قال: «ليس عليه شيء...»[٣] الحديث.

وفي روايته الأُخرى عنه قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ نسي رمي الجمار، قال: «يرجع ويرميها». قلت: فإنّه نسيها حتّى أتى مكّة، قال: «يرجع فيرمي متفرّقاً يفصل بين كلّ رميتين بساعة». قلت: فإنّه نسي أو جهل حتّى فاته وخرج، قال: «ليس عليه أن يعيد»[٤]. وقايسه عليه السلام في بعضها بطواف النساء وفي بعضها بالسعي، وفرّق عليه السلام بينهما بأنّه لابدّ في هذين أن يرجع ويأتي بهما بخلاف الرمي لأنّه سنّة.

ومنها: رواية صفوان بن يحيى عنه تارةً بانفراده وتارةً مع فضالة عنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله، قال: «لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليّه أو غيره، فأمّا ما دام حيّاً فلا يصلح أن يُقضى عنه. وإن نسي الجمار فليسا بسواء إنّ الرمي سنّة، والطواف فريضة»[٥]. والمراد من السنّة والفريضة إمّا أن يكون ما ثبت بالسنّة النبويّة والكتاب، أو أنّ المراد هو معناهما الاصطلاحي لكن كون الرمي ندباً أُريد به قضاؤها لا الأداء لكونه خلاف الإجماع.

---

(١) ستأتي تباعاً.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦١/١٤ باب ٣ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٤٧.

(٣) المصدر السابق: ٢٦١/١٤ ـ ٢٦٢ باب ٣ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٤٨.

(٤) المصدر السابق: ٢٦٢/١٤ باب ٣ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٤٩.

(٥) المصدر السابق: ٤٠٦/١٣ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٠٧٧.

ومنها: رواية النخعي عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجلٌ نسي السعي بين الصفا والمروة، قال: «يعيد السعي» قلت: فإنّه خرج، قال: «يرجع فيُعيد السعي، إنّ هذا ليس كرمي الجمار، إنّ الرمي سنّة، والسعي بين الصفا والمروة فريضة...»[١] الحديث.

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أغفل رمي الجمار أو بعضها حتّى تمضي أيّام التشريق فعليه أن يرميها من قابل، فإن لم يحجّ رمى عنه وليّه، فإن لم يكن له وليّ استعان برجلٍ من المسلمين يرمي عنه، فإنّه لا يكون رمي الجمار إلّا أيّام التشريق»[٢]. وهذه معارضة لروايات معاوية بن عمّار من جهة أنّ هذه تدلّ على وجوب الرمي من قابل ونفي الشيء عليه في تلك.

وجمع الشيخ قدس سره بينهما[٣] بحمل رواية معاوية على نفيه في هذا العام، وجمع المحقّق قدس سره في المعتبر[٤] بينهما بحمل هذه على الاستحباب، وهو ظاهر الشيخ أيضاً في الخلاف[٥] والعلّامة في التذكرة[٦].

وزعم صاحب المدارك[٧] أنّ حمل المحقّق هذه الرواية على الاستحباب إنّما هو لأجل عدم تماميّة سندها لعدم توثيق عمر بن يزيد.

وفيه: أنّه لا يعتبر في وثاقة الراوي قيام عدلين يشهدان على أنّه ثقة، فإنّه قلّما يتّفق ذلك بالنسبة إلى الرواة، فلو اعتبر ذلك يلزم عدم ثبوت وثاقة جُلّهم لو لم نقل الكلّ، بل يكفي في الوثاقة ظهور كون الباعث له على الرواية تديّنه مع عدم تصريح معاصريه والمتأخّر عنه بضعفه خصوصاً إذا كان متوغّلاً في نقل الروايات كثير الرواية كعمر بن يزيد وأمثاله، ومضافاً إلى أنّه لا فرق بين تصريح مثل الشيخ قدس سره على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣/٤٨٥ باب ٥٨ من أبواب الطواف ح ١٨٢٦٥.

(٢) المصدر السابق: ١٤/٢٦٢ باب ٣ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٥٠.

(٣) راجع تهذيب الأحكام: ٥/٢٦٤.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) الخلاف: ٢/٣٥٢ مسألة ١٨٠ وص ٣٥٨ مسألة ١٨٩.

(٦) تذكرة الفقهاء: ٨/٣٦٨ مسألة ٦٨٦.

(٧) مدارك الأحكام: ٨/٢٣٨.

عدالة الراوي أو وثاقته وبين عمله بروايته في أنّ كلّاً منهما توثيقٌ له. وحينئذٍ فالظاهر أنّ فتوى المحقّق قدس سره[١] باستحباب القضاء إنّما هو لجمعه بين الروايات، وتشهد له روايتا معاوية المتقدّمة حيث فرّق فيهما بين الرمي وبين الطواف والسعي، ومقتضاه عدم وجوب قضاء الرمي في القابل وإلّا فلو كان واجباً لم يستقم الفرق المزبور. نعم، بينهما فرقٌ آخر، وهو أنّ الرمي لابدّ أن يكون في أيّام التشريق ولا يصحّ في غيرها بخلاف الطواف والسعي فإنّه لا يعتبر وقوعهما في أشهر الحجّ كما مرّ.

والحاصل: أنّ مقتضى التفرقة بين الرمي وبين الطواف والسعي مع اشتراكهما في أصل الوجوب أداءً هو استحباب قضاء الرمي في القابل ووجوب قضاء الطواف والسعي، والظاهر أنّ عدول المحقّق قدس سره عن جمع الشيخ قدس سره إنّما هو لما ذكرناه لا لقيام قرينة موجودة في زمانه لم تصل إلينا.

(مسألة) يجب المبيت بمنى ليالي التشريق ـ يعني الإحدى عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة ـ لمن لم يتّق الصيد والنساء أو لم يرتحل إلى غروب اليوم الثاني عشر. ورواية جعفر بن ناجية قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن بات ليالي منى بمكّة، فقال: «عليه ثلاثة من الغنم يذبحهنّ»[٢] محمولةٌ على من وجب عليه المبيت في الليلة الثالثة عشرة أيضاً بعدم اتّقائه عن الصيد والنساء أو غربت الشمس في اليوم الثاني عشر وهو بمنى.

وبالجملة: لو ترك البيتوتة بها وجب عليه لكلّ يومٍ دم شاة يهريقه، وتدلّ عليه رواية عليّ بن جعفر[٣] وعمل بها الأصحاب، ولكنّهم لم يتعرّضوا صورة النسيان، وظاهرهم وجوب الدم عليه أيضاً، وإلّا فلو كان حكم الناسي غير حكم العامد بعدم وجوب الشاة في الناسي لتعرّضوا له. نعم، ربما يمكن أن يقال بعدم وجوب الدم عليه لحديث الرفع.

---

(١) راجع المختصر النافع: ٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤/٢٥٣ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٢٣.

(٣) المصدر السابق: ١٤/٢٥٨ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٤٠.

وفيه: أنّه لا ينافي وجوب الشاة عليه لما حقّق في محلّه أنّ متعلّق النسيان هو الوجود بمعنى أنّه يتعلّق بالأُمور الوجوديّة، فمعنى حديث الرفع أنّه مرفوعٌ بوجوبه ولابدّيته فيمكن أن يكون وجوبه مرتفعاً فيكون تقوّم مصلحة الوجوب بشيءٍ يبقى في صورة النسيان فلا إشكال في ذلك.

وإنّما الكلام فيما يتحقّق به البيتوتة والقدر المتيقّن هو البيتوتة من أوّل الليل إلى آخره، لكن استثني منه موارد: كما إذا كان مشتغلاً بالعبادة في مكّة تدلّ عليه روايات عمل بها الأصحاب، وكما إذا خرج بعد انتصاف الليل لأخبار كثيرة تدلّ على جواز ذلك. وأما لو عكس فلم يكن في النصف الأوّل من الليل بمنى وبات فيها في النصف الآخر فعبارات متأخّري الأصحاب فيه مختلفة كالأخبار، فإنّ منها رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تبت ليالي التشريق إلّا بمنى، فإن بتَّ في غيرها فعليك دم، فإن خرجت أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلّا وأنت في منى، إلّا أن يكون شغلك نسكك...»[1] الخبر.

ورواية جعفر بن ناجية عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا خرج الرجل من منى أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلّا وهو بمنى، وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها»[2].

وقوله عليه السلام فيهما: «فلا ينتصف الليل...» إلى آخره يحتمل معنيان:

(أحدهما) أن يكون المراد وجوب البيتوتة حينئذٍ في النصف الأخير إلى الصبح.

(وثانيهما) أن يُراد وجوب كونه بمنى حين انتصاف الليل، وهذا خلاف الظاهر حيث إنّ أكثر الحاجّ يبيتون فيها من أوّل الليل إلى الصبح فتدلّ على عدم وجوب ذلك وأنّه يكفي البيتوتة في النصف الأخير أيضاً.

ويحتمل إرادة ذلك من رواية محمّد بن مسلم أيضاً عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال في الزيارة: «إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلّا بمنى»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤/٢٥٤ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٢٥.

(٢) المصدر السابق: ١٤/٢٥٧ ـ ٢٥٨ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٣٧.

(٣) المصدر السابق: ١٤/٢٥٢ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٢٠.

وكذلك رواية عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الزيارة من منى، قال: «إن زار بالنهار أو عشاءً فلا ينفجر الصبح إلّا وهو بمنى...»[١] الخبر.

وفي رواية عبدالغفّار الجازي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فأصبح بمكّة، قال: «لا يصلح له حتّى يتصدّق بها صدقة أو يهريق دماً، فإن خرج من منى بعد نصف الليل فلا يضرّه شيء»[٢].

وفي المسألة روايات أُخرى مختلفة المضامين كرواية جميل[٣] وهشام بن الحكم[٤] وأبي البختري[٥] وصفوان[٦].

والحاصل: أنّه يمكن استفادة كفاية البيتوتة في النصف الأخير من الليل من الأخبار أيضاً، وعليه فالواجب هو البيتوتة نصف الليلة بنحو الإطلاق سواء كان هو النصف الأوّل أو الأخير.

وأمّا بناءً على عدم استفادة ذلك من الأخبار فالواجب هو المبيت من أوّل الليل إلى نصفه.

وقال في الشرائع بعد الحكم بوجوب المبيت: فلو بات بغيرها كان عليه عن كلّ ليلة شاة إلّا أن يبيت بمكّة مشتغلاً بالعبادة أو يخرج من منى بعد نصف الليل. وقيل: يشترط أن لا يدخل مكّة إلّا بعد طلوع الفجر[٧]، انتهى.

وقال الشيخ[٨] مثل هذا القول في بعض فتاويه ولكنّي لم أجد مستنداً له.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٢/١٤ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٢١.

(٢) المصدر السابق: ٢٥٦/١٤ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٣١.

(٣) المصدر السابق: ٢٥٦/١٤ ـ ٢٥٧ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٣٣ و١٩١٣٦.

(٤) المصدر السابق: ٢٥٧/١٤ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٣٤.

(٥) المصدر السابق: ٢٥٨/١٤ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٣٩.

(٦) المصدر السابق: ٢٥٥/١٤ باب ١ من أبواب العود إلى منى ح ١٩١٢٩.

(٧) شرائع الإسلام: ٢٧٥/١.

(٨) راجع المبسوط: ٣٧٨/١.

[رسالة في البراءة]

قال سيّدنا العلّامة في ذيل عبارة أُستاذه المعظّم في مبحث البراءة من الكفاية: «لو شكّ في وجوب شيءٍ أو حرمته ولم تنهض عليه حجّة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأوّل وفعل الثاني وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النصّ أو إجماله أو احتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه...»[1] إلى آخره.

إن كان مراده قدس سره من الجواز شرعاً أنّ الشارع جعل إباحته ظاهريّة في مقام احتمال التكليف واحتمل أيضاً جعل إباحته ظاهريّة فليس بتمام، لأنّ من المسلّم أنّ الشارع لم يجعل هذا الطريق، والعقل لا يحكم إلّا بأمن المكلّف عن العقوبة لأجل طريق ظاهري بإباحته.

وإن كان مراده أنّ الشارع والعقل يحكمان معاً ببراءة المكلّف عن العقاب بمعنى أنّهما يحكمان بالبراءة فأيضاً ليس بصحيح، لأنّ ظاهر هذا الدليل يأبى عن كونه مركّباً فلابدّ أن يكون مراده رحمه الله أنّ العقل يحكم بعدم استحقاقه العقاب، والشرع يحكم بعدم تنجّز احتمال التكليف على تقدير ثبوته واقعاً عند صرف احتماله في تحرير محلّ النزاع.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٣٨.

قال الأُستاذ المعظّم: تحرير محلّ النزاع في البراءة يمكن بوجوه:

الأوّل: هل صرف احتمال التكليف منجّز أم لا؟ بمعنى: أنّ العبد بإتيانه محتمل الحرمة وتركه محتمل الوجوب هل يستحقّ المؤاخذة من المولى على تقدير ثبوت التكليف واقعاً؟ وبعبارة أُخرى: هل عدم رعاية حقوق مولويّة المولى بعدم إتيان ما يحتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة على تقدير حكم واقعي يصحّح العقاب من المولى والعقاب بعد العتاب؟ أم ليس عدم إتيانه وتركه خروج من رسم العبوديّة؟ فكان على هذا التقرير قائل البراءة يقول: ليس عدم إتيان محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة بحرام.

الثاني: هل كان عند احتمال التكليف الوجوبي والتحريمي ثبت من الشارع طريقٌ من إيجاب احتياط أو غيره لرعاية التكليف الواقعي الّذي قاصر عن إصابته يد المكلّف؟ أم لم يجعل هذا الطريق من الشارع؟ وإن قلنا بجعله فكان طريقاً إلى الواقع ومنجّزاً للتكليف الواقعي.

الثالث: هل احتمال التكليف منجّز؟ أم لا جعل الشارع طريقاً وأوجب احتياطاً أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل احتمال التكليف منجّز أم لا؟ سواء كان منجّزه الاحتمال أم أقام طريق لتنجّزه. فكان هذا النزاع صغرويّاً، وإلّا فكبرائيّته مسلّم، وهو أنّه لو ثبت من الشارع طريقاً استحقّ العبد على مخالفته عقاباً، وأمّا صغرى الوجه الأوّل فمسلّم فكان نزاعه كبرويّاً فهو أنّه هل كان احتمال التكليف منجّز أم لا؟ وأمّا على الوجه الثالث فالقائل بالبراءة كان عليه نفي كلا الدليلين، وأمّا نافيهما كفاه إثبات أحد الدليلين.

وتحرير مسألة البراءة عند القدماء من العامّة والخاصّة هو الوجه الأوّل ويعبّروا عنه باستصحاب حال العقل، وكان التحرير الثاني نزاعاً مع الأخباري لأنّه كلامٌ حدثٌ عند القدماء من الأخباريّين، فعلى هذا إن حرّرنا بحث البراءة على الوجه الثاني فيرد على الكفاية أنّ قولكم سواء كان في الشبهة الموضوعيّة أو التحريميّة فليس بتمام، لأنّ الأخباري لا يقول بالبراءة في الشبهات التحريميّة.

إذا عرفت هذا فنقول: دليل البراءة على (التحرير الأوّل) هو العقل، وليس له من

النقل دليل، بل كان الدليل العقلي عليه بقبح العقاب بلا بيان، وأمثاله عين المدّعى كما لا يخفى، فكان كلٌّ من الأدلّة النقليّة والعقليّة أجنبيّاً عن المبحث.

وأمّا (على الثاني) فليس لحكم العقل له دليل، بل دليله هو النقل.

وأمّا (على الثالث) فكان كلٌّ من العقل والنقل دليلاً عليه.

ثمّ أورد الأُستاذ المعظّم على قوله: «ولم تنهض عليه حجّة» بأنّه ما معنى الحجّة الّتي قيّد احتمال التكليف به، لأنّه إن كان معناها ما يوجب تنجّز الواقع به واستحقاق العقوبة على مخالفته الحكم الواقعي فقد أُخذ المحمول في الموضوع، لأنّ معناه على هذا يكون أنّ المكلّف إذا احتمل التكليف ولم ينهض عليه ما يوجب تنجّز الواقع به واستحقاق العقوبة على مخالفته للحكم الواقعي فكان مأموناً عن العقاب، لأنّ معنى مأمونيّته عن العقاب هو عدم تنجّز الواقع وما يستحقّ العقوبة عليه، وهو ما أُخذ بعينه في الموضوع.

وهذا الإشكال يرد في تقرير قبح العقاب بلا بيان، لأنّ معنى البيان ليس هو العلم، بل مرادهم من البيان الحجّة . فيقال في تقرير استدلال البراءة بقبح العقاب بلا بيان: إنّا إذا احتملنا التكليف ولم تنهض علينا ما يوجب تنجّز الواقع... إلى آخر ما قلناه آنفاً. فالعقل يحكم بقبح العقاب عند عدم ما يوجب تنجّز الواقع به، وهذا عين الموضوع. فتقرير الصحيح هو أنّه هل نفس احتمال التكليف بدون شيء أزيد من هذا الاحتمال منجّز أم لا؟

ثمّ قال الأُستاذ المعظّم: وما قد يوجد في بعض العبارات من أنّ الاحتمال والشكّ ليس قابلاً للتنجّز فعلى إطلاقه ليس بتمام، لأنّ من الموارد الّتي يتنجّز الاحتمال التكليف احتمال النبوّة الّذي يدّعيها داع، وأيضاً منها احتمال التكليف بعد ثبوت شرع لأنّه سببٌ لوجوب الفحص من الأحكام الشرعيّة.

إن قلت: لعلّه للأدلّة الدالّة على وجوب التفحّص لا احتمال التكليف.

قلنا: لا يدلّ على وجوب الفحص إلّا حكم العقل، والحديث المشهور للسؤال في يوم القيامة بقوله: «هلّا عملت وهلّا تعلّمت» احتجاجٌ في القيامة وخارجٌ عن البحث وما كان يكون إرشاديّاً.

فـــصل

الدليل على براءة المكلّف عند نفس احتمال التكليف هو العقل أو ما صدر من الشرع من قبيل الآية الشريفة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1] وأمثاله إرشادٌ إلى هذا الحكم وبيانٌ لما جرت عليه طريقة الشارع من أوّل الأمر من عدم عذاب طائفة وقوم إلّا بعد بعثه جلّ ذكره إليهم رسولاً، والحقّ أنّه لا يتنجّز المكلّف بصرف الاحتمال، ولا يمكن الاستدلال عليه بقبح العقاب بلا بيان، لأنّه مرّ آنفاً من أنّه مصادرة، بل براءة المكلّف بصرف الاحتمال حكمٌ بديهيّ لا يحتاج إلى دليل من الشرع أو العقل، لأنّ العقل بمجرّد تصوّر الموضوع والمحمول يحكم بالبراءة ولا يحتاج إلى واسطة كما قاله بعض أعاظم عصرنا من تقرير أوسط لهذا المحمول والموضوع وهو ما قلناه في حجيّة الخبر من أنّ الأحكام التكليفيّة الصادرة من المولى لا يمكن أن يصير فعليّاً مع الجهل بها، لأنّ بعث وزجر العبد لابدّ أن يكون بإرادة انبعاثه وانزجاره، كما أنّ روح التكليف هو هذه، وعند الجهل لا يمكن أن ينزجر العبد وينبعث، لأنّ التكليف مسبّبٌ عن الانزجار والانبعاث، وهما سببان عن العلم به، والجاهل بالتكليف لا يكون ولا يمكن أن ينبعث وينزجر.

فإن قلت: يمكن أن يحتاط المكلّف بصرف الاحتمال فحينئذٍ انبعث المكلّف بدون العلم.

قلت: ليس الاحتمال سبباً لتنجّز التكليف، لأنّ الاحتمال يجيء عند الجهل والعلم بالتكليف. فثبت من هذا كلّه أنّ التكليف بصرف الاحتمال لا يمكن أن ينجّز فإذا أراد المولى فعليّة التكليف لابدّ من خطابٍ آخر وجعل حجّةً أُخرى كـ«اعمل بخبر الفقيه أو الثقة» أو غير ذلك.

ثمّ قال: وبعد أن قلنا: إنّ الدليل على البراءة هو البداهة أنّ التكليف لا يمكن أن يتنجّز بصرف احتماله فما قالوه على الاستدلال بها من الآيات والأخبار هو للإرشاد على حكم العقل بهذه البداهة.

---

(١) الإسراء: ١٥.

إذا عرفت هذا فلابدّ من إيراد الأُمور الّتي استدلّوا بها في إثبات التكليف عند احتماله، وحيث إنّ المستدلّين بالأُمور قائلون بأنّ صرف احتمال التكليف لا يمكن أن يكون منجّزاً فكلامهم فيه في الحقيقة نازلٌ إلى إثبات العلم بالتكليف [وهي:]

الأوّل: انّ دفع الضرر المحتمل واجبٌ عقلاً وتقريره بوجهين:

(الأوّل) أنّ احتمال التكليف في الواقع موجبٌ لاحتمال استحقاق العقوبة الأُخرويّة على تركه وهو مظنّة الضرر ودفعه واجبٌ عقلاً.

وجوابه: أنّ قبح العقاب بلا بيان حكمٌ واردٌ على هذا الحكم، كما أنكم تدّعون ورود هذا الحكم العقلي على قبح العقوبة بصرف احتمال التكليف، وهذا الوجه إن تمّ يعمّ الجهة التحريميّة والوجوبيّة، انتهى الوجه الأوّل وجوابه.

ثمّ (الوجه الثاني) أنّ التكاليف الواقعيّة تابعةٌ للمصالح والمفاسد في الواقع، فعند احتمال التكليف وجوبيّاً كان أو تحريميّاً في الواقع احتملنا المفسدة والمصلحة، والعقل وإن لم يحكم بلزوم جلب المصلحة ولذا خصّ هذا الوجه بالشبهة التحريميّة دون الوجوبيّة إلّا أنّه يستقلّ بوجوب دفع المفسدة، فكان دفع الضرر المحتمل واجباً عقلاً. والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل واضح، لأنّ الضرر في الأوّل من قبل التكليف، والتكليف متفرّعٌ على الضرر في الثاني .

وقد أُجيب عن هذا الوجه تارةً بأنّا لا نسلّم أن تكون المصالح والمفاسد في التكاليف في المأمور به بل يمكن أن يكون في الأمر، وأُخرى بأنّا لو سلّمنا بأن تكون المصالح والمفاسد في المأمور به لكن لا نسلّم أنّ كلّ مفسدة ضررٌ على الفاعل، بل يمكن أن تكون المفسدةُ مفسدةً نوعيّة، وعلى هذا لا يحكم العقل بدفع الضرر النوعي، ولكن هذين الجوابين مخدوشٌ لأنّ هذا لا يرفع الاحتمال . وللمستشكل أن يقول كما أن يحتمل أن لا تكون المفسدة والمصلحة في المأمور به في الأوّل وأن لا يكون الضررُ ضرراً على الفاعل في الثاني كذلك محتمل أن يكون.

فالأولى في الجواب أن يقال: (أوّلاً) بأنّا لا نسلّم أنّ العقل يحكم بوجوب دفع كلّ ضرر، بل هو حاكمُ بوجوب دفع ضرر له منشأ عقلائي، مثلاً لا يحكم العقل

بالخروج من الدار بمجرّد احتمال خرابه ما ليس له أثرٌ من الخراب من ميل جدار أو غيره، بل العقلاء يقبّحون من خرج من هذه الدار بهذا الاحتمال . (وثانياً) بأنّ الضرر الّذي يتوجّه إلى الإنسان من هذه الموارد ليس موجباً لاشمئزاز العقل كالظلم الّذي هو قبيحٌ عقلاً، وهو الّذي يصدق عليه أنّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمته، بل هذا الضرر ممّا يتحمّله الناس كثيراً في المعاملات وسائر الأُمورات.

فحاصل الجواب: أمّا أوّلاً بأنّا لا نسلّم تقبيح العقل في المورد الّذي يتسامح فيه جلّ الناس كمثال الدار، وثانياً بأنّا وإن سلّمنا تقبيح العقلاء في الموارد الّتي لو ترك هذه المعاملة مثلاً لكان له نفعٌ أزيد ممّا أقدم فيه، لكن هذا الضرر ليس من الضرر الّذي إن حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمته، بل صرف إقدام في شيء ليس له كثير منفعة.

إن قلت: هذا الضرر وإن لم يحكم العقل عليه بوجوب دفعه إلّا أنّ الشارع حكم بوجوبه.

قلت: أمّا وجوب دفع كلّ محتملٍ فلا نسلّم وجوب دفعه من الشرع، وأمّا في المضارّ الدنيوي وإن سلّمنا وجوب دفعه لا على الإطلاق بل في مثل قطع اليد والإصبع إلّا أنّه شبهة موضوعيّة خارجة عن محلّ البحث.

الأمر الثاني: أصالة الحظر في الأشياء لا من جهة احتمال التكليف بل في مطلق الأفعال، وهي في الشبهة الحكميّة فقط . اختلفوا في أنّ الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع الحظر أو الإباحة، ومرادهم من قبل ورود الشرع ليس هو قبل أن يجيء الشارع بل مرادهم هو أنّه هل قبل أن يجيء من الشارع حظرٌ أو إباحة الأصل في الأفعال ما هو؟ والقائلون بأصالة الإباحة هم معتزلة البصريّين والشافعيّة والحنفيّة من الفقهاء، والقائلون بأصالة الحظر هم معتزلة البغداديّين وجمعٌ من الإماميّة وابن أبي هريرة[1] من الشافعيّة، وهذا الدليل لا ينفع من جهة احتمال التكليف، بل دليلٌ

(١) هو أبو عليّ الحسن بن الحسين الفقيه الشافعي، توفّي سنة ٣٤٥ هـ . (راجع تاريخ بغداد: ٣٠٩/٧ رقم ٣٨٠٨).

آخر مع قطع النظر عن احتمال التكليف ويخصّ الشبهة التحريميّة من الحكميّة . وحكموا بأصالة الحظر في الأفعال، لأنّ التصرّف في مال الغير قبيحٌ عقلاً، وحيث إنّ الأشياء كلّها لله تعالى فإذا أردنا أن نفعل فعلاً لا أعلم من الشارع فيه إذناً حرامٌ علينا تصرّفه، لقبح التصرّف في مال الغير بدون إذنه. والقائلون بأصالة الحظر بين قائل بالحظر في مطلق الأشياء وبين قائل بالحظر في الأعيان الخارجيّة كالأكل والشرب وسائر الانتفاعات الخارجيّة. والدليل المذكور دليل الطائفة الثانية.

وأمّا دليل الطائفة الأُولى ـ أعني الأعمّ من الأعيان الخارجيّة ـ هو أنّ شخص الإنسان ملكٌ لله سبحانه وتعالى، وتصرّفه في كلّ شيء تصرّفٌ في ملك الغير وهو من القبائح الّتي اشمئزّ به العقل، وكلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمته فهو حرام.

وجوابه: إنّ ما فرضتم من الصغرى والكبرى وإن كان ينتج أنّ التصرّف حرام لكن يرد عليه أنّ التصرّف الّذي [هو] حرامٌ في مال الغير هو الّذي كان مصداقاً للقبح الآخر الّذي هو حرامٌ بلا كلام، مثلاً إذا كان التصرّف مصداقاً للظلم الّذي استقلّ العقل بقبحه بلا كلام كسلب سلطنة مالكٍ عن ملكه وكالتصرّف في دار الغير بدون إذنه وخروجه من الدار فهو تصرّفٌ حرام.

أمّا ما قلتم من تصرّف الإنسان في ملكه تعالى فليس من هذا القبيل، لأنّ بعدما خلق الله كلّ شيء ومنه الإنسان وهو محتاجٌ إلى سائر مخلوقاته تعالى بتصرّفه في بعضها وانتفاعها منها، وبعدما يرى الإنسان أنّ جميع حوائجه خُلق بمكانه يعلم بالضرورة أنّه تعالى خلقهم لأجله، ومثاله العرفي أنّه إذا كان لمولى عبيدٌ وجمعهم في دار ووضع لهم كلّ ما يحتاجون إليه في الدار يعلمون العبيد بالضرورة أنّ كلّ ما في الدار كان لهم، وليس لعبدٍ أن يقول: أنا لا أتصرّف في هذا أو ذاك، لأنّه لا أعلم برضا المولى به.

وبالجملة: التصرّف الّذي كان حراماً تصرّفٌ في ملك مالك ينتفع به، وأمّا ما في ملكه تعالى الّذي وسع كرسيّه السماوات والأرض ليس من التصرّف الحرام

بشيء، وإنكاره مكابرة في مقابل الضرورة، بل الله جلّ ذكره ذمّ الّذين كانوا حرّموا الأشياء الّتي خلقها تعالى بقوله في قرآنه المجيد: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ﴾[1] فإن كان الله تعالى لا يرضى بتصرّفهم فاللازم أن يذمّ من تصرّف فيه لا من حرّم التصرّف.

فثبت من ذلك كلّه أنّ هذا الدليل لا يكفي لإثبات القول بالاحتياط بتقرير أنّ بعد ما ثبت أصالة الحظر ـ أي عدم الإذن من الشارع في الأشياء ـ ونشكّ في جواز تصرّفنا فكان قبيحاً بدون الإذن.

وأمّا حجّة القول بالاحتياط على تحرير النزاع على الوجه الثاني فهي الأدلّة النقليّة الّتي استدلّ بها الأخباريّون جُلّهم في الشبهة التحريميّة وقليلٌ منهم في الشبهة الوجوبيّة، الأوّل: الآيات، فهي طائفتان بل أزيد.

(الأُولى) الآيات الّتي حرّمت القول على الله بغير علم وهي ستّة عشر أو خمسة عشر في القرآن المجيد، مثل قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3].

واستدلّوا عليه بأنّ فتوى المجتهد في الشبهة التحريميّة بجواز الارتكاب قولٌ على الله بغير العلم وهو حرام. فجوابه: أنّ الّذي يقوله المجتهدون ليس قولاً على الله بغير العلم، لأنّهم لا يلتزمون بأنّ هذا حكم الله، بل يقولون بأنّه حيث لم يثبت من الشارع بيانٌ لهذه الأحكام فقبيحٌ عليه عذابنا بمجرّد تركه، فهذا ليس قولاً على الله بغير علم، بل قولكم بوجوب الاحتراز قولٌ على الله بغير علم، لأنكم إن لم تسلّم أنّ صرف الاحتمال لا ينجّز التكليف فتعقّلوا حتّى تفهموا، وإن تسلّم فقولكم بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة قولٌ على الله بغير علم وهو حرام.

(١و٣) الأعراف: ٣٢ و٣٣.

(٢) البقرة: ١٦٨ و ١٦٩.

(والطائفة الثانية) الآيات الّتي اهتمّ فيها بالتقوى من الله كقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[١] ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾[٢] وهذان أيضاً لا ينفع لإثبات الاحتياط، لأنّ متابعة الحكم الّذي لا يقوم عليه دليلٌ إلّا الاحتمال ليس تقوىً من الله والجهاد في سبيله. وكذا قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[٣] لأنّ الشيء الّذي كان في الآية إن كان شبهة موضوعيّة فهو في بيان أنّ في مرافعاتكم لا تراجعوا إلى قاضي الجور، وإن كان شبهة حكميّة فهي إرشادٌ إلى حكم العقل. وكذلك ﴿لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٤] لأنّ التهلكة إن كانت عقاب الأُخروي فقلنا بأنّ احتمال العقاب ليس منجّزاً، وإن كانت شبهة موضوعيّة فالأخباري أيضاً قائل بالبراءة فيها، وكذلك سائر الآيات ليس فيها حكمٌ على حِدة إلّا إرشاداً لحكم العقل بوجوب إطاعة الله سبحانه وتعالى، وليس فيها إلّا ما كان في أصل الفعل كالمواعظ الّتي قاله الواعظ من حرمة الغيبة والكذب لأجل دفع الغفلة من الناس والترغيب في فعل الواجب وترك الحرام.

وأمّا الأخبار الّتي استدلّوا بها على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة فهو على ما جمعه شيخنا الأنصاري رحمة الله عليه أربعة طوائف: (الأُولى) الأخبار الّتي كان عين مضمون الآيات المذكورة، والجواب عنها. (الثانية) الأخبار الّتي تدلّ على الوقوف عند الشبهة، وهي اثنا عشر، وسيأتي تفصيلها مع الجواب عنها. (الثالثة) الّتي تدلّ على وجوب الاحتياط، وهي سبعة. (الرابعة) الأخبار الّتي تسمّى بأخبار التثليث، وهو داخلٌ في القسم الثاني.

فتلخّص من جميع ذلك أنّ ما استدلّوا به طائفتان: الأُولى: أخبار الوقوف عند الشبهة. الثانية: الّتي تدلّ على وجوب الاحتياط.

ثمّ قال أدام الله بقاءه: نوع الأخبار الّتي استدلّوا به أعمّ من الوقوف عند الشبهة أو أصالة الحلّية أو تعارض روايتين أو حجّية الخبر الواحد ما جمعه الشيخ الحرّ العاملي في كتاب القضاء من الوسائل في الباب الاثني عشر.

---

(١) آل عمران: ١٠٢.
(٢) الحجّ: ٧٨.
(٣) النساء: ٥٩ .
(٤) البقرة: ١٩٥.

منها: خبر عبدالرحمٰن الحجّاج في رجلين أصابا صيداً...[١] إلى آخره، وهذا الخبر لا يصحّ التمسّك به لما نحن فيه، لأنّه إمّا أقلّ وأكثر ارتباطي بوجوب نصف الجزاء لكلٍّ منهما والشكّ في الباقي، وإمّا لبيان حكم أنّ قبل الفحص من الأدلّة لا يصحّ الفتوى، وهذا خارجٌ عمّا نحن بصدده.

ومنها: خبر محمّد بن يحيى العطّار القمّي [بإسناده عن الباقر عليه السلام] قال: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، وتركُك حديثاً لم تَروِه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تُحصه»[٢] فإنّ قوله: «تركُك حديثاً لم تَروِه» مجهولاً أو معلوماً مورده هو الشبهة الحكميّة، بل مطلق أمرٍ احتمل الشخص بتقدّمه فيه وقوع الهلكة، فالفرض أنّا ما احتملنا الهلكة بارتكاب الشبهة التحريميّة، فهذا خارجٌ عن موضوع الروايات في ما نحن فيه.

ومنها: الرواية الثانية لمحمّد بن يحيى العطّار وهو قوله عليه السلام عند عرض بعض خطب أبيه: «كفّ واسكت»[٣] فهو أيضاً ليس له دلالة على المطلب سواء كان قوله في الرواية بعض خطب أبيه: خطب أبي الراوي أو الإمام عليه السلام.

وأمّا الأخبار الّتي استدلّوا بها على وجوب الاحتياط، وقد مرّ أنّها سبعة وخمسة، منها المراسيل الّتي كان بخطّ الشهيد عليه الرحمة وليس لها دلالة على المقصود، لأنّ منها «ليس بناكبٍ عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»[٤] ومنها «دَع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك فإنّك لن تجد فقدَ شيءٍ تركته لله عزّ وجلّ»[٥] وعدم دلالتها واضحة، وكذا رواية عنوان البصري الّذي كان من مقدّسي العامّة فكان برهة من الزمان في المدينة عند مالك بن أنس رئيس المالكيّة وكان مصرّاً في أخذ الإجازة من

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٤/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٦٤.

(٢) المصدر السابق: ١٥٤/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٦٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٥/٢٧ باب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣١١٣.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: ٣٣٢/١ ح ٦٢٧.

(٥) وسائل الشيعة: ١٧٠/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٥١٧.

الإمام الصادق عليه السلام لتشرّفه بخدمته لا لاعتقاده له بل لأنّه كان يريد من العلماء ولم يوفّق بالإذن حتّى قال: تشرّفت بحرم الرسول ودعوت الله بذلك حتّى وفّقت وكان من كلماته عليه السلام: «سَل العلماء ما جهلت وإيّاك أن تسألهم تعنّتاً وتجربة، وإيّاك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس»[1].

ومن المعلوم أنّ هذا كلامٌ مناسب حال عنوان البصري الّذي كان من الزهّاد، وليس له ربط بما نحن فيه، وهو الاحتياط في الشبهة التحريميّة.

وكذا قوله عليه السلام لكميل بن زياد: «أخوك دينُك فاحتط لدينك»[2] لا ارتباط له بما نحن فيه حيث إنّ المراد بـ«احتط» احتفظ، وكان المعنى إنّ الدين أخوك فاحفظه كحفظك أخيك.

وكذا قوله عليه السلام في موثّقة عبدالله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى القرص ويقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً وتستر عنّا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرةً ويؤذّن عندنا المؤذّنون فأُصلّي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة الّتي فوق الجبل؟ فكتب إليَّ: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»[3] لأنّ الشكّ فيها في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة ولا ربط له بالمطلب.

وبالجملة: فالأخبار الّتي استدلّوا بها على المقصود بين ما لا دلالة لها وهو الأكثر وبين ما لا ارتباط له بمسألة التوقّف والاحتياط، ومعنى التوقّف هو السكون وعدم المضيّ وعدم الحركة بالارتكاب، فلا يرد مايقال من أنّ التوقّف في الحكم الواقعي مسلّمٌ عند الكلّ والتوقّف في المقام ـ أي المقام العمل ـ لا معنى له، وبين ما يدلّ على أنّ كلّ أمرٍ مشتبه عملاً كان أو موضوعاً أو حكماً يحتمل فيه الهلكة

(١) وسائل الشيعة: ١٧٢/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٥٢٤.

(٢) المصدر السابق: ١٦٧/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٥٠٩.

(٣) المصدر السابق: ١٧٦/٤ ـ ١٧٧ باب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٤٨٤٠.

الوقوف والسكون فيه أولى. والّذي يدّعي أنّ الأخبار في الباب يكون بحدّ التواتر ويفيد القطع نظرَ إلى تعدادها ولم يتحقّق معناها، وكلّ خبر كان فيه لفظ الشبهة أو الاحتياط تخيّله أنّه دليل على حرمة الارتكاب في الشبهة التحريميّة.

ثمّ إنّه مدّ ظلّه العالي تعرّض لأغلب هذه الأخبار الّتي دوّنه في الوسائل في باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كلّ مسألة نظريّة لم يعلم حكمها بنصٍّ منهم عليهم السلام وردّها، ونحن نذكر جملةً منها تبرّكاً:

منها: رواية محمّد بن عليّ بن الحسين قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلامٍ ذكره: حلالٌ بيِّن، وحرامٌ بيِّن، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[1]، وهي لا تدلّ على وجوب الاجتناب في الشبهة التحريميّة كما لا يخفى.

ومنها: المكتوب الّذي كتبه عليّ عليه السلام إلى عثمان بن حُنيف: «أمّا بعد يا ابن حُنيف فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبةٍ فأسرعتَ إليها تستطاب لك الألوان وتُنقل إليك الجفان، وما ظننت أنّك تُجيب إلى طعام قومٍ عائلهم مجفوّ وغنيّهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضَم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنَلْ منه»[2]. وهو أيضاً لا يدلّ لأنّها في الشبهة الموضوعيّة.

ومنها: رواية عن أمير المؤمنين في كتابه إلى مالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأُمور ـ إلى أن قال: ـ أوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦١/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٩٠، وص١٧٥ ح٣٣٥٣١.

(٢) المصدر السابق: ١٥٩/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٨٠، عن نهج البلاغة (صبحي الصالح): ٤١٦.

تكشّف الأُمور، وأصرمهم عند اتّضاح الحُكم»[١]، وهي أيضاً لا تدلّ على المقصود كما لا يخفى.

ومنها: قوله عليه السلام في خطبةٍ له: «فيا عجباً وما لي لا أعجبُ من خطأ هذه الفِرق على اختلاف حجمها في دينها، لا يقتفون أثر نبيّ، ولا يقتدون بعمل وصيّ [ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن غيب] يعملون في الشبهات...»[٢] إلى آخره، وهو في ردّ الّذين عملوا بالقياس ونهى عن العمل بالقياس والاستحسان، وخارج عمّا هو المقصود.

ومنها: قوله عليه السلام في وصيّته لولده الحسن عليه السلام: «يا بُنيّ دَع القول فيما لا تعرف ـ إلى أن قال: ـ وابدأ قبل ذلك بالاستعانة بإلٰهك والرغبة إليه في توفيقك، وترك كلّ شائبةٍ أولجتك في شبهة، أو أسلمتك إلى ضلالة»[٣]. وعدم دلالته على المقصود واضح.

ومنها: رواية الفضيل بن عياض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: مَن الورع من الناس؟ قال: «الّذي يتورّع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتّق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه...»[٤] الحديث. والفضيل كان من المرتاضين غير معتقد بالإمامة، وهذه الرواية راجعةٌ إلى الشبهات الموضوعيّة، وردٌّ لبني العبّاس، وخارج عمّا نحن فيه.

ثمّ قال مدّ ظلّه العالي: وقريبٌ من أربعين من هذه الأخبار ليس لها مناسبة لما هو المقصود إلّا في لفظ الشبهة والاحتياط. وعدّةٌ منها تدلّ على حرمة العمل قبل

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٩/٢٧ ـ ١٦٠ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٨١، عن نهج البلاغة: ٤٢٤.

(٢) المصدر السابق: ١٦٠/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٨٣، عن نهج البلاغة: ١٢١ وفيه «لا يقتصّون أثر...».

(٣) المصدر السابق: ١٦٠/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٨٤، عن نهج البلاغة: ٣٩٢ ـ ٣٩٥.

(٤) المصدر السابق: ١٦٢/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٩٣.

التفحّص سواء كان في المسائل العلميّة أو الاعتقاديّة. وعدّةٌ منها في ردّ العامّة الّذين لم يراجعوا إلى الّذي عيّنه الرسول وأفتوا من عندهم. وعدّةٌ منها في ذمّ أهل الشبهات ولا ربط لها بمسألة الشبهة التحريميّة، بل في ردّ أرباب البدع والأهواء كلّهم، أعني المذاهب المتفرّقة كالصوفيّة والشيخيّة وغيرهم من الفرق الباطلة. والمراد بالشبهة فيهما بقرينة ذكر الأهواء هو الّذي يدّعونه لتخديع العوامّ من ادّعاء النيابة ثمّ الإمامة ثمّ النبوّة ثمّ الأُلوهيّة لعنهم الله.

وثلاثة منها تدلّ على خلاف المقصود وهي رواية زكريّا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم»[١]. ورواية محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[٢]. ورواية حفص بن غياث قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من عمل بما علِم كُفيَ ما لم يعلم»[٣].

وأمّا أخبار التثليث فهي عين أخبار الوقوف عند الشبهة مع خصوصيّة زائدة لأجلها كان قسماً على حِدة.

ومن أخبار التثليث خبر محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي بإسناده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ والشيخ الكراجكي كان من العلماء العظام ومع ذلك يجلس في درس الشيخ عليهما الرحمة، فحيث لم يكن في هذا الخبر لفظ «حلالٌ بيِّن» لم يذكره شيخنا الأنصاري في جملة أخبار التثليث ـ قال: «قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله: أيّها الناس حلالي حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامي حرامٌ إلى يوم القيامة، وقد بيّنهما الله عزّ وجلّ في الكتاب وبيّنتها لكم في سنّتي وسيرتي، وبينهما شبهات من الشيطان وبدَع بعدي، من تركها صلُح له أمر دينه وصلُحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها (و ـ ظ)[٤] وقع فيها

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٩٦.

(٢) المصدر السابق: ١٧٣/٢٧ ـ ١٧٤ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٥٣٠.

(٣) المصدر السابق: ١٦٤/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٩٨.

(٤) كما في نسخة من الوسائل وكذلك في موضعين من البحار: ج٢ و٧٤.

واتّبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى، ألا وإنّ لكلّ ملَكٍ حمى، ألا وإنّ حمى الله عزّ وجلّ محارمه، فتوقّوا حمى الله ومحارمه... »[١] الحديث.

ومعنى «الشبهات» الشيطان في هذه الرواية، إنّ في الأخبار شيءٌ أدخله بعد النبيّ في الأخبار من القياس والاستحسان لا شبهة الحلال والحرام. وأخبار التثليث الأمر فيها إرشادي لا يدلّ على وجوب الاحتياط، بل لسانه لسان الندب لا الوجوب.

ثمّ قال الأُستاذ مدّ ظلّه العالي: الّذي أظنّه سبباً لإيجاد هذا القول بين العلماء هو أنّه بعد أن أتوا بالتتن والتنباك من أمريكا ووصفه المسلمون بالنارجيل مع الخصوصيّه المعروفة فعدّةٌ من العلماء لمّا رأوه شيئاً عجيباً لم يكن بين المسلمين من السابق فثقلت على أنفسهم جواز ارتكابه، فحيث لم يكن منهم القول بحرمته بدون الدليل تفحّصوا أينما وجدوا حديثاً كان فيه لفظ الشبهة أو الاحتياط أخذوه مدركاً لحرمته، ويدلّ على هذا عدم هذا القول بين المتقدّمين كالصدوق، وكان شيوع هذا القول عند مجيء التتن من أمريكا.

ومن الأخبار الّتي استدلّوا به رواية عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ قال: «إنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيِّن رُشده فيُتّبع، وأمرٌ بيِّن غيُّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكلٌ يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : حلالٌ بيِّن وحرامٌ بيِّن وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومَن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم». ثمّ قال في آخر الحديث: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»[٢].

ومعنى الأمر المشكل في هذه الرواية إن كان طرفَي الأمر غير معلوم، ومطلب المشكوك إمّا أمرٌ اعتقادي أو غير اعتقادي، وإمّا شبهة موضوعيّة كصدر

(١) وسائل الشيعة: ١٦٩/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٥١٥.

(٢) المصدر السابق: ١٥٧/٢٧ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤٧٢.

هذه الرواية. لأنّ صدرها ليس ممحّضاً في الشبهة التحريميّة. نعم، يدلّ على حرمة الفتوى في هذه الموارد، وأمّا بالنسبة إلى العمل فليس في هذه الرواية دلالةٌ على حرمة الارتكاب في الشبهة التحريميّة، بمعنى أنّه لو كان في الواقع شيءٌ المحتمل حراماً استحقّ العقاب فاعله، بل يدلّ على حرمة الفتوى والعمل قبل الفحص عن الأدلّة . والقول بأنّ الرواية ناظرة إلى الشبهة التحريميّة تحكّم، وبأنّها دلّت على حرمة العمل عند كلّ شبهة حتّى الموضوعيّة فهو مخالف لقول الأخباري المستدلّ بها، مع أنّه لابدّ من القول بعدم الحرمة في الشبهة الوجوبيّة لأنّ العمل على طبق محتمل الحرمة غير مستلزم للحرج والعسر، بخلاف العمل بمحتمل الوجوب لأنّه موجب للحرج الأكيد والعسر الشديد، مع أنّا نعلم بكون الواجبات معيّنة عند المسلمين قديماً وحديثاً، فالقول بوجوب العمل على طبق محتمل الوجوب خلاف طريقتهم.

ثمّ قال مدّ ظلّه العالي: هذا مع ملاحظة سياق الرواية، وأمّا مع قطع النظر عن السياق يمكن الاستدلال بذيل الرواية وهو قول رسول الله صلى الله عليه وآله : «حلالٌ بيِّن وحرامٌ بيِّن وشبهات بين ذلك...» إلى آخره.

بيان ذلك: أنّه صلى الله عليه وآله قسّم الأحكام إلى حلال بيِّن وحرام بيِّن وشبهات، ونهى عن ارتكاب الشبهة، والشيء الّذي يحتمل أن يكون في الواقع حراماً هو الشبهة، الّتي نهى عن ارتكابه لئلّا يقع في الحرام الواقعي جهلاً.

ثمّ قال مدّ ظلّه العالي: بل معنى الوقوع في الحرام بأخذ الشبهة في قوله: «ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات» هو الوقوع في الحرام الّذي كان في أحد طرفَي التقسيم في قوله «وحرامٌ بيِّن» بمعنى: أنّ الّذي ارتكب الشبهة يقع في الحرام البيِّن لأجل جرأته على المولى حتّى ينجرّ إلى الوقوع في المعصية بارتكابه الشبهة، أو المعنى وقوعه في الحرام الواقعي بمعنى: أنّ الشبهة الّتي ارتكبها إن كانت في الواقع حراماً فبسبب ارتكابها وقع في المحرّم الواقعي، وإن لم تكن في الواقع حراماً فلا. ويؤيّد المعنى الأوّل قول عليّ عليه السلام : «حلالٌ بيِّن وحرامٌ بيِّن وشبهاتٌ بين ذلك، فمن

ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»[١]. وعلى الاحتمال الثاني فالشيء الّذي أفاده الرسول ﷺ بقوله: «من ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»[٢].

دفع التوهّم: أنّ الحكم الّذي لا يعلم حرمته ظاهراً ليس بحرام ولا يستحقّ العقوبة فاعله إن كان في الواقع حراماً بأنّه ليس الأمر كذلك بأن لا تكون الشبهة كان في الواقع حراماً واحتمل المكلّف حرمتها حراماً، بل يستحقّ العبد العقوبة بفعل هذه الشبهة.

فبعد أن قوّى الأُستاذ الاحتمال الثاني قال: وأمّا إن كان المعنى هو الإشراف بدخول المعصية الّتي هو المعنى الأوّل فيحتاج إلى إثبات كبرى كلّية وهو أنّ الإشراف على الحرام حرامٌ حتّى ينفع الأخباري التمسّك به. وأمّا الاحتمال الثاني فلا. هذا كلّه مع قطع النظر عن السياق وصدر الرواية كما مرّ، وإلّا فكان المعنى ما ذكرناه سابقاً وكان لسانه إرشاديّاً.

ثمّ المراد بالشبهة هل هو شبهة واحدة أو الكلّ؟ الحقّ هو الأوّل كما قاله شيخنا الأنصاري رحمة الله عليه .

وإذا عرفت هذا فنقول: فحيث قلنا: إنّه يمكن للأخباري التمسّك بذيل هذه الرواية فلابدّ من الجواب لدفعه. والجواب بأنّه إرشادي مردود بأنّ ما معنى الإرشاد إن كان معناه هو كالمواعظ الّتي قالها الواعظ الّذي يذكر المعاني الذهنيّة للمستمعين لأجل دفع غفلتهم فهو مسلّم عدمه. وكذا الجواب بأنّ المراد بقوله ﷺ : «ارتكب المحرّمات» أنّه يشرف على المحرّمات المعلومة المعيّنة لجرأته بارتكابه الشبهات، نظير قوله عليه السلام في بعض الروايات السابقة: «إنّ لكلّ ملَك حمى... إلى آخره» فإنّه خلاف الظاهر، لأنّ الظاهر منها أنّه يقع في المحرّمات الواقعيّة المشكوكة ظاهراً، فلابدّ من الاعتراف بظهور الرواية والجواب عنها بأُمور:

الأوّل: ما قاله شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه[٣] وهو أنّ الشبهة أعمّ من

(١و٢) وقد مرّ ذكرهما آنفاً.

(٣) راجع فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٨/٢.

الموضوعيّة والوجوبيّة والتحريميّة، والأخباري لا يقول به خصوصاً بعد ملاحظة السياق فإنّ قبلها وقع في السؤال عن الخبرين المتعارضين، ومن المعلوم أنّ الخبر قد يدلّ على الوجوب وقد يدلّ على الحرمة.

الثاني: قد مرّ قريباً أنّ الحكم التكليفي سواء كان إيجابيّاً أو تحريميّاً لا يمكن أن يصير فعليّاً بدون نصب الطريق ووصوله إلى المكلّف. وعلى هذا فالمكلّف لمّا تفحّص عن الدليل تفحّصاً تامّاً ولم يجد دليلاً سواء لم يصدر من الشارع أو صدر ولكن اختفى عليه فيقطع بعدم التكليف، فليس مورد المشتبه الّذي أمر في الرواية أن لا يأخذ به ممّا يحتمل التكليف ليكون منجّزاً، فلابدّ لمدّعي فعليّته أن يثبت وجود طريق، ولا يمكنه جعل هذه الرواية طريقاً بمعنى أنّها بمنزلة حكمٍ طريقي في موارد الشبهة لأنّه مخالف لظاهر الرواية، لأنّ ظاهر الرواية أنّ ـ مع قطع النظر عن هذه الرواية ـ الأُمور على ثلاثة أقسام.

ودعوى أنّ هذا مسلّمٌ في الشبهة الوجوبيّة فقط بمعنى أنّ الحكم الوجوبي لا يصير فعليّاً إلّا بنصب الطريق دون الحكم التحريمي مدفوعةٌ بأنّه ليس بين الحكم الوجوبي والتحريمي فرقٌ من هذه الجهة، فلابدّ له من دليل على هذا الفرق والقول بأنّ هذا الخبر دليل الفرقٌ كما ترى، لما قد عرفت آنفاً أنّه ظاهر في خلافه، فهذا الحديث صار أجنبيّاً عن المقام وناظر إلى عدم وقوع فحص تامّ كما لا يخفى، فلا يكون الخبر في مقام بيان حكمٍ تأسيسي للحكم الّذي كان في الواقع حراماً واشتبه على المكلّف.

الثالث: معارضته بأخبار كثيرة دالّه على أنّ ارتكاب الشبهة بنفسها ليس فيه محذورٌ إلّا إيجاد الجرأة على المحرّمات والإشراف عليها كقوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة: «فمَن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» انتهى. وغير ذلك من الروايات الّتي تدلّ على هذا المضمون.

بيان المعارضة: أنّ الرواية تدلّ على أنّ ارتكاب الشبهة بنفسه موجب للوقوع في المحرّمات، وتلك الروايات مع كثرتها تدلّ على أنّ ارتكاب الشبهات سببٌ لقرب

العبد بالمحرّمات وجرأته على المولى لا أنّ ارتكاب الشبهة بنفسه موجبٌ للوقوع في الحرام والعقوبة الّتي ترتّب عليه.

الرابع: أنّ احتمال الحرمة لو كان منجّزاً بنفسه وأوجب الشارع الاحتياط فيه يجب أن يصل إلينا قولاً أو فعلاً لعموم البلوى به لا أن يكون بحيث لا يوجد له بعد الفحص دليلٌ إلّا خبر واحد مع تكلّف كثير في استفادة الحكم منه للمقصود على أنّه قول حدث في قرن أحد عشر عند مجيء التتن من أمريكا إلى إيران.

الخامس: أنّ النزاع في جواز شرب التتن الّذي كان من المسائل المسلّمة من هذا الباب عند الأخباري نزاع في الشبهة الموضوعيّة لأنّه ليس في عهد النبيّ حتّى يصدر له حكم، إلّا أن يقال: يمكن أن حرّمه النبيّ صلى الله عليه وآله في ضمن عنوان كلّيّة أُخرى. ثمّ إنّ الملحوظ مقسماً في هذه الرواية إمّا أن يكون عناوين كلّية، منها: حلالٌ بيِّن، ومنها: حرامٌ بيّن، ومنها: شبهاتٌ أنّهما حلال أو حرام. وإمّا أن تكون الأُمور الخارجيّة الجزئيّة الّتي تصدر من العبد في الخارج منها: حلالٌ بيِّن، بمعنى أنّها معلوم المصداق بعنوان المحلّل والعنوان ينطبق عليه، ومنها: معلوم المصداقيّة لعنوان المحرّم والعنوان ينطبق عليه، ومنها: شبهاتٌ لا يعلم أنّها مصداقٌ للمحلّل والمحرّم، وإمّا أن يكون أمرٌ جامعٌ بينهما. وبعبارة أُخرى: المقسم في هذه الرواية إمّا عنوان كلّية فيما ينطبق على شبهات حكميّة فقط، وإمّا الأُمور الجزئيّة الصادرة من العبد حتّى ينطبق على شبهات موضوعيّة فقط، وإمّا أمرٌ جامعٌ بين كليهما بحيث كان مصداقه تارةً الشبهة الموضوعيّة وتارةً الشبهة الحكميّة[1].

---

(١) ثمّ إنّه مدّ ظلّه العالي وإن لم يذكر اختياره صريحاً إلّا أنّه يظهر منه أنّه لا يمكن أن يكون ما أخذ مقسماً هو الجامع، فحيث إنّي لم أضبط هذا التنبيه حتّى مضى مدّة من زمان تقريره لم يحضرني غير هذا الّذي ذكرته، إلّا أنّ ما ببالي من تقريره مدّ ظلّه العالي في ضمن الرواية الّتي مرّ سابقاً من قول عليّ عليه السلام أنّه لا يمكن أن تكون الشبهة في الرواية هو الشبهة الحكميّة، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام يعلم حكم الأحكام ولا معنى لأن يكون الحكم عنده مشتبهاً. (منه دام ظله).

بقي الكلام في تقرير دليل العقل على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة.

الأوّل: أصالة الحظر، وقد مرّ تفصيله.

الثاني: العلم الإجمالي، وهو أنّا نعلم إجمالاً قبل الرجوع بالأدلّة أنّ للشارع واجبات ومحرّمات كثيرة، وبعد المراجعة إليها والظفر بمقدار من الأمارات والطرق نعلم تفصيلاً بعدّةٍ منها ويبقى البعض تحت العلم الإجمالي، ومقتضى العلم الإجمالي وتردّده بين الأُمور لزوم الاحتياط عن جميع الشبهات التحريميّة.

والجواب عنه أمّا (أوّلاً) بأنّه منتقض بالشبهة الوجوبيّة لأنّ لازم هذا التقرير وجوب الاحتياط فيها أيضاً والأخباري لا يقول به. وأمّا (ثانياً) بأنّا لا نسلّم العلم الإجمالي المذكور في الموارد المشتبهة، لأنّا إذا راجعنا بالأدلّة الشرعيّة يحصل لنا العلم بالواجبات والمحرّمات الكثيرة القائمة عليها الطرق والأمارات، ونعلم أنّ هذه الطرق ناظرة إلى الواقع، فحينئذٍ انحلّ العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير ولم يبق احتمال التكليف في أكثر المشتبهات، وبهذا المعنى من الانحلال وتضيّق دائرة العلم الإجمالي يحصل الجواب عن الاستدلال المذكور، ولا أقول إنّ العلم الإجمالي ينحلّ بعد الظفر بالطرق والأمارات كي يشكل بأنّ العلم الإجمالي الموجود إنّما هو بالأحكام الواقعيّة ومؤدّى الأمارات ليس حكماً واقعيّاً، بل حكمٌ ظاهري بل نقول بعد الظفر بالأمارات والطرق في موارد الشبهة: ينحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير في مورد الأمارات والشكّ البدوي في الباقي.

ثمّ إنّه مدّ ظلّه العالي قال: لا بأس بتفصيل القول في الانحلال الّذي اشتهر في ألسنتهم من أنّ العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكٍّ بدوي وإن كان خارجاً عن البحث، فنقول وبالله المستعان:

إذا كان حدوث العلم الإجمالي بعد العلم التفصيلي كان مانعاً من تحقّق العلم الإجمالي، وأمّا إذا كان قبله كان العلم التفصيلي رافعاً للعلم الإجمالي، وحيث إنّ العلم الإجمالي كان مركّباً من شكٍّ وعلم مثل العلم بنجاسة أحد الإناءين مردّداً بين هذا وذاك فكان التردّد الّذي في نجاسة أحد الإناءين مقوّماً للعلم الإجمالي، بمعنى أنّه

لا يمكن علم إجمالي بدون هذا الشكّ والترديد، لأنّا إذا نظرنا إلى كلّ إناءٍ على حِدة نردّد هل هو نجس أو طاهر. وأمّا إذا لاحظنا عنوان النجس نشكّ أنّه هل في هذا الإناء أم في ذاك ولا يوجد في هذا العلم الإجمالي شكٌّ زائد على التردّد الّذي كان العلم الإجمالي متقوّماً به، فبعد أن مهّدنا هذه المقدّمة فنقول:

ما اشتهر من أنّ العلم الإجمالي ينحلّ بعد العلم التفصيلي بأحد طرفيه المعلوم الإجمالي بعلمٍ تفصيلي وشكٍّ بدوي، إن كان مرادهم من الشكّ الّذي كان مقوّماً للعلم الإجمالي فليس بسديد، لأنّا بعد أن ميّزنا النجس بالتفصيل في أحد الإناءين المشتبهَين فقد انحلّ العلم الإجمالي بعلمٍ تفصيلي بنجاسة أحد الإناءين المعيّن وعلمٍ تفصيلي بعدم نجاسة الأُخرى ولا يبقى معه شكٌّ كان هو الشكّ البدوي، فلابدّ أن يكون مرادهم من الانحلال المذكور فيما كان هناك شكٌّ زائد على التردّد الّذي كان مقوّماً للعلم الإجمالي، مثل ما إذا علمنا إجمالاً بحرمة خمسة شياه في قطيع الغنم الّذي كان عشرة ونشكّ في أنّهم أيّ من هذه الشياه واحتملنا أيضاً حرمة إحدى الشياه الأُخرى في القطيع غير هذه الخمسة، ففى هذا المقام إذا علمنا تفصيلاً الخمسة الّتي كانت حراماً لا ينحلّ العلم الإجمالي بعلمٍ تفصيلي بالحرمة وعلم تفصيلي بالحلّ بل ينحلّ بعلمٍ تفصيلي بالحرمة وشكٍّ بدوي، وهذا الشكّ غير الّذي كان مقوّماً للعلم الإجمالي، فعلى هذا إذا انحلّ علمٌ إجمالي بعلمٍ تفصيلي وشكٍّ بدوي يكشف ذلك عن كون هذا الشكّ غير الّذي كان مقوّماً للعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذا فنقول: انحلال العلم الإجمالي بحسب إيجاد العلم التفصيلي يتصوّر على وجوه:

الأوّل: إذا علمنا إجمالاً بغصبيّة أحد الغنمين إجمالاً فأخبر مخبرٌ صادق بأنّ هذا هو الّذي علمت إجمالاً بغصبيّته، فهذا العلم ينحلّ مسلّماً.

الثاني: إذا علمنا إجمالاً بأنّ أحد هذين الغنمين غصبه زيدٌ من عمرو فأخبر المخبر بأنّه غصب هذا الغنم زيدٌ من عمرو فهذا أيضاً ينحلّ إلّا أنّه أخفى انحلالاً

من فرض الأوّل، ولا فرق في هاتين الصورتين في كون العلم التفصيلي مقدّماً أو مؤخّراً.

الثالث: إذا علمنا إجمالاً بأنّ أحد هذين الغنمين مغصوبٌ وأخبر مخبرٌ صادق بأنّ هذا الغنم شرب لبن خنزيرة حتّى اشتدّ عظمه بأن كان العنوان الّذي أخبره المخبر غير العنوان الّذي علم إجمالاً من جهة، سواء كان العلم التفصيلي مقدّماً أو مؤخّراً فهل القول فيه الانحلال لاشتراكهما في عنوان الحرمة مع الاحتمال بأن يكون الغنم الّذي شرب لبن خنزيرة هو المغصوب؟ وهذا الانحلال وإن لم يكن حقيقيّاً بل حكميّاً إلّا أنّ العقل لاشتراكهما في الحرمة حاكمٌ بعدم تنجّز هذا الاحتمال إلّا أن يكون في ضمن الآخر أم لا، أي عدم الانحلال لتعدّد العنوانين اللذين يؤثّر كلٌّ منهما أثره بعد أن لا تمانع بينهما وجوداً ولا يرتفع كلٌّ منهما أثر الآخر، لأنّا علمنا تفصيلاً بحرمة الغنم لأجل شربه لبن خنزيرة وإجمالاً بحرمة الآخر للغصبيّة، والعلم الإجمالي كالتفصيلي منجّز. وعلى هذا، من أكل غير الّذي شرب لبن خنزيرة وكان في الواقع مغصوباً مستحقٌّ لعقاب، ومن أكلهما وكان في الواقع حراماً مستحقٌّ للعقابين، وكذا من أكل الغنم الّذي شرب لبن خنزيرة وكان في الواقع مغصوباً أيضاً. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي لا يكون منجّزاً بعد العلم بكون العلم التفصيلي أعمّ منه وكان هو مشكوكاً بالشكّ البدوي، وبعد قوله عليه السلام: كلّ شيءٍ حلال حتّى تعلم أنّه حرام[1]، انتهى تقريره مدّ ظلّه العالي[2].

الرابع: إذا علمنا إجمالاً بأنّ أحد هذين الغنمين مغصوب، وأخبر مخبرٌ صادق بأنّ هذا الغنم حرام، بأن كان العنوان الّذي أخبره المخبر أعمّ من العنوان الّذي علم إجمالاً من جهة، وهذا أيضاً لا يمكن أن يقال بانحلاله كما قوّيناه في

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٩/١٧ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢٠٥٣ عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٢) وإن كان لا يقوّي صريحاً أحد الطرفين إلّا أنّه قال في الفرض اللاحق الّذي سيجيء بعد أن قوّى عدم الانحلال: كما قوّيناه في الفرض السابق. (منه رحمه الله).

الفرض السابق إلّا لأجل الاشتراك في الحرمة، ولكن مجرّد هذا الاشتراك لا يصلح بعد أن قلنا: إنّ العنوانين لا تمانع بينهما وجوداً، ولا يرتفع كلٌّ منهما أثر الآخر.

ثمّ في موارده الّتي قلنا بالانحلال لا فرق بين أن يكون سبب العلم التفصيلي علمنا بأنّ هذا الإناء نجس مثلاً أو قام أمارة على النجاسة. ثمّ إن قلنا بموضوعيّة الأمارة فإذا قام أمارة كان كإخبار المخبر بغير العنوان الّذي جاء من قبله العلم الإجمالي، وإن قلنا بطريقتها فيمشى فيه تمام الأقسام الّذي قدّمناه آنفاً. فينحلّ المعلوم بالإجمال هنا في صورة قلنا بانحلاله، ولا ينحلّ في صورة لم نقل به سابقاً، إلّا أنّ الانحلال هنا حكمي لا حقيقي، لأنّه بعدما علم بحجّية الأمارة نحكم تعبّداً بأنّ هذا مثلاً حرام فيصير الآخر معلوم الحلّية تفصيلاً، تعبّداً فيما كان المعلوم بالإجمال أحدهما فقط وكان غيره مشكوك الحلّية.

هذه جملة من فروع العلم الإجمالي وإن كان لا يناسب المقام إلّا أنّه أوردناه لدفع بعض ما يتوهّم في مبحث الانحلال، ولقد ذكرنا نبذاً من الفروع الّتي يمكن استنباط سائر الفروع منه.

إذا عرفت هذا فنقول: العلم الإجمالي الّذي تمسّك به الأخباري في المقام يمكن تقريره بوجهٍ لا ينفع تمسّكه به أصلاً، وهو: أنّا علمنا من أوّل الأمر بوجود محرّمات وواجبات في الشريعة لو تفحّصنا من الأدلّة لوجدناه من طرق المخالف والموافق وهم بين مفيد للظنّ وبين مفيد للقطع، وغير هذا العلم الإجمالي ليس لنا علم إجمالي حتّى يجب الاحتياط في الباقي بعد وجود عدّةٍ منها في الأدلّة. وأمّا احتمال أن يكون في الواقع أحكام لم يبيّنه الرسول ﷺ ـ والعياذ بالله ـ أو بيّنه ولم يبلغ إلينا فضعيفٌ جدّاً، ولعلّ حصل القطع لمن له تتبّع دقيق بأنّ في الواقع ليست أحكاماً غير الّتي هي موجودة بأيدينا، ولا نحتاج إلى أحكامٍ سواها، وهذا لا ربط له بما بيّنّاه سابقاً من الفرق بين طريقيّة الأمارات وسببيّتها، لأنّ العلم الإجمالي الّذي قلناه ليس له علامةٌ بل علامته هو وجود واجبات ومحرّمات بين الأدلّة الأوّليّة، وهذا العلم الإجمالي تتضمّن الأحكام الواقعيّة.

وبهذا يندفع ما يرد على هذا الانحلال بأنّ الأمارات إنّما هي حجّة من حيث الموضوعيّة والسببيّة أو الطريقيّة. وعلى كل تقدير هي أحكامٌ ظاهريّة عذريّة وليس مؤدّياتها أحكاماً واقعيّة لينحلّ العلم الإجمالي.

توضيح الاندفاع ما مرّ سابقاً من أنّه بعد تفكيك الوقائع الّتي قامت عليها الأمارة عن الّتي لم تقم يصير العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة في الّتي قامت عليها الأمارة وبقي الآخر مشكوكاً، فتحصّل أنّ احتمال التكليف ليس منجّزاً بحكم العقل، وفي مورد الاحتمال لا شيء يصلح لإيجاب الاحتياط والحكم الطريقي كما ذكرناه مفصّلاً.

وإلى هنا تمّ بحث البراءة، والأدلّة الّتي أقاموها على البراءة لا نحتاج إليها، ولكن نطرد بعضها طرداً **(ومنها)** آياتٌ من الكتاب العزيز:

الأُولى: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، تقريب الاستدلال: أنّ معناها ما كنّا معذّبين الأُمم السالفة إلّا بعد بعث الرسول، أو لا نعذّب إلّا بعد بعث الرسول. وعلى أيّ تقدير، تدلّ على أنّه تعالى يقول لا نعذّب قبل بيان المحبوبيّة والمبغوضيّة للأشياء ولا نؤاخذ بالأفعال الّتي يصدر من العباد أو ترك منهم قبل بعث الرسول، أي الفعل أو الترك الّذي يقتضي من حيث هو التعذيب. وعدم العذاب أعمّ من استحقاقه، لأنّ الاستحقاق أعمّ من فعليّة العذاب، إلّا أن يقال: إنّ معناها أنّه مع استحقاق العذاب لا نعذّب تفضّلاً.

ولكن يمكن أن يدفع هذا الاحتمال بأنّه ليس معناها بمناسبة الحكم والموضوع أن لا نعذّب تفضّلاً مع استحقاقه، بل العرف يحكم بأنّ معناها: أنّه ليس من مرامنا العذاب قبل البيان. ويؤيّده أنّه يمكن أن لا يكون العذاب فعليّاً بعد البعث أيضاً، وليست الآية في مقام بيان فعليّة العذاب بعد البعث وعدم فعليّته قبله، بل بعد البعث أيضاً كان العذاب بمكانٍ من الإمكان، وحيث إنّ البعث ذاتاً بما هو بعثٌ ليس له دخلٌ لعدم التعذيب كان البعث كنايةً عن البيان، فكأنّه تعالى قال: لسنا بمعذّبين حتّى نبيّن لهم بواسطة بعث الرسول الأحكام. هذا غاية ما يمكن في تقريب الاستدلال.

---

(١) الإسراء: ١٥.

وقد يقال في الجواب عن الآية: إنّ البعث كان موضوعاً للعذاب وكان هذا إخباراً عن الأُمم السالفة. وقد يقال: إنّ الآية تنفي فعليّة العذاب وهو نفي الأخصّ، ونفي الأخصّ أعمّ من نفي الأعمّ. وجوابه: أنّ لحاظ الموضوع والحكم في الآية هو أنّا لا نرتكب ما يقبحه العقل وهو التعذيب كما مرّ، فالمراد بها هو نفي الاستحقاق.

الثانية: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا مَا آتَاهَا﴾[1]، وفي الاستدلال بها يلزم ارتكاب تكلّفات. وتقريب الاستدلال: أنّ المستثنى منه في الآية محذوفٌ من سنخ المستثنى، أي: لا يكلّف الله نفساً تكليفاً إلّا ما آتاها.

ثمّ قال مدّ ظلّه: والإيتاء إذا نُسب إلى المال والشيء يدلّ على الإعطاء والتسليط، وإذا نُسب إلى الفعل يدلّ على الإقدار، وإذا نُسب إلى التكليف يدلّ على الإيصال. والاستدلال في الآية يتوقّف على أن يقدر التكليف للمفعول الثاني من «كلّف» فكان المستثنى منه هو التكليف، والموصول المستثنى عبارة عن التكليف، ولكنّه خلاف الظاهر، مع أنّ «كلّف» يتعدّى إلى مفعولين بها فحيث إنّ «نفساً» مفعوله الأوّل لزم أن يقدّر مفعوله الثاني شيئاً يمكن أن يكون مفعولاً به، فعلى هذا لا يمكن أن يكون المقدّر تكليفاً والقول بأنّه اسم مصدر فيمكن أخذه مفعولاً به قريبٌ من العرفان، بل الظاهر أنّ المقدّر هو لفظ الفعل ويكون هو المفعول به والإيتاء بمعنى الإقدار، فتكون الآية لبيان أنّ الله عزّ وجلّ لا يكلّف بغير المقدور.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾[2]، وكان ظهور هذه أزيد منهما. تقريب الاستدلال بها: أنّ المراد بالنفي هو نفي الشأنيّة واللام في «لِيُضلّ» تسمّى باللام التأهّليّة، والمعنى: أنّه تعالى ليس بأهل أن يضلّ قوماً بعد إذ هداهم، وهذه الهداية غير الّذي يُفهم من بيان الآية، ولعلّ مراده بالهداية هو الإسلام، يعني: بعد أن عرّفهم أُصول معرفته والوحدانيّة لا يضلّهم حتّى يبيّن الشيء الّذي لزم إن احترزوا منه وإن ارتكبوا فعلاً قبل أن ينبّههم، والإضلال من الله هو سلب التوفيق لأنّه بعد أن عرّفهم ـ كلّ خير والبلوغ إلى الكمالات بإفاضته

(١) الطلاق: ٧.
(٢) التوبة: ١١٥.

تعالى ـ شيئاً ليسوق العبد الى الكمال وتوفيقه إلى الخير بذكر مقرّبات له، فهذه بدايةٌ وتوفيقٌ منه، فإذا مشى قدماً أعانه الله للقدم الآخر في سلوك طريق العبوديّة وإلى زمان سلك طريق العبوديّة أسلكه الله تعالى مسلك الكمال، فإذا وقف عن طريق العبوديّة لا يعطيه المقرّبات ويبلغ إلى مقام يقول في حقّه: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ...﴾[1] إلى آخره، فكان هو السبب لإضلاله بهذا المعنى، أي عدم توجيهه إلى جانب الخير لا أنّه تعالى ـ والعياذ بالله ـ أخذ يده وأخرجه من الطريق وكان معنى الآية على هذا التقرير: أنّه تعالى يقول: لسنا أهلاً للخذلان بالمعنى الّذي ذكرنا إلّا بعد أن بيّنّا لهم طريق التقوى. ويمكن أن يقال: إنّ العرف يرى هذا الإضلال نوعاً من العقوبة، والله العالم.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَـٰكِنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ...﴾[2]. وهذه الآية وردت في قصّة حرب بدر وكان المسلمون فيها قليلين ليس لهم أسلحة الحرب ولهم فرسان وكانوا بالعُدوة الدنيا من المدينة وهي المكان المرتفع قليلاً وكان خالياً عن الماء والكلأ وكان الكفّار ألف فارس مسلّحاً وكانوا بالعُدوة القصوى من المدينة، والركب ـ أي القافلة الّتي أزودتكم فيها ـ أسفلَ منكم. وقوله تعالى: «ولو تواعدتم لَاختلفتم فى الميعاد» يعني: لو تواعدتم أيّها المسلمون لاجتماع في الموضع الّذي أصبحتم فيه ثمّ بلغكم كثرة عدوّكم مع قلّة عددكم لتأخّرتم ونقضتم الميعاد.

ومعنى قوله: «ولٰكن...» إلى آخره يعني: قدّر الله التقاءكم وجمع بينكم وبينهم على غير ميعاد منكم ليقضي الله أمراً كان لا محالة مفعولاً، وهو إعزاز الدين وأهله وإذلال الشرك وأهله. ثمّ إنّ المراد بالهلاكة والحياة في قوله تعالى: «لِيهلِكَ من هلَكَ عن بيّنةٍ ويحيا من حيَّ عن بيّنة» الّتي هي الشاهد والدليل لما نحن فيه إمّا الجسمانيّان أو الروحانيّان أو الهلاك الجسماني والحياة الروحاني

(١) الحِجر: ٣. (٢) الأنفال: ٤٢.

أو بالعكس. وعلى التقادير قوله تعالى «عن بيّنة» إمّا أن يكون متعلّقاً بقوله: «لِيهلِك» و«يحيا» وإمّا متعلّق بقوله: «هلَكَ» و«حيَّ» فإن كان المراد بالهلاكة والحياة الجسمانيّين وكان «عن بيّنة» متعلّقاً بـ «يهلِك» و«يحيا» فمعنى الآية: أنّ الغرض من هذا غلبة المسلمين على الكافرين وإقامة البيّنة لمن قُتل وكان هو مات مع بيّنة لحقّيّة الإسلام وإقامة البيّنة لمن يحيا ويعيش وكان عيشه وحياته عن بيّنة[1].

وإن كان المراد بهما الروحانيّان مع تعلّق «عن بيّنة» بـ «يهلِك» و«يحيا» فمعنى الآية يكون حينئذٍ: أنّ الغرض من هذا كون كفر الكافرين عن بيّنةٍ من الإسلام وعلمهم بحقّانيّته وإيمان المؤمنين عن بيّنةٍ وعلم، فالمراد بالهلاكة الكفر وبالحياة الإيمان، فهو الغرض من هذه الحرب فقط دون التقدير الأوّل، لأنّ الغرض على تقديره اثنان: غلبة المسلمين وإقامة البيّنة عليهما. وأمّا إن كان الظرف متعلّقاً بقوله: «هلَك» و«حَيَّ» فالمراد بالهلاكة والحياة في قوله: «لِيهلِك ويحيا» هو الجسمانيّان يعني أنّ إقامة هذه الحرب لمغلوبيّة من هلك وكفرَ عن بيّنة وغالبيّة من حيَّ عن بيّنة سابقاً قبل إقامة هذه البيّنة، ولازم ذلك إقامة البيّنة الواضحة لهم سابقاً، فالمراد من هذه الحرب ليس هو إقامة البيّنة بل المغلوبيّة فقط.

إذا عرفت هذا فنقول: الاستدلال بالآية موقوفٌ على إرادة المعنى الثاني من التقريرات، وفيه أيضاً أنّه يمكن أن يكون قضيّة في واقعة، فإرادة الله عزّ وجلّ لإقامة البيّنة في هذه الواقعة لا ينافي عدم إقامة البيّنة في واقعة أُخرى، وهذا خلاف الآية السابقة ـ أعني «ما كان اللهُ لِيُضلّ... إلى آخره» فإنّ الإتيان باللام التأهّليّة يُشعر بعدم كونه تعالى أهلاً لذلك، ثمّ لو سلّم فلا يقاس الفروع بالأُصول، وهذا البيان إنّما هو في الأُصول.

(ومنها) أخبار من الأئمّة عليهم السلام:

---

(١) وأشكل في هذا المقام بعض تلامذته بأنّه لا معنى لإقامة البيّنة بعد العقل ولم يجبه الأُستاذ مدّ ظلّه العالي على رؤوسنا. (منه دام ظله).

الأوّل: حديث الرفع المشهور[١]، ولمّا كان الاستدلال بهذا الحديث الشريف شائعاً بينهم في غير موضع من الفقه والأُصول فلابدّ من بسط الكلام فيه، فنقول: رواه في الكافي في أواخر كتاب الإيمان والكفر مسنداً عن عمرو بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رُفع عن أُمّتي أربع خصال: خطأُها ونسيانها وما أُكرهوا عليه وما لم يطيقوا...»[٢]. ورواه أيضاً بسندٍ آخر: «رُفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه...»[٣].

ورواه الصدوق في الخصال مسنداً تسعة مشهورة[٤]. ورواه أيضاً في توحيده[٥] مسنداً عن محمّد بن العطّار. فقال [الأُستاذ] بعد نقل هذه الأسناد: السند الّذي يُعتمد عليه هو سند الصدوق.

وقال الأُستاذ مدّ ظلّه العالي: وأمّا من العامّة[٦] ولم نرَ حتّى الحال من رواه[٧]، وذكر الصدوق رواية مرفوعة لا اعتماد بها، لكن مؤيّدٌ لرواية أُخرى للصدوق.

---

(١) لا يخفى أنّ المرحوم قدس سره اكتفى بذكر حديث الرفع، فتأمّل.

(٢و٣) الكافي: ٤٦٢/٢ ـ ٤٦٣ ح ١ و ٢، عنه وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٧٧٠ و ٢٠٧٧١.

(٤) الخصال: ٤١٧ ح ٩، وفيه «تسعة أشياء» عنه وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٧٦٩.

(٥) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، عنه الوسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٢٠٧٦٩.

(٦) راجع سنن ابن ماجة: ٦٥٩/١ ح ٢٠٤٣ وفيه «إنّ الله تجاوز عن أُمّتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه». وفي ح ٢٠٤٥ «إنّ الله وضع عن أُمّتي...» وكذلك في مجمع الزوائد: ٢٥٠/٦. وفي نظم درر السمطين: ٢٧، والجامع الصغير: ٢٧٣ ح ٤٤٦١، وكنز العمّال: ٢٣٣/٤ ح ١٠٣٠٧ «رُفع عن أُمّتي...».

(٧) وإن كان بعض تلامذته قدّم بين يديه ـ وهو على منبر الدرس ـ كتاباً ضبط فيه روايةً من العامّة وقرأه الأُستاذ وكانت بهذه المضامين. (منه رحمه الله).

إذا عرفت هذا فنقول: البحث في هذا الحديث من جهات: (أحدها) في معنى «ما لا يعلمون» المربوط بالمقام. (وثانيها) في الثلاثة الأخيرة الّتي في الرواية السابقة أعني: الخطأ والنسيان وما لا يطيقون. (وثالثها) في الخمسة الباقية.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى أيضاً من وجهين: (الأوّل) في أنّه ما المراد بالموصولة الّتي رفع عند عدم العلم به؟ (الثاني) في أنّه هل المراد بالرفع الرفع في مقام التشريع أو الرفع تكويناً؟

فلنقدّم الكلام في الوجه الثاني فنقول: الظاهر بقرينة قوله ﷺ: «رُفع عن أُمّتي» فإنّه في قوّة قوله من حيث إنّي مرسل إليهم وجاعل لأحكامهم مرفوعٌ عنها هذه الأشياء أنّه في مقام التشريع، لأنّ المرفوع يجب أن يكون شيئاً يمكن أن يتعلّق التشريع برفعه وعدمه، والشارع بما هو شارع لا يخبر بالرفع تكويناً، بل إخباره بالرفع التكويني لا يمكن إلّا بما أنّه مخبر لا شارع. وعلى هذا، فالاحتمال الّذي قوّاه الشيخ عليه الرحمة في رسائله بأنّ المرفوع هو العقوبة لا يصحّ، لأنّ الخبر برفع العذاب تكويناً منافٍ لمقام الشارع بما أنّه شارع. وكيف كان، فإن كان المراد رفع العقوبة فالرواية لا تدلّ على المطلوب، لأنّ النزاع في استحقاق العقوبة لا العقوبة، فرفعها أعمّ من رفع الاستحقاق.

وأمّا ما ذكره الشيخ رحمه الله[1] بأنّ الموصول عبارة عن الموضوع الخارجي إمّا بقرينة السياق لأنّ قوله ﷺ: ما أخطأُوا عليه وما أُكرهوا، وكذلك النسيان عبارة عن الموضوعات الخارجيّة لا الحكم، وإمّا بأنّ الظاهر من الرفع في الرواية رفع المؤاخذة وهي إنّما تكون في الأفعال الخارجيّة لا الحكم فإنّه سببٌ للمؤاخذة عليها فلا معنى لرفع الحكم، فمع استدلال الإمام عليه السلام به في عدم أثر الطلاق والعتاق يظهر أنّه ليس المرفوع هو خصوص المؤاخذة. والرواية هذه عن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يُستكره عن اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: «لا، قال

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٨/٢ ـ ٣٥.

رسول الله ﷺ: رُفع عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا»[١]، فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق وإن كان لا أثر له في مذهبنا اختياراً أيضاً وإنّما جعله عبدالملك عند أخذ البيعة للخليفة في زمان الحجّاج لئلّا يخالف الناس الخليفة، إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بحديث الرفع شاهدٌ على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة وإنّما هي لرفع الآثار، وهذا الاستشهاد أيضاً شاهدٌ في أنّ المرفوع في الرواية الرفع التشريعي واختصاصه بثلاثة في كلام الإمام عليه السلام لا يضرّ بهذا الظهور، لأنّ هذا اللسان لسانٌ يفهم العرف منه الرفع تشريعاً، واستدلال الإمام عليه السلام بهذا الحديث في مقابل العامّة يدلّ على نقلها الخبر.

ثمّ إنّ المرفوع كما ذكره الشيخ إمّا أن يكون خصوص المؤاخذة أو الأثر الظاهر في كلٍّ منهما أو مطلق الآثار، فذكر مدّ ظلّه العالي لكلٍّ منها مؤيّدات، فقال:

أمّا خصوص المؤاخذة[٢] فيُتصوّر على وجهين:

(أحدهما) أن يكون كناية عن رفع الحكم والحرمة، فينحصر بما كان وجوده مقتضياً للتحريم فهو تشريع الحكم.

(ثانيهما) أن يكون خصوص رفع المؤاخذة دون الحكم فلا تشريع حينئذٍ. وعلى أيّ تقدير، فرفع المؤاخذة واضحٌ فيما اضطرّوا إليه وكذلك ما أُكرهوا عليه، فإنّ شرب الخمر المضطرّ إليه مثلاً أو المكره عليه أو خطأً أو نسياناً ممّا يمكن أن يكون مقتضياً للتحريم، وكذا التفكّر والحسد، إلّا أنّه غير مستقيم في «ما لا يطيقون» فإنّ المرفوع فيه هو الوجوب الممكن بأن يكون غير مقدور لا التروك، فإنّ التروك مقدورات، فالمرفوع فيه هو الوجوب لا المؤاخذة، لأنّه لا مؤاخذة فيه عقلاً سواء كان عدم الطاقة عرفيّاً للحرج أو عقليّاً، فالموصول عبارة عن الفعل لا الترك. وأمّا ما يقال

---

(١) المحاسن: ٣٣٩ ح١٢٤، عنه وسائل الشيعة: ٢٢٧/٢٣ ـ ٢٢٦ باب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان ح ٢٩٤٣٦.

(٢) وهو الأوّل منها.

من أنّ ترك الترياق مثلاً ممّن يعتاده غير مقدور فمرجعه إلى أنّ وجوب الترك غير مقدور فالمرفوع فيه هو الوجوب، فتقدير المؤاخذة في الرواية غير مستقيم في الحرام في الكلّ.

والحاصل: أنّ رفع المؤاخذة على فعل الواجب غير معقول، وكذا ترك الواجب الغير المقدور لأنّه لا مقتضي للتحريم فيه، وظاهر سياق الرواية هو أنّ المرفوع في الكلّ شيءٌ واحد، وقد مرّ أيضاً أنّ المرفوع في الرواية هو التشريع أي الرفع تشريعاً، لأنّ الظاهر من كلام الأنبياء جعل الحكم من حيث إنّهم أنبياء ـ خصوصاً هذه الرواية ـ صدرت لامتنان، فرفع المؤاخذة لا يناسب التشريع. وعلى فرض تقدير المؤاخذة فرفع المؤاخذة الّتي هي من لوازم الحكم رفعٌ للحكم، فهو تشريعٌ أيضاً.

وأمّا الثاني وهو الأثر الظاهر المناسب لكلّ واحدٍ منهما فهو أيضاً لا يستقيم في الكلّ. نعم، يصحّ في الطِيرة والحسد والوسوسة فإنّها لمّا كانت مذكورة بعناوينها الأوّليّة فنفي الحكم فيها بلسان نفي الموضوع تشريعاً معقول، لما قلنا من أنّ الرفع لا يمكن إلّا فيما يتصوّر فيه الرفع، فيكشف من هذه الرواية أنّها كانت مقتضياً للتحريم. وأمّا الستّة الباقية فلا يمكن أن يقال: إنّ الأثر الظاهر فيها هو الحكم فهو المرفوع بلسان نفي عناوينها الثانويّة، فإنّ رفع عدم النسيان عبارة عن عدم النسيان، ورفع الإكراه والاضطرار عبارة عن عدمهما، ورفع عدم العلم عبارة عن العلم، وليس هو المراد قطعاً لمخالفته مع الاثنين.

وأمّا الثالث ـ وهو رفع الآثار بعناوينها الأوّليّة ـ فليست العناوين الأوّليّة مذكورة فيها فإنّها تعرض لكثير من الأشياء كالصلاة والزكاة وشرب الخمر وغيرها، فلا يصحّ رفع آثارها برفع عناوينها الأوّليّة لما عرفت من عدم ذكرها، ومع ذلك الرفع فيها مختلفٌ فإنّه في «ما أُكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه» رفعٌ للحرمة بلسان رفع الموضوع، وفي «ما لا يطيقون» رفعٌ للوجوب، وفي «ما لا يعلمون والنسيان والخطأ» أعمّ من الوجوب والحرمة من الأحكام التكليفيّة فقط أو مع الأحكام الوضعيّة.

وعلى أيّ تقدير، لمّا كان ظاهر سياق الرواية أنّ المرفوع شيءٌ واحد بنهجٍ واحد فهو موهنٌ لإرادة هذا المعنى، وحمل كلام الشيخ عليه بعيدٌ أيضاً[1].

وأمّا من هنا فتقريره مدّ ظلّه العالي، وقال بعد ذلك: والتأمّل في الحديث الشريف فقد تغيّر طريق المشي فلابدّ من تأمّل أزيد فيه. وقال: الكلمات الّتي ذكرت في الرواية مع لفظ الموصول يدلّ على الموضوع الخارجي، وأمّا الكلمات المذكورة في الرواية بغير لفظ الموصول أعمّ من أن يكون المرفوع فيها هي الحرمة أو الوجوب وإن كان رفع الوجوب في الثلاثة الأخيرة غير معقول.

ثمّ تكلّم في كلّ واحدٍ من هذه الجملات المذكورة في الرواية وقال: الخطأ والنسيان وإن كانا متّحدين في السياق والحكم وأنّ رفعهما عبارة عن رفع حكمهما عند طروّ العنوان الثاني عليهما وأنّهما متّحدان في السياق أيضاً مع الأربعة المذكورة بلفظ الموصول مع فرقٍ في «ما لا يطيقون» وقد مرّ لكن لهما فرقاً وهو أنّ النسيان قد يكون في ترك ما لابدّ من فعله وقد يصير علّة لفعل ما لابدّ من تركه، والنسيان إذا نسب إلى أحدهما غير النسيان الّذي نسب إلى الآخر، لأنّ النسيان في الأوّل نسيان نفس الفعل وسببٌ للعدم الّذي هو مسبّبٌ عن النسيان لأنّ الفعل الاختياري بدون علله الاختياريّة وهي الالتفات ثمّ التصديق ثمّ العزم ثمّ إرادة أن يفعل لا يفعل، بخلاف النسيان في الثاني لأنّ النسيان فيه ليس نسيان الترك بل نسيان جهات موجبة للترك وهي الحرمة مثلاً، لأنّ الفعل عند اقتضاء الشهوة لا مانع من إتيانه إلّا التحريم، فنسيان التحريم موجبٌ لفعله، فلا يمكن أن يتعلّق النسيان بالفعل.

والجهات الموجبة للترك إمّا حكمٌ كلّي أو جزئي، وإمّا موضوع، وإمّا شرط، مثلاً مَن شرب الخمر وله إيمانٌ بحرمة شرب الخمر ويعمل على طبقه إمّا نسي حكم حرمة الشرب الكلّي أو الجزئي، وإمّا نسي أنّ هذا خمرٌ فهو نسيان الموضوع. ومَن اجتمع مع امرأة أفضاها مع القول ببقاء الزوجيّة وحرمة الوطء ناسياً لإفضائه

---

(١) وحيث إنّي لم أكتبه من أوّل حديث الرفع إلى هنا، بل وجدته في نسخة بعض الطلبة ولم تطمئنّ نفسي بما كتبه لأنّه كما ترى أنسبه إلى الأُستاذ. (منه رحمه الله).

السابق فقد نسي شرطاً للحكم بحلّية الجماع وهو إفضاؤه السابق ثمّ الواجب المنسيّ في المقام.

[أمّا] الأوّل[١]: وهو ترك ما لابدّ من فعله، إمّا أن يكون ممّا لا قضاء له فلا يستفاد من الرواية حكمٌ له، وإمّا أن يكون له قضاء مع ترتّب الأثر الزائد كالكفّارة في الصوم مثلاً أو لا معه.

أمّا الثاني[٢]: كترك الصلاة اليوميّة الّتي قلنا إنّ ترك الفعل يكفي في عدمه، هل يستفاد من الرواية أنّ الحكم الّذي كان ثابتاً له عند تركه بغير نسيان وهو القضاء مرفوعٌ عند النسيان؟ أم لا يستفاد منها؟ الحقّ أنّه لا يستفاد من الرواية هذا الحكم لأنّه لا معنى للقول بأنّ ترك الصلاة عند النسيان كوجود الصلاة تعبّداً، لأنّه لا يمكن أن يعتبر الترك شيءٌ وهو وجود الصلاة. وبعبارة أُخرى: حكم الشارع بأنّ العدم النفس الأمريّة من المكلّف وجود غير معقول، وسيأتي تفصيله.

وأمّا الأوّل[٣] وهو أن يترتّب عليه شيءٌ زائد وإن لم يكن ببعيد من أن يحكم برفع الكفّارة في المثال بهذا الحديث عند نسيان الواجب، إلّا أنّ أدلّة الكفّارة من أصل لا تشمل هذا المقام حتّى يقال بحكومة حديث الرفع عليها لأنّ أدلّة الكفّارة في مقام بيان الحكم الصادر عن معصية وعند النسيان لم يصدر من المكلّف عصيان حتّى تشمله أدلّة الكفّارة[٤].

ثمّ تعقّب الفرض الأوّل فقال في تقرير الدليل على عدم دلالة حديث الرفع بقوله: رفع النسيان على سقوط القضاء ممّن نسى صلاته، وقال: ومعنى حصول

---

(١) وهو الحكم الكلّي أو الجزئي، وأمّا الموضوع والشرط فلم يتطرّق ﷺ إلى ذكرهما، فتأمّل.

(٢) أي له قضاء مع ترتّب الأثر الزائد. (٣) أي لا قضاء له مع ترتّب الأثر الزائد.

(٤) اعترضت بعد الدرس بهذا البيان وقلت له مدّ ظلّه العالي: كيف التوفيق بين قولكم بأنّ أدلّة الكفّارة تشمل الفعل الصادر عن عصيان مع أنّ: من نام عن عشائه فقد وجب عليه صوم الغد كفّارة، وكذا نظائره، مع أنّه لم يعص. وقال مدّ ظلّه العالي بأنّه لا منافاة بين هذا الحكم وبين إثبات حكمٍ في مقامٍ بدليلٍ تعبّدي، انتهى. (منه ﷺ).

العدم عبارة عن الترك لا أنّ للعدم تحصّلاً، لأنّ الأعدام لا تتأثّر، ولا بل بعد أنّ العرف يعتبر الوجود شيءٌ كذلك يعتبر نقيضه وهو العدم شيء، وعلى هذا فقول الأُصوليّين بأنّ النهي هو طلب الترك مسامحة، لأنّه لا معنى لطلب الترك، بل هو منتزع من الزجر عن الوجود والحكم في القضاء ما فات حكم تعلّق بفوت الوجود، ولا يمكن القول بأنّ العدم له حكمٌ كلّي يمكن أن يتحصّل بعمدٍ أو بنسيان، والشارع حكم بأنّه إن تحصّل عن عمدٍ فليس بمرفوع، وأمّا إن تحصّل عن نسيان فحكمه مرفوع، لما قلنا من أنّ موضوع القضاء هو فوت الوجود، وعلّتها قد يكون نوماً وقد يكون عدم تصديق المكلّف بمصلحة التكليف. ثمّ على فرض إثبات هذا المطلب ـ أي عدم وجوب القضاء بحديث الرفع ـ فأدلّة وجوب القضاء مثل «مَن نام عن صلاته...»[1] إلى آخره مقدّم على حديث الرفع.

ثمّ إنّ النسيان قد يستمرّ إلى آخر وقت الصلاة مثلاً وقد لا يستمرّ، أمّا الأوّل فبعد أن قلنا بأنّ مجموع الصلاة مركّب اعتباري لا ترك في ترك الجزء منه أو كلّه، ولا يدلّ عليه حديث الرفع إلّا أن يقال: إنّ حديث الرفع يسقط هذا الجزء عن الجزئيّة عند النسيان، بتقريب أن يقال: إنّ الأمر الّذي تعلّق بهذا الجزء ـ وهو بعض الأمر بالمجموع عند النسيان ـ يرتفع وعند ارتفاعه يرتفع هذا الجزء، وسيجيء لهذا زيادة توضيح، ولا يمكن القول بسبب القضاء مع هذا التقريب إلّا بعد جعل الباقي تمام المأمور به، لأنّ الفرض أنّ المأمور به جميع الوجودات المأمورة بالأصل الّتي فُرض اعتبار الوحدة فيها.

ثمّ قال بعد ذلك في الدرس الآتي: وربما يقرب إلى الذهن أنّ الجزء الّذي نسيه مرتفعٌ بحديث الرفع، حيث إنّ المركّبات الاعتباريّة عبارة عن مركّبات لها كثرة حقيقية ووحدة اعتباريّة كالصلاة بخلاف المركّبات الحقيقيّة، لأنّ لها وحدة حقيقيّة وكثرة اعتباريّة كالجنس والفصل، فإذا كانت الصلاة مركّبة اعتباريّة لها كثرة حقيقيّة

---

(١) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٢٤٣/٣ و٢٦٩، و:٢٢/٥، وسنن ابن ماجة: ٢٢٧/١ و٢٢٨ ح٦٩٦ و٦٩٧، وسنن أبي داود: ١١٨/١ ح٤٢٥، وفيها جميعاً «من نسي صلاة...».

ووحدة اعتباريّة بملاحظة المصلحة الّتي لاحظها في اعتبار الوحدة فيها كماء الحوض الواحد بأنّ له وجوداً وحدّاً ومع ذلك في طرفٍ منه بعض هذا الوجود وفي طرفه الآخر بعضه الآخر، ويمكن مع هذه الوحدة اختلاف لون طرفيه بأن يكون بعضه أحمراً وبعضه أبيضاً، وأبعاض هذا الماء الواحد أبعاض لوجود واحد لا وجودات متعدّدة، فالأمر في الحقيقة ينبسط إلى وجودات بهذا المعنى.

فعلى هذا لكلّ جزءٍ من الصلاة بعض الأمر، ولا ينافي الوحدة، ففاتحة الكتاب مثلاً له أمرٌ غير مستقلّ أي بعض الأمر، وهذا هو المراد بالأمر الضمني لا الغيري المتولّد من الأمر النفسي ولا النفسي وهو حكمٌ شرعي، فكما أنّ الشرع يمكن له أن يحكم برفع تمام الحكم كذلك له أن يحكم برفع بعضه عن بعض الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول بعد دلالة الحديث الشريف على رفع الحكم عند النسيان: فيشمل رفع الأمر الضمني على الجزء وبرفعه أمر الجزء يرفع الجزئيّة فيكون الباقي تمام المأمور به، غاية الأمر هو المأمور به العذري فلعلّه مراد الأُستاذ أعلى الله مقامه بدلالة حديث الرفع في مسألة الأقلّ والأكثر على رفع الجزء الأقلّ، حيث إنّ منشأ الانتزاع وإثبات الجزئيّة لهذا الجزء وهو السورة مثلاً بعض الأمر فبعد رفع هذا البعض الّذي هو منشأ لانتزاع هذا الجزء ترتفع الجزئيّة عند النسيان بهذا الحديث. والاعتراض عليه بأنّ الجزء ممّا يمكن للشارع رفعه وأمّا الجزئيّة فغير ممكن لأنّه ليس ممّا بيده الوضع حتّى يرفعه مدفوعٌ بما ذكرناه، أعني رفع منشأ انتزاعه. وربما فرّق بين هذه وبين «ما لا يعلمون» بأنّ الأمر هنا عذريّ وفي «ما لا يعلمون» ظاهريّ. والقول بأنّه يلزم أن يكون نسيان الركن أيضاً كذلك مدفوعٌ بأنّ له دليلاً خارجيّاً ولذا لا يتمسّك بهذا الإطلاق.

ثمّ اعترض على هذا التقرير بعض الأجلّة أعلى الله مقامه[1] على ما نسب إليه بأنّ حديث الرفع لا يرفع جزئيّة الجزء المنسيّ. بيان ذلك: أنّ الجزء وهو السورة مثلاً لا يتعلّق بها الحكم بل الحكم ـ وهو الوجوب ـ أعمّ من أن يكون ضمنيّاً أو استقلاليّاً

(١) لم نهتد إلى المقصود منه.

تعلّق بصرف الوجود، فلا يمكن أن ينحلّ إلى وجودات متعدّدة، مثلاً إذا تعلّق الأمر بالصلاة فمتعلّق الأمر في الحقيقة هو هذه الطبيعة، وبإتيان المكلّف وإيجاده أحد أفراد هذه الطبيعة تحقّق امتثال المولى، بخلاف النهي، لأنّ النهي عن شيءٍ ينحلّ إلى وجودات متعدّدة، مثلاً نهي الشارع عن الخمر ينحلّ إلى نواهي على كلّ شرب، فإتيان المكلّف كلّ واحدٍ عن هذا الشرب إتيانٌ للفعل المنهيّ عنه، فعلى هذا نسيان السورة مثلاً نسيان لوجود الخاصّ الّذي لا يتعلّق به الأمر، فلا يمكن القول برفع جزئيّتها برفع أمرها، لأنّ ما نسيها هو وجود الخاصّ وما تعلّق بها الأمر هي الطبيعة.

وهذا الإشكال يمشي في الاضطرار والإكراه والخطأ[1] أيضاً لأنّ الأمر في هذه الموارد تعلّقٌ بصرف الوجود هو بأيّ وجودٍ من الوجودات حصل حصل. وأمّا هذا الفرد المتعلّق بإحدى الخمسة ليس حكمٌ شرعي حتّى يكون الحديث رفعه شرعاً ويقال: إنّ هذا الفرد باعتبار حكمه الشرعي مرفوع، فالأحكام الوجوبيّة لا يمكن أن يكون المرفوع فرداً منها.

وأمّا الجواب عنه فبأنّ الارتفاع في هذه الخمسة لا ينحصر إلى التحريم في الأحكام التكليفيّة، فلا يمكن القول بأنّ المرفوع في «ما لا يطيقون» مثلاً هو التحريم، بل كلّ شيءٍ يعتبر عدم الطاقة والقدرة فهو ليس له وجود خارجي، فلابدّ أن يُعتبر فعل من الأفعال قبل أن يوجد في الخارج، فلا يمكن أن يكون هذا فرداً، لأنّ مناط التشخّص هو الوجود، ولولا الوجود لا يمكن أن يتشخّص شيءٌ ويكون جزئيّاً حقيقيّاً، والفرض أنّ في «ما لا يطيقون» قبل وجوده اعتبر الطاقة وعدمها فيكون الحكم تعلّق بالطبيعة قبل أن يوجد، أي الحكم المتعلّق بالطبيعة قبل وجوده مرفوعٌ قبل أن يوجد، فلا علّة للرفع تشريعاً إلّا وجوبه. فإرادة المولى بوجود هذه الطبيعة تارةً يعتبر الطاقة بوجوده، وتارةً يُعتبر عدم الطاقة بوجوده، وفي الثاني يرتفع عنه الحكم وهو الوجوب، وأمّا في «ما اضطرّوا إليه» فالمرفوع فيها هو الحكم الزجري، وأمّا في النسيان فيمكن أن يكون الحكم المتعلّق بصرف الوجود هو المرفوع وأن يكون الزجر

(١) و«ما لا يطيقون» مع فرقٍ فيه. (منه رحمه الله).

عنه مرفوعاً، فالمنسيّ مرفوعٌ لا العدم، لأنّ قبل وجوده اعتبر نسيانه، فعلى هذا قولكم ليس بسديد، لأنّ النسيان في ما نحن فيه سببٌ لعدم الطبيعة ولا يوجد شيءٌ أصلاً، هذا بالنسبة إلى نسيان شيءٍ واجب.

وأمّا نسيان الحرام فحيث إنّ وجود الفعل له أسبابٌ اختياري فنسيان الحرام نسيان المتعلّق بالتحريم، ولا يمكن أن يكون النسيان متعلّقاً بالفعل، وهذا النسيان ما يمنع عن وجود الفعل.

وبعبارة أُخرى: مسلّم عندنا تعلّق الأمر بصرف الوجود وأنّ المكلّف بإتيانه أحد هذه الوجودات أتى بتمام المأمور به، بخلاف النهي عن الفعل، لأنّ حقيقة النهي على ما حقّقناه سابقاً هو الزجر عن الفعل لا طلب الترك، ولهذا كان النهي ينحلّ إلى النهي عن وجودات متعدّدة، لأنّ المكلّف بعد تركه وجوداً يمكنه وجود فعلٍ آخر، ولكنّا نقول: بعد تعلّق الأمر بوجود الطبيعة فبنسيان المكلّف وإتيانه وجوداً واحداً أتى بتمام المراد، فكان النسيان سبباً لإيجاد هذه الطبيعة، ولذا لو فرض أنّ الأمر تعلّق بأمرٍ بسيط فعند نسيانه المكلّف وإتيانه يرفع الحكم بحديث الرفع.

واعترض أيضاً ـ ولا يمكن التفصّي عن هذا المطلب ـ بأنّ المرفوع في الرواية حكمٌ آخر لأنّه لا حكم إلّا الأجزاء وهو أمرٌ عقليّ لا يمكن للشارع رفعه، مع أنّ رفع الأجزاء مخالفٌ للامتنان، والحديث في مقام الامتنان .

وجوابه: أنّه لا قائل لهذا القول. هذا تمام الكلام في التفصّي عن هذا الإشكال .

والحقّ في تقرير المطلب ما قلناه سابقاً وهو: أنّه من نسي جزءاً من الصلاة كالسورة مثلاً إمّا أن استوعب النسيان تمام الوقت أم لا، وعلى التقدير الأوّل فحديث الرفع يرفع الكلّ، لأنّ المركّب ينتفي عند انتفاء جزئه، وانعدام الجزء في الحقيقة عين انعدام الكلّ، فلا فرق بين ترك الجزء والكلّ في انتفاء المركّب. وأمّا وجوب القضاء فلا يرتفع بحديث الرفع لأنّ المنسيّ هو وجوب الصلاة، وأمّا وجوب القضاء فما نسيه بل يعلم أنّه ترك الصلاة ووجب عليه القضاء، مع أنّ عمومات وجوب القضاء صريحٌ في وجوب القضاء لمن نسيها. هذا مع عدم استيعاب النسيان تمام

الوقت . وأمّا مع استيعابه فوجوب القضاء ثابتٌ بطريق أولى، لأنّ النسيان على وجه سعته تمام الوقت يرتفع حكم الوجوب، وأمّا مع ذكره في الوقت فليس هذا النسيان نسيان إتيان الواجب حتّى يرفعهما حديث رفع النسيان .

وهذا التقرير لا يحتاج إلى البيان الّذي ذكرناه من بعض الأجلّة وربّما فصّل بين النسيان الواجب في تمام الوقت فلا يستفاد وجوب القضاء من حديث الرفع وبين نسيانه في بعض الوقت، فثبت القضاء. وعلى أيّ حال، فالمطلب يدور في ثبوت القضاء وعدمه بحديث الرفع مدار أنّ نسيان الجزء هل هو عين نسيان الكلّ أم لا؟

ثمّ قال مدّ ظلّه: الفرق بين النسيان والخطأ أنّ المكلّف في الأوّل عالمٌ بحرمة شيء أو وجوبه مثلاً إلّا أنّه ذهل عنه وغفل، وأمّا في الثاني جازمٌ بأنّ هذا مثلاً حرام أو واجب لكن أخطأ في اعتقاده وجزم في غير محلّه أعمّ من أن يكون في حكمٍ كلّي أو جزئي، والمرفوع في «ما اضطرّوا إليه وما استُكرهوا عليه» ظاهرٌ في التحريم، ويمكن شمول الإكراه للمعاملات أيضاً.

وأمّا «ما لا يعلمون» احتمل الشيخ عليه الرحمة أو رجّح في نظره أن يكون «ما» في «ما لا يعلمون» إشارةً إلى موضوعٍ خارجي، وأمّا عدم العلم بحكمٍ كلّي كشرب التتن والدعاء عند رؤية الهلال فلا تدلّ عليه الرواية، بل إشارة إلى فعلٍ خارجي على احتمال، وحيث إنّ الموضوع ـ بما هو موضوع ـ ليس قابلاً للرفع فلابدّ أن يكون المرفوع حكمه، واستدلّ عليه بوجهين:

(الأوّل) سياق الرواية لأنّ كلّ واحدٍ من المذكورات في الرواية فعلٌ خارجي.

(الثاني) أنّ ظاهر هذه الرواية رفع المؤاخذة والعقوبة، والمؤاخذة لا يمكن إلّا على فعلٍ أو ترك، أي على الشيء الّذي أوجده المكلّف أو أعدمه لا على الحكم، بل الحكم سبب على المؤاخذة، غاية الأمر المؤاخذة عليه هو الموضوع الخارجي، فلابدّ أن يكون «ما» في «ما لا يعلمون» هو الموضوع كسائر الموصولات الّتي ذكرت في الرواية.

أمّا الجواب عن الأوّل فإنّه لا يمكننا التصديق بما أيّد به المطلب، لأنّ ظاهر

الرواية تعداد المرفوعات وعطف بعضها على بعض، ومن المعلوم أنّ مقتضى التعاطف ليس إلّا الاشتراك في الحكم المعطوف عليه والمعطوف، وأمّا اتّحاد المتعاطفَين في السنخ ليس من مقتضيات التعاطف بصرف أنّ المرفوع في الحسد مثلاً هو الموضوع الخارجي، ومثاله العرفي ما لو قال الأمير: الأشياء الكذائيّة ممنوعٌ من التصرّف لكلّ أحد. ومن المعلوم أنّه لا يقول أحدٌ بأنّ الممنوع يجب أن يكون من سنخ الواحد لا غير.

وأمّا عن الثاني فإنّه إن كان المراد بقوله: «إنّ ظاهر هذه الرواية هو رفع المؤاخذة» إنّ هنا حرفاً مقدّراً من الحروف الجارّة، أي المؤاخذة على النسيان أو على الخطأ مثلاً فليس بسديد، لأنّ الرفع في الرواية ليس كذلك . وإن كان مراده أنّ الرفع تعلّق بنفس النسيان وغيره مثلاً غاية الأمر أنّ مناط ارتفاعه هو ارتفاع المؤاخذة فنقول: لا منافاة بين هذا القول وبين أن يكون المرفوع هو الحكم مع أنّ ظاهر الرفع هو الرفع تشريعاً لما مرّ سابقاً بأنّ الرسول ﷺ بما أنّه رسولٌ لا يخبر عن العذاب الأُخروي، بل إيعاده ﷺ إنّما يكون لحثّ الناس على الامتثال وعلى تسليم الظهور، أعني كون الرفع هو رفع المؤاخذة الّتي هي من آثار الحكم كان هذا الرفع رفعاً للازم الحكم، وعلى تقدير رفع اللازم يلزم رفع الملزوم فحيث لم يصلح شيءٌ من هذين الوجهين لإثبات كون المرفوع في الرواية هو الموضوعات فلابدّ أن يتمسّك بظاهر اللفظ وهو أعمّ من الموضوع والحكم.

بيان ذلك: أنّ في كلّ لسان وضع ألفاظ للإشارة ولا يختصّ بالعرب، ومنها: الموصولات في لغة العرب، واللفظ الموضوع للإشارة مندكّ في الإشارة، وكذلك الإشارة مندكّ في المشار إليه. وبعبارة أُخرى: من أشار مثلاً بإصبعه لسبب خطٍّ موهوم إلى شيء لا يتصوّر في ذهن المخاطب شيء من الإصبع والخطّ الموهوم إلّا المشار إليه الّذي هو معنىً مستقلّاً، ولذا تعدّ هذه الألفاظ أسماءً. وكذا الموصولات وضعوا للإشارة إلى شيءٍ مثبت له الصلة وإن كان في الكلام ما يتعيّن أن تكون هي الصلة وإلّا لزم أن يكون الموصول عامّاً لكلّ شيء يمكن أن تكون صلة له.

وإذا عرفت هذا فنقول: ففي المقام ـ أي عدم صلاحيّة شيء ممّا ذكره الشيخ ﷺ لأخذ الموصول ـ إشارةٌ إلى شبهة موضوعيّة لزم أن يكون الموصول أعمّ من الحكم والموضوع، وهو المطلوب.

وممّا ذكرنا ثبت أنّ التعريف يكون للعهد لا للإشارة. والنقض بقولهم: مررت بما مُعجِبٍ لك[١] بكون الموصول فيها موصوفة لصفة نكرة لا تنفع، لأنّه بعد أن رأى المعجب نكرة[٢].

قال الشيخ ﷺ في الفرائد[٣] في مبحث البراءة: إنّ التكليف المشتبه إمّا أن يكون دائراً بين الواجب وغير الحرمة أو بين الحرام وغير الواجب أو بين الواجب والحرام، وكلّ واحدٍ منهما إمّا لأجل إجمال النصّ أو تعارض النصّين أو عدم النصّ أو اشتباه أُمور خارجيّة، فيحصل من جميع الاحتمالات اثني عشر احتمالاً في التكليف المشتبه، وكذلك في المكلّف به فيكون أقسامها أربعاً وعشرين. إلّا أنّه ﷺ لم يفصّل الكلام في كلّها إلّا في ثلاث موارد من الشكّ في التكليف وهي: الشبهة الحكميّة التحريميّة لمخالفة الأخباريّين في ذلك، والشبهة الحكميّة الوجوبيّة، والشبهة التحريميّة الموضوعيّة. وأمّا في المكلّف به فصارت الشبهة الموضوعيّة التحريميّة مورداً لبحثه مفصّلاً، وقال في آخر كلامه: وأمّا سائر الشبهات فيُعلم حكمها ممّا قلنا.

ثمّ إنّا قلنا في بحث الفقه: إنّ جريان البراءة العقليّة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة عندي غير ثابت، ولكن في المقام يكون دليلاً نقليّاً كان هو المرجع عند الشكّ.

الأوّل: قوله عليه السلام: «كلّ ما كان فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتّى تعرف

---

(١) أي بشيءٍ مُعجِبٍ لك. (لسان العرب: ٤٧٢/١٥).

(٢) قد تعطّل الدرس قريباً من سنة وستّة شهور، ولذا قطع الربط بين الصدر والذيل لهذه الصفحة وإن كان كلاهما في البراءة. (منه ﷺ).

(٣) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ١٨/٢.

الحرام منه بعينه فتدَعَه»[١]. ظهور هذه الرواية في الشبهة الموضوعيّة أظهر من سائرها، لأنّ قوله: «كلّ ما كان فيه حلالٌ وحرام» معناه: إذا كان شيء قسم منه حلالاً وقسم آخر حراماً وشككت في أنّه هل من هذا القسم أم من ذاك فهو لك حلال، وذلك مثل الجبن له قسمان: قسمٌ يعمله المسلم وهو حلال، وقسمٌ يعمله الكافر وهو حرام، فإذا شككت في جبن أنّه من أيّ القسمين فتحكم بأنّه حلال.

الثاني: رواية عبدالله بن سنان: «كلّ شيءٍ يكون فيه حرامٌ وحلال فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدَعَه»[٢]. وهذه الرواية وإن لم تكن في الظهور في الشبهة الموضوعيّة بمثل ذاك إلّا أنّ القدر المتيقّن منها أيضاً هو الشبهة الموضوعيّة.

الثالث: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه فتدَعَه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خُدِعَ فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[٣]، انتهى. روى هذه الرواية هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام، وهارون في الطبقة السابعة لا يمكنه الرواية عن أصحاب أبي عبدالله عليه السلام حيث إنّهم في الطبقة الخامسة، إلّا أنّه يظهر من بعض الروايات أنّه كان في الطبقة السادسة أيضاً وكان من...[٤].

والأغلب يروي هارون عن مسعدة بن صدقة إلّا أنّه يكون قريباً من عشر روايات

---

(١) وسائل الشيعة: ١١٧/٢٥ ـ ١١٨ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٣١٣٧٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧ ـ ٨٨ باب ٤ من أبواب ما يُكتسب به ح ٢٢٠٥٠، و: ٢٣٦/٢٤ باب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٣٠٤٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٩/١٧ باب ٤ من أبواب ما يُكتسب به ح ٢٢٠٥٣.

(٤) بياض في الأصل. وهارون هذا هو أبوالقاسم أصله من الأنبار نزل سامرّاء، ثقة ووجه. (كما في رجال النجاشي: ٤٣٨ رقم ١١٨٠).

كان الراوي فيها هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد، ووجدتُ خبراً في الكافي كان راويه هارون بن مسلم عن مسعدة عن زياد، واستنبط منه أنّه كان مسعدة بن زياد، وجنى قلم النسّاخين به، حيث إنّ زياداً كان جدّه وقد ينسب إلى أبيه وقد ينسب إلى جدّه. وهذه الرواية وإن كانت من الأمثلة المذكورة فيها يمكن أن تكون إباحتها لأصلٍ آخر مثل اليد في الثوب وأصالة عدم الرضاع في امرأة أو غير ذلك وهي مقدّمة على أصالة الإباحة، إلّا أنّ صدرها وذيلها صريحةٌ في إباحة الشيء المشكوك، وكانت الأمثلة فيها ظاهرة في أنّها في الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

ثمّ إنّه هل الرواية بعد أنّ حلّية المشكوك بشكّ بدوي ظاهرة منها ومستفادة قطعاً هل تشمل مورد العلم الإجمالي أم لا؟ الظاهر أنّها أعمّ خصوصاً في الشبهة الغير المحصورة حيث إنّها متيقّنة، وأمّا المحصورة فسيأتي البحث فيه.

وأمّا الشيخ قدس سره فيظهر منه عدم دلالة هذه الرواية بنظره الشبهة الّتي كانت في ضمن العلم الإجمالي، فاستدلّ عليه بوجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

وقال: أمّا ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فإنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً ـ إلى أن قال: ـ وأمّا عدم المانع فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أُمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف . وأمّا الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه»[1] و«كلّ شيءٍ يكون فيه حلالٌ وحرام...»[2] إلى آخره، وغير ذلك، بناءً على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على حلّية المشتبه مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرّماً في علم الله سبحانه كذلك دلّت على حلّية المشتبه مع العلم الإجمالي ـ إلى أن قال: ـ ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع لأنّها كما تدلّ على حلّية

(١) هو خبر مسعدة بن صدقة، وقد مرّ ذكره والّذي بعده آنفاً.

(٢) هو خبر عبدالله بن سنان.

كلّ واحدٍ من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنّه أيضاً شيءٌ عُلم حرمته.

ثمّ أشكل على نفسه وقال: إن قلت: إنّ غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقّق في المعلوم الإجمالي.

قلت: أمّا قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه» فلا يدلّ على ما ذكرت، لأنّ قوله عليه السلام «بعينه» تأكيدٌ للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال: رأيت زيداً نفسه بعينه، لدفع توهّم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلّا فكلّ شيءٍ علم حرمته فقد علم حرمة نفسه، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان فإناء زيد شيء عُلم حرمته بعينه[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

أقول: قوله قدس سره: «بعينه تأكيدٌ للضمير» سلّمناه، إلّا أنّه لا نسلّم بأنّه للاهتمام في اعتبار العلم، بل الحقّ أنّه تأكيد نفس الموضوع بأنّ الشيء الّذي يحكم بأنّه حرام لابدّ وأن يكون عينه كما يقال: رأيت زيداً بعينه، وهذا أيضاً للتأكيد بأنّ زيداً المرئيّ كان نفسه لا لباسه وابنه وغير ذلك، لا لدفع توهّم وقوع الاشتباه في الرؤية، وهذا ممّا لا ريب فيه، ويظهر ذلك في جميع الموارد الّتي استُعمل هذا اللفظ وإن كان النحويّون لم يذكروها إلّا بدون الباء ولكن في كتاب اللغة ـ مثل لسان العرب ـ ذكر استعمال العرب مع الباء أيضاً كما في الحديث.

فالحقّ أنّ أصالة الحلّية خصوصاً هذه الرواية ظاهرة في حلّية أطراف العلم الإجمالي وقدر تيقّنه الشبهة الغير المحصورة بل احتمل الخلاف أيضاً في ظهور الرواية فيها. وربما نُسب إلى بعض بأنّ أصالة الحلّية لا طريق لها في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، وبعضهم حصروها في الشبهة الغير المحصورة دون المحصورة.

ولكن المختار هو البراءة شرعاً في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ولو في الشبهة الغير المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي لظهور الرواية فيها صريحاً. وأمّا في

---

(١) فرائد الأُصول (ضمن تراث الشيخ الأعظم): ٢٥/٢.

الشبهة الغير المحصورة غاية ما يمكن أن يقال فيها: انصراف دليل أصالة الحلّية عن الشبهة المحصورة، وإن كان أفتى المشهور بعدم وجوب اجتنابه، بل هو المجمع عليه، وقال بعضٌ آخر بالجواز ولو لزم من ارتكابه المخالفة القطعيّة.

وأمّا ما يدّعى من حكم العقل من ثبوت المقتضي وفقد المانع فهو مسلّم، وبهذا البيان أيضاً اخترنا الاشتغال حتّى في الشبهة البدويّة لأنّه بعد أن نهى عن شرب الخمر وليس تشخيص موارده من وظيفته وعلينا إذا شككنا في شيءٍ بأنّه خمر أم لا الاحتياط من شربه، وله المؤاخذة إن شربناه بأنّه بعد أن كان معلوماً عليك حرمة شرب الخمر لِمَ لم تحتاط.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ الظاهر من الرواية وقدر تيقّنه هو الشبهة الموضوعيّة لا الأعمّ من الحكميّة والموضوعيّة لأنّ المتعلّق لمادّة «عرف» هو الجزئي والفرد لا الجملة، لا يقال: عرفت أنّ الخمر حرام، بل يقال: علمت، وكذا لا يقال: علمت الله، بل يقال: عرفت الله.

وأمّا ما يقال من قوله عليه السلام: «عرف أحكامنا»[1] لا ينافي ما ذكرناه، لأنّ الكلام إنّما هو في عدم تعلّق مادّة «عرف» بالجملة و«أحكامنا» لم تكن جملة، بل الجملة ما كان لها موضوع ومحمول، مثل قولنا: عرفت أنّ الخمر حرام.

ثمّ إنّه لا شبهة في شمول أصالة الحلّية الشرعي لأطراف العلم الإجمالي إذا كانت الشبهة غير المحصورة، وربما توهّم ورود إشكال عقلي في شمول أصالة الحلّية لأطراف العلم الإجمالي، وهو أنّ البعث إنّما يكون للانبعاث، كما أنّ الزجر للانزجار، ومع وجود بعث شرعي بحرمة الخمر مثلاً لا يمكن الترخيص في ارتكابه ولو في أطراف العلم الإجمالي، بل مرجعه إلى المناقضة، لأنّه بعد أن كان البعث للانبعاث عقلاً فلا يجوّز العقل ترخيص الإتيان بفعلٍ كان مرجعه إلى عدم لزوم الانبعاث.

هذا ما قيل في المقام.

أقول: إنّا ذكرنا سابقاً في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أنّ البعث وإن

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/١٣٦ ـ ١٣٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣٤١٦.

كان للانبعاث والزجر للانزجار إلّا أنّ لزوم الانبعاث من العبد إنّما هو عند العلم بالمبعوث إليه والمزجور عنه، وإذا لم يعلم المكلّف بالمبعوث إليه فجاز للشارع أن يجعل حكماً ظاهريّاً بشرط تضمّنه لمصالح الحكم الواقعي الّذي لم يصل يد المكلّف إليه، وكان هذا طريقاً إليه لا أنّه حكمٌ سببي وموضوعي، بل إنّما هو طريق إلى مصالح الواقع المفروض عدم إيصاله بالعبد، ولا إشكال في جعل هذا الحكم منه، لأنّ ما يقال في استحالة جعله إن كان هو فوت المصالح الواقعيّة والفرض أنّه يفوت مع عدم جعل هذا الحكم بجهل المكلّف به، بل هذا يتدارك منها بقدر الإمكان.

وإن كان مراده هو عدم انحفاظ الحكم الظاهري بمعنى أنّه عند العلم بالحكم الواقعي جعل الحكم الظاهري غير ممكن ـ أعني مرتبته غير محفوظة ـ فسيجيء أنّه لا مانع منه عند قصور إرادته عن الانبعاث عند الجهل.

وبالجملة: إرادة الانبعاث عند جهل العبد بالتكليف الوجوبي أو التحريمي أو المردّد بين وجوب شيءٍ وحرمة شيءٍ آخر لم تصل إلى حدّ الوجوب وهي المقوّم للحكم، وإذا لم تصل إلى حدّ الوجوب لا إشكال من جعل الحكم الظاهري سواء فيه الأُصول والأمارات.

وهذا الإشكال عبارة أُخرى عن الإشكال الّذي نقل عن الشيخ ابن قِبَة[1] لأنّ خلاصة الإشكال يرجع إلى تحريم الحلال وتحليل الحرام، لأنّه إن كان الحكم الواقعي الّذي جعل للوقائع من حيث هي هي وللمكلّف من حيث هو هو إن كان حراماً وكان الحكم الظاهري الّذي ثبت للواقعة بما هي مشكوكٌ أو مظنونٌ وللمكلّف بما أنّه شاكٌّ أو ظانٌّ حلالاً فيلزم إلقاء المكلّف في المفسدة أو كان عكسه فيلزم تفويت مصلحة الواقع، وإمّا يلزم من جعل الحكم الظاهري تكليف المحال، فإذا لم يكن كلّ ذلك إلّا قبيحاً غير معقول فلا يمكن جعل الحكم الظاهري.

---

(١) هو أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمٰن بن قِبَة الرازي، كان قديماً من المعتزلة، وتبصّر وانتقل. (رجال النجاشي: ٣٧٥ رقم ١٠٢٣).

وجوابه يُعلم من هذا التقرير من أنّ إرادة الانبعاث الّتي تكون روح التكليف عند الجهل قاصرةٌ عن انبعاث المكلّف وفعليّة الحكم الواقعي، لأنّ المراتب الأربعة الّتي رتّبه الأُستاذ وإن لم نسلّم جميعها إلّا أنّا سلّمنا مرحلة الشأنيّة والفعليّة منها، ففي هذا المقام لم يكن التكليف فعليّاً.

[رسالة] في التحريف

ثمّ إنّه ربما يتخيّل أنّ ظواهر الكتاب ليس بحجّة لوقوع التحريف فيه، ولكنّه غير صحيح، **أمّا** التحريف بالزيادة فمُجمعٌ على خلافه كما دوّنوا ذلك غير واحد من الأصحاب في كتبهم. **وأمّا** التحريف بالنقيصة فمنشأ القول بذلك أخبار كثيرة.

عدّة منها: ما رويت في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يخرج من بيته بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله فجاؤوا عنده وقالوا: أراغبٌ أنت عن خلافتنا؟ قال: «لا، ولكن أوصاني رسول الله صلى الله عليه وآله بأن لا ألبس ردائي إلى أن أجمع القرآن»[1]. فلمّا جمعه وأتاه عند القوم قالوا: كفانا ما في أيدينا عن كتابك ولا نحتاج إلى ما جمعت، فوقع في نفسه الشريفة وجعٌ وأرجعه إلى بيته وقال: «أنتم لا ترَون حتّى قام قائمنا». والظاهر أنّهم نقلوا ذلك لإثبات أنّ عليّاً عليه السلام رضي بخلافة الخلفاء، ونقل ذلك جمعٌ من أصحابنا المتقدّمين لجلب نظرهم، ولكن كلّ ذلك ليس بشيء.

وكذا ما روي من طريق العامّة وأصحابنا أخذوا منهم أنّه لمّا أخرج أبو بكر جيشاً إلى اليمامة ليقاتلوا مع مسيلمة قُتل جمعٌ من القرّاء فاجتمع الناس عند أبي بكر

---

(١) راجع الاحتجاج:١/٧٥، وتفسير العيّاشي: ٢/٣٠٦ ـ ٣٠٧ ح ١٣٤. وراجع أيضاً المصنّف للصنعاني: ٥/٤٥٠ ح ٩٧٦٥، وكنز العمّال: ١٣/١٢٧ ـ ١٢٨ ح ٣٦٤٠٣، وشواهد التنزيل: ١/٣٧ ـ ٣٨ح ٢٤ و ٢٦.

وقالوا يقرأ إنّما قُتل جمعٌ من قرّاء القرآن فلو قُتل الباقي فمن الّذي يقرأ لنا كتاب الله؟ فأرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت لأنّه من كتّاب الوحي وأمره بجمع القرآن. وجمع هذه الأخبار السيوطي[١] ونقل عنه عدّة من أصحابنا.

وكذا ما يقال من أنّ الكتاب لم يكن في أيدي الناس في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله ووجده الناس بعد وفاته في بيته على أكتاف البعير وجلود الظبيان وغيرها، لأنّه خلاف ذلك ثابت، حيث كان الناس يقرأونه في زمانه وكثرة ترغيبهم بتلاوته في كلامه، بل كانوا حافظين لآيات القرآن، فمتى نزلت آية منها وسمعوها كانوا يقرأونها في مجالسهم ويحكونها في محافلهم لأصدقائهم لأنّها عجيبة بنظرهم بل معجزة لهم، وبعث النبيّ صلى الله عليه وآله مصعب بن عمير إلى المدينة ليقرأ كلام الله على أهلها، فجاء إلى بئر في خارج المدينة فقام عندها وقرأ القرآن وكان الناس يأتيها للشرب وأخذ الماء، فلمّا سمعوا كلامه [أخذوا] يتفكّرون فيه ويتأمّلون في معناه فيتّعظون بمواعظه. ولمّا هاجر النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المدينة كان المسلمون حافظين للآيات المكّيّة كاملاً وقارئين لها كثيراً، وكذلك الآيات المدنيّة.

وتؤيّد ذلك القضيّة المشهورة بأنّ مُعاذ بن جبل صلّى في مسجد وصلّى المسلمون خلفه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله، وجاء يوماً أعرابيٌّ من خارج المدينة واقتدى به مع تعبه من الطريق فقرأ مُعاذ سورة البقرة في الركعة الأُولى وتحمّل ذلك الأعرابيّ وصبر إلى آخر الركعة الأُولى ودخل مُعاذ في الثانية فأخذ إحدى السور الطوال، فترك الأعرابيّ صلاته وأتمّها منفرداً، فتهاجم الناس عليه بعد الصلاة وقالوا: إنّك خرقت الجماعة وخالفت المسلمين في عملك، وأتى الخبر إلى رسول الله وقال صلى الله عليه وآله قريباً بذلك توبيخاً له: يا مُعاذ ليس لك ذلك[٢]. فمع هذه الممارسة والمؤالفة كيف يمكن إسقاط سورة منها بل آية ولم يُعلمها المسلمين؟

وبالجملة: أنّ السور والآيات إنّما كانت في أيدي الناس وكانوا يتلونها

---

(١) راجع سنن الترمذي: ٥/٢٨٣ ح ٣١٠٣، والدرّ المنثور: ١/٣٠٢.

(٢) راجع مسند أحمد بن حنبل: ٣/٢٩٩ و ٣٠٨، و:٥/٧٤.

ويستفيدون منها ولم يكن بخفاء عن الناس حتّى يحتاج إلى نشر أبي بكر وعمر وغير ذلك، بل كلّ ذلك ناشٍ عمّا نقل العامّة لبيان فضيلة الخلفاء من أنّ عمر جاء إلى أبي بكر وقال: يا خليفة رسول الله إنّ بعض القرّاء قد قُتلوا وبعضهم الآخر سيموت أو يُقتل في غزوة أُخرى وليس بأيدينا كتاب الله فأجمعها، قال: كيف أفعل ما لم يفعل رسول الله؟ ثمّ دعاه إلى ذلك ثانياً فقال: شرح الله صدري فيما دعوتم، فأرسل إلى زيد بن ثابت... إلى آخر القضيّة[١].

مضافاً بأنّي بعد أن استقصيت كلمات من ادّعى التحريف وتصفّحت كتبهم رأيت أنّ الروايات المنقولة في ذلك كثيرة، كان قريبٌ من ثلثيها منقولة من كتاب أحمد بن محمّد السيّاري، وقال الشيخ والنجاشي: هو ضعيفٌ في مذهبه وروايته، وكانت رواياته غالباً محذوف الواسطة، فلا يُعتنى بها. وكان قريبٌ من ربعها منقولة عن فرات بن إبراهيم المفسّر الكوفي، وهو أيضاً قد ضُعّف في مذهبه وروايته.

مضافاً بأنّا نجد أنّ ما نُسب إلى القرآن كانت بحيث لا يناسب سياقها وغير منطبق بآياتها في النظم، بل المتأمّل يرى أنّ متكلّم الآيات المنسوبة غير متكلّم الآيات الموجودة، مع أنّ عليّاً عليه السلام كثيراً احتجّ على ثبوت خلافته بأدلّة شتّى ولم يتمسّك في إحدى خطبه بسقوط لفظ «عليّ» من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[٢] وهو إحدى روايات التحريف، كما أنّ رواية أُخرى الدالّة على أنّ قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَاباً﴾[٣] أصله «ترابيّاً» أيضاً من قبيل ما ذكرنا من خروجه عن بلاغة القرآن بحيث يقطع الناظر بعدم كونه منه، ثمّ بعد ذلك كلّه لا شكّ بأنّه تعالى وعد وعداً مؤكّداً بحفظ القرآن وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٤] «إنّ» كلمة تأكيد، وإنّما كرّر ضمير المتكلّم مرّاتاً للتأكيد الشديد وبيان الاهتمام بالمطلب المذكور. والتنزيل هو إتيان الشيء متدرّجاً وجزءاً فجزءاً، والإنزال هو إتيانه دفعةً كما قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

(١) راجع صحيح البخاري: ٦/٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٢) المائدة: ٦٧.
(٣) النبأ: ٤٠.
(٤) الحِجر: ٩.

﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾[١]، والذكر هو القرآن، فقال الله تعالى: ﴿إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ أي: حافظون له جدّاً، أي: نحفظه من التطرّق والزيادة والانعدام كلّاً أو بعضاً، فلا يتخيّل أحدٌ أنّ القرآن إنّما نزلت بلا معتمد ولا متّكأ، بل كان اعتماده علينا مع كمال قدرتنا.

فحينئذٍ كيف يمكن القول بالتحريف بأيّ قسمٍ هو، والمدّعون له المصرّون يستشكلون على الاستدلال بهذه الآية.

الأوّل: بأنّ الضمير راجعٌ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله أي نحفظه صلى الله عليه وآله من الحوادث، وفيه: إن كان المراد بالذكر هو النبيّ فهو كما ترى، للزوم إيتاء النبيّ متدرّجاً. وإن كان المراد من الضمير في قوله ﴿لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ هو النبيّ فهو أيضاً غير صحيح. وأمّا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً * رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[٢] فيمكن القول بكون المراد بالذكر فيها هو القرآن أيضاً، على أن يكون من باب عطف الجملة على الجملة، فيكون قوله «ذكراً» متعلّقاً بجملة المعطوف عليه، و«رسولاً» متعلّقاً بجملة المعطوف.

الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّه راجعٌ إلى الذكر وأنّ المراد منه هو القرآن ولكن نقول بأنّ المراد من الحفظ هو حفظه عن شُبَه المعاندين، فحينئذٍ إذا حفظه عن ذلك يصدق عليه الحفظ، وأمّا حفظ عبارته عن الزيادة والنقصان فليس بمقصودٍ وحده ولا مع حفظ معناه.

وفيه: أنّه بناءً على قولكم بسقوط سُوَرٍ منه وآياتٍ وألفاظ فكيف حفظه عن شُبَه المعاندين، بل لا معنى لقولكم عند المتأمّل لو كنتم قائلين بذلك.

الثالث: أنّ المراد بالحفظ هو حفظ فردٍ منه في مقامه وهو عند أهل البيت عليهم السلام، ولذا أعدم الوليد فرداً منه، ولو كان المراد من حفظه حفظ جميع أفراده لما كان يمكن ذلك منه.

وفيه: أنّ انعدام فردٍ من نسخ القرآن غير منافٍ مع حفظه تعالى عن التطرّق والزيادة والانعدام كلّه رأساً أو بعضه كذلك.

---

(١) آل عمران: ٢. (٢) الطلاق: ١٠ و ١١.

خاتمةٌ متواضعة

لقد انتهينا ـ بتوفيقٍ من الله تعالى ـ من تحقيق هذا السِفر المبارك بعد جُهدٍ جهيدٍ وشوقٍ شديدٍ نسأله جلّ شأنه مواصلة الدرب وتقديم المزيد، وذلك في الخامس عشر من شهر شعبان المعظّم سنة ١٣٤٤ من الهجرة النبويّة الشريفة المصادف لميلاد منجي البشرية من براثن الظلم والعناء

«مَهديّ آل محمّد»

صلوات الله عليهم أجمعين

سائلين الباري سبحانه أن يقرّ عيوننا بنور طلعته البهيّة وغُرّته السنيّة ويجعلنا من أنصاره وأعوانه وأن يتقبّل منّا الأعمال ويجعلها خالصةً لوجهه الكريم، وأن يُرفع مقام

«سيّدنا البروجردي وشهيدنا القدّوسي»

رضوان الله عليهما

شاكرين الإخوة المحقّقين الأفاضل بإحياء هذا التراث القيّم ببركة الصلاة على محمّدٍ وآل محمّد، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام

قم المقدّسة

فهرس مصادر التحقيق

١ - القرآن الكريم

«الألف»

٢ - **الآداب الدينية** للخزانة المعينية: لأمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسى، نشر زائر -قم المقدّسة.

٣- **الإتقان في علوم القرآن:** لعبدالرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتاب المصري - بيروت.

٤ - **الاحتجاج:** لأحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، نشر المرتضى - مشهد المقدّس.

٥ - **الإحسان** بترتيب صحيح ابن حبّان: لعليّ بن بلبلان الفارسي، دار الفكر - بيروت.

٦ - **أحكام الخلل في الصلاة:** للشيخ الأنصاري (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي -قم المقدّسة.

٧- **إختيار معرفة الرجال** (رجال الكشّي): للشيخ الطوسي، جامعة مشهد، وكذلك مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.

٨- **إرشاد الأذهان:** للعلّامة الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.

٩- **الاستبصار:** للشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية - طهران.

١٠- **إشارة السبق:** لأبي المجد الحلبي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.

١١- **الأشعثيات** (الجعفريات): لمحمّد بن محمّد الأشعث الكوفي، المطبوع في آخر قرب الإسناد، مكتبة نينوى الحديثة - طهران.

١٢- **إصباح الشيعة:** لمحمّد بن حسين الكيدري، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة.
١٣- **الأُصول الستّة عشر:** مجموعة من كتب الرواية في عصر المعصومين عليهم السلام، مؤسّسة دار الحديث - قم المقدّسة.
١٤- **الأعلام:** لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت.
١٥- **الاقتصاد الهادي** إلى طريق الرشاد: للشيخ الطوسي، انتشارات كتابخانه جامع چهل ستون - طهران.
١٦- **أقرب الموارد:** لسعيد بن عبدالله الخوري الشرتوني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
١٧- **الألفية:** للشهيد الأوّل، دفتر تبليغات اسلامى / قم المقدّسة.
١٨- **الأُمّ:** لمحمّد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة - بيروت.
١٩- **الأمالي:** للشيخ الصدوق، مؤسّسة الأعلمي - بيروت.
٢٠- **الأمالي:** للشيخ الطوسي، مؤسّسة البعثة - قم المقدسّة.
٢١- **الانتصار:** للسيّد المرتضى، دار الأضواء - بيروت.
٢٢- **إيضاح الفوائد:** لمحمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي، مؤسّسة اسماعيليان- قم المقدّسة.

«ب»

٢٣- **بحار الأنوار:** للشيخ محمّد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية - طهران.
٢٤- **البرهان في تفسير القرآن:** للسيّد هاشم البحراني، مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة.
٢٥- **برهان قاطع:** لمحمّد حسين خلف التبريزي، انتشارات أمير كبير - طهران.
٢٦- **بداية المجتهد** ونهاية المقتصد: لابن رُشد القرطبي الأندلسي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٧- **بدائع الصنائع:** لأبي بكر بن مسعود الكاشاني الحنفي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٨- **البدر الزاهر** في صلاة الجمعة والمسافر: للشيخ المنتظري، مكتب الشيخ المنتظري - قم المقدّسة.
٢٩- **بُلغة الفقيه:** للسيّد محمّد بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق عليه السلام - طهران.
٣٠- **البهجة المرضية:** لعبدالرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، نشر إسماعيليان - قم المقدّسة.

«ت»

٣١- **التاج والإكليل:** لمحمّد بن يوسف العبدري، دار الفكر - بيروت.

٣٢- **التاج الجامع للأُصول:** لمنصور علي ناصف، دار الكتب العلمية - بيروت.
٣٣- **تاريخ بغداد:** للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٣٤- **تاريخ علم كلام** (ترجمة بالفارسية): للسيّد محمّد تقي فخر داعي گيلاني، نشر اساطير - طهران.
٣٥- **تبصرة المتعلّمين:** للعلّامة الحلّي، نشر الكتب الإسلامية - طهران.
٣٦- **تبيان الصلاة:** للسيّد البروجردي، گنج عرفان - قم المقدّسة.
٣٧- **التبيان في تفسير القرآن:** للشيخ الطوسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٣٨- **تحرير الأحكام الشرعية:** للعلّامة الحلّي، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة.
٣٩- **تحفة الفقهاء:** لعلاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٤٠- **تذكرة الفقهاء:** للعلّامة الحلّي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٤١- **تفسير ابن عربي:** لمحيي الدين ابن عربي الحاتمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٤٢- **تفسير الإمام العسكري عليه السلام:** مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدّسة.
٤٣- **تفسير أبي السعود:** لمحمّد بن محمّد العمادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٤٤- **تفسير البحر المحيط:** لأبي حيّان الأندلسي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٤٥- **تفسير الصافي:** للفيض الكاشاني، دار الكتب الإسلامية - طهران.
٤٦- **تفسير العيّاشي:** لمحمّد بن مسعود بن عيّاش السمرقندي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.
٤٧- **تفسير القمّي:** لعليّ بن إبراهيم القمّي، دار الكتاب - قم المقدّسة.
٤٨- **التفسير الكبير:** للفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٤٩- **تقرير بحث السيّد البروجردي:** للشيخ الإشتهاردي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٥٠- **تقريب التهذيب:** لابن حجر العسقلاني، دار الفكر - بيروت.
٥١- **تكملة أمل الآمل:** للسيّد حسن الصدر، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٥٢- **تلخيص المرام في معرفة الأحكام:** للعلّامة الحلّي، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي - قم المقدّسة.
٥٣- **التمهيد لما في الموطّأ:** ليوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبدالبرّ النمري الأندلسي، نشر الفاروق الحديثة - القاهرة.
٥٤- **التنقيح الرائع:** لمقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٥٥- **تهذيب الأحكام:** للشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية - طهران.
٥٦- **تهذيب التهذيب:** لابن حجر العسقلاني، دار الفكر - بيروت.

«ث»

٥٧- **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال:** للشيخ الصدوق، مكتبة الصدوق - طهران.

«ج»

٥٨- **جامع أحاديث الشيعة:** للسيّد البروجردي، مطبعة مهر - قم المقدّسة.
٥٩- **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي): لمحمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب المصرية - القاهرة.
٦٠- **جامع البيان** (تفسير الطبري): لمحمّد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية - بيروت.
٦١- **جامع الرواة:** للمحقّق الأردبيلي، دار الأضواء - بيروت.
٦٢- **جامع الشتات:** للمحقّق القمّي، طبع شركة الرضوان - طهران.
٦٣- **الجامع للشرائع:** ليحيى بن سعيد الحلّي، مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام العلمية - قم المقدّسة.
٦٤- **الجامع الصحيح** (سنن الترمذي): لمحمّد بن عيسى الترمذي، دار عمران - بيروت.
٦٥- **جامع المقاصد:** للمحقّق الكركي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
□ **الجعفريات** = الأشعثيات
٦٦- **الجُمل والعقود:** للشيخ الطوسي (ضمن الرسائل العشر) مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٦٧- **جُمل العلم و العمل:** للسيّد المرتضى، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.
٦٨- **جمهرة اللغة:** لابن دُريد البصري، دار العلم للملايين ـ بيروت.
٦٩- **جواهر الكلام:** لمحمّد بن حسين النجفي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

«ح»

٧٠- **الحاشية على كفاية الأُصول:** للسيّد البروجردي، مؤسّسة أنصاريان - قم المقدّسة.
٧١- **الحاشية على مدارك الأحكام:** لمحمد باقر الوحيد البهباني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة.
٧٢- **حاشية المكاسب:** للآخوند الخراساني، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران.
٧٣- **حاشية المكاسب:** للسيّد محمد كاظم اليزدي، مؤسّسة إسماعيليان - قم المقدّسة.
٧٤- **حاشية فرائد الأُصول:** لآغا رضا الهمداني، نشر المهدي الموعود - قم المقدّسة.

٧٥- **حاشية نجاة العباد:** للسيّد محمّد كاظم اليزدي، الطبع الحجري.
٧٦- **الحاوي الكبير:** لعليّ بن محمّد الماوردي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٧٧- **الحبل المتين:** للشيخ البهائي، مكتبة بصيرتي - قم المقدّسة.
٧٨- **الحدائق الناضرة:** للشيخ يوسف البحراني، دار الأضواء - بيروت.
٧٩- **حياة الحيوان الكبرىٰ:** لمحمّد بن موسى الدِميري، انتشارات ناصر خسرو - طهران.
٨٠- **حياة المحقّق الكركي وآثاره:** للشيخ محمّد الحسّون، منشورات الاحتجاج - طهران.

«خ»

٨١- **الخرائج والجرائح:** لقطب الدين الراوندي، مؤسّسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدّسة.
٨٢- **الخصال:** للشيخ الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٨٣- **خلاصة الأقوال:** للعلّامة الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٨٤- **خلاصة تذهيب تهذيب الكمال:** لأحمد بن عبدالله الخزرجي اليمني، مكتب المطبوعات الإسلامية - بيروت.
٨٥- **خلاصة تذهيب الكمال:** لأحمد بن عبدالله الخزرجي اليمني، نسخة حجرية.
٨٦- **الخلاف:** للشيخ الطوسي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.

«د»

٨٧- **الدرّ المنثور:** لعبدالرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٨٨- **الدرّة النجفية:** للسيّد مهدي بحر العلوم، دار الزهراء عليها السلام - بيروت.
٨٩- **درر الفوائد:** للشيخ عبدالكريم الحائري، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٩٠- **درر الفوائد** في الحاشية على الفرائد: للآخوند الخراساني، طبع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران.
٩١- **الدروس الشرعية:** للشهيد الأوّل: مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٩٢- **دعائم الإسلام:** للنعمان بن محمّد التميمي المغربي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٩٣- **دلائل الإمامة:** لمحمد بن جرير الطبري الإمامي، مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة.

«ذ»

٩٤- **ذخيرة العباد** ليوم المعاد: للآخوند الخراساني، نشر دفتر تبليغات اسلامى ـ قم المقدّسة.
٩٥- **ذخيرة المعاد** في شرح الإرشاد: للمحقّق محمّد باقر السبزواري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٩٦- **ذكرى الشيعة**: للشهيد الأوّل، مؤسّسة النشر الإسلامي- قم المقدّسة.

«ر»

٩٧- **الرجال**: لأحمد بن الحسين الغضائري، دار الحديث - قم المقدّسة.
٩٨- **رجال الطوسي**: للشيخ الطوسي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.

□ **رجال الكشّي** = اختيار معرفة الرجال.

٩٩- **رجال النجاشي**: لأبي العبّاس النجاشي الأسدي الكوفي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٠٠- **رسائل الشريف المرتضى**: للسيّد المرتضى، دار القرآن الكريم - قم المقدّسة.
١٠١- **الرسالة الجعفرية**: (ضمن رسائل المحقّق الكركي) منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
١٠٢- **الرسائل العشر**: لابن فهد الحلّي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
١٠٣- **رسائل فقهية**: للشيخ الأنصاري (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٠٤- **رسائل المحقّق الكركي**: منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
١٠٥- **رسالة الصلاة** في المشكوك: للميرزا النائيني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
١٠٦- **الرسالة العمليّة**: للميرزا محمّد تقي الشيرازي مجهولة الناشر.
١٠٧- **روائع الأمالي**: لآغا ضياء الدين العراقي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٠٨- **روض الجنان**: للشهيد الثاني، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى - قم المقدّسة.
١٠٩- **الروضة البهية**: للشهيد الثاني، دار العالم الإسلامي - بيروت.
١١٠- **روضة الطالبين**: لأبي زكريّا النووي الدمشقي، دار الكتب العلمية - بيروت.

١١١- **روضة المتّقين:** للشيخ محمّد تقي المجلسي، المطبعة العلمية - قم المقدّسة.
١١٢- **رياض المسائل:** للسيّد عليّ بن محمّد الطباطبائي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.

«ز»

١١٣- **زبدة المقال:** للسيّد البروجردي، المطبعة العلمية - قم المقدّسة.

«س»

١١٤- **السرائر:** لابن إدريس الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدسة.
١١٥- **سنن ابن ماجة:** لمحمّد بن يزيد القزويني، دار الفكر - بيروت.
١١٦- **سنن أبي داود:** سليمان بن الأشعث السجستاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

□ **سنن الترمذي** = الجامع الصحيح.

١١٧- **سنن الدارقطني:** لعليّ بن عمر الدارقطني، دار الفكر - بيروت.
١١٨- **سنن الدارمي:** لعبدالله بن عبدالرحمٰن، المطبعة الحديثية - دمشق.
١١٩- **السنن الكبرىٰ:** لأحمد بن الحسين البيهقي، دار الفكر - بيروت.
١٢٠- **السنن الكبرىٰ:** لأحمد بن عليّ النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت.
١٢١- **سنن النسائي:** لأحمد بن عليّ النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت.

«ش»

١٢٢- **شذرات الذهب:** لابن عماد الحنبلي، دارالفكر - بيروت.
١٢٣- **شرائع الإسلام:** للمحقّق الحلّي، منشورات الأعلمي - طهران.
١٢٤- **شرح ابن عقيل:** لعبدالله بن عقيل العقيلي المصري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١٢٥- **شرح جُمل العلم والعمل:** للقاضي ابن البرّاج، جامعة مشهد - مشهد المقدّس.
١٢٦- **شرح الرضي** على الكافية: لرضيّ الدين الأسترآبادي، مؤسّسة الصادق عليه السلام - طهران.
١٢٧- **شرح الزركشي:** للزركشي الحنبلي، دار الكتب العلميّة - بيروت.

١٢٨- **الشرح الكبير:** لشمس الدين ابن قدامة المقدسي، المطبوع (ضمن المغني) دار الكتاب العربي - بيروت.

«ص»

١٢٩- **صحيح البخاري:** لمحمّد بن إسماعيل البخاري، دار الجيل - بيروت.

١٣٠- **صحيح مسلم:** لمسلم بن الحجّاج، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٣١- **الصحيفة السجّادية:** مؤسّسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدّسة.

١٣٢- **الصراح من الصحاح:** لمحمّد بن عمر بن خالد القُرشي، طبع كلكّتا - الهند.

١٣٣- **صراط النجاة:** للشيخ الأنصاري (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.

«ع»

١٣٤- **عُدّة الداعي:** لابن فهد الحلّي، دار الكتاب الإسلامي - قم المقدّسة.

١٣٥- **العروة الوثقىٰ:** للسيّد محمّد كاظم اليزدي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.

١٣٦- **العزيز شرح الوجيز:** لعبدالكريم بن محمّد الرافعي القزويني، دار الكتب العلمية - بيروت

١٣٧- **علل الشرائع:** للشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف.

١٣٨- **عوالي اللآلي:** لابن أبي جمهور الأحسائي، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة.

١٣٩- **عيون أخبار الرضا عليه السلام:** للشيخ الصدوق، نشر جهان - تهران.

«غ»

١٤٠- **غاية المراد** في شرح نكت الإرشاد: للشهيد الأوّل، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى - قم المقدّسة.

١٤١- **غاية المرام** في شرح شرائع الإسلام: للشيخ مُفلح الصيمري البحراني، دار الهادي - بيروت.

١٤٢- **غنائم الأيّام:** للميرزا القمّي، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى - قم المقدّسة.

١٤٣- **غُنية النزوع:** للسيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبي، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة.

«ف»

١٤٤- **الفتوحات المكّية:** لمحيي الدين ابن عربي الحاتمي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة.
١٤٥- **فرائد الأُصول:** للشيخ الأنصاري (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٤٦- **الفصول الغرويّة:** للشيخ محمّد حسين الحائري، مجمع الفكر الإسلامي -قم المقدّسة.
١٤٧- **فقه الرضا:** مؤسّسة آل البيت عليهم السلام -قم المقدّسة.
١٤٨- **الفقه على المذاهب الخمسة:** لمحمّد جواد مُغنية، دار التيّار و دار الجواد - بيروت.
١٤٩- **الفقه على المذاهب الأربعة:** لعبدالرحمٰن الجزيري، نشر دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١٥٠- **فقه القرآن:** لقطب الدين الراوندي، مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
١٥١- **فوائد الأُصول:** للآخوند الخراساني، مكتبة المصطفوي - قم المقدّسة.
١٥٢- **فوائد الأُصول:** للمحقّق النائيني، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٥٣- **الفهرست:** للشيخ الطوسي، نشر الفقاهة - قم المقدّسة.
١٥٤- **الفهرست:** للشيخ منتجب الدين الرازي، مكتبه المرعشي النجفي - قم المقدّسة.

«ق»

١٥٥- **القاموس المحيط:** لمحمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١٥٦- **قرب الإسناد:** لعبدالله بن جعفر الحِميَري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة.
١٥٧- **قواعد الأحكام:** للعلّامة الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة.
١٥٨- **القواعد الفقية:** للسيّد البجنوردي، نشر الهادي - قم المقدّسة.
١٥٩- **القواعد والفوائد:** للشهيد الأوّل، مكتبة المفيد - قم المقدّسة.
١٦٠- **قوانين الأُصول:** للميرزا القمّي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.
١٦١- **القوانين المُحكمة** في الأُصول: للميرزا القمّي، إحياء الكتب الإسلامية - قم المقدّسة.

«ك»

١٦٢- **الكافي:** للشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية - طهران.

١٦٣- **الكافي في الفقه:** لأبي الصلاح الحلبي، مكتبة أميرالمؤمنين عليه السلام - أصفهان.
١٦٤- **الكامل في الفقه:** للقاضي ابن البرّاج (غير مطبوع)
١٦٥- **كتاب الصلاة:** (تقريرات المحقّق النائيني)، تقرير الشيخ محمّد عليّ الكاظمي الخراسانيّ، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٦٦- **كتاب الصلاة:** للشيخ عبدالكريم الحائري، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى - قم المقدّسة.
١٦٧- **كتاب الطهارة:** للشيخ الأنصارى (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٦٨- **كتاب الغصب:** للميرزا حبيب الله الرشتي (الطبعة الحجرية).
١٦٩- **كتاب القضاء:** للميرزا محمّد حسن بن جعفر الآشتياني، دار الهجرة - قم المقدّسة.
١٧٠- **كتاب المكاسب:** للشيخ الأنصاري (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٧١- **كشف الالتباس** عن موجز أبي العبّاس: للشيخ مفلح الصيمري البحراني، مؤسّسة صاحب الأمر عليه السلام - قم المقدّسة.
١٧٢- **كشف الرموز:** للمحقّق الآبي اليوسفي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٧٣- **كشف الغطاء:** للشيخ جعفر كاشف الغطاء، انتشارات المهديّ - أصفهان.
١٧٤- **كشف اللثام:** للفاضل الهندي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٧٥- **كفاية الأُصول:** للآخوند الخراساني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
١٧٦- **كفاية الفقه:** للمحقّق السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٧٧- **كنز العمّال:** للمتّقي الهندي، مؤسّسة الرسالة - بيروت.
١٧٨- **كنز الفوائد:** لعميد الدين عبدالمطّلب الأعرج، مؤسّسة النشر الإسلامى - قم المقدّسة.
١٧٩- **كنز الفوائد:** لمحمّد بن عليّ الكراجكي، مكتبة المصطفوي - قم المقدّسة.
١٨٠- **الكنىٰ والألقاب:** للشيخ عبّاس القمّي، مكتبة الصدر - طهران.

«ل»

١٨١- **لسان العرب:** لابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر - بيروت.
١٨٢- **لغت نامه دهخدا:** لعلي اكبر دهخدا ، مؤسّسة انتشارات جامعة طهران - طهران

١٨٣- **اللمعة الدمشقية:** للشهيد الأوّل، دار الفكر - قم المقدّسة.
١٨٤- **لؤلؤة البحرين:** للشيخ يوسف البحراني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.

«م»

١٨٥- **المبدع شرح المقنع:** لابن مفلح المقدسي، دار الكتب العلميّة - بيروت.
١٨٦- **المبسوط:** لمحمّد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة - بيروت.
١٨٧- **المبسوط في فقه الإمامية:** للشيخ الطوسي، المكتبة المرتضوية - طهران.
١٨٨- **مجمع الأمثال:** لأحمد بن محمّد النيسابوري الميداني، مؤسّسة النشر للآستانة الرضوية المقدّسة.
١٨٩- **مجمع البحرين:** لفخر الدين بن محمّد الطريحي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية - طهران.
١٩٠- **مجمع البيان:** للفضل بن الحسن الطبرسي، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية - طهران.
١٩١- **مجمع الزوائد:** لعليّ بن أبي بكر الهيثمي - دار الكتب العلمية - بيروت.
١٩٢- **مجمع الفائدة والبرهان:** للمحقّق الأردبيلي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٩٣- **مجمع المسائل:** للميرزا محمد حسن الشيرازي، الطبعة الحجرية.
١٩٤- **المجموع:** لأبي زكريّا النووي الدمشقي، دار الفكر - بيروت.
١٩٥- **المحلّى:** لابن حزم، دار الفكر - بيروت.
١٩٦- **مختصر المُزَني:** لإسماعيل بن يحيى المُزَني، دار الكتب العلمية - بيروت.
١٩٧- **المختصر النافع:** للمحقّق الحلّي، مؤسّسة المطبوعات الدينية - قم المقدّسة.
١٩٨- **مختلف الشيعة:** للعلّامة الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
١٩٩- **مدارك الأحكام:** للسيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٢٠٠- **المدوّنة الكبرىٰ:** لمالك بن أنس الأصبحي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٠١- **مرآة العقول:** للشيخ محمّد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية - طهران.
٢٠٢- **المراسم:** لسلّار الديلمي، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٢٠٣- **مسالك الأفهام:** للشهيد الثاني، مؤسّسة المعارف الإسلامية - قم المقدّسة.
٢٠٤- **المسالك الجامعية:** لابن أبي جمهور الأحساني، مؤسّسة أُم القرى - بيروت.
٢٠٥- **مسائل عليّ بن جعفر:** مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.

٢٠٦- **المستدرك على الصحيحين:** للحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٠٧- **مستدرك الوسائل:** للميرزا حسين النوري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٢٠٨- **مستندالشيعة:** للمولى أحمد النراقي، مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٢٠٩- **مسند أبي يعلى الموصلي:** لأحمد بن عليّ بن المثنّي التَميمي، دار الفكر - بيروت.
٢١٠- **مسند أحمد بن حنبل:** دار صادر - بيروت.
٢١١- **مسند الإمام الشافعي:** لمحمّد بن إدريس الشافعي، دار الفكر - بيروت.
٢١٢- **مسند البزّاز:** لأحمد بن عمرو العتكي، مكتبة العلوم والحِكم - المدينة المنوّرة.
٢١٣- **مصابيح الظلام:** لمحمّد باقر البهبهاني، مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهاني - قم المقدّسة.
٢١٤- **مصباح الفقيه:** لآغا رضا الهمداني، مؤسّسة الجعفرية و مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢١٥- **المصباح المنير:** لأحمد بن محمّد الفيّومي، دار الفكر - بيروت.
٢١٦- **المصنّف:** لعبدالرزّاق الصنعاني، المجلس العلمي - الهند.
٢١٧- **مطارح الأنظار:** للميرزا أبوالقاسم الكلانتري، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢١٨- **معالم الدين:** لحسن بن زين الدين العاملي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.
٢١٩- **معاني الأخبار:** للشيخ الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢٢٠- **المعتبر:** للمحقّق الحلّي، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة.
٢٢١- **المعجم الأوسط:** لسليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين - القاهرة.
٢٢٢- **معجم البلدان:** لياقوت بن عبدالله الحموي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٢٣- **معجم رجال الحديث:** للسيّد الخوئي، مركز نشر آثار الشيعة - قم المقدّسة.
٢٢٤- **المعجم الصغير:** لسليمان بن أحمد الطبراني، دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٢٥- **المعجم الكبير:** لسليمان بن أحمد الطبراني، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٢٦- **معرفة السنن والآثار:** لأحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٢٧- **المغني:** لموفّق الدين ابن قدامة، دار الكتاب العربي - بيروت.
٢٢٨- **مغني المحتاج:** لمحمّد بن الحصيب الشربيني، دار الفكر - بيروت.
٢٢٩- **مفاتيح الشرائع:** للفيض الكاشاني، مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٢٣٠- **مفتاح الكرامة:** للسيّد محمّد جواد العاملي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٣١- **المقاصد العلية:** للشهيد الثاني، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى - قم المقدّسة.

٢٣٢- **المقتصر** من شرح المختصر: لابن فهد الحلّي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدّس
٢٣٣- **المقنع**: للشيخ الصدوق، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام - قم المقدّسة.
٢٣٤- **المقنعة**: للشيخ المفيد، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢٣٥- **ملاذ الأخيار**: للعلّامة المجلسي، نشر مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٢٣٦- **مكارم الأخلاق**: للحسن بن الفضل الطبرسي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢٣٧- **المنتظم** في تواريخ الملوك و الأُمم: لعبدالرحمٰن بن عليّ الجوزي، دار الفكر - بيروت.
٢٣٨- **منتقى الجُمان**: لحسن بن زين الدين العاملي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢٣٩- **منتهى المطلب**: للعلّامة الحلّي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدّس.
٢٤٠- **المنجد**: للويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية - بيروت.
٢٤١- **من لا يحضره الفقيه**: للشيخ الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢٤٢- **الموطّأ**: لمالك بن أنس، دار ابن حزم - بيروت.
٢٤٣- **المهذّب**: للقاضي ابن البرّاج، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة.
٢٤٤- **المهذّب البارع**: لابن فهد الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامى - قم المقدّسة.
٢٤٥- **المهذّب** في فقه الإمام الشافعي: لإبراهيم بن عليّ بن يوسف الفيروزآبادي، دار الكتب العلمية - بيروت.

«ن»

٢٤٦- **الناصريّات**: للسيّد المرتضى، نشر رابطه الثقافة والعلاقات الإسلامية - طهران.
٢٤٧- **نجاة العباد**: لمحمد حسين النجفي، مطبعة أحمدي - الهند.
٢٤٨- **نهاية الإحكام**: لحسن يوسف العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسّة.
٢٤٩- **نهاية الأُصول**: تقريرات السيّد البروجردي في الأُصول، نشر تفكّر - قم المقدّسة.
٢٥٠- **نهاية التقرير**: للفاضل اللنكراني، مركز فقه الأئمّة الأطهار - قم المقدّسة.
٢٥١- **النهاية** في غريب الحديث: لابن الأثير الجزيري، مؤسّسة اسماعيليان - قم المقدّسة.
٢٥٢- **النهاية** في مجرّد الفقه و الفتاوى: للشيخ الطوسي، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، قم المقدّسة.
٢٥٣- **نهج البلاغة**: تحقيق صبحي الصالح، دار الهجرة - قم المقدّسة.
٢٥٤- **نيل الأوطار**: لمحمّد بن عليّ الشوكاني، دار الجيل - بيروت.

«هـ»

٢٥٥- **الهداية:** للشيخ الصدوق، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام - قم المقدّسة.
٢٥٦- **هداية الأُمّة:** للحرّ العاملي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدّس.
٢٥٧- **هداية الطالب:** للميرزا فتّاح الشهيدي التبريزي، دار الكتاب - قم المقدّسة.

«و»

٢٥٨- **الوافي:** للفيض الكاشاني، مكتبة أميرالمؤمنين عليه السلام - أصفهان.
٢٥٩- **وسائل الشيعة:** للحرّ العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة.
٢٦٠- **وسيلة النجاة:** للسيّد أبوالحسن الأصفهاني (نسخة حجرية).
٢٦١- **الوسيلة** إلى نيل الفضيلة: لابن حمزة الطوسي، مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدّسة.
٢٦٢- **الوصايا و المواريث:** (ضمن تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة.

فهرس محتويات الكتاب

تتمّة لكتاب الصلاة

الخـــلل الواقع في الصلاة

الجهات المختصّة بحديث «لا تُعاد الصلاة» ٤

ذكر الروايات الواردة في خصوص نسيان بعض أجزاء الصلاة لتكبيرة الإحرام ٦

فيما لو نسي القراءة بعـد التكبيـر والفـروع المترتّبـة علـى ذلـك والروايـات الواردة في المقام ١٠

حكم ما لو نسي التشهّد والسجدة والأخبار المتعلّقة به ١٣

حكم ما لو نسي الركوع والأخبار المتعلّقة به ١٥

تتمّة الكلام في النقيصة الحاصلة في الصلاة ١٨

الكلام في الزيادة الحاصلة في الصلاة والروايات الواردة في المقام ٢٠

حكم ما لو زاد في الصلاة ركعة والأخبار الواردة في المقام ٢٢

في فساد الصلاة بزيادة الركوع وعدمه وكذا في زيادة السجدتين وعدمها ٢٧

في معارضة رواية محمّد بن مسلم الدالّه على عدم بطلان الصلاة فيما لو نسي الركوع وأتى بالسجدتين مع غيرها من الأخبار ٣٠
فيما ذهب إليه الشيخ الطوسي حول رواية محمّد بن مسلم و ما استُشكل عليه ٣٢
فيما ذكره الشهيد الأوّل وصاحب المدارك لما ذهب إليه قدماء الأصحاب في المقام ٣٣
في أنّ الركعتين الأوّلتين لا تحتملان السهو وذكر الروايات الواردة في المقام ٣٦
ما فرّعه الأصحاب في الفرق بين الركعتين الأوّلتين والأخيرتين في تحمّل السهو وعدمه ٣٩
المستفاد من قوله عليه السلام: «لا سهو في الركعتين الأوّلتين» ٤٢
في المعارضة بين قوله عليه السلام المتقدّم وبين سائر الروايات والجمع بينها ٤٥
مسألة اعتبار المظنّة في الركعتين الأوّلتين وعدمه و أقوال العلماء فيها ٤٥
الروايات المعارضة الواردة في المقام ٤٧
في الوجوه الّتي قيلت في مناط تمامية الركعة وما قاله العلماء المتقدّمون منهم والمتأخّرون في المقام ٥٠

قاعدة التجاوز والفراغ

ذكر الأخبار الواردة في خصوص قاعدة الفراغ ٥٤
ذكر الأخبار الواردة في خصوص قاعدة التجاوز ٥٧
ذكر الأُمور الّتي تفترق بها القاعدتان ٥٩
ذكر الجهات الّتي تشترك بها القاعدتان ٦١
ذكر المواضع الّتي ذهب إليها الشيخ الأنصاري في مسألة القاعدتين ٦٢
ما ذهب إليه الشيخ الحائري والمحقّق النائيني في اتّحاد القاعدتين وعدمه ٦٦
تنبيهان مهمّان في المقام ٦٩

الشكّ بعد الوقت

فروعٌ ستّة متعلّقة بالقاعدة المذكورة والكلام في الرابع منها ٧٤

في أنّ المختار هو وجوب الإتيان بالصلاتين وتقديم الظهر أوّلاً فيما لو بقي خمس ركعات من الوقت ٧٨

اعتبار الظنّ وعدمه

ذكر الأقوال في مسألة اعتبار الظنّ وعدمه في أفعال الصلاة وعدد ركعاتها ٨٠

في إيراد العلّامة على ابن إدريس وذكر الأخبار الواردة في المقام ٨٤

في الأخبار الّتي تدلّ بالمفهوم على اعتبار الظنّ في الأخيرتين ٨٥

المقصود من قوله عليه السلام في رواية صفوان «كم صلّيت» ٨٨

دفع توهّم معارضة رواية صفوان مع الأخبار النافية للسهو في الأوّلتين ٩١

في حجّية الظنّ في الأفعال والركعات وعدمه ٩٣

في أنّ الأخبار الدالّة على اعتبار الظنّ في الركعات تدلّ على اعتباره في أجزائها بمقدّمات ثلاث ٩٤

أحكام الشكوك

الشكّ بين الاثنتين والأربع والأخبار الواردة فيه وذكر كلمات الفقهاء في أنّ صلاة الاحتياط هل هي صلاة مستقلّة أو لا؟ ٩٨

الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع والأخبار الواردة فيه ١٠٢

هل يتعيّن تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس أو لا؟ ١٠٥

هل تتعيّن الركعتين من جلوس؟ أو تكفي ركعةً من قيام؟ ١٠٦

الشكّ بين الأربع والخمس والأخبار الواردة فيه ١٠٦

فروعٌ في المسألة المذكورة وفيما لو وقع الشكّ بينهما بعد الدخول في الركوع وقبل إكمال السجدتين ١٠٩

الشكّ بين الاثنتين والأربع والخمس أو بين الثلاث والأربع والخمس ١١٢

الشكّ بين الثلاث والأربع والأخبار الواردة فيه ١١٤
الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأخبار الواردة فيه ١١٧
في الإشكال الّذي يرد في المسألة المذكورة فيما لو كان الشكّ قبل الإتيان بالتشهّد وفيها وجوهٌ ثلاثة ١٢٠
الشكوك الّتي يمكن استفادة حكمها من الأخبار الواردة في الشكوك الصحيحة ١٢١
في الأخبار الّتي وردت في أنّه لا حكم للسهو عند الكثرة ١٢٤
في عدم شمول الأخبار الدالّة على مضيّ كثير السهو في السهو المصطلح ١٢٥
الكلام في المناط في كثرة السهو وذكر الاحتمالات المتصوّرة في رواية ابن أبي حمزة ١٢٧
فروعٌ أربعة في مسألة كثرة السهو ١٢٩

شكّ الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس

في أنّ الإمام يحمل أوهام مَن خلفه إلّا تكبيرة الإفتتاح والأخبار الواردة في المقام ١٣٢
في وجوب رجوع كلٍّ من الإمام والمأموم بحفظ الآخر وعدمه فتوىً وروايةً ١٣٥
في الفروع الستّة المتصوّرة في المقام ١٣٨
في المقصود من السهو في قوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» والمستفاد منه ١٤٠
فيما لو شكّ بعد الفراغ من الصلاة أو قبله والوجوه المترتّبة عليه ١٤٣
فيما لو كان الشكّ موجباً لسجدتي السهو فهل تشملة الرواية المذكورة أم لا؟ ١٤٧
في كيفيّة صلاة الاحتياط وهل تحتاج الى تكبيرة الإحرام أم لا؟ وذكر جملة من المسائل المتعلّقة بها ١٤٨
فيما لو حدث بين الصلاة وصلاة الاحتياط ما ينافي الصلاة هل يضرّ أم لا؟ ١٤٩
في الإيراد على ما ذكره المحقّق الحائري من الاحتياط بالجمع بينه وبين الاستئناف ١٥٢
في ذكر الاحتمالات حين ظهور نقص الصلاة في أثناء الإتيان بصلاة الاحتياط ١٥٣

في مسألة انقلاب الشكّ إلى الظنّ أو إلى شكٍّ آخر بعد السلام ١٥٦
في الفروع المتصوّرة في المسألة المذكورة فيما ذكره الفقيه الهمداني والمحقّق الحائري في جريان الفراغ وعدمه في الصورتين من الستّ المذكورة ١٦٠
في ذكر الأقسام الثلاثة من الصور المتصوّرة في انقلاب الشكوك ١٦٢
في الفرعين اللذين ذكرهما المحقّق الحائري حول بطلان صلاة الاحتياط أو نسيان الإتيان بها ١٦٣
ما استشكله المحقّق الحائري من تقدّم الاستصحاب على البراءة في الفرعين المذكورين ١٦٥

سجدتا السهو

أقوالٌ ثلاثة في وجوبهما بعد الصلاة مختصٌّ بالسهو الموجب للجهل البسيط ١٦٧
ذكر الأقوال في السهو الموجب للجهل المركّب ١٦٧
موارد وجوبهما وحكم القيام في موضع القعود وبالعكس وذكر الأقوال فيه والأخبار الواردة في المقام ١٧٠
الأخبار الواردة في وجوب المواضع الخمسة ١٧٣
البحث في روايات أربع في المقام ١٧٨
البحث عن الأخبار الدالّة على عدم وجوبهما لكلّ زيادة ونقيصة ١٨١
مواضع القعود في الصلاة ١٨٤
الموارد الّتي تكون سجدتا السهو واجبة هل هما شرطٌ في صحّة الصلاة؟ أم واجبٌ مستقلّ؟ ١٨٥
ما يجب من الذكر فيهما وعدمه في وجوب تعدّدهما في الأسباب المتعدّدة وعدمه ١٨٧
الشكّ في صلاة النافلة والأخبار الواردة فيه ١٩٢
فروعٌ في العلم الإجمالي وذكر مسائل في المقام ١٩٤

فيما لو شكّ في أثناء الصلاة أنّ ما بيده ظهر أو عصر ١٩٧
فيما لو شكّ في صلاة العشاء قبل الدخول في ركوع الرابعة بين الاثنتين والثلاث ١٩٨
فيما لو علم في حال التشهّد الأخير لصلاة العصر بنقص ركعة إمّا منها أو من الظهر ١٩٨
فيما لو صلّى الظهر وعلم إجمالاً بأنّه صلّى ثمان ركعات ٢٠٢
فيما لو صلّى الظهرين وعلم بعد الفراغ بنقص ركعة إمّا من الظهر أو العصر وذكر الوجوه الثلاثة فيها ٢٠٣
فيما لو صلّى الظهرين وعلم قبل أن يسلّم للعصر أنّه زاد ركعةً إمّا في الظهر أو العصر وذكر الوجوه الثلاثة فيها ٢٠٤
فيما لو علم بترك سجدتين وشكّ في أنّه تركهما في ركعة واحدة أو في ركعتين ٢٠٦
في أنّه لا يعتبر في قاعدة التجاوز أزيد من ترتّب الأثر الشرعي على وجود الجزء المشكوك فيه ٢٠٨
فيما لو علم بعد الدخول في السجدة الثانية أنّه إمّا ترك القراءة أو الركوع ٢١٠
فيما لو علم قبل الدخول في الركوع أنّه إمّا ترك القراءة ممّا بيده من الركعة أو ترك سجدتين من الركعة السابقة ٢١٢
فيما لو علم إجمالاً أنّه إمّا ترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهّد من الركعة الّتي بيده ٢١٢
فيما لو علم أنّه ترك إمّا جزءاً مستحبّاً أو واجباً ٢١٣
فيما لو علم إجمالاً أنّه إمّا ترك سجدة أو زاد ركوعاً و ذكر ما فصّله الشيخ الأنصاري في المقام ٢١٦
فيما لو علم أنّه إمّا ترك سجدة من الركعة السابقة أو ممّا بيده ٢١٩
خلاصة لما تقدّم من فروع العلم الإجمالي و بيان القواعد فيها ٢١٩

قضاء الفوائت

في ذكر المكلّف الّذي يجب عليه القضاء وأقوال العلماء في المسألة ٢٢١
في حكم الكافر الأصلي والمرتدّ والكافر المنتحل إلى الإسلام والتارك للصلاة عن نسيانٍ أو نام عنها أو عن عمدٍ أو بسبب الإغماء ٢٢٤
في حكم الحائض والنفساء وفاقد الطهورين والسكران والمُغمى عليه ٢٢٥
مسألتان مهمّتان في قضاء الفوائت ٢٢٥
في الأقوال الستّة الّتي نُسبت إلى القدماء وغيرهم في المواسعة والمضايقة ٢٢٦
العُمدة ممّا نُسب إلى القائلين بالمضايقة أُمورٌ ثلاثة ٢٢٨
فيما ذكره صاحب الجواهر لإثبات القول بالسعة والإشكال عليه ٢٣٠
ذكر الأخبار الواردة من العامّة في المقام و عدم دلالتها على فورية القضاء ٢٣٢
ذكر الأخبار الواردة من الأئمّة عليهم السلام في المقام ودلالتها على فوريّة القضاء وعدمه ٢٣٥
ذكر الأخبار الّتي يُتمسّك بها على عدم ترتّب الحاضرة على الفائتة ٢٤٦
ذكر الروايات الدالّة على عدم وجوب العدول ٢٤٧
في أقوال العامّة والخاصّة والأُمور الّتي تبتني المسألة عليها في الترتيب بين الفوائت ٢٥١
ذكر الأخبار الّتي يمكن أن يتمسّك بها القائل بالترتيب بين الفوائت ٢٥٤
في اعتبار الترتيب وعدمه في صورة الجهل به على فرض لزوم الترتيب بين الفوائت ٢٥٥
في لزوم مراعاة الترتيب على من يقضي عن الغير و عدمه ٢٥٨
فيما لو علم أنّه فاتته صلاة من الصلوات الخمس ولا يدري أيٌّ منها هي ٢٥٩
في كيفيّة قضاء الصلوات لمن فاتته في الحضر أو السفر من حيث التمام والقصر ٢٦١
حكم ما لو كان الخوف موجباً لقصر الصلاة من غير أن يكون مسافراً ٢٦٢
فيما لو لم يصلّ في أوّل الوقت وهو في الحضر ونسيها في السفر وبالعكس ٢٦٣

صلاة الجماعة

في ماهيّتها و مشروعيّتها ٢٦٧
في كيفيّة اعتبار الجماعة بموت الإمام وعدمه و نقل ما ذهب إليه الشيخ

الطوسي في المسألة ٢٦٨
في مفهوم قصد الاقتداء بالجماعة و هل الجماعة والفرادى وصفان لأفعال الصلاة أو اعتبرا لأصلها؟ ٢٧٢
لم يتعرّض القدماء للمسألة المذكورة إلّا الشيخ الطوسي ونقل أقوال المتأخّرين منهم ٢٧٣
فيما يمكن التمسّك به في بحث جواز الانفراد وعدمه ٢٧٦
ما ذكره المحقّق الحائري من كون الجماعة والفرادى حقيقتين لا واحدة ٢٧٧
حكم العدول من الفرادى إلى الجماعة والأقوال فيها ٢٨٠
ذكر الأخبار المتّفقة والمختلفة في صلاة الخوف ونقل الأقوال في المقام ٢٨٣
ذكر المناهي الّتي لا يُؤمّ الإمام بها سواء كان نهياً تنزيهيّاً أو تحريميّاً ٢٨٧
فيما لو كان الإمام بنظر المأمومين عادلاً ولكن في الواقع فاسقاً وبيان مفهوم العدالة وما قاله العلماء فيها وذكر الأخبار الواردة في المقام ٢٨٩
في تصحيح رواية ابن أبي يعفور سنداً وبيان ما هو المعتبر فيها لترتيب أثر العدالة ٢٩٤
ما ذكره السيّد بحرالعلوم حول شمول الرواية على إحراق من لم يحضر الجماعة ٢٩٧
في ذكر سائر الأخبار الّتي وردت فيمن تجوز شهادته ومن لا تجوز في باب الشهادات ٢٩٨
في ذكر الأخبار الدالّة على أوصافٍ كانت معتبرة في الإمام وأنّه لا يكون فاسقاً ٣٠١
فيما ذكره المحقّق الحائري حول العدالة بأنّها عبارة عن التديّن وملَكة الخوف منه سبحانه وذكر ماورد عليه ٣٠٤
بحثٌ حول الكبائر والصغائر من الذنوب وأنّ المعاصي كلّها نسبيّ أو كلّها كبائر لا صغيرة فيها ٣٠٦
ذكر المعاصي المصرَّح فيها أو المستفادة منها في القرآن الكريم بخصوصها بالوعيد بالنار أو العذاب ٣١١
في الأخبار الواردة في تعداد الكبائر من طرق العامّة والخاصّة على

اختلافها في أنّها خمس أو سبع أو أكثر ٣١٧
فيما هو المعتبر في عدالة الإمام هل هي خصوص الكبائر أو أعمّ من الصغائر أو الإصرار عليها؟ ٣٢٤
في مفهوم الإصرار على الكبيرة كتاباً وسنّةً ونقل قول صاحب الجواهر في المقام ٣٢٦
حكم شهادة من ارتكب كبيرةً ثم تاب عنها أو لم يتب ٣٢٩
في أنّ اللازم من العدالة قبل ارتكاب الذنب هي الملَكة ٣٣١
فيما لو انعقدت جماعة وأحرز المأمومون كون الإمام واجداً للشرائط المعتبرة ثم تبيّن خلافها ٣٣١
الأخبار الواردة في المسألة المذكورة ٣٣٣
في بيان فقه الحديث لزرارة الوارد في اعتبار عدم الحائل بين الإمام والمأموم وبين المأمومين وتوضيح بعض فقرات الحديث ٣٣٤
في الأخبار الواردة في وجود الجدار المشبّك أو الزجاجي أو الحائل أو الأساطين أو غيرها بين الإمام والمأموم والكلام فيها ٣٤٢
للمأموم شروطٌ أربعة ٣٤٧
(١) عدم الحائل واستثناء المرأة من ذلك وذكر الموافق والمخالف في المسألة ٣٤٧
(٢) عدم البُعد بين الإمام والمأمومين ٣٤٩
(٣) أن لا يكون موضع الإمام أعلى من موضع المأمومين إلّا بما يُغتفر ٣٤٩
ذكر ما استفاده الشيخ الطوسي من رواية عمّار الساباطي في المقام ٣٥٠
ما استدلّ من طرق العامّة في المسألة ٣٥١
المستفاد من فقرات رواية عمّار مع اضطرابها ٣٥٢
في استحباب وقوف المأموم لوحده عن يمين الإمام ٣٥٤
كون المأموم خلف الإمام وبيان حكم الصلاة حول الكعبة ٣٥٥
في بطلان الصلاة بفقدان شروط الاقتداء وعدمه و نقل عبارات القدماء والمتأخّرين ٣٥٦

في أنّ وجود الإمام المحرَز أوصافه بالأُصول الشرعيّة كافٍ في تحقّق الجماعة والاستدلال على ذلك بخبر السكوني ٣٦٠
في ذكر الضمائم الّتي تطرأ على المصلّي في العبادات كالجاه والرياء من الأُمور المباحة والمحرّمة ٣٦٢
في الأخبار الّتي تمسّك بها المحقّق الحائري لصحّة صلاة من ابتُلي ببعض موارد المسألة والإيراد عليه ٣٦٤

المتابعة وعدمها

المتابعة مع الإمام وذكر الخبر النبويّ فيها ٣٦٨
ما ورد من العامّة من الأخبار في المسألة المذكورة ٣٦٩
ما مورد من الخاصّة من الأخبار في المسألة المذكورة ٣٧١
في صحّة صلاة من رفع رأسه قبل الإمام وبطلانها لمن ركع أو سجد قبل الإمام ٣٧٣
فيما ذكره المحقّق الحائري في المقام والإشكال عليه ٣٧٦
في استفادة الوجوب النفسي من الحديث النبويّ ٣٧٧
فيما لو فرض عدم استفادة الحكم الشرطي أو النفسي من الحديث المذكور وكان الأمر مردّداً بينهما ٣٨٠
في ذكر الإشكال على المحقّق الحائري في تمسّكه بعموم «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب» في المورد الّذي شكّ في كون الصلاة جماعةً أو فرادى ٣٨١
في أن ما ذكره المحقّق الحائري في المقام هو أشدّ إشكالاً من التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة ٣٨٤
فيما لو أخلّ بوظيفة المتابعة ولم يعلم أنّها نفسي أو شرطي ففيه مسألتان ٣٨٥
فيما لو رفع رأسه قبل الإمام ثمّ تابعه بالعود الى السجدة فتبيّن أنّ الإمام في السجدة الثانية ٣٨٧
في الأخبار الواردة في مورد التخلّف عن الإمام ٣٨٨

في ذكر فروع تسعة لمن تخلّف عن الإمام بسبب الزحام واللحوق به بعد ذلك ٣٩٠

في حكم قراءة المأموم خلف الإمام في الجماعة

فيما لو كانت الصلاة جهريّة أو إخفاتيّة والأخبار الواردة في المسألة ٣٩٣

فيما لو شرع المأموم في الصلاة بعد تكبيرة الإمام و قبل القراءة وما قاله صاحب الجواهر والمصباح في المقام ٣٩٥

الأخبار الدالّة على اعتبار درك المأموم لتكبيرة ركوع الإمام ٣٩٦

الأخبار الدالّة على كفاية درك المأموم لركوع الإمام ٣٩٧

فيمن لم يدرك قراءة الإمام الفاتحة كلّها أو بعضها ٣٩٨

فيمن أدرك الإمام في الأخيرتين ليس له أن يجعل أوّل صلاته آخرها والأخبار الواردة في المقام ٣٩٩

فيما لو لم يمهل الإمام قراءة المأموم الفاتحة وذكر وجوه المسألة ٤٠٠

في أنّ المتابعة في التشهّد واجبة ٤٠٢

فيما لو أدرك المأموم بعد رفع الإمام رأسه من الركوع مطلقاً أو من الركعة الأخيرة وذكر الأخبار الواردة في المقام ٤٠٢

ما قاله العلماء في المسألة ٤٠٤

الاحتمالات المتصوّرة فيما لو أدرك المأمومُ الإمامَ في حال السجدة من الركعة الأخيرة ٤٠٦

فيما لو صلّى منفرداً ثمّ وجد جماعة وذكر الأخبار الواردة في المسألة ٤٠٨

فى ذكر الفروع المتصوّرة في المقام ٤٠٩

في صحّة الاقتداء وعدمها بمن يصلّي عن الميّت نيابةً ٤١١

فيما لو اشتغل بالصلاة فريضةً كانت أو نافلة فقامت الجماعة في الأثناء وذكر الأخبار الواردة في المقام ٤١٣

كتاب الخمس

ما اختارته العامّة من لفظ الجلالة في آية الغنيمة ٤١٦
في الأُمور الّتي يُبحث عنها في كتاب الخمس ٤١٧
في ذكر الأخبار الواردة فيما يجب فيه الخمس ٤١٨
(الأوّل) ممّا يجب فيه الخمس هو الغنائم وذكر المستثنى منها ٤٢٠
حكم ما لو سرق المسلم من الكافر شيئاً ٤٢١
فيما ورد من جواز أخذ مال الناصب والتصرّف فيه بعد أداء الخمس ٤٢١
في الإشكال على التمسّك بإطلاق آية الغنيمة لإخراج الخمس من الأراضي ٤٢٣
(الثاني) ممّا يجب فيه الخمس هو المعادن والأخبار الواردة في المقام ٤٢٥
في اعتبار النصاب في المعدن وعدمه والأخبار الواردة في المقام ٤٢٦
فروعٌ لابدّ من ذكرها في استخراج المعدن ٤٢٨
حكم ما لو وجد شيئاً من المعدن مطروحاً في الصحراء ٤٣٠
(الثالث) ممّا يجب فيه الخمس هو الكنز، وذكر الأخبار الواردة في المقام ٤٣١
الفرق بين الكنز الموجود في الأرض المباحة أو في ملك الأشخاص وبين المعدن الموجود فيهما وذكر أُمور يُتمسّك بها في المقام ٤٣٢
في اعتبار النصاب في الكنز والأخبار الواردة في المقام والاحتمالات المترتّبة عليه ٤٣٤
فيما ذكره الشيخ الطوسي في الفروع المتصوّرة في الكنز وما استشكله ابن إدريس عليه ٤٣٦
في تفصيل الكلام في المسألة وذكر بعض الأخبار الواردة في اللقطة ٤٣٨
في اعتبار إقامة البيّنة عند ادّعاء مالكيّة الموجود في الدار وعدمه ٤٤١
(الرابع) ممّا يجب فيه الخمس هو الغوص والفروع المتعلّقة به ٤٤٢
وممّا يجب فيه الخمس أيضاً هو العنبر والكلام في اعتبار النصاب فيه وعدمه ٤٤٤
(الخامس) ممّا يجب فيه الخمس هو الأرض وأقوال العلماء في الأرض الّتي اشتراها الذمّي من المسلم ٤٤٥
جهاتٌ أربع متعلّقة بالمسألة المذكورة ٤٤٧

(السادس) ممّا يجب فيه الخمس هو الحلال المخلوط بالحرام والأخبار الدالّة على ذلك ٤٤٩
في الفروع المتصوّرة في المسألة وفيما لو كان الاختلاط بنحو المشاعة وغيرها ٤٥٢
الفرق بين الخمس الاصطلاحي والغير الاصطلاحي في المسألة المذكورة ٤٥٤
(السابع) ممّا يجب فيه الخمس هو فاضل الاكتسابات وأقوال العلماء في ذلك ٤٥٥
في وجوب الخمس على المال الموهوب ونحوه و عدمه وذكر الأخبار المتعلّقة بذلك ٤٥٨
في أنّ وجوب الخمس إنّما هو بعد المؤونة وذكر الأخبار المتعلّقة بذلك ٤٦٠
في المراد من المؤونة وأنّها هي الفعليّة دون الشأنيّة ومقدارها الّتي تكون مستثناة من تعلّق الخمس ٤٦١
في أنّ المعهود بين الإماميّة هو إخراج الخمس من فوائده واكتساباته في كلّ سنة مرّة ٤٦٣
فيمن لو استدان لمؤونته أو مؤونة كسبه فمقدار أداء دَينه يكون من المؤونة ٤٦٤
فيما ذكره بعض متأخّري المتأخّرين بإباحة الخمس للشيعة إما مطلقاً أو فقط حصّة الإمام عليه السلام والأخبار الّتي استدلّوا بها ٤٦٥
في ذكر الأخبار الّتي لا دلالة لها على المطلوب أو توهم على ذلك ٤٦٨
فيما لو يصرف من العوائد تحصيل الفائدة في السنة الآتية ففي وجوب الخمس عليه في هذه السنة وعدمه وجوه ٤٧٤
في الفروع المتصوّرة في الخسارة والنفع وانجبارها به وعدمه ٤٧٥
ما ذهب إليه العامّة في مصرف الخمس وأنّ السهام خمسة أو ستّة؟ ٤٧٦
ما ذهب إليه الخاصّة في مصرف الخمس والأخبار المذكورة في المقام ٤٧٧
في اعتبار كون الهاشمي المنسوب إليه بالأب دون الأمّ وذكر مقدّمات في المقام ٤٧٩
في الأقوال المختلفة من دفن المال أو حفظه أو التصدّق عنه عليه السلام في زمان الغيبة ٤٨٢
في دفع الإشكال بلزوم تتميم سهم السادات في زمان الغيبة كما في زمان الحضور ٤٨٣

تتمّة في الأنفال

في مفهوم الأنفال عند العامّة والخاصة ٤٨٣

كتاب الحجّ والعمرة

في تعداد الأفعال في الحجّ والعمرة وذكر أقسام الحجّ عند الفريقين ٤٨٥
في مفهوم القِران عند الفريقين وذكر أفعال الحجّ والأخبار الواردة في المقام ٤٨٦
في ذكر المواقيت وفيمن لا يأتي مكّة من أحدها ٤٨٧
في الروايات الواردة فيمن نسي الإحرام أو تركَه جاهلاً بالحكم ٤٨٩
في البحث عن مفاد رواية عليّ بن جعفر فيمن جهل أن يحرم يوم التروية بالحجّ ٤٩١
حكم ما لو تذكّر نسيان الإحرام في أثناء العمل ٤٩٤
حكم ما لو ترك الطواف عمداً أو نسياناً والاستدلال بالأخبار الواردة ٤٩٤
حكم من نسي طواف النساء والأخبار الواردة في المقام والأحكام المترتّبة منها ٤٩٧
حكم ما يتحقّق به ترك الطوف عمداً وكلام الفقهاء في المسألة ٥٠٠
حكم من نسي التقصير وأحرم للحجّ والروايات الواردة في المسألة ٥٠١
فيما ذكره الشيخ في الخلاف من أقوال فقهاء العامّة والخاصّة في المسألة ٥٠٤
فيما لو أحرم للحجّ قبل التقصير للعمرة عمداً عالماً أو جاهلاً وذكر روايتي ابن الفضيل وأبي بصير وتفصيل الكلام فيهما ٥٠٦
فيما لو ترك رمي الجمرات أيّام التشريق وذكر الروايات الواردة في المسألة ٥٠٩
في التعارض بين روايتي عمر بن يزيد و معاوية بن عمّار وما جمعه الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي بينهما ٥١١
في وجوب المبيت بمنى ليالي التشريق وفيما يتحقّق به البيتوتة وذكر الروايات في المقام ٥١٢

رسالة في البراءة

حكم ما لو شكّ في وجوب شيءٍ أو حرمته ولم تتبيّن له حجّة في ذلك ٥١٥
وجوه تحرير محلّ النزاع في مسألة البراءة ٥١٦
في أنّ الدليل على براءة المكلّف عند احتمال التكليف هو العقل أو ما صدر من الشرع و يترتّب على ذلك وجهان ٥١٨
الكلام في حجّة القول بالاحتياط على تحرير النزاع على الوجه الثاني ٥٢٢
في الأخبار الدالّة على الوقوف عند الشبهة وعلى وجوب الاحتياط ٥٢٣
كلامٌ مفصّل في رواية عمر بن حنظلة في المقام ٥٢٩
دليل العقل على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة يترتّب عليه أمران أحدهما العلم الإجمالي ٥٣٤
في الوجوه المتصوّرة لانحلال العلم الإجمالي بحسب إيجاد العلم التفصيلي ٥٣٥
في الآيات الدالّة على البراءة ٥٣٨
كلامٌ مفصّلٌ لحديث الرفع المشهور ٥٤٢
في خصوص المؤاخذة من حديث الرفع يُتصوّر على وجهين ٥٤٤
في خصوص الأثر الظاهر في كلٍّ منهما من الحديث المذكور ٥٤٥
في خصوص مطلق الآثار بعناوينها الأوّليّة من الحديث المذكور ٥٤٥
في أنّ الأخبار الواردة في أصالة الحلّيّة تشتمل الشبهة الغير المحصورة بالعلم الإجمالي ٥٥٢
في شمول أصالة الحلّيّة لأطراف العلم الإجمالي بشبهه غير محصورة ٥٥٦

رسالة في التحريف

في أنّ التحريف بالزيادة مجمعٌ على خلافه وذكر الأخبار المتعلّقة فيه بالنقيصة ٥٦١
كلام المستشكلين على الاستدلال بآية الحِجر ٥٦٤
خاتمةٌ متواضعة ٥٦٥
فهرس مصادر التحقيق ٥٦٧
فهرس محتويات الكتاب ٥٨١