PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Muhaqqiq

كتاب الصلاة

تقرير أبحاث فقيه أهل البيت «عليهم السلام»

آية الله العظمى

الحاج السيد محمد المحقق الداماد

« قدس سره »

تأليف

عبدالله الجوادى الطبرى الاملى

الجزء الثالث

(Arab)
KBL
.M832
جز' 3
(RECAP)

الكتاب : تقريرأبحاث آية الله العظمى المحقّق الداماد في الصلاة (ج ٣)
المؤلف : عبدالله الجوادي الطبري الآملي
الموضوع: فقه اللغة : عربي
عدد الاجزاء : عدد الصفحات: ٤٨٨
الناشر : مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة
الطبع : مطبعة مؤسّسة النشر الاسلامي
الطبعة : الاولى المطبوع : ٢٠٠٠ نسخة
التاريخ : ١٤٠٩ هـ . ق

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 017534445

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين ، وصلّى الله على جميع الأنبياء والمرسلين ، سيّما خاتمهم
و أفضلهم محمّد وأهل بيته الطيّبين الطاهرين
سيّما بقيّة الله أرواح من سواه فداه
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

قال السيّد العلّامة الطباطبائي اليزدي (قدّس سرّه) في العروة الوثقى

السابع : أن لا يكون مقدماً على قبر معصوم، و لامساوياً له مع عدم الحائل الرافع لسوء الادب على الاحوط ، ولا يكفى فى الحائل الشبابيك والصندوق الشريف وثوبه .

إنّ المستفاد من المتن ـ حسب السياق ـ كون التأخير عن قبره الشريف شرطاً وضعياً للصلاة ، فتبطل بدونه كغيره من الشرائط المارّة ، ولكن لا بنحو الجزم بل بنحو الاحتياط .

فيلزم البحث عن كون التقدم و كذا التساوي حراماً في نفسه أومكروهاً ، وعن كونه مبطلاً للصلاة و عدمه ، وعن الميز بين التقدم و بين التساوي كما بينهما وبين التأخير ، وعن كون الصندوق والشبكة حائلاً أم لا ، وعن غير ذلك ممايلوح في أثناء المقال .

وحيث إنّ غير واحد من الفروعات المشار إليها مندرجة تحت جهتين من

الكلام : إحديهما بالنسبة إلى التقدم ، والاخرى بالنسبة إلى التساوي ، فلنجعل البحث في مقامين :

المقام الاول

في تقدم المصلي على قبر المعصوم عليه السلام

إنّ المشهور بين أصحابنا الامامية ـ رحمهم الله ـ هو الجواز على كراهة ـ كما في الحدائق ـ وإن كان خيرته ـ رحمه الله ـ هو المنع حيث قال: «إنّي لم أقف على من قال بالتحريم ... سوى شيخنا البهائي ـ رحمه الله ـ ... ثمّ اقتفاه جمع ممن تأخر عنه، منهم شيخنا المجلسي ـ رحمه الله ـ وهو الأقرب عندي» ... الخ» .

ولمّا كان صاحب الجواهر ـ رحمه الله ـ لسان المشهور ومدافعاً عنه مهما أمكن، فقد صال وأبرق، حيث قال ـ رحمه الله ـ «فمن الغريب ركون جماعة من متأخري المتأخرين إلى البطلان كالبهائي ونحوه ... ولاغرو ممن لم يتحرر عنده الطريقة منهم أوّلم يعضّ عليها بضرس قاطع ، وعليه قديقال: بعدم البطلان في هذه الأزمنة ، لوجود الحائل : من الصندوق والثياب والشبابيك ونحوها ، واحتمال سريان حكم القبر إليها باعتبار معاملتها معاملته في التعظيم وغيره لاتساعده الأدلّة» انتهى .

وهـذا التعبير مأخوذ من كلام الحدائق ، ولكن في المقام الثاني ، وهو التساوي، حيث إنّه ـ رحمه الله ـ قائل هناك بالجواز طاعناً على من منع وحكم بالتحريم فراجع . وكيف كان: فلابد من التنبّه بخروج بعض موارد التقدم عن البحث، كما في الحائل الحاجب عن الصندوق فضلاً عن القبر ـ كالجدار ـ وكما في البعد المفرط، لانصراف نصوص المنع عن مثله ، مضافاً إلى قيام السيرة على الخلاف ، وإلى لزوم العسر والحرج ونحو ذلك .

وممّا ينبغي البحث حوله ، هو أنّ الاختلاف بين القدماء ومتأخري المتأخرين مآله إلى عدم العثور على دليل المنع ، أو النقاش فيه سنداً ، أو دلالة .

والأوّل : بعيد جدّاً ، لأنّ القدماء هم الوسائط في النقل والمجاري لفيض العلم عن معدنه و منبعه ، فلا يمكن عادة عدم عثورهم على ما ظفر به متأخّر المتأخّرين .

والثاني : موجب لسقوطه عن الحجّية ، لأنّ إعراضهم عن السند كاشف تام عن وهنه .

وأمّا الثالث : فلا ضير فيه ثبوتاً ، لأنّه كم ترك الأوّل للآخر! فلا امتناع في عدم استفادتهم من الدليل ما استفاده المتأخرون أو متأخروهم عنه . إنّما الكلام في الاثبات ، إذ من المستبعد عدم تفطّنهم بما يدلّ عليه دليل المنع نصّاً أو ظاهراً.

والحاصل : أنّ منشأ الاختلاف لو كان هو الاختلاف في الاجتهاد ، فلا محذور في المخالفة عند رجحان مقال الآخرين ، فلنأت بسند المنع أوّلاً ، وبما قيل أو يقال فيه ثانياً .

فمن ذلك : ما رواه عن محمّد بن عبدالله الحميري قال : كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا ؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة و يقوم عند رأسه ورجليه ؟ و هل يجوز أن يتقدم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب : (و قرأت التوقيع و منه نسخت) و أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خدّه الأيمن على القبر، وأمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الأمام ، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ، لأنّ الامام لا يتقدم ، ويصلّي عن يمينه وشماله [1] .

و منه : ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمّد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان مثله [2] (أي ما نقل الآن) إلا أنّه قال: «ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره لأنّ الامام لا يتقدم عليه ولا يساوي» .

(١و٢) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلى ح ١و٢ .

وفي «الوسائل» الظاهر تعدد الرواية والمرويّ عنه ، والاولى محمولة على الجواز والثانية على الكراهة .

و اورد على الاستدلال امور :

منها ـ ماأفاده الفقيه الهمداني ـ رحمه الله ـ في «المصباح» حيث قال: «ويمكن الخدشة بأنّه قدعلّل المنع في الخبر المذكور بأنّ الامام لايتقدم عليه، فلوكان المنع تحريمياً لوجب أن يكون التقدم على القبر الشريف في حدّ ذاته حراماً مطلقاً حتى يستقيم البرهان ، و هو ليس كذلك في سائر الأحوال مالم يكن عن استخفاف ، و إنّما هو مناف للآداب التي ينبغي رعايتها في حال الصلاة وغيرها ، فهذه العلّة لاتصلح علّة إلّا للكراهة ، نعم: لواريد بالامام إمام الجماعة . . . اتّجه إبقاء النهي على ظاهره ، ولكنه خلاف مايتبادر منه بل غير مستقيم الخ »

وأشار إلى عدم اختصاص النهي بالصلاة «صاحب الجواهر» أيضاً حيث قال : «بل مقتضاه ـ أي صحيح الحميري ـ مطلق التقدم وإن لم يكن في الصلاة» انتهى.

ومنها : ما أفاده غيره، ونقله هو ـ رحمه الله ـ (في مصباحه) بأنّه ـ أي الخبر المذكور ـ ضعيف شاذّ مضطرب اللفظ . قيل في بيان وجه الضعف : ولعلّه لأنّ «الشيخ» رواه عن «محمّد بن داود» عن «الحميري» ولم يبيّن طريقه إليه ، ورواه في «الاحتجاج» مرسلاً عنه .

و أمّا الاضطراب : فلأنّه في «التهذيب» ظاهر في الأمر بالصلاة عن يمينه وشماله . وفي «الاحتجاج» نهي عن ذلك . ولأنّه في «التهذيب» كتابة إلى الفقيه عليه السلام وفي «الاحتجاج» إلى صاحب الزمان عليه السلام. ثمّ قال ـ رحمه الله ـ واجيب بأنّ الظاهر من الشيخ في «الفهرست» كون الواسطة بينه وبين الراوي جماعة ثقات ، فيكون الخبر صحيحاً ، كما وصفه به غير واحد . كما أنّ الظاهر تعدد الخبرين ، لا أنّه خبر واحد مضطرب اللفظ ، أقصاهما المخالفة بالاطلاق والتقييد ، فلايوجب ذلك وهناً في شيء من الخبرين .

فقال ـ رحمه الله ـ: أقول : أمّا احتمال تعدد الخبرين فهو في غاية البعد، بل ينبغي القطع بعدمه ، ولا يهمّنا الاطالة في إيضاحه بعد قصور ما في «الاحتجاج» عن مرتبة الحجّية ، فلا اختلافه مع ما في «التهذيب» لا يؤثّر في سقوط ما في «التهذيب» عن الاعتبار ، إلا أنّ ما في «التهذيب» بنفسه لا يخلو عن اضطراب أو إرسال ، لأن «الفقيه» في عرف الرواة إنّما يطلق على «أبي الحسن موسى عليه السلام» وليس «الحميري» من أصحابه ، فقوله : «كتبت إلى الفقيه» إما مقول قول شخص آخر فحذفت الواسطة فتكون الرواية مرسلة ، أو أنّه قوله ، و لكنه أراد بالفقيه غير ما جرى عليه اصطلاحهم ، فيشكل على هذا الجزم بارادته أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام أدرك صحبتهم ، إذ لا شاهد عليه إلّا بعض قرائن الأحوال التي يشكل الاعتماد عليها ما لم تكن مفيدة للقطع ، و ادّعاء حصول القطع به من شهادة حاله بأنّه لا يكتب أو لا يروي إلّا عن الامام عليه السلام عهدته على مدّعيه، فليتأمّل . فتلخّص مما ذكر : أن القول بالكراهة كما نسب إلى المشهور لا يخلو عن قوّة انتهى .

أقول : و لعلّ من تلك الشواهد اهتمام الراوي عن «الحميري» بالقراءة والاستنساخ، إذ لا يهتمّ بتوقيع غير المعصوم عليه السلام فالسند محفوف بقرائن الصحّة .

وأمّا المتن: فيلزم النظر المستأنف في كلّ فقرة فقرة منه حتى يتضح نطاقه بيّناً .

إنّ في ارتكاز ذهن السائل هو احتمال المنع عن تلك الامور المسئول عنها ـ كما هو كذلك بالنسبة إلى بعضها في الجملة ـ وليس المراد من جعل القبر قبلة في السؤال هو الاستقبال به في أيّة جهة كانت ـ كالكعبة ـ بأن يعامل معه معاملتها ، بل المراد هو جعله أماماً وقدّاماً حال الصلاة .

ثمّ المراد من «التقدم» إمّا ما ليس بتأخر، أو خصوص ما بين اليدين ، أو لا هذا ولا ذاك ، بل ما يقابل اليمين واليسار والخلف .

فعلى الأوّل : يندرج تحته أقسام ثلاثة ـ أحدها : القدّام بمعنى ما بين اليدين ، وثانيها : ما كان في أحد الجانبين ولكن مقدّماً لا مساوياً أو محاذياً بأن

يكون في جهة الرأس مع التقدم ، وثالثها : ما كان محاذياً لا مؤخراً ، إذ يصدق على هذه الأقسام الثلاثة أنها ليست خلف القبر ومتأخرة عنه .

وعلى الثالث: يندرج فيه القسمان الأولان، إذ يصدق على كل واحد منهما أنه ليس بمحاذ ولا بمؤخر.

وأما على الثاني: فيندرج فيه خصوص القسم الأول، وهو واضح .

والظاهر: أن المراد منه القسم الثالث ، فيندرج فيه القسمان ـ كما اشير إليه ـ هذا ما يرجع إلى فقه السؤال .

وأما الجواب : فظاهره منع السجود على القبر في الصلاة أو الزيارة ، لكونه عرضة للعبودية المختصة به ـ تعالى ـ فتحرم لغيره، إذ للتعظيم حد لا يتعداه. وليس المراد من وضع الخد الأيمن هو الحكم اللزومي البتة ، بل لبيان ما هو الراجح . هذا بالنسبة إلى الزيارة .

وأما نفس الصلاة فإنها خلف القبر ، والمراد من قوله عليه السلام «ويجعله الأمام» إما هو جعل القبر أماماً وقداماً له ، وإما جعله بمنزلة الامام في ترتيب الآثار من عدم جواز التقدم ، والأول بعيد للزوم التكرار، إذ المستفاد من قوله عليه السلام «فإنها خلفه» هو جعل القبر أماماً بلا احتياج إلى التكرار ، وحينئذ يقرب ما كان بعيداً لولاه ، وهو تنزيل القبر منزلة إمام الجماعة ـ حيث إنه غير متبادر منه لو خلي وطبعه ـ ولكن بهذه القرينة يحمل على ذلك بارادة ما هو الملائم له من الأثر الخاص ، لا جميع الآثار، لاتضاح عدم ترتبها عليه .

والمراد من «الخلف» ظاهراً ليس هو خصوص ما يكون القبر بين يديه ، بل لو كان في أحد الجانبين أيضاً مع عدم التحاذي يصدق عليه الخلف عرفاً ـ كما مر نظيره آنفاً ـ . وأما قوله عليه السلام «ولا يجوز أن يصلي . . . الخ» فظاهره المنع البتي، سيما بلحاظ التعليل .

إنما المهم هو التأمل في أنه حكم وضعي أو تكليفي ، لاحتمالهما معاً .

أمّا الأوّل: فلأنّ المستفاد من قوله عليه السلام «...فانّها خلفه ـ ولا يجوز أن يصلّي...الخ» هو الحكم الوضعي، لانحدار اللسان نحو الصلاة نفسها، وقد مرّ في موطنه أنّ ظاهر الحكم المنحدر نحو المركّب من الأجزاء والشرائط، هو الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية إن كان إثباتاً، أو إلى المانعية إن كان نفياً، أو في معناهما. وأمّا الثاني: فلأنّ مدار الظهور في الكلام المعلّل بشيء هو ظهور تلك العلّة، تعميماً أو تخصيصاً، تحريماً أو تنزيهاً، و نحو ذلك من شعب الحكم، وحيث إنّه قد علّل بأمر خارج عن الصلاة لا يستفاد منه الارشاد إلى الوضعية، بل الظاهر منه الحكم التكليفي من الحرمة أو الكراهة، فيقع الكلام ـ على تقدير الحرمة ـ في إيجابها للبطلان من باب الامتناع والاجتماع، كما مرّ مبسوطاً.

والحقّ أنّه حكم تكليفي إلزامي، أمّا التكليفية: فلأجل التعليل بما هو خارج عن الصلاة، وأمّا كونه إلزامياً: فلأنّ الظاهر من قوله عليه السلام «لا يتقدم...» هو ذلك، إذ لا قصور له عن إفادة التحريم البتة، فيكون التقدم على الامام عليه السلام حراماً في الجملة لا مطلقاً، لانصرافه إلى موارد سوء الأدب والهتك و إن لم يكن عن قصد.

وتوضيحه: أنّ التقدم قد يكون بأمره عليه السلام كأن يأمر بعض مواليه لداع دعاه إلى ذلك من رفع حاجته أو حاجة من أمره به، و قد يكون للاستقبال والتعظيم وما إلى ذلك من موارد التكريم التي لا ينتزع منها سوء الأدب و الهتك حتى بالقياس إليه صلى الله عليه وآله لأنّ الهتك ممّا يختلف باختلاف الموارد سعة وضيقاً، إذ يمكن أن يكون العمل الواحد بالقياس إلى العالم هتكاً دون السوقي من الناس. وهكذا بالقياس إلى من له الزعامة الدينية بحقّ دون غيره من العلماء، وهكذا بالقياس إلى من له الرئاسة العامّة في الدارين و الولاية المطلقة في النشأتين من الأئمّة الهداة المهديين (روحي وأرواح العالمين لهم الفداء) دون غيرهم من الزعماء المنصوبين من قبلهم.

ومن هنا نهي عن رفع الصوت فوق صوت النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي» ـ الآية ، ولا خفاء في أنّ مدار الحرمة هنا ما يكون سوء أدب وهتكاً بالقياس إلى جسده الشريف لا القبر، لأنّه مصبّ التعليل دونه ، إذ ليس في الرواية أنّه لا يتقدم على قبره .

فلابدّ من لحاظ التقدم و عدمه بالقياس إلى الجسد الشريف . نعم : إنّ التقدم على القبر تقدم على الجسد الشريف أيضاً ، فلا جدوى للبحث ، ولكن الثمرة في المقام الثاني المبحوث فيه عن المحاذاة ، فارتقب .

ولا سترة أيضاً في أنّ مدار الحرمة إنّما هو بلحاظ ما بعد الموت لا قبله، وإن لم يكن بين حالتي «من طهّره الله من الرجس» فرق، لأنّه يسمع السلام و يردّ الجواب بعد الموت كما كان قبله ، إلّا أنّ في الأحكام الشرعية بعض ما يختص بما بعد الموت ، ولعلّ منه ما أشكل بعض الأعلام : دخول الجنب في حرم الامام وحيطة قبره الشريف ـ كالمسجد ـ مع عدم الاشكال في جواز دخوله في بيت الامام حيّاً إن لم يكن هتكاً ، والحاصل : أنّ إمكان الميز كاف في الباب ، فلا يستوحش من حرمة التقدم على جسده الشريف بعد الارتحال بما لعلّه لم يكن حراماً في زمن حياته !

والحاصل : أنّ روح التعليل إنّما هو بلحاظ الجسد الشريف ، فيكون التقدم عليه حراماً فيما يكون عرضة لسوء الأدب وإن لم يقصد ، وقد مرّ أن له مصاديق عديدة .

منها : ما أن يقوم أمام القبر و يجعله خلفه . و منها : ما أن يقوم في جهة الرأس أو الرجل ولكن مقدّماً لا مساوياً وإن لم يكن أمام القبر، ولا إشكال في صدق التقدم عليه أيضاً .

ومنها : ما أن يقوم في جهة الرأس أو الرجل مساوياً أو محاذياً لا مؤخّراً ، وفي صدق التقدم عليه تأمّل ، لتوقفه على إرادة ما يقابل التأخر منه ، لأنّ المقدّم

في قبال المؤخّر ينطبق عليه ، وأمّا المقدّم المقابل للمحاذي ، فلا .

فالأقوى : هو حرمة القسمين الأوّلين ، و لا فرق في القسم الثاني بين جهتي الرأس والرجل إذا كان مقدّماً لا محاذياً .

ولا يعارض ذلك ، عداما يتوهّم ظهوره في الجواز بتجويزه الصلاة عند رأس الحسين عليه السلام بناءً على توسعة «عند» وشموله لجهة الرأس مطلقاً محاذياً أو مقدّماً ، ولكن سنشير إلى ما فيه .

كلّ ذلك لمعتبرة «الحميري» المعتضدة بما رواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام . . . قال : أتاه رجل فقال له : يابن رسول الله هل يزار والدك ؟ قال : نعم ويصلّى عنده ، وقال : يصلّى خلفه ولا يتقدم عليه[1] .

وما في الجواهر من «أنّ التعويل عليه بعد ظهور إعراض الأساطين عنه ـ إذ هم بين رادّ للخبر من أصله وبين حامل له على الكراهة ـ ممّا لا يلائم اصول المذهب» غير مرضيّ بعد مامرّ : من أنّ الاعراض لعلّه لكيفية الاجتهاد أو عدم الاكتفاء ببعض الشواهد الدالّة على أنّ المراد من الفقيه المكتوب إليه هو المعصوم عليه السلام ولا ضير فيه حينئذ ، كما أنّ قوله ـ رحمه الله ـ بـ«أنّ حرمة التقدم عليه في المكان الذي هو غير مناف للاحترام الواجب في زمن الحياة غير معلومة فضلاً عمّا بعد الموت» غير سديد أيضاً ، بعد ماحقّقناه من كيفية الهتك وسوء الأدب مع احتمال الفرق بين حالتي الموت والحياة في الجملة .

و أنت خبير بأنّ إناطة الحكم مدار الجسد الشريف مستلزمة لحرمة ما يكون تقدماً عليه وإن لم يكن تقدماً على القبر ، بأن كان أوسع منه ـ كما هو المشهود الآن ـ بناءً على عدّ الصندوق والشبكة وأمثالهما من القبر .

كما أنّه لا ريب في زوال الحكم بعدم صدق التقدم عرفاً ، إما للحائل ـ

---

(١) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي ح ٧ .

كالجدار ـ أو للبُعد الرافع للنسبة ، إذ مع فقدها لاتقدم ولا تأخر، فلابد من تحقق النسبة عرفاً حتى يستتبع طرفيها ، فمع انتفاء أصل الاضافة لامجال للمضاف البتة ، و يمكن اتضاح حرمة التقدم فيما يلي مزيد وضوح .

المقام الثانى
فى محاذاة المصلى لقبر المعصوم عليه السلام

قد تضارب آراء القائلين بالحرمة عند التقدم فيها عند المحاذاة ، فمنهم من قال بحرمتها كالتقدم ، كما عن بعض متأخر المتأخرين و من يحذو حذوه ، كالماتن ـ رحمه الله ـ .

ومنهم من قال بالعدم ، كصاحب الحدائق ـ رحمه الله ـ ونحوه .

والأقوى هو الأوّل، لما رواه عن أبي اليسع قال : سأل رجل أباعبدالله عليه السلام وأنا أسمع ، قال : إذا أتيت قبر الحسين عليه السلام أجعله قبلة إذا صلّيت ؟ قال : تنحّ هكذا ناحية[1] .

وما رواه أيضاً عن أبي اليسع ، عن أبي عبدالله عليه السلام إنّ رجلاً سأله عن الغسل إذ أتى قبر الحسين ، قال : إجعله قبلة إذا صلّيت ، وتنحّ هكذا ناحية[2].

والسند تامّ بوقوع بعض أصحاب الاجماع قبل «أبي اليسع» . والمراد من المتن هو بيان كيفية الوقوف ، لاجعل القبر الشريف قبلة يولّي الوجه شطره في أيّة جهة كان ، فالمراد هو جعله أماماً وقدّاماً له ، وظاهره التعيين وعدم جواز ماعدا هذه الكيفية من أنحاء الوقوف ، سواء كان بالتقدم أو التساوي . و أمّا المراد من قوله عليه السلام «تنحّ هكذا ناحية» هو لزوم تحفّظ هذه الكيفية الوقوفية من التأخر عند التنحّي يميناً أو شمالاً ، ولعلّ سرّه هو عدم توهّم الاستقبال للحوام ، أو عدم

(١و٢) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب المزار ـ من كتاب الحج ـ ح ٦ و٨ .

العمل بما يكون معرضاً لتهمة العبودية عند خصماء الشيعة .

والحاصل : أنّ ظاهره التعيين الالزامي لكيفية الوقوف ، وهي التأخر عن القبر، إذ التقدم عليه ممنوع ، وكذا القيام عليه ـ كما مرّ في المسألة السابقة ـ وهكذا التأخر عنه ولكن مع جعله مسجداً بوضع الجبهة عليه ، فلا محيص عن التأخر التامّ ، ولو اريد التنحّي فلابدمن تحفّظ هذه الكيفية .

وأقصى مايعارضه هو صحيح «الحميري» المتقدم ، إذ فيه «. . . و يصلّي عن يمينه وشماله» حيث إنّه عطف على النفي، لاالمنفي لعدم تكرر أداة النفي ـ كما قرّر ـ فيدلّ على جواز المحاذاة المعارض للمنع عنها ، فيقيّد به ماظاهره حصر الجواز في التأخر، فيجوز التساوي كالتأخر، فينحصر المنع في التقدم .

وفيه : أنّ اليمين والشمال ـ بعد أن كانا باعتبار المصلّي لا الجسد الشريف لوضوحه ، ولا القبر إذ ليس له جهة معيّنة لهما ـ أعمّ من المحاذاة، إذ كما مرّ يندرج تحت اليمين مثلاً مصاديق متعددة ، إذ المراد منه الجهة ، فقد يراد منه مايلي يمين المصلّي وإن كان متقدماً على القبر فضلاً عن الجسد الشريف ، وقد يراد منه مايساويه أو يحاذيه وإن لم يكن بالتساوي ، وقد يراد منه مايكون متأخراً عنه ولكن لايجعله أماماً و قبلة ، بل بأن يكون في جهة اليمين ولكن متنحّياً عن المحاذاة .

فالقسم الأوّل : مندرج تحت دليل المنع عن التقدم ، فيبقى الأخيران ، و يكون اندراجهما تحت دليل الجواز بالاطلاق ، فحينئذ يقيّد بروايتي « أبي اليسع»[1] مؤيداً بمرسلة «الاحتجاج» .

ثم إنّه قد يتوهّم ظهور نصوص الجواز ـ مع صراحة بعضها ـ في الخلاف، فحينئذ يرفع اليد عن دليل المنع لهذه الطائفة الدائرة بين الظهور والصراحة .

فمنها : ماروواه عن جعفر بن ناجية ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : صلّ عند رأس

(١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب المزار ح ٦ و ٨ .

قبر الحسين عليه السلام [١] . و رواه في الجواهر « . . . عند رأس الحسين عليه السلام» بدون لفظة «القبر» .

ومنها : مافي معناه من الترخيص في ناحية الرأس ، فلااحتياج إلى نقله .

و منها : مارواه عن ابن فضّال قال : رأيت أباالحسن عليه السلام و هو يريد أن يودّع للخروج إلى العمرة ، فأتى القبر من موضع رأس رسول الله صلى الله عليه وآله بعد المغرب ، فسلّم على النبي صلى الله عليه وآله ولزق بالقبر، ثم أتى المنبر وانصرف حتى أتى القبر، فقام إلى جانبه يصلّي و ألصق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من الاسطوانه التي دون الاسطوانة المخلفة التي عند رأس النبي صلى الله عليه وآله فصلّى الخ»[٢] .

وقد يدّعى صراحتها في الجواز ، فيقدّم على ماظاهره المنع .

وفيه : أنّ هذا التوهّم إنّما يتمّ فيما لو كان المدار هو القبر، ولكن قد حقّقنا بأنّ المدار الوحيد هو الجسد الشريف ، فلايجوز التقدّم عليه ولا التساوي معه، وأمّا القبر فلامنع من التحاذي معه إذا لم يكن بنحو التساوي مع الجسد الشريف ولايستفاد من الرواية عدا التحاذي بالقبر الذي هو أعم من التساوي مع الجسد الشريف ، بل يمكن القول بظهورها في التأخر عن الجسد الشريف حيث قال: «وألصق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من الاسطوانة التي دون الاسطوانة المخلفة التي عند الرأس» فعليه يكون لصوق المنكب بموضع من القبر المتأخر عن الموضع المساوي للرأس الشريف ، فلا صراحة لها في وقوع العمل الخارجي مساوياً للجسد الشريف .

وأمّا روايات التجويز للصلاة عند الرأس فهي مطلقة البتة ، إذلا اختصاص للعندية بالتساوي للجسد ، فمع البُعد عنه قليلاً و إن كان محاذياً للقبر يكون

---

(١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب المزار ح ٥ .

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب المزار ح ٣ .

مندرجاً تحتها أيضاً ، وحيث إنّه مطلق يمكن تقييده بمامرّ .

فتحصّل : أن الأحوط ـ لولا الأقوي ـ هو حرمة المحاذاة للجسدالشريف، لا القبر .

وأما تأثيرها في بطلان الصلاة : فيحتاج إلى مقدمة و جيزة فيمايلي .

وليعلم : أنّه قد يكون الشيء حراماً تكليفاً فقط من دون اعتبار عدمه في صحة الصلاة وضعاً ـ نظير التصرف في المغصوب ونحوه ـ وتأثير مثله في البطلان متوقف على «امتناع الاجتماع» مع مافيه وعليه من الكلام ، فيتفاوت حينئذ حكم صورتي العلم والجهل والتذكر والنسيان .

وقد يكون الشيء ممنوعاً في الصلاة وضعاً ، فيوجب بطلانها من دون الحرمة التكليفية ـ نظير لبس أجزاء مالايؤكل لحمه ـ ولازمه البطلان مطلقاً ، من دون الفرق بين العلم وغيره ، إلّا ببركة قاعدة «لاتعاد» .

وقد يكون الشيء ممنوعاً وضعاً وتكليفاً ، فيوجب البطلان والعصيان معاً، نحو لبس الحرير المحض للرجال .

فعليه لاتلازم بين الوضع والتكليف ، وحيث إنّ مدار الحرمة في المقام هو التعليل المتقدم ، و كان ذلك بأمر خارج عن الصلاة ، فتكون الحرمة حينئذ تكليفية لاوضعية . وتأثيرها في البطلان متوقف على اتحاد الحرام والواجب ، ولكن التحقيق يقتضي عدم الاتحاد ، و إن كانت الصلاة صحيحة أيضاً على فرض الاتحاد ـ كما في الغصب ـ إذ المحرّم ليس هو مطلق الكون في أمام الجسد الشريف ولو للتضرع والدعاء متوجهاً إليه مستقبلاً إيّاه ، بل لايصدق عليه إلا التقابل لاالتقدّم، وإنّما المحرّم هو ماكان بنحو استدباره وجعله خلفه مستقبلاً إلى القبلة، لأنّه الذي ينتزع منه الهتك وسوء الأدب، فحينئذ يكون المبغوض هو هذه الهيئة الخاصة، ومن المعلوم : عدم وجوب استدبار القبر حتى لايجتمع مع الحرمة . وأمّا استقبال القبلة ، فهو واجب شرطي غير عبادي، مع التغاير أيضاً .

تنبيه :

لمّا كان المدار في السبق واللحوق هو الجسد الشريف لاالقبر ، يتضح حكم الشبكة و الصندوق بنحو أولى . اللّهم إلّا في مورد يكون القيام بحذائه وإن كان خلف الجسد الشريف أيضاً ممّا ينتزع عنه سوء الأدب ، ولكنّه لخصيصة المورد، ولامساس له بالبحث .

ثمّ إنّ الشرط الثامن و كذا التاسع لما كان منحلاً إلى قسمين : أحدهما مرتبط بكتاب الطهارة ، و الآخر بباب السجدة ، فلاموقع لهما هيهنا ، فلذا لم يتعرض لهما سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه) .

العاشر : أن لايصلى الرجل والمرأة فى مكان واحد ، بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له ، الا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع اليد على الاحوط ، و ان كان الاقوى كراهته الا مع أحد الامرين . و المدار على الصلاة الصحيحة لولا المحاذاة أو التقدم ، دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع . و الاولى فى الحائل كونه مانعاً عن المشاهدة و ان كان لايبعد كفايته مطلقاً ، كما أن الكراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فى الصلاة لاحقاً اذا كانا مختلفين فى الشروع ، ومع تقارنهما تعمهما . وترتفع أيضاً

بتأخر المرأة مكانا بمجرد الصدق ، وان كان الاولى تأخرها عنه فى جميع حالات الصلاة ، بأن يكون مسجدها وراء موقفه الخ .

إنّ البحث عمّا في المقام ـ من حيث كون الحكم تكليفياً أو وضعياً ، وعلى أيّ تقدير هل هو لزومي أو غير لزومي ، ومن حيث استواء التقدم والتحاذي وعدمه ، ومن حيث ما يرتفع به المنع على تقديره من الحائل أو البعد ، ومن حيث اختصاص الحكم بالرجل و عدمه بل يعمّه والمرأة ، ومن حيث الاختصاص بصلاة المتأخّر و عدمه بل يعمّها وصلاة المتقدّم والمقارن جميعاً ، ومن حيثيات عديدة اخر ـ في ضمن جهات كافلة لها .

ولمّا كان المدار الوحيد في ذلك هو ما ورد في الباب من النصوص ، فيلزم الغور التامّ في كلّ واحدة منها ، حتّى يتّضح مقدار نطاقها في نفسها أوّلاً ، وماهو العلاج عند التعارض ثانياً . و ليست المسألة إجماعية يكتفى فيها بالاتفاق ، بل قد اختلف أصحابنا الامامية ـ رحمهم الله تعالى ـ في الجواز و عدمه ، فالمنسوب إلى القدماء عدا النادر منهم هو المنع و إلى المتأخّرين عدا النادر منهم هو الجواز كـ «العلّامة» في بعض كتبه ، و«صاحب الحدائق» .

وظاهر «الشرايع» يوهم الحكم التكليفي حيث عبّر بقوله : «لايجوز» وإن يمكن إرادة عدم النفوذ والصحّة من ذلك كما في أمثاله . و كيف كان : يلزم التنبّه في ثنايا البحث بأنّ هذا الحكم هل هو بلحاظ أصل الصلاة تعبّداً ؟ أو هو بلحاظ أمر آخر خارج عنها ؟ و هو كون القرب أو التحاذي موجباً لاضطراب الحواسّ ومهيّجاً للشهوة ونحو ذلك .

فأما الجهة الاولى:

ففي الروايات الواردة في صلاة الرجل والمرأة بالتقدم أو المحاذاة

فمنها: ماورواه عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاه في الزاوية الاخرى؟ قال: لاينبغي ذلك، فان كان بينهما شبر أجزأه، يعني إذا كان الرجل متقدّماً للمرأة بشبر [1] هذا هو مانقله الشيخ ـ رحمه الله ـ ورواه الكليني إلى قوله: «أجزأه» بدون زيادة مابعده، وهو «يعني إذا الخ» ولاظهور في كون تلك الزيادة من الراوي أو من الشيخ. وبين سندي الكليني والشيخ تفاوت. بقوّة سند الشيخ على سند الكليني لأنّ سهل بن زياد المختلف فيه واقع في سند الكليني دونه. ورواها في «الكافي» منضمّة إلى الرواية الثانية ـ من الوسائل ـ بعنوان «قال: سألته عن المرأة» والظاهر: أنّ قوله: «يعني إذا كان الخ» ليس من كلام الامام عليه السلام إذ المناسب له هو أن يقول «أعني» لا «يعني».

والمهمّ هو فقه الحديث. إنّ المتيقّن من «التحاذي» هو ماكانا في عرض واحد عند قياسهما إلى مبدء خاصّ وجهة مخصوصة من الجهات الستّ ـ كالصفّ الواحد ـ بلا تقدّم ولا تأخّر عرفاً لا عقلاً، فلا يضرّه السبق بمقدار الأنامل أو نحوها.

وتصوير المحاذاة مع الفصل بالشبر في مفروض السائل ـ من كون كلّ واحد من الرّجل والمرأة في زاوية ـ سهل في الحجرات الضيّقة، ولا نكرة في ذلك، إذ ليس من باب الحمل على النادر، بل من باب تعرّضه بعد تسليم كون الضيق الكذائي نادراً. نعم: لو اريد من «التحاذي» ما يعمّ المرادفة والسبق و اللحوق لكان له أفراد شايعة، لأنّ الحجرات التي يكون عرضها بمقدار أربعة أذرع أو

---

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ١.

خمسة وطولها بمقدار ستة أذرع أو سبعة كثيرة جداً، ومن المعلوم: أنّ البُعد الذي يشغله المصلّي ليس أقلّ من الذراعين بكثير البتة، فحينئذٍ لو قام أحدهما في زاوية والآخر في زاوية اخرى خلفها متوجّهين إلى القبلة لم يكن بين مسجد الثاني وموقف الأوّل إلّا بمقدار الشبر أو نحوه.

و الغرض تصحيح الفرض على كلا المعنيين وإن كان المتيقّن من التحاذي هو الأوّل.

ثمّ إنّه لا ظهور للسؤال في كون زمان صلاة المرأة مقدّماً على زمان شروع الرجل في صلاته، بل المستفاد منه ما هو المعبّر عنه في العرف دارجاً بالظهور في التقدّم والتأخّر الزمانيّين، كما أنّه لا ظهور له في المعيّة الحقيقية في الشروع. نعم: إنّ المستفاد منه الاجتماع والمعيّة الصلاتيّة في الجملة، وأمّا من البدء بأن كانت تكبيرة هذا مقارنةً لتكبيرة تلك في آن واحد، فهو من الأفراد النادرة.

فلا ظهور لها في السبق ولا في المعيّة حال الشروع، بل المقطوع من ذلك هو المعيّة بقاءً وما عداها مندرج بترك الاستفصال. وأمّا لفظة «لا ينبغي» فقد يدّعى ظهورها في الكراهة، ولا أقلّ من الاشعار بها، فلا ظهور لها في المنع. و على أيّ حال، ظاهرها الحكم التكليفي، إلّا أن ينضمّ إليها ظهور لفظ «الاجزاء» في الوضعي من الحكم إن لم يحمل على التكليفي أيضاً.

وظاهر قوله: «أجزأه» بيان حكم صلاة الرجل، ولعلّها لتأخّرها عن صلاة المرأة، و إلّا لقال: «أجزأهما» بناءً على اعتبار ذلك في صلاتيهما بلا اختصاص له بالرجل.

والحاصل: أنّ المستفاد منها هو الاجزاء فيما إذا كان الفصل بشبر مع كونهما في عرض واحد، وسيأتي أنّ المانع لا يلتزم بكفاية هذا المقدار من الفصل.

ومن هنا نشأ احتمال التصحيف، بأن كان الأصل هو «الستر» بالسين المهملة والتاء المثنّاة، لا الشين المعجمة والباء الموحّدة.

مؤيداً بما رواه عن محمد الحلبي قال : سألته (يعني أباعبدالله عليه السلام) عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلّي بحذائه في الزاوية الاخرى ؟ قال: لاينبغي ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر، فان كان بينهما ستر أجزاه[1].

والتفاوت بين الروايتين من حيث السند هو باختلاف السائل ، إذ في أحدهما «محمد بن مسلم» وفي الآخر «الحلبي» . وأمّا في المتن فمغتفر. ولكن احتمال التصحيف ـ استبعاداً للفصل بالشبر بين اللذين يصلّيان في زاويتين أو لغير ذلك ـ مندفع بقرينة حافّة في الكلام ، وهو قوله : « يعني إذا كان الخ » لأنّه سواء كان من الراوي أو من «الشيخ» دالّ على أنّ النقل الأصيل هو «الشبر» لا «الستر» إذ لا معنى لأن يكون المتقدّم بالستر ، بل المناسب له هو الشبر ، و هو واضح جدّاً . فالنقل «شبر» لا «ستر» البتة .

ثمّ إن الظاهر: أنّ هذا التفسير إنّما هو من الشيخ ـ رحمه الله ـ لا الراوي ، وإلّا لنقله في «الكافي» أيضاً . ولاغرو في ذلك ممّن دأبه الجمع التبرّعي كثيراً بين النصوص المتعارضة في كتابيه ـ التهذيب والاستبصار ـ وإن كان في أحدهما أكثر من الآخر. وحيث إنّ في الباب مايمنع عن الاكتفاء بهذا القدر من المسافة في المحاذاة أراد الجمع ورفع التنافي بينهما ، فحمله على التقدّم ، لامن باب الظهور الأوّلي بل من باب العلاج .

ومنها: مارواه عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً ؟ قال: لا ، ولكن يصلّي الرجل ، فاذا فرغ صلّت المرأة[2].

والتمسّك بها لاعتبار التقدّم وعدم التحاذي قد نشأ من ذكرها في «الوسائل» في هذا الباب ، أو من غير ذلك من المناشي ، مع احتمال كونها منقطعة الارتباط عن المقام ، إذ لا ظهور لها فضلاً عن الصراحة في كون السؤال و كذا الجواب بلحاظ عدم تقدّم المرأة على الرجل أو المحاذاة في المكان ، بل لعلّ المزاملة في المحمل

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلى ح ٣ .
(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٢ .

الواحد ذات خصيصة لدى الشرع ـ كما لا يبعد ـ ويؤيّده الاستثناء بحكم ندبيّ، وهو تقدم الرجل على المرأة زماناً بلامساس له بالمكان، وهذا أيضاً ممّا يقرب بمذاق الشرع القائل بأنّ «الرجال قوّامون على النساء» ونحوه، فمعه لا مجال للاستدلال وهكذا ماروا ه ١ و ٢ من الباب ١٠ من هذه الأبواب.

ومنها: ماروا ه عن أبي بصير ـ ليث المرادي ـ قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: لا إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثم قال: كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً، وكان يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه[1].

وظاهرها التعرض لحكم محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة، ولكن التمسك بها مشكل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ التحديد اللزومي ممّا لا يتسامح فيه بقدر شعير فضلاً عن الزائد عنه، كما في حدّ السفر الموجب للقصر، والكرّ الموجب للاعتصام، ونحو ذلك ممّا يعامل فيه بأدقّ ما يمكن، فحينئذ لا مجال لجعل الشبر حدّاً والذراع أيضاً حدّاً، مع ما بينهما من الفصل!

والحاصل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر غير ممكن ـ كما في محلّه ـ إلّا في الحكم الندبي المحمول على مراتب الفضل، ولذلك ربما يتمحّل في رفعه، بأنّ المراد من الذراع هنا هو عظمه، حسب شهادة بعض ما يأتي في الباب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الذيل ـ مع كونه راجعاً إلى الحائل لا البعد والمسافة ـ حكم غير لزومي كما في محلّه، إذ لا يجب وضع الساتر عمّن يمرّ بين يدي المصلّي البتة. وبيانه: بأنّ المراد من الستر هنا ليس هو بمعنى الساتر للمصلّي والمغطّي له حتّى لا يراه أحد، بل المراد منه هو الحاجب عن المارّ لئلّا يتخطّى موضع سجوده وما

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٣.

يصلّي هو فيه الموجب لاضطراب مشاعره وزوال حضور قلبه ، فيصير المصلّي بذلك الحاجب حينئذ مصوناً عن تردّد الغير ، ولذلك يكفي العنزة وكومة من تراب والقلنسوة ونحو ذلك، بل الخط لمن لم يجد حجراً ولا سهماً وكان في فلاة من الأرض وأراد الصلاة ـ كما في روايات الباب ١٢ من أبواب مكان المصلّي ـ ولا ريب في أنّ هذا الحكم غير لزومي ، نظير ما ورد من النظر إلى موضع السجدة لتجمّع الحواس ، ولذا قال بعض المعصومين عليهم السلام في جواب من اعترض عليه بترك وضع شيء ممّا ذكر حجباً عن المار : بأنّ المعبود تعالى أقرب إليّ من المار[1] فلا احتياج إلى وضع الحاجب لبُعد المحجوب عنه عن المعبود بالقياس إلى العابد . وأمّا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله فلعلّه للتعليم لا لاحتياجه إليه .

والحاصل : أن الستر هنا بمعنى الحجب ـ كما في المجمع ـ وهو أمر غير لزومي ، ومعه لا يمكن استفادة اللزوم من التحديد بالشبر أو الذراع ، لأنّ التناسب بين التحديد وبين قوله : « كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله الخ » هو أنّ الفصل بالشبر أو الذراع للحجب عن المرأة والتحرّز عن القرب المفرط المهيّج للشهوة ، فينبغي أن لا يكون معرضاً له ، و إلّا لما ارتبط أحدهما بالآخر . فحينئذ لو لم يكن الحديث ظاهراً أو مشعراً بعدم اللزوم فلا أقلّ من عدم الدلالة على الوجوب .

ومنها : ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت ، المرأة عن يمين الرجل بحذاه ؟ قال : لا حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه[2] .

لا خفاء في أنّ السؤال إنّما هو عن محاذاة المرأة للرجل حال الصلاة ، بخلاف بعض ما مرّ ـ كرواية المحمل ـ إلّا أنّ الكلام في الجواب ، فهل المراد من قوله عليه السلام : « لا » هو أنّه لا يصلّيان كذلك ؟ أو لا ينبغي ذلك ؟ أو لا يصلح ؟ أو نحوه من العبارات المحتملة الدائرة بين دلالتها على المنع والكراهة .

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب مكان المصلى ١١ .
(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٤ .

ولا يتوهّم ظهوره في المنع لأنّه المنساق من المحاورة، حيث يستفاد من قوله: «لا» ـ جواباً عن السؤال عن أنّه هل يصلّيان ـ هو أنّه لا يصلّيان، فلا يحتمل ما عداه ممّا يدلّ على الكراهة.

لأنّ في الجواب أيضاً ما ظاهره أنّ المنع غير لزومي، أو لا أقلّ من صلوحه لصرف ظهور «لا» في المنع وإن لم يكن هو بنفسه ظاهراً في الكراهة، و ذلك: لأنّ قوله عليه السلام: «حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه» إمّا ظاهر في المنع التنزيهي، أو موجب لعدم انعقاد ظهور «لا» في المنع التحريمي وضعاً أو تكليفاً، لما مرّ من أنّ التحديد اللزومي ممّا لا يحوم حوله التسامح والابهام رأساً، فكيف يمكن أن يكون قوله: «شبر» أو «ذراع» و نحوه حدّاً أو حدوداً لزوميّة؟ مع ما بينهما من الاختلاف المتحرز عنه في التحديد جدّاً! فيدور الأمر بين كون ظهور «لا» في المنع أقوى من ظهور التسامح في عدمه، وما هذا شأنه لا يصلح لأن يستدلّ به للمقام.

ومنها: ما رواه عن أبان بن عثمان، عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام اصلّي والمرأة إلى جنبي وهي تصلّي؟ قال: لا، إلّا أن تقدّم هي أو أنت، ولا بأس أن تصلّي وهي بحذاك جالسة أو قائمة[1].

لا ظهور لها في كون المنع بلحاظ المحاذاة والمجانبة، لاحتمال كونه بلحاظ اجتماعهما في مكان واحد حال الصلاة، فلذا استثنى صورة عدم الاجتماع زماناً بأن تقدّم هي أو هو، فمن أين يجزم بكونه للمحاذاة؟ و كم فرق بين ما أبديناه من كون التفريق للاتقاء عن الاجتماع حال الصلاة وبين ما تجشّمه غير واحد من كونه للتحرز عن المحاذاة والمجانبة حالها! فمعه لا يمكن الاستدلال به للمنع. ولا مجال لطرد ما أبديناه من الاحتمال بعد مغروسيّة تخيّل المنع عن الاجتماع حال الصلاة في مكان واحد في الأذهان ـ حسبما يترائى من بعض نصوص الباب ـ.

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ٥.

ومنها: ماروا ه عن ابن فضّال، عمّن أخبره، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه؟ قال: لا بأس[1].

وظاهرها الجواز في المحاذاة، ونشير إلى مايمكن الجمع بينها وبين نصوص المنع، فارتقب.

ومنها: ماروا ه عن معاوية بن وهب، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سأله عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد؟ قال: إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه وحدها وهو وحده ولا بأس[2].

إنّ المستفاد من السؤال، هو كون احتمال المنع عن الاجتماع في مكان واحد حال الصلاة مرتكزاً في ذهن السائل، فلذا لم يأت في سؤاله بما يشعر التقدّم أو المحاذاة. نعم: ظاهر الجواب، هو اختصاص الجواز عند المحاذاة بفصل شبر بينهما دون الأقلّ منه، حيث إنّه في مقام التحديد. ولو كان نطاق نصوص المنع واحداً من حيث التحديد بالشبر مثلاً (كما في هذه الرواية) لاتّجه ظهورها فيه - أي في المنع - لو خلّيت وطباعها مع قطع النظر عن المعارض، ولكنّه ليس كذلك لاختلاف ألسنتها جدّاً، كما مرّ من التحديد بالشبر والذراع ونحو ذلك، فيضعّف ظهورها في المنع لولا الاشكال في انعقاد أصله.

ومنها: ماروا ه عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كان بينها وبينه مالا يتخطّى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس[3]. وقريب منها في التحديد رواية «زرارة»[4].

ولا خفاء في عدم إمكان الاستدلال بها نفياً أو إثباتاً، لأنّها منقطعة المساس بالمقام، كما أنّه من البعيد صدورها عن المعصوم عليه السلام ارتجالاً.

نعم: عن بعض نسخ الفقيه «... فلا بأس صلّت بحذاه وحدها» فحينئذ ترتبط بالمقام، ولكن في دلالتها على المنع منع ونظر، لما بين مراتب حدودها من الاختلاف

(١) و(٢) و(٣) و(٤) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح٦ و٧ و٨ و١٣.

الفاحش ، لأنّ «مالايتخطّى» بمعنى مادون الخطوة ، ولاريب في اختلاف مراتبه، كما أنّ مايليه من «قدر عظم الذراع» يكون أكثر من الشبر بقليل ، ولاسترة في الاختلاف الفاحش بينه وبين مايتصاعد عنه، لمكان قوله عليه السلام : «فصاعداً» ومن المعلوم: أن الحدّ اللزومي ممّا يجتنب عنه بمثل هذه الاختلافات .

و منها : مارواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه [١].

لاريب في دخالة القيد المأخوذ في كلام المعصوم عليه السلام إذا كان بصدد التحديد ونحوه ، وحيث إن الائتمام ممّا أخذه عليه السلام في كلامه فلابدّ له من الدخالة، ولاأقلّ من الاحتمال ، فمعه يحتمل اختصاص الحكم بالجماعة لاالفرادى أيضاً ، وكم له من نظير ! فلامساس لذلك بالمقام .

ومنها : مارواه عن حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه ؟ فقال : إذا كان بينهما موضع رحل فلابأس [٢].

وظاهرها ثبوت البأس فيما دون هذا الحدّ ـ وهو الرحل ـ وإن كان ذراعاً أوشبراً ، فيختص الجواز بما إذا كان الفصل هو بمقدار الرحل ، ولكن لاظهور لها في كون الرجل أيضاً مصلّياً أم لا إلّا بالاطلاق ، فمالم تقيّد بدليل خارجي تكون منقطعة الارتباط بالمقام ، وأنت خبير بأنّ المعثور عليه من النصوص هو نفي البأس عن صلاة الرجل مع كون المرأة جالسة أو قائمة أونائمة أونحو ذلك من الحالات عدا الصلاة ، ولم نجد إلى الآن مايدلّ على نفي البأس عن صلاة المرأة مع كون الرجل قريباً منها وإن لم يكن في حال الصلاة .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : المرأة والرجل يصلّي كل واحد منهما قبالة صاحبه ؟ قال : نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل [٣].

ودلالتها على لزوم الفصل بمقدار الرحل عند المحاذاة متوقّفة على كون

(١) و(٢) و(٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح٩ و١١ و١٢ .

المراد من قوله : «قبالة صاحبه» هو التحاذي . و أمّا التقدّم والتأخّر فله حكم آخر نشير إليه بمنّه تعالى .

هذه هي جملة النصوص الواردة في حكم محاذاة الرجل و المرأة في الصلاة ، وقدعرفت : خروج بعضها عن حريم البحث ، وقصور بعضها الآخر في نفسه عن إفادة المنع اللزوميّ ، وضعف ظهور بعضها الثالث بلحاظ غيره ممّا يوهن ظهوره في المنع اللزوميّ .

و سيأتي في البحث عن التقدّم بعض ما يدلّ على لزوم الفصل بينهما عند التحاذي بأكثر من عشرة أذرع(١).

وقد تقدّم أنّ المشهور لدى قدماء أصحابنا الاماميّة ـ رحمهم الله ـ هو المنع إلّا بحائل أو عشرة أذرع ، فهل يكون ذلك بالاعراض عن النصوص المارّة ، أو بترجيح مادلّ على العشرة عليها ، أولغيرها؟ والذي ينبغي أن يقال : هوأنّ الحدود المأخوذة في تلك الطائفة غير منضبطة جدّاً ، لدورانها بين : الشبر ، وعظم الذراع. والذراع ، والرحل ، ومالايتخطّى ، وصاعداً عن الذراع أوعظمه . و من المعلوم من مذاق الشرع عدم الاختلاف الكذائي في الحدّ اللزوميّ لحكم ـ كالمسافة والنصاب في تقصير الصلاة و إيتاء الزكاة ـ ولذا حمل العلّامة ـ قدّس سرّه ـ نصوص نزح البئر على الندب ، لمافيها من اختلاف مقداره اختلافاً فاحشاً لايستقرّ على أمر واحد.

وبعد الغضّ عن ذلك كلّه ، يقع الكلام في سرّ ذهاب القدماء ـ رحمهم الله ـ إلى لزوم عشرة أذرع ، مع ظهور غير واحد من النصوص في الاكتفاء بالشبر . و الصناعة تقتضي بترجيحها على رواية «عشرة أذرع» بعدأن كان المراد من «أكثر من العشرة» هو نفس العشرة ومافوقها ، نظير قوله تعالى: «وإن كنّ نساء فوق اثنتين» حيث إنّه بمعنى الاثنتين و ما فوقهما . لأنّ التظافر الموجب للاعتضاد إنّما هو مع نصوص «الشبر» لاتفاقها على الاكتفاء به ، عدا رواية الرحل ونحوها .

(١) راجع الوسائل الباب ٧ من أبواب مكان المصلى ح١ .

اللّهمّ إلاّ أن يعتبر عند التعارض كل واحدة من نصوص «الشبر ونحوه» وحدها مع رواية «العشرة» من دون قياس هـذه الرواية إلى مجموع تلك النصوص حتى تكون أكثر من هذه.

فعليه يمكن أن يكون اقتصارهم في الجواز على العشر لأحد الوجوه التالية:

فمنها: وقوع التعارض بين الطائفتين الموجب لتساقطهما معاً، ثمّ الرجوع إلى العام الفائق المانع عن التحاذي وغيره حال الصلاة رأساً، و القدر المتيقن من التخصيص إنّما هو بالنسبة إلى العشرة، وهذا متوقّف على العموم الفائق، فيكون الاكتفاء بالعشرة من باب القدر المتيقّن لا الترجيح، وذاك العام نحو رواية «المحمل».

ومنها: وقوع التعارض بين الطائفتين مع ترجيح طائفة «العشرة» على طائفة «الشبر ونحوه» لأنّها أحوط منه، بناءً على كون الوفاق للاحتياط مرجّحاً بنفسه.

ومنها: وقوع التعارض المسقط للتكافؤ مع فقد العموم الفائق وانتهاء الأمر إلى الأصل العملي في الاقلّ والأكثر الارتباطي، وحيث إنّ المشهور أو خيرة أكثر القدماء هو الاحتياط دون البراءة [1] فلعلّه لذا حكموا بلزوم العشرة بلا اكتفاء بدونها.

فهذه وأمثالها ممّا يمكن أن يكون سنداً لذهابهم إليها ـ أي العشرة ـ إمّا باتفاقهم على وجه خاص من هذه الوجوه، أو باختلافهم فيها، بأن يكون سند بعضهم هو الوجه الأوّل وسند بعضهم هو الثاني وهكذا. ولعلّك تحدس ما نحن بصدده: من أنّ الأمر لا يتعدّى عن حريم الاجتهاد وكيفية الاستنباط، بلا إعراض في البين، إذ لا شاهد عليه.

بقي أمر آخر، وهو أنّه لا يمكن الجمع بين هذه النصوص بالتخيير، بأن يكون كلّ واحد من تلك المقادير المختلفة حدّاً لزومياً بنحو التخيير، لأنّه مع عدم

---

(١) ان المنسوب الى أكثر القدماء هو البرائة لا الاحتياط، كما في فرائد الشيخ الانصاري ـ رحمه الله ـ.

صلوحها له ـ لعدم التسامح الكذائي في الحدّ اللزومي ـ غير ممكن في أمثال المقام ، لأنّ طرفي التخيير لابدّ وأن يكونا متباينين حتى يمكن الاكتفاء بأيّ منهما دون الآخر ، وأمّا إذا لم يكن ذلك إلّا بالنسبة إلى خصوص أحدهما دون الآخر ، فلا. وحيث إنّ الحدود المختلفة فيما نحن فيه بعضها أقلّ من الآخر ، فيكون نظير التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث ، وقد حقّق عدم إمكان التخيير بين الأقلّ و الأكثر هناك ، لحصول الأقلّ في ضمن الأكثر دائماً ، اللّهم إلّا أن يعنون الأقلّ بعنوان «بشرط لا» و نحوه حتى يمتاز عن الأكثر ، فحينئذٍ يصيرا متباينين لأنّ الأقلّ «بشرط لا» يباين الأكثر ولا يتحقّق في ضمنه، كما لا يتحقّق أحد المتباينين في ضمن مباينه الآخر.

ثمّ إنّه على التنزّل والتسليم بكون مفاد نصوص الباب حكماً لزومياً من الحرمة أو المنع ، لكان الترجيح لما دلّ على الاكتفاء بالشبر ، فيرتفع المنع أو الحرمة به بلا احتياج إلى الزائد عنه، لأنّه المقطوع حسب التواتر الاجمالي المتقدم إذ النصوص المارّة دالّة بالاتّفاق على كفاية «الشبر» إلّا ماشذّ، فيقدّم على دليل «عشرة أذرع» لأنّ ذاك قطعي الدلالة وهذا ظنّي الدلالة ، بمعنى أنّ المستفاد من تلك النصوص هو الاكتفاء بالشبر قطعاً، والمستفاد من هذه الرواية هو عدم الاكتفاء بما دون العشرة ظاهراً ، ومن المعلوم : أنّ الظهور لا يصلح لأن يعارض ذاك المقطوع، فيرتفع المنع أو الحرمة بفصل الشبر، وأمّا الزائد عنه فراجح غير لازم ، وليس من باب «التخيير بين الأقلّ والأكثر» بأن يكون الأكثر أفضل فردي الواجب ، لما مرّ : من عدم إمكان التخيير بينهما ما لم يرجعا إلى المتباينين، بل من باب « أنّ الأقلّ لازم يقيناً من دون لزوم الزائد عنه وإن كان مستحبّاً » .

كما أنّ مقتضى الصناعة ـ على فرض استقرار التعارض وعدم ترجيح نصوص الشبر على رواية العشرة ـ هو الاكتفاء بالعشرة و مازاد ، دون ما نقص . وبيانه : بأنّ من المقرّر في محلّه هو حجّية المتعارضين بالقياس إلى الثالث الخارج عن

حريم التعارض ، لاتفاقهما عليه نفياً أو إثباتاً . مثلاً لودلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على حرمته لكانا بالقياس إلى نفي الاباحة متّفقين بلاتعارض ، إذ يؤخذ بالمدلول الالتزامي كما يؤخذ بالمطابقي منه .

وأمّا المقام : فهو و إن كان من باب التعارض ، ولكن له خصيصة لابدّ من الالتفات إليها ، وهوأنّ مدلول نصوص « الشبر » مطابقة هو لزوم هذا المقدار، و التزاماً هو عدم كفاية مادونه و عدم لزوم مافوقه و إن كان يكتفى به ـ أي بمافوقه ـ و مدلول رواية « العشرة » مطابقة هو لزوم هذا المقدار حدّاً ، و التزاماً هو عدم كفاية مادونه من التسعة و الثمانية ـ فضلاً عن الشبر ـ وعدم لزوم مافوقه وإن يكتفى به ، فحريم التعارض والمطاردة واقعاً ليس هوالاكتفاء بالعشرة ، لأنّ هذا المقدار من المقادير المتّفق على كفايتها ، بل هو بالقياس إلى مادون العشرة إلى الشبر، كما أنّ مادون الشبر أيضاً خارج عن حريم المطاردة، لاتفاق النصوص على عدم الاكتفاء به .

و الحاصل : أنّ نصوص « الشبر » لاتطرد الاكتفاء بالعشرة وإن تمنع حدّيتها ، فبعد الغمض عن الحدّية تكون العشرة أيضاً ممّا يجوز الاكتفاء بها بالاتفاق ، فتبصّر ! حتى لايختلط عليك الأمر بأنّ مقتضى الصناعة في الأخذ باللازم المشترك هوالاكتفاء بما زاد على العشرة ، لاهي نفسها، والسرّ هوما اشير إليه .

والحاصل : أنّ نصوص الباب لاحتفافها بالشاهد الداخلي ـ و هوالاختلاف الفاحش بين الحدود المتحرّز عنه فيها مع قصور أكثرها عن إفادة الحكم رأساً ـ محمولة على الحكم الندبي الذي يلائمه الاختلاف ، حسب اختلاف مراتب الفضل، أو تفاوت درجات الكراهة .

ثمّ إنّ هناشاهداً خارجياً مؤيّداً لما وجّهنا به نصوص الباب : من الحمل على حكم غيرلزومي ، و هوماورد في الباب ٣ و ٥ من أبواب مكان المصلّي ، نحو مارواه عن جميل ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : لابأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل

وهو يصلّي ، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلّي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض ، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد[1].

إنّ ظاهر الصدر : هو جواز صلاة المرأة و الرجل عند التحاذي من دون التقييد بالشبر أوغيره .

وأمّا تعليل الذيل : فحيث إنّه ناظر إلى غير حال الصلاة فلا انطباق له على المعلّل ، ولذا احتمل في «الوافي» تطرّق التصحيف ، بأن كان الأصل في الصدر هو أنّه «لا بأس أن تضطجع المرأة الخ» ولكن فتح هذا الباب ممّا يوجب زوال الوثوق بالنصوص جدّاً ، فلا مجال له .

فلابدّ حينئذ من التأمّل في كيفيّة الانطباق والتناسب بين العلّة والمعلول ، وهو أنّ الذيل كان بصدد نفي المحذور ، ببيان : أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلّي وعائشة مضطجعة بين يديه ، فلو لم يكن مثل هذا مانعاً فلا يكون ما لو كانت المرأة مشتغلة بالصلاة مانعاً البتة ، ولا ريب في تماميّته بلا احتياج إلى احتمال التصحيف أو زيادة لفظة «لا» في قوله : «لا بأس أن تصلّي المرأة» لأنّ نفي البأس عن أن لا تصلّي المرأة بحذاء الرجل المصلّي ممّا يبعد صدوره بدءً ووقوعه في متن الكلام البعيد عن الحزازة والخفّة .

والحاصل : أنّه دالّ على نفي البأس إذا كانت المرأة بحذاء الرجل المصلّي ، سواء كانت تصلّي تلك المرأة أم لا ، فعليه يكون مدلول ما تقدّم : من أنّ طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان ذراعاً وكان صلى الله عليه وآله وسلم يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه[2] حكماً غير لزومي ، كما أومأنا إليه هناك ، إذ لو كان وضع الساتر بمعنى الحاجب لازماً لما أمكن إتيان الصلاة مع اضطجاع «عائشة» بين يديه ، بحيث كان إذا أراد أن يسجد غمز رجليها الخ .

ونحو ما رواه عن ابن فضّال ، عن عليّ بن الحسن بن رباط ، عن بعض أصحابنا

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب مكان المصلي ح ٤ .
(٢) « « ٥ « « « ح ٣ .

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلّي وعائشة قائمة معترضة بين يديه وهي لا تصلّي (١).

وحيث إنّها لادلالة لها على ما دلّت عليه رواية «جميل» من إصابة رجلي عائشة لموضع السجدة(٢) الدالّة على عدم لزوم الفصل بوضع الحاجب، فلاشهادة لها، فلنعرض عنها.

والمهمّ هو أنّ رواية «أبي بصير ليث المرادي» الدالّة على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يضع رحله بين يديه حال الصلاة للحجب عن المارّ مشتملة على حكم غير لزومي ـ بشهادة رواية «جميل» المتقدمة آنفاً ـ فحينئذ يكون مفاد صدر تلك الرواية ـ أي رواية أبي بصير ـ الدالّ على لزوم الفصل بين المرأة والرجل المصلّيين بشبر أو ذراع حكماً غير لزومي، لأنّ التناسب بين صدرها وذيلها يقتضي أن يكون الفصل أو وضع الحاجب عن المارّ لحكمة تجمّع الحواسّ المؤيدة لحضور القلب المعدّة إيّاه.

إنّما الكلام في السند ـ أي سند رواية أبي بصير ـ إذ فيها «الحسن الصيقل» الذي لم يوثّق صريحاً، وإن نقل الوحيد البهبهاني عن المجلسي الأوّل: أنّ «الحسن الصيقل» كان معتمداً لدى الصدوق ـ رحمه الله ـ.

أضف إلى ذلك: أنّه قد ينقل عنه بعض أصحاب الاجماع وإن كان هنا نقل هو عن بعضهم. كـ «ابن مسكان» والتفصيل في محلّه.

و نحوما رواه عن ابن فضّال، عمّن أخبره، عن جميل ـ وقد تقدّم نقله ـ و ظاهرها جواز صلاة الرجل و المرأة عند التحاذي مطلقاً من دون التقييد بشبر أو نحوه.

وهي وإن لم تكن آبية عن التقييد بحدّ خاص، إلّا أنّ نصوص التقييد قاصرة عنه ـ كما مرّ ـ هذا بالنسبة إلى المتن.

وأمّا السند: فمرسل، وقد أرسله «ابن فضّال» وهو ليس ممن يؤخذ بمراسيله

(١) و(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب مكان المصلى ح ٣ و ٤.

مطلقاً . وأمّا ماورد في حقّ «بني فضّال» من الأخذ بما رووا ، فليس مراده حجّية رواياتهم مطلقاً ، بل المراد جواز الأخذ في الجملة بالقياس إلى طرد مارأوا رأساً ، فيعامل مع رواياتهم معاملة روايات غيرهم ، فان انضمّ إليه مايفيد الوثوق فهو ، و إلّا فلا .

ونحو ما رواه عن الفضيل ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إنّما سمّيت بكّة لأنّه يبكّ فيها الرجال والنساء والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ، ولا بأس بذلك ، وإنّما يكره في سائر البلدان[1] .

إنّ المراد من الكراهة ـ حسبما مرّت الاشارة إليه غير مرّة ـ هو الكراهة المصطلح عليها في الفقه ، لشيوع ذلك في عصر الصادقين عليهما السلام حيث إنّ العامّة أيضاً كانوا يعبّرون عن الأحكام الخمسة بما هو الدارج اليوم ، فحينئذ تدلّ الرواية على عدم الحرمة والمنع اللزومي .

إنّما الكلام في عدم صراحتها في كون الرجل أيضاً مصلّياً أم لا ، ولكن فيها بعض مايشهد له ، وهو أنّه لو لم يكن مصلّياً لما كان مستقرّاً هناك مع الزحام الشديد على حالة واحدة حتى يتصوّر له الجهات الثابتة : من القدّام واليمين واليسار . والظاهر : أنّ المفروض فيها هو كون الرجل أيضاً مصلّياً ، و يشهد له أيضاً قوله : «ومعك» إذ لو لم يكن بلحاظ الصلاة و المعيّة فيها لما كان له وجه ، لأنّ المعيّة التي بلحاظ المكان الواحد عرفاً حاصلة بالقدّام أو اليمين واليسار ، ولا احتياج إلى التصريح بها بالخصوص ، فتدلّ على جواز صلاتها في حال صلاته بلافصل مكانيّ أومع فصل ، من دون التفاوت بين الجهات .

إلى هنا انتهى الأمر في الجهتين : إحديهما في النصوص الواردة ، والاخرى في العلاج بينها . و تبيّن لك : أنّ احتفاف تلك النصوص بشاهد داخلي ـ وهو اختلاف الحدود المأخوذة فيها جدّاً ـ مع قيام الشاهد الخارجي ، مما يوجب

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ١٠ .

الطمأنينة بأنّ الحكم ليس بلزومي ، فيكون التقدم والمحاذاة جائزين كالتأخر. وإنّما الاختلاف في الكراهة وعدمها شدّة وضعفاً بفصل الشبر وعدمه إلى أن ينتهي الفصل إلى عشرة أذرع ، فتنفي الكراهة رأساً .

هذا ما عندنا بالقياس إلى الجمع بين تلك النصوص المارّة بعضها مع بعض، وسيتّضح لك بعض ماله مساس بها في الجهة التالية .

ثم إنّ الماتن ـ رحمه الله ـ مع اختياره بأنّ الحكم غير لزومي وإن كان مكروهاً قال بارتفاع الكراهة بأحد الأمرين : من الحائل و البُعد عشرة أذرع، وسيصرّح بارتفاعها أيضاً بتأخّر المرأة مكاناً .

والكلام هنا في مقامين : أحدهما بالنسبة إلى الحائل ، والآخر بالنسبة إلى بُعد عشرة أذرع . وأمّا تأخّر المرأة ، فسيأتي البحث عنها عند شرح المتن .

فأما المقام الاول

ففي ارتفاع المنع أو الكراهة بالحائل بين الرجل والمرأة حال اشتغالهما بالصلاة

واعلم : أنّ الحائل قد يكون بمعنى الساتر والمانع عن الرؤية ، وقد يكون بمعنى الحاجب عن المساس و المانع عن التلاقي سواء كان مانعاً عن الرؤية أم لا. والمهمّ هو التأمّل في نطاق نصوص الباب حتى يتضح ظهورها في اعتبار الحائل أم لا، و على الأوّل بأيّ من المعنيين انيط به رفع المنع أو الكراهة ، هل هو بمعنى الستر عن الرؤية ، أو بمعنى الحجب عن المساس ؟

فمن تلك النصوص : ما رواه عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (في حديث) قال : سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى كلّه قبلته وجانباه ، وامرأته تصلّي حياله يراها ولا تراه ؟ قال : لا بأس [1].

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلى ، ح١ .

إنّ الحيطان الّتي تكون كلّها كوى ، هي عبارة عن الجدار المعمول من الآجر أو الخشب أوما يضاهيه مشبّكاً، بحيث يمكن الرؤية من الثقب المفتوحة في ثناياه ـ كالشبكة ـ وأمّا وجه كون الرجل يراها ولا تراه، فهو كون تلك المرأة متقدّمة عليه، ومن الواضح: أنّها لا تراه حينئذٍ إذ لا يرى الخلف، ولا ريب في أنّ الجواب بنفي البأس لم يقيّد بشيء ولم يؤخذ فيه ما يوجب الحصر والاناطة ، بل ليس إلّا حكماً وارداً على مفروض خاص . ولا خفاء أيضاً في أنّ الحائط المشبّك حائل عن التلاقي ، لا الرؤية . كما أنّه لا شبهة في أنّ الجدار المعمول كوّة كان في الغالب من الآجر ، إمّا ببنائه كذلك من الأساس ، أو بإحداث الجدار الكذائي في صدر الحائط المصمت أو بطنه ، وكيفما كان يكون الفصل بين جنبي الحائط بقدر الشبر غالباً لو لم يكن أزيد .

وأنت خبير : بأنّ الحكم بنفي البأس في مثله قاصر عن الدلالة بأنّه للحائل، لاحتمال كونه للمفصل بشبر، إذ ليس فيه عدا الحكم الخاص على مفروض مخصوص من دون لاناطة بشيء من الحائل ، فلا ظهور له في المطلوب .

و منها : ما رواه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجل ؟ قال : إذا كان بينهما حاجز فلا بأس[1].

ليس فيها ما يدلّ على كون الرجل أيضاً مصلّياً إلّا بالاطلاق ، كما لا ظهور للحاجز في المانع عن الرؤية ، وهكذا لا صراحة لها في كون الجواز للحاجز لا لحصول الفصل بشبر بينهما .

نعم : يمكن القول بأنّ ظاهر أخذ الحاجز قيداً في الجواب هو كون الجواز دائراً مداره وجوداً وعدماً ، فارتفاع المنع أو الكراهة متوقّف عليه ، سواء حصل الفصل بشبر أم لا، كما أنّ مفاد تلك النصوص هو ارتفاع المنع أو الكراهة بفصل شبر، سواء كان بينهما حاجز أم لا . وسيأتي وجه الجمع .

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلي ح٢ .

و منهـا : مارواه عن محمّد الحلبي قال : سألته ـ يعني أباعبدالله عليه السلام ـ عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلّي بحذائه في الزاوية الاخرى؟ قال : لاينبغي ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر [١].

وفيها ـ بعد الغضّ عن اختلاف النسخ لضبط بعضها بالشبر أيضاً (كمامرّ) وعن حصول الفصل بالشبر البتة فيمابين الزاويتين ، وقلنا : بأنّ المدار هو الستر المأخوذ قيداً في الجواب، لاالشبر ـ يقع الكلام في أنّه بمعنى المانع عن الرؤية ـ كماتوهّم ـ أو مطلق الحائل عن المساس وإن لم يمنع عن المشاهدة؟ إذالظاهر من الستر وإن كان هوذلك ، ولكن بلحاظ ما اصطلح في باب الصلاة ـ من تسمية مايوضع بين اليدين من العنزة والقلنسوة ونحوها حجباً عن المارّ بالسترة ـ يشكل انعقادظهوره فيه ، إلّابدعوى الانصراف من لفظ « الستر » إلى المانع عن الرؤية.

ومنها : مارواه عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصيرالحائط وامرأة قائمة تصلّي وهو يراها وتراه ؟قال: إن كان بينهما حائط طويل أوقصير فلابأس [٢].

وظاهرها اعتبار الحائل بمعنى المانع عن التلاقي لاالرؤية ، لأنّ الحائط القصيرلايمنع من الرؤية وإن منع عن المساس .

وهذه هي جملة ماعثرت عليها من النصوص الواردة في الحائل ، وقد عرفت أنّ الثلاث منها دالّة على الحائل بمعنى المانع عن التلاقي ، ولاخفاء في تحقّق الفصل بشبر فيه ، لأنّ الحائط الحائل يشغل شبراً من الأرض غالباً ، فلعلّ الجواز لذلك لا لاعتبار الحائل ـ على مامرّ ـ وإن كان ظاهر روايـة «محمّد بن مسلم» هـو اعتبار الحاجز بما هو حاجز لابما أنّ به يتحقق الفصل بشبر، فتبقى رواية «الحلبي» المأخوذ فيها عنوان الستر دالّة على اعتبار الحائل بمعنى المانع عن الرؤية ـ حسب الانصراف المتقدم ـ فيقع التعارض بينها وبين النصوص السابقة الدالّة على كفاية الشبر بالعموم

(١و٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلى ، ح ٣ و ٤ .

من وجه ، لاجتماعهما فيما يكون الفصل بشبر مع وجود الستر ، وانفكاك رواية «الحلبي» عنها فيما يكون الستر حاصلاً دون الشبر ، وانفكاكها عن رواية «الحلبي» بالعكس . و لواريد تخصيص نطاق تلك النصوص المحدّدة الدالّة على المنع أو الكراهة فيما دون الشبر و إن كان الستر حاصلاً و كذا رفع اليد عنها بالقياس إلى الشبر الذي دلّت على الاكتفاء به فيما لايكون الستر حاصلاً ، للزم ترجيح رواية «الحلبي» ـ مع اختلاف النسخ ومع استقرار الاصطلاح الخاص في الستر للصلاة ـ على تلك النصوص المتظافرة المتفقة على الاكتفاء بالشبر ومافوقه وعلى عدم الاكتفاء بما دونه .

فالحقّ هو الجمع بين ذلك كلّه ـ بعد الفراغ عن كون أصل الحكم هو الكراهة لا المنع ـ بأنّ الكراهة كما ترتفع بالفصل بالشبر كذلك ترتفع بالستر أيضاً ، و كلّما كان الستر أقوى أو الفصل أبعد لكانت الكراهة أضعف إلى أن ينتهي إلى مالا كراهة له أصلاً وهو الفصل بالشبر ، أو الستر بما لامساس ولا رؤية هناك بوجه من الوجوه .

ثمّ إنّه يشكل الاجتزاء بأيّ ستر كان مع حصول المساس الحقيقي والتلاقي الخارجي ، وهكذا يبعد الاكتفاء بالحائط القصير جدّاً بنحو لايمنع عن المساس ولا الرؤية ، فالأحوط في مثله الاجتناب .

وأما المقام الثاني

ففي ارتفاع المنع أو الكراهة ببعد عشرة أذرع بين الرجل والمرأة المصليين

والذي يدلّ عليه : هو ماروا ه عن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي و بين يديه امرأة تصلّي ؟ قال : لايصلّي حتى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع ، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك ، فان كانت تصلّي خلفه فلابأس وإن كانت تصيب ثوبه ، وإن كانت

المرأة قاعدة أو نائمة أوقائمة في غير صلاة فلابأس حيث كانت [١].

وظاهرها اعتباراً أكثر من العشرة لانفسها ، ولو كان ذلك محسوباً من موضع السجود للرجل إلى موقف المرأة التي تكون بين يديه فيكون الفصل بين الموقفين أكثر من العشر لما التئم بالنسبة إلى اليمين واليسار ، وهوواضح . أضف إلى ذلك: عدم تعيين مايزيد على العشرة مع كونها بصدد التحديد .

فحينئذٍ يشكل الحكم بكون المدار هو الأكثر ، مع مارواه عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصلّي ضحى و أمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع ؟ قال : لابأس ليمض في صلاته [٢].

حيث إنّها وإن لم تكن محدّدة بالعشرة ـ إذ لم تؤخذ عنوان العشرة في كلام المعصوم عليه السلام بل هو مما افترضه السائل ـ ولكنّها لنفي اعتبار أكثر منها كافية البتة ، ولعلّه لذا اكتفى بهادون اعتبار الزائد عنها :

هذاتمام القول فيمايرجع إلى مايرتفع به الكراهة أو المنع ـ على القولين ـ وقد مرّ غير مرّة : أن أصل الحكم غير لزوميّ والنصوص المختلفة محمولة على اختلاف مراتب الكراهة إلى أن ينتهي الأمر إلى مالا كراهة فيه ، وهو الفصل بعشرة أذرع .

ثمّ إنّ هيهنا مقامات اخر من البحث تعرض بعضها « الماتن » فلنقتف به ، وهي : أنّ المدار على الصلاة الصحيحة لولا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع . وأنّ الكراهة أو المنع يختص بمن شرع في الصلاة لاحقاً إذا كانا مختلفين في الشروع و مع تقارنهما تعمّهما . و أنّ الكراهة ترتفع أيضاً بتأخّر المرأة مكاناً. وأنّها ترتفع أيضاً بكون أحدهما في موضع عال لايصدق معه التقدم أو المحاذاة وإن لم يبلغ عشرة أذرع .

(١و٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب مكان المصلى ح١و٢ .

فأما المقام الاول

ففي كون المدار في البطلان أو الكراهة هو الصلاة الصحيحة

والحقّ أنّ المنع أو الكراهة إنّما يتحقق فيما لو كانت الصلاة صحيحة لولا التقدم أو المحاذاة ، لا الأعم منها ومن الفاسدة ، فالمراد بأنّ صلاة الرجل مثلاً إذا كان محاذياً للمرأة المصلّية باطلة ، إنّما هو فيما إذا كانت صلاة تلك واجدة لجميع ما يعتبر في الصحّة عدا هذا الشرط الخاصّ . وأمّا لو كانت باطلة لفقد الطهارة أو نحوها فلا تبطل صلاة الرجل وبالعكس .

فهنا دعويان : إحديهما لزوم كون الصلاة الاخرى صحيحة ، و اخريهما كون تلك الصحة معنيّة بالنسبة إلى ماعدا شرط المحاذاة أو التقدّم : لا الصحة المطلقة .

اما الاولى : فلأنّ المنساق من النصوص المارّة ، هو كون كلّ واحد من الرجل والمرأة بصدد امتثال ما توجّه إليهما من التكليف الالهي ، ومن الواضح : أنّه خصوص الصحيح من الصلاة ، فلو لم يكن الرجل مثلاً بصدد الامتثال بل كان بصدد تعليم الصبيان مثلاً بالعمل ، فلا اعتداد بصلاته هذه ، لأنّها صورة عارية عن اللبّ والحقيقة ، فلو صلّت المرأة حينئذ بحذاه أو قدّامه فلا كراهة ولا منع .

أما الثانية : فلأنّ ظاهر تلك النصوص أيضاً ، هو اعتبار الصحة لولا التقدم أو المحاذاة لا مطلقاً ، لبعد دلالتها على أنّ محاذاة الصلاة الصحيحة بالاطلاق حتى مع فرض التقدم أو التحاذي موجبة لبطلانها .

ولعمري ! أنّ الاتّكال على هذا الظهور مغنٍ عن تجشّم البرهان العقلي الناصّ باستحالة ذلك لاستلزامه التناقض ، لأنّ الصحّة المطلقة حتى بلحاظ المحاذاة لا يمكن اجتماعها مع البطلان ، للزوم عدم الشيء من فرض وجوده ، كما

في نحو «دعي الصلاة أيّام أقرائك» .

وممّا يقرب ما نحن فيه ما أفاده الشيخ الأكبر ـ قدّس سره ـ في فرائده في بيان حجّية خبر العادل بأنّ «قول المولى وأمره بتصديق العادل معناه : تصديق من يكون عادلاً بالقياس إلى ما عدا هذا الاخبار لا مطلقاً حتى بالنسبة إليه أيضاً، لأنّ الحكم لا يكفل لموضوعه ، فالمراد هو المخبر الّذي يكون عادلاً في رتبة سابقة على هذا الاخبار ولو احتمل صيرورته فاسقاً بمجرّده لحكم بطرد هذا الاحتمال بالأمر بتصديقه » .

و حيث إنّ المسائل الفقهية مستغنية عن الدقائق العقلية الّتي تكلّفها بعض الأصحاب ـ رحمه الله ـ فبالحريّ أن نعرض عنها اكتفاء بالظهور العرفي ـ كما قرّرناه ـ .

وأما المقام الثانى

ففى اختصاص المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق عند الاختلاف فى الشروع

قد اختلف الأصحاب ـ رحمهم الله ـ في اختصاص المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق عند اختلافهما في الشروع وعدمه .

والمشهور : هو عدم الاختصاص ، وقوّاه في « الجواهر » والمهمّ هو النظر التام فيما يستدلّ للمقام تعميماً أو تخصيصاً ، فلنأت بما يتمسّك به للاختصاص وبما فيه .

فى نقل أدلة اختصاص البطلان بصلاة اللاحق ونقدها :

أحدها : أنّ الأخبار ظاهرة في المنع عن صلاة من يتحقّق به المحاذاة ، أعني من تكون المحاذاة مستندة إليه ومحقّقة بفعله ، فحينئذٍ لو اقترنا فهما سواء في تحقّق المحاذاة بهما، ولو كان أحدهما لاحقاً فالمحاذاة جائت من فعله، والممنوع

بمقتضى ظواهر الأخبار صلاته ، دون من لم يكن كذلك .

وفيه : أنّ المحاذاة إضافة قائمة بالمضافين بلاسبق لأحدهما على الآخر أصلاً، سواء كانت متوافقة الأطراف ـ كالمثال ـ أو متخالفة الأطراف ـ كالابوّة والبنوّة ـ لأنّ الأب وإن كان متقدّماً على الابن بذاته ، ولكنّه غير متقدّم عليه بوصفه ، مع أنّ منشأ تحقق تلك الاضافة الخاصّة هو التوليد القائم به .

والحاصل : أنّ استناد المحاذاة إلى كلّ من السابق واللاحق سواء. ودعوى ظهور الأخبار في غير ماقلناه عارية عن الشاهد .

وثانيها : استبعاد فساد فعل مكلّف بفعل شخص آخر، خصوصاً إذا لم يكن عالماً حين شروعه بوقوع التحاذي حتّى يحترز منه . والحاصل : استبعاد البطلان للمنعقد صحيحاً بما لم يفعله فاعله الذي أوقعه صحيحاً ولاتقصير له في التحرّز عنه.

وفيه : أنّ الحكم الوضعي المفروض مستتبع لآثاره من أيّ سبب حصل، لأنّ فعل الغير بما هو فعل الغير وإن لم يكن مؤثّراً في فساد فعل مكلّف آخر، ولكنّه إنّما يتمّ فيما لامساس له بحريم فعله . وأمّا لو أوجب فعل الأجنبيّ فوات شرط أو وجود مانع في فعل هذا المكلّف فلا ـ كما أنّه لو فرض طرد ساتر المرأة بفعل صبيّ أو غيره ـ لأنّ المدار في البطلان هو فوات مايعتبر في الصحّة وجوداً أو عدماً، ولو باطارة ريح أو غيرها من الحوادث الكونية .

وثالثها : ماورد من الأخبار الخاصّة في عدم بطلان الصلاة بمرور شيء قدّام المصلّي .

نحو ماورواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يقطع صلاته شيء ممّا يمرّ بين يديه ؟ فقال : لايقطع صلاة المسلم شيء ، ولكن إدرأ ما استطعت [1] .

بناء على عموم الجواب لكلّ شيء ، فمنه صلاة اللاحق ، فلا توجب صلاته

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب مكان المصلى ح ٨ .

قطع صلاة السابق وبطلانها .

ونحوما رواه في الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي الحديث ٩ و١٠و١٢ و في بعضها قال عليه السلام «لايقطع الصلاة شيء ، لا كلب ولا حمار ولا امرأة ، ولكن استتروا بشيء الخ» .

وفيه : أنّ هـذا العموم ليس بمـراد جدّي قطعاً ، لأنّ الصلاة يقطعها غير واحد من القواطع . واحتمال إرادة ماعداها عارٍ عن الشاهد بعد احتفاف الكلام بما يشهد على الخلاف ، و هوالسؤال عن الشيء المارّ مع الأمر بـدرء ما يوجب اضطراب الحواسّ بجعل السترة ـ كما اشير إليه سابقاً ـ لأنّه المراد من الأمـر بالاستتار هنا . و على تسليم العموم يقيّد بنصوص الباب عند مـن يدّعي شمولها للملحوق كالاقتران .

رابعها : أنّ شرط بطلان صلاة اللاحق حاصل بالفعل دون صلاة السابق ، لأنّها قد انعقدت صحيحة من دون محاذاة ولاتقدّم أوتأخّر ممنوعين . وأمّاصلاة اللاحق فحيث إنّها مصادفة لشيء من ذلك ، فلاتنعقد رأساً لاندراجها تحت إطلاقات المنع ، بخلاف صلاة السابق .

وفيه : أنّ المستفاد من نصوص الباب هو كون المحاذاة أوالتقدّم والتأخّر مبطلاً للصلاة الصحيحة لولا هذا الشرط ، سواء كان ذلك في الحدوث أوالبقاء، كغيره من شرائط البطلان أو موانع الصحّة . وحينئذ نقول : إنّ الأجزاء الماضية من صلاة السابق وإن لم تكن مقرونة بشرط البطلان أومانع الصحّة ، ولكن الأجزاء الباقية منها مقارنة لأوّل جزء من صلاة اللاحق ، فيكون وزانهما وزان المقارنين من البدء .

توضيحه : أنّه كما أنّ صورة تقارنهما في الشروع حقيقة مندرجـة تحت دليل المنع بأيّ وجه تصوّر ذلك ، تكون صورة تقارن حدوث إحديهما مع بقاء الاخرى أيضاً كذلك . مثلاً لو كان السابق في الركعة الثالثة واللاحق في الركعة الاولى

يكون أوّل جزء من صلاته ـ وهو تكبيرة الاحرام ـ مقارناً لأوّل جزء من الركعة الثالثة ، وكلّ واحد منهما صحيح في نفسه لولا المحاذاة ، ولا وجه لجعل أحدهما أصلاً دون الآخر ، إذ التقارن في البقاء كالتقارن في الحدوث . ولذا يحكم بالبطلان فيما لو كان بين السابق واللاحق حائل ثمّ ارتفع ذلك الحائل في الأثناء ، فانّهما مع انعقادهما صحيحتين وكون صلاة أحدهما مقدّمة على صلاة الآخر في الشروع يشتركان في البطلان على السويّة . وهكذا فيما لو كان بينهما فصل شبر ـ بناء على الاكتفاء به ـ ثمّ قرب أحدهما من الآخر بحيث صار الفصل أقلّ من الشبر ، حيث إنّه يحكم ببطلان صلاتيهما ، سواء كان القرب أو رفع الحائل مستنداً إلى السابق أو إلى اللاحق أو إلى الثالث الأجنبيّ ، لأنّ الحكم الوضعي مستتبع لآثاره من أيّ سبب حصل إلّا فيما خرج بالدليل .

والحاصل : أنّ الأجزاء الماضية فلا كلام فيها . وأمّا أوّل جزء من الأجزاء الباقية ، فهو مقارن لأوّل جزء من أجزاء صلاة اللاحق ، فيشمله دليل المنع ، كما أنّ تقارن الصلاتين في الحدوث مشمول له ، فتدبّر تجد صحّة ما حقّقناه .

أضف إلى ذلك : أنّ غالب موارد المحاذاة أو التقدّم والتأخّر ما تكون صلاة أحدهما سابقة على صلاة الآخر ، لندرة التقارن الحقيقي في الحدوث بحيث يكونان معاً في زمان واحد حقيقي آخذين في النيّة والتكبيرة . فعليه يلزم من حمل جميع ما ورد من بطلان الصلاتين على خصوص صورة التقارن الحقيقي خروج الأفراد الغالبة بالحمل على النادر . فرواية «المحمل» و غيرها من الروايات المارّة المانعة عنهما غير صالحة للحمل على خصوص التقارن الحقيقي .

فاتضح عدم تماميّة هذا الوجه العقلي للميز بين السابق واللاحق .

خامسها : ما رواه عن عليّ بن جعفر ، 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 [1].

حيث إنّ الأمر باعادة المرأة اللاحقة صلاتها دون القوم والامام السابقين عليها كاشف عن عدم بطلان صلاة السابق عند الاجتماع ، وهو المطلوب .

وفيه: أنّه متوقّف على إحراز كون الأمر المتوجه إليها دونهم بالاعادة إنّما هو للمحاذاة أو التقدّم بلحاظ المكان ، وأمّا لو كان لفقد شرط الجماعة فلا مساس له بالمقام . وإذا كان بطلان صلاتها لفقد بعض شرائط الصحة فلا توجب بطلان صلاة غيرها من الامام والقوم ، لأنّ المبطل لابدّ وأن يكون صحيحاً من جميع الجهات عدا جهة المحاذاة أو التقدّم ، وحيث إنّها ليست كذلك فلا تصلح لابطال غيرها .

و ممّا يمكن أن يكون موجباً لاحتمال كون بطلان صحّتها لفقد شرط الجماعة، هو ما نقله الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في « الخلاف » عن الشافعي وأبي حنيفة: من اختلافهما في الكراهة والمنع، وكذا في الاختصاص بالرجل دون المرأة وعدمه.

قال ـ رحمه الله ـ : «لا يجوز للرجل أن يصلّي وامرأته تصلي إلى جانبه أو قدّامه ، فان صلّت خلفه جاز . وإن كانت قاعدة بين يديه أو بجنبه لا تصلّي جازت صلاته أيضاً. ومتى صلّى وصلّت إلى جانبه أو قدّامه بطلت صلاتهما اشتركا في الصلاة أو اختلفا. وقال الشافعي: ذلك مكروه ولا تبطل الصلاة، واختاره المرتضى من أصحابنا. وقال أبو حنيفة : ينظر فان وقفت إلى جانبه [جنبه] أو أمامه ولم تكن المرأة في الصلاة أو كانا في الصلاة لكن لم يشتركا فيها لا تبطل صلاة واحد منهما ـ واشتراكهما في الصلاة عنده أن ينوي الامام إمامتها [امامتهما] ـ وإن كانا في صلاة يشتركان فيها نظرت ، فان وقفت بين رجلين بطلت صلاة من إلى جانبيها ولم تبطل صلاة من إلى جانبيهما ، لأنّهما حجزا بينها وبينه، وإن وقفت إلى جانب الامام بطلت صلاة الامام ، فاذا بطلت صلاته بطلت صلاتها و صلاة كلّ الجماعة ـ لأنّ عنده أنّ صلاة الجماعة تبطل ببطلان صلاة الامام ـ قال : فان صلّت أمام الرجال بطلت

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب مكان المصلي ح ١ .

صلاة من يحاذيها من ورائها ولم تبطل صلاة من يحاذي من يحاذيها » إلى أن قال الشيخ ـ رحمه الله ـ : «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 » انتهى ما في الخلاف [1].

والذي يستفاد من رواية «عليّ بن جعفر» بعد ملاحظة ما للشافعي وأبي حنيفة من المخالفة، هو التفصيل بين صلاة المرأة وبين صلاة الامام والمأمومين ، وذلك بأنّ ارتكاب خلاف سنّة الموقف في الجماعة لا يوجب بطلان صلاة المرأة ولا غيرها عند الشافعي رأساً ، وأمّا عند أبي حنيفة فيوجب بطلان صلاتها وصلاة غيرها . ولكنّ الامام عليه السلام حكم ببطلان صلاتها دون صلاة غيرها .

ولبطلان صلاتها هنا وجوه : أحدها: احتمال كونه لترك وظيفة الجماعة بما هي جماعة، لا الصلاة ، إذ لها غير واحد من الأحكام الخاصّة التي لا تجري في أصل الصلاة ، ومنها عدم جواز تقدّم المأموم على الامام وإن كان رجلاً ، بل قال بعض أصحابنا : بلزوم تأخّره عنه ، فحينئذٍ يمكن أن يكون بطلان صلاتها لترك ما هو الفرض في الجماعة من جهة الموقف .

ثانيها : احتمال كونه لاختلاف فرض الظهر والعصر ـ كما ذهب إليه بعضهم ـ أو لأنّ تلك المرأة نوت ما نواها الامام زعماً منها بأنّها العصر فبانت ظهراً ـ كما قيل ـ وحينئذٍ لا مساس له بالمقام .

لا يقال : إنّه لا يلائمه سؤال «عليّ بن جعفر» العارف بالمسائل عن مثله ، إذ لا شك في عدم إفساد صلاة المرأة من هذه الجهة لصلاة القوم، فما الوجه في السؤال عنه؟

لأنّه يقال : إنّ الأحكام الواضحة اليوم كانت نظريّة في تلك الأعصار ، مع احتمال كون البطلان لخصيصة الجماعة ، سيّما بالنسبة إلى مامر في مخالفة سنّة

(١) المسألة ١٧١ ص ١٥٢ من الطبع الثاني .

الموقف، إذ خيرة « أبي حنيفة » هو البطلان والابطال معاً، فللسؤال عنه مجال واسع.

فحينئذ تصير صلاة المرأة لفوات بعض ما يعتبر في الجماعة فاسدة ـ إمّا لأنّ الجماعة وأصل الصلاة حقيقة واحدة فعند بطلان الجماعة تبطل الصلاة رأساً من دون إمكان العدول إلى الفرادى، وإمّا لأنّ الجماعة وإن كانت منحازة عن أصل الصلاة ولذا قد تتبدّل بالفرادى مع صحّة الصلاة، إلّا أنّ المقام غير صالح لصحّتها فرادى بعد ذهول تلك المرأة عن بطلان صلاتها بالجماعة وعدم إتيانها ما هو وظيفة المنفرد: من القرائة. ولا يمكن تصحيحها بقاعدة « لاتعاد » لاحتمال كونها جاهلة عن تقصير، ومعه لا تندرج صلاة مثلها تحت تلك القاعدة.

والحاصل: أنّ من المحتمل قويّاً كون بطلان صلاة تلك المرأة لفوات بعض ما يعتبر في الجماعة الموجب لبطلان الصلاة رأساً، ومعه لا يصلح لابطال صلاة القوم ولا الامام، لأنّ الفاسد لا يكون مفسداً، كما مرّ: من لزوم صحّة الصلاة من جميع الجهات عدا المحاذاة أو التقدّم.

فتبيّن: أنّ شيئاً من هذه الوجوه الخمسة لا يصلح سنداً لاختصاص البطلان بصلاة اللاحق، فان دلّ في الباب ما ظاهره الاطلاق أو العموم، فليس هنا ما يوجب التقييد أو التخصيص بصلاة اللاحق.

ثمّ إنّ الظاهر من بعض نصوص الباب نحو الرواية ٢و٣ من الباب ٥ هو المنع عن صلاتيهما بلا اختصاص له بصلاة أحدهما. وحمل مثل ذلك على صورة التقارن الحقيقي عند الشروع إخراج للأفراد الغالبة بالحمل على النادر. ونحوهما بعض ما لا يحتاج إلى نقله.

فتحصّل: أنّ المنع أو الكراهة لا يختص بصلاة اللاحق بل يعمّها و صلاة السابق أيضاً.

وأما المقام الثالث
ففي ارتفاع المنع أو الكراهة بتأخر المرأة موقفاً

إنّ الحكم بارتفاع المنع أو الكراهة بتأخّر المرأة موقفاً يتوقّف على النظر المستأنف في نصوص الباب حتى يتّضح حدود الحكم نفياً وإثباتاً، وهي على طوائف.

فمنها: ماظاهره لزوم تأخّر المرأة وعدم جواز ماعداه. ومنها: ماصريحه جواز المحاذاة يميناً أو يساراً مع الفصل بشبر أو نحوه. و منها: ماصريحه الاكتفاء بعشرة أذرع عند تقدّمها بين يدي الرجل.

فكيف الجمع بين هذه الشتات؟ وكيف الحكم بارتفاع المنع أو الكراهة بمجرّد صدق التأخّر و إن لم يبلغ ماحدّد به: من الفصل بشبر- كما يتضح - فلنأت بنزر من هذه الطوائف منحازاً بعضها عن بعض، فنقول:

أما الطائفة الاولى:

فمنها: مارواه عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: المرأة تصلّي خلف زوجها الفريضة والتطوّع وتأتمّ به في الصلاة[1].

لأنّ ظاهرها تعيين التأخّر والخلفيّة في الصلاة، فلايجوز ماعداه، إذهو حكم صدر مرتجلاً بلاسبق سؤال. ولامجال لحملها على بيان أحد أفراد التخيير، لكونه كماترى! فليؤخذ بظهورها في الحصر، لورودها في مقام تحديد الجهات ظاهراً.

ومنها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل؟ فقال: لاتصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره[2].

إن مفهوم الحصر هو عدم جواز ماعدا الخلف، مع الاكتفاء عند التأخّر بمقدار تقدّم الرجل عليها بصدره - أي بقدر طول الصدر إلى الرأس - وشمولها

(١و٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلي ح١و٢.

للمقام : إمّا بالانصراف إلى كون الرجل مصلّياً ، أو بالاطلاق الشامل لهذا الفرض قطعاً .

ومنها : مارواه مرسلاً عن جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة بحذاه أو إلى جنبيه ؟ قال: إذا كان سجودها مع ركوعه فلابأس [1].

و هذه خارجة عن الحصر، فلادلالة لها عليه . نعم : سنشير إلى دلالتها على تحديد مقدار التأخّر، فارتقب .

ومنها : مارواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه [2].

لأنّ ظاهرها الحصر بالتأخّر، وعلى صحة التعدّى عن الجماعة إلى فرادى أيضاً ، تصير من روايات الحصر في المقام أيضاً .

إلى غير ذلك ممّا يمكن أن يعثر عليه المتتبّع . فلابدّ لبيان جواز ما عدا جهة الخلف من دليل .

وأما الطائفة الثانية :

فلا احتياج إلى تكرارها بعد ما تقدّم نقلها وبيانها مبسوطاً ، وهي صريحة في جواز الاكتفاء بفصل شبر أو نحوه فيما إذا كانت على يمين الرجل أو يساره ، فيقدّم على مفهوم الحصر البتة ، لصراحتها وكثرتها البالغة حد التواتر الاجمالي بالنسبة إلى ذاك المفاد ، فيخصّص المفهوم أو يقيّد بهذه الطائفة ، فيجوز التحاذي كالخلف أيضاً وإن كان في حدوده اختلاف موجب لحملها على مراتب الكراهة ، كما تقدّم .

وأما الطائفة الثالثة :

فهي موثّقة عمّار ـ السابقة ـ المشتملة على التحديد بالعشرة ، بعد إرادتها

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلى ح ٣ .
(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٩ .

من قوله : «أكثر من العشرة» في جهتي التقدم والتحاذي . وحيث إن الحكم بالنسبة إلى جهة المحاذاة محمول على اختلاف المراتب بلا لزوم في البين ، فيضعف ظهورها بالنسبة إلى جهة التقدم بحيث تدل على تعين هذا الحد عنده .

نعم : تدل صريحة على الاكتفاء بهذا المقدار البتة فيما إذا تقدمت على الرجل ، فتقدم على مفهوم الحصر الدال على تعين جهة الخلف ، فيحكم بجواز التقدم بعشرة أذرع أيضاً ـ تقديماً للنص على الظاهر ـ كما أن دلالة بعض الطائفة الثانية على جواز التحاذي عند الفصل بشبر أو نحوه كانت بالصراحة و إن لم يكن بعضها الآخر كذلك ، نحو روايتي «حريز» و«زرارة»[1] إذ في الاولى عنوان «الجنب» الصادق مع التأخر اليسير البتة ، وفي الثانيه عنوان «القبالة» ولو كانت الطائفة الثانية بأسرها هكذا لاحتمل ترجيح مفهوم الحصر عليها ، ولكن في بعضها ما هو نص في جواز التحاذي بفصل شبر أو نحوه ، فيقدم على ذاك المفهوم .

فتحصل : أن ارتفاع الكراهة رأساً عند تقدم المرأة على الرجل بفصل عشرة أذرع ، وخفتها عند التحاذي بفصل شبر وإن كان زوالها عنده أيضاً بالعشرة ـ كما مر ـ وأما مادون العشرة عند التقدم ومادون الشبر عند التحاذي فمندرج تحت مفهوم الحصر منعاً أو كراهة .

وأما التأخر : فهل يكفيه مجرد صدق عنوانه أولابد من رعاية حد خاص به كالتقدم والتحاذي ؟ وجهان بل قولان ، والمستفاد من المتن هو الأول ، حيث صرح بكفاية مجرد الصدق .

ويمكن الاستدلال له بدوران الحكم مدار موضوعه ، وحيث إن الممنوع هو عنوان التحاذي المرتفع بمجرد صدق التأخر ، فلا إشكال في الجواز حينئذ من دون اختصاص الجواز فيه بحد خاص ، فيحمل ماورد فيه من التحديد ـ بكون سجودها مع ركوعه أو ركبتيه أو نحو ذلك ـ على اختلاف مراتب الفضل .

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ١١ و١٢ .

وفيه أوّلاً : أنّ التحاذي ليس مداراً للحكم ثبوتاً ونفياً كما زعم ، لأنّه مأخوذ في كلام السائل، فانحدر الجواب نحوه من دون استفادة إلاناطة والدوران من مثله ، بخلاف ما لو اخذ في كلام الامام عليه السلام فمجرّد عدم صدق التحاذي غير كاف في الاستدلال . اللّهم إلّا بدعوى الظهور السكوتي ، بأن يقال : إنّ التحاذي وإن كان مأخوذاً في السؤال ، إلّا أنّ عدم تعرّض الامام عليه السلام لحكم غيره ظاهر في الدوران .

وثانياً : أنّ التحاذي على فرض دوران الحكم مداره وإناطته به ليس بمعناه العقلي ، بحيث لاينطبق بمجرّد أدنى تأخّر ، مع ما في بعض النصوص [1] من السؤال عن «الجنب» الصادق بذلك البتة ، لأنّه أعمّ من المحاذاة كمالايخفى.

وممّا يشهد على صدق التحاذي مع التأخّر اليسير، هو أنّ أفراد صفّ واحد من صفوف الجماعة كلّ محاذ لآخر عرفاً، مع مابين موقفه معه من التأخّر اليسير.

فحينئذٍ لابدّ من الفصل بشبر ، فينطبق على ما في لسان الطائفة الاولى ، إذ في رواية «زرارة» [2] قد حدّد ذلك بكون الرّجل مقدّماً على المرأة بمقدار صدره إلى رأسه. وفي رواية «ابن بكير» [3] ومرسلة «جميل» [4] حدّد بكون سجودها مع ركوعه، أي بلحاظ الموقف ، لا الاختلاف في أجزاء الصلاة ـ وهو بيّن جدّاً ـ فمعنى كون سجودها مع ركوعه : هو محاذاة مسجدها لما يسامته رأس الرجل عند ركوعه . وفي رواية «هشام بن سالم» [5] حدّد بكون سجودها مع ركبتيه ، ومعناه : محاذاة مسجدها لموضع ركبتيه عند سجوده. وهذه الحدود الثلاثة متقاربة البتة ، فلابدّ من إحرازها عند التأخر، من دون الاكتفاء بمجرّد الصدق .

نعم : لو فرض صدق التحاذي أو الجنب مع التأخّر بشبر لكفى ، وإلّا فيلزم

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح١١ .
(٢و٣و٤) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلى ح ٢و٥و٣ .
(٥) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح٩ .

انطباق تلك الحدود الزائدة عن الشبر قليلاً ، لأنّ قدر الصدر إلى الرأس أزيد من قدر الشبر .

فتحصّل : أنّ حدّ التأخّر لزوميّ لرفع المنع أو الكراهة ، فلا يكتفى في الرفع بمجرّد صدقه . وأمّا التقدّم أو التحاذي فقدمر حكمهما مبسوطاً .

وأما المقام الرابع

ففى ارتفاع المنع أو الكراهة باختلاف سطح الموقفين

قد اتّضح حكم الجهات الأربع : من القدّام والخلف واليمين والشمال .

وأما الفوق والتحت : بأن كان أحدهما في سطح عالٍ والآخر في سطح دانٍ ، فمحصّل القول في ذلك ـ بعد دوران الحكم مدار عنوان التقدّم والتحاذي والتأخّر بلا خصيصة لاتّحاد السطح أو اختلافه ـ هو أنّ اختلاف السطح قد يمنع عن صدق شيء من تلك العناوين ، كما إذا كان العلوّ مفرطاً جدّاً ، بأن يكون أحدهما في قلّة الجبل الشاهق أو الشجر الباسق جدّاً ، والآخر في قعر البئر أو قرار الأرض و ما إلى ذلك ، إذ لا يصدق شيء من تلك العناوين ـ المتوقّفة على نحو اتّحاد بين الطرفين عند القياس ـ على مثل ذلك حقيقة .

و قد يكون مانعاً عن الانسباق والاندراج التحاوريّ بعد صلوحه لغةً وحقيقةً (وهو ما ينبغي أن يفسّر المتن به) فسرّ عدم الاشكال في مثله مع عدم بلوغ الفصل بعشرة أذرع ، هو الانصراف عن التقدّم الكذائي ، وإن يصدق التقدّم أو التحاذي لغةً .

ثمّ إنّ هنا فرعين تعرّضهما في «الجواهر» فلنأت بهما تبياناً لما يعتاص نيله تصوّراً أو تصديقاً ، لاشتمالهما على بعض ما يكون تصوّره نظرياً و على بعض ما يكون تصديقه كذلك ، فنقول :

أما الفرع الاول :

فهو ما لو كان موقف أحدهما مسامتاً لموقف الآخر حقيقة عند اختلاف سطحيهما علواً و سفلاً ، بحيث لو اخرج خط مستقيم من موقف العالي إلى جهة الداني لانتهى إلى هامّة رأسه .

ولاريب في كونه عنواناً مستقلاً منحازاً عن العناوين المأخوذة في النصوص: من القدّام و الخلف و اليمين و الشمال ، إذالفوق والتحت عنوانان خارجان عنها واقعاً فلايندرجان تحتها البتة، فلذا قال في الجواهر : بأنّه «لاايماء في شيء منها إلى الفوقية والتحتية ، فالرجوع إلى بعض إطلاقاتها كأنّه من الرجوع إلى ما علم عدم إرادته من الاطلاق ، على أنّك قدعرفت التدافع في المفهوم منها» انتهى. و هو مفهوم « موثّقة عمّار » لأنّ مفهوم صدرها جواز ما عدا الجهات الثلاث وإن لم يكن الفصل بالعشرة ومفهوم ذيلها عدم جواز ماعدا الخلف إلّا ماخرج بالدليل ـ وهوالفصل بالعشر ـ فيتدافعان في الفوق والتحت ، فلامجال للتمسّك بشيء منهما .

و قد يتمسّك بأولويّة المسامتة من المحاذاة والتقدّم في المنع ، ضرورة اتّحاد جهة المكان فيها دونهما .

و فيه : أنّ هذه دعوى غير مشفوعة بالبيّنة . نعم : لانزاع مع القاطع بهذه الأولويّة .

فالحقّ هوعدم جواز التمسّك بشيء من ذلك. أمّا النصوص : فلقصور نطاقها. و أمّا الأولويّة : فلعدم استنادها إلى ما يطمئنّ به النفس . فينتهى إلى الأصل، وهوالبرائة عندالشك في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، لاحتمال تأثيراختلاف السطح في رفع المنع . وهذا واضح فلانطيل . ولم يتعرّض في « الجواهر » كيفيّة رفع المنع على فرض شمول دليله اختلاف السطحين أيضاً .

وأما الفرع الثاني :

فهو مالايكون الموقفان مسامتين ، بل كانا بحيث لواخرج خط مستقيم من موقف العالي ماراً إلى جهة السافل لانتهى إلى قدّامه أوجنبه أوخلفه ، دون هامّة رأسه ـ كمافي الفرع الأوّل ـ فلافوقية ولاتحتية عندالحقيقة إلّا ببعض الملاحظات. فحينئذ يندرج المقام تحت نصوص الباب ، ولذا يشكل الحكم فيما لوكان المأموم عالياً والامام سافلاً بنحو يكون موقف المأموم مسامتاً لما بين يدي الامام وقدّامه عند إخراج الخطّ المستقيم من الموقف إلى ما يسامته .

وقد ضعّف في « الجواهر » احتمال سقوط المنع هنا ، ضرورة تناول أدلّته له ، والارتفاع و الهبوط لامدخليّة له قطعاً . فعليه يقع الكلام فيما به يرتفع المنع أو الكراهة من البُعد ، إذ لاتعدد للحائل حتّى يردّد الأمر بين أنحائه ويلتبس الأمر فيه ، فالمهم هناهو كيفية تقدير البعد ، ولاميز فيه بين الشبر وعشرة أذرع . إذالاعتياص في أمر آخر ، وهو أنّ الفرض الكذائي موجب لرسم مثلّث : أحد أضلاعه من موقف الرجل إذافرض كونه في سطح سافل إلى أساس ماتكون المرأة عليه من الجدار أوالبناء أو نحوهما (والمراد من الأساس هنا هو مايسامت موقف المرأة حقيقة سواءكان أوّل جزءمن الأساس أوجوفه تبعاً لاختلاف موقفها) و ثاني تلك الأضلاع : هو من الأساس المسامت لموقفها إليه ـ أي إلى موقفها ـ وثالثها : هوالخط الموهوم من موقفه إلى موقفها .

فهل المعتبر هو الضلع الأوّل ، أو هومجموع الأوّلين ، أوخصوص الأخير؟ وجوه وأقوال : ثالثها خيرة الشهيد ـ رحمه‌الله ـ و قوّاه في « الجواهر » واعلم : أنّ الزاوية الحادثة بين الأرض والجدار ، إمّا قائمة (٩٠) كما إذا كان الجدار عموداً على الأرض ـ أي خطّ الجدار عموداً على الخطّ المرسوم من موقف الرجل إلى أساس الجدار ـ و إمّا حادّة (أقلّ من ٩٠) كما إذا كان مائلاً إلى موقف الرجل ، و إمّا منفرجة (أكثر من ٩٠) كما إذا كان مائلاً عنه إلى جهة

الخلاف ـ وأنّ الضّلع الأطول من المثلّث يوتر الزاوية العظمى ، على ما ابتكره واخترعه اقليدس الصوري وحرّره المحقّق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ في شكل « يح من المقالة الاولى من التحرير ص١١ » وأنّ الزاوية العظمى من المثلّث يوترها الضلع الأطول، على ما برهن عليه في شكل « يط من المقالة الاولى ص١٢ » وأنّ كلّ ضلعي مثلّث فهما معاً أطول من الضلع الثالث ، على ما برهن في شكل « ك من المقالة الاولى ص١٢ » .

ولا خفاء على الخبير : أنّه يختلف بعد الخطّ الموهوم المرسوم من الموقف إلى الموقف باختلاف الزاوية الحادثة بين خطي الجدار والأرض ، فإن كانت منفرجة يصير ذاك الخط أطول ممّا لو كانت قائمة (فضلاً عن الحادة) ، ولو انيط البُعد بمجموع الأوّلين لكان زائداً على ذاك الخط الثالث الواصل بين الموقفين دائماً ، كما أنّه لو انيط بمجموع الأوّل والأخير من تلك الأضلاع لكان البعد زائداً على الخط الثاني دائماً ، لما مرّ «شكل ك من المقالة الأولى» .

واختار في «الجواهر» بعد إصراره على صدق عناوين النصوص : أنّ العبرة في التقدير هو ضلع المثلّث بين الذاتين ـ أي بين موقفيهما ـ اورث زاوية ، أولا.

والأوّل : هو ما اشير إليه فيما يكون اختلاف السطحين بنحو يرسم خطّان مستقيمان متلاقيان على نقطة واحدة .

والثاني : هو ما يكون الارتفاع بنحو القوس المنحنية، حيث إنّه ليس حينئذٍ أزيد من خطّ منحنٍ مرسوم من موقف الرجل إلى الحائط منتهياً إلى موقف المرأة بلا تعدّد ولا انكسار . ومن المعلوم : أنّه لا زاوية حينذاك حتى يبحث عن درجتها من القائمة وغيرها ، وعن اختلاف وترها باختلاف درجتها طولاً و قصراً.

نعم : تحدث من تلاقي الخطّ الواصل بين الموقفين على الاستقامة ورأس ذاك الخطّ المنحني الذي وقفت عليه المرأة زاوية البتة ، فلهذه القطعة زاويتان : إحديهما في موقفها والاُخرى في موقفه . ولكن لا كلام الآن فيها .

ولو انيط البعد بذاك الخطّ المنحني لأمكن بلوغه عشرة أذرع مع عدم بلوغ الخط المستقيم ذراعاً ، كما إذا قرب طرفا ذاك المنحني وإن بَعُدَ طوله .

والّذي ينبغي أن يقال: إنّ الاعتبار وإن كان مناسباً لخيرة الشهيد ـ رحمه الله ـ إلّا أنّ الحق انصراف النصوص عن مثل هذه الدقائق الهندسية الصعبة الادراك فضلاً عن المقياس و العمل ، فيتّجه ما اختاره الماتن ـ رحمه الله ـ من الاكتفاء باختلاف سطحي العالي والسافل وإن لم يبلغ البُعد عشرة أذرع .

وأمّا كيفيّة احتساب عدم تقدّم المأموم على الامام فموكولة إلى موطنها، فلعلّ هناك ما يسهّل الخطب بلاتجشّم هندسيّ .

(مسألة ـ ٢٦) لافرق فى الحكم المذكور كراهة أوحرمة بين المحارم وغيرهم ، و الزوج و الزوجة وغيرهما ، و كونهما بالغين أو غير بالغين أومختلفين، بناء على المختار من صحة عبادات الصبى والصبية .

إنّ استيفاء ما في المتن من استواء المحارم وغيرهم والبالغين وغيرهما على ذمّة جهتين :

الجهة الاولى

فى استواء المحارم وغيرهم والزوج والزوجة و غيرهما فى الحكم

والحقّ الّذي لاسترة عليه هو استواء هؤلاء بأسرهم في الحكم منعاً أو كراهة ، لاطلاق نصوص الباب الشاملة لهم على السواء ، مع ما في الزوج والزوجة من النصّ الخاصّ نحو الرواية ١و١٣ من الباب ١٩٥ من الباب ٩و١و٣ من الباب ٨ من أبواب مكان المصلّي .

و السرّ هو دوران الحكم مدار الجنسين بلادخالة للمحرميّة و غيرها ، فلانطيل بعد الوضوح .

الجهة الثانية
في استواء البالغ وغيره

قد تضاربت آراء أصحابنا (قدّس الله أسرارهم) في اشتراط صحّة صلاة غير البالغ بعدم التقدّم أوالمحاذاة وعدمه على أقوال : ثالثها : التفصيل بين البطلان والابطال ، بمعنى أنّ صلاة غير البالغ وإن تبطل عند التقدّم أو التحاذي الممنوعين، ولكنّها لاتبطل صلاة البالغ ، كما يتّضح مزيد ايضاح .

والمشهور : هو اختصاص الحكم في أصل المسألة بالمكلّفين ـ كما في محكيّ الروض ـ فمعه لامجرى له في المختلفين فضلاً عن المتّفقين في الصباوة . وخيرة الماتن ـ رحمه الله ـ هو التعميم في جميع الصور ، وبناه على صحّة عبادة الصبيّ ، و سنشير إلى قصور هذا المبنى على تماميته في نفسه عن أن يصلح سنداً لجميع تلك الصور، حيث إنّها لايتمّ بالنسبة إلى الابطال لصلاة الغير وإن تمّ بالنسبة إلى البطلان ، فارتقب .

ويستدل للمشهور بينهم بامور : أحدها: أنّ صلاة غير البالغ ليست صلاة وعبادة حقيقة، لأنّها صوريّة تمرينيّة، وقد مرّ : أنّ المدار على الصلاة الواقعيّة الصحيحة فساداً وإفساداً ، فلايفسدها شيء كما لاتفسد هي شيئاً ، فلو كانت مقالتهم في عبادات الصبيّ كمعاملاته لاستنتج منها ما اشير إليه .

وثانيها : قصور نطاق نصوص الباب عن التعميم، إذليس الصبيّ رجلاً ولاالصبيّة امرأة مع أخذ هذين العنوانين فيها .

وثالثها : أنّه على تسليم المشروعيّة دون التمرينيّة و قاعدة الاشتراك في التكليف ، فانّما هي فيما اخذ شرطاً أومانعاً لماهيّة الصلاة من حيث هي ـ كالطهارة

والاستقبال و نحوهما ـ و أمّا فيما اخذ لاماهيّتها كذلك بل من حيث صدورها عن البالغ فلا ، للزوم اتّحاد الصنف في قاعدة الشركة ، و لذا لايترتّب أحكام الحاضر على المسافر وبالعكس ، ولذا لايحكم بلزوم الجهر في الصلوات الجهريّة على المرأة بل يحكم بالاخفات تخييراً بينه وبين الجهر مع لزومه وحده على الرجل بلاتعدّ ولاشركة، إذالاشتراك إنّماهو بالنسبة إلى ماأخذ في أصل الطبيعة، لاالطبيعة الخاصّة ، نظير لزوم ستر الرأس على المرأة في الصلاة حيث إنّه شرط للطبيعة الخاصّة، فلذا يجوز للصبية أن تصلّي مكشوفة الرأس على المشروعيّة أيضاً، لعدم اتّحاد الصنف .

وأمّا معيار وحدة الصنف وتعدّده ، فيختلف حسب اختلاف الموارد الملقاة إلى العرف المحكّم فيها . وحيث إنّ المقام من هذا القبيل ولاأقلّ من احتماله، فمعه لايمكن إثبات الشرطية أوالمانعية ، إذالأصل ينفي الأكثر عند الشك الدائر بينه وبين الأقلّ .

فهذه هي غاية ما يمكن التمسّك بها لاختصاص الحكم بالبالغ ، و سيتضح نقدها في ثنايا المبحث . و يمكن أن يكون المستند لهم هو جميع تلك الوجوه أو بعضها ملفّقاً ، كلّ بدليل .

وأما التفصيل بين البطلان والابطال : فحاصله : أنّ مقتضى الاشتراك في التكليف على المشروعية هو اشتراط صحّة صلاة غير البالغ بجميع ما هو شرط لصحّة صلاته ـ أي البالغ ـ فحينئذٍ تفسد صلاة الصبيّ لو حاذته المرأة المصلّية أو تقدّمت عليه ، وهكذا تفسد صلاة الصبيّة لو حاذاها الرجل المصلّي أو تأخّر عنها. وأمّا ترتيب جميع آثار صحّة صلاة البالغ على صلاة غيره حتى الافساد لصلاة المحاذي أو المتقدم فلا ، لأنّ التنزيل من طرف واحد، بمعنى : أنّ صلاة غير البالغ بمنزلة صلاة البالغ في جميع ما يعتبر في الصّحة ، لافيما يترتب عليها : من أثر الافساد لصلاة الغير ، فتبصّر .

ومما يتفرع على هذا التفصيل : هو صحّة صلاة المتّفقين في الصباوة ؛ إذ ليست صلاة واحد منهما مبطلة أصلاً ، فلا مبطل في البين . بخلاف المختلفين فيها ، لبطلان صلاة غير البالغ منهما دون البالغ ، كما مرّ .

وأمّا التعميم الذي هو خيرة الماتن ـ رحمه الله ـ فيمكن الاستدلال له برواية «محمّد بن مسلم» [1] المشتملة على لفظة « البنت » ولا ريب في شمولها للبالغة وغيرها . كما لا سترة عليه عرفاً ، فلذا تعدّ غير البالغة كالبالغة عند تعداد البنت بما هي بنت من دون قرينة التوسّع . وليس إسناد الصلاة إليها قرينة مخصّصة ـ كالزواج ونحوه من الأوصاف والأفعال الخاصّة بحال البلوغ ـ فمجرّد قول السائل : « . . . ابنته تصلّي في الزاوية الاخرى » ليس صارفاً ومخصّصاً ، فدعوى الانصراف كاحتمال عدم التعميم غير مسموعة .

أضف إلى ذلك : أنّ الرجل و إن لم يكن هو مطلق الذكر من الناس ـ كما عن الصّحاح ـ إلّا أنّ في عدم شموله لمن لم يبلغ حدّ التكليف الشرعي إلّا بعد أيّام قلائل أو ساعات قليلة نظراً بل منعاً ، لأنّ التكليف أمر حدث بالشرع في أوان خاصّ ، ولا أثر له في تحديد المعنى اللغوي الكائن على حاله قبل الشرع وبعده . ومن المعلوم : صحّة إطلاقه على شابّ مضى من عمره أربعة عشر أو خمسة عشر إلّا ساعة أو يوماً مثلاً ، سيّما فيما إذا كان رشيداً باسقاً ، ومن المستبعد جدّاً توقّف إطلاقه على مضيّ تلك الساعات القليلة المنتهية إلى البلوغ الشرعي . نعم : لانصرافه عن الصغار من الصبيان مجال .

فتحصّل : أنّ لا قصور لنصوص الباب عن الشمول ، فمعه لا احتياج إلى الاستمداد من قاعدة الاشتراك ، كما لا اتجاه للتفصيل بين البطلان والابطال ، وكذا بين المتّفقين في الصباوة وبين المختلفين فيها بصحة الصلاة جميعاً في الأوّل و اختصاصها بصلاة البالغ في الثاني .

فالأقوى : هو استواء البالغ وغيره في الحكم وفروعه ، كما في الماتن .

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ١ .

(مسألة ـ٢٧) الظاهر عدم الفرق أيضاً بين النافلة والفريضة

ويمكن تقريب عدم الفرق بينهما بوجوه :

أحدها : أنّ المأخوذ في ألسنة نصوص الأجزاء والشرائط والموانع هو الفريضة غالباً ، ومع ذلك يحكم باستوائها مع النافلة فيها ، والسرّ هو استفادة العرف المأمور باتيان نافلة بعد عمل أو قبله أو لزمان أو لمكان أو لفعل أو نحو ذلك اعتبار تلك الامور فيها ، فيفهم لزوم إتيانها كما تؤتى الفريضة ، وهو واضح ، للظهور العرفي الناطق باعتبار تلك الامور في أصل الصلاة وذاتها بلا ميز بين الفرض والنفل إلّا فيما خرج بدليل .

ثانيها : إطلاق نصوص الباب ، إذ المأخوذ فيها هو نحو قوله : يصلّي . . . تصلّي . . . يصلّيان . . . صلّى . . . صلّت . ولا ريب في شمولها للنافلة كالفريضة .

وثالثها : تصريح بعض نصوص الباب بالنافلة أيضاً ، وهو رواية الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام إنّه قال : المرأة تصلّي خلف زوجها الفريضة والتطوّع الخ[1] .

لأنّها وإن صرّحت بالخلف ولكن لالغاء الخصوصية مجال ، فبهذه الوجوه يحكم بالاستواء بين النافلة والفريضة .

(مسألة ـ٢٨) الحكم المذكور مختص بحال الاختيار ، ففي الضيق والاضطرار لا مانع ولا كراهة . نعم : اذا كان الوقت واسعاً يؤخر أحدهما صلاته ، والاولى : تأخير المرأة صلاتها .

قد مرّ بيان ما به يرتفع المنع أو الكراهة : من البُعد المسافي ، أو الحائل ، أو اختلاف سطحي الموقفين علواً و سفلاً . ولو حصلا في موضع لا يتمكّنان من ذلك ، فالكلام فيه تارة : من حيث اختصاص أصل الحكم بحال الاختيار وعدمه ،

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب مكان المصلي ح ١ .

واخـرى : من حيث ضيق الوقت ، وتارة ثالثة : من حيث سعته ، فهيهنـا جهات من البحث :

الجهة الاولى :

إنّ وزان المحاذاة والتقدّم الممنوعين هو وزان غيرهما من الموانـع التي لااختصاص لها بحال دون حال ـ حسب إطلاق أدلّة الباب ـ لأنّ اختصاص الحكم و عدمه إنّما هو تابع لاختصاص لسان دليله و عدمه ، و سنشير إلـى ما يحتمل اختصاصه بما عدا الحرج ونحوه ، فارتقب .

الجهة الثانية :

لو حصلا في موضع لايتمكّنان من التباعد المكاني لعدم رحبه ولامن الترتيب الزماني لضيقه، ففي لزوم حفظ الوقت بفوات شرط عدم التقدم أو المحاذاة أوالعكس، خلاف بين الأصحاب ، وإن كان خيرة الأكثر هو الأوّل .

ولاستيفاء حقّ المقام يلزم التعرض لما هو مقتضي الصناعة أوّلاً ، ولماهو مقتضى التعبّد الخاصّ في الباب ثانياً .

فأما الاول : فقد مرّ شطـر منه ـ في ثنايا البحث عن الصلاة في المغصوب عند الضيق خارجاً بالايماء ـ من أنّ الاضطرار قد ينحدر نحو شيء خاصّ بحيث لايعالج بترك غيره ، و قد ينحدر إلى أحد أمرين أو امور لاعلى التعيين . فعلـى الأوّل : لابدّ من الاقتصار على ترك مصب الضرورة وحده لاترك شيء آخر إمّا معه أووحده ، إذ لم يحم حوله الضرورة المبيحة لتركه أصلاً . وعلى الثاني : فلابدّ من لحاظ الأهـمّ فالأهمّ ، فيترك المهمّ دون الأهمّ صوناً لمصلحته الزائـدة عن الضياع بلاجبران . وهذا بخلاف صورة تساوي الملاكين ، إذ له الخيرة في ترك أيّ من ذلك شاء بلاميز فيما اشير إليه بين الوقت وغيره . فعليه لودار الأمر بين حفظ مصلحة الوقت بتفويت شرط عدم التقدّم أو المحاذاة وبين العكس ، يلـزم لحاظ

ما هو الأهمّ من ذلك ، فيحكم بحفظه بترك المهمّ وقتاً كان ذلك المهمّ أو غيره .

فحينئذ لو كان المكان ملكاً لأحدهما فهو أولى بالصلاة فيه جامعاً بجميع ما يعتبر فيه الصحّة ، بل يحتمل التعيّن ، كما في الوضوء عند انحصار الماء فيما يتوضّى به أحدهما ، إذ المالك هو الأولى به يقيناً ، فيتيمّم غيره . وإن كان لهما بلا امتياز ، فيجرى فيه مامرّ : من لزوم حفظ الأهمّ بترك المهمّ إن كان الشرطان مختلفين ، ومن التخيير بينهما إن لم يكونا كذلك .

و منه ينقدح : أنّ ماسبقنا من التفطّن ببعض ما تقدّم «المحقق الكركي» فهو في غاية الجودة ، كما أنّ ما أورده عليه في «الجواهر» غير خال عن النقد ، حيث قال بعد نقل مقال الكركي : «وفيه أنّ من المعلوم عدم سقوط الصلاة في الوقت بحال وتقديم مراعاة الوقت على سائر الشرائط والموانع حتى فقد الطهورين على قول وحتى غصب المكان كما عرفت» انتهى .

وقد تقدّم منّا التحقيق في إمكان لزوم تحفّظ بعض الشرائط وإن فات الوقت ، تمسّكاً بقاعدة «من أدرك» ونشير إلى بيانها إجمالاً ، وهو أنّ القاعدة وإن لم تكن بصدد تجويز التفويت عمداً لظهورها في الفوات دون التفويت أيضاً ، إلّا أنّه لاريب في دلالتها على لزوم قصد الأداء إن كان لازماً أو على كون العمل أداءً فيما لو لم يبق من الوقت إلّا بمقدار الركعة ولو كان التأخير عن عمدٍ ، لأنّه وإن يعاقب على ذلك ولكن عمله أداء . فلايلزم لغوية التحديد ، إذ لايجوز التأخير العمدى .

وأمّا لو جاز التأخير عقلا أو شرعاً لعذر فلامانع من شمول القاعدة له ـ كالمقام ـ إذ المفروض ممنوعيّة التقدّم أو المحاذاة شرعاً ، ويكون الممنوع الشرعي بمنزلة الممتنع العقلي .

فحينئذ يلزم حفظ ذاك الشرط بفوت مقدارٍ من الوقت الكافي بادراك ركعة و أمّا لو ضاق بنحو لايمكن إدراكها كذلك ، فيأتي فيه مامرّ : من تقدّم الأهمّ على المهمّ إن كانا كذلك ، وإلّا فالتخيير . هذا محصّل مايقتضيه الصناعة .

وأما الثاني: فمقتضي بعض نصوص الباب هو اختصاص شرط عدم التقدّم أو التحاذي بحال الاختيار، وهو رواية «معاوية بن عمار»[١] ورواية «الفضيل»[٢] المتقدمتان إذ حملهما على الجواز في خصوص مكّة اختياراً واضطراراً بعيد، كما أنّ حملهما على الجواز حال الاضطرار في خصوص مكّة أيضاً كذلك، بل المستفاد منهما: أنّ سرّ الترخيص فيهما هو لحاظ الحرج الغالبي، فهو علّة التجويز لا حكمة الاختصاص حتى لا يتعدّي إلى الغير، وحيث إنّ الملحوظ هو الحرج يحكم بأنّ مورد الاضطرار خارج عن دليل الشرط، فلا يلزم حفظه في المقام المفروض من الاضطرار لضيق الوقت، فحينئذ يبقى حفظ ملاك الوقت و مصلحته سليماً عن المزاحم، كما في المتن.

الجهة الثالثة:

لو حصلا في موضع لا يتمكّنان من التباعد ولا الحائل ونحوه، ولكن في سعة الوقت بحيث يتمكّنان من الترتيب الزماني، فهل يقدّم أحدهما على الآخر؟ أم لا بل يجوز لكلّ منهما التقدّم. وعلى الأوّل: فهل يكون ذلك بالوجوب كما عن الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ أو لا، فاللازم هو التأمّل في نصوص الباب.

فمن تلك النصوص، هو ما رواه عن محمّد بن مسلم، إذ فيها... ولكن يصلّي الرجل فاذا فرغ صلّت المرأة[٣] ونحوها ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام[٤]

ولا ريب في قصورهما عن إفادة لزوم تقدم الرجل، لما مرّ: من الاكتفاء بالشبر الحاصل في المحمل أيضاً. و حملهما على عدم إمكان الفصل به فيه حمل على النادر، فالمورد ممّا يمكن فيه الفصل المجزي، فحينئذ يكون النفي للكراهة، فمعه لا يستفاد من الذيل تعيّن التقدم، فلا نطيل، ولذا حكم في المتن بأولويّة

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب مكان المصلي ح ٧.
(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ١٠.
(٣و٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب مكان المصلي ح ١و٢.

تقدّم الرجل ، لاتعيّنه .

ومنها : مارواه عن ابن أبي يعفور ، إذفيها «. . قال عليه السلام لا إلّا أن تقدّم هي أو أنت »[1] .

حيث إنّها دالّة على التخيير، فأصل الترتيب لازم ولكن بلا تعيّن ما هو المتقدّم . نعم : إنّ الاستدلال بها متوقّف على تمامية نطاقها بالنسبة إلى الترتيب الزماني لاالمكاني ، وإلّا لزم جواز تقدّم المرأه مكاناً مع استلزام تعيّنه بلا اكتفاء المحاذاة وهو محذور آخر لانحصار الجواز في التقدّم المكاني أيّاً كان المتقدّم منهما .

والحاصل : أنّه لادليل على تعيّن تقدّم الرجل . و أمّا الأولوية : فيمكن إثباتها للرجل ببعض مامرّ .

و حيث إنّ المختار هو الكراهة في أصل المسألة ، فلاضير في صلاة المرأة كالرجل أصلاً تقدّمت أو حاذت ، بلاحزازة في الصلاة نفسها ، لما حققّناه في الاصول : من أنّ معنى كراهة العبادة ليس بتطرق الحزازة إلى ذات العمل العبادي بما هو كذلك ، وليس أيضاً بقلّة الثواب عن مقتضى نفس الطبيعة ، بل معناه : رجوع الحزازة إلى ما انضمّ إلى تلك العبادة : من الزمان أو المكان أونحوهما ، فالحزازة خارجة عن حريم العبادة ومنحدرة نحوايقاعها منضمّة إلى ضمائم غير محمودة ولا محبوبة .

فمنه يتبيّن حكم الفرع فيما لو تقدّمت المرأة على الرجل زماناً ، و هو توجّه الحزازة إلى مايكون خارجاً عن الصلاة .

(مسألة ٢٩) اذاكان الرجل يصلى وبحذائه أوقد امه امرأة من غير أن تكون مشغولة بالصلاة لاكراهة ولا اشكال وكذا

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٥ .

العكس، فالاحتياط أو الكراهة مختص بصورة اشتغالهما بالصلاة.

إنّ المتن كافل لعدّة فروع :

الاول : نفي الكراهة والاشكال رأساً عمّا إذا كان الرجل يصلّي وبحذائه أو قدّامه امرأة غير مصلّية ، ويدلّ عليه غير واحد من النصوص المستفيضة، ولنشر إلى بعضها ، نحو ٤ و ٥ و ٦ من باب ٤ من أبواب مكان المصلّي، ويأتي فيما يلي بعض ما يوضحه .

الثاني : عكس الأوّل ، فقد يتمسّك له برواية المحمل المتقدمة، إذ فيها «.. ولكن يصلّي الرجل فاذا فرغ صلّت المرأة» [1].

بتقريب دلالتها على الحكمين أصلاً وعكساً ، لأنّ الرجل حينما يصلّي تكون المرأة في ذاك المحمل موجودة وبالعكس، فيجوز لكلّ واحد منهما أن يصلّي والآخر بحذائه أو قدّامه أو خلفه ، وهو لا يصلّي .

ولكن التمسّك بها لرفع الاشكال المتوهّم غير سديد ، بعد ما مرّ غير مرّة من عدم صلوحها للاستدلال في الباب أصلاً، إذ المفروض هو جواز الاكتفاء بالشبر الحاصل في المحمل ، فمع ذلك قد حكم فيها بالتفريق الزماني مع تحقّق الفصل بالشبر الّذي يكون مجدياً حال صلاتهما معاً ، فضلاً عمّا إذا اشتغل أحدهما بالخصوص بها . وحملها على صورة كون الفصل أقلّ منه حمل على النادر، فلا يتمّ التمسّك بها لهذا الفرع بعد غناء الفرع الأوّل عنها .

وقد يتمسّك برواية ابن أبي يعفور ـ السابقة ـ إذ فيها «.. إلّا أن تقدّم هي أو أنت الخ» [2] بناء على إرادة التقدم الزماني، إذ على تقدير صلاة المرأة يكون الرجل موجوداً في جنبها على ما فرضه السائل بالاطلاق الشامل لما إذا كان الفصل بشبر أو

(١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب مكان المصلى ح ١ .
(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٥ .

أقلّ ، كما أنّه على تقدير اشتغال الرجل بها تكون المرأة موجودة كذلك .

نعم : لو نوقش فيها بعدم اتضاح المراد من التقدّم هنا ـ لاحتمال التقدّم المكاني المنافي لنصوص الباب أيضاً ـ لما أمكن التمسّك بها ، فلابدّ من التماس دليل آخر .

ثمّ إنّ في المقام نصوصاً كثيرة قدمر بعضها ، ويمكن استفادة المنع أو الكراهة منها ـ كلّ على مذهبه ـ وإليك مايلي:

فمنها : مارواه عن أبي جعفر عليه السلام . . . والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك ، وإنّما يكره في سائر البلدان[1] .

وظاهرها : نفي البأس عن اشتغال المرأة بالصلاة حالكونها بين يدي الرجل أو جنبه ، سواء كان الرجل مشغولاً بالصلاة أم لا ، للاطلاق الشامل لجميع هذه الحالات المصرّح ببعضها ، لأنّ قوله : «بين يديك وعن يمينك وعن يسارك» مطلق بالنسبة إلى حال اشتغال الرجل بالصلاة وعدم اشتغاله بها. وأمّا قوله عليه السلام : «معك» فلعلّه المعيّة في الصلاة ، كما أنّه يحتمل الجماعة أيضاً . ولقد تقدّم الاستدلال بها لجواز المحاذاة والتقدّم مع الفصل و بدونه حال اشتغالهما بالصلاة بالاطلاق ، ومناط الاستدلال بها هنا جوازهما ـ أي التحاذي والتقدّم ـ حال اشتغال المرأة فقط بها، للاطلاق .

وأمّا الذيل : فيدلّ على كراهة ما اجيز في المكّة بالاطلاق في سائر البلدان حسبما استظهر : من الكراهة الاصطلاحية .

ومنها : مارواه عن حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه ؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رجل [رحل] فلا بأس[2] .

إذ لم يقيّد بكون الرجل أيضاً مصلّياً ، فيدلّ على ثبوت البأس عند عدم

(١و٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ١٠ و١١ .

الفصل بينه وبين المرأة المصلّية سواء كان الرجل مصلّياً أم لا . ودعوى الانصراف إلى خصوص حال صلاته على مدّعيها .

ومنها : مارواه (في آخر السرائر) نقلاً من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له : المرأة والرجل يصلّي كلّ واحد منهما قبالة صاحبه ؟ قال: نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل[1].

بناءً على أنّ المراد هو اشتغال المرأة بالصلاة قبالة رجل لايصلّي و بالعكس بعد عدم إمكان الجمع بين اشتغالهما معاً بها و كون كلّ منهما قبالة صاحبه، لو اريد من القبالة القدّام ـ كما هو المنساق ـ نعم : لو اريد منها القبالة بالجنب ، أو اريد ذلك بحسب اختلاف الموارد ، بمعنى: أنّها تصلّي قدّامه وهو مصلّ خلفها في مورد وأنّه يصلّي قدّامها وهي تصلّي خلفه في مورد آخر.

والحاصل : أنّ دلالتها على جواز اشتغال المرأة بالصلاة قبالة رجل لايصلّي عند الفصل بموضع رحل و عدمه عند عدم الفصل به متوقّف على المعنى الأوّل ، وحيث إنّه غير متّضح ، فالتمسّك بها غير سديد .

ومنها : مارواه عن زرارة ، قال: قلت له : المرأة تصلّي حيال زوجها ؟ قال : تصلّي بازاء الرجل إذا كان بينها و بينه قدر ما لايتخطّى أو قدر عظم الذراع فصاعداً[2] .

وإطلاقها في لزوم الفصل منعاً أو كراهة بينها حال صلاتها و بين الرجل وإن لم يكن مصلّياً ظاهر، ودعوى الانصراف إلى خصوص اشتغاله بها أيضاً ،غير مسموعة.

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل ؟ فقال : لاتصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره[3] .

(١و٢) الوسائل الباب٥ من أبواب مكان المصلى ح١٢ و١٣ .

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلى ح ٢ .

فتدلّ على لزوم تقدّم الرجل ولو بمقدار صدره إلى الرأس على المرأة المصلّية بحياله وإن لم يكن هو مصلّياً ، للاطلاق .

ومنها : ماروا ه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجل ؟ قال: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس[1].

حيث إنّها تدلّ على لزوم الحاجز ـ بأيّ معنى فسّر: من المانع عن المشاهدة أو الملاقاة ، منعاً أو كراهة ـ فيما تكون المرأة مصلّية عنده و إن لم يكن هو مصلّياً ، بالاطلاق .

وما إلى ذلك من النصوص المعثور عليها بالتتبّع . و حملها بأسرها على خصوص ماكان الرجل أيضاً مشغولاً بالصلاة خالٍ عن الوجه ، فعليه لايكون الفرع الثاني على وزان الفرع الأوّل ، وإن سوّى بينهما الماتن ـ رحمه الله تعالى ـ .

تبصرة :

لقد مرّ شطر من الكلام في الفرع الأوّل المفروغ عن نفي الكراهة والاشكال فيه ، ولكن بقي مايوجب مزيد استبصار، وهو أنّ أصل المسألة كانت ذات قولين : أحدهما المنع الوضعي، والآخر هو الكراهة التكليفية .

فعلى القول الأوّل : يدلّ نصوص الباب على عدم الاشكال الوضعي في صلاة الرجل عند المرأة الّتي لاتصلّي لأنّ نفي البأس فيها محمول عليه بحسب هذا المبنى. ولاينافيه الكراهة التكليفية لودلّ عليها دليل ، نظير عدم الاشكال الوضعي في بيع الأكفان مع كراهته ، وأمّا على القول الثاني: فمفاد نفي البأس فيها هو انتفاء الكراهة فحينئذ لودلّ على ثبوتها دليل لتعارضا إلّا عند الحمل على تعدّد المراتب واختلافها شدّة وضعفاً ، كما أنّ الحدود المذكورة فيها عند اشتغالهما معاً بالصلاة محمولة على ذلك .

---

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلى ح٢ .

ولم نجد في هذا الباب ما يدلّ على الكراهة ، فيكون نفيها حينئذ لفقد النصّ على القول الأوّل دون الثاني، إذ عليه يكون من باب ظهور النصّ في العدم.

ثمّ إنّه لو انتهى الأمر إلى الشك ، فيشكل التمسّك بـ «حديث الرفع» ونحوه لنفي الكراهة ؛ لما في الاصول : من قصور شمول « حديث الرفع » للمستحبّ و المكروه . أمّا الأوّل : فلانتفاء المنّة في رفعه مع كونه ـ أي الحديث ـ مسوقاً للامتنان على الامّة . وأمّا الثاني : فلانتفاء الكلفة والتبعة فيه حتى يرفع ، إذ لا مؤاخذة في فعله ، كما أنّه لاعقاب فيه حتى يرفع بعدم البيان، اللّهمّ إلّا أن يتشبّث باستصحاب عدم جعل الكراهة لما نحن فيه .

والذي لاينبغي الذهول عنه ، هو ورود بعض ما يدلّ على نوع حزازة فيما يكون الرجل مصلّياً وعنده امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أوقائمة .

وهو رواية الحميري ، قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته هل يصلح أن تكون امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أوقائمة ؟ قال: يدرءها عنه ،فان لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته[1].

وعلى تقدير إلغاء الخصوصيّة عن هذه الحالة إلى حالات اخرى يثبت المطلوب.

وهنا رواية اخرى لامساس لها بالمقام ، وهي ماروا ه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من تأمّل خلق [خلف] امرأة في الصلاة ، فلاصلاة له[2].

لأنّ لعنوان «التأمّل والدّقة» أثراً يخصّه ، ولا ارتباط له بمجرّد كون المرأة عند الرجل المصلّي .

و ربّما يؤيّد بما ورد من النهي عن الصلاة تجاه التمثال ، إذ يستفاد منه عرفاً أنّ الممثّل أيضاً كذلك .

وفيه : أنّ ذلك لكونه عرضة للعبودية أوّلاً ، ولاستواء الرجل و غيره فيه

(١و٢) الوسائل الباب ٤٣ من أبواب مكان المصلى ح ٣و٤ .

ثانياً ، مع أنّه لا كراهة في صلاة الرجل عند رجل آخر بفصل أقلّ من الشبر .

(مسئلة ٣٠) الاحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة وفى جوفها اختياراً ، ولا بأس بالنافلة ، بل يستحب أن يصلى فيها قبال كل ركن ركعتين ، وكذا لا بأس بالفريضة فى حال الضرورة واذا صلى على سطحها فاللازم أن يكون قباله فى جميع حالاته شيء من فضائها ، و يصلى قائماً . والقول بأنه يصلى مستلقياً متوجهاً الى البيت المعمور أو يصلى مضطجعاً ضعيف .

إنّ هيهنا فروعاً لابدّ من بيانها .

الفرع الاول

فى اتيان الفريضة فى جوف الكعبة اختياراً

هل المراد من الفريضة هو اليوميّة خاصّة أو غيرها أيضاً ؟ وهل المراد منها الأعمّ من الفرض بالذات وبالعرض ـ كالمنذورة ونحوها ـ أو خصوص الفرض بالذات ؟ والحقّ هو ثاني شقّي الترديد فيهما ، فيختصّ البحث بما يكون فرضاً بالأصالة وإن لم يكن من اليومية ، كصلاة الآيات ونحوها . وتمام القول في ذلك رهين أمرين : أحدهما بحسب القاعدة الأوّلية ، وثانيهما بحسب الدليل الاجتهادي .

أما الاول : فهو أنّه لا خلاف في اشتراط الفريضة بالاستقبال إلى القبلة ، كما أنّه لا إشكال في أنّها أي القبلة ـ ليست هي ذات البنيان الخاصّ ، وإلّا لزم انعدام القبلة رأساً عند انهدام ذاك البنيان بأحد الأسباب الهادمة ـ كما اتّفق من السيل ونحوه ـ وهو كما ترى ! بل هي نفس البعد الخاص الذي شغل ذاك البنيان بعضاً

منه ، لأنّه ـ كما في النصوص ـ محدود بتخوم الأرض إلى عنان السماء في حاشيتي ذلك البعد المذكور .

ثمّ إنّه لاريب في امتناع التقابل المستوعب بين جسمين أحدهما أعظم من الآخر ، و إلّا لزم تساوي الناقص والزائد ، فحينئذ لايمكن الحكم بلزوم استقبال المصلّي بتمامه للقبلة بتمامها عقلاً . فإن اريد من «الاستقبال» هو استقرار المصلّي قبالة قبالته من الكعبة حسبما نحن فيه بتمامها ، فانّما هو بلحاظ العرف لا الدقّة العقلية ، فعليه لاشبهة في صدق الاستقبال إذا كان المصلّي مولّياً وجهه إلى زاوية ركنية ، لأنّه يصير حينئذ مقابلاً لزاوية ركنية اخرى تقابل تلك الزاوية ويصير ماعداهما واقعاً في جنبيه ـ أي جانبي المصلّي ـ كما أنّه لو ولّى وجهه إلى ضلع خاصّ من الأضلاع الأربعة لكان مواجهاً إلى ضلع آخر يقابل ذلك الضلع أيضاً ، فيصير الضلعان الباقيان واقعين في جانبيه ، فلاسترة في هذين الفرضين لصدق الاستقبال إلى تمام الكعبة عرفاً وإن لم يصدق عقلاً .

وإنّما الكلام فيما لو ولّى وجهه إلى زاوية ركنية بحيث لايقابلها شيء من الكعبة أصلاً ، ولاريب في عدم صدق الاستقبال إلى التمام البتة . ولكن منشأ احتمال الكفاية هو احتمال كون التكليف أعمّ من الاستقبال إلى الكلّ والجزء ، وحيث إنّ أصل وجوب الاستقبال وكذا مفهوم القبلة معلوم ولكن لايعلم حدود الواجب سعةً وضيقاً ، فمصبّ الشكّ هو مرحلة الجعل لا الامتثال ، فمعه يحكم بالبرائة عن زائد مايقطع بوجوبه ـ وهو استقبال جزء من الكعبة كائناً ماكان ـ ويتفرّع عليه الكفاية في الفرض الثالث ، وكذا الجواز في جوف الكعبة ، لتحقّق الاستقبال إلى الجزء البتة . نعم : لو قام في جوفها تجاه الباب مولّياً وجهه إلى خارجها لم يجز ، لعدم تحقّقه حتى إلى الجزء أصلاً فيما لو وقف على الباب بنحو لايقابل البعد المذكور .

فتحصّل : أنّ الأصل الأوّلي يقتضي جواز الاتيان بالفريضة في جوف الكعبة.

وأما الثاني: فيلزم نقل ما يستدلّ به للنفي والاثبات معاً حتى يتّضح الحقّ منهما .

واعلم : أنّه قد اشتهر بين الأصحاب ـ رحمهم الله ـ جواز الاتيان بالفريضة في جوف الكعبة على كراهية ، خلافاً للشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ في الخلاف، ومحكي المهذّب للقاضي ـ رحمه الله تعالى ـ . واستدل في الخلاف بعد الاجماع بقوله تعالى: «... وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره» الآية [1] ـ أي نحوه ـ و حيث إنّ المستقبل إلى الجزء ليس مولّياً وجهه إلى الكعبة ـ بل تولّى عن البعض وتوجّه إلى البعض ـ لما انطبق عليه ما اخذ في لسان الدليل .

لاخفاء في أنّ الكريمة ناظرة إلى المسجد الحرام لا الكعبة ، و لكن المناط واحد ، وهو لزوم صدق التولية إلى القبلة لا إلى جزء منها . وعندي أنّه تامّ ، كما استظهره الشيخ ـ رحمه الله ـ فيلزم الاستيعاب العرفي المفقود في الجوف لامحالة، كفقده في الفرض الثالث المتقدم .

نعم : لودلّ من الروايات على ما هو أوسع منه يحكم بتخصيص الآية بها، فارتقب . فمقتضى الكتاب هو الاستيعاب .

وأما الروايات : فهي على طائفتين : إحديهما ما ظاهره المنع عن الصلاة الفريضة في الجوف ، و الاخرى ماظاهره بل صريحه جوازها فيها ، فلنأت بهما وبما هو الجمع بينهما .

ولكن لابدّ من التنبيه بما خفي على بعض الأصحاب ، وهو احتمال ورود إطلاق الأمر بالاستقبال مورد الغالب، فلاينسبق إرادته إلّا ممّن كان خارجاً من الكعبة ، وأمّا من كان فيها فينصرف عنه هذا اللفظ ، وإنّما نلتزم بوجوب استقبال جزء منها عليه للاجماع على وجوبه في الصلاة حتى في هذا الفرض ، و إلّا فالأدلّة اللفظية الآمرة باستقبال الكعبة قاصرة عن إفادة اشتراط الاستقبال لمن يصلّي في جوفها .

(١) سورة البقرة ـ الاية ١٤٤ ـ ١٥٠ .

وفيه : أنّ احتمال الورود الكذائي منقدح فيما دلّ على أنّه «لاصلاة إلّا إلى القبلة» لفظيّاً كان ذلك الدليل أو لبيّاً ، فالقدر المتيقّن من الاجماع هو الغالب ممّا يكون خارجاً، وهو كما ترى !

فتبيّن: أنّه لامجال لهذا الاحتمال، فيبقى ما استدلّ به «الشيخ» من الكتاب على متانته .

وأما الطائفة الاولى : فمنها : ماروا ه عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال لاتصلّ المكتوبة في الكعبة[1].

و المراد من المكتوبة هو الواجب بالذات ، لأنّه المنساق منها ، كما أنّ المراد من النهي هو الارشاد إلى الحكم الوضعي لاالتكليفي ، لأنّه المستفاد من الخطابات المنحدرة نحو المركّب من الأجزاء والشرائط ، فالنهي غيريّ لانفسيّ .

ومنها : ما رواه عن الكليني ، قال ـ رحمه الله ـ : وروي (في حديث آخر) يصلّى في جوانبها إذا اضطرّ إلى ذلك[2].

والموجود في «الكافي» المطبوع هو « . . . إلى غير ذلك » والمنقول عنه في «الوسائل» هو بدون لفظة «غير» كما نقلناه .

وفسّرها في محكي «الذكرى» بأنّها إشارة إلى أنّ القبلة إنّما هي جميع الكعبة ، فاذا صلّى في الأربع عند الضرورة فكأنّه استقبل جميع الكعبة .

وفيه : أنّه ليست الصلوات الأربع صلاة واحدة، بل كلّ منها صلاة مستقلّة، فعليه إذا صادفت القبلة صحّت وإلّا بطلت ، ولو كانت القبلة هي الجميع لزم بطلانها بأسرها ، لعدم استقبال أيّة واحدة منها له .

فالظاهر بعد لحاظ هذه القرينة هو الترخيص في أيّة جهة شاء ، نظير مايكون في الخارج عنها .

ولايقاس المقام بما يحكم فيه بالاحتياط عند اشتباه القبلة ، لاختصاص ذلك

(١و٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب القبلة ح١و٢ .

بما إذا يعلم بعد الفراغ بالاستقبال في واحدة من الصلوات الأربع دون الثلاث الاخر ، وأين هو من المقام ؟

ومنها: مارواه عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لاتصلّ المكتوبة في جوف الكعبة ، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يدخل الكعبة في حجّ ولاعمرة ، ولكنّه دخلها في الفتح فتح مكّة وصلّى ركعتين بين العمودين ، ومعه اسامة بن زيد[1].

تقريب الدلالة واضح ، لمكان النفي القائم مقام النهي في مثله . وقد مرّ : أنّ النهي الكذائي غيريّ لافادة الحكم الوضعي من المانعية و نحوها . إنّما الاشكال في التعليل ، حيث إنّه لاظهور للعلّة في المنع حتى يحكم به في المعلّل ، لأنّ عدم دخوله صلى الله عليه وآله وسلم و عدم صلاته في الجوف يمكن أن يكون لكراهته ، أولكون الخارج أفضل وإن لم يكن إتيانها في الداخل مكروهاً، أولصعوبة ذلك مع عدم الرجحان الزائد حتى يتحمل المشقة لتحصيله ، أولغيره من الدواعي المحمودة ، فمن أين يحكم بكونه للحرمة الوضعية ؟

ولكن يمكن أن يقال بعدم تمامية الاستدلال بها للكراهة أيضاً ، لتطرّق هذه الاحتمالات، فلااختصاص للاشكال بالتمسّك بهاللمنع . والّذي يخطر بالبال في معناها، هو أنّ مفاد الصدر تامّ في المنع ، لكونه حكماً صدر ممّن له الانشاء، وإن كان له مبدء يلهم منه، وفقاً لما شرّعه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم . وأمّا التعليل : فهو ليس لبيان السند حتّى يدور الحكم مداره ، بل إنّما هو استشهاد باصرار النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على عدم الدخول في الحج وكذا في العمرة وكم له من نظير ! حيث يحكم في بعض النصوص بحرمة شيء خاص ثمّ يردف بأنّه لذا لم يفعله ذاك المعصوم عليه السلام أو المعصومة عليها السلام فهو ليس بتعليل ، بل إنّما هو تأييد وتقوية .

فحينئذٍ يتمّ الاستدلال على المنع، لتمامية ظهور الصدر .

ومنها : مارواه عن المفيد ـ في المقنعة ـ قال : قال عليه السلام : لاتصلّ المكتوبة

(١) الوسائل الباب ١٧ من أبواب القبلة ح ٣ .

في جوف الكعبة ، ولابأس أن تصلّي فيها النافلة [١] .

لاسترة في ظهورها في المنع ، سيّما بلحاظ التفصيل بين المكتوبة والنافلة القاطع للشركة . إنّما الكلام في السند ، للارسال ، إلّا أن يعتمد على مثل هذا الارسال البتّي ، لكونه كاشفاً عن القطع أو ما هوقريب منه ، وإلّا لقال : «روي» أو نحوه مثلاً .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : مارواه عن محمّد ، عن أحدهما عليهما السلام قال: لاتصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة [٢].

تقريب الاستدلال ، هوأنّ ظاهر قوله عليه السلام «لاتصلح» هوالكراهة ، كما أنّ ظاهر لفظة «لاينبغي» كذلك . وحيث إنّ هذه الرواية عن «محمّد بن مسلم» كما أنّ الرواية الاولى في الطائفة السابقة عنه أيضاً ، يحتمل قويّاً اتّحادهما ، فحينئذ لايبقى لما تقدّم ظهور في المنع .

وفيه : أنّ الصلاح مقابل الفساد ونفيه عبارة عنه ـ أي عن الفساد ـ فلاظهور له في الكراهة لولا الظهور في المنع ، فعليه تكون هذه من الطائفة الاولى. ولذا ناقش «صاحب الحدائق» في ظهور «لاينبغي» في الكراهة ، وإن لم يكن له مساس بالمقام . وأمّا احتمال اتّحاد الروايتين وكون «لاتصلّى» في رواية «معاوية بن عمّار» تصحيف «لاتصلح» فخالٍ عن الوجه ، لاحتمال كون المروي عنه في إحديهما هو «أبوجعفر عليه السلام» وفي الاخرى هو «الصادق عليه السلام» فمع احتمال تعدّد المروي عنه ومع اختلاف الرواية وتعدّدها ظاهراً لايبقى مجال لاحتمال التصحيف .

ثمّ إنّه على تسليم ظهورها في الكراهة ، فهوليس على حدّ يقاوم ظهور الطائفة الاولى في المنع .

(١و٢) الوسائل ، الباب ١٧ من أبواب القبلة ح٩ و٤.

ومما يؤيد ظهورها في المنع هو نقله في «التهذيب» المطبوع بقوله «لا تصح خ ل».

و منها : ماروا ه عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام قال : تصلح الصلاة المكتوبة في جوف الكعبة[1].

ولاريب في ظهورها بل صراحتها في الجواز ، ولكن في «الوسائل» وجود لفظة «لا» في بعض نسخ «التهذيب» فحينئذ تصير متحدة المراد مع ماتقدم .

ومنها : ماروا ه عن يونس بن يعقوب قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام حضرت الصلاة المكتوبة وأنا في الكعبة أفاصلي فيها ؟ قال: صل[2].

ولاسترة في صراحتها في الجواز ، وحملها على مورد الضرورة حمل على النادر أضف إلى ذلك : إباء خصوص الفرض عنه ، لأن المنساق من السؤال أي قوله «حضرت الصلاة» هو كونه في أول الوقت ، ومعه لايخاف الفوت حتى يصير ضرورة.

فحينئذ لابد من العلاج الرافع للتعارض بالتصرف في هيئة تلك الطائفة المانعة، بحملها على الكراهة ، نعم : يصير النزاع حينئذ مبنائياً ، لأن مبنى الشيخ ـ رحمه الله ـ هو أن وقت الفضيلة وقت اختياري ووقت الاجزاء عنده وقت اضطراري فلا يجوز للمختار التأخير عمداً ، وببالي : أنه ـ رحمه الله ـ قائل بالعصيان هناك على مانسب إليه ، فحملها على موارد الاضطرار وخوف فوت الوقت و إن كان حملاً على النادر على مبنى الأصحاب من امتداد الوقت الاختياري ، ولكنه ليس كذلك بناء على مبنى الشيخ ـ رحمه الله ـ ولعله لذا حملها على مورد الضرورة ، فالنزاع هنا متوقف على ذينك المبنائين ، وحيث إن الحق هو ما اختاره الأصحاب ـ رحمهم الله ـ دون الشيخ ـ قدس سره ـ فالأقوى : هو الجواز مع الكراهة . هذا محصل القول بالنسبة إلى الصلاة في جوف الكعبة .

وأما السطح : فالظاهر استوائه مع الجوف بعد إلقاء الخصوصية ، فيجوز على كراهية إن عومل معه معاملة الجوف .

(١و٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب القبلة ح٥و٦ .

واحتمال الميز بينهما : بإمكان الاستقبال إلى جزء من الكعبة في الجوف دون السطح ـ إذ لا يقابل المصلّي الفائق عليه شيء منها ـ مزيّف بمامرّ : من أنّ المدار في القبلة هو البعد الّذي قد شغل البيت بعضاً منه لا نفس البنيان ، فمعه لا امتياز بين الجوف والسطح البتّة .

نعم : لو وقف في المنتهى بأن جعل تمام السطح خلفه لما انحفظ معه الاستقبال أصلاً وإن جرّ نفسه في السجود إلى موضع متأخّر عن موقفه ، إذ يقع جزء من بدنه حال الركوع في خارج البعد الّذي هو القبلة .

ولا ينافي الجواز ، إلّا رواية الحسين بن زيد ، عن الصادق ، عن آبائه عليهم السلام (في حديث المناهي) . . . نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن . . . وعلى ظهر الكعبة[1].

وسندها ضعيف ، لأنّ «شعيب بن واقد» مجهول و«الحسين بن زيد» معروف ولم يوثّق . وعمادة النهي ليست قويّة الظهور في المنع مع وحدة السياق الناظر إلى امور مكروهة بلفظ واحد ، وهو أنّه صلى الله عليه وآله وسلم «نهى عن . . .» .

الفرع الثاني
في اتيان النافلة في جوف الكعبة أو سطحها

إنّ البحث فيه تارة : من جهة القواعد العامّة ، واخرى : من جهة النصوص الخاصّة .

أما الجهة الاولى: فإمّا أن يكون وزان الاستقبال في النافلة وزان الاستقرار واطمينان البدن فيها ، فحينئذ لا ريب في جوازها في الجوف و في السطح بأيّة كيفيّة كانت ، لجواز الاستدبار فضلاً عن الاستقبال الغير المستوعب .

وإمّا أن يكون وزانها وزان الطهارة ونحوها من الشرائط العامّة الّتي تكون الفريضة والنافلة فيها سواء ، إلّا أنّه رخّص في النافلة ترك الاستقبال في خصوص

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلى ح ٢ .

حالة المشي ونحوه ، فحينئذ لابدّ من انحفاظه فيما عداتلك الحالة ـ كالفريضة ـ فلاميز بينهما فيما هوالمهمّ ـ كماهوالمنساق من الأوامر الواردة في النوافل كصلاة الزيارة و نحوها ـ إذالعرف يفهم من الأمر بها لزوم إتيانها على ما تؤتى الفريضة الجامعة للأجزاء والشرائط .

وأما الجهة الثانية : فمضافاً إلى أنّ المأخوذ في ألسنة نصوص الباب هو عنوان «المكتوبة» المأخوذ حدّاً مانعاً عن شمول النافلة ، وإلى أنّ رواية «معاوية ابن عمّار» المتقدّمة[1] دلّت على دخول النبيّ صلى الله عليه وآله في الكعبة عند فتح مكّة وصلاته صلى الله عليه وآله في جوفها ركعتين بين العمودين ، وإلى أنّ رواية «قرب الاسناد»[2] دلّت على أنّ الباقر عليه السلام رأى أباه عليّ بن الحسين عليه السلام يصلّي في الكعبة ركعتين، يدلّ على جواز النافلة في الكعبة «مرسلة المفيد» المتقدّمة ، قال عليه السلام لاتصلّ المكتوبة في جوف الكعبة ، ولابأس أن تصلّي فيها النافلة[3].

الفرع الثالث
فى استحباب النافلة فى جوف الكعبة

فقد يتمسّك في رجحان الصلاة في جوف الكعبة بالكريمة الآمرة بتطهير البيت للطائفين والعاكفين والركّع السّجود ، إذ المراد من العكوف هنا هوالصلاة، كما أنّ الركوع والسجود أيضاً كذلك ـ على مانقل عن غيرواحد من المفسّرين ـ ولاخفاء في أنّ الآية إنّما هي بصدد الحثّ والترغيب ، لالبيان مجرّد الاعداد والتهيّؤ، فعليه تدلّ على مطلوبية تلك الامور فيها . نعم : استفادةاستحباب الصلاة بما هي صلاة منها متوقّفة على عدم دلالتها على رجحان العبادة هناك بما هي عبادة بأيّة عبادة كانت ، إذ حينئذ لادلالة لها على استحباب الصلاة بما هي

(١و٢و٣) الوسائل الباب ١٧ من أبواب القبلة ح٣و٨و٩ .

صلاة ، كما أنّ النصوص العامّة نظير قوله : « الصلاة خير موضوع الخ » غير صالحة لذلك .

نعم : قد ورد في آداب الكعبة أنّه ﷺ صلّى قبال كلّ ركن بركعتين ، فلذا أفتى به الماتن ـ رحمه الله ـ وأمّا بالنسبه إلى بين الركنين ، فحيث إنّ الدليل الدالّ على إتيانه ﷺ بالصلاة فيه مشتمل على أدعية خاصّة ، فيحتمل أن يكون المستحبّ هو مجموع ذلك العمل الجامع بين الصلاة والدعاء ، فلعلّه لذا لم يذكره في المتن ، ولذا قال في محكي « كشف اللثام » بعدم الظفر على استحباب كلّ نافلة .

الفرع الرابع

في جواز اتيان الفريضة حال الضرورة في جوف الكعبة و سطحها

قد انقدح لك الجواز فيهما اختياراً . والكلام الآن إنّما هو على مبنى المنع على ما هو خيرة « الماتن » فحينئذ لو دار الأمر بين الصلاة أداءً في الجوف أو السطح تحفّظاً لمصلحة الوقت ـ فيما إذا كانت الضرورة لأجل الضيق مثلاً ـ وبين الصلاة قضاءً لتحفّظ مصلحة الاستقبال ، فالكلام فيه ـ من حيث توجّه الاضطرار إلى أحدهما المعيّن تارة وإلى غير المعيّن منهما اخرى ، فعلى الأوّل يلزم ترك خصوص مصبّ الضرورة دون غيره ، وعلى الثاني يلزم ترك المهمّ حفظاً للأهمّ ، وإلّا فالتخيير ـ هو ما مرّ غير مرّة . كما أنّه لو لزم حفظ الاستقبال بترك الوقت رأساً حتى بقدر الركعة أيضاً ، فالظاهر لزوم حفظ الوقت لكونه أهمّ ـ حسب الشواهد الخارجيّة ـ كما أنّ مقتضى القاعدة هو لزوم التأخير إلى مقدار إدراك الركعة في الوقت ، للزوم حفظ ذلك الشرط مهما أمكن ، لأنّ قاعدة « من أدرك » وإن لم تجوّز التأخير العمدي ، إلّا أنّه لمّا كان الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي يكون التأخير حينئذ جائزاً شرعاً ، فمقتضى القاعدة الأوّلية : هو لزوم التأخير

حفظاً للشرط فيما يمكن ذلك إلى أن يبقى من الوقت مقدار ركعة .

هذا مع قطع النظر عن النصّ الخاصّ . وأمّا معه ، فيجوز الاتيان مع بقاء مقدار أربع ركعات، لرواية « يونس » المتقدّمة[1] لصراحتها في الجواز إمّا مطلقاً كما هو المختار ، أو في حال الضرورة كما على مسلك الشيخ ـ رحمه الله ـ حيث حملها على الضرورة ، ولو لم يجز والحال هذه لزم إلقاء الرواية رأساً . ولعلّ وجه انعقاد الاجماع على الجواز حينئذ، هو أنّ المجمعين ، إمّا قائلون بالجواز اختياراً، و إمّا قائلون بالمنع إلّا في حال الضرورة ، فكلّ من الطائفتين قائل بالجواز على مذهبه .

ثمّ إنّ المراد من الضرورة ليس هو خصوص ضيق الوقت ، بل يعمّه وغيره من أنحاء الضرورات .

وممّا يدلّ على ما ذكر بالخصوص أيضاً ، هو مرسلة « الكليني »[2] بناء على ما فسّرناها ، لا على ما في محكيّ « الذكرى » وإن لم يكن بين التفسيرين فرق فيما هو المهمّ في الباب: من الجواز حال الضرورة ، إذ الفرق بينهما إنّما هو في الكيفيّة لا في أصل الجواز. وظاهرها وإن كان التجويز في الجوف عند الاضطرار، إلّا أنّه يتعدي إلى السطح بالقاء الخصوصيّة ، كما مرّ .

ثمّ إنّ في الباب رواية[3] دالّة على لزوم الاستلقاء عند الضرورة ، ولكنّه لم يقل به أحد ، وإن قيل به في السطح .

الفرع الخامس

في كيفية اتيان الفريضة على سطح الكعبة

قد استبان لك جواز إتيان الفريضة على سطحها اختياراً فضلاً عن الاضطرار، وأنّ اللازم هو أن يكون شيء من العَرصة والبُعد الّذي هو القبلة واقعاً ـ لا نفس

(١و٢و٣) الوسائل الباب ١٧ من أبواب القبلة ح ٦و٢و٧ .

البنيان ـ قبال المصلّي في جميع حالاته. والظاهر: أنّه إجماعي وهو ممّا لاريب فيه، سواء قلنا بلزوم القيام أوالاستلقاء أو الاضطجاع ،لأنّ الاختلاف لعلّه إنّما هوفي أنّ القبلة ما هي ؟ لا في أصل لزوم الاستقبال في جميع الحالات ، بل الحكم بترك القيام ونحوه من الأجزاء إنّماهو لتحفّظ الاستقبال وإن كان فيه ماستعرف ، فأصل لزومه مجمع عليه .

ثمّ إنّ خيرة الأصحاب ـ عدا الشاذّ منهم ـ هو لزوم القيام مع إبراز شيء من الكعبة بين يديه، وأوله إلى ماقلناه. ومختار «الخلاف» و«النهاية» و«ابن البرّاج» هوالاستلقاء بترك القيام والقعود والسجود ونحوذلك .

أمّا مستند الأصحاب : فواضح من الأدلّة الدالّة على لزوم حفظ تلك الأجزاء مطلقاً ، ولا ضير في حفظها من جهة فوات الاستقبال أصلاً ، لعدم الفوت البتّة كما صوّرناه .

وأمّا مستند الخلاف ونحوه : فلعلّه ماورواه عن إسحاق بن محمّد ، عن عبدالسلام بن صالح ، عن الرضا عليه السلام في الّذي تدركه الصلاة و هوفوق الكعبة ، قال: إن قام لم يكن له قبلة، ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه إلى السماء ويعقد بقلبه القبلة الّتي في السماء ، البيت المعمور ، ويقرء ، فاذا أراد أن يركع غمض عينيه ، و إذا أراد أن يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه ، والسجود على نحوذلك[1].

والمراد من «عبدالسلام» هو«أبوالصلت» الّذي يكون موثّقاً ، و إن اختلف في مذهبه . وأمّا «إسحاق» وكذا من قبله فمورد للتأمّل .

والمتن مشتمل على عدّة أحكام يشكل الالتزام بها، ولعلّه لذا هجرها الأصحاب بعد التفطّن بذلك ، و هوأنّ الظاهر من إدراك الصلاة هو أوّل الوقت لاآخره ، فالرواية ناظرة إلى بيان حال الاختيار، كما أنّ المستفاد منها هوأنّ القبلة إمّا نفس البنيان لمن كان في خارجه وإمّا البيت المعمور لمن كان عليه ، إذفيها «انّه لوقام

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب القبلة ح ٢ .

لم يكن له قبلة» لأنّه لو لم تكن القبلة منحصرة فيما ذكر لما كان للتعليل أو ما هو في حكمه وجه أصلاً ، فيلزمه أنّه لو كان في سرداب محاذٍ لأساس البيت لزم عليه الاستلقاء مولّياً وجهه شطر الكعبة ، كما أنّه لو كان على سطحها لزم عليه الاستلقاء مولّياً وجهه إلى البيت المعمور . ويلزمه أيضاً العلاج فيما لو كان المصلّي على جبل أبي قبيس أو غيره من الجبال الرواسي الحافّة بالمكّة ، إذ لا يكون له قبلة حينئذ لو قام .

أضف إلى ذلك كلّه : أنّها تدلّ على جواز ترك تلك الأجزاء الرئيسة ـ من القيام والقعود والركوع والسجود ـ في حال السعة والاختيار تحفّظاً للاستقبال الكذائي ، ومن المعلوم : أنّه يجب عليه النزول إلى الأرض والصلاة هناك جامعةً لجميع الأجزاء والشرائط اتّفاقاً .

فتبيّن : أنّه لا يمكن الالتزام بنطاقها البتّة ، فيلزم هجرها ، إذ ليست القبلة هو ذلك ، بل هي نفس العرصة والبعد الممتدّ من طرف النزول والهبوط إلى تخوم الأرض ومن طرف الصعود إلى عنان السماء . فبالحري أن يردّ علمها (بعد فرض الصدور) إلى أهله ولا يفتى بمضمونها ، كما أنّه قد اعرض عمّا ورد في جوف الكعبة من الاستلقاء[1] ولم يقل به أحد هناك ، ولذا لم نتعرّض له مبسوطاً . هذا محصّل القول في غير الاضطجاع ـ أي الاستلقاء ـ .

وأمّا الاضطجاع : فلا وجه له عدا توهّم أنّ المضطجع يكون مولّياً وجهه شطر البناء فينحفظ معه الاستقبال ، ولكن كفى بما مرّ قدحاً فيه ، ولا خفاء في أنّ المراد من القيام في الرواية هو ما ليس باستلقاء ، فأيّ وضع يكون عدا الاستلقاء : من القيام والقعود ونحوهما ، فهو بلا قبلة ، فتبصّر!

---

(١) الوسائل الباب ١٧ من أبواب القبلة ح٧ .

فصل

في مسجد الجبهة من مكان المصلي

قال قدّس سرّه:

يشترط فيه مضافاً الى طهارته أن يكون من الارض أو ما أنبتته، غير المأكول والملبوس. نعم: يجوز على القرطاس أيضاً. فلا يصح على ماخرج عن اسم الارض كالمعادن ـ مثل الذهب والفضة و العقيق و الفيروزج والقير والزفت ونحوها ـ وكذا ماخرج عن اسم النبات ـ كالرماد والفحم ونحوهما ـ ولا على المأكول والملبوس ـ كالخبز والقطن والكتان ونحوها ـ و يجوز السجود على جميع الاحجار اذا لم تكن من المعادن.

والبحث عن لزوم طهارة موضع الجبهة من الأرض ونحوه إنّما هو في أحكام السجود وشرائطه، فارتقب.

والمبحوث عنه هنا هو ما يعتبر في المسجد : من كونه من الأرض أو ما أنبتته وتمام الكلام فيه ـ من حيث دوران الحكم مدار صدق الأرض وجوداً و عدماً و كذا صدق النبات الغير المأكول والملبوس ـ إنّما هو رهين الغور التامّ في نصوص الباب . ولا افتقار إلى الفحص عن معنى المعدن وأنّه ماهو، لعدم أخذه موضوعاً في لسان الدليل ، كـ«باب الخمس» فحينئذ لا يكون صدقه ضارّاً ولا عدمه نافعاً ، لا ناطة الحكم بالأرض .

ثمّ المراد من المأكول وشقيقه ماهو كذلك بالقياس إلى الانسان ، لا الأعمّ منه ومن الحيوان الصامت ، كما أنّ المراد منه ما يكون معدّاً للأكل و اللبس بالفعل أو بالقوّة القريبة منه . وأمّا ما يكون بعيداً عنه بمراحل شتّى ، فيشكل حكمه ، ولعلّه يتّضح في ثنايا المقال .

فالمهمّ هو نصوص الباب ، فلنأت بها حتى يتبيّن ما هو نطاقها .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه عن 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 اكل أو لبس، فقال له : جعلت فداك ! ما العلّة في ذلك؟ قال عليه السلام لأنّ السجود خضوع لله عزّ وجلّ ، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون ، والساجد في سجوده في عبادة الله عزّ وجلّ ، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الّذين اغترّوا بغرورها ، الحديث[1] رواها «الشيخ» باسناده عن «هشام بن الحكم» بترك ذكر العلّة .

إنّ مساق الصدر سؤالاً وجواباً هو بيان الضابطة الدالّة على ما يصحّ السجود عليه وضعاً بحسب جنسه ونوعه وما لا يصحّ كذلك ، إذ المراد بالجواز هو النفوذ الوضعيّ منه لا التكليفيّ ، فدلّ الجواب على حصر الصحّة فيما يكون أرضاً أو نابتاً

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ١ .

منها ، إلّا مايكون مأكولاً أوملبوساً .

ولايعارضه الذيل ، إذليس للفظة «لاينبغي» ظهور في الكراهة وإن لم يكن لها ظهور في المنع ، لما مرّ منّا غيرمرّة إنكار ظهورها فيها بعد استعمالها في المنع في غيرمورد ، وعلى التسليم : يكون في غاية الضعف ، القاصرعن معارضة الصدرالتام الظهور في المنع .

ثمّ المراد من «الأرض» هومطلق مايصدق عليه هذا العنوان ، سواء صدق عليه المعدن أيضاً أم لا ، لعدم دخالته وجوداً ولاعدماً ، كما اشير، كما أنّ المراد من «المأكول والملبوس» هومايكون غذاءً أولباساً للانسان لا الأعمّ منه ومن الحيوان الصامت ، للانصراف مع شهادة العلّة . وليس المراد من المأكول هوالأعمّ من المعتاد ومن غيره ، لبعد شموله مايأكله بعض في بعض البلدان القاصية ، أو في بعض حالات الغلاء ونحوه . نعم : من حيث صلوحه للأكل بالفعل ـ كأكثر الفواكه ـ وصلوحه له بالقوّة القريبة من الفعل ـ كأكثر الحبوبات ـ عامّ ، وهكذا في الملبوس ، وهيهنا نكات نشيرإليها في ثنايا الكلام .

ومنها : مارواه عن حمّاد بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السجود على ما أنبتت الأرض إلّا ما اكل أولبس[1].

ولواستفيد منها الحصرلزم تخصيصه برواية «هشام» وهوواضح .

وما إلى ذلك من النصوص المؤيّدة لما أصّلناه من الضابطة : من صحّة السجود على الأرض وعلى ما أنبتته مالم يكن مأكولاً ولاملبوساً ، بلا اختصاص للقطن والكتّان في المنع ، وإن صرّح بهمافي بعض النصوص ، كرواية «الأعمش»[2] إذلا مفهوم لمثله بحيث ينحصر المستثنى الملبوس فيهما ، حتى يخصّص عموم المنع فيه ـ أي في الملبوس ـ بهما ، كما أنّ ذكر بعض أقسام المأكول في بعض النصوص كذلك أيضاً ، فلاضير بالنسبة إلى الضابطة ، وكذا عدم استثناء المأكول في رواية

(١و٢) الوسائل الباب ١ من أبواب مايسجد عليه ح٢و٣ .

«عبدالملك»[١] لايعارض التصريح باستثنائه في غيرواحد من النصوص . وسيأتي في الفروع القادمة نقل بعض الروايات المؤكّدة للعموم المارّ و المؤيّدة للأصل المؤسّس ، فارتقب .

وأقصى مايتوهّم تعارضه لمامرّ ، هومايدور أمره بين ضعف السند والدلالة معاً وبين وهن أحدهما ، فمعه لايصلح لأن يقاوم تلك النصوص المستفيضة التي نأت إلّا بنزر منها .

وذلك المعارض ، هومارواه عن ياسر الخادم قال: مرّ بي أبوالحسن عليه السلام وأنا اصلّي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: مالك لاتسجد عليه أليس هومن نبات الأرض ![٢] .

بناء على أنّ الطبري ثوب ملبوس منسوب إلى «طبرستان» فيدلّ قوله عليه السلام «مالك الخ» على جواز السجود على مطلق نبات الأرض وإن كان ملبوساً .

وفيه : أنّه بعد ضعف السند بعدم توثيق «ياسر الخادم» مع عدم اتضاح مذهبه من التشيّع والتسنّن ، يرد عليه : بعدم ظهور المتن في الجواز على الملبوس، إذلم يعلم المرادمن الطبري، ولعلّه لم يكن ملبوساً بل كان بمنزلة الحصير. ومجرّد احتمال الطريحي ـ رحمه الله ـ في «المجمع» بأنّه ثوب منسوب إلى طبرستان بلا جزم منه بذلك ، غيرمجدٍ.

فلاصلوح لما هذا شأنه سنداً ومتناً للمعارضة أصلاً . وعلى التسليم :لامجال في الشك في لزوم تقديم تلك المستفيضة على مثله . ولايمكن حملها على التقيّة ،إذلا يعتبرعند العامّة كونه من النبات .

وهكذا مارواه عن داود الصرمي قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن والكتّان من غيرتقيّة ؟ فقال: جايز[٣].

---

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦.

(٢و٣) الوسائل الباب ٢ من أبواب مايسجد عليه ح ٥و٦ .

ونحوه ماروّاه عن الحسين بن عليّ بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أساله عن السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب إليّ: ذلك جائز[1].

بناءً على ظهورها في جواز السجود على ذينك الملبوسين من غير تقيّة ـ كما صرّح بـه فيهما ـ ومن غير ضرورة أيضاً ـ كما في الأخيرة ـ فتعارضان ما دلّ على المنع عنهما.

وفيه: أنّه بعد ضعف «الصرمي» و«الصنعاني» يرد عليهما أنّ التقية قسمان: أحدهما مايكون في العمل نفسه، والآخر مايكون في الافتاء. والمفروض في السؤال وإن كان في مورد عدم التقيّة والضرورة، إلّا أنّه لاينفي احتمال التقيّة في الافتاء نفسه، و يلائمه المكاتبة نوع تناسب. أضف إلى ذلك: احتمال كون الترخيص فيما يكون عرضةً لما يجب الاتّقاء من باب الحكمة لا العلّة، فلذا يسري الحكم إلى مورد يطمئنّ بالعدم أيضاً، نظير لزوم الاعتداد صوناً عن اختلاط المياه في المرأة التي لاتحمل ـ لكونها عاقراً مثلاً ـ إذ الاطمينان بالعقم لايجوّز ترك الاعتداد ـ كما في محلّه ـ وله في العرف نظائر شايعة.

فحينئذ يجوز السجود على القطن ونحوه فيما يكون عرضةً للتقيّة غالباً وإن لم يكن في ذاك المورد الشخصي خوفٌ من القوم الّذين جعل الرشد في خلافهم سيّما بلحاظ قلّة عددنا وكثرة عـدوّنا وشدّة الفتن بنا، وبلحاظ الشركـة في جماعاتهم. هذا وأشباهه ممّا يصحّح احتمال التقيّة، بخلاف رواية «ياسر الخادم» لعدم صلوحها الحمل عليها ـ كما اشير ـ إذ لايعتبر عند العامّة كـون المسجد من نبات الأرض، حتى يكون قوله عليه السلام «أليس هو من نبات الأرض» موافقاً لهم.

ونحن في فسحة عن التجشّم، بعد اقتضاء الصناعة طرد هذه الطائفة الدائرة بين ضعف السند والمتن (كروايـة ياسر) و بـين ضعف السند (كروايتي الصرمي

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب مايسجد عليه ح ٧.

و الصنعاني) وعدم صلوح شيء منها لمعارضة النصوص المستفيضة المؤيّدة بما يدلّ على جواز السجود على مثل ذلك مقيّداً بحال التقيّة (كما في روايات ١ ـ و٢ ـ و٣ باب٣ من أبواب ما يسجد عليه) .

ثمّ إنّ المزاد من «الأرض» ماهو الأعمّ من المتّصل والمنفصل ، لصدق الاسم على الأجزاء المفصولة أوّلاً ، وللروايات العديدة في جواز السجود على تربة الحسين عليه السلام مفصولة عن محلّها مصحوبة للمصلّي أينما كان من البلاد ثانياً ، ولخصوص بعض ما له مساس بالمقام ثالثاً ، كرواية صالح بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام «. . . فقلت له عليه السلام آخذ معي مدرّة أسجد عليها ؟ قال : نعم»[1].

فتحصّل ممّا ذكر: عدم جواز السجود على ما ليس بأرض ، كالثلج ونحوه، وكذا أجزاء الحيوان .

هذا تمام القول في المقام الأوّل الباحث عن نطاق النصوص مثنى وفرادى .

وأما المقام الثاني: ففي مقتضى الأصل عند انتهاء الأمر إليه .

فنقول : إذا شكّ في جواز السجود و عدمه بالنسبة إلى خزف أو نحوه ممّا طرء عليه حالة خاصّة ـ للشكّ في صدق الأرض و عدمه عليه ـ فهل يمكن استصحاب الأرضية موضوعاً أولا ؟ وعلى تقدير العدم : فهل يمكن استصحاب جواز السجود حكماً أم لا ؟ وعلى تقدير العدم : فهل يمكن البرائة ؟ (لكون الشك في الأقلّ والأكثر الارتباطي) أو لا ؟ (لكونه في المحصّل الموجب للاحتياط ، لأنّه في مقام الامتثال لا التكليف) وجوه ، لابدّ من الاشارة إليها بما يناسب الفقه في جهات ثلاث :

---

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه ح٢ .

أما الجهة الاولى

ففي استصحاب بقاء الارضية موضوعاً

وليعلم : أنّ منشأ الشك في صدق الأرض وعدمه على الخزف ونحوه، إنّما هو الشك فيما هو مفهوم الأرض عرفاً، ولا استبعاد في الشك في سعة المفهوم وضيقه مع وضوح أصله لدى العرف ـ كمفهوم الماء ـ حيث إنّه مع وضوحه غاية الاتضاح قد يشك في انطباقه في الخارج على بعض مراتب المزيج بما يحتمل إخراجه عن الاطلاق إلى الاضافة ، للشك في حدود مفهوم الماء سعة وضيقاً . فلو كان المفهوم وسيعاً لكان باقياً على انطباقه على ذاك المشكوك يقيناً. ولو كان ضيّقاً لكان زائلاً يقيناً ، فمعه لاشك حتّى يصحّ جرّ المتيقّن، وهذا هو سرّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية ، لأوله إلى الفرد المردّد بين المتيقّنين .

فهذا الموجود الخارجي و إن كان مصداقاً للأرض قبل طروّ حالة الطبخ أو نحوه عليه ، إلّا أنّه لو كان مفهوم الأرض وسيعاً لكان باقياً بحاله قطعاً ، ولو كان ضيّقاً لكان زائلاً كذلك ، فأين الشك اللاحق ؟

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ (دام ظله) رأى أن يوضح ما أفاده ثانياً ببيان أبسط وأوفي ، تعميماً للفيض ، وتقريباً له إلى أيدي الأفهام الّتي لعلّها لم تكن تناله أوّلاً ، مغزاه : هو أنّ الانطباق والصدق ليس وصف اللفظ بما هو لفظ ، بل ذلك من خصائص المفهوم ، لأنّه الّذي ينطبق على مصداقه ولا ينطبق على غيره ، كما أنّ الحقيقة والمجاز والغلط ، إنّما هي أوصاف استعمال اللفظ بما له وضع معيّن في مفهوم يكون موضوعاً له ، أو مناسباً له بأيّة مناسبة مصحّحة للاستعمال أو أجنبيّاً عنه ـ بالترتيب ـ .

و لابدّ في الاستصحاب من بقاء أطراف القضيّة موضوعاً و محمولاً و ربطاً

بحالها ، بأن يكون الموضوع باقياً على انطباقه وصدقه ، وكذا ماعداه ، لوضوح لزوم الاتّحاد فيه ـ أي اتّحاد القضيّتين ـ بتمام حدودهما وقيودهما، حتى يصدق «النقض» المأخوذ في لسان دليله ، ومن هنا ينتزع عنوان البقاء أيضاً .

ولاريب في أنّه لو تبدّل الموضوع مع انحفاظ المحمول أوالعكس لما اتحدت القضية المشكوكة والمتيقّنة . ثمّ إنّ المدار في بقاء الموضوع ، هل هو قضاء العقل بدقّته؟ أو الشرع بلسان دليله ؟ أوالعرف بنظره المصحوب بالتسامح عند العقل وإن كان دقّياً في حوزته ؟ وجوه .

لامجال للأوّل ، إذ مع بقاء الموضوع بالدقّة العقليّة ـ بأن لم يطرء عليه مالم يكن أولم يزل عنه ماكان ـ لما أمكن الشكّ في بقاء المحمول وترتّبه عليه يقيناً ، بل يقطع بثبوته له بقاءً كما كان كذلك حدوثاً ، فيلزم لغويّة جعل الاستصحاب حجّة ، إذلا يعقل التعبّد فيما يكفيه القطع ضرورة .

وكذا الثاني ، لعدم الدليل عليه ، إذالمهمّ هو أخذ موضوع كلّ دليل ملحوظاً بنظر العرف . ومن المعلوم : أنّ موضوع الاستصحاب هو اتحاد القضيتين بأطرافهما ، فلابدّ من لحاظه بنظر العرف . فان حكم ببقاء الموضوع فهو ، وإلّا فلامجرى له ، فيلزم بقاء موضوع القضيّة المشكوكة بحاله لدى العرف . فمع بقائه كذلك ثمّ الشكّ في بقاء المحمول ـ لاحتمال دخالة بعض الخصوصيّات الزائلة ، أو مانعيّة بعض الخصوصيّات الطارية ـ فهو مورد لجريان الاستصحاب في الجملة ، لا بالجملة ، إذيلزم التفصيل فيه أيضاً . وذلك : لأن منشأ الشك قد يكون احتمال طروّ الخصوصيات الخارجيّة مع اتضاح مفهوم الموضوع عرفاً بحدوده وقيوده ، وقديكون هو احتمال سعة المفهوم وضيقه مع اتضاح حال الخارج بجميع خصوصيّاته الطارية والزائلة، ولااستواء بينهما، لانحفاظ وحدة القضيّتين في الأوّل دون الثاني ولنوضحه بمثال ، وهو أنّه قديعلم بأنّ مفهوم النهار هو عبارة عن الزمان الممتدّ من الطلوع إلى الغروب وزوال الحمرة أوإلى استتار القرص فقط ـ مثلاً ـ بحيث لايحوم حول المفهوم إجمال أصلاً، ولكن يشكّ في بقائه وزواله للشكّ في حصول

الغروب أو الاستتار خارجاً وعدمه ـ كما في الغيم ونحوه مما يثير الاشتباه المصداقي ـ وقد يعكس الأمر ، بأن يعلم بالغروب أو الاستتار بلاشبهة ، ولكن يشك في بقاء النهار وزواله للشك في سعة مفهومه وضيقه، إذ لو كان مفهوم الزمان الممتد من الطلوع إلى مجرد غروب الشمس و استتار قرصه وإن بقت حمرتها لكان زائلاً ، ولو كان هو من الطلوع إلى زوال الحمرة لكان باقياً .

ففي الفرض الأول : لامجال للتوقف في جريان الاستصحاب لانحفاظ الهذية والوحدة عرفاً ، إذ يمكن القول : بأن هذا الزمان كان نهاراً في السابق وشك في بقائه لاحتمال طريان حال خارجي .

وأما في الفرض الثاني : فلامجال للتوقف في عدم جريانه ، إذ على تقدير القطع بالحالة الخارجية زوالاً وطروءاً لامثار للشك إلا إجمال المفهوم الدائر بين ذا وذاك، فعليه لامتيقن سابق ، لأن ذاك الزمان وإن كان مصداقاً لمفهوم النهار في الجملة ، إلا أنه لايعلم أن الذي كان منطبقاً عليه هل هو عبارة عن الطلوع إلى غروب القرص واستتاره؟ أو عن الطلوع إلى زوال الحمرة ؟ فلم يتيقن سابقاً بشيء معلوم ، نظير الحيوان المردد بين قصير العمر وطويله ، إذ لايقين سابق بأحدهما المعين ، كما لاشك لاحق في أحدهما كذلك ، إذ على تقدير كونه القصير العمر يقطع بالزوال ، وعلى تقدير كونه الطويل يقطع بالبقاء . نعم : لاضير في استصحاب الجامع إن كان له أثر ـ على ما في محله ـ دون الفرد .

و إذا أحطت خبراً بما أهديناه إليك تعلم بأن الشك في بقاء الأرضية ، قديكون لاحتمال طرو الاستحالة بعداتضاح مفهوم الأرض بحدوده ، و قديكون لاحتمال سعة مفهومه بعد اتضاح الحالة الخارجية من صيرورة التراب خزفاً أو آجراً أو نحوهما . ففي الأول يجري الاستصحاب ، دون الثاني .

وحيث إن منشأ الشك فيمانحن فيه هو إجمال المفهوم سعة وضيقاً لاالوصف الخارج ، فلامجال للاستصحاب الموضوعي، لتردد المستصحب وإبهامه حسبمامر .

وأما الجهة الثانية
ففي استصحاب جواز السجود حكماً

قد اتّضح المقال في الاستصحاب الموضوعي واتّجه عدم جريانه، فحينئذ يقع الكلام في جريان الأصل الحكمي، بأن يقال: هذا الشيء كان جائز السجود عليه قبل الطبخ وصيرورته خزفاً ـ مثلاً ـ فالآن كما كان. ولبيان اختصاص جريانه ببعض الموارد الخاصّة، يلزم أن نقول: إنّ مفهوم «الأرض» المأخوذ في لسان الدليل إن كان أعمّ من المطبوخ وغيره، فلا إشكال في بقاء جواز السجود بحاله، لظهور الدليل الاجتهادي فيه. وإن كان خاصّاً بحال ماقبل الطبخ، فلا إشكال أيضاً في زوال جواز السجود الدائر مدار صدق مفهوم الأرض وجوداً وعدماً. وأمّا إن كان أعمّ بحسب الوضع والشمول اللغوي، ولكن كان منصرفاً إلى الشايعة من الأفراد وعن النادرة منها ـ كما احتمله في الجواهر ـ فلاتعرّض لذلك الدليل الاجتهادي بالقياس إلى ما بعد الطبخ ـ كالخزف ـ فحينئذ يمكن الحكم: بأنّ هذا الشيء كان جائز السجود سابقاً فالآن كما كان. ولكن يختصّ ذلك بما إذا كانت هذيّته منحفظة لدى العرف، دون ما إذا زالت عنه ولم يكن اللاحق هو السابق بعينه بل كان غيره، لعدم جريان الأصل فيه، إذ لايكون الموضوع محفوظاً.

ولنشر إلى الميز بين الاستحالة والانقلاب وإلى الفرق التامّ بين أنحاء التبدّل، ليتّضح في ضوئه ما هو مجرى الأصل عمّا هو مرساه. وذلك: بأنّ «الاستحالة» إنّما هو بتبدّل جوهريّة الشيء وصورته النوعية، و«الانقلاب» إنّما هو بتبدّل أوصافه ونعوته مع انحفاظ صورته النوعية وحقيقته الخاصّة. والأوّل نحو امتلاح الكلب وصيرورته ملحاً أو الماء هواء. والثاني نحو اختلال الخمر وصيرورته خلاّ أو الحنطة دقيقاً. هذا بلحاظ ما هو الدارج في الفقه.

ثمّ إنّ تبدّل شيء بشيء وانقلابه إيّاه يتصوّر على وجوه: بعضها محال،

وبعضها ممكن بل واقع .

فمنها: أن ينعدم الشيء الأوّل رأساً ويوجد الشيء الثاني كذلك من كتم العدم. ومنها : أن يصير الشيء الأوّل مع انحفاظ صورته النوعيّة وفعليّته الخاصّة شيئاً ثانياً له صورة نوعيّة مخصوصة و فعليّة كذلك . و منها : أن تنحفظ مادّة الشيء الأوّل وتفسد صورته النوعيّة وفعليّته الخاصّة وتتكوّن فيها ـ أي في تلك المادّة ـ صورة الشيء الثاني وفعليّته الخاصّة بالكون والفساد أو بما هو أمتن وأدقّ منه .

لاريب في امتناع الأوّلين عقلاً ، مصدّقاً للعرف بفطرته المفطور عليها ، لأنّ الشيء المادّي لامعنى لانعدامه رأساً بمادّته وصورته . كما لامعنى لابداعه لافي مادّة ولاعن مادّة ، وإلّا لزم استواء جميع الأمكنة والأزمنة بالنسبة إليه . مع أنّه لامجال حينئذ للقول بالصيرورة والتبدّل ، إذ لم يصر شيء شيئاً ، بل انعدم شيء وحدث آخر ، ولامساس بينهما ولاربط لأحدهما بالآخر أصلاً . وهو كما ترى! إذ يصحّ بالفطرة أن يقال : صار الماء هواءً وتبدّل الكلب ملحاً .

وهكذا في الوجه الثاني ، إذ لامعنى لاجتماع الصورتين النوعيّتين المتطاردتين معاً ، لأنّ كلّ صورة نوعيّة فهي طاردة لما ينافيها من الصور النوعيّة الاخر ، وكلّ فعليّة مبائنة لمايغايرها من الفعليّات الاخر ، إذ المائية والهوائية متطاردتان ، والاحراق والتبريد متبائنان .

مع أنّه لامصحّح حينئذ للقول بصيرورة الماء هواء ، بل لابدّ من القول باجتماعه معه أو نحوه من التعابير الدالّة على المعيّة ، لا التبدّل المنادي بالمغايرة والكثرة.

وأمّا الوجه الثالث : فهو المناسب للطبيعة والفطرة ، حيث إنّه يصدّقه النظام الكياني لسيلانه ، والعقل السليم بفطرته ، وهذا هو الانقلاب المعقول . فلابدّ من انحفاظ رابط بين المتبدّل عنه و المتبدّل إليه حتّى يصحّ معه القول بصيرورة أحدهما الآخر ، وهو مختلف باختلاف مراتب التبدّل ، حيث إنّه قد يكون في الأوصاف والأعراض مع انحفاظ الصورة النوعيّة ، وقد يكون في الصور النوعيّة

مع انحفاظ الصورة الجسميّة ، و قد يكون في الصورة الجسميّة ـ على غموضة واعتياص ـ مع انحفاظ المادّة الاولى الباقية في جميع الحالات .

و كأنّا قد كدنا أن نخرج من اسلوب الفقاهة ، فلنعد إلى ما كنّا فيه ، و هو أنّ التبدّل قديكون فيما هو متن الموضوع للحكم الشرعي ، فمعه يزول ما كان حاملاً للحكم مقلاّ إيّاه ، سواء كان هو الصورة النوعيّة لذلك الشيء حسب الطبيعة أم لا . وقديكون في حواشيه وطواريه لافي متنه . فعلى الأوّل لامجال للاستصحاب لعدم بقاء الموضوع عرفاً ، دون الثاني حيث إنّه باقٍ ، ولأجل احتمال دخالة بعض الحواشي الزائلة أوالطارية يشكّ في بقاء الحكم ، فيستصحب.

والأوّل : كصيرورة الخمر خلاّ ، وهكذا غيره من الأعيان النجسة عند تبدّل متن ماهوالموضوع للنجاسة، حيث إنّه يصير طاهراً البتة ، لأنّ تمام المؤثّر في نجاسته هو عنوان خمريّته المفروض زواله بقاءً لا أصلاً .

و الثاني : كصيرورة الحنطة المتنجّسة دقيقاً ، و هكذا غيره من الأشياء المتنجّسة ، لأنّ وزان الدقيق والحنطة وإن كان هو وزان الخلّ والخمر عرفاً لعدم الاستحالة فيهما معاً ، إلاّ أنّ الميز بينهما بأنّ حامل النجاسة ومبدئها الوحيد في الخمر النجس هو عنوان خمريّته لاجسميّته ، و أمّا حامل النجاسة في الحنطة المتنجّسة ليس هو عنوان الحنطة البتة لعدم نجاسته ، بل المتنجّس إنّما هو جسمها الباقي بعد تطوّر حالته ، لأنّ الحنطة الملاقية للنجس بمنزلة الثوب الملاقي له ، ومن المعلوم : أنّ الموضوع للتنجس إنّما هو جسم الملاقي لاعنوانه الخاصّ به .

وهذا هو سرّ بقاء الخمر المتنجّس بقطرة الدّم ـ مثلاً ـ على نجاسته بعد الاختلال و صيرورته خلاّ ، لأنّ نجاسته الذاتيّة لقيامها بعنوان الخمريّة الزائلة به وإن صارت زائلة ، وأمّا تنجّسها العرضي بالدم لقيامه بجسميّته الباقية بعدُ باقٍ بحاله . اللّهمّ إلاّ أن تزول الجسميّة عرفاً بالاستحالة البالغة : بأن

يصير الخمر مثلاً هواء بالتبخير ، أو الفحم رماداً بالاحراق ، فمادام لم يزل متن موضوع الحكم لكان للاستصحاب مجال ، وإلّا فلا .

ومن هنا يتّضح سرّ تأمّل الأصحاب في طهارة الخشبة المتنجّسة بصيرورتها فحماً ، مع جزمهم بها فيما إذا صارت رماداً . وهو أنّ الموضوع في الأوّل محتمل للبقاء ، فلاحتمال الاستصحاب مجال . وأمّا في الثاني فلامجال له أصلاً ، إذ لا احتمال لبقاء الموضوع عرفاً . ولهذا تكون الاستحالة ضابطة ، دون الانقلاب .

ثمّ إنّه لو كان للمادّة المنحفظة في أنحاء التبدّل بين طرفيه أثر شرعي ، يمكن استصحابه لترتيب ذاك الأثر ، طرداً لاحتمال دخالة إحدى الخصوصيّتين ـ الزائلة والطارية ـ وجوداً أو عدماً .

ولعلّك تفطّنت ما نحن بصدده في مقامنا هذا ، وهو أنّ المتبدّل إن كان بنحو الانقلاب في الأوصاف والنعوت دون استحالة الأرضية ، فلاستصحاب جواز السجود مجال . كما أنّه لو تنجّس الماء تبغيّر أحد أوصافه الثلاثة ثمّ زال تغيّره من قبل نفسه ، لأمكن استصحاب نجاسة هذا الماء الخارجي . وأمّا إذا كان التبدّل بنحو استحالة الصورة النوعيّة الأرضيّة ، فلامجرى له ، لعدم مساعدة العرف على بقاء الموضوع بانحفاظ الهذيّة .

وأما الجهة الثالثة

ففي أصالة البرائة عن الزائد على المتيقن

قد انصرح لك بيان الاستصحاب بكلا قسميه الطوليين (الموضوعي والحكمي) وأنّ الاستصحاب الموضوعي غير جارٍ رأساً ، وأنّ الحكمي منه جارٍ في بعض الصور دون بعض . وأمّا أصالة البرائة والاشتغال ـ فتمام القول فيها : أنّه لو انحدر الشك إلى المحصّل وما به يمتثل التكليف المعلوم بحدوده وقيوده ، لزم الاحتياط ، إذ لا مؤمّن من العقاب المحتمل . وأمّا إن انحدر إلى حريم التكليف ومصبّ الجعل الفائق

على مرتبة التحصيل السابق على مرحلة الامتثال ، فلايلزم الاحتياط ، إذلا احتمال منجّز للعقاب المرفوع بالحديث، المقبّح بالعقل عند فقد البيان .

أقول : وهذا أصل لاغبار عليه . إنّما الخلط في مقام ردّ الفرع إليه وتطبيقه على الفرع ، كما نحن فيه ، حيث إنّ خيرة بعض الأصحاب منهم شيخ مشايخنا الحائري ـ رحمه الله ـ هو الاحتياط ، وخيرة بعض أبناء التحقيق منهم سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه العالي) هو البرائة .

و محصّل القول بالاحتياط : هو أنّ المعيار في الرّجوع إلى البرائة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر أن يكون هناك متيقّن ويرجع الشك إلى أمر زائد وليس المقام من هذا القبيل لأنّ السجدة على الأرض مطلوبة قطعاً وليس المشكوك أمراً وراء ذلك حتى يرفع بالأصل ، إنّما الشكّ في حصول هذا المعنى ، فالشكّ هنا في المحصّل . هكذا افيد .

وبتقريب آخر: هو أنّ العامّ والخاصّ وكذا المطلق والمقيّد وإن يتلائمان خارجاً في الجملة ، ولكن في مقام المفهوميّة والعنوان فبينهما غاية التطارد المصحّح للقول : بأنّ المفهوم الّذي يكون عامّاً مبائن للمفهوم الّذي يكون خاصّاً . وهكذا في المطلق والمقيّد، فوزانهما في عالم المفهوميّة وزان الشخصين المتبائنين في الخارج من جهة التبائن . فحينئذ يكون الحكم في ذلك كلّه واحداً، وهو لزوم الاحتياط .

وحيث إنّ الأرض ـ بما له مفهوم معيّن في الواقع ومبهم عندنا ـ قد وقع تلو الحكم وتحت الأمر الوضعي لتقيّد السجدة الصلاتيّة به وتردّد أمره بين المفهوم الوسيع الشامل للخزف ونحوه وبين المفهوم الضيق المنحصر فيما يكون سالماً عن طروّ الانقلاب ويكون كلّ واحد من شقّي الترديد مبائناً للآخر، فلا انحلال له إلى علم تفصيلي بأحدهما والشك البدئيّ في الآخر ـ كما في الأقلّ والأكثر ـ فمعه يجب الاحتياط : باتيان ما به يقطع الفراغ ، وهو خصوص مالم يطرء عليه الانقلاب.

ومحصّل ما أفاده سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه) في تقريب البرائة : هو أنّه لو

كان تقيّد الصلاة مثلاً بأمر معنوي محصّل بالأسباب الخارجيّة ـ كما في الطهارة ـ لانحدر الشكّ إلى مقام الامتثال فقط، ومعه لابدّ من الفراغ اليقيني . فلو شكّ في شرطيّة شيء في صحّة الوضوء ـ نحو كون المسح من بلل الوضوء مثلاً ـ للزم الاحتياط بعدم المسح من بلل خارج عنه . ولا رافع لهذا الشكّ إلّا الاطلاق المقامي حيث إنّ المولى الحكيم إذا كان بصدد بيان جميع ماله دخل في حصول ذاك الأمر المعنوي و بيّن غير واحد من ذلك و سكت عن بيان هذا المشكوك ، يحكم بعدم دخالته في تحصيل ذاك الأمر ـ على ما في محلّه ـ .

وليس المقام من هذا القبيل البتة ، للميز الواضح بين السجدة على الأرض وبين التيمّم به ، حيث إنّ محصول التيمّم أمر معنوي وهي الطهارة ، فيلزم الاحتياط هناك ، وأمّا المقام فلا ، إذ ليسا من واد واحد . كما أنّ حديث الدوران بين المتبائنين غير مسموع أيضاً ، لأنّ ضابط الانحلال وميزانه الوحيد في أمثال المقام إنّما هو الوجدان والعقل الفطري ، لأنّه الشاكّ والقاطع والظانّ والمتوهّم .

ومن المعلوم : أنّه بعد إرجاع الأمر إليه وعرضه عليه ، يحلّل ذلك المبهم إلى : مقطوع تفصيلي ، ومشكوك بدئيّ مرفوع بالأصل . وعصارته : أنّ تقيّد السجود الصلاتي بأصل الأرض مقطوع به ، وأمّا تقيّده بالخصوصيّة الزائدة عليه ـ وهو لزوم كونه قبل الطبخ ـ فمشكوك فيه ، إذ على فرض كون مفهوم الأرض وسيعاً فما قبل الطبخ داخل البتة و كذا مابعده ، وعلى فرض كونه ضيقاً فيلزم الانحصار فيما قبله ، و من المعلوم : أنّه كلفة زائدة مشكوك فيها ، فيرفع العقاب عليها أو أصل التقيّد بها ـ بناءً على اختلاف المسلكين في المرفوع بالحديث ـ و كما أنّه لو كان الشك متوجّهاً إلى أصل دخالة الأرض ولزومه لكان المرجع هو البرائة ، فكذلك لو انحدر الشك إلى خصوصيّة زائدة على مطلق الأرض . ولاسادّ للوجدان عن هذا التحليل ، لأنّه بيده فقط . ومجرّد تخيّل التباين بين المفهومين ، لا يوجب بقاء الشكّ على محوضته المستلزمة للاحتياط فمقتضى الأصل هو البرائة .

إلى هنا انتهى ماتلقّينا من دراسة سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه العالي) ثمّ وقف فيضه تعظيماً لشهر الله المقبل إلينا بالرحمة والبركة، وهو شهر رمضان المبارك. والمرجوّ من الله تعالى أن يوفّقه وإيّانا لما يحبّ ويرضى، و يجعلنا ممّن ينال ما عن الصادع بما أمر الّذي تلقّى القرآن من لدن حكيم عليم. وكان هذا في ٢٦ شهر شعبان المعظّم سنة ١٣٨٦ هـ ق في بلدة قم الطيّبة، صينت عن الآفات.

بسم الله الرحمن الرحيم

قد اتّضح لك في ثنايا المقام الأوّل الباحث عن نصوص الباب: أنّ مدار صحّة السجود هو كون المسجد أرضاً أو نابتاً منه عدا المأكول والملبوس. فماليس بأرض ولانابت منها أوكان نابتاً ولكن كان مأكولاً أو ملبوساً، فلايجوز السجود عليه. وقد مرّ شطر من المقال في «الأرض» ومناط صدقه ضيقاً وسعةً، وسنتعرّض للبحث عن «النابت» كذلك.

وقد اشير سالفاً إلى أنّ المدار ليس هو صدق «المعدن» إذ لم يؤخذ في شيء من النصوص فلايتفرّع عليه الحكم، فحينئذ ليس عدم جواز السجود على الذهب والفضّة مستنداً إلى صدق المعدن عليهما ـ كما أنّ النصّ الخاصّ الوارد فيهما لايدلّ على أزيد من عدم الجواز مع احتمال كونهما من الأرض، إلّا أنّه استثنيا منه كالمأكول والملبوس لحكمة عدم الاقبال إليهما والانكباب عليهما كما فيهما، حسب مايستفاد من النصوص المارّة ـ بل المناط هو عدم صدق الأرض عليهما عرفاً لشدّة الاستحالة فيهما. وهكذا العقيق والفيروزج وأشباههما من الأحجار الكريمة.

وأما القير والزفت ونحوهما: فتمام القول في ذلك يحتاج إلى النظر في بعض ماورد في الباب من النصوص المتعارضة. ولنهد قبل الخوض فيها مقدّمة وجيزة، وهي: أنّ النبات قد يطلق على خصوص الجسم النامي فقط في قبال الجماد والحيوان ـ كالبقولات والأشجار ـ وقد يطلق على مطلق ماينبت من الأرض، كما في قوله تعالى «... والله أنبتكم من الأرض نباتاً» و قوله تعالى في قصّة مريم

«. . .أنبتها نباتاً حسناً» فعلى الأول: يختص بمامر. وعلى الثاني: يعم مطلق النابت من الأرض إلا ماخرج. وقد يستشعر من بعض النصوص المجوزة للسجود على «القير» أنه من النبات، فيلزم الفحص عن نطاق ذلك أولاً، وعن الاعراض عنه وعدمه ثانياً.

وفي الجواهر «أنه لاخلاف أجده بين الأصحاب قديماً وحديثاً في عدم جواز السجود على القير، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه الخ».

وأما النصوص الواردة في الباب: فهي على طائفتين: إحديهما مايدل على الجواز، والاخرى مايدل على المنع.

أما الطائفة المانعة:

فمنها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أسجد على الزفت يعني القير، فقال: لا، ولا على الثوب الكرسف، ولاعلى الصوف، ولاعلى شيء من الحيوان، ولاعلى طعام، ولاعلى شيء من ثمار الأرض، ولاعلى شيء من الرياش[1].

ولاخفاء في دلالتها على المنع. ولاضير في تفسير السائل الزفت بالقير، لأنه من باب مايقرب بالحس، فيعتمد عليه اتكالاً على أصالة عدم الخطاء في مثله، ولذلك يأخذ العقلاء بما يترجمه المترجمون من لسان إلى آخر.

ومنها: مارواه عن محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: لاتسجد على القير، ولاعلى القفر، ولاعلى الصاروج[2].

والمرادمن «القفر» على مافسره بعض اللغويين هو النوع الردي من القير. وأما «الصاروج» فلا كلام فيه الآن حتى يبحث عن كون المنع لاختلاط الرماد أو غيره.

ومنها: مارواه عن صالح بن الحكم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب مايسجد عليه ح ١.
(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

السفينة ، إلى أن قال : فقلت له : آخذ معي مدرة أسجد عليها ؟ فقال: نعم[١].

بناء على أنّ المراد هو لزوم الأخذ حتّى يكون الداخل في السفينة ملزماً به ، فعليه يدلّ على عدم الجواز على القير الّذي يطلى به السفن ، و إلّا لما تعيّن أخذ المدرة واستصحابها فيها .

وأما الطائفة المجوزة :

فمنها : ماروا عن معاوية بن عمّار قال: سأل المعلّى بن خنيس أباعبدالله عليه السلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير، فقال: لا بأس به[٢].

ومنها : ماروا عن معاوية بن عمّار أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة على القار ، فقال : لا بأس به[٣].

بناء على شمول السجدة عليه ، وإلّا فهي خارجة عن الكلام .

ومنها : ماروا عنه أيضاً قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، إلى أن قال: يصلّي على القير والقفر ويسجد عليه[٤].

ومنها : ماروا عن إبراهيم بن ميمون أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام (في حديث) فاسجد على ما في السفينة وعلى القير؟ قال: لا بأس[٥].

ومنها : ما رواه عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : القير من نبات الأرض[٦].

وهذه الأخيرة هي الّتي أشرنا إليها سابقاً : من أنّ المستفاد من بعض النصوص هو كون المراد من «النبات» ماهو الأوسع ممّا ينساق إلى الذهن .

وقد يعالج التعارض بالتصرّف في هيئة نصوص المنع بحملها على الكراهة ـ كما في المدارك ـ إن لم ينعقد الاجماع على الخلاف .

أقول : ولولا الاجماع على الخلاف لأمكن حمل «ما أنبتته الأرض» على المعنى

(١و٢و٣و٤و٥و٦) الوسائل الباب ٦ من أبواب مايسجد عليه ح ٢و٤و٥و٦و٧و٨ .

الجامع العامّ ، لاعلى خصوص النبات المقابل للجماد والحيوان .

وقد يعالج بالتصرّف في مادّة نصوص الترخيص بحملها على مورد الضرورة المناسبة لنطاق بعض ماورد في السفينة .

أقول : إنّ المراد من الضرورة إن كان هو خصوص مورد فقد مايصحّ السجود عليه ، لكان من باب الحمل على النادر . وأمّا إن كان أعمّ منه ومن مورد التقيّة حيث إنّه ضرورة أيضاً ، لكان له وجه وجيه ، سيّما بلحاظ تلك الأعصار. فالأقوى: هو المنع حال الاختيار.

وأما الرماد :فيمكن تقريب جواز السجود عليه بوجهين :

الاول : صدق الأرض عليه ، لكونه تراباً كغيره من الأتربة . ولايضرّها اللون الخاصّ . لأنّ لكلّ تراب لوناً يخصّه ، كما أنّه لايضرّه سبق العنوان المنافي للأرضيّة ـ كالخشب ونحوه ـ إذلا اعتداد به ، ولذا لوصار الانسان الميّت المدفون تحت الأرض تراباً بعد انقضاء سنين لجاز السجود عليه البتة . و هكذا غيره ممّا يكون مسبوقاً بالعنوان المبائن للأرضيّة .

نعم : قدورد في باب التيمّم مايدلّ على عدم جوازه بالرماد ، معلّلاً بأنّه ليس يخرج من الأرض ـ نحوماورواه عن السكوني ، عن جعفر، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام أنّه سئل عن التيمّم بالجصّ ، فقال : نعم ، فقيل : بالنورة ؟ فقال : نعم ، فقيل : بالرماد ؟ فقال : لا ، إنّه ليس يخرج من الأرض إنّما يخرج من الشجر[1].

وقريب منه ماورواه في «المستدرك» بلا احتياج إلى نقله ، فيستفاد من التعليل أنّه لايترتّب على الرماد ماكان مترتّباً على الأرض من حيث هو.

و لمّا كان باب السجدة أوسع من باب التيمّم ، لاختصاصه بالصعيد ، دونها ـ لجوازها على ما أنبتته الأرض أيضاً ـ فلابدّ من التماس وجه آخر لبيان جوازها على الرماد .

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب التيمم ح ١ .

الثاني : صدق «ما أنبته الأرض» عليه ، إذلا يدور الأمر مدار صدق النبات أوالنامي أونحوهما من العناوين الخاصّة الّتي لاتنطبق على مثل الرماد ، بل يكفيه عنوان «ما أنبتته الأرض» بعمومه أو إطلاقه ، فيمتاز حينئذ عن باب النجاسة ، لامكان تغاير حكم الخشب المتنجّس قبل الاحتراق بصيرورته رماداً ـ لصدق الاستحالة الموجبة لنفاد الموضوع المتنجّس هناك ـ و أمّا هنا فلا إناطة بالخشب ولاغيره من الأجزاء النابتة من الأرض ، بل يكفي في الجواز مجرّد ما اشير إليه من صدق «ما أنبتته الأرض» ولامانع من ذلك إلّا دعوى الانصراف عن مثله ،لأنّه وإن كان قبل الاحتراق مصداقاً لعنوان «ما أنبتته الأرض» إلّا أنّ صيرورته رماداً قد أوجبت خروجه عن الاندراج تحته ، ولا أقلّ من الشكّ في الشمول والانصراف فمعه لامجال للتمسّك بالدليل اللفظي . و أمّا الأصل : فللتمسّك باستصحاب الجواز وجه قدّمناه مبسوطاً ، فلانعيده .

وأما الفحم: فقد اتضح مغزا القول فيه عند البحث عن الرماد ، مع أنّ الانقلاب الّذي فيه لايكون بالغاً زهاء انقلاب الرماد . وقد عرفت الميز بين المقام و بين باب النجاسات ، حيث إنّه يحكم هناك بطهارة الفحم الّذي انقلب إليه الخشب المتنجّس على وجه . وباقي الكلام ظاهر .

(مسألة ـ٥) لابأس بالسجدة على مأكولات الحيوانات كالتبن والعلف .

ويدلّ عليه الانسباق أوّلاً ، واتّحاد سياقه مع الملبوس الّذي لاريب في اختصاصه بملبوس الانسان ثانياً، مع شهادة التعليل في صحيح «ابن هشام» لذلك فلا احتياج إلى الاطالة .

(مسألة ـ ٩) لا يجوز السجدة على ورق الشاى ولا على القهوة، وفى جوازها على الترياك اشكال .

إنّ المأكول على أنحاء ـ فمنها : ما يكون وحده صالحاً للأكل بعلاج أوغيره . ومنها : مالا يكون كذلك بل لابدّ من ضمّ شيء آخر إليه من الماء أوغيره ولاريب في اندراج هذين القسمين تحت دليل المنع . و منها : ما لا يكون بنفسه كذلك لاوحده ولامنضمّاً ، ولكن يكون بحيث يعصر منه مايؤكل أو يشرب وحده أومنضمّاً ـ كالشاي ـ حيث إنّ ورقه ليس بنحو يؤكل وحده أومنضمّاً ، ولكن يعصر منه بالطبخ مايمتزج بالماء فيشرب . و هـذا بخلاف «القهوة» فانّها بنفسها مأكولة حتى مع الانضمام بالماء، إذ الأجزاء المصحوبة له مأكولة البتة من دون الاعتصار ، فمعه يمتاز حكم «الشاي» عنها ، فعدم الجواز فيها واضح . وأمّا «الشاي» فعدم الجواز على ورقه محلّ تأمّل .

وأمّا القول بأنّها ـ أي القهوة ـ ليست مأكولة بالتعارف لاشمئزاز الطبع منها . ففيه : أنّه لااشمئزاز عند أهلها ، كما أنّه يرتفع ذاك الاشمئزاز المتوهّم بالسكّر ونحوه من أنحاء العلاج عند غير أهلها .

وأما الترياك : فلو كان استعماله منحصراً بالشرب ـ نظير التنباك ـ لما كان للمنع عن السجود عليه مجال أصلاً ، لأنّ الدخان لايعدّ مأكولاً ، بل لايدخل المعدة ، لأنّه كالهواء المستنشق له مجرى يخصّه وراء ماللغذاء من المدخل ـ وهو واضح ـ ولكنّه قد يستعمل بنحو الأكل كما هو الدارج عند المعتادين به ، فمعه يندرج تحت «ما اكل» ولايتوهّم خروج مثله عن المأكوليّة . إذلا فرق بينه و بين بعض أنواع الأغذية الّتي يتعارف أكله عند بعض فقط دون بعض . و ليس

وزانه وزان الدواء الّذي يستفاد منه أحياناً ، بل هو نوع مأكول يستفيد منه طائفة خاصّة بالاعتياد ، ولا ندرة له .

(مسألة ـ ٧) لا يجوز على الجوز واللوز ؟ نعم : يجوز على قشرهما بعد الانفصال . وكذا نوى المشمش والبندق والفستق .

إنّ القشر قد يكون متّصلاً وقد يكون منفصلاً .

وعلى الأوّل : إمّا أن يؤكل مع ذيه ـ كالقثّاء والتفّاح ونحوهما ـ مطلقاً وإمّا أن لا يؤكل كذلك ـ كالجوز ونحوه ـ وإمّا أن يؤكل في بعض الأحوال دون بعض ـ كاللوز ـ حيث إنّه يؤكل قشره معه قبل كماله و بلوغه غايته ، لأنّه يكون حينئذ ناعماً مطبوعاً ، بخلاف ما إذا كمل و بلغ أقصاه ، حيث إنّه يصير حينئذ صلداً صلباً غير صالح للأكل .

وعلى الثاني أيضاً : قد يختلف حاله بالفصل ، كما فيما إذا كان مأكولاً بالتبع حال الاتصال دون ما إذا انفصل ـ كالقثّاء ـ حيث إنّ قشره وإن يؤكل معه متّصلاً وأمّا بعد الانفصال فلا اعتياد بأكله ولا إعداد له أيضاً لأن يؤكل . وقد لا يختلف به ، كما إذا لم يكن حال الاتصال مأكولاً بالتبع فيبقى كذلك بعد الانفصال .

فأمّا القشر الّذي لا يكون مأكولاً حال الاتّصال أصلاً لا بالتبع ـ كما في التفّاح ونحوه ـ و لا بلحاظ بعض الحالات ـ كما في اللوز قبل بلوغه أقصاه ـ فالأقوى : جواز السجود عليه حال الاتّصال ، فضلاً عن حال الانفصال . أمّا حال الفصل : فواضح ، إذ لا يصدق عليه المأكول ولو بالتبع . وأمّا حال الوصل : فهو مع عدم مأكوليّته وإن كان ممّا يصدق على المجموع بما هو مجموع أنّه مأكول ، ولكن صدقاً ضعيفاً غير صالح لتخصيص العمومات الأوّليّة المجوّزة للسجود على ما أنبتته الأرض

فمعه تبقى تلك العمومات بحالها . وعند انتهاء الأمر إلى الشك فالمرجع هو الأصل المجوّز ، لنفي القيد الزائد بالأصل .

وأمّا القشر المأكول بالتبع مطلقاً أو في بعض الحالات : فالحق هو عدم جواز السجود عليه متّصلاً ، لشمول عموم الاستثناء ، مع شهادة تعليل صحيح «ابن هشام» للمنع .

إنّما الكلام فيما إذا صار منفصلاً أو بلغ حدّاً لا يؤكل بالتبع مع الاتّصال فهل المرجع هو عموم العام المخصّص بمقدار من الزمان أو استصحاب حكم الخاص؟ كلام طويل الذيل موكول بسطه وبيان الحق فيه إلى الاصول .

ومن هنا يتّضح ما أفاده الماتن ـ رحمه الله ـ في مسألتي ٨و٩ من جواز السجود على نخالة الحنطة والشعير وقشر الارز ، وكذا على نوى التمر وورق الأشجار وقشورها ، وكذا سعف النخل ، إذ لا يصدق مأكول الآدمي على شيء من ذلك ، وعلى فرض الصدق تبعاً ، فليس بنحو يقاوم ظهور عموم الجواز حتى يخصّصه .

(مسألة ـ ١٠) لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس وقبله مشكل .

أمّا الجواز بعد اليبس : فلعدم صدق مأكول الآدمي على مثل تلك الأوراق اليابسة البتة . وأمّا قبل اليبس : فحيث إنّ بعض تلك الأوراق الرطبة معدّة للأكل بالعالج ، فيشكل السجود عليه ـ إن عدّ مثل ذلك مأكولاً للانسان بالنحو الدارج ـ لست أقول : بلزوم تعارفه في قطر من الأقطار ، بل أقول : بلزوم عدّ مثله مأكولاً للانسان في الجملة أكلاً عادياً .

ولا يتوهّم المنع عنه بعد اليبس أيضاً ، لما مرّ : من دوران الحكم جوازاً ومنعاً على مدار المأكوليّة وعدمها ، مع شهادة تعليل صحيح «ابن هشام» .

والحاصل: أنّ العرف المحكّم يرى دوران المنع مدار المأكوليّة، والجواز مدار عدمها، سواء كان مسبوقاً بالمأكوليّة أم لا. ولذا اخترنا الجواز فيما لو كان مأكولاً حال الاتصال بالتبع، دون ما إذا صار منفصلاً، لعدم صدق المأكوليّة عليه حينئذٍ.

وأمّا ما أفاده في مسألتي ١١ و١٢ فقد اتّضح وجهه، فلذا لم يتعرّض لبيانه سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه).

(مسألة ـ ١٣) لا يجوز السجود على الثمرة قبل أو ان أكلها.

إنّ المراد من الثمرة هنا هو المأكولة منها دون الأعمّ، بشهادة قوله: «قبل أوان أكلها» وسيأتي البحث عن الأعمّ في المسألة القادمة. وسرّ عدم الجواز قبل الصلوح للأكل هو امور: من أنّ المستثنى من عموم الجواز ليس هو خصوص المأكول والملبوس الفعليّين، ولذا لا يجوز على المواد المعدّة للملبس وان لم تصوّر بعد بصورة اللباس، بل المستثنى هو الأعمّ ممّا ينطبق عليه العنوان بالفعل أو بالقوّة القريبة منه. نعم: لا يشمل ما ينطبق عليه بلحاظ بعض القوى البعيدة جدّاً فما يقرب من الانطباق إمّا بعلاج صناعي ـ كالغزل و النسج ـ أو علاج طبيعي ـ كالنموّ والنضج ـ فمندرج تحت الاستثناء. فنعم ما أفاده الماتن ـ رحمه الله ـ من المنع قبل أوان الأكل. ويؤيّده إطلاق «الثمرة» المستثنى، الشامل لكلّ واحد من المأكول بالفعل وبالقوّة القريبة منه، كما في رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام[1] بناءً على ضبطها بالثاء المثلّثة ـ كما في محكي الفقيه ـ لا التاء المعجمة ـ كما في الوسائل المطبوع ـ.

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٩.

(مسألة ـ ١٤) يجوز السجود على الثمار الغير المأكولة أصلا كالحنظل ونحوه .

وجه الاختصاص بالثمار المأكولة مع إطلاق الثمر الشامل لغيرها أيضاً، كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام [١] هو انسباق خصوص المأكولة منه ، اعتضاداً بفهم أصحابنا الامامية (رضوان الله تعالى عليهم) حيث إنهم مجاري فيوض النصوص الصادرة عن معدن العلم ومهبط الوحي ، ولم يفت أحد منهم بالمنع عن الثمر الغير المأكول. وبتعليل صحيح «ابن هشام» الدال على أن سر المنع هو عكوف أهل الدنيا على مأكولاتهم وملبوساتهم . فمثل الحنظل والشوك ونحوهما مما ليس بمأكول للانسان ، فلا إقبال إليه ولا عكوف عليه .

(مسألة ـ ١٥) لا بأس بالسجود على التنباك .

قد مر أن المستثنى من عموم الجواز هو خصوص عنواني «المأكول» و«الملبوس» وأما ماعداهما فلا . حتى المشروب ، فلو انجمد الماء بناء على تعميم «ما أنبتته الأرض» أو انجمد عصير بعض الفواكه ، لامانع من السجود عليه من حيث الشرب وإن منع عنه فانما هو للأكل . ولم يتعرض شيء من النصوص لذلك إلا رواية «تحف العقول» المرسلة [٢].

أضف إلى ذلك : على تسليم المنع عن المشروب أنه لامجال للمنع عن التنباك أيضاً، لأن جرمه ليس بمأكول ولا عصارته بمشروب، بل كيفية الانتفاع به هو استنشاق دخانه، كاستنشاق الهواء الذي له مجرى خاص وراء ما للمأكول والمشروب من المجرى المخصوص، وإطلاق الشرب على مثله نوع مسامحة . فالحق هو ما في المتن من الجواز .

(١و٢) الوسائل الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٩و١١ .

(مسألة ـ ١٦) لا يجوز على النبات الذى ينبت على وجه الماء .

إنّ النصوص المأخوذ فيها عنوان «ماينبت» على طائفتين : إحديهما ـ ما اخذ فيها عنوان «ماأنبتت الأرض» نحو الروايات ١و٢ و٣و٦ من الباب ١ من أبواب مايسجد عليه، أوعنوان «نبات الأرض» نحو الرواية ٥ منه. واخريهما ـ ما اخذ فيها عنوان «النبات» نحو الروايتين ٩ و١٠ منه، إذ في الاولى «قال عليه السلام : لابأس بالسجود على البوريا والخصفة وكلّ نبات إلّا الثمرة» وفي الثانية «إنّ رجلاً أتى أباجعفر عليه السلام و سأله عن السجود على البوريا والخصفة والنبات ، قال : نعم» .

فان كان المستفاد من نطاق الطائفة الاولى هو اختصاص الحكم بنبات أنبتته الأرض لامطلقاً يلزم تقييد الطائفة الثانية بها ، فما ينبت على وجه الماء وإن كان نباتاً ، إلّا أنّه ليس من نبات أنبتته الأرض ، فلايجوز السجود عليه . وإن لم يكن المستفاد من نطاقها ذلك بل كان القيد وارداً مورد الغالب ، فهوغير صالح لتقييد إطلاق الطائفة الثانية . لست أقول : إنّ الطائفة الاولى حينئذ بنفسها مطلقة ، بل أقول : إنّها غير صالحة لتقييد المطلق ، وكم فرق بينهما ! كما حقّق في القيد الوارد مورد الغالب .

و سرّ عدم استفادة الاطلاق هو احتمال دخالة القيد ومعه لاينعقد الاطلاق . نعم : لوكان هناك مطلق لماكان له صلوح لأن يقيّده . و حيث إنّ المستفاد من الطائفة الاولى هو الورود مورد الغالب ، فلا صلوح لها للتقييد ، ولا أقلّ من الشك والمرجع حينئذ هو البرائة عن القيد الزائد .

(مسألة ـ ١٧) يجوز السجود على القبقاب و النعل المتخذ من الخشب مما ليس من الملابس المتعارفة وان كان لا يخلو عن اشكال ، و كذا الثوب المتخذ من الخوص .

قد يمكن أن يستدلّ للجواز في تلك الامور بعدم تعارف عدّها من الألبسة وإن تعارف استعمالها ، إذ المدار هو الأوّل لا الثاني. فالقبقاب المتّخذ من الخشب أو النعل المعمول منه وإن كان دارجاً ، ولكن إطلاق اللباس عليهما وعدّهما من الملبوسات ليس بمتعارف ، فحينئذ لا يندرج مثل ذلك تحت عنوان المستثنى، لأنّ العرف وإن يطلق اللبس أحياناً على نحو التلطخ والصحابة ـ كما في لبس السيف والسلاح ونحو ذلك ـ إلّا أنّه مشوب بنوع مسامحة.

أضف إلى ذلك : لزوم عدم جواز السجود على المواد المأخوذ منها القبقاب ونحوه ، لما تقدّم : من استواء ما بالفعل وما بالقوّة في المنع والجواز . فما يتعارف صنع اللباس منه لا يجوز السجود عليه قبل الغزل والنسج ، كما لا يجوز على ما صنع منه بعده ، دون ما لا يتعارف ، ولذا دلّ بعض النصوص على وضعه عليه السلام عصاً في المسجد ليسجد عليه .

و أمّا شوب الاشكال الّذي أشار إليه في المتن هو استعمال ذلك شايعاً مع إطلاق اللبس على مثله أحياناً .

وممّا ذكر في القبقاب والنعل المتّخذ من الخشب يتّضح حكم المعمول من «الخوص» لأنّ الثوب بهيئته وإن كان متعارف اللبس البتة ، إلّا أنّ في إطلاقه على مادّته الكذائيّة نوع مسامحة ، و إلّا لزم هجر ورق النخل المعبّر عنه بالخوص رأساً ـ لما مرّ من استواء ما بالفعل وما بالقوّة في المنع والجواز ـ مع دلالة غير

واحد من النصوص المارّة على جواز السجود على الحصير والبوريا والخصفة المعمولة من الخوص كثيراً .

(مسألة ـ ١٨) الاحوط ترك السجود على القنب .

إنّ القنّب ـ على ما فسّره بعض أهل اللغة ـ نبات يفتل من لحائه حبال وخيطان . والميز بين اللحاء و القشر واضح ، والضخيم منه يفتل حبلاً والرقيق خيطاً. ومنشأ الاحتياط هو مافي محكيّ «الذكرى» من تعارف لبسه في بعض البلاد فمعه يحتمل اندراجه تحت المستثنى، وهو واضح .

فان ثبت ما هو القنّب وما تعارف عمله منه لباساً أو غيره ، فلا كلام فيه ، لوضوح المنع على تقدير تعارف اللبس ، و الجواز على تقدير عدمه . و إنّما الاحتياط لعدم العثور على شيء من ذلك ثبوتاً و نفياً .

وأمّا المسائل الثلاث الّتي تعرّضها الماتن ـ رحمه الله ـ فلا احتياج إلى نقلها لوضوحها بمامرّ .

(مسألة ـ ٢٢) يجوز السجود على القرطاس وان كان متخذاً من القطن أو الصوف أو الابريسم والحرير وكان فيه شيء من النورة ، سواء كان أبيض أو مصبوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً عليه ان لم يكن مماله جرم حائل ممالا يجوز السجود عليه ، كالمداد المتخذ من الدخان ونحوه ، وكذا لا بأس بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل .

لاإشكال في السجود على القرطاس المأخوذ في مادّته شيء من النورة عندمن يجوّز السجود عليهامطلقاً . و كذا عند من يمنع السجود عليها إلّا عند الاستهلاك فيما لو فرض استهلاك النورة في الأجزاء الاخر ، لأنّ الجزء المستهلك عرفاً لا أثر له في المنع . فلذا يحكم بجواز السجود على الأرض مع اختلاط ترابها غالباً ببعض أجزاء غير أرضيّة ، وهكذا في التيمم . وليس ذلك إلّا لعدم الاعتداد بالخليط المستهلك .

إنّما المهمّ هو جواز السجود عليه ـ أي على القرطاس ـ عند اتّخاذه من القطن ونحوه ممّا لايجوز السجود عليه ، فيلزم البحث عن نطاق دليل الترخيص فهل هو مطلق ؟ أومقيّد بصورة اتّخاذه مما يصحّ السجود عليه ؟ وعلى فرض إطلاقه فما هو العلاج بينه وبين مايدلّ على المنع عنه إذا اتّخذ ممّا لايصحّ بالاطلاق ؟ ويتلو هذين المقامين مقام ثالث ، وهو البحث عن المكتوب فيما إذا كان الجرم الحائل ممّا لايصحّ السجود عليه ، إذ على فرض الصحّة فلا كلام في الجواز ، لأنّ السجود إنّما يقع على ذاك الحائل، ولاغبار عليه . والمرجو هو اتّضاح حكم هذا المقام من ثنايا البحث عن المقامين الأوّلين في ضوء النصوص الواردة في القرطاس .

فمن تلك النصوص : هو ماروا ه عن صفوان الجمّال قال : رأيت أباعبدالله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس وأكثر ذلك يؤمي ايماء[1].

إنّ المستفاد منه ليس أزيد من الجواز على القرطاس في الجملة بلا إطلاق ، لأنّه قضيّة خارجيّة ولم يؤخذ عنوانه مداراً للحكم ، فيلزم الفحص عما هو الدارج في زمن الصدور . فان كان المتعارف حينذاك هو عمل القرطاس ممّا يصحّ وما لايصحّ جميعاً فهو، وإلّا فيشكل التمسّك به لبيان جواز السجود على المعمول ممّا لايصحّ لفقد الاطلاق .

وفيه شيء آخر أيضاً يشهد بعدم الاطلاق الشامل للفريضة ، وهو قوله :«وأكثر

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح ١ .

ذلك يؤمي ايماء» حيث إنّ السجود في الفريضة لايتبدّل بالايماء بمجرّد فقد ما يصحّ السجود عليه ، بل يجوز على ظهر الكفّ ـ كما في موطنه ـ فحينئذ يمكن اختصاص النافلة بما لايجوز في الفريضة .

اللّهمّ إلّا على فرض تساويهما في أحكام المسجد وإن اختلفا في السجود ، لجواز الايماء بدلاً عنه في النافلة دون الفريضة في بعض الحالات . وكيف كان : لا إطلاق لهذا النصّ الوارد في قضيّة خارجيّة .

ومنها : مارواه عن عليّ بن مهزيار قال : سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس و الكواغذ المكتوب عليها ، هل يجوز السجود عليها أم لا ؟ فكتب : يجوز[1].

لاخفاء على الخبير بفنّ المحاورة في أنّ ماهو المأخوذ قيداً للكلام ينحدر نحوه الحكم ثبوتاً أوسلباً ، دون ماعداه إلّا بدالّ آخر ، وحيث إنّ الكتابة قد اخذت قيداً في السؤال يحكم بأنّ مصبّ الكلام هو حيث المكتوبيّة لانفس القرطاس فالمستفاد من الجواب حينئذ هو نفي البأس عن السجود على المكتوب بماهو مكتوب ولمّا قيّد السؤال بذلك يستكشف منه ارتكاز جواز السجود على القرطاس في ذهن السائل في الجملة . فانقدح لك أمران :

أحدهما : أنّ الغرض المسوق له الكلام سؤالاً وجواباً هو حيث الكتابة والسجود على المكتوب بما هو مكتوب ، لاالقرطاس بما هو قرطاس .

وثانيهما : استقرار الجواز على القرطاس في ذهن السائل ، وإلّا لما سأل عن المكتوب بل سأل عن أصل السجود على القرطاس .

فلأجل الأمر الأوّل لامجال للتمسّك بالحديث المسوق لبيان جهة اخرى. وأمّا الأمر الثاني فلايدلّ على أزيد من ارتكاز الجواز في الجملة لا بالجملة، إذمن أين يكشف ارتكاز الجواز المطلق بلاتفاوت بين المتّخذ ممّا يصحّ والمعمول ممّا لايصحّ

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح٢ .

السجود عليه ؟ فلايمكن الاستدلال به للجواز المطلق .

وأمّا منشأ الجواز على المكتوب : فهو إمّا لعدم كون المداد ونحوه حائلاً ، وإمّا لجواز الاكتفاء بمقدار الدرهم المتخلّل بين سطور الكتابة متفرّقاً بلا احتياج إلى الوحدة الاتّصاليّة ، وإمّا لكفاية مسمّى وضع الجبهة وإن لم يكن بمقدار الدرهم ونحوه، جمعاً أوفرادى ـ كماسيأتي بيانه ـ وإمّا لكون الكتابة بمادّة يصحّ السجود عليها أيضاً مع الحيلولة .

ومنها : مارواه عن جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة[1].

إنّ المراد من «الكراهة» هنا هو الجواز مع الحزازة لا المنع ، إمّا لظهورها في المعنى المصطلح الفقهي في عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ وإمّا بشهادة الرواية السابقة المجوّزة للسجود على المكتوب . وكيف كان : لادلالة لها على جواز السجود على القرطاس بما هو قرطاس مطلق ، إلّا بتقريب رجوع الحزازة إلى القيد ـ وهو الكتابة ـ بلاضير ولا حزازة في أصل القرطاس بما هو قرطاس ، فيدلّ على الجواز مطلقاً .

ولكنّه على تسليم دلالته على أنّ المفروغ عنه بلاحزازة هو الجواز المطلق و بالجملة لا في الجملة ، لابدّ من الاذعان بضعف الظهور الكذائي القاصر عن تخصيص عموم المنع عن ماعدا الأرض و ما أنبتته عداما اكل أو لبس . فلو اتّخذ قرطاس ممّا لايصحّ السجود عليه ـ كالقطن أوالكتّان ـ فلايجوز السجود عليه لأنّ ذاك العموم المانع أقوى في مادّة الاجتماع من هذا الاطلاق المجوّز .

فالحقّ أنّه لاخصيصة للقرطاس بما هو قرطاس ، بل هو كغيره ممّا يتّخذ ممّا يصحّ تارة وممّا لايصحّ السجود عليه اخرى ، فلكلّ مورد حكم يخصّه .

وممّا ذكر يتّضح حكم «المروحة» المصبوغة بصبغ غير حائل ، إذ لاضير في

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح ٣ .

في تخلّل الصبغ بما هو صبغ حيث لا يراه العرف حائلاً ، فيقع السجود على المروحة الّتي يكون سداها ولحمتها ممّا أنبتته الأرض مع عدم الملبوسيّة .

(مسألة ـ ٢٣) اذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه من الارض أو نباتها أو القرطاس أو كان ولم يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقية أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان ، وان لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه ، والاحوط تقديم الاول .

قدمر النقاش في عدّ القرطاس مما يصحّ السجود علية اختياراً .والكلام هنا فيما لا يتمكّن من السجود على ما يصحّ ، إمّا لفقد المسجد الجامع للشرائط، أو لعدم التمكن من وضع الجبهة عليه مع وجوده . و المستفاد من المتن :هو لزوم تقديم الثوب القطن أو الكتّان على ماعداهما ، ثمّ التخيير بين المعدن و ظهر الكفّ ، مع رجحان المعدن .

وليعلم : أنّ مقتضى القاعدة الاوّليّة هو: عدم اعتبار شيء خاصّ بعد عدم التمكن ممّا يصحّ السجود عليه ، فيكون جميع ما عداه على وزان واحد ، إذ الصلاة لاتترك بحال . والسجدة الميسورة بوضع الجبهة على أيّ شيء كان لاتسقط بتعسّر السجدة على الأرض أوما أنبتته ، فيلزم الوضع وإن لم يكن الموضع ممّا يصحّ الوضع عليه اختياراً . نعم : لمّا ورد بعض النصوص الدالّة على الترتيب وتقدّم بعض الأشياء على بعض ، يلزم الفحص عن نطاقها وعلاج ما بينها من التنافي ـ إن كان ـ وإرجاع بعضها إلى بعض آخر حتى يؤول الكلّ إلى أصل واحد .

و تلك النصوص على طائفتين : إحديهما نصوص عامّة أو مطلقة ، والاخرى مخصّصة أو مقيّدة .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : مارواه عن عليّ بن يقطين ، قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل يسجد على المسح والبساط ، قال: لابأس إذاكان في حال التقيّة[1].

والمسح (بالكسر) البلاس يقعد عليه ، الكساء من شعر. والبساط ما ينشر للمجلوس ونحوه . ولا إشكال في إطلاق ذلك الشامل للقطن والكتّان والصوف والشعر ونحوها ممّا يلبس ، سواءكان من نبات الأرض أولا .

ومنها: مارواه عن أبي بصير قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يسجد على المسح ؟ فقال : إذاكان في تقيّة فلابأس به[2].

وليعلم : أنّ المراد من التقيّة فيهما ليس هو التقيّة في خصوص المسح مثلاً ، إذ لايتحتّم عند القوم (الذين جعل الرشد في خلافهم) كون السجود على البساط أوالمسح أوشيء آخر خاصّ ، فدلالتهما على الجواز حال التقيّة مطلقاً بلا ريب ، لاطلاق السؤال وترك استفصال الجواب فيهما ، كما لايخفى .

و منها : مارواه عن عيينة ـ بيّاع القصب ـ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أدخل في المسجد في اليوم الشديد الحرّ فاكره أن اصلّي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه ؟ قال : نعم ليس به بأس[3].

إنّ المراد من الكراهة هو الصعوبة البالغة ، بشهادة «شديد الحرّ» والثوب المأخوذ في السؤال مطلق شامل للمتّخذ من القطن أو الكتّان ومن غيرهما ، ولم يستفصل في الجواب بين أقسامه ، فيدلّ على الجواز حال الضرورة مطلقاً بلاخصيصة

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب ما يسجد عليه . ح ١و٢ .

(٢) الوسائل الباب ٣ من أبواب مايسجد عليه ح٣ .

(٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب مايسجد عليه ح١ .

للقطن أو الكتّان .

ومنها : ماروّاه عن القاسم بن الفضيل قال : قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك ! الرجل يسجد على كُمّه من أذى الحرّ والبرد ؟ قال : لا بأس به[1] .

والكلام في إطلاق «الكمّ» المأخوذ في السؤال الشامل للمتّخذ من القطن أو الكتّان والمعمول من غيرهما وكذا ترك استفصال الجواب، هو مامرّ ، فيدلّ على الجواز مطلقاً . إلى غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبّع .

فنطاق هذه الطائفة كافٍ في تأسيس الأصل الثانوي عند عدم التمكن من السجود على مايصحّ . نعم: لايستفاد من شيء من ذلك جوازالسجود على المأكول، فلاعموم لهذا الأصل الثانوي بنحو يعمّه أيضاً ، كما أنّه لاترتيب بين النبات والصوف والشعر ، للاطلاق .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ماروّاه عن منصوربن حازم ، عن غير واحد من أصحابنا قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه ؟ قال : لا ، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً ، قطناً أو كتّاناً[2] .

إنّ ظاهر الجواب هو حصر الجواز في القطن والكتّان ، لأنّ قوله عليه السلام «قطناً» الخ ، تفسير تعييني لاتمثيلي حتّى يتوهّم عدم الاختصاص لهما ، وحيثما فرض استيعاب الثلج وعدم التمكّن ممّا يصحّ رأساً حكم بعدم السجود على نفس الثلج ، فيدلّ على لزوم تحفّظ مايتلو مايصحّ السجود عليه عندالضرورة، ولأجل ظهوره في التعيين لا التمثيل فلامجال للتعدّي . كما أنّه لامجال لتوهّم ورود هذا القيد مورد الغالب ، زعماً من المتوهّم : بأنّ الغالب من الألبسة لمّا كان من القطن أوالكتّان فلذلك صرّح بذكرهما من دون خصيصة لهما فلاصلوح له لتقييد تلك المطلقات المارّة، إذ على تسليم الغلبة في نفسها لايمكن الحكم بكون مفروض

(١و٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب مايسجد عليه ح ٢و٧ .

السائل أيضاً من ذلك القبيل ، حيث إنّه قال : « إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج الخ » ومن المعلوم : أنّ المراد من الأرض الباردة مالا يكون الثلج فيها بنحو الاتّفاق ، كما لا تكون برودتها أيضاً بنحو الصدفة ، و من الواضح : أنّ المتعارف في مثل تلك الأرض هو الثوب المتّخذ من الصوف ونحوه ، فلا يكون قيد القطن أو الكتّان قيداً غالبيّاً ، وإن زعمه بعض المعاصرين .

ومنها : ماروا ه عن قرب الاسناد ، عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى 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[1] .

تقريب دلالتها على تعيّن القطن والكتّان عند عدم القدرة على ما يصحّ السجود عليه ، إنّما هو بأن يكون المراد من الأمر هو الايجاب ، الظاهر في التعيين ـ كما في محلّه ـ فيدلّ قوله عليه السلام : «فليفعل» على تعيّن ذلك . و أمّا إن كان المراد منه دفع توهّم الحظر ، فلا يدلّ على أزيد من الجواز ، وحيث إنّ المورد ممّا يتوهّم فيه الحظر وعدم الجواز ، ينحدر الجواب نحو دفع هذا التوهّم ، فمعه لا يكون صالحاً لتقييد تلك المطلقات السابقة . وفي الرواية الاولى غنىً وكفاية .

و يتحصّل من الجمع : لزوم الاقتصار على القطن أو الكتّان ، لا مطلق الثوب الشامل للمتّخذ من الصوف ونحوه . ويؤيّده الحصر المستفاد من الأدلّة الأوّليّة الحاصرة للجواز في الأرض أو ما أنبتته ، و حيث إنّ الصوف و الشعر والوبر ليست من الأرض و لا من نباتها ، فلا يجوز السجود عليها مطلقاً حتّى عند فقد ما يصحّ السجود عليه ، فيلزم تحفّظ عنوان « النبات » مهما أمكن .

نعم : لا خصوصيّة للثوب القطن بما هو ثوب قطنيّ وكذا الكتّان ، بل يجوز السجود حينئذ على القطن وإن لم يكن ثوباً . فما في المتن : من التعبير بالثوب غير خال عن النظر ، إن اريد منه الخصوصيّة .

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح٩ .

قد اشير إلى أنّ نطاق المتن هو تقدّم القطن والكتّان في المرحلة الاولى على ما عداهما ـ أيّ شيء كان ـ و عند فقدهما يتخيّر بين المعدن وظهر الكفّ في المرحلة الثانية ، مع رجحان المعدن على قسيمه .

فيلـزم الفحص عمّا هـو مقتضى نصوص الباب بعد ما مرّ من بيان مقتضى القاعدة الأوّليّة: من عدم سقوط الصلاة ولا السجدة بتعذّر مايصحّ السجود عليه أو تعسّره . فهل المستفاد منها هو ما رتّبه الماتن ـ رحمه‌الله ـ بما ذكر ؟ أوغيره؟ بأن يقدّم القطن والكتّان أوّلاً ، ثمّ غيرهما من سائر أنحاء الثياب و ما تتّخذ هي منه ثانياً ، ثمّ ظهر الكفّ أو المعدن ثالثاً .

وهكذا يلزم البحث عن المعدن ، فهل هو مندرج في سلسلة الترتيب ؟ أو لايندرج فيها رأساً ؟ بل هو كغيره من الأشياء الأجنبيّة الاخر لاترتيب بينهـا ، بل يجوز السجود على أيّ واحدٍ منها عند فقد تلك الامور الطوليّة الّتي بعضها قبل بعض. وعلى فرض الاندراج ، فهل هو في رتبة ظهر الكفّ ؟ أو سابق عليه ؟ أولا حق له ؟ وإن كان مفاد المتن هو اتّحادهما في الرتبة والميز بينهما بالرجحان لااللزوم ـ كمااشير إليه ـ حيث قال ـ رحمه‌الله ـ بعد الافتاء بالتخيير بين المعدن وظهر الكفّ : بأنّ الأوّل ـ أي المعدن ـ أحوط .

والّذي ينبغي أن يقال : هو أنّ مقتضى الطائفة الاولى من النصوص جواز السجود على مطلق الثوب عند فقد مايصحّ السجود عليه أو عدم التمكن منه مع وجوده لضرر أو تقيّة ، سواء كان متّخذاً من القطن أو الكتّان أو معمولاً من غيرهما، بلاترتيب بين أصنافه . ولايستفاد من تلك الطائفة بدليّة الثوب عمّا يصحّ السجود عليه تعييناً، إذليس نطاقها إلّا السؤال عن وضع الجبهة عليه حال التقيّة أو غيرها مع الجواب عنه بالجواز وعدم البأس ، بلاظهور له في البدليّة فضلاً عن التعيّن .

وأمّا الطائفة الثانية : فمقتضاها أمران : أحدهما ـ بدليّة القطن و الكتّان

في هذه الحالة عما يصحّ السجود عليه ، والآخر ـ تعيّنهما من بين الأثواب ، فلا يجوز السجود على ماعداهما منها ـ أي من الأثواب ـ مع التمكّن منهما ، لأنّ نطاق هذه الطائفة ليس على وزان السؤال عن السجود عليهما ـ كما في تلك الطائفة ـ بل قد حكم بجعل شيء منهما ـ أي من القطن أو الكتّان ـ بين الجبهة وبين الثلج ، وظاهر هيئته هو الوجوب أوّلاً والتعيين ثانياً ، كما في محلّه .

ولو لم يكن في الباب عداها تين الطائفتين لاقتضى العلاج الصناعي لزوم حمل إطلاق تلك الطائفة على تقييد هذه الطائفة المنتج لحصر البدليّة في القطن والكتّان (كما في المتن) ويلزمه استواء ماعداهما من الأثواب وماعدا الأثواب ـ من المعدن وظهر الكفّ والجلد ونحوها ـ على وزان واحد ، بلا بدليّة لشيء منها ولا تقدّم ولا تأخّر بينها ، لأنّ إطلاقات تجويز السجود على الثوب قاصرة عن إفادة البدليّة لما اشير إليه .

ولكن في الباب طائفة ثالثة دالة على أمرين آخرين : الأوّل : بدليّة مطلق الثوب بلا خصيصة لبعض أصنافه عما يصحّ السجود عليه عند عدم التمكّن[1] . والثاني : بدليّة ظهر الكفّ في طول بدليّة الثوب . فينتهي الأمر إليه عند عدم التمكّن منه ـ أي من الثوب ـ وهو ما رواه عن عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع ؟ قال : تسجد على بعض ثوبك ، فقلت : ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله ، قال : اسجد على ظهر كفّك فانّها إحدى المساجد[2] .

حيث قال عليه السلام : «تسجد على بعض ثوبك» الخ ، و ظاهره : بدليّة الثوب المطلق عمّا يصحّ السجود عليه وتعيّنه لزوماً ، ثمّ بدليّة ظهر الكفّ عند عدم

(١) ومما يدل على الامر الاول وحده هو الرواية ٢ من الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلى اذ فيها : قال عليه السلام : « . . . فان لم يقدر على الارض بسط ثوبه وصلى عليه» .

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٥ .

التمكّن من الثوب .

والنقاش في السند بوهن «البطائني» الكذّاب المتهّم في دينه ، غير سديد ، بما حقّقناه في كتاب الحجّ مبسوطاً عند الاستدلال بروايته : بأنّ وهن «البطائني» إنّما هو بوقفه ، فما قبله لاوهن فيه ، ومن البعيد جدّاً أن ينقل الأصحاب عنه حديثاً بعد ماشاهدوا منه الوقف . فبالحدس القويّ : يكون ما ينقل منه ما هو الصادر منه قبل الوقف ، ولاوهن حينذاك .

أضف إلى ما ذكر : أنّ الحكم ببدليّة ظهر الكفّ في الجملة ترتيباً أو تخييراً معمول به لدي الأصحاب ومشهود في فتاويهم ، فيقوي الحدس باستنادهم إلى روايته ، إذليس لبدليّة ظهر الكفّ وجه ارتكازي يمكن الاستناد إليه ـ لأنّها تعبّد خاصّ ـ فلا إشكال من حيث السند .

و قريب منها ما رواه عن أبي بصير ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ، ولايجد مايسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه ؟ قال : يسجد على ظهر كفّه فانّها إحدى المساجد[1].

ولا فرق بينهما في المتن إلّا نزراً ـ كما لايخفى ـ وسنشير إلى معنى التعليل إنّما المهمّ الآن هو البحث عن كيفيّة العلاج بين هذه الطوائف الثلاث ، لأنّ مقتضى الطائفة الاولى : هو ترخيص السجود على الثوب المطلق . ومقتضى الطائفة الثانية : هو بدليّة القطن والكتّان مع التعيّن . و مقتضى الطائفة الثالثة : هو بدليّة مطلق الثوب أوّلاً وبدليّة ظهر الكفّ ثانياً .

والّذي يقوى في النظر: هو الترتيب بين امور ثلاثة بالبدليّة الطوليّة بينها ـ الأوّل : بدليّة القطن والكتّان . والثاني : بدليّة غيرهما من الأثواب .والثالث : بدليّة ظهر الكفّ .

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب مايسجد عليه ح٦ .

فمع القطن أوالكتّان لايجوز السجود على غيرهما من الأثواب ، كما أنّه مع التمكّن من شيء منها لايجوز السجود على ظهر الكفّ. فالأحوط ـ لولم يكن أقوى ـ تثليث البدليّة .

و أمّا أنّ البدليّة الثالثة منحصرة في ظهر الكفّ، أولا ـ بل دائرة بينه وبين المعدن ـ فكلام آخر سيأتي بيانه .

وأمّا المراد من التعليل : فليس هو بيان أنّ ظهر الكفّ من أحد ما يمكن وضع الجبهة وإقرارها عليه ، إذلاخصوصيّة له حينئذٍ فلا تعيّن له ، بل يكون في عرض غيره ممّا يمكن إقرار الجبهة عليه . بل المراد : إمّا هو بيان أنّه من أحد الأبدال الاضطراريّة وأحد ما يجوز السجود عليه في هذه الحالة ـ و أمّا خصوصيّة الظهر فلتحفّظ لزوم وضع البطن على الأرض أو غيره ممّا له قرار ـ أو بيان التناسب والربط، لكونها من أحد الأعضاء السبعة للسجود .

فاذا انقدح لك انشعاب نصوص الباب إلى ما بيّناه من التثليث ، يلزم التعرّض لما أفاده الماتن ـ رحمه الله ـ من التخيير بين المعدن وظهر الكفّ.

ولاخفاء على الخبير المتتبّع : أنّه ليس في شيء من نصوص الباب ما يدلّ على بدليّة المعدن بما هو معدن عدا روايات باب ٦ من أبواب ما يسجد عليه الواردة في جواز السجود على القفر والقير (٣و٦ منه) وعلى القار (٥ منه) وعلى ما في السفينة وعلى القير (٧ منه) وعلى أنّ القير من نبات الأرض (٨ منه) . وقد تقدّم بيانها وعلاج ما بينها وبين غيرها من التعارض سابقاً ، فلانطيل . وأشرنا هناك إلى إمكان حمل الجواز على الضرورة والتقيّة ـ أي التقيّة في مقام العمل لا بيان الحكم ـ و إلّا انثلمت حجيّة الخبر ، لعدم سلامة جهة صدوره . فحينئذٍ لو توقّف الاتّقاء عن الخصم على السجود على القير للزم ، إذلو سجد على الأرض أونباتها لبان أنّه رافضيّ وهكذا لو التزم بوضع جبهته على كمّه أو غيره من أبعاض ثيابه في السفينة مثلاً لانكشف كونه للتحاشي من القير أونحوه ، وإلّا لما تكلّف بذلك بل لسجد على سطح

السفينة المطليّ بالقير كما يسجد غيره من العامّة عليه . بل و هكذا لو سجد على ظهر كفّه دون القير لدلّ ذلك العمل الغير المتعارف لدى الخصم على أنّ المصلّي الساجد الكذائي مخالف لمذهبه ، فينحصر الاتّقاء عنهم بالسجود على القير ، كما أنّه لو انحصر في غيره لتعيّن أيضاً وأين هو من البدليّة الخاصّة التعبّدية حتى يتعدّى عنه إلى مطلق المعدن ؟

فالأقوى : أنّه لا بدليّة للمعدن بما هو معدن ، لعدم الدليل عليها . نعم : لو احتيج إليه اتّقاءً من الخصم فله ملاك آخر . فالبدليّة الطوليّة مثلّثة الأطراف ـ كما بيّن ـ من القطن والكتّان أوّلاً ، والثوب المطلق المتّخذ من غيرهما ثانياً وظهر الكفّ ثالثاً . وعند عدم التمكّن من ظهر الكفّ يكون جميع ما عدا ذلك سواسيّة بلا تقدّم بعضها على بعض . نعم : قد ورد بعض ما يدلّ على عدم السجود على الثلج ما أمكن أن لا يسجد عليه ، نحو ما رواه عن داود الصرمي قال : سألت أبا الحسن عليه السلام قلت : إنّي أخرج في هذا الوجه وربّما لم يكن موضع اصلّي فيه من الثلج ؟ قال : إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه ، وإن لم يمكنك فسوّه و اسجد عليه [1] .

حيث إنّ ظاهره تأخّر الثلج عما عداه . و قلّما يتّفق الاحتياج إليه ، لأنّ الأنسان لا يخلو عن صحابة ما يمكن السجود عليه بمعنى إقرار الجبهة وتمكينها ، كالمنديل والسبحة والدرهم والدينار والقلنسوه ، وما إلى ذلك من اللوازم العاديّة أو غيرها من الأشياء الاخر .

(مسألة ـ ٢٤) يشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه ، فلا يصح على الوحل و الطين أو التراب الذى لا يتمكن الجبهة عليه . ومع امكان التمكين لا بأس بالسجود

(١) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلى ح ٣ .

على الطين ، و لكن ان لصق بجبهته يجب ازالته للسجدة الثانية و كذا اذا سجد على التراب ولصق بجبهته يجب ازالته لها . ولولم يجد الا الطين الذى لا يمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع من غير اعتماد.

إنّ المستفاد من المتن فروع ثلاثة : الأوّل : لزوم كون المسجد بحيث يمكن إقرار الجبهة وتمكينها عليه . الثاني: لزوم إزالة مالصق بالجبهة للسجدة الثانية . الثالث : عدم سقوط الوضع والمماسّة عند عدم التمكّن من الاعتماد .

أما الفرع الاول :

فهو متضّح الحكم ، إذ من الواجب في السجدة كون المسجد بحيث يصلح تمكين الجبهة وإقرارها عليه ، بلا اكتفاء بمجرّد الوضع بلا اعتماد . ولذا قال في «الجواهر» بعدم وجدان الخلاف .

ويدلّ عليه مارواه عن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن حدّ الطين الّذي لايسجد عليه ما هو؟ فقال : إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض[1].

فعند عدم الثبات والقرار لايتحقّق السجود ، سواء في ذلك الوحل وغيره ، لاتّحاد الملاك ، نعم : لواستقرّت الجبهة بالأخرة لصحّ حينئذٍ ، كما يلى .

وأما الفرع الثانى:

فهو جواز السجود مع التمكين ، لصدق الأرض مع تحقّق الثبات ، ولاضير لما فيه من الأجزاء المائيّة . إنّما الكلام فيما يلصق بالجبهة من الطين و هكذا التراب عندنداوتها ـ أي الجبهة ـ حيث إنّه يلزم إزالته للسجدة الثانية ، لعدم تحقّق الوضع الثاني مع عدمها .

أمّا بالنسبة إلى اللاصق نفسه : فلأنّ المعتبر في السجود هو الوضع والاعتماد

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مكان المصلى ح٩ .

ولا يصدق شيء منهما في السجود الثاني . أمّا الوضع : فلاعتبار إحداثه ثانياً ،لأنّه المعتبر في التعدّد ، إذ ليس السجود الثاني بقاءً للسجود الأوّل ، بل كلّ منهما فرد بحياله بينهما فصل خارجي مائز للأوّل عن الثاني وبالعكس . وأمّا الاعتماد: فمن الواضح أنّ الثقل لايستقرّ على ذلك المقدار اللاصق بالجبهة .

وأمّا بالنسبة إلى الأرض : فالاعتماد و إن كان حاصلاً لأنّ الثقل إنّما هو عليها ، ولكن الوضع والمماسّة ليس بحاصل، لأنّ اللاصق حائل بين الجبهة والأرض ولذا يحكم بلزوم إزالة الحجر النديّ الّذي سجد عليه و لصق بجبهته للسجود الثاني . نعم : لاضير في اللصوق الحاصل بعد الوضع ـ أي ما يحصل به ـ لعدم اختلال شيء مما يعتبر في السجود من المماسّة والاعتماد ، لأنّ الوحدة الاتّصاليّة محقّقة لصدقهما .

وليعلم : أنّ الاعتماد الواجب في السجود لايتوقّف كونه على ما يصحّ السجود . نعم : يعتبر في الوضع والتماس أن يكون كذلك .

وأما الفرع الثالث :

فهو لزوم الوضع دون الاعتماد فيما لولم يجد إلّا الطين الّذي لايمكن الاعتماد عليه . وحاصله : عدم سقوط الوضع بمجرّد سقوط الاعتماد . وهو يتوقف على أمرين : أحدهما ـ كون الوضع والمماسّة واجباً في نفسه وبحياله ومعدوداً من الواجبات السجودية . والثاني ـ عدم بدليّة الايماء عن السجود حينئذٍ، إذلو جعل بدلاً عنه في هذا الحال لما احتيج إلى الوضع ولما وجب المساس. ويليه :أنّه لو كان الايماء بدلاً عن السجود حينئذٍ، فلولم يكتف به بل تحمّل الكلفة بالسجود ـ أي الوضع فقط ـ فهل هو مجز أم لا ؟ وبعبارة اخرى : هل يكون جعل البدل بنحو العزيمة أوالرخصة ؟ فتمام المقال في مقامات ثلاث :

المقام الاول

فى كون الوضع والمماسة واجباً فى السجدة

إنّ منشأ الحاجة إلى إثبات وجوب المماسّة في السجدة: هو أنّ قاعدة «الميسور» على تماميّتها في الباب يتوقّف شمولها على كون الوضع واجباً آخر وراء الاعتماد حتى يقال: بأنّ الواجب الميسور لايسقط بواجب آخر معسور بعد كون كلّ منهما مرتبطاً بأمر واحد. ولامجال لاثبات الصغرى بالكبرى، فما لم يثبت الأمر الأوّل لما أمكن التمسّك بالثاني، إذ ليس في وسع تلك القاعدة إثبات أنّ هذا الشيء ميسور ذلك الشيء المعسور، كما هو واضح.

والّذي يدلّ على كون الوضع والتماس واجباً بحياله في السجدة لا أنّه مقدّمة للاعتماد فقط، ما هو المرتكز في الأذهان بديهة: من لزوم عدم الحائل بين الجبهة والمسجد، وليس ذلك إلّا لوجوب التماس، وإلّا لما ضرّ الحائل البتة. فاذا ثبت وجوب الوضع والتماس يصير السجود بمجرّد الوضع ميسوراً، وإن كان مع الاعتماد معسوراً.

وقاعدة «الميسور» وإن لم تخلو عن النقاش والوهن ـ كما في الاصول ـ إلّا أنّها في خصوص باب الصلاة المتّفق على هدم تركها بحال تامّة، فيدلّ على لزوم السجود بمجرّد الوضع. وفي النفس منه شيء نأتي به عن قريب.

المقام الثانى

فى عدم ثبوت بدلية الايماء عن السجود فى هذا الباب

قد ورد في الباب غير واحد من النصوص الدالّة على بدليّة الايماء عن السجود، ولكن لابدّ من الغور التامّ في نطاقها، حتى يتبيّن أنّها في مورد صعوبة الجلوس للسجود والتشهد و عدم إمكان الاعتماد معاً، أو يعمّ صورة عدم التمكّن

وحده أيضاً وإن سهل الجلوس لعدم تلطّخ الثياب . فعلى الأوّل : لا يشمل ما نحن فيه بل يختص بالمسألة القادمة ، ولذا حكم الماتن ـ رحمه الله ـ هناك بالايماء دون المقام . وعلى الثاني : تصير المسئلتان متحدّتي الحكم ، و هو بدليّة الايماء عن السجود ، وعند التأمّل في مفاد النصوص يتّضح حكم تلك المسألة أيضاً .

فمن تلك النصوص : ما رواه عن أبي بصير قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : من كان في مكان لا يقدر على الأرض فليؤم إيماء"[1].

إنّ ظاهره الحرج الشديد المعبّر عنه عرفاً بعدم القدرة ، ولكن لأجل استيعاب الثلج أو الطين أو نحوهما بحيث لا يقدر معه على الأرض ـ أي الجلوس والسجود ـ لا خصوص الاعتماد عليها مع تحفّظ ما عداه ، فلا ينطبق على الفرع المبحوث عنه .

ومنها : ما رواه عن عمّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يؤمي في المكتوبة والنوافل إذا لم يجد ما يسجد عليه ولم يكن له موضع يسجد فيه ؟ فقال : إذا كان هكذا فليؤم في الصلاة كلّها[2].

إنّ السؤال خاصّ بمورد لا يوجد هناك ما يسجد عليه ، إمّا لعدم تمكّن الاعتماد والوضع معاً ، أو لعدم الاعتماد فقط ولا يوجد له أيضاً موضع يسجد فيه ـ أي يجلس فيه للسجود ـ وبين القيدين ميز واضح ، لأنّ السجود على شيء غير السجود في شيء ، إذ الأوّل ناظر إلى موضع الجبهة ، والثاني إلى موضع الجلوس للوضع ، فمورد السؤال يختصّ بعدم وجدان المسجد بنحو مذكور وبعدم موضع للجلوس ، لتلطّخ الثياب ونحوها ، فلا يشمل المقام ، إذ المتعذّر فيه إنّما هو الاعتماد فقط لا الجلوس أيضاً ، كما هو المفروض .

و منها : ما رواه باسناد الرواية السابقه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته ، الرجل يصيبه المطر و هو في موضع لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين ولا يجد

(١) و (٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مكان المصلى ح٢ و٣.

موضعاً جافّاً ؟ قال : يفتتح الصلاة ، فاذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى، فاذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود إيماءً وهوقائم، يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة ، ويتشهّد وهوقائم ويسلّم[1].

ولاخفاء في اختصاص مفروض السائل بمورد لايقدر على الجلوس للسجود ، لتلطّخ الثياب بنحو لايتحمّل عادة ـ سيّما في السفر ـ و أين هو مما نحن فيه ! حيث إنّ المتعذّر فيه إنّما هو الاعتماد فقط لاالجلوس ، فجعل البدليّة في ذاك الفرض أجنبيّ عمّا نحن فيه .

ولم نجد بعد ما يدلّ على بدلية الايماء عن السجود في مفروض البحث . فحينئذ يتمّ نصاب لزوم الوضع والتماس بلا اكتفاء بالايماء ، لتوقّفه على الأمرين الحاصلين : الأوّل ـ ثبوت كون السجود بالوضع وحده ميسوراً للسجود مع الوضع و الاعتماد المعسور . و الثاني ـ عدم بدليّة الايماء عن السجود حينئذ ، فيجب السجود مع الوضع وحده ، كما في المتن .

المقام الثالث

فى كون بدلية الايماء عن السجود رخصة لا عزيمة

قد تحقّق في ثنايا الفحص عن النصوص بدليّة الايماء عن السجود فيما لايقدر على الجلوس للتشهّد والتسليم و كذا للسجود ، دون مالايقدر على الاعتماد فقط و تبيّن أيضاً اختصاص البدليّة المجعولة بما يكون الجلوس صعباً لايتحمّل عادةً حيث عبّر عنه بعدم القدرة وبعدم الوجدان . فيقع الكلام في مورد البدليّة بأنّه لو تحمّل الحرج هل تصحّ الصلاة أم لا؟ وبعبارة اخرى : هل يكون الابدال بنحو الرخصة أوالعزيمة ؟ حتى تصحّ على الاولى ، دون الثانية .

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مكان المصلى ح ٤ .

والحقّ ـ كما حرّر في الاصول ـ أنّ نفي التكليف الأوّلي الاختياري في مورد الحرج إنّما هو ينفي الايجاب واللزوم للامتنان، مع تحفّظ أصل المصلحة والملاك بحاله. فحينئذٍ لاغرو في تحمّل المشقّة لنيل ذلك الملاك التامّ، وإن لم يكن في مورد الضرر كذلك.

والمقام وإن يكن مستنداً إلى دليل نفي الحرج ظاهراً، ولكن روح الابدال وأول جعل البدليّة فيه ـ لتناسب الحكم والموضوع وارتباط الجواب بالسؤال الخاصّ ـ هو كون ذلك الابدال من باب الامتنان لا الالزام، فهو رخصة لا عزيمة.

و أحسن ما يتصوّر في المقام: هو عدم نيّة السجود بالخصوص ولا الأيماء كذلك، بل يسجد بقصد ما في الذمّة تحصيلاً لما هو الواجب واقعاً، إذ لو كان الواجب هو الوضع والاعتماد وإن تلطّخ ثيابه لحصل، وكذا لو كان هو الايماء، لأنّ السجود أقصى مراتب الايماء وأعلاها، إذ من الواضح: أنّ للايماء مراتب مختلفة بعضها فوق بعض حسب أنحاء مراتب الخفض والانحناء إلى أن ينتهي الأمر إلى السجود الذي لا أخفض منه. فلو سجد بقصد ما في الذمّة والواقع لكان حسناً جدّاً.

وممّا ذكرنا يتّضح حكم ما قال الماتن ـ رحمه الله ـ في المسألة ٢٥:

اذا كان فى الارض ذات الطين بحيث يتلطخ به بدنه وثيابه فى حال الجلوس للسجود والتشهد جاز له الصلاة مؤمياً للسجود ولا يجب الجلوس للتشهد، لكن الاحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما وان تلطخ بدنه وثيابه، ومع الحرج أيضاً اذا تحمله صحت صلاته.

فلا احتياج إلى إعادة ماسلف، لاندراج مفروض هذه المسألة في نصوص بدليّة الايماء البتّة، وإن لم يندرج مفروض تلك المسألة فيها، ولذا اخترنا

هناك لزوم الوضع المجرّد عن الاعتماد ، دون المقام .

ولكنّ التحقيق يقتضى اتّحاد المسألتين في الحكم ، وهو الايماء بلاتفصيل خلافاً للماتن ـ رحمه‌الله ـ وبيانه : بأنّ حقيقة السجده ليست إلّا الاعتماد بتحميل الثقل على مايمكن التمكين عليه ، ولا يعتبر فيه عدا الثبات والصلوح للقرار أرضاً كان أم لا . نعم يشترط فيه : أن يكون الوضع والتماسّ بأشياء خاصّة ـ قدفرغنا عن تحديدها ـ من دون اعتبار وقوع الاعتماد على شيء منها ـ كما اشير ـ فوزان الوضع على مايصحّ السجود هو وزان الطمأنينة المعتبرة فيه ، و حيث إنّ شيئاً منهما ليس بجزء واجب مستقلّ بل كلّ منهماشرط لواجب آخر ، لايمكن إثبات لزومه عند تعسّر ذلك الواجب الأصيل المشروط أو تعذّره ، وقاعدة «الميسور» وإن تمّت في الصلاة ، إلّا أنّها للأجزاء الواجبة بالاستقلال لاالشرائط الواجبة بالتّبع أيضاً ، فحينئذٍ لامجال لهذه القاعدة ، فلادليل على وجوب الوضع المجرّد عن الاعتماد

وأمّا وجوب الايماء فلاستفادته من موارد شتّى الّتي دلّ الدليل على عدم سقوط الصلاة بمحرّد عدم التمكّن من السجدة بل تتبدّل بالايماء ، ولعلّه لذاصار الأمر في أمثال المقام اتّفاقياً . فالأقوى : هوالاكتفاء بالايماء .

(مسألة ـ ٢٦) السجود على الارض أفضل من النبات والقرطاس ، ولا يبعد كون التراب أفضل من الحجر ، و أفضل من الجميع « التربة الحسينية » فانها تخرق الحجب السبع وتستنير الى الارضين السبع.

إنّ الفضيلة والاستحباب قد يكون بحجّة تامّة و نصّ معتبر سنداً ومتناً ، و قد يكون من باب التسامح اتّكالاً على حديث «من بلغ» فعلى الأوّل : يثبت

الاستحباب الكاشف عن المصلحة لنفس ذلك الفعل . وأمّا على الثاني : فقد حقّق في الاصول أنّ نطاق حديث «من بلغ» قاصر عن إثبات الاستحباب المصطلح لنفس ذلك الفعل الكاشف عن مصلحته ، إذ المستفاد منه هو : إعطاء الثواب الّذي بلغه لأجل التماسه ورجاه وانقياده . فالثواب مترتّب على نفس الانقياد ، لا ذاك الفعل بما هو فعل خاصّ حتّى لاينفكّ عنه ثوابه و مصلحته و إن لم يؤت بعنوان الرجاء والالتماس .

فلو اريد من أفضليّة السجود على الأرض على السجود على غيره بالوجه الأوّل فلابدّ من تماميّة ما في الباب من النصوص ، وهي كما تلى :

فمنها : ما رواه عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : السجود على الأرض أفضل ، لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ[1] .

والمراد من قوله عليه السلام : «لأنّه أبلغ الخ» إن كان حكمة ، فيمكن استفادة أفضليّة الأرض مطلقاً ـ وإن أمكن أحياناً كون بعض ماعداه كالتبن المطروح بالنسبة إلى الحجر النظيف غايته ، أبلغ في التواضع والخضوع ـ فأراد الشارع إفادة رجحان الأرض بهذا البيان و الحكمة . و أمّا إن كان المراد منه التعليل ـ كما هو الظاهر ـ فيدور الحكم مدار شدّة التذلّل والخضوع بلا تفاوت فيه بين الأرض وغيره ، ويتلوه إمكان اختلاف المرتبة بين أقسام الأرض و أجزائه . و لعلّه لذا قال في المتن بأنّ التراب أفضل من الحجر ، حيث إنّه أبلغ في التواضع من الحجر ، لا لرواية «دعائم الاسلام» كما زعم .

ومنها : ماروا ه عن الصدوق قال : قال الصادق عليه السلام السجود على الأرض فريضة ، وعلى غير الأرض سنّة[2] .

ولاخفاء في أنّ السنّة المقابلة للفريضة هنا ليست بمعنى المندوب المقابل

(١و٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب مايسجد عليه ح ١ و ٢ .

للواجب ، إذ كلّ واحد منهما واجب هنا ، إلّا أنّ الاختلاف في كون أيّ منهما أفضل فردي الواجب . كما أنّه ليس المراد من الفريضة هو ما فرضه الكتاب ، والسنة هوما فرضه السنّة ، إذليس في الكتاب مايدلّ على لزوم السجود على الأرض بل الظاهر: أنّ المراد من الفريضة هناهومافرضه الله تعالى سواء كان في كتابه المجيد أوغيره ، نظير ماورد في الركعتين الأوّلتين اللتين لاتحتملان السهو، معلّلاً بأنّهما فرض الله تعالى و ما عداهما فرض الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكيف كان : يدلّ على كون الأرض أهمّ من غيرها .

ومنها : مارواه عن إسحاق بن الفضيل أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السجود على الحصر والبواري ، فقال : لابأس ، وأن يسجد على الأرض احبّ إليّ ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يحبّ ذلك أن يمكّن جبهته من الأرض ، فأنا أحبّ لك ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحبّه[1].

وظاهرها : رجحان الأرض وأفضليّته عمّا عداه ـ كما في المتن ـ إلّا أنّ الحكم بأفضليّته مطلقاً من النبات والقرطاس حتّى عند اتّخاذه ـ أي القرطاس ـ من الأجزاء الأرضية وحدها خال عن الوجه ، لأنّه نفس الأرض حينئذ اللهم إلّا بلحاظ ماهوالدارج منه المعمول من النبات و غيره .

و أما التربة الحسينية : فحكمها أوضح من أن يخفى ، فلاحاجة إلى بيان رجحان ما هوفي الفضيلة الرائقة كالشمس في الرائعة .

(مسألة ـ٢٧) اذا اشتغل بالصلاة وفى أثنائها فقد مايصح السجود عليه قطعها فى سعة الوقت ، وفى الضيق يسجد على ثوبه

(١) الوسائل الباب ١٧ من أبواب مايسجد عليه ح ٤ .

القطن أوالكتان أو المعادن أوظهر الكف ، على الترتيب .

أي الترتيب الذكري هيهنا الموافق للترتيب المصرّح به في المسألة ٢٣ ، إذالمعادن هنا معطوف على الثوب ، لا الكتّان الّذي جعل وصفاً له كالقطن . فيلزم تقديم القطن أوالكتّان أوّلاً ، ثمّ المعادن ثانياً ثمّ ظهر الكف ثالثاً . والمراد من «الفقد» هومالايمكن تحصيل المفقود أوما يماثله إلّا بقطع الصلاة . وأمّا لولم يحتج إليه بأن كان قليل المؤنة بحيث لايعدّ تحصيله ماحياً لصورة الصلاة مثلاً ، فلايصدق عليه الفقد .

ثمّ إنّه يتصوّر على وجوه ثلاثة : أحدها : أن يكون في سعة الوقت بحيث لايستلزم تحصيل مايصحّ فوت وقت الفضيلة فضلاً عن وقت الاجزاء . و ثانيها : أن يكون في السعة ولكن يستلزم التحصيل فوات وقت الفضيلة و إن لم يستلزم فوت أمد الاجزاء . وثالثها : أن يكون في الضيق بحيث يستلزم تحصيل مايصحّ السجود فوات وقت الاجزاء .

إنّ الظاهر: هوعدم جواز القطع في الصورة الثالثة ، إذليس ملاك مايصحّ السجود و مصلحته بمنزلة مصلحة الوقت المستكشف اهتمامه لدى الشرع جدّاً ، فحينئذٍ يندرج تحت عنوان «من لايتمكّن ممّا يصحّ السجود» إذلا فرق فيه بين الحدوث والبقاء ، فيجري مافيه من الترتيب المتقدّم المختار. وفي التمسك بقاعدة «من أدرك» كلام في محلّه .

و كذا لاخفاء في لزوم القطع في الصورة الاولى الّتي لايفوت معها شيء من الفضيلة والاجزاء . وفي التمسّك بقاعدة «لاتعاد» كلام نشير إليه في المسألة الآتية ودليل حرمة القطع قاصرعن شموله لما إذاكان لتحصيل مايعتبر في الصلاة الاختياريّة عمداً ، إذ قد نوقش في غير واحد من أدلّتها ، و تبيّن هناك التجاء جلّ من قال

بحرمته إلى الاجماع الّذي يكون دليلاً لبيّاً ، وليس المقام و نحوه ممّا يتيقن اندراجه تحته .

إنّما المهمّ هو الصورة الثانية ، فهل يجوز القطع تحصيلاً لما هو المعتبر في الصلاة الاختياريّة ؟ أولا يجوز ذلك اكتفاءً بأحد الأبدال الاضطراريّة ؟ و هذا هو النزاع المعروف بين الأصحاب في جواز البدار لذوي الأعذار ، إذ هناك صور ثلاث : اوليها ـ مايقطع فيها بزوال العذر . وثانيها ـ مايقطع فيها بالعدم . وثالثها ـ مايحتمل فيه البقاء كما يرجى فيها الزوال .

والّذي يمكن التمسّك به لبيان جواز البدار أمران :

الاول : استصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت ـ بناء على جريانه في مثله حيث إنّ المعتبر فيه كون المتيقّن سابقاً والمشكوك لاحقاً و إن لم يكن الشكّ و المشكوك معاً بحسب الزمان ـ فعند تماميّة الاستصحاب يبادر في أوّل الوقت بالصلاة الاضطراريّة . فلو دام العذر ، فلا كلام في كفاية المأتيّ به ، لكونه هو المأمور به في هذا الفرض . وإن زال العذر وا نكشف الخلاف ، فأمر الاجزاء وعدمه حينئذٍ مبنيّ على ماحرّر في الاصول .

والثاني: هو إتيان ذلك رجاء إصابة الواقع ، حتّى يبرء الذمّة عند بقاء العذر مع إدراك فضيلة أوّل الوقت ، وأمّا عند زواله فلا أثر له ، بل يجب الاعادة و إن صحّ البدار .

نعم : لو دلّ دليل في مورد على الجواز ، فمعناه : الاجزاء وإن زال العذر بعده ـ كما في باب التيمّم عند بعض الأصحاب ـ فيلزم التأمّل في نصوص الباب حتّى يتّضح نطاقها ، وإلّا فلا موضوعيّة للتأخير حتّى لايجوز البدار . بل معنى عدم الجواز هو الطريقيّ منه لامحالة ، فحينئذٍ تجوز المبادرة بأحد الوجهين المشار إليهما .

وأما النصوص:

فمنها : رواية «البطائني» المتقدمة ،[1] حيث إنها دلت على جواز السجود على مالا يصح ـ كالثوب المطلق أولاً ، وظهر الكف ثانياً ـ مع اختصاص مفروض السائل بأول الوقت ، بشهادة قوله : «أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي الخ» لأن حضور الصلاة بمعنى دخول وقتها ، وكذا «الرمضاء» إنما هو في الزوال وما يقاربه . ولا يعبر عن آخر الوقت بالحضور ، كما لا رمضاء حينئذ ـ فاجيز في أول الوقت أن يسجد على مالا يصح السجود عليه .

ولا معنى لتجويز هذا البدار وعدم ايجاب التأخير ، إلا الاجزاء وعدم وجوب الاعادة بالسجود على ما يصح .

ولا خفاء في أن الجمود على هذه الرواية يقتضي جواز البدار حتى عند القطع أو الاطمينان بزوال العذر في آخر الوقت ، لأن العذر في السؤال إنما هو خوف الرمضاء ، ومن المعلوم : زواله عادة في آخر الوقت .

فلابد من التقييد بما لا يعلم فيه بزواله ، للاتفاق على المنع حينئذ ، اللهم إلا أن يقال : بكفاية العذر في الجملة في جواز الامتثال بالبدل بلا احتياج إلى العذر المستوعب ـ وهو بعيد جداً ـ فجواز البدار وإجزائه مع زوال العذر إنما هو فيما لا يعلم بالزوال وإن لم يعلم بالبقاء أيضاً .

وبالجملة : إن ظهور هذه الرواية في جواز البدار تام . والنقاش في سندها خال عن الوجه ، بما اشير إليه من أن المستفاد من فتاوى الأصحاب هو العمل برواية الكف والسجود عليه عند عدم التمكن من الثوب .

ومنها : رواية «بياع القصب» المتقدمة[2] لاطلاق مفروض السؤال من حيث السعة والضيق وعدم استفصال الجواب بينهما ، مع شهادة قوله : «في اليوم الشديد

(١و٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ١و٥ .

الحرّ» وتناسبه لوقت الزوال ومايقاربه ، لا آخر الوقت .

نعم : لابدّ من تقييد إطلاقها ـ الشامل لما إذا كان هناك مندوحة يلتجىء إليها من الموضع المناسب والمعدّ للسجود لكونه برداً وسلاماً ـ بالاجماع على عدم الجواز في مثل الفرض . والحاصل : أنّه بعد تقييدها بموارد لا تكون مخالفة للاجماع دالّة على جواز البدار ، ولا أقلّ من التأييد .

ومنها : رواية «القاسم بن الفضيل» ، المتقدّمة[1] وتقريب دلالتها أو تاييدها لجواز البدار ، هو ما اشير إليه .

فتحصّل : أنّ البدار لذوي الأعذار جائز مطلقاً على القاعدة ، مع لزوم الاعادة عند زوال العذر . وأمّا في خصوص المقام : فيجوز البدار مع الاجزاء مطلقاً ـ زال العذر أو دام ـ للنصّ الخاصّ . وهكذا في كلّ باب ورد فيه نصّ خاصّ .

(مسألة ـ ٢٨) اذا سجد على مالا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز ، فان كان بعد رفع الرأس مضى ولا شيء عليه ، وان كان قبله جر جبهته ان أمكن ، والا قطع الصلاة فى السعة . و فى الضيق أتم على ماتقدم ان أمكن ، والا اكتفى به .

إنّ انكشاف حال المسجد و أنّه كان ممّا لا يجوز السجود عليه ، إمّا بعد رفع الرأس أو قبله . وعلى الأخير : إمّا أنّه يمكن جرّ الجبهة ووضعها على مايصحّ السجود عليه ، أولا . و على الأخير أيضاً : إمّا أنّه في السعة أو الضيق . فهنا فروع أربعة ، قد تعرّض لها في المتن .

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب مايسجد عليه ح ٢ .

وأما الفرع الاول :

فهو انكشاف حال المسجد بعد رفع الرأس .

وخلاصة القول : هو أنّ لزوم كون الوضع على مايصحّ السجود ، إمّا معتبر في الصلاة وقيد لها في هذه الحالة الخاصّة ، وإمّا قيد للسجود ومعتبر في صحّته .

فعلي الأوّل : يمكن الحكم بصحّة الصلاة وعدم لزوم استينافها ببركة قاعدة «لاتعاد الصلاة» بناءً على شمولها للأثناء ـ كماهو المختار ـ لأنّ الاعادة لاتخصّ العود بعد التمام ، بل تشمل الاستيناف والتدارك من الأثناء أيضاً .

وعلى الثاني : يمكن الحكم بالصحّة وعدم الاعادة على وجهٍ دون وجهٍ ، توضيحه : بأنّ من الخمسة المستثناة هو السجود ، فيلزم إعادة الصلاة من رأس بوقوع الخلل في شيء من تلك الامور الخمسة ، وإنّما الكلام في أنّ المستثنى هو السجود المامور به الواجد لجميع مايعتبر في صحّته ، أو أصل السجدة العرفيّة الحاصلة بوضع الرأس والاعتماد ، سواء كان على ما يصحّ السجود عليه أولا ، فعلي الوجه الأوّل : يندرج الفرض في المستثنى ، فتجب الاعادة . وعلى الثاني : يندرج في المستثنى منه ، إذ لاخلل حينئذٍ في السجود المستثنى .

والّذي يقوى في النظر هو الأخير ، لأنّه المنساق من اللفظ عند الاطلاق ، ولذا لاتجوز زيادة السجدة ولو على مالايصحّ السجود عليه ، فكما أنّ المراد في طرف الزيادة هو أصل السجدة العرفيّة الحاصلة بوضع الرأس معتمداً على المسجد فهكذا في طرف النقيصة ، فعليه لاإعادة ـ كما في المتن ـ نعم : لا اختصاص لذلك بما اذا اعتقد أنّه ممّا يجوز السجود عليه بل يعمّه وما إذا ذهل أو سهى أو نسي أو نحو ذلك ، عدا صورة العمد ونحوه .

وأما الفرع الثاني :

فهو انكشاف الحال قبل رفع الرأس مع إمكان الجرّ إلى مايصحّ السجود عليه .

فامّا أن يكون الوضع على ما يصحّ معتبراً حدوثاً و بقاءً أو يكفيه البقاء فقط .

فعلى الأوّل : قد اختلّ إحداث الوضع بوقوعه على مالا يصحّ السجود عليه فهذا الاختلال لا يوجب الاعادة بناءً على كون ذلك قيداً معتبراً في الصلاة لا في السجدة، أو معتبراً فيها ـ أي في السجدة ـ ولكن مع كون المستثنى هو أصل السجود لاما هو الجامع لجميع مايعتبر فيه. وأمّا لو كان معتبراً في السجدة مع كون المستثنى هو السجود المامور به الجامع لجميع مايعتبر فيه ، فالصلاة مختلّة غير قابلة للعلاج ـ بناءً على عدم إمكان زيادة السجده الثالثة ـ فتصير باطلة منقطعة، فلا يجب الجرّ حينئذٍ، إذلا جدوى له .

وأمّا على الفرضين الآخرين ـ من اعتباره في أصل الصلاة لا السجدة أو اعتباره في السجدة مع عدم كون المستثنى هو خصوص السجدة المامور بها ـ فالصلاة صحيحة ، فيجب الجرّ حينئذٍ، إذلا بدّ من كون السجود على مايصحّ حدوثاً وبقاءً فاذا لم يمكن الحدوث لعذر فلابدّ من تحفّظ البقاء .

وأمّا على الثاني: فالحكم واضح ، إذلم يفت شيء ، ولكن قدمر (في السجود على الطين) من وجوب إزالة مايلصق بالجبهة عند السجدة الاولى تحصيلاً للوضع الجديد في السجدة الثانية بالاحداث على ما يصحّ السجود عليه ، فلو كان البقاء وحده كافياً لما وجبت الازالة ، فتدبّر!

ولاخفاء في أنّه لو كان البقاء وحده كافياً للزم جواز الاحداث على مالا يصحّ السجود عليه عمداً ثمّ جرّه إلى مايصحّ، وهو كما ترى !

أما الفرع الثالث:

فهو انكشاف الحال قبل الرفع مع عدم إمكان جرّ الجبهة في سعة الوقت .

قد اشير إلى بطلان الصلاة وعدم العلاج لو كان الوضع على مايصحّ معتبراً في

السجدة مع كون المستثنى هو السجود المأمور به، وإلى صحّتها لو كان معتبراً في الصلاة أو في السجدة مع كون المستثنى هو خصوص أصل السجود المتعارف لا بجميع قيوده. ولكن ذلك كلّه فيما يمكن إحراز الوضع على مايصحّ بقاءً، دون الفرض الّذي لايمكن إحرازه كذلك كالحدوث مع اتّساع الوقت، فيكون السجود خالياً عن الشرط أو القيد حدوثاً وبقاءً، مع كون البقاء ممتازاً عن الحدوث بانكشاف الحال.

والتمسّك بقاعدة «لاتعاد» متوقّف على شمولها للفقدان والاختلال القهري في الأثناء، مثلاً لو فقد الستر الصلاتي في الأثناء ـ باطارة ريح أو جرّ صبيّ أو نحو ذلك من العلل القهريّة ـ مع اتّساع الوقت، بحيث تكون الأجزاء الباقية من الصلاة عارية عن الستر وفاقدة له، فبناءً على شمولها لمثل الاختلال المذكور يحكم في الفرع المبحوث عنه أيضاً بالصحّة وعدم وجوب الاستيناف، وإلّا فيلزم القطع والاعادة كما هو خيرة الماتن ـ رحمه الله ـ.

وأما الفرع الرابع:

فهو انكشاف الحال قبل الوضع مع عدم إمكان الجرّ في ضيق الوقت.

وقد حقّق القول فيه في المسألة السابقة: من لزوم رعاية الترتيب بين القطن أو الكتّان أوّلاً، ثمّ الثوب المطلق ثانياً، ثمّ ظهر الكفّ ثالثاً، ثمّ جميع ماعدا ذلك في رتبة واحدة رابعاً، مع رعاية الاحتياط بترك السجود على الثلج ماأمكن غيره، فلا كلام فيه حتّى يحتاج إلى البحث.

فصل
في الامكنه المكروهة

قال قدّس سرّه :

وهي مواضع ـ أحدها: الحمام وان كان نظيفاً حتى المسلخ منه عند بعضهم ، ولا بأس بالصلاة على سطحه .

إنّ التعرّض لهذا الفصل ليس على وزان غيره حتّى يستقصى ما فيه نفياً أو إثباتاً ، بل الغرض هو الاشارة إلى نزر منه ، ليكون معياراً يقاس إليه ماعداه .

وقد ادّعي الاجماع على كراهة الصلاة في الحمّام . مع أنّ في الباب طوائف من النصوص المتضاربة الدائر أمرها : بين جواز الصلاة وصحّتها على الأرض مطلقاً عدا الحمّام والقبر ، وبين عدم صحّة الصلاة في عشرة مواضع منها الحمّام ، و بين عدمها في ثلاثة مواضع منها الحمّام ، وبين صحّة الصلاة في الحمّام إذا كان نظيفاً.

فيلزم التأمّل في نطاق طائفة المنع وجمع شتاتها إلى أمر واحد أوّلاً ، ثمّ في طائفة الجواز وتحصيل مايمكن قيامه معارضاً لتلك الطائفة ثانياً ، حتى يتّضح في تلوها أنّ الحكم بالجواز هل هو مستند إلى الجمع الدلالي بين الطائفتين ؟ أو

الاجماع التعبدي ؟ لقصور طائفة الجواز عن المعارضة . مع أنّ المحتمل استناد المجمعين في الحكم المذكور إلى ما فهموا من النصوص ، فلا يكشف حينئذٍ عن حجّة معتبرة ، ولاهو بنفسه حجّة ، إذلا اعتداد بما فهموا من هذه الحيثيّة عدا التأييد لما يفهمه العرف منها .

وأما النصوص الدالة على المنع :

فمنها : مرسلة «ابن أبي عمير» المتقدمة ، إذفيها : قال أبوعبدالله عليه السلام «عشرة مواضع لايصلّى فيها . . والحمّام . . . والسبخ . . »[1].

لابأس بالارسال بعد كون المرسل هو «ابن أبي عمير» حيث إنّ ظاهرها المنع عن الصلاة في الحمّام .

وعن الكليني ـ رحمه الله ـ «أنّه لايحلّ للمصلي الوقوف في ... الحمّامات....»

ولنا في فسادها في هذه المحالّ نظر . وضعفه في «الجواهر» بضرورة عدم الاشكال في الفساد بناءً على الحرمة .

ولكن الحقّ : عدم التلازم بين الحرمة والفساد ، كما مرّ مبسوطاً في اللباس المغصوب وكذا المكان الغصبي : من الاكتفاء بالملاك . وقد نقل عن «فضل بن شاذان» ما يشهد له من إمكان انفكاك فساد العبادة عن حرمتها ، إلّا على بعض الوجوه من لزوم المصلحة الغالبة على المفسدة ـ على ماتقدّم ـ فحينئذٍ لامجال لتضعيف الجواهر.

نعم : إنّما الكلام في أصل الدلالة على الحرمة ، لأنّ المنساق من الأوامر والنواهي المتعلّقة بمثل الصلاة المركّبة من الأجزاء المشروطة بالشرائط هو الغيري منها ، لا النفسي التكليفي ، فيدلّ قوله عليه السلام : «. . . لايصلّي الخ» على المنع الوضعي ـ أي البطلان ـ ولامساس له بالتكليف رأساً ، لابنحو الالزام ، ولابنحو الكراهة. والّذي يسهّل الخطب ، هو قيام الدليل الخارجي بالنسبة إلى بعض هذه العشرة

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مكان المصلى ح٧ .

دالاً على عدم المنع الوضعي، فلامحالة تكون الهيئة بالقياس إلى ذلك البعض دالّة على الحكم التكليفي الغير الالزامي .

فحينئذٍ يشكل بقاء ظهورها في المنع الوضعي بالقياس إلى غير ذلك البعض، لامن باب وحدة السياق ـ المردودة عندنا ـ ولامن باب امتياز الوضعي عن التكليفي وانفكاكه عنه ، لاشتراكهما في الالزام الذي لابدّ من الخضوع لديه ـ فلامميز بينهما فيما هوالمهمّ ـ ، بل من باب وحدة الهيئة . وبيان ذلك : بأنّ العطف قد يكون بحيث يوجب تكرار الصيغة والهيئة ـ كما في قوله : « اغتسل للجمعة وللجنابة» لأنّه بمنزلة قوله : «اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة» فلا يوجب حمل الأوّل على الندب حمل الثاني عليه أيضاً ، لأنّ لكلّ من الهيئتين حكماً يخصّها ، وقد يكون بحيث لايوجب تكرارها ـ كما في المقام ـ لأنّ عطف آحاد تلك العشرة بعضها على بعض ليس إلّا تفسيراً لما ابهم وتفصيلاً لما اجمل أوّلاً ـ كما هو واضح ـ فليس في البين إلّا هيئة واحدة ، فلوقام الدليل على كونها بالقياس إلى بعض تلك العشرة لافادة الحكم التكليفي الغير الالزامي، يشكل بقاء ظهورها في المنع الوضعي بالقياس إلى ماعداه ، لأنّ الهيئة الواحدة بمعزل عن إفادة التكليف الغير الالزامي والوضع معاً ، فلا مجال للتمسّك بها .

و منها : مارواه عن النوفلي باسناده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله :الأرض كلّها مسجد إلّا الحمّام و القبر[1].

لظهورها في المنع الوضعي .

وفي مارواه عن عبيد بن زرارة «. . . إلّا بئر غائط أومقبرة أوحمّام»[2] وفي مارواه عن «المعتبر» بلا استثناء شيء من ذلك ، إذ فيها قال صلى الله عليه وآله : « جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً أينما أدركتني الصلاة صلّيت»[3].

(١و٢و٣) الوسائل الباب ١ من أبواب مكان المصلى ح ٣ و٤ و٥.

و من المعلوم : كونها بصدد البيان لا أصل التشريع ، بشهادة الذيل ، فهذا الاختلاف الفاحش الآخذ من استثناء الاثنين المنتهي إلى عشرة ومافوقها ـ كما لا يخفى على المتتبع ـ لعلّه يشهد بأنّ الحكم غير لزومي ، نظير الاختلاف في نزح البئر.

وأما طائفة الجواز :

فمنها : مارواه عن علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الصلاة في بيت الحمّام ، فقال : إذا كان الموضع نظيفاً فلابأس ، يعني المسلخ[1].

لظهورها في الجواز بل صراحتها في نفي البأس . إنّما الكلام في المراد بـ «بيت الحمّام» حيث إنّ تفسيره بالمسلخ إن كان من «علي بن جعفر» يكون حجّة لأنّه كان للاعتماد على القرينة الحاليّة أو المقاليّة الحافّة ، وقد مرّ بيان اعتبار مثل هذا التفسير ، لأنّ له مبادي محسوسة قريبة . و أمّا إن كان من «الصدوق» جمعاً بين طائفتي المنع والجواز ـ بحمل الاولى على المغسل والثانية علي المسلخ ـ فلا حجيّة له ، لأنّ الاستنباط إنّما يعتبر لخصوص المستنبط وحده ولا يتعدّاه إلى غيره من المستنبطين ، إذلا حجيّة لرأي مجتهد لمجتهد آخر ، وذلك واضح .

وفيها بعض مايشهد على أنّ التفسير من «الصدوق» جمعاً ، لامن «ابن جعفر» لشهادة قوله عليه السلام : «إذا كان الموضع نظيفاً» على إرادة الغسل الذي هو عرضة للقذارة دون المسلخ المعدّ لوضع الألبسة . و أمّا مجرّد إضافة البيت إلى الحمّام ، فلا ظهور له في المغسل .

ومنها : مارواه عن عمّار قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في بيت الحمّام. قال : إذا كان موضعاً نظيفاً فلابأس[2].

لصراحتها في الجواز وانتفاء البأس في بيت الحمّام من دون تفسيره بالمسلخ ، مع شهادة « النظافة » على إرادة المغسل . وأمّا مجرّد الاضافة فقد اشير إلى كفاية

(١و٢) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب مكان المصلى ح١ و٢ .

أدنى الملابسة فيها ، فلاظهور لها في إرادة المغسل دون المسلخ .

وممّا يؤيّد ماذكرنا ـ من ظهورها في المغسل ـ هو حمل «الشيخ» إيّاها على بيت المسلخ جمعاً ، إذلو كان ظاهرها ذلك لما احتيج إلى اعتساف الحمل على المسلخ جمعاً .

فتحصّل : أنّ اختلاف نصوص المنع بعضها مع بعض اختلافاً فاحشاً شاهد على إرادة الحكم الغير اللزومي ـ نظيرما في نصوص نزح البئر ـ و على التسليم : يقتضي الجمع بينها وبين نصوص الجواز الناصّة بنفي البأس أن يحكم بالكراهة، بلااحتياج إلى التمسّك بالاجماع المحتمل استناده إلى العلاج الصناعي لاالكشف التعبّدي ، فتبصّر .

فالصلاة في الحمّام مكروهة . وأمّا في مسلخها : فلاشاهد على كراهتها فيه إلّابجهة خارجيّة: من عدم تناسبه لوقار الصلاة المأمور بتعظيمها وعدم استخفافها ونحو ذلك .

وأمّا جهة الكراهة في المغسل : فلعلّها لترقّب القذارة بقاءً .

التاسع :الارض السبخة .

إنّ النصوص الواردة فيها منشعبة أيضاً إلى طائفتين : اوليها للجواز عند تمكّن الجبهة ، وثانيتها للمنع .

أما الطائفة الاولى :

فمنها مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : كره الصلاة في السبخة ، إلّا أن تكون مكاناً ليّناً تقع عليه الجبهة مستوية [1].

(١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلى ح١ .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الصلاة في السبخة ، فكرهه، لأنّ الجبهة لاتقع مستوية عليها، فقلنا : فان كانت أرضاً مستوية؟ فقال لابأس بها [١] لظهورها في الجواز عند حصول المقدار الواجب مع التمكّن وفي عدم البأس عند استواء الأرض و استقرارها . فحينئذ لو دلّ ماظاهره الخلاف على المنع لزم حمله على الكراهة ، جمعاً .

ومنها : مارواه عن داود بن الحصين بن السري ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام لم حرّم الله الصلاة في السبخة قال: لأنّ الجبهة لاتتمكّن عليها [٢].

لظهورها في استناد المنع بعدم حصول ماهو الواجب في السجدة من الاعتماد. و لمّا كانت الأرض السبخة غير مستوية و لامستقرّة إلّا بالعلاج بالدقّ و التسوية يحكم فيها بالمنع الدائر مدار عدم حصول الاعتماد والتمكّن الواجب وجوداً وعدماً، فليس في الأرض الكذائي بما هو خصوصية تقتضي المنع . وأمّا نزول العذاب ونحوه فهو جهة خارجيّة .

و منها : الرواية ٧و٨و١٠ من الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلّي، بلااحتياج إلى نقلها .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : مارواه عن سدير الصيرفي ، إذ فيها « . . . قال عليه السلام هذه أرض سبخة لاتجوز الصلاة فيها الخ » [٣] .

ومنها : مارواه عن عبدالله بن عطا . . . «فقال عليه السلام هذه أرض مالحة لايصلّى فيها » [٤] .

ومنها : مارواه عن معمّر بن خلّاد . . .«قال عليه السلام لاتسجد في السبخة» [٥].

ومنها : مارواه عن عبدالله بن الفضل عمّن حدّثه « قال عليه السلام عشرة مواضع

(١و٢و٣و٤و٥) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلى ح ٢و٣و٤و٥و٦ .

لا يصلّى فيها ، منها السبخة »[1] .

ولاخفاء في لزوم التصرف في هيئة هذه الطائفة ـ بحملها على الكراهة ـ لأنّ تلك الطائفة ناصّة في الجواز ونفي البأس، فتقدّم على ظهور هذه الطائفة في المنع.

الرابع والعشرون : المقابر الخ .

إنّ العناوين المأخوذة في لسان النصوص كثيرة نحو « الصلاة على القبر » بجعله مكاناً لها كالحمّام . و نحو «الصلاة إلى القبر» بجعله قبلة . و نحو « الصلاة بين القبور» و نحو ذلك ممّا يعثر عليه المتتبّع .

ولنشر إلى حكم الصلاة بين القبور المعبّر عنها بالصلاة في المقابر، والروايات الواردة فيها بين ناصّة بالجواز ومصرحّة بنفي البأس، نحو الروايات ١و٣ و٤ من الباب ٢٥ من مكان المصلّي. وبين ظاهرة في المنع بقول مطلق، نحو الرواية ٢ منه. ومقيّد بما إذا لم يجعل بين المصلّي وبين القبور عشرة أذرع في كلّ جهة من الجهات الأربع نحو الرواية ٥ منه .

ولا يمكن العلاج بالتصرّف في مادّة الطائفة الاولى ، بحملها على خصوص ما إذا كان البُعد بين المصلّي والقبور في كلّ طرف عشرة أذرع، لبعد حمل المطلق على النادر ، إذ قلّما يتّفق الفصل الكذائي في المقابر . فالعلاج الصناعي يقتضي التصرّف في هيئة نصوص المنع مع لحاظ ما بينها من الاختلاف ، بأن يحكم بشدّة الكراهة فيما إذا كان الفصل مادون ذاك الحدّ ، وبخفّتها فيما إذا كان بمقداره ، بحمل اختلاف نصوص المنع على مراتب الكراهة .

وأمّا العناوين الاخر : فطريق العلاج بين نصوصها هو هذا الطريق .

(مسئلة ـ١) لا بأس بالصلاة فى البيع و الكنائس

(١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلى ح ٩ .

وان لم ترش، وان كان من غير اذن أهلها، كسائر مساجد المسلمين.

إنّ استيفاء المقال رهين مقامين : أحدهما ـ بلحاظ ماورد فيه من النصوص الخاصّة . وثانيهما ـ بلحاظ مايقتضيه القاعدة الأوّلية .

أما النصوص :

فمنها : مارواه عن العيص بن القاسم قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن البيع والكنائس يصلّى فيها ؟ قال : نعم، وسألته هل يصلح بعضها مسجداً ؟ فقال : نعم[1] وعن الكافي « . . . هل يصلح نقضها ؟ »

وببالي : أنّ في المأثورات ما يشهد على استقرار دأب المسلمين على جعل البيع والكنائس في البلاد المفتوحة مساجد ، كما دلّت عليه الرواية ، فيستفاد منها أمران : أحدهما ـ صحة الصلاة فيها من غير تقييدها باذن أهلها أو الناظر أو الواقف. والآخر ـ جواز جعلها مساجد يترتّب عليها أحكام خاصّة لم تكن مترتّبة عليها قبل.

و منها : مارواه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الصلاة في البيع والكنائس و بيوت المجوس ؟ فقال : رشّ و صلّ[2] و نحوها رواية اخرى عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام[3] .

و دلالتها على الجواز المطلق بلااستفصال بين إذن أهلها و عدمه واضحة . وأمّا «الرشّ» فله كلام طويل الذيل لسنا الآن بصدده، لعدم الاعتداد به . و كيف كان : لاتقيّد للصلاة بالرشّ، بل له حكم يخصّه ، فتصحّ الصلاة وإن لم ترشّ، كما في المتن .

و منها : مارواه عن حكم بن الحكم قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول ـ وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس ـ فقال : صلّ فيها قد رأيتها ما أنظفها ،

(١و٢و٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب مكان المصلى ح ١و٢و٤ .

قلت : أيصلّى فيها وإن كانوا يصلّون فيها ؟ فقال : نعم ، أما تقرء القرآن « قل كلّ يعمل على شاكلته فربّكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً » صلّ إلى القبلة و غرّ بهم [١] .

ورواه الصدوق باسناده ، إلّاأنّه ترك قوله : «قدرأيتها ما أنظفها » وقال في آخره : « وصلّ إلى القبلة ودعهم » .

وظاهرها : جواز الصلاة في البيع والكنائس وإن اشتغلوا بعباداتهم فيها .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : سألته عن الصلاة في البيعة ؟ فقال : إذا استقبلت القبلة فلابأس به[٢] وفي مارواه عن الحميري ... عن جعفر، عن أبيه ، عن علي عليهم السلام قال: لابأس بالصلاة في البيعة والكنيسة، الفريضة والتطوّع ، والمسجد أفضل[٣].

وظاهرها : عدم خلوّ الصلاة فيهما عن الفضل والرجحان ، حيث قال عليه السلام : «والمسجد أفضل» المشعر بكون الصلاة فيهما ذات فضيلة ، ولم يقل : والصلاة في البيت أو في خارجهما كذا .

و كيف كان : يستفاد من هذه النصوص جواز الصلاة في البيع والكنائس مطلقاً ، أذنوا أم لا ، اشتغلوا بعباداتهم أم لا . فما عن الشهيد ـ رحمه الله ـ من احتمال توقّف الصلاة فيهما على إذن أهل الذمّة تبعاً لغرض الواقف وعملاً بالقرينة مردود باطلاق النصوص المارّة .

وأما القاعدة الاولية :

فتمام القول فيها من وجهين : الاوّل ـ في اعتبار إذن أهل البيع والكنائس و عدمه . والثاني ـ في عدم جواز صلاة المسلم فيها ، لكونه ليس بموقوف عليه ولا مصرف للوقف ، فلايجوز له ذلك وإن أذن أهلها .

(١و٢و٣) الوسائل الباب١٣ من أبواب مكان المصلى ح٣و٥و٦ .

اما الوجه الاول : فالحقّ أنّه لامجال لاعتبار الاذن رأساً ، إذليس زمام أمر المعبد بيد من يعبد فيه من الأهل أوالناظر أونحوذلك ، بل ليس لهم عدا حقّ العبادة ، دون منع الغير، كما أنّ المسجد كذلك ، إذلا يعتبر الاذن فيه أصلاً .نعم من سبق إليه فهوأحقّ به ، فلايجوز للغير طرده . وأمّا إذا لم يسبق إليه ، فلامنع ولاحقّ لأحد على غيره .

وأما الوجه الثانى : الّذي هوالعمدة في الباب ، فلنبحث الآن عن مساجد سائر المسلمين من المخالفين الّذين تعدّ الشيعة الاماميّة عندهم رافضة ضالّة، كما أنّهم معدودون عند الشيعة ممّن الرشد في خلافهم وممّن تكون أعمالهم هباءً منثوراً . إذمن المعلوم : أنّ الشيعة ليست بمصرف لأوقافهم من المساجد وغيرها ، لأنّ الواقف الّذي يرى أعمال هذه الطائفة الاماميّة باطلة لايريهم مندرجين تحت ماوقفه له ، فلايكون المخالف لعقيدته مشمولاً لوقفه ، مع أنّه اجيز للشيعة الصلاة في مساجدهم والشركة في جماعاتهم مع القرائة في نفسه إن أمكن ، حيث إنّه في بعض تلك النصوص «. . . واقرء في نفسك» فلابدّ من العلاج الّذي به ينحسم الاشكال المشترك بين مساجد العامّة وبين معابد أهل الذمّة. وبيانه : بأنّه هل يصحّ وقف المخالف والذمّي أم لا ؟ وهل يصحّ وقف المسجد أو المعبد على قوم دون قوم أم لا ؟ فتنقيحه في مقامين :

المقام الاول
فى صحة وقف المخالف والذمى

لامنشأ لبطلان أوقافهم مطلقاً أوبطلان خصوص وقف المسجد أوالمعبد ،إلّا احتمال لزوم قصد القربة مع كون العمل مقرّباً بالفعل . ولكنّه بشقيّه مزيف.

أمّا لزوم قصد القربة : فلا دليل عليه بعد إطلاقات أدلّة الوقف الطاردة لاحتمال اعتباره ، اللّهمّ إلّامن جهة إطلاق الصدقة عليه في بعض النصوص مع ما

ورد من أنّها «لاصدقة بدون القربة» وأنت خبير بعدم الاتّكال على مثله ، ولذا أفتى الماتن ـ رحمه الله ـ بكفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه الخ . وقال: «الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القربة في صيرورته مسجداً الخ»[1].

و إذا كان حال وقف المسجد هكذا ، فحال الأوقاف الاخر أوضح من أن يخفى .

ثمّ على تسليم اعتبار قصد القربة في الوقف مطلقاً أو في خصوص المسجد ، فما المحذور في وقف المخالف الّذي يرى نفسه مهتدياً متقرّباً إلى الله تعالى وغيره ضالّاً بعيداً منه تعالى ؟ و كذا الذمّي الّذي يرى نفسه سعيداً وغيره شقيّاً، فتمشّي قصد القربة منهما ممكن جدّاً .

وأمّا كون العمل مقرّباً بالفعل من دون الاكتفاء بالشأنية ، فلادليل عليه أصلاً . فحينئذٍ يصحّ وقفهما مسجداً أومعبداً وإن كان عملهما هباءً منثوراً. وممّا يشهد على صحّة وقف المخالف ، هو ورود ما دلّ على ترتيب آثار المسجديّة على مساجدهم .

المقام الثانى

فى عدم جواز وقف المسجد أوالمعبد لقوم دون قوم

إنّ المرتكز في الأذهان والمستقرّ في النفوس ، هو كون وزان وقف المسجد أوالمعبد هو وزان عتق البعد وتحريره ، فاذا انعتق وتحرّر كان حرّاً مطلقاً وبالقياس إلى جميع من عداه ، فلامولى له يلي أمر نهيه وأمره ، بل هو والمولى سواء . وهكذا المسجد الّذي يخرج عن الملكيّة للعبادة ، فمعه لا ارتباط له بقوم دون قوم ولا لجهة خاصّة دون جهة اخرى ، فلذا تصحّ العبادات الاخر في المسجد عدا الصلاة ـ

(١) المسألة ١١ من فصل الامكنة المكروهة .

كالدراسة والوعظ والاعتكاف ونحوها ـ بل وغير العبادات من المنافع المباحة الّتي لاتوجب المزاحمة ـ كالمكالمة المتعارفة والنوم والأكل وما إلى ذلك ـ لجوازها وإن كره بعضها البتة ، فالمغروس في الذهن من المسجد ، هو ما كان له عنوان يخصّه ، وهو «الّذي تجوز فيه العبادة المعدّ لها أيّة عبادة كانت ، بل وغيرها عند عدم المزاحمة» للسيرة القطعية والارتكاز الباقي على سذاجته بلا ردع .

ويتفرّع عليه : عدم مشروعيّة التولية بجعل شخص واحد متولّياً للمسجد يلي أمره ـ نظير غيره من الأوقاف الّتي يكون الأصل فيها محبوساً لا فكّاً ـ وهكذا عدم مشروعيّة جعل إمامته لشخص خاصّ نسلاً بعد نسل ـ مثلاً ـ بل الكلّ فيه شرّع سواء ، وأمّا تسمية بعض المساجد بمسجد السوق أو المحلّ أو القبيلة أو نحو ذلك ، فللغلبة ، لا للاختصاص البتة .

فتبيّن أنّ المسجد الّذي يقفه المخالف يستوي فيه المخالف والمؤالف معاً ، بلا اختصاص له بالمخالف ولا يجدي إذنه ، لأنّ الاذن ليس في وسعه توسعة المصرف في مثل المقام . هذا حال المسجد .

وأمّا المعبد : فهو أيضاً فكّ الملك للعبادة . ومجرّد اعتقاد الواقف بعدم صلوح طائفة خاصّة للعبادة في المسجد أو المعبد غير مجدٍ ، لأنّ الغلط في الاعتقاد لا ينافي تعلّق الحكم بما اندرج تحت الانشاء . ونعم ما قال بعض الظرفاء : « بل لعلّ القول بحرمة التصرّف في الواقع بالنسبة إليهم ـ أي المخالف والذمّي ـ متّجه » .

وممّا يشهد على عدم الاختصاص : أنّه لو استبصر المخالف الواقف أو أسلم الذمّي الواقف ، لرأى نفسه الآن حقيقاً بالعبادة فيما وقفه سابقاً ، وليس ذلك إلّا للارتكاز العامّ .

فتحصّل : أنّ القاعدة الأوّليه تقتضي جواز الصلاة في مساجد المخالفين ومعابد أهل الكتاب رضوا أم كرهوا . كما أنّ مقتضى إطلاقات النصوص المارّة هو ذلك أيضاً ، فنعم الوفاق بين العقل والنقل .

و ممّا يؤيّد ماقلناه : من استقرار العزيزة على التعميم و نفي الخصوصية لبعض دون بعض ، هو مايشاهد من تردّد الناس و اختلافهم إلى المساجد والصلاة فيها ، سواء كانوا من أولياء الواقف أم لا ، و كذا سواء كانوا من أهل بلده أم لا . وهكذا بالنسبة إلى المساجد التي في البلدان النائية والقريبة ، حيث إنّ المسافر الّذي قدم ذلك البلد وحضر ذلك المسجد لايشكّ في جواز الصلاة له فيه ، ولاينقدح له احتمال الاختصاص بأهل ذلك البلد ـ فضلاً عن اختصاصه بأهل ذاك المحلّ والقبيلة والطائفة ، وما إلى ذلك من العناوين الخاصّة ، بل يري نفسه و غيره فيه سواء ، لحكومة غريزته و نداء فطرته بأنّ المسجد بما هو مسجد يستوي فيه العاكف والباد ، بلا رجحان لأحد على أحد ولامرجوحيّة له عنه . ولاميز في هذه الغريزه بين المخالف والذمّي والمسلم ، لأنّ المخالف إذا سار في بلاد سائر المخالفين رأى مساجدهم كمسجده ، فيصلّي فيها بلاتأمّل كما كان يصلّي في مسجد بلده ، بلااحتمال منع . وهكذا الذمّي في البيع والكنائس المبنيّة في بلاد سائر أهل الذمّة .

فهذه الغريزة الدارجة العامّة بين العقلاء بماهم عقلاء المشفوعة بالسيرة القطعية الدارجة بين المتشرّعين بماهم متشرّعون أصدقا شاهد على التعميم ، وأنّ المسجد أو المعبد لله تعالى يستوي فيه الداني والعالي والغريب والقريب والحاضر والمسافر وغيرهم . وفي «الجواهر» في جواز تخريب المسجد «... انّه بالوقف خرج عن الواقف وصار أمره إلى الله يتصرّف به وليّ الله على مايراه» .

وليس هذا من باب الكشف عن التوسعة في جعل الوقف ، إذ المفروض : عدم انقداح احتمال الاختصاص رأساً ، لا أنّه يطرد هذا الاحتمال المنقدح بقيام عادة أهل البلد وغيره الكاشفة عن التعميم ، فتبصّر تجد الفرق بينهما .

نعم : لانقداح احتمال الاختصاص في بعض الأوقاف العامّة الاخر ـ كالمدرسة والمقبرة ونحو ذلك ـ مجال ، ولذا لايبادر إلى التوضّي أو الغسل في حوض المدرسة إلّا بعد استعلام التعميم و استفسار عدم الاختصاص ، فانقداح احتمال الاختصاص

إنّما هو فيما عدا المسجد والمعبد .

ومن هنا ينقدح مافي خيرة المتن من تقوية جواز اختصاص المسجد بطائفة دون اخرى في المسألة ١٢ الآتية ، فليكن هذا شرحاً قدّمناه على المتن لانحدار البحث و انسياقه إليه .

و لـم ينقل صحّة الوقف مع التخصيص عمّن عدا العلاّمة ـ رحمه الله ـ في محكيّ القواعد : من صحة أصل الوقف مع بطلان التخصيص، وفي محكيّ التذكرة من صحّتهما معاً . وتردّد في محكيّ الدروس .

(مسئلة ـ ١١) الاحوط اجراء صيغة الوقف بقصد القربة فى صيرورته مسجداً، بأن يقال: «وقفته قربة الى الله تعالى» لكن الاقوى : كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه باذن البانى ، فيجرى عليه حينئذ حكم المسجدية وان لم تجر الصيغة .

قد حقّق في محلّه : أنّ الانشاء تارة بالفعل و اخرى بالقول . وهكذا العناوين الانشائية الموضوعة للآثار ـ كالبيع ونحوه ـ فحينئذ يندرج تحت أدلّة اللزوم فضلاً عن أدلّة النفوذ ، فكما يمكن التمسّك بقوله تعالى «أحلّ الله البيع» تنفيذاً للبيع بالمعاطاة ، كذلك يتمسّك بقوله تعالى . «أوفوا بالعقود» إلزاماً له ، حيث إنّ البيع الفعلي منه كالقولي ممّا يكون دارجاً بين العقلاء ومعهوداً لديهم، فلا مانع من اندراجه تحت ذينك الدليلين . اللّهمّ إلاّ في موارد خاصّة لدليل مخصوص ـ كالنذر المعتبر فيه الانشاء القولي ـ وكذا مايضاهيه ممّا هو خارج بالتعبّد. فالمعاطاة إنشاء فعليّ مطابق للقاعدة الأوّلية ، فلا يكون نفوذها أو لزومها

في مورد مفتقراً إلى دليل خاصّ. ويتفرّع عليه : إمكان وقف المسجد أووقف شيء للمسجد بالمعاطاة ، اكتفاءً بالانشاء الفعلي ـ كما هوالدارج في مثله ـ بلا التزام بالصيغة . وهكذا في البيع والكنائس .

نعم : لمّا كان للوقف خصيصة وهو « لزوم التصرّف والتسليم » يحكم باعتبار تحقّق مايعدّ تصرّفاً ـ ولو من أحدالبانين أوالعمّال ـ وإلّا لا كتفى في وقف المسجد مثلاً بمجرّد جعله عرضةً لذلك وإن لم يصلّ فيه أحد، لصيرورته بمجرّد الجعل الكذائي مسجداً . و لكن للزوم التصرّف المذكور يعتبر أن يتصرّف فيه أحد ممّن له ذلك ، وإن كان هو الواقف أو غيره من البنّاء أو نحوه المشتغل ببنائه وصنعه وحمل أدواته وتسطيح مكانه مثلاً .

وأمّا اعتبار قصدالقربة: فقدمرّ البحث عنه آنفاً : من أنّه لادليل على اعتباره.

وأمّا صحّة التخصيص : فقد استوفينا الكلام في نفيها ، وقد عرفت : أنّه لم ينقل من أصحابنا عمّن عدا « العلّامة » في التذكرة ، فراجع . كما في الجواهر عند البحث عن أحكام المسجد .

(مسئلة ـ١٢) الظاهر أنه يجوز أن يجعل الارض فقط مسجداً دون البناء والسطح ، وكذا يجوز أن يجعل السطح فقط مسجداً ، أو يجعل بعض الغرفات أو القباب أو نحوذلك خارجاً، فالحكم تابع لجعل الواقف والبانى فى التعميم . كما أنه كذلك بالنسبة الى عموم المسلمين أو طائفة دون اخرى على الاقوى .

إنّ التفكيك في الجعل بين السطح وغيره و بين الغرفة و غيرها و نحو ذلك

جائز ، لاطلاق أدلّة الوقف في أنفسها ، حيث إنّه على حسب مايوقفه أهله ـ على ما في محلّه ـ ولاطلاق أدلّة المسجد وجعل موضع معيّن دون غيره مسجداً ، وهي العمدة في الباب ، لدلالتها على صيرورة ذلك الموضع مسجداً بالجعل « وإن كان كمفحص قطاةٍ » مع أنّ في البين غير واحدٍ من الدواعي العقلائية تدعو إلى الاختصاص، نحو الصيانة عن اللوث لبعض الجدران والغرف ، ولامكان تردّد الجنب والحائض في تلك الغرفات ، وما إلى ذلك من المصالح الباعثة للتخصيص .

وأمّا ما في الذيل : من التخصيص بطائفة دون اخرى ، فقدمرّ النقاش فيه مشروحاً ، فلانعيد .

(مسئلة ـ ١٣) يستحب تعمير المسجد اذا أشرف على الخراب، واذا لم ينفع يجوز تخريبه وتجديد بنائه ، بل الاقوى جواز تخريبه مع استحكامه لارادة توسيعه من جهة حاجة الناس .

لاإشكال في الجملة في جواز تعمير المسجد بقاءً كتعميره حدوثاً ، إذ لااختصاص للعمران المرغوب إليه بالحدوث ، بل يعمّه والبقاء أيضاً ، كما أنّه يشمل دليل الترغيب إليه العمران الصوري والمعنوي كليهما إنّما الكلام في جواز التخريب مع الاستحكام . والظاهر : أنّه يشكل مالم يندرج تحت عنوان « العمران » الذي إنّما يأتي به « من آمن بالله واليوم الآخر » ولاخفاء في اختلاف انطباق العنوان حسب الموارد والخصوصيّات ، إذ قديكون التخريب للتوسعة مع عدم الحاجة إليها ، وقديكون تغيير آلاته وتبديلها بآلات اخر مع عدم التفاوت بين السابقة واللاحقه في التحكيم ، ومن الواضح : عدم انطباق الدليل العامّ على مثله .

وقد يكون للتوسعة مع الحاجة إليها أو لتغيير الآلات لكونها أقوى وأنفع،

وهكذا لتغيير البناء و إحداثه بنحو يكون موجباً للاستنارة من الشمس وللهواء الطيّب وما إلى ذلك ممّا يدعو إليه الاحتياج ، فالظاهر اندراج مثله تحت ذاك الدليل العامّ ، مع ماورد في مثله ممّا يدلّ على الجواز بالخصوص .

نحو ماورواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بنى مسجده بالسميط ، ثمّ إنّ المسلمين كثروا فقالوا : يارسول الله صلى الله عليه وآله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه ؟ فقال : نعم ، فزيد فيه وبناه بالسعيدة ، ثمّ إنّ المسلمين كثروا فقالوا : يارسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه ؟ فقال : نعم ، فأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالانثى والذكر الخ[1] .

حيث إنّه يدلّ ـ بعد إلقاء الخصوصية ـ على جواز التخريب للحاجة المعتدّ بها ، ولاميز فيه بين اتّحاد الهادم والباني وبين تعدّدهما ، لأنّ الخراب الّذي يكون مقدّمة للعمران أو البناء لحاجة عقلائيّة جائز ، اتّحدا أو تعدّدا .

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب أحكام المساجد ح ١ .

فصل
في بعض أحكام المسجد

قال قدّس سرّه :

الاول ـ يحرم زخرفته أي تزيينه بالذهب ، بل الاحوط ترك نقشه بالصور .

إنّ هيهنا فرعين، أفتى الماتن ـ رحمه الله ـ في أحدهما بالحرمة، واحتاط بها في الآخر . أمّا الأوّل: فهو تزيين المسجد بالذهب . وأمّا الثاني: فهو نقشه بالصور. فتمام الكلام في مقامين :

المقام الاول
في تزيين المسجد بالذهب

وليعلم : أنّ البحث الآن متمحّض في التزيين بالذهب جوازاً ومنعاً . وأمّا الصلاة في المسجد المذهّب فهو خارج عنه .

وقد يستدلّ للمنع بوجوه غير نقيّة ، فلنأت بها وبما فيها .

أحدها : كون التذهيب إسرافاً ، و من المعلوم : أنّه حرام . و المراد من الاسراف: هومايتعارفه الناس من صرف المال أوغيره ممّاله قيمة معناً أومادّة ـ كالعمر ونحوه ـ فيما لايرضاه العقل ولايرتضيه العقلاء ، وحيث إنّ المسجد غنيّ عن التذهيب . فلا جدوى له فيه ، فيصير إسرافاً محرّماً .

وفيه : أنّه لاتلازم بين تذهيب المسجد وبين الاسراف ، كما لااتّحاد بينهما عنواناً أصلاً ، إذ ربما يكون التذهيب موجباً لاعتلاء المسجد وتعظيمه المعدودمن الشعائر، مع كونه في البيت مثلاً إسرافاً . و فيما يكون التذهيب مصداقاً للسرف لماكان للمسجد أيضاً خصيصة يبحث عنها في الفصل المعقود لبيان أحكامه ، كما لا اختصاص حينئذٍ بالذهب بما هوذهب ، بل يعمّ الفضّة وغيرها من المعادن والأحجار الكريمة ، لدوران الأمر جوازاً ومنعاً مدار الاسراف و عدمه ، لامدار المسجد وعدمه ، ولامدار الذهب وعدمه ، فالتعليل بالاسراف عليل .

وثانيها : كونه ـ أي تذهيب المسجد ـ بدعة حيث إنّه لم يتعاهد ذلك في عصر النبوّة ولازمن الولاية ، فيكون بدعة محرّمة .

وفيه : أنّ البدعة المحرّمة هومايكون مساوقاً للتشريع العملي، وهو كلّ فعل أوقول دالّ على كون شيء خاصّ من الدين مع أنّه ليس منه ، سواءكان ذلك عن قصد أولم يكن ، مع كونه بحيث ينتزع منه ذلك عرفاً . وأمّا مجرّد القصد الّذي لايعلمه إلّا هو، فهوعلى تسليم إمكانه في نفسه فلا دليل على حرمته ، كما حرّرنا في محلّه .

فاذا صار الفعل أوالقول بحيث يدلّ بالقصد أوينتزع منه ماأشير إليه فهوبدعة محرّمة ، ولهذا قديقال : ببطلان عبادة الوسواسي لأنّ صلاته أووضوئه الكذائي لمّاكان بحيث ينتزع منه إدخال ما ليس من الدين في الدين ينطبق عليه عنوان البدعة المحرّمة ، و حرمة العبادة مقتضية لفسادها فتبطل بناءً على هذا المسلك .

كما أنّه لو لم يكن العمل الكذائي عرضةً للابتداع ، بأن كان في السرّ بحيث لا يطّلع عليه أحد مثلاً ، فالحكم ببطلانه حينئذٍ لعلّه لما ورد من «أنّ الوسوسة اتّباع للشيطان لا أنّه امتثال للرحمن» وكيف كان : إنّ البدعة هو ما اشير إليه لا كلّ مالم يتعاهد في عصري النبوّة والولاية ، إذ كثير من الصنايع والحرف وأمثالهما لم تكن معهودة سابقاً ثمّ تداولها الناس وتناوله يوماً فيوماً ، كالسيّارة والطيّارة ونحوهما .

أضف إلى ذلك : أنّه على التسليم لا اختصاص له بالمسجد ولا بالذهب ـ كما مرّ ـ فمافي محكي «المعتبر» من الاستدلال عليه بالبدعة بديع منه ـ قدّس سرّه ـ لجلالة قدره من التمسّك بمثله .

ثالثها : عدّة من النصوص الوارد بعضها من طريق الخاصّة ، والآخر من طريق العامّة . فان تمّ نصاب دلالة بعضها أو المجموع بما هو مجموع للتظافر والاعتضاد فهو ، وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه الطبرسي في «مكارم الأخلاق» من وصيّة ابن مسعود ، في مقام الذمّ «يبنون الدور ويشيّدون القصور ويزخرفون المساجد» بناءً على أنّ الزخرفة هو النقش بالذهب .

وفيه : أنّه مرسل لا استناد له إلى المعصوم عليه السلام أوّلاً ، ولا يتعدّى مدلوله عن حريم الحكم الأدبيّ ثانياً ، إذ لا حرمة لبناء الدور ولا لتشييد القصور البتة. نعم : لمّا كان مثل ذلك كاشفاً عن اتّباع الهوى وطول الأمل الّذي يصدّ عن الحقّ وينسي الآخرة أحياناً لكان مرجوحاً ، تزهيداً في الدنيا وترغيباً في الآخرة .

ومنها : ما عن سنن البيهقي «أنّ من أشراط الساعة أن يتباهى الناس في المساجد» والمراد من الساعة إمّا القيامة أو قيام القائم عليه السلام حيث إنّ التذهيب نوع تباهٍ به البتة .

وفيه : أنّ مجرّد عدّ شيء من الأشراط والعلائم لا دليل على حرمته ، إذ

قد عدّ غير واحد من الامور الّتي لاحرمة لها أصلاً من تلك الأشراط . مع أنّ التباهي على فرض مبغوضيّته لا يختصّ بالمسجد من جهة زخرفته، بل يعمّه وغيره من الأوصاف الراجعة إليه ، إمّا لأجل انعقاد الجماعة فيه دون غيره ، أو الجمعة ، أو كثرتهما فيه دون غيره ، أواتّساعه ، أوفروشه ، أو كثرة اجتماع الناس فيه ،وما إلى ذلك من الدعابات الّتي يتباهى بها العامّة بعضهم مع الآخر.

و منها : ما عن سنن البيهقي عن ابن عبّاس « لتزخرفنّها كما زخرفت اليهود والنصارى »[1].

ولا خفاء ما في التمسّك بقول « ابن عبّاس » و كذا في دلالة قوله المحكيّ على المنع .

ومنها : ماعن الخدري «ايّاك أن تحمّر وتصفّر الخ» ولاسترة في كون الفقه أجلّ من الاستدلال بقول «الخدري» مع عدم دلالته على تذهيب المسجد بماهو.

ومنها : ماعن سنن البيهقي إنّ في الحديث «أنّه لم يدخل النبيّ صلى الله عليه وآله الكعبة حتى امر بالزخرف فنحّي»[2].

وفيه : على تسليم السند ، أنّ عدم دخول النبيّ صلى الله عليه وآله لعلّه كان لأجل وجود المجسّمة المعمولة من الأحجار الكريمة وغيرها أوالأخشاب حتّى مجسّمة جدّه صلى الله عليه وآله إبراهيم عليه السلام ولذا لمّا قيل له صلى الله عليه وآله : إنّ هذه مجسّمة إبراهيم عليه السلام قال صلى الله عليه وآله : نحّوها أيضاً . و الحاصل : أنّ منشأ المبغوضيّة هو التجسيم لا التذهيب ولعلّ الأمر بالتنحية يناسب ما اشير إليه من التجسيم .

ومنها : مارواه في المستدرك عن الراوندي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لاتزخرفوا مساجدكم ، الخ[3].

---

(١) ج٢ ص ٤٣٩ .

(٢) ج٥ ص ١٥٨ .

(٣) الباب ١٢ من أحكام المسجد .

لا إشكال في دلالته على الحرمة ، لظهور النهي فيها . والقدر المتيقّن من الزخرفة هو التذهيب البتة ، فيكون محرّماً .

إنّما الكلام في السند ، حيث إنّه مرسل يشكل الاعتداد به ، نعم : لمّا بلغ أصل الحكم حدّ الشهرة التامّة و من البعيد جدّاً اعتماد الأصحاب ـ رحمهم الله ـ كالمحقّق ومن يحذو حذوه من الأساطين على مثل تلك الوجوه المارّة ـ وإن يترائى التمسّك ببعضها في كلام بعضهم ـ فيحتمل اتّكالهم على مرسلة «الراوندي» سيّما بملاحظة كونه من الأجلّاء ، وكون الارسال بنحو البتّ والقطع ، حيث قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» ، لا أنّه « روي » أو « نقل » أو نحو ذلك مما يشعر بالتوقّف ـ وقد حقّق في محلّه أنّ الارسال الكذائي إذا كان المرسل موثوقاً به يعامل معه معاملة الاسناد تقريباً ـ أو اتّكالهم على ما وصل إليهم ونالوه ولم يصل إلينا وفقدناه . هذا ونحوه ممّا يشرف الفقيه على الركون إلى الحرمة ، فهي الأحوط لو لم تكن أقوى.

المقام الثاني
في نقش المسجد بالصور

وحيث إنّ الشهرة في هذا الفرع لم تبلغ زهاء ما بلغته في الفرع الأوّل لم يجزم الماتن ـ رحمه الله ـ هنا بالحرمة كما هناك ، وإن احتاط بها .

وأقصى ما يستدلّ له ، هو ما رواه عن عمرو بن جميع قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصوّرة ؟ فقال : اكره ذلك ولكن لا يضرّكم ذلك اليوم ، ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك[1].

وفيه : بعد الغضّ عن ضعف السند بـ«ابن جميع» أنّه لو لم يكن ظاهر قوله : « اكره » في الكراهة المصطلح عليها في الفقه ، لما كان له ظهور في الحرمة ، كما أنّه لا شهادة للذيل على ذلك أيضاً ، إذ لم يدلّ دليل على أنّ القائم (عجّل الله تعالى

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب أحكام المسجد ح ١ .

فرجه الشريف) لايردّ ولايردع عن المكروهات ، بل في الروايات شواهد عديدة على أنّه عليه السلام يأتي بدين جديد عند الناس، ويعمل بالواقع لا بالأيمان والبيّنات ، ويهدم الشرف للمساجد والميزاب ، ويوسّع الشوارع ، و ما إلى ذلك من الأعمال الّتي لايجوز ارتكابها حسب الأدلّة الّتي يدور الفقه مدارها ، لأنّ الظواهر والاصول العملية الّتي تكون ملتحداً لنافي غير واحدة من المسائل لما كان لها شأن حينذاك ، فلامجال للتوهّم بأنّه كيف يصنع بما صار وقفاً للمسجد ؟

وأضف إلى ذلك : أنّه لادلالة لها على التصوير من حيث هو ، بل على كراهة الصلاة في المسجد المصوّر . اللّهمّ إلّا أن يقال : باندراجه حينئذٍ تحت عنوان عامّ آخر ، و هو «مبغوضية ما يوجب نقصاً في المسجد وفواتاً لغرض الوقف» حيث إنّه يوجب حزازة الصلاة الّتي هي من أهمّ منافع المسجد وأغراضه ، ولكنّه ليس حينئذ للتصوير من حيث عنوانه الخاص دخالة . وأمّا قوله عليه السلام : «لايضرّكم ذلك اليوم» فانّما هو لبيان المعذورية لا لعدم الكراهة واقعاً ، لصراحة قوله عليه السلام : « اكره» فيها.

والحاصل : أنّ المسألة خالية عن السند التامّ ، و كذا عن الشهرة الكاملة ، فمن أين يحكم بالحرمة ؟ و إن لاينبغي ترك الاحتياط .

ثمّ إنّ المراد من الصور هنا هي ذوات الأرواح بقرينة قوله فيما بعد: «الحاديعشر يكره . . . نقشها بالصور غير ذوات الأرواح » .

الثانى ـ لايجوز بيعه ولا بيع آلاته وان صار خراباً و لم يبق آثار مسجديته ، و لا ادخاله فى الملك ولا فى الطريق ، فلا يخرج عن المسجدية أبداً ويبقى الاحكام: من حرمة تنجيسه و وجوب احترامه . وتصرف آلاته فى تعميره ، و ان لم يكن

معمراً تصرف فى مسجداً آخر ، وان لم يمكن الانتفاع بها أصلا يجوز بيعها وصرف القيمة فى تعميره أو تعمير مسجد آخر .

والصواب أن يقال : « . . . وصرف القيمة في تعميره وإن لم يمكن ففي تعمير مسجد آخر» وذلك للزوم تحفّظ الطولية، كما سنشير إليه .

لا إشكال في عدم جواز بيع الوقف في الجملة لابائه عنه ، حتّى قيل: بأنّ حيثيّته هي « أن لاتباع ولاتوهب ولاتورث » و نحوذلك. إنّما الكلام في الفرق بين أقسامه بعد اشتراكها بأسرها تحت القاعدة الأوّلية ، فلوجاز البيع في مورد، فانّما هولدليل خارجيّ يخصّه. وليعلم : أنّه إن كان الوقف بنحو التمليك المقيّد وإيقاف الملك ، فلجواز بيعه في موارد خاصّة دلّت عليها الأدلّة الخارجيّة مجال، لأنّه في نفسه مال صالح لأن يبادل بمال آخر وان كان موقوفاً ومقيّداً ، فاذا صار طلقاً بطروّ بعض المسوّغات يتمّ فيه نصاب المبادلة فيجوز بيعه ، كما في الأوقاف الخاصّة ـ حسبما في محلّها ـ .

وأمّا إن كان بنحو الفكّ والتحرير، فلايجوز بيعه كائناً ماكان ـ كما لايجوز بيع الحرّ كذلك ـ إذلاصلوح له في نفسه للتبادل ، لأنّه صالح شأناً ولكنّه اقترن بالمانع فعلاً ـ كما في بعض الأوقاف العامّة ـ و حيث إنّه فكّ ملك عن الماليّة كالعتق لاتمليك وإيقاف للملك ، فلا مجال للفحص عن مالكه حينئذ من أنّه هو الله تعالى أوالمسلمون مثلاً . ويتفرّع عليه : أنّه لايعتوره التبادل أبداً ، ولذا قال الماتن ـ رحمه الله ـ فلا يخرج عن المسجديّة أبداً ، و إن قال في ملحقات العروة في ما إذا خرب المسجد الخ: أنّه لادليل على أنّ المسجد لا يخرج عن المسجديّة أبداً[1].

والحاصل: أن الضابط العامّ الّذي يدور مداره الجواز عند الضرورة وعدمه

(١) ج٢ ص ٢٤٧ .

عندها أيضاً، هوما اشير إليه : من الملك الموقوف والمقيّد ومن الفكّ عن الملكيّة رأساً . ولسنا الآن بصدد تفصيله الموكول إلى كتاب الوقف، وبيان ماقاله المحقّق الأنصاري ـ رحمه الله ـ وماأورد عليه الماتن ـ رحمه الله ـ هناك ، وما يقتضيه النظر النهائي من الفصل والقضاء بينهما .

ولكنّ الّذي يخطر بالبال عاجلاً ، هو كون وزان المسجد بعنوانه و وزان القنطرة والشارع ونحوها من الأوقاف العامّة الّتي سواء العاكف فيها والباد، هو وزان الفكّ والتحرير، لا الايقاف وتحبيس الأصل . و يشهد له إباء الفطرة وعدم المعهودية من الصدر إلى الساقة أن يطلب الاجارة ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه تعالى بأن جعله مسكناً لنفسه أومحرزاً لمتاعه، و هكذا القنطرة ، حيث إنّه لم يعهد مطالبة الاجارة من غاصبها ، لامن أحد من المسلمين، ولامن الحكّام ، ولامن الأئمّة عليهم السلام . وليس ذلك الاباء الفطري و عدم التعاهد إلّا لكون وقف المسجد ونحوه من باب الفكّ والتحرير في فكّ الملك و تحريره ، مع أنّ الأصل هو عدم الملكية عند الشك ، لأنّ خروجه عن ملك الواقف قطعيّ ودخوله في ملك الموقوف عليه مشكوك. نعم: وزان الأموال الموقوفه للمسجد وكذا آلاته هو وزان الأوقاف الخاصّة في الجملة ، لابالجملة ، بمعنى أنّه يجوز بيعها ـ على ما قرّره الماتن ـ مع ما أشرنا إليه : من لزوم الترتيب الّذي يقضي به العقل، إذلم يردنصّ على لزوم رعاية الأقرب فالأقرب ، بل هومما يستقلّ به العقل في أمثاله ممّا يدور الأمر بين التلف رأساً وبين الصرف في وجه من وجوه البرّ إمّا عيناً أوبدلاً ، صوناً لغرض الوقف مهما أمكن مع لحاظ غبطة الموقوف عليه مهما تيسّر.

نظير مايقال: من ولاية الفقيه الجامع للشرائط على أموال الغيّب والقصّر، حيث يدور أمرها بين الضياع رأساً وبين الصرف فيما يعود نفعه إلى المالك ، إذ العقل يحكم بلزوم الثاني والتحرّز من الأوّل . و حيثما يدور الأمر بين من يتصدّى لذلك ويردّد بين الفقيه و غيره يحكم العقل بتعيّن الأوّل ، لأنّه القدر المتيقّن،

إذ لا يحتمل تعيّن من عداه دونه. وكذا يحكم بتعيّن العدول من المؤمنين في الرتبة الثانية، والفسّاق الامناء منهم في الرتبة الثالثة، وهكذا. كلّ ذلك لتفاوت مراتب العلم بالرضاء. والحاصل: أنّ المسجد أبديّ العنوان والحكم فلا يزول حكمه أصلاً.

هذا مجمل ما أردنا بيانه هنا إيكالاً لتفصيله إلى موطنه، كما أنّ البحث عن التنجيس والازالة موكول إلى «كتاب الطهارة» المبحوث عنها، فلا نعيد.

(مسألة ـ ١) يجوز أن يتخذ الكنيف و نحوه من الامكنة التى عليها البول و العذرة ونحوهما مسجداً، بأن يطم و يلقى عليها التراب النظيف، ولا تضر نجاسة الباطن فى هذه الصورة، و ان كان لا يجوز تنجيسه فى سائر المقامات، لكن الاحوط ازالة النجاسة أولا، أو جعل المسجد خصوص المقدار الطاهر من الظاهر.

إنّ تنقيح المقال هنا رهين مقامين: أحدهما ـ فيما يقتضيه القاعدة الأوّلية والآخر ـ فيما يقتضيه النصوص الخاصّة.

أما المقام الاول

ففى مقتضى القاعدة الاولية

لا إشكال في كون سعة الوقف وضيقه بيد الواقف فيتّبع كيفية الجعل، فيجوز أن يجعل السطح الظاهر وما فوقه مسجداً دون الباطن وما تحته إلى أيّ

حدّ شاء . كما أنّه يجوز جعل الطبقة الاولى من البناء مسجداً دون غيرها. وهكذا الطبقة الوسطى دون ماعداها ، نظير التفكيك في البيع ونحوه .

كما أنّه لاإشكال في حرمة تنجيس المسجد حدوثاً ووجوب إزالة نجاسته بقاءً ، لامكان استفادته ممّا ورد بالعموم، نحو قوله ﷺ « . . . جنّبوا مساجدكم النجاسة» ولا ميز في ذلك بين الحدوث والبقاء أيضاً، حيث إنّ المستفاد منه عرفاً، هو مبغوضيّة تنجّس المسجد بما هو مسجد ، فلو كان الموضع نجساً قبل الجعل ثمّ جعل مسجداً يلزم تطهيره بلا كلام .

وكذا لاريب في لزوم تطهير البعض عند عدم إمكان تطهير الكلّ فيما إذا صار نجساً ، و هكذا النسبة فيما بين القليل والكثير، فلو تلوّث عشرة مواضع من المسجد بالدم ولم يمكن تطهير الجميع مثلاً يجب تطهير ما أمكن منها . ولا ميز فيه بين الظاهر والباطن ، فلو صار الباطن نجساً للزم تطهيره كالظاهر وإن لم يمكن الجميع ففي ما أمكن ، وإن لم يمكن الباطن ففي الظاهر. مثلاً لو تنجّس باطن السطح وأمكن تطهيره باجراء الماء الجاري أوالكرّ عليه بنحو ينفذ فيه لوجب ، حيث إنّه يطهّر مايصل إليه البتة ، وكذا لوأمكن تطهير بعضه بالشمس أو المطر ولو بنقل ترابه النجس مع حفظ عنوان الأرض إلى مايصيبه الشمس أوالمطر ـ وإن صدق عليه عنوان المنقول ـ لوجب أيضاً . هذا مقتضى القاعدة الأوّلية .

فلواريد جعل الكنيف مسجداً باختصاص المسجديّة بالمقدار الطاهر فهو جائز البتة ، وأمّا إذا اريد جعله مسجداً بتمامه حتّى الموضع القذر منه ، بحيث لا يمكن تطهيره بعد المسجديّة إلّا بالتخريب الضارّ بالوقف ، فهو خلاف القاعدة ،فان دلّ النصّ الخاص على جوازه تعبّداً فهو، وإلّا فالمرجع هو ما أشرنا إليه من القاعدة .

أما المقام الثاني
ففي النصوص الخاصة

وليعلم : أنّ من الجائز بل الراجح اتّخاذ موضع من الدار مسجداً له ولأهله، بمعنى المصلّى المعدّ للعبادة ، لا بمعنى المسجد المعهود الّذي له أحكام خاصّة ، إذ لاوقف هنا ، بل بمعنى الاعداد الموجب لنظافته الملائمة لوقار العبادة . و يجوز جعل المسجد الكذائي كنيفاً ، كما يدلّ عليه ماروا ه محمّد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام[١] وما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام[٢] كما أنّه يجوز العكس إذلا اعتبار للطهارة فيه عقلاً ونقلاً عدا موضع الجبهة .

فلابدّ من التأمّل التامّ في نطاق نصوص الباب حتي يتبيّن كونه ناظراً إلى المسجد المعهود أو المسجد الاتّخاذي ، فان اختصّ بالأوّل أو كان له إطلاق يعمّه فهو تعبّد خاصّ على خلاف القاعدة الدالّة على مامرّ ، وإلّا فلا اعتداد بها هنا، ولقد تمسّك بغير واحد منها في «الجواهر» من دون الاشارة إلى أنّ لها صدراً، إذ كثيراً مايكون بعض الفقرات شاهداً ومفسّراً لبعضها الآخر، وهي كما تلي :

فمنها : ما رواه عن الحلبي (في حديث) أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام فيصلح المكان الّذي كان حشّاً زماناً أن ينظف و يتّخذ مسجداً ؟ فقال : نعم إذا القي عليه من التراب مايواريه ، فانّ ذلك ينظّفه ويطهّره[٣]

وصدرها هو ماروا ه عن الحلبي أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن مسجد يكون في الدار فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه أو يحوّلوه عن مكانه؟ فقال: لابأس بذلك[٤] ولاسترة في اختصاص الصدر بالمسجد الاتّخادي . لقوله: «في الدار» ولتجويز

(١و٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب أحكام المساجد ح ٤و٦ .
(٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد ح ١.
(٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب أحكام المساجد ح١ .

التحويل في الجواب ، مع أنّه لا يجوز في المسجد المعهود و إن جازت التوسعة فيه ، كما مرّ .

ومن الواضح أنّ الذيل سيّما قوله : «فيصلح» من تعبيره بفاء التفريع يختص بذلك أيضاً ، ولا أقلّ من الشك في الشمول المسجد المعهود . والمراد من التنظيف و كذا التطهير هو الشرعي منهما ، بل مابه يصان عن التعدّي الحاصل ذلك الصون بالطمّ والمواراة .

ومنها: ماروا ه عن أبي الجارود[١] وفيه مامر، مع ضعف السند بـ«أبي الجارود» وفيها «حتّى يواريه فهو أطهر» والمراد هو كون الطّم أنظف بالنسبة إلى الكنس المحمول عليه السؤال ، لاالطهارة الشرعية ، وهو واضح .

ومنها : رواية «ابن سنان»[٢] ورواية «مسعدة بن صدقه»[٣].

والكلام فيهما من حيث المسبوقية بالصدر الشاهد على الاختصاص أو المانع من الاطلاق هو مامرّ ، مع ضعف خبر «مسعدة» المشتمل على اعتبار قطع الريح ، فيقتضي الجمود على النصّ اعتبار هذا القيد في نفسه ، بل الاكتفاء به وإن لم يحصل الطمّ التامّ ، و كلّ ذلك ممّا يشهد بأنّه لبيان الآداب والارشاد في المسجد الاتّخاذي.

ومنها : رواية الحميري عن عليّ بن جعفر، عن اخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن بيت كان حشّاً زماناً هل يصلح أن يجعل مسجداً ؟ قال : إذا نظف و اصلح فلا بأس [٤] .

ولا خفاء في شهادة «البيت» المسؤل عنه على أنّ المراد من المسجد هو الاتّخاذي منه ، وإن لم يصدّر بما يكون ماعداه مصدّراً به . مع مافي السند من التأمّل .

ومنها : ما رواه عن محمّد بن مضارب ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لابأس بأن يجعل على العذرة مسجداً [٥].

(١و٢و٣و٤و٥) الوسائل الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد ح ٣و٤و٥و٧و٦ .

والمراد من الجعل الكذائي : إمّا جعل الطبقة العالية على المكان الحشّ مسجداً ـ كما في البيوت التي لها طبقات ـ وإمّا جعل مايعلوالعذرة من السطح الحاصل بالتراب والحجر ونحوهما مثلاً مسجداً ، وإمّا جعل الجميع مسجداً،فعلى الأوّلين : ينطبق على القاعدة ، دون الأخير المنافي للفظة «على» الظاهرة في أحد الأوّلين ، فلا اعتداد بها ، مع مافي السند من القدح .

ولم نجد ماعدا هذه النصوص مايمكن معه الخروج عن القاعدة الأوّلية ، وقد عرفت حال هذه الروايات الدائرة : بين مايكون ضعيف السندوالمتن معاً،وبين مايكون موهون السند دون الدلالة ، وبين مايكون بالعكس .

الرابع ـ لا يجوز اخراج الحصى منه ، و ان فعل رده الى ذلك المسجد أو مسجداً آخر. نعم : لا بأس باخراج التراب الزائد المجتمع بالكنس أو نحوه .

إنّ في المقام فروعاً أفادها في المتن ، أحدها : عدم جواز إخراج حصى المسجد منه . الثاني: وجوب الردّ إن أخرج إلى ذلك المسجدأومسجداً آخر تخييراً. الثالث : جواز إخراج التراب الزائد بالكنس ونحوه .

والذي يقتضيه النظم الطبيعي، هوالبحث عمّا يقتضيه القاعدة الأوّلية أوّلاً ، وعمّا يدلّ عليه النصوص الخاصّة ثانياً .

فأما المقام الاول

ففى مقتضى القاعدة الاولية

وهوأنّه لاريب في عدم جواز إخراج الحصى والتراب ونحوه من الأجزاء المتعلّقة بالمسجد ، لكونها وقفاً لايجوز التصرّف فيهابما هوخارج عن حريم غرضه.

وكذا لايجوز تحويلها إلى موضع آخر وإن كان مسجداً ، لأنّ وزان المسجد الآخر الأجنبيّ عن هذا المسجد وزان المواضع الاخر التي لايجوز نقل أجزائه إليها إلّا بمقدار ماقامت السيرة عليه ، نحو مايلتصق بالثياب والأرجل النديّة من التراب والحصى، حيث إنّه لايجب إلقاء مايتلطّخ بها . وأمّا الزائد عنه ، فلايجوز الأخذ والاخراج أوّلاً ، وعلى الاخراج يجب الردّ إلى ذلك المسجد فقط تعييناً عند الامكان ثانياً . ولاميز في هذا الحكم بين الأجزاء الأصليّة و بين الأجزاء اللاحقة به عند التعمير مثلاً .

نعم : لابدّ من صيرورة تلك الأجزاء اللاحقة مسجداً ، إمّا باجراء الصيغة أو المعاطاة ـ لما مرّ من استواء الانشاء الفعلي والقولي ـ فما لم يكن وضعه فيه بقصد المسجدية لما كان له هذا الحكم ، مثلاً لو أراد نقل تراب من موضع إلى آخر واستطرق المسجد بأن جعله طريقاً لما يحمل تلك الأنقال من الدواب أونحوها ، ثمّ سقط شيء منها في أرض المسجد لما صار بمجرّد سقوطه مسجداً ، فمعه لايترتب عليه شيء مما يختصّ به .

وأما المقام الثاني

ففي ما يدل عليه النصوص الخاصة

و إليك منها :

الاولى : مارواه عن محمّد بن مسلم قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : لاينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ماحول الكعبة ، وإن أخذ من ذلك شيئاً ردّه[1].

ويستفاد منها حرمة الأخذ والاخراج، ولو بشهادة ايجاب الردّ تعييناً ، لأنّ قوله : «ردّه» دالّ على وجوبه على التعيين ، فان قصر لفظ «لاينبغي» عن إفادة الحرمة لأمكن تتميمه بوجوب الردّ .

(١) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد ح١ .

نعم: لاحتمال خصوصية الكعبة مجال واسع، حيث إنّه لو اجيز أخذ شيء من ترابه وإن قلّ لأصبح خراباً بعد مدّة قليلة لتهاجم الناس فيه تبرّكاً ـ كما يشهد له غير واحد من الشواهد ـ و لعلّه من هذا القبيل روضة سيد الشهداء (سلام الله عليه) فلايمكن التمسك بها لبيان الفتوى العامّ. مع ما فيها من تعيين الردّ المنافي لتخيير المتن.

والثانية: مارواه عن معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّي أخذت سكّاً من سكك المقام وتراباً من تراب البيت وسبع حصيات؟ فقال: بئس ماصنعت! أمّا التراب والحصى فردّه[1].

و السكّ (بالفتح) مسمار و (بالضمّ) نوع من الطيب، ولاخفاء في أنّ أخذ معاوية بن عمّار الذي من الأجلّاء ماعدّه في السؤال إنّما هو للتبرّك البتّة. وظاهر الجواب و إن كان دالّاً على المنع ولزوم ردّ ما كان جزء للمقام و البيت دون «السكّ» الذي لعلّه لم يصر جزءً منهما، لوضوحه ولكن لاحتمال خصوصيّة الكعبة مجال لما اشير إليه.

الثالثه: مارواه عن زيد الشحّام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام اخرج من المسجد حصاة؟ قال: فردّها أو اطرحها في مسجد[2].

والسند ضعيف. وظاهره التخيير بين الردّ والاطراح في مسجد آخر ـ كما في المتن ـ واستلزام وجوب الردّ لحرمة الاخراج، لما مرّ. ولكنّ الاتّكال في التخيير المخالف للقاعدة على خبر ضعيف خالٍ عن الوجه.

الرّابعة: مارواه عن وهب بن وهب، عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها أو في مسجد آخر، فانّها تسبّح[3]. لاخفاء في ظهورها في الوجوب التخييري بين الردّ والاطراح في مسجد آخر، لولا التعليل بالتسبيح الملائم للحكم الندبي. مع ما في السند من الوهن بـ «وهب بن

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد ح ٢و٣و٤.

وهب» الّذي قال «ابن الغضائري» في حقّه : « إنّه كاذب واضع للأحاديث إرضاءً للرشيد » فيشكل إثبات الحكم المخالف للقاعدة بمثله .

فالأقوى : هو عدم جواز إخراج الحصى وغيره من أجزاء المسجد إلّا ما قامت السيرة عليه عند الالتصاق بالثياب والتلطّخ بالرجل النديّ ونحو ذلك ـ كالكنس ـ وإن أخرج يتعيّن الردّ إلى المسجد ، من دون الاكتفاء بالاطراح في مسجد آخر عند التمكّن من الردّ .

الخامس ـ لا يجوز دفن الميت في المسجد اذا لم يكن مأموناً من التلويث ، بل مطلقاً على الاحوط .

إنّ المتراءى من صدر المتن هو استناد الحرمة إلى عدم المأمونية من التلويث.

وفيه : أنّ الممنوع هو التلويث ، فلا يجوز الدفن الملازم له . وأمّا مع الشك فيه فلا يجوز الاستناد إليه، لأنّه شبهة مصداقية للدليل، فحينئذٍ يجوز بالأصل. كما أنّ المستفاد من الذيل هو عدم اتضاح الحكم و السند .

وليعلم : أنّ في المقام فرعين : أحدهما ـ ما سبق المسجد على القبر ، بأن كان مسجداً فاريد دفن الميّت فيه . والآخر ـ بالعكس ، بأن كان مدفناً ثمّ اريد بناء المسجد عليه. وأمّا بناء المسجد عند القبر لا على القبر ، فهو كالدفن عند المسجد لا في المسجد ـ من حيث الخروج عن البحث ـ وإن كان بينهما ميز ما سنشير إليه في ثنايا الكلام .

فأما الفرع الاول
ففي حرمة الدفن في المسجد

و تمام المقال فيه رهين أمرين : أحدهما ـ ما يقتضيه القاعدة الأوّليّة . والآخر ـ مايدلّ عليه النصوص الخاصّة .

أما القاعدة : فقد يتمسّك بغير واحد من الوجوه والضوابط العامّة ، أمتنها ما في محكيّ الذكرى، وجامع المقاصد، والتذكرة : من أنّ فيه شغلاً للمسجد بمالم يوضع له .

وذلك : لأنّ المسجد لم يوقف لأن يعمل في ظاهره أو باطنه أيّ تصرّف من أنحاء الانتفاعات، فعليه لايجوز التصرّف فيه إلّا بما يندرج تحت إنشاء الوقف قولاً أو فعلاً ـ حسبمامرّ ـ ويلزمه عدم جواز النوم ونحوه من الانتفاعات العادية غير العبادية ، ولكنّه خرج بالنصّ .

ولايدور الأمر مدار المزاحمة حتّى يحكم بالجواز فيما لامزاحمة هناك ، وإلّا لجاز التصرّف في دار الغير عند عدم المزاحمة ، بل المدار هو انطباق أحد العناوين الأوّلية الّتي انيط بها الجواز. ومن المعلوم : عدم اندراج الدفن تحت الهدف المبنيّ له المسجد . و كذا عدم معهوديته رأساً ، ولذا كان المنع عنه من المسلّمات عند الأوائل ـ حسبما ادّعاه الجواهر ـ وقد علّله المتأخّرون بعلل ، منها : ما تعرّضناله.

ولو جاز الدفن في المسجد استناداً إلى عدم المزاحمة ، لجاز جعل باطنه داراً للسكنى أو بيتاً للحرز استناداً إليه ، وهو كما ترى ! و لااعتداد بالتلويث بعد عدم العلم به أوّلاً، وإمكان الوضع بنحو لاتتعدّى القذارة عن البدن إلى المسجد ثانياً.

فالمهمّ هو الحصر المستفاد من دليل الوقف الدالّ على انحصار جواز الانتفاع بما جعله الواقف واندرج تحت إنشاء الوقف ، فان دلّ على خلافه دليل فهو ، وإلّا فليرجع إليه .

وأما النصوص :

فمنها : ماروّاه عن المفضّل ، عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : صلّى في مسجد الخيف سبعمأة نبيّ ، وإنّ مابين الركن والمقام لمشحون من قبور الأنبياء، وإنّ آدم لفي حرم الله (١) .

و في السند نقاش من جهات شتّى ، لأن «الجابر الجعفي» وإن لم يقدح في نفسه ، إلّاأنّ الرواة عنه ضعاف كلّهم . وأنّ المفضّل هذا هو «المفضّل بن صالح» الّذي ضعّفه أهل الصناعة .

وأمّا المتن : فالظاهر أنّ مابين الركن والمقام خارج عن البيت البتّة وهو جزء من المسجد ، ولاريب في مسبوقية ما حول الكعبة بكونها ملكاً بياضاً ثمّ صار مسجداً ، لأنّ الّذي ورد في قدمته من لدن آدم الّذي حجّ فيه هو موضع البيت ، لاماحوله ، فحينئذٍ لايدرى أسبقت المسجديّة على الدفن أو سبق عليها ؟ فلامساس له بهذا الفرع .

أضف إلى ذلك : أنّه ليس احتمال الخصوصية للأنبياء عليهم السلام احتمالاً ضعيفاً مطروداً بأصل الاشتراك في مثل المقام . فيحتمل جواز دفنهم عليهم السلام في المسجد دون غيرهم .

وأمّا قوله عليه السلام : « إنّ آدم لفي حرم الله » فلاظهور له في بيان الحرم هل هو الكعبة نفسها أو الحرم المعهود الّذي هو أوسع من مكّة فضلاً عن الكعبة ، وعلى التسليم : لاحتمال الاختصاص في مثله مجال واسع .

وأنت خبير: بعدم جواز الخروج عن تلك القاعدة بمثل هذا الخبر الموهون سنداً المبهم دلالة .

ومن هذا القبيل التشبّث بدفن فاطمة عليها السلام في مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعدم

(١) الوسائل الباب ٥٠ من أبواب أحكام المساجد ح٢ .

ثبوته أوّلاً، لأنّا لم نجد ما يدلّ عليه . مع أنّه يبعّده عدم عثور الناس المتردّدين في المسجد آناء الليل وأطراف النهار ـ لكونه مغصوباً ومقهوراً بأيديهم ـ وعدم اطّلاعهم به لا حين الدفن ولا بعده . أضف إلى ذلك ثانياً : ما رواه البزنطي قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام فقال : دفنت في بيتها ، فلما زادت بنو اميّة في المسجد صارت في المسجد[1] حيث إنّ ظاهره دفنها عليها السلام في البيت الّذي يكون أقرب بالنظر و أنسب بالسرّ والخفاء .

وأمّا ما قرع سمعك بالنسبه إلى البقيع من إرادة الجفاة النبش ، وقول عليّ عليه السلام غاضباً « . . . أمّا حقّي فقد تركته مخافة أن يرتدّ الناس و أمّا قبر فاطمة فوالّذي نفس عليّ بيده الخ » فلعلّه كان العثور بعدم الدفن في البقيع بعد النبش موجباً للتهاجم إلى البيت . والحاصل : أنّه لا يمكن الجزم بشيء من ذلك بعد تضارب الأخبار .

مع أنّ لاحتمال الاختصاص في مثل المقام مجالاً ، فيقتصر في مخالفة الأصل ـ الّذي أسّسناه في الصدر ـ على القدر المتيقّن، وهو بالنسبة إلى دفن المعصوم عليه السلام على فرض الثبوت . فالمحكّم هو القاعدة .

وأمّا خبر سماعة بن مهران : سأله عن زيارة القبور وبناء المساجد فيها ؟ فقال : أمّا زيارة القبور فلا بأس ، ولا يبنى عندها مساجد[2].

فلا دلالة على المنع، إذ المستفاد من نطاقها هو بناء المسجد عند القبر وإحداثه لديه ، لا الدفن في المسجد المبحوث عنه في هذا الفرع. مع أنّه قد ثبت في محلّه: من أنّ مثل هذا المنع ليس بالزامي ، بل من باب الحزازة الّتي تكون للصلاة في المقابر ، على ما أشرنا إلى نزر منها عند البحث عن كراهتها ـ أي الصلاة ـ في المقبرة .

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب المزار من كتاب الحج ح٣ .
(٢) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب الدفن ، من كتاب الطهارة ح ١ .

وهكذا قوله ﷺ : الأرض كلّها مسجد، إلّا الحمّام والقبر[١] وقوله عليه السلام : إلّا بئر غائط أو مقبرة أو حمّام[٢] فلادلالة له أيضاً على المنع ، لأنّ المراد من المسجد في هذه الطائفة من النصوص هو المصلّى ، لا المسجد المصطلح المبحوث عنه. وإلّا لزم تطهير جميع مواضع الأرض إلّا ما استثني فيها ، وهو كما ترى؛

وبالجملة : ليس في وسع تلك الطائفة إثبات جواز الدفن في المسجد ولا في وسع هذه الطائفة إثبات المنع عنه . فالمرجع هو القاعدة الدالّة على عدم الجواز.

وأما الفرع الثاني

ففي بناء المسجد على القبر

فتمام القول فيه أيضاً طيّ جهتين : الاولى بلحاظ القاعدة، والثانية بلحاظ النصّ.

أما الجهة الاولى : فقد مرّ سابقاً أنّ التوسعة والتضييق عند الجعل نافذان، فيمكن جعل ماعدا موضع القبر مسجداً ، كما أنّه يجوز جعله أيضاً كذلك إذا لم يعلم بالتلويث . وأمّا إذا علم، فيندرج تحت ما تقدّم من اتّخاذ الكنيف مسجداً حذو النعل بالنعل ، فلا تطيل .

ولا خفاء في أنّ الدفن لا يعتبر فيه كون المدفن ملكاً أو وقفاً له ـ أي للدفن ـ بل يكفيه مجرّد الاباحة ، وحيث إنّه على فرض جعل الجميع مسجداً لما كان في بقائه ـ أي القبر ـ بحاله منع ، فلا ضير فيه .

وأما الجهة الثانية : فقد يمكن تخيّل المنع من الطائفة الدالّة على عدم جواز اتخاذ قبر المعصوم عليه السلام قبلة ولا مسجداً (١و٢و٣ من الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّى) قال ﷺ لا تتّخذوا قبري قبلة ولا مسجداً ، فانّ الله (عزّ وجلّ) لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد[٣] .

(١و٢) الوسائل الباب ١ من أبواب مكان المصلى ح٣و٤ .

(٣) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلى ح ٣ .

ولكنّه خال عن الوجه ، لأنّ الكلام إنّما هو في بناء المسجد على القبر - أيّ قبر كان - من دون انضمام جهة خارجية ، كالتبرّك بذاك القبر والمدفون فيه وتعظيمه ، وما إلى ذلك من الأغراض التي ربما ينتهي بعضها إلى مالا يجوّزه العقل الصراح ولا يمضيه الشرع الأنور .

أضف إلى ذلك : ما في الرواية من البحث المفروغ عنه في محلّه : من الحمل على الكراهة وإن اشتملت على اللعن ، فراجع .

وفي قبالها طائفة اخرى: نطاقها الترغيب في بناء المسجد ، حيث إنّه «مامن مسجد بني إلّا على قبر نبيّ أو وصيّ نبيّ قتل فأصاب تلك البقعة رشّة من دمه فأحبّ الله أن يذكر فيها» (١) .

ولا خفاء في عدم دلالتها على كون المسجد مبنيّاً على القبر للنبيّ صلى الله عليه وآله أو الوصيّ عليه السلام بل على موضع أصابه رشّة من دم النبيّ المقتول أو الوصيّ كذلك ، و أين هو من القبر؟ مع أنّ فيه احتمالاً قويّاً ، وهو أن بنيان المسجد إنّما هو في ضوء إرشادهما و تأثير تبليغهما و بركة شهادتهما ، لا الدم الظاهري المحسوس .

و كيف كان : ليس في تلك الطائفة الاولى مايدلّ على المنع ، ولا في هذه الطائفة الثانية مايطمئنّ به النفس في الجواز ، وإن لا تخلو عن الاشعار للترغيب. فالمرجع هو القاعدة .

كما أنّ الأحاديث الدالّة على فضيلة الصلاة عند رأس الامام عليه السلام و نحوه من المشاهد المشرّفة، فهي خارجة عن الباب رأساً ، لأنّ مجرّد العبادة ليس ملازماً لكون الموضع مسجداً .

---

(١) الوسائل الباب ٢١ من أبواب أحكام المساجد ح١ .

فصل

فى الاذان والاقامة

قال قدّس سرّه:

لا اشكال فى تأكد رجحانهما فى الفرائض اليومية أداء وقضاء، جماعةوفرادى، حضراً وسفراً، للرجال والنساء. وذهب بعض العلماءالى وجوبهما، وخصه بعضهم بصلاةالمغرب والصبح، وبعضهم بصلاة الجماعة وجعلهما شرطاً فى صحتها، و بعضهم جعلهما شرطاً فى حصول ثواب الجماعة. و الاقوى: استحباب الاذان مطلقاً. و الاحوط عدم ترك الاقامة للرجال فى غير موارد السقوط وغير حال الاستعجال والسفر وضيق الوقت.

لمّا كان لكلّ من الأذان والاقامة حكم يخصّه - وإن اشتركا في بعض الأحكام

أيضاً ـ فالأنسب أن نبحث عن كلّ منهما في مقام كافل له . وبالحريّ أن نعرض عن تعديد الأقوال وتحديدها وبيان ما يتمسّك لهـا وأن نعطف الكلام بالاشتغال بنصوص الباب والتأمّل في نطاقها و الجمع بين متعارضتها حتّى ترجع إلى أصل فارد سواء وافق ما اشتهر بين غير واحد من الأصحاب أوخالفه .

ولاريب في أصل مشروعيّتهما ورجحانهما ، للنصوص المستفيضة التي نأتي بنزر منهافي ثنايا البحث ، فارتقب . ولنبدء بما يمكن أن يقال في الأذان أوّلاً ، ثمّ نتبعه بالاقامة ثانياً .

فأما المقام الاول

ففى الاذان

والكلام فيه ـ من حيث رجحانه للصلاة ، ومن حيث استواء السفر والحضر ، و كذا الجماعة والفرادى وغيرها ـ رهين جهات :

الجهة الاولى

فى استحباب الاذان مطلقاً

إنّ النصوص الدالّة علـى استحباب الأذان للصلاة مطلقاً و أنّه ممّا ندب إليه الشرع مع الترخيص في الترك متظافرة، ينجبر به ما في بعضها من الضعف، مع ما في الصحاح منهاغنىً و كفاية ، فلااحتياج إلى تجشّم الفحص عن السند ، ولنأت بطائفة منها رواها في الباب ٤ من أبواب الأذان و الاقامة .

فمنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا أذّنت فـي أرض فلاة وأقمت صلّى خلفك صفّان من الملائكة، وإن أقمت ولم تؤذّن صلّـى خلفك صفّ واحد [1] .

ولاخفاء في أنّ الأثر المترتّب عليه ـ أي على الأذان ـ أمـر لامساس له

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

بصحّة الصلاة وجوداً ولاعدماً، فلاوجوب شرطيّ له فيها ، كما أنّه لايترتّب على وجوده أمريجب تحصيله ولاعلى تركه أمريلزم التحرّز عنه ، بل أقصى مايترتّب على وجوده هوإزدياد صفّ آخرمن الملائكة ، كما أنّ غاية مايترتّب على تركه هو نقصان صفّ واحد منهم . فهذا اللسان ناصّ في الاستحباب . نعم : في شموله للحضر وكذا للجماعة نوع خفاء ، و أمّا السفر وكذا الفرادى فقطعي.

ويستفادمنها أيضاً أنّ الاقامة كذلك، حيث لايترتّب على وجودها مايجب نيله ولاعلى عدمها مايلزم الحذر منه ـ كما قرّرناه ـ فليكن على ذكر منك لينفعك في المقام الثاني .

و منها : الروايات ٢و٣و٤و٥و٦و٧و٨و٩ من الباب ٤ من أبواب الأذان والاقامة، على اختلافها في تحديد مقدارالصفّ ، إذ في ٤ منه «. . . و إن أقام بغيرأذان صلّى عن يمينه واحد وعن شماله واحد ، ثمّ قال : اغتنم الصفّين» . وفي ٥منه «. . . من صلّى بأذان وإقامة صلّى خلفه صفّان من الملائكة لايرى طرفاهما الخ». وفي ٦منه « . . . وحدّ الصفّ ما بين المشرق والمغرب » . و في ٧ منه « . . . أقلّه ما بين المشرق و المغرب و أكثره ما بين السماء و الأرض » . و في ٩ منه « . . . من أقام ولم يؤذّن لم يصلّ معه إلّا ملكاه اللذان معه» .

وهذا الاختلاف الفاحش مآله اختلاف مراتب صلوات المصلّين كمالاً بالخضوع والخشوع،ونقصاً بالسهوعنهاواشتغال البال بمايصرفه إلى الدنياوزخرفها وزبرجها.

ولاخفاء في شمول إطلاقاتها للسفر والحضر والجماعة والفرادى ، إذ ليس فيها لفظة «الفلاة» حتى يستشمّ منها السفر والانفراد . كما أنّه لاخفاء في أنّ اقتداء الملك ليس مشروطاً بما يشترط به اقتداء غيره : من عدالة الامام ونحوها، فلايمكن الحكم بمجرّده أنّه جامع لشرائط الجماعة .

وبالجملة : إنّ نطاق هذه الطائفة دالّ على استحباب الأذان للصلاة ، وأنّه ممّا يجوز تركه مطلقاً ـ رجلاً كان المصلّي أو امرأة ـ لاطلاقها ، كما أنّه دالّ على أنّ الاقامة أيضاً كذلك . فليكن على ذكر منك لينفعك في المقام الثاني .

وفي الأبواب الاخر طوائف اخرى تدلّ على استحباب الأذان وجواز تركه، سيّما للمنفرد المسافر، وسيّما بملاحظة بعض الصلوات ـ كالرباعيّة ـ [١].

الجهة الثانية
في استواء الحضر و السفر

قد يترائى من بعض النصوص: التفصيل بين السفر والحضر، بجواز ترك الأذان في الأوّل دون الثاني، ولكنّه محكوم بما يكون ناصّاً في جواز الترك فيه أيضاً.

فأما الطائفة الاولى:

فمنها: ما رواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: يجزي في السفر إقامة بغير أذان [٢] وقريب منها ما رواه عن محمّد بن مسلم و الفضيل بن يسار عن أحدهما عليهما السلام [٣] حيث إنّ مفهومها دالّ على عدم إجزاء الاقامة وحدها في الحضر بل لابدّ من انضمام الأذان إليها، بلحاظ كونها في مقام التحديد.

ومنها: ما رواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: يقصّر الأذان في السفر كما تقصّر الصلاة، تجزي إقامة واحدة [٤].

ومفهومها اختصاص الترخيص في ترك الأذان بالسفر، فلا يجوز في الحضر، فيجب فيه.

وأما الطائفة الثانية:

فمنها: ما رواه عن الحلبي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل هل يجزيه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال: نعم لا بأس به [٥].

وحيث إنّ هذه الصّحيحة ناصّة في نفي البأس عن ترك الأذان في السفر

---

(١) الوسائل الباب ٥و٦ من أبواب الاذان والاقامة.

(٢و٣و٤و٥) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ١و٧و٩و٣.

والحضر تقدّم على ظاهر مفهوم الطائفة الاولى بالحمل على مراتب الفضل ، فيكون رجحانه في الحضر آكد منه في السفر ، وليكن هذا ضابطاً عامّاً في الباب ونحوه .

الجهة الثالثة

فى استواء الجماعة والفرادى فى جواز ترك الاذان

قد يمكن تخيّل وجوب الأذان تكليفاً أو شرطاً في الجماعة من طائفة من النصوص، أظهرها قاصر عنه فضلاً عن غيره . وتمام الكلام في ذلك على ذمّة الفحص عمّا يدلّ على استحباب الأذان في الجماعة أوّلاً، وعمّا يتخيّل دلالته على الوجوب ثانياً ، وعمّا ينبغي العلاج به على فرض التعارض ثالثاً .

فأما الامر الاول :

فممّا يتمسّك به لاثبات استحباب الأذان في الجماعة بالخصوص ، هو ما رواه عن الحسن بن زياد قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إذا كان القوم لاينتظرون أحداً اكتفوا باقامة واحدة [1].

بناءً على لحاظ الوحدة بالنسبة إلى الأذان ، فلا يحتاج إلى انضمامه ، فعليه تدلّ على جواز تركه في الجماعة .

و أمّا لو كان المراد من الوحدة هو عدم الاحتياج إلى تكرار الاقامة بعدد المصلّين كلّ واحد منهم لنفسه ـ كما في الفرادى ـ فلا دلالة لها على المطلوب ، إذ مدلولها حينئذٍ هو الاكتفاء باقامة واحدة في الجماعة دون الفرادى ، لأنّ فيها تتعدّد الاقامة بعدد المصلّي . فمعه يشكل الاستدلال .

و ما رواه عن عليّ بن رئاب قال : سألت أباعبدالله عليه السلام قلت تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد أتجزينا إقامة بغير أذان ؟ قال : نعم [2].

لصراحة دلالة هذه الصحيحة على جواز ترك الأذان في الجماعة ، إذ ليس

(١و٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح٨و١٠ .

فيها مايوجب الاجمال كالاولى ، فلا كلام حينئذٍ في تماميّة استحباب الأذان فيها كالفرادى .

وأما الامر الثاني :

فأقصى ما يتمسّك به ، هو مارواه عن القاسم بن محمّد ، عن عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته أيجزي أذان واحد ؟ قال : إن صلّيت جماعة لم يجز إلّا أذان وإقامة ، وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزيك إقامة ، إلّا الفجر والمغرب [1] وأورد ذيله في ٧ من الباب ٦ من الأذان «إلّا الفجر و المغرب فانّه ينبغي أن تؤذّن فيهما و تقيم ، من أجل أنّه لايقصّر فيهما كما يقصّر في سائر الصلوات » .

تقريب الاستدلال: هوظهور لفظ «الاجزاء» في أقلّ مايؤدّى به الواجب ، فتدلّ على وجوب الأذان في الجماعة تكليفاً أو شرطاً ـ لسنا الآن بصدده ـ ولايناقش بقصور التعليل عن إفادة اللزوم لأنّ لفظة «لاينبغي» إن لم تكن ظاهرة في الندب فلا أقلّ من عدم ظهورها في الوجوب فتكون في الجامع بينهما و هو مطلق الرجحان الملائم لكلّ واحد من قسميه ـ الوجوب و الندب ـ لأنّ لفظة « الاجزاء » قرينة معيّنة لارادة القسم الخاصّ منه و هوالوجوب ، فيتمّ الاستدلال .

وفيه أوّلاً: أنّ السندضعيف بـ «البطائني» الواقفي ، ومن قبله وهو «القاسم» ولواغمض عن «البطائني» بماصحّحنا ماينقل منه سالفاً في الجملة ، فلامجال للاعتداد به أيضاً لضعف «القاسم» .

وثانياً: أنّ لفظة «الاجزاء» مأخوذة في السؤال و كذا في الجواب بالنسبة إلى الجماعة و هكذا الفرادى في المستثنى منه بل وفي المستثنى ـ كمالايخفى على من له دربة باسلوب المحاورة والأدب ـ مع أنّ من المعلوم المتّفق عليه

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

ـ ولو من الخصم ـ هو عدم وجوب الاقامة على المنفرد مع التعبير بالاجزاء عنها ، وكذا عدم وجوبه ـ أي الأذان ـ في المغرب ، لصراحة مارواه عن عمر بن يزيد قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الاقامة بغير أذان في المغرب؟ فقال : ليس به بأس وما اُحبّ أن يعتاد [1] لصراحتها في عدم وجوب الأذان في المغرب مع أنّ المستفاد من رواية «البطائني» حسب الاستثناء ، هو عدم إجزاء الاقامة وحدها في المغرب للزوم الأذان أيضاً . وقد عرفت . صراحة هذا النصّ في عدم وجوبه فيه ، مع التعبير في الاعتياد بالترك بعدم الحبّ المشعر بعدم وجوب المتروك .

وأما الامر الثالث :

فلا احتياج إليه رأساً ، لقصور المعارض سنداً عن الحجّية ـ لعدم عمل الأصحاب به حتى يحتمل الجبر ـ ومتناً بعدم ظهور «الاجزاء» فيها في الوجوب ، فلا يكون قرينة على إرادة القسم الخاصّ من الرجحان من لفظة « لاينبغي » وعلى التسليم : لايكافى ظهور ما مرّ في الأمر الأوّل في الندب . ويتفرّع عليه الغناء عن إتعاب النفس في كون الوجوب تكليفيّاً أوشرطيّاً ، إذلالزوم للأذان في الجماعة رأساً حتى يبحث عن سنخه .

و أمّا مارواه عن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سئل عن الرجل يؤذّن ويقيم ليصلّي وحده فيجيء رجل آخر ، فيقول له : نصلّي جماعة ، هل يجوز أن يصلّيا بذلك الأذان والاقامة ؟ قال : لا ، ولكن يؤذّن ويقيم [2] .

فلامساس له بما نحن فيه ، وبيانه : بأنّ إطلاق السؤال و ترك الاستفصال في الجواب يوجب الشمول لما إذا كان الامام هوالرجل الّذي جاء ، أو الّذي كان سابقاً وأذّن وأقام والمأموم هوالرجل الذي جاء . فعلى الأوّل : فلامجال لسقوط الأذان والاقامة في الجماعة الّتي أرادا أن يأتيابها، لأنّ الامام نفسه لم يؤذّن ولم يقم وكذا لم يسمع أذان من أذّن ولاإقامة من أقام ، فلاوجه للسقوط في هذا

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب الاذان والاقامة ح ٩ .
(٢) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

المورد، ولم يكن قصد الرجل الّذي كان سابقاً وأذّن وأقام هو الاتيان بهما للجماعة حتّى يكتفى بذلك. وعلى الثاني أيضاً كذلك، لأنّ الّذي أذّن وأقام سابقاً وإن كان هو الّذي أراد الامامة لاحقاً، ولكنّه لم يأت بهما للجماعة بل ليصلّي وحده. وتوهّم عدم تأثير قصد الانفراد خالٍ عن الوجه، بعد احتمال دخالة قصد الجماعة في السقوط، كما لا يبعد. والحاصل: أنّ الرواية سؤالاً وجواباً مسوقة لبيان حكم آخر، وهو جواز الاكتفاء بما هو الوظيفة الأوّلية بمثل هذا الأذان والاقامة، من دون التعرّض لبيان ما هو الحكم الأوّلي لهما: من الوجوب أو الندب، ويشهد له قوله: «هل يجوز أن يصلّيا بذلك» أي يكتفيان به.

ولا خفاء في عدم ارتباطها بما أراد المستدلّ بها منها، وهو بيان لزوم الأذان والاقامة في الجماعة بالجعل الأوّلي، لظهورها في مقام الاكتفاء بما هو الوظيفة الأوّلية وعدمه.

وأمّا بيان ما هو الوظيفة الأوّلية، فلا.

و من هنا يتّضح عدم الاحتياج إلى إتعاب النفس في الجمع بينها و بين صحيحة «عليّ بن رئاب» المتقدّمة الناصّة بكفاية الاقامة وحدها في الجماعة، وإن كان الحقّ على فرض التعارض هو تقديم تلك الصحيحة الناصّة على هذه الظاهرة في اللزوم، على التسليم.

فتحصّل من جميع ما ذكر في الجهات: عدم وجوب الأذان في موردٍ أصلاً.

وأما المقام الثانى

ففى الاقامة

وقد لاح لك في المقام الأوّل ظهور غير واحد من النصوص المعتبرة على عدم وجوب الاقامة كالأذان، حيث إنّه لا يترتّب على وجودها ما يجب تحصيله ولا على عدمها ما يجب التحرّز منه، إذ لا أثر لوجودها إلّا اقتداء صفّ من الملائكة

ـ نظيرما للأذان من الصفّ المذكور ـ فلكلّ منهما صفّ وعند الاجتماع صفّان، ومن المعلوم : أنّه كمال لايجب نيله و لايلزم الحذر من فقده ، فنطاق نصوص الصفّ والصفّين أصدق شاهد على كون الاقامة غيرواجبة . فيلزم الفحص عمّا يدلّ على وجوبها ، فيتأمّل في ظهوره فيه أوّلاً ، و في العلاج بينه وبين ما ينافيه ـ على فرض التعارض ـ ثانياً .

في نقل أدلّة وجوب الاقامة

وقديستدلّ لوجوب الاقامة بغيرواحدة من الطوائف المختلفة ، وإليك منها:

الطائفة الاولى:

ماعبّر فيها بالاجزاء ـ على اختلاف تعابيرها ـ نحوقوله عليه السلام : «... يجزي في السفر إقامة واحدة»[1] وقوله عليه السلام : «. . . يجزيك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان»[2]. وقوله عليه السلام : «. . . أتجزينا إقامة واحدة ؟ قال عليه السلام نعم»[3]، وقوله عليه السلام : «وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزيك إقامة الخ»[4] وغيرذلك ممّا عبّرفيه بالاجزاء ، و ظاهره : أقلّ مايؤدّى به الواجب، فتكون الاقامة واجبة .

وفيه : أنّ الاجزاء هو الكفاية عمّا هو الوظيفة ، فرضاً كانت تلك الوظيفة أو ندباً ، فكما يقال ذلك بالنسبة إلى الوجوب ، كذلك يقال ذلك بالنسبة إلى الفضل والكمال ، ويشهد له ما في «١ من الباب ٧» من استعمال لفظة «الاجزاء» في الأذان مع عدم وجوبه حسبما مرّ ، لا في الجماعة ولا في المغرب الّذي يكون مستثنى في

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ و٧و٩ .
(٢و٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ٤و١٠ .
(٤) الوسائل الباب ٧ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

هذه الرواية ، لصراحة ماتقدّم من رواية عمر بن يزيد في عدم الوجوب[١]، و كذا يشهد له مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : أدنى مايجزي من الأذان أن تفتتح الليل بأذان وإقامة ، وتفتتح النهار بأذان وإقامة ، و يجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان[٢].

حيث إنّه استعمل فيها «الاجزاء» بالنسبة إلى الأذان المفروغ عدم وجوبه إلى غير ذلك من الشواهد .

فتحصّل : عدم ظهور لفظ «الاجزاء» إلّا فيما ذكر من الكفاية عمّا هو الوظيفة ، والسياق أيضاً مؤيّد آخر. وعلى تسليم ظهوره في الوجوب ليس على حدّ يقاوم ظهور نصوص الصفّ والصفّين في الندب .

الطائفة الثانية:

ماعبّر فيها باللابدّيّة الظاهرة في التحتّم والوجوب ، نحو مارواه عن عمّار قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : لابدّ للمريض أن يؤذّن ويقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلّم به، سئل: فان كان شديد الوجع؟ قال: لابدّ من أن يؤذّن ويقيم ، لأنّه لاصلاة إلّا بأذان وإقامة[٣].

ولاخفاء في ظهوره في الوجوب ، لظهور قوله : « لابدّ» وكذا قوله : «لاصلاة ، الخ» فيه .

وفيه : أنّ الحكم المعلّل يدور وجوباً وندباً مدار التعليل بأمر وجوبيّ أو ندبيّ ، وحيث إنّه علّل قوله : «لابدّ من أن ، الخ» بقوله عليه السلام «لأنّه لاصلاة الخ» فيلزم التأمّل في نطاق التعليل ، ولمّا اشتمل على الأذان المفروغ عن عدم وجوبه ، يحكم بأنّ المنفيّ إنّما هو كمال الصلاة لاذاتها، فيدلّ على انتفاء كمال الصلاة بفقد الأذان والاقامة لاحقيقتها. لالأجل المرادفة والسياق، إذ السياق غير صالح للجزم بوحدة

(١و٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب الاذان والاقامة ح ١و٢ .
(٣) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ٢ .

الحكم ـ كما مرّ منّا غير مرّة ـ وليس المقام من ذاك القبيل أيضاً ، بل لأجل وحدة اللفظ المستلزمة لوحدة المعنى عرفاً الدائر بين نفي الحقيقة و نفي الكمال ، ولا يمكن الأوّل ـ لما اشير إليه ـ فلابدّ من الثاني .

والحاصل : أنّ هذا التعبير ليس على وزان قوله: «اغتسل للجمعة والجنابة» حتى يقال : بأنّ العطف في قوّة تكرار الأمر فلامنافاة بين دلالة أحدهما على الوجوب والآخر على الندب ، إذ الظاهر في المقام هو لحاظ مجموع الأذان والاقامة لا كلّ واحد منهما حتّى يكون في قوّة التكرار ، فيدلّ على اعتبار مجموعهما، مع مامرّ من عدم وجوب أحد جزئيه ، وهو الأذان .

ولا يتأتّى فيه التوجيه المعروف في مثل «لارجل في الدار» مع وجود بعض الرجال فيها، بأن يقال: إنّ النفي بالقياس إلى المعدومين فيها حقيقة و بالقياس إلى الموجودين فيها ادّعاء ، و كذا في المقام بالقياس إلى فقد الأذان ادّعاء و فقد الاقامة حقيقة .

لما اشير إليه من ظهوره في لحاظ المجموع المركّب منهما معاً ، لا كلّ واحد منهما ولو بالانحلال حتّى يصلح للانفكاك بين الحقيقة والادّعاء . والجامع بينهما أيضاً قاصر لاثبات أحد قسميه الخاصّ ولو بالنسبة إلى خصوص الاقامة .

الطائفة الثالثة :

ما دلّت على أنّه ليس على النساء أذان ولا إقامة . وحيث إنّ النفي بلحاظ الوجوب لأصل المشروعيّة ، فتدلّ بالمفهوم على الوجوب بالقياس إلى الرجال ، ولذا خصّه الماتن ـ رحمه الله ـ بهم .

ولاخفاء في إمكان ظهور هذه الطائفة في نفي التأكّد والرجحان الزائد لا الوجوب ، فعليه لاصلوح لها للاستدلال . سيّما قبال مامرّ من النصوص الظاهرة قويّاً في استحباب الاقامة كالأذان مطلقاً ، إذ لا يمكن تقييدها بمثلها ، ولنأت

بانموذج من هذه الطائفة حتى يتبيّن الرشد من الغيّ، وإليك منها :

نحو ماروا ه عبد الله بن سنان قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن المرأة تؤذّن للصلاة ؟ فقال : حسن إن فعلت ، وإن لم تفعل أجزأها أن تكبّر و أن تشهد أن لا اله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله [١].

ولا خفاء في أنّ اختصاص السؤال بالنساء عارٍ عن المفهوم المتوهّم ، لأنّه ليس بكلام مرتجلٍ من المعصوم عليه السلام ، و أمّا أنّ المراد من الأذان فيها ما هو ؟ فلسنا بصدده .

وقول زرارة لأبي جعفر عليه السلام النساء عليهن أذان ؟ فقال عليه السلام : إذا شهدت الشهادتين فحسبها [٢].

وظاهره ليس أزيد من عدم الوجوب عليهنّ دون إثباته على الرجال ، لأنّ خصوصيّة السؤال هي الموجبة لخصوصيّة الجواب .

وهكذا قول جميل بن درّاج وسوأله عن المرأة أعليها أذان و إقامة ؟ وقول أبي عبدالله عليه السلام في جوابه : لا [٣]. و كذا رواية زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام [٤] مع اختلاف غير ضارّ بالمقام .

وأمّا رواية «أبي مريم الأنصاري» «قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إقامة المرأة أن تكبّر وتشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده و رسوله» [٥]، فلا تدلّ على أزيد من بيان الكيفية، دون الحكم الابتدائي حتّى يتوهّم انعقاد المفهوم للقب .

وأمّا مرسلة الصدوق «قال : قال الصادق عليه السلام : ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة وتكفيها الشهادتان ، ولكن إن أذّنت وأقامت فهو أفضل» [٦] وقريب منها مافي وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام «ليس على إمرأة أذان ولا إقامة» [٧] و كذا مرسلته الاخرى «قال الصادق عليه السلام : ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة

(١ و ٢ و ٣ و ٤) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ و ٢ و ٣ و ٨ .

(٥ و ٦ و ٧) « « « « « ح ٤ و ٥ و ٧ .

ولاجماعة»[١]، فلا شتمالهماعلى الأذان أيضاً و كذا اشتمال الثانية على الجماعةمع عدم وجوبهما ـ أي الأذان والجماعة ـ على الرجال ، قاصرتان عن إثبات وجوب الاقامة على هؤلاء الرجال ، فضلاً عن الصلوح لتقييد تلك النصوص القويّة الدلالة على الندب .

فالمنفي و إن لم يكن هوأصل المشروعية ـ لصراحة بعضها على الرجحان فضلاً عن الجواز ـ ولكنّه ليس هوالوجوب أيضاً ، بل هوخصوص الرجحان الزائد والفضل المؤكّد الّذي يكون على الرجال .

ويؤيّده الاختلاف الفاحش بين هذه الطائفة نفسها : من التقييد بسماع أذان القبيلة تارة ، وعدمه اخرى .

الطائفة الرابعة :

مايدلّ على اعتبار الطهارة في الاقامة و كذا الاستقبال والطمأنينة ، بخلاف الأذان، ومايدلّ على حرمة التكلّم بعدهاوعلى كونها من الصلاة، فظاهر القسم الأوّل ـ من هذه الطائفة الدالّة على اعتبارغيرواحدمن شرائط الصلاة فيها ـ هو كونها واجبة، كالصلاة ، كما أنّ صريح القسم الثاني منها هو كونها منها ـ أي من الصلاة ـ .

فمن القسم الاول: مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : تؤذّن وأنت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً أوقاعداً وأينما توجّهت ، ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيّئاً للصلاة[٢]، وفي مارواه عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام «ولا يقيم إلّا وهو قائم»[٣]، وفي مارواه عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «ولا يقيم إلّا وهوعلى وضوء»[٤] ونحوه مارواه ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام[٥].

وقريب من ذلك رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام[٦] ورواية علي

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الاذان والاقامة ح ٦ .
(٢و٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الاذان والاقامة ح ١و٥ .
(٤و٥و٦) الوسائل الباب ٩ من أبواب الاذان والاقامة ح ٢و٣و٦ .

ابن جعفر عن أخيه عليه السلام [١] و في مارواه أيضاً علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام «و أمّا الاقامة فلا يقيم إلّا على وضوء، قلت: فان أقام وهو على غير وضوء أيصلّي باقامته قال عليه السلام: لا» [٢].

إلى غير ذلك ممّا يدلّ على اعتبار الطهارة والاستقرار، نحو رواية سليمان ابن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماشٍ ولا راكب ولا مضطجع إلّا أن يكون مريضاً، وليتمكّن في الاقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة [٣].

ومن القسم الثاني: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: إذا اقيمت الصلاة حرم الكلام على الامام وأهل المسجد إلّا في تقديم إمام [٤].

وفي وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام إنّه قال: وكره الكلام بين الأذان والاقامة في صلاة الغداة [٥].

والتمسّك بهذا موقوف على إرادة المنع من الكراهة بالنسبة إلى خصوص الاقامة، و على كون المراد من البين هو أثناء كلّ من الأذان والاقامة لا الحدّ الفاصل بينهما، وعلى التعدّي من صلاة الغداة إلى غيرها. والكلّ كما ترى!

وفي مارواه عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تكلّم إذا اقيمت الصلاة فإنّك إذا تكلّمت أعدت الاقامة [٦]. وفي مارواه عن عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أيتكلّم الرجل في الأذان؟ قال: لا بأس، قلت في الاقامة؟ قال: لا [٧].

وفي مارواه عن صالح بن عقبة، عن أبي هارون المكفوف قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا هارون الاقامة من الصلاة، فاذا أقمت فلا تتكلّم ولا تؤم بيدك [٨].

إلى غير ذلك ممّا ظاهره حرمة التكلّم في الاقامة وبعدها، وليس ذلك إلّا

(١ و ٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب الاذان والاقامة ح ٧ و ٨.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الاذان والاقامة، ح ١٢.

(٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ١٢.

لوجوبها ، وإلّا لما حرم في أثنائها أو بعدها التكلّم ، ولما اعتبر فيها غير واحد ممّا يعتبر في الصلاة : من الطهارة ونحوها .

وفيه :

أما القسم الاول من النصوص : فلا شهادة له على الوجوب ، لعدم دلالة العامّ على الخاصّ البتة ، لأنّ اعتبار الطهارة ونحوها غير ملازم للوجوب ، بل أعمّ منه ـ كما في النافلة حيث إنّها لا تصحّ بدونها ـ ولعلّه من هذا القبيل بعض روايات القسم الثاني ، كرواية «محمّد بن مسلم» المتقدّمة ، لاحتمال الوجوب الوضعي فيها ، ومعه تقصر عن إفادة الوجوب التكليفي لأصل الاقامة .

فالالتزام بمفاد القسم الأوّل غير مناف للحكم باستحباب الاقامة . وحيث إنّه بالقياس إلى بعض مداليله كالطهارة بلا معارض ، فليؤخذ به مع الحكم باستحبابها .

وأما القسم الثاني : فمضافاً إلى قصور بعضه عن الدلالة ، كرواية «المكفوف» المتقدّمة لضعف سندها به وبمن قبله ، وهو «صالح بن عقبة» ولعدم إمكان الالتزام بحرمة الايماء باليد في الاقامة ، لجوازها في الصلاة فضلاً عنها ـ لا مجال للاستدلال به ، لصراحة بعض نصوص الباب في جواز التكلّم بعد الاقامة ، نحو رواية محمّد الحلبي قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم في أذانه أو في إقامته ؟ فقال : لا بأس[1] .

ورواية حمّاد بن عثمان قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم بعد ما يقيم الصلاة ؟ قال : نعم[2] ونحوها رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام[3] .

ورواية الحسن بن شهاب قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : لا بأس أن يتكلّم الرجل وهو يقيم الصلاة وبعد ما يقيم إن شاء[4] .

ولا خفاء في صراحة بعضها وظهور الآخر في جواز التكلّم في الاقامة وبعدها فيجمع بينها وبين ما تقدّم بحمله على الكراهة .

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الاذان والاقامة ح ٨و٩و١٣و١٠ .

وأمّا مادلّ على كون الاقامة من الصلاة : فهو غير صالح لأن يقاوم ما قامت عليه البداهة المحدّدة للصلاة بالتكبير والتسليم ، فلا يمكن أن يكون ما قبل تكبيرة الاحرام ـ التي هي المبدء لها المبتدء منها وعندها النيّة ـ مبدءً لها كما لايمكن أن يكون مابعد التسليم منتهىً لها .

الطائفة الخامسة :

مادلّ على لزوم إعادة الصلاة عند نسيان الاقامة وعلى الأمر بها وعلى الأمر بقطع الصلاة لها. فيمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين :

الأوّل : إنّ ظاهر الأمر بها و كذا باعادة الصلاة عند نسيان الاقامة هو الوجوب ، وإلّا لما امر بها ولما امر باعادتها ـ أي الصلاة ـ .

الثاني : إنّ قطع الصلاة حرام ولو كانت الاقامة مستحبّة لما وجب القطع لتدار كها . ولو نوقش فيه بأنّ الأمر به ـ أي بالقطع ـ وارد في مقام توهّم الحظر فلا يدلّ على الوجوب ، فيجاب بدلالته على الجواز البتّة ، ومن المعلوم : أنّه لا يجوز القطع المحرّم لتدارك المندوب . و يشبه أن يكون هذا الوجه هو أمتن ما في الباب من وجوه الاستدلال على وجوب الاقامة .

وتحقيق المقام في الذبّ عن الاشكال في جهتين : إحديهما ـ بالنسبة إلى الأمر بالاعادة و كذا بالاقامة . والاخرى ـ بالنسبة إلى ما ورد من الأمر بالقطع أو الترخيص فيه .

أما الجهة الاولى :

فبأنّ النصوص الدالّة على الاعادة والآمرة بالاقامة لايمكن جمع شتاتها إلّا بالحمل على مراتب الندب ، لأنّ منها : مايدلّ على التفصيل بين التذكّر بعد الفراغ من الصلاة وبينه قبله ، باختصاص الأمر بالاعادة بالثاني دون الأوّل[1].

(١) الوسائل الباب٢٨ من أبواب الاذان ح٤ .

ومنها : مايدلّ على التفصيل بين التذكّر قبل الركوع وبينه بعده ، باختصاص الانصراف والأمر بالأذان والاقامة واستفتاح الصلاة بالأوّل دون الثاني[١] مع اشتمالها على الأمر بالأذان المفروغ عدم وجوبه .

ومنها : مايدلّ على التفصيل بين التذكّر قبل القرائة وبينه بعدها ، بالاعادة في الأوّل دون الثاني[٢].

ومنها : مايدلّ على عدم الاعادة بمجرّد الدخول في الصلاة والتكبير[٣].

إلى غير ذلك ممّا لايلمّ شعثه إلّا بالحمل على مراتب الندب . مع اشتمال بعض مايدلّ على الأمر بالاقامة على الأمر بالأذان في سياق واحد ، فيضعّف ظهوره في الوجوب مع الغمض عن هذا الاختلاف . وببعض ماذكر يظهر الجواب عن رواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام[٤].

وأما الجهة الثانية :

فسيأتي البحث عن قطع الصلاة ـ في الخلل والقواطع ـ ويتّضح هناك : أنّ حرمته ليست على وزان حرمة غيره أمراً مبرماً لاينفصم بالأمر الراجح الدنيوي أو الاخروي ، ولذا ترى غير واحد من الأصحاب ـ رحمهم الله ـ يجوّزونه بذلك ، ولقد مضى شطر من أدلّة حرمته ، و تبيّن هناك نقد غير واحد منها بالاجمال ـ الموكول تفصيله إلى موطنه ـ ولنأت هيهنا أيضاً بنزر من الشواهد الدالّة على عدم وثاقة حرمته وإن تمسّك ببعض هذه الشواهد التالية على الحرمة ، وهي فيما يلي :

فمنها : مارواه عن عبدالرحمان بن الحجّاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه و هو يستطيع أن يصبر عليه أيصلّي على تلك الحال أولايصلّي ؟ فقال : إن احتمل الصبر ولم يخف إعجالاً عن الصلاة فليصلّ وليصبر[٥].

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب الاذان ح٣و٤-٥و٢-٧ .
(٤) الوسائل الباب ١١ من أبواب الاذان ح ٤ .
(٥) الوسائل الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة ح١ .

حيث إنّ مفهومه هو جواز القطع عند خوف الاعجال المعلوم عدم حرمته، لأنّ التعجيل جائز بلا حرمة وإن لم يخل عن الحزازة.

ومنها: ماروا عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: إنّ الرجل إذا كان في الصلاة فدعاه الوالد فليسبّح فاذا دعته الوالدة فليقل لبيّك [١].

وظاهرها: جواز القطع لراجح أكيد، لأنّ لفظة «لبّيك» ليست من الصلاة ولاممّا لايوجب قطعها، بل هي من الكلام الآدمي القاطع لها، ولاخفاء في أنّه لو كان القطع حراماً لما أمكن الحكم بجواز ارتكابه عند دعوة الوالدة، إذ «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق».

ومنها: ماروا عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أوغريماً لك عليه مال أوحيّة تتخوّفها على نفسك، فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أوغريمك واقتل الحيّة [٢].

حيث إنّ الغرامة والدين مطلق شامل للكثير واليسير، فيجوز القطع لليسير منه أيضاً كالكثير، ومن المعلوم: أنّ الحرام الّذي تكون حرمته قويّة لما جاز ارتكابه بمثله. و لذا ترى بعض الأصحاب يصرّح بجواز القطع لأمر دنيوي مرغوب إليه.

ومنها: ماروا عن عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل يتحرّك بعض أسنانه وهوفي الصلاة هل ينزعه؟ قال: إن كان لايدميه فلينزعه، وإن كان يدميه فلينصرف، الحديث [٣].

بناءً على كون المراد من «الانصراف» هو قطع الصلاة والانصراف عنها، لا الانصراف عن النزع، حيث إنّ الفقرة الاولى لبيان إدامة الصلاة مع النزع لعدم

---

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة ح ٧.
(٢) الوسائل الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة ح ١.
(٣) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ١.

الادماء ، و الثانية لبيان قطعها لأجله ـ أي الادماء ـ فيدلّ على جـواز القطـع لغرض عقلائي .

وأنت خبير حينئذ بأنّ الأمر بقطع الصلاة للأذان والاقامة أو للأخير وحدها غير كاشف عن وجوبهما معاً أو وجوبها وحدها ولو كان الأمر باعثاً بنحو الندب نحوه إذ لا إباء للقطع المحرّم بأن يرفع اليد عنه لأمر راجح .

فتحصّل من نقد جميع أدلّة وجوب الأذان والاقامة أو خصوص الاقامة عدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ، فيرجع إلى الدليل الفقهائي المقتضي لعدم الوجـوب التعبدّي ، بالبرائة عن الأكثر المشكوك في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فراجع .

والحمد لله أوّلاً وآخراً

وقد فرغ من التقرير ليلة الاثنين ـ السابع عشر من ذي العقدة الحرام سنة ١٣٨٦ـ

في بلدة قم الطيّبة (صينت عن العاهات)

عبدالله الجوادي الآملي

(عفي عنه)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللّهمّ فقّهنا في الدين

فى بيان استحباب الاقامة

قد مرّ نقل أدلّة وجوب الاقامة مستقصىً و نقدها مشروحاً، و اشير إلى مقتضى الدليل الفقهائي بعد فقد الدليل الاجتهادي على الوجوب، وهو عدم الوجوب التعبّدي و كذا الشرطي مع الغمض عن الدليل الاجتهادي على عدم الوجوب، وأمّا معه فلامجال للدليل الفقهائي.

ثمّ إنّه يتمسّك بغير واحد من النصوص لاثبات استحباب الاقامة ـ لايخلو بعضها عن النقاش وإن تمّ نصاب دلالة بعضها الآخر ـ و هي فيما يلى:

فمنها: طائفة الصفّ والصفّين الظاهرة في كون الاقامة كالاذان مندوبة بلا وجوب أصلاً، إذلم يترتّب على وجودها مايجب تحصيله ولا على فقدها مايلزم التحرّز عنه، فليست بواجبة ـ حسبما مرّ غير مرّة ـ.

ومنها: مارواه عن عبيد بن زرارة، عن أبيه قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والاقامة حتى دخل في الصلاة؟ قال: فليمض في صلاته، فانّما الأذان سنّة [1].

والمراد من «الأذان» في الجواب، إمّا مايشمل الاقامة أيضاً بشهادة التغليب في بعض النصوص باطلاق الأذانين و إرادة الأذان والاقامة لتلائمهما في الجملة،

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب الاذان ح ١.

وإمّا هو خصوص الأذان المقابل للاقامة ولم يذكرها في الجواب اعتماداً على القرينة وعلى أيّ تقدير فلابدّ من اندراجها ـ كالأذان ـ في الحكم ليطابق السؤال. والمراد من السنّة هو الندب ـ كما هو المنساق منها بادي الرأي بلا قرينة ـ فيدلّ على استحباب الاقامة. و أمّا احتمال كون المراد من السنّة هو الواجب بها بشهادة إطلاقها على القرائة والتشهّد في ذيل صحيحة زرارة[1] الحاوية لقاعدة «لاتعاد» مع وجوبهما بلا كلام، فمقدوح أوّلاً: بعدم الانطباق على الأذان المفروغ عن ندبه، و ثانياً: بتفسير النداء في قوله تعالى «... و إذا نودي للصلاة» به ـ أي بالأذان ـ فحينئذ يصير واجباً بالكتاب لا السنّة، و ثالثاً: بعدم التئام التعليل المعتبر فيه كونه بأمر ارتكازيّ لايحتاج إلى أزيد من الاحياء و التنبيه، ومن المعلوم: أن تعليل الحكم بالمضيّ وعدم الاعادة عند نسيان الأذان والاقامة بكونهما واجبين أو بكون الأذان وحده واجباً لاحجر أساسي له، حسب الغريزة القاضية بأنّ المناسب حينئذ هو التعليل بالندب، لا الوجوب.

ومنه ينقدح ما في احتمال كون المراد هو مائبت بالسنّة فرضاً كان أو نفلاً، إذ لايلائمه التعليل أيضاً، فلزوم كونه بأمر ارتكازيّ أظهر قرينة حافّة على إرادة الندب من لفظة «السنّة» البتّة.

ومنها: رواية «حمّاد» المتضمّنة لتعليم الصلاة الخالية عن الأذان والاقامة[2] فلو كانت الاقامة واجبة لذكرت فيها، فخلوّها عنها كاشف عن عدم وجوبها.

وفيه: أنّها لبيان الآداب المحتجبة عن مثل «حمّاد» الحافظ لكتاب «حريز» من المندوبات الخفيّة، لاتعليم الواجبات فضلاً عن استقصائها، فخلوّها غير كاشف عن الندب ولا الوجوب أصلاً، وإن تمسّك به في «المدارك» للندب.

ومنها: ماروا ه عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب التشهد ح ١.
(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١.

أن يقيم الصلاة حتى انصرف أيعيد صلاته ؟ قال : لايعيدها ولايعود لمثلها[1].

بتقريب : أنّ النهي عن العود يقضي بارادة مايشمل تعمّد الترك من النسيان ، كذا قيل .

وفيه أوّلاً : أنّه لاتنا في بين المنع عن العود وبين النسيان حتّى يقضي بارادة مايشمل التعمّد ، لأنّ مآل النهي عنه هو ايجاب التحفّظ ، إذ النسيان بماهو وإن لم يمكن النهي عنه ولكن للحكم بلزوم التحفّظ الصائن عنه مجال ، ولذا يحكم بأنّ «حديث الرفع» امتنانيّ ، حيث إنّه مع إمكان ايجاب التحفّظ حكم بالرفع ولم يوجبه وبه ينحلّ عقدة التشكيك هناك : بأنّه ما المنّة في رفع الحكم عند نسيانه مع عدم إمكان الوضع ؟ فراجع .

والحاصل : أنّ إرادة مايشمل التعمّد من لفظة «النسيان» بعيدة جدّاً ، ولا صلوح للنهي عن العود للقرينيّة ، فلابدّ من إرادة خصوص النسيان .

ولكن يبعّده أيضاً أنّه مخالف لما قامت عليه السيرة القطعيّة بل الاجماع البتّي ، إذ لايجب التحفّظ في أركان الصلاة فضلاً عن مثل الاقامة ، وإلّا لصار ناسي الركوع أو السجود أو غيرهما عاصياً ، لأنّه وليد لعدم التحفّظ ، إذ النسيان أمر عدمي يستند إلى أمر عدمي آخر مثله ، وهو كما ترى ! فعليه لايمكن الاستدلال به نفياً ولا إثباتاً أصلاً .

وثانياً : أنّ مقتضاه نفي الوجوب الشرطي لقوله عليه السلام : «لايعيد» دون التكليفي منه كما هو المتراءى من القائل بالوجوب . وأمّا النهي عن العود : فقد اشير إلى ما فيه . وعلى التسليم : لايعارض رواية «الصفّ» .

ومنها : الاجماع المركّب المستلزم لنفي التفصيل بين الأذان والاقامة بندب الأوّل ووجوب الثانية . وتزييفه غنّي عن البيان بعد مافي الباب من النصوص .

فتبيّن ممّا ذكر : استحباب الاقامة كالأذان مطلقاً ، بلا ميز بين الرجال

(١) الوسائل ، الباب ٢٨ من أبواب الاذان ح٣ .

و غيرهم .

ثمّ إنّ مراد المتن هو اختصاص الاحتياط بالاقامة التامّة المعهودة بغير موارد السقوط وما عدا حال الاستعجال والسفر وضيق الوقت . وأمّا في تلك الموارد فلها أحكام خاصّة : من السقوط رأساً في بعضها ، ومن الاقتصار على فصل واحد من كلّ فصول الاقامة في بعضها ـ كالسفر والاستعجال ـ وأمّا الضيق : فهو إن لم يرد فيه نصّ ، إلّا أنّه يمكن التعدّي من الاستعجال إليه البتّة ، مع أنّ الحكم في نفسه ليس عدا الاحتياط الّذي ليس في وسعه زحام مصلحة الوقت .

ونظيره مايقال : بجواز استعمال الترياك و نحوه لمن لايطيق في الصوم مع عدم جواز ارتكاب ماعداه من الأكل والشرب وغيرذلك من المفطرات ، لأنّ أصل المنع عن الدخان ليس إلّا بنحو الاحتياط لا الفتوى البتّي ، فعند الحاجة المبرمة يقدّم على غيره ، فيجب على المعتاد ونحوه الامساك عن سائر المفطرات وإن جاز استعمال الترياك ونحوه عند الحاجة المبرمة .

فيتمّ مافي «المتن» ويصان عن الايرادين المشار إليهما ، وإن أوردهما بعض من علّق عليه من المعاصرين .

ثم ان الاذان قسمان : أذان الاعلام ، وأذان الصلاة . ويشترط فى أذان الصلاة كالاقامة قصد القربة ، بخلاف أذان الاعلام ، فانه لا يعتبر فيه . و يعتبر أن يكون أول الوقت ، و أما أذان الصلاة فيتصل بها وان كان فى آخر الوقت .

إنّ استيفاء المقال فيما أفاده الماتن ـ رحمه الله ـ وفيما يلائمه ممّا لم ينبّه

عليه ـ من حيث مشروعيّة أذان الاعلام بدخول الوقت وراء أذان الصلاة وعدمها ومن حيث مشروعيّة التعدّد في أيّ منهما على فرض مشروعيّة أذان الاعلام وعدمها ومن حيث اعتبار قصد القربة في أذان الصلاة دونه ، وما إلى ذلك ممّا يلزم البحث عنه أو ينفع ـ في طيّ جهات :

الجهة الاولى
في مشروعية أذان الاعلام و عدمها

لاريب في مشروعيّة الأذان للصلاة كالاقامة، حتّى ورد أنّه لاصلاة إلّا بأذان وإقامة»[1] كما أنّ نصوص «الصفّ والصفّين» أمتن دليل على ذلك .

وأمّا الأذان للاعلام بدخول الوقت منحازاً عن أذان الصلاة: ففي مشروعيّته نوع غموض ، لابدّ من التأمّل التامّ في نصوص الباب ، حيث يشعر بعضها بالعدم ويستشمّ من بعضها الآخر الثبوت ، فلعلّ سبرها والبحث عن نطاق ماورد في أبواب شتّى يبيّن ما اُجمل و يوضح ما اُبهم .

ثمّ إنّ الأذان وإن كان بمعنى الاعلام لغة ، إلّا أنّه عند الشرع والمتشرّعة عبارة عن الأذكار الخاصّة ـ كالاقامة ـ و لذا يؤذّن المنفرد لصلاته ، مع أنّه لا إعلام هناك .

إنّ من المحتمل ثبوتاً استقلال كلّ واحد من أذاني الاعلام والصلاة بالمشروعيّة أو استقلال أحدهما فيها وتبعيّة الآخر له ، فهيهنا محتملات ثلاثة :

وخيرة الشهيد ـ رحمه الله ـ على ما استظهر من حواشيه ، هو أصالة أذان الصلاة وتبعيّة الاعلام له. وعن جماعة أنّ أصل شرعيّته للاعلام وللقضاء بالنصّ . وقد عرفت مافيه .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الاذان ح٢ .

ولاسترة في أنّه على مشروعيّته للاعلام فلابدّ من أن يختصّ بما يكون له ـ أي للاعلام ـ جدوى ، كبلاد الاسلام . و أمّا أمصار الكفر الّتي يكون الاعلام و عدمه فيها سواء ، فيشكل فيها .

ولنهد قبل الخوض في النصوص مقدّمة وجيزة ، وهي : أنّ الرواية الدالّة على ترتّب ثواب على عمل خاصّ ليست صالحة للرجوع إليها عند الشك بالأخذ باطلاقها ، لأنّها مسوقة للتحريص عليه لا لبيان ماهو المعتبر فيه ، وبعبارة اخرى: فطاق مثل هذه الرواية المفروضة إنّما هو بيان مقدار ما يترتّب من الثواب على عمل خاصّ واجد لجميع ما اعتبر فيه حسب دليله ، فالعمل المفروغ عن صحّته موضوع لهذه الرواية المبيّنة لمقدار الثواب ، و من هذا القبيل نصوص الجماعة المرغّبة فيها الداعية إليها الناطقة بفضلها ، حيث إنّه لايمكن التمسّك باطلاقها لطرد ما احتمل اعتباره في الجماعة ، إذلم تسق لذلك ، بل هي دالّة على أنّ الجماعة المشروعة الجامعة لجميع ما اعتبر فيها ـ حسب دليلها ـ ثوابها كذا و كذا .

إذا تمهّدت هذه فنقول : قد يتخيّل ظهور روايات الباب الثاني من الأذان في مشروعيّة أذان الاعلام ، لما فيها من بيان الثواب الجزيل عليه . مع صلوحها للحمل على أذان الصلاة ، بل ومع احتفافها ببعض مايشهد لذلك ، وهي فيما يلي :

فمنها : مارواه 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 [1].

ولاريب في عدم إبائها الحمل على أذان الاعلام بالصلاة جماعة ، لا الاعلام بالوقت المبحوث عنه ، ولنكتف بها عن الروايات المتظافرة جدّاً ، بلاحاجة إلى نقل مالسانه مجرّد بيان الثواب ، نحو الروايات ٢ و٣ و٦ و٧ و٨ و٩ و١٠ و١١ و١٢ الخ. وفي بعضها مايشعر بكون المراد هو أذان الاعلام بالصلاة لا الوقت ، نحو مارواه عن عيسى بن عبدالله ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله : للمؤذّن

(١) الوسائل ، الباب ٢ من أبواب الاذان ح ١ .

فيما بين الأذان والاقامة مثل أجر الشهيد المتشحّط بدمه في سبيل الله ، قال: قلت: يا رسول الله إنّهم يجتلدون على الأذان ، قال : كلّا إنّه ليأتي على الناس زمان يطرحون الأذان على ضعفائهم ، وتلك لحوم حرّمها الله على النار[1].

حيث إنّ الاقامة ملائمة لأذان الصلاة ، إذهي مقابلة له ، لا الأذان للاعلام وسيأتي التمسّك بها في الجهة التالية عند البحث عن مشروعيّة التعدّد .

ونحوما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام . . . وله من كلّ من يصلّي معه في مسجده سهم الخ[2] لاشعاره بأذان الاعلام بالصلاة والدعوة إليها ، لا للاعلام بمجرّد دخول الوقت .

ومرسلة للصدوق قال: روي أنّ الملائكة إذا سمعت الأذان .. فيستغفرون الله لامّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم حتّى يفرغوا من تلك الصلاة [3] إذ الملائم لها هو أذانها لا أذان الاعلام بالوقت .

ونحوما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له : إنّ لنا مؤذّناً يؤذّن بليل؟ قال : أمّا أنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السنّة فإنّه ينادى مع طلوع الفجر، ولا يكون بين الأذان والاقامة إلّا الركعتان[4] لأنّ الواقع طرفاً للاقامة هو أذان الصلاة ، لا أذان الاعلام ، فيشعر بأنّ النداء المسنون والاعلام المندوب إنّما هو للصلاة ، و سيأتي عدم جوازه ـ أي أذان الصلاة ـ قبل الوقت ، فلا يكون التقييد بطلوع الفجر ضارّاً .

وما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال :كان طول حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قامة ، فكان عليه السلام يقول لبلال إذا أذّن : يا بلال ! اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان ، فانّ الله (عزّ وجلّ) قد وكّل بالأذان ريحاً ترفعه إلى السماء ، فاذا سمعته الملائكة قالوا هذه أصوات امّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم بتوحيد الله

(١و٢و٣) الوسائل الباب٢ من أبو ب الأذان ح٤و٥و١٩ .
(٤) الوسائل ، الباب ٨ من أبواب الأذان ح٧ .

(عزّ وجل) فيستغفرون لامّة محمّد صلى الله عليه وآله حتى يفرغوا من تلك الصلاة[١].

حيث يستشعر منها أنّ الأذان كان واحداً وكان للصلاة، بشهادة الذيل، وإن ترتّب عليه غاية اخرى، وهي اطلاع الناس بدخول الوقت، فالاعلام به نفع ترتّب على أذان الصلاة، لا أنّ الاذان إنّما هو للاعلام به.

ونحو ما ورد في بيان فوائد الأذان من التنبيه بالوقت، والحثّ إلى العبادة، ونحو ذلك[٢] وسيأتي التمسّك به عند البحث عن فصول الأذان، فارتقب.

إذا لمستشمّ منه هو تراكم تلك المنافع على أذانٍ واحدٍ، و هو أذان الصلاة ـ أي الّذي يكون للاعلام بانعقاد الجماعة مثلاً ـ فلا أذان غيره منحازاً عنه.

أضف إلى ذلك كلّه: أنّ مفاد الفصول الداعية منه إنّما هو الدعوة إلى الصلاة والنداء لها لا الوقت نحو «حيّ على الصلاة» و «حيّ على الفلاح» و «حيّ على خير العمل» حيث إنّ المراد منه الصلاة، كما فهمها الثاني وابتدع بجعل «الصلاة خير من النوم» لئلّا يرغب الناس عن الجهاد زعماً منهم بأنّ خير الأعمال وسيّدها هو الصلاة فيجب الجمود عليها بلاحاجة إلى شدّ الرحال وحمل الأثقال للقتال.

والحاصل: أنّ مفاد «الحيّعلات» أيضاً مشعر بكون الأذان إنّما هو للصلاة بالأصالة وإن ترتّب عليه الاعلام بالوقت تبعاً.

وأمّا نصوص جواز التعويل في دخول الوقت على أذان الثقة[٣] فلاشهادة لها على استقلال أذان الاعلام بالمشروعيّة، لاحتمال كون الاعتماد إنّما هو للتلازم الغالبي بين دخول الوقت و بين أذان الصلاة الّتي كانوا يواظبون على إتيانها أوّل الوقت، فجعل أمارة عليه، لا أنّه أذان له، فكم فرق بينهما فتدبّر!

فلم نجد إلى الآن ما يدلّ على انحياز الأذان للاعلام بالوقت عن أذان الصلاة

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الاذان ح ٧.
(٢) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح ١٤.
(٣) الوسائل الباب ٣ من أبواب الاذان.

في المشروعيّه ، فلعلّ الله تعالى يحدث بعد ذلك أمراً في ثنايا المباحث القادمة .

الجهة الثانية

في مشروعية التعدد في الاذان و عدمها

هل يجوز التعدّد في الأذان إعلاميّاً كان ـ على فرض مشروعيّته ـ أو صلاتيّاً ، أم لا يجوز ؟

لا إشكال في العدم إذا كان بلحاظ شخص واحد ، فلا يجوز له أن يؤذّن بأكثر من أذان واحد ، إذ الأمر يسقط بالامتثال الحاصل بالواحد ، فلا مجال حينئذٍ للأذان الاعلامي الثاني أو الصلاتي كذلك ، وإنّما الكلام في التعدّد بلحاظ الأفراد المتعدّدة ، بأن يؤذّنوا جميعاً دفعةً أو ترتيباً .

إنّ الّذي يقتضيه القاعدة : هو جواز التعدّد إذا كان الجعل على نهج الاستحباب العيني . و أمّا إذا كان على نهج الكفائي فلا مجال للتعدّد الطولي ، إذ لا أمر بعد الامتثال الحاصل بالأوّل حتى يمتثل ثانياً .

ونطاق الأصل عند الدوران بين العينيّة والكفائيّة و إن كان هو الأوّل المستتبع لجواز التعدّد ، إلّا أنّ للمقام خصيصة بها يكشف الخلاف أو التأمّل في جوازه ، وهو تعبير بعض الأساطين في الفقه بما يلائم المنع عنه ، وظهور بعض النصوص الواردة في الجمعة والجماعة فيه أيضاً .

أما الاول : فالمعنون في كلام بعض من يعتمد عليه في الفنّ ـ كالمحقّق و نحوه ـ هو أنّه «إذا تشاحّ الناس في الأذان قدّم الأعلم و مع التساوي يقرع بينهم»[1] إذ التشاحّ إنّما يعقل فيما كان الفعل واحداً شخصيّاً بالعدد والفاعل كثيراً كذلك ، وأمّا عند التعدّد: فلا. فالتعبير بالتشاحّ كاشف عن عدم مشروعيّة التعدّد

(١) الشرايع : المسألة السادسة من أحكام الاذان .

لديه ، و إن أوّله المتأخّرون إلى التشاحّ في الارتزاق من بيت المال ، وتبعهم في الجواهر حيث قال : «إنّه إنّما يتصوّر في الارتزاق منه ، لعدم اعتبار الوحدة في الأذان إعلامياً كان أوغيره على الأظهر» وإن قال المحقّق أيضاً ـ في المسألة السابعة منها ـ إنّه «إذا كانوا جماعة جاز أن يؤذّنوا جميعاً ، والأفضل إن كان الوقت متّسعاً أن يؤذّنوا واحداً بعد واحد» الظاهر منه جواز التعدّد في الجماعة .

وكذا في محكيّ المبسوط أنّه «لا بأس أن يؤذّن جماعة كلّ واحد منهم في زاوية المسجد لأنّه لامانع منه» الصريح منه الجواز في الجملة .

وأما الثاني : فمنه : ماتقدّم من رواية عيسى بن عبدالله ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن عليّ عليه السلام قال: قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله إنّهم يجتلدون على الأذان ، قال صلى الله عليه وآله : كلّا إنّه ليأتي على الناس زمان يطرحون الأذان على ضعفائهم ، الحديث[1] .

إذ الاجتلاد والتشاحّ إنّما هو عند عدم جواز التعدّد ، وإلّا فلا نزاع .

ومنه : مافي محكيّ «المستدرك» عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : ثلاثة لوعلمت امّتي مافيها لضربت عليها بالسّهام : الأذان ، والغدوّ إلى الجمعة ، والصفّ الأوّل[2] وعنه صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس مافي الأذان والصفّ الأوّل ثمّ لم يجدوا إلّا أن يستهموا عليه لفعلوا[3] .

لأنّ المساهمة والقرعة إنّما يتصور عند عدم جواز تعدّد الأذان ، و إلّا فلا زيادة للفاعل على الفعل حتى يعيّن بالقرعة ، و من هنا يتّضح مشروعية القرعة أيضاً في أمثال المقام .

هذا ماخطر بالبال في بيانه هنا ، و إن لم يتعرّض له في المتن ، والمرجوّ من الله تعالى أن نأتي بما هو الملائم له في المحل المناسب له .

---

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الاذان ح ٤ .

(٢و٣) المستدرك الباب ٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ١و٨ .

الجهة الثالثة

في اعتبار قصد القربة في الاذان وعدمه

إنّ المترائى من بعض الأصحاب ، هو الاعتماد على الأصل الحاكم بالاحتياط في العبادة المقتضي لاعتبار قصد القربة في الأذان .

والتحقيق هو أن يقال : بأنّه لو كان في الباب إجماع على الاعتبار فهو ، و إلّا فللمنقاش فيه مجال ، لخلوّ إطلاقات المقام عنه ، وتوهّم عدم انعقاد الاطلاق بالنسبة إلى القيود المتأخّرة الناشئة من قبل الخطاب ـ الّتي منها قصد القربة ـ مندفع بالامكان أوّلاً ، وبامكان البيان في خطاب آخر على التسليم ثانياً ، كما في الأصول ، حيث حقّق هناك إمكان اعتبار قصد الأمر في متن ذاك الخطاب . وعلى تسليم عدم الامكان : فلا ريب في إمكانه بالقياس إلى خطاب آخر ، إذ ليس التقييد بالقربة ممتنعاً متّصلاً كان أو منفصلاً ، فيمكن التمسّك بالدليل الاجتهادي لنفي الاعتبار ، كما أنّ مقتضى الدليل الفقاهي أيضاً هو ذلك ، لما قرّر أيضاً : من أن الاصل عند الشكّ في التعبّدي والتوصّلي هو الأخير ، لكون الجزء الزائد المشكوك الاعتبار كلفةً زائدة منفيّةً بالأصل ، فلا يلزم الاحتياط بالأكثر ، بل يكتفى بالأقلّ .

و مجرّد ذكر الثواب على عمل ـ كالأذان ـ لا يصيّره عباديّاً بحيث يعتبر فيه قصد التقرب لزوماً ، وإلّا لأصبح جلّ التوصّليّات تعبّديات ، لما ورد في غير واحد منها من الفضل والثواب ، نحو أكل غير واحد من الفواكه في أوقات خاصّة مثلاً . نعم : يتوقّف نيل الثواب الموعود في التوصّلي على القصد مع عدم اعتباره في صحّته ، فما في الجواهر : من أنّ أذان الصلاة من العبادات للأصل في الأوامر ، غير سديد .

وأمّا المميزين أذان الصلاة و أذان الاعلام ، بلزوم اتّصال الأوّل بها دون الثاني ،

فلعلّه يتّضح عند البحث عن الأذان قبل الوقت .

وفصول الاذان ثمانية عشر : اللّٰه اكبر أربع مرات . وأشهد أن لا اله الا اللّٰه ، و أشهد أن محمداً رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم و حي على الصلاة ، وحي على الفلاح ، وحي على خير العمل ، واللّٰه اكبر ، ولا اله الا اللّٰه ـ كل واحد مرتان .

قد اشتهر بين الأصحاب تحديد الأذان بثمانية عشر فصلاً بالشهرة البالغة زهاء الاجماع ، بل هو كذلك بالنسبة إلى نفي الناقص عنه كما في الخلاف ، إذ المستفاد منه دعوى الاجماع على عدم الناقص عنه وإن قال بعض الأصحاب بالزيادة، كتربيع التكبير في الآخر .

والنصوص المتظافرة دالّة على هذا الحدّ أيضاً وإن دلّ بعض آخر منها على الزيادة أو النقص ، فيلزم التأمّل في نطاق كلتا الطائفتين حتى يتبيّن ما هو الحاسم لمادّة الخلاف : من حمل الاختلاف المشهود بينهما على التفاوت في الفضل ـ كما قيل ـ أو حمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، للزوم الاقتصار على الحدّ المعهود ، كما هو الأقوى في بادىء الأمر، لاباء بعض تلك النصوص عن الحمل على التفاوت في الفضل.

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن إسماعيل الجعفي قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : الأذان والاقامة خمسة و ثلاثون حرفاً ، فعدّ ذلك بيده واحداً واحداً : الأذان ثمانية عشر حرفاً ، الاقامة سبعة عشر حرفاً[1].

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح ١ .

ولاريب في ظهورها في الحدّ التامّ المانع عن الزيادة والنقص، وإن لم يبيّن فيها كيفيّة المعدود .

ومنها : ماروا ه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: يا زرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين[1].

وظاهرها تحديد المبدء والمنتهى وبيان كيفيّتهما دون المتوسّط بينهما .

ومنها : ماروا ه عن المعلّى بن خنيس قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يؤذّن، فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله اكبر، الله أكبر ـ أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد ان لا إله إلّا الله ـ أشهد أنّ محمّداً رسول الله ، أشهد أن محمّداً رسول الله ، صلى الله عليه وآله ـ حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة ـ حيّ على الفلاح ، حيّ على الفلاح ـ حيّ على خير العمل ، حيّ على خير العمل ـ الله أكبر، الله أكبر ـ لا إله إلّا الله ، لا إله إلّا الله [2].

ولاخفاء في ظهورها فيما هو المشهور فتوىً المرسوم عملاً في الجوامع آناء الليل وأطراف النهار .

مع اعتبار السند ، لأنّ ما قيل أو يقال في «المعلّى بن خنيس» غير قادح فيه بعد أن يكون مآل ذلك إلى فرط محبّته لأهل البيت عليهم السلام .

ونحوها ماروا ه عن أبي بكر الحضرمي و كليب الأسدي جميعاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام إلّا أنّ في ذيلها « . . والاقامة كذلك »[3] و سيأتي الاشارة إليه عند البحث عن فصول الاقامة .

و منها : ما روا ه عن الفضل بن شاذان ـ فيما ذكره من العلل ـ عن الرضا عليه السلام إذ فيها ما ينطبق على المشهور المرسوم ، و إن لا يخلو عن شوب إجمال يمكن بيانه ببعض مامرّ ، حيث قال عليه السلام : وإنّما بدء فيه بالتكبير وختم بالتهليل...وإنّما جعل مثنى مثنى . . . و جعل التكبير في الأوّل أربعاً . . . و جعل بعد التكبير الشهادتان . . . ولأنّ أصل الايمان إنّما هو الشهادتان ، فجعل شهادتين شهادتين

(١و٢و٣) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح ٢ و٦و٩ .

كما جعل في سائر الحقوق شاهدان . . . إنّما جعل بعد الشهادتين الدعاء إلى الصلاة... ودعاء إلى الفلاح وإلى خير العمل وجعل ختم الكلام باسمه كما فتح باسمه[١].

لأنّ الفصول المعهودة وإن لم تشرح فيها بعناوينها الخاصّة ، إلّا أنّ الامور المأخوذة فيها صالحة للانطباق على ما هو المرسوم ، بل ظاهرة فيه . وأمّا الذيل : فهو وإن لم يبيّن المراد من الاسم المختوم به الأذان من أنّه هو التكبير أو التهليل ـ فعلى الأوّل يلزم نقص الثاني و بالعكس ـ إلّا أنّ في بعض ما مرّ غنى و كفاية لتوضيح ما ابهم هنا . مع أنّ فيها نفسها أيضاً ما يوجب البيان والوضوح حيث قال عليه السلام : «إنّما هو نداء إلى الصلاة في وسط الأذان» لأنّ جعل قوله : «حيّ على الصلاة» وسطاً في الأذان إنّما يتمّ لو كان الختم بتكبيرتين وتهليلتين ، لأنّ السابق هو الثمانية ، ولابدّ و أن يكون اللاحق أيضاً كذلك حتّى يكون ما بين الثمانيتين وسطاً و إلّا فلا توسّط وهو واضح .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن أبي الربيع ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث الاسراء) قال : ثمّ أمر جبرئيل فأذّن شفعاً وأقام شفعاً الخ[٢].

لأنّ ظاهرها نفي الترتبيع عن الفصول رأساً حتى التكبير المفتتح به الأذان .

وفيه : أنّه بعد إرادة المثنى من «الشفع» لا الزوج الأعمّ منه ومن الترتبيع يمكن تقييده بالنسبة إلى خصوص التكبير ، لعدم إباء هذا الاطلاق عنه .

ومنه يظهر الجواب عن رواية الجمّال قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : الأذان مثنى مثنى والاقامة مثنى مثنى[٣].

لامكان تقييدها بالنسبة إلى خصوص التكبير المعتبر فيه الترتبيع في الابتداء .

ومنها : ما رواه عن عبدالله بن سنان قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الأذان ، فقال عليه السلام : تقول: الله أكبر الله أكبر الخ[٤].

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح١٤و٣و٤و٥.

حيث اقتصر في التكبير المفتتح به الأذان بالمثنى كسائر الفصول ، ولكونه في مقام التحديد دالّ على عدم اعتبار الزائد عنه .

ولكن يمكن تقديم الطائفة الاولى الدالّة على اعتبار التربيع في البدء على هذا الظهور السكوتي في خصوص الفصل الأوّل مع انحفاظ ما عداه من الفصول بحالها ، لأنّها بأسرها مثنى مثنى .

ومنها : ماروّاه عن زرارة والفضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لمّا اسري برسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة ، فأذّن جبرئيل وأقام فتقدّم رسول الله صلى الله عليه وآله وصفّ الملائكة والنبيّون خلف رسول الله صلى الله عليه وآله قال : فقلنا له : كيف أذّن ؟ فقال : الله أكبر الله أكبر[1] إلى آخرما عدّ ، والفصول مثنى مثنى . ثمّ قال عليه السلام : والاقامة مثلها ، إلّا أنّ فيها قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة بين حيّ على خير العمل و بين الله أكبر ، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله بلالاً ، فلم يزل يؤذّن بها حتى قبض الله رسوله صلى الله عليه وآله .

لأنّ الكيفيّة المحدّدة لكلّ فصل من الأذان بالمثنى دالّة على عدم اعتبار الزائد عنه في التكبير عند الافتتاح أيضاً .

ولايمكن الجمع بينها وبين الطائفة الاولى بالحمل على مراتب الفضل وكون التربيع أفضل من التثنية في خصوص التكبير المفتتح به الأذان ـ كما زعم ـ وإلّا لزم استمرار مؤذّن الرسول صلى الله عليه وآله على ترك ذاك الأفضل و رضاه صلى الله عليه وآله به و هو بعيد جدّاً . بل العلاج هو مامرّ : بتقديم ما دلّ على التربيع على هذا الظهور السكوتي الدالّ على الاكتفاء بالمثنى في التكبير أيضاً .

ومن ذلك يظهر الجواب عن رواية الهروي عن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أذّن جبرئيل مثنى مثنى وأقام مثنى مثنى الخ[2] لامكان تقييد إطلاقه بالنسبة إلى خصوص التكبير المعتبر فيه التربيع عند البدء . وما إلى ذلك ممّا يمكن توهّم

(١و٢) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح ١و٨ .

دلالته على ما يخالف الطائفة الاولى .

فتحصّل من الجميع : أنّ اعتبار «ثمانية عشر فصلاً» في الأذان ممّا لاريب فيه ، لعدم ذهاب أحد منّا إلى الأقلّ منها ـ حسب ما ادّعاه في الخلاف ـ وأنّ تلك الفصول ماهي المرسومة بين المسلمين اليوم ، فلا نطيل .

و فصول الاقامة سبعة عشر : اللّه أكبر فى أولها مرتان ، ويزيد بعد حى على خير العمل قد قامت الصلاة مرتين ، وينقص من لااله الا الله فى آخرها مرة .

قد مرّ في ثنايا البحث عن تحديد الأذان ظهور بعض النصوص في كون فصول الاقامة سبعة عشر[1] ويحتاج بيان كيفيّة المعدود إلى متمّم . ويشعر بعضها الآخر أيضاً في اختلاف الأذان والاقامة في البدو والختم ، كما في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : يا زرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات و تختمه بتكبيرتين وتهليلتين[2] فلو كان بدء الاقامة وختمها كالأذان لما قيّد بخصوص الأذان . كما أنّ ما دلّ على أنّ الاقامة مثنى مثنى ، كرواية «صفوان الجمّال»[3] و«الهروي»[4] ونحوهما صالح للتقييد بالنسبة إلى بعض فصولها ، كالتهليل .

وأمّا مادلّ على أنّ الاقامة واحدة واحدة ، فلعلّه محمول على الاستعجال أو غيره ممّا سيأتي في بعض الفروع القادمة .

و كيف كان : إنّ ظاهر رواية «زرارة» و«الفضيل بن يسار» المتقدّمة هو التحديد بثمانية عشر فصلاً ، لكون التكبير المفتتح به مثنى مثنى ، فيصير المجموع ماذكرناه ، ولكنّه خصّص أوقيّد بالتربيع في خصوص التكبير في الأذان ، وأمّا

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح١و٢و٤و١٧ .

الذيل فهو دالّ على المماثلة بينه وبينها الظاهرة في كون الفصول مثنى مثنى ، إذ التقييد بالتربيع في الأوّل إنّما هو بدليل خارجي فلا يندرج تحت التماثل، فيبقى المجموع بعد ازدياد «قدقامت الصلاة ـ مرّتين» ثمانية عشر فصلاً، فلابدّ من التنقيص بواحدة لما دلّ بعضها على أنّ الاقامة سبعة عشر فصلاً ، كما اشير إليه .

والذي يسهّل الخطب هو توافق الشهرة العلميّة والسيرة العمليّة على نقص التهليل المختوم به الاقامة بواحدة . ويشهد له ماورواه عن المعتبر، عن كتاب البزنطي عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : الأذان الله أكبر ـ الله اكبر . . وقال في آخره: لاإله إلّاالله مرّة[1] ولا إشكال في السند حسبما يقال: من كون كتاب «البزنطي» موجوداً لدى «المحقّق» كما لانقاش في المتن حيث يطلق الأذان على خصوص الاقامة أحياناً و على الجامع بينهما أيضاً ، فالمراد من الأذان هنا إمّا خصوص الاقامة أو الاعمّ منها ، و إن يلزم التقييد بالنسبة إلى الأذان بحسب الدليل الخارجي .

و يؤيّده ما في «المستدرك» عن فقه الرضا عليه السلام والدعائم ، لظهورهما في اختتام الاقامة بتهليل واحد .

ثمّ إنّ هنا أحكاماً تعرّض لها الماتن ـ رحمه الله ـ وبالحريّ أن نعرض عنها لوضوح بعضها في أثناء مامرّ ، ولاتّضاح بعضها الآخر في نفسه .

ويجوز للمسافر والمستعجل الاتيان بواحد من كل فصل منهما ، كما يجوز ترك الاذان والاكتفاء بالاقامة ، بل الاكتفاء بالاذان فقط .

---

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الاذان ح١٩ .

إنّ تنقيح البحث ـ من حيث جواز الاتيان بكلّ واحد من فصولي الأذان والاقامة واحداً واحداً في حالتي السفر والاستعجال ، ومن حيث جواز الاكتفاء بالاقامة التامّة في تينك الحالتين ، ومن حيث الاكتفاء بالأذان الكامل فقط فيهما، وما إلى ذلك ـ رهين جهات . وليعلم : أنّ محطّ الكلام ومطمح النظر هو إثبات الخصوصيّة لتينك الحالتين في الجملة وإثبات مشروعيّة الاتيان بواحد واحد من فصولي الأذان و الاقامة كذلك .

أما الجهة الاولى
ففي بيان حكم السفر

والّذي يدلّ عليه هو ماروا ه عن بريد بن معاوية ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : الأذان يقصّر في السفر كما تقصّر الصلاة ، الأذان واحداً واحداً والاقامة واحدة[1].

لظهورها في الاكتفاء بالقاصر عن التامّ من كلّ فصل منهما .

وما رواه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: يجزي في السفر إقامة بغير أذان[2] وقريب منهما ما رواه عن محمّد بن مسلم والفضيل بن يسار، عن أحدهما عليهما السلام[3] لأنّ ترك الأذان والاكتفاء بالاقامة فقط وإن جاز في الحضر أيضاً ، إلّا أنّ للسفر عدا ذاك المجوّز العامّ خصيصة اخرى تجوّزه .

فتبيّن أنّ له حكمين خاصّين به: أحدهما ـ جواز الاكتفاء بواحد واحد من فصولي الأذان والاقامة . والآخر ـ جواز الاكتفاء بالاقامة التامّة فقط .

وأمّا الاكتفاء بالاقامة الناقصة : فيدل عليه ما رواه عن نعمان الرازي قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : يجزئك من الاقامة طاق طاق في السفر[4] حيث إنّها

(١) الوسائل الباب ٢١ من أبواب الاذان ح ٢ .
(٢و٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان ح١و٧ .
(٤) الوسائل الباب ٢١ من أبواب الاذان ح٥ .

مطلقه من جهة الأذان وعدمه .

بل و يدلّ عليه أيضاً ما تقدّم من رواية «بريد» بناءً علي عدم اعتبار هيئة الانضمام بين الأذان والاقامة ، بأن يجوز الاكتفاء بالاقامة الناقصة وحدها ، لدلالتها على تقصيرها في السفر كتقصير الأذان فيه .

وأمّا مارواه عن أبي همام ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : الأذان والاقامة مثنى مثنى، وقال : إذا أقام مثنى ولم يؤذّن أجزئه في الصلاة المكتوبة ، ومن أقام الصلاة واحدة واحدة ولم يؤذّن لم يجزئه إلّا بالأذان[1] فصالح للتقييد بما دلّ على أنّ للسفر خصوصية ـ كما ذكر ـ فلا تعارض .

و أما الجهة الثانية
ففي حكم الاستعجال

والّذي يتخيّل دلالته عليه هو مارواه عن العلاء بن رزين ، عن أبي عبيدة الحذّاء قال: رأيت أباجعفر عليه السلام يكبّر واحدة واحدة في الأذان ، فقلت له لم تكبّر واحدة واحدة ؟ فقال : لابأس به إذا كنت مستعجلاً [2].

والظاهر أنّ السؤال إنّما وقع بعد فراغه عليه السلام من الأذان لافي الأثناء بمجرّد فراغه من التكبير، إذ لايناسبه التعبير بقوله : «. . . يكبّر واحدة واحدة» بخلاف ما لو كان بعد الفراغ ، إذ الأذان له ثلاثة فصول تكبيريّة : إثنان منها في الأوّل والثالث فيما قبل الآخر، ويصير المجموع ستّة ، فيلائمه التعبير حينئذٍ بواحدة واحدة . فعليه لايدلّ على حكم سائر الفصول منه ، كما لايدلّ على حكم الاقامة أصلاً ، والأذان و إن يطلق على الاقامة أحياناً و كذا على الأعمّ منها ، إلّا أنّ ذلك فيما يكون محفوفاً بالشاهد المفقود هنا .

(١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب الاذان ح ١ .
(٢) الوسائل الباب ٢١ من أبواب الاذان ح٤ .

نعم : يمكن التمسّك بما مرّ من قول أحدهما عليهما السلام : إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك تجزيك إقامة ، إلّا الفجر والمغرب ، فانّه ينبغي أن تؤذّن فيهما وتقيم الخ[1].

لدلالتها على الاكتفاء بالاقامة التامّة فقط . والمراد من «الاستعجال» هو ما يكون لداع عقلاني ، لا لأمر نفساني تدعو إليه الشهوة ويبعث نحوه العبث .

فالحكم الأوّل غير ثابت. وأمّا الثاني : فيمكن إثباته حتّى في المستثنى أيضاً لما مرّ: من أنّ المراد من قوله عليه السلام : «ينبغي» ليس هو اللزوم . والحاصل : أنّ بين السفر والاستعجال ميزاً لابدّ من الاعتراف به ، فلا يستويان .

و أما الجهة الثالثة

ففي الاكتفاء بالاذان فقط

والحقّ عدم ثبوته ، لعدم العثور على ما يدلّ عليه ، لا في خصوص حالتي السفر والاستعجال ولا في غيرهما . فالعهدة على من أفتى بذلك .

(مسألة ـ ١) يسقط الاذان في موارد : أحدها ـ أذان عصر يوم الجمعة اذا جمعت مع الجمعة أو الظهر ، وأما مع التفريق فلا يسقط .

إنّ استيفاء المقال ـ من حيث سقوط الأذان في عصر الجمعة وعدمه ، وعلى الأوّل : من حيث اختصاصه بما إذا صلّى الظهر جمعةً وعدمه بأن يعمّ ما إذا صلّى أربعاً ، وعلى أيّ وجه ، من حيث اختصاصه بالجمع بين الظهرين وعدمه بأن يشمل

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الاذان ح٧ .

ما إذا فرّق بين الصلوتين ، وعلى أيّ تقدير: من حيث كون السقوط على العزيمة أوالرخصة ـ على ذمّة الفحص عمّا استدلّ به للمقام ، حتّى يتّضح في ضوئه ما اشير إليه من الأحكام وغيرها ممّا يتبيّن لك .

وأقصى مايستدلّ له هوماروا ه عن حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام قال : الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة[1].

بتقريب : أنّ أذان صلاة العصر أذان ثالث إن احتسب المبدء أذان صلاة الصبح ، لأنّ الثاني حينئذٍ أذان صلاة الظهر سواء صلّيت جمعة أو أربعاً . وهكذا لواحتسب المبدء أذان الاعلام بدخول وقت الظهر، إذ الثاني حينئذٍ أذان صلاته فيكون الثالث هوأذان صلاة العصر . فعلى أيّ تقدير : يلزمه كون السقوط عزيمة بلا اختصاص له بما إذا أتى الجمعة أوالأربع ، وهكذا بما إذا جمع بين الفرضين أوفرّق بينهما ، إلى غيرذلك من الموارد المندرجة تحت الاطلاق .

و فيه : بعد الغضّ عن السند ، أنّ لتطرق الاحتمالات العديدة فيها مجالاً واسعاً ، حتّى قيل : بأنّ البدعة هوالأذان الأوّل . وقيل : بأنّها الثاني . وقيل : إنّه كان بعد نزول الامام عن المنبر. وذلك كلّه لأنّ المشروع للصلاة أذان وإقامة والزائد عليهما بدعة ، فحينئذٍ لامساس له بأذان العصر أصلاً .

وفي «الوسائل» بعد نقل الرواية قال : قال المحقّق في المعتبر: «الأذان الثاني بدعة ، و بعض أصحابنا يسمّيه الثالث ، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم شرّع للصلاة أذاناً وإقامة، فالزيادة ثالث، وسميّناه ثانياً لأنّه يقع عقيب الأذان الاوّل» انتهى . ولاريب في ظهور ما استنبطه «المحقّق» في الأذان الثاني لصلاة الظهر جمعة كانت أو أربعاً ، إذ ليس أذان العصر عقيب الأذان الأوّل مع مابينهما من التخلّل بالصلاة ،فحينئذ لا ارتباط له بأذان العصر المبحوث عنه أصلاً .

ويؤيّده أنّ لسان الرواية هوطرد ماشاع من البدعة في عصر عثمان (عليه

(١) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة ح١ .

من الرحمان مايستحقّه) وذاع في عصر معاوية المستنّ بسننه و بدعه ، لأنّ قميصه المصبوغ بدم كذب صار من الحيل والمكائد الّتي بها احتال للنيل إلى الزعامة الدنياوية، وهوما عن «مجمع البيان» عن « سائب بن زيد » مايدلّ على ابتداع عثمان أذاناً في سطح داره ، لأنّ الناس كثروا والمنازل بعدت .

وبالجملة : لامساس له بالمقام أصلاً . وممّا يستفاد هنا أنّ الأذان المشروع لدى «المحقّق» حسب مايترائى من عبارته ، هوأذان الصلاة . وأمّا ماعداه المسمّى بأذان الاعلام بالوقت فلا ، وإلّا لتعرّض له ولقرّب التثليث بما يلائمه أيضاً .

فيؤيّد ماحتملناه سابقاً: من عدم مشروعيّة أذان آخر وراء أذان الصلاة .ولا ينافيه ماظاهره الاتّكال على الأذان في دخول الوقت بعد ما استقر الدأب ودلّت عليه النصوص : من أفضليّة الصلاة في أوّل الوقت ، فكان الأذان لها أمارة نوعيّة على دخوله ، سيّما بعد ما ورد في خصوص الجمعة من التعجيل ، حتّى أفتى بعض الأصحاب بجواز تقديم الخطبة على الوقت أو المقارن له بحيث تقع الصلاة في أوّل أزمنة الامكان نيلاً بماهوالمرغوب إليه من الثواب . وليكن على ذكر منك حتى تتراكم الشواهد .

والحاصل : أنّ خبر «الحفص» أجنبيّ عن المقام .

ومارواه أيضاً عن عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين ، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علّة بأذان واحد وإقامتين [1] .

وما رواه عن رهط ، منهم الفضيل وزرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان و إقامتين ، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد و إقامتين [2].

ولاخفاء في عدم ظهور النقل كالمنقول إلّا في أصل جواز ترك الأذان للفرض

(١و٢) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ١و١١ .

الثاني عند جمعه مع الفرض الأوّل ، بلا خصيصة للجمعة ولا لصلاتها ، فنعم ما في «المدارك» بأنّه خلاف المدّعى ، لأنّ الظاهر من دعوى القول بالسقوط هو ثبوت الخصوصيّة لعصر الجمعة المجموع مع الظهر.

والّذي ينبغي أن يقال : هو أنّ نطاق هذه الطائفة من النصوص هو نطاق ماورد في أصل الجمع بين الفرضين توسيعاً على الامّة كما دلّت عليه الرواية ٢ و ٨ من الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ، و تخفيفاً عنها كما دلّت عليه الرواية الثالثة منه ، وصوناً من حرج أحد من امّته كما عبّر به في الرواية الرابعة منه .

ومن المتّضح : أنّ ما يكون مسوقاً للتوسيع قاصر عن الدلالة على الحكم البتّي بحيث لا يمكن أن يؤتى به، كالتفريق في تلك المواضع المجموعة، و كأذان العصر فيما نحن فيه .

نعم : لو كان هنا مايوضح ما ابهم من وجه السقوط والترك و يبيّن ما اجمل من حكمه ـ هل هو للتوسيع القراح أو للحزازة التامّة أو الناقصة ؟ حتى يتّضح الرخصة المحضة على الأوّل ، والحرمة على الثاني ، والكراهة على الثالث إن لم ترجع تلك الحزازة إلى متن الفعل وعنوانه الأوّلي بل إلى مايصاحبه و يليه من العناوين الاخر ـ فللتمسّك به مجال حينئذٍ.

و الّذي يمكن الاستشهاد به لتوضيح المراد هو مارواه عن منصور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن صلاة المغرب والعشاء بجمع ؟ فقال : بأذان وإقامتين لاتصلّ بينهما شيئاً ، هكذا صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

لأنّ السؤال وإن لم يبيّن فيه ما هو المسؤل عنه ، إلّا أنّ الجواب كاشف عنه ـ على ما هو الدأب كثيراً من ترك المسئول عنه في السؤال اكتفاءً ببيانه في الجواب ـ فبقرينة الجواب يعلم بأنّ المسئول عنه هنا هو جواز الجمع بين المغرب والعشاء في «جمع» ـ أي المزدلفة ـ و حكمه فيها ، فاجيب بما ظاهره تعيّن ترك

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ١ .

الأذان للفرض الثاني ، لأنّ ظاهر قوله عليه السلام : «بأذان وإقامتين» هو الوجوب ، فيحرم الأذان الثاني فيكون السقوط على وجه العزيمة .

هذا بالنسبة إلى عشاء المزدلفة تامّ ، كما في الفرع الآتي . إلّا أنّ الاستدلال بها لعصر الجمعة المبحوث عنه بل وغيرها أيضاً عند الجمع بينه وبين الظهر ، فلأجل قوله عليه السلام : «هكذا صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله» حيث إنّه يدلّ على أنّ وجه اكتفائه صلى الله عليه وآله بأذان واحد إنّما هو حرمة الأذان الثاني ـ أي ما يكون للفرض الثاني ـ فيما جمع بينه و بين الفرض الأوّل ، فيصير مبيّناً لما اجمل و موضحاً لما ابهم في تلك الطائفة الدالّة على الترك عند الجمع بلا ظهور في كونه للعزيمة أو الرخصة .

الثانى : أذان عصر يوم عرفة اذا جمعت مع الظهر ، لا مع التفريق. الثالث : أذان العشاء فى ليلة المزدلفة مع الجمع أيضاً، لا مع التفريق .

إنّ المستفاد من المتن هو اختصاص ذاك اليوم بالحكم بلا خصيصة للمكان المعهود ، خلافاً لبعض الأصحاب حيث صرّح بما يدلّ على إناطة الحكم بعرفات ـ أي المكان أيضاً ـ و كيف كان : يدلّ على السقوط ـ مضافاً إلى ما مرّ في عصر الجمعة ـ ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال ، السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم للظهر ثمّ يصلّي ، ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان ، و كذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة[1].

ويستفاد منه أمور : أحدها : إناطة الحكم بيوم عرفة بلا دخالة للعرفات (اللّهمّ إلّا بشهادة المزدلفة) فلا إطلاق حينئذٍ حتى يشمل ما عدا ذاك المكان المعهود

(١) الوسائل الباب ٣٦ من أبواب الأذان ح ١ .

فيدور الحكم مدار اجتماع ذاك الزمان والمكان .

وثانيها : كون السقوط عزيمة لا رخصة ، لأنّ السنّة ـ سواء فسّرت بالندب أو بما ثبت في السنّة ـ مرتفعة في البين ، ولو كان للأذان حينئذٍ رجحان و إن كان دانياً لما صدق ارتفاعها بقول مطلق .

فينتج ذلك لزوم الترك و حرمة الفعل المتوقّف حكمه على السنّة المرتفعة فلا رخصة بمعنى الدرجة النازلة من الرجحان، ولا كراهة بمعنى الابتلاء بعنوان أرجح مزاحم له ، نظير كراهة الصوم في يوم عاشوراء ، حيث إنّه مع رجحانه وعباديّته مكروهة بمعنى الابتلاء بعنوان أرجح مزاحم له وهو التشبّه لبني اميّة وحيث إنّ مفسدة التشبّه بهم أو مصلحة مخالفتهم أرجح من مصلحة الصوم في ذاك اليوم يحكم بكراهته لأجل انطباق عنوان آخر عليه . وليس المقام من هذا القبيل أيضاً ، إذ لا عنوان ولا انطباق لما يزاحمه ، بل يكون عزيمة فيحرم فعله .

ثالثها : اختصاص ذلك بصورة الجمع بين الفرضين ، بناء على استفادته من لفظة «ثمّ» في البين ، لأنّها هنا لمجرّد الترتيب بلا تراخٍ ، ولذا وقعت متخلّلة بين إقامة الظهر وصلاته ، حيث قال عليه السلام : «. . . ويقيم للظهر ثمّ يصلّي الخ» إذ لا فصل بينهما ، فهكذا بين الفرضين ـ أي صلاتي الظهر والعصر ـ

و رابعها : استواء عشاء المزدلفة و عصر عرفة فيما ذكر : من أصل سقوط الأذان و كونه عزيمة لا رخصة عند الجمع لا التفريق .

ويدلّ على السقوط في عشاء المزدلفة بالخصوص ما تقدّم من رواية «منصور»[1] .

ثمّ إنّ هيهنا بعض ما يترائى منه التهافت ، لأنّ ظاهر عدّة من النصوص هو عدم تحقّق الجمع بتخلّل النافلة بين الفرضين ، فحينئذٍ لا مجال للسقوط ، إذ لا جمع حتى يسقط الأذان فيه عن الثاني . نحو ما رواه عن محمّد بن حكيم ، عن أبي الحسن

---

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ١ .

عليه السلام قال : سمعته يقول : إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوّع بينهما[١].

ومارواه عنه عليه السلام أيضاً : الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوّع، فاذا كان بينهما تطوّع فلا جمع[٢].

حيث يستفاد منهما أنّ للجمع بين الفرضين أثراً شرعيّاً يرتفع بتخلّل النافلة وإلّا فلامعنى لقوله عليه السلام : «. . . فلا جمع» فيدلّ على السقوط عند الجمع و عدمه عند عدمه .

مع أنّ ظاهر بعض آخر من النصوص هو الترك مع التطوّع أيضاً، وهو مارواه عن أبان بن تغلب قال : صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة ، فلمّا انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ، ثمّ صلّيت معه بعد ذلك بسنة ، فصلّى المغرب ، ثمّ قام فتنفّل بأربع ركعات ، ثمّ أقام فصلّى العشاء الآخرة[٣] .

حيث إنّها تدلّ على الترك في كلتا صورتي التطوّع وعدمه . ولكن يمكن العلاج ـ بعد احتمال خصيصة للمزدلفة بنحو لا يؤثّر فيه التطوّع المتخلّل بين الفرضين ـ بأنّ الحكم في صورة الجمع بعدم التطوّع هو سقوط الأذان تعييناً وصورة عدمه بالتطوّع هو سقوطه تخييراً ، فينحفظ ظهور قوله عليه السلام : «...فلا جمع» في أنّ للجمع أثراً شرعيّاً ، مع انحفاظ مادلّت عليه رواية «أبان بن تغلب» من تركه عليه السلام الأذان مع التطوّع أيضاً ، فلاتهافت بمنّه (تعالى) .

الرابع: العصر والعشاء للمستحاضة التى تجمعهما مع الظهر والمغرب . الخامس: المسلوس ونحوه فى بعض الاحوال التى يجمع بين الصلاتين ، كما اذا أراد أن يجمع بين الصلاتين

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب المواقيت ح٢و٣و١.

بوضوء واحد .

إنّ للمستحاضة أحوالاً تجمع في بعضها بين الفرضين بغسل واحد ، و إن لاتجمع في بعضها الآخر الّذي تتوضّؤفيه لكلّ فرض مثلاً . والكلام هنا في حالة الجمع ، ولم نجد فيها مايدلّ على سقوط الأذان عن الفرض الثاني بالخصوص ، ولكن يمكن استفادته ممّا ورد من تجويز الجمع بين الفرضين بغسل واحد [١]

تقريب الاستدلال : أنّ هيهنا طوائف من النصوص :

فمنها : مايدلّ على رجحان الأذان والاقامة لكل صلاة ، نحو قوله عليه السلام في موثّقة عمّار المتقدّمة : «. . . لاصلاة إلّا بأذان وإقامة» ويستوي فيها الرجل والمرأة.

ومنها: مايدلّ على أنّه لاأذان على النساء . وقد مرّ نقلها وتوجيهها بما يرجع إلى نفي التأكّد مع انحفاظ أصل الرجحان .

ومنها : مايدلّ على جواز الجمع بين الفرضين بغسل واحد لها . و لاريب في أنّ هذا الاكتفاء المستلزم لتفويت الطهارة في الجملة ليس إلّا تعبّداً خاصّاً وامتناناً مخصوصاً ، لايوافق ما استقرّ عليه الفقه من أنّه «لاصلاة إلّا بطهور» .

ولاخفاء في أنّ الضرورة إنّما تبيح المحظور بقدرها لامطلقاً ، و لاستـرة في أنّ القـدر المتيقّن من هذا الترخيص هـو ما إذا كان بلا أذان . و أمّـا معه ـ فلاستلزام زمان أكثر ومدّة زايدة ـ فيشكل الحكم إلّا بقوة دليل الأذان ورجحانه على الدليل الظاهر في الجمع بين الفرضين بغسل واحـد المنساق منه الاكتفـاء بمجرّد الصلاة دون ما يتقدّمها من الاقامة أو يتأخّرها من التعقيب ، فضلاً عن الأذان .

لأنّ ظاهر قوله عليه السلام : « . . . تغتسل الّتي لاتطهر عند صلاة الظهر و تصلّي الظهر و العصر ثمّ تغتسل عنـد المغرب فتصلّي المغرب والعشاء » [٢] هو الاكتفاء

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب الاستحاضة .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الاستحاضة ح٤ .

بالغسل الواحد للصلاتين بلا سابقة عليها كالاقامة ، ولا لاحقة بها كالتعقيب . ولا شبهة في أنّ هذا الظهور أقوى من ظهور دليل رجحان الأذان للنساء بعد ما ورد فيه ما يشعر بعدم المشروعيّة . فحينئذٍ ينقدح الاشكال في الاقامة ، فضلاً عن الأذان ، كما أنّه يتّضح أنّ سقوطه على العزيمة لا الرخصة .

نعم: لا اختصاص لذلك بالأذان الثاني ، لفقد النصّ الخاصّ عليه ، اللّهمّ إلّا بالاصطياد من الموارد المتفرّقة ، و الأمر إليك فانظر ما ذا ترى ! أضف إلى ذلك كلّه : ما ورد في مطلق الجمع من السقوط .

وأمّا المسلوس: فيدلّ على سقوط الأذان عنه في الفرض الثاني ـ عدا بعض ما مرّ ـ خصوص ما رواه عن حريز بن عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم ، إذا كان حين الصلاة ، أخذ كيساً وجعل فيه قطناً ثمّ علّقه عليه وأدخل ذكره فيه ثمّ صلّى ، يجمع بين صلاتين الظهر والعصر ، يؤخّر الظهر ، و يعجّل العصر بأذان وإقامتين ، ويؤخّر المغرب و يعجّل العشاء بأذان وإقامتين ، ويفعل ذلك في الصبح [1].

لا إشكال في دلالتها على سقوط الأذان للفرض الثاني ، كما لا خفاء في دلالتها على أنّ سقوطه على العزيمة ، بل يستفاد منها ما يختصّ بالمقام دون غيره من موارد السقوط ، وهو أنّ العصيان وعدم الامتثال بالأذان لم يكن مؤثّراً في تلك الموارد في الصلاة نفسها ، وأمّا هنا فيسري إليها فتشكل صحّتها معه ، للزوم تقليل النجاسة فيها البتّة ، والقدر المرخّص فيه هو خصوص الاقامة للفرض الثاني دون الأذان ، وحيث إنّه مستلزم لطول الزمان الملازم للتقاطر الزائد فلا عفو عنه ، فتبطل الصلاة حينئذٍ ، كما هو واضح لمن تدبّر الرواية بعد التنبّه بما ذكر من لزوم تقليل النجاسة مهما أمكن .

وأمّا غير المسلوس ـ من ذوي الأعذار الّتي لا يمكن معها إحراز الصلاة الجامعة

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

لما يعتبر فيها شرطاً أو شطراً ـ فلم نجد فيه ما يدلّ على الجمع حتى يكون بأذان و إقامتين ، بل في « المبطون » ما يدلّ على التوضّي ثمّ الرجوع إلى الصلاة و البناء عليها [1] . نعم : قد ورد ما يدلّ على الجمع في بعض ما ينحفظ معه الشرائط ، نحو ماروّاه عن معمّر بن خلّاد قال : سألت أبالحسن عليه السلام عن رجل به علّة لايقدر على الاضطجاع و الوضوء يشتدّ عليه و هو قاعد مستند بالوسائد فربّما اغفى وهو قاعد على تلك الحال ؟ قال : يتوضّأ ، قلت : له : إنّ الوضوء يشتدّ عليه لحال علّته ؟ فقال : إذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء ، و قال : يؤخّر الظهر و يصلّيها مع العصر يجمع بينهما ، و كذلك المغرب والعشاء [2].

ولاخفاء في كون مفادها إرشاداً إلى ماهو الأسهل مع انحفاظ شرط الطهارة، فليس له خصيصة تخصّه ، بل يدور مدار مطلق الجمع ـ كما مرّ ـ ولاتعرّض لها للأذان والاقامة أصلاً .

والحاصل: أنّ الحكم في غير المسلوس خالٍ عن السند إلّا بالغاء الخصوصيّة المتوقّف على الجزم بنفيها ـ أي الخصوصيّة ـ في مورد النصّ .

ويتحقق التفريق بطول الزمان بين الصلوتين ، لا بمجرد قرائة تسبيح الزهراء ـ عليها السلام ـ أو التعقيب والفصل القليل، بل لا يحصل بمجرد فعل النافلة مع عدم طول الفصل .

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء ح٤ .
(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء ح١ .

إنّ المأخوذ في لسان النصوص هو الجمع دون التفريق . ولا أثر له فيها حتّى يبحث عنه ، إذ المراد منه هو خلاف الجمع ، فالمهمّ هو النظر فيه . و قد تضارب الآراء في معنى «الجمع» هنا: من أنّه هل هو المعنى العرفي منه بلا خصيصة للمقام ـ كما يترائى من المتن ـ من دون اعتبار أمر آخر فيه ؟ أو هو الجمع بين الفرضين في وقت واحد منهما سواء كان في وقت الفريضة الاولى أو الثانية ـ كما هو خيرة بعض ـ ؟ أو الجمع بينهما في خصوص وقت الاولى دون الثانية؟

ولا بُعد في إمكان اشتراط أمر آخر عدا الجمع في الوقت ، و هو لزوم صدق الجمع عرفاً أو بعدم التنفّل و نحو ذلك . فهنا أمران : أحدهما ـ لزوم الجمع في الوقت . والآخر ـ لزوم صدقه عرفاً أيضاً .

و كيف كان : فلابدّ من النظر المستأنف في نصوص الباب حتّى يتبيّن من استقصائها ما هو المراد من «الجمع» هنا ، لاحتمال دخالة الاجتماع في الوقت ، لا لما يستدلّ له أحياناً : من أنّ الأذان للاعلام و قد حصل بالأوّل أو أنّ الأذان لصاحبة الوقت سواء كان هو الوقت الأوّل أو الثاني ، بل لما يستفاد من الروايات وهي كما تلي على طوائف :

فمنها: ما يدلّ على مجرّد الجمع بين الفرضين بأذان وإقامتين في الحضر من غير علّة، كرواية «عبدالله بن سنان» المتقدّمة [1] ورواية رهط منهم «الفضيل» و«زرارة» [2] المتقدّمة أيضاً .

ولا دلالة لهما على أزيد من الجمع مع ترك أحد الأذانين . من دون ظهور في كونه في وقت أحد الفرضين أم لا . وحيث إنّ نطاقهما ليس إلّا نقل فعل فعله رسول الله صلى الله عليه وآله فلا إطلاق له ، فيحتاج إلى دليل آخر لعلّه يتّضح به .

و منها : ما يدلّ على الجمع بين الفرضين باتيان الثاني في وقت الأوّل ، وإن لا تعرّض فيها للأذان و الاقامة ثبوتاً وسقوطاً ، نحو ما رواه عن زرارة ، عن

(١و٢) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ح١و١١ .

أبي عبدالله عليه السلام قال: صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علّة وصلّى بهم المغرب والعشاء الآخرة قبل سقوط الشفق من غير علّة في جماعة، وإنّما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ليتّسع الوقت على امّته[١].

ومارواه عن إسحاق قال: رأيت أباعبدالله عليه السلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثمّ ارتحل[٢]. وهكذا الرواية ٤ و٥ و٦ من الباب ٢٢ من المواقيت.

والمستفاد من هذه الطائفة هو جواز الجمع بين الفرضين في وقت أوّلهما، كما أنّ مفاد بعضها أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً فعل كذلك، وإن لم يتعرّض في هذه الطائفة للأذان.

ولعلّ هذه الطائفة تصلح لبيان ما اريد من الطائفة الاولى الدالّة على أنّه صلى الله عليه وآله جمع بين الفرضين بلا إيضاح لذلك من حيث الوقت، فيتحصّل حينئذٍ: أنّه صلى الله عليه وآله إنّما اكتفى بأذان واحد فيما جمع بين الفرضين باتيان الفرض الثاني في وقت الأوّل، فعليه لواريد الجمع بينهما في وقت ثانيهما فلادليل على سقوط الأذان.

كما أنّه يمكن جعل هذه الطائفة الثانية بياناً للطائفة الثالثة الّتي تدلّ على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم جمع بين الصلاتين من غير علّة ولاسبب من دون التعرض للموقت ولا للأذان أصلاً.

نحو مارواه عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلّى الظهر والعصر في مكان واحد من غير علّة ولاسبب، فقال له عمر ـ وكان أجرأ القوم عليه ـ أحدث في الصلاة شيء؟ فقال: لاولكن أردت أن اوسّع على امّتي[٣].

ومارواه عن عبدالملك القمّي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أجمع بين الصلاتين من غير علّة؟ قال: قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أراد التخفيف عن امّته[٤].

وهكذا الرواية ٤ و٥ و٦ و٧ من الباب ٣٢ من المواقيت.

---

(١) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ٨.
(٢) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب المواقيت ح ٧.
(٣ و ٤) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ٢ و ٣.

إذ المستفاد من هذه هو مجرّد جمعه صلى الله عليه وآله وسلم بين الفرضين بلا ايضاح لكونه في وقت الأوّل أو الثاني. ولكن يمكن الحكم بأنّ الواقع في الخارج هو جمعهما في وقت الأوّل حسب شهادة الطائفة الثانية، لأنّ مقتضى التأمّل في هذه الطوائف، هو الحكم بكون الطائفة الثالثة كالاولى ناظرة إلى ماوقع في الخارج المبيّن بالطائفة الثانية الدالّة على الجمع بين الفرضين باتيان الثاني في وقت الأوّل، فلم نعثر إلى الآن على مايدلّ على أنّه صلى الله عليه وآله جمعهما باتيان الأوّل في وقت الثاني.

وماورد في المزدلفة، فلعلّه لخصيصة المكان بعد مايعتبر فيه من لزوم البقاء إلى الغروب في عرفات ثمّ الافاضة منها إلى المشعر، حيث إنّه لايمكن الجمع بين الفرضين في وقت الأوّل عادةً، سيّما بناءً على اعتبار البقاء في عرفات إلى المغرب لا الغروب.

والحاصل: أنّا لم نجد مايدلّ على الجمع بين الفرضين في وقت ثانيهما حتى يشمله قوله عليه السلام: «جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين وهكذا في العشائين» فعليه: يحتمل قويّاً اعتبار الجمع بين الفرضين في وقت الأوّل في سقوط الأذان، كما أنّه يحتمل كذلك اعتبار أمر آخر فيه ـ أي في السقوط ـ وهو صدق عنوان الجمع، لما اشير إليه في صدر البحث من أنّ هيهنا أمرين: أحدهما ـ لزوم ايقاع الفرضين في وقت أوّلهما. والآخر ـ لزوم صدق عنوان الجمع بينهما بعدم الفصل، إذ كما يمكن إيقاعهما في وقت الأوّل بلافصل بينهما، كذلك يمكن إيقاعهما فيه مع الفصل ـ والقدر المتيقن الخارج من الاطلاقات الآمرة بالأذان للصلاة هو خصوص ما اجتمع فيه الأمران، بحيث لو تخلّف أحدهما ـ بأن كان إيقاعهما في وقت الثاني أو انفصل الثاني عن الأول مع ايقاعهما معاً في وقت الأوّل ـ فلاسقوط في شيء من ذلك للأذان.

وحيث إنّ في البين بعض مايترائى منه التنافي والمعارضة لبعض ماظاهره انتفاء الجمع بالتنفّل، فلنأت بما يدلّ على اعتبار الجمع وصدق عنوانه بحيث ينافيه التطوّع أوّلاً، ثمّ نتبعه بما يدلّ على عدم تحقّق التفريق بالتنفّل ثانياً، مع

الاشارة إلى ما هو العلاج الحاسم لمادّة التعارض المتوهّم ثالثاً ، فتمام الكلام رهين مقامين :

المقام الاول

في ما يدل على اعتبار صدق الجمع مع حصول التفريق بالتنفل

والّذي يدلّ عليه قبل الخوض في النصوص ، هو الانسياق من لفظة «الجمع» في نحو قوله عليه السلام : «... جمع رسول الله صلى الله عليه وآله ... بأذان وإقامتين» ونحوه ممّا اخذ فيه عنوان «الجمع» لأنّ المستفاد منه لزوم صدق عنوانه المتوقّف على عدم تخلّل الفصل المعتدّ به بين الفرضين ، سواء كان مصروفاً بالعبادة أو غيرها من الامور العاديّة ، بحيث لو أتى بأحد الفرضين ـ كالظهر ـ في أوّل وقته والآخر ـ كالعصر ـ في آخر وقت الفرض الأوّل ، لما صدق عليه عنوان «الجمع» كما اشير إليه .

وفي النصوص بعض ما يدلّ عليه أو يؤيّده أو يشعر به ، كما يلي :

فمنها : موثّقة « محمّد بن حكيم» المتقدّمة عن أبي الحسن عليه السلام قال : سمعت يقول : إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوّع بينهما [1] وموثّقته الاخرى «... فاذا كان بينهما تطوّع فلا جمع» [2].

ولا ريب في أنّه إذا كان التطوّع منافياً لصدق «الجمع» فالاشتغال بامور مباحة بمقدار وقت التطوّع يكون منافياً له البتّة ، وقد مرّ : أنّ معنى قوله عليه السلام : «فلا جمع» هو بيان ارتفاع آثاره الّتي منها سقوط الأذان عن الفرض الثاني فلا يسقط حينئذٍ .

ومنها : ما مرّ أيضاً ممّا رواه عن منصور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن صلاة المغرب والعشاء بجمع ؟ فقال عليه السلام : بأذان و إقامتين لاتصلّ بينهما شيئاً ،

(١و٢) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب المواقيت ح ٢و٣ .

هكذا صلّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [١].

بناءً على عدم اختصاص لزوم عدم التخلّل بين الفرضين في صدق الجمع بالمزدلفة، كما لا يبعد.

ومنها: صحيحة ابن سنان المتقدّمة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم الظهر ثم يصلّي، ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة [٢].

حيث إنّ المنساق منهما هو عدم تخلّل الفصل بين الصلاتين، كما لا يخفى على من لاحظ الردافة.

ومنها: ماروّاه عن زريق، عن أبي عبدالله عليه السلام... قال: وربّما كان عليه السلام يصلّي يوم الجمعة ستّ ركعات إذا ارتفع النهار، وبعد ذلك ستّ ركعات آخر، وكان إذا رأى كدت الشمس في السماء قبل الزوال أذّن وصلّى ركعتين فما يفرغ إلّا مع الزوال، ثمّ يقيم للصلاة فيصلّي الظهر، ويصلّي بعد الظهر أربع ركعات، ثمّ يؤذّن ويصلّي ركعتين، ثم يقيم فيصلّي العصر [٣].

لدلالتها على عدم سقوط الأذان العصر المنفصل عن الظهر بأربع ركعات، وإلّا لما أذّن له بعد ماثبت سابقاً كون السقوط عزيمة لا رخصة.

ومنها: ماورد في المستحاضة والمسلوس ممّا ظاهره عدم الفصل، وإن يحتمل الاختصاص هناك تقليلاً للحدث أو النجاسة. نعم: لا يخلو من الاشعار أو التأييد، وإن لم يصلح للدلالة.

فتحصّل: أنّ نطاق النصوص ـ دلالة أو تأييداً أو إشعاراً ـ هو ما أصّلناه سابقاً: من استفادة عدم تخلّل الفصل بين الفرضين بالتنفّل أو ما في حكمه من

---

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ١.
(٢) الوسائل الباب ٣٦ من أبواب الاذان ح١.
(٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب صلاة الجمعة ح٤.

حيث التفريق .

المقام الثاني
فيما يتخيل ظهوره في تحقق الجمع مع التنفل

وقد يتخيّل ظهور بعض ما في الباب في عدم حصول التفريق بالتطوّع ، كما هو خيرة الماتن ـ رحمه الله ـ فلنأت بها وبما فيها ، وإليك انموزج منها .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه أبان بن تغلب قال : صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة ، فلمّا انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ثمّ صلّيت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ، ثمّ قام فتنفّل بأربع ركعات ثم أقام فصلّى العشاء الآخرة ، الحديث[1] .

بناءً على أنّه لو كان التنفّل مفرّقاً لما سقط الأذان الثاني مع تركه هنا .

وفيه : أنّ مجرّد تركه عليه السلام له لا يدلّ على عدم مشروعيّته ، بل لعلّه كان لأمر آخر من الامور العقلائيّة الباعثة له ، ولا أقلّ من احتمال كونه لبيان عدم الوجوب ، لئلّا يتوهّم وجوبه ممّا ورد في الحثّ عليه حتّى قيل بوجوبه كالاقامة .

والحاصل : أنّ مجرّد الترك الصالح لأن يستند إلى جهات شتّى قاصر عن الظهور في عدم المشروعيّة ، إذ يحتمل كونه لانطباق عنوان آخر عليه يكون أرجح منه أو مساوياً له في الرجحان .

ومنها : ما رواه عن عبدالله بن سنان قال : شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فحين كان قريباً من الشفق نادوا و أقاموا الصلاة فصلّوا المغرب ، ثمّ أمهلوا الناس حتّى صلّوا ركعتين ، ثمّ قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلّوا العشاء ، ثمّ انصرف الناس إلى منازلهم ، فسألت أبا عبدالله عليه السلام

---

(١) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب المواقيت ح ١ .

عن ذلك ، فقال : نعم قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عمل بهذا [١].

لدلالتها على ترك الأذان و سقوطه مع التنفّل ، فتدلّ على عدم حصول التفريق به .

وفيه . أنّ الترك هنا لعلّه مستند إلى الاستعجال للمطر ، ولذا لم يمهل الناس بقدر نافلة المغرب و هي أربع ركعات ، ومن الواضح : أنّ العامّ لايدلّ على أشخاص بالخصوص ، فلايدلّ مجرّد ترك الأذان على عدم حصول التفريق به ـ أي بالتنفّل ـ بعد إمكان ما اشير إليه . مع أنّ الترك لعلّه كان لبيان عدم الوجوب فعلاً .

ومنها: مارواه عن ابن مسكان، عن أبي عبيدة قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلّى المغرب ، ثمّ مكث قدر ما يتنفّل الناس ، ثمّ أقام مؤذّنه ثمّ صلّى العشاء ثم انصرفوا [٢] .

و الظاهر : أنّ المراد ليس هو اجتماع جميع تلك الامور ـ من الظلمة والريح و المطر ـ معاً ، بل استقلال كلّ واحد منها في ذلك . وتقريب تخيّل ظهورها في عدم حصول التفريق بالتنفّل ـ ولذا سقط الأذان فيه ـ هو ما مرّ . ودفعه بامكان ترك الأذان إعلاماً بعدم وجوبه أو استعجالاً للعذر العامّ ـ كالمطر ونحوه ـ أيضاً هو ما اشير إليه .

و لاخفاء في أنّ تماميّة الاستدلال بمثل هذه الطائفة إنّما تتوقّف على انضمام مقدّمة خارجيّة، وهي: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله و كذا الوصيّ عليه السلام لايترك المستحبّ . و لكنّها بمعزل عن التحقيق . نعم : له وجه لو كان على نهج الاستمرار ، حيث لايستقرّ دأبهم على ترك راجح ، وأمّا تركه أحياناً ، فلا .

فتحصّل مما ذكر : حصول التفريق بالتنفّل كالفصل الطويل ، فيتوقّف

(١) الوسائل الباب ٣١ من أبواب المواقيت ح١.
(٢) الوسائل الباب٢٢ من أبواب المواقيت ح٣.

سقوط الأذان على الجمع بين الفرضين في وقت أوّلهما مع تحقّق عنوان الجمع وصدقه عليه عرفاً .

و قد اتّضح لك في ثنايا البحث : أنّ السقوط مطلقاً على العزيمة ، سواء كان في الجمعة أو العرفة أو المزدلفة أو في غيرها من موارد الجمع بين الفرضين في سائر الأيّام . كما أنّ الحكم في المستحاضة والمسلوس كذلك ، بل الحكم في الأخير أشدّ ، حسبما اشير إليه في بيانه : من ظهور دليله في بطلان الصلاة الثانية لو أذّن لها . فما في المتن هنا من تقوية كون السقوط مطلقاً رخصة لاعزيمة غير مرضيّ ، وإن احتاط ندباً في الثلاثة الاول .

(مسألة ـ ٢) لا يتأكد الاذان لمن أراد اتيان فوائت فى دور واحد لما عدا الصلاة الاولى ، فله أن يؤذن للاولى منها ويأتى بالبواقى بالاقامة وحدها لكل صلاة .

قد تعارف التعبير عن السقوط هنا باتيان فوائت في دور واحد أوورد واحد. فما معنى «الدور» ؟ و كذا ما معنى «الورد» ؟ فهل ذلك مصطاد من النصوص ؟أو تنصرف هي إليه؟ وعلى أيّ تقدير: فهل الساقط هو أصل المشروعيّة؟أو تأكّد الرجحان؟ كما في المتن . و كيف كان : فهل ذلك لخصيصة القضاء أيّ قضاء كان وأيّة فائتة كانت ؟ أولقضاء خاصّ ؟ وهو ماكان فوت الأداء للعذر ـ كالسهو ونحوه من أنحاء الاضطرار المعذّر ـ لاماكان بالطغيان والتعمّد .

ثمّ لاخفاء في عدم إمكان التمسّك لأصل المشروعية بمثل قوله : «يقضي ما فاته كما فاته»[1] و كذا بالقاعدة المصطادة من النصوص «من فاتته فريضة فليقضها

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح ١ .

كما فاتت» لأنّ المستفاد منها هو استواء الأداء والقضاء فيما يكون مندرجاً في متن الفائتة من الأجزاء المعتبر فيها قيداً وتقيّداً أو الشرائط المعتبرة فيها تقيّداً، وأمّا ما يكون خارجاً عنها فلا، سواء كان لاحقاً بها ـ كالتعقيب ـ أو سابقاً عليها ـ كالأذان والاقامة ـ فلابدّ في ذلك من التماس دليل آخر يدلّ على الحكم حتى يؤخذ بنطاقه سعةً وضيقاً، حيث إنّ المتراءى من النصوص هو الدائر بين الافراط (وهو إعادة الأذان والاقامة معاً) وبين التفريط (وهو سقوط الأذان مطلقاً) وبين التفصيل بين الصلاة الاولى وغيرها (باختصاص سقوط الأذان بما عدا الاولى دونها) مع اشتراك الجميع في عدم سقوط الاقامة. وإليك منها:

فأما طائفة الافراط: فنحو ما رواه عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة، هل يعيد الأذان والاقامة؟ قال: نعم[1].

وظهورها في عدم سقوط الأذان كالاقامة بيّن.

وأما طائفة التفريط: فنحو ما رواه عن موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاة، أيعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب عليه السلام: يعيدها باقامة[2].

وظهورها في سقوط الأذان مطلقاً بيّن. ولكن الحقّ هو عدم مساس شيء من هاتين الطائفتين بالغرض المبحوث عنه وهو قضاء الفائتة المتعدّدة، إذ لا ريب في أنّ المنساق من «الاعادة» هو ما كان في الوقت، فلا يشمل القضاء. كما أنّ نطاقهما أيضاً ليس بنحو يشمل المتعدّد. فعليه: لو دلّ هنا دليل خاصّ على التفصيل بين الصلاة الاولى وغيرها ـ باختصاص سقوط الأذان بما عدا الاولى دونها ـ فلا تنافي ولا تعارض في البين أصلاً، كما تلي:

وأما طائفة التفصيل: فمنها: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا نسيت الصلاة أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدء بأوّلهن فأذّن

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢.
(٢) الوسائل الباب ٣٧ من أبواب الاذان ح ٢.

لها وأقم ثمّ صلّها ، ثمّ صلّ ما بعدها باقامة لكلّ صلاة[١].

وظهورها في التفصيل بين الاولى وغيرها لاينكر، كظهورها في الاختصاص باستناد الفوات إلى النسيان أوالصلاة بغيروضوء له أوللذهول رأساً أونحوه ، فلا يشمل ما إذاكان طغياناً وتعمّداً . ولا دلالة لها على اعتبار الوحدة في «الدور» أو « الورد » المأخوذين في كلام الفقهاء ، سواء فسّرت هذه الوحدة باتّحاد المجلس أوباتيان قضاء يوم واحد و ليلته . اللّهمّ إلّا بالانصراف إلى وحدة المجلس مثلاً ، حتّى يلائم الجمع دون التفريق ، مع إمكانه في المجلس الواحد أيضاً . والحاصل: أنّ التقييد إن كان فلابدّ من استناده إلى الانصراف .

وحيث إنّه نقله في الباب ٣٧ من الأذان بلا صدر أوهم التعميم و استواء العامد والناسي والطاغي والمعذور .

ومنها : مارواه عن محمّد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى الصلوات و هو جنب اليوم واليومين والثلاثة ، ثمّ ذكر بعد ذلك ؟ قال : يتطهّر ويؤذّن ويقيم في أوّلهن ثمّ يصلّي ، ويقيم بعد ذلك في كلّ صلاة فيصلّي بغيرأذان حتّى يقضي صلاته[٢].

وظهورها في العذر والتعدّد واختصاص سقوط الأذان بما عدا الاولى هو ممّا لاينكر. وكذا إطلاقها من جهة الجمع والتفريق ، اللّهمّ إلّا بالانصراف إلى الأوّل .

ومنها : مارواه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق ؟ قال : يقضي ما فاته يؤذّن في الاولى و يقيم في البقيّة[٣].

وظهورها في استناد الفوات إلى العذر وفي تعدّد الفائتة وفي سقوط الأذان عمّا عدا الاولى وعدم اختصاصها بصورة الجمع إلّا بدعوى الانصراف إليه ،هومامرّ.

(١و٢) الوسائل الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح٤و٣ .

(٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢ .

ولا خفاء في قصور نطاق هذه الطائفة الّتي هـي العمدة في الباب عن إثبات الحكم للطاغي والمتعمّد في التفويت ، اللّهم إلّا بالقاء الخصوصيّة أو بدعوى الأولويّة بأن يقال : إذا سقط تأكّد الأذان ورجحانه في القضاء الّذي يكـون فوات أدائـه مستنداً إلى العذر ففيما يكـون مستنداً إلى الطغيان فبالأولى ، إذليس استحقاق الطاغي في جعل الأمر المتأكّد في الرجحان أولى من المعذور ، فاذا حرم منه المعذور فالطاغي أولى. نعم : لو نوقش في هذا بالجمود على النصّ لما أمكن التعدّي .

ثمّ إنّ الدليل الدالّ بعمومه على مشروعيّة الأذان ورجحانه لكلّ صلاة أداءً كانت أو قضاءً هو روايـة صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام «... قال عليه السلام ... والأذان والاقامة في جميع الصلوات أفضل»[1] ورواية عمّار عنه عليه السلام أيضاً «... لأنّه لاصلاة إلّا بأذان وإقامة»[2]. وقد مرّ لزوم حمل النفي على نفي الكمال المثبت لتأكّد الفضل .

والمستفاد من هذه الطائفة الدالّة على أنّه لاأذان للبقيّة هو نفي هذا التأكّد والفضل الّذي كانت موثّقة عمّار ونحوهـا مثبتة له . فحينئذٍ تكون هذه الطائفة مخصّصة لذلك العموم في خصوص القضاء ، ومعه يقع التأمّل في المشروعيّة ، إذلا إطلاق ولاعموم في البين يتمسّك بذلك ، لأنّ العامّ أوالمطلق قـد خصّص أو قيّد بنصوص القضاء الناطقة بأنّه يصلّي بغير أذان فيما عدا الاولى، فتأمّل جيّداً .

(مسألة ـ ٣) يسقط الاذان والاقامة فى موارد : أحدها ـ الداخل فى الجماعة التى أذنوا لها وأقاموا وان لم يسمعهما ولم يكن حاضراً حينهما أو كان مسبوقاً ، بل مشروعية الاتيان بهما فى هذه الصورة لا تخلو عن اشكال .

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الاذان ح ٢ .
(٢) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الاذان ح ٢ .

إنّ تنقيح المقال من حيث سقوط الأذان والاقامة معاً عمّن دخل في الجماعة الّتي اذّن واقيم لها وائتمّ بامامها مطلقاً ـ سواء حضر حينهما أم لا ، وسواء سمعهما عند الحضور أو لا ، وسواء كان المؤذّن والمقيم واحداً أم لا ، وسواء كان ذلك المؤذّن أوالمقيم هوالامام أو لا ، وسواء كان إتيانهما لقصد جماعة خاصّة أم لا ، وسواء انطبق الخارج والقصد فيما إذاكان الاتيان بقصد جماعة خاصّة (بأن جاء الامام المعهود وتحقّقت به الجماعة المقصودة) أم لا (بأن لم يجيء أوابتلى بحادثة منعته عن الامامة) إلى غير ذلك من الصور والفروع ـ على ذمّة الفحص عن نصوص الباب وهكذا الكلام في كيفيّة السقوط على فرضه :من كونه على وجه العزيمة أوالرخصة.

لا إشكال في سقوط الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة مؤتمّاً بها في الجملة ، كما يشهد له ماورد في المأموم المسبوق ، وفيما يأتي في المسألة الآتية من التفصيل بين تفرّق الصفوف وعدمه، وهكذا في موارد اخر. نحو ماتقدّم من رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤذّن ويقيم ليصلّي وحده فيجيء آخر فيقول له : نصلّي جماعة ، هل يجوز أن يصلّيا بذلك الأذان والاقامة ؟ قال عليه السلام :لا، ولكن يؤذّن ويقيم[1].

لأنّ المنساق من السؤال هواستقرار ارتكاز ذهن السائل على السقوط فيما إذاكان بقصد الجماعة ، وإلّا لما خصّص سؤاله بما إذاكان بقصد الانفراد أوّلاً،فهذه المفروغيّة الممضاة كافية في المطلوب، سيّما بملاحظة الصدر الّذي تركناه للاختصار

ونحو رواية معاوية بن شريح عن أبي عبدالله عليه السلام ... ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهوفي التشهد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة ، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والاقامة[2].

لدلالتهاعلى السقوط عند إدراك الجماعة . وبشهادة مايدلّ على السقوط أيضاً

(١) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب الاذان ح ١ .
(٢) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ٦ .

فيما قبل تفرّق الصفوف يحمل الذيل على مابعد التفرّق ، كما أنّ من المحتمل استناد الاشكال في أصل المشروعيّة ـ كالمتن ـ إلى قوله عليه السلام : «... وليس عليه أذان ولا إقامة» فلا يبقى معه مايدلّ على بقائها .

وإنّما الكلام في الصور المشار إليها : من اتّحاد المؤذّن والمقيم وتعدّدهما ونحو ذلك .

فالّذي يدلّ على جواز التعدّد وكذا على جواز تصدّي الامام لأحدهما والمأموم للآخر، هو مارواه عن جابر، أنّ أباعبدالله عليه السلام كان يؤذّن ويقيم غيره ،قال: وكان يقيم وقد أذّن غيره[1] ونحوه مرسلة الصدوق[2].

لظهورها فيما ذكر، بل في أمر آخر أيضاً ،وهو إطلاق الحكم في صورتي السماع وعدمه ، لأنّ قوله : «كان عليه السلام يؤذّن ويقيم غيره» وإن لم يكن مطلقاً من حيث سماع الاقامة وعدمه ، إذ العادة تقتضي بعدم الخروج عن المسجد أو نحوه بعد الأذان حتّى لم يكن حاضراً في الموضع . وأمّا قوله : «كان عليه السلام يقيم وقد أذّن غيره» فهو مطلق من جهة حضوره عليه السلام في الموضع عند الأذان وعدمه .

وهكذا ما رواه عن السكوني . . . عن عليّ عليه السلام إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا دخل المسجد وبلال يقيم الصلاة جلس[3].

لظهورها في عدم الحضور والسماع عند الأذان و شطر من الاقامة ولا أقلّ من الاطلاق، فلا يعتبر في ذلك شيء من الحضور ولا السماع ، كما أنّه لا يعتبر في ذلك تصدّي الامام للأذان والاقامة وعدمه .

وأمّا بالقياس إلى اختصاص الحكم بما إذا كان الأذان والاقامة لجماعة خاصّة وعدمه : فالّذي يدلّ عليه هو مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : إذا اقيمت الصلاة حرم الكلام على الامام وأهل المسجد إلّا في تقديم إمام[4].

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٣١ من أبواب الاذان ح ١و٣و٢ .
(٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الاذان ح ١ .

وفي رواية «سماعة» ... إلّا أن يكون القوم ليس يعرف لهم إمام[١] وفي رواية «ابن أبي عمير» ... إلّا أنّ يكونوا قد اجتمعوا من شتي وليس لهم إمام ، فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض : تقدّم يافلان[٢].

لدلالة هذه الطائفة على عدم الاختصاص بما إذا كان لجماعة معهودة .وهكذا فيما إذا كان لجماعة معهود إمامها ولكن طرء عليه مايمنعه عن القدوة والامامة .

الثاني ـ الداخل في المسجد للصلاة منفرداً أو جماعة وقد اقيمت الجماعة حال اشتغالهم ولم يدخل معهم أو بعد فراغهم مع عدم تفرق الصفوف، فانهما يسقطان، لكن على وجه الرخصة لا العزيمة على الاقوى ، سواء صلى جماعة اماماً أو مأموماً أو منفرداً.

قد اعتبر في المتن امور لسقوط الأذان والاقامة هنا ، عدا الشرائط الخمسة الاخر التي سيأتي البحث عنها ، فارتقب . أحدها : اعتبار المسجديّة ، فلا أثر للأمكنة الاخر. وثانيها : كون الدخول في المسجد بداعي الصلاة منفرداً أوجماعة . وثالثها : كونه حال الاشتغال أو بعد الفراغ مع عدم التفرّق ، فلو دخل لا بداعي الصلاة بل بداعي الراحة أونحوها ثمّ بداله أن يصلّي فعليه الأذان والاقامة .

ولكن يتوقّف ذلك على فقد الاطلاق . وكيف كان : فلا إشكال في أصل الحكم إجمالاً ، بل لا خلاف إلّا ما في «المدارك» حيث قال: وعندي في هذا الحكم من أصله توقّف ، لضعف مستنده الخ . فلابدّ من النظر التامّ فيما في الباب من النصوص حتى يتّضح نطاقها ، كما تلي :

(١و٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الاذان ح٥و٧.

فمنها : ماروا ه عن أبي بصير قال : سألته عن الرجل ينتهى إلى الامام حين يسلّم ؟ قال : ليس عليه أن يعيد الأذان ، فليدخل معهم في أذانهم ، فان وجدهم تفرّقوا أعاد الأذان[1].

والمستفاد من هذه المضمرة هو الاطلاق من حيث المسجد و غيره ، لترك الاستفصال . و كذا الاطلاق من جهة كون الدخول بداعي الصلاة و عدمه ، اللّهمّ إلّا بدعوى الانصراف العارية عن الشاهد .

نعم : لادلالة لها على سقوط الاقامة ، لعدم أخذها سؤالاً ولاجواباً ، والحكم بارادة مايعمّها من الأذان خال عن السند هنا . و أمّا البحث عن التفرّق فممّا لم يحن حينه ، وظاهرها هو كون صلاة الداخل فرادى .

ومنها : ماروا ه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم أيؤذّن ويقيم ؟ قال : إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم ، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام[2].

وإطلاق هذه من جهة كون الدخول بداعي الصلاة وعدمه هو كالاولي. نعم : لاإطلاق لها من جهة المسجد، كما لادلالة لها على الاختصاص به، لأنّه مأخوذ في كلام السائل ، فلايصلح لتقييد المطلق إن كان .

وتمتاز عن الاولى أيضاً لدلالة هذه على سقوط الاقامة كالأذان ، دون تلك ـ كما مرّ ـ فيمكن اختصاص سقوطهما معاً بالمسجد ، بخلاف سقوطه وحده ، لاستواء المسجد وغيره فيه حسبما دلّت عليه الاولى . نعم : هي كالاولى في الظهور في الانفراد .

ومنها : ماروا ه 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 صاحبه، ولايؤذّن ولايقيم[3].

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الاذان ح ١و٢و٣ .

والكلام فيها ـ من جهة الاطلاق الشامل لما إذا كان الدخول بداعي الصلاة أوعدمه ـ هو مامر. وأمّا من جهة المسجد : فلا إطلاق، كما أنّه لاتقييد ، لعدم الاشتراط بـه .

نعم : لاشمول لها للانفراد ، إذالمفروض وقوع الصلاة الثانية جماعة .وإطلاقها من حيث تفرّق النصوص وعدمه مقيّد بما دلّ على اعتبار عدمه ، ودلالتها على سقوط الاقامة كالأذان نظيرة الرواية الثانية ، والميز بينهما بظهور هذه في الجماعة دون تلك .

ومنها : مارواه عن السكوني ، عن جعفر، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام أنّه كان يقول : إذا دخل رجل المسجد وقد صلّى أهله ، فلايؤذّنن ولا يقيمن ولايتطوّع حتى يبدء بصلاة الفريضة ، ولايخرج منه إلى غيره حتّى يصلّي فيه[1] .

وظاهرها ـ مع الاشتمال على بعض الأحكام الآدابيّة ـ هو اعتبار المسجديّة في سقوطهما ، حيث أخذ شرطاً في كلامه عليه السلام فيقيّد إطلاق ما عداها بها ، فما يدلّ على سقوطهما مطلقاً مسجداً كان ذلك المكان أو غيره مقيّد بها ، فيختصّ سقوطهما معاً به ، وأمّا سقوط الأذان وحده : فلامقيّد له ، لبقاء إطلاق دليله بحاله بعد . وظاهر هذه الرواية هو الانفراد .

ومنها : مارواه عن أبي على الحرّاني قال: كنّا عند أبي عبدالله عليه السلام فأتاه رجل فقال : جعلت فداك ! صلّيت في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد فأذّن ، فمنعناه و دفعناه عن ذلك ، فقال : أبو عبد الله عليه السلام أحسنت ادفعه عن ذلك و امنعه أشدّ المنع ، فقلت : فان دخلوا فارادوا أن يصلّوا فيه جماعة ؟ فقال : يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام[2] .

وظاهر صدرها سقوط الأذان عن المنفرد. وأمّا الاقامة : فلا تعرّض لها،لأنّ

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الاذان ح٤ .
(٢) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح٢ .

المنع والدفع إنّما تسارع وتوجّه إلى الأذان ، وأمّا الاقامة فمسكوت عنها نفياً وإثباتاً . وأمّا ذيلها : فيحتمل أن يكون ناظراً إلى عدم مشروعيّة الجماعة مرّة اخرى ـ كما قيل ـ ويحتمل أن يكون ناظراً إلى اختفائها مكاناً (بالقيام في ناحية من نواحي المسجد القاصية) ووضعاً (بأن لا يبد والامام حتّى يشاهد ويتشخّص) بل يقومون على حدّ سواء مع كون أحدهم إماماً، لئلّا ينتزع منه توهين الامام السابق أو الجماعة السابقة ، سيّما بملاحظة حال الشيعة في تلك الأعصار .

فعلى الاحتمال الأوّل : لا تدلّ على السقوط في الجماعة، إذ المفروض دلالتها على عدم مشروعيّتها ـ أي الجماعة ـ رأساً أو كراهتها، من دون التعرّض لحكم أذانها وإقامتها. وأمّا على الاحتمال الثاني : فتدلّ على سقوط الأذان في الجماعة الثانية كالفرادى المدلول عليه في الصدر. وأمّا الاقامة: فمسكوت عنها فيها، كالصدر.

ومنها : ماروا ه في «المستدرك» عن كتاب زيد النرسي ، عن عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم و وجدت الامام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرقوا أجزئك أذانهم و إقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك ، و إذا وافيتهم و قد انصرفوا عن صلاتهم و هم جلوس أجزء إقامة بغير أذان ، و إن وجدتهم تفرّقوا وخرج بعضهم عن المسجد فأذّن وأقم لنفسك[1] .

وللنقاش في السند مجال ، لأنّ «زيداً النرسي» وإن كان ثقة ، إلّا أنّ في صحّة استناد ذاك الكتاب إليه تأمّلاً ، لما فيه من بعض ماينافي التوحيد الاسلامي الملائم لما نسجته أيدى المجسّمة ، نحو ركوبه (تعالى) يوم عرفة على دابّة مخصوصة الخ .

وأمّا المتن : فمفاد الفقرة الاولى ، هو سقوط الأذان والاقامة معاً عن المنفرد فيما إذا أدرك القوم حال انصرافهم عن الصلاة قبل التفرّق . ومفاد الفقرة الثانية ، هو سقوط الأذان وحده عن المنفرد إذا أدرك القوم و قد انصرفوا عن الصلاة مع

(١) المستدرك الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١ .

تغيّر هيئة الجماعة وإن لم يخرج بعضهم عن المسجد أصلاً . ومفاد الفقرة الثالثة ، هو عدم سقوط شيء منهما فيما إذا أدرك القوم وقد انصرفوا عن الصلاة مع خروج بعضهم عن المسجد . و يمكن الاشارة إلى مفاد هاتين الأخيرتين عند البحث عمّا يحصل به التفرّق . وأمّا الصدر : فمفاده هو ما اشير إليه .

وهذه هي الطائفة الدالّة على سقوط الأذان و الاقامة عمّن أدرك الجماعة في الجملة. ونطاق أكثرها هو الانفراد دون الجماعة ، عدا رواية «زيد بن عليّ» المتقدّمة .

ولو أمكن النقاش السندي في كلّ واحد واحد منها ، فلاغرو ولاضير بعد اعتضاد بعضها ببعض الموجب للوثوق بصدور بعضها ، نظير التواتر الاجمالي الموجب للعلم بصدور بعض آحاده .

ولاريب في أنّ الوثوق الحاصل من المستفيضة كالقطع الحاصل من التواتر الاجمالي حجّة لاريب فيها ، ومعه لايمكن طرد الجميع وعدم الاعتداد بشيء منها، بأن يحكم بعدم سقوط شيء من الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة للانفراد أو الجماعة مطلقاً، فلابدّ من الأخذ بما تشترك فيه الطائفة بأسرها، وهو سقوط الأذان عن المنفرد لتطابقها عليه، لأنّ ظاهر بعضها خاصّ بسقوط الأذان بلاتعرّض للاقامة، وظاهر بعضها الآخر هو سقوطهما معاً . كما أنّ ظاهر بعضها في الانفراد، وظاهر بعضها الآخر في الجماعة التي يمكن التعدّي عنها إلى الانفراد ، بالغاء الخصوصيّة أو الأولويّة، لأنّ السقوط في الجماعة مستلزم للسقوط في الانفراد ، لأنّ مطلوبيّته في الجماعة آكد منها في الانفراد . وكيف كان : يؤخذ بما يشترك فيه ، وهو سقوط الأذان عن المنفرد. فلو دلّ على عدم سقوطه دليل لعدّ معارضاً له، فلابدّ من العلاج.

نحو ما رواه عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل أدرك الامام حين سلّم؟ قال : عليه أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة [1].

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الاذان ح ٥ .

لظهورها في عدم سقوط شيء منهما ، فيعارض مادلّ على سقوط الأذان المتّفق عليه لتلك الطائفة المستفيضة .

و قد يعالج بحمل هذه الموثّقة على ما بعد التفرّق فلاتنافي حينئذ بين سقوط الأذان قبل التفرّق وثبوته بعده . ولكنّه بعيد من لفظة «حين سلّم» .

ويمكن العلاج ، بحمل تلك الطائفة على نفي التأكّد و سقوط الرجحان الزائد ، و حمل هذه الموثّقة على أصل المشروعيّة . و لعلّه لذا فصّل «الماتن» بين الفرع السابق ـ وهو الداخل في الجماعة ـ وبين هذا الفرع بالاشكال في المشروعيّة في ذلك الفرع ، وتقوية الرخصة في هذا الفرع ، إذ لا معارض هناك حتّى يجمع بينهما بالحمل على الرخصة ، بخلاف المقام .

و أمّا خبر «أبي علي الحرّاني» المترائى منه العزيمة، فلعلّه لكون الأذان في أمثال المقام توهيناً للامام أو الجماعة لالعدم المشروعيّة، فيمكن أن يكون تحسين المنع والدفع ناظراً إلى تلك الجهة ، لاهذه الجهة ـ أي المشروعيّة ـ .

هذا محصّل ماتقتضيه الصناعة بالنظر إلى دلالة هذه الطائفة . وحيث إنّه يحتاج إليها لترتيب الفروع الآتية عليها ، و من المعلوم : أنّ الاكتفاء بالقدر المشترك بينها غير كاف لاثبات تلك الفروع ، فيلزم النظر المستأنف فيها من جهة السند أيضاً ، فنقول بمنّه (تعالى) .

أمّا الرواية الاولى ـ لأبي بصير ـ فبعد إمكان التصحيح من جهته و أنّ اشتراكه بين ثلاثة غير ضارّ ، إمّا لكونهم بأسرهم ثقات ـ كما ادّعي ـ أو لوقوع «ابن مسكان» قبله وهو من أصحاب الاجماع على تصحيح مايصحّ عنهم (بناءً على تفسيره بهذا المعنى) يناقش فيها من جهة التردد في من وقع قبل ذلك بين «صالح بن سعيد» وبين «خالد بن سعيد» إذ الموثّق هو الثاني دون الأوّل ، فحينئذٍ لااعتداد بالسند . وقد تقدّم أنّه لم يكن لهذه الرواية خصوصيّة زائدة .

وأمّا الرواية الثانية له ـ أي لأبي بصير ـ فالظاهر اعتبارها ، لوقوع «أبان» قبله ، وعدم وقوع من لم يوثّق فيه . وعلى تسليم اشتراكه ـ أي أبي بصير ـ بين الثقة والضعيف لا كتفي في التمييز بوقوع «أبان» قبله، لأنّه من المميّزات ـ كما ادّعي ـ. فيثبت بذلك سقوط الأذان والاقامة معاً ، ولكن عن خصوص المنفرد وفي المسجد ، لعدم الاطلاق الشامل للجماعة ولغير المسجد ـ كما مرّ ـ .

وأمّا رواية «زيد بن عليّ» ففيها «الحسين بن علوان» الّذي يقال : إنّه عامّي. ولكن هنا قرينة خارجيّة على الاعتبار ، وذلك لاختصاص مفادها بالجماعة الّتي يكون السقوط فيها متّفقاً عليه ، بخلاف الفرادى ، وليس في الباب مايدلّ على السقوط فيها إلّا هذه الرواية ، فيحدس قويّاً استناد الأصحاب إليها في ذلك. فالضعف إن كان فهو مجبور بالعمل .

وأمّا خبر «الحرّاني» فانّما هو لسقوط الأذان وحده . وقد اشير إلى قصورها عن الدلالة على السقوط في غير المسجد ، لا للتقييد ، بل لفقد الاطلاق .

وأمّا رواية «السكوني» فبعد إمكان الاعتبار من جهته ـ إذ لم يثبت كونه عامّياً، لعدم شهادة مجرّد تصدّيه لمنصب قضائهم على أنّه منهم ، كما أنّه لا يشهد إنتهاء السلسلة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وعدم الاكتفاء بالنقل عن الامام عليه السلام على ذلك أيضاً إذ يمكن أن يكون ذلك للاحتجاج في ذاك المحيط ولافحام الخصم ، مع وقوع «ابن مغيرة» قبله وهو من أصحاب الاجماع ـ يناقش فيها بتقدّم «بنان بن محمّد» في السند وهو ممّن لم يوثّق . فعليه : لا يمكن إثبات اعتبار المسجديّة الظاهر منها حيث اخذت شرطاً في كلامه عليه السلام لعدم ثبوت اعتبار السند .

هذا محصّل ما أردنا بيانه من حيث السند ، وقد استبان لك : أنّه يشكل إثبات جميع خصوصيّات المتن بما ورد في الباب من النصوص ، وإن أمكن إثبات بعضها بها ، وأمّا وجه كون السقوط رخصة لا عزيمة ، هو مامرّ : من احتمال كونه

للجمع بين تلك النصوص وبين موثّقة عمّار .

ويشترط فى السقوط امور : أحدها ـ كون صلاته و صلاة الجماعة أدائية ، فمع كون احديهما أو كلتيهما قضائية عن النفس أو عن الغير على وجه التبرع أوالاجارة لا يجرى الحكم.

ولعلّ وجه الاختصاص هو انصراف النصوص إلى ما هو الموظّف المعهود الدارج ، وهو الأدائيّة من الصلاة. ويلزمه التفصيل بين ما لو اتّفق انعقاد جماعة أدائيّة آخر الوقت وبين ما تكون في الأوّل على التعاهد التوظيفي، بأنّ الاولى لا توجب السقوط عن الداخل للصلاة فرادى أوجماعة ، بخلاف الثانية ، فمجرّد الاشتراك في الأدائيّة غير كاف . كما أنّه لو صلّى المنفرد صلاته الأدائيّة قبل حضور الامام مثلاً أو في منزله ثمّ دخل وأراد أن يصلّي ما في ذمّته من القضاء مع عدم مضيّ وقت الفضيلة بعد ، يحكم بالسقوط هنا ، لاندراجه تحت النصوص . فمجرّد قضائيّة صلاة الداخل غير ضارّ .

الثانى ـ اشتراكهما فى الوقت ، فلو كانت السابقة عصراً وهو يريد أن يصلى المغرب لا يسقطان .

قد يشكل الاختصاص بصورة الاشتراك في الوقت بناءً على التعميم في الشرط السابق ـ وهو الاكتفاء بمطلق الاتّفاق في الأدائيّة ـ إذ حينئذٍ لا يترتّب على ذلك مافرّعه في المتن من عدم سقوطهما فيما إذا كانت السابقة عصراً واللاحقه مغرباً ،

لأنّه على فرض تأخير العصر إلى ماينتهي إلى أوّل المغرب ـ بحيث يكون غاية أمد العصر متّصلة ببداية أمد المغرب ـ يمكن الحكم بالسقوط في مثله ، إذ لا وجه لانصراف النصوص عنه ، فلو صلّيت السابقة في آخر الوقت بحيث دخل وقت المغرب قبل تفرّق الصفوف يحكم بسقوطهما فيها ، نعم : لو نوقش في ذلك بأن يحكم بالاختصاص بما إذا اقيمت السابقه على ماهو المعهود الموظّف ، فله وجه .

وإطلاق بعض النصوص المارّة وإن كان شاملاً لمطلق الأدائيّة لولا الانصراف إلّا أنّ ظاهر بعضها الآخر هو ما ادّعيناه من انسياقه من تلك النصوص بأسرها ، وهو خصوص ماكان على المعهود التوظيفي من البدار في أوّل الوقت أو أوائله ، نحو مامرّ من رواية «السكوني» إذ فيها «... ولا يتطوّع حتى يبدء بصلاة الفريضة الخ»[1] لظهورها في عدم انقضاء وقت التطوّع بعد ، وإلّا فلامجال له حتّى ينهى عنه لأجل المبادرة إلى الفريضة .

والحاصل : أنّه لما اشكل الشمول لمطلق الأدائيّة يشكل أيضاً السقوط عند اختلاف الوقتين ـ كما في المتن ـ .

الثالث ـ اتحادهما فى المكان عرفاً ، فمع كون احديهما داخل المسجد و الاخرى على سطحه يشكل السقوط ، و كذا مع البعد كثيراً .

لامستند له إلّا الانصراف ، ولا يتوهّم السقوط فيما دخل المسجد مع كون الجماعة السابقة على سطحه ـ كما في الصيف ـ جموداً على ظاهر قوله عليه السلام : «... دخل المسجد الخ» .

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الاذان ح ٢ .

لأنّ المراد منه الدخول على المجتمع بما هو مجتمع ، وإنّما ذكر المسجد لكون المجتمع غالباً هو فيه ، نعم : لو كان المسجد متّسعاً جدّاً بحيث لو كان محلّ انعقاد الجماعة في غيره لصدق البعد الكثير لحكم بالسقوط فيه ، للاطلاق المصون عن دعوى الانصراف إلى المساجد الصغار .

الرابع ـ أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الاذان والاقامة، فلو كانوا تاركين لا يسقطان عن الداخلين وان كان تركهم من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير .

أمّا اختصاص السقوط بما إذا كانت السابقة مع الأذان والاقامة : فلظهور بعض النصوص المارّة فيه، نحو قوله عليه السلام في رواية «أبي بصير» المتقدّمة[1] «... صلّى بأذانهم وإقامتهم الخ» ولعدم إطلاق بعضها الآخر، أو لانصرافه على فرض الشمول إلى صورة تحقّقهما أو لضعفه على فرض الاطلاق ، فيقدّم عليه عموم دليل المشروعيّة ، لأنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ لقوّة ظهوره ، لا لأنّه خاصّ ، ومن المعلوم : ضعف إطلاق الخاصّ هنا بالنسبة إلى ما ورد من الحثّ على الأذان و الاقامة والترغيب فيهما .

وأمّا تعميم ذلك فيما كان تركهم من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير: فلأنّ ظاهر مادلّ على جواز الاجتزاء به، هو قيامه مقام المباشرة بالأذان والاقامة، فحينئذٍ يصير السماع بمنزلة التكلّم ، فيترتّب عليه ماكان مترتّباً على التكلّم ، إلّا أن يتأمّل فيه بقوّة عموم دليل المشروعيّة وضعف دليل الاجتزاء بنحو يعمّ المقام .

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الاذان ح ٢ .

الخامس ـ أن تكون صلاتهم صحيحة فلو كان الامام فاسقاً على علم المأمومين لا يجرى الحكم ، و كذا لو كان البطلان من جهة اخرى .

إذ المنساق من نصوص السقوط إنّما هو في خصوص الصحيحة من الجماعة ، فضلاً عن الصحيحة من أصل الصلاة ، ولا مريـة فيه ظاهراً ، نعم : يجري الحكم في جماعة من أنكر الولاية من العامّة ـ وإن قلنا ببطلان عباداته ـ لأنّ اندراجها تحت تلك النصوص بيّن البتّة ، إذ لم يعهد للشيعة مسجد في تلك الأعصار . و لا ريب في أنّ المتيقّن من قوله عليه السلام في رواية أبي بصير: «وقد صلّى القوم» هو القوم الّذين جعل الرشد في خلافهم، وهكذا قوله عليه السلام في رواية السكوني: «وقد صلّى أهله» لأنّ أهل المساجد المعهودة فيها هـم العامّة ، ولا يمكـن التخصيص بما عـدا ذلك ، لاباء الدليل عن مثله .

فالبطلان إن كان من جهة جحد الولاية فليس بضارّ .

السادس ـ أن يكـون فى المسجد ، فجريان الحكـم فـى الامكنة الاخرى محل اشكال ، و حيث ان الاقوى هـو كون السقوط على وجه الرخصة ، فكل مورد شك فى شمول الحكـم له الاحوط أن يأتى بهما ، كما لو شك فى صدق التفرق وعدمه، أو صدق اتحاد المكان و عدمه ، أو كون صلاة الجماعة أدائية

أو لا أو أنهم أذنوا وأقاموا لصلاتهم أم لا . نعم: لوشك فى صحة صلاتهم حمل على الصحة .

قد تقدّم بعض ماله مساس بالمقام عند قول الماتن ـ رحمه الله ـ : « الثاني الداخل في المسجد» واشير إلى انقسام تلك النصوص إلى ثلاثة أقسام :

الأوّل : مايعمّ المسجد وغيره ، نحوالرواية الاولى من الباب ٢٥ من أبواب الأذان ، إلّا أنّها في الأذان فقط من دون الشمول للاقامة ، إلّا على احتمال إرادة مايعمّها منه ، وهو كما ترى بلا شاهد .

الثاني : مالا إطلاق له وإن لم يكن مقيّداً ، نحوالرواية الثانية والثالثة من الباب ٢٥ منه حيث اخذ في ذلك عنوان المسجد في السؤال ، فيصير الحكم قاصراً لا خاصّاً بـه .

الثالث : ماظاهره الاختصاص بـه ، لأخذه شرطاً في الجواب ، نحوالروايـة الرابعة منه ـ المتقدّمة ـ فيقيّد ماظاهره الاطلاق لولم ينصرف إلى ماكان يتعاهد فيه من المسجديّة ، إلّا أن يقال : بأنّ المأخوذ في الجزاء ، حيث قال عليه السلام : « ... فلا يؤذّن ولايقيمن ولا يتطوّع حتّى يبدء بصلاة الفـريضة ولايخرج منه إلى غيره حتّى يصلّي فيه» امـور كثيرة ، و مقتضى الصناعة هوانتفاء المجموع عند فقد الشرط لانتفاء الجميع ، فمعه يحتمل بقاء سقوط الأذان والاقامة بحاله وإن لم يكن في المسجد ، فيسقطان مطلقاً . نعم : يمكن القول بأنّ في المقام قرينة علي اختصاص الشرطية بما نحن فيه ، لأنّ المستفادمن أدلّة التطوّع في وقت الفريضة عدم خصوصيّة للمسجد ولالغيره ، كما أنّ مفادالفقرة الأخيرة أيضاً ليس على حدّ يعتدّ به ، فالمهمّ في الدوران مدارالشرط وعدمه هوالأذان والاقامة ، فيدلّ هذا القسم على اختصاص سقوطهما بالمسجد .

وليس في وسعه تقييد القسم الأوّل ، لأنّه و إن كان مطلقاً ، إلّا أنّه خاصّ بالأذان ، فما المانع من سقوط الأذان وحده في المسجد و غيره مع اختصاص سقوطهما معاً به ؟

إلى هنا انتهى ما افيد في شرائط السقوط ، وقد تبيّن لك الميز بين أنحائها .

وأمّا حكم موارد الشك : فليعلم أنّ الاحتياط حسن على كلّ حال ، حتّى فيما قامت الأمارة على عدم الوجوب مثلاً ، نعم : لو قطع بعدمه و جداناً أو احتمل الحرمة الذاتيّة فلامجال له حينئذٍ ، وحيث إنّ السقوط في المقام دائر بين الرخصة الّتي معناها بقاء المشروعيّة بحالها بعد و بين العزيمة الّتي معناها زوالها بلاحرمة ذاتيّة في البين ، فللاحتياط مجال البتة على كلا المسلكين ، أمّا على المسلك الأوّل : فواضح ـ كما في المتن ـ وأمّا على الثاني : فلاريب في أنّ المحرّم على هذا الفرض هو الاتيان بقصد المشروعيّة لا برجائها ، وحيث إنّ الحرمة الذاتيّة منتفية فلامجال لاختصاص الاحتياط بالأوّل منهما .

وأمّا ماأفاده من الأمثلة : فواضح ، كما أنّ البحث عن مدار التفرّق مستغنى عنه بعد كونه أمراً عرفيّاً لاضابط له إلّا العرف ، حيث يختلف موارد الصدق باختلاف عدد الجماعة ، فربّما كانت بحيث يصدق التفرّق فيها بخروج إثنين أو ثلاثة كما أنّه ربما تكون بحيث لايصدق بخروج الأزيد من ذلك ، فضلاً عنه .

الثالث من موارد سقوطهما ـ اذا سمع الشخص أذان غيره أو اقامته ، فانه يسقط عنه سقوطاً على وجه الرخصة ـ بمعنى أنه يجوز أن يكتفى بما سمع ، اماماً كان الاتى بهما أو مأموماً أو منفرداً ، وكذا فى السامع ، لكن بشرط أن لا يكون ناقصاً

وأن يسمع تمام الفصول . ومع فرض النقصان يجوز له أن يتم مانقصه القائل ويكتفى به . وكذا اذا لم يسمع التمام يجوز له أن يأتى بالبقية ويكتفى به لكن بشرط مراعاة الترتيب . ولو سمع أحدهما لم يجزء للاخر . والظاهر : أنه لوسمع الاقامة فقط فأتى بالاذان لايكتفى بسماع الاقامة ، لفوات الترتيب حينئذ بين الاذان والاقامة .

إنّ هيهنا فروعاً يترتّب بعضها على بعض ويكون اتّضاحها رهين الغور التامّ في نصوص الباب ، كما تلي :

فمنها : مارواه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا أذّن مؤذّن فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلّي بأذانه فأتمّ مانقص هومن أذانه ، الحديث[1] .

لاإشكال في السند لصحّته ، وأمّا المتن : فهوأجنبيّ عن الاكتفاء بالسماع وأنّ السماع من حيث هومجزٍ ، بل هو بصدد بيان جهة اخرى ، وهي : أنّ مايكتفى فيه بأذان الغير ـ أيّ مورد كان ـ إذا نقص المؤذّن يلزم إتمام مانقصه حتى يكتفى به ، ولايبعد كونه ناظراً إلى الاكتفاء بأذان من يقول : «الصلاة خيرمن النوم» بدلاً عن «حيّ على خيرالعمل» فلامساس له حينئذٍ بالمقام ، ويؤيّده ما في ذيله ـ المروي في الرواية الاولى من الباب ٣٢ من الأذان ـ من أنّه « لابأس أن يؤذّن الغلام الّذي لم يحتلم » إذالمستفاد منه ، هوجواز الاكتفاء به فيما يجتزى بأذان الغير ، من دون بيان مايكتفى فيه به ومالايكتفى .

أضف إلى ذلك كلّه : اختصاص ذلك بالأذان ، واحتمال إرادة مايعمّ الاقامة

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب الاذان ح ١ .

منه خالٍ عن السند ، فلايمكن استناد الأصحاب في فتواهم بسقوطهما عندالسماع إلى هذه الصحيحة .

ومنها : مارواه عن صالح بن عقبة ، عن أبي مريم الأنصاري قال : صلّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولارداء ولا أذان ولا إقامة (إلى أن قال :) فقال : وإنّي مررت بجعفر وهو يؤذّن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك[1] .

إنّ في السند نقاشاً لعدم توثيق «ابن عقبة» وإن ينقل عنه الأجلّاء أحياناً ، ولايمكن تصحيحه بعمل الأصحاب بعد عدم إحراز الاستناد مع احتمال اتّكالهم على رواية اخرى تالية ، كما أنّه لايمكن الجزم بذلك أيضاً بعد احتمال الاستناد إلى هذه ، والّذي لاينبغي الذهول عنه ، هو أنّه لو كان في البين أكثر من رواية واحدة وكانت بأسرها ضعيفة ولم يكن ماعداها مايصلح للاستناد واطمئنّ باتكائهم إليها في الجملة ، يلزم الأخذ بما هو المشترك بين تلك الروايات فقط ، بحيث لو كان لبعضها خصيصة لما أمكن إثباتها بمحرّده ، وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد .

وليس في المتن مايدلّ على إناطة السقوط بالسماع ، إلّا على جعل عدم التكلّم كناية عنه ، مع احتمال إرادة عدم التكلّم بعد تماميّة الاقامة وختمها .

ثمّ على تقدير الدلالة فهو قاصر عن إفادة كون السقوط على وجه العزيمة ، وبيانه : بأنّ مقتضى الردافة والسياق هو بيان أصل الجواز ونفي تأكّد الرجحان ، إذ لاريب في بقاء رجحان الصلاة في الثوبين ـ القميص والازار ـ بحاله ، سواء كان القميص كثيفاً أم لا ، لأنّ الستر المأمور به وإن يحصل بما إذا كان كثيفاً ، ولكن إطلاق مادلّ على «أنّ أدنى مايجزي ويكتفى به في الصلاة هو الثوبان» بحاله ، ولذا لم يشاهد منه عليه السلام الاكتفاء بقميص واحد إلّا نادراً معجباً ـ كما في المقام ـ واحتمال عدم كثافة ماعدا هذا القميص من الأقمصة الاخر بعيد جدّاً .

وفي المقام أيضاً مايشهد على أنّ السقوط من باب الرخصة ، بأنّ من البعيد

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب الاذان ح٢ .

أنّ السماع لم يتحقّق له عليه السلام قطّ إلّا في خصوص ذلك المورد ، فلذا اكتفى عليه السلام به .

والحاصل: أنّ أقصى مايستفاد منه ، هو جواز الاكتفاء به في الجملة وهو المراد بكون السقوط رخصةً ، لابلحاظ أصل المشروعيّة بحيث لايبقى لها مورد حينئذ وهو المراد بكون السقوط عزيمةً .

ومنها : مارواه عن عمرو بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كنّا معه فسمع إقامة جارٍ له بالصلاة، فقال : قوموا ، فقمنا صلّينا معه بغير أذان ولاإقامة ، قال : ويجزيكم أذان جاركم[1] .

والسند لاشتماله على «بن علوان» وغيره من الزيديّة محلّ تأمّل . وظاهر صدره : سماع الاقامة دون الأذان، إلّا على تمحّل سماعه أيضاً لكونه قبل الاقامة فسمعها بعد ما سمعه ، وفي الذيل مايدل على كفاية سماع الأذان الشامل للاقامة عنها . وكيف كان : يمكن استفادة الاكتفاء بالسماع من المجموع صدراً وذيلاً .

وأمّا كونه على وجه العزيمة ـ كما زعمه بعض المعاصرين ـ أو الرخصة ـ كما في المتن ـ فيتّضح بالتأمّل فيما قدّمناه، بعد التنبّه بأنّ لفظ « الاجزاء » كثيراً مايستعمل في الاكتفاء بالمرتبة النازلة مع بقاء مافوقها من الصلاح والفضل بحاله ، نحو ماورد في الباب ١٤ من الأذان ، كقوله عليه السلام في رواية « ابن سنان » بعد السؤال عن المرأة تؤذّن للصلاة « حسن إن فعلت و إن لم تفعل أجزأها أن تكبّر وأن تشهد الخ »[2] حيث إنّه مع بقاء الأذان بحاله من الفضل حكم عليه السلام باجزاء التكبير والشهادتين . فليس معنى « الاجزاء » هو الاجزاء عن المأمور به من الرأس حتى يسقط الأمر كذلك ، بل مفاده الكفاية عن بعض مراتبه ، ولاأقلّ من الاحتمال ، فمعه يبقى عموم أدلّة المشروعيّة أو إطلاقها بحاله .

هذا محصّل القول في أصل المسألة . وأمّا مافرّعه عليها : فلنشر إلى كلّ

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب الأذان ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الأذان ح ١ .

واحد منه إثباتاً ونفياً .

فمن تلك الفروع : جواز الاجتزاء بأذان الغير أعمّ من أن يكون ذلك ذلك الغير إماماً أو مأموماً أو منفرداً ، و كذا أعمّ من أن يكون المجتزي إماماً أو غيره .

ويمكن الاستدلال للقسم الأوّل باطلاق خبري «الأنصاري» و «ابن خالد» المتقدّمين ، إذ في أوّلهما « . . . وإنّي مررت بجعفر و هو يؤذّن و يقيم الخ » لشموله ما إذا كان ذاك المؤذّن المقيم إماماً أو مأموماً أو منفرداً ، و ليس في البين ما يشهد على أنّ المراد من « جعفر » «الصادق عليه السلام» حتّى يتخيّل عدم مأموميّته . و لو كان لاحدى هذه الحالات الخاصّة دخالة في الاجتزاء لاخذت فيه البتة .

و في ثانيهما « . . . يجزيكم أذان جاركم » لشموله أيضاً جميع حالات ذلك الجار الذي يجتزى بأذانه، والمراد من الأذان هنا مايعمّ الاقامة ولو بمعونة الصدر ، كماأنّ تعارف انعقاد الجماعة في البيوت يوهن احتمال الاختصاص بما إذا كان الآتي منفرداً. وهذا الاطلاق لكونه مشتركاً فيه للخبرين يؤخذ به ، حسبما مهّدناه من الأصل .

وأمّا القسم الثاني : فيشكل الاستدلال على جميع خصوصيّاته ، لأنّ القدر المتيقّن من الخبرين هو جواز اجتزاء السامع إذا كان إماماً ، وأمّا المأموم فبالتبع أيضاً ، ولعلّ المنفرد أيضاً مندرج فيه بالغاء الخصوصية أو الأولويّة .

إنّما الكلام فيما لولم يسمع الامام أصلاً وإنّما السامع هو المأموم وحده، فهل يجتزي الامام بهذا السماع أم لا ؟ والغرض : أنّ المأموم السامع يجتزئ بما سمعه البتّة بالقياس إلى نفسه . وأمّا الامام: فهل له الاجتزاء بسماع المأموم كما أنّ للمأموم الاجتزاء بسماع الامام ـ حسبما اشير إليه ـ أم لا ؟

ولاخفاء في عدم استفادته من الخبرين . وأمّا صحيح « ابن سنان » فقد بيّن

آنفاً أنّه لامساس له بالمقام ، فحينئذٍ يرجع إلى عموم المشروعيّة .

ومن تلك الفروع: هو اشتراط كون المسموع تامّاً وهكذا السماع ، ويشهد له قصور دليل الاجتزاء عن شمول الناقص ، وكذا عن السماع الناقص مع كون المسموع تامّاً ، لأنّ المنساق من قوله عليه السلام في الخبرين هو ذلك .

ومنها : جواز تتميم الناقص والاجتزاء به بعد الاتمام ، سواء كان النقص في المسموع (بأن ترك المؤذّن بعض الفصول) أو في السماع (بأن لم يسمعه السامع وإن قاله المؤذّن) .

ويدلّ عليه صحيح « ابن سنان » المتقدّم ، لأنّه وإن لم يكن له مساس بأصل المسألة ، إلّا أنّ ظهوره في جواز التتميم و الاكتفاء بالمتمّم فيما يجوز فيه الاجتزاء ـ أيّ مورد كان ـ تامّ حيث قال عليه السلام : «. . . فاتمّ مانقص هو من أذانه » .

ثمّ إنّ المراد من الاتمام فيه ، هل هو تتميم موضع النقص إلى خاتمة الفصول أو ذكر خصوص الفصل الناقص ؟ فعلى الأوّل : ينحفظ معه الترتيب . وأمّا على الثاني : فيسقط معه شرطيّة الترتيب ، إذ لو كان لازماً لما أمكن الاجتزاء بذكر الناقص فقط . فالقول بتحتّم رعاية الترتيب ـ زعماً بأنّ نصوص المقام غير متعرّضة لهذه الجهة ـ ناشٍ عن عدم التأمّل فيما يحتمله الاتمام و فيما يتفرّع على معناه . والمرجع في موارد الاجمال هو عموم المشروعية ـ كما مرّ ـ .

ومنها : عدم إجزاء سماع الأذان عن الاقامة وبالعكس ، لفقد الدليل مع كون كلّ منهما مستحبّاً بحياله. وتوهّم كون المسموع في خبر « بن خالد » هو الاقامة فقط مع الاجتزاء به عن الأذان ، مندفع باحتمال سماع الأذان قبل ذلك، مع أنّه خاصّ بهذا الخبر، وقد تقدّم عدم إمكان إثبات الخصوصيّة الزائدة بأحد الخبرين . وهكذا ما في ذيله « يجزيكم أذان جاركم » كما أنّ من المحتمل ـ و لو بمعونة المقام ـ إرادة ما يعمّ الأقامة من الأذان ومايعمّه من

الاقامة في هذا الخبر، فلايدلّ على جواز الاجتزاء بأحدهما عن الآخر مع انحفاظ عموم المشروعيّة بحاله . وأمّا لزوم الترتيب بين الأذان والاقامة : فلعلّه قد اتّضح عند البحث عن كيفيّتهما ، مع احتمال التنبيه عليه فيما بعد .

الرابع ـ اذا حكى أذان الغير أو اقامته فان له أن يكتفي بحكايتهما .

إنّ البحث عن الحكاية ومشروعيّتها ، وعن الميز بين الأذان والاقامة فيها، وعن الاكتفاء بهاممّا هو الموظّف للصلاة ، وعن غير ذلك ممّا أفاده (في المسألة ٤) على ذمّة الفحص عن النصوص و ماقيل أو يمكن أن يقال فيها ـ بنحو لايتعدّى طور الرسالة ـ وهاتيك النصوص .

فمنها : مارواه عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذاسمع المؤذّن يؤذّن ، قال مثل ما يقول في كلّ شيء [1].

وظاهرها : رجحان الحكاية المستكشف من استمراره صلى الله عليه وآله عليها . كما أنّ إطلاقها شامل لأذان الاعلام وأذان الصلاة (بناء على انحياز الأوّل عن الثاني ومشروعيّته بنفسه كالثاني ، حسبما مرّ الكلام فيه) وظاهرها : المماثلة في جميع الفصول حتّى « الحيّعلات » من دون التبديل « بحولقة » نعم: لادلالة لها بالنسبة إلى الاقامة .

ومنها : مارواه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال له : يا محمّد بن مسلم لاتدعن ذكر الله (عزّ وجلّ) على كلّ حال ، ولوسمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء فاذكر الله (عزّ وجلّ) وقل كما يقول المؤذّن [2].

ولامساس لصدرها بالحكاية بعنوانها الخاصّ، لدلالته على رجحان ذكر الله الّذي يكون حسناً على كلّ حال ، سواء كان ذكراً في النفس تضرّعاً وخيفة أو في

(١و٢) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب الاذان ح١و٢ .

اللسان جهراً أو خفيةً ودون الجهر من القول ، ويستوي فيه الأذان والاقامة وغيرهما من الأذكار بلاخصيصة لشيء من ذلك ، كما أنّه يلزم الاقتصار على الفصول الذكريّة منهما دون ماعداها ـ كالحيّعلات ـ .

وأمّا الذيل : فظاهره الترغيب في حكاية الأذان والحثّ عليها ، دالّاً على ردع مايمكن توهّم تنافيها على الخلاء لما في بعض الفصول من الذكر. نعم : لادلالة له على الاقامة .

ومنها : ما أرسله الصدوق قال : روي أنّ من سمع الأذان ، فقال كما يقول المؤذّن ، زيد في رزقه (١).

ودلالتها على ترتّب أثر خاصّ ـ وهو ازدياد الرزق ـ قاصرة عن إثبات الاستحباب المصطلح ، مع مافي السند من الارسال .

كما أنّ مارواه عن زرارة «قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام ما أقول إذا سمعت الأذان ؟ قال: اذكر الله مع كلّ ذاكر» قاصر أيضاً عن إثباته بالخصوص ، إذ المستفاد منها الحثّ على اتّباع أيّ ذاكرٍ مؤذّناً كان أو غيره ، كما أنّه لابدّ من استثناء «الحيّعلات» حيث إنّها ليست بأذكارٍ .

ولاتعرّض فيهما أيضاً ـ كالأوّلين ـ للاقامة ، وإن حكم «الماتن» باستحباب حكايتها . و احتمال إرادة مايعمّها من الأذان في الصحيحين خالٍ عن الوجه ، لعدم القرينة .

كما أنّ مارواه في «الدعائم» عن الصادق عليه السلام أيضاً كذلك، لعدم اشتماله على ما عدا الشهادتين و«قد قامت الصلاة» مع ما فيه من الضعف الّذي لا يمكن تتميم الاستدلال به بحديث «من بلغ» لما حرّرناه في محلّه : من أنّ أقصى مايستفاد من ذلك الحديث ، هو إيتاء ثواب الانقياد والرجاء ، فيدلّ على أنّ في الانقياد صلاحاً وعليه ثواباً ، لافي أصل العمل حتّى يصير راجحاً شرعاً ومستحبّاً فقهاً .

(١) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب الأذان ح ٤ .

والميز بين هذا الانقياد وبين غيره ، هو أنّ الثواب المترتّب عليه في غير مورد الرواية الضعيفة غير محدّد ولا مبيّن المقدار ، بخلافه في موردها ، لأنّه محدّد بمقدار ما بلغ .

والحاصل : أنّ حكاية الاقامة ممّا لم يثبت استحبابها بخلاف الأذان ، ولا ميز فيه بين أقسامه من كونه للاعلام ـ بناء على مشروعيّته ـ أو للاعظام ، و بين كونه للجماعة أو غيرها ، وبين كونه مستحبّاً أو مكروهاً ـ أي الكراهة الملائمة للمشروعيّة ـ وأمّا الأذان المحرّم : فلا ، لانصراف الصحيحين عنه ، كما أنّ عدم الامتياز بين تلك الأقسام إنّما هو لاطلاقهما .

هذا محصّل الكلام في أصل الحكاية ، وأمّا مافرّعه عليها : من الاكتفاء بها عمّا هو الموظّف ، فيمكن الاستدلال له بأنّ ما هو المعتبر للصلاة ليس عنواناً قصديّاً وراء ذكر هذه الفصول ـ بأن يلزم نيّة الأذان بما هو أذان ـ و كذا الاقامة فعليه يكون الاكتفاء بها مطابقاً للقاعدة ، وإلّا فلا دليل على ذلك بالخصوص ، وسيوافيك تمامه .

وأمّا مافي المتن : من أولوية تبديل الحيّعلات بالحولقة ، فلا شاهد لها عدا خبر «الدعائم» وقد مرّ عدم إمكان الاستناد إلى مثله ، و ان انضمّ إليه حديث «من بلغ» .

(مسألة ـ ٥) يجوز حكاية الاذان و هو فى الصلاة ، لكن الاقوى حينئذ تبديل الحيعلات بالحولقه .

لادليل على جواز حكاية الأذان في الصلاة عدا إطلاق بعض مامرّ ، ولا إشكال فيه بالنسبة إلى الفصول الذكريّة منه ، وأمّا ماعداها ـ كالحيّعلات ـ فان تمتّ

بدليّة «الحولقة» منها، فلاغبار بالنسبة إليها أيضاً بعد تبديلها بها ـ كما في المتن ـ وإن لم تتمّ ـ كما هو الظاهر ـ لضعف سندها مع عدم صلوح حديث «من بلغ» لاثبات الاستحباب المصطلح، كما اشير إليه،

فالأمر فيها ـ أي في الحكاية ـ حينئذٍ دائر بين كونها في النافلة و بين كونها في الفريضة.

أما في النافلة: فلا إشكال بالنسبة إليها، فتجوز الحكاية المشروعة بالاطلاق وإن استلزمت بطلان تلك النافلة، لعدم المنع عن إبطالها.

وأما في الفريضة: فان كان المبطل لها هو خصوص الكلام الآدمي المنصرف عن مثل «الحيعله» فلا إشكال فيها حينئذٍ، وأمّا إن كان المبطل لها هو كلّ ما لايكون ذكراً ودعاءً وإن كان نحو «الحيعلة» حيث إنّها ليست بشيء منهما ظاهراً فلا تجوز ـ أي الحكاية ـ فيها. كما أنّ الاقتصار على الفصول الذكريّة من الأذان ممّا لم يشرّع بالخصوص، إذ المنساق من الأذان هو الارتباطي من تلك الفصول، لااستقلال كلّ واحد منها في الحكم.

ثمّ إنّه لو حكى الأذان وقاله مثل مايقول المؤذّن حتّى «الحيعلة» وقلنا ببطلان الفريضة بها، وحكمنا بحرمة الابطال مطلقاً و إن كان بذلك، فهل يثاب على الحكاية الكذائيّة أم لا؟

قد يتخيّل العدم، إذ لاثواب على المبطل المحرّم، وحيث إنّها ـ أي الحكاية ـ محرّمة حينئذٍ، فلاثواب عليها البتّة، لأنّ المبعّد لايكون مقرّباً.

وفيه: أنّ الحرام إنّما هو الابطال بما هو إبطال، سواء أستند إلى الحكاية أو إلى غيرها، وقد مرّ منا التحقيق في اللباس المغصوب و كذا المكان المغصوب مايشفي العليل ويروي الغليل، وحاصله: عدم التلازم بين حرمة الابطال المسبّب وحرمة الحكاية التي هي السبب له شرعاً وإن كان بينهما تلازم عقلاً بعد انحفاظ سببيّة هذه

ومسببيّة ذلك ، لأنّ الحرمة في السبب حينئذٍ إنّما هي حرمة غيريّة لا نفسيّة ، فمعه يمكن اجتماعها مع الرجحان النفسي ، فلا بعد في الاثابة عليها مع بطلان الصلاة بها ـ أي بالحكاية الكذائيّة .

ثمّ إنّ هيهنا فروعاً تعرّض لها «الماتن» وأضربناعنها لوضوحها ، فلاحظ.

(مسألة ـ ٩) الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل والمرأة، الا اذا كان سماعه على الوجه المحرم ، أو كان أذان المرأة على الوجه المحرم .

إنّ الحكم بالتسوية بين أذاني الرجل والمرأة رهين إطلاق الدليل أو إلقاء الخصوصيّة ، والأوّل مفقود ، والثاني بعيد .

أما الاول : فلما مرّ من أنّ أقصى ما يعتمد عليه في الباب هو خبرا «الأنصاري» و«ابن خالد» المتقدّمان ، حيث إنّ استحباب الحكاية مفروغ عنه لدى الأصحاب وليس في الباب إلّا ذانك الخبران فينجبر ضعفهما به في الجملة ، وقد اشير إلى أنّه لو كان لواحد منهما خصوصيّة زائدة منتفية في الآخر لما أمكن إثباتها به ، إذ لم يحرز استنادهم إليه بالخصوص ، وأنت خبير بأنّ مورد خبر «أبي مريم الأنصاري» هو الرجل ، وأمّا خبر «ابن خالد» وإن كان إطلاق ذيله «يجزيكم أذان جاركم» شاملاً للمرأة أيضاً ، إلّا أنّه يشكل إثبات هذه الخصوصيّة الزائدة به .

وأما الثاني: أي إلقاء الخصوصيّة ، فبعيد ، مع ما بينهما من الفروق العديدة ، فتبصّر !

ثمّ إنّه على فرض الشمول لها ، لابدّ من استثناء ما إذا كان السماع حراماً

أو المسموع كك ـ فضلاً عمّا إذا كانا معاً محرّمين ـ للانصراف عن ذلك كلّه البتّة .

إلى هنا انتهى أفاده ما سيّدنا الاستاد (مدّ ظلّه العالي) وكان في ٢٥ شهر ذيحجّة الحرام ، والمرجوّ من الله (تعالى) أن يوفّقه وإيّانا لتتميم مابقي من كتاب الصلاة (بمنّه تعالى) .

٢٥ شهر ذيحجّة الحرام سنة ١٣٨٦

كان في بلدة قم الطيّبة ، عشّ آل محمّد صلى الله عليه وآله

(صينت عن الآفات)

فصـــل
في النيّة

قال قدّس سرّه:

ولغايات الامتثال درجات ، الخ .

لاسترة في أنّ القرب المادّي يتساوى طرفاه في الاضافة . و أمّا الروحاني : فيمكن الاختلاف، كما في قرب الله تعالى بالنسبة إلى الكافر كالمؤمن ، لكونه أقرب إلى الخلق من حبل الوريد ، مع بعد الكافر عنه تعالى بمراحل ، بحيث ينادى من مكان بعيد .

و لاريب أيضاً في كونه تعالى رفيع الدرجات ذا العرش ، و لا في اتّصافه بنعوت الجلال والجمال، وما إلى ذلك من الأوصاف الذاتيّة والفعليّة الّتي لاتحدّ. وكلّ واحد منها صالح للغايتيّة والبعث ، إلى أن ينتهى إلى مرتبة هي غاية آمال العارفين. وعن النبيّ صلى الله عليه وآله (المغفور له ماتقدّم وما تأخّر : من ترك الأولى) جواباً عن السؤال عن توغّله في العبادة ، أنّه قال: أفلا أكون عبداً شكوراً !.

وأمّا ما في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام فلم أجد في «الوسائل» و إن نقل عن «الوافي» ومفاده صحيحٌ عقلاً وإن لم يشيّد بالنقل .

وأمّا الفرق بين كون الثواب غاية وبين جعله عوضاً للعبادة بصحّة الأوّل والاشكال في الثاني فغير سديد ، إذالمنساق من صلاة الاستسقاء والحاجة هو جواز المعاوضة أيضاً ، كما أنّ مفاد نصوص التثليث ذلك ، كمايلي :

وهو مارواه عن هارون بن خارجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام العبّاد ثلاثة : قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجل حبّاً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة[1].

حيث إنّ لسان التقسيم هو الصحّة، كما أنّ ما يأتيه العبد رهبةً أوالأجير رغبة صحيح .

(مسألة ـ ١) يجب تعيين العمل اذا كان ما عليه متعدداً ، ولكن يكفي التعيين الاجمالي كان ينوى ما وجب عليه أولا من الصلاتين مثلا ، أو ينوى ما اشتغلت ذمته به أولا أو ثانياً . ولا يجب مع الاتحاد .

إنّ الذي انحدر نحوه الأمر وتوجّه إليه التكليف ، إمّا يكون واحداً ، وإمّا يكون كثيراً .

فعلى الاول : يكون نفس إتيانه بما لوحظ في قوامه كافياً في الامتثال ، بلاحاجة إلى قصد مايعيّنه زائداً عنه، لغنائه عن التعيين، لأنّه متفرّع على الشركة المفقودة بالفرض . فهنا تعيّن واقعي وانطباق بتّي ، فلامجال للتعيين و التطبيق ، ولاميز فيه بين التعبّدي و التوصّلي .

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب مقدمة العبادات .

وعلى الثاني : فامّا أن تكون الكثرة فرديّة فقط ، بأن يكون الاختلاف في الخصوصيّات الفرديّة فحسب ، و تجمع تلك الأفراد المتكثّرة حقيقة واحدة وتندرج هي بأسرها تحتها . وإمّا أن تكون نوعيّة أيضاً ، بأن يكون الاختلاف في الفصول المنوّعة ولايلمّ شعثها إلّا جنس واحد لانوع فارد ، و لاتندرج هي إلّا تحت ذاك الجنس العامّ .

فعلى الأوّل أيضاً لا احتياج إلى التعيين ، إذالمفروض اتّحادها في الحقيقة الواحدة ، و يترتّب على كلّ فرد منها ما يترتّب على قرينه من الأفراد الاخر نحو الصلوات القضائيّة للصبح ، أو الصيام القضائي لعدّة أيّام من رمضان ، أو الديون المتعدّدة لشخص واحد دائناً ومديناً ـ لأنّ ذاك التعبّدي وهذا التوصّلي سيّان في الغناء عن التعيين للفرد الخاصّ ، وإن كان لتلك الأفراد ميزٌ ما في الخارج زماناً أومكاناً ، ولكنّه عارٍ عن الجدوى ، فوزان هذا الشقّ هووزان أوّل القسمين ـ كمامرّ ـ .

وأمّا على الثاني فلابدّ من التعيين المحقّق للامتثال الموجب لترتّب الآثار ، إذالمفروض كون التكثّر نوعيّاً بحيث يكون لكلّ واحد منها أثر يخصّه ، فلولا قصد مايعيّنه لما ترتّب الأثر المقصود . واستوضح ذلك بأداء الدين ، حيث إنّ مجرّد إعطاء دينار خاصّ لشخص مخصوص صالح لأن ينطبق عليه غير واحد من العناوين النوعيّة ـ كالهبة ، والاهداء ، والأداء ، ونحوها ـ ومن الواضح : اختصاص كلّ واحد منها بما يخصّه من الأثر ، فلولا قصد التأدية لما انطبق عليه ذلك . وهكذا في العمل النيابي ، لأنّ متنه وحده صالح لأن يكون نيابةً عن الغير ولأن لايكون ، ومن البيّن : افتقار تعنونه بالنيابة إلى القصد ، بلاميز في ذلك بين التعبّدي والتوصّلي .

نعم : يكفيه من التعيين مايخرجه عن الابهام وصلوح الانطباق على الكثير وإن كان بالاجمال . فلاخصيصة للتفصيل إلّا ازدياد الوضوح المستغنى عنه بالقصد

الاجمالي هذا بلحاظ أصل النيّة .

وأما القربة : فهى أيضاً كذلك فيمايلزم اندراجه تحتها ، لأنّ من القيود مالايجب بسط التقرّب عليهاولادرجه تحته ، كالشرائط المأخوذة في الصلاة تقيّداً، لاقيداً ـ نحو الاستقبال والستر والصون عمّا لايؤكل لحمه و نحوها ـ إذ لايجب قصد القربة بها و إن كان من القيود مايجب فيهـا ذلك . فمجرّد أخـذ القيد في المأمور به العباديّ غيركاف في لزوم بسط القربة عليه ، مثلاً لو قيل : « اعتق رقبة مؤمنة » و كان المعتبر في العتق التقرّب ، لما أمكن الحكم بلزوم قصده بالنسبة إلى قيد الايمان أيضاً ، بل لو قصـده بالنسبة إلى أصل العتق و قد صادف كون تلك الرقبة المعتقة مؤمنة لكفى. اللّهمّ إلّا فيما قام الشاهد على لزوم درج القيد في ذاك القصد العبادي .

(مسألة ـ ٢) لايجب قصد الاداء والقضاء، ولاالقصر والتمام، ولا الوجوب والندب، الا مع توقف التعيين على قصد أحدهما، بل لوقصد أحدالامرين فى مقام الإخر صح اذا كان على وجه الاشتباه فى التطبيق ، كان قصد امتثال الامـر المتعلق به فعلا وتخيل أنه أمر أدائى فبان قضائياً، أو بالعكس ، أو تخيل أنه وجوبى فبان ندبياً أو بالعكس ، وكذا القصر والتمام . وأما اذا كان على وجه التقييد فلايكون صحيحاً ، كما اذا قصـد امتثال الامر الادائى ليس الا أوالامر الوجوبى ليس الا فبان الخلاف، فانه باطـل .

قد لاح الضابط العامّ فيما يجب فيه التعيين وفيما لايجب . و هذه العناوين المذكورة في المتن إن كانت عناوين منوّعة ـ بأن يكون الأداء حقيقة منحازة عن القضاء ، وهكذا القصر عن التمام ، والواجب عن المندوب ـ فلابدّ من قصدها بخصوصها . و أمّا لو لم تكن إلّا عوارض مشخّصة ، فلا ، و لكلّ من الفرضين أثر يخصّه .

وقدمرّت الاشارة إلى بعض تلك الفروق الّتي منها ما في المتن من الاجتزاء بالأداء مثلاً في مقام القضاء سهواً ، لأنّ الميز بينهما ليس نوعيّاً حتّى لايجزي أحد النوعين المتبائنين عن الآخر ، إذ ليس القضاء حينئذٍ إلّا عين الأداء ولكنّه في خارج الوقت ، إذ المفروض أنّه لايكون مطلوباً نوعيّاً بالاستقلال بل هو بعناية ما بعض مراتب المطلوب الكامل . و هكذا القصر والتمام ، لأنّهما ليسا نوعين متبائنين ، إذالميز بينهما إنّما هو «بشرطلا» و«بشرط شيء» و ذلك : لأنّه لايفوت عندالاشتباه في التطبيق إلّا بعض الخصوصيّات الشخصية لايختلف العمل باختلافها نوعاً .

وممّا يترتّب على الاتّحاد النوعي جواز العدول من بعض إلى آخر في الجملة ـ كمايأتي في المسئلة القادمة ـ .

ثمّ إنّ التفصيل بين الاشتباه في التطبيق و بين التقييد ليس ممّا انفرد به «الماتن» كما أنّ النقاش فيه ليس ممّا نشير إليه في خصوص المقام ، لماتكرّر منّا البحث عنه. وحاصله: أنّ المعهود من غيرواحد من الأصحاب ـ رحمهم الله ـ هو لزوم صدورالعمل بقيوده الشخصيّة عن المكلّف ولوتقديراً ـ كما في الخطاء عند التطبيق ـ إذ العمل الخاصّ لو التفت إليه لكان مقصوداً برأسه البتّة ، و أمّا فيمالايكون كذلك حتى التقديري منه فلايكون مجزياً فيما يعتبر قصده . ولكنّ الحقّ الاجتزاء بمثله فيما لوانضمّ الحسن الفاعلي بالحسن الفعلي، حيث لااحتياج

في الطاعة إلى أزيد منه وهو حاصل في نحو المقام، لأنّ المصلّي الّذي تخيّل بقاء الوقت للأداء و قد تصدّى للامتثال لاريب في تحقّق الحسن الفاعلي فيه البتّة، و هكذا الصلاة الصادرة منه في هذا الفرض لاريب في حسنها كذلك، فعند التئام هذين الحسنين يتمّ الامتثال بلاافتقار إلى أزيد منه، نظيرمامرّ: من صحّة الغسل أو الوضوء لمن وظيفته التيمّم لضيق الوقت و لكنّه اغتسل أو توضّأ بزعم وسعته بانياً على العدم فيما لو كان ضيقاً في الواقع.

والحاصل: أنّ المستفاد من المتن هو اتّحاد الأداء و القضاء في الحقيقة، لأنّ المطلوب الكامل هو الصلاة في الوقت، وبمجرّد فواته لايزول منها إلّا بعض مراتب كمالها، ويعبّر عنه حينئذٍ بتعدّد المطلوب. ولاينافيه الافتقار إلى أمر جديد في القضاء، لأنّ لسان دليله مشعر بذلك وكاشف عنه، من دون التأسيس لحقيقة منحازةٍ عن الفائتة. وهكذا القصر والتمام، لأنّهما كيفيّتا لحقيقة واحدة تطول تارةً وتقصر اخرى، كالخطّ الطويل والقصير، حيث إنّ الطول والقصر من الشئون الشخصيّة لا الفصول المنوّعة. وهكذا الأمر في الوجوب والندب.

وقد انقدح لك النقاش فيما تخيّله بعض المعاصرين: من الحكم بالصحّة في مورد الاشتباه ـ على القول بلزوم قصد عنواني القصر والتمام ـ معلّلاً بتحقّق قصد المأمور به على ما هوعليه من الخصوصيّات المعتبرة، ذاهلاً عن أنّ المقصود غيرواقع والواقع غيرالمقصود، مععدم إمكان قيام المباين مقام شقيقه المباين، فراجع.

(مسئلة ـ٣) اذا كان فى أحد أماكن التخيير فنوى القصر يجوز له أن يعدل الى التمام وبالعكس، ما لم يتجاوز محل العدول، بل لو نوى أحدهما وأتم على الاخر من غير التفات

الى العدول فالظاهر الصحة . و لا يجب التعيين حين الشروع أيضاً . نعم : لو نوى القصر فشك بين الاثنين والثلاث بعد اكمال السجدتين يشكل العدول الى التمام و البناء على الثلاث ، و ان كان لا يخلو من وجه ، بل قد يقال بتعينه . و الاحوط العدول والاتمام مع صلاة الاحتياط والاعادة .

قداشير في ثنايا المبحث المتقدّم إلى أنّ القصر و التمام إن كانا نوعين متباينين، يكون التخيير دائراً بين أمرين لامصحّح لقيام أحدهما مقام الآخر ، للبينونة الموجبة لأن يقال: «أين أحدهما من الآخر» ويتفرّع عليه عدم جواز العدول منه إليه ، لأنّه ـ أي العدول ـ خلاف القاعدة، فيحتاج إلى نصّ مفقود في المقام .

ولا يتوهّم ظهور دليل التخيير فيه ، لاندفاعه بفقد الاطلاق النافع له ، حيث إنّه بصدد الدلالة على التخيير في نفسه، لا بلحاظ طواريه: من الحدوث والبقاء ونحوهما. وحيث إنّ خيرة المتن هو اتّحادهما في الحقيقة بلاميزٍ ما هويّ بينهما ، حكم بجواز العدول .

ولاخفاء في أنّ العدول تارة بلحاظ القصد ، واخرى بلحاظ العمل فقط .

أما الاول : ففيما لو كان القصر و التمام من العناوين القصدية ، إذ يصحّ حينئذٍ إطلاق العدول والانصراف عن عنوان قصديّ إلى عنوان قصديّ آخر .

وأما الثاني : ففيما لا يكونان قصديّين ـ كما هو المفروض ـ فعليه يكون إطلاق العدول هناك إنّما هو في مرحلة العمل و مجرّد تغيّر الميل و التصميم الّذي لا يكون مأخوذاً في المأمور به .

ولو شكّ في كون عنوان خاصّ قصديّاً أم لا : قد يتخيّل لزوم الاحتياط ،

لأول الشكّ إلى مقام الامتثال المسبوق بالقطع بالاشتغال، حيث إنّ انحدار التكليف إلى ذلك العنوان يقينيّ، وإنّما الشكّ في حصول البرائة بنفس إتيانه عارياً عن القصد.

والحقّ هو البرائة، لاتّساع نطاق الشكّ إلى مقام الثبوت أيضاً، لاالسقوط فقط، حيث إنّه يشكّ في كيفيّة الجعل و سنخ الثبوت: من أنّه هل اعتبر فيه لزوم القصد زائداً عن متن العمل أم لا؟

والعجب أنّ الفقيه الهمداني ـ رحمه‌الله ـ الّذي قد حكم بالبرائة في الشك في المحصّل إذا كان بيانه سعة وضيقاً بيدالشرع ـ كمافي الطهارة ـ قد اختارهنا الاشتغال، مع أنّه أهون وأبين من هناك، إذالشكّ هنا في نفس الجعل و كيفيّته، زعماً منه بعدم حكومة البرائة هنا على قاعدة الشغل لأنّ القصد ليس كلفةً زائدة.

والحاصل: أنّ القصر و التمام إن كانا نوعين متبائنين ـ كالظهر و العصر ـ يحتاج العدول من أحدهما إلى الآخر إلى دليل مستأنف وراء مايدلّ على التخيير، لأنّه ـ أي العدول ـ عبارة عن قلب الحقيقة إلى حقيقة تبائنها، و من المعلوم: أنّ مجرّد الحكم بالتخيير قاصر عن إفادته، اللّهم إلّا إذاكان ذلك التخيير استمراريّاً.

وأمّا إن كانافردين من نوع واحد، فلايحتاج العدول من أحدهما إلى الآخر إلى دليل مستأنف وراء التخيير، لأنّ التعيين حينئذٍ إنّما هو بيد المكلّف، فله أن يسلّم على ركعتين فيصير قصراً، وأن يسلّم على أربع فيصير تماماً. فاتّصافه بأحدهما متوقّف على إرادة المكلّف و كيفيّة عمله، فعليه يكون العدول عمليّاً ـ كمامرّ ـ حتّى فيما لوقصد أحدهما الخاصّ، إذ لايصير بمجرّد القصد معيّناً، لأنّ هذا العنوان لم يؤخذ في قوامه.

نعم: لابدّ من انحفاظ القدر المشترك حتّى يبقى التخيير و جواز العدول بحاله، ولذا قيّد في المتن بعدم تجاوز المحلّ، إذالعدول من التمام إلى القصر إنّما يمكن فيما لم يأت بالركعة الثالثة، وأمّا بعدها فلامجال لجعل المأتيّ به

قصراً ، لأنّ التخيير إنّما هو بين الاثنين والأربع ، كما هو واضح .

ولو نوى أحدهما وأتمّ على الآخر من غير التفات إلى العدول ، ففي المتن: أنّ الظاهر هو الصحّة .

ولا يتوهّم لزوم الجزم بها، لأنّ لاحتمال البطلان مجالاً على بعض الفروض، وذلك : لأنّ اتّحاد الحقيقة وعدم دخالة القصد و إن يوهم بادئ الرأي الجزم بالصحّة، ولكن لابدّ من التنبّه بلزوم الميز بين ما إذا كان الاتمام على الآخر من باب الخطاء في التطبيق أو من باب التقييد ـ كما مرّ الفرق بينهما في المتن ـ وحينئذ فعلى « الماتن » أن يفصل بينهما هنا أيضاً .

وأمّا على المختار ـ من إمكان التصحيح حتّى بناء على التقييد ـ فلا، وقد مرّ تقريبه، وهو أنّ الاحتياج إلى القربة ونحوها في مثل المقام لم يثبت بالدليل اللفظيّ ، بل أقصاه الاجماع ، ويكفيه ما انجرّ إليه الاحتيال الفقهي : من ضمّ الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي ، لأنّ من أراد القصر و كان من نيّته عدم الاتمام ـ لضيق الوقت عن بعض حوائجه أو لداع آخر ـ فصادف الاتمام من غير عدول ولا الالتفات، لاريب في أنّ الفعل الصادر منه حسن بنفسه لكونه عبادة لولا المانع، كما أنّ ذلك الشخص أيضاً لم يأت بالمقدار الزائد بشهوة نفسانيّة فقط ، بل كان بصدد الامتثال ، وهذا القدر الحاصل من التئام الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي كافٍ في الامتثال. وحيث إنّ الميز بين القصر والتمام من الشئون الشخصيّة من دون تعنون الفعل بأحدهما ـ حتّى بالقصد ـ إلّا أن ينتهي أمده ، فلا يجب التعيين حين الشروع، إذ لاجدوى له بعد ما فرض الصحّة بالعدول عن المنويّ إلى غيره ، بل بغير الالتفات إليه ـ أي العدول ـ .

إنّما المهمّ هو ما أفاده ذيلاً : من الشكّ بين الاثنين والثلاث بعد إكمال السجدتين مع نيّة القصر، ولا بأس ببسط المقال فيه حتّى يتّضح في ضوئه جليّة

الحال ، وهو أنّ التمايز بين القصر والتمام إمّا بالتباين النوعي ـ بأن يكون كلّ منهما نوعاً برأسه مبائناً لشقيقه و يكون القصد فصلاً منوّعاً ـ و إمّا بالتباين الفردي مع الوحدة النوعيّة .

وعلى الاول : إمّا يجوز العدول من أحدهما إلى الآخر بقلبه إليه ـ لاستمرار التخيير بقاءً ـ وإمّا لايجوز. فعلى الجواز: إن نوى القصر ثمّ عدل إلى التمام فطرء الشكّ بين الاثنين والثلاث أونحوه بعد إكمال السجدتين ، يندرج تحت مادلّ على البناء على الثلاث فيما طرء الشكّ بينهما في الصلاة الرباعيّة ، إذ المفروض صيرورتها بالعدول رباعيّة، فتحقّق الظرف و كذا المتعلّق قبل تحقّق المظروف و كذا المتعلّق ، كما هو المعتبر حسب سياق دليل الشكّ .

وعلى عدم الجواز أو عدم العدول مع جوازه : لوطرء الشك بينهما والحال هذه ، لاندرج تحت دليل الشكّ في الثنائية .

وليعلم : أنّ وزان الشك الكذائي وما يحذو حذوه ـ مما يقال بكونه مبطلاً ـ ليس هو وزان الحدث و نحوه ممّا يوجب البطلان بمجرّد حدوثه ، بل المعني بذلك هو عدم جواز المضيّ على هذا الحال والاكتفاء به في الامتثال. وأمّا لو أتمّ بالتسليم رجاءً ثمّ بان له الواقع و كونه إثنين مثلاً ، فلا إشكال في الصحّة وحصول البرائة .

وأما على الثاني : فقد مرّ جواز العدول، بل يكون التعيين بيد المصلّي، فما لم يسلّم لايتعيّن شيء من العنوانين ، فعليه يكون جواز العدول باقياً بحاله مالم يتجاوز محلّه. فهيهنا لايمكن التمسّك بدليل الشكّ بين الاثنين والثلاث في الرباعيّة ، لأنّه شبهة مصداقيّة له، إذ لايعلم بكونها رباعيّة واقعاً إلّا بالتسليم على أربع ، كما أنّه لايجوز التمسّك بدليل الشكّ بينهما في الثنائيّة والحكم بالبطلان بالمعنى المذكور ـ لما اشير إليه من الشبهة المصداقيّة ـ لعدم العلم بكونها

ثنائيّة ، مع لزوم تحقّق الظرف قبل المظروف . و بالجملة : لايجوز التمسّك بدليل البناء على الأكثر في الرباعيّة و لا بدليل البطلان و إن اريد به البطلان البتّي أيضاً كالحدث ، للشك في الاندراج تحت دليله ـ كما مرّ ـ .

نعم: لطروّ هذا الشكّ تأثير في جعل التخييري تعيينياً ، إذ قبله كان مخيّراً بين التسليم على الثنائية ليصير قصراً و بينه على الرباعيّة فيصر تماماً ، وأمّا بعده فلايمكن التسليم هناك ، لأنّه إن كان إثنين لكان الشكّ في الثنائيّة ، و إن كان ثلاثاً لكان التسليم على الثلاثية الّتي لاتكون مشروعة في تلك الأماكن المعهودة المبحوث عنها ، فحينئذٍ يتعيّن العدول العملي إلى التمام و يصير الاتمام واجباً تعييناً بعد ماكان واجباً تخييراً، وكم له من نظير! ومعه يندرج تحت دليل الشكّ في الرباعيّة ، فيلزم البناء على الثلاث .

ومن هنا انقدح: أنّ اضطراب «الماتن» ونوسان قلمه الشريف هنا ـ بين الاشكال أوّلاً، و نقل تعيّن العدول ثانياً ، والاحتياط ثالثاً ، وطغيان بيانه في الخلل عند البحث عن الشكّ في الركعات[1] بعدم جواز العدول بتّاً ، مع استقرار دأبه على اتّحاد الحقيقة وعدم التباين بين القصر والاتمام في غير محلّه فارتقب .

ثمّ إنّه بالبناء على الثلاث يكون بمنزلة الآتي بها تعبّداً ، و معه لايجوز العدول إلى القصر ، لزوال مورد التخيير .

وللكلام مجال واسع في بحث الخلل، من جهة الدليل العامّ الدالّ على البناء على الأكثر وتتميم الناقص بالركعة المفصولة من دون التقييد بالرباعيّة ، و من جهة بيان ماخرج منه ومالم يخرج، فانتظر .

(مسألة ـ ٤) لايجب في ابتداء العمل حين النية

(١) المسألة ٢٥.

تصور الصلاة تفصيلا ، بل يكفى الاجمال ، نعم : يجب نية المجموع من الافعال جملة أو الاجزاء على وجه يرجع اليها. ولا يجوز تفريق النية على الاجزاء على وجه لا يرجع الى قصد الجملة ، كأن يقصد كلا منها على وجه الاستقلال من غير لحاظ الجزئية .

قد لاح في ثنايا البحث السابق مايغني عن التكرار ، من حيث عدم وجوب التصوّر التفصيلي ، إذ لا يحتاج إلى أزيد من الداعي والتصوّر الاجمالي . وأمّا نيّة الأفعال جمعاً و تجزية ، فمغزا القول في ذلك : أنّه ليس في البين أمر وراء أمر المجموع يدعو إلى الأجزاء بالاستقلال ويبعث نحوها كذلك ، وإلّا لكانت هناك تكاليف عديدة يتفرّع على امتثالها إطاعات وعلى عدمه عصيانات، وهكذا المثوبات والعقوبات، وهو كما ترى ! بل الّذي يدعو إلى الأجزاء هو الّذي يدعو إلى الكلّ بعينه ، بمعنى كونه في ضمنه ، فكما أنّ نفس تلك الأجزاء ضمنيّة كذلك الأمر المتعلّق بها ، وكما أنّ انحدار الارادة الآمريّة نحوها إنّما هو بتبع تعلّقها بالمجموع كذلك انحدار الارادة الفاعليّة. ولو نوى جزءً منها بداعي الأمر المستقلّ المتخيّل ، فان كان بنحو الخطأ في التطبيق لكان مجزياً ، وكذا إن كان بنحو التقييد على ماسلكناه من كفاية انضمام الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي في أمثال المقام.

و الحاصل : كما أنّ الوحدة الواقعيّة في عالم الاعتبار واجدة للملاك ومتعلّقة للحكم، كذلك لابدّ من أن تكون هي مصبّ النيّة والامتثال ، فلا استقلال لشيء من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض ، فلا محالة يكون الانبعاث أيضاً على وزان ذلك الارتباط .

(مسألة ـ ٥) لا ينافي نية الوجوب اشتمال الصلاة على الاجزاء المندوبة ، و لا يجب ملاحظتها في ابتداء الصلاة ، و لا تجديد النية على وجه الندب حين الاتيان بها .

لا ضير في نيّة الوجوب لو كانت تلك الامور المندوبة أجزاء للماهيّة أو للفرد، لأنّ المنويّ المشتمل عليها لا يكون مندوباً ، بل هو أفضل فردي الواجب ، وهكذا لو لم تكن كذلك ، لأنّ الاشتمال على الامور الندبيّه ـ كالاشتمال على الامور المباحة ـ غير مناف لاتّصاف متن الفعل الّذي وقع ظرفاً لها بالوجوب ولا لنيّة وجوبه.

نعم : إنّ ترتّب الثواب على تلك الامور المندوبة رهين قصدها والتقرّب بها، لأنّ مجرّد صلوحها للتقريب غير كاف في حصول القربة مالم يقصد التقرّب بها .

(مسئلة ـ ٦) الاحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة، خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك ، وان كان الاقوى الصحة .

لعلّ منشأ الاحتياط هو كون النيّة القلبيّة عند بعض جزءً للصلاة المفتتحة بها ، لا بالتكبير ـ وإن ردّ بما ورد : من « أنّ أوّلها التكبير » مع ما يناقش في هذا الردّ أيضاً ـ فحينئذٍ يكون التلفّظ واقعاً في الأثناء ، بخلاف ما إذا كان شرطاً، لوقوعه ـ أي الكلام الخارجي ـ حينئذٍ في خارج الصلاة .

وأمّا صلاة الاحتياط : فسيأتي مشروح القول فيها من أنّها جزء للصلاة إلّا أنّه رخّص تخلّل التسليم والتكبير فقط ، أو مستقلّة عنها . فعلى الجزئيّة : يستلزم

التلفّظ تخلل الكلام الآدمي في الأثناء ، دون ما إذا كانت مستقلّة ، فارتقب . ولاخفاء في اختصاص البحث بالصلاة كما في المتن ، وأمّا في غيرها ـ كالاحرام ـ فجائز .

(مسألة ـ ٧) من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقنه ، فيأتى بها جزء فجزء ، و يجب عليه أن ينويها أولا على الاجمال .

إنّ الّذي لا يعرف الصلاة يجب عليه ذلك بتّاً ، لا من باب المقدّمة العلميّة ـ كما زعمه بعض المعاصرين ـ إذ لا إبهام ولا شكّ في عدم المعرفة . نعم : يكون ذلك من هذا الباب بالنسبة إلى من يعرفها معرفة ناقصة مصحوبة بالخطاء في التطبيق و ما إلى ذلك ممّا لابدّ من إزالته بما في المتن ، للمقدّمة العلميّة . و كيف كان: يجب قصدها بالاجمال ، لامكان تمشّيه وصلوح انطباقه على ما يتعرّفه بالتلقين أيضاً .

(مسألة ـ ٨) يشترط فى نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء ، فلو نوى بها الرياء بطلت ، بل هو من المعاصى الكبيرة ، لانه شرك بالله تعالى . إلى قوله ـ رحمه الله ـ الثالث

إنّ الدّاعي إلى العمل والباعث نحوه ، إمّا أن يكون هو التقرّب إلى الله تعالى أو نحوه من الغايات الحقّة المارّة ، وإمّا أن يكون غيره من الدواعي الاخر. وذلك إمّا بالاستقلال، أو الشركة، أو التبعيّة . وعلى أيّ تقدير: إمّا أن يكون

ذاك الداعي الآخر حراماً في نفسه ، أو لا . وسيأتي البحث عن غير المحرّم منه : من الضمائم المباحة والمكروهة ، فارتقب .

وأمّا المحرّم منه ـ المسمّى بالرياء أو السمعة وما إلى ذلك ـ فهذا الفصل معقود لأجله . و تنقيح المقال فيه رهين إهداء الجهتين : إحديهما ـ مايحرّر فيه مقتضى القاعدة الأوّليّة . اخريهما ـ مايبحث فيه عن نطاق النصوص الخاصّة .

أما الجهة الاولى

ففي مقتضى القاعدة الاولية

إنّ المراد من الرياء ، هو إرائة كون العمل لله تعالى مع عدم كونه له (تعالى) فيخالف السرّ العلن . فعليه : لو صرّح بعدم كونه له (تعالى) بل لداع الشهرة أوصيانة العرض وما إلى ذلك من الدواعي الشهوانيّة أوالنفسانيّة، فلايكون رياءً وإن لم يترتّب عليه ثواب لفقد القربة ، فلاعصيان حينئذٍ . فمن أنفق لالله (تعالى) مصرّحاً به ، فهو ليس بمراءٍ وإن لايثاب ، فلاإثم ولامثوبة . وأمّا لوعمل رئاء الناس ، فهو ممّن يصدق عليه أنّه مراءٍ وعلى عمله أنّه رياء ، فيلزم البحث عن حكمه التكليفي : من الحرمة ، وعن حكمه الوضعي : من الابطال .

وليعلم : أنّ العمل الرّيائي إمّا توصّلي ، وإمّا تعبّدي ـ بمعنى مايشترط في صحّته قصد القربة ـ فعلى الأوّل : لامجال للبطلان بجميع الأقسام القادمة ، إذ لايعتبر في صحّته قصد التقرب حتّى يضرّه الرياء ، كغسل الثوب المتنجّس للصلاة ونحو ذلك ، فلايتأتى فيه البحث عن الحكم الوضعي . وأمّا الحرمة وما في إثرها من العقوبة : فلها مجال .

و على الثاني : فيلزم الفحص عن الشقوق المتصوّرة ، و كيفيّة تأثيرها في البعث والدعوة ، و ما لكلّ واحد منها من الأثر وضعاً و تكليفاً . فنقول : إنّ

للرياء من حيث التأثير والدخالة أقساماً :

أحدها : أن يكون هو الباعث الوحيد بلادخالة لقصد القربة أصلاً لا كلاً ولاجزءً ، ويترتّب عليه البطلان كالحرمة . أمّا الأوّل : فلفقد قصد القربة فيما تشترط صحّته به . و أمّا الثاني : فلاندراجه تحت نصوص حرمة الرياء و إطلاق الشرك المحرّم ، بلاخصيصة للمقام ولا لماورد فيه . و لاحاجة إليها بالنسبة إلى البطلان المستقلّ به العقل ، كما اشير إليه .

ثانيها : أن يكون هو الباعث الأصيل و يتبعه قصد القربة بحيث لاصلوح له للتحريك لولا الرياء ، دونه ، إذ له ذلك و إن لم يقصد القربة ، لأنّه أساس صحابة الأصالة مع التبعيّة . و لا إشكال ظاهراً في البطلان لأوله إلى فقد شرط الصحّة ، إذ المفروض عدم صلوحه للتحريك والبعث. وأمّا العصيان : فهو للاندراج تحت نصوص التحريم ، كماسيجيء .

ثالثها : أن يكون هو الباعث المستقلّ شأناً المصحوب لقصد القربة الّذي هو كذلك أيضاً ، فلا رجحان لأحدهما على الآخر في صلوح التحريك ، لاستوائهما في الاستقلال الشأني والشركة الفعليّة ، وحيث إنّ العمل قد استند إليهما معاً ، فبطلانه يتوقّف على اعتبار الخلوص بمعنى لزوم استناده إلى قصد القربة فقط ، وإلّا فيشكل البطلان فيه وفي القسمين الآتيين وإن يتفاوت الأمر فيه بينه وبينهما ، كما هو واضح . بل يمكن ترجيح البطلان فيه على تأمّل ، بملاحظة استواء وجود قصد القربة وعدمه في الانبعاث ، إذ المفروض ضرورة حصوله في الخارج وإن لم يكن بقصدها .

ورابعها: أن يكون هو الباعث بنحو الشركة والجزئية الفعلية و الشأنية ، بحيث لايكون صالحاً للبعث لولا ضميمة قصد القربة ، كما أنّه كذلك أيضاً بالنسبة إليه ـ أي الرياء ـ و البطلان حينئذٍ متوقّف على لزوم السببية التامّة له

ـ أي لقصد القربة ـ وإلّا فيشكل للاكتفاء بالناقصة أيضاً. ولكن دعوى لزوم السبب التامّ ليست بجزاف ، فيبطل حينئذٍ ، سيّما على اعتبار الخلوص .

وخامسها : أن يكون الباعث الأصيل هو قصد القربة ويتبعه الرياء ، بحيث لاصلوح له للتحريك الاستقلالي شأناً ولا للشركة و الجزئية في التأثير فعلاً بأن يوازي التقرّب ، بل الصحابة الّتي بينه و بين قصد القربة هو الصحابة التبعيّ في ظلّ الأصيل .

ولا إشكال فيه وضعاً إلّا عند اعتبار الخلوص الّذي يزاحمه الرياء التبعيّ أيضاً. وأمّا بلحاظ التأثير والاستناد فهو تامّ ظاهراً ، لأنّ وجوده ـ أي الرياء ـ حينئذٍ وعدمه سيّان ، إذ المفروض أصالة التقرّب واستقلاله في الدعوة والبعث . وليعلم : أنّ وزان الضمائم المباحة هو وزان الرياء وضعاً على التفصيل وإن كانت ممتازة عنه تكليفاً .

هذا مجمل القول في مقتضى القاعدة بالنسبة إلى الحكم الوضعي . وأمّا الحكم التكليفي : فتمام الكلام فيه رهين البحث عن النصوص الخاصّة .

أما الجهة الثانية

ففي مقتضى النصوص الخاصة

واعلم : أنّ للشرك مراتب و درجات شتّى و إن لم تكن بحذاء درجات التوحيد ، إذ لم يذهب أحد إلى تعدّد الواجب بالذات (تعالى عن العديل) وإن ذهب إلى تعدّد الصانع والربّ (تقدّس عن المثيل) .

وليعلم أيضاً : أنّ الشرك الوثني ليس هو بأن يكون المعبود هو الله (تعالى) مع الوثن، سواء كان بنحو الأصالة أو التبعيّة أو غيره من أنحاء الشركة، إذ المورث

عنهم هو امتناع عبادة ذات الله (تعالى) لكونه أجلّ من أن تناله يد العبوديّة له وتمسّ كرامته يد الرقّيّة والخضوع له، بل المعبود هو الوثن فقط لكونه شفيعاً ومقرّباً للعابد إلى الله، فالمعبود ـ أي الوثن ـ واسطة بين الخلق والخالق.

وإطلاق الشرك على ذلك إنّما هو بأنّ العبودية الّتي كانت لله تعالى قد جعلت لغيره، فجعل ذلك الغير شريكاً له (تعالى) في استحقاق الرقّيّة له و حصر العبادة لأجله.

ومدار احتجاج القرآن مع هؤلاء الوثنيّين هو توحيد الربوبيّة والمعبوديّة، لا الخالقيّة، فضلاً من الذات الواجبة «لئن سئلتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله الخ».

فاذا تمهّدت هذه، فنقول: إنّ إطلاق الشرك على الرياء، إمّا باعتبار عبادة المرائي لغير الله من الناس، وإمّا باعتبار جعله غيره شريكاً له (تعالى) وإمّا باعتبار التنزيل لا التحقيق، فيتبعه ترتّب آثار المنزّل عليه (و هو الشرك) على المنزّل (و هو الرياء).

أمّا الأوّل: فباطل البتّة، إذ لا يكون غير الله معبوداً للمرائي، حيث إنّه لا يعبده، لأنّ قصده إرائة كونه عابداً له (تعالى) مع أنّه ليس كذلك من دون قصد عبادة غيره (تعالى). وهكذا الثاني، لأنّ الرياء أينما تحقّق فانّما هو لارائة التوغّل في الله، ولا دخالة للغير في المعبوديّة أصلاً، بل المقصود إنّما هو إرائته ذلك.

أضف إلى ذلك: عدم تمشّي هذا الوجه في القسم الأوّل من الأقسام الخمسة المتقدّمة الّذي لا يكون الداعي إلّا إرائة الغير من دون قصد لله (تعالى) أبداً ـ بالأصالة أو غيرها ـ فلا مجال فيه للشركة. فان كان ولابدّ، فانّما هو باعتبار التنزيل الموجب لترتّب الآثار صوناً عن اللغويّة.

وممّا لا مناص من التذكار له، هو لزوم الفحص عن نطاق النصوص القادمة: من أنّه هل هو بيان الوضع من البطلان؟ أو التكليف من الحرمة؟ أو هما معاً؟

وعلى أيّ تقدير : فهل هو للقسم الأوّل من الأقسام الخمسة فقط ؟ أو لغيره من الأقسام الاخر أيضاً ؟

فمن تلك النصوص : مارواه عن داود ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من أظهر للناس مايحبّ الله عزّ وجلّ وبارز الله بما كرهه لقي الله وهو ماقت له[1] . ونحوه مارواه عن الحسين بن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام[2] .

إنّ المستفاد منه و أشباهه المشتركة في هذا التعبير ، هو أنّ من يخالف سرّه العلن ممقوت لله (تعالى) بأن يأتي بالصلاة ظاهراً ويشرب الخمر باطناً ، أو نحو ذلك ممّا لامساس له بالرياء .

فهذه الطائفة خارجة عن حريم الاستدلال .

ومنها : مارواه عن السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... لايريدون به ما عند ربّهم يكون دينهم رياءً ألا يخالطهم خوف الخ[3] .

وفي شموله لماعدا القسم الأوّل تأمّل بل نظر ، للاختلاط المعتبر فيه ـ أي فيما عدا القسم الأوّل ـ مع نفيه فيه .

ومنها: مارواه عن أبي جعفر عليه السلام قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير قوله تعالى: « فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولايشرك بعبادة ربّه أحداً» فقال: من صلّى مراءاة الناس فهومشرك ... ومن عمل عملاً ممّا أمرالله به مراءاة الناس فهومشرك ، ولايقبل الله عمل مراءٍ[4] .

قدمرّ في المقدّمة مايجدي في اتّضاح إطلاق الشرك على الرياء و المشرك على المرائي، وظاهر قوله صلى الله عليه وآله : « مراءاة الناس » هو كون العمل بتمامه للارائة، فعليه لايشمل ما عدا القسم الأوّل .

نعم : لاخفاء في دلالته على الوضع والتكليف معاً ، اللّهمّ إلّا أن يستفاد

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ١١ من أبواب مقدمة العبادات ح٣ و١٤و٤ و١٣ .

التعميم من الذيل، حيث قال: «ولايقبل الله عمل مراءٍ» و لكنّه على التسليم للموضع فقط، فلايدلّ على الحرمة، إذ أقصاه عدم القبول.

ومنها: مارواه عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سئل فيما النجاة غداً؟ فقال صلى الله عليه وآله... يعمل بما أمره الله ثمّ يريد به غيره، فاتّقوا الله في الرياء فانّه الشرك بالله، الخ[1].

وظاهره البطلان والحرمة معاً ـ كما لايخفى على من تأمّل في صدره وساقته ـ و ظهور قوله: «... ثمّ يريد به غيره» في القسم الأوّل الّذي لاسهم لله تعالى فيه ممّا لاسترة عليه. وأمّا التعميم: فلعلّه يستفاد من قوله: «فاتّقوا الله في الرياء فانّه الشرك بالله» فعليه يدلّ على حرمة الرياء أينما تحقّق، إن لم يناقش بكون «اللام» للعهد الذكري.

ومنها: مارواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله... يؤمر برجال إلى النار... فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء! ما كان حالكم؟ قالوا: كنّا نعمل لغير الله، فقيل: لتأخذوا ثوابكم ممّن عملتم له[2].

ودلالته على الحرمة واضحة، إلّا أنّ المستفاد من قولهم: «كنا نعمل لغير الله» هو خصوص القسم الأوّل، دون ماعداه.

و لاخفاء في خروج التوصّليّات تخصيصاً أو تخصّصاً، إذ لايلزم إتيانها لله تعالى كما أنّه لاريب في خروج ما كان لغيرالله مع التصريح به، بحيث لايكون رئاء الناس ـ بأن يريهم كونه لله و لايكون كذلك ـ لما مرّ من عدم حرمة مثله وإن لايثاب عليه لفقد القربة. وليعلم: أنّ خروج التوصّلي إنّما هو من حيث البطلان، وأمّا الحرمة وفقد الأجر فكالتعبّدي.

ومنها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام... إنّ من عمل للناس كان ثوابه على الناس،

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب مقدمة العبادات ح١٦.
(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح١.

ومن عمل لله كان ثوابه على الله ، إنّ كلّ رياء شرك[١] . ونحوه مارواه عن يزيد ابن خليفة عن أبي عبدالله عليه السلام [٢] .

إنّ مفاد الفقرة الاولى من هاتين الفقرتين ، هو شمول الخالص من كلّ واحد من الفرضين. وأمّا مفاد الثانية منهما ، فلعلّه عامّ يشمل ما عدا القسم الأوّل أيضاً، فيدلّ على حرمة الرياء بجميع أقسامه. وأمّا بطلان ماعدا القسم الأوّل من الأقسام الخمسة فمنظور فيه بعد ، إلّا على عموم التنزيل ، كما نشير إليه .

ومنها : مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال النبيّ صلى الله عليه وآله إنّ الملك ليصعد بعمل العبد متبهّجاً به ، فاذا صعد بحسناته يقول الله عزّ وجل: اجعلوها في سجّين، إنّه ليس إيّاى أراد به[٣].

ودلالتها على الحرمة متوقّفة على إرادة النار ونحوها من « سجّين » وأمّا لو اريد منه المكان الهابط كالأرض السفلى مثلاً ـ حسب مايستفاد من بعض اللغويّين ـ فلا . و أمّا البطلان : فبالنسبة إلى القسم الأوّل تامّ . و أمّا بالنسبة إلى الأقسام الأربعة الاخر ، فمتوقّف على استفادة لزوم الحصر في القبول ، بأن يكون العمل لله تعالى فقط بلاشوب أصلاً ، ولايبعد ذلك ، لأجل تقدّم لفظة «إيّاي» .

ومنها : مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى : «فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولايشرك بعبادة ربّه أحداً» قال : الرجل يعمل شيئاً من الثواب لايطلب به وجه الله إنّما يطلب تزكية النفس يشتهى أن يسمع به الناس، فهذا الّذي أشرك بعبادة ربّه ، الخ [٤].

قد اشير إلى أنّ إطلاق الشرك على الرياء أو السمعة إنّما هو للتنزيل مبالغة، فيدلّ على حرمة خصوص القسم الأوّل ، لظهور قوله : « إنّما يطلب تزكية النفس » فيه ، وهو وإن لم يؤخذ فيه عنوان الرياء ، ولكن قد اخذ ما هو من

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ٢و٤و٣و٦ .

أشهر مصاديقه فيه، فيكون باطلاً لفقد قصد القربة ، وحراماً للتنزيل بمنزلة الشرك.

ومنها: ماروا عن أبي بصير قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : يجاء بالعبد يوم القيامة قدصلّى، فيقول : يارب! قد صلّيت ابتغاء وجهك، فيقال له : بل صلّيت ليقال : ما أحسن صلاة فلان ! إذهبوا به إلى النار : الخ [1] .

وظهورها في الحكم التكليفي ـ أي الحرمة ـ واضح ، لمكان الذهاب إلى النار ، ولكنّه بالنسبة إلى القسم الأوّل . و أمّا بالنسبة إلى غيره ، فمتوقّف على اندراجه تحت قوله: «بل صلّيت ليقال» ولكن شموله لجميع تلك الأقسام الأربعة غير خال من البُعد، لاحتمال تقابله للفقرة الاولى ، فالمراد حينئذٍ ما كان الداعي منحصراً في الرياء .

ومنها : ماروا عن زرارة وحمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لوأنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحدٍ من الناس كان مشركاً [2].

والكلام في إطلاق الشرك على مثل المقام تنزيلاً لترتيب أثر العصيان هو مامرّ . وشموله لما إذا كان قصدالقربه مستقلاً و رضا الناس تبعاً واضح ، وهكذا بالنسبة إلى مايشابهه . وأمّا إذا كان رضى الناس أصلاً و وجه الله تبعاً فهو مندرج بالأولويّة. فحينئذٍ جميع تلك الأقسام الخمسة مشمولة له ، إمّا بالمنطوق ، أوالفحوى، ولكن بالنسبة إلى الحكم التكليفي دون الوضعي ، لقصوره عن إفادة البطلان ، إلّا بعموم التنزيل .

ومنها : ماروا عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسرّه ذلك ؟ قال : لابأس ما من أحد إلّا وهو يحبّ أن يظهر له في الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك[3].

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٠ .
(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب مقدمة العبادات ح ١١ .
(٣) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مقدمة العبادات ح ١ .

إنّ مفهوم الذيل هو ثبوت البأس فيما إذا صنع العمل الخير حبّاً لظهوره في الناس . ولكن في كون المراد منه هو البطلان أو الحرمة وهكذا في شموله لجميع الأقسام الخمسة أو بعضها ، تأمّل . و يمكن استفاده الحرمة ، بشهادة أنّه لو اريدمن «البأس» البطلان لاختصّ ذلك بالتعبّديّات من دون الشمول لغيرها، وذلك تخصيص بلادليل ، فصيانة الاطلاق بأصالته وصرافته تستدعي الحكم بأنّ المرادهوالحرمة الّتي يكونالتوصّليفيهاكالتعبّدي، حيث إنّه شاهد داخليّعليه.

و أمّا شموله لجميع الأقسام أو لبعضها : فمتوقّف على عدم ظهور قوله : « صنع ذلك لذلك » في الانحصار ، بأن يكون الباعث الوحيد هو ظهور الخير في الناس ـ كما في القسم الأوّل منها ـ و أمّا على الانحصار ، فلا ، و دعوى عدمه ليست بجزافية ، فحينئذٍ يندرج غيره من الأقسام الاخر فيه ، فيدلّ على الحرمة مطلقاً .

تنبيه :

قد لاح في مطاوي البحث عن النصوص المارّة حرمة الرياء بجميع أقسامه المتصوّرة المتقدّمة، و كذا البطلان بالنسبة إلى بعضها. وأمّا في الجميع عدا الأوّل، فهو متوقّف على عموم التنزيل ، أو امتناع اجتماع الأمر والنهي و عدم إمكان التقرّب بالمبعّد ، ونحوذلك ممّا هو سندالمنع . وأمّا بناء على الجواز ، أو تصحيح التقرّب بالمبعّد عند تعدّد الجهة ـ كما هو المفروض ـ فلا .

والمهمّ هو النظر المستأنف في أدلّة الباب وروایاته ، حتّى يتّضح في ضوئه نطاق بعض مايدلّ منها على البطلان . و قبل الخوض في الطائفة الكافلة للبطلان يلزم تعرّض ماعن السيّد المرتضى ـ رحمه‌الله ـ في انتصاره : من عدم بطلان العبادة بالرياء ، بل هي مجزية مسقطة للقضاء ، لكن لاثواب عليها .

وذلك: بأنّ من الواضح الضروري في الفقه ، هو اشتراط صحّة العبادة بقصد

القربة المستلزم لبطلانها بدونه ، فحينئذٍ لامجال لتوهّم الصحّة في القسم الأوّل الفاقد له رأساً حسب الفرض ، و من البعيد عن ساحة السيّد ـ رحمه الله ـ الذهاب إلى الصحّة في مثله ، فيدور الكلام صحّةً وفساداً مدار ماعداه من الأقسام الاخر الّتي ينضمّ فيها الرياء و قصد القربة ، بأحد أنحاء الانضمام . و قد اشير إلى أنّ المقدار المسلّم من النصوص الماضية، هو حرمة الرياء بجميع أقسامه،وأمّا البطلان المطلق، فلا. اللّهمّ إلّا على عموم التنزيل ، أو القاعدة، وهي : امتناع اجتماع الامر والنهي ، أوعدم جواز التقرّب بالمحرّم المبعّد، وحيث إنّ العمل الريائي محرّم فلايمكن التقرّب به . و أمّا لو نوقش فيها بجواز الاجتماع و إجداء تعدّد الجهة ـ كما هو الحقّ ـ أو بجواز التقرّب بالمبعّد عند انحفاظ تعدّدها ـ كما هو المفروض ـ أو لعدم انطباق الرياء على متن العمل، فلايسري النهى إليه، إذ لانهي عن العمل الصادر عن نيّة الرياء ، بل هو إنّما يكون عن الرياء في العمل بحيث يكون متن العمل بما هو عمل رياءً ، نظير ما قيل في التشريع : من أنّ المحرّم هل هو العمل الصادر عن قصد البدعة؟ أو العمل الّذي يكون بعينه بدعة وتشريعاً؟

فلادليل على البطلان . فلعلّ القول بعدمه فيما عدا القسم الأوّل مستند إلى أحد هذه الوجوه ، فلا مناص من إثبات لزوم الخلوص وضعاً حتّى يتبعه البطلان في مورد الشركة والرياء وإن كان بالتبع . ولاميز حينئذٍ بين ما لو كان نطاق الدليل لزوم القربة البحتة والتقرّب المحض ، أولزوم الخلوص وعدم انضمام شيء آخر إليه ، إذ على الأوّل يندرج الرياء ونحوه وحده ، وعلى الثاني يندرج ماعداه من الضمائم المباحة أيضاً .

والحاصل : أنّ القاعدة الأوّليّة قاصرة عن إثبات البطلان فيما عدا القسم الأوّل وبعض الأقسام الّذي يكون بمنزلته ، فلابدّ من التماس الدليل التعبّدي، كمايلي :

فمن تلك النصوص : ما رواه عن عليّ بن سالم قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام

يقول : قال الله عزّ وجلّ : أنا خير شريك ، من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلّا ما كان لي خالصاً [١] .

إنّ الشركة قد تكون في النيّة و قد تكون في المنويّ . و الأوّل : بأن يتصوّر الشريكان معاً على أحد أنحاء الانضمام: من الاصالة والاستقلال والجزئيّة والتبعيّة ـ حسبما فصّل سالفاً ـ ثمّ يقصد إيقاع الفعل لأجلهما ، بحيث يكون كلّ جزء من أجزاء ذلك الفعل واقعاً لهما .

والثاني : بأن يتصوّر بعض أجزاء الفعل ويقصد إيقاعه لأحد الشريكين ، ثمّ يتصوّر البعض الآخر عند الانتهاء إليه فيقصد إيقاعه للشريك الآخر . وهذا على قسمين : أحدهما ـ أن يكون ذلك الفعل الخارجي مرتبطاً أجزائه بحيث تكون حقيقة واحدة ،كالصلاة ونحوها . والآخر ـ أن لايكون كذلك شرعاً وإن كان بين تلك الأجزاء نحو ارتباط خارجاً ، كالمسجد ، حيث إنّه يمكن بناء بعض أجزائه قربة إلى الله وبناء بعضها الباقي رئاء الناس ، بلا ارتباط بين أجزائه شرعاً وإن كان كذلك خارجاً. ويتلوه قسم آخر ، وهو بأن يكون بعض الأعمال المستقلّة بحيالها بتمامها لله تعالى وبعضها الباقي كذلك رياءً ، كأن يصلّي لله تعالى و يحجّ رياء ، وما إلى ذلك من النظائر ، والشركة فيه بلحاظ مجموع مايعمله في مدّة الحيوة لا بلحاظ العمل الشخصي الخارجي قصداً أو مقصوداً ، إذ المفروض أنّ بعضها قصداً ومقصوداً لله تعالى وبعضها الآخر كذلك رئاء الناس .

ولاخفاء في عدم اندراج القسم الأخير في قوله . « في عملٍ » لظهوره في العمل الواحد . كما أنّ في اندراج الفرض الثاني من القسم الثاني أيضاً نظراً ، بعد ما فرض الاستقلال لكلّ جزءٍ من أجزاء ذلك العمل ـ الواحد بالاعتبار الكثير بالتحقيق ـ حيث إنّ له ـ أي لكلّ جزءٍ ـ خطاباً يخصّه وبعثاً لايتعدّاه ، فإذا كان جزء منها لله تعالى فلاوجه لعدم قبوله بمجرّد وقوع الجزء الآخر المستقلّ

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح٩ .

عنه رياءً ، ولوفرض الاندراج يلزم تقييد إطلاق عدم القبول بالمرحلة الكاملة منه ، كما في قوله تعالى : «إنّما يتقبّل الله من المتّقين» .

وأمّا الفرض الأوّل منه ـ أي من القسم الثاني ـ فلاندراجه وجه في الجملة، ولكن إذا كان إتيان بعض الاجزاء المرتبطة رياءً وحكم ببطلانه ـ أي خصوص ذلك الجزء الريائي ـ ثمّ تدارکه صحيحاً ، لما كان لبطلان مجموع العمل حينئذٍ وجه ، اللّهمّ إلّا من جهة الزيادة العمدية ونحوها ، كما يأتي .

نعم : لاسترة في اندراج القسم الأوّل الّذي هو المنساق من مثل المقام .

وفي الرواية بعض ماله مساس بباقي ماورد في هذا الباب أيضاً ، فلنشر إليه بعد نقل ذلك فيمايلي .

ومنها: ماروا ه عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: يقول الله عزّ وجلّ أنا خير شريك ، فمن عمل لي ولغيري ، فهو لمن عمله غيري [1] .

والكلام فيها من حيث اندراج الأقسام المحتملة وعدمه هو ما مرّ . نعم: لمّا لم يؤخذ فيها عنوان « العمل » إذ ليس فيها « من عمل لي و لغيري عملاً » أمكن اندراج القسم الثالث ، وهو ما إذا كان الأعمال متعدّدة . ولكنّ المناط في عدمه واحد ، وهولزوم تقييد عدم القبول بالكامل منه ـ كما مرّ ـ .

ومنها : ماروا ه عن علي بن سالم قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : قال الله تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشريك ، فمن أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلّا ما كان لي خالصاً [2] .

والبحث فيها من حيث اندراج الأقسام المحتملة وعدمه ما تقدّم . وتبيّن : أنّ الّذي لا ريب في اندراجه هو ما إذا كان الاشراك في النيّة بمعنى المحرّك والباعث، فيلزم التأمّل في اندراج جميع تلك الأقسام الأربعة: من الأصالة والاستقلال

(١و٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ١١٧ .

والجزئيّة والتبعيّة ، أو بعضها بالتفصيل بينها .

والّذي ينبغي أن يقال: هو أنّ القصد التبعي من الرياء ممّا يشكل اندراجه تحت قوله: «لي ولغيري» إذ المفروض أنّ وجوده كالعدم ، لأنّ المحرّك الأصيل والباعث الأوّلي هو التقرّب، بحيث يكون الانبعاث نحو الامتثال محقّقاً في صورتي انضمام الرياء وعدمه ، كما أنّ عكسه أيضاً كذلك ، وهو ما إذا كان قصد القربة تبعيّاً والرياء أصيلاً ، لعدم صدق العنوان المأخوذ في صدر هذه الطائفة عليه . إلّا أنّه يمكن إثبات بطلانه بالقاعدة الأوّلية ، حيث إنّ وجود قصد القربة وعدمه سيّان، فلا أثر معتدّ به له في الدعوة والبعث ، كما أنه يمكن أيضاً إثباته بالأولويّة، حيث إنّ بعض تلك الأقسام مندرج ـ كما نشير إليه الآن ـ و لاريب في كونه أولى منه .

وهكذا غير الرياء من الضمائم الّتي لايكون تأثيرها في البعث على حدّ تأثير قصد القربة ـ بأن يكون راجحاً عليه فيه أو مرجوحاً عنه ـ إذ لاخصيصة للرياء بعدعدم أخذه فيها مع شمول العنوان له ولغيره من الضمائم الاخر ، كمانشير إليه. نعم : يندرج من الأقسام مايكون وزان التقرّب والرياء واحداً ، إمّا بالاستقلال الشأني لكلّ واحد منهما ، وإمّا بالجزئيّة الشأنيّة كالفعليّة . فهذان القسمان متساويان في الاندراج تحت عنوان الشركة ، وإن كان مايكون تأثيره بالجزئيّة أسوء حالاً ، إذ لازمها أنّ قصدالقربة وحده غيرصالح للدعوة و البعث ، بخلاف صورة الاستقلال الشأني الّذي مغزاه صلوحه للتحريك مطلقاً وإن لم يصحبه الرياء.

هذا تمام القول بلحاظ عنوان الشركة والعمل لله و لغيره . و أمّا بلحاظ اعتبار الخلوص ـ حسبما يهدى إليه ذيل الاولى و الأخيرة ـ فالخطب سهل ، لدلالته على البطلان تعبّداً في جميع تلك الصور: من الأصالة وغيرها ، لأنّ الرياء التبعيّ طارد للمخلوص المعتبر في الصحّة وضعاً .

ولاميز حينئذٍ بين الرياء وغيره، لعدم أخذه عنواناً فيها، ولمنافاة غيره للمخلوص

المعتبر أيضاً ، سواء كان ذاك الغير حراماً أم لا ، كما في الضمائم المباحة [١].

فتبيّن ممّا تقدّم .

أولا : أنّ مقال السيّد المرتضى ـ قدّس سرّه ـ مشفوع بالبرهان في الجملة، لأنّ مفاد تلك الروايات الأوّل هو حرمة الرياء بجميع أقسامه . و أمّا البطلان العامّ ، فلا . و القاعدة الأوّلية أيضاً قاصرة عن إثباته ـ أي البطلان ـ فيما عدا القسم الأوّل ونحوه ، وهو ما يكون الرياء هو الباعث الوحيد ، و كذا ما يكون الرياء بالأصالة والتقرّب تبعاً ، وذلك : لامكان اجتماع الأمر والنهي ، أو لامكان التقرّب بالمبعّد عندانحفاظ تعدّد الجهة ، أولعدم انطباق الرياء على متن العمل، أو لغير ذلك ممّا يوجب التأمّل والنظر في الحكم بالبطلان .

وثانياً : أنّ وزان الرياء و غيره سواء كان حراماً أم لا واحد ، إذالكلّ منافٍ للخلوص المعتبر وضعاً في صحّة العبادة بلاخصوصيّة للرياء ، كما صرّح باشتراطه الماتن ـ رحمه الله ـ في الوضوء ، إلى أن قال : « فالرياء في العمل بأيّ وجه كان مبطل له، لقوله تعالى ـ على ما في الأخبار ـ أناخير شريك ، من عمل لي ولغيري تركته لغيري الخ» وإن لم نجد عنوان «الترك» في روايات الباب ، ولعلّه نقل بالمعنى .

وثالثاً : أنّ نصوص الباب على طائفتين : إحديهما ـ ما تدلّ على الوضع والتكليف معاً ، وهي الّتي اطلق فيها الشرك على الريا ، وقد اشير في ثنايا البحث عنها إلى أنّ مقتضى عموم التنزيل هو ترتيب البطلان والحرمة على الرياء : إذ كما أنّ عبادة المشرك محرّمة ، كذلك تكون باطلة أيضاً . واخريهما ـ ما تدلّ على الوضع فقط ، وهي الّتي دلّت على أنّ الله تعالى خير شريك ولايقبل إلّا ما كان خالصاً ، إذالقبول في لسان الروايات ما يقابل الردّ . وأمّا الميز بينه و بين

(١) وسيوافيك تمام القول في الضمائم، ويتبين هناك الاشكال في الشمول لبعضها، فراجع.

الصحّة ، فاصطلاح فقهيّ مستحدث . وحيث اعتبر الخلوص عن الغير في الداعي وضعاً ، يكون البطلان عند الشوب والخلط ـ وإن كان تبعيّاً ـ على القاعدة .

ولاريب في أنّ زمام الوضع سعةً وضيقاً بيد الشرع ، فكما أنّه لواعتبر في العبادة والطاعة قصد الأمر لما اكتفي بقصد الملاك ولما تحقّق الامتثال باتيان المهمّ عند ترك الأهمّ مع عدم الترتّب ـ لعدم الأمر بالمهمّ حينئذٍ ـ و هكذا لواعتبر فيه قصدالمأموربه وإخطاره تفصيلاً لما اكتفي بالداعي والارتكاز ، فكذلك لو اعتبر الخلوص في حوزة البعث و دعاء الدعوة لما اكتفي بالشركة و إن كان الشريك تبعيّاً ، فالضمائم التبعيّة بأسرها ـ محرّمة كانت أم لا ـ منافية للمخلوص .

ولاتفاوت فيما هوالمهمّ بين تفسير قوله عليه السلام : « إلّا ما كان لي خالصاً » في روايتي « عليّ بن سالم » [1] بنحو يؤول إلى الاستثناء المتّصل ، أو بمنهج يؤول إلى المنقطع ، فتبصّر !

ثمّ إنّ هيهنا نصوصاً اخر قديتمسّك بها لاعتبار الخلوص في العبادة وضعاً المستلزم لبطلانها عندالشوب بالرياء وغيره ممّا يوجب زواله بالاختلاط. والّذي ينساق إلى الذهن منها ، هو ما يوجب رقيّ الروح و صعوده إلى ذروة الكمال وعروجه من حضيض النقص زائداً عمّا يعتبر في نصاب الصحّة وضعاً وإن عدّها في «الجواهر» مقرونة ببعض مامرّ ممّا تكون دلالته على لزوم الخلوص وضعاً تامّة.

فمنها : مارواه عن ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى : «حنيفاً مسلماً» قال : خالصاً مخلصاً لايشوبه شيء [2].

و تفسيره بذلك ، إمّا بلحاظ بيان ما ناله الخليل عليه السلام الّذي لامطمع فيه لغيره من الآحاد المكلّفين عدا النبيّ والوصيّ وإمّا بلحاظ مايمكن أن يناله العبد ـ حسبما ورد من أدعية التكبيرات الافتتاحيّة ـ وعلى الأوّل: لامساس له بالمقام . و على الثاني : لايجب تحصيل ذلك الشأو البعيد بعدما كان مندوباً .

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح٩ والباب ١٢ ح١١.
(٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح٧ .

ومنها: ماروا‌ه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال . . . بالاخلاص يكون الخلاص[1].

والمراد منه أيضاً بيان الكمال والرقي المتوقّع للانسان و نزاهته عن الأقذار، ويشهد له ماعنه عليه السلام أنّه قال . . . طوبى لمن أخلص لله العبادة والدعاء ، ولم يشغل قلبه بما ترى عيناه ، و لم ينس ذكر الله بما تسمع اذناه ، ولم يحزن صدره بما اعطي غيره[2] لأنّ مساق هذه و أشباهها هو بيان ما اعدّ للانسان من الزلفى ، لاخصوص مايعتبر لزوماً في العبادة التي يستوي فيها العاكف والباد والعالم والجاهل ونحوهما ، وهكذا سائر ماورد في هذا الباب، فراجع .

الثالث ـ أن يقصد ببعض الاجزاء الواجبة الرياء ، و هذا أيضاً باطل وان كان محل التدارك باقياً . نعم فى مثل الاعمال التى لا يرتبط بعضها ببعض أو لا ينا فيها الزيادة فى الاثناء ـ كقرائة القرآن و الاذان و الاقامة ـ اذا أتى ببعض الايات أو الفصول من الأذان اختص البطلان به، فلو تدارك بالاعادة صح.

لاإشكال في حرمة الجزء العبادي المأتي به رياءً ولافي بطلانه ـ حسبما فصّل سالفاً ـ كما أنّه لاريب في صحّة الأجزاء الاخر ، وكذا الكل الملتئم بها في غير الارتباطي ـ كقرائة شطر من القرآن ونحوها من العبادات المستقلّة ـ اللّهم إلّا على تفسير قوله عليه السلام في روايتي «علي بن سالم» : «لم أقبله إلّا ما كان لي خالصاً» بردّ تمام العمل رأساً بمجرّد شوب الرياء في بعض أجزائه وإن لم يكن بينها ارتباط

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٣ .

ـ كما في المثال ـ حتّى يكون تعبّداً ساذجاً ، وقد اشير إلى بعده عن الارتكاز .

و أمّا الارتباطيّ منه : فلاسترة في بطلانه رأساً عند الاكتفاء بذاك الجزء الباطل، حيث إنّه كتركه عمداً، ومعه لامجال لتخيّل الصحّة ، إذ المصلحة المتقوّمة بامور ملتئمة تزول بزوال واحد منها ، لنفاد الالتئام حينئذٍ .

و أمّا لو اريد التدارك بالتكرار : فلا محذور فيه ما لم يكن في الاعادة مفسدة وضعاً ، أو ما لم يوجب تخلّل الرياء زوال الصحّة التأهّليّة و خروج ذاك العمل عن صلوح التتميم، نحو قرائة سورة خاصّة من القرآن رغبةً إلى مايترتّب عليها من الثواب المخصوص أو الأذان والاقامة، حيث إنّه لامفسدة في الاعادة نفسها. ولاتأثير أيضاً لتخلّل الرياء في الخروج عن صحّة التتميم وإلحاق الباقي بالغابر .

نعم : قد يكون في الاعادة محذور، لانطباق بعض ما قام الدليل على مانعيّته وضعاً عليه ، نحو عنوان « الزيادة » أو « التكلّم الخارج » وما إلى ذلك . وبيانه: بأنّ ذاك الجزء العباديّ المأتيّ رياء ، إمّا فعل (كالقيام أو الجلسة الاستراحيّة وغيرهما من الأفعال الواجبة برهاناً أو فرضاً) وإمّا قول (كالذكر والقرائة ونحوهما من الأقوال اللازمة كذلك) .

فعلى الاول : يمكن التدارك بجعل بقاء ذاك الفعل خالصاً له تعالى وإن كان حدوثه لغيره رياءً ، ولاخفاء في المميز بين البقاء والحدوث وأنّ وصفي الخلوص والرياء بمنزلة الأمرين الواقعيّين خارجاً المميّزين بينهما كذلك، فيمتاز الحدوث عن البقاء بالرياء كما أنّه يمتاز عن الحدوث بالخلوص. وبالجملة : لاضير في إدامة ذلك الفعل وإبقائه ما لم يكن حدوثه الرياءي ماحياً للصورة الصلاتية ، على ما في محو الصورة من الكلام القادم في موطنه .

وأما على الثاني : فيمكن النقاش فيه أوّلاً باحتمال انطباق الزيادة على ذاك المأتيّ رياءً ، فحينئذٍ تخرج الصلاة عن صلوح التتميم وإلحاق الآتي بالماضي، كما دلّ عليه قوله : « من زاد » على ما يأتي في الخلل .

إلّا أن يتخيّل عدم الانطباق على المقام ، حيث إنّ المنساق من الزيادة هو تماثل الزائد مع المزيد عليه ، ولمّا لم يكن بين الخالص والمشوب مثليّة أصلاً ، ولا بين الواجب الّذي يثاب به وبين الحرام الّذي يعاقب عليه تماثل رأساً ، فلا محذور من حيث الزيادة .

وفيه أوّلاً : بأنّه يستفاد من بعض النصوص التعميم بنحو يشمل المقام ، كما ورد في سجدة العزائم المأتيّ بها في الصلاة « أنّها زيادة في المكتوبة » مع عدم التماثل بينها وبين السجدة الصلاتية . فهذا و أشباهه ممّا ينبّه بعدم لزوم المماثلة في صدق الزيادة . نعم : يمكن القول بأنّ المنساق منها هو التماثل ـ كما مرّ ـ إلّا أنّ الوارد في سجدة العزائم تعبّد خاصّ موجب لتوسعة الموضوع ـ أعني الزيادة ـ حكومة ، فيترتّب عليها الآثار للتنزيل بلا تعدّ منها إلى غيرها ، فلا يصدق على السورة المأتيّ بها رياءً عنوان الزيادة .

وثانياً : باحتمال انطباق « التكلّم الخارج عن الصلاة » عليه ، وحينئذٍ تبطل رأساً و تخرج عن صلوح التتميم ، إلّا أن يتخيّل جواز مثل ذلك ، حيث إنّه قد استثني من العموم القرآن والدعاء وما ينتهي إليهما ، فيندرج الجزء الريائي تحت المستثنى ، فلا تبطل الصلاة به . نعم : لو قيل : بأنّ الخارج منه هو خصوص المحلّل لا الأعمّ منه ومن المحرّم فيبقى الريائي من الذكر تحت عموم المنع ، لزم بطلانها رأساً . وتمام القول فيه نقداً وتأييداً رهين ميعاده .

الرابع ـ أن يقصد ببعض الاجزاء المستحبة الرياء ـ كالقنوت في الصلاة ـ وهذا باطل على الاقوى .

لمّا جاز ترك الجزء المندوب رأساً ، فلا محذور فيه من حيث عدم تدارك ما

أتى به رياءً ، فمعه لاوجه للبطلان إلّا من جهة «التكلّم الخارج» و نحوه ، وقد اشير إلى ماله مساس تامّ بالمقام آنفاً . ولاسترة في أنّ القنوت وأمثاله أجنبيّ عن الصلاة، فلا ارتباط بينهما عدا الظرفيّة الّتي لاتوجب سراية بطلان المظروف إلى الظرف . نعم : قد يوجب الرياء في الجزء المندوب محذوراً خاصّاً بذاك المورد، وهو كما في الوضوء ، حيث إنّ الغسلة الثانية لليد مندوبة ، فلو أتى بها عند غسل اليسرى رياءً لما جاز المسح بذاك البلل ، حيث إنّه ليس من بلل الوضوء .

والحاصل : أنّه قد يوجب في بعض الموارد الخاصّة محذوراً يخصّها : مع مابين تلك الموارد أيضاً : من إمكان العلاج في بعضها ، وعدمه في بعضها الآخر ، كما في محلّه .

وليعلم : أنّ مصبّ الكلام هو ما إذا كان الرياء في خصوص الجزء المندوب لافي العمل الكذائي ، أي بلحاظ الوحدة .

الخامس ـ أن يكون أصل العمل لله تعالى لكن أتى به فى مكان وقصد باتيانه فى ذلك المكان الرياء ـ كما اذا أتى به فى المسجد أو بعض المشاهد رياء ـ و هذا أيضاً باطل على الاقوى . و كذا اذا كان وقوفه فى الصف الاول من الجماعة أو فى الطرف الايمن رياء .

إنّ استيفاء حقّ المقام ـ من حيث الميز ، بين انحدار الرياء نحو الكون الخاصّ، وبين انحداره نحو الفعل المختصّ بهذه الخصوصيّة ـ في جهتين ، كمايلى:

الجهة الاولى

فى ما ينحدر الرياء نحو الكون فقط

وذلك فيما يهتمّ المرائي بارائة كونه في مكان قدّسه الشرع ـ كالمسجد ونحوه ـ بلا امتياز بين مايأتيه فيه من الأفعال التعبّديّة والتوصّليّه ، بل ولاتفاوت بينها وبين الترك البحت ، إذ مدار اهتمامه إرائة أنّ كونه فيه لله تعالى، فعليه يكون وزان هذا الكون هو وزان الكون في المغصوب ، ولامجال لتوهّم بطلان الصلاة حينئذٍ إلّا على مبنى امتناع اجتماع الأمر و النهي ، حيث اتّحد الكون الصلاتيّ المأمور به والكون الريائي المنهيّ عنه . وقد مرّ جوازه أوّلاً ، و صحّة الصلاة على الامتناع ثانياً ، للاكتفاء بالمصلحة الكامنة ، فراجع .

الجهة الثانية

فيما ينحدر الرياء بايقاع الصلاة فى ذاك المكان الخاص

والميز بين الجهتين واضح ، إذ لااتّحاد عند التحقيق في الجهة الاولى بين الواجب والحرام ، كمافصّل في الصلاة في الدار المغصوبة . و أمّا في الثانية :فله ـ أيّ للاتّحاد ـ مجال واسع ، فحينئذٍ يندرج تحت باب اجتماع الأمر والنهي، وحيث اخترنا الجواز هناك ، فالأقوى هنا الصحّة مع الاثم .

ولقد زعم شيخ مشايخنا: الحائري ـ قدّس سرّه ـ أنّ الميز بينهما بكون الاولى من باب اجتماع الأمر والنهي ، والثانية من باب النهي في العبادة .

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ بعدم انطباق ضابطة النهي في العبادة على المقام ، لأنّها خصوص ما تكون النسبة بين المأمور به والمنهيّ عنه بالعموم والخصوص المطلقين، كالصلاة في الحمّام تحريماً أو تنزيهاً ـ لعدم التفاوت بينهما

فيما هو المهمّ هنا ـ ومن المعلوم : أنّ النسبة بين الصلاة و الرياء هي العموم من وجه ، كما هو ضابطة باب اجتماع الأمر والنهي . والميز بين الجهتين إنّما هو بشدّة الاجتماع وضعفه ، بحيث يوجب الاتّحاد في إحديهما دون الاخرى .

ومن هنا ينقدح حكم الرياء بحسب الزمان ـ كالصلاة في أوّل الوقت ـ وهو أنّه على الاتّحاد يندرج في باب اجتماع الأمر والنهي ـ الّذي جوّزناه في محلّه ـ فلا يتطرّق البطلان لأجله . فراجع .

السابع ـ أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل ـ كالاتيان بالصلاة جماعة ، أو القرائة بالتأنّي أو بالخشوع أو نحو ذلك ـ وهذا أيضاً باطل على الاقوى .

إنّ الوصف ، قد يكون نعتاً للعبادة بأسرها ، وقد يكون لجزء منها . وعلى الأخير ، إمّا أن يلحظ فيه كمال تلك العبادة بأسرها بجعل ذاك الجزء موصوفاً بوصف خاصّ ، وإمّا أن يلحظ فيه كمال خصوص ذاك الجزء بما هو جزء .

لا إشكال في انطباق عنوان الرياء على تلك العبادة إذا كان ذاك الوصف المأتيّ به رياءً نعتاً لها بما هي هي ، و هكذا على الوجه الأوّل من وجهي القسم الأخير ـ وهو ما إذا كان وصف الجزء كمالاً لتلك العبادة بما هي ـ والبطلان وعدمه موكول إلى امتناع الاجتماع وعدمه . وأمّا على الوجه الثاني منه : فلا رياء في متن العمل ، إنّما هو في خصوص ذاك الجزء ، وبطلانه على الفرض لا يسري إلى تلك العبادة بعد إمكان التدارك ، حسبما فصّل سابقاً .

وأمّا الخشوع : فان كان وزانه وزان الكون في المسجد ، بأن يقصد إرائة كونه لله تعالى مع أنّه ليس كذلك ـ بلا خصيصة للصلاة ـ فكلامه هو ما مرّ : من

عدم الاتحاد ـ كالصلاة في الدار المغصوبة ـ إن أقصاه مجرد القران، وأمّا الاتحاد فلا . وأمّا إن كان المقصود هو إرائة أنّ الصلاة بهذه الحالة، فحكمه ما مرّ : من عدم استلزام الاتحاد للبطلان حسب القاعدة .

الثامن ـ أن يكون فى مقدمات العمل ـ كما اذا كان الرياء فى مشيه الى المسجد لافى ايقاعه فى المسجد ـ و الظاهر عدم البطلان فى هذه الصورة .

و ليتنبّه بأنّ مصبّ الرياء إنّما هو فيما يكون مطلوباً عباديّاً كلّاً أو جزءً حتّى يتمشّى فيه إرائة التقرّب مع فقده. وأمّا فيما لايكون كذلك، فلامجال لتطرّق الرياء إليه .

ولاخفاء في أنّ المقدّمة بما هي مقدّمة فاقدة لملاك التقرّب والمطلوبيّة ، لأنّها مطلوبة بالغير ، ومعناه ترتّب الثواب على ذاك الغير ، ولذا حمل مادلّ على ترتّب الثواب على الأقدام السائرة إلى زيارة «مصباح الهدى وسفينة النجاة حسين ابن علي عليهما السلام» على تكامل ذي المقدّمة ـ أي الزيارة فيه ـ لصيرورته حينئذ أحمز. فعليه يكون في تصوّر الرياء في المقدّمات الخارجة نوع سترة لابدّ من إرجاعه إلى ذيها .و كيف كان: لاإشكال في صحّة العمل ، لبرائته عن دنس الرياء ونزاهته عن قذر الشرك ، فيما إذا كان متنه لله تعالى وحده .

التاسع ـ أن يكون فى بعض الاعمال الخارجة عن الصلاة، كالتحنك حال الصلاة ، وهذا لا يكون مبطلا الا اذا رجع الى

الرياء في الصلاة متحنكاً .

إنّ العمل الخارج قد يكون بحيث لامساس له بالصلاة مثلاً عدا مجرّد القران الزماني كالتصدّق حالها، وقد يكون بنحو يصلح للارتباط بالناعتية كما في التحنّك، على تأمّل .

أما القسم الاول : فلا إشكال في عدم سراية حرمته إلى الصلاة فضلاً عن البطلان، فذاك التصدّق الريائي حرام وكذا باطل إن اعتبر فيه قصد القربة وضعاً وأمّا تلك الصلاة فهي على حالها من الوجوب والصحّة .

وأما القسم الثاني : فان رجع إلى الرياء في الصلاة المتّصفة بذاك فيندرج تحت مامرّ في السابع ، وإلّا فهو كالقسم الأوّل المذكور هنا .

وقد لاح لك آنفاً لزوم كون مصبّ الرياء في نفسه قربيّاً أو ممّا يصلح إتيانه بقصد القربة ، فحينئذٍ لابدّ من كون التحنّك في نفسه عباديّاً حتّى يتمشّى فيه على ذلك .

ثمّ إنّه على فرض عباديّته يلزم أن يكون اتّصاف الصلاة به أيضاً عباديّاً ، كاتّصافها بالجماعة أو الخشوع أو نحو ذلك ممّا ورد برعايته فيها دليل خاصّ ، إذ لولم يكن الاتّصاف مطلوباً قربيّاً لما أمكن فيه الرياء . و إن كان الطرفان ـ أي الموصوف والوصف ـ قربيّاً . والظاهر : عدم الدليل على اعتبار التحنّك في الصلاة ندباً ، وإن ورد فيه نفسه بعض ما يدلّ على محبوبيّته مع ما في معناه من الاجمال .

العاشر ـ أن يكون العمل خالصاً لله لكن كان بحيث يعجبه أن يراه الناس ، والظاهر عدم بطلانه أيضاً . كما أن الخطور

القلبي لا يضر، خصوصاً اذا كان بحيث يتأذى بهذا الخطور. وكذا لا يضر الرياء بترك الاضداد.

لاسترة في أنّه لو تمّ نصاب ما يعتبر في صحّة العبادة من القربة وكونها خالصة عما يشوبها لزم الحكم بصحّتها وإن قارنتها أحياناً المقارنات الاتّفاقيّة. ومثاله ما في المتن من الاعجاب والسرور برؤية الناس، حيث إنّه لا يمسّ شيئاً من كرامة القربة ولا من خلوصها بالنسبة إلى النيّة أو المنويّ، ولكنّه مجرّد صحابة وقران، فمعه لا مجال للبطلان.

ويشهد له ما تقدّم عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسرّه ذلك؟ قال: لا بأس، ما من أحد إلّا وهو يحبّ أن يظهر له في الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك[1].

لظهوره في الصحّة مالم يكن العمل مصنوعاً للمسرور بالرؤية أو للازائة على نهج الرياء المعهود. وأمّا اذا كان كذلك، ففيه بأس - كما مرّ مشروحاً - ولا فرق فيما هو المهمّ بين القران وغيره من السبق واللحوق، بعد ما كان ذلك خارجاً عن حريم البعث والدعوة ولو تبعاً، فمقتضى القاعدة والنصّ هو الصحّة الفقهيّة. وأمّا بلحاظ الفقه الأكبر - أعني معرفة الروح وملكاته الرديئة وما يستلزمها من نقص النفس وسوء سريرته وما تستتبعه من الألم واللظى شدّة وضعفاً - فهو أمر آخر لابدّ من اعترافه هنا في الجملة. نعم: إذا كان ذلك بمجرّد الخطور فلا ضير فيه، خصوصاً إذا كان بحيث يتأذّى به.

وأما ترك الاضداد رياء: فهو خارج عن حكمي التكليف والوضع تخصّصاً، لا تخصيصاً، إذ لا رياء مصطلح فيه، لأنّه كما مرّ عبارة عن الاتيان بعمل قربيّ

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مقدمة العبادات ح ١.

شأنه التقريب إلى الله تعالى حسب الأمر أو الملاك مع إرائة كونه له تعالى خالصاً والواقع خلافه ، بأن لا يكون له تعالى رأساً أو خالصاً . و أمّا الّذي لا ملاك فيه ولا أمر شرعي به ولو مقدّمة كترك الأضداد الخارجة ـ نحو إزالة النجاسة وغيرها ـ أو لا أمر عبادي كترك الموانع الداخليّة ، فلا مجال له . نعم : لو كان التقرّب معتبراً وضعاً في ترك تلك الأضداد ، لكان له ولما يترتّب عليه من الآثار المارّة وجه البتّة .

(مسئلة ـ ٩) الرياء المتأخر لا يوجب البطلان ، بأن كان حين العمل قاصداً للخلوص ، ثم بعد تمامه بداله في ذكره ، أو عمل عملا يدل على أنه فعل كذا .

إنّ الّذي يعمل عبادة ، قد يكون من قصده قبل الأخذ فيها هو ذكرها للناس ـ بأن يكون هو الداعي الوحيد أو الشريك حسبما فصّل ـ و قد يطرء هذا القصد المشئوم بقاءً في ثنايا العمل ، وقد يلحق بعده .

لا إشكال في البطلان على الأوّلين ، إذ لا خلوص على الأوّل حدوثاً ولا بقاءً ، وكذا على الثاني بقاءً ، فمعه لا مجال للصحّة بعد فقد ما اعتبر فيها وضعاً ، كما أنّه لا إشكال في الصحّة على الثالث ، إذ المفروض وقوع تلك العبادة واجدة لجميع ما يعتبر فيها وضعاً في الخارج ، فحينئذ لا معنى لانقلابها عمّا هي عليه . وأنت خبير بأنّ إطلاق الرياء عليه غير خال من التوسّع ، لأنّ العمل وقع خالصاً ، وحين ذكره للناس لا عمل حتّى يرائى فيه وبه ، مع أنّه لا يعقل إرائة ما وقع خالصاً لله تعالى أنّه خالص له مع كونه خلاف الواقع ، لأنّه موافق له ، فلا خلاف بين السرّ والعلن . ومن هنا ينقدح أنّ حرمة مثله محتاجة إلى دليل خاصّ ، بخلاف

الأوّلين لسهولة تصوير الرياء فيهما موضوعاً و حكماً ، سيّما الأوّل منهما ، إذ القصد التامّ فيه منحدر نحو الصيانة عن الكذب ، بحيث لو أمكن له أن يخبر بوقوع تلك العبادة كاذباً بلا مفسدةٍ لارتكبه بلا افتقار إلى التعب ، فالاتيان بها إنّما هو للتحرّز عن الكذب ونحوه .

هذا مايقتضيه الأصل الأوّلي . وأمّا بلحاظ النصّ الخاص :

فمنه : ماروّاه عن جميل بن درّاج قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ : « فلاتزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتّقى » قال : قول الانسان صلّيت البارحة وصمت أمس ونحو هذا ، ثمّ قال عليه السلام : إنّ قوماً كانوا يصبحون فيقولون : صلّينا البارحة وصمنا أمس ، فقال على عليه السلام : ولكنّي أنام الليل والنهار ولو أجد بينهما شيئاً لنمته[1] .

وظاهر الآية وإن كان نهياً عن التزكية الّتي يقال في حقّها بأنّها قبيحة ، إلّا أنّ التفسير بشهادة الذيل دالّ على حكم خصوص القسم الأوّل ، حيث استقرّ دأب ذلك القوم على الصلاة والصوم لأن يراؤا بهما بين الناس ، ولا خلاف في حرمته وبطلانه ـ كما مرّ ـ فلايشمل ماعداه .

وأمّا قول عليّ عليه السلام فلعلّه مسبوك في سبيكة الفرض ، أي لو كان بمنزلة هؤلاء المرائين لنام آناء الليل و أطراف النهار صوناً عن التعب المقرون بالاثم والمعصية . وله محامل اخر ، فليرجع إلى مظانّها .

ومنه : ماروّاه عن عليّ بن أسباط : عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : الابقاء على العمل أشدّ من العمل ، قال : وما الابقاء على العمل ؟ قال : يصل الرجل بصلة وينفق نفقةً لله وحده لاشريك له فكتبت له سرّاً ، ثمّ يذكر فتمحى فتكتب له علانية ، ثمّ يذكرها فتمحى وتكتب له رياءً[2] .

لااعتداد بها سنداً ، للارسال . وكذا دلالةً ، لعدم العمل بهذا التفصيل عن

(١و٢) الوسائل الباب١٤ من أبواب مقدمة العبادات ح١و٢ .

أحد من أصحابنا ـ نعم : هو ضرب عظة وتذكرة من شاء ذكره . ولاخفاء في أنّ بطلان العمل بمثل هذا الذكر لابدّ و أن يكون بنحو الشرط المتأخّر ، بحيث يشترط عدمه كذلك ، كما أنّه لاسترة في أنّ إطلاق الرياء عليه تنزيل خاصّ لترتيب آثاره المخصوصة . وهو بالنسبة إلى الوضع لابدّ من أن يكون على النهج المشار إليه . وأمّا بالنسبة إلى الأجر والثواب : فقد حقّق في محلّه أنّ جميع منن الله تعالى ونعمه تفضّل وابتداء بلا استحقاق موجب للمطالبة بالأجر ونحوه ، إذ العبد وجميع ما هو تحت قدرته علماً و عملاً من مواهب الله تعالى، فجميع عباداته طول الدهر لاتعادل نعمةً من نعمائه الالهيّة، فضلاً عن الاستيجاب للثواب .فحينئذٍ يمكن أن لايعطي الثواب على العمل الكذائي مصرّحاً به ، فيكون ترتّب الثواب مشروطاً بعدم ذكره للناس رياءً حسب ماوعده تعالى.والحاصل: أنّ أقصى مايستفاد منه ـ بعد الارسال و إعراض الأصحاب عن التفصيل ـ هو العظة المذكّرة ، كما اشير إليه .

(مسألة ـ ١٠) العجب المتأخر لا يكون مبطلا ، بخلاف المقارن فانه مبطل على الاحوط ، وان كان الاقوى خلافه.

إنّ البحث عن معنى العجب ومايراد منه هنا ، و عن إمكان حرمته عقلاً وعدمه ، وعن إثبات حرمته بعد إمكان الثبوت ، وعن فساد العمل به ، و عن غير ذلك ـ ممّا يحوم حوله ـ في طيّ جهات .

واعلم : أنّ العجب حالة نفسانيّة تعتري لمن يروقُه نفسه ، بل هو عبارة عن ذلك سواءكان مازعمه من التفوّق حقّاً أوباطلاً، فمن رأى نفسه فائقةوأعجبها كماله المتحقّق أو المتخيّل بحيث سوّلت له نفسه ماناله أو تخيّله حقّاً حقيقاً

به ، فهو معجب . ويطلق عليه «المُدل» أحياناً بلحاظ إدلاله الغير ـ وتفصيله في محلّه ـ ولنأخذ فيما يعيننا ممّا يرجع إلى الفقه ، فنقول :

الجهة الاولى

فى امكان حرمة العجب ثبوتاً

قد يتخيّل عدم إمكان حرمته ثبوتاً لكونه حالة نفسانيّة مترتّبة على مقدّمات يقينيّة بالنسبة إلى ذلك المعجب ، وحيث إنّ الاعتقاد القطعي غير قابل لانحدار الحكم الشرعي نحوه سلباً أو إيجاباً : فلامجال معه للحكم بحرمته .

وفيه : أنّ مغزى الحكم وروحه ثابت في مثله . وبيانه : بأنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ، فلذا يصحّ عقاب من قطع بحكم مخالف للواقع من طريق القياس المنهيّ عنه ، لأنّ التحفّظ في المقدّمة اختياريّ . فمن قصّر في المعارف الالهيّة ولم يتبيّن له أنّ الكبرياء خاصّ لله تعالى لأنّه الغنيّ الحميد وأنّ جميع ماعداه فقير إليه بالذات ثمّ ابتلى بمثل العجب ونحوه ، فلامكان عقابه مجال واسع ، و إن لم يمكن زجره التكليفي مادام معجباً ، أي قاطعاً بتفوّقه واستحقاقه لذلك .

أضف إلى ذلك: إمكان تعلّق التكليف بلحاظ بعض مراتبه الّتي باقية بعد تحت الاختيار وصلوح التغيّر والتهذيب .

الجهة الثانية

في بيان ما يدل على حرمة العجب اثباتاً

والّذي ينبغي التنبّه له هوأنّه بعد فرض تماميّة الحرمة ، هل هي متعلّقة بنفس العجب الّذي هو أمر نفساني سواء استتبع عملاً أو لا ؟ أو متعلّقة بالعمل

الخارجي الناشيء منه بحيث يكون الحرام هو العمل بما هو عمل كذائي ؟ أو متعلّقة بنفس العجب المستتبع للآثار والأعمال الخارجية ؟ نظير ماورد في الحسد من عدم الحرمة ورفع المؤاخذة مالم يستتبع عملاً خارجيّاً ، فالمحرّم حينئذٍ هو الوصف الكذائي لا العمل الخارجي، فلا ينطبق عليه الحرمة. وإليك ما في الباب من النصوص:

منها : ماورواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله تعالى . . . ولو اُخلّي بينه وبين مايريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك ،فيصيّره العجب إلى الفتنة بأعماله ، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله الخ[1] .

وظاهره الحرمة والمبغوضيّة، حيث عبّر عنه بالهلاك والبُعد من الله تعالى ولكنّه ليس بلحاظ العجب وحده، بل بلحاظ استتباعه للأعمال ، ولاظهور في انطباق الحرمة على تلك الأعمال أيضاً .

و منهـا : ما رواه عن عبدالرحمن بن الحجّاج ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام الرجل يعمل العمل وهو خائف مشفق، ثمّ يعمل شيئاً من البرّ فيدخله شبه العجب به ؟ فقال : هو في حاله الاولى وهو خائف أحسن حالاً منه في حال عجبه[2] .

والمراد من العمل الأوّل هو السيّئة بشهادة الذيل . وحاصل فقه الحديث: قياس حالة المسيء الخائف المشفق إلى حالة المحسن الّذي دخله شبه العجب ، والحكم بأنّ الاولى أحسن من الثانيـة ، و الحُسن المشترك بين المفضّل و المفضّل عليه في الأوّل بلحاظ الخوف الممدوح والاشفاق الراجح عند الشرع، وفي الثاني بلحاظ متن ذاك العمل البرّ .

و كيف كان : لاظهور له في الحرمة . نعم : لوقيس العمل السيّىء بالعجب وحكم بأنّ الثاني أسوء من الأوّل لدلّ على حرمته، فتبصّر .

ومنها: ماورواه عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث ، قال موسى بن عمران عليه السلام لابليس أخبرني بالذنب الّذي إذا أذنبه ابن

(١و٢) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح١و٢ .

آدم استحوذت عليه، قال: إذا أعجبته نفسه واستكثر عمله وصغر في عينه ذنبه، وقال: قال الله (عزّ وجلّ) لداود: يا داود! بشّر المذنبين وأنذر الصدّيقين، قال: كيف ابشّر المذنبين و انذر الصدّيقين؟ قال: يا داود! بشّر المذنبين أنّي أقبل التوبة وأعفو عن الذنب، وأنذر الصدّيقين أن لا يعجبوا بأعمالهم، فانّه ليس عبد أنصبه للحساب إلّا هلك[1].

وظاهره استلزام العجب بالأعمال للنقاش في الحساب المستتبع للهلاك، فلو لم يكن العجب سيّئاً لما استتبعه، هذا بلحاظ الذيل. وأمّا الصدر: فيدلّ على أنّ العجب ومايصحبه أويوجبه من استكثار العمل وتحقير الذنب ذنب شديد موجب لاستحواذ الشيطان و تسلّطه.

فالمتن بالنسبة إلى الحرمة تامّ، وإن كان السند مرسلاً. و لاخفاء في أنّ المحرّم إنّما هوالعجب البارز في مقام العمل خارجاً، لا المستوطن في وكرالنفس وخباياها. ولوأمكن اعتضاده بغيره من نصوص الباب لتمّ المقصود.

ومنها: مارواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال في حديث: ثلاث مهلكات: شحّ مطاع، وهوى متّبع، وإعجاب المرء بنفسه[2].

والاهلاك ملازم للذنب، فيدلّ على حرمة هذه الامور، و لكن لابما هي أوصاف نفسانيّة فقط، بل بلحاظ مبدئيّتها للآثار الخاصّة، فلذا قيّد الأوّل بالاطاعة والثاني بالاتّباع، فيلزم تقييد الثالث أيضاً، لوحدة السياق. و نحوه الرواية ١٣ و١٥ و٢١ من الباب ٢٣ من أبواب مقدّمة العبادات.

ومنها: مارواه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سيّئة تسوؤك خير عندالله من حسنة تعجبك[3].

ولاسترة في أنّ السيّئة بما هي سيّئة لاخير فيها أصلاً. نعم: مايتلوها من

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح٣و١٢و٢٢.

الندم والمسائة حسنة نفسانيّة ، وهي الّتي تكون خيراً من حسنةٍ معجبة ، أي لو قيس حال المسيء الّذي تسوئه سيّئته إلى المحسن الّذي تعجبه حسنته ، لكان الأوّل خيراً من الثاني .

ومنها: ماروا ه عن أبي جعفر عليه السلام قال: ثلاث قاصمات الظهر : رجل استكثر عمله ونسي ذنوبه وأعجب برأيه[1].

إنّ إطلاق «القاصم» على العجب كقسميه شاهد على مبغوضيّته التامّة نحو ذينك الأمرين، فيصير حراماً، ولكن خصوص العجب الّذي يستتبع الأعمال الخارجيّة، حسب التناسب السياقي وكذا مابين الحكم والموضوع من التناسب .

هذه وأشباهها نصوص يستفاد من مجموعها حرمة العجب البارز ، لاالكامن في خزانة النفس فقط . و أنت خبير بأنّ حرمة العجب غير سارية إلى متن العمل الخارج ، فلامجال لبطلانه حتّى على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو عدم جواز التقرّب بالحرام ، إذ العجب مقارن للعمل بلا اتّحاد . و مجرّد الصحابة والقران غير موجب للاتّحاد حتّى يندرج تحت بحث الجواز والمنع . نعم : لو قام الدليل على حرمة العمل الناشي عن العُجب أو المقارن له أوالسابق عليه لاندرج في ذاك الباب من حيث الصحّة والبطلان، وإلّا فلاسبيل إلى بطلانه حسب القاعدة، اللّهمّ إلّا أن يدلّ على اعتبار الخلوص منه في صحّة العمل ـ كاعتبار الخلوص من الرياء في صحّته ـ دليل تعبّدي خاصّ ، فارتقب .

الجهة الثالثة

فيما يدل على بطلان العمل المقارن بالعجب أو السابق عنه

قد يتخيّل أنّ بطلان العمل بالعجب اللاحق إنّما يتصوّر على نهج الشرط المتأخّر، بأن تكون صحّته مشروطة بعدم طروّ العجب لاحقاً، إن لولاهذا الاشتراط

(١) الوسائل ، الباب ٢٢ من أبواب مقدمة العبادات ح٦ .

والارتباط الخاصّ لما أثّر في بطلانه البتّة . وحيث إنّ الشرط المتأخّر غير معقول لاستلزامه تأخّر بعض ما يكون في ناحية العلّة عن المعلول الّذي يجب تأخّره عن جميع ما يعتبر في علّته ، فيلزم توجيهه بنحو يرجع إلى الشرط السابق أو المقارن، نظير ماقيل في الاجازة: من اتّصاف العقد بوصف التعقّب بها ـ أي بالاجازة ـ حيث إنّ وصف التعقّب مقارن للعقد .

ولكن يمكن تصويره بنحو لايرجع إليه بالنسبة إلى سقوط الغرض وعدمه ـ كما حقّق في الاصول ـ حيث إنّه قد يقع العمل صحيحاً لمطابقته للمأمور به ولكن الغرض بعد باق، نحو ما أمر المولى عبده باتيان الماء للشرب فامتثل ذاك العبد باتيانه فاتفق أنّ الكأس قد انقلب فاُريق ما فيه من الماء ، فالغرض من الأمر هو الشرب الّذي لم يحصل، فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم الاتيان ثانياً ، لا لبطلان الأوّل و عدم اجتماع شرائط الصّحة فيه ، بل لطريان ما أوجب فوات الغرض و عدم حصوله و في المقام أيضاً يكون العمل الملحوق بالعجب صحيحاً في نفسه من حيث اجتماع شرائط الصحّة ، إلّا أنّ العجب اللاحق قد أوجب هدم ذلك أثراً ، فلم يحصل ماهو الغرض. فالارتباط إنّما هو بلحاظ الغرض لا ما يرجع إلى متن العمل من شرائط الصحّة، فتدبّر . وكيف كان : يلزم التأمّل الصادق في نصوص الباب، حتّى يتّضح نطاقها بلحاظ الوضع و دلالتها على اشتراط الصحّة بالخلوص عن العجب المقارن أو اللاحق ، و إليك ما في الباب من الروايات :

فمنها : ماروا ه عن عبدالرحمان بن الحجّاج ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال إبليس : اذا استمكنت من ابن آدم في ثلاث لم ابال ما عمل فانّه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله ، ونسي ذنبه ، ودخله العجب [1] .

إنّ القبول مقابل للردّ كالصحّة المقابلة للبطلان، فغير المقبول هو الباطل،

(١) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب مقدمة العبادات ح٧ .

فيدلّ على أنّ العجب موجب له ـ أي للبطلان ـ وظاهر العطف بالواو مع التصريح بالثلاث و إن يوهم لزوم اجتماع تلك الثلاثة معاً حتّى يبطل العمل فلو انفرد بعضها عن بعض فلا أثر له. ولكنّ الغور التامّ ينتج بعدم استقلال كلّ واحد منها بحياله في الجزئيّة ، بل الأوّلان ممّا له دخل في حصول العجب ، بأن يفسّر استكثار العمل بالنسبة إلى الله تعالى ، إذ لو استكثر أحد من الأولياء عمله بالقياس إلى غيره من آحاد الناس مع استصغاره بالقياس إلى الله تعالى لما كان للشيطان إليه سبيل، وبأن ينبّه بأنّ العجب لا يحصل ما لم يستكثر العمل و ما لم ينس الذنوب .

و التحقيق أن يقال : إنّ اهتمام إبليس (لعنه الله تعالى وأعاذنا من شرّه) هو بجعل ابن آدم غويّاً داخلاً في النار ، سواء كان ذلك ببطلان عمله وضعاً أو بارتكاب ما هو الغالب على عمله الصحيح يوم الحساب ، فقوله : «لم ابال ما عمل فانّه غير مقبول منه» يحتمل إرادة هذا الأخير منه. ويشهد له بعض ما مرّ ممّا يدلّ على النصب للحساب والنقاش فيه[1] حيث إنّ المحاسبة متوقّفة على صحّة العمل، وإلّا فلا يقام له يوم القيامة وزن، كما دلّ عليه القرآن الكريم بالنسبة إلى بعض الناس.

فلا ميز فيما هو المهمّ بين جعل القيدين الأوّلين كالثالث ـ أي العجب ـ جزءً للمجموع الّذي هو المؤثّر في عدم القبول، وبين جعلهما مقدّمة له ـ أي للعجب ـ لتوقّفه عليهما غالباً ، فمعه يشكل استفادة الحكم الوضعيّ منه .

و يؤيّده أيضاً ما في بعض الروايات : من بطلان العمل بالغيبة و التكبّر والعجب ونحو ذلك ممّا جعل العجب قريناً له ، مع عدم القول بالبطلان المصطلح في الغيبة والتكبّر أصلاً، فمعنى عدم القبول هو عدم ترتّب الأثر المتوقّع من الجنّة وحورها وقصورها .

و منها : ما رواه عن عليّ بن سويد ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن

(١) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح ٣ .

العجب الّذي يفسد العمل ؟ فقال: العجب درجات : منها أن يزيّن للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب أنّه يحسن صنعاً ، ومنها أن يؤمن للعبد بربّه فيمنّ على الله (عزّ وجلّ) ولله عليه فيه المنّ [١] .

قد اشير إلى أنّ الصحّة و الفساد باقيان على معناهما اللغوي من ترتّب الأثر وعدمه ، فلاحقيقة لهماعدا ذلك . وما هو الدارج في الفقه : من سقوط القضاء والاعادة وعدمه ، فانّما هو أحد مصاديق ترتّب الأثر وعدمه ، فحينئذٍ إذا قيس إلى ترتّب أثر الثواب وعدمه وحكم بأنّ العجب موجب لفساد العمل ـ أي لعدم ترتّب الثواب الّذي هو الأثر الهامّ المترقّب ـ لكان في محلّه ، فلاظهور للفساد في عدم سقوط القضاء .

أضف إلى ذلك: أنّ شيئاً ممّا ذكر في الرواية ليس ممّا يتأتّى فيه الصحّة الخاصّة المعهودة في الفقه . أمّا القسم الأوّل ، فواضح ، إذ المفروض أنّ العمل سيّىء حسب أنّه حسن. وأمّا القسم الثاني : فلأنّ الايمان بما هو إيمان لايصحبه هذا الأثر المعهود ، سواء قارنه المنّ أم لا ، إذ سقوط القضاء والاعادة إنّما هو في الأعمال الفرعيّة الموقّتة .

والحاصل . أنّه قاصر عن الدلالة على الحكم الوضعيّ من البطلان .

ومنها : مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : أتى عالم عابداً . . . فقال لدالعالم: فانّ ضحكك وأنت خائف أفضل من بكائك وأنت مدلّ ، إنّ المدلّ لايصعد من عمله شيء [٢] .

و حيث إنّ الصعود على درجات حسب الشواهد الخاصّة ، ـ ولاينافي عدم تحقّق بعض درجاته تحقّق بعضها الآخر ـ فلايمكن الحكم بالبطلان بمجرّد ذلك، سيّما بملاحظة النفي العامّ الدالّ على عدم صعود شيء من أعماله ، لظهوره في أنّ الأعمال الحسنة الصادرة من المعجب غير صالحة للصعود إلى الله الّذي لايصعد إليه

(١و٢) الوسائل الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح٥و٩ .

إلّا الكلم الطيّب. والحاصل: أنّ هذا وأشباهه غيرعزيز في لسان النصوص بلحاظ الملكات الرديّة، ولامساس له بالحكم الوضعيّ المبحوث عنه هنا.

و منهـا: مارواه عن النبيّ صلى الله عليه وآله... قال الله تعالى... وإنّ من عبادي المؤمنين لمن يريدالباب من العبادة فأكفّه عنه لئلّا يدخله عجب فيفسده [1].

ولايستفاد من الافساد هنا أزيد من فقد الأثر المتوقّع، وأمّا خصوص فقد الصحّة المعهودة، فلا، كما مرّ.

ومنها: مارواه عن يونس بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب؟فقال: إذا كان أوّل صلاته بنيّة يريد بها ربّه فلايضرّه مادخله بعدذلك، فليمض في صلاته وليخسأ الشيطان [2].

وفي «الجواهر» بعدنقل تلك الروايات المتقدّمة قال: «والكلّ كماترى! وأولى ما يستدلّ به لذلك هو هذه الرواية» إلى أن قال ـ رحمه الله ـ: «فانّه بالمفهوم دالّ على المطلوب، ويدلّ أيضاً بالمنطوق على عدم الافساد لو وقع في الأثناء وبالأولى الواقع بعده، بل مقتضى عموم «ما» أنّ الرياء كذلك، إلّا أنّه لمّا لم يثبت اعتبار سند الرواية ولا جابر بل ولا صريحة الدلالة، كان الأقوى في النظر عدم الابطال بالعجب مطلقاً ولا بالرياء بعد العمل. و أمّا ما كان في الأثناء فوجهان: أقويهما البطلان» إنتهى.

أقول: فقدالحديث ـ إنّ المراد من قوله: «فلايضرّه» هو بلحاظ الوضع لاالتكليف، بشهادة قوله: «فليمض» فهو ناظر إلى الصحّة وضعاً. وأمّا ما أشار إليه من المفهوم والمنطوق فهو غير سديد، لأنّ المفهوم كالمنطوق دالّ على عدم الاعتداد بالعجب وجوداً وعدماً سبقاًولحوقاًحدوثاً وبقاءً، لأنّ مصبّ الاشتراط الّذي يدور الجزاء مداره، هوالنيّة الخالصة، ومن المعلوم: أنّ فقده هوالموجب

(١) الوسائل الباب٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٧.
(٢) الوسائل الباب٢٤ من أبواب مقدمة العبادات ح٣.

للبطلان سواء دخل العجب أم لا. وليس قوله عليه السلام « فلايضرّه ما دخله الخ» جزاء، كما تفطّن به بعض الأصحاب ـ رحمهم الله ـ بل هو جملة خبريّة سدّت مسدّ الجزاء ، وإلّا لدلّ على أنّه إذا لم يكن أوّل الصلاة بنيّة خالصة لضرّه مادخله من العجب ، و هو بيّن الفساد ، إذ لاصلاة صحيحة حينئذٍ حتّى يفسدها العجب الطاري ، إذ المفروض عدم انعقادها رأساً حيث إنّها بلانيّة .

والحاصل : أنّ مفهوم الشرط أجنبيّ عمّا زعم ـ كما قرّر ـ وأمّا اللقب : فلامفهوم له حتّى يدلّ على حصول الضرر بما يدخل قبل ذلك . و كيف كان: لو لم يدلّ المفهوم على عدم الاعتداد بالعجب، لم يدلّ على إبطاله وتأثيره في الفساد أيضاً.

ولذلك اختار ما هو الحقّ ، حيث قال ـ رحمه الله ـ : «الأقوى في النظر عدم الابطال بالعجب مطلقاً » كما مرّ في المتن . و أمّا الأحتياط : فلعلّ منشأه ذهاب بعض المشايخ إلى البطلان ، مع ما في بعض النصوص المارّة ـ سيّما الأخيرة منها ـ من صلوح التوجيه له بادىء الأمر ، وإن كان الحقّ خلافه .

(مسئلة ـ ١١) غير الرياء من الضمائم، اما حرام ، أو مباح، أو راجح . فان كان حراماً وكان متحداً مع العمل أو مع جزء منه بطل ـ كالرياء ـ وان كان خارجاً عن العمل مقارناً له لم يكن مبطلا . وان كان مباحاً أو راجحاً ، فان كان تبعاً و كان داعى القربة مستقلا فلااشكال فى الصحة . وان كان مستقلا و كان داعى القربة تبعاً بطل، و كذا اذا كانا معاً منضمين محركاً وداعياً على العمل. وان كانا مستقلين، فالاقوى الصحة، وان كان الاحوط الاعادة.

قبل الخوض في البحث يلزم طرح مصبّ النزاع حتّى ينحدر الاثبات إلى ماتوجّه إليه النفي ، لئلّا يصير البحث لفظيّاً خارجاً عن الصناعة . وهو بأنّ المراد من الضميمة ماله تأثير في الجملة في حريم البعث وحوزة الدعوة إلى أصل الطبيعة الّتي تعلّق بها الأمر ، دون مايكون له ذلك بالنسبة إلى الخصوصيّات الخارجة عنها الزائدة عليها المقرونة بها الأشخاص الخاصّة . فلو كان المحرّك إلى الامتثال و إتيان متعلّق التكليف هو التقرّب المحض ثمّ كان هناك بعض دواع نفسانيّة تدعو إلى اختيار هذا الفرد دون شقيقه العرضي ـ كما في المكان ـ أو الطولي التدريجي ـ كما في الزمان ـ فلاضير ، وإن كان هذا الداعي الموجب لترجيح هذا الفرد تامّاً مستقلّاً فيه .

والحاصل: أنّ المراد من الانضمام هو ما يكون بلحاظ مقام البعث نحو أصل الطبيعة ، فتبصّر ! فاذا تحقّق هذا ، فنقول : إنّ الّذي ينضمّ إلى النيّة ويشترك معها بنحو ما في مرحلة البعث والدعوة ، إمّا أن يكون مباحاً ، أو راجحاً ، أو حراماً . فاستيفاء المقال في ذلك طيّ مقامات :

المقام الاول

فى الضمائم المباحة

إنّ تنقيح الكلام فيه ـ من حيث ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة و من حيث ما تدلّ عليه النصوص الخاصّة ـ رهين جهتين :

الجهة الاولى فى مقتضى القاعدة

و لمّا كان تأثير تلك الضميمة مختلفاً في الموارد ـ شدّة و ضعفاً ، أصالة وتبعاً ، استقلالاً وجزءً ـ يلزم الاشارة إلى أنحائه إجمالاً ، ثمّ بيان مالكلّ واحد من تلك الأنحاء من الحكم . وذلك : إمّا بأن يكون قصد القربة أو داعي الأمر

تبعاً و الضميمة أصلاً ، وإمّا بالعكس ، و إمّا بأن يكون كلّ واحد منهما مستقلاً شأناً وإن كان جزءً فعلاً ، وإمّا بأن يكون كلّ واحد منهما جزءً شأناً وفعلاً . فهذه هي الأقسام الأربعة المارّة في بحث الرياء .

و ليعلم أوّلاً : أنّه لا تفاوت فيما هو المهمّ بين اعتبار قصد الأمر و بين الاكتفاء بقصد القربة ، إلّا فيما لا يكون الأمر موجوداً وإن كان الملاك المقرّب موجوداً ـ كما في الضدّ المبتلى بالأهمّ عند من ينكر الترتّب ـ حيث إنّه لا مجال للطاعة حينئذٍ ، إذ لا أمر حتّى يبعث نحو الامتثال و يوجب الائتمار . ولم نجد لاعتباره ـ أي قصد الأمر ـ في لسان النصوص أثراً . نعم : لابدّ في العبادة من عنوان الطاعة والانبعاث بالتحريك المولوي الحاصل بالأمر تارة ، وبالملاك اخرى ، وبمجرّد قصد القربة بلا قصد الأمر أو الملاك ثالثة .

و ثانياً : أنّه لا يمكن إنكار الميز ، بين من لا يبعثه أمر المولى أصلاً ، و بين من لا يبعثه إلّا عند اشتراك غيره من الدواعي ، و بين من يبعثه وحده ، إذ كما أنّ الثالث أقرب إليه من الأوّلين ، كذلك الثاني أقرب إليه من الأوّل ، بل لا قرب له أصلاً كما لا يبعثه أمر مولاه كذلك ، فعليه لا مجال لانكار القرب في الضميمة .

فحينئذٍ إن كان المعتبر في الطاعة هو لزوم التعبّد ـ ولو في الجملة ـ يحكم بالصحّة في تلك الأقسام الأربعة بأسرها عدا القسم الأوّل ، لعدم الصدق أو للانصراف ، حيث يأبى العرف عن عدّ مثله انبعاثاً بدعوة مولويّة ، كما أنّه لو كان المعتبر فيها هو لزوم التعبّد بالجملة ـ لا في الجملة ـ يحكم ببطلان تلك الأقسام ، اللّهمّ إلّا في القسم الثاني ، حيث يكون وجود الضميمة وعدمه سواء ، إذ المفروض تماميّة قصد التعبّد في البعث والدعوة .

وحيث إنّه لا دليل لفظيّ يؤخذ بظهوره في لزوم الدخالة بالجملة أو الاكتفاء فيها و لو في الجملة ، و ليس في البين إلّا الاجماع ، فيؤخذ بما هو المتيقّن منه ـ لكونه دليلاً لبّياً فاقداً للظهور اللفظي وقاصراً عن الحجّية فيما زاد عن المقطوع

منه ـ وهو ما كان بنحوٍ مصحّح للاستناد و إن كان بنحو الشركة و الجزئيّة ، فعليه يكون مقتضى القاعدة ـ المؤسّسة على هذا النهج المذكور ـ هو الصحّة فيما عدا القسم الأوّل ، إلّا أن يدلّ على اعتبار أزيد من ذلك شيء من النصوص الخاصّة وضعاً ، فارتقب .

الجهة الثانية في مقتضى النصوص الخاصة :

إنّ الروايات الواردة هنا على طائفتين: إحديهما ـ فيمن عمل عملاً لله ولغيره. وثانيتهما ـ في لزوم الاخلاص وعدم اشتغال القلب بغيره تعالى .

أما طائفة الشركة : فظاهرها كون الشريك الآخر موجوداً عاقلاً ، لا أيّ شيء كان ولو مثل التبريد أو التسخين ، إذ فيها « من أشرك معي غيري »[1] و«من عمل لي ولغيري »[2].

ولا خفاء في أنّ المنساق من « الغير » هو ذو العقل، اللّهمّ إلّا بإلقاء الخصوصيّة ودعوى استفادة المثال ولزوم الخلوص في النيّة عن كلّ ماعدا القربة ، و لكنّها ليست مشفوعة بالبيّنة فلا يعتدّ بها، أو بدعوى شمول «الغير» لنفس العامل أيضاً، فتدبّر.

وأما طائفة الاخلاص : فقد أشبعنا القول فيها، واستبان هناك أنّ روايات الباب الثامن من مقدّمة العبادات لا يتعدّى طور العظة والتذكرة ، بلا ميز فيها بين التعبّدي والتوصّلي من حيث لزوم تهذيب السرّ وتصفيته عن غير الله تعالى إذ لا نجاة إلّا لمن أتى الله بقلب سليم ، ولا خلاص من الاغواء والفتنة إلّا بالاخلاص في السرّ والعلن .

وأمّا ما في بعض النصوص المتقدّمة : من أنّه تعالى لا يقبل إلّا ما كان خالصاً، فانّما هو في ذيل روايات الشركة وليست مستقلّة حتّى يؤخذ باطلاقها ، وحيث إنّ طائفة الشركة قاصرة عن الشمول لما إذا كان العمل لله ولبعض الدواعي الشهوية

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٩ والباب ١٢ ح ١١ .
(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ٧ .

ـ كالتبريد ـ كذلك ذيلها قاصر عن الشمول لمثل هذا الشوب المنافي للمخلوص ، وإن قد مرّ سالفاً عدم إبائه عن الشمول لغير الرياء من الضمائم ، إلّا أنّه بلحاظ ظهورها في كون الشريك من ذوي العقول لا ينعقد له ظهور في الأعمّ منه، فتبصّر!

نعم: هيهنا طائفة اخرى حاصرة للغايات والدواعي في امور ثلاثة : إحديها الرهبة من النار ، ثانيتها الرغبة في الجنّة ، ثالثتها المحبّة لله تعالى، وقد مرّ نقلها من الباب التاسع من مقدّمة العبادات . وتقريب دلالتها على عدم الاكتفاء عند الانضمام في بعض الصور ، هو أنّ المنساق من هذه الطائفة هو الحصر أوّلاً و أنّه حصر خارجي لا داخلي ثانياً ، فلا يضرّ اجتماع هذه الدواعي الثلاث في النيّة أو المنويّ في عمل واحد ، بأن كان الباعث هو الخوف والشوق معاً ، أو كان الباعث في الركعة الاولى مثلاً هو الخوف وفي الثانية هو الشوق وفي الثالثة هو الحبّ. وكيف كان: إنّ مقتضى الحصر الخارجي هو بطلان العمل عند تأثير شيء ممّا عدا هذه الدواعي الثلاثة ، فعليه يبطل العمل فيما لو كان كلّ واحد من التقرّب والتشهّي النفساني جزء مؤثّر ، إذ لا صلوح لشيء من تلك الامور الثلاثة حينئذٍ في البعث والدعوة بالاستقلال، وهكذا يبطل فيما لو كانا مستقلّين شأناً على إشكال ينشأ من عدم الاحتياج إلى أزيد من صلوح البعث المستقلّ ولو شأناً ، وهو حاصل في هذا الغرض. نعم : لو كان الباعث الأصيل هو التشهّي وكان التقرّب تبعيّاً، فهو باطل نصّاً وقاعدة . أمّا القاعدة : فلما اشير إليها في الجهة الاولى . و أمّا النصّ : فلاقتضائه الحصر. بخلاف ما لو كان الباعث الأصيل هو أحد هذه الامور وكان التشهّي تبعاً صرفاً ، لعدم اقتضاء القاعدة بطلانه ، ولعدم اتّساع نطاق الحصر في مثله .

فتحصّل : أنّ الصحيح من تلك الأقسام الأربعة ، هو خصوص ما كانت الضميمة تبعاً ، وهكذا فيما كانا مستقلّين شأناً منضمّين فعلاً ، على إشكال .

المقام الثانى

فى الضمائم الراجحة

قدصدّرنا المقال بتحرير محطّ البحث : من اختصاصه بما إذا كان للضميمة تأثير في مرحلة الدعوة والبعث نحو العمل ، فعليه لا كلام فيمالو كان الداعي إلى أصل الطبيعة تامّاً نسيج وحده ولكن اختيار هذا الفرد كالصلاة في المسجد أو أوّل الوقت لادراك فضيلة اخرى ، لخروجه عن مرتبة البعث نحو الطبيعة . و كيف كان : إنّ الصور الأربع المارّة آتية هنا حتّى ما يكون التقرّب بأصل الطبيعة تبعيّاً ، كما يشاهد في بعض الناس : من عدم الاعتياد بالصلاة إلّا في بعض الأماكن المتبرّكة أو الأزمنة الخاصّة ، كليلة القدر ، وما إلى ذلك من الأشباه .

فهل حكم الراجحة من الضمائم كالمباحة ، حتى يترتّب عليه التفصيل المتقدّم ، أم لا ؟

والتحقيق هوالحكم بالميز بينهما وأنّ العبادة هنا صحيحة مطلقاً ، إذ ليس في النصوص الناظرة إلى أحكام الوضع من لزوم الانبعاث بقصدالأمر أو نحوه عين ولاأثر ، بل يكفيه التقرّب بأيّ وجه كان ، ومن المعلوم : أنّ الّذى يصلّي في ليلة القدر فقط إنّما يدعوه إليها قصد التقرّب إليه تعالى وإن لم يكن الأمر أوالملاك أو نحوهما وحده صالحاً للبعث ، اللّهمّ إلّا إذا لم يقصد بالضمائم الراجحة الغربة، فيأتي فيها الأقسام الأربعة .

فالحاق الراجحة بالمباحة في التفصيل بين الصور الأربع ـ كما في المتن ـ غير سديد . وللجواهر كلام نأتي به وبنقده .

المقام الثالث

في الضمائم المحرمة

إنّ الأقسام الأربعة المتصوّرة في المباحة والراجحة آتية هنا، و لاميز من حيث الانضمام بينها و بينهما إلّا في جهتين: إحديهما ـ ماورد في خصوص الرياء، حيث يدلّ على البطلان مطلقاً وإن كانت الضميمة الريائيّة تبعاً، بخلاف الضميمة المباحة، كما مرّ. والاخرى ـ احتمال البطلان من جهة اتّحاد ذاك الحرام مع العمل أو مع جزء منه.

وفيه أوّلاً: أنّ البحث فيما كانت الضميمة ـ أي الداعية إلى العمل المنضمّة إلى قصدالتقرّب ـ حراماً، ومن المعلوم: أنّه قبل العمل ومغاير معه، فكيف يتّحدان؟ ولو حكم بأنّ العمل الّذي داعيه أوغايته حرام يكون هو أيضاً حرام، فالمرادمنه الحرمة المقدّمية الّتي ليست مبعّدة ـ كما مرّ مراراً ـ ومثله خارج عن بحث الاتّحاد.

و ثانياً: أنّ البطلان مبنيّ على امتناع الاجتماع أو عدم جواز التقرّب بالحرام أو لزوم المصلحة الغالبة في العبادة، وقد مرّ النقاش في ذلك كلّه عند البحث عن الصلاة في الدار المغصوبة.

نعم: يمكن الفرق بأنّه لوأتى بالجزء على وجه محرّم لاندرج تحت الكلام الآدمي، إذالخارج منه هو خصوص الذكر والدعاء الحلالين لاالأعمّ منهما ومن الحرامين، فتبطل الصلاة حينئذٍ بذلك. وأمّا لوأتاه على وجه مباح لما اندرج تحته، بل يندرج تحت المستثنى، لعدم حرمته.

نقل و نقد

إنّ لصاحب الجواهر ـ رحمه الله ـ مقالاً في الضميمة الراجحة لايخلو عن النظر، حيث قال في كتاب الطهارة: لو أنّ مثل هذه الامور الراجحة مفسدة

للعمل، لكان ينبغي ترك بيانها، كي لا تلاحظ فتنافي مع ما ورد: من إتيانهم عليهم السلام الوضوء والصلاة بقصد التعليم، والأمر باطالة الركوع للانتظار، و إعطاء الزكاة للاقتداء، والتكبير للاعلام، ونحو ذلك الخ.

وفيه: أنّه ليس في البين ما يشهد على اكتفائهم بالوضوء أو الصلاة التعليمي، وليس فيما عن سيّدي شباب أهل الجنّة عليهما السلام عدا الوضوء بقصد تعليم ذاك الرجل، وأمّا اكتفائهما عليهما السلام بذلك فيما يشترط فيه الطهارة، فلا شاهد عليه. وأمّا الزكاة: فقد يكون إعلانها للاقتداء ـ كما حثّ عليه الشرع ـ فهي خارجة عن البحث، إذ الاعلان خصوصيّة فرديّة لا مساس لها بأصل الطبيعة، وقد يكون أصل الاعطاء له، كما هو الظاهر من العبارة، وله حكم قد تقدّم عند البحث عن الضمائم الراجحة.

(مسألة ـ ١٢) اذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة وغيرها ـ كأن قصد بركوعه تعظيم الغير و الركوع الصلاتى، أو بسلامه سلام التحية وسلام الصلاة ـ بطل ان كان من الاجزاء الواجبة، قليلا كان أم كثيراً، أمكن تداركه أم لا. و كذا فى الاجزاء المستحبة غير القرآن و الذكر على الاحوط. وأما اذا قصد غير الصلاة محضاً، فلا يكون مبطلا الا اذا كان مما لا يجوز فعله فى الصلاة أو كان كثيراً.

واعلم: أنّ الصلاة لكونها عبادة لا تتحقّق بدون قصد القربة ولكونها عنواناً قصدياً بجميع أجزائها لا تتحقّق بدون قصد عناوينها الخاصّة كذلك، حيث إنّه يلزم عدا قصد عنوان الصلاة قصد كلّ جزء من أجزائها بحياله ليصير جزءً لها.

ولاسترة في الميز بينهما وجواز انفكاك أحدهما عن الآخر، إذ غير واحد من العناوين القصديّة ليست بعبادة، كما في الامور التوصّليّة ـ نحو أداء الدين وغيره ـ وإن يتوقّف الأجر على قصد القربة. فعلى الناقد البصير أن يبحث عن لزوم كلّ واحد منهما أوّلاً، وعمّا ينافيه كذلك ثانياً.

و لمّا اتّضح في صدر البحث لزومهما معاً و تبيّن ما ينافي قصد القربة ممّا له تأثير في حوزة البحث وحريم الدعوة إلى أصل العمل من الضميمة بشعبها الثلاث (المباحة و الراجحة و المحرّمة) على أقسامها الأربعة (من الأصالة و التبعيّة والاستقلال والشركة) آن أن يبحث عمّا ينافي قصد العنوان كذلك ـ أي بشعبه وأقسامه ـ كما سيتلى عليك. وأنت خبير بأنّه لاستهام لمثله في مرحلة البحث القربي أصلاً، لتمشّيه و إن لم تكن الصلاة عباديّة. فاستبان لك الفارق التامّ بين المقام وبين بحث الضميمة، كما أفاده «سيّدنا الاستاذ» وتفطّن به في الجواهر: و إن لم يتّضح لبعض أعاظم العصر ـ تبعاً لبعض متأخّري المتأخّرين و تمسّكاً بما ليس في وسعه ـ الحكم البات والقضاء الجزم.

نعم: يمكن إيهام بعض الأمثلة لاتّحاد موضوعي المسألتين، ولكنّ الماهر في الصناعة لايتطرّق من المثال إلى الممثّل، بل يناله بلبّه ولمّيّته أوّلاً: ثمّ يمثّل هو بما يطابقه ويحكيه ثانياً.

ثمّ إنّ تنقيح ذلك في مقامين: أحدهما ـ مايقصد بجزء من أجزاء الصلاة غيرها ـ أي غير الصلاة ـ محضاً، كأن انحنى فيها بقصد تعظيم من كان عظيماً في عينه فقط بلاشوب في هذا القصد. وثانيهما ـ مايقصد به كلا الأمرين معاً، كأن انحنى فيها بقصد التعظيم والركوع معاً أو نحو ذلك.

أما المقام الاول:

ففيه جهتان: الاولى ـ من حيث إمكان ذلك وضعاً وجواز احتساب مثله عن الصلاة. والثانية ـ على تقدير عدم الامكان من حيث إبطاله لها.

فأمّا الجهة الاولى : فالظاهر بل المقطوع به هو عدم جواز احتساب مثله عن الصلاة ، إذ العنوان القصدي قائم بقصده ، فما لم يقصد جزئيّة شيء للصلاة لما كان لاحتسابه جزءً لها بعد الوقوع مجال ، لصيرورة ذلك الشخص الخارجي مندرجاً تحت عنوانه القهري بلامرية ، و معه لايمكن إدراجه بعد الوقوع تحت عنوان آخر ممّا يباينه ، فالانحناء الخاصّ المأتيّ به بقصد التعظيم مثلاً لما أمكن جعله بعد ذلك جزءً للصلاة ، إذالركوع بما هو ركوع أمر قصدي لايتحقّق بدونه ، وهكذا غيره من الأجزاء الاخر ـ كالتسليم ونحوه ـ فلو قرء السورة لابقصد جزئيّتها للصلاة بل بقصد التكلّم مع الله بهذه الألفاظ المنتظمة ثمّ اريد جعلها بعد ذلك جزءاً لما صحّ ، كما اشير إليه .

و أمّا الجهة الثانية : فلاضابط لها بنحو يشمل جميع تلك الأجزاء ، لأنّ بعضها أشبه بالكلام الآدمي دون بعضها الآخر ، فمجرّد وجود بعضها في الصلاة عمداً مبطل لها دون غيره ، مثلاً إنّ الانحناء بما هو انحناء لابقصد الركوع أصلاً لادليل على إبطاله ، عدا ماسيأتي من الفعل الكثير أو الماحي للصورة ـ على التفصيل والنقد الآتي ـ وكذا لسورة بما هي ذكر ودعاء ليست ضارّة . نعم : في السلام بحث ، من جهة الكلام الخارج .

والحاصل : أنّه لوانطبق شيء من عناوين المنافيات أو القواطع على هذا المأتيّ به في الصلاة، فهو مبطل لها ، وإلّا فلا. ولاخفاء في أنّه لامجال هنا للتمسّك بقاعدة « من زاد » لتوقّفه على قصد الجزئيّة المنتفي بالفرض . وإن بقي في البين مايحتاج إلى التوضيح، فلعلّه يستبان فيمايلي .

أما المقام الثانى :

ففيه أيضاً جهتان :

أمّا الجهة الاولى : فالمنساق من أدلّة الصلوات و أجزائها ـ لولا الشاهد

الخارجي ـ هو الاستقلال ، بمعنى أنّه يلزم قصد الصلاة وحدها أو قصد أجزائها كذلك بلا تداخل ، إمّا لعدم جوازه ثبوتاً ، أو لقصور الأدلّة عن جوازه إثباتاً ، فحينئذٍ لا يمكن الانحناء بقصد الركوع والتعظيم معاً ، أو السلام بقصد التسليم المخرج عن الصلاة وبقصد التحيّة أو الجواب عنها ، لظهور تلك الأدلّة في الاستقلال ، ولذلك يحكم بعدم جواز الاكتفاء بالركعتين المقصود بهما نافلة الصبح وفريضتها معاً ، وما إلى ذلك من الأشباه .

وليس السلام المخرج عن الصلاة هو سلام تحيّة بالقياس إلى الحاضرين في الفرادى أو الجماعة ، وإلّا لوجب الجواب البتّة .

والحاصل : أنّ جميع ما اعتبر جزءً للصلاة يلزم الاتيان بها بقصد الجزئيّة فقط وإلّا فلا تقع جزءً لها ، وسيتّضح هذا مزيد اتّضاح في بحث القرائة فيما لو قرء السورة لا بقصد الجزئيّة وحدها ، فارتقب .

وأمّا الجهة الثانية : فقد اشير إلى فقد الضابطة هنا ، لأنّ الركوع ـ مثلاً ـ ممّا يوجب زيادته البطلان ، دون السورة ـ مثلاً ـ لاستثناء الذكر والقرآن والدعاء عن الكلام الخارجي المبطل ، فيختلف باختلاف الموارد ، بحيث لو أتى بجزء من القرآن لا بقصد القرآنيّة ولا بقصد الجزئيّة للصلاة ـ كأن أمر بعض عبيده بقوله : «أعرض عن هذا» أو «خذ الكتاب بقوّة» وما إلى ذلك من النظائر ـ لما اندرج تحت المستثنى ، إذ ليس ذكراً ولا دعاءً ولا قرآناً ، بل هو كلام آدمي مبطل ، فيندرج تحت عموم المستثنى منه ، ولذلك لا يجوز الاكتفاء بمثله فيما لو استأجره لقرائة القرآن أو السورة ، إذ ليس ما ذكر جزءً للقرآن أصلاً حتّى يكتفى به في مقام الوفاء بالعقد .

والحاصل : أنّ مصبّ الكلام هنا لا يمسّ شيئاً من كرامة الضميمة أصلاً ، لانحدارها نحو التأثير في البعث القربي والدعوة التعبّديّة وعدم تمشّيها في الامور التوصّليّة ، بخلاف المقام فانّ الكلام هنا ـ كما اشير إليه ـ فيما تكون الضميمة

قصديّة كالتعظيم و أداء الدين وما يحذو حذوهما ، لاما لاتكون قصديّة كنزح دلاء معدودة تطهيراً للبئر ـ بناء على الانفعال ـ إذلايلزم فيه عدا مصداق النزح فقط ـ وإن كان لسقي الدواب أو الزرع ـ لابعنوان النزح ولاغيره من العناوين الخاصّة. وأنّ التقسيم إلى الأصلي والتبعي وغيرهما أيضاً غير جارٍ هنا ، فلذا حكم الماتن ـ رحمه الله ـ بالبطلان مطلقاً فيما لو أتى بجزء من الصلاة بقصد الجزئيّة وغيرها، بلا تفصيل بين الأصلي والتبعي أو الاستقلالي وغيره، كما فصّل بين ذلك في مسألة الضميمة آنفاً.

ومنشأ البطلان في الجزء الواجب، هو الدوران بين المحذورين، حيث إنّه لو اكتفى بالمأتيّ به الكذائي لزم نقص الجزء الواجب عمداً ، و لو تداركه لزمت الزيادة العمديّة المبطلة، لعموم قوله: « من زاد الخ» ولذا قال ـ رحمه الله ـ أمكن تداركه أم لا ، قلّ أو كثر .

ومنشأه في الجزء المندوب ، هو انطباق أحد القواطع ـ كالكلام الآدمي مثلاً ـ عليه ، بلاحالة منتظرة حتّى ينطبق عموم « من زاد » عند التدارك ، مع ما في شموله للمندوب كلام في محلّه ، حيث ادّعي اختصاصه بالواجب ، لبعض الشواهد الداخليّة ، بخلاف ما لو لم ينطبق عليه ذلك ، بأن يكون ذكراً .

والسرّ في ذلك كلّه ـ عدا ما في الاصول: من كون التداخل خلاف القاعدة، مع ما فيه من النقض والابرام ـ هو ظهور أدلّة الأجزاء كالكلّ في تمحّضه بقصد عنوانها الخاصّ ، كأداء الدين ، حيث إنّه يلزم قصد التأدية باعطاء كلّ جزء من الأجزاء ، و إلّا فلايحسب إلّا بمقدار القصد ، فالانحناء الخاصّ مالم يتمحّض بقصد الركوع الصلاتي لما أمكن احتسابه جزءً لها ، وهكذا غيره من الأجزاء، فمع عدم التمحّض لاينطبق عنوان الصلاة عليه .

وأمّا انطباق عنوان ما جعله تحت قصده أيضاً عليه وعدمه ، فمتوقّف على كيفيّة ظهور دليل ذلك العنوان الخارجي ، فان كان التمحّض معتبراً فيه أيضاً لما وقع له البتّة فيصير هباءً منثوراً حيث إنّه لم يحسب من الصلاة و لامن ذلك العنوان الخارجي ، وإن لم يعتبر فيه التمحّض لأجزء عنه .

كما أنّه يجزئ عنه ـ أي عن ذلك العنوان الخارجي ـ فيما لو قصده وحده بلاقصدإلى جزئيّته للصلاة أصلاً، ولايجري فيه حديث «من زاد» إذالمفروض هو عدم قصد الصلاتيّة ، فلاينطبق عنوان الزيادة عند التدارك . فالبطلان حينئذٍ متوقّف على انطباق أحد المنافيات أو القواطع .

و قد لاينطبق شيء من ذلك عليه فلابطلان حينئذٍ، كأن انحنى في الصلاة لابقصدالركوع بل بقصد وضع شيء على الأرض أورفعه منهابلا كثرة فعل ولامحو للصورة ، إذلامجال لعموم « من زاد » البتّة .

ونحوه ما لوقصد بجلوسه بين السجدتين ما يكون خارجاً عن الصلاة فقط بلاقصد الجزئيّة أصلاً، حيث لاينطبق عليه شيء من القواطع، إذ ليس لفظاً حتّى يندرج تحت الكلام الآدمي ، ولم يقصد به الجزئيّة حتّى يندرج تحت الزيادة العمديّة. فحينئذٍ فان قلنابوجوبه أمكن تداركه بقاءً ولاضير فيه، وإن لم نقل بوجوبه فلامحذور في عدم تداركه .

(مسألة ـ١٣) اذا رفع صوته بالذكر أو القرائة لاعلام الغير لم يبطل الا اذا كان قصد الجزئية تبعاً و كان من الاذكار الواجبة ، ولو قال: «اللّٰه اكبر» مثلا بقصد الذكر المطلق لاعلام الغير لم يبطل، مثل سائر الاذكار التى يؤتى بها لا بقصد الجزئية.

لاسترة في كون الجهر و الهمس والرفع والغضّ من العوارض الخارجة عن الذكر والقرائة، فزمامها بيد المصلّي ، فله اختيار بعضها لداع نفساني بلاقصد القربة فيه أصلاً ، بل لاصلوح لبعضها لأن يتقرّب به ، إذ لاجهة عباديّة فيه ـ كالرفع مثلاً ـ وقد لاح فيما سلف خروج مثل هذه الامور الخارجة عن حريم

متعلّق التكليف من البحث. نعم: للجهر والاخفات خصيصة وقعابها تحت التكليف في خصوص القرائة.

فحينئذٍ إذا اختار بعض عوارض الذكر أو خصوص ماليس معتبراً في القرائة لالله تعالى بل لداع نفساني ـ كاعلام الغير وما يضاهيه ـ فهو غير ضارّ البتّة. وأمّا إذا قصد بالجزء بما هو جزء واجب ذلك ـ أي إعلام الغير ـ فيندرج تحت ما مرّ مستوفىً: من الأصالة والتبعيّة والاستقلال والشركة، وتبيّن هناك البطلان في الشركة و كذا عند تبعيّة القربة، و هكذا الاستقلال على إشكال، مع الصحّة في تبعيّة الاعلام و أصالة القربة. فعليه: كان الصواب أن لايقتصر الماتن على خصوص التبعيّة بجريان ما تقدّم في الضميمة هنا، حيث إنّ المقام من فروعات ذلك المقام.

والحاصل: أنّ الجزء الواجبي المأتيّ به بقصد الجزئيّة للاعلام أو غيره من الدواعي النفسانيّة المنضّمة إلى قصد الامتثال أو القربة، لايجوز الاكتفاء به، لأنّه في حكم ترك الجزء عمداً بعد عدم احتسابه شرعاً. ولايمكن تداركه، لاستلزامه الزيادة العمديّة الّتي دلّ على عدم جوازها عموم «من زاد» فيدور الأمر بين المحذورين.

وأمّا إذا قصده بالجزء المندوب أو بما هو ليس جزءً للصلاة أصلاً لاوجوباً ولاندباً ـ بل بما هو ذكر مطلق ودعاء عامّ يجوز الاتيان به في الصلاة لكونه موجباً لكمالها الممدّ لها للقبول والأثر ـ فلاضير فيه أصلاً، إذ يجوز تركه وعدم تداركه عمداً، فلايندرج تحت عموم «من زاد» بناءً على شموله للأجزاء المندوبة، بل مع التدارك أيضاً، ولكنّه في خصوص الشقّ الأخير ـ وهو مالايكون جزءً أصلاً بل هو ذكر مطلق ـ إذ لامحذور في تداركه، فالترك والتدارك فيه سواء، بخلاف ما يكون جزء ولو ندباً، لأنّ الترك وإن كان سالماً، ولكن في التدارك محذور الزيادة العمديّة ـ بناءً على شمول «من زاد» للأجزاء المندوبة أيضاً ـ كما أنّ

في الجزء الواجب يكون في الترك أيضاً كالتدارك محذور ، على ما اشير إليه .

ولا يتوهّم البطلان من جهة الكلام الآدمي ، إذ المفروض أنّ الذكر والتكبير أو نحوهما قد استعمل كلّ من ذلك في معناه الخاصّ ، لا من باب الانشاء من المتكلّم فيما أراده من المعاني الخاصّة ، حتّى يلزمه عدم التناسب مع الذكر والدعاء إلّا في مجرّد اللفظ ، فتبصّر تجد الفرق واضحاً .

(مسألة ـ ١٤) وقت النية ابتداء الصلاة، وهو حال تكبيرة الاحرام ، وأمره سهل بناء على الداعي . وعلى الاخطار اللازم اتصال آخر النية المخطرة بأول التكبير ، وهو أيضاً سهل .

إنّ المراد من التوقيت وتعيين المبدء إنّما هو بالقياس إلى التأخير لا التقديم أيضاً ، بمعنى أنّه لا يجوز التأخير عن ابتداء الصلاة ، للزوم خلوّ بعض أجزائها عن النيّة ، وأمّا إذا قدّمت عليها حدوثاً وقارنتها بقاءً فلا ضير فيه أصلاً . هذا بناءً على ما هو الحقّ : من كفاية الداعي في النيّة . وأمّا بناءً على الاخطار : فقد مرّ عدم لزومه فيما عدا حال الشروع للحرج والسيرة ، وإنّما المعتبر من التقارن في الحدوث هو ما يكون مصداقاً له عرفاً ، لا بالدقّة العقليّة الصعبة جدّاً ، وعلى أيّ حال : فالأمر سهل ـ كما في المتن ـ ولا دليل على لزوم أزيد منه بناءً على اعتباره رأساً ، كما لا يخفى على من تأمّل نصوص باب عقد الاحرام ونيّته من ترتيب تلك المعاني في اللفظ مع جواز الاضمار بلا تلفّظ ، حيث إنّها لا تدلّ على اعتبار الزائد من القران المتعارف .

(مسألة ـ ١٥) تجب استدامة النية الى آخر الصلاة الخ .

قد اشير إلى كفاية وجود الداعي في النفس بقاءً وإن قيل بلزوم الاخطار حدوثاً ، فضلاً عن عدم لزومه رأساً ، كما هو الحقّ . وحيث إنّ للذهول مراتب لاتجتمع قصواها مع الداعي ـ لزواله بها ـ يحكم بانقطاع النيّة معها ، وأمّا مادون تلك الرتبة القاصية فلاضير فيه حتّى حال النوم كما في الصوم ، لجواز نوم الصائم، إذ يبقى الداعي المرتكز بحاله . وسيتّضح فيمايلي معنى اعتبار الدوام ، وكيفيّة طروّ مايقطعه ، وبيان حكم ذلك ، فارتقب .

(مسألة ـ ١٦) لو نوى فى أثناء الصلاة قطعها فعلا أو بعد ذلك ، أو نوى القاطع والمنافى فعلا أو بعد ذلك ، فان أتم مع ذلك بطل . و كذا لو أتى ببعض الاجزاء بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى. وأما لوعاد الى النية الاولى قبل أن يأتى بشىء لم يبطل ، وان كان الاحوط الاتمام والاعادة . ولو نوى القطع أو القاطع وأتى ببعض الاجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى فالبطلان موقوف على كونه فعلا كثيراً ، فان كان قليلا لم يبطل ، خصوصاً اذا كان ذكراً أو قرآناً ، وان كان الاحوط الاتمام والاعادة أيضاً .

قد لاح لك في ثنايا البحث المارّ : أنّ تحقيق المقال وتنقيحه في نيّة الصلاة ونحوها إنما يتمّ بالميز التامّ بين جهة عباديّتها وبين جهة قصديّتها ، لأنّ لها حيثيّة تعبّديّة تحوم حول القربة وقصدها، وحيثيّة قصديّة تدور مدار العنوان

الخاصّ وقصده ، فما كان يرجع إلى الحيثيّة الاولى لايمسّ شيء من ذلك كرامة قصديّتها الّتي هي الحيثيّة الثانية، لتمشّيه وإن لم يعتبر قصد عنوان الصلاة بماهي صلاة ، بأن كانت هي عبارة عن عدّة امور متكثّرة غير آئلة إلى الوحدة العنوانيّة، وتبيّن ذلك لك في مبحث الضميمة بشعبها الثلاث وأقسامها الأربعة .

وما كان يرجع إلى الحيثيّة الثانية لامساس له بشيء من الحيثيّة الاولى، لتمشّيه و إن لم يعتبر قصد القربة و نحوه ممّا يعتبر في التعبّديّات ، بأن كانت الصلاة مثلاً توصّلية، واستبان ذلك في مبحث قصد غير الصلاة بشيء من أجزائها، فراجع.

وممّا يتلوه هو الكلام في نيّة القطع أو القاطع ـ كما في المتن ـ حيث إنّه لامساس له بجهة عباديّة الصلاة ، لدورانه مدار ما ينافي استدامة النيّة ـ بمعنى قصد العنوان لا القربة ـ وإن أمكن تأتّيه في ذلك أيضاً ببعض الاعتبارات المناسبة له ، ولكنّه خارج عن مصبّ البحث هنا .

فلتكن هذه هي الجهة الاولى من الجهات المشار إليها في المقام .

والجهة الثانية

في بيان الحزازة التي في المتن مما لابد من التنبه لها

وذلك : بأنّ محصّل ما أفاده ـ قدّس سرّه ـ هو أنّه لو نوى قطع الصلاة الآن أو في الركعة التالية مثلاً أو القاطع كذلك ، فإمّا أن يتمّ والحال هذه فهو باطل ، لأنّ إتيان سائر الأجزاء حال قصد الخروج أو المخرج و تركه سيّان ، مع أنّ التسليم حينئذٍ مبطل لأنّه واقع في أثناء الصلاة عمداً . وإمّا أن يأتي ببعض الأجزاء بقصد الجزئيّة ثمّ يعود إلى النيّة الاولى فهو أيضاً باطل ، لأنّ الاكتفاء بذلك البعض بمنزلة تركه عمداً . و إمّا أن يعود إلى النيّة الاولى قبل أن يأتي بشيء من تلك الأجزاء فهو صحيح ، وإن كان الاتمام والاعادة أحوط . و إمّا أن يأتي ببعض الأجزاء لا بقصد الجزئيّة ثمّ يعود إلى النيّة الاولى فالبطلان موقوف

على كونه فعلاً كثيراً ، فان كان قليلاً لم يبطل خصوصاً إذا كان ذكراً أو قرآناً ، وإن كان الأحوط الاتمام والاعادة أيضاً .

و تلك الحزازة : هو بأنّ البعث نحو الجزء بقصد الجزئيّة إنّما هو في ضمن البعث نحو الكلّ ، إذ لاأمر له عدا الأمر الضمني ، فلادعوة و لاتحريك له بالاستقلال ، فمع قصد الخروج و رفع اليد عن الكلّ فلا يتمشّى إتيان شيء من أجزائه بقصد الجزئيّة ، إذ لاباعث أصلاً . والحاصل : أنّ اتّصاف الانحناء الخاصّ مثلاً بالركوع الصلاتي إنّما يتوقّف على تعنون ما يلتئم منه وممّا يسبقه ويلحقه بعنوان الصلاة ، فمع نيّة الخروج عنها أو نيّة الاتيان بما يخرجه عنها فلامجال للاتيان بشيء من تلك الأجزاء بقصد الجزئيّة ، فلايعنون ذلك بعنوان الصلاة . ولافرق فيما هو الملهم بين الحدوث و البقاء ، فكما أنّه لا يتمشّى قصد الجزئيّة بأوّل أجزائها كالتكبيرة مع عدم إرادة الاتيان بالصلاة أو إرادة تركها ، فكذلك لايتمشّى قصدها بما عداه من الأجزاء الاخر ، فقوله ـ رحمه الله ـ : «وكذا لو أتى ببعض الأجزاء بعنوان الجزئيّة الخ» غير خال عن التسامح .

وانقدح لك : أنّه لاميز في الحزازة المشار إليها بين نيّة القطع أو القاطع فعلاً ، أو نيّة ذلك في الركعة التالية ونحوها من الأجزاء القادمة ، إذ مع قصد عدم الاتمام كيف يتمشّى قصد الجزئيّة بمافي يده من الأجزاء الحاضرة بعد توقّف بعثها على بعث الكلّ ؟ إذ يمتنع العزم على الخروج أو المخرج عن الكلّ مع العزم على إتيان بعض أجزائه بقصد الجزئيّة المنتفية بانتفاء الكلّ في المركّب الارتباطي المبحوث عنه ، اللّهمّ إلّا بالذهول والغفلة عن نيّة القطع أو القاطع ، لامكان تمشّى قصد الجزئيّة حينئذٍ ، ولكنّه خارج عن المقال فعلاً .

ثمّ إنّ لسيّدنا الاستاذ ـ مدّ ظلّه ـ توجيهاً في رفع تلك الحزازة ، نشير إليه في طيّ الجهات القادمة .

الجهة الثالثة
في تصوير أنحاء الواجب الارتباطي

إنّ للواجب المركّب الارتباطي أنحاءً نشير إلى بعضها ممّا يهمّنا التعرّض له، وهو أنّه قد يكون الملاك الواحد المستتبع للأمر الواحد المستلزم للمثوبة الواحدة قائماً بعدّة أشياء لا ارتباط بينها إلّا بما اشير إليه، مثل إكرام عشرة علماء، بحيث لا مصلحة إلّا باكرامهم مجموعاً لا جميعاً، فلو اكرم تسعة منهم دون الواحد الباقي لما ادرك من الملاك شيء أصلاً، من دون الارتباط الخارجي بينها، لجواز الانفكاك عقلاً وعرفاً، و لتخلّل الفصل الزماني بينها أحياناً. و لا يعتبر في مثله عدا إكرام كلّ واحد واحد منهم بنحو يسقط الأمر بحصول الملاك الواحد القائم بالمجموع، فلو نوى عدم إكرام المجموع بما هو مجموع في الأثناء لما تمشّى منه القصد الجدّي إلى إكرام بعض منهم، إذ لا ملاك و لا أمر، فلا باعث فلا انبعاث البتّة. و أمّا لو ندم بعد العزم على القطع والترك فأتى بالباقي بنيّة المجموع لكفى، ولا بأس بالندامة المتخلّلة بين إكرام الغابر و الباقي، إذ ليست الحالات المتخلّلة و الأكوان المشتبكة بين تلك الأفعال مقوّمة للملاك و مندرجة تحت الأمر حتّى يعتبر بقاء العزم فيها أيضاً، إذ أقصاه هو إكرام كلّ واحد بقصد المجموع ـ أي بداعي الأمر المنحدر نحوه ـ وليس في البين عدا قصد الأمر فقط، إذ لا يلازم قصد العنوان هنا، حيث إنّه ليس من الامور القصديّة حتّى يقصد.

وقد يكون الملاك الواحد المشروح آنفاً متقوّماً بعدّة أشياء يجمعها عنوان واحد و جامع خاصّ، بحيث يلزم إتيان كلّ واحد منها بقصد ذلك العنوان الخاصّ عدا ما يعتبر في الامتثال به: من قصد القربة، وهذا مثل الصلاة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم، حيث إنّ الجامع لشتات تلك الأشياء هو عنوان الصلاتيّة الّتي يدور الملاك مدارها، فيلزم إتيان كلّ واحد منها بقصد الصلاتيّة

عدا ما يعتبر في ذلك : من قصدالقربة .

و هذا القسم ينشعب ثبوتاً ، إلى ما يعتبر فيه بقاء ذلك القصد بوحدته الشخصية الّتي تساوقها الوحدة الاتّصاليّة ، و إلى ما لايعتبر فيه ذلك بل يكفيه إتيان كلّ واحد من الأجزاء بذلك القصد وإن لم يبق على وحدته الشخصيّة ـ بأن طرء العزم على القطع أو القاطع أو الندم ونحوه ثمّ عاد إلى ما يماثل القصد الأوّل ـ فالقصد على الأوّل واحد شخصي متّصل، دون الثاني ، لجواز قصدالقطع في الحالات المتخلّلة بين الأجزاء ، بخلاف الأوّل لانفصام عروته بمجرّد قصد القطع أوالقاطع، حيث إنّه ينافي العزم المتّصل والهيئة الاتصاليّة المفروضة . فتبيّن ميز أحد القسمين عن الآخر ، كما استبان ميز مقسمهما عن قسيمه المارّ في صدر الجهة في الجملة ، وإن كان بينهما فرق آخر ، لعلّه نشيرإليه في طيّ الجهة التالية.

الجهة الرابعة

فى نقل أدلة القول بالعزم المتصل والهيئة الاتصالية فى الصلاة و نقدها

قد تبيّن ما هو المعنيّ من العزم المتّصل ، واستبان ماينافيه ثبوتاً . وأمّا في الاثبات : فقد يدّعى أنّ الصلاة يعتبر فيها عدا الأجزاء و الشرائط المعهودة اتّصال العزم والهيئة ، مستدلّاً بامور :

الاول : هو الاجماع على اعتبار استدامة النيّة بقاءً في الصلاة مع تفسيرها: بأنّها ما يقطعه قصد الخلاف و ينافيه . فحينئذٍ يكون قصد القطع أو القاطع موجباً لزوال الدوام المعتبر فيها وضعاً ، فتبطل به .

وفيه : أنّه وإن كان اعتبار استدامة النيّة في الصلاة ونحوها ممّا لاريب فيه ـ لأنّ البقاء كالحدوث قصديّ ـ إلّا أنّه يلزم التأمّل الصادق في المراد منها، حيث إنّه قد يتمسّك بها في مقامات ثلاثة مختلفة :

الأوّل: في الصوم ونحوه من التكاليف الزمانيّة. والثاني: في الوضوء وأخويه

من الغسل والتيمّم المبدل عنهما . والثالث : في الصلاة .

وقد استقرّت الآراء قديماً وحديثاً على بطلان الصوم بمجرّد نيّة القطع. وأمّا نيّة القاطع : ففيها كلام نأتي به ـ انشاءالله تعالى ـ . كما أنّه قد استقرّت الآراء على عدم بطلان الوضوء بنيّة القطع ، فضلاً عن نيّة القاطع .

ولكن قد اختلف في الصلاة بذهاب غير واحد من الأصحاب ـ رحمهم الله ـ إلى عدم بطلانها بذلك ، خلافاً لغيرهم .

فهذا الاختلاف بين هذه المقامات مع اتّفاقهم على لزوم استدامة النيّة فيها بأسرها أقوى شاهد على أنّ مجرّد اعتبار الاستدامة غير كافٍ في البطلان بقصد الخلاف ، وأنّ تفسيرها به ذهول عمّن فسّرها بذلك ، فلو كان للصلاة مثلاً ميز عن الوضوء ، فإنّما هو لدليل آخر وراء لزوم الاستدامة المشترك بينهما .

ولا خفاء في خروج الصوم ونحوه عن الكلام ، لأنّ وزان الأزمنة فيه هو وزان الأجزاء هنا ، فكما أنّ قصد القطع موجب للبطلان فيما إذا أتى ببعض الأجزاء والحال هذه ، فكذلك قصده هناك بالقياس إلى الأزمنة ، فلو مضى لحظة من اليوم بلاقصد الصوم فكان بمنزلة مضيّ الركوع بلاقصد الصلاة .

والحاصل : أنّ البقاء شقيق الحدوث و يعتبر دوام النيّة فيه و لكن على الوجه المعتبر في الأصل ، فلو كان فيه بنحو العزم المتّصل يلزم اعتباره كذلك بقاءً ، وإن كان بنحو لزوم صدور كلّ جزء بالنيّة بلااعتبار الاتّصال في العزم ، فيلزم رعايته بقاءً كذلك .

الثاني : قوله عليه السلام «لاعمل إلّا بالنيّة» لظهوره في تقوّم العمل بما هو عمل خارجي بالنيّة : فلوزالت في الأثناء ولو بين الاجزاء لافي نفس تلك الأجزاء لزال العمل البتّة . ويشهد له قوله عليه السلام « لاصلاة إلّا بطهور » «لاصلاة إلّا إلى القبلة » حيث يستفاد من ذلك لزوم امتداد الطهارة الشخصيّة وكذا الاستقبال الخاصّ في الصلاة ، من دون الاكتفاء بالطهارة المستأنفة عند انقطاعها في الأثناء

ـ ولو بين الأجزاء لافيها ـ بالحدث ، و كذا في الاستقبال .

والحاصل : أنّ المنساق من ذلك التركيب المشفوع بشهادة مايضاهيه ، هو لزوم العزم المتّصل والهيئة الاتّصاليّة المنقطعة بتخلّل نيّة القطع أو القاطع في الأثناء ، وإن لم تكن أجزاءً للصلاة .

وفيه : أنّ المستفاد من قوله : « لاعمل إلّا بالنيّة الخ » هو دوران الثواب مدار القصد ، فمن خرج غازياً بقصد الاغتنام فله كذا ، و من خرج غازياً للذبّ عن حرم الله تعالى فله كذا الخ ـ كما يشهد به ذيله ـ فلامساس له حينئذٍ بما توهّم ظهوره فيه أصلاً . و على التسليم في الجملة : يمكن القول بأنّ أقصاه هو لزوم صدور كلّ جزءٍ جزءٍ من العمل بالنيّة ، وأمّا لزوم بقائها متّصلة في الحالات المتخلّلة بين الأجزاء ممّا يكون من لوازم الحيوة لاالعمل ، فلا .

وأمّا سرّ لزوم بقاء الطهارة الشخصيّة في الصلاة و كذا الاستقبال : فانّما هو بجعل المانعيّة للحدث وللتحوّل عن القبلة بدليل آخر ، فمجرّد طروّ هذا المانع يخرج العمل عن صلوح الاتمام ، إذ المستفاد من دليل المانعيّة أنّ ذاك المانع عند حدوثه في متن العمل أو في الحالة المتخلّلة بين أجزائه ـ وإن لم تكن معدودةً منه أصلاً ـ مبطل له ، و أين ذلك من لزوم استمرار الطهارة الشخصيّة بمجرد قوله : «لاصلاة إلّا بطهور» ونحوه؟.

الجهة الخامسة

فى الميز بين نية القطع و نية القاطع

إنّ بين قصد القطع وقصد القاطع فروقاً نأتي بنزرٍ منها .

أحدها : هو أنّه لا أثر لنيّة قطع الصلاة بناءً على عدم اعتبار الاتّصال في العزم والهيئة ، بل لامجال لتمشّيه جدّاً مالم يصحبه قصد القاطع ، بيانه : بأنّه لو اعتبر العزم المتّصل ـ على ما قرّرناه سالفاً ـ لكان قصد القطع ونيّة الخروج

بنفسه مصداقاً للقاطع، إذ ينقطع ذاك العزم بمجرّد قصد قطعه، إذ لا عزم حينئذٍ ـ ولو كان ذلك في الحالات المتخلّلة بين الاجزاء الصلاتيّة ـ إذ المفروض لزوم اتّصاله وبقائه بوحدته الشخصيّة من البدء إلى الختم، ومن الواضح: عدم إمكان الجمع بين العزم المتّصل الشخصي على شيء وبين قصد قطعه والعزم على عدمه.

و أمّا لو لم يعتبر هكذا ـ بل كان يكفي مجرّد إتيان كلّ جزء بقصد الصلاتيّة وإن لم يتّصل العزم ـ فلا أثر لقصد القطع بنفسه، إذ لا ينقطع بذلك فرضاً، بل لا يمكن تمشّي القصد الجدّي للقطع مع الالتفات إلى أنّ للصلاة قواطع ليس قصد الخروج و نيّة القطع منها، فمن أراد القطع والخروج فلابدّ من إرادة أحد القواطع حتّى يتمشّى منه القصد الجدّي به ـ أي بالقطع ـ و هو واضح بأدنى تأمّل، حيث إنّ للانقطاع أسباباً معهودة، فكما أنّ تحقّق المسبّب خارجاً بدون تحقّق سببه ممتنع، كذلك تمشّي الجدّ إليه ـ أي إلى المسبّب ـ بدون قصد سببه مع الالتفات إلى انحصار التسبّب ممتنع، فتدبّر.

و لا خفاء في اشتراك قصد القطع و القاطع في عدم التأثير عند عدم اعتبار العزم المتّصل، و كذا في التأثير عند اعتباره. والمهمّ في الميز هو ما اشير إليه: من لغويّة قصد القطع بل عدم تمشّيه جدّاً عند عدم اعتبار الاتّصال العزمي، حيث إنّ الانقطاع حينئذٍ يستند إلى قواطع ليس قصد القطع منها، كما في باب الاحرام.

و ثانيها: أنّه قد يفرّق في الصوم و ما يضاهيه بين قصد القطع والقاطع، بأنّ الأوّل مبطل دون الثاني، مع اعتبار العزم المتّصل فيه ـ كما مرّ ـ و ذلك: لأنّ المنساق من أدلّة المفطرات هو استناد البطلان إلى ذوات تلك الأشياء بعينها، كما أنّ تأثيرها فيه مختصّ بالعمد دون غيره، فلو كان قصد القاطع والمفطر مبطلاً، للزم حصول البطلان في الرتبة السابقة بمجرّد القصد من دون تأثير لذوات تلك الأشياء أصلاً، وهو كما ترى! فالصيانة عن هذا المحذور قد أوجبت حكمهم هناك

بأنّ قصد القاطع غير ضارّ.

ولايتوهّم استلزام قصد القاطع لنيّة القطع لامحالة ، فلوكان قصد القطع ضارّاً للعزم المتّصل لضرّه ذلك أيضاً .

لاندفاعه بأنّه وإن كان عقلاً كذلك ، إلّا أنّ الحكم ليس عقلياً آبياً عن التخصيص ، بل القدر المسلّم منه هو ما ينافيه خصوص قصد القطع ، لا الأعمّ منه ومن قصدالقاطع، ولادليل لفظيّ تامّ دالّ على اعتبار النيّة الكذائيّة في الصوم.

و الحاصل : أنّ في استناد البطلان إلى قصد القطع لامحذور فيه حسب الأدلّة ، بخلاف قصد القاطع حيث إنّه غير مبطل له للزوم المحذور المارّ .

عود الى بدء

قد اشير إلى الحزازة الّتي تنساق إلى الذهن بادي النظر ، و هو ما قال ـ رحمه‌الله ـ في المتن : من إتيان بعض الأجزاء بقصد الجزئيّة مع نيّة القطع أو القاطع ، حيث إنّه إمّا مع الذهول عن قصد الخلاف ، وإمّا مع حضوره . فعلى الأوّل : يكون بمنزلة العود إلى النيّة الاولى المعقودة بها الصلاة . وعلى الثاني: لايتمشّى قصد الجزئيّة معه .

ولسيّدنا الاستاذ ـ مدظلّه ـ توجيه قد ارتضاه به دفعاً لهذا النقاش .

و حاصله : بأنّ قصد القطع و نحوه منحدر إلى الحيثيّة التعبّديّة الّتي للصلاة ، والاتيان بقصد الجزئيّة متوجّه إلى الحيثيّة العنوانيّة الّتي لها ، حيث إنّهاعنوانيّة عباديّة، فيلزم فيها عدا قصدالقربة أن يقصد الصلاتيّة ـ كما مرّ ـ فلو اختلّ قصدالقربة بنيّة القطع أو القاطع دون قصد الصلاتيّة ، أمكن إتيان بعض الأجزاء حينئذٍ بقصد الجزئيّة و إن لم يمكن ذلك بقصد القربة ، و هذا نظير ماتقدّم من الاختلال بالرياء ، حيث إنّه مناف للتقرّب لاالعنوان . و سرّ البطلان حينئذٍ هو دوران الأمر بين المحذورين، إذلايجوز الاكتفاء بذلك الجزء

المأتيّ به بقصد الجزئيّة لفقدان القربة ، ولا يجوز التدارك للزوم الزيادة العمديّة المندرجة تحت عموم « من زاد » .

ولا ريب في إمكان تصوير اختلال القربة مع بقاء العنوان بعدّة وجوه ، منها : ما لو أتى الصبيّ ببعض الأجزاء بقصد الجزئيّة ولكن لا لله ، بل خوفاً من تأديب أبيه ، وما إلى ذلك من الأشباه .

واعلم : أنّه بناءً على عدم اعتبار العزم المتّصل لا أثر لقصد القطع ولا لقصد القاطع من حيث هو ، بل هو باقٍ بحالة الصلاة ، فيحرم عليه قطعها بأحد القواطع أو ارتكاب ما يستتبع أحد المحذورين ـ من لزوم الزيادة العمديّة على فرض التدارك ، و الاكتفاء بفاقد شرط الصحّة على فرض عدمه ـ و يتفرّع عليه لزوم العود إلى النيّة الاولى وإتيان سائر الاجزاء معها . وباقي المتن واضح ممّا تقدم ، فلا نطيل .

(مسألة ـ ١٧) لو قام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً الى غيرها ، صحت على ما قام اليها ، و لا يضر سبق اللسان ولا الخطور الخيالي .

لا ستره في أنّ المعتبر من النيّة ما هو الكائن أو المتكوّن عند افتتاح الصلاة و عقدها ـ كالاحرام ـ كما أنّ المراد منها ما هو الباعث التامّ و الداعي الوحيد المستقلّ .

وقد مرّ غير مرّة : عدم لزوم الاخطار حدوثاً و لا بقاءً ، لكفاية الداعي المرتكز كذلك ، فحينئذٍ لو تلفّظ بلسانه أو أخطر بباله بعد تماميّة نصاب البعث والدعوة في الارتكاز السابق عليهما فلا أثر لهما ، سواء وافقاه أولا ، إذ المفروض

افتتاح الصلاة بذاك الداعي المرتكز فقط ، و ليس للاخطار و كذا التلفّظ الّذي يحكيه أثر إلّا التطبيق ، فان تطرّقه الخطاء فانّما يحوم حوله فقط ، من دون رقيّه إلى مرتبة الداعي المرتكز .

نعم: لو قام لصلاة خاصّة فسبق الخطور الخيالي إلى غيرها عند الافتتاح بحيث انعقدت بذلك الغير- بأن عزب القصد الأوّلي رأساً وعزم لصلاة اخرى عند التكبيرة- فهو خارج عن مفروض المتن ، ولا دليل على اعتدادها بما قام لها .

والحاصل : أنّه قد يبقى الداعي المرتكز الحادث قبل الصلاه عند الافتتاح، وقد لا يبقى بل يعزب رأساً . فعلى الأوّل : يكون سبق ما يخالف ذلك لساناً أو خيالاً من باب الخطاء في التطبيق، ولا ضير فيه . وعلى الثاني : يحسب ممّا انعقدت له حسب القاعدة الأوّليّة ، دون ما قام لها وعزب قصدها عن حوزة الذهن مرّة ، إذ ليست الصورة المخطرة بالبال حينئذٍ بازاء ما قام لها حتّى يكون من باب الخطاء في التطبيق ، بل هي بنفسها ممّا تدور مداره النيّة ، بعد فرض عزوب ما ما قام إليها عن صفحة الذهن رأساً .

نعم لو استفيد من النصوص الخاصّة التالية ما يدلّ على الصحّة تعبّداً فلنأخذ بها هجراً للقاعدة حينئذٍ ، ولكن ذلك مجرّد فرض لا يصدّقه الخارج ، كما يتّضح.

(مسألة - ١٨) لو دخل فى فريضة فأتمها بزعم أنها نافلة غفلة أو بالعكس صحت على ما افتتحت عليه .

لا ضير في هذا الزعم إن كان من باب الخطاء في التطبيق ، لا الاستقلال ، بعزوب الداعي الأوّلي رأساً - حسبما اشير إليه - وحيث إنّه يتحرّك بباعثه الأوّلي فلا يضرّه الزعم بأنّ المحرّك هو غيره ،لأنّ المناط هو استناد التحرّك والانبعاث

واقعاً إلى ما بعثه وحرّكه أوّلاً ، سواء علم بأنّه المحرّك أو زعم خلافه .

ويشهد له ماروّاه عن عبدالله بن المغيرة ، قال : في كتاب حريز ـ أنّه قال: إنّي نسيت أنّي في صلاة فريضة وأنا أنويها تطوّعاً؟ قال: فقال عليه السلام هي الّتي قمت فيها ، إذا كنت قمت وأنت تنوي فريضة ثمّ دخلك الشكّ فأنت في الفريضة ، وإن كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة ، وإن كنت دخلت في فريضة ثمّ ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة[1].

حيث إنّ المستفاد منها دوران الحكم مدار ماقام في الصلاة ـ أي افتتحت بها ـ سواء طابقه البقاء أم لا للخطاء في التطبيق . ولاشمول لما إذا قام إليها ـ أي قام لأجل صلاة خاصّة ـ و لم يدر أنّه كيف قام فيها (أي افتتح بها) بل لو كان لذلك مفهوم لدلّ على عدم الاعتداد بمثله. وعلى أي تقدير: لايندرج «ما قام إليها» تحت عنوان « ما قام فيها » و هو واضح . ومفاد الذيل دالّ على عدم العدول من الفرض إلى النفل ، كما يجيء .

و ما رواه عن معاوية ، قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة المكتوبة فسهى فظنّ أنّها نافلة ، أو قام في النافلة فظنّ أنّها مكتوبة ؟ قال: هي على ما افتتح الصلاة عليه[2].

وتقريب ظهورها في خصوص «ما قام فيه» دون «ما قام إليه» هو مامرّ .

ومارواه عن عبدالله بن أبي يعفور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة وهو ينوى أنّها نافلة ؟ فقال : هي الّتي قمت فيها و لها ، وقال : إذاقمت وأنت تنوي الفريضة فدخلك الشكّ بعد فأنت في الفريضة على الّذي قمت له، وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي نافلة ثمّ إنّك تنويها بعدُ فريضة فأنت في النافلة ، وإنّما يحسب للعبد من صلاته الّتي ابتدء في أوّل صلاته [3] .

لاخصيصة للركعة الاولى في عدم الاعتداد بالزعم الطارى خطاءً، إذالسؤال

(١و٢و٣) الوسائل الباب٢ من أبواب النية ح١و٢و٣ .

وإن كان خاصّاً، إلّا أنّ الجواب عامّ يعمّه وغيره، إنّما الكلام في قوله عليه السلام: «فيها ولها» من لزوم اجتماع القيدين معاً بأن يكون ما قام فيها هو عين ما قام إليها، ومن كفاية أحدهما في البناء على ذلك، حتّى يلزم البناء على ما قام إليها وإن لم يعلم بما قام فيها، كما في المسألة ١٧ حسبما وعدناه.

والذي يسهّل الخطب هو ظهور الفقرات الأخيرة ـ سيّما قوله عليه السلام: «إنّما يحسب» الظاهر في الحصر بما قام فيها دون الأعمّ منه وممّا قام إليها ـ في دوران الحكم مدار خصوص ما قام فيها.

اللّهمّ إلّا أن يكون الحصر بلحاظ الباقي لا الماضي، بمعنى أنّ المعتبر هو الأوّل المقابل لما يأتي، لا الأوّل المقابل له ولما هو خارج عن الصلاة ممّا قام إليها، لأنّه أيضاً مثل ما يأتي غير مندرج تحت الأوّل. فلو كان الحصر مطلقاً ـ كما هو المنساق ـ فلا اعتداد إلّا بخصوص ما قام فيها ولو كان إضافيّاً بالقياس إلى ما يأتي، لا الأعمّ، فلا دلالة له حينئذٍ على عدم الاعتداد بما قام إليها. وكيف كان: إنّ الاعتداد بما قام إليها مشكل، إمّا لقيام الدليل على العدم بناءً على إطلاق الحصر، وإمّا لعدم الدليل على الثبوت بناءً على إضافيّته، مع أنّ في السند وهناً.

(مسألة ـ ١٩) لوشك فيما فى يده أنه عينها ظهراً أوعصراً مثلا، قيل: بنى على التى قام اليها، وهو مشكل، فالاحوط الاتمام والاعادة. نعم: لو رأى نفسه فى صلاة معينة و شك فى أنه من الاول نواها أو نوى غيرها بنى على أنه نواها و ان لم يكن مما قام اليه، لانه يرجع الى الشك بعد تجاوز المحل.

إنّ البحث في المقام و ما يضاهيه هو حول العنوان القصدي ، لا التقرّب ونحوه من الغايات العباديّة ، لسهولة الأمر فيها ، كما يتّضح في العدول ، فارتقب.

قد يستدلّ للفرع الأوّل بامور لايخلو بعضها عن النقاش ، وبعضها الآخر عن المتانة و القوّة ، وإن نوقش فيه أيضاً .

الاول : خبر « ابن أبي يعفور » المتقدّم آنفاً ، لقوله عليه السلام : « هي الّتي قمت فيها ولها . . . فأنت في الفريضة على الّذي قمت له »[1] لظهوره في البناء على ماقام إليه ، وإن لم يدر خصوصيّة ما قام فيها .

ولكن قد تقدّم وهن السند وعدم ظهور المتن ، سيّما بلحاظ الذيل . فراجع. نعم: لو تمّ هناك لكان شاملاً هنا بالأولويّة .

الثاني : مقتضى الظاهر . ونوقش فيه: بعدم الدليل على حجّيّته . والحقّ هو استقرار ديدن العقلاء على عدم الاعتداد بالخطاء المحتمل والذهول المشكوك بلاردع من الشرع . وقد قرّر في محلّه : حجّيّة أصالة عدم الخطاء في المحسوس وما يقرب منه في عمل الغير أو عمل نفسه ، و هو المعبّر عنه بظاهر الحال ، فمن قام لأجل الظهر مثلاً يكون قصد غيره من باب الذهول عمّا قام لأجله و الخطاء في قصد غيره ، والأصل عدمه .

الثالث : أصالة عدم العدول . و نوقش فيه : بأنّ العدول ليس حكماً شرعيّاً ولاموضوعاً له . وهو حقّ لو اريد منه الاستصحاب ، وأمّا لو اريد منه الأصل العقلائي فلا ، إذ هو يؤول إلى بنائهم على ذلك وهو بنفسه حجّة . نعم : لايكون حينئذٍ دليلاً آخر .

والحاصل: أنّ خبر «ابن أبي يعفور» الموهون سنداً القاصر متناً ـ كما مرّ ـ غير كافٍ لاثبات البناء على ماقام إليه . نعم : لو تمّت حجّيّته في المسألة السابقة لتمّت هنا بالأولويّة ، إذ المفروض هناك افتتاح الصلاة على خلاف ما قام إليه

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب النية ح ٣ .

دونه هنا، ولذا يمكن القول بشموله هنا وإن لم يشمل هناك. ولكنّه كما ترى أيضاً!

وأمّا أصالة عدم الذهول والخطاء في المحسوس وما يليه ممّا له مبادٍ قريبة منه: فهي تامّة، فيبتنى على ما قام إليه بلا إعادة. ثمّ إنّ هنا طريقاً آخر للتصحيح، وهو العدول إلى الظهر مثلاً في المرتبتين، وتفصيله في المسألة القادمة، من حيث الميز بين الوقت المختصّ وغيره.

وأما الفرع الثاني: وهو ما لو رأى نفسه في صلاة خاصّة، إمّا من الأثر أو من غيره ممّا هداه إليها، فالأقوى فيه أيضاً البناء على أنّها هي الّتي افتتح بها، بمعنى تطابق المبدء المشكوك للبقاء المعلوم، فمن رأى نفسه في الظهر و لم يدر أنّه افتتح به أو بالعصر يبني على الافتتاح بالظهر، لأصالة عدم الخطاء و الذهول - كما مرّ - إذ لو كان قد نوى العصر أوّلاً ثمّ رأى نفسه في الظهر لكان ذلك من الذهول و الخطاء لا محالة، و الأصل الناطق بعدمه دالّ على اتّحاد البدء المشكوك للبقاء المعلوم. و أمّا ما أشار إليه الماتن: من الرجوع إلى الشكّ بعد تجاوز المحلّ، فغير سديد، و سرّه: هو أنّ المراد من «المحلّ» الّذي يدور جريان تلك القاعدة وعدمه مدار التجاوز عنه و عدمه، هو الموضع الشرعي كما قرّر في الاصول وتفطّن له الشيخ العظيم الأنصاري - قدّس سرّه - و سبقه صاحب الجواهر - رحمه الله - لاستلزامه غير واحد من المحاذير الّتي لا يمكن الالتزام بها في الفقه. وذلك: مثل أنّ الموضع المقرّر شرعاً لصلاة الظهر هو الزوال إلى ما قبل الغروب أو المغرب بأربع ركعات، وقد اعتاد أحد بفعلها أوّل الوقت ثمّ مضى مقدار منه قبل دخول وقت العصر فشكّ في أنّه صلّى الظهر أم لا. فعلى الاعتبار بالمحلّ الشرعي: لا مجال للقاعدة، لعدم التجاوز عنه بعد. و أمّا على الاعتبار بالعادي منه: فلها مجال البتّة، ومن المعلوم: عدم إمكان الالتزام به. وما إلى ذلك من الأشباه.

و بعد اتّضاح هذه المقدّمة نقول: لمّا أمكن افتتاح العمل بغير واحد من

العناوين ـ من الظهر والعصر والفرض والنفل والتعليم وغيره ـ فلاموضع مقرّر شرعاً للنيّة ، بحيث لولم يأت بهاترك ماهوالمعتبر شرعاً . نعم لواريد عمل خاصّ وتعنونه بما يخصّه من العنوان ، فلامناص من الابتداء بها ، كما مرّ في المسألة ١٤ من الاتّفاق على أنّ وقتها هو الابتداء ، فراجع .

والحاصل: أنّه لامجرى للقاعدةالمذكورة، ولكن في الأصل النافي للخطاء في المحسوس وما يقرب منه غنىً وكفايةً .

(مسألة ـ ٢٠) لايجوز العدول من صلاة الى اخرى الا فى موارد خاصة ، أحدها : فى الصلاتين المرتبتين ـ كالظهرين والعشائين ـ اذا دخل فى الثانية قبل الاولى عدل اليها بعد التذكر فى الاثناء اذا لم يتجاوز محل العدول . وأما اذا تجاوز ، كما اذا دخل فى ركوع الرابعة من العشاء فتذكر ترك المغرب ، فانه لايجوز العدول ، لعدم بقاء محله ، فيتمها عشاء ثم يصلى المغرب و يعيد العشاء أيضاً احتياطاً . وأما اذا دخل فى قيام الرابعة ولم يركع بعد ، فالظاهر بقاء محل العدول ، فيهدم القيام ويتمها بنية المغرب .

إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو عدم جواز العدول رأساً ، لأنّ كلّ عمل قصديّ متقوّم بنيّته و متشخّص بقصده و لاينقلب إلى شخص آخر ، سواء كانا متساويي المقدار والعدد أم لا . ومجرّد تبديل القصد غير صالح للتأثير بعد عدم

صلوح المحلّ للتبدّل به، فان دلّ على صحّته دليل تعبّدي يؤخذ بنطاقه مقتصراً عليه بلاتعدّ منه إلى غيره، إلّا أن يكون له إطلاق، أوقام الشاهد الخارجي على جواز التعدّي، بالقاء الخصوصيّة أو الفحوى.

فعليه: يلزم الفحص التامّ عن مقدار دلالته سعةً و ضيقاً من حيث جوازه في أيّ جزء من الأجزاء بلاخصيصة لبعضها دون الآخر من الركعات و نحوها، ومن حيث جوازه في متساويي العدد كالظهرين ومختلفيه كالعشائين، ومن حيث جوازه في الحاضرتين وفي المختلفتين و في الفائتتين، و من حيث مقدار التخصيص في مختلفي العدد: من اختصاص الجواز بما إذا لم يصل إلى قيام الرابعة أو إلى ركوعها ـ بعداتّضاح خروج شيء من ذلك البتّة، إذ ليس في وسع العدول جعل الزائد بمنزلة الناقص ـ وما إلى ذلك من الحيثيّات اللائحة في ضوء فقه النصوص التالية، فليكن البحث عنها هو المقام الثاني في البين، وهي هذه:

في الروايات الدالة على العدول من صلاة الى اخرى

فمنها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال... إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر فانّما هي أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر... وإن كنت ذكرتها (أي المغرب) وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة الخ[1].

إنّ هذه الصحيحة الطويله قد اشتملت على بعض ما لم يعمل به الأصحاب و هو العدول من العصر إلى الظهر بعد الفراغ ـ وإن عمل به الماتن في المواقيت وكذا في المقام حسبما يصرّح به فيما بعدُ ـ حيث إنّ المشهور هو سقوط الترتيب

(١) الوسائل الباب ٦٣ من أبواب المواقيت ح١.

عند تقديم العصر نسياناً ، فيحسب كما أتى به ، فيصلّي الظهر بعد ذلك .

وقد مرّ في موطنه: أنّ المراد من الترتيب هو اشتراط صحّة العصر بتأخّره عن الظهر ، لا اشتراط صحّته بتقدّمه على العصر ، فمن صلّى الظهر صحّت صلاته سواء تعقّبها العصر أم لا ، وذلك بلحاظ الجمع بين دليل الترتيب وقاعدة «لا تعاد» كما نشير إليه . وكيف كان : فدلالتها على العدول من أثناء اللاحقة إلى السابقة في المرتّبتين من الظهرين و العشائين في الجملة تامّة ، ولكن في الحاضرتين لا في الفائتتين ، والتعدّي يحتاج إلى ما يصحّحه : من الفحوى أو إلغاء الخصوصيّة . نعم : لا إطلاق لها في الأثناء بالقياس إلى جميع أجزائه المحدودة بين حدّي التكبير والتسليم .

أمّا في الظهرين : فلأنّ الجملة الاولى وإن كانت مطلقة ، إلّا أنّ في قوله عليه السلام بعدها تأكيداً لذلك : « قد صلّيت منها ركعتين الخ » لعلّه يوهن الاطلاق ، إلّا بانسياق التمثيل لا التعيين ، فحينئذٍ تستوي الركعتان وما قبلهما وما بعدهما.

وأمّا في العشائين: فللتحديد بالركعتين أو القيام في الثالثة لا القيام في الرابعة ـ فضلاً عن ركوعها ـ فبانقضاء قيام الثالثه ينقضي محلّ العدول ، مع الصلوح له بحسب العدد بعدُ ، إلّا بالحمل على التمثيل ـ كما مرّ ـ وأنت خبير بعدم استفادة الضابط العامّ في العدول منها ، لاختصاصها بالأدائيّين والمختلفين ، فراجع .

ومنها : ما رواه عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى ، فقال : إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها ، فاذا ذكرها وهو في صلاة بدء بالّتي نسي ، وإن ذكرها مع إمام 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[1] .

(١) الوسائل الباب٦٣ من أبواب المواقيت ح٢ .

إنّ المراد من « الوقت » الواقع في السؤال إن كان هو وقت الفضيلة لا التعيّن يختصّ ذلك بالحاضرتين ، لبقاء وقت الصلاة المنسيّة بعدُ . وإن كان هو وقت التعيّن ـ كما هو المنساق ـ لاختصّ بالعدول من الحاضرة إلى الفائتة . نعم : لا خصوصيّة في الجواب الناطق بضابط عامّ ، من حيث الفائتة و الحاضرة ، ومن جهة التساوي في عددي المعدول عنه والمعدول إليه ، ومن حيث اتّساع أمد العدول في الأثناء ، إلّا ما خرج بالدليل كركوع الركعة الرابعة ـ حيث قام الاجماع على عدم الزيادة اللازمة من ذلك ـ و نحوه ممّا قام الدليل الخارجي على استثنائه ، كما يأتي . وأمّا قوله عليه السلام : « فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر الخ » محمول على المثال ، لبقاء محلّ العدول في الثالثة أيضاً ، للاطلاق المتقدّم .

والحاصل : أنّ صحيحة « زرارة » قاصرة عن إفادة الضابطة ، لاختصاصها بالأدائيّين سواء كانامتساوي العدد أملا. وهذه الرواية وإن أمكن اصطياد الضابط منها، إلّا أنّها موهونة السند بـ « معلّى بن محمّد » حيث اختلف في وثاقته وضعفه، حتّى قيل : بأنّ حديثه كمذهبه مضطرب ، فمع الغمض عن السند يكون نصاب إفادة الضابط تامّاً ، إذالجواب ـ كما قرّرناه ـ دالّ على جواز العدول من أثناء اللاحقة إلى السابقه ، بناءً على أنّ المراد من قوله عليه السلام : « وهو في الصلاة » هو أنّه في أثنائها لافي وقتها ـ كما قيل ـ استيناساً بالسؤال ، فيدلّ على الجواز في الأدائيّين والمختلفين ، وهكذا في متساوي العدد ومختلفيه ، وفي أيّ جزء من أجزاء اللاحقة .

وأمّا من حيث تساوي الأجزاء بأنفسها : فتلك الصحيحة غير دالّة حتّى في موردها ، وهو الأدائيّتان . أمّا في الظهرين : فلقوله عليه السلام : « قد صلّيت ركعتين» وأمّا في العشائين : فلقوله : « . . . ركعتين أو قمت في الثالثة » وقد حقّق في موطنه : أنّ الكلام المحفوف بما يصلح للتقييد في الجملة لاينعقد له الاطلاق وإن لم يثبت التقييد لذلك أيضاً ، نظير ما في القيود الغالبيّة ، حيث إنّ التحقيق

فيها : هو عدم انعقاد الاطلاق للكلام وإن لم يثبت التقييد بها .

ومعنى عدم التقييد بمثل هذه القيود، هو أنّه لو انعقد إطلاق لدليل خارجي ليس في وسع مثلها تقييده لضعف ظهورها في القيديّة ، لا أنّه ينعقد الاطلاق لنفس الكلام المشتمل عليها ، بأن يكون وزانها هو وزان القيود التي يقطع بكونها للتوضيح ويتيقّن بكونها أمثلة فقط ، بلا منع لها عن انعقاد الاطلاق .

نعم: لا يمكن الاستدلال بها على اختصاص العدول بالموضع المذكور وهو قيام الركعة الثالثة في العشاء، لبقاء محلّه بالاتّفاق بعده أيضاً ، بأن ركع أو سجد فيها . وأمّا هذه الرواية الموهونة بـ «معلّى بن محمّد» فمطلقة من هذه الجهة أيضاً ، ولا محذور فيه في متساويي العدد ، إذ لا ميز بينهما إلّا بقصد العنوان . و أمّا في مختلفيه ، فيؤخذ به فيما لم يقم الدليل على خلافه ، كما يلي .

نقل ونقد

قد اتّضح أنّ مقتضى إطلاق خبر «عبدالرحمن» هو جواز العدول مطلقاً بلا تعيين لمحلّه في مختلفي العدد ـ كالعشائين ـ ولا سترة في أنّ العدول بعد الدخول في ركوع الرابعة إلى المغرب مستلزم لزيادة الركن ، ولا إشكال أيضاً في أنّها مبطلة عمداً أو سهواً . ولا خفاء أيضاً في أنّ دليل العدول ليس حاكماً على ما زاد عن تصحيحه ، فلا نظر له إلى احتساب الرباعيّة بما هي كذلك للثلاثيّة و إلى جعل زيادة الركن زيادةً معفوّاً عنها . بل مقتضاه هو تصحيح الانقلاب المخالف للقاعدة مع انحفاظ جميع ما يعتبر في صحّة المعدول إليه شرطاً وشطراً، لخروجه عن حيطة دلالته وحوزة نظره ، فعليه : يلزم تخصيص العدول بعدم التجاوز عن محلّه ، كالدخول في ركوع الرابعة .

خلافاً لبعض أعاظم العصر زعماً منه بأنّ الزيادة الضارّة إنّما هي في الخارج عن الصلاة المعدول إليها لا فيها ، حيث إنّ ذلك الركوع مثلاً حينما وقع وقع في

خارج المغرب لافيه نفسه، وعندالعدول وصيرورتها مغرباً لم يتطرّق فيها الزيادة.

وأورد عليه « سيّدنا الاستاذ » بأنّ العدول وتحويل النيّة بمنزلة الكشف بل هو هو تعبّداً ، فعليه يلزم ترتيب جميع آثار المعدول إليه على المقدار المأتيّ به ويحتسب له كذلك ، و إلّا لزم جواز الاتيان بركعتين أخيرتين منضمّين إلى الرابعة و احتساب هذه الثلاثة الأخيرة مغرباً برفع اليد عمّا تقدّمها من الثلاثة الاُول ، وحينئذٍ يلزم الحكم بأنّ العدول إنّما يصحّ بطبعه فيما لايترتّب عليه محذور آخر ، إذ لا إطلاق لدليله من هذه الجهة أيضاً وليس في وسعه ذلك .

فاذا انتهى الأمر إلى التحديد بما لايلزم محذور الزيادة المبطلة بالاطلاق، فيلزم البحث عن حكم التذكّر بعد التجاوز عن محلّ العدول، وهو إمّا بعدالفراغ أو في الأثناء .

فعلى الأوّل : يحكم بصحّة المأتيّ به و احتسابه عمّا قصد له ، إذ العدول بعد الفراغ ـ بناءً على العمل بصحيحة زرارة وعدم الاعراض عن هذه الفقرة منها ـ إنّما هو في الظهرين لافي العشائين المبحوث عن حكمهما هنا . و دليل صحّته وعدم لزوم إعادته مع فقدان شرط الترتيب، هو قاعده «لاتعاد» الدالّة على الصحّة المستكشف منها سقوط ذاك الشرط في حالة الذهول و نحوه ، إذ لادليل لفظي خاصّ على سقوطه فيها إلّا الجمع بين دليلي الحاكم والمحكوم . وقد استدلّ في في المنتهى (في مسألة ترتيب الفوائت على الحواضر) لاشتراط الذكر والالتفات بأنّه ناسٍ فلا يكون مؤاخذاً ، انتهى . بناءً على ارتفاع الأحكام الوضعيّة أيضاً بحديث الرفع ، فعليه : يصحّ المأتيّ به عشاءً ، ثمّ يصلّي المغرب بلاترتيب .

و على الثاني : فيشكل الأمر ، إذ لادليل لفظيّ على سقوط شرط الترتيب ذهولاً حتّى يؤخذ باطلاقه بالنسبة إلى الأجزاء الباقية الفاقدة لذاك الشرط عمداً.

و التمسّك بقاعدة «لاتعاد» متوقّف على شمولها للأثناء أيضاً ، لكنّه قد يتحاشى عنه غير واحد من الأصحاب . والحقّ هو استواء الأثناء والفراغ كما مرّ

مراراً : من إطلاق لفظة « الاعادة » للاستيناف والانصراف من الأثناء أيضاً ، لشهادة نصوص كتاب الحجّ ـ باب الطواف و غيره ـ ومن التمسّك بها في الخلل ، نحو نسيان الفاتحة أو السورة مع عدم التذكّر إلّا بعد الدخول في الركن اللاحق ، وغير ذلك من الاختلالات الواردة الموجبة للاعادة لولا القاعدة النافية لها ، فعليه: يحكم بصحّة المأتيّ به أيضاً عشاءً بالاتمام مع سقوط شرط الترتيب ثمّ يصلّي المغرب بعده. وهذا الاعتياص هو الّذي حدا الماتن ـ رحمه‌الله ـ إلى الاحتياط فيما إذا تذكّر بعد ركوع الرابعة .

و أمّا سرّ حكمه بالصحّة و سقوط الترتيب بلا احتياط فيما إذا تذكّر في قيام الرابعة ، فلما اشير إليه : من عدم لزوم الاختلال بالزيادة المبطلة حينئذٍ ، ولاخلاف في البين ظاهراً ، لأنّ كلام « العلّامة » إنّما هو في العدول من الحاضرة إلى الفائتة لا في الحاضرتين المبحوث عنهما هنا. قال في المنتهى (الرابع من فروع مسألة تقديم الفائتة على الحاضرة) : لو ذكر بعد فوات وقت التدارك أتمّ صلاته ثمّ اشتغل بالقضاء ـ كما لو ذكر المغرب وهو في رابعة العشاء ـ فانّ العدول هنا غير ممكن ، انتهى . ففي الحاضرتين لم نجد مخالفاً ، مع عدم استفادة التحديد بالثالثة في صحيحة «زرارة» كما مرّ .

فتبيّن جواز العدول في الحاضرتين عند التساوي في العدد أو الاختلاف ، مع تحديد الثاني بموضع خاصّ. ويدلّ على الظهرين رواية «الحلبي»[1] فلا احتياج إلى نقلها .

الثانى : اذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء فشرع فى اللاحقة قبل السابقة يعدل اليها مع عدم تجاوز محل العدول

(١) الوسائل الباب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٣ .

ـ كما اذا دخل فى الظهر أو العصر فتذكر ترك الصبح القضائى السابق على الظهر والعصر ـ و أما اذا تجاوز، أتم ما بيده على الاحوط ويأتى بالسابقة ويعيد اللاحقة، كمامر فى الادائيتين، وكذا لو دخل فى العصر فذكر ترك الظهر السابقة، فانه يعدل.

إنّ البحث هنا متمحّض في القضائيّتين. والترتيب بين الفوائت قد يكون بلحاظ مالها في أنفسها، كتقدّم الظهر على العصر والمغرب على العشاء. وقد يكون بلحاظ أزمنة فوتها، كتقدّم عصر اليوم الأوّل على ظهر اليوم الثاني، فمن فاته العصر في اليوم الأوّل والظهر في الثاني يلزم تقديمه على الظهر بناءً عليه، وتفصيله في القضاء. و لايمكن إثباته بمفاد «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت» لأنّها ناظرة إلى ما للعمل من الأجزاء والشرائط جهراً وإخفاتاً قصراً وتماماً وهكذا من الكيفيّات الأوّليّة، وأمّا ماعداها من الحالات الاضطراريّة كالطهارة الترابيّة أو الجلوس أو الاعتماد على الجدار حال الصلاة، فلا. وهكذا النسب والاضافات الخارجيّة اللاحقة بحسب تقدم الزمان وتأخّره، وتمامه في محلّه.

و لو دلّ على العدول من الحاضرة إلى الفائتة ـ كما في البحث الآتي ـ دليل، لما أمكن التعدّي منه إلى الفائتتين، إذ يحتمل هناك الالزام بعدم التساهل في القضاء بعد فرض كون الأداء ممّا لابدّ من إتيانه، وأمّا في الفائتتين فلاميز بينهما حتّى يعدل من إحديهما إلى الاخرى. نعم: يمكن التمسّك بالاستصحاب، فارتقب.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة ـ كما مرّ ـ هو عدم جواز العدول رأساً وإن لم يدلّ عليه دليل لفظي، كما لم يرد على جوازه المطلق دليل لفظي،

لاختصاص الوارد منه بما عدا القضائيتين . فحينئذٍ قديتمسك بجوازه فيه ـ أي من الفائتة إلى فائتة اخرى ـ بامور :

الاول : قوله عليه السلام: «...فليقضها كما فاتت الخ» لدلالته على اتحاد وزاني القضاء والأداء، فكما جاز العدول من الحاضرة إلى الفائتة حسبما دلت عليه الرواية المارة و سيجيء بيانها في الفرع القادم، كذلك يجوز منها ـ أي من الفائتة ـ إلى اخرى مثلها ، حتى ينطبق عليه عنوان «قضائها كما فاتت» .

و فيه : أنه ناظر إلى الكيفية المعتبرة في أصل العمل لو خلي و طبعه ، وأما النسب الخارجية فلا، وأقصى ذلك هو إثبات الترتيب بين المرتبتين ـ كالظهرين والعشائين ـ فيتبعه العدول على التسليم. وأما إثبات الترتيب حسب ترتب أزمنة الفوت: فلا ، إذ لم يكن هذا ثابتاً في الحواضر ، إذ لا ترتيب فيما عدا ما ذكر.

و أنت خبير أيضاً بأن مقام الترتيب هو غير مقام العدول ، لاحتياج الثاني إلى دليل آخر وراء مايدل على الأول . و كيف كان : ليس في وسع مثل هذا الدليل إثبات الترتيب الزماني ـ فضلاً عن جواز العدول من اللاحق إلى السابق ـ فلا يمكن الحكم بجواز العدول من الظهر القضائي إلى الصبح القضائي بمثل هذا الدليل ـ كما مر ـ .

الثاني : تنقيح المناط وإلقاء الخصوصية ، بأن يقال : إن الملاك الموجب لجواز العدول من الحاضرة إلى الفائتة موجود في العدول من الفائته إلى مثلها، بلا خصوصية للحاضرة . ولكن دعوى وجود الملاك ليست مشفوعة بالبينة ، إذ إلقاء الخصوصية إنما يتم فيما لو كان المناط العرفي هو كون المذكور في القضية مثالاً للأمر العام الشامل له ولغيره ، كما في قوله : « الرجل يشك بين الثلاث والأربع » حيث إن المستفاد من ذلك دوران الحكم مدار شك المكلف ، رجلاً كان أو امرأة . وأما في مثل المقام مما يحتمل الخصوصية المشار إليها آنفاً : فلا، حيث إن المتبادر من الرواية هو وحدة الفائتة ، و من المحتمل أن الشارع قد

حكم بالعدول إليها حثّاً على القضاء وتحذيراً عن التساهل، إذ الأداء ممّا لابدّ منه، وهذا بخلاف الفوائت المتعدّدة، إذ لا رجحان للعدول من بعضها إلى آخر، ومجرّد الترتيب الزماني على فرضه غير كافٍ في تجويز العدول فضلاً عن إيجابه، لما مرّ: من تعدّد مقامي الترتّب و العدول، كما تفطّن به في «الجواهر» في مبحث القضاء.

الثالث: الاستصحاب: و لنهد قبل تقريره مقدّمة تامّة الجدوى، و هي: أنّ المعتبر في الاستصحاب ـ كما في موطنه ـ هو اتّحاد المشكوك و المتيقّن، صدقاً للنقض المأخوذ فيه، وصوناً عن الاقتحام في القياس الّذي مداره إسراء الحكم من موضوع إلى آخر أجنبيّ منه. وأنّ القضاء بالنسبة إلى الأداء ليس نوعاً آخر منشأ لملاك يباين الملاك الناشي من الأداء، بل هو عين الأداء و لكن في خارج الوقت، بحيث يكون المطلوب في ذلك متعدّداً، أحدهما ـ وهو الكامل ـ ما يكون في الوقت، والآخر ـ وهو الناقص ـ ما يكون في خارجه، حتّى بناء على كونه بأمر جديد، إذ المنساق منه هو التنبيه بإمكان تدارك المصلحة المعتدّ بها في خارج الوقت، فليس المطلوب واحداً حتى ينتفي بانقضاء الوقت.

ثمّ إنّ لاثبات وحدة الحكم و المطلوب طرقاً شتّى مشروحة في الاصول:

منها: ما إذا دلّ دليل على مطابيّة المطلق و الآخر على عدم مطلوبيّة بعض مصاديقه. ومنها: ما إذا اتّحد السبب، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة» حيث إنّ المثبتين بماهما مثبتان لاظهور لهما في وحدة الحكم لعدم التنافي، إلّا أن يرجع إلى عقد سلبيّ، كما اشير إليه.

فاذا تمهّدت هذه و استبان بالاجمال: أنّ القضاء هو عين الأداء في الحقيقة ومجرّد تغاير الوقت ليس منوّعاً، و اتّضح تماميّة أركان الاستصحاب في مثله، فنقول: إنّ هذه الصلاة الفائتة كانت في الوقت صالحةً للعدول عنها إلى فائتة فالآن كما كانت، لأنّ الفائتة هي عين الحاضرة بقاءً على ما اشير إليه، ولم يكن انقضاء الوقت موجباً لزوال تلك الحقيقة برأسها وإن زال بعض مراحل كمالها،

فهذه الباقية هي عين تلك الحادثة، فيصحّ القول بأنّها كانت في زمن اتّصافها بالحاضرة صالحةً للعدول إلى فائتة سابقة ، فيستصحب ذلك الصلوح إلى أن يقوم الدليل الاجتهادي على الخلاف ، وقد مرّ فقدانه كفقدان الدليل اللفظي على الجواز ، والميز بينهما هو أنّ المنع مطابق للقواعد الأوّليّة. ولا يتوهّم : كون الاستصحاب هنا تعليقيّاً بل هو تنجيزيّ بتّ ، حسبما قرّرناه .

ولقد تمسّك في الجواهر ـ عند مبحث القضاء ـ لادامة محلّ العدول وعدم انقضائه بالدخول في القيام بالاستصحاب، ثمّ قال ـ قدّس سرّه ـ: «إلّا أنّ جريانه هنا على وجه يكون حجّةً معتبرة صالحةً للمعارضة لا يخلو من سماجة» وذلك الاستصحاب هو في غير ما نحن فيه بحثاً وتقريراً ، ولكنّ الموجب لذكره أمران: أحدهما : الاستيناس والتشبّه بتمسّكه فيما يشبه المقام . والآخر : ما في مقاله ـ رحمه الله ـ من عدم صلوحه للمعارضة ، إذ قد مرّ عدم الدليل الاجتهادي الدالّ على عدم جواز العدول ، وأقصاه أصالة المنع المطابقة للقواعد الأوّليّة العامّة .

فتحصّل : جواز العدول من الفائتة إلى فائتة سابقة اخرى . وأمّا كونه على وجه الوجوب أو الندب ، فموكول إلى محلّه .

وأمّا بيان محلّ العدول والتجاوز عنه وبيان الاحتياط بلزوم الاعادة ثانياً وعدمه ، فهو ما مرّ في الأدائيّين كما في المتن .

و المناسب حسب الصناعة هو جعل القضائين ثالثاً و المختلفين ثانياً ، لما اشير إليه .

الثالث : اذا دخل فى الحاضرة فذكر أن عليه قضاء فانه يجوز له أن يعدل الى القضاء اذا لم يتجاوز محل العدول ، و العدول فى هذه الصورة على وجه الجواز بل الاستحباب ،

بخلاف الصورتين الأولتين فانه على وجه الوجوب .

قداشير في مطاوى البحث المتقدّم إلى ما ينفع في المقام وهو ظهور صحيحة «زرارة» و خبر «عبدالرحمن» في جواز العدول من الحاضرة إلى الفائتة ، سواء كانتا متساويتي العدد أم لا .

أمّا صحيحة «زرارة» فلقوله عليه السلام : «و إن كنت ذكرتها ـ أي العشاء ـ وأنت في الركعة الاولى أوالثانية من الغداة فانوها العشاء ثمّ قم فصلّ الغداة الخ» ولاريب في إمكان التعدّي من مختلفي العدد إلى متساويية .

وأمّا خبر «عبدالرحمن» فلأنّ المراد من الوقت في السؤال إن كان هو وقت التعيّن يكون مفروض السائل نصّاً في العدول من الحاضرة إلى الفائتة ، وإن كان الجواب أعمّ من ذلك لشموله الحاضرتين ـ كما مرّ بيان أنّ المتيقن من السؤال هو وقت التعيّن لاالفضيلة ـ وكيف كان : إنّ في إطلاق الجواب غنىً و كفايةً أضف إلى ذلك : قوله: «وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة الخ» لامكان توجيهه بنحو ينطبق على العدول من الحاضرة الثلاثيّة إلى الفائتة الرباعيّة، فتبصّر !

وأمّا كون العدول في هذه على الندب أو الوجوب : فموكول إلى البحث عن ترتّب الفائتة وتقدّمها على الحاضرة ندباً أو فرضاً ، كما أنّ سرّ وجوبه في الصورتين الاوليين هو لزوم تحفّظ الترتيب ، على ما في محلّه .

ثمّ إنّ المنساق من قوله : «بدء بالّذي نسي» هو ما يكون بالطبع مقدّماً وكان هو المأتيّ به لولا النسيان ، فتدبّر .

الرابع : العدول من الفريضة الى النافلة يوم الجمعة لمن

نسى قرائة الجمعة وقرء سورة اخرى من التوحيد أو غيرها وبلغ النصف أو تجاوز ، و أما اذا لم يبلغ النصف فله أن يعدل عن تلك السورة و لو كانت هى التوحيد الى سورة الجمعة ، فيقطعها و يستأنف سورة الجمعة .

إنّ البحث هنا متمحّض في العدول من صلاة إلى اخرى ، وأمّا العدول من سورة إلى غيرها مع انحفاظ أصل الصلاة بحالها ، فله موضع يخصّه في القرائة.

ثمّ إنّ المراد من الفريضة يوم الجمعة ، هل هو الأعمّ من الظهر والعصر أو خصوص الأوّل ؟ وعليه: فهل المراد هو خصوص صلاة الجمعة أو الظهر أو الأعمّ منهما؟ وتنقيح المقال في ذلك ، وفي اشتراك سورة التوحيد مع غيرها وعدمه ، وفي حكم التجاوز عن النصف وعدمه ، و في الاشارة إلى أنّ العدول لازم أو جائز ـ رهين التأمّل الصادق فيما ورد في الباب من الرواية، وحيث إنّ للمقام الباحث عن العدول من صلاة إلى اخرى مساساً تامّاً بالمقام الباحث عن العدول من سورة إلى غيرها ، فلنبحث عنه أيضاً، وإن أخّره الماتن ـ رحمه الله ـ إلى مبحث القرائة[1].

أما النصوص :

فمنها : ما رواه عن عمر بن يزيد قال : قال أبو عبدالله عليه السلام من صلّى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر[2].

و لامساس لها بالعدول ، لاختصاصها بالاعادة ندباً أو وجوباً ، كما أنّه لاعموميّة لها بالنسبة إلى صلاة الجمعة ، لعدم مشروعيّتها فرادى مع ظهور قوله:

---

(١) المسألة ١٦ من فصل القرائة .

(٢) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القرائة ح ١ .

«صلّى» «أعاد» فيها ـ أي في الفرادى ـ أضف إلى ذلك : شهادة لفظة «السفر» بعدم الشمول أيضاً، لاختصاصها أي الجمعة بالحضر. ويتأيّد التأييد: بأنّ لها أمداً خاصّاً ضيّقاً ينقضي سريعاً ، فلا يسهل فيها الاعادة غالباً ، كما أنّ المراد من الجمعة هو خصوص الظهر لا الأعمّ منه و من العصر ، استيناساً بروايات شتّى دالّة على رجحان تينك السورتين في الظهر ، وما إلى ذلك من الشواهد التالية . وبالجملة : لارتباط لها بالعدول ، كما هو واضح .

و منها : ماروّاه عن صباح بن صبيح قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أراد أن يصلّي الجمعة فقرء بقل هوالله أحد؟ قال : يتمّ ركعتين ثمّ يستأنف[1].

إنّ المنساق من الجمعة هو ماعدا صلاتها الخاصّة ، لافراد الضمير في الصلاة والقرائة والاتمام والاستئناف مع عدم مشروعيّتها فرادى . نعم : لو كان المراد هو تلك الصلاة المعهودة لما كان لذلك مساس بالعدول، لأنّها ليست أزيد من ركعتين، فيكون الاستئناف حينئذٍ إعادة وتكراراً. فدلالتها على العدول إلى النافلة إنّما تتمّ لو كان المعدول عنها هو أربع ركعات ، وإن أمكن التوجيه لو كان ركعتين أيضاً ، ولكنّه مع الاعتساف والتكلّف .

ثمّ إنّ المراد من قوله : «فقرء بقل هوالله أحد الخ» إمّا الفراغ منه ، أو الاعمّ منه ومن الأخذ فيه، أو لانظر له إلى شيء من الأخذ والترك ، بل كان المراد هو الاتيان بسورة التوحيد في قبال غيرها من السور ، فاهتمام السائل هو هذا التقابل، ولاخفاء في توقّف التعميم على الجامع أو إمكان الجمع بين لحاظي الفراغ وعدمه.

ولكن المنساق من ذلك هو الفراغ ، فيدلّ على جواز العدول من فريضة الجمعة إلى النافلة. ويشكل التعدّي إلى ماقبل الفراغ وإن بلغ النصف أو تجاوز، لأنّ الاتيان بسورة اخرى هنا ـ أي مابعد الفراغ ـ يستلزم القران بين السورتين،

(١) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القرائة ح ٢ .

بخلاف ما إذا لم يحصل الفراغ ، فيحتمل هنا الترخيص في العدول من السورة .

ولا يستفاد منه أزيد ممّا اشير إليه ، فالحاق ماعدا سورة التوحيد بها يحتاج إلى القطع بعدم الخصوصيّة ، كما أنّ التفصيل بين ماقبل البلوغ بالنصف ومابعده ـ باختصاص العدول بالثاني ـ يحتاج إلى برهان آخر .

أضف إلى ذلك كلّه : أنّ المعتدّ به من قرائة الجمعة إنّما هو في الركعة الاولى ، دون الثانية الّتي يعتدّ فيها بالمنافقين، فالحكم بالعدول مطلقاً حتّى من الثانية إلى النافلة و إن قرء فيها المنافقين غير سديد ، لأنّ إطلاق المتن يشمل الركعة الثانية أيضاً ، كما أنّ قوله: « من التوحيد وغيرها » يشمل المنافقين الّتي هي غير التوحيد ضرورة . و كيف كان : ليس في البين ما يستند إليه جميع ما في كلامه ـ رحمه الله ـ .

هذا محصّل القول في المقام الأوّل الباحث عن العدول من صلاة إلى غيرها.

أما المقام الثانى

ففى العدول من سورة الى اخرى

قد لاح لك في ثنايا البحث المتقدّم: أنّ العدول من عمل شخصي متقوّم بقصده الخاصّ إلى آخر كذلك خلاف الأصل . ولا ميز فيما هو المهمّ بين كون ذاك العمل مستقلاّ كالصلاة ، أو جزءً كالسورة. نعم : لو قام الدليل على الجواز يؤخذ بمقدار نطاقه . وتبيّن في المقام الأوّل ما يدلّ على العدول من صلاة إلى اخرى في الجملة.

وأمّا هنا : فيلزم استقصاء ماورد فيه وتبويبه وتأسيس مايكون مرجعاً عند الشكّ ، حيث إنّ النصوص فيه كثيرة لامناص من الغور التامّ فيها، وهي على طوائف:

منها : ما يدلّ على جواز العدول ممّا عدا سورتي التوحيد و الجحد إلى غيرها مطلقاً ، سواء كان الشروع في ذلك عمداً أو سهواً ، و سواء كان قبل النصف

أو معه أو بعده ، وهكذا .

و منها : ما يدلّ على عدم العدول من التوحيد إلى غيرها إلّا في الجمعة ، حيث يجوز فيها العدول منها ـ أي من التوحيد إلى سورة الجمعة ـ وما إلى ذلك من الخصوصيّات المستفادة من الروايات .

أمّا الطائفة الاولى :

فمنها : ماروا ه عن عمرو بن أبي نصر قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرء سورة فيقرء قل هوالله أحد وقل يا أيّها الكافرون ؟ فقال: يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هوالله أحد وقل يا أيّها الكافرون [1] .

وظاهرها كون الأخذ في التوحيد أو الجحد سهواً لبناء المصلّي على قرائة غيرها ، كما أنّ المنساق من الرجوع هو عند عدم الفراغ من السورة المقروّة ، إذ لايطلق الرجوع على ما بعدالفراغ، مضافاً إلى لزوم القران بين السورتين فيه.

و قد حقّق في موطنه : أنّه قد لاينقل المسئول عنه اكتفاءً بظهوره من الجواب، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّه لم يأت بما هوالمناط في السؤال اعتماداً على استفادته من قوله عليه السلام : « يرجع الخ» ، إذ يتّضح أنّ المسئول عنه هوالعدول من التوحيد أوالجحد إلى غيرهما .

وأمّا الجواب : فظاهره التعميم من جهتي العدول عنه و إليه عدا تينك السورتين ، حيث لايعدل عنهما، وهكذا من جهة مواضع العدول : من النصف أو الثلث وغيرهما من الكسور ، إذ لاامتياز بينها، للاطلاق الرافض لأيّ قيد وحدّ . نعم : لاينعقد له الاطلاق من جهة كون الأخذ في المعدول عنه عمداً أو سهواً .

ومنها : ماروا ه عن الحلبي قال . قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل قرء في الغداة سورة قل هوالله أحد ؟ قال: لابأس ومن افتتح سورة ثمّ بداله أن يرجع في سورة

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القرائة ح ١ .

غيرها فلا بأس إلّا قل هو الله أحد ، و لا يرجع منها إلى غيرها ، و كذلك قل يا أيّها الكافرون[١].

إنّ ظاهر الجواب هو إطلاق جواز العدول ممّا عدا التوحيد و الجحد ، سواء كان قد أراد المعدول إليه أوّلاً فشرع في غيره سهواً ـ كما هو مفاد الرواية الاولى ـ أو كان قد أراد المعدول عنه أوّلاً ثمّ بداله أن يرجع إلى غيره ـ كما هو المنساق من هذه الرواية ـ وسواء كان المعدول إليه هو إحدى سورتي الجمعة والمنافقين أم لا ، وسواء بلغ النصف أم لا .

و منها : ما رواه عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن الرجل أراد أن يقرء سورة فقرء غيرها ، هل يصلح له أن يقرء نصفها ثمّ يرجع إلى السورة التي أراد ؟ قال : نعم مالم تكن قل هو الله أحد أو قل يا أيّها الكافرون[٢] .

ليس وزانها هو و زان ما تقدّمها ، لاشتمال السؤال بما يشكل الالتزام به في الفقه مع عدم الانس به في الحديث ، وهو جواز إدامة القرائة إلى النصف مع البناء على العدول ، فيجوز لمن أخذ في سورة ثمّ بنى على العدول منها إلى غيرها أن يتمّها إلى النصف ـ أي يقرئها إليه ـ ثمّ يعدل منها إلى غيرها . و لكن الجواب دالّ على جواز العدول ممّا عدا التوحيد والجحد إلى غيرها في الجملة. فهذه هي الطائفة الصالحة للتأسيس ، فيرجع إليها عند الشكّ في مورد .

وأما الطائفة الثانية .

فمنها: ما رواه عن محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يريد أن يقرء سورة الجمعة في الجمعة فيقرء قل هو الله أحد؟ قال: يرجع إلى سورة الجمعة[٣] .

وظاهرها كون الأخذ في التوحيد سهواً، حيث أراد المصلّي أن يقرء سورة الجمعة.

ثمّ المراد من الجمعة إمّا هو الظهر أو صلاة الجمعة . و على أيّ تقدير : يحتمل قويّاً كون المراد ما هو بلحاظ الركعة الاولى دون الثانية ، إذ لسورة

(١و٢) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القرائة ح ٢و٣ .

(٣) الوسائل ، الباب ٦٩ من أبواب القرائة ح ١ .

المنافقين فيها فضل عظيم حسب الشواهد الخارجيّة . فلاإطلاق لها من جهة العمد والسهو ، كما لاإطلاق لها من جهة المعدول عنه ، إلّا بالتعدّي عن التوحيد إلى الجحد مثلاً بالقاء الخصوصيّة، وإلى غيرها بالفحوى ، أو إلى الكلّ كذلك ، وإلّا فلايدلّ على العدول من غير التوحيد إلى الجمعة . نعم : هو بالنسبة إلى النصف وعدمه مطلق ، فيجوز العدول منها ، بلغ النصف أم لا .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا افتتحت صلاتك بقل هوالله أحد وأنت تريد أن تقرء بغيرها فامض فيها و لاترجع ، إلّا أن تكون في يوم الجمعة فانّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها[1].

و ظاهرها عدم العدول من التوحيد إلى غيرها فيما بداله ذلك إلّا في يوم الجمعة، حيث إنّه يرجع فيها منها إلى الجمعة في الركعة الاولى وإلى المنافقين في الثانية وجوباً أوندباً ـ على مافي محلّه ـ ولاامتياز حينئذٍ بين النصف وغيره.

ومنها : مارواه عن عبيد بن زرارة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرء في سورة فأخذ في اخرى ؟ قال : فليرجع إلى السورة الاولى إلّا أن يقرء بقل هو الله أحد ، قلت : رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرء سورة الجمعة فقرء قل هوالله أحد ؟ قال : يعود إلى سورة الجمعة[2].

إنّ ظاهر صدرها هوالعدول إلى خصوص السورة المنسيّة ، فيختصّ العدول بصورة النسيان ، لعدم شمول العمد. و يختصّ أيضاً بالعدول إلى ما كان أراد أن يقرئها أوّلاً ، كما أنّ مفادالاستثناء هو عدم جوازالعدول من التوحيد إلى غيرها الّذي كان أراد قرائته أوّلاً . نعم : يجوز ذلك بالنسبة إلى الجمعة في يومها . واشتراك الجحد مع التوحيد في هذا الحكم بالقاء الخصوصيّة لوأمكن .

ومنها : مارواه عن قرب الاسناد ، عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن القرائة في الجمعة بمايقرء؟

(١و٢) الوسائل الباب٦٩ من أبواب القرائة ح٢و٣ .

قال : سورة الجمعة وإذا جائك المنافقون ، وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها وارجع إليها[٢] .

والكلام في السند تارةً ، وفي المتن اخرى . أمّا السند : فلوقوع «عبدالله بن الحسن» فيه ـ وهو ممّن لم يوثّق ـ غير معتدّ به . وأمّا المتن : فظاهره اختصاص العدول بما إذا دخل في غير السورتين الجمعة والمنافقين (في الركعتين على التوزيع) وإن كان جحداً أو توحيداً للسهو عن تينك السورتين، لأنّ المستفاد من الجواب لو خلّي وطبعه هو تعيّن تينك السورتين وعدم إجزاء ماعداهما ، فحينئذٍ لا يمكن التفريع عليه بأنّه لو أخذ في غيرهما عمداً ، إذ بعد بيان تعيّنهما واستفادة السائل انحصار الاجزاء بهما لا يتمشّى منه الجدّ في الأخذ بغيرهما ، فيختصّ ذلك بالسهو بلا شمول للعمد ، لا وحده ولا بالاطلاق . نعم. بشهادة القرائن المنفصلة يحكم بأنّ المراد هو الرجحان لا التعيّن ، ولكن لا مساس لها بالظهور الأوّلي الّذي ينعقد للكلام . فنطاق هذه الرواية هو نطاق ماتقدّمها : من اختصاص العدول بما إذا كان الأخذ في المعدول عنه سهواً دون ما إذا كان عمداً ، لقصورها عن شموله .

ولو اغمض عن ذلك وحكم بأنّ المراد من قوله : « وإن أخذت الخ » مايعمّ العمد أيضاً ، لكان النقاش السندى بحاله . وأنت خبير بأنّ مثل هذا الاطلاق من رواية كذائيّة غير صالح لرفع اليد عن القاعدة الأوّليّة الدالّة على عدم جواز العدول مطلقاً. نعم للعدول فيما عدا الجحد والتوحيد يكفي إطلاق الطائفة الاولى.

ولعلّه لذلك احتاط الماتن (في المسألة ١٦ من القرائة) فيما شرع في الجحد أو التوحيد عمداً أو أراد العدول منهما إلى الجمعة أو المنافقين . فراجع . وأمّا بالنسبة إلى ماعدا تينك الصورتين فلايجوز هنا العدول البتّة ، بعد اتّضاح عدم جوازه في السهو ـ أي إذا لم يجز العدول من التوحيد إلى غيرها فيما إذا أخذ فيها سهواً فلايجوز ذلك فيما أخذ فيها عمداً بالفحوى ـ وإنّما الاحتياط في العدول

(١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب القرائة ح ٢ .

إلى خصوص إحدى سورتي الجمعة والمنافقين .

بقي الكلام في المراد من قوله عليه السلام « فاقطعها من أوّلها » ويحتاج اتّضاحه إلى إهداء مقدّمة ، و هي أنّ بين العدول من صلاة إلى اخرى و بينه من سورة إلى اخرى ميزاً ، وهو أنّ المأتيّ به من الصلاة من الأوّل إلى موضع العدول يحتسب من المعدول إليها شرعاً كالكشف ـ حسبما قرّر سالفاً ـ وأمّا المأتيّ به من السورة فلا يحتسب جزءً للصلاة بعد العدول من تلك السورة إلى سورة اخرى، فلابدّ من رفع اليد عنها بنحو لا يحتسب جزءً أصلاً ، بل يعدّ مجرّد ذكر وقرآن ، مع أنّه قد أتى به بقصد الجزئيّة . فحينئذٍ نقول : يمكن تفسير «القطع من الأوّل» هو التنبّه بأنّ العدول ورفع اليد عن المقدار المأتيّ به من السورة بمنزلة إعدامها رأساً ، فلا يحتسب لشيء من الصلاة أصلاً ، فيلزم الاتيان بسورة كاملة على حدة حتّى تصير جزءً لها .

فتبيّن : أنّ العدول من سورة إلى اخرى جائز مطلقاً ، قضاءً لما أسّسته الطائفة الاولى فيما عدا الجحد والتوحيد ، لاختصاصها فيهما ، كاختصاص الطائفة الثانية بما إذا أخذ فيهما سهواً لا عمداً ـ وإلحاق الجحد بالتوحيد لما مرّت الاشارة إليه ـ وأنّ العدول من السورة هو غير العدول من الصلاة ، لاحتساب المأتيّ به هناك دونه هنا ، بمعنى أن المقدار المتقدّم على موضع العدول يحتسب هناك من الصلاة المعدول إليها ، وأمّا المقدار المتقدّم عليه من السورة فلا يعدّ جزءً للمعدول إليها ، بل بمنزلة مجرّد ذكر وقرآن . هذا تمام القول في المقام الثاني .

وأما المقام الثالث

ففي الفرق بين التجاوز عن النصف و عدمه

قد اتّفق الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) على عدم جواز العدول من سورة إلى اخرى عند التجاوز عن النصف . وأمّا عند بلوغه وعدم التجاوز عنه فمختلف

فيه ، فلو دلّت رواية على العدول عند التجاوز لكانت مخالفة للاجماع ، دون ما لو دلّت عليه عندبلوغ النصف و عدم التجاوز عنه . ثمّ إنّ الروايات ناهضة حدّ التظافر والاستفاضة ، فيؤخذ بالمشترك بينها ، وإن ضعف سند بعضها، كمايلي :

فمنها : مارواه عن عبيد بن زرارة ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرء السورة فيقرء غيرها ؟ قال : له أن يرجع مابينه وبين أن يقرء ثلثيها[1].

ظاهرها جوازالعدول عندالثلثين ـ أي عند التجاوز عن النصف ـ مع كونه خلاف الاجماع ، فيصير الأعراض عنها موهناً لها لامحالة ، اللّهمّ إلّا بالحمل على سهو النّقل أو الضبط ، بأن كان « الثلث » فازدياد ياء التثنية وقع سهواً . و لكن لايمكن التعدّي إلى حال الشروع في المعدول عنه عمداً ، لأنّ ترخيص العدول فيما إذا كان الشروع سهواً غير مستلزم لترخيصه فيما إذا كان عمداً .

و منها : مارواه (عن الذكرى نقلاً من كتاب البزنطي) عن أبي العبّاس ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرء السورة فيقرء في اخرى ؟ قال : يرجع إلى الّتي يريد وإن بلغ النصف[2].

ظاهر التحديد المستفاد من السكوت في مقامه ، هو دوران جواز العدول مدار بلوغ النصف وعدمه مدار التجاوز عنه ، فيمتدّ الجواز إلى البلوغ ، و أمّا بعده فلاعدول ، لما اشير اليه من الظهور السكوتي في مقام التحديد .

إنّما الكلام في السند ، حيث إنّ « الذكرى » و محكيّ « البحار » رواياه عن الصادق عليه السلام وفي « الحدائق » أنّ النسخ الموجودة عنده هو انتهاء السند إلى «أبي العبّاس» فيصير مقطوعاً. والّذي يشهد للأوّل ـ عدا ماأسنده الشهيد والمجلسي ـ رحمهما الله ـ وعدا مارواه في «الوسائل» عن «الذكرى» هكذا ـ هودوران الأمر بين أصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة ، حيث إنّ كلّاً منهما أصل معتدّ به عند العقلاء في امورهم العرفيّة الّتي يحتمل زيادة شيء منها أو نقصان شيء كذلك ،

(١و٢) الوسائل الباب ٣٦ من أبواب القراءة ح٢و٣ .

وأمّا عند تعارضهما فقد يقال : بتقدّم أصالة عدم الزيادة عندهم على أصالة عدم النقص ، إذ المؤنة في الزيادة أزيد منها في النقيصة .

و قد مرّ منّا النقاش فيه . ولكن للمقام خصوصيّة توجب تقديم أصالة عدم الزيادة، وهوأنّ «البزنطي» الّذي من أصحاب الاجماع ومن معاريف الاماميّة لاينقل الفتوى عن مثل « أبي العبّاس » فهذه الشواهد المتراكمة توجب تماميّة السند ، كالمتن .

ومنها: مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يقرء في المكتوبة بنصف السورة ، ثمّ ينسى فيأخذ في اخرى حتّى يفرغ منها ، ثمّ يذكر قبل أن يركع ؟ قال: يركع ولايضرّه [1].

إنّ تطرّق غيرواحد من الاحتمالات ـ الّتي لامساس لبعضها بالمقام فيها ـ يمنعها عن صلوح التمسّك والاستدلال ، بيانه : بأنّ دلالتها على جواز العدول من سورة إلى اخرى متوقّفة على أن لايكون المراد هو أنّ الأخذ في السورة الاخرى مستند إلى نسيان النصف الآخر من السورة الّتي افتتح بها ـ كما قد يتّفق طروّ نسيان بعض الأجزاء في الأثناء أو قد عزب ذاك البعض عن ذهنه و لم يعلم هو بالافول إلى أن انتهى إليه ـ أو هو أنّ الأخذ فيها مستند إلى نسيان ما كان مشتغلاً بالسورة الاولى ، فزعم أنّه لم يشرع بعد في سورة أصلاً فأخذ في سورة هي غيرما قرئها إلى النصف، ثمّ تذكّر بعد الفراغ ما كان قد نسي من النصف الآخر (على الاحتمال الأوّل) ومن اشتغاله بالسورة الاولى قبل الأخذ في الثانية (على الاحتمال الثاني). وأنت خبير بأنّ المنساق منها هو أحدهذين أو مايضاهيهما، وأين هو من العدول عن سورة قرئها نسياناً ـ مثلاً ـ لما قدكان أراد غيرها ابتداءً إلى أن بلغ النصف فتذكّر ما أراده ؟

(١) الوسائل الباب ٣٦ من أبواب القرائة ح٤ .

ومنها: ما تقدّم نقلها من رواية قرب الاسناد[1] و اشير إلى ظهورها في جواز الادامة إلى النصف لمن أخذ في سورة نسياناً فتذكّر بعده ـ أي بعد الأخذ ـ فبنى على العدول إلى السورة التي قد أرادها أوّلاً، وحكم هناك بأنّ التعمّد في الادامة إلى النصف للباني على العدول غير مأنوس، ولكنّ الذي يستفاد منها في المقام هو جواز العدول من النصف فيما إذا قرنها إليه نسياناً بالأولويّة، إذ لو جاز الادامة إليه للباني على العدول، لجاز العدول منه ـ أي من النصف ـ لمن قرء وأدام إليه سهواً، لولا النقاش فيه: بأنّ الأخذ بالأولى إنّما هو فيما يكون المنطوق ومصبّ الحكم (غير الأولى) معمولاً به، وأمّا فيما إذا لم يكن كذلك فلا. اللّهمّ إلّا أن يحمل على أنّه بمنزلة تعدّد الفقرة من جهة إمكان الانفكاك، فيدلّ على العدول من النصف.

وممّا يؤيّد إمكان العدول عند البلوغ إلى النصف واختصاص المنع بالتجاوز عنه ما في محكيّ فقه الرضا «فان ذكرتها من قبل أن تقرء نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة، وإن لم تذكرها إلّا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك» انتهى. ولولا الحزازة السنديّة لتمّت حجّيتها فيما ذكر، لظهور متنها فيه. نعم: يختصّ ذلك فيما كان المعدول إليه هو الجمعة، دون الأعمّ منها.

وما في المستدرك عن «دعائم الاسلام» قال: و روينا عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: من بدء بالقرائة في الصلاة بسورة ثمّ رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها، فله ذلك مالم يأخذ في نصف السورة الاخرى، إلّا أن يكون بدء بقل هو الله أحد، فانّه لا يقطعها، وكذلك سورة الجمعة وسورة المنافقين في الجمعة لا يقطعهما إلى غيرهما، وإن بدء بقل هو الله أحد فقطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة يجزئه خاصّة[2].

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القرائة ح٣.

(٢) مستدرك الوسائل الباب ٢٧ من أبواب القرائة في الصلاة ح١.

إنّ المستفاد منها لولا إبهام بعض فقراتها امور : أحدها ـ جواز العدول من سورة إلى اخرى مطلقاً .

ثانيها ـ اختصاص ذلك بما إذا لم يكن المعدول عنه هو التوحيد ، فانّه لايقطعها إلى غيرها ، وكذلك إذا لم يكن الجمعة أو المنافقين في الجمعة .

ثالثها ـ جواز العدول من التوحيد إلى إحدى تينك السورتين في صلاة الجمعة.

إنّما الكلام في تقييد العدول بـ «عدم الأخذ في نصف الاخرى» وذاك الابهام، هو أنّ «الاخرى» صفة مؤنّثة ، فلابدّ من أن يكون موصوفها كذلك ، فلايكون «النصف» موصوفاً بها، فالمناسب هو تقدير السورة ، كما أنّ الموجود في الحدائق هو « نصف السورة الاخرى» كما نقلناه .

فالمراد من «السورة الاخرى» إمّا هو المعدول إليه ، كما يترائى من «الاخرى» وانخدع له الفقيه الهمداني ـ رحمه الله ـ في المصباح، فالمعنى حينئذٍ هو اختصاص العدول بما إذا لم يأخذ في وسط السورة المعدول إليها بالتلفيق، وهو قريب من اللفظ بعيد من المعنى . وإمّا هو المعدول عنه ، كما يشهد له ضبطه بـ « الآخر » في المستند مذكّراً وصفاً للنصف ، فالمعنى هو اختصاص العدول بما إذا لم يأخذ في النصف الآخر من المعدول عنه ، بحيث لولم يتجاوز النصف لجاز ، و إطلاق «الاخرى» على المعدول عنه مع كونها هي الأولى إنّما هو بلحاظ ما بيده من السورة المعدول إليها ، حيث إنّ تلك المعدول عنها بالنسبة إلى هذه المعدول إليها متّصفة بالاخرى، وهذا المعنى على فرض بعده من اللفظ قريب من المعنى.

تنبيه :

إنّ التقييد الزائد ـ كأصل التقييد ـ خلاف الأصل يحتاج إلى دليل من خارج.

وقد انقدح لك إطلاق طائفة من النصوص في العدول بلاخصيصة للنصف ولا لما بعده ، وقد دلّ على التقييد بالتجاوز عن النصف دليل تمّت حجّيّته ـ حسبما قرّر ـ وأمّا بالنسبة إلى النصف فلا. وعلى تسليم ظهور بعض من الطائفة

الأخيرة فيه ، فليس على حدّ يقاوم إطلاق تلك الطائفة سنداً ومتناً .

و أمّا رواية «عليّ بن جعفر»[1] فهي على ما عن كتاب المسائل « . . . هل يصلح له بعد أن يقرء نصفها أن يرجع ؟ » ولا يتوهّم ظهورها في عدم العدول عند التجاوز عن النصف ، إذ القيد مأخوذ في كلام السائل بلا استفادة ارتكاز منه ولا تقرير من المجيب عليه السلام وأنت خبير بأنّه لو قيل في أمثال المورد في الجواب : « إنّه إذا تجاوز عن النصف ففيه تفصيل» لكان في محلّه ، كما أنّه لو صرّح بالعدم مطلقاً كان كذلك .

فتبيّن : جواز العدول من سورة إلى اخرى مطلقاً إلّا عند التجاوز عن النصف . فليكن هذا آخر المقام الثالث ، و يتلوه المقام الرابع . ولا ينبغي ترك الاحتياط بالنصف فلا يعدل ببلوغه .

المقام الرابع

في عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد الا الى الجمعة والمنافقين

ومحصّل القول فيه في طيّ جهتين : إحديهما ـ ما يبحث فيه عن تماميّة دلالة الأدلّة على عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد إلى غيرهما عدا الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة مطلقاً . و اخريهما ـ ما يبحث فيه عمّا يعارضه و كيفيّة العلاج على فرض استقرار التعارض .

أما الجهة الاولى :

ففي الطائفة الاولى المارّة ـ الناصّ بعضها بعدم العدول من الجحد والتوحيد إلّا إلى الجمعة والمنافقين ـ غنىً و كفاية ، بلا احتياج إلى دليل مستأنف ، ولا حاجة إلى تكرارها ، فراجع النصوص ١و٢و٣و٤ من الباب ٣٩ من القرائة .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القرائة ح ٣ .

وأما الجهة الثانية :

ففيها أمران: الأوّل ـ هل المستفاد من بعض النصوص اختصاص جواز العدول من التوحيد والجحد إلى تينك السورتين بالنصف أوعدم التجاوز أم لا ؟ . الثاني ـ هل الدليل الدالّ على ذلك يقاوم ما مرّ من العدم أم لا ؟

أما الامر الاول : فالظاهر عدم انعقاد الاطلاق لغير واحد من النصوص المفصّلة بين بلوغ النصف وعدمه أو التجاوز عنه وعدمه ، كما لا يخفى على من أمعن فيها ، كما يتّضح بالرجوع إلى المقام الثالث المتقدّم .

وأما الامر الثاني : فعلى تسليم دلالة بعضها ليس على حدّ من الظهور يقاوم ظهور نصوص الترخيص ، ومالم يكن ظهور أقوى من ظهور لما حكم بتقدّمه عليه و إن كان خاصّاً منه ، لأنّ ملاك التقدّم حتّى في تخصيص العامّ أو تقييد المطلق هو قوّة ظهور المخصّص والمقيّد في التطابق بين الجدّ والاستعمال ، على ما في محلّه .

أضف إلى ذلك كلّه : رجحان سند نصوص المقام على سند نصوص التفصيل.

المقام الخامس

في عدم اختصاص العدول من الجحد أو التوحيد الى الجمعة أو المنافقين بصلاة الجمعة المعهودة

قد اتّضح أوّلاً : جواز العدول من أيّة سورة إلى سورة اخرى . وثانياً : خروج الجحد والتوحيد من العموم، بعدم جواز العدول منهما إلى غيرهما . وثالثاً: خروج الجمعة والمنافقين من هذا العموم الأخير بجواز العدول من تينك إلى هاتين. إنّما الكلام ـ بعد إحراز الاختصاص بيوم الجمعة ـ في أنّ جواز العدول هل هو لليوم ؟ أي لما هو الفرض فيه : من الظهر (رباعيّة أو ثنائيّة) والعصر ، وكذا

الصبح (على النزاع المعروف في تعيين مبدء اليوم من كونه هو طلوع الفجر أو الشمس) أو هو لصلاة الجمعة ، لا ليومها ؟ فلا مجال حينئذٍ للبحث عن دخول الصبح وعدمه، سواء كان المبدء هو طلوع الفجر أو الشمس ، و هكذا بالنسبة إلى العصر ، لعدم إطلاق صلاة الجمعة عليها . فيقع الكلام في الاختصاص بالجمعة المعهودة و عدمه بالشمول للظهر أيضاً ـ حيث إنّه قد اطلق عليها صلاة الجمعة في بعض النصوص أيضاً ـ وجوه وأقوال :

وفي « الحدائق » بعد اختيار الاختصاص بصلاة الجمعة المعهودة . . . قال : وقال «الجعفي» بثبوته (أي جواز العدول) في صلاة الجمعة والصبح والعشاء ، انتهى. فإدراج العشاء إنّما هو للدليل الخارجي ـ حسبما زعم دلالته ـ لا من جهة اليوم، إلّا في بعض الموارد من إرادة اليوم بليلته ، ولا يهمّنا البحث عن مثله العاري عن الشاهد ، فضلاً عن الدليل . و كيف كان: إنّ نصوص الباب على طائفتين : إحديهما ـ لا إطلاق لها . و الاخرى ـ لا قوّة لاطلاقها ، بحيث يقدّم على الاطلاقات الأوّليّة فيقيّدها .

أما الطائفة الاولى : فهي الرواية ١ و٣و٤ من الباب ٦٩ ـ المتقدّمة ـ إذ فيها «... سورة الجمعة في الجمعة » أو «رجل صلّى الجمعة» أو «القرائة في الجمعة» حيث إنّه يحتمل تقدير «اليوم» فيندرج الظهر بكلا قسميه والعصر ، بل الصبح ـ بناءً على اتّساع مبدئه وعدم النقاش في عدم توظيف سورة الجمعة فيه ـ ويحتمل تقدير «الصلاة» فلا يندرج العصر ، فضلاً عن الصبح ، وأمّا الظهر : فمتوقّف على اتّحاد حقيقتها مع صلاة الجمعة أو ما في حكمه، والاجمال مانع عن الأخذ بالعموم، فيقتصر على القدر المتيقّن ، وهو خصوص صلاة الجمعة ، فيقيّد إطلاقات المنع عن العدول من الجحد و التوحيد بها ، لانّ المجمل خالٍ عن الحجّيّة فيما زاد على المتيقّن . فحينئذٍ يختصّ ذلك بالامام ، إذ لا انفراد في صلاة الجمعة ولا قرائة على المأموم فيها ، فينحصر العدول فيه ـ أي في الامام ـ .

ولنا تقريب آخر: وهو دوران الأمر بين ذينك الاحتمالين وبين عدم التقدير رأساً، بأن يراد من لفظة «الجمعة» هي الجمعة المعهودة ـ أي الصلاة الخاصّة ـ بأن تكون إشارة إليها، فعليه ينحصر أيضاً في الامام، لامن باب الأخذ بالمتيقّن، بل لعدم التقدير لأنّه أولى من التقدير.

وأما الطائفة الثانية: فهي الرواية الثانية منه ـ المتقدّمة ـ إن فيها «... إلّا أن تكون في يوم الجمعة الخ» حيث إنّ اليوم شامل لجميع الصلوات الواقعة فيه. نعم: لايندرج الصبح بعد عدم الاعتداد بدخوله لدى الأصحاب، بل عن بعضهم عدم العثور على قائل به، مع ماتقدّم من «الجعفي» ولكن في الشمول للعصر بحيث يقاوم إطلاقات المنع تأمّل بل نظر، للانصراف عنه الناشيء من شدّة الاهتمام بتينك السورتين في الظهر ـ الجمعة في ركعتها الاولى والمنافقين في الثانية ـ.

والحاصل: أنّه ليس الشمول لها بنحو يقاوم إطلاق دليل المنع. وأمّا بالنسبة إلى الظهر: فلاخفاء أصلاً، لأنّ الأئمة عليهم السلام وكذا أصحابهم ـ رحمهم الله ـ لم يكونوا في تلك الأعصار أئمّة للجمعة، فعليه: يبعد شمول قول الصادق عليه السلام للحلبي في هذه الرواية: «إذا افتتحت صلاتك بقل هوالله أحد الخ» للجمعة، اللّهمّ إلّا بمجرّد الفرض فتصير الجمعة كالظهر، كما هو المشهور بين أصحابنا ـ رحمهم الله ـ. وبالجملة: إنّ دخول الظهر ممّا لاسترة عليه بعد ما اشير إليه، مضافاً إلى إطلاق «الجمعة» عليها في الباب ٧٣ من القرائة، نحو قوله في الأوّل منه: «عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات الخ» حيث إنّ الارتكاز العرفي المستنبط من كيفيّة التعبير في السؤال قد استقرّ على إطلاق «الجمعة» عليها، لولا النقاش بصلوح انطباقها على العصر أيضاً، لأنّها كالظهر أربع.

عـود الى بدء

قد تبيّن لك حكم العدول من سورة إلى غيرها من السور ـ وإن أخّره الماتن إلى المسألة ١٦ من فصل القرائة ـ فلنرجع إلى ما هو المبحوث عنه أوّلاً (وهو العدول من صلاة إلى غيرها) وتقدّم القول بقصور رواية الباب عن إثبات ما في المتن من تقييد العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة بنسيان قرائة الجمعة، بأن قرء سورة التوحيد أو غيرها مع بلوغ النصف أو التجاوز عنه، دون ما إذا لم يبلغه، إذله العدول عن تلك السورة حينئذٍ، لاعن الصلاة.

ولنشر إلى ذلك إجمالاً، ثمّ نعقّبه بما يحتمل الاستناد إليه في هذه القيود وهو أنّ رواية الباب هي مامرّت عن صباح بن صبيح قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أراد أن يصلّي الجمعة فقرء بقل هو الله أحد؟ قال: يتمّ ركعتين ثمّ يستأنف[1].

والمراد من «الجمعة» ليس هو خصوص الجمعة المعهودة، بل تقدّم مايؤيّد إرادة غيرها، ولاشمول لها لغير التوحيد إلّا بالفحوى أوإلقاء الخصوصيّة. واستفادة العدول الصلاتي منها متوقّف على كون مابيده أربع ركعات حتّى يعدل عنها إلى الركعتين عدولاً من الفريضة إلى النافلة، و أمّا لوكان ما بيده هوالجمعة المعهودة ـ بناءً على شمولها لها ـ فلا دلالة لها على العدول الصلاتي، بل يصير من باب الاتمام والاعادة، وأين هو من العدول؟ كما نشير إليه.

والحاصل: أنّ هذه الرواية قاصرة عن إثبات ما في المتن من القيود اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مقتضى الصناعة هو ذلك، بيانه: بأنّ في الباب طائفتين من النصوص: إحديهما ـ هي هذه الرواية الآمرة بالعدول من صلاة إلى اخرى. والاخرى ـ هي الروايات المارّة الآمرة بالعدول من سورة إلى اخرى[2] وهي الجمعة. ولاسترة في أنّ شيئاً من العدولين ليس على التحتّم و الضرورة، لاتّضاح

(١) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القرائة ح٢.
(٢) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب القرائة.

عدم توظيف سورة خاصّة في الجمعة و لا في غيرها ، فليس العدول هناك واجباً ، فيكون مندوباً . ومعه لاتعارض بين الطائفتين ، إذ لاتكاذب ولاتصادم بين رجحان العدول الصلاتي بنفسه و كذا العدول من سورة إلى اخرى على نهج التخيير .

نعم : لو كان النطاق هو الندب المتعيّن ـ المستلزم لعدم رجحان الزائد عن الواحد ـ لوقع التعارض ، ويمكن العلاج بوجوه مرّت الاشارة إلى بعضها .

أحدها : أن يحمل الأمر بالعدول الصلاتي على ما هو الأفضل مع استهام العدول من سورة إلى اخرى في أصل الفضل المشترك بينهما، ولعلّ أفضليّته باعتبار أحزيّته. و لايتوهّم بأنّه لو كان هو الأفضل لتكثّرت النصوص فيه مع أنّها قليلة فيه جدّاً ـ لانحدارها طرّاً عدا ما شذّ إلى العدول من سورة إلى اخرى ـ لاندفاعه باحتمال كون النكتة هي أسهليّة هذا الفرد .

وثانيها : أن يحمل الأمر بالعدول الصلاتي على مابعد الفراغ من السورة، كما هو الظاهر من قوله : « فقرء بقل هوالله أحد الخ » لانسباق الفراغ منه . و يحمل الأمر بالعدول من السورة على ما قبله ، و لامحذور في العدول منها حينئذٍ ، لعدم استلزامه القران بين السورتين .

وثالثها : أن يحمل الأمر بالعدول من سورة إلى سورة اخرى على الأثناء، ويحمل الأمر بالاتمام والاستيناف على مابعد الفراغ من أصل الصلاة حتّى يصير حينئذٍ منقطع المساس عن العدول ، إذ الاستيناف والاعادة أجنبيّ عنه ، نظير رواية عمر بن يزيد قال: قال أبو عبدالله عليه السلام من صلّى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر[1].

حيث إنّ المراد هو ما بعد الصلاة ، أي لو تبيّن بعدها يستحبّ له الاعادة. فعليه : لامساس بينهما حتّى يقع التعارض ، فتدبّر . كما أنّه لو كان مابيده هو

(١) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القرائة ح ١ .

الجمعة المعهودة لكان ذلك من باب الاعادة والاستيناف لا العدول ، بشهادة رواية «عمر بن يزيد» .

الخامس: العدول من الفريضة الى النافلة لادراك الجماعة اذادخل فيها واقيمت الجماعة وخاف السبق، بشرط عدم تجاوز محل العدول ، بأن دخل فى ركوع الركعة الثالثة .

إنّ إطلاق المتن يشمل الفريضة القضائيّة كالأدائيّة. والمهمّ هو التماس دليل دالّ على هذه الخصوصيّات المأخوذة: من إقامة الجماعة وهو في الفريضة ، و من خوف السبق لاخوف الفوت (مع اتّضاح الفرق بينهما) ومن اشتراطه بعدم تجاوز المحلّ المفسّر بالدخول في ركوع الثالثة ، حيث إنّ النوافل بأسرها عدا النادر منها ثنائيّة .

ويمكن الاستدلال له بمارواه عن سليمان بن خالد ، قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلّى إذ أذّن المؤذّن وأقام الصلاة؟ قال : فليصلّ ركعتين ثمّ ليستأنف الصلاة مع الامام ولتكن الركعتان تطوّعاً [1] .

لاريب في شمول الصلاة الّتي افتتحها للقضاء كالأداء ، وفي ظهورها في خوف السبق لا الفوت و عدم إدراك شيء من الجماعة ـ إذ المفروض عدم شروعها (أي الجماعة) بعدُ وإنّما البارز إلى الخارج هو الأذان والاقامة ـ وفي إطلاقها الشامل لما إذا كان في أيّة ركعة من ركعات صلاته الّتي افتتحها و في أيّ موضع من مواضعها قياماً وركوعاً وسجوداً .

(١) الوسائل الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح١ .

نعم : يمكن إخراج ركوع الثالثة وما بعده بعدم صلوح ذلك للعدول ، إذالرواية ليست بصدد تصحيح مالا يصح بالطبع الأولي من النوافل ، بل هي لبيان الترخيص في العدول . فعليه : لامجال لتوهم دلالتها عليه و إن دخل في ركوع الثالثة . نعم : يمكن العدول في قيام الثالثة بالهدم ، لعدم محذور فيه ، كماسبق .

تنبيه :

إن المصطاد من النصوص كون العدول في مثل المقام إنما هو للتخفيف ، و هو كما يكون بلحاظ عدد الركعات ، كذلك يكون بلحاظ الأجزاء و غيرها من الأحكام .

بيانه: بأن العدول من الفريضة الثلاثية أو الرباعية إلى النافلة الثنائية للتخفيف بحسب الركعة. وأما العدول من الفريضة الثنائية كالصبح أو القصر إليها ـ أي النافلة الثنائية ـ فلعله للتخفيف الحاصل فيها بعدم وجوب السورة ـ أي شرطيتها ـ في النافلة وبعدم اعتبار الاستقرار والطمأنينة فيها ، لجوازها ماشياً. فلو كان مشتغلاً بالقصر في زاوية المسجد فاقيمت الجماعة ، فله أن يعدل إلى النافلة ويتمها حال المشي واللحوق بالصف ، إذ لاإشكال في مثله ، وإن يناقش فيما لو أراد النافلة قائماً في موضع خاص باحتمال لزوم القرار والطمأنينة فيها حينئذٍ ، فالقدر المسلم من عدم لزوم القرار إنما هو في النافلة حال المشي ، حيث لايعتبر في هذه الحالة الاستقبال أيضاً . وهيهنا تخفيف آخر يشكل إثباته ، و هو جواز القطع في النافلة مع عدمه في الفريضة ، فهل يجوز العدول من الفريضة إليها ثم قطعها قبل الاتمام أم لا ؟

وحيث إن العدول خلاف الأصل، فليقتصر على ما قام الدليل عليه ، ومن المعلوم : عدم قيامه بنحو يدل على ذلك خصوصاً أو عموماً . والمستفاد من هذه الرواية هو العدول ثم الاتمام ركعتين تطوعاً، فأين هو من القطع ورفع اليد عنها؟

وبما رواه عن سماعة قال: سألته عن رجل كان يصلّي، فخرج الامام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: إن كان إماماً عدلاً فليصلّ اخرى وينصرف ويجعلها تطوّعاً الخ[1].

إنّ المراد من الامام العدل لعلّه ما يقابل إمام القوم الّذين جعل الرشد في خلافهم، حسب شهادة الذيل الّذي لم نأت به. وكيف كان: لاإشكال في دلالتها على جواز العدول من الفريضة إلى التطوّع لادراك الجماعة، ولكن لاإطلاق لها بعد فرض السائل أنّ المصلّي قد صلّى ركعة. وفي الرواية الاولى غنيّ وكفاية.

تبصرة: قد اشير إلى اختصاص العدول بما فيه الخفّة بوجه ما، دون ما لا يمتاز فيه النفل عن الفرض أصلاً، كما إذا كان في التشهّد والتسليم ولم يبق إلّا السلام المخرج مثلاً، حيث إنّه لاتخفيف بالعدول، فحينئذٍ لامجال له بل يسلّم على ما افتتح من الفرض.

وأمّا ما في المتن بعد ذلك: من العدول من الجماعة إلى الانفراد، فمبنيّ على التأمّل في كونهما فردين لنوع واحد، أو نوعين لجنس فارد، وتمام ذلك في الجماعة. وكذا ما أفاده: من العدول من إمام إلى إمام، فارتقب.

الثامن: العدول من القصر الى التمام، اذا قصد فى الاثناء اقامة عشرة أيام.

إنّ القصر والتمام، إما أن يكونا نوعين متخالفين بالقصد متقوّمين به، وإمّا أن يكونا فردين مختلفين بالعارض متشخّصين به.

فعلى الاول: يكون رفع اليد من أحدهما بالاشتغال بالآخر عدولاً مصطلحاً

(١) الوسائل الباب ٥٦ من أبواب الجماعة ح٢.

مبحوثاً عنه في مثل المقام، ويصحّ عدّه حينئذٍ من أقسام العدول المخالف للقاعدة الخارج عنها بالشاهد.

وأما على الثاني: فلاعدول أصلاً، إذ المفروض اتّحاد القصد و وحدة النيّة، فلامجال للرجوع القصدي المصطلح، وأقصاه العدول العملي باتيان ما يكون من مشخّصات الفرد الآخر، ومثل هذا لايكون مخالفاً للقاعدة حتّى يبحث عن الشاهد المخرج له عنها. وقد تفطّنت في مطاوى المباحث المارّة أنّ الحقّ هو الثاني، كما اختاره الماتن ـ رحمه الله ـ هناك. فعليه: إذا وجب أحد الفردين بخصوصيّته الفرديّة ـ كالقصر على المسافر ـ ثمّ تبدّل عنوانه بصيرورته مقيماً بالقصد، صار حكمه حينئذٍ الفرد الآخر بخصوصيّته ـ كالتمام ـ فلو كان في أثناء الصلاة وبدا له الاقامة يعدل عملاً من القصر إلى التمام ـ أي من ذاك الفرد إلى هذا الفرد ـ بلامير نوعي ولااختلاف قصدي بينهما، عدا الخصوصيّات الفرديّة.

ومن هنا ينقدح أنّ ما أفاده في المتن: من العدول من القصر إلى التمام، يكون على القاعدة، بلااحتياج إلى النصّ على هذا المسلك، إذ لامخالفة في البين للقاعدة حتّى يحتاج إلى المخصّص، بخلافه على المسلك الآخر، لاحتياجه إلى النصّ، كمايلي:

نحو مارواه عن عليّ بن يقطين، أنّه سأل أباالحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ثمّ يبدو له في الاقامة وهو في الصلاة؟ قال: يتمّ إذا بدت له الاقامة[1].

والتعبير بالاتمام دون العدول إليه، يشهد لماذكرنا: من اتّحاد الحقيقة.

ومارواه عن محمّد بن سهل، عن أبيه قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يخرج في سفر تبدو له الاقامة وفي هو صلاته أيتمّ أم يقصّر؟ قال: يتمّ إذا بدت له الاقامة[2].

و دلالتها كالاولى، و كذا التعبير بالاتمام دون العدول يؤيّد ما مرّ.

والحاصل: أنّ النصّ إمّا دليل أو مؤيّد، فعلى مسلك التغاير النوعي بين

(١و٢) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب صلاة المسافر ح١و٢.

القصر والاتمام دليل ، وعلى مسلك الاختلاف الفردي مؤيّد .

التاسع: العدول من التمام الى القصر اذا بداله فى الاقامة بعد ما قصدها .

قد تبيّن آنفاً اختلاف المسلكين وتغاير حكميهما ، وحيث ورد النصّ في العدول من القصر إلى التمام تنوّع البحث هناك في جهتين : إحديهما ـ بلحاظ القاعدة . و الاخرى ـ بلحاظ الرواية . وأمّا هنا : فحيث لم يرد نصٌ في الباب يتمحّض الكلام فيه من جهة القاعده فقط .

واتّضح لك أنّه لاعدول مصطلح على المختار: من وحدة الحقيقة ، إذ أقصاه الرجوع العملي بلاحاجة إلى النصّ . نعم : يبقى الكلام في لزوم التقييد بعدم التجاوز عن محلّ العدول، إن الخصوصيّات القائمة بكلّ فردٍ لاتتعدّاه إلى غيره البتّة، فلو دخل في ركوع الركعة الثالثة لما أمكن التصحيح بالعدول العملي إلى القصر، لاتّفاق قاعدة «من زاد» وقاعدة «لاتعاد» بناءً على شمولها للزيادة كالنقيصة ـ كما يأتي بمنّه تعالى ـ على البطلان، لكونه زيادة في الركن ، وهوالركوع المعدود من الخمسة المستثناة فيها .

وأمّا لودخل في قيامها وقرائتها ولم يبلغ الركوع بعدُ : فالأمر يدور بين البطلان والاعادة ، وبين هدم القيام وإتمامها قصراً ، فبناءً على تقدّم «لاتعاد» على «من زاد» يحكم بعدم الاعادة ، فيصحّ هدم ما في يده بالتسليم على الركعتين . وقد مرّ شطر منه في المباحث السابقة وسيوافيك تمامه في «الخلل» إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه لاتنافي بين ما أهديناه إليك وبين مارواه عن الحنّاط « قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّي كنت نويت حين دخلت المدينة أن اقيم بها عشرة أيّام وانمّ الصلاة ثمّ بدا لي بعد أن لااقيم بها ، فما ترى لي اتمّ أم اقصّر؟ قال : إن كنت

دخلت المدينة وحين صلّيت بها صلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك أن تقصّر حتّى تخرج منها الخ[1].

لورودها في التفصيل بين من صلّى صلاة فريضة واحدة بتمام وبين من لم يصلّها، بلزوم الاتمام في سائر الصلوات على الأوّل دون الثاني. و هذا بخلاف المبحوث عنه، وهو ما إذا بداله في الاقامة وهو في الصلاة لاقبلها ولابعدها، إذ الأثناء مغاير لكلّ منهما ضرورة.

و كيف كان: يجوز العدول من التمام إلى القصر كالعكس، مع ما بينهما من الميز، وهو لزوم تقييد الأصل بعدم التجاوز عن محلّ العدول دون العكس، إذ لايتصوّر التجاوز فيه البتّة حتّى يقيّد بعدمه.

العاشر: العدول من القصر الى التمام أو بالعكس فى مواطن التخيير.

قد اشير إلى أنّ القصر والتمام فردان لنوع واحد لانوعان لجنس فارد، فلايتأتّى فيهما العدول المصطلح.

ثمّ إنّ الدليل على جواز العدول العملي من فرد إلى شقيقه هو إطلاق دليل التخيير حدوثاً وبقاءً، و يعبّر عنهما بالتخيير البدئي و الاستمرارى معاً ـ كما في محلّه ـ و لكنّه وحده غير كافٍ في العدول من التمام إلى القصر ما لم يقيّد بعدم التجاوز عن محلّ الرجوع.

و للمقام خصيصة لابدّ من التنبيه عليها، وهو أنّه لو دخل هنا في قيام الثالثة لايدور الأمر بين العدول إلى القصر و بين البطلان و الاعادة، إذ المفروض بقاء

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر ح١.

التخيير و إمكان التصحيح بالفرد الآخر ، فعليه : يتّسع المجال لقاعدة « من زاد » المانعة من العدول إلى القصر ، دون قاعدة «لاتعاد» المنصرفة عن مثل المقام ممّا للتصحيح سبيل ، فحينئذٍ يتضيّق موضع العدول بما إذا لم يستلزم زيادة عمديّة مندرجة تحت ذاك العموم . وهكذا للمقام امتيازلايكون موجوداً في العدول من قيام الركعة الرابعة في العشاء إلى المغرب، إذ يدور الأمر هناك بين البطلان للزيادة وبين عدمه لنفي الاعادة . وأمّا لو دخل في ركوعها : فيدور الأمر بين بطلانها لفقد الترتيب ، و بين عدمه لنفي الاعادة الّتي مقتضاه حينئذٍ هو سقوط شرطيّة التأخير . ولامسرح لشيء من ذلك في المقام ، فلامجال معه للعدول عند الدخول في قيام الثالثة .

وحيث استبان لك أنّ العدول خلاف القاعدة وجوازه في موردٍ رهين دليله الخاصّ ، يتّضح سرّ عدم جوازه فيما أفاده الماتن ـ رحمه الله ـ في مسألتي ٢١ ـ٢٢ : من عدمه من الفائتة إلى الحاضرة ، ومن النفل إلى الفرض أوالنفل ، فلا احتياج إلى الاطالة .

(مسألة ـ ٢٣) اذاعدل فى موضع لايجوز العدول بطلتا ، كما لونوى بالظهر العصر وأتمها على نية العصر .

واعلم : أنّ العدول من أحكام الصلاة الصحيحة بالطبع المشروعة في الجملة، فمالاتكون مشروعة أصلاً لا عدول عنها ، كما لاعدول إليها . و أنّ عدم جواز العدول ، قد يكون لعدم انعقاد الصلاة المشروعة رأساً ، و قد يكون لعدم الدليل عليه بعد انعقادها في نفسها ، وبينهما ميز لائح ، لأنّه على الثاني يمكن تصحيح المعدول عنه ببعض القواعد الاخر ـ بعد عدم جواز العدول وعدم إمكان التصحيح

بلحاظ المعدول إليه ـ دون الأوّل ، فالحكم ببطلانهما معاً غير سديد .

بيانه : بأنّ من موارد عدم الجواز هو الانتقال من النفل إلى الفرض ـ كما في الصبح مثلاً ـ فلو عدل من نافلته إلى الفريضة لكان لغواً ، لعدم حصول النقل به، وكان بالنسبة إلى المعدول عنه كقصد القطع ، وقد مرّ عدم الانقداح به و لابقصد القاطع مالم يستتبع شيئاً من القواطع. فالحكم بالبطلان فيهما معاً ـ أمّا المعدول إليه فلعدم جواز العدول إليه وضعاً، وأمّا المعدول عنه فلعدم انحفاظ قصد عنوانه بقاءً ـ خال عن الوجه .

نعم : لو أتى بذاك القصد مالايعالج بقاعدة «لاتعاد» لكان لهذا الحكم مجال، وأمّا فيما دون ذلك فلاضير في التدارك، لعدم تماميّة «من زاد» في مثل المقام المحكّم فيه «لاتعاد» .

ومن تلك الموارد : هو ما مثّله في المتن بعد فرض إتيانه بالظهر سابقاً ، بحيث لااشتغال لذمّته بها حينئذٍ البتّة ، فحيث إنّه لايكون المعدول عنه واقعاً مشروعاً ، فلامجال لتصحيحه بقاعدة «لاتعاد» كما لايمكن تصحيح المعدول إليه بعد عدم الافتتاح به وفقد التعبّد الخاصّ . وأمّا لو اشتغل ذمّته بها واقعاً لأمكن تصحيحها بالقاعدة النافية للاعادة. وممّا بيّنّاه ينقدح ما في المتن الآتي .

(مسألة ـ ٢٤) لو دخل فى الظهر بتخيل عدم اتيانها فبان فى الاثناء أنه فعلها لم يصح له العدول الى العصر .

إذ الكلام متمحّض في بيان أحكام العدول الفاسد ، مع أنّه قد أهمل حكم المعدول عنه هنا ، إذ لم يبيّن حاله من جهة إمكان تصحيحه بقاءً بالعدول عنه إلى فائتة سابقة مثلاً .

والحقّ هو بطلانه رأساً ، لعدم انعقاده شرعاً ، و قد اشير إلى أنّ العدول من آثار الصلاة الصحيحة لامطلقاً. ولامجال لقاعدة «لاتعاد» في مثل المقام ، لاعتبار إحراز عنوان أصل الصلاة المشروعة فيها .

(مسألة ـ ٢٥) لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو فى الاثناء ، لا يبعد صحتها على النية الاولى ، كما اذا عدل بالعصر الى الظهر ثم بان أنه صلاها ، فانها تصح عصراً ، لكن الاحوط الاعادة .

الفرق بينه وبين ما تقدّم ، هو كون الجهل هناك بالحكم وهنا بالموضوع.

والسرّ في الصحّة : هو بقاء قصد العنوان ارتكازاً بالاجمال وإن تبدّل مقامه التفصيلي للخطاء في التطبيق، إذ المفروض كونه بصدد امتثال ما عليه من التكليف الفعلي مع انعقاد المعدول عنه صحيحاً .

فالصحّة مطابقة للقاعدة و مؤيّدة بماورد في نيّة الساهي أثناء الفريضة للندب : من «أنّ الصلاة على ما افتتحت» .

و يظهر من «الجواهر» إطلاق ذاك للمقام . و لكنّه غير سديد ، لظهور اختصاصها بتلك المسألة والفرق بينهما واضح، لأنّ مانحن فيه قدعدل عما افتتحت به الصلاة مع علمه بأنّه افتتحت على العصر وتلك المسألة لم يعدل فيها عمّا افتتحت، بل قصده إتمامها على ما افتتحت ولكن أخطأ في تعيينه واعتقد أنّه النافلة وكانت فريضة أو بالعكس. ولايمكن قياس إحديهما بالاخرى، فتدبّر جيّداً . فالأقوى هو الصحّة ، وإن لم تخل الحائطة عن الفائدة .

(مسألة ـ ٢٦) لا بأس بتراخي العدول، كما لو عدل في الفوائت الى سابقة فذكر سابقة عليها، فانه يعدل منها اليها، وهكذا.

قد يبحث عن تراخي العدول في الفوائت بعد الفراغ عن جواز أصله فيها. وهو قد يكون على مجرّد الجولان والتداعي بين تلك الفوائت، بحيث لامساس للسير فيها من اللاحق إلى السابق ومنه إلى الأسبق وهكذا بالعمل الخارجي، بل يكون النقل فيها بنحو لم يصحبه شيء من الأعمال الصلاتيّة، إلى أن استقرّ الأمر على اولى الفوائت مثلاً.

والظاهر عدم الاشكال هنا، لأنّ العدولات المتخلّلة كالعدم لايضرّ ولاينفع، فيكون المعدول إليه هو ما انتهى إليه الأمر.

وقد يكون مصحوباً للعمل بقصد الجزئيّة للمعدول إليه، فيلفّق من العناوين المتراكمة. مثلا لو اشتغل أوّلاً بالظهر الفائتة، فذكر فوات العشاء أو المغرب، فعدل إليها وأتى ببعض الأفعال بقصد جزئيّته للمعدول إليها، ثمّ تذكّر فوات ما تقدّمها زماناً ـ كصبح اليوم السابق ـ فعدل إليها و أتى ببعض الأفعال كذلك، وهكذا...

فعلى المنع عن التراخي: يفصّل بين إمكان التصحيح بقاعدة «لاتعاد» لعدم الزيادة الركنيّة المستثناة مثلاً، وبين عدمه. وعلى الجواز: لاضير فيه أصلاً، إن لاتلفيق ولاتراكم من العناوين الشتّى، لانحفاظ البساطة والوحدة في كلّ حدّ.

بيانه: بأنّه بمجرّد العدول من اللاحق إلى السابق يحتسب جميع ما تقدّم ويأتي بقصد الجزئيّة له ـ أي للسابق ـ فقبل العدول كانت الصلاة بتمامها للاحق،

وبعده صارت بتمامها للسابق، ثمّ بالعدول منه إلى الأسبق والاتيان ببعض الأجزاء بقصده تصير بتمامها له ـ أي للأسبق ـ لأنّ ذلك كلّه هو مقتضى العدول البتّة. وحيث إنّ الترتيب ـ سواء كان بلحاظ متن العمل كالظهرين أو بلحاظ زمن الفوت كالظهر ليوم والعصر ليوم سابق عليه حيث يقدّم ذاك العصر على هذا الظهر ـ يختصّ بحال الذكر المنتفي فرضاً، فيصحّ كلّ واحد من تلك الفوائت المعدول إليها عند الانتهاء و العدول إليها، فلا تلفيق و لا تراكم، بل هو عبور عن الصلوات الصحيحة البسيطة واستقرار على اولى الفوائت التي لم تسبقها فائتة، كما هو الأقوى.

(مسألة ـ ٢٧) لا يجوز العدول بعد الفراغ الا فى الظهرين اذا أتى بنية العصر بتخيل أنه صلى الظهر فبان أنه لم يصلها، حيث ان مقتضى رواية صحيحة أنه يجعلها ظهراً، وقد مر سابقاً

وتلك الرواية المارّة هي صحيحة «زرارة» الناطقة بقوله: «... فانوها الاولى إنّما هي أربع مكان أربع» وليس فيما عداها ما يدلّ على العدول بعد الفراغ أصلاً، و لم يُفت أحد من أصحابنا ـ رحمهم الله ـ بذلك، فلعلّ هذه الفقرة من تلك الصحيحة شاذّة مُعرض عنها. وعلى فرض عدم الاعراض: لزم الحكم بجواز العدول في كلّ متسايي العدد ـ كالصبح ونافلته، و كذا النفل والنفل الآخر ـ لدلالة التعليل على أوسع ممّا اقتصر عليه الماتن ـ رحمه الله ـ وتوهّم تقوّم ما ذكر بالقصد، مندفع بأنّ الظهرين أيضاً كذلك.

والأحوط جمعاً بين الرواية والشهرة هو العدول إلى الظهر فقط، ثمّ الاتيان بأربع ركعات اخرى بقصد ما في الذمّة.

(مسألة ـ ٢٨) يكفى فى العدول مجرد النية، من غير حاجة الى ما ذكر فى ابتداء النية .

لاثمرة على القول بكفاية الداعي في النيّة ، حيث إنّه يجدي في الحدوث فضلاً عن البقاء . وأمّا على لزوم الاخطار فيها: فلمّا لم يؤخذ في شيء من النصوص المتقدّمة عدا العدول والجعل لم يذهب الأصحاب إليه ـ أي لزوم إخطار خصوصيّات المعدول إليه ـ وإن اختار بعضهم لزومه في الحدوث .

(مسألة ـ ٢٩) اذا شرع فى السفر وكان فى السفينه أو الكارى مثلا فشرع فى الصلاة بنية التمام قبل الوصول الى حد الترخص: فوصل فى الاثناء الى حد الترخص فان لم يدخل فى ركوع الثالثة فالظاهر أنه يعدل الى القصر، وان دخل فى ركوع الثالثة فالاحوط الاتمام والاعادة قصراً. وان كان فى السفر ودخل فى الصلاة بنية القصر فوصل الى حد الترخص : يعدل الى التمام .

تنقيح المقال رهين جهتين: إحديهما ـ ما طرء عنوان السفر وهو في الصلاة. والاخرى ـ بالعكس .

أما الجهة الاولى :

فقد يكون الشروع في الصلاة التامّة لعدم العلم بطريان السفر بالبلوغ إلى حدّ الترخّص ـ كما هو المتراءى من فرض المتن ـ وقد يكون الشروع فيها مع

العلم به والقطع بتجدّد العنوان .

فعلى الاول : إن كان المدار هو زمن الأخذ في العمل ، فلا احتياج إلى العدول والتفصيل بين التجاوز عن محلّه وعدمه . وإن كان هو زمن الامتثال والفراغ، ففيه البحث عن العدول ، كما في المتن . وحيث ما قدّمناه غير مرّة : من اتّحاد القصر والتمام في الحقيقة ، فالعدول مع اقتضاء طروّ العنوان الخاصّ تعيّن الفرد المخصوص ـ كالقصر ـ مطابق للأصل ، بلا افتقار إلى النصّ .

وعلى الثاني : ينحدر الكلام في تمشّي القصد وكيفيّة النيّة ، بعد اتّضاح كون كلّ واحد من السفر والحضر عنواناً بحياله وكون طروّ كلّ منهما ناقلاً للحكم من الحين لا كاشفاً عن السابق البتّة ، ولا مساس للعدول فيه أيضاً ، لاختصاصه بغيره.

والّذي ينبغي أن يقال : هو أنّ مقتضى العمومات الأوّليّة هو التمام ، وإنّما القصر وارد عليها ومخصّص لها ، فيؤخذ فيما زاد عن المتيقّن من أدلّة التخصيص بتلك العمومات . فالمتّجه حينئذٍ هو قصد التمام في هذه الموارد ، إذ الشبهة في شمول دليل التخصيص مفهوميّة لا مصداقيّة ، فحيث لم يتّضح مفهوم السفر على حدّ يسع مثل المقام يرجع فيه إلى عموم العامّ .

ومن هنا يتبيّن حكم الجهة الثانية ، وهو أنّه لو قصد السفر جاهلاً بطريان عنوان الحضر في الأثناء يعدل إلى التمام ، لاتّحاد الحقيقة ، كما مرّ .

وأمّا لو كان عالماً به : فيقصد التمام حين الأخذ في العمل ، وهكذا في الجهة الاولى ، إذ الحكم في أمثال المقام هو التمام .

وأمّا المسألة ٣٠ ـ فلاتّضاحها لم يتعرّض لها سيّدنا الاستاذ ـ دام ظلّه العالي ـ

وأمّا احتمال اختصاص الصحّة بما إذا لم يكن التخيّل للظهريّة صارفاً للنيّة إليها: فخال عن التحقيق بعد ما مرّ : من تصوير الصحّة والامتثال في صورة التقييد ، للاكتفاء بالحسن الفاعلي المنضمّ إليه حسن الفعل، فراجع ، إذ قد حقّق هناك أنّه يقع عن المأمور به قهراً .

وأمّا المسألة ٣١ ـ فالظاهر هو كما أفاده « الماتن ـ رحمه‌الله ـ » لأنّ وزان عدد الركعات هو وزان الدراهم المؤدّاة في الدين ، حيث إنّه لا يلزم فيها الزائد عن قصد أصل العنوان، وأمّا الخصوصيّات العدديّة ، فلا. ولا مساس لذلك بالعدول عند تبيّن الخلاف ، للوقوع القهري عن المأمور به ، بحيث لا يضرّه قصد الخلاف الخطائي، فضلاً عن عدم القصد . هذا آخر ما أفاده سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه العالي) في هذا المقام .

والحمد لله أوّلاً و آخراً

٢٥ شعبان المعظّم ١٣٧٧ في بلدة قم الطيّبة

صينت عن الآفات وحرست عن الفتن

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللّهمّ فقّهنا في الدين

فصل في تكبيرة الاحرام

قال قدّس سرّه:

وتسمى تكبيرة الافتتاح أيضاً، وهي أول الاجزاء الواجبة للصلاة ـ بناء على كون النية شرطاً ـ وبها يحرم على المصلى المنافيات، وما لم يتمها يجوز له قطعها.

إنّ التكبير في الصلاة: قد يكون للركوع تارةً، وللسجود اخرى، ولغيرهما ثالثة. و قد يكون لافتتاح الصلاة وموجباً لحرمة المنافيات على المصلّي، فلذلك يسمّى بتكبيرة الاحرام تارةً، وبتكبيرة الافتتاح اخرى.

ولا إشكال في ترتّب آثار الأجزاء ـ من لزوم الطهارة والاستقبال و القربة

وغيرها ـ عليه إجماعاً ، ومعه لاجدوى في النزاع في أنّه جزء أم لا ، وإن حكي العدم عن شاذّ من العامّة، ولعلّه لما عبّر عنه بالافتتاح الموهم للخروج عن الصلاة ـ كما أنّ مفتاح الدار خارج عنها ـ ولكنّه زعم كاسد بعد الاتّفاق على اعتبار جميع الأحكام المعتبرة في الصلاة فيه ، حيث إنّه لم ينقل عن أحد عدم اعتبار الطهارة أو الاستقبال أو القربة أو الخلوّ عن أجزاء غير المأكول ـ وما إلى ذلك من الشرائط و الموانع ـ فيه . و لا نعنى بالجزئيّة عدا ذلك ، فهو جزء للصلاة البتّة ، سواء صرّح به أم لا .

وأمّا كونه أوّل الأجزاء : فلابدّ من التنبّه بأنّ المراد إن كان بالقياس إلى الأقوال فهو كذلك ، و هكذا بالقياس إلى الأفعال أيضاً لو بني على شرطيّة النيّة . وأمّا القيام المقارن له : فالظاهر كونه معتبراً في تلك الحال ، لا أنّه جزء برأسه ، فلا اعتداد له بحياله لولا التكبير . فحينئذٍ يكون الأوّل هو التكبير ، بمعنى « ما لم يسبق بجزء » و هكذا بمعنى « ما يسبق جميع الأجزاء » إذ المفروض عدم جزئيّة شيء من النيّة و القيام ، فهو جزء بكلا المعنيين .

وأمّا حرمة المنافيات عند تماميّة التكبير : فلأجل تحقّق العنوان والدخول فيه حينئذٍ ، فهو مصداق للمصلّي ، فيحرم عليه جميع ما يحرم حال الصّلاة .

وأمّا عدم حرمتها في أثنائه وعدم تماميّته و جواز قطعها بشيء من تلك القواطع حينئذٍ : فلأنّ دليل حرمة القطع تكليفاً ليس على حدّ يشمل الافتتاح ، لأنّه لبّي قدر متيقّنه ما عدا ذلك ، بل ظاهر بعض أدلّته هو الاختصاص بما بعده ، حيث ورد في باب السلام « أنّ الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم » إذ مفاده أنّ الحرمة التكليفيّة تطرء بالفراغ عن التكبير و تزول بالفراغ من التسليم ، فما قبل الفراغ لا طروّ للحرمة في الأوّل ولا زوال لها في الثاني .

والحاصل : أنّ إطلاقات أدلّة الأحكام الوضعيّة شاملة للتكبير بلا ريب ،

ولاميز فيها بين أوّل الأجزاء وغيره . وأمّا الحكم التكليفي ـ أي حرمة القطع ـ فلا إطلاق لدليله ، بل ظاهر بعض أدلّته خلافه ، لا لأنّه ليس بجزء حيث إنّه للافتتاح ، لما مرّ من إثبات جزئيّته ـ والتعبير بالافتتاح قاصر عنه كما في باب العدول حيث إنّه يعبّر هناك أيضاً بالافتتاح في السورة ـ بل لاختصاص هذا الحكم بما بعد الجزء الأوّل .

وتركها عمداً وسهواً مبطل ، كما أن زيادتها أيضاً كذلك ، فلو كبر بهذا القصد ثانياً بطلت واحتاج الى ثالثة ، فان أبطلها بزيادة رابعة احتاج الى خامسة ، و هكذا تبطل بالشفع وتصح بالوتر .

إنّ تنقيح المقال فيما أفاده رهين مقامين : أحدهما في الترك ، و الآخر في الزيادة .

أما المقام الاول

ففيه جهتان

إحديهما : في ركنيّة التكبير وأنّه من الأركان . والاخرى : في قصديّته وأنّه من العناوين القصديّة .

أما الجهة الاولى : فقد يفسّر الركن بأنّه ما يبطل العمل بكلّ واحد من زيادته ونقيصته عمداً وسهواً ، وقد يفسّر بما يبطل بنقيصته كذلك ، سواء كان زيادته أيضاً كذلك أم لا . فأثر النقص متّفق عليه ، فما لا يكون نقصه مبطلاً لا يكون ركناً البتّة ، فلو دلّ الدليل على البطلان بنقصه سهواً لدلّ على ركنيته بالمعنى الأخير

و إن لم يصرّح بها ، إذ لا يلزم التصريح بالمؤثّر بعد الهداية إلى الأثـر الهادي إليه لا محالة .

فالمهمّ حينئذٍ هو الفحص عمّا ورد في الباب والجمع بين شتاتها ، وهي كما تلي على طائفتين : الاولى ـ مايدلّ على الاعادة بمجرّد نسيان التكبير الظاهـرة في ركنيّته . الثانية ـ مايدلّ على عدمها بالاكتفاء بمجرّد النيّة ، أو بتكبـير الركوع ، أو نحو ذلك ممّا سيوافيك .

في الروايات الدالة على ركنية تكبيرة الاحرام

فمنها: مارواه عن زرارة قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح ؟ قال : يعيد[1].

حيث إنّ نسيان الجزء غير الركن لايوجب البطلان المستكشف من الأمر بالاعـادة .

و منها : مارواه 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؟[2] لأنّ التذكر بالعدم لايوجب البطلان إلّا في الجزء الركني .

و منها : مارواه عن عبيد بن زرارة ؟ قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة ؟ قال : يعيدالصلاة[3].

وفي مارواه عن عليّ بن يقطين ، قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع ؟ قال : يعيدالصلاة [4] و في مارواه عن عمّار ، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل سهى خلف الامام فلم يفتتح الصلاة ؟ قال : يعيدالصلاة ولاصلاة بغير افتتاح[5] إلى غير ذلك ممّا سيأتي .

و لاضير في اختصاص السؤال بعد عمومية الجواب الدالّ على لزوم الافتتاح

(١و٢و٣و٤و٥) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١ و٢و٣ و٥و٧ .

في كلّ صلاة جماعةً كانت أوغيرها .

وظهور هذه الطائفة في الركنيّة بمعنى البطلان عند النقص السهوي ـ فضلاً عن العمدي ـ بيّن ، كما أنّ المستفاد منهـا هو أنّ الاعادة أعمّ من الاستئناف وغيره ، إذ لافرق بين التذكّر في الأثناء ـ أي بعد الدخول في الركـوع ـ وبينه بعد الفراغ ، للزوم الاعادة فيهما معاً . فليكن هذا من الشواهد الدالّة على شمول «قاعدة لاتعاد» للأثناء ـ كما قوّيناه في موطنه ـ لعدم اختصاص لفظة « الاعادة » بما بعد الفراغ .

وأنت خبير بأنّ المراد من إطلاق الاعادة في بعض هذه الطائفة هو خصوص ما إذادخل في الركوع ، إذ لامحذور من التدارك قبله ، فتبصّر ! ويشهد له رواية ذَرِيح بن محمّد المحاربي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبّر حتّى قرء ؟ قال : يكبّر [1].

في الروايات الدالة على عدم ركنية تكبيرة الاحرام

فمنها : مارواه 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 [2].

حيث إنّ ظاهرها الاكتفاء بمجرّد النيّة عند النسيان ، فلا دخل لوجود المنويّ في الخارج عنده .

و منهـا : مارواه عن أبي بصير قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدء بالقرائة ؟ فقال : إن ذكرها وهوقائم قبل أن يركع فليكبّر ، وإن ركع فليمض في صلاته [3] .

وظاهرها: التفصيل بين ماقبل الركوع بلزوم التدارك وما بعده بعدم لزومه،

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٤و٩و١٠ .

مع خلوّ الرواية الاولى عنه ، فبين هذه الطائفة أيضاً اختلاف .

ومنها : مارواه عن البزنطي ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قلت له : رجل نسي أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبّر للركوع ؟ فقال : أجزأه[1] .

وظهورها في عدم الركنيّة واضح ، كظهورها فيما يخالف ما تقدّمها من روايتي هذه الطائفة .

و منها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح؟ فقال: إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثمّ قرء ثمّ ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القرائة وبعد القرائة، قلت: فان ذكرها بعد الصلاة؟ قال : فليقضها ولاشيء عليه[2] .

إنّ المراد من «أوّل التكبيرة» هو خصوص تكبيرة الافتتاح و الاحرام ظاهراً ، إذ لامميز بين ماعداها من التكبيرات الافتتاحيّة حتّى يمتاز الأوّل منها عن ثانيتها وهكذا، فمعه لافرق بين الأوّل وغيره ، بل ماوقع أوّلاً فهو أوّل بالعدّ .

ثمّ إنّ هذا التفصيل أيضاً ممّا يخالف ما مرّ من الروايات الثلاث ، فكيف الجمع بينها أوّلاً ؟ حتّى يؤلّف بينها و بين الطائفة الاولى الدالّة على الركنيّة . ولعلّ هذا الاختلاف الفاحش شاهد على كون الاعادة مندوباً ، نظير الاختلاف في روايات نزح البئر ، إلّا أنّ هنا اتّفاقاً ظاهراً على البطلان ولزوم الاعادة .

في الجمع بين الروايات المتعارضة

قد اشير إلى الاختلاف بين الطائفة الأخيرة بعضها مع بعض عدا الاختلاف الذي بينها و بين الطائفة الاولى ، ولابدّ من الالتئام بين هذه الطائفة نفسها أوّلاً حتّى يلتئم بينها ، وبين تلك الطائفة ثانياً . وأنت خبير بعدم إمكان التأليف بينها

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢ .
(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٨ .

بنحو يقبله الذوق السليم ولاينفرعنه الطبع الكريم .

ولايتوهّم : جواز تخصيص الطائفة الاولى الدالّة على إعادة الصلاة بصحيحة الحلبي الدالّة على الاكتفاء بمجرّد النيّة ، لأنّ نطاق تلك الطائفة هو الاعادة عند النسيان المنساق منه انقداح النيّة وترقّب الاتيان لولا الذهول الفعلي عن الذهن ، فحملها على خصوص مالم يكن هناك النيّة بعيد جدّاً .

وأمّا ماعدا هذه الصحيحة ممّا اخذ فيه النسيان ـ كتلك الطائفة ـ فلايتمشّى فيها توهّم هذا الجمع الدلالي أصلاً حتّى يندفع بالبُعد ، كما اشير إليه . و قد يجمع بوجوه نأتي ببعضها .

فمنها : عدم صلوح الطائفة الأخيرة المعرض عنها للمعارضة حيث لاتكون حجّة حينئذٍ ، إذلم يعمل الأصحاب بها أصلاً مع اتّفاقهم على العمل بمفاد الطائفة الاولى.

وهذا الوجه ليس جمعاً في الحقيقة ، كما هو واضح ، كما أنّه ليس سنداً عند من لم يتّكل على مثل هذا الاتّفاق المحتمل استناده إلى الاستنباط .

ومنها: حملها على التقيّة حيث حكي عن جماعة منهم الاجتزاء بتكبيرة الركوع عند نسيان تكبيرة الاحرام، وعن عدّة اخرى منهم الاكتفاء بمجرّد النيّة عند نسيانها.

و هذا الوجه أيضاً غير خال عن النقاش ، إذالمعتبر في الاتّقاء هو اشتهار الفتوى بين القوم (الّذين جعل الرشد في خلافهم) أو بين أكثرهم دون الشاذّ الّذي لايرغب في موافقته ولايرهب عن مخالفته، فيشكل هذا الحمل مالم يحرز ذلك.

و منها : ما أسّسه صاحب الحدائق ـ رحمه الله ـ من عدم اشتراط الحمل على التقيّة بموافقة العامّة ، بل يكفيه مجرّد كون المصلحة في إلقاء الخلاف هو حقن دم المعصوم عليه السلام أو دماء شيعته ، فلايمتازون حينئذٍ عن غيرهم من الفرق باتّباع فتوى واحد خاصّ .

وهذا الوجه و إن يصلح للقبول ثبوتاً ، إلّا أنّ معه لايمكن الميز بين ما هو الحقّ وبين غيره ، إذ يحتمل كون صدور الطائفة الاولى أيضاً كذلك ، فمعه

لايمكن الاتّكال عليها .

هذه هي الوجوه الّتي أردنا بيانها وبيان ما فيها ، فان اطمئنّ إلى شيء منها فهو ، وإلّا فيحكم بالتساقط والرجوع إلى الاصول والقواعد الأوّليّة .

فنقول : إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو الركنيّة لجميع الأجزاء ، حتّى أنّها مساوقة للجزئيّة ، لأنّ نطاق أدلّتها هو دخالتها في صحّة الصلاة في جميع الحالات من العمد و غيره ، خرج منها ما قام الدليل عليه ، ولا اختصاص لها بحال العمد ، إذ لاتقييد ولاتقيّد في تلك الأدلّة . وليس في الباب إلّا قاعدة «لاتعادالصلاة إلّا من خمس » ولم يعدّ التكبير من الخمسة المستثناة ، فيندرج في عموم المستثنى منه ، فيتبعه عدم الركنيّة .

و لايتوهّم : اختصاص القاعدة بالخلل الطارئة في الأثناء لا الابتداء ـ إذ لا صلاة حينئذٍ حتّى يحكم باعادتهاأوعدم إعادتها ـ لاندفاعهاباستواء الدفع والرفع فيها ، ويشهد له عدّ الطهارة و الوقت و نحوهما في المستثنى ، مع عدم اختصاص الاختلال الناشيء من فقد الطهارة أو الوقت بالطروّ في الأثناء ، فحينئذٍ تكون هذه القاعدة حاكمة على ما كانت الأدلّة الأوّليّة تقتضيه من الركنيّة .

و الحاصل : أنّه لو اختصّ جريانها بما إذا انعقد العمل صحيحاً ـ وإن كان بحسب الظاهر ـ لما كان لها حينئذٍ مجال ، فينتج ما هو المساوق للركنيّة ، إذ لاانعقاد للعمل هنا أصلاً . وإن لم يختصّ به لكان لها مجال البتّة ، فينتج ماهو المساوق لعدم الركنيّة . و الحقّ هو الأخير ، كما مرّ . نعم : يمكن استيناس الركنيّة من بعض الشواهد الداخليّة والخارجيّة كماتلي ، فيلزم نقل تلك القاعدة أوّلاً ، وإردافها بما يصلح للشهادة ثانياً .

أما القاعدة : فهي مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة : الطهور و الوقت والقبلة والركوع و السجود ، ثمّ قال :

القراءة سنّة ، والتشهد سنّة ، ولا تنقض السنّة الفريضة[١] .

ليس المراد من «السنّة» هو المندوب ، لوجوب القرائة والتشهّد البتّة ، كما أنّه ليس المراد من «الفريضة» هو ما فرض في الكتاب ، بل المراد منهما ما فرض أوّلاً ، كما أنّ المراد من «السنّة» ما فرض ثانياً ، وإن كان كلاهما بلسان الرسول صلى الله عليه وآله وكيف كان : دار الأمر هنا مدار كون الجزء فريضة ، فارتقب .

وأمّا الشاهد الخارجي : فهو ماورواه عن زرارة قال : سألت أباجعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة ؟ فقال : الوقت والطهور و القبلة والتوجّه و الركوع و السجود والدعاء ، قلت : ماسوى ذلك ؟ قال: سنّة في فريضة[٢] .

والمراد من «التوجّه» هو التكبير، بشهادة قوله: «أدنى مايجزى من التكبير في التوجّه تكبيرة واحدة الخ»[٣] فيستفاد من ذلك كلّه: أنّ التكبير فرض والفرض ركن ، فتأمّل .

هذا محصّل القول في الجهة الاولى الباحثة عن ركنيّة تكبيرة الاحرام .

أما الجهة الثانية الباحثة عن كونها قصدية :

فيدلّ عليها ما رواه عن ابن أبي يعفور ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلّي فلم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع ؟ قال : لا، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنّه لم يكبّر[٤] .

حيث إنّ ظاهرها لزوم قصد العنوان وعدم الاكتفاء بما يصلح للانطباق عليه بلاقصد . ولاينافيه ما ظاهره الاجزاء[٥]، لما مرّ في الجهة الاولى من بيان الجمع بينه وبين غيره ، فراجع .

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب القرائة ح٥ .
(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب الركوع ح٥ .
(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٨ .
(٤و٥) الوسائل الباب ٣ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١و٢.

إلى هنا انتهى الأمر في المقام الأوّل الباحث عن ترك تكبيرة الاحرام .

وأما المقام الثانى

الباحث عن زيادتها

فلم يرد فيها نصّ خاصّ ، إذ مفاد ما في الباب من الروايات إنّما هو النقص والترك ، لا الزيادة . فلابدّ من التأمّل فيما يقتضيه الأصل الأوّلي ، إذ الاتّفاق على ركنيّته مع الاختلاف في التفسير ـ بأنّها ما تبطل الصلاة بزيادته و نقيصته عمداً وسهواً وبأنّها ما تبطل باخلاله كذلك بلا تعرّض للزيادة ـ غير مجدٍ في المقام ، ولذا لم يعبّر عنه في «الجواهر» بالاجماع أو الاتّفاق ، بل قال : « بلا خلاف أجده بين القدماء والمتأخّرين » وإن قال أخيراً : « بأنّ الاقتصار في البطلان على خصوص الترك ولو نسياناً لا يخلو من وجه لولا اتّفاق الأصحاب هنا ظاهراً على البطلان» ولا خفاء في إمكان تمشّي الجدّ نسياناً . وأمّا في العمد : فلابدّ من الاحتيال .

وبالجملة : إنّ مقتضى عموم قوله عليه السلام « من زاد في صلاته فعليه الاعادة»[1] هو البطلان، إلّا أن يقال: بعدم اختصاص قاعدة «لا تعاد» بالنقيصة بأن تشمل الزيادة أيضاً ، وحينئذٍ تدلّ على اختصاص الاعادة زيادة ونقيصة بتلك الخمسة المستثناة الّتي ليس التكبير منها ، اللّهمّ إلّا بعناية كونه «فرض الله» فيندرج تحت تلك القاعدة بلحاظ ماورد في لسانها : من عدم انتقاض فرض الله بالسنّة ، فراجع .

وربّما يستأنس البطلان بما رواه عن الأعمش ، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام ... ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته، لأنّه قد زاد في فرض الله عزّ وجلّ»[2].

حيث إنّ التعليل موجب لعموم الحكم عند عموم العلّة ، إلّا أن يناقش في خصوص المقام بعدم العمل به في مورده عند الجهل ، إذ لو أتمّ المسافر الجاهل

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الخلل ح٢ .
(٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح٨ .

في موضع التقصير يحكم بصحّة صلاته ، لما ورد فيه بالخصوص ، فراجع . نعم : يتمّ الحكم في موردي العمد والسهو ، دون الجهل .

ولو كان في أثناء صلاة فنسي و كبر لصلاة اخرى ، فالاحوط اتمام الاولى و اعادتها .

إن الّذي أوجب الاحتياط ، هو عدم اتّضاح دليل البطلان متناً أو سنداً كما يأتي ، إذ لامجال له إلّا من جهة الزيادة المندرجة تحت عموم قوله عليه السلام « من زاد في صلاته فعليه الاعادة » كما مرّ .

ويناقش فيه : بأنّ المنساق من «الزيادة» هو التماثل والسنخيّة بين الزائد والمزيد عليه ، وحيث لاتسانخ بين الصلاة الاولى وبين التكبير للصلاة الثانية فلا يندرج تحت العموم ، إلّا بقيام شاهد خارجي يشهد على عدم اعتبار التماثل ، وهو ماورد في النهي عن قراءة العزيمة في الفريضة معلّلاً بأنّ السجود زيادة في المكتوبة ، مع أنّ سجدة العزيمة ليست مسانخة للمكتوبة المزيد فيها ، بخلاف سجدة الصلاة ، فيستأنس من ذلك انطباق الزيادة على مثل المقام . ولكن فيه إبهام لابدّ من رفعه بالبيان التالي ، وهو أنّ المراد من قوله عليه السلام « . . .إنّ السجود زيادة في المكتوبة» إمّا التعبّد البحت بحيث لايمكن التعدّي عنه ، وإما التحكيم على عموم «من زاد» بافادة كبرى اخرى حاكمة عليها ، وإمّا تفسير الزيادة المأخوذة في ذلك العموم بنحو تشمل غير المماثل .

والأوّل بعيد جدّاً ، إذ لابدّ في التعليل من الارتكاز المنافي للتعبّد القراح ، حيث لايكون المخاطب مسبوقاً به حتّى يعلّل لديه بذلك . وأمّا الثاني : فهو وإن لم يكن بيّنا ، إلّا أنّه ليس كالأوّل في البُعد . نعم : لاضير في الثالث إن ساعده

التعليل ، إذ للتفسير لسان والتعليل لسان آخر، ولا احتياج في التفسير إلى الارتكاز ونحو ذلك ، دون التعليل . وكيف كان : إنّ الأقوى في النظر هو الثاني الحاكم بعموميّة التعليل على ذاك العامّ ، فيدلّ على البطلان بمثل زيادة التكبير أيضاً ، فمعه يلزم الاستيناف لا الاتمام فالاعادة . و لكنّه خاص بصورة العمد دون السهو المبحوث عنه بعدلحاظ قاعدة «لاتعاد» الحاكمة على «من زاد» . كما أنّ السجود الكذائي عندتعمّد قراءة العزيمة زيادةعمديّة، إذلاضيرفي السجدة الزائدة المسانخة السهويّة ، فضلاً عن مثل هذه السجدة . أضف إلى ذلك كلّه : ضعف سند الرواية، وهي مارواه عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: لاتقرء في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة[1].

وفي السند «قاسم بن عروة» وهو ممّن لم يوثّق ، وقد يروى عنه «ابن أبي عمير» فان ثبت اعتبار مسنده كمرسله فهو ، وإلّا فللتأمّل مجال . والمقدار الثابت هو أنّه « لايرسل إلّا عن ثقة» وأمّا أنّه «لايروي إلّا عن ثقة» فلا . فان تمّ هذا الأخير أيضاً واكتفي بمجرّد نقله عنه في الجملة ـ وإن لم يكن في خصوص الرواية المبحوث عنها ـ فهو .

وما رواه عن « قرب الاسناد» عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه ، عن عليّ ابن جعفر ، عن أخيه، قال : سألته عن الرجل يقرء في الفريضة سورة النجم أيركع بها أويسجد ثمّ يقوم فيقرء بغيرها ؟ قال : يسجد ثمّ يقوم فيقرء بفاتحة الكتاب ويركع ، وذلك زيادة في الفريضة ، ولايعود يقرء في الفريضة بسجدة[2].

و المستفاد منها هو الاكتفاء بتلك السورة و إن حكم في السجدة بالزيادة . والكلام في السند باعتبار «عبدالله بن الحسن» الّذي لم يوثّق .

فلعلّ احتياط المتن هو لبعض ما مرّ . و أمّا أصل المنع عن العزيمة في الفريضة فهومسلّم ـ كما يأتي ـ بلااحتياج إلى مثل هاتين الروايتين .

(١و٢) الوسائل الباب ٤٠ من أبواب القراءة ح١و٤ .

بقي الكلام في حكم تلك الصلاة الثانية بناءً على عدم بطلان الاولى بذلك، فهل يمكن جعل إحديهما في أثناء الاخرى وإتمامها فيها ثمّ الأخذ في تلك الاخرى من باب الصلاة في الصلاة، أم لا؟ قد يتخيّل الامكان باتمام إحديهما في أثناء الاخرى، نظير الشروع في الفريضة اليوميّة في أثناء صلاة الآية في الضيق، حيث يشرع فيها ويفرغ عنها ثمّ يتمّم تلك الصلاة الاولى فيما يخاف فوت وقت الاجزاء أو الفضيلة ـ على كلام فيه ـ .

ولكنّه إنّما يتمّ لو كان موافقاً للقاعدة. وأمّا لو كان مخالفاً خارجاً بالنصّ الخاصّ، فلا. وممّا يشهد بذلك أنّ اختتام كلّ صلاة إنّما هو بالسلام المعدود من الكلام الآدمي الخارج عن الذكر والدعاء، و هو مبطل للصلاة عمداً. فلا ميز حينئذٍ بين إتمام الأولى في أثناء الثانية أو بالعكس. فعليه: يلزم الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النصّ.

وصورتها «الله اكبر» من غير تغيير ولا تبديل الخ.

أمّا عدم جواز التغيير في بناء الصيغة وهيئتها ـ بالتقديم و التأخير و نحو ذلك، وهكذا التبديل بما يشابه معناها أو يرادفها، وكذا الترجمة بلغة اخرى ـ فالدليل عليه، هو لزوم الاقتصار على ما التزم النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والصحابة و التابعين يداً بيد على ذلك، إذ أصل الفعل ومجرّد العمل و إن لم يصلح دليلاً للتعيّن، إلّا أنّ شدّة تحفّظهم والاصرار على مواظبته وعدم التخطّي عنه أقوى شاهد على تحتّمه، حيث لم ينقل عن أحد منهم خلافه. فلا مجال للتمسّك بالاطلاق، لأنّ التكبير كالتسليم له هيئة خاصّة كغيرهما من الأجزاء. وأمّا الوصل بالسابق كاللاحق: فلا ضير فيه، فيجوز وصله بما تقدّمه: من التكبيرات أو الأدعية الموظّفة،

كما يجوز وصله بما تأخّر عنه : من التسمية أو الاستعاذة .

و لا دليل على المنع عدا ما زعمه الفقيه الهمداني ـ رحمه الله ـ من لـزوم افتتاح الصلاة بالتكبير، والدرج الموجب لاسقاط همزة الجلالة ينافي جعله ابتداءً لها، حيث لم توجد تلك الهمزة المبدوّ بها التكبير خارجاً .

وفيه : أنّ المراد من لزوم الافتتاح به هو جعله على الجري العربي مفتاحاً للصلاة، وذلك الجري قد يقتضي القطع ـ كما هو عند الانقطاع عمّا قبله ـ وقد يقتضي الوصل ـ كما في الدرج ـ وفي الحالتين يصدق الافتتاح به . و على التنزّل و عدم الاطلاق الشامل لهما يحكم بالجواز أيضاً ، للأصل النافي للخصوصيّة الزائدة ، وهو تحتّم القطع مثلاً . و كما أنّ الوصل بالسابق يكون موجباً لسقوط الهمزة حسب القانون ، كذلك الوصل باللاحق يوجب ظهور إعراب لفظة «أكبر» لذلك.

وأمّا وجوب إخراج الحروف من مخارجها، و كذا الولاء بينها و بين السابق واللاحق إن حفّت بهما ، أو الولاء بينها و بين لاحقها فقط إن لم تحفّ بالسابق: فلصيانة قانون الكلام العربي الّذي لامفرّ منه البتّة عند التكلّم به . و الحاصل : أنّ الزيادة والنقصية المنافيتين لتلك الهيئة المضبوطة ممنوعتان . كما أنّ الاشباع المفرط الموجب لتولّد الألف و كذا تشديد الراء أيضاً كذلك . و أمّا تفخيم اللام من «الله» و كذا الراء من «أكبر» فهو من محسّنات القرائة .

(مسألة ـ ٤) يجب فيها القيام و الاستقرار ، فلو ترك أحدهما بطل ، عمداً كان أو سهواً .

إنّ استيفاء المقال ـ في اعتبار أصل القيام أوّلاً ، و لزومه في حالتي العمد و السهو ثانياً ، و كذا اعتبار أصل الاستقرار ثالثاً ، و لزومه في تينك الحالتين رابعاً ـ رهين الفحص عن أدلّة الباب وما فيها من النقض والابرام .

في الروايات الدالة على اعتبار القيام عند الافتتاح

منها : مارواه عن أبي حمزة ، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ : الّذين يذكرون الله قياماً و قعوداً وعلى جنوبهم » قال : الصحيح يصلّي قائماً و قعوداً ، المريض يصلّي جالساً ، و « على جنوبهم » الّذي يكون أضعف من المريض الّذي يصلّي جالساً [١].

إنّ المراد منها تنويع المصلّين باعتبار القدرة على القيام و العجز عنه مع مافيه من المراتب بياناً للكريمة، فلاإطلاق لقوله : « الصحيح يصلّي قائماً » حتّى يؤخذ به و يحكم بلزوم القيام في جميع الحالات الّتي منها التكبير عدا ما خرج بالدليل ، أو الوضوح ـ كالسجدة ونحوها ـ بل هو إيكال إلى مايعتبر فيه القيام خارجاً في الجملة ، لابالجملة حتّى يكون مطلقاً صالحاً للتمسّك في غير مورد التقييد ، وهكذا غيرها من طائفة التنويع .

ومنها : مارواه عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام (في حديث) وقم منتصباً، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من لم يقم صلبه فلاصلاة له [٢] .

و نحوه مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام من لم يقم صلبه في الصلاة فلاصلاة له[٣].

قد يتخيّل ظهورها في اعتبار القيام في جميع الحالات الّتي منها التكبير بالاطلاق، ولكن المنساق منها بيان كيفيّة القيام فيمايعتبر فيه: من لزوم الانتصاب واعتدال الظهر وإقامة الصلب، فليست بصدد بيان لزوم أصله ، فلا إطلاق لها من هذا الحيث . و لاخفاء في أنّ إقامة الصلب كما تتحقّق في القيام كذلك تتحقّق في الجلوس أيضاً ، لأنّ الجالس قد يقيم صلبه وذلك عند استوائه و اعتدال ظهره ، وقد لايقيم ، فلامساس لها بالدلالة على القيام .

---

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١ .

(٢و٣) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ١و٢ .

نعم : لمّا قال : «قم منتصباً» يستفاد منه الانتصاب حال القيام .

والحاصل : أنّ الرواية بصدد بيان كيفيّة القيام ، لالزوم أصله حتّى يؤخذ باطلاقه ، فلابدّ في تحقيق موارد لزومه من التماس دليل آخر .

ثمّ على تسليم دلالتها : فهي قاصرة عن إثبات الركنيّة ، إذ دلالتها على لزومه إنّماهي بالاطلاق الشامل لحالتي العمد والسهو ، فحينئذٍ تحكم عليها قاعدة «لاتعاد» بالنسبة إلى خصوص السهو ، فلايتمّ المطلوب بعد التنزّل أيضاً .

ومنها: مارواه عن عمّار (في حديث) قال : سألت أباعبدالله عليه السلام . . . قال عليه السلام . . . وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتّى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم، ولايعتدّ بافتتاحه وهو قاعد[1] .

والمستفاد من هذه الموثّقة هو ركنيّة القيام عند الافتتاح ، حيث دلّت على عدم الاعتداد إلّا بالافتتاح حال القيام عمداً أو سهواً ـ كما في المتن ـ ولمّا وردت في خصوص المورد لم أمكن تحكيم «لاتعاد» عليها .

ومنها: مارواه عن سليمان بن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل إذا أدرك الامام و هو راكع وكبّر الرجل و هو مقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الامام رأسه ، فقد أدرك الركعة[2] .

والمستفاد من المفهوم المنعقد للتحديد هو لزوم إقامة الصلب عند التكبير، وهي ـ أي إقامة الصلب ـ وإن لاتلازم القيام ذاتاً ، ولكن بالارتكاز المشهود لكلّ أحد والقرينة المعهودة لكلّ من أراد إدراك الجماعة عند دخول المسجد أوغيره ممّا فيه الصفّ ، يحكم بأنّ المراد من إقامة الصُلب هنا هو القيام منتصباً .

وحيث إنّه قد صرّح بقوله : «وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه» يستفاد أنّ مدار الكلام هو لزوم القيام عند التكبير و أنّه من حيث هو لازم في الصلاة ،

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب القيام ح١ .
(٢) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ح١ .

وإن أمكن إثبات لزوم القيام حينئذٍ بدليل آخر وهو « لزوم كون الركوع عن قيام » ولكنّه خارج عن المقام. والغرض أنّ الرواية بشهادة الارتكاز والمعهوديّة الخارجيّة كافية في إثبات لزوم القيام عند التكبير من حيث هو . نعم : لاتدلّ على الركنيّة ، لأنّ إطلاقها الدالّ على اللزوم في حالتي العمد و السهو مقيّد ومحكوم بقاعدة «لاتعاد» فتدلّ على أصل اللزوم حينئذٍ لاالركنيّة ، فلاضير في تركه سهواً . وهذا بخلاف « موثّقة عمّار » الدالّة عليها ـ أي الركنيّة ـ فتمّ الأمران جميعاً، أحدهما لزوم أصل القيام ، و الآخر ركنيّته .

ثمّ إنّه لاثمرة عمليّة بين كونه ـ أي القيام ـ واجباً مستقلاً وبين كونه معتبراً في التكبير وقيداً له ، إذ على أي تقدير تبطل الصلاة بفوته عمداً أو سهواً.

ولااستلزام بين الركنيّة والجزئيّة بأن يكون كلّ ركن جزءً ، إذ الطهارة مثلاً ركن حسب قاعدة «لاتعاد» مع أنّها شرط لاجزء ، وإن يستفاد من غير واحد من النصوص المارّة هو كونه ـ أي القيام ـ قيداً للتكبير و حالاً فيه ـ إذ في الموثّقة « . . . فيفتتح الصلاة وهو قائم» وهكذا غيرها .

و اعلم : أنّ الركن هو الجزء الخاصّ ـ كما يأتي ـ ولايثبت بما ذكر ركنيّة التكبير إلّا في الأثر ، فارتقب .

هذا تمام القول في النقيصة . وأمّا الزيادة : فتصويرها إنّما هو بازدياد التكبير قائماً لامجرّد القيام الخالي عنه ، فحينئذٍ تكون زيادته مقرونة بزيادة التكبير أيضاً : فيزيد الركنان .

إلى هنا انتهى الأمر في القيام عند الافتتاح، وإن يأتي تفصيله بمنّه في موطنه.

وأما لزوم الاستقرار وركنيته : فقد مرّ شطر من الكلام في اعتبار الطمأنينة في الصلاة (عند البحث عن مكان المصلّي) ويأتي تمامه في موضعه . والمستفاد من السابق واللاحق إجمالاً هو التأمّل في دلالة ما استدلّ أو يستدلّ به لاعتبارها في جميع الحالات التي منها التكبير ، والقدر المسلّم على فرض تماميّة الاجماع

المدّعى هو لزومها في الجملة ، لاعلى نهج الركنيّة ، فيندرج في قاعدة «لاتعاد» فحينئذٍ لايبطل التكبير ولاالصلاة بفوت الاستقرار نسياناً . و أمّا احتمال دخالته في حقيقة القيام : فمقدوح بالتأمّل الصادق في العرف واللغة .

(مسألة ـ ٥) يعتبر في صدق التلفظ بها ـ بل وبغيرها من الاذكار و الادعية و القرآن ـ أن يكون بحيث يسمع نفسه تحقيقاً أو تقديراً ، فلو تكلم بدون ذلك لم يصح .

تحقيق المقال في ذلك رهين مقامين: أحدهما في الموضوع، والآخر في الحكم.

أما المقام الاول

فهل صدق تلك العناوين ـ من القرائة والذكر والدعاء والقرآن ونحوها من الامور اللفظيّة ـ يتوقّف على ما حدّده في المتن : من كونه بحيث يسمع نفسه تحقيقاً أو تقديراً ؟ فلايصدق على مادونه ، وهو مايكون بحيث يسمع غيره ممّن يكون سمعه إلى فم المتكلّم أقرب من سمعه إليه ـ كما هو الواضح ـ أو لايتوقّف على ذلك ؟ فلادخالة له ـ أي للحدّ المذكور ـ عدا كونه أمارة غالبيّة على التحقّق في الخارج .

والّذي يقوى في النظر: هو الثاني، والعرف أصدق شاهد، ولذلك يقال: بأنّ هذا الميّت الّذي تتلمذ شفتاه ـ و إن كان دون الحدّ المذكور ـ أنّه يدعو أو يقرء أو يذكر ونحوها ، سواء استمع بعض الحروف لماله من الصفير أم لا . ويشهد له أنّ الماتن ـ رحمه الله ـ مع تحديده التلفّظ بذلك ، قال : « فلو تكلّم بدون ذلك »

حيث أطلق « التكلّم » المرادف للتلفّظ على الارتكاز، فلا إشكال في صدق الموضوع عرفاً، خلافاً له ـ رحمه الله ـ هنا و في المسألة ٢٧ من فصل القرائة ، فلابدّ من التماس دليل على التعبّد بالحدّ الخاص المذكور كمايلي :

أما المقام الثانى

وفى الروايات الواردة فى الباب

فمنها: مارواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال لايكتب من القرائة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه[1] .

إنّ مفادها نفي الجدوى عن القرائة الّتي لاتبلغ حدّ إسماع نفس القاريء وكذا الدعاء ، فلا يترتّب عليه الأثر المطلوب شرعاً . وظاهرها التحديد فيما انيط فيه بالتلفّظ ، بلا خصيصة للمذكورين فيها ، فحينئذٍ يتعدّى إلى تكبيرة الاحرام أيضاً . ولاخفاء في أنّ هذا التحديد ناظر إلى طرف القلّة البتّة .

ومنها: مارواه عن سماعة، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ ولاتجهر بصلاتك و لاتخافت بها ، قال المخافتة مادون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً[2]

وقريب منها مارواه عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام[3] .

وظاهرها في تحديد طرفي الافراط والتفريط أمتن ضابط يؤخذ به ، فيدلّ على عدم الاكتفاء بمادون سمع القاري والمصلّي، وحيث إنّها في الصلاة الّتي أوّلها التكبير ، تدلّ على حكمه أيضاً بلا احتياج إلى تجشّم إلقاء الخصوصيّة . نعم: في رواية إسحاق بن عمّار « . . . و اقرء مابين ذلك » حيث اخذ فيها « القرائة » الّتي يحتمل النقاش في اندراج التكبير فيها ، ولكن في لحاظ كونها تفسيراً للآية الناظرة إلى الصلاة غنىً و كفاية .

ومنها : مارواه عن عبدالله بن سنان، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام علمني الامام

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب القرائة ح١و٢و٦ .

أن يسمع من خلفه وإن كثروا؟ فقال: ليقرء قرائة وسطاً، يقول الله تبارك وتعالى: «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها» [١].

و ظاهرها عدم الاكتفاء بالحدّ النازل في قرائة الامام، فهو إن لم يدلّ على المطلوب، لاحتمال الخصوصيّة، فلا يخلو عن تأييد ما له.

ومنها: ما رواه عن الحلبي قال. سألت أباعبدالله عليه السلام هل يقرء الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: لا بأس بذلك إذا أسمع اذنيه الهمهمة[٢].

إنّ السؤال ناشٍ عن احتمال دخالة حدّ معيّن لعلّه يمنع اللثام ونحوه من الثياب الواقعة على الفم، ومفاد الجواب هو نفي البأس بذلك إذا كان بحيث لو رفع ذاك الثوب لاستمع الكلام بتمامه وإن لم يسمع معه إلّا الهمهمة، فعليه لا تنافي بينها وبين ما تقدّمها، بل هي موافقة لها في التحديد في الجملة.

نعم: يعارضها ما رواه عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يقرء في صلاته ويحرّك لسانه بالقرائة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّماً[٣]

حيث إنّها تدلّ على عدم لزوم تحريك اللسان فضلاً عما فوقه من الحدود. و لكنّها لا مساس لها بالباب ظاهراً، لاحتمال ارتباطها بباب القرائة خلف من لا يقتدى به. ويشهد له ما رواه عن عليّ بن يقطين قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته والامام يجهر بالقرائة؟ قال: اقرء لنفسك، و إن لم تسمع نفسك فلا بأس [٤] و في رواية محمّد بن أبي حمزة، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: يجزيك من القرائة معهم مثل حديث النفس [٥].

ولم ينقل عن أحد من الأصحاب ـ رحمهم الله ـ الفتوى بذلك في القرائة المبحوث عنها. فنعم ما حمله «الشيخ» على ما ذكرنا

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب القرائة ح ٣ و ٤و٥.

(٤و٥) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب القرائة ح١و٣.

ثمّ إنّه يشهد أيضاً على ماقدّمناه في المقام الأوّل : من الصدق العرفي على مادون إسماع النفس ، حيث قال السائل حسب ارتكازه « يقرء في صلاته . . . من غير أن يسمع نفسه » .

وليس في كلام الأصحاب ـ رحمهم الله ـ اتّفاق على عدم الصدق ، بل المستفاد من البعض هو عدم الصحّة المشعر بالتعبّد ، لا التوقّف . والحاصل : أنّ هذه الطائفة الأخيرة لامساس لها بالمقام ، لانحدارها نحو الغرائة مع «الّذين جعل الرشد في خلافهم» ويحمل اختلاف نطاقها على مراتب التقيّة شدّة و ضعفاً ـ كما في محلّه ـ كالأخرس ومراتب خرسه ، فارتقب .

(مسألة ـ ٦) من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم ، ولا يجوز له الدخول فى الصلاة قبل التعلم ، الا اذ اضاق الوقت فيأتى بها ملحونة . وان لم يقدر فترجمتها من غير العربية ، ولا يلزم أن يكون بلغته وان كان أحوط ، ولا يجزى عن الترجمة غيرها من الاذكار والادعية وان كانت بالعربية . وان أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفاً فحرفاً قدم على الملحون والترجمة

إنّ استيفاء المقال ـ من حيث لزوم تعلّم التكبير و نحوه عقلاً أو شرعاً ، ومن حيث الانتقال إلى البدل ، ومن حيث ترتّب الأبدال بعضها على بعض ، ونحو ذلك ـ على ذمّة جهات تتلى عليك (بمنّه تعالى) .

الجهة الاولى

فى وجوب التعلم وبيان أنه عقلى لاشرعى

لاريب إجمالاً في لزوم تعلّم تكبيرة الاحرام كغيرها من الموضوعات الواجبة

والأحكام الوجوبيّة ونحوها ، وإلّا لزم هجر الأحكام وترك موضوعاتها رأساً .

ولاسترة عند أبناء التحقيق في أنّ وجوبه عقلي لاشرعي ، فماورد من الشرع حثّاً عليه وإلزاماً له فانّما هو تأكيد ما استقلّ به العقل وتأييد ما تفرّد به ، فلاثواب مستقلّ عليه ولاعقاب كذلك على تركه ، بل الثواب والعقاب منحدران نحو امتثال المأمور به وعصيانه، لما قرّر في موطنه : من أنّ الأمر الغيري لايوجب القرب و النهي الغيري لايورث البعد ، فما في المتن القادم ـ المسألة التاسعة ـ من الاثم عند ترك التعلّم فلابدّ من إرجاعه إلى ترك البدل اختياراً ، حيث يصحّ العقاب على تركه حينئذٍ لكونه تفويتاً للمصلحة الملزمة ، لأنّه فوت قهري ، كما هو المفروض .

ولاخفاء على التلازم بين وجوب المقدّمة و وجوب ذيها في عدم إمكان سبق وجوبها على وجوبه ، إذلايسبق الفرع الأصل ولايتقدّمه. فمن قال بالتلازم ورأى في الواجب المشروط بعدم فعليّة الارادة و تماميّة نصابها قبل حصول الشرط ، فلايتيسّر له الحكم بوجوب التعلّم قبل دخول الوقت شرعاً ، إذالوجوب الشرعي ناشٍ من وجوب أصل الصلاة الّذي لم يحن حينه فرضاً. نعم : لو قيل بفعليّتها قبل حصول الشرط لكان له وجه .

فتبيّن لك : عدم الوجوب الشرعي للتعلّم أوّلاً ، وعدم العقاب إلّا على ترك المبدل المستند إلى تركه ثانياً ، وتوقّف الحكم بوجوبه قبل الوقت على التلازم بين الوجوبين مع فعليّة الارادة في المشروط قبل حصول الشرط ثالثاً .

الجهة الثانية

في البدار وعدمه

إنّ التارك للتعلّم : إمّا قاطع بامكانه قبل انقضاء الأمد المضروب للفعل وإمّا قاطع بعدمه ، و إمّا شاكّ فيهما . لاإشكال في جواز البدار إلى البدل

المفروض على الثاني ، إذ لا يرجى زوال العذر . كما لا ريب في عدم جوازه على الأوّل ، إذ لا يجوز تفويت المبدل عمداً .

وأمّا الثالث : فمختلف فيه، حيث يحكم بالجواز لاطلاق دليل البدليّة فيما يكون له إطلاق ، ويناقش فيه بالانصراف أو نحوه ممّا يمنع الشمول مع الرجاء. ولكن هذا التثليث بلحاظ الاثبات ، وأمّا الواقع : فلا يزيد عن القسمين : أحدهما الزوال ، والآخر عدمه .

فعليه : لو كان قاطعاً بزوال العذر فيما يأتي و كان الواقع خلافه فطرء الذهول و نحوه ممّا يصحّح الدخول في العمل فبادر إليه ممتثلاً للأمر - بنحو تمشّى منه قصد القربة في البدل - يحكم بصحّته واقعاً ، إذ لا تأثير ليقينه بزوال العذر فيما يأتي بعد كونه مخالفاً للواقع . ومنه يظهر حكم البدار عند الشكّ مع كون الواقع على خلاف رجائه .

و السرّ هو دوران الأمر مدار الواقع فقط ، و تمام الكلام في محلّه ، ويتّضح لزوم الاحتياط مع الشكّ في القدرة في أمثال المقام .

الجهة الثالثة

في الانتقال الى البدل

إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو سقوط المركّب ذي الجزء و الشرط بفقد شيء من ذلك رأساً ، أداءً لحقّ الارتباط الّذي بينه و بين مقدّماته الداخليّة أو الخارجيّة قيداً أو تقيّداً ، فالانتقال إلى البدل أو الاكتفاء بالناقص يحتاج إلى دليل خاصّ يدلّ عليه ، و لابدّ من تماميّته في نفسه تجاه تلك القاعدة حتّى يحكم عليها ، ولا مجال للتعدّي من مورد إلى آخر بعد كونه خلاف الأصل .

فعليه: لا وجه للتعدّي من الأخرس إلى التارك للتعلّم ، حيث اختصّ دليل البدليّة به - كما يأتي - فلابدّ هنا من التماس دليل آخر يخصّه أو يعمّه وغيره.

وأمّا قاعده الميسور : فلضعف سندها و عدم تماميّة دلالتها ـ على ما برهن في الاصول ـ فغير صالحة لجعل البدليّة العامّة بالانتقال إلى الناقص الميسور بدلاً عن الكامل المعسور ، ولم يحرز استناد الأصحاب في القول بعدم السقوط إليها حتّى يجبر ضعفها به . أضف إلى ذلك : أنّه لم يبلغ حدّ الاجماع حتّى يكتفي به لنفسه لاجبراً لها ، حيث حكي عن « نهاية الأحكام » و« كشف الالتباس» عدم صحّة الناقص عند التفريط في ترك التعلّم .

والمهمّ هنا الفحص عمّا يدلّ على عدم السقوط في خصوص المقام أو في ما يعمّه أيضاً . ولا خفاء على المتتبّع الخبير أنّ الدارج في الألسنة من «أنّ الصلاة لاتترك بحال » مفقود في النصوص ، إذ لا أثر له فيها ، اللّهمّ إلّا بالاصطياد من موارد شتّى يحدس من التأمّل فيها لزوم إتيانها بأيّ وجه كانت . ولنأت بنزر من تلك الطوائف ـ الوارد بعضها في العجز عن القيام ، وبعضها في العجز عن القرائة، وبعضها في العجز عن الساتر ، وما إلى ذلك ـ بالاشارة إليها حتّى يشرف الفقيه على الطمأنينة بعدم السقوط ولزوم الانتقال إلى البدل في الجملة ، إذ قلّما يعنون باب من أبواب الصلاة إلّا وفي تلوه بيان حكم العاجز عن تحصيل ذاك الجزء المعقود له الباب أو الشرط المعنون له ذلك الباب أو العاجز عن ترك ذلك المانع المتعرّض له ذاك الباب ، وإليك منها :

في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز

منها : ماروا ه عن سماعة ، قال: سألته عن المريض لايستطيع الجلوس ؟ قال: فليصلّ وهو مضطجع، وليضع جبهته شيئاً إذا سجد ، فإنّه يجزي عنه ولم يكلّف الله مالاطاقة له به [1] وأولى منها ماروا ه ـ قال : و سئل عن المريض لايستطيع الجلوس أيصلّي وهو مضطجع؟ ويضع على جبهته شيئاً ؟ قال : نعم لم يكلّفه الله إلّا

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ٥ .

طاقته[١] لظهورها في عدم السقوط بالعجز عن القيام، كما لعلّه المغروس في ذهن السائل. ومفاد الذيل هو عقد السلب، لا الايجاب ـ أي رفع ما لا طوق له به، لا إثبات ما له طوق من الأبدال ـ إلّا بانضمام مغروسيّة عدم السقوط.

ومنها: ما رواه عن سماعة، قال: سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيّام الكثيرة، أربعين يوماً أو أقلّ أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيّام إلّا إيماءً وهو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك و ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه[٢] ونحوها ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام[٣].

و دلالتها على عدم السقوط بالعجز عن ما سوى الايماء واضحة، كدلالتها على كفاية ما لم يكن كافياً بالفرض الأوّلي عند الاضطرار إليه.

نعم: لا دلالة لها على بيان الصغرى ـ وهو تحتّم الاضطرار ـ إذ يمكن توهّم السقوط وعدم الاضطرار إلى البدل رأساً، حتّى يحلّ حينئذٍ، ولكنّه في توطئة الاصطياد المتقدّم كافٍ.

ومنها: ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من الأنصار وقد شبّكته الريح. فقال: يا رسول الله! كيف أُصلّي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه وإلّا فوجّهوه إلى القبلة ومروه فليؤم برأسه إيماءً ويجعل السجود أخفض من الركوع، وإن كان لا يستطيع أن يقرء فاقرؤا عنده وأسمعوه[٤].

حيث إنّ التنزّل إلى أدنى مراتب القرائة التعبّديّة الّتي لم يكن في وسع «قاعدة الميسور» ونحوها إثباتها أقوى شاهد على عدم السقوط بالعجز عن المرتبة العالية أو المتوسّطة.

نعم: لا دلالة لها بالنسبة إلى العجز عن المعرفة المستند إلى ترك التعلّم،

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح١٤و٦و٧و١٦.

ولكنها توجب الانس بعدم السقوط ولزوم شدة التحفظ ولو بأدنى المراتب في الجملة.

ومنها: ماروا ه عن عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إن الله فرض من الصلاة الركوع و السجود، ألا ترى! لو أن رجلاً دخل في الاسلام لايحسن أن يقرء القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي؟[1].

حيث اكتفى بمجرد التكبير والتسبيح بدلاً عن القرائة التي لايحسنها، مع ما في فاتحة الكتاب من الاهتمام الموجب للحكم بأنه «لاصلاة إلا بها». و الميز بينه وبين المبحوث واضح، إذ هو لأجل حداثة العهد بالاسلام والمقام للتفريط في ترك التعلم.

ومنها: ماورد في الصلاة في السفينة مع فوات الاستقبال في غير واحد من الأجزاء وفوات الطمأنينة والقيام أحياناً، كما يشهد له غير واحدة منها، نحو الروايات ١و٢و٣و٥و٨و١٠ من الباب ١٤ من أبواب القيام، فراجع.

ومنها: ماورد في الصلاة على الراحلة، حيث يفوت الاستقبال التام حينئذ.

وماورد في صلاة الغرقى: من الاكتفاء بالايماء البحت أخيراً. و ماورد في صلاة العارى: من التستر بالحشيش أو اليد أو النجس. ونحو ذلك من الشواهد الدالة على عدم السقوط في شيء من موارد فقد الجزء أو الشرط أو وجود المانع للضرورة.

ولعله من تتبع النصوص المشار إليها وما في معناها اصطياد ضابط ناطق بأن «الصلاة لاتترك بحال» ولذلك اختار أصحابنا ـ رحمهم الله ـ عدا شاذ منهم عدم السقوط بترك تعلم التكبير.

فتبين: أنه لاستروة في ذلك، إنما المهم هو بيان ترتيب الأبدال المذكورة في المتن، إذ لابد له من دليل خاص.

و الذي ينبغي التنبه له ـ قبل الخوض في ترتب تلك الأبدال ـ هو أن الحرمان عن البدل مقرون بالعصيان أم لا؟ وتحقيقه فيمايلى:

---

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب القرائة ح١.

تنبيـه
فى أن الانتقال الى البدل مصحوب للعصيان فى الجملة

لاريب في تنوّع التكليف الصلاتي بطروّ الحالات الخارجيّة ـ كالسفر والحضر ونحوهما ـ ولاإشكال في عدم لزوم حفظ شيء من العناوين الموضوعة للحكم، إذ لايجب على الحاضر تحفّظ حضره و لاعلى المسافر تبديل سفره بالحضر ، بل الحكم يدور مدار عنوانه الخاصّ كائناً ماكان .

ولاخفاء أيضاً في اختلاط تكليفي الصحيح والمريض والمختار والمضطرّ .

و لاسترة أيضاً في برائة من أمرضه الحوادث القهريّة الخارجة عن حوزة اختياره و اضطرّه النوائب الغير المترقّبة القاهرة البعيدة المنال عن الاحتمال ـ فضلاً عن الاقتدار ـ عن العصيان واستحقاق العقاب ، فالانتقال إلى البدل في مثله مصون عن شوب المعصية واستحقاق العقوبة .

و أمّا من مُنِيَ بشيء من ذلك لسوء اختياره أو ركب السفينة لا لضرورة الاقتصاد و نحوه أو ركب الراحلة لالتحتّم الجهاد و مثله ، بل لمجرّد دواعٍ نفسانيّة ، فالجيء إلى أحد تلك الأبدال ، فالظاهر الصحّة أيضاً ، لاطلاق النصوص المارّة وما في حكمها ، حيث لم يستفصل فيها بين موارد لزوم الركوب في السفينة وعدم لزومه . نعم : يخرج مورد التمكّن بالخروج من السفينة إلى الأرض ، كما يشهد له بعض ما فيها ، فراجع .

و أمّا المعصية : فلادليل عليها أيضاً ، حيث لم يشر شيء من تلك النصوص إلى لزوم تحفّظ الصحّة و عدم المرض بسوء الاختيار . فالأقوى في النظر : هو عدم العصيان في تلك الموارد مع الصحّة ، فيؤتي بالبدل المقرّر لكلّ مورد بلاقضاء ، فلافرق في ذلك بين التقصير و القصور .

نعم : في خصوص المقام ممّا فرّط في تحصيل العلم يحكم بالعصيان ، لأنّ

المنساق من الأدلّة والمعهود بين الموالي والعبيد هو لزوم تعلّم الأمر والنهي، وأنّه ليس وزان العالم والجاهل وزان الحاضر والمسافر، بل يعاقب العبد عند الجهل بالاختيار.

فتحصّل: عدم سقوط الصلاة عن الجاهل المفرّط مع العصيان، دون من لم يفرّط لقصور، إذ لاعصيان حينئذٍ مع عدم السقوط.

ثمّ إنّ التفريط في التعلّم: قد يكون بترك التعلّم لأصل الحكم وأنّه ما هو الواجب عليه من الألفاظ الخاصّة وغيرها. وقد يكون بترك الارتياض والتمرّن بعد العلم بأصل الحكم، حيث يكون في اللسان عقدة مثلاً لايسهل معها التكلّم إلّا بعد التمرين في تأدية الحروف عن مخارجها المعهودة. والظاهر: تحقّق العصيان في الأوّل. وأمّا في الثاني: فلايخلو عن قوّة أيضاً وإن اشتركا في صحّة الصلاة وعدم سقوطها، كما مرّ.

والسرّ في ذلك: هو سكوت النصوص المارّة ونحوها عن الاثم نفياً وإثباتاً، إذ أقصى مايستفاد منها ظهوراً أو اصطياداً هو عدم سقوط أصل الصلاة، وأمّا كونه مع الاثم لفوات المبدل عمداً أو مع عدمه، فلا. نعم: يستفاد من نصوص تجويز ركوب السفينة مع العلم بالابتلاء بالانحراف عن القبلة أحياناً عدم العصيان في ذلك، إذ لم يقيّد فيها بالاضطرار إلى الركوب للمعيشة ونحوها من الأعذار الضرورية مثلاً، إلّا في من يؤخّر الصلاة عمداً لشهوة نفسانيّة ثمّ يركبها فيأتي بها فيها ناقصة من جهة الانحراف، حيث إنّ الحكم بعدم الاثم حينئذٍ مشكل.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية هو التلازم بين تفويت مصلحة المبدل عمداً وبين المعصية، بل هو هو، ولم يخرج منها إلّا ما اشير إليه. من ذوي الأعذار المنصوصة، وأمّا غيرها: فلا. فعليه يكون ترك التعلّم بأيّ وجه كان إثماً، ولا تفاوت فيما هو المهمّ بين التفريط في أصل الحكم وبينه في التمرين على الاقتدار في التأدية بعد العلم بأصله.

الجهة الرابعة
في ترتب الابدال بعضها على بعض

إنّ خيرة الماتن ـ رحمه الله ـ هو ترتّب الأبدال بعضها على بعض، حيث قدّم الملحون على الترجمة، فمع الاقتدار على الأوّل لامجال للثاني، كما أنّه مع الاقتدار على الترجمة لامورد للأذكار والأدعية الأُخر، ثمّ مع إمكان التلفين لامجال للملحون فضلاً عن غيره، لأنّه في الحقيقة عين المبدل. نعم: لابدّ من حفظ الولاء بين الحروف الملقّنة، إذ لو كان بنحو يوجب فوات الموالاة فلاموقع له البتّة.

فالمهمّ حينئذٍ، هو الفحص عمّا يدلّ على طوليّة الأبدال المشار إليها.

والّذي ينبغي أن يقال في تقدّم الملحون على الترجمة، هو ما اشتهر: من اجتزاء «بلال» بقرائته الّتي فيها اللحن بـ «السين في مكان «الشين» من دون الامر بتعلّم الترجمة المصونة عن هذا اللحن، بل كان أذانه كافياً عن أذان الغير، فكانوا يكتفون بأذانه، و هو أهمّ من اجتزائه بنفسه، بل يمكن الحكم بتعيّنه إن ورد «أنّ سينه شين»[1] حيث إنّه حاكم على دليل القرائة، و دالّ ـ بناء على استفادة عموم التنزيل ـ على عدم الاكتفاء بغيره من الترجمة و نحوها أصلاً، إذ «السين» محكوم بحكم «الشين» في لسانه، فكما أنّه مع الاقتدار على «الشين» في شهادة الأذان أو تشهّد الصلاة لا تجوز الترجمة و لاغيرها من الأبدال المحتملة، فكذلك مع الاقتدار على «السين».

إلّا أن يقال: بأنّ مفاد هذا التنزيل هو أنّه لو اختير «السين» و تفوّه به فهو عند اختيارة بمنزلة «الشين» و محكومة بحكمه، لاأنّه يتعيّن عليه ذلك. وبالجملة: إنّ الّذي ينتجه الفحص هو كفاية الملحون البتّة، لأنّه المتيقّن من

(١) المستدرك الباب٢٣ من أبواب قرائة القرآن ح٣.

البدليّة هنا ، إذلا يحتمل تقدّم غيره عليه بحيث لا يكتفى به مع الاقتدار على غيره من الترجمة و نحوها ، لدوران الأمر بين تعيّنه و تقدّمه على غيره و بين جوازه و كونه أحد شقّي التخيير .

فان قيل بلزوم الاحتياط في مثله يحكم بالتعيّن . وإن قيل بأنّ التعيّن كلفة زائدة منفيّة بالأصل ـ كما هو المختار ـ يحكم بجوازه . فعلى أيّ تقدير يجتزى به وإن لم يكن مقدّماً على غيره .

وما مرّ من استيناس تعيّنه فانّما هو في النقص الخلقي ـ كما كان في بلال ومن ماثله ـ لا مطلقاً ، وسنشير إلى بعض ما يصلح سنداً لتقدّمه على الترجمة ، فارتقب .

تبصرة :

قد يتمسّك لتقدّم الملحون على الترجمة باشتماله على معنى التكبير والقدر الميسور من لفظه ، فلا يسقط بالمعسور ، كما أشار إليه الفقيه الهمداني ـ رحمه الله ـ في مصباحه . ولكن قدّمنا ما فيه من النقاش .

وليتبصّر المميز بين موردي الاستدلال بها في الباب و بين القولين بالسقوط تجاه الاكتفاء بالميسور الناقص ، الأوّل : بالنسبة إلى أصل التكبير ، و الثاني : بالقياس إلى أصل الصلاة ، لأنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو سقوط التكبير عند العجز ويتبعه سقوط الصلاة المركّبة منه ومن غيره من الأجزاء ، فلذا قيل في المورد الأوّل بسقوط التكبير فقط ، واستحسنه في « المستند » واستجمده في « الجواهر » وقال : واحتمله بعض أهل الجمود منّا مع بقاء الصلاة بحالها من اللزوم .

وقيل أيضاً في المورد الثاني بسقوط الصلاة و عدم صحّتها عند التفريط في ترك تعلّم التكبير ، كما مرّت الاشارة إليه .

والغرض هو التبصرة بالتفاوت بين السقوطين و بالمميز بين الموردين ، وإن لم يتمّ شيء من ذلك رأساً في المقام .

ثمّ إنّ هاهنا طائفتين من النصوص متعارضتين في لزوم تعلّم العربيّة الصحيحة وعدمه : فلنأت بهما وبما هو العلاج الرافع للتعارض بينهما حتّى يتّضح في ثنايا البحث أنّ الاجتزاء بالترجمة أين هو ؟ وتأخّرها عن الملحون كيف هو ؟ اوليهما: ما ظاهره الترخيص وعدم لزوم العربيّة الصحيحة . والاخرى : ما ظاهره تحتّم تعلّمها ، كمايلي .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ماروواه عن مسعدة بن صدقة ، قال: سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام يقول: إنّك قدترى من المحرم من العجم لايراد منه مايراد من العالم الفصيح ، و كذلك الأخرس في القرائة في الصلاة والتشهّد وماأشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرم، لايراد منه ما يراد من العاقل المتكلّم الفصيح ، و لو ذهب العالم المتكلّم الفصيح حتّى يدع ما قد علم أنّه يلزمه ويعمل به وينبغي له أن يقوم به حتّى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسيّة ، فحيل بينه وبين ذلك بالأدب حتّى يعود إلى ما قد علمه وعقله ، قال : ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم المحرم فنعل فعال الأعجمي والأخرس على ما قدوصفنا إذاً لم يكن أحد فاعلاً لشيء من الخير ولايعرف الجاهل من العالم [1].

فقه الحديث : قد يفسّر « المحرّم » بجلد لم يدبغ أو لم تتمّ دباغته ، وبناقة لم يكمل ارتياضه المانع عن الجموح . و لعلّ اشتراك هذه المعاني وما يضاهيها إنّما هو في الحرمة بمعنى المنع ، كما في الممنوع، حيث يقال : إنّه محروم، ولذا فسّره في «الجواهر» بمن لايستطيع القرائة على وجهها ولايفصح بها لعدم تعوّد لسانه، انتهى. كماأنّ «العجمة» أيضاً هو الابهام وعدم الافصاح في الكلام. و«النبط» قوم من العجم كانوا ينزلون بين العراقين، ثمّ استعمل في أخلاط الناس وعوامهم،

(١) الوسائل الباب ٦٧ من أبواب القرائة ح٢ .

ومنه يقال : كلمة نبطيّة ، أي عاميّة .

والمعنى : إنّ الناس صنفان : أحدهما: أعجميّ ومحرّم لايستطيع القرائة على وجهها ولايفصح بها، وثانيهما : عالم متكلّم فصيح ، والأخرس بمنزلة الأوّل . ولادخالة للعلم هنا ، لامكان وجوده في الأعجميّ والمحرّم ولم يقدرا على التكلّم الفصيح لعدم تعوّد اللسان أو نحوه من النقص الموجب لعدم الافصاح . و لايراد من الأوّل مايراد من الثاني ، للقصور الخِلقي المانع عن الفصاحة لالعدم العلم بها، بل يجتزى منه بما في وسعه و يعفى عن الزائد عنه وإن كان دخيلاً في الصحّة ، إذ ليس مساق الحديث هو المميز بين الصنفين في الآداب الراجحة الكلاميّة ، لخروجها عن البحث ، بل هو فيما يعتبر في الصحّة البتّة .

ولعلّ الذي أوجب الاجتزاء المذكور هو رعاية السهولة النوعيّة، إذ الارتياض والتمرين المؤثّر في الافصاح قد يوجب العسر أحياناً ، ولولا هذا النصّ الخاصّ لدار الحكم مدار حرج كلّ شخص بحسبه ، لأنّ الحرج المنفي بلسان دليله هو الشخصي منه ـ كما في محلّه ـ لاالنوعي . وبالجملة : يحتمل أن يكون وزان الحرج المتوقّع أحياناً هنا في رفع ذاك المحذور اللساني هو وزان الحرج المصحوب لصوم الشيخ والشيخة كذلك، حيث لايلاحظ فيهما الحرج المنفي في لسان دليله، كما لايلاحظ فيهما أيضاً تحقّقه في كلّ شيخ بحسبه بحيث لو لم يتحقّق في شيخ أو شيخة مثلاً لبقي تحتّم الصوم بحاله ، بل الملحوظ فيه هو الحرج النوعي للشيوخ و إن لم يكن بالقياس إلى هذا الشيخ الخاصّ مثلاً حرجاً . هذا بالقياس إلى الصنف الأوّل المرعيّ فيه التسهيل .

و أمّا الصنف الثاني : فان أراد واحد منهم أن لايأتي بما علم و قدر عليه حتّى يكون ذلك منه بالنبطيّة والعاميّة أو الفارسيّة، فيمنع بينه وبين ما أراد ويحال بينه وبين مشتهاه بالأدب الّذي عقله، إلى أن يعود عمّا أراد إلى ماعلم وعمّا اشتهى إلى ما عقل . و لو جاز أن يفعل المتكلّم الفصيح فعال الأعجمي و المحرّم

والأخرس للزم أن لايرغب أحد في تحصيل الخير والكمال ، لأنّ العلم مقدّمة للعمل ، فاذا جاز أن يستوي العالم والجاهل والقادر والعاجز فيه ـ أي في العمل ـ لما رغب أحد في تحصيل العلم ، و لكانوا فيه من الزاهدين ، فلايقبل من العالم مايقبل من الجاهل

فمغزى هذه الموثّقة هو اجتزاء الأعجمي ونحوه بما في وسعه إذا كان الارتياض موجباً للمشقّة النوعيّة ، كما هو الغالب . وما في بعض مسفورات العصر : من أنّها تصلح لنفي وجوب التامّ لا إثبات وجوب الناقص ، فغير سديد بعد أن كان نطاقها مفروغيّة الأصل ، و إنّما الميز بين الصنفين فيه ـ أي في أصل القرائة ونحوها ـ هو في الكيفيّة : من إبهام المحرّم وإفصاح المتكلّم الفصيح .

ومنها: مارواه عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله : إنّ الرجل الأعجمي من امّتي يقرء القرآن بعجميّة فترفعه الملائكة على عربيّته[1]

لاإشكال في استواء الصلاة وقرائة القرآن في الشرائط العامّة لأصل القرائة بلا دخالة للصلاة ، فلامجال للتوهّم بأنّ الاجتزاء بقرائة الأعجمي بعجميّته في القرآن غير مستلزم للاجتزاء بها في الصلاة ، بل ظاهر الاطلاق هو الاكتفاء حتّى عند القدرة على التعلّم ورفع العجمة .

و«السكوني» وإن كان للنقاش فيه مجال ، إلّا أنّ روايته معمول بها لدى الأصحاب ـ رحمهم الله ـ .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن جعفر بن محمّد ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

تعلّموا القرآن بعربيّته وإيّاكم والنبز فيه ، يعني الهمز ، قال الصادق

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب قرائة القرآن ح ٤ .

عليه السلام : الهمز زيادة في القرآن إلّا الهمز الأصلي ، الحديث[١].

قد اشير إلى استواء الواجب و المندوب في الشرائط العامّة ، و ظاهرها وجوب التعلّم ، ومن المعلوم : أنّه مقدّمة للقرائة ، ولاريب في عدم وجوبها إلّا في الصلاة ، فلا وجه لوجوب تعلّمها من حيث هي ، اللّهمّ إلّا باعتبار الوجوب الشرطي، فيدلّ حينئذٍ على اشتراط صحّة القرائة القرآنيّة بالعربيّة الصحيحة، كاشتراط النافلة بالطهارة لزوماً .

ومنها : ماروّاه عن أبي جعفر الجواد عليه السلام قال : ما استوى رجلان في حسب ودين قطّ إلّا كان أفضلهما عندالله ـ عزّ وجلّ ـ أدبهما ، قال : قلت : قد علمت فضله عندالناس في النادي والمجالس ، فمافضله عندالله ؟ قال : بقرائة القرآن كما انزل ودعائه من حيث لايلحن ، فإنّ الدعاء الملحون لايصعد إلى الله[٢] .

ونطاقهاهو النظر والشرح لسائر مافي الباب: من القرائة والدعاء ونحوهما. فعليه : لاتراعى النسبة بينها و بين الطائفة الاولى بالعموم و الخصوص و غيرهما من النسب ، بل تقدّم عليهالكونها حاكمة ومفسّرة لهادالّة على اختصاص القبول والصعود إلى المتقبّل الحقيقي ـ وهو الله تعالى ـ بالصحيح ، فلايصعد إليه الملحون، سواء كان اللاحن أعجميّاً أو محرّماً أو أخرس أوعربيّاً أو غيرذلك ، فخرج منه ماخرج بالدليل الخاصّ كالأخرس ونحوه وبقي ما بقي . فالنتيجة الحاصلة من ضمّ الحاكم والمحكوم : هو لزوم التعلّم بكلاشقّيه ، أحدهما : لزوم تحصيل العلم بقواعد الصحّة، والآخر : لزوم الارتياض والتمرين لتحصيل ملكة الاقتدار على تأدية ما علم بصحّته ، إلّا في موارد العسر النوعي ، فانّه يجتزى به ، فترفعه الملائكة بالعربيّة الصحيحة وإن قرء بالعجميّة .

وقد مرّ بيان لزوم التحصيل قبل الوقت إن علم بعدم التمكّن بعده ، وبيان عدم جواز البدار عندالعلم بامكان التعلّم ، و بيان لزوم الاحتياط عند الشكّ في

(١و٢) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب قرائة القرآن ح ١و٣ .

القدرة ـ إذ لا دخل لها في أصل الملاك والمصلحة وإن كان لها دخل في الوجوب ـ وبيان جواز البدار رجاءً مع احتمال زوال العذر مع الصحّة لو بان دوامه وعدم زواله ، إذ المدار هو الواقع بلا موضوعيّة للتربّص إلى الضيق .

ثمّ إنّه لا خفاء في أنّ ما ورد في «بلال» قاصر عن إثبات الاجتزاء بالملحون مع القدرة على إزالة اللحن بالتعلّم أو التمرين ، لأنّ ذاك المورد لم يكن كذلك ، حيث إنّ البلال ـ رحمه الله ـ لو كان قادراً على رفع نقصه لبادر به ، صوناً عن الاستهزاء ، كما هو المشهور : من اتّخاذ أذانه هُزُواً . فالمهمّ هو إطلاق بعض ما مرّ في الطائفة الاولى المحكومة بالطائفة الثانية المنتج انضمامهما بما مرّ .

والمتتبّع في كلمات القوم هنا وفي باب القرائة يجدها ناطقة بتقدّم الملحون على الترجمة نصّاً أو ظهوراً ، لأنّ الملحون هو الأقرب إلى الأصل من الترجمة ، ولا مجال لتوهّم السقوط رأساً ، كما مرّ . فالمهمّ في الاكتفاء بالترجمة هو اتّفاق الأصحاب وبعض ما تقدّم في الطائفة الاولى ، لا «قاعدة الميسور» لتوقّفها على جعل البدليّة أوّلاً حتّى يحكم بعدم سقوط البدل بسقوط المبدل ثانياً ، وحيث إنّها قاصرة عن إفادة ذلك مع ما فيها من الاشكال السندي ، فلا يمكن الاعتماد عليها .

ثمّ إنّ الأذكار الّتي تكون بمنزلة التكبير في المعنى مرادفة له فهي مقدّمة على الملحون فضلاً عن الترجمة ، لشهادة العرف المحكّم في أنحاء الامتثال بذلك ، إذ المفروض هو الترادف الّذي لا فرق معه بينها وبين التكبير إلّا مجرّد التعبّد ولزوم التوقّف عنده ، فمع العجز عنه والعلم بعدم السقوط ينتهي الأمر إليها ، بل لعلّه المستفاد من كلام الأصحاب ـ رحمهم الله ـ أيضاً ، لأنّ ذلك بمثابة نفس التكبير . وما في المتن : من عدم إجزاء الأذكار والأدعية عن الترجمة وغيرها ، فمحمول على ما لا يكون مرادفاً للتكبير في المعنى ، وإلّا فهو مجز عن التكبير الملحون ، فضلاً عن ترجمته ، كما مرّ .

وأمّا ما أفاده أخيراً : من تقدّم التلقين على غيره ، فقد سلفت الاشارة إلى

لزوم حفظ الولاء حينئذٍ بين حروف الكلمة حتّى تصدق قرائتها ، و حفظه بين الكلمة المتلوّة والتالية حتّى يصدق ماهو المعتبر شرعاً : من الموالاة المخصوصة فلو دار الأمر بين فوات الولاء وفوات الصحّة الأدبيّة ، فلابدّ من التأمّل المستأنف في رجحان أحدهما المعيّن على الآخر ، وحيث إنّ للأدلّة سهماً وافراً في كشف درجة مطلوبيّة كلّ واحد منهما و الاهتمام به ولم يحن بعدُ حين البحث عن أدلّة الولاء، فلايمكن الحكم بتقدّم أيّ من القرائة الصحيحة والموالاة على شقيقه فارتقب .

(مسألة ـ ٧) الاخرس يأتى بها على قدر الامكان ، وان عجز عن النطق أصلا أخطرها بقلبه وأشار اليها مع تحريك لسانه ان أمكنه .

إنّ خيرة الماتن ـ رحمه‌الله ـ هو إخطار الصورة الذهنيّة للفظ التكبير في القلب لامعناه ، كما هو مختار بعض الأصحاب ـ رحمهم‌الله ـ وكذا الاشارة إلى تلك الصيغة لاإلى معناها .

و الذي ينبغي أن يعوّل عليه ـ في تحفّظ التكبير في جميع المراتب البالغ بعضها إلى التحريك والاشارة ـ هو النصّ الخاصّ المشفوع بالأصل المصطاد من النصوص الكثيرة الواردة في أبواب الصلاة : من عدم سقوطها بحال . وأمّا نحو «قاعدة الميسور» و«تحليل الحرام عند الاضطرار» فلاجدوى في ذلك بعد عدم ثبوت الصغرى، وهو كون المقدور بدلاً وميسوراً لذاك المعسور. وهكذا ثبوت الاضطرار، إذ لو جاز التدارك في خارج الوقت قضاءً لما كان الأداء الكذائي مضطوّاً إليه ، حتّى يحلّ معه مالم يكن حلالاً بدونه .

و أمّا النصّ الخاصّ : فهو ماروا ه عن السكوني ، عن الصادق عليه السلام تلبية الأخرس وتشهّده وقرائته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته باصبعه[1].

لاخصوصيّة للمذكورات في الرواية ، إذ هي أمثلة للجامع بينها و غيرها من موارد عجزه عن التلفّظ .

ولاريب في انقسام الخرس على أقسام : منها : ما يكون في الأبكم الأصمّ خلقة ، وهو لايعرف اللفظ أصلاً ، إذ لم يسمع شيئاً منه حتّى يعرفه ، و لاطريق لمعرفة الأصوات إلّا السمع المسدود هنا بالصمم .

ومنها : ما في الأبكم الّذي يكون عارفاً به ، لما كان سامعاً قبل ذلك ولكن سلب منه القدرة على التأدية والاستماع .

ومنها : ما في الأبكم العارف به و يسمع إذا اسمع و يعرف معاني أشكال الحروف ونحوها ، على ما فصّله في الجواهر وغيره .

ولاسترة في الميز التامّ بين هذه الأقسام بعضها مع بعض ، و ليس في وسع القسم الأوّل إخطار صورة التكبير في القلب ، إذ لم يعرفها أصلاً . ولاإشكال أيضاً في أنّه هو الفرد المعتدّ به من ذلك ، فحينئذٍ لايكون الأمر بتحريك اللسان و كذا الاشارة بالاصبع إلّا التعبّد البحت ، إذ لاأثر لشيء من التحريك والاشارة أصلاً ، وليس وزان التكبير لفظاً ومعنىً وزان المأكول والملبوس والمشموم ونحو ذلك ممّا يكون باب علمه بها مفتوحاً ، لعدم انسداد مجاريه ، فلامجال للقول بإمكان التفهيم هنا كغيره من المقاصد اليوميّة . ويؤيّده عدم ذكر الشفه ، مع أنّ بعض حروفه شفويّ نحو باء التكبير و نحوه .

وأمّا الأصل المصطاد من نصوص موارد العجز : فقد مرّ بيانه عند نقل ما يصلح تأسيساً له ، فراجع . فكما أنّ للقيام مراتب وللسجود درجات وللركوع أقسام بعضها فوق بعض كالستر و نحوه ، فعند العجز عن العالي ينتهي إلى الداني

(١) الوسائل الباب ٥٩ من أبواب القرائة ح١ .

بلاسقوط، فكذلك للقرائة و للتكبير مراتب ينتهى من الأعلى إلى غيره بلاسقوط.

وأنت خبير بأنّه لولا النصوص الخاصّة في الصلاة لما أمكن تحفّظ لزوم الأبدال الطوليّة إلى أن ينتهي إلى أدناها بـ «قاعدة الميسور» و نحوها، إذ ليس الأدنى ميسوراً للأعلى، حيث إنّه لايساويه فضلاً عن كونه ممّا يتحقّق معه بقاء الأجزاء الرئيسة أو المعتدّ بها ـ حسب ما اعتبره بعض في جريانها ـ فليس ذلك إلّا التعبّد القراح.

(مسألة ـ ٨) حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيرة الاحرام، حتى فى اشارة الاخرس.

إنّ الحكم باستواء الواجب والمندوب ـ في التعلّم و الانتقال إلى البدل وترتّب الأبدال وغيرذلك ممّا مرّ ـ متوقّف على النظر المستأنف في الأدلّة المتقدّمة حتّى يتّضح نطاقها من الاختصاص أو التعميم.

قد يمكن النقاش في جريان قاعدتي «الميسور» و «التحليل عند الاضطرار» بعد تسليمهما هناك، لأنّ الملحون من الأدعية و الأذكار والقرآآت من الكلام الآدمي، فلايجوز ارتكابه في الصلاة عمداً للابطال، ولااضطرار إلى المندوب منها، فحينئذٍ يحتاج الترخيص إلى دليل تامّ الدلالة.

نعم: إنّ الذي وردفي «بلال» يكفي شاهداً به، إذ من الواضح: عدم اقتصاره في الصلاة على مجرّد الأقوال الواجبة، كما أنّه من اللائح أيضاً عدم اختصاص ذلك بـه، فيجـوز التعدّي إلى من هو بمثله: من كون نقـص بعض مخـارج الحروف خلقيّاً.

والحاصل: أنّ ثبوت المندوبات الخارجيّة ـ كالأذان والاقامة ـ والداخليّة ـ كالقنوت ونحوه من الأذكار والأدعية المستحبّة في الصلاة ـ للبلال ونحوه شاهد

صدق لما قلناه ، كما أنّ العموم أو الاطلاق المستفاد من رواية «قرب الاسناد» [١] و رواية « السكوني » [٢] المتقدّمتين ، يشهد لما قلناه في تأسيس الأصل ـ على التفصيل المارّ ـ .

نعم : يختصّ ذلك بمن لايقدر على العلاج تعذّراً أو تعسّراً ، دون غيره ، لبقائه حينئذٍ تحت دليل المنع عن الكلام الآدمي ، فانقدح عدم جريان بعض ما أمكن التمسّك به في الواجب هنا ، فتبصّر !

وأمّا المسألة الثامنة: فقد مرّ تمام القول فيها عند البحث عن المسألة السادسة.

(مسألة ـ ١٠) يستحب الاتيان بست تكبيرات مضافاً الى تكبيرة الاحرام ، فيكون المجموع سبعة ، وتسمى بالتكبيرات الافتتاحية ، ويجوز الاقتصار على الخمس وعلى الثلاث ، و لا يبعد التخيير فى تعيين تكبيرة الاحرام فى أيتها شاء ، بل نية الاحرام بالجميع أيضاً ، لكن الاحوط اختيار الاخيرة ، و لا يكفى قصد الافتتاح بأحدها المبهم من غير تعيين .

إنّ تحقيق ما أفاده ـ من استحباب الستّ مضافة إلى تكبيرة الاحرام ، وتسميتها بالتكبيرات الافتتاحيّة ، وجواز الاقتصار على الأعداد الخاصّة من الثلاث والخمس والسبع بلا تعرّض لغيرها من الاثنين والأربع والستّ ، ونفي البعد عن التخيير بين تلك السبعة أيّتها شاء ، بل جواز نيّة الاحرام بالجميع كما اشير إليه،

(١) الوسائل الباب ٦٧ من أبواب القرائة ح٢ .

(٢) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب قرائة القرآن ح٤ .

مع جعل اختيار الاخيرة أحوط ، وغير ذلك ـ رهين جهات من البحث ، لاتتمّ إلّا في ضوء الفحص عن روايات الباب .

وقد وافق الماتن ماشتهر بين الأصحاب ـ رحمهم الله ـ من تخيير أيّة تكبيرة شاء بلاتعيّن لاوليها ولااخريها ، وخالفهم في جواز نيّة الاحرام بالمجموع حيث لم يقولوا به ، كمايتّضح عندالبحث عن قصديّة تكبيرة الاحرام وعدم حصولها بلا قصد عنوانها . وقد مرّ ما يجدي في المقام : من بطلان الصلاة لو كبّر ثانياً بقصد الاحرام بعد أن أحرم بالتكبيرة الاولى ، لزيادة الركن ـ على ما فصّل ـ فهي ليست مجرّدالتكبيرة الّتي تعدّ ذكراً ، بل هي أمر قصديّ يعتبر فيها قصدعنوانها.

وحيث إنّ في البين أقوالاً شتّى ، لامحيص من التعرّض لها إجمالاً أو تفصيلاً ولما يمكن أن يتمسّك لها و لما يمكن به النقاش فيها ، حتّى يتبيّن في الثنايا رشد الحقّ من غيّ الباطل. فلاحاجة إلى سرد جميع الأخبار واحداً بعد واحد ، بل يكتفى بتبويبها حسب الأقوال الّتي :

منها: وجوب جعلها ـ أي تكبيرة الاحرام ـ خصوص الأخيرة، وهو المحكي عن ظاهر «أبي المكارم» و «أبي الصلاح» و«سلّار» من القدماء .

و منها : وجوب جعلها الاولى، وهو خيرة « صاحب الحدائق » وتفطّن له «الشيخ البهائي» في محكيّ حواشي الرسالة الاثنى عشريّة ، و« المحدّث الكاشاني» في الوافي ، و«السيّد نعمة الله الجزايري» المصرّح به ، على ما حكاه في الحدائق .

ومنها : التخيير في السبع ، وهو المشهور .

ومنها : التخيير بين الواحدة و الثلاث والخمس والسبع ، بأن تكون أعدالاً تخييريّة ، كما احتمله والد المجلسي ـ رحمه الله ـ و لعلّ التأمّل في نصوص الباب وإرجاع بعضها إلى بعض ينتج أحد هذه الآراء ، فارتقب .

ولنقدّم ماتمسّك به في «الحدائق» لتعيّن الاولى، ونعقّبه بما فيه ، كمايلي:

الجهة الاولى

في الروايات التي استدل بها في الحدائق لتعين الاولى

منها: مارواه عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك، ثمّ ابسطهما بسطاً، ثمّ كبّر ثلاث تكبيرات . . . ثمّ تكبّر تكبيرتين. . . . ثمّ تكبّر تكبيرتين . . . ثمّ اقرء فاتحة الكتاب[1].

و التقريب: أنّ الافتتاح إنّما يصدق بتكبيرة الاحرام، و الواقع قبلها ـ بناءً على مازعم ـ ليس من الافتتاح، وتسمية ماعدا تكبيرة الاحرام بتكبيرات الافتتاح إنّما يصدق بتأخيرها عن تكبيرة الاحرام، وإلّا كانت من قبيل الاقامة ونحوها ممّا يقدّم قبل الدخول فيها، انتهى.

وفيه: أنّه ليس المراد من الافتتاح فيها هو تكبيرة الاحرام البتّة، للأمر بسبع تكبيرات منتظمة بالنظم الخاصّ المعهود بعده، فتصير المجموع حينئذٍ ثمانية، و هو ممّا لم يتفوّه به أحد من الأصحاب، بل المراد منه هو بنحو الظرفيّة، أي اذا أردت افتتاح الصلاة المعلوم في نفسه فافتتح بهذه الكيفيّة. فعليه يكون المعنى بيان كيفيّة الافتتاح المعهود لا بيان أصله، وسيأتي نقل بعض ما اطلق فيه الافتتاح على الثلاث، و هكذا على السبع. فلاشهادة أيضاً للفظة «الافتتاح» على خصوص التكبيرة الواحدة.

ومنها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: الّذي يخاف اللصوص و السبع يصلّي صلاة المواقفة ايماءً على دابّته . . . إلى أن قال عليه السلام: غير أنّه يستقبل القبلة بأوّل تكبيرة حين يتوجّه[2].

واتّكل في «الحدائق» على وضوحها المزعوم، حيث قال: «وممّا يدلّ

(١) الوسائل الباب٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١.
(٢) الوسائل الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف ح٨.

على ذلك بأوضح دلالة صحيحة زرارة» انتهى .

وفيه : كما أنّه يحتمل أن يكون المراد من «الأوّل» مايقابل ما عداه من التكبيرات الافتتاحيّة ، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه ما يقابل تكبير الركوع و غيره ، حيث يكتفى حينئذٍ بالاستقبال في الأوّل عن غيره من تكبيرات الصلاة .

أضف إلى ذلك : أنّه على التسليم لاستبعاد في كون الافتتاح بالسبع أو الخمس أوالثلاث ، ولكنّه اكتفى في هذا الحال باستقبال أوّل الأجزاء . والحاصل: أنّه لاظهور لها في تعيّن الاولى للاحرام مع انقداح ماذكر من الاحتمالين الآخرين.

ومنها: مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام في علّة استحباب السبع بابطاء الحسين عليه السلام عن الكلام ، حيث قال عليه السلام : فافتتح رسول الله صلى الله عليه وآله الصلاة فكبّر الحسين، فلمّا سمع رسول الله تكبيره عاد فكبّر الحسين عليه السلام حتّى كبّر رسول الله صلى الله عليه وآله سبع تكبيرات و كبّر الحسين عليه السلام ، فجرت السنّة بذلك[1].

بتقريب : أنّ التكبير الّذي كبّره صلى الله عليه وآله هو تكبيرة الاحرام الّتي وقع الدخول بها في الصلاة، لاطلاق «الافتتاح» عليها، والعود إلى التكبير ثانياً وثالثاً وثالثاً إنّما وقع لتمرين الحسين عليه السلام على النطق كما هو ظاهر السياق ، انتهى .

وفيه ـ بعد الغضّ عن تعارضها لمارواه في هذا الباب [2] عن حفص : من أنّ الحسين عليه السلام لم يحر التكبير فلم يزل رسول الله يكبّر ويعالج الحسين ، وعن تنافيها لما ورد : من تعليل السبع باختراق الحجب السبعة للرسول صلى الله عليه وآله في المعراج و لامّته في الصلاة الّتي هي معراج المؤمن ، مع عدم إمكان الارتضاء بما قيل في جواز اجتماع العلل الكثيرة لحكم واحد في خصوص المقام ، لعدم المعيّة الزمانيّة بينها ـ أنّ مجرّد الفعل المحكيّ قاصر عن إثبات الزائد عن الجواز من الرجحان فضلاً عن التعيّن ، لفقد اللفظ المفيد للاستمرار ونحوه ممّا يشعر بذلك ، مع أنّ

(١و٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١و٤ .

المنساق منه هو عدم تشريع الزائد عن الواحدة حينذاك . فعليه : لامجال إلّا لكونها ـ أي الواحدة ـ تكبيرة الاحرام .

نعم : يمكن تخيّل ظهور الذيل الدالّ على جريان السنّة فيما ذكر ، ولكنّه ممنوع بعد احتمال كون المراد هو جريان السنّة بالسبع ، لاتعيّن الاولى وإضافة الستّ المندوبة .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح ، الخ[1].

وقد تقدّم نقلها عند البحث عن ركنيّة التكبيرة ، وتقريب الاستدلال بها: هو صراحتها في أنّ تكبيرة الاحرام هي الاولى ، كما زعم. ولمّا تفطّن ـ رحمه الله ـ باشتمالها على مالايقول به الأصحاب ـ كما مرّ ـ قال بعدم الضير فيه ، وقد صرّحوا بأنّ ردّ بعض الخبر لمعارض أقوى لايمنع من العمل بما لامعارض له من بعضه الآخر ، وما هو إلّا كانعامّ الّذي خصّص والمطلق الّذي قيّد في العمل بالباقي بعد التخصيص و التقييد ، انتهى .

وفيه : أنّه يحتمل أن تكون الأوّليّة بلحاظ التكبيرات الاخر الّتي للصلاة كتكبيرالركوع و غيرها ـ فبيّنها بالافتتاحيّة . فلا تكون لفظة «من» للتبعيض ـ أي بعض التكبيرات الافتتاحيّة ـ حتّى يتخيّل بامتياز اوليها عمّا عداها ، كما أنّه يحتمل أيضاً أن يكون الافتتاح الاحرامي بالمجموع وقد نسي الجزء الأوّل منه، فالمنسيّ حينئذٍ هو الجزء الأوّل من تكبيرات الاحرام لاتمامها ، إذ المفروض: أنّه لم ينسها بتمامها بل الأوّل منها فقط .

ولكن يرد عليه حينئذٍ بعدم الميز للجزء الأوّل ، فكان اللازم هو التعبير عن ذلك بنسيان واحدة منها لا الأوّل منها . و كيف كان : لاأقلّ من انقداح ما

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٨ .

ذكر من الاحتمال، ومعه لاينعقد الظهور ، وسيوافيك أيضاً ما يدلّ على جواز جعلها الأخيرة ، فحينئذٍ لامجال لدعوى تعيّن الاولى ، فارتقب .

الجهة الثانية

في بيان ما يدل على جواز جعلها الاخيرة

ولم يرد في تعيّنها نصّ ، عدا محكيّ «فقه الرضا» المرميّ بالضعف ، حيث إنّ فيه « واعلم أنّ السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلاة» فلاخفاء في ظهورها التامّ في تعيّن الأخيرة . إنّما الاشكال في السند ، حيث إنّه بفتوى الفقيه أشبه من مقال المعصوم عليه السلام : نعم: ينبغي الفحص عمّا لعلّه هو الموجب لهذه الفتيا .

ومن ذلك: مارواه عن الحلبي، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن أخفّ مايكون من التكبير في الصلاة . . . إلى أن قال عليه السلام : و إن كنت إماماً فانّه يجزيك أن تكبّر واحدة تجهر فيها ، وتسرّ ستّاً[1] و نحوها الرواية الثالثة و الرابعة من الباب ١٢ من تكبيرة الاحرام بانضمام مارواه (في الباب ٥٢ من أبواب الجماعة الحديث ٣) عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ينبغي للامام أن يسمع من خلفه كلّ مايقول ، ولاينبغي من خلفه أن يسمعوا شيئاً ممّا يقول .

حيث إنّ الراجح في الجماعة هو إسماع الامام كلّ ما يقوله في الصلاة من خلفه، فلو كانت تكبيرة الاحرام هي الاولى أوغيرها ما عدا الأخيرة لما كان لجهر واحدة منها وجه ، لازوم تخصيص ذاك العموم في التكبيرات السرّيّة ، فصيانته عن هذا التخصيص يوجب الانس بأنّ الجهر إنّما هو للأخيرة الّتي تعدّ جزء من الصلاة ، بخلاف ما قبلها لخروجها عنها ـ كالاقامة ـ و لاضير في إخفاتها و عدم

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١ .

إسماعها للمأموم حيث لا تكون من الصلاة .

والسرّ في ذلك : هو رجحان التخصّص على التخصيص ، و بيانه بأنّه لو ورد عامّ كأكرم العلماء ، وخاصّ نحو لاتكرم زيداً ، ولايدرى أنّ زيداً عالم قد خرج عن عموم الحكم بالتخصيص أو جاهل يكون خارجاً عن عموم الموضوع بالتخصّص، فهل يتمسّك بأصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ في العامّ لاثبات كون الخروج بالتخصّص ؟ فيلزمه كون الزيد جاهلاً ، فيترتّب عليه ما للجاهل من الأحكام ، أو لايتمسّك ، لقصور أصالة العموم عن تشخيص الموضوع ؟ وجهان بل قولان ، خيرة سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه) هو الأوّل ، خلافاً للمحقّق الخراساني ـ رحمه الله ـ ومن يحذو حذوه، حيث إنّ العرف لايرى الحكم الثاني منافياً للأوّل الصادرين معاً عن مولى واحد ، وليس ذلك إلّا لانعقاد الظهور العرفي المشخّص للموضوع، فيؤخذ به ، لكونه من لوازم الأمارة الكاشفة عن الواقع ، كما تحقّق في الاصول.

فأصالة العموم في استحباب إسماع الامام كلّ مايقوله في الصلاة من خلفه من المأموم يثبت أنّ التكبيرات الستّ التي لايجري فيها هذا الحكم خارجة عن الصلاة ، فيلزمه كونها قبل تكبيرة الاحرام ، إذ لو كانت بعدها لكانت داخلة فيها أي الصلاة ـ فحينئذٍ يكون خارجاً عن الحكم لاعن الموضوع ـ أي بالتخصيص لابالتخصّص ـ مع إباء أصالة عدم التخصيص عنه ، اللّهمّ إلّا فيما يكون ظهور الخاصّ في الخروج الحكمي لاالموضوعي أقوى من ظهور العامّ وأصالة عدم تخصيصه في العكس ، فالمتّبع أقوى الظهورين .

ومن ذلك ـ أي ممّا يحتمل كونه مبدءً للفتوى بتعيّن الأخيرة ـ هو مارواه عن الصدوق مرسلاً، قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله أتمّ الناس صلاة وأوجزهم ، كان إذا دخل في صلاته قال ، الله أكبر ، بسم الله الرحمن الرحيم [1].

ولاضير في الارسال بعد كونه بلسان الجزم ، كما مرّ منّا الميز بين مايكون

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١١ .

الارسال بنحو «روي» ومايضاهيه، وبين مايكون بنحو الجزم، كما في المقام. فهذا المرسل والمسند سواء. وأمّا المتن: فظاهره الاقتصار على التكبيرة الواحدة، و لكن يتمّ المطلوب بانضمام مارواه عن ابن راشد، قال: سألت أباالحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح، فقال: سبع، قلت: روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان يكبّر واحدة، فقال عليه السلام: إنّ النبيّ كان يكبّر واحدة يجهر بها ويسرّ ستّاً[1].

إذ المستفاد من ذلك هو أنّ دأبه صلى الله عليه وآله قد استقرّ على جعل الأخيرة هي تكبيرة الاحرام لاغيرها، و إلّا لما كان أوجز الناس صلاة، ولما قيل بأنّه «إذا دخل قال: الله أكبر بسم الله الخ» الظاهر في عدم الفصل بين التسمية وبين تلك التكبيرة المجهورة، فما قيل: من أنّه لايدلّ على موقع الستّ التي يخفت بها، فغير سديد.

وبالجملة: لوكانت تلك السبع هي تكبيرة الاحرام لما جهر بواحدة فقط مع رجحان إسماع المأمومين وكان أكثر صلاته صلى الله عليه وآله جماعة، كمامرّ في الشاهد السابق.

ومن ذلك مارواه عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: التكبير في الصلاة الفرض الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرات القنوت خمس[2] ونحوها مارواه عن الصباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السلام[3].

حيث إنّه لايتمّ إلّا مع كون تكبيرة الاحرام واحدة لاأزيد، وكونها هي الأخيرة لاغيرها. وتوضيحه: بأنّ لكلّ ركعة خمس تكبيرات[4] اثنتان منها للركوع سبقاً ولحوقاً، وثلاث منها للسجدتين (الاولى عند رفع الرأس من السجدة الاولى والثانية عند وضع الرأس للسجدة الثانية، والثالثة عند رفعه منها) فتصير

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٢.

(٢و٣) الوسائل الباب٥ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١و٣.

(٤) ولتوزيع خمس تكبيرات لكل ركعة وجه آخر، كماسيأتي من اختصاص واحدة منها بالركوع والاربع الباقية للسجدتين.

مجموعها في سبعةعشر ركعة يوميّة خمساً وثمانين تكبيرة ، وتضاف إليها خمس تكبيرات لخمس قنوتات فتصير تسعين . فلو كانت تكبيرةالاحرام في كلّ صلاة هي واحدة لصارت المجموع خمساً و تسعين ـ كما في الحديث ـ وإلّا لزادت عليها دائماً . و أيضاً لوكانت هي ماعدا الأخيرة ـ كالاولى أو الوسطى أو نحو ذلك ـ لزادت عليها كذلك ، لاندراج ما تقع بعدها في الصلاة و تعدّ من تكبيراتها مع عدم عدّها منها في الرواية. فبذلك يثبت أمران: الأوّل : وحدة التكبيرة ، الثاني: تعيّن كونهاالأخيرة ، لبعد احتمال عدم عدّ ماعداها عند التحديد والتعديد مع كونه ـ أي ما عداها ـ معدوداً من تكبيرات الصلاة واقعاً .

ومارواه عن عبدالله بن المغيرة[1] بلاميز هامّ ، إلّا أنّه فصّل ذاك العدد بين الصلوات الخمس .

ولايتوهّم أنّ سرّ عدم تعديد ما عدا الواحدة هو جواز الاجتزاء بها فلم تمسّ الحاجة إليه ، لاندفاعه بأنّ المستفاد من بعض الروايات هو كون السبع أفضل أو الخمس أفضل ، فيكون مجموع التكبيرات مستحبّاً وكانت الرواية في مقام بيان تعداد التكبيرات المستحبّة والواجبة و لم يعدّ منها ستّ تكبيرات ، فمعه لامجال للاعتداد بالمفضول و ترك الأفضل عند التعديد ، حيث إنّه خلاف الحكمة التي لاتقتضي أصلاً رجحان المفضول وتقدّمه على الفاضل ، بل تقتضي خلافه ، فتبصّر ! فالوجه هو الخروج الموضوعي ، أي عدم اندراج ماعدا الواحدة الأخيرة في الصلاة .

فمن هذه الشواهد المارّة يطمئنّ بأنّ التكبير واحد، وأنّه الأخير، وسيزداد مايتلى عليك طمأنينة ، فارتقب .

---

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٢ .

الجهة الثالثة

في بيان ما يتمسك به للتخيير بين الواحدة والثلاث والخمس والسبع

إنّ خيرة « والد المجلسي » على ما في محكيّ كلام ولده ، هو تخيير المصلّي بين الافتتاح بواحدة وثلاث وخمس وسبع ، ومع اختيار أيّ منها يكون فرداً للواجب المخيّر ، ويتفرّع عليه عدم حرمة المنافيات تكليفاً قبل الفراغ عمّا اختاره المصلّي من الخمس أو السبع مثلاً ، لما مرّ : من أنّ المستفاد من كون التحريم بالتكبير هو عدم حصوله قبل تماميّة التكبير ، وإن كان الحكم الوضعي يعمّ جميع أجزاء الصلاة حتّى التكبير ، ويترتّب عليه أنّ الفرد المختار بأسره جزء للصلاة ، فلابدّ من قوّة دليله جدّاً حتّى تقاوم مامرّ وما يمرّ : من أنّ الّذي هو جزئها ليس أزيد من واحدة .

فلنأت أوّلاً بما يتمسّك به لكون تلك الأعداد أفراداً تخييريّة ، ثمّ نتبعه ثانياً بما يشهد التعيين في الواحدة .

أما الاول : فهي الروايات الدالّة على التخيير ظاهراً حسب ما ادّعي ، نحو ماروا عن زيد الشحّام ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام الافتتاح ؟ فقال : تكبيرة تجزيك ، قلت : فالسبع ؟ قال : ذلك الفضل [1] .

قد يحذف المسؤل عنه اعتماداً على الجواب ، فالمراد من الافتتاح في السؤال هو الورود في الصلاة ، والمستفاد من الجواب هو إجزاء الواحدة ، وأمّا السبع : فهو فضل وكمال زائد . فمعه لايدلّ على أنّ الزائد عن الواحد ـ سبعاً كان أو غيره ـ فرد تخييري لما هو المجزئ ، إذ التعبير بالفضل قاصر عنه . نعم : يدلّ على جواز الافتتاح بالسبع ، ولكن سيوافيك أنّ الافتتاح إنّما يطلق على طليعة العمل

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢ .

وبعض مباديه القريبة ، واجباً كان أم لا ، جزءٌ كان أم لا .

و ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الامام تجزئه تكبيرة واحدة ، ويجزيك ثلاثاً مترسّلاً إذا كنت وحدك[1].

ولو استفيد منها لزوم الثلاث للمنفرد مثلاً لكان محمولاً على الفرد التخييري الكامل بناءً عليه ، لما تقدّم : من إجزاء الواحدة ، وسيأتي .

ومارواه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزي ، والثلاث أفضل ، والسبع أفضل كلّه[2].

ولا تعرّض فيها للخمس ، ولا تأبى عن حملها على أنّ الواجب هو الواحدة ، وأمّا الثلاث أو السبع : فهما راجحان ، أي باعتبار مايزيد على الواحدة الواجبة ولا أقلّ من الجمع بينها وبين ما مرّ وما يأتي .

ومارواه عن زرارة ، قال : أدنى مايجزي من التكبير في التوجّه تكبيرة واحدة ، وثلاث تكبيرات أحسن ، وسبع أفضل[3].

و الكلام فيها من حيث عدم تعرّض الخمس و إمكان الحمل على ما ذكر ـ ولو كان للجمع بين المتنافيين ـ هو ماذكر.

ومارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله ، قال : إذا افتتحت 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[4].

ولعلّ التعبير بأنّ « كلّ ذلك مجزٍ » هو الموجب لاعتراف «صاحب الجواهر» وغيره بأنّ بعض النصوص كالصريح في خيرة «والد المجلسي» إلّا أنّه يجب الخروج عنه لاجماع الأصحاب على اتّحاد التكبيرة . ولكنّه ـ كما تفطّن بعض الأعلام ـ مذيّل بما يشهد الخلاف ، لأنّ في الذيل حصر الجهر عند الامامة في الواحدة ،

(١و٢و٣) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣و٤و٨ .
(٤) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣ .

مع ما تقدّم من رجحان إسماع الامام كلّ ما يقوله في الصلاة لمن خلفه ، فالنهي عن الجهر بالنسبة إلى ما عدا الواحدة يشهد بالوحدة أوّلاً ، وبتأخّرها عن الستّ المندوبة ثانياً ، كما مرّ .

وأقصى ما يتسلّم له هو ظهور هذه الطائفة في أنّ الثلاث والخمس والسبع أعدال تخييريّة كالواحدة الّتي هي أيضاً عدل لها ، مع ما فيها من الميز بالرتبة في الرجحان . ولكن النصوص المارّة في الجهة الثانية أتمّ ظهوراً في الوحدة .

و لنقدّم ما ينفعك في معنى « الافتتاح » و « الاستفتاح » الّذي لعلّه يوهم ترادفهما لتكبيرة الاحرام ، ثمّ لنأت بما يؤيّد ما قدّمناه سالفاً .

وذلك : لأنّ « الافتتاح » كما يطلق على الجزء الأوّل الواجب ، كذلك يطلق على ما هو الخارج عن العمل قريباً منه مأخوذاً من مباديه ، نحو قوله صلى الله عليه وآله : « افتتاح الصلاة الوضوء ، و تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم »[1] حيث اطلق « الافتتاح » على الوضوء مع خروجه عن الصلاة .

و نحو قول الرضا عليه السلام إنّما صارت التكبيرات في أوّل الصلاة سبعاً ، لأنّ أصل الصلاة ركعتان واستفتاحهما بسبع تكبيرات : تكبيرة الافتتاح ، و تكبيرة الركوع ، وتكبيرتي السجدتين ، وتكبيرة الركوع في الثانية وتكبيرتي السجدتين ، فاذا كبّر الانسان في أوّل الصلاة سبع تكبيرات ثمّ نسي شيئاً من تكبيرات الاستفتاح الخ[2] .

حيث اطلق فيها « الاستفتاح » على تكبيرات الركوعين والسجدات الأربع في الركعتين ، والمراد منه هو طليعة كلّ عمل ، صلاةً كان ـ كما في تكبيرة الاحرام ـ أو جزءً منها ، كما في الركوع و نحوه . ولمّا كان الغرض هو بيان الاستفتاح ـ أي الورود في العمل ـ لم يعدّ التكبير الّذي يكون بعد رفع الرأس من الركوع

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١٠ .
(٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٦ .

أو السجدتين ، كما تنبّه له في «الوافي» .

والغرض هو بيان مايرفع استيحاش إطلاق « الاستفتاح » على غير تكبيرة الاحرام ، فلوورد في لسان بعض الروايات « أنّه يستفتح الصلاة بثلاث أو خمس أو سبع تكبيرات» فلاظهور له في كون ذلك فرداً تخييرياً للواجب . هذا تمام القول في « الأمر الأوّل » أي نقل ما يتمسّك به للتخيير ، مع مافيه من النقد .

وأما الثاني : فمنه : أنّ المتتبّع في نصوص الباب يعثر على أنّ المرتكز في أذهان الرواة أو السائلين هو وحدة التكبير ، نحو مارواه عن زرارة ، قال : سألت أباجعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح ؟ قال : يعيد[1] .

حيث عبّر عنها بما يدلّ على الوحدة ، لمكان « التاء » . و كذا الرواية ٨ و ١١ من الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام . وهكذا ٦ منه عن الرضا عليه السلام قال: «الامام يحمل أوهام من خلفه إلّا تكبيرة الافتتاح، و كذا الرواية ٢ من الباب ٣ منها.

ولاشهادة في قوله : «سألت أباالحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح ، فقال عليه السلام : سبع الخ »[2] على التعميم ، بعدالاحتفاف بالقرينة الدالّة على أنّ الوحدة بلحاظ الطبقه ، لاالشخص الخارجي الّذي هو المنساق من لفظة « تكبيرة الافتتاح» عند الاطلاق لمكان تاء الوحدة ، فتبصّر !

ومنه : مارواه عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : . . . وإنّما جعل فيها اثنتاعشرة تكبيرة ، لأنّه يكون في ركعتين اثنتاعشرة تكبيرة ، وجعل سبع في الاولى وخمس في الثانية ولم يسوّ بينهما ، لأنّ السنّة في صلاة الفريضة أن يستفتح بسبع تكبيرات، فلذلك بدءها هنا بسبع تكبيرات، وجعل في الثانية خمس تكبيرات ، لأنّ التحريم من التكبير في اليوم والليلة خمس تكبيرات الخ[3].

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١ .
(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٢ .
(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد ح ١ .

و لاسترة في ظهورها التامّ في أنّ لكلّ صلاة واجبة من الصلوات اليوميّة ليس أزيد من تكبيرة واحدة للاحرام ، كما أنّ حكمه ﷺ بأنّ في الركعتين اثنتى عشرة تكبيرة أقوى شاهد بخروج ماعدا التكبيرة الواحدة المحرّمة عن الصلاة ، كما تقدّم .

الجهة الرابعه

فى أن الاحوط جعل التكبيرة الاخيرة هى تكبيرة الاحرام

قدتبيّن لك في ثنايا البحث: كون تكبيرة الاحرام واحدة، لاأزيد ـ لامسمّى الوحدة الحاصلة في ضمن الكثير كما زُعِم ، بل الوحدة الشخصيّة الخارجيّة الّتي لا انطباق لها إلّا على خصوص الواحدة الّتي لم تحفّ باخرى من جنسها ـ وكونها هي خصوص الأخيرة لاغيرها من السبع ، كالاولى ونحوها . وعلى التنزّل وعدم الحكم بكون ذلك هوالأقوى ، فلا أقلّ من كونه هو الأحوط ، فهذا وجه الاحتياط على المختار .

وأمّا وجهه على خيرة الماتن ـ رحمه‌الله ـ فعلى احتمال التخيير أو تعيّن الأخيرة فلاريب في حصول الامتثال بذلك ، و هكذا على احتمال تعيّن الاولى ، أو مقالة والدالمجلسي ـ رحمه‌الله ـ لامكان تقديم الستّ رجاءً ، ولأنّه على فرض تعيّن الاولى لاضيرفي تقديم تلك الستّ وإن لم تحتسب من الصلاة . وهذا بخلاف اختيار الاولى ، إذ على احتمال تعيّن الأخيرة يلزم تخلّل تلك الستّ في الصلاة مع خروجها عنها ، إذ المفروض إتيانها لا بقصد الذكر المطلق ، بل بقصد ماورد بالخصوص من التكبيرات الافتتاحيّة .

ولاخفاء في أنّ مدارالبحث هو الافتقار إلى القصد والتعيين ـ كما هو الحقّ المتّفق عليه ـ وإلّا لزم تحقّق الافتتاح بمطلق التكبير ، سواء كان بقصد الاحرام أو للاعجاب عندمشاهدة مايعجب أو نحوذلك ، وهو كما ترى ! نعم : لايلزم قصد

خصوصيّة الاحرام بالمطابقة ، بل يجدي ما يعيّنه ولو بالالتزام البيّن .

ومن هاهنا يتضح سرّ ما أفاده في المتن : من عدم كفاية قصد الافتتاح بأحدها المبهم ، وهو أنّ المنساق من النصوص المؤيّد بفهم الأصحاب المتّفقين عليه ، هو لزوم تعيين تكبيرة الاحرام ، فمعه لا يجدي قصد المبهم البتّة . نعم : لو اريد منه صرف الوجود لانطبق على الاولى قهراً ، ولكن قد مرّ بعض ما فيه من النقاش.

وممّا بيّناه يظهر عدم الاحتياج إلى تجشّم البحث عن عدم وجود المبهم في الخارج، إذ الوجود الخارجي مساوق للتعيّن، فلا مجال للابهام في حوزة التعيّن، لأنّه على فرض وجوده كالمعيّن في الخارج، لكان الحكم بعدم الكفاية باقياً بحاله، لانسباق خصوص المعيّن من نصوص الباب .

والظاهر عدم اختصاص استحبابها باليومية ، بل تستحب فى جميع الصلوات الواجبة والمندوبة، وربما يقال بالاختصاص بسبعة مواضع ، وهى كل صلاة واجبة ، وأول ركعة من صلاة الليل ، و مفردة الوتر ، و أول ركعة من نافلة الظهر ، و أول ركعة من نافلة المغرب، وأول ركعة من صلاة الاحرام ،والوتيرة. ولعل القائل أراد تأكدها فى هذه الموضع .

إنّ في اختصاص إضافة الستّ بالفرائض كما في محكيّ محمّديّات السيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ وفي جريانها في النوافل أيضاً كما هو المشهور وفي اختصاصها بالمواضع السبعة المذكورة في المتن، وجوهاً وأقوالاً، بل في الحدائق عن «ابن جنيد» اختصاصها بالمنفرد .

و يستدل لما هو المشهور لدى الأصحاب باطلاق غير واحد من النصوص المارة[1] الدال على أن رجحان تلك التكبيرات ثابت في الصلاة بما هي هي أية صلاة كانت .

وبأن الارتكاز قد استقر على اشتراك المندوب مع الواجب في الأحكام ، فعلى فرض عدم الاطلاق الشامل للمندوب يحكم باستوائه معه فيها قضاء لتلك الغريزة ، ولذا يتلقى المتشرع لزوم الطهارة والاستقبال و غيرهما من شرائط صحة الواجبة من الصلاة في صلاة الزيارة ونحوها ، فاذا التفت إلى استحباب صلاة لزمان خاص أو مكان مخصوص يتنبه بارتكازه للزوم تلك الشرائط والأجزاء فيها .

ويؤيده ما قد يقال : بأن الطمأنينة وإن لا تعتبر في النافلة المأتي بها حال المشي ، ولكن لابد من تحفظها حال الوقوف ، لأن خصوص حال المشي قد خرج بالدليل دون غيرها من حالة الوقوف ، و كذا نحوها من الشرائط الاخر. فالقاعدة الأولية هي الشركة بين الواجب و المندوب في الشرائط و نحوها إلا ما خرج بالدليل .

ومن هنا يتضح وهن ما يتمسك به للاختصاص بالفرائض ، وهو الانصراف إليها بشهادة لفظة «الاجزاء» مثلاً ، إذ تبين الاطلاق الذي لامجال معه للانصراف ولا شهادة للفظة « الاجزاء » بعد أن كانت في المندوب كالواجب شايعة . وانقدح عدم ضير التصريح فضلاً عن الانصراف ، لقاعدة الشركة .

وأما تخيل الاختصاص باليومية : فموهون جداً ، لأن الروايات الآمرة بالتكبيرات الافتتاحية مطلقة ، والمقيد منها باليومية ـ كروايات الباب ٥ من التكبير ـ خال عن ماعدا تكبيرة الاحرام ، فلا وجه له أصلاً .

و بالجملة : كما أن سائر التكبيرات المندوبة في الصلاه في الركوع

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣ و ٨ و غيرهما من الابواب الاخر منها .

والسجود وغيرهما من الحالات ثابتة في المندوبة كالواجبة ، فكذلك التكبيرات السبع الافتتاحيّة ، إمّا لاطلاق الدليل ، وإما لقاعدة الشركة .

فما في الحدائق « من حمل الاطلاق على الفريضة سيّما اليوميّة التي هي الفرض المتكرّر المتبادر عندالاطلاق ، سيما أنّ جملة من النصوص كالصريحة في الفريضة كأخبار العلل الخ » غير سديد ، لماذكر .

و أمّا الاختصاص بالمنفرد : فأقصى ما يتمسّك له ، هو اشتمال عدّة من النصوص[1] على أمر الامام بالجهر بالواحدة وإسرار ماعداها من السبع .

وأنت خبير بأنّ ذلك ناظر إلى اختصاص هذه الكيفيّة ـ من جهر الواحدة وإسرار ما عداها ـ بامام الجماعة ، لاأصل التكبيرات البتّة .

و ماروا ه عن معاويـة بن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا كنت إماماً أجزأتك تكبيرة واحدة ، لأنّ معك ذا الحاجة والضعيف والكبير[2] .

حيث يوهم الاختصاص بمن عدا الامام مأموماً كان أو منفرداً ، بناءً على أنّ المراد من المنفرد في قوله هو من عدا الامام . ولكن بعد ماعرفت : من كون الحقّ هوأنّ الأخيرة تكبيرةالاحرام، تصير تلك الستّ خارجة عن الصلاة مقدّمة لها ، كالاقامة ، أو أنسب منها . فحينئذٍ لامساس لها بأصل الصلاة كغيرها من الآداب المندوبة قبلها .

ثمّ إنّه ـ كما يستفاد من التعليل ـ يختصّ ذلك بالجماعات العامّة التي يكون الناس بأسرهم ـ من الضعاف والكبار والمحاويج وغيرهم من المضطرّين ـ شرعاً سواء ، دون الجماعة الخاصّة المنعقدة من عدّة أقوياء وصحاح مثلاً، فعند ازدحام الناس و اقتداء الضعاف تتزاحم المصلحتان : إحديهما مصلحة التسهيل ورعاية حقوقهم، والاخرى مصلحةالتكبيرات المندوبة، فلايبعد في مثله رجحان

(١) راجع الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرةالاحرام ح١و٣و٤ وغيرها .
(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرةالاحرام ح٩ .

تلك على هذه ، كما في صوم يوم العاشوراء ، حيث يقال بكراهته معلّلاً بانطباق عنوان مبغوض عليه يزاحم ملاك الصيام . فحينئذٍ لا يستفاد منه الاختصاص حتّى عند عدم التزاحم ، كما في الجماعة الخاصّة مثلاً .

فتحصّل : أنّ الاستحباب ثابت للامام وغيره مأموماً كان أو منفرداً .

وأمّا الاختصاص بسبعة مواضع : فبناءً على استحباب صلاة الاحرام ، فان دلّ عليه دليل معتبر ـ ولم يمكن الجمع بالحمل على مراتب الفضل مع ثبوت أصل الرجحان لجميع النوافل والمندوبات كالواجب ـ يحكم بتقييد مطلقات الباب فينتج الاختصاص المذكور . وإن دلّ عليه خبر ضعيف وقلنا بجبر الضعف بحديث « من بلغ » وصيرورته به حجّة بالغة يجري فيه ما اشير إليه . وإن لم نقل به بل اخترنا أنّ مفاد ذلك الحديث هو إعطاء ثواب الانقياد والرجاء ، لا إثبات الرجحان لمتن العمل و تصييره مستحبّاً شرعيّاً ـ كما هو المحتمل قويّاً ـ فلا يتأتّى فيه حينئذٍ ما تقدّم ، إذ لا صلوح له للتعارض البدئي حتّى يجمع بأحد النحوين المذكورين .

وعلى فرض شمول «من بلغ» لفتوى الفقيه أيضاً ـ كما هو المعنون في محلّه ـ يجري فيه هذا المقال أيضاً . فلو بلغنا فتوى بعض الأصحاب ـ رحمهم الله ـ باستحبابها في سبعة مواضع ، لما أمكن لنا الافتاء بذلك ، بل أقصاه ترقّب الثواب الانقيادي عند العمل بها فيها . ولا ميز هامّ في اختصاص أصل الرجحان بتلك المواضع أو الرجحان الزائد والمزيّة الكاملة بها ، مع ثبوت أصله في غيرها من الصلوات الاخر أيضاً .

ولا خفاء في أنّ الانقياد أمر راجح شرعاً يثاب عليه البتّة ، و لكنّه لم يبيّن في النصوص مقدار ثوابه إلّا في حديث «من بلغ» بناءً على ما قوّيناه من الاحتمال الأخير ، حيث إنّه يدلّ حينئذٍ على تعيين مقداره ، وهو المقدار البالغ أيّ مقدار بلغ . فان دلّ خبر ضعيف على أنّ للعمل الخاصّ ـ كالزيارة مثلاً ـ

ذاك المقدار من الثواب فعملها الزائر التماس ذلك الثواب اُوتيه ـ أي يؤتى لأجل انقياده ذلك المقدار المعيّن الذي بلغه ـ فهذا هو جدوى ذلك الحديث .

فبعد إهداء هذه المقدّمة، فنقول: قال المفيد ـ رحمه الله ـ في محكي كلامه: « يستحب التوجّه بسبع تكبيرات في سبع صلوات » و قال في محكي التهذيب : « ذكره الصدوق في رسالته ولم أجد به خبراً مسنداً » . والظاهر اختصاص التأكّد بها، لا أصل الرجحان ، كما يظهر من محكي «المقنعة» وأشار إليه الماتن ـ رحمه الله ـ

وفي « المستدرك» عن ابن طاووس في كتاب «فلاح السائل» مسنداً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : افتتح في ثلاثة مواطن بالتوجّه و التكبير : في أوّل الزوال ، و صلاة الليل ، والمفردة من الوتر ، وقد يجزيك في ما سوى ذلك من التطوّع أن تكبّر تكبيرة لكلّ ركعتين[1].

وفي السند «محمّد بن حسن بن شمون» الذي لم يوثّق . و زاد في «المستدرك» بما لم نجده في «فلاح السائل» ولم يأت به في «الحدائق» أيضاً ، وهو أنّه «روينا السبع تكبيرات بالاسناد إلى ابن خانبه» و هو موثّق . و لعلّ المراد هو سبع تكبيرات في هذه المواطن الثلاثة لا في الجملة ، لتظافر النصوص المارّة على ذلك بلاحاجة إلى الاسناد بـ « ابن خانبه » فيصير هذا الذيل شاهداً على أنّ المراد من التكبير في قوله: «...افتتح في ثلاثة مواطن بالتوجّه والتكبير» هو التكبيرات السبع، وإلّا فلادلالة له على السبع أصلاً ، لعدم تعرّض العدد .

والحاصل : أنّ فيه وجوهاً من النقاش ، أحدها : وهن السند بـ «ابن شمون» وثانيها : التعرّض لخصوص تلك المواطن الثلاثة ، لا السبعة المعدودة في المتن . وثالثها : عدم التعرّض لعدد التكبير . ورابعها : احتمال كون الخصيصة هو الاشتمال على دعاء التوجّه عدا التكبير، إذ قد يبحث في استحباب التكبيرات السبع الافتتاحيّة في التطوّع أيضاً ، وقد يبحث في استحباب الأدعية المتخلّلة بينها فيه و عدمه ، ولا

(١) المستدرك الباب ٥ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١ .

تلازم بين الحكمين ، لامكان جريان أصل الاستحباب في التطوّع دون الأدعية ، فحينئذٍ يمكن أن تختص تلك المواطن الثلاثة بخصوصيّة أوجبت رجحان الأدعية المعهودة فيها أيضاً ، كأصل التكبير .

والمراد من «أوّل الزوال» هو نافلته ، لامطلقاً حتّى الفريضة ، بشهادة قوله: «...ماسوى ذلك من التطوّع» وفي الحدائق : «أنّ هذا الخبر قدحمله ابن طاووس في الكتاب المذكور على التأكيد في هذه الثلاثة بعد تخصيصه الاستحباب بسبعة مواضع ، بالحاق الفريضة واولى نافلة المغرب والوتيرة و ركعتي الاحرام» .

و بالجملة : لادليل على الاختصاص بالمواضع السبعة المعدودة في المتن ، كما اعترف به بعض الأساطين ، كالمفيد ومن احتذى حذوه . وإباء صاحب الحدائق ـ رحمه الله ـ عن الحمل على التأكّد فيها مع انحفاظ أصل الرجحان في مطلق الصلاة غير سديد ، و إنكاره للاطلاق متمسّكاً بالانصراف خالٍ عن الصواب . فالأقوى : ما في المتن .

ولااعتداد بالفقه الرضوي سنداً مع عدم اشتماله على الوتيرة متناً . نعم : بالقياس إلى بعض المواطن ـ نحو مفردة الوتر ـ كالمستفيض ، لاتّفاق رواية «ابن طاووس» و «الفقه الرضوي» فيها ، و كذا صلاة الليل في الجملة .

(مسألة ـ ١١) لما كان فى مسألة تعيين تكبيرة الاحرام اذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات ، بل أقوال ـ تعيين الاول ، و تعيين الاخير ، و التخيير ، والجميع ـ فالاولى لمن أراد احراز جميع الاحتمالات و مراعاة الاحتياط من جميع الجهات أن يأتى بها بقصد أنه ان كان الحكم هو التخيير

فالافتتاح هو كذا ـ ويعين في قلبه ما شاء ـ والا فهو ما عند الله: من الاول ، أو الاخير ، أو الجميع .

قد بقي من وجوه الاحتمال ما اختاره ـ رحمه الله ـ من التخيير بين أيّة تكبيرة من التكبيرات شاء وبين الجميع . وقد يقال : بعدم تنافي تقديريّة القصد هنا ، إذ يكتفي بذلك في العبادة ، ولاسيّما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالواقع. وتمام المقال في طيّ أمرين ـ أحدهما : بلحاظ العبادة ولزوم قصد القربة فيها ، والآخر: بلحاظ العنوان المعتبر قصده في الامتثال ، فيلزم التنبّه بذلك صوناً عن الاختلاط .

أما الامر الاول : فلاريب في تمشّي قصد القربة عند احتمال المطلوبيّة ثبوتاً مع ورود ما يدلّ على الحثّ عليه عند الرجاء إثباتاً ، و هذا هو الدارج من حسن الاحتياط عقلاً و نقلاً في غير مورد القطع ، سواء قامت الأمارة أم لا .

وظنّي أنّ المستفاد من أدلّة الاحتياط ليس هو الارشاد إلى إدراك مصلحة الواقع المحتاط فيه بلاملاك واقعي فيه نفسه ، بل هو الدلالة على رجحانه في نفسه ، بأن يكون في الاحتياط نفسه ملاك واقعي، حيث إنّه يوجب تعوّد النفس بالتقوى عمّا حرّم الله تعالى ، كما في لسان بعض تلك الأدلّة . و الحاصل : أنّ للاحتياط في العبادة من جهة عباديّتها مجالاً واسعاً .

وأما الامر الثاني :

فلعلّ بعض الامور القصديّة يعتبر فيه الجزم حسب الغرائز العقلائيّة بحيث ينافيه التردّد ـ كالتعظيم ونحوه ـ فمن انحنى حدّ الركوع بقصد التعظيم إن كان الشبح القادم مولاه وبقصد رفع المتاع من الأرض إن لم يكن ، لا يصدق على فعله التعظيم والحال هذه .

وبعضها الآخر ليس كذلك ، فلاينافيه التردّد ، كأداء الدين المشكوك ، حيث إنّه يمكن للمؤدّي ذلك ، و إن يشكل جواز القبول ممّن يشكّ في استحقاقه . اللّهم إلّا أن يقصدالمؤدّي الأداء إن كان عليه دين والهبة مثلاً إن لم يكن ، فحينئذٍ يجوز القبول للشاكّ في استحقاقه ، لصيرورته ملكاً له على أيّ تقدير . و لا مجال هنا لقصد الجامع ، إذ لا يؤدّى الدين ـ إن كان ثابتاً ـ إلّا بقصد عنوانه ، لاالجامع الّذي يعمّه وغيره .

وهكذا الأمر في الزكاة ونحوها من الحقوق الماليّة الّتي يعتبر فيها قصد العنوان : نعم : لايعتبر فيها قصد التمليك ، للاجتزاء بمجرّد الاعطاء و الصرف في أحد مصارفها المعهودة بالقصد ، فحينئذٍ يمكن للمؤدّي أن يقصد الزكاة ، وإلّافالخمس ، وإلّا فردّالمظالم ، وهلمّ جرّاً ، عنداستحقاق القابل لأيّ منها البتّة.

والحاصل : أنّه لو اعتبرالجزم في حوزة القصد والانشاء لما أمكن تمشّيه مع الشكّ . وأمّا إن لم يعتبر فيها بل في اللفظ ، فلا إشكال في إمكانه حينئذٍ ، لأنّ الابراز التنجيزي سهل المؤنة ، كما في الطلاق عند الشكّ في الزوجيّة.

و أقصى مايستدلّ به لمنع التعليق في الانشاء هو الاجماع ، كما اعترف به الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في المتاجر ، لوهن سائر ما يتمسّك به لذلك . و يعالج الاحتياط عند مساس الحاجة ، إمّا بالابراز التنجيزي وإن كان الواقع تعليقيّاً ، وإمّا بتوكيل الجاهل بالحال حيث يتمشّى منه الجدّ حينئذٍ ، كما تفطّن به ـ رحمه الله ـ فيه . ففيما لااحتياج إلى اللفظ ـ كما في الاعطاء والصرف المذكور ـ فالأمر أسهل .

وبالجملة : لاغرو في التعليق في أمثال المقام ، وإن كان للكلام في أصل الاجماع في المسألة الدارجة لدى العقلاء ـ مع ما في البين من الآراء ـ مجال ، لاحتمال استناد المجمعين إلى بعضها ، وتمامه في موطنه .

والّذي ينبغي أن يقال هنا : إنّ المصلّي إن اختار أحد تلك الأقوال اجتهاداً

أو تقليداً وقلنا بتقدّم الامتثال التفصيلي على الاجمالي، فالاحتياط يقتضي الاقتصار على خيرته. وإن لم يكن كذلك وقلنا بأنّ وزان قصديّة الافتتاح هو وزان إعطاء الزكاة لا التعظيم و لم يقم دليل تعبّدي آخر على لزوم البتّ في القصد، فالاحتياط هو ما أشار إليه الماتن ـ رحمه الله ـ ملحوظاً فيه ماذكرناه. وإن لم يكن هذا و لا ذاك فالاحتياط يقتضي تكرار الصلوات إن أراد أن يدرك فضيلة التكبيرات، وإلّا فله الاقتصار بتكبيرة واحدة بقصد الافتتاح ثمّ يأخذ في القرائة.

(مسألة ـ ١٢) يجوز الاتيان بالسبع ولاءً من غير فصل بالدعاء

و الّذي يدلّ على جواز التوالي بين تلك التكبيرات و عدم تخلّل الأدعية المعهودة بينها امور:

أحدها: إطلاق بعض النصوص المارّة حيث لم يقيّد بالدعاء.

وثانيها: ما ورد في علّة التشريع: من عدم إجادة الحسين عليه السلام فيكبّر رسول الله مع اشتغال سبطه بالعلاج إلى السبع مذيّلاً بأنّ السنّة صارت بذلك، حيث لم يكن دعاء هناك، لمكان السكوت وعدم النقل، بل يحتمل الرجحان في الجملة أيضاً إن كان المراد بجريان السنّة هو السبع المتوالية لامجرّد السبع. وعلى أيّ حال: يكون ظهوره في الاجتزاء بالتوالي تامّاً.

وثالثها: ماورد في خصوص الباب، نحو ماروا ه عن زرارة، قال: رأيت أباجعفر عليه السلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاءً[1].

حيث يدلّ على الجواز البتّة، بل على الرجحان أيضاً لو كان المسموع هو الأمر بالافتتاح ـ لو لم يكن لدفع الحظر المتوهّم، كما نشير إليه ـ لانفس الاستفتاح الفعلي. ولكن على الأوّل: يكون من باب الحذف، وتقديره: «سمعته

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢.

قال : استفتح» بأن يكون أمراً . و على الثاني : فعل ماض . فالجواز محرز والرجحان محتمل .

وليس في وسع مادلّ على تخلّل الدعاء بينهما التقييد ، لما مرّ : من أنّ القاعدة الأوّليّة الّتي يستوي فيها الواجب والمندوب تقتضي عدم حمل المطلق على المقيّد فيما كانا مثبتين ، إلّا عند إحراز وحدة الحكم المستكشفة من اتّحاد السبب ونحوه ، وأمّا مع عدمه : فيؤخذ بكلّ من الدليلين ، فيحكم بتعدّد المطلوب . فحينئذٍ يكون السبع المتوالية مطلوبة وإن أمكن أن يكون مايتخلّله الدعاء أرجح ، كماقال ـ قدّس سرّه ـ : لكنّ الأفضل أن يأتي بالثلاث ، ثمّ يقول الخ نعم : يحتمل كون الأمر في مقام توهّم الحظر ، فلادلالة على الرجحان ، ويدلّ عليه مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام[1] .

و يستحب أيضاً أن يقول قبل التكبيرات : اللهم اليك توجهت الخ .

ويشهد له مارواه في «المستدرك»[2] عن «المصباح» بلاتغاير ، إلّا في ما لعلّه يرجع إلى اختلاف النسخ .

(مسألة ـ ١٤) يستحب رفع اليدين بالتكبير الى الاذنين أو الى حيال الوجه أو الى النحر مبتدءاً بابتدائه ومنتهياً بانتهائه ، فاذا انتهى التكبير و الرفع أرسلهما ، ولافرق بين الواجب منه

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١ .
(٢) المستدرك الباب٩ من أبواب القيام ح١ .

والمستحب فى ذلك ، و الاولى أن لا يتجاوز بهما الاذنين . نعم : ينبغى ضم أصابعهما حتى الابهام والخنصر والاستقبال بباطنهما القبلة ، و يجوز التكبير من غير رفع اليدين ، بل لا يبعد جواز العكس .

إنّ استيفاء المقال ـ من حيث استحباب الرفع وعدم وجوبه ، و من حيث تحديده ، ومن حيث قرانه بالتكبير بدءً وختماً ، ومن حيث وقت الارسال ، ومن حيث استواء الواجب و المندوب فيه ، ومن حيث ضمّ الأصابع و استقبال الباطن إلى القبلة ، ومن حيث استقلال كلّ من الرفع والتكبير في الحكم ـ رهين الفحص عن نطاق ماورد في الباب : من النصوص الكافلة لجهات عديدة .

الجهة الاولى

فى استحباب رفع اليدين

في الجواهر « إنّه المشهور ، بل عن الأمالي : أنّ من دين الاماميّة الاقرار به ، خلافاً للمرتضى ـ قدّس سرّه ـ فأوجبه في محكيّ انتصاره فيها ـ أي في تكبيرة الاحرام ـ وفي كلّ التكبيرات الصلاتيّة ، مدّعياً عليه الاجماع . . . و وافقه «الكاتب» في محكيّ كلامه في خصوص تكبيرة الاحرام ، وبعض متأخّري المتأخّرين ، كالاصبهاني في كشفه ، والكاشاني في مفاتيحه ، والبحراني في حدائقه» انتهى.

إنّ الوجوب النفسي للكيفيّة ـ أي الرفع ـ مع عدم وجوب المتكيّف (وهو باقي التكبيرات) غير مأنوس ، كما في الحدائق. اللّهم إلّا أن يقال : بوجوبها أيضاً ، فالمراد إمّا تأكّد الطلب و شدّة الاستحباب ـ كما يعبّر به عنها ـ وإمّا الوجوب الشرطي الملائم لاستحباب أصل المتكيّف .

و «الانتصار» هو ما ألّفه ـ رحمه‌الله ـ تأييداً لما قالته الاماميّة المحقّة دون غيرهم من الفرق، فلذلك سمّي انتصاراً، والمراد ممّا انفردت به الاماميّة في ذاك الكتاب هو ما يكون موجوداً فيهم دون غيرهم، لا أنّهم بأسرهم ذهبوا إليه و اختاروا.

وبالجملة: قد استدلّ للوجوب بطوائف من النصوص الدائر أمرها بين ضعف السند ووهن الدلالة، مع اجتماعهما معاً في بعضها.

فمنها: طائفة حاكية لأفعال المعصومين عليهم السلام نحو الرواية ٦و٣و٢و١ من الباب ٩ من التكبير، ونأتي بها في الجهة الباحثة عن التحديد. ولا خفاء في قصورها عن إفادة الوجوب، إذ ليس للفعل نطاق في أزيد من الرجحان أو أصل الجواز في الجملة، مع أنّها لبيان الحدّ، لا الحكم.

ومنها: طائفة آمرة بذلك مع احتفافها بما يصلح لصرف الظهور في الوجوب، أو لمنع انعقاده رأساً، نحو ما رواه عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك ثمّ أبسطهما الخ[1] حيث أمر فيها بالرفع، وظاهره الوجوب.

وهو مع كونه أخصّ من مدّعى المرتضى ـ رحمه‌الله ـ الّذي قال في الحدائق: «إنّه بمحلّ من القوّة، والاحتياط يقتضي المحافظة عليه» لاختصاصه في افتتاح الصلاة دون باقي التكبيرات، مشتمل على الأمر بالبسط والتكبيرات الستّ المندوبة والأدعية المتخلّلة بينها والتعوّذ من الشيطان، مع استحبابها بأسرها، فوحدة السياق تقضي الحكم بعدم وجوب الرفع أيضاً إلّا على المسلك المختار: من أنّ الأمر بعث نحو الفعل فيلزم الانبعاث ما لم يقم الشاهد على العدم.

نعم: قيام الشواهد الخارجيّة على استحباب تلك الفقرات يوجب وهن ظهور هذه الفقرة في الوجوب، فلا تقاوم ما لو دلّ على العدم.

---

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١.

ونحو ماروا عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: وعليك برفع يديك في صلاتك وتقليبهما[١] حيث أمر فيها بالرفع الظاهر منه الوجوب، بعد إلقاء الخصوصيّة و اشتراكه عليه السلام وغيره فيه.

وهو مع كونه أعمّ من المدّعى ـ للاطلاق الشامل للتكبير وغيره: من القنوت ونحوه، الموجب للحمل على الندب، لعدم القول بالوجوب ـ حائ لغير واحد من الآداب والسنن، إلّا أن يتطرّق ما سلكناه. والمهمّ هو الاطلاق المتحاشى عنه، ولامجال لتبعيض النطاق عند فقدالشاهد. ولعلّ المراد من «التقليب» هو استقبال الباطن نحو القبلةأوغيره من وجوه القلب، وسيوافيك مايوجب الحمل على الندب.

ومنها: طائفة مفسّرة للكريمة أو ناظرة إليها، نحو ماروا عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: فصلّ لربّك و انحر» قال: هو رفع يديك حذاء وجهك[٢] و كذا ماروا عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام في قوله تعالى الخ[٣].

والمستفاد من الهيئة هو الوجوب، ومن المادّة بقرينة الرواية هو رفع اليد. والتمسّك بالقرآن متوقّف على حجّيّة ظواهره ـ كما هو الحقّ ـ وأمّا عند من يتوهّم المنع، فلا. ولاخفاء في امتزاج هذه الطائفة من الكتاب والسنّة، لعدم محوضة كلّ واحد منهما في تماميّة الاستدلال.

والسند تامّ. ولكن المتن أعمّ من الدعوى، لشموله جميع حالات التوجّه والدعاء، سواء كان في الصلاة أو غيرها. وعلى الأوّل: سواء كان في التكبير أو غيره ـ من القنوت ـ و لاعامل بالاطلاق الكذائي. و لايمكن الأخذ بالمتيقّن، لأنّه مطلق لامجمل، فلابدّ من الحمل على ضرب من الرجحان العامّ.

ونحو ماروا عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى: «وانحر» إنّ معناه ارفع يديك

(١و٢و٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٣و٤ و١٦.

إلى النحر في الصلاة[١].

ولا خفاء في أنّه ـ بعد الارسال ـ أعمّ من المدّعى، لشموله لما عدا التكبير: من القنوت ونحوه.

ونحو ما رواه عن جميل، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: «فصلّ لربّك وانحر» فقال: بيده هكذا، يعني استقبل بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة[٢].

وهو مع كونه أخصّ من المدّعى ـ لاختصاصه بالافتتاح دون التكبيرات الاخر التي اختار السيّد الرفع فيها أيضاً، وقوّاه في الحدائق كما مرّ ـ مشتمل على كونه قبال الوجه وتجاه القبلة معاً. فهاهنا امور ثلاثة: من الرفع وحذو الوجه والاستقبال، فلعلّه ناظر إلى الكيفيّة لا أصل الرفع، فيكون إشارة إلى ما هو المعهود منه على ماله من الحكم، كما في الباب ١٠ من أبواب التكبير.

ونحو ما رواه عن الأصبغ بن نباته، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: لما نزلت على النبي صلى الله عليه وآله «فصلّ لربّك وانحر» قال: يا جبرئيل! ما هذه النحيرة التي أمر بها ربّي؟ قال: يا محمّد! إنّها ليست نحيرة ولكنّها رفع الأيدي في الصلاة[٣].

وهو مع وهن السند المشتمل على المجهول أعمّ من المدّعى متناً، لأنّ الصلاة باعتبار حالاتها المتوقّع فيها الرفع لا تختصّ بالتكبيرات، بل تعمّ القنوت أيضاً. نعم: في ما رواه عن «مجمع البيان» عن مقاتل بن حنان، قال: ليست بنحيرة ولكنّه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت الخ[٤].

ولكن في ذيلها «فانّه صلاتنا وصلاة الملائكة في السماوات السبع، وإنّ لكلّ شيّ زينة وإنّ زينة الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة» حيث إنّ النطاق

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١٥و١٧و١٣و١٤.

قاصر عن إفادة الوجوب ، إذ الواجب ما هو المقوّم للعمل ، لا ما هو زينة له بعد تماميّة أصله . كما هو مقتضى التزيّن . و يشهد له مارواه من «العلل» عن الرضا عليه السلام إنّما ترفع اليدان بالتكبير ، لأنّ رفع اليدين ضرب من الابتهال والتبتّل و التضرّع ، فأحبّ الله تعالى أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتّلاً الخ[1] حيث اشتمل على عدّة شواهد على الندب .

وهاهنا طائفة اخرى تنافي مامرّ ، نحومارواه عن حريز ، عن رجل ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : فصلّ لربّك وانحر» ؟ قال : النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره الخ[2] .

فحينئذٍ يكون المراد هو تعديل النحر وعدم اعوجاجه أو انحنائه ، فأين هومن رفع اليدين إليه؟ وقدجعل في «الحدائق» إمكان تفسير الآية بالأمرين، لأنّ القرآن « ذلول ذو وجوه » جمعاً بين الأخبار ودفعاً للمنافاة .

ولكن لابدّ من الانطباق على القواعد المقرّرة ، نحو جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى سواء كانا حقيقيّين أومجازيّين أومختلفين، ونحو الوقوع والظهور فيهما بعدالفراغ عن أصل الجواز ، اللّهمّ إلّا أن يجعل ماورد من النصوص المفسّرة قرينة على إرادة ذلك من لفظة «إنحر» أي من مادّته . ولوفرض الاستعمال في الجامع لما أفاد حكم الخاصّ بخصوصيّته ، وليس أحد المعنيين تأويلاً بالباطن والآخر تفسيراً بالظاهر ، حتى يقال : بأنّه في القرآن غير عزيز .

نعم: يمكن النقاش السندي بالارسال، إلّا أنّ يدفع بوقوع «حمّاد» و«حريز» فيه وهو من أصحاب الاجماع ، وقد قيل : بأنّ للحريز كتاباً في الصلاة معدوداً من الاصول الهامّة .

ونحو مارواه عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : قال:

---

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١١ .
(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح٣ .

على الامام أن يرفع يده في الصلاة ، ليس على غيره أن يرفع يده في الصلاة [١] .

لظهور هذه الصحيحة في نفي الوجوب عن غير الامام إمّا مطلقاً أو عن خصوص المأموم ، بقرينة التقابل ، فيخرج المنفرد ، وبالاجماع على عدم الفصل يحكم بأنّ الثابت على الامام إنّما هو خصوص الندب لا الوجوب ، لأنّ الحكم بالوجوب عليه و بالندب على غيره خرق للاتّفاق ، بل الرجحان ثابت عليهما ، و إن كان على الامام بالشدّة والتأكّد ، كما قيل .

ولا يمكن التمسّك بها للوجوب المطلق بانضمام عدم الفصل ، بأن يقال : يجب على غير الامام أيضاً صوناً عن خرق الاتّفاق ، لأنّ الرواية ناصّة في عدم الوجوب بالنسبة إلى غيره ، لأنّ قوله عليه السلام : « . . . ليس على غير الامام » نصّ في عدمه ، فمعه لا يمكن ذلك و إن انضمّ إليه ما انضمّ . ولا خفاء في أنّ النسبة هي العموم من وجه ، لأنّ الدالّ على لزوم الرفع خاصّ بالتكبير وعامّ للامام وغيره ، والدالّ على عدم لزومه خاصّ بغير الامام وعامّ للتكبير و غيره . هذا بالقياس إلى بعض تلك الأدلّة الآمرة بالرفع و إن كان بعضها الآخر أيضاً عامّاً للتكبير وغيره ، كما مرّ .

والحاصل : أنّ في هذه الصحيحة بعض ما يشهد على عدم اللزوم ، كما قرّر .

وممّا يشهد له أيضاً هو ما رواه عن زرارة ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : رفعك يديك في الصلاة زينتها [٢] .

لما اشير إليه : من أنّ الزينة هي فرع القوام وخارج عنه ، فلا يكون واجباً . نعم : لا خصوصيّة للتكبير ، بل يعمّ غيره أيضاً . فتبيّن قصور الأدلّة عن إفادة وجوب الرفع وإن كان راجحاً .

---

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٧ .
(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب الركوع ح ٤ .

الجهة الثانية
في حد الرفع

إنّ خيرة الماتن ـ رحمه‌الله ـ هو التخيير بين الحدود الثلاثة ، و لاخفاء في أنّ الحدّ ممّا لايتطرّقه الاختلاف ولا التسامح ، بل لابدّ من التعيين والضبط . نعم . يمكن نصب أزيد من أمارة لتحفّظه ، كما في خفاء الأذان والجدران في تبيين حدّ الترخّص ، و كما في الطرق المتعدّدة لاحراز الكرّيّة .

والحاصل: أنّ الحدّ الواقعي واحد بلا كثرة ومضبوط بلامسامحة ، وإنّما التكثّر والتسامح أحياناً في الأمارات والطرق الهادية إليه ، اللّهمّ إلّا فيما يكون الحدّ الآخر واقعاً في عرضه مبائناً له في الامتداد والسلك ، إذلاضير في تعدّد مثله.

و ظاهر «الشرايع» هو الرفع إلى الاذنين بدون لفظة « الحذاء » و صريح «المبسوط» إلى شحمتي الاذنين عندالقدرة، وأمّا مع فقدها لعلّة فرفعهما مااستطاع.

و المهمّ هو التأمّل في إمكان رجوع بعض هذه الحدود إلى الآخر ليتّحد المآل ـ بأن يكون الحدّ الواقعي واحداً ـ و كذا التأمّل في نطاق نصوص الباب ليتّضح مقدار دلالتها على التحديد تعييناً أو تخييراً .

وليتنبّه بأنّ لليد امتداداً و كذا للاذن والوجه ، فلابدّ من الالتفات إلى أنّ المراد هو بلوغ أوّل اليد أو وسطه أوآخره ، و هكذا بلحاظ أوّل الوجه أوآخره ، و كذا في الاذن مراعياً في ذلك دخول الغاية في المغيّى وعدمه . فيلزم تعيين الغاية أوّلاً ، ودخولها أوعدم دخولها في المغيّى ثانياً ، و لعلّ التنبّه بها يوجب الجمع بين النصوص والتأليف بين الأقوال .

والنصوص كما تلى على طوائف :

منها : ماورد في الاذن قولاً أو فعلاً . نحو مارواه عن صفوان ، قال : رأيت

أباعبدالله عليه السلام إذا كبّر في الصلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ اُذُنيه[١].

ظاهره عدم البلوغ مع اقترابه منه، ولاظهور بالقياس إلى اليد في أنّ المراد هو رؤوس الأصابع أو نفسها ـ أي تلك الأصابع ـ أو الكفّ أو نحو ذلك من الأجزاء، فلعلّه بلحاظ الأنامل أنسب وأسبق إلى الذهن. ولكنّه قاصر عن إفادة الحدّ المعتبر، إذلا لسان للفعل حتّى ينطق بالتعيين أو التخيير. نعم: يثبت أصل الجواز والاجتزاء، بل مع الرجحان إن دلّ على الاستمرار والتحفّظ، لاحتمال كونه أفضل تلك الحدود.

ونحو مارواه عن أبي بصير، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام (في حديث) إذا افتتحت الصلاة فكبّرت فلاتجاوز اذنيك، ولاترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بها رأسك[٢].

إنّ التجاوز عن الاُذُن عبارة عن تعدّيه بأسره دون جزء منه، فلو بلغ الشحمة أو النصف لما صدق عليه التجاوز، فعليه: يندرج غير واحدة من المراتب حسب إمتداد الاُذُن طولاً، لأنّ أوائله محاذية للخدّ و أواسطه محاذية للعين و أواخره للحاجب على الغالب المعهود. اللّهم إلّا أن يقيّد ببعض تلك المراتب، نحو مارواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: إذا قمت في الصلاه فكبّرت فارفع يديك، ولاتجاوز بكفّيك اُذُنيك، أي حيال خدّيك[٣].

بأن يكون حيال الخدّين تفسيراً لعدم التجاوز عن الاُذُنين، لا للاُذُنين، فالمراد حينئذٍ هو تحديد الرفع بحيال الخدّ الّذي يحاذي شحمتي الاُذُن غالباً في مستوي الخلقة، أو ما يقرب منه: من الوسط.

فبهذا يمكن الجمع بين روايات هذه الطائفة كفتاوى الأصحاب ـ رحمهم الله ـ أيضاً، حيث عبّر في بعضها بالاُذُن وفي بعضها بالشحمة.

(١و٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١و٥.
(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٢.

ومنها : ماورد في الوجه ، نحـو ماروا ه عن معاوية بن عمّار ، قال : رأيت أباعبدالله عليه السلام حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قليلاً[١].

قد تقدّم قصور الفعل عن التحديد ، إذ أقصاه الجواز أو الرجحان إن دلّ على الاستمرار ، ولاظهور في تحديد اليد بلحاظ الأنامل والأصابع والكفّ ونحوها، فلو كان الزند مثلاً أسفل من الوجه قليلاً لصارت الأصابع حيال الخدّين وشحمتي الأُذنين ، فلاتنافي حينئذ أصلاً .

ونحو ماروا ه عن عبدالله بن سنان ، قال : رأيت أباعبدالله عليه السلام يصلّي، يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح[٢] وكذا ماروا ه عن منصور بن حازم ، قال : رأيت أباعبدالله عليه السلام افتتح الصلاة الخ[٣] .

والكلام فيها من حيث الالتئام هو ما اشير إليه .

و نحو ماروا ه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ : « فصلّ لربّك وانحر » قال: هو رفع يديك حذاء وجهك[٤] . و كذا ماروا ه عن جميل ، قال: سألت أباعبدالله عن قوله عزّ وجلّ: «فصلّ لربّك وانحر» فقال الخ[٥].

و لاريب في أنّ التناسب يقتضي بدخالة للنحر الّذي يكون مادّة للأمر ، وهو بأن يجعل بعض اليد محاذياً له حتّى يصير البعض الآخر ـ كالأصابع ـ محاذياً للوجه ، حسبما قرّرناه .

و نحو ماروا ه عن زرارة ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ترفع يديك في افتتاح الصلاة قبالة وجهك ولاترفعهما كلّ ذلك[٦] .

و النهي منحدر نحـو التجـاوز ، لأنّ الرفع المستوعب موجب للجـواز عن الأُذُن .

فتبيّن إمكان إرجاع هذه الطائفة إلى تلك الطائفة بعد رجـوع بعضهم

(١و٢و٣و٤و٥) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢و٣و٦و٤و١٧ .
(٦) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١ .

آحادها إلى الآخر ، لأنّ جعل جزء من اليد أسفل من الوجه قليلاً مستلزم لصيرورة بعض أجزائها الآخر محاذياً للوجه ومطابقاً للخدّ منه ، على ما تقدّم.

ومنها : ماورد في النحر ، نحو ماروا ه عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى : «فصلّ لربّك وانحر» أنّ معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة [1] .

ونحو ماروا ه «الفقيه» في الباب ١٧ من الصلاة ، الحديث٢ .

و الاعتداد بهذا المرسل والالتئام بينه وبين الطائفتين ، هو ما اشير إليه : من أنّ بلوغ جزء من اليد حذاء النحر موجب لصيرورة جزء منه أسفل من الوجه بقليل وجزء منه محاذياً للخدّ المعدود من الوجه أيضاً، حسب نطاق تينك الطائفتين.

فتحصّل : أنّ الحدّ واحد وأنّ الحكم تعييني ، لا أنّ هناك حدوداً من الاُذُن والوجه والنحر وأنّ الحكم تخييري .

ثمّ إنّه لولم يمكن إرجاع بعضها إلى بعض لما أمكن الحكم بمطلوبيّتها جميعاً من باب تعدّد المطلوب ، لأنّا وإن قلنا بأنّ القاعدة الأوّليّة في المثبتين تقتضي ذلك في الواجب فضلاً عن المندوب ، إلّا أنّه في غير مقام التحديد الناطق بلسانه عدم مطلوبيّة الحدّ الآخر ، لأنّ أوله في الحقيقة إلى المختلفين بالايجاب والسلب لا المتّفقين في ذلك .

و لعلّ سرّ اقتصار « المحقّق » ـ في الشرايع ـ على الاُذُن ، أواقتصار «الشيخ» على الشحمة ، هو ما اشير إليه ، فتبصّر !

الجهة الثالثة
فى قران التكبير والرفع

قد اشتهر لدى الأصحاب ـ رحمهم الله ـ قران التكبير والرفع بدء وختماً ـ كما في المتن ـ فيكون الارسال بعد تماميّتهما .

(١) الوسائل الباب٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١٥ .

و هاهنا قولان آخران: أحدهما ـ أنّه يبتدىء بالتكبير حال الارسال. والآخر ـ أنّه يبتدىء به عند انتهاء الرفع، فيكبّر عند تمامه، ثمّ يرسل إليه. وهذا هو خيرة «صاحب الحدائق».

إنّ اختلاف النصوص قد أورث تشتّت الآراء، لأنّ بعضها ظاهر في صحابة التكبير والرفع، وهي لا تتمّ إلّا باقترانهما بدءً وختماً، كما في ما رواه عن «العلل» و«العيون» عن الفضل بن شاذان، إذ فيها «... إنّما ترفع اليدان بالتكبير الخ»[1] حيث إنّ الباء للمصاحبة.

وفيه: أنّ الصحابة العرفيّة تحصل بمجرّد القران العرفي سواء كان بنحو الانطباق حدوثاً وبقاءً أم لا.

أضف إليه: صلوح العلّة المذكورة فيها للرفع ـ من الابتهال وغيره ومن إحضار النيّة ونحوه ـ في مجرّد المقارنة العرفيّة أيضاً، إذ لا دخالة لخصوصيّة الصحابة المشهورة بين الأصحاب في الاحضار ونحوه، مع ما عن بعض النسخ ضبطه بـ«في».

وبعضها ظاهر في تقدّم الرفع على التكبير، نحو ما رواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ـ المتقدّم في الجهة الثانية ـ إذ فيها «... فكبّرت فارفع يديك الخ»[2] حيث إنّ «الفاء» يدلّ على الترتيب. اللّهمّ إلّا أن يفسّر بارادة التكبير لا فعله، بأن يقع الرفع عند إرادته ثمّ يقع التكبير معه أو بعده.

وبعضها بالعكس، نحو قوله: «ثمّ رفع يديه حيال وجهه وقال: الله أكبر الخ»[3] لأنّ المنساق هو تقدّم الرفع على التكبير وإن عطف بالواو.

و نحو قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك ثمّ

---

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح١١.
(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح٢.
(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح٢.

ابسطهما بسطاً ثمّ كبّر ثلاث تكبيرات[١].

بناءً على أنّ المراد هو إرادة الافتتاح لافعله، وإلّا لزم بلوغ التكبيرات زهاء الثمانية ـ كما مرّ ـ فيدلّ على تقدّم الرفع والبسط عليه، و ليس المراد منه ـ أي من البسط ـ الارسال، لفقد الشاهد. ولادلالة فيها بالنسبة إليه أيضاً لسكوتها عنه، إذ لاتعرّض له في الأدعية الطويلة، ولا في التكبيرات الاخر.

و بعضها ظاهر في كونه حال الارسال، بناءً على توهّم كون البسط في الصحيحة بمعنى الارسال. مع أنّه ـ على التسليم ـ غيرمنطبق عليه، لظهورها في كونه بعده لاحينه.

الجهة الرابعة

في استواء التكبير الواجب والمندوب في استحباب الرفع فيه

إنّ للصلاة تكبيرات عديدة، تبلغ زهاء خمس وتسعين، بل أزيد عند لحاظ التكبيرات الستّ المضافة إلى تكبيرةالاحرام ـ حسب ما مرّ مبسوطاً ـ بعضها واجب، وبعضها مندوب. والمستفاد من الروايات الواردة في موارد شتّى عموماً وخصوصاً هو استحباب الرفع عند كلّ تكبيرة.

فمنها: صحيحة الحلبي ـ المارّة ـ[٢] لاطلاقها الشامل للصلاة المندوبة الّتي تفتتح فيها بالسبع أيضاً. نعم: لا دلالة لها على أزيد من الرفع في التكبيرات الافتتاحيّة، والحاصل: أنّه لاتدلّ على استحبابه في مطلق التكبير.

و منها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال ... ثمّ ترفع يديك بالتكبير وتخرّ ساجداً[٣].

(١و٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرةالاحرام ح١.

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب الركوع ح ١.

ونطاقها خاصّ بالرفع بالتكبير بعد رفع الرأس من الركوع ، وقاصر عن الزائد عنه .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا أردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبّر ثمّ اركع واسجد[1].

وظاهرها خاصّ بما قبل الركوع والسجود ، فلايشمل مابعدهما ، فضلاً عن التكبيرات الأخر ، كالافتتاحيّة .

ومنها: مارواه عن ابن 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 [2] وقريب منها في الجملة مارواه عن ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام [3].

ولاخفاء في دلالتها على رجحان الرفع بما هو رفع ، كما سيأتي في المتن: من استقلاله في الرجحان، ولامساس لذلك بالارتباط بالتكبير ، اللّهمّ إلّا بالارتكاز والمعهوديّة، وأنّه ـ أي الرفع ـ إنّما كان بلحاظ التكبيرات المحفوف بها الركوع والسجود . نعم : في مارواه عن الشهيد (في الذكرى) عن كتاب الحسين بن سعيد عن عليّ عليه السلام : رفع اليدين في التكبير هي العبوديّة[4].

ومنها: الرواية الاولى من الباب التاسع من أبواب تكبيرة الاحرام، لاطلاقها الشامل لأيّ تكبير كان ، بخلاف ٢و٣ منه ، لقصورهما عن الزائد على التكبيرات الافتتاحيّة من الركوع ونحوه. وهكذا ٥و٦ منه . وأمّا ١٢ و١٤ منه : فلاظهور لهما في كون الرفع عند الركوع وغيره كان للتكبير ، كما أنّ ٩ منه قاصر عن العموم والاطلاق الدالّ على رجحانه لكلّ تكبير لولا التقيّة . نعم : ذيل ١٤ منه كاف في الاطلاق ، إذفيه « . . . وإنّ زينة الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة» فيشمل جميع تلك التكبيرات حتّى الافتتاحيّة الّتي يؤتى بها قبل تكبيرة الاحرام

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ٢ من أبواب الركوع ح ١و٢و٣و٨ .

ـ بناءً على المختار من كونها هي الأخيرة ـ والسرّ أنّها معدودة من صقع الصلاة عرفاً ، فيشملها مادلّ على أنّ رفع اليد عند التكبير زينة الصلاة .

ولاغرو في ضعف سند بعض هذه النصوص بعد صحّة بعضها الآخر ، مع كون الحكم مستحبّاً في مستحبّ . ولاخفاء في أنّ المطلوب هو إحداث الرفع عند كلّ تكبير ، لامجرّد وقوعه حال الرفع وإن كان بقاءً ، والنصّ أيضاً دالّ عليه ، لأنّه المنساق من ١٤ وغيره .

الجهة الخامسة

في ضمّ الاصابع حال الرفع بالتكبير

والمترائى من محكيّ «الذكرى» هو وصول النصّ إليه بالتفريق في الابهام والضمّ فيما عداه . ولم نجد مايدلّ عليه .

وفي «المدارك» ولتكن الأصابع مضمومة ، كما يستفاد من رواية «حمّاد» في وصف صلاة الصادق ، انتهى . وردّه في «الحدائق» بعدم اشتمال خبره على رفع اليدين في تكبيرة الاحرام فضلاً عن كونها حال الرفع مضمومة أم لا ، وقد صرّح بالرفع في تكبير الركوع و تكبير السجود ، و لكنّه أيضاً غير متضمّن لضمّ الأصابع ، الخ .

أقول : والظاهر : أنّ الرواية بصدد بيان أعلى المراتب ، ولاريب في كون «الحمّاد» الّذي هو من الأجلّاء عالماً بمقوّماتها وجلّ من مندوباتها و هي الّتي كانت مشهورة دارجة ومنها الرفع حال التكبير ، وسرّ عدم التعرّض هو اشتراكه مع الصادق عليه السلام في الاتيان ، فمعه لاداعي حينئذ إلى النقل ، فلذا اقتصر على مالم يأت هو به في عمله .

نعم : إثبات بقاء الضمّ إلى حال الرفع بالتكبير يحتاج إلى شاهد ، واستصحاب

تلك الحال متوقّف على ثبوت الحكم الشرعي للمستصحب و لو بقاء في الرتبة السابقة حتّى يتعبّد بالجرّ وعدم النقض ، ومن المعلوم : أنّه ليس في وسعه إثبات ذلك البتّة، لأنّ المتوقّف على حكم لايكون دليلاً مثبتاً له، وإن ضمّ إليه كونه عليه السلام بصدد البيان .

وقد يتمسّك بما رواه «المستدرك» عن أصل زيد النرسي ، إنّه رأى أبا الحسن الأوّل عليه السلام إذا كبّر في الصلاة ألزق أصابع يديه : الابهام والسبّابة والوسطى والّتي تليه ، وفرّج بينها وبين الخنصر[1].

و تقدّم وهن السند باشتمال ذلك « الأصل » على ما ينافي التوحيد الّذي أسّسته يد التشيّع وأتقنته يد الولاية مبرهناً بما يخضع لديه العقل وينطق به القرآن، و هو من شواهد الدّس ، و لاريب في عدم الاعتماد على الكتاب المدسوس ، إلّا مع إحراز سلامة ما يتعلّق بالمقام .

وأمّا الدلالة : فظاهرها تفريق الخنصر عمّا عداه من الأصابع . ولعلّ هذا الذيل مرجوم بالشذوذ ، فلذا صرّح في المتن بضمّه أيضاً .

الجهة السادسة

فى استقبال باطن اليدين الى القبلة

و قد يتمسّك له بما رواه عن منصور بن حازم ، قال : رأيت أباعبدالله عليه السلام افتتح الصلاة فرفع يديه حيال وجهه واستقبل القبلة ببطن كفّيه[2].

ودلالته ـ بعد انضمام كون استقبال باطن الكفّ تجشّماً لايرتكب لولا الرجحان ، وإلّا فمجرّد الفعل قاصر عنه ـ خاصّة بتكبير الافتتاح ، دون ماعداه من التكبيرات الاخر . وهكذا ما رواه عن جميل ، عن أبي عبدالله عليه السلام[3] .

(١) المستدرك : الباب ١ من أفعال الصلاة ح ٣ .

(٢و٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٦و١٧.

نعم : لا يحتاج فيه إلى انضمام تلك المقدّمة ، حيث إنّ فيها وقع الاستقبال تفسيراً للنحر المأمور به في قوله تعالى: «وانحر» فيدلّ على الرجحان . ولكنّه خاصّ بالافتتاح ، كما ذكر . اللّهم إلّا بمعونة ماتقدّم: من رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ، إذ في ذيله « . . . وكلّ سنّة فانّما تؤدّى على جهة الفرض الخ»[1] فيدلّ على رجحان تأدية التكبيرات الاخر بكيفيّة تأدية تكبير الافتتاح الّذي يكون فريضة في أصل الرفع وفي وصفه من الاستقبال ببباطن الكفّين ، كما ذكر. وليكن هذا أيضاً وجهاً آخر في التسوية بين الواجب والمندوب في الرفع المبحوث عنه في الجهة الرابعة ، فراجع .

الجهة السابعة

فى استحباب الرفع مستقلا عن التكبير

قد تقدّم استحباب الرفع عند التكبير وعدم وجوبه شرعاً ولا شرطاً ، كما مرّ . وإنّما المهمّ هنا هو إثبات رجحان الرفع في نفسه وإن لم يمسّ كرامة التكبير أصلاً ، لكونه مندوباً مستقلاً ، وإن أمكن أن يكون للاجتماع والضمّ الحاصل منهما رجحان آخر أيضاً .

ويستدلّ له بطائفة من النصوص الدالّة على الرفع قولاً أو فعلاً بلا تعرّض للتكبير، نحو مارواه عن علقمة بن وائل، عن أبيه ، قال : صلّيت خلف النبي صلى الله عليه وآله فكبّر حين افتتح الصلاة ورفع يديه حين أراد الركوع وبعد الركوع[2] بالنسبة إلى ماقبل الركوع وبعده . ونحو مارواه عن الفضل بن الحسن الطبرسي عن مقاتل بن حنّان [3] بالنسبة إلى السجود أيضاً . ولا شهادة في ذيله للاختصاص بصورة التكبير ، إذ لا تنافي. وأمّا نحو مارواه عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى : «فصلّ لربّك وانحر » إنّ معناه : ارفع يديك إلى النحر في الصلاة[4] فلا دلالة له إلّا

(١و٢و٣و٤) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١١ و ١٢ و ١٤ و ١٥.

على الرفع في الصلاة ، لافي خصوص الحالات الطارئة ، ومن المعلوم : أنّه ليس بمطلوب ، بل ولا بمدّعى. وهكذا الرواية الرابعة من الباب الثاني من الركوع، ونحو الرواية الثانية والثالثة منه بالنسبة إلى الركوع والسجود سبقاً ولحوقاً. ولاخفاء في توقّفها على عدم الانصراف .

ويمكن الاستدلال بما تقدّم من «العلل» إذ فيه «أنّ رفع اليدين ضرب من الابتهال والتبتّل والتضرّع الخ»[1] فيدلّ على أنّ للرفع رجحاناً في نفسه ، ورجحانه النفسي أوجب أن يصاحب ذكرالله (تعالى) فأحبّ (تعالى) أن يكون العبد في وقت ذكره متضرّعاً . وهذا هوالمهمّ في الباب ، لاحتمال الانصراف إلى حال التكبير من تلك الطائفة المارّة ، كما أشرنا إليه في الجهة المتقدّمة .

فتحصّل: أنّ للتكبير في نفسه رجحاناً، وللرفع أيضاً كذلك، و لانضمامهما معاً رجحاناً آخر ، فلذا أحبّه الله (عزّ وجلّ) .

(مسألة ـ ١٥) ماذكر من الكيفية فى رفع اليدين انما هو على الافضلية، والا فيكفى مطلق الرفع ، بل لايبعد جواز رفع احدى اليدين دون الاخرى .

أما الدعوى الاولى : فلانحفاظ إطلاق دليل الرفع عن التقييد بتلك الكيفيّة، لتعدّد المطلوب الموجب لبقاء المطلق على إطلاقه .

وأما الثانية : فلأنّ جميع الأدلّة المحدّدة ناطقة بالتثنية ، فمعه لايجوز الانفراد . نعم : في رواية ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : في الرجل يرفع يده كلّما أهوى الخ[2]. ولكنّها بوحدتها قاصرة عن التقدّم على جميع تلك الروايات

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١١ .
(٢) الوسائل الباب٢ من أبواب الركوع ح٣ .

المحدّدة باليدين . ولامجال للحمل على تعدّد المطلوب بعد أن كانت للتحديد .

فعليه : لادليل على الاستحباب لرفع إحدى اليدين ، وإن مال اليه الماتن ـ رحمه الله ـ بل يشكل الارتضاء باولى الدعويين أيضاً ، لمكان التحديد بالكيفيّة الخاصّة المارّة ، فمعه لامجال لانحفاظ الاطلاق ، لأوله إلى المتنافيين بالاثبات والنفي لا المثبتين ، كما هو واضح .

(مسألة ـ ١٦) اذا شك فى تكبيرة الاحرام فان كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدم ، وان كان بعد الدخول فيما بعدها ـ من دعاء التوجه أو الاستعاذة أو القرائة ـ بنى على الاتيان . و ان شك بعد اتمامها أنه أتى بها صحيحة أو لا بنى على العدم ، لكن الاحوط ابطالها بأحد المنافيات ثم استينافها. وان شك فى الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة . و اذا كبر ثم شك فى كونه تكبيرة الاحرام أو تكبيرة الركوع بنى على أنه للاحرام .

إنّ هيهنا فروعاً وأحكاماً عديدة ، نأتي بها وبمايدلّ عليها :

الاول :

إذا شك في وجود تكبيرة الاحرام ولم يدخل بعد فيما بعدها بنى على العدم، لأصالة عدمه، ولقاعدة الشغل، ولمفهوم بعض نصوص «قاعدة التجاوز» المأخوذ فيها عنوان « الدخول فيما بعد » الدالّ على عدم الامضاء فيما لم يدخل ، و هو

واضح. ولامجال هنا لقاعدة «لاتعاد» لأنّ المقام مشكوك الاندراج تحتها ، لاشتباه المصداق كما هو الفرض، لأنّ الشكّ في أصل وجود ما به يدخل في الصلاة شكّ فيها نفسها ، ومع الشكّ في أصل تحقّقها لامجال لتلك القاعدة المتوقّف انطباقها على إحراز الموضوع ، فيلزم إتيان ما هو طليعة لها .

ثمّ إنّه لاخفاء في أنّ التمسّك بمفهوم بعض نصوص التجاوز متوقّف على استفادة الشرطيّة من قيد الدخول ، وأمّا إذا كان من باب تحقّق الموضوع ـ أي التجاوز ـ فلا، كما نشير إليه .

الثاني :

إذا شكّ في وجود تكبيرة الاحرام و كان قد دخل فيما بعدها من الامور المقرّرة شرعاً ـ سواء كان ذلك الأمر مندوباً كدعاء التوجّه والاستعاذة أو واجباً كالقرائة ـ بنى على الاتيان ، لقاعدة التجاوز المنصوص عليها في روايات الباب ٢٣ من أبواب الخلل المصرّح في بعضها (١ منه) . . . رجل شكّ في التكبير وقد قرء؟ قال عليه السلام : يمضي .

و لاخصيصة للقرائة بعد أن كان مأخوذاً في كلام السائل و مذيّلاً بعموم الضابطة ، حيث قال عليه السلام : « . . . يا زرارة ! إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء » فعليه : يكون الدخول في كلّ ماله محلّ مقرّر شرعي ـ كالاستعاذة مثلاً ـ كافياً في جريان القاعدة الّتي توافقها «قاعدة لاتعاد» في خصوص المقام وما يحذو حذوه ، وإن كان بينهما بون بعيد .

الثالث :

إذا شكّ في صحّة تكبيرة الاحرام الموجودة ولم يدخل بعدُ فيما بعدها ، فلبناء على الصحّة وجه لابدّ من الاشارة إليه فيمايلى : وهو أنّ منشأ الشكّ في الصحّة ، إمّا احتمال فقدان ما اعتبر وجوده جزءاً أوشرطاً ، أو احتمال وجدان

ما اعتبر عدمه مانعاً ، ولافرق في التمسّك بالقاعدة بين كون الشيء الّذي يدخل فيه المصلّي الشاكّ فيما مضى من الأجزاء الرئيسة المعنونة في الصلاة (كالقرائة والركوع والسجود) أم غيرها من الأجزاء الصغار (كالكلمات الّتي يتلو بعضها بعضاً ، بل كالحروف المتوالية كذلك) لاطلاق لفظة «الشيء» الشامل لكلا القسمين. ولاوجه للاختصاص بالقسم الأوّل ، كما لاوجه لدعوى الاختصاص بما إذا كان منشأ الشكّ في الصحّة احتمال فقدان ما اعتبر وجوده، إلّا الانصراف إليه المقدوح بالاطلاق التامّ المطعون باستوائه مع شقيقه في الاندراج ، وتفصيله في موطنه .

فحينئذ لوكان منشأ الشكّ هو احتمال فقد بعض أجزاء التكبير عدا الجزء الأخير منه و هو لفظة «الراء» لكان للقاعدة مجال، لصدق التجاوز عن محلّ ذلك الجزء المشكوك وجوده الموجب للشكّ في صحّة الكلّ ـ أي التكبير ـ ولامفرّ من التكرار إن اريد التدارك ، و هو منفيّ بهذه القاعدة . و هكذا لوكان المنشأ هو احتمال فقد بعض الشرائط كالطمأنينة أو القيام ـ بناءً على كونه شرطاً له وإن كان واجباً بحياله ـ للزوم التكرار للتدارك . فهذا وأشباهه ممّا يصدق فيه التجاوز عن المحلّ مندرج تحتها ، فيحكم بالامضاء .

وأمّا الجزء الأخير المتّصل بما قبله من الحروف المتوالية : فالظاهر انقضاء محلّه المقرّر الشرعي أيضاً ، حيث لا يمكن تداركه وحده . نعم : لم يدخل في شيء آخر ، فبناءً على لزوم الدخول في الغير لامجال لها ، و بناءً على الاجتزاء بالفراغ عن الشيء وإن لم يدخل في غيره ـ لأنّ ما اخذ فيه عنوان الدخول في الغير فانّما هو لتحقّق التجاوز لا للدخالة النفسيّة ـ فلها مجال ، إذ المفروض حصول الفراغ والتجاوز عن التكبير ، وإنّما الشكّ في صحّته الناشي من الشكّ في الجزء الأخير منه .

وتمام التحقيق في ذلك ـ وفي اتّحاد قاعدة التجاوز والفراغ ، وفي اختلافهما لاختصاص الثانية بحصول الفراغ عن العمل نفسه دون الاولى لشمولها للأثناء، وفي

غير ذلك ممّا له مساس بهما ـ في موطنه المقرّر له .

وهاهنا قاعدتان : إحديهما خاصّة بالصلاة ، والاخرى عامّة لها ولغيرها . والمرجوّ إرجاعها مع قاعدة الفراغ إلى مآل واحد .

أما الاولى : فهي «قاعدة لاتعاد» الدالّة على عدم إعادة الصلاة إلّا عند إحراز الخلل في الخمسة المستثناة ، وأمّا مع الشكّ في تطرّق الخلل في شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها فلايعتنى به بالاعادة . فحينئذ لامجال هنا لاعادة الصلاة باعادة التكبير الّذي هو المدخل لها ، و يكون افتتاحها وتحريمها به .

ولايرد هنا ما أوردناه في الفرع الأوّل : من عدم إحراز الصلاة ـ أي ما هو موضوع القاعدة ـ إذ المفروض هنا إحراز صورتها الكافية في جريانها ، إذ المهمّ هو إحراز ماهو الأعمّ من الصحيح لاخصوصه، وإلّا يلزم عدم جريانها عند احتمال فقد بعض الشرائط من الأوّل رأساً .

و الحاصل : أنّ الموضوع لها هو الجامع ، ومن المعلوم : أنّ المصداق له حينئذ معلوم بلااشتباه .

وأما الثانية : فهي قاعدة « أصالة الصحّة في العمل المفروغ منه » سواء كان عملاً لنفسه أو لغيره ، حسبما أسّسته يد الغريزة العقلائيّة الّتي هي الرحى الوحيد في ترتيب آثار الصحّة على الأعمال السابقة المشكوك فيها ، كاليد الّتي تكون أمارة بالنسبة إلى النفس وإلى الغير ، فهي «قاعدة الفراغ» لدى العقلاء ، ولعلّ منشأهما أمر واحد تنبّه له العقلاء وأمضاه رئيسهم .

وذلك : أنّ احتمال تطرّق الفساد في العمل لفقد مايعتبر وجوده أو وجود ما يعتبر عدمه فيه إنّما ينقدح لاحتمال الغفلة عن ذلك ، و من المعلوم حسب الغريزة : عدم الاعتداد بالغفلة المحتملة ، ولذا يؤخذ بظواهر المكاتيب والأقارير وما يضاهيها مع احتمال القرينة المغفول عنها ، و حيث إنّه لايعتدّ بها يحكم

بالصحّة ، لسدّ احتمال الفساد بعدم الاعتناء باحتمال الذهول .

والحاصل : أنّ مصبّ القاعدة هو الجواز عن المحلّ لاالدخول في الغير ، فحينئذ يكون لها في الفرض مجال واسع . كما أنّ لقاعدتي « أصالة الصحّة » و«لاتعاد» كذلك ، إذ لاميز بين الأثناء وما بعدها ، لأنّ لفظة «الاعادة» المستعملة فيها غير مختصّة بمابعدالعمل ، كما تقدّم في ثنايا المباحث المارّة المصحوبة بغير واحد من الشواهد الناطقة باستعمالها في الأثناء ومابعدالعمل . و لاثمرة مهمّة هنا في إرجاع بعض هذه القواعد إلى الاخرى بعد أن كان الحكم متّضحاً .

ومنه ينقدح مافي المتن : من الحكم بعدم الصحّة أوّلاً ثمّ الاحتياط بابطال الصلاة بأحد المنافيات ثانياً ، إذلايتمّ ذلك إلّا بعدم جريان شيء من تلك القواعد ، لاختصاص « قاعدة التجاوز » بالدخول في الغير ، و لقصور « أصالة الصحّة » عن أمثال المقام ، و لاختصاص «قاعدة لاتعاد» بما بعد العمل ، أو لغير ذلك من وجوه الخلل المتخيّلة .

ولاخفاء أيضاً في أنّ الاحتياط يقتضي الاتمام ثمّ الاعادة صوناً عن القطع المحرّم على فرض انعقاد الصلاة ، ولامجال للاحتياط بما يحتمل حرمته .

الرابع :

إن شكّ في الصحّة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحّة ، لجريان مامرّ في الفرع الثالث هنا بالأولويّة ، إذ لو لزم الدخول في الغير حتّى يتحقّق الموضوع ، فهو هنا حاصل البتّة .

و لايتطرّقه النقاش إلّا الجمود على لزوم كون ذلك الغير من الأجزاء الرئيسة المعنونة ـ كالحمد والسورة والركوع ونحوها ـ دون الكلمات المتوالية أو الحروف المتعاقبة ، إذ حينئذ يختصّ الجريان بذلك . ولكن إطلاق لفظة «الشيء» ينفيه ، كماينفي احتمال الاختصاص بما إذاكان منشأ الفساد المحتمل هو احتمال الاخلال بالجزء أوالشرط لاالمانع . و كيف كان : يبنى على الصحّة في الفرض .

الخامس :

إذا شكّ بعد ما كبّر في أنّه للاحرام أو للركوع ، فهو على قسمين : أحدهما : أن يكون قاطعاً على فرض كونه للاحرام بعدم إتيان مابعده و على فرض كونه للركوع باتيان ماقبله . و الآخر : أن يكون شاكّاً على فرض كونه للركوع في إتيان ما قبله : من تكبيرةالاحرام والقرائة .

فأما القسم الاول : فمآله العلم التفصيلي بوجود تكبيرةالاحرام في الخارج و الشكّ البدئي فيما بعدها ، إذالمفروض : أنّ هذا التكبير إمّا تكبيرةالاحرام أو تكبيرة الركوع ، فعلى الأوّل : فالقطع بوجود تكبيرةالاحرام واضح . وأمّا على الثاني : فحيث فرض القطع بوجود ماقبل تكبيرةالركوع على احتمال كونها هي، فبالنسبة إلى تكبيرةالاحرام قاطع ، فذلك العلم الاجمالي بأنّ هذا التكبير الخارجي إمّا هذا أو ذاك ينحلّ إلى الجزم بوجود تكبيرةالاحرام في الخارج و الشكّ فيما بعدها ، و لاريب في أنّ هذا الشكّ بالقياس إلى تكبيرة الركوع شكّ في المحلّ ، فلابدّ من إتيانه ، لقاعدة الشغل ، وأصالة العدم ، و مفهوم بعض نصوص «قاعدة التجاوز» إن كان لها مفهوم ، كما اشير إليه . وأمّا إن لم يكن لها ذلك ـ إذالدخول المأخوذ فيهامحقّق للتجاوز المأخوذ موضوعاً لها فهو من قبيل الشرط المحقّق للموضوع لاغير ـ فلامجال له حينئذ . وفيما عداه غنىً و كفاية .

وأمّا بالنسبة إلى القرائة: فقاعدة الشغل وأصالةالعدم محكّمة أيضاً . ولكن لامجال لقاعدة التجاوزعن المحلّ ، لعدم إحراز عدم التجاوز عند احتمال الدخول في تكبيرة الركوع الّذي هو الموجب للجواز عمّا قبله ، اللّهم إلّا أن يحرز الموضوع ـ وهوعدم التجاوز أو عدم الدخول في الغير ـ بالاستصحاب بعد إحراز الشكّ وجداناً .

و هكذا الأمر ببركة قاعدة الشكّ في المحلّ و عدم التجاوز عنه بالنسبة إلى تكبيرة الركوع ، لأنّ مقتضى هذه القاعدة هو عدم الدخول فيها ـ أي في تكبيرة الركوع ـ فيترتّب عليه عدم التجاوز عن محلّ القرائة حسبما رتّبه الشارع : من لزوم تقدّم القرائة عليها وتأخّرها عنها . وإن نوقش فيه بالاثبات وأنّ مجرّد الحكم بعدم إتيان تكبيرة الركوع تعبّداً لايترتّب عليه شرعاً كون الشكّ في القرائة هو قبل التجاوز عن المحلّ ، ففي ماسواه اكتفاء .

كما أنّه لو نوقش في الاستصحاب الموضوعي ـ بأنّ المدار هو الشكّ المتّصف بكونه في المحلّ أو المتّصف بعدم الجواز عنه بنحو النعت و التقييد لامجرّد التركيب ، و مجرّد إحراز عدم التجاوز عن المحلّ لايثبت اتّصاف الشكّ المحرز بالوجدان بكونه قبل التجاوز ـ لكان فيماعداه كفاية أيضاً . والحاصل: أنّه يبنى على أنّه تكبيرة الاحرام ، و لاميز في ذلك بين تراكم القواعد و بين الاستناد إلى خصوص بعضها .

وأما القسم الثاني : فالكلام فيه هوما مرّ في القسم الأوّل ، عدا مايختصّ به : من القطع وانحلال العلم الاجمالي وما إلى ذلك من خصائصه ، لأنّ المفروض هنا أنّه لو كان ما أتى به الآن تكبيرة الركوع لكان شاكّاً في سبق تكبيرة الاحرام أيضاً ، فيبني على أنّه تكبيرة الاحرام فيأتي بالقرائة وتكبيرة الركوع بعد ذلك، لما مرّ : من قاعدة الشغل وأصالة العدم ، و كذا قاعدة الشكّ في المحلّ بالنسبة إلى تكبيرة الركوع دون القرائة ، لعدم إحراز الموضوع ، و من الواضح : عدم التمسّك بالدليل عند الشكّ في المصداق ، إلّا أن يحرز المصداق بالاستصحاب الموضوعي أو نحوه ممّا يكون مصوناً عن مفسدة الاثبات ، كما لو قامت الأمارة المعتبرة على عدم الدخول في تكبيرة الركوع ، فتبصّر !

إلى هنا ـ تمّ الجزء الثالث من «كتاب الصلاة» تقرير أبحاث
آية الله العظمى الحاج السيد محمّد المحقّق الداماد (قدّس سرّه)

تأليف عبدالله الجوادي الطبري الآملي

و يتلوه الجزء الرابع ، و أوّله : فصل في القيام

والحمدلله أوّلاً و آخراً
وصلّى الله على خاتم النبيّين محمّد و آله الطيّبين الطاهرين
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين

فهرس
الجزء الثالث من «كتاب الصلاة»

الصفحة	الموضوع
	الشرط السابع أن لا يكون مقدماً على قبر معصوم عليه السلام
٤	المقام الأوّل ـ في تقدّم المصلّي على قبر المعصوم عليه السلام
٥	بيان منشأ الاختلاف بين القدماء ومتأخّري المتأخّرين
٧	بيان المراد من «التقدّم» و «الخلف»
٩	استظهار الحكم التكليفي من رواية « الحميري »
١٠	في أنّ مقياس التقدّم وعدمه هو الجسد الشريف
١١	ردّ ما أفاده صاحب الجواهر ـ رحمه الله ـ حول مكاتبة « الحميري »
١٢	المقام الثاني ـ في محاذاة المصلّي لقبر المعصوم عليه السلام
١٣	استفادة لزوم التأخّر عن القبر الشريف من رواية «أبي اليسع»
١٤	نقل ما ظاهره جواز المحاذاة والجمع بينه وبين ما ظاهره المنع
١٥	تأثير المحاذاة في بطلان الصلاة وعدمه
	الشرط العاشر أن لا تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له
١٧	في أنّ المسألة ليست إجماعيّة
١٨	الروايات الواردة في صلاة الرجل والمرأة بالتقدّم أو المحاذاة
٢٦	وجه ذهاب القدماء ـ رحمهم الله ـ إلى لزوم الفصل بعشرة أذرع
٢٧	عدم إمكان الجمع بين النصوص بالتخيير
٢٨	في بيان مقتضى القاعدة على فرض استقرار التعارض بين نصوص الباب
٢٩	تأييد ما هو المختار ـ من حمل النصوص على حكم غير لزومي ـ بالشاهد الخارجي

الصفحة	الموضوع
٣٣	ارتفاع المنع أو الكراهة بالحائل
٣٦	ارتفاع المنع أو الكراهة ببعد عشرة أذرع
٣٨	في كون المدار في البطلان أو الكراهة هو الصلاة الصحيحة
٣٩	هل يختصّ المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق؟
٤٦	ارتفاع المنع أو الكراهة بتأخّر المرأة موقفاً
٤٨	هل يكفي مجرّد صدق عنوان التأخّر؟
٥٠	ارتفاع المنع أو الكراهة باختلاف سطح الموقفين
٥٤	في استواء المحارم وغيرهم والزوج والزوجة وغيرهما في الحكم
٥٥	استواء البالغ وغيره في الحكم
٥٧	في مايتفرّع على التفصيل بين البطلان والابطال
٥٨	في اختصاص المنع أوالكراهة بحال الاختيار
٥٩	صلاة الرجل والمرأة في مكان لايتمكّنان من التباعد أو الحائل مع ضيق الوقت
٦١	صلاتهما في مكان لايتمكّنان من التباعد أو الحائل مع سعة الوقت
٦٢	اختصاص المنع أو الكراهة بصورة اشتغالهما بالصلاة
٦٤	في بيان ما يدلّ على لزوم الحائل بينهما وإن لم يكن الرجل مصلّياً
٦٧	بعض مايدلّ على كراهة صلاة الرجل وعنده امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة
	حكم الصلاة في جوف الكعبة
٦٨	إتيان الفريضة في جوف الكعبة اختياراً
٧٠	نقل الروايات المتعارضة في المسألة وبيان طريق الجمع بينها
٧٥	إتيان النافلة في جوف الكعبة أو سطحها
٧٦	استحباب النافلة في جوف الكعبة

الصفحة	الموضوع
٧٧	جواز إتيان الفريضة حال الضرورة في جوف الكعبة وسطحها
٧٨	كيفيّة إتيان الفريضة على سطح الكعبة
	فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلى
٨٢	النصوص الواردة في الباب وبيان ما هو نطاقها
٨٤	بعض مايدلّ على جواز السجود على القطن والكتّان
٨٦	في بيان مقتضى الأصل عند انتهاء الأمر إليه
٨٧	في استصحاب بقاء الأرضيّة موضوعاً
٩٠	في استصحاب جواز السجود حكماً
٩١	بيان وجوه تبدّل شيء بشيء
٩٣	أصالة البرائة أو الاشتغال عند الشكّ في سعة مفهوم الأرض وضيقه
٩٥	محصّل ما أفاده الاستاذ في تقريب البرائة
٩٦	حكم السجود على القير والزفت ونحوهما
٩٧	النصوص الواردة في الباب والعلاج بين متعارضاتها
٩٩	حكم السجود على الرماد وتقريب جواز السجود عليه بوجهين
١٠٠	لابأس بالسجدة على مأكولات الحيوانات
١٠١	حكم السجدة على ورق الشاي والقهوة والترياك
١٠٢	عدم جواز السجدة على الجوز واللوز وحكم السجود على قشرهما
١٠٣	حكم السجدة على ورق العنب قبل اليبس وبعده
١٠٤	عدم جواز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها
١٠٥	جواز السجدة على الثمار الغير المأكولة وحكم السجود على التنباك
١٠٦	حكم السجدة على النبات الّذي ينبت على وجه الماء

الصفحة	الموضوع
١٠٧	حكم السجود على الملابس المتّخذة من الخشب و الخوص
١٠٨	حكم السجود على القرطاس
١١٢	إذا لم يتمكّن ممّا يصحّ السجود عليه
١١٣	بيان النصوص الواردة في الباب وعلاج مابينها من التنافي
١١٥	هل يتعيّن القطن أو الكتّان عند عدم التمكّن أم لا ؟
١١٧	في ما يدلّ على بدليّة مطلق الثوب ثمّ بدليّة ظهر الكفّ
١١٩	الأقوى هو الترتيب في البدليّة بين امور ثلاثة
١٢١	اشتراط إمكان تمكين الجبهة على ما يسجد عليه
١٢٢	لزوم الوضع دون الاعتماد فيما لولم يجد إلّا الطين
١٢٣	في كون الوضع والمماسّة واجباً في السجدة
١٢٤	عدم ثبوت بدليّة الايماء عن السجود في هذا الباب
١٢٥	بدليّة الايماء عن السجود رخصة لاعزيمة
١٢٦	إذا صلّى في الأرض ذات الطين بحيث يتلطّخ به بدنه و ثيابه
١٢٧	أفضليّة السجود على الأرض
١٢٩	إذا فقد ما يصحّ السجود عليه أثناء الصلاة
١٣١	حول جواز البدار لذوي الأعذار
١٣٣	إذا سجد على مالايصحّ باعتقاد أنّه ممّا يصحّ
١٣٤	فروع السجدة على مالايصحّ باعتقاد أنّه ممّا يصحّ
	فصل في الامكنة المكروهة
١٣٧	ادّعاء الاجماع على كراهة الصلاة في الحمّام والاشارة إلى أنواع الروايات الواردة في الباب

الصفحة	الموضوع
١٤١	كراهة الصلاة في الأرض السبخة
١٤٣	كراهة الصلاة في المقابر
١٤٤	الصلاة في البيع والكنائس
١٤٦	في صحّة وقف المخالف والذمّي
١٤٧	في عدم جواز وقف المسجد أو المعبد لقوم دون قوم
١٥٠	الكلام في لزوم إجراء الصيغة في صيرورة المكان مسجداً وعدمه
١٥١	جواز جعل الأرض مسجداً فقط ، دون البناء والسطح
١٥٢	استحباب تعمير المسجد وجواز تخريبه للتعمير والتوسعة
	فصل في بعض أحكام المسجد
١٥٥	حكم تزيين المسجد بالذهب
١٥٩	حكم نقش المسجد بالصور
١٦١	عدم جواز بيع الوقف إلّا في موارد خاصّة
١٦٣	حكم اتّخاذ الكنيف ونحوه من الأمكنة النجسة مسجداً
١٦٧	عدم جواز إخراج الحصى والتراب ونحوهما من المسجد
١٧١	حكم دفن الميّت في المسجد بحسب القاعدة الأوّليّة
١٧٢	حكم دفن الميّت في المسجد بحسب النصوص الخاصّة
١٧٤	حكم بناء المسجد على القبر
	فصل في الاذان و الاقامة
١٧٨	في استحباب الأذان للصلاة مطلقاً
١٨٠	في استواء الحضر والسفر
١٨١	استواء الجماعة والفرادى في جواز ترك الأذان

الصفحة	الموضوع
١٨٥	نقل أدلّة وجوب الاقامة
١٩١	الخدشة في دلالة النصوص على وجوب الاقامة
١٩٣	الشواهد الدالّة على عدم حرمة قطع الصلاة
١٩٦	في بيان أستحباب الاقامة
١٩٩	بيان مراد المتن ودفع الايراد عنه
٢٠٠	مشروعيّة أذان الاعلام وعدمها
٢٠٤	مشروعيّة التعدّد في الأذان وعدمها
٢٠٦	في اعتبار قصد القربة في الأذان وعدمه
٢٠٧	بيان فصول الأذان وتحديدها
٢١١	بيان فصول الاقامة وتحديدها
٢١٣	الأذان والأقامة في السفر
٢١٤	الأذان والاقامة في حال الاستعجال
٢١٥	موارد سقوط الأذان
٢١٦	سقوطه في عصر يوم الجمعة
٢١٩	سقوطه في عصر يوم عرفة وفي العشاء في ليلة المزدلفة
٢٢١	سقوطه في العصر والعشاء للمستحاضة
٢٢٣	سقوطه عن المسلوس وغيره من ذوى الأعذار
٢٢٥	ماهو المراد من الجمع بين الصلاتين ؟
٢٢٨	في ما يدلّ على حصول التفريق بالتنفّل
٢٣٠	في ما يتخيّل ظهوره في تحقّق الجمع مع التنفّل
٢٣٢	عدم تأكّد الأذان لمن أراد إتيان فوائت في دور واحد

٢٣٥ موارد سقوط الأذان والاقامة
٢٣٦ سقوط الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة
٢٣٨ سقوطهما عن الداخل في المسجد وقد اقيمت الجماعة و لم يدخل معهم أو بعد فراغهم عن الجماعة
٢٤٥ شرائط سقوطهما للداخل في المسجد . . .
٢٥٠ سقوط الأذان والاقامة عمّن سمعهما من الغير
٢٥٢ هل سقوطهما رخصة أم عزيمة ؟
٢٥٤ بعض فروع المسألة
٢٥٦ سقوطهما عمّن حكى أذان الغير
٢٥٧ استحباب حكاية الأذان عند سماعه .
٢٥٨ حكاية الأذان في الصلاة
٢٦٠ الكلام في التسوية بين سماع أذان الرجل والمرأة

فصل في النية

٢٦٣ مراتب غايات الامتثال
٢٦٤ وجوب تعيين العمل إذا كان ما عليه متعدّداً
٢٦٦ الكلام في قصد خصوصيّة الأداء والقضاء والقصر والتمام
٢٦٨ العدول من التمام إلى القصر و بالعكس في مواضع التخيير
٢٧١ حكم الشكّ في الركعات مع نيّة القصر وإرادة العدول إلى التمام
٢٧٣ كفاية التصوّر الاجمالي من الصلاة حين النيّة
٢٧٥ الأحوط ترك التلفّظ بالنيّة في الصلاة
٢٧٦ اشتراط العبادات بالخلوص عن الرياء
٢٧٨ بيان أقسام الرياء من حيث التأثير والدخالة
٢٧٩ بيان مراتب الشرك و وجه إطلاقه على الرياء

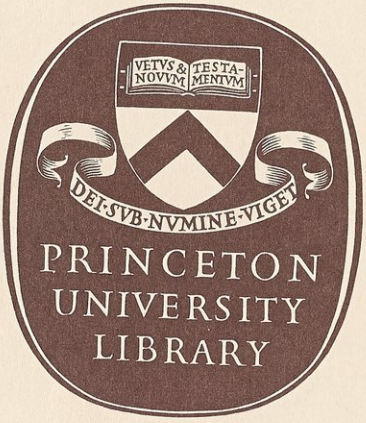
الصفحة	الموضوع
٢٨١	الفحص عن نطاق النصوص الدالّة على حرمة الرياء
٢٨٥	حول ما عن السيّد المرتضى ـ رحمه‌الله ـ من عدم بطلان العبادة بالرياء
٢٨٧	في ما يستفاد من النصوص بحسب الحكم الوضعيّ
٢٨٩	هل الرياء بجميع أقسامه مبطل ؟
٢٩١	النصوص الدالّة على اعتبار الخلوص في العبادة وضعاً
٢٩٢	قصدالرياء ببعض الأجزاء الواجبة
٢٩٤	قصد الرياء ببعض الأجزاء المستحبّة
٢٩٥	قصدالرياء بالخصوصيّات الخارجة عن ماهيّة العبادة
٢٩٧	حكم الرياء في أوصاف العمل
٢٩٨	حكم الرياء في مقدّمات العمل
٢٩٩	لابأس بالاعجاب والسرور برؤية الناس
٣٠٠	قصد الرياء بترك الأضداد
٣٠١	الرياء المتأخّر لايوجب البطلان
٣٠٣	العجب المتأخّر لايكون مبطلاً
٣٠٤	في إمكان حرمة العجب ثبوتاً ومايدلّ على حرمته إثباتاً
٣٠٧	في ما يدلّ على بطلان العمل المقارن بالعجب
٣٠٩	تحقيق عدم دلالة الأخبار على بطلان العمل المقارن بالعجب
٣١٣	في الضمائم المباحة
٣١٧	في الضمائم الراجحة
٣١٨	في الضمائم المحرّمة
٣١٩	إذ أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة وغيرها
٣٢١	إذا قصد بجزء من أجزاء الصلاة غيرها محضاً

الصفحة	الموضوع
٣٢٢	إذا قصد بجزء من أجزاء الصلاة كلا الأمرين معاً
٣٢٤	إذا رفع صوته بالذكر أو القرائة لاعلام الغير
٣٢٦	بيان وقت النيّة وأنّه تجب استدامتها إلى آخر الصلاة
٣٢٧	حكم نيّة قطع الصلاة أو القاطع لها
٣٢٨	في بيان الحزازة الّتي في المتن
٣٣٠	في تصوير أنحاء الواجب الارتباطي
٣٣١	نقل أدلّة القول بالعزم المتّصل والهيئة الاتصاليّة في الصلاة ونقدها
٣٣٣	في الميز بين نيّة القطع ونيّة القاطع
٣٣٥	توجيه السيّد الاستاذ دفعاً للحزازة الّتي في المتن
٣٣٦	لوقام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً إلى غيرها
٣٣٧	لو دخل في فريضة فأتمّها بزعم أنّها نافلة
٣٣٩	لوشكّ فيما في يده أنّه عيّنها ظهراً أوعصراً
٣٤١	لو رأى نفسه في صلاة خاصّة وشكّ في أنّه من الأوّل نواها أونوى غيرها
٣٤٢	لا يجوز العدول من صلاة إلى اخرى إلّا في موارد خاصّة ـ ١ـ العدول في الصلاتين المترتّبتين
٣٤٣	في الروايات الدالّة على العدول من صلاة إلى اخرى
٣٤٦	نقد مازعمه بعض أعاظم العصر : من جواز العدول من العشاء إلى المغرب بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة
٣٤٧	حكم التذكّر بعد التجاوز عن محلّ العدول
٣٤٨	٢ـ العدول من الفائتة اللاحقة إلى الفائتة السابقة
٣٥٢	٣ـ العدول من الحاضرة إلى الفائتة

الصفحة	الموضوع
٣٥٣	٤ـ العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسي قرائة سورة الجمعة
٣٥٦	حكم العدول من سورة إلى اخرى
٣٦١	في الفرق بين التجاوز عن النصف وعدمه
٣٦٦	في عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد إلّا إلى الجمعة والمنافقين
٣٦٧	في عدم اختصاص العدول من الجحد أو التوحيد إلى الجمعة أو المنافقين بصلاة الجمعة
٣٧٠	عود إلى بدء (وهو العدول من صلاة إلى غيرها)
٣٧١	في الجمع بين النصوص الآمرة بالعدول من سورة إلى اخرى و الآمرة بالعدول من صلاة إلى اخرى
٣٧٢	٥ـ العدول من الفريضة إلى النافلة لادراك الجماعة
٣٧٤	٦ـ العدول من القصر إلى التمام إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيّام
٣٧٦	٧ـ العدول من التمام إلى القصر
٣٧٧	٨ـ العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير
٣٧٨	إذا عدل في موضع لايجوز العدول
٣٧٩	إذا دخل في الظهر فبان في الأثناء أنّه فعلها
٣٨٠	لوعدل بزعم تحقّق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء
٣٨١	الكلام في ترامي العدول
٣٨٢	عدم جواز العدول بعد الفراغ إلّا في الظهرين
٣٨٣	إذا شرع في الصلاة بنيّة التمام ـ في السفينة أو الكاري ـ فوصل في الأثناء إلى حدّ الترخّص
٣٨٥	إذا تخيّل عدداً خاصّاً من الركعات فتبيّن الخلاف
	فصل في تكبيرة الاحرام
٣٨٧	دعوى الاجماع على كونها جزءً للصلاة ، وبيان بعض أحكامها
٣٨٩	الكلام في ركنيّة التكبير وبيان معنى الركن

الصفحة	الموضوع
٣٩٠	في الروايات الدالّة على ركنيّة تكبيرة الاحرام
٣٩١	في الروايات الدالّة على عدم ركنيّتها
٣٩٢	في الجمع بين الروايات المتعارضة
٣٩٤	مقتضى القاعدة الأوّليّة هو الركنيّة لجميع الأجزاء
٣٩٥	في أنّ تكبيرة الاحرام من العناوين القصديّة
٣٩٦	الكلام في زياده تكبيرة الاحرام
٣٩٧	لو كان في أثناء صلاة فنسي وكبّر لصلاة اخرى
٣٩٩	عدم جواز التغيير في صورة تكبيرة الاحرام
٤٠١	في الروايات الدالّة على اعتبار القيام عند الافتتاح
٤٠٣	الكلام في لزوم الاستقرار وركنيّته عند التكبير
٤٠٤	هل يتوقّف صدق التلفّظ بتكبيرة الاحرام ـ وغيرها من الأذكار ـ على سماع القاري ؟
٤٠٥	في الروايات الواردة في الباب
٤٠٧	في وجوب التعلّم و بيان أنّه عقليّ لا شرعيّ
٤٠٨	في جواز البدار وعدمه للتارك للتعلّم
٤٠٩	في الانتقال إلى البدل
٤١٠	في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز
٤١٣	في أنّ الانتقال إلى البدل مصحوب للعصيان في الجملة
٤١٥	في ترتّب الأبدال بعضها على بعض
٤١٧	النصوص المتعارضة في لزوم تعلّم العربيّة الصحيحة وعدمه
٤٢١	تقدّم بعض الأبدال على بعض
٤٢٢	الكلام في كيفيّة تكبير الأخرس
٤٢٤	استواء التكبيرات المندوبة و تكبيرة الاحرام في الأحكام المذكورة

الصفحة	الموضوع
٤٢٥	استحباب الاتيان بستّ تكبيرات مضافاً إلى تكبيرة الاحرام
٤٢٦	الأقوال في تعيين تكبيرة الاحرام إذ أتى بالتكبيرات الافتتاحيّة
٤٢٧	في الروايات الّتي استدلّ بها في « الحدائق » لتعيّن الاولى
٤٣٠	في بيان ما يدلّ على جواز جعلها الأخيرة
٤٣٤	في بيان ما يتمسّك به للتخيير بين الواحدة والثلاث والخمس والسبع
٤٣٦	تحقيق في معنى الافتتاح والاستفتاح
٤٣٧	في أنّ المرتكز في أذهان الرواة أوالسائلين هو وحدة التكبير
٤٣٨	في أنّ الأحوط جعل التكبيرة الأخيرة هي تكبيرة الاحرام
٤٣٩	استحباب التكبيرات الافتتاحيّة في جميع الصلوات الواجبة و المندوبة
٤٤٢	عدم اختصاص التكبيرات بسبعة مواضع
٤٤٤	بيان طريقة الاحتياط في تعيين تكبيرة الاحرام إذ أتى بالتكبيرات الافتتاحيّة
٤٤٧	جواز الاتيان بالتكبيرات ولاءً من غير فصل بالدعاء
٤٤٩	في استحباب رفع اليدين بالتكبير
٤٥٥	في بيان حدّ الرفع
٤٥٨	في قران التكبير والرفع
٤٦٠	استواء التكبير الواجب والمندوب في استحباب الرفع
٤٦٢	في ضمّ الأصابع حال الرفع بالتكبير
٤٦٣	في استقبال باطن اليدين إلى القبلة
٤٦٤	في استحباب الرفع مستقلاًّ عن التكبير
٤٦٥	كفاية مطلق الرفع وأنّ ما ذكر من الكيفيّة هو الأفضل
٤٦٦	صور الشكّ في تكبيرة الأحرام وبيان أحكامها


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 061870232